

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

XXII.

Racionalita a viera

PAVOL DANCÁK – RADOVAN ŠOLTÉS
(eds.)



Prešov 2019

DISPUTATIONES QUODLIBETALES XXII.

Racionalita a viera

Vedeckí garanti:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
dr hab. Marek REMBIERZ

Vedeckí redaktori – editori:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Recenzenti:

Mons. Dr. h.c. prof. ThDr. Jozef JARAB, PhD.
doc. PaedDr. ThDr. Monika ZAVIŠ, PhD.
dr hab. Marek REMBIERZ

Redakčná rada Disputationes quodlibetales:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
PhDr. Daniel PORUBEC, PhD.
ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Texty publikované v tomto zborníku neprešli jazykovou redakciou
– za jazykovú úroveň jednotlivých príspevkov zodpovedajú autori.

© Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta.
Prešov 2019

ISBN 978-80-555-2270-8

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Disputationes quodlibetales majú na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU už 22-ročnú históriu. Na podnet študentov GTF PU Prešov vznikli v roku 1997 s vedomým zámerom nadviazať na starobylú akademickú tradíciu pochádzajúcu z čias univerzitného pôsobenia sv. Tomáša Akvinského. Na stredovekých univerzitných diskusiách mohol vystúpiť ktokoľvek z členov akademickej obce s prednáškou na ľubovoľnú tému a ostatní ho kriticky počúvali. Následne sa na odprednášanú tému diskutovalo.

Recenzovaný zborník je súčasťou projektu
KEGA č. 025PU-4/2017

„Aplikácia filozofických názorov v teológii 20. storočia“,
ktorý bol riešený na Katedre filozofie a religionistiky
Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity
v Prešove.

OBSAH

<i>Pavol DANCÁK</i> <i>O filozofickej reflexii náboženstva</i>	5
<i>Michal VALČO</i> <i>Veda vs. Scientizmus: Kritické postrehy</i>	19
<i>Radovan ŠOLTÉS</i> <i>„Racionalita verzus iracionalita?“</i> <i>Konflikt a dialóg medzi vedou a teológiou</i>	34
<i>Ivan ONDRÁŠIK</i> <i>Viera a rozum v encyklike sv. Jána Pavla II. Fides et ratio</i>	55
<i>Dominika TLUČKOVÁ</i> <i>Vzťah viery a rozumu v encyklike Jána Pavla II.: Fides et ratio. Sú viera a rozum v rozpore?</i>	71
<i>Daniel PORUBEC</i> <i>Filozofia kultúry v diele Ivana Alexandroviča Iljina</i>	88
<i>Štefan ŠROBÁR</i> <i>Martin Buber – filozof dialogického personalizmu</i>	114
<i>Daniela NGUYEN TRONG</i> <i>Nábožensky motivované násilie</i>	125
<i>Krystian KUCHARCZYK</i> <i>Aspekty integralnej wizji rodziny i małżeństwa w nauczaniu społecznym i katolickim</i>	138
<i>Adresár prispievateľov</i>	152

O FILOZOFICKEJ REFLEXII NÁBOŽENSTVA

Pavol DANCÁK

Abstract: *Religious thought has been a topic of philosophical reflection in Western civilization since the time of the pre-Socrats. These reflections also gave birth to a philosophy of religion, which then went through various changes in the history of human thought. The article is devoted to an excursion into the issue of religious thought in the present and tries to reflect on issues concerning the future of religion and religious thought.*

Dejiny ľudského myslenia predstavujú filozofiu ako intelektuálne úsilie smerujúce k odhaleniu absolútneho základu skutočnosti, pričom filozofi spravidla nezostávali iba pri jej horizontálnej dimenzii, ale rôznymi spôsobmi odkazovali na vertikálne väzby. „Náboženstvo sa v dejinách človeka javí ako jedna z najmocnejších síl, aká ich kedy dynamizovala. Bolo to práve náboženstvo, ktoré spájalo jednotlivé kmene a rasy v národy, alebo štiepilo ich jednotu; náboženstvo budovalo a ničilo ríše, rozpúťovalo vojny a vedelo nanútiť mier; náboženstvo splodilo bohaté kultúry, postavilo proti totálnym nárokom hmoty nepreniknuteľnú hrádz ducha, vyvolávalo v duši dramatické boje, bolo zdrojom pokoja i svätého nepokoja, biedneho človeka urobilo šťastným a rozkošníkom ukázalo, že sú bedármi, obohatilo chudobu ponížených a boháčom odhalilo chudobu ich srdca. A kedykoľvek nejaký národ vo svojom lone vykynožil náboženského ducha, podľahol korene svojej kultúry a svojho života. Kult je dušou kultúry.“¹

Náboženské myslenie bolo v západnej civilizácii témou filozofických úvah už od čias predsokratovcov. Aj z týchto reflexií sa neskôr zrodila filozofia náboženstva, ktorá potom v dejinách ľudského myslenia prechádzala rôznymi premenami. V príspevku

¹ HLINKA, A.: *Cesty k nekonečnu*. Rím : SÚSCM, 1970, s. 9.

je venovaná pozornosť exkurzu do problematiky náboženského myslenia v súčasnosti a pokúša sa reflektovať aj otázky, ktoré sa týkajú budúcnosti náboženstva a náboženského myslenia. Rozvoj filozofie ako aj iných humanitných a sociálnych vied viedol v súčasnom diskurze k nastoleniu mnohých otázok týkajúcich sa funkčnosti, aktuálnosti, ale aj hraníc tradičného metafyzického jazyka, ktorý bol pre náboženské myslenie západnej civilizácie po stáročia dominantnou možnosťou, prostredníctvom ktorej sa človek vyjadroval o Bohu. Niektoré prístupy, rozvíjané zvlášť v dvadsiatom storočí, sa stali vhodným doplnením, resp. novou alternatívou prístupu k reflexiám komplikovaného a viacvrstevnatého fenoménu náboženského jazyka.

Reflexia náboženstva ako sociálneho, kultúrneho, duchovného a psychologického fenoménu je obsiahnutá vo filozofii náboženstva. V prvom rade zohľadňuje pôvod, štruktúru, jazyk, náboženskú skúsenosť, ale aj historický význam a sociálnu úlohu náboženstva. Má podobný charakter ako napríklad sociálna filozofia, filozofia kultúry alebo filozofia výchovy. Takto uchopená filozofia náboženstva pristupuje k skúmanému fenoménu zvonku, je to filozofovanie „o“ náboženstve, ale k hlbšiemu porozumeniu náboženstva je potrebná aj reflexia zvnútra, „z“ náboženstva. V tomto prípade sa hranica medzi filozofiou a náboženstvom ukazuje ako Platónom koncipovaný organický prechod k teológii ako ku komplexnejšiemu poznaniu. Filozofická reflexia však musí reflektovať vlastný binárny charakter; na jednej strane sa náboženstvo zásadne líši od filozofie, na druhej strane filozofická reflexia vedie k teológii a otázka náboženstva sa stáva výsostne aktuálnou aj pre filozofiu.

Pozícia filozofickej reflexie náboženstva sa komplikuje aj tým, že filozofia a náboženstvo majú podobné alebo dokonca spoločné znaky. Predovšetkým sa usilujú o holistický prístup a chcú hovoriť o človeku a svete z najvšeobecnejšej pozície, pýtajú sa na jeho najhlbší zmysel a dimenziu, ktoré náboženstvo nazýva pojmom Boh a filozofia termínom Absolútne. Filozofia aj náboženstvo hľadajú niečo základné, najdôležitejšie a najvšeobecnejšie aspekty

sveta a človeka. Ich skúmanie sa nekončí v oblasti fyzis, ani v oblasti ľudského vedomia a poznania, ale ich skúmanie sa dotýka samotného života, ľudských činov, rozhodnutí, ich zámerov a účinkov. Preto vo filozofii aj v náboženstve významné miesto zaujímajú axiologické otázky i otázky existenciálne. Náboženstvo v dejinách, ale aj v súčasnosti neraz tvorilo prekážku rozvoja ľudského poznania, tvorivosti a existenčnej dynamiky, ale neraz bolo zdrojom inšpirácie ďalekosiahleho myslenia a garantom slobody. Niektoré filozofické smery predovšetkým na prelome 16. a 17. storočia popreli svoj vlastný metafyzický étos a obmedzili svoje aspirácie. Cieľom, ktorý si filozofia vtedy stanovila, bolo dosiahnuť poznanie zbavené stredovekej nejednoznačností a zároveň dogmatickosti. Moderná filozofia, ktorej dominoval racionalizmus a empiricizmus, sa snažila získať jasné a nepochybné poznanie. Inšpiráciou tejto snahy boli matematické pravdy pre racionalizmus a evidentnosť zmyslového vnímania pre empirizmus.

Takýto prístup a takto stanovený cieľ čoskoro ukázal, že filozofia musí výrazne obmedziť rozsah svojho skúmania. Zmyslom starovekej aj stredovekej filozofie bolo poznanie sveta ako celku, zatiaľ čo cieľom modernej filozofie bolo iba skúmanie výseku zo sveta, ktorý má matematickú alebo empirickú istotu a jednoznačnosť. Cieľom už nebolo poznanie sveta, ale kognitívne uspokojenie človeka zameraného na určité vedomosti. V tejto situácii sa filozofia zameriava na epistemologiu a metafyzické otázky sa marginalizujú. Bolo zrejmé, že legitímne metafyzické otázky týkajúce sa počiatku sveta a jeho cieľa, nemôžu byť zodpovedané ani matematicky ani empiricky, takže boli prehlásené za nesprávne a neriešiteľné a teda zbytočné. V novovekej filozofii prevládalo presvedčenie, že čas filozofie ako metafyziky sa skončil a nutne sa musí transformovať podľa vzoru modernej prírodovedy, kde fyzika predstavovala vedecký štandard, a prevziať úlohu metodologického arbitra, či likvidátora metafyzických otázok ako nevedeckých.

Čoskoro sa ukázalo, že nádeje na teoreticko-kognitívne aj praktické a civilizačné úspechy exaktných vied sú prehnané.

Antimetafyzický spôsob praktizovania filozofie sa stretol s kritikou z dôvodu odhalenia snahy eliminovať filozofiu. Prvým kritikom ašpirácií moderného racionalizmu a empirizmu bol Blaise Pascal, obzvlášť vierohodný vzhľadom na jeho všetky predispozície a úspechy v matematike a fyzike. Ostrie Pascalovej kritiky bolo zamerané na minimalizmus modernej filozofie, na jej sebaobmedzenie na overiteľné a preukázateľné poznatky, na ilúziu možnosti eliminácie základných filozofických otázok. Pascal tvrdil, že človek sa nikdy nemôže vzdať otázok, ktoré sa týkajú počiatku sveta a jeho konečného zmyslu, ani otázok týkajúcich sa človeka, večnosti a nekonečna. Pre človeka má zásadný význam rozdiel medzi jeho zmyslovosťou a duchovnosťou. Táto divergencia dáva ľudskej existencii charakter zúfalstva, ale žiadny dôkaz, že toto zúfalstvo nie je vedecké, toto zúfalstvo neodstráni. Človek nedisponuje istými poznatkami, ale disponuje autentickými vedomosťami uchopujúcimi základné otázky o povahe človeka a jeho vzťahu k svetu i jeho zmyslu v holistickom kontexte. Bez toho, aby sa zaoberal týmito otázkami, nikdy nedosiahne kognitívne uspokojenie. Toto je skutočnosť, ktorá vždy bola predmetom filozofie a náboženstva, čo sa potvrdilo aj v dobe generálnej rezignácie z metafyzických otázok. Samozrejme nešlo o návrat do dogmaticky simplicítnej minulosti. Skôr opak bol pravdou. Pre Pascala obrátenie sa k náboženským otázkam bolo spojené s prekročením akéhokoľvek schematického a dogmatického myslenia, neotváral teologický a ekleziálny priestor, ale dimenziu filozofickej antropológie uchopenej v jej individualizovanom a autonómnom aspekte.

Keď sa v devätnástom a dvadsiatom storočí začala potreba metafyzickej filozofie intenzívne oživovať (Hegel, Schelling, Bergsona, Nietzscheho, neotomizmus, ruská filozofia, existencializmus, ap.), vo väčšine prípadov sa tak stalo prostredníctvom pozitívnej náboženskej inšpirácie, alebo v inšpiratívnom spore s náboženstvom a náboženským rozmerom ľudského vedomia a jeho vzťahu k svetu. Toto dokazuje významný vzťah medzi náboženstvom a filozofiou pričom sa nejedná o podriadenie filozo-

fie dogmatickej a konfesionalnej viere, ale jedná sa o skutočnosť, že náboženský horizont porozumenia svetu a človeku sa do istej miery ukázal ako „skladovací priestor“ pre základné filozofické problémy.

Súčasnú myšlienku je podstatne ovplyvnené nevídanými úspechmi prírodných vied a techniky. Náboženstvo, a v ňom obsiahnutá otázka Boha, je ľahko narúšaná na základe simplificujúceho scientizmu, ktorý nekriticky preberá zastaraný slovník prírodných vied a uchováva v sebe nové mýty.² Faktom však je, že veda s celým impozantným poznaním fyzikálneho a biologického sveta a našej telesnej ľudskej povahy nám nevie povedať nič o tom, prečo máme skúsenosť subjektivity. Práve ona vytvára celú jazykovú a osobnú skúsenosť a osobnú interakciu, ktoré sú pre väčšinu ľudí podstatnou časťou ich bdelého života a odrážajú sa v kultúre, výtvarnom umení, hudbe a vlastne v našej kultúre. Aj keď nám biológia pomáha pochopiť, ako nám naše poznávacie procesy pomáhajú prežiť a neurovedy nám začínajú pomáhať pri odhaľovaní toho, ako asi je kognitívne usporiadaný náš mozog, je to na míle vzdialené od opisu skutočnej skúsenosti poznávania, nieto ešte od nespočetných aspektov subjektívne prežívanej ľudskej osobnosti.³

Napriek obrovskému rozvoju exaktných vied človek aj dnes jestvuje v permanentnom stave neistoty a túži po „definitívnom riešení“ otázok: Kto som? Odkiaľ prichádzam a kam idem? Prečo je na svete zlo? Čo bude po tomto živote? Vtedy často podlieha pokušeniu racionalistickej redukcie a odvracajúc sa od celku bytia petrifikuje svoju situáciu a to sa symptomaticky prejavuje vo fragmentácii *poznania*. Táto fragmentácia, ale najmä rozšírená kultúrna tendencia interpretovať ju podľa potreby ochudobňuje život človeka a znižuje jeho úroveň. V. E. Frankl vo svojich filozoficko-existenciálnych úvahách upozorňuje na nebezpečenstvo redukcionizmu, ktoré prichádza zo strany neoprávnenej

² Porov. PEACOCKE A.: *Teológia pre vedecký vek*. Bratislava : Kalligram, 2009, s. 15.

³ Porov. PEACOCKE A.: *Teológia pre vedecký vek*, s. 135.

generalizácie špecialistov, ktorí ľudské fenomény vydávajú za epifenomény dajakej subhumánnej úrovne. Prejavuje sa to vo výrokoch typu: „človek nie je nič viac ako...(počítač, opica ap.)“.⁴ Ján Pavol II. zdôrazňuje, že „hľadanie pravdy, aj keď sa týka ohraničenej skutočnosti sveta alebo človeka, sa nikdy nekončí, ale vždy vedie k niečomu, čo je nad bezprostredným predmetom štúdia, k otázkam, ktoré otvárajú prístup k Tajomstvu.“⁵

V súčasnom myslení o Bohu častokrát zaznievajú radikálne tvrdenia o jeho skrytosti, zatmení či neprítomnosti, ktoré sa odvolávajú na transcendenciu Boha vzhľadom na naše možnosti poznania. Toto tvrdenie nie je niečím novým, ale predstavuje najstaršiu súčasť filozofického aj teologického myslenia o Bohu. Potvrdzuje to Sväté písmo „Boha nikto nikdy nevidel.“ (Jn 1, 18), ale aj skúsenosť mystikov, čo však neznamená, že Boh nie je v žiadnom zmysle uchopiteľný. Ak by to tak bolo, tak by sa pojem Boha vôbec nedal vytvoriť. Znamená to však, že bez ohľadu na kvalitu a stupeň nášho intelektuálneho vybavenia a hĺbku našich skúseností, nie sme v stave v zvyčajnom slova zmysle dokázať jestvovanie Boha, ale ani pochopiť kým je. Môžeme len istým spôsobom „tušiť“, že svet aj my samotní sme závislí od mocnej transcendencie. Boh je niekým radikálne iným od všetkého čo môžeme doslovne zbadáť alebo myslieť.⁶ Ak by sme ho mohli postrehnúť našimi poznávacími schopnosťami, znamenalo by to, že je v jednom rade s inými materiálnymi skutočnosťami, ktoré naše poznávacie schopnosti registrujú priamo alebo za pomoci náradí a prístrojov.

Z novoveku až po súčasnosť dolieha dôrazné upozornenie, že my nemôžeme rozumieť, o čom hovoríme, keď hovoríme o Bohu. Problém, na ktorý poukázal D. Hume si všimli kresťanskí filozofi

⁴ Porov. FRANKL, V.E.: *Vůle ke smyslu. Vybrané přednášky o logoterapii*. Brno : Cesta, 1994, s. 102.

⁵ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava : SSV, 1998, s. 106.

⁶ Porov. REMBIERZ, M.: *Religia i teologia jako kontekst uprawiania filozofii*. In: DRONZEK, J. (Ed.): *Boh vo filozofii 20. storočia*. Košice : KU TF, 2008, s. 124 – 140.

už dávno pred ním a zobrali ho skutočne vážne. Sv. Augustín ovplyvnený platónskym myslením veril, že zmysly nám nesprostredkujú skutočné poznanie.⁷ Dionýzios Areopagita učil, že jazyk, ktorým popisujeme svet je úplne neadekvátny. Ak nejaký atribút pripíšeme Bohu, musíme ho hneď aj negovať, pretože naše pojmy, nemôžu uchopiť Božiu realitu. Boh je nadpravdivý, naddobry, nadpodstatný (*hyperusion*), je vždy viac než my môžeme povedať, je vždy viac než naše tvrdenia alebo popierania, práve pre svoju eminentnú jednoduchosť a absolútnosť. Bohu prináleží úplne iná dimenzia než predmetom, ktoré sa môžu stať objektom našej skúsenosti. Toto tajomstvo zvlášť zdôrazňuje apofatické myslenie, ktoré uprednostňuje poznanie dosahujúce vrchol v mlčaní pred nevysloviteľným. Táto apofatická cesta odhaľuje pravdu, ktorá „neznamená nič iné, ako uznanie božského tajomstva, spočívajúceho v prazáklade, v hĺbke bytia.“⁸

Podľa Tomáša Akvinského Boh „presahuje každú formu dosiahnutú našim intelektom. Preto nie sme schopní pochopiť, čo to je.“⁹ Boh je väčší ako čokoľvek, čo my môžeme povedať alebo poznať. Boh presahuje chápanie akejkoľvek mysle – aj tej anjelskej.¹⁰ Akvinský však učí, že cez analógiu môžeme pravdivo hovoriť o Bohu napriek tomu, že je mysteriózny. Základná myšlienka je, že slová môžu dostať významy, ktoré nie sú ani jednoznačné a mnohoznačné. Slová použité pre stvorenia sa neaplikujú na Boha s tým istým významom.

Ak chceme čo len zbežne charakterizovať súčasné myslenie o Bohu, nemôžeme opomenúť Wittgensteinovu filozofiu. Prvú

⁷ Pozri AUGUSTÍN: *De Magistro*. BURNYEAT, M. F.: Wittgenstein and Augustine *De Megistro*. In: Ed. GARETH B. Matthews: *The Augustinian Tradition*. London, 1999. ROJKA, L.: *Filozofická teológia*. Bratislava : TF TT, 2007, s. 16.

⁸ BERĐAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 126.

⁹ *Summa Contra Gentiles*, I, 14. Citované podľa ROJKA, L.: *Filozofická teológia*. Bratislava : TF TT, 2007, s. 20.

¹⁰ Pozri *Commentary on Dionysius's „Divine Names“*, I, iii, 77. Citované podľa ROJKA, L.: *Filozofická teológia*. Bratislava : TF TT, 2007, s. 20.

etapu¹¹ jeho myslenia reprezentuje kniha *Tractatus Logico-Philosophicus*, ktorej hlavným problémom je otázka, ako nás jazyk spája so svetom. Odpoveď je, že jazyk je toho schopný, lebo z veľkej časti spočíva v tvrdeniach, ktoré zobrazujú fakty alebo situácie obsahujúce konkrétne objekty. Z tohto Wittgenstein uzatvára, že zmysluplný jazyk je vo svojej podstate empirický: „*Totalita pravdivých tvrdení je obsiahnutá v celku prírodných vied.*“¹² Tiež pridáva, že ak jazyk ide ďalej ako je popis sveta, stáva sa nezmyselným, pretože sa pokúša popísať čosi, o čom nemožno hovoriť zmysluplne a popri čom môžeme len „prejsť v tichosti“.¹³ Nebolo by správne predpokladať, že Wittgenstein by podporil logických pozitivistov ohľadom ich postoja k náboženskej viere, lebo *Tractatus* nie je nepriateľský voči náboženskej viere. Wittgenstein veril, že všetko, čo je dôležité pre ľudský život je práve to, o čom máme mlčať.¹⁴

Podľa K. Rahnera reč o Bohu je možná na základe skúsenosti so slobodou, v ktorej je náš duch otvorený pre nepodmienený horizont a o svojej otvorenosti môže vedieť. Poznanie Boha skrz jazyk však práve preto nebude nikdy ukončené a vyčerpané. Bude to neustále prekračovanie horizontov na základe metafyzického vzťahu k nepodmienenému horizontu, ktorý sa odкрýva a zároveň zahaľuje v našom myslení. V tomto kontexte je otázka o Bohu nielen možná, ale má svoje legitímne postavenie v jazyku človeka. Nesmieme však zabúdať, že napriek všetkému táto reč predpokladá vieru, bez ktorej je nezdôvodniteľná.¹⁵

¹¹ Druhá etapa je reprezentovaná textami ako *Philosophical Investigations*, *On Certainty* a *Lectures on Religious Belief*.

¹² WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Bratislava : Kalligram, 2003, 4. 11.

¹³ WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus*, 7.

¹⁴ ROJKA, L.: *Filozofická teológia*. Bratislava : TF TU, 2007, s. 17.

¹⁵ Porov. ŠOLTÉS, R., DEMETER, M.: *Úvod do fenomenológie náboženstva vo filozoficko-teologických súvislostiach*. Prešov : GTF PU, 2013, s. 107 – 108.

Afirmácia Boha má vždy z podstaty charakter viery.¹⁶ Z tohto pohľadu viera je afirmáciou skutočnosti Boha a toho čo je božské, aj napriek nedostatočnosti našich poznávacích a asketických snažení. Nedostatočnosť však neznamená, že viera je niečím iracionálnym. Práve naopak; javí sa ako rozumná, pretože vo vlastných očiach je afirmáciou pravdy, ktorá zo svojej strany robí skutočnosť sveta pochopiteľnejšou, viac ju „osvetľuje“. To je dôvod, pre ktorý samotná viera a jej obsah sa domáhajú porozumenia podstatným, a nie akcidentálnym spôsobom. Je to stále *fides quaerens intellectum*. Ale afirmácia Boha je vždy aj rizikom, teda niečím, čo „objektívne“ môže byť vždy spochybnené, a preto si vyžaduje napriek pochopeniu, podstatný podiel slobody.

Kľúčovou otázkou pre náboženské myslenie je otázka po pravdivosti náboženstva, teda nakoľko je náboženstvo vierohodné vzhľadom k reprezentovaniu transcendentnej skutočnosti, ktorá sa stáva základným kritériom nároku na myslenie a konanie veriaceho človeka. Táto otázka však so sebou prináša viacero podotázok, ktoré sa v priebehu dejín ľudského myslenia vynorili a boli prehodnocované na úrovni filozofie, psychológie, religionistiky, či v súčasnosti na poli kognitívnych prístupov k náboženskému fenoménu. Základný problém spočíva v kritickom prístupe k takému náboženskému mysleniu, ktoré sa domnieva, že viera je zároveň synonymom poznania pravdy v epistemologickom zmysle. Pohľad na dejiny filozofického myslenia, týkajúceho sa analýzy ľudského poznania, nás poučuje o mnohých limitoch, ktoré sú súčasťou nášho myslenia alebo, inak povedané, jazykového obrazu sveta.¹⁷

Po novovekom obrate k subjektu, zvlášť Kantovom „kopernikovskom obrate“ upriamujúcom pozornosť na rozlíšenie medzi transcenciou a transcendentalitou a zároveň poukazujúcim na to, že neexistuje žiadne prijímanie faktov (v našom prípade aj

¹⁶ Porov. STOLÁRIK, S.: *Filozofia náboženstva*. Košice, 2002, s. 12.

¹⁷ Porov. ŠOLTÉS, R.: Úloha jazyka v náboženskom myslení. In: DANCÁK, P., KARDIS, K., ŠOLTÉS, R., VAŠKO, M., HRUŠKA, D.: *Súčasný premeny náboženského myslenia*. Prešov : PU GTF, 2012, s. 66.

právd viery), ktoré by nebolo zároveň ich istým utváraním; po poučení sa z hermeneutickej kritiky takej interpretácie sveta a ľudských dejín, ktorá nezohľadňuje dynamiku dejinnosti človeka a s ňou súvisiace limity, ktoré znemožňujú vyčerpávajúco a objektívne uchopiť zmysel interpretovanej udalosti alebo (posvätného) textu; po pokroku v analýze ľudského jazyka ako nástroja pre popis sveta a nie ako jeho zrkadla; a po reflexii ďalších súvislostí týkajúcich sa spoznania hraníc ľudského myslenia, nemôže ani náboženský jazyk ostať nedotknutý týmito skutočnosťami, ak sa nechce stať do seba uzavretým systémom s presvedčením o svojej neomylnosti. Preto dnes už nemôžeme teologicky myslieť bez toho, aby sme tieto poznatky nebrali do úvahy. Ako to v tomto kontexte výstižne vyjadril Sheldrake: „Už si nemôžeme dovoliť byť naivní.“¹⁸

Na formovanie náboženstva teda vplýva nielen *transcendentný* aspekt, ale aj to, akým spôsobom človek myslí, v akej sociálnej situácii sa nachádza, v akej kultúre, historickej dobe a sociálnom prostredí vyrastá, aká je technicky, ekonomicky a politicky vyspelá civilizácia a pod. To všetko ovplyvňuje aj náboženské myslenie, ktoré napriek tomu, že človek síce je, ako by povedal Rahner, „poslucháčom slova“, no zároveň sa aktívne podieľa na formulovaní viery, ktorá vytvára taký jazykový obraz Boha, ktorý je pre konkrétnu dobu najakceptovanejší. Preto, ako hovorí Schaeffler, „neexistuje náboženstvo bez náboženského jazyka. A z toho istého dôvodu je náboženské rozprávanie vždy hovorením na hraniciach vypovedateľného.“¹⁹

Od sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 20. storočia dochádza k revitalizácii náboženstva v podobe rôznych nových náboženských hnutí, siekt a denominácií, ktoré hľadajú zmysel a naplnenie života skrze vzťah, existenciálny vzťah so sférou sacrum, absolútnom. K tomu dochádza kontext náboženského fundamentalizmu a politických hnutí na Západe a Východe. Na

¹⁸ SHELDRAKE, P.: *Spiritualita a historie*. Brno, 2003, s. 8.

¹⁹ SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*. Praha, 2003, s. 206.

medzinárodnej scéne môžeme pozorovať nárast záujmu o náboženstvo. Vznikajú rôzne konzervatívne, ortodoxné a tradicionalistické hnutia, odmietajúce akýkoľvek kompromis s modernitou, alebo prispôsobenie sa jej. V tomto kontexte môžeme poukázať na evanjelické hnutia v rámci protestantskej Cirkvi vo Východnej Ázii alebo Latinskej Ameriky, náboženské konverzie v Katolíckej Cirkvi, náboženský entuziazmus, nadšenie spojené s osobou Jána Pavla II., náboženské prebudenie v pravoslávnej Cirkvi, vplyv a šírenie sa ortodoxného judaizmu v Izraeli a diaspóre, náboženská obnova v islame, hinduizme, budhizme.²⁰ Všetky tieto prejavy desekularizácie poukazujú na to, že nie je možné jednoznačne spájať modernizáciu s pojmom . Súčasné sociologické výskumy poukazujú na to, že žiadna spoločnosť nedokázala ani násilu, ani spontánne vymazať potrebu viery a jej prax, vzťah k Bohu, resp. k transcendentnu. Aj v dnešnej spoločnosti, ktorú neraz nazývame sekularizovanou, záujem o duchovný rozmer naďalej pretrváva. Súčasný svet je charakteristický nielen svojou spontánnou sekularizáciou a sekularizmom, ale tiež „hľadom“ a túžbou po *spáse a transcendentne*, čoho potvrdením je výskyt a nárast náboženských hnutí, hľadajúcich hlbší zmysel skutočnosti a objektívnu pravdu, ako aj vzťah k sacrum.²¹

Návrat náboženstva je sociológmi v súčasnosti spájaný s procesom sekularizácie v zmysle postupnej rezignácie na spájanie náboženstva s tradičnými cirkevnými formami náboženstva. Na druhej strane ale novoveká predstava sekularizácie ako nahradenie náboženstva napr. vedou sa dnešnej (postmodernej) spoločnosti vôbec nepotvrdila. A tak je veľmi pravdepodobné, že v tomto

²⁰ SCHLEGEL, J. L.: *Nowa dynamika religijności*. In: *Encyklopedia religii świata* 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2369–2374.

²¹ PIWOWARSKI, W. *Socjologia religii*. Lublin, 1996, s. 183–184. AZRIA, R. *Nowe ruchy wspólnotowe*. In: *Encyklopedia religii świata* 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2121–2129. MONTOUSSÉ, M.: *Přehled sociologie*. Praha, 2005, s. 307–308.

storočí budú hrať nové náboženské hnutia oveľa významnejšiu úlohu, než akú mali na konci novoveku.²²

Ak sa na to pozrieme štatisticky zistíme, že v Európe dlhodobo klesá ochota hlásiť sa ako k tradičnému cirkevnému náboženstvu, tak k ateizmu. Ako v tejto súvislosti upozorňuje Tomáš Halík: únava z *tradičného náboženstva* nevyústila do ateizmu, ale skôr do obratu k náhradnej religiozite, k ezoterizmu. Poradie by teda bolo nasledujúce: vágna, difúzna religiozita, náboženská ľahostajnosť, tradičná religiozita a nakoniec *viera* ateistov.²³

Redukcionistické myslenie dokáže podryť silu náboženstva, ale nedokáže vyradiť potrebu vzťahu človeka k Bohu. Tá sa potom uspokojuje nepriamo, náhradkovými formami. O tom svedčia poklesnuté podoby mytológií, ktoré dnes ponúka mediálny trh.²⁴ „Záujem o rôzne náhradné „náboženstvá“ a pseudoezoteriku je spojený, sociologicky, sociálne a individuálne psychologicky, s túžbou po prvotnej skúsenosti, po transcencii, ktorá je reakciou na agresívnu strohosť doby pragmatizmu, utilitarizmu a straty schopnosti jasne rozlišovať hodnoty. Človek sa potrebuje včleniť do bytia: práve náboženstvo zaraďuje každodenné aktivity do kozmických súvislostí.“²⁵

Viera v Boha je viac než čisto teoretickým názorom. Zasahuje celého človeka, zmysel jeho existencie, pohľad a ohodnotenie jeho sveta, a preto aj všetky rozhodnutia života.²⁶ Kto verí v Boha, žije v inom horizonte zmyslu a hodnôt svojho sveta. Filozofická otázka Boha sa preto musí, a práve v dnešnej dobe, začať u človeka;

²² Porov. HRUŠKA, D.: Premeny náboženského myslenia v situácii konca veľkých metafyzických nárácií. In: DANCÁK, P., KARDIS, K., ŠOLTÉS, R., VAŠKO, M., HRUŠKA, D.: *Súčasné premeny náboženského myslenia*. Prešov : PU GTF, 2012, s. 137.

²³ HALÍK, T.: *Vzývání i nevzývání. Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha : Lidové noviny, 2004, s. 88 a n.

²⁴ Porov. PAUER, J.: *Náboženstvo v časoch bez Boha*. In: *Filozofia* roč. 53, č.2, s. 107.

²⁵ PAUER, J.: *Náboženstvo v časoch bez Boha*. In: *Filozofia* roč. 53, č.2, s. 107.

²⁶ CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava : Serafín, 2008, s. 406.

u človeka v jeho svete, v jeho otázke zmyslu života a úsilia, v jeho podstatnej transcencii, ktorá má ukázať jeho otvorenosť pre Boha a nasmerovanie k nemu.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- AUGUSTÍN: *De Magistro*. BURNYEAT, M. F.: Wittgenstein and Augustine *De Megistro*. In: Ed. GARETH B. Matthews: *The Augustinian Tradition*. London, 1999.
- AZRIA, R.: *Nowe ruchy wspólnotowe*. In: Encyklopedia religii świata 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2121–2129. MONTOUSSÉ, M.: *Přehled sociologie*. Praha, 2005, s. 307–308.
- BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*. Praha : Oikoyomenh, 1997.
- CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava : Serafín, 2008.
- FRANKL, V.E.: *Vůle ke smyslu. Vybrané přednášky o logoterapii*. Brno : Cesta, 1994.
- HALÍK, T.: *Vzýván i nevzýván. Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha : Lidové noviny, 2004.
- HLINKA, A.: *Cesty k nekonečnu*. Řím : SÚSCM, 1970.
- HRUŠKA, D.: Premeny náboženského myslenia v situácii konca veľkých metafyzických narácií. In: DANCÁK, P., KARDIS, K., ŠOLTÉS, R., VAŠKO, M., HRUŠKA, D.: *Súčasný premeny náboženského myslenia*. Prešov : PU GTF, 2013.
- JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava : SSV, 1998.
- PAUER, J.: *Náboženstvo v časoch bez Boha*. In: *Filozofia* roč. 53, č.2, s. 107.
- PEACOCKE A.: *Teológia pre vedecký vek*. Bratislava : Kalligram, 2009.
- PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*. Lublin, 1996.
- REMBIERZ, M.: Religia i teologia jako kontekst uprawiania filozofii. In: DRONZEK, J. (Ed.): *Boh vo filozofii 20. storočia*. Košice : KU TF, 2008, s. 124 – 140.
- ROJKA, L.: *Filozofická teológia*. Bratislava : TF TU, 2007.
- SHELDRAKE, P.: *Spiritualita a historie*. CDK : Brno, 2003.

- SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*. Praha : Academia, 2003.
- SCHLEGEL, J. L.: *Nowa dynamika religijności*. In: *Encyklopedia religii świata* 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2369–2374.
- STOLÁRIK, S.: *Filozofia náboženstva*. Košice, 2002.
- ŠOLTÉS, R., DEMETER, M.: *Úvod do fenomenológie náboženstva vo filozoficko-teologických súvislostiach*. Prešov : GTF PU, 2013, s. 107–108.
- ŠOLTÉS, R.: *Úloha jazyka v náboženskom myslení*. In: DANCÁK, P., KARDIS, K., ŠOLTÉS, R., VAŠKO, M., HRUŠKA, D.: *Súčasný premeny náboženského myslenia*. Prešov : PU GTF, 2013.
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Bratislava : Kaligram, 2003.

Príspevok je súčasťou riešenia projektu KEGA č. 025PU-4/2017
„Aplikácia filozofických názorov v teológii 20. storočia“

VEDA VS. SCIENTIZMUS: KRITICKÉ POSTREHY

Michal VALČO

Abstract: *Scientism is a relatively recent phenomenon in human history. However, it presents courageous claims along with the unfounded conviction that modern science, modelled according to natural sciences is the only source of true knowledge (Ian Hutchinson). Hence, whatever cannot be directly confirmed or refuted by the scientific methodology, cannot constitute 'true knowledge' and should be ultimately rejected. In my paper, I claim that the very approach of scientism is not a scientific but rather a philosophical notion, and a priori presupposition, a metaphysical expression which cannot be verified or refuted by scientific methodology. It is a myth derived from the metanarrative of logical positivism, which strives to proceed solely on the bases of induction, striving on the foundation of the structures of formal logic to extricate a 'true meaning' behind our language (as an incarnated and therefore objective reality) – an academically indefensible stance in a post-wittgensteinian world. Scientific knowledge, too, is an epistemological activity that consists of predicting, modelling, and confirming theories based on their correspondence with the cognitively perceived (and experienced) reality. As one of many theoretical activities, also science depends on language (is linguistically embodied) and needs an operative narrative to make its own scientific endeavor meaningful – given the narrative (not only biological) nature of human identity. The metanarrative framework within which we develop our epistemological activities, determines to a large extent their methodology, scope, as well as general character (Thomas Kuhn), including the nature and content of the ensuing ethical reflections. Our scientific endeavor is not impartial, objective, and value/ethically neutral. To be able to gain 'true knowledge' of our world, we must see our epistemological, scientific endeavors in the context of (and mutual interdependence with) our individual and communal narrative identity. In addition, it is not legitimate to limit knowledge only to that which is scientifically justifiable.*

Úvod

Táto štúdia sa zaoberá tvrdeniami scientizmu,¹ podľa ktorého čokoľvek, čo nemôže byť priamo overené alebo vyvrátené vedeckou metodológiou, nemôže predstavovať 'skutočné poznanie' a malo by byť v konečnom dôsledku odvrhnuté, alebo aspoň odsunuté na perifériu poznania do kategórie domnienok, fantázií, či tvorivej, artistickej imaginácie. Vo svojej štúdii tvrdím, že tento postoj zo strany scientizmu nie je vedeckou ale skôr filozofickou predstavou, *a priori* predpokladom, respektíve metafyzickým vyjadrením, ktoré nemôže byť overené ani vyvrátené vedeckou metodológiou. V tom prípade potom nespĺňa kritériá, ktoré stanovuje pre hodnotenie poznania vo všeobecnosti a diskvalifikuje sa z množiny pravého poznania. Takto ponímaný prístup k poznaniu má znaky intelektuálneho mýtu, odvodeného z metanarátiva logického pozitivizmu, ktorý sa pokúša pôsobiť výlučne na báze indukcie, usilujúc sa na základe štruktúr formálnej logiky extrahovať 'skutočný význam' za našim jazykom (ako exkarnovanú a preto objektívnu skutočnosť) – čo je akademicky neobhájiteľný postoj v post-wittgensteinovskej dobe. Hoci veda prináša nesporné pokroky v poznávaní nášho okolitého sveta aj nás (ľudí) samotných, aj veda samotná, ako jedna z mnohých teoretických aktivít, tiež závisí na jazyku (je lingvisticky stelesnená) a potrebuje operatívne naratívum, aby jej samotné vedecké úsilie bolo

¹ Scientizmus tu chápeme ako pseudovedecký, ideologicky podfarbený názorový prúd medzi sekulárnymi vedcami a intelektuálmi, ktorý odmieta sebakriticky si priznať vlastné hranice poznania (vrátane ideologickej „zaujatosť“ poznania, či jeho kontextuálnej a lingvistickej podmienenosti). Pozri: HUTCHINSON, I.: *Monopolizing Knowledge: A Scientist Refutes Religion-Denying, Reason-Destroying Scientism*. Belmont, MA: Fias Publishing, 2011, s. vii. ISBN 978-0-9837023-0-6. Kritikou scientizmu sa autor zaoberal vo svojej skoršej štúdii: VALČO, M. Combating Scientism: Lessons from David Bentley Hart and Charles Taylor. In: M. Valčo a P. Kónya (eds.), *Ethical Aspects of Contemporary Scientific Research*. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2017, s. 14-35 – ktorej myšlienky sú novým spôsobom rozpracované tomto texte.

zmysluplné. Právě poznanie pritom nie je legitímne obmedzovať len na skutočnosti, ktoré sú experimentálne overiteľné, a racionálne zdôvodniteľné na pozadí typologizovaných ľudských skúseností.

Poznanie a predpokladaný metanaratívny rámec

Thomas Kuhn vo svojom diele *Štruktúra vedeckých revolúcií* (1970)² správne upozorňoval na to, že metanaratívny rámec, v rámci ktorého sa odvíjajú naše epistemologické aktivity, do veľkej miery predurčuje ich metodológiu, záber aj všeobecný charakter, vrátane povahy a obsahu z nich prameniacych etických úvah.

Pravdivosť tejto tézy môžeme ľahko ilustrovať na konkrétnych príkladoch zo života. Predstavme si napríklad situáciu, kedy sa odrazu ocitneme na mieste, kde pozorujeme nasledovné skutočnosti: na vozovke sú stopy po šmyku pneumatík (osobného alebo nákladného auta); všade navôkol nachádzame úlomky skla, plastov a miestami aj vytečenú kvapalinu; na ceste alebo pri jej okraji sú dva vraky áut, ktoré majú zdemolovanú karosériu a z ktorých vystupuje dym/para. Táto situácia by sa dozaista dala vykresliť podrobnejšie, ale pre potreby tejto štúdie daný opis stačí. Na základe opísaných a nami priamo pozorovaných skutočností by sme si celkom určite a úplne prirodzene vytvorili predstavu o tom, čo sa tu stalo a ako by sme, ako okoloidúci, mali na danú situáciu zareagovať. Prirodzený záver nášho uvažovania by bol, že na tomto mieste sa stala dopravná nehoda, boli zničené dve autá a v ich vnútri sa pravdepodobne stále nachádzajú ľudia, ktorým treba pomôcť – vzhľadom na možné nebezpečenstvo vznietenia vozidiel minimálne tým, že privoláme pomoc. Adekvátnosť alebo neadekvátnosť našej analýzy situácie sa bude odvíjať od toho, (a) aké viditeľné fakty (či merateľné údaje) máme k dispozícii, teda čo môžeme priamo pozorovať; a (b) našej interpretácie toho, čo sa tu

² KUHN, T. S.: The structure of scientific revolutions. In Otto Neurath (ed.), *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 2, no. 2. 1970. Chicago: The University of Chicago Press, 1970. ISBN 0-226-45803-2.

udialo/deje, teda našej schopnosti zoradiť a interpretovať mera-
teľné údaje a viditeľné fakty do bezprostredného naratíva danej
udalosti. Až po adekvátnej analýze situácie si budeme môcť
odpovedať na otázku z morálnym podtónom: Ako by sme mali na
nami vnímanú situáciu zareagovať my, morálne subjekty,
nachádzajúce sa v konkrétnom kontexte ľudskej a občianskej
zodpovednosti.

Na základe horeuvedenej analýzy, ako už bolo povedané, by
sme prišli k záveru, že na tomto mieste sa odohrala dopravná
nehoda, ktorá spôsobila materiálne škody a s veľkou pravdepô-
dobnosťou aj škody na ľudskom zdraví. Našou prirodzenou
reakciou by v danom prípade malo byť vnútorné nutkanie urobiť
niečo preto, aby sa zamedzilo ďalším škodám na majetku a zdraví.
Toto by sme mohli dosiahnuť napríklad označením dopravnej
nehody, aby mali ostatní vodiči príležitosť včas zastaviť, alebo tým,
že zavoláme príslušné záchranné a policajné zložky k mieste činu.
Takáto reakcia by bola vnímaná ako adekvátne a morálne
obhájiteľná vzhľadom na analýzu viditeľných skutočností a mera-
teľných údajov a našu interpretáciu týchto skutočností vo forme
zmysluplného, bezprostredného naratíva.

Problém nastane vtedy, keď naše metanaratívne predpoklady,
ktoré tiež vstupujú do procesu poznávania a vyhodnocovania
danej situácie, nekorešpondujú s rámcovou skutočnosťou, teda nie
sú v súlade so širším „príbehom“ skutočnosti. Aj v reálnom živote
sa dostávame do situácií, kedy sa mimovoľne (akosi neúmyselne
a bez povšimnutia) vyhneme kritickej otázke, ktorá by mala byť v
„predsieni“ našich pokusov o analýzu situácie. Táto kontrolná
otázka znie: „Akým spôsobom ovplyvnilo naše metanaratívne
predporozumenie skutočnosti (a) naše vyhodnotenie danej situácie
(teda našu odpoveď na otázku: čo sa vlastne deje?) a (b) úvahu
o tom, aká by mala byť naša reakcia (teda akú máme zod-
povednosť v danej situácii)? Ak je totiž metanaratívny rámec
vnímaných skutočností 3D počítačová simulácia vo forme
virtuálnej reality, ktorá je nerozpoznaniteľná od reality skutočnej;
alebo ak je takýmto metanaratívnym rámcom nатаčanie akčného

filmu v nejakom reálne-vyzerajúcom štúdiu (ktoré na prvý ani druhý pohľad nerozoznáme od skutočného života), potom je naša analýza dostupných dát, ich interpretácia a zoradenie do zmysluplného naratíva a následne naša etická reflexia o tom, ako by sme sa mali zachovať, úplne neadekvátne.

Toto nové poznanie, ilustrované na vyššie uvedenom príbehu, nás privádza naspäť ku základnému postulátu Kuhnovej knihy: Veda, ako jedna z mnohých teoretických aktivít, tiež závisí na jazyku (je lingvisticky stelesnená) a potrebuje operatívne naratívum, aby jej samotné vedecké úsilie bolo zmysluplné – vzhľadom na naratívnu (a nielen biologickú) povahu ľudskej identity. Metanaratívny rámec, v rámci ktorého sa odvíjajú naše epistemologické aktivity, do veľkej miery predurčuje ich metodológiu, záber aj všeobecný charakter, vrátane povahy a obsahu z nich prameniacich etických úvah. Z toho potom vyplýva, že naše vedecké úsilie nie je nestranné, objektívne a hodnotovo/eticky neutrálne. Aby sme mohli získať 'skutočné poznanie' nášho sveta, musíme svoje epistemologické, vedecké úsilie vidieť v kontexte (a vo vzájomnej závislosti od) našej individuálnej a komunitnej naratívnej identity. Inými slovami povedané, nestačí nám zaoberať sa viditeľnými a merateľnými údajmi, ktoré máme k dispozícii, aj keď tieto samozrejme nemožno prehliadať. Induktívna experimentálna metóda ostáva aj napriek svojim limitáciám vhodným nástrojom poznávania skutočnosti. Nestačí nám ani odpovedať si na otázku, aké je bezprostredné naratívum danej situácie, teda aký priamy zmysel vieme dať pozorovaným skutočnostiam, respektíve ako vykreslíme to, čo vidíme formou zmysluplného príbehu. K týmto aktivitám, ktoré sú samé o sebe užitočné, hoci za istých okolností (ako sme videli na našom príklade, nedostatočné), potrebujem pridať kritickú, kontrolnú otázku: Aké je širšie naratívum / aký je širší kontext (metanaratívny kontext) danej situácie? Inak povedané, nachádzame sa v reálnom svete, alebo v počítačovej simulácii, alebo pri nakrúcaní filmu, alebo sa nám sníva (a podobne)? Len potom vieme adekvátne odpovedať na otázku, ako by sme mali zareagovať.

Cesta od „surových“ údajov k aplikovanej múdrosti je dlhšia a komplikovanejšia, ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať. Výzva epistemológie (zbieranie, triedenie a prvotná analýza údajov/dát/overiteľných faktov) sa spája s výzvou hermeneutiky (interpretácia a artikulácia významu), avšak obe výzvy dostávajú reálnejšie kontúry a hmatateľnejšie riešenia až vtedy, keď sú vnímané v kontexte výzvy rozpoznania príslušného metanaratívneho kontextu. Správny postoj, múdra reakcia a zodpovedné konanie morálneho subjektu sú podmienené vzájomnou komplementaritou všetkých troch výziev.

Podobne konštitutívnym spôsobom funguje aj komplementarita pravdy (epistemológia), dobra (etika) a krásy (estetika), poukazujúca na zámernú podmienenosť reality vzhľadom na jej autora a poslanie, ktoré má dosiahnuť. Túto myšlienku netreba nevyhnutne interpretovať iba v transcendentnej rovine (teda v rovine vzťahu večného Stvoriteľa a jeho časného, podmieneného stvorenia). Možno ju vnímať napríklad aj na príklade objektu, ktorý môžeme opísať dvomi diametrálne odlišnými spôsobmi. Prvý spôsob je v intenciách prístupu prírodných vied. Z tejto perspektívy by sme povedali, že vidím tenký obdĺžnikový objekt, ktorého základný (nosný) materiál je papier s hustotou 100 g/m². Mohli by sme ísť do väčších podrobností a analyzovať konkrétne chemické zloženie papiera a jeho farebného spektra. Následne by sme opísali geometrické tvary na papieri, použité farby, presné percento pokrytia papiera týmito farbami (každej zvlášť aj všetkých spolu), približný vek papiera aj použitých farieb, atď. Druhý spôsob je v intenciách prístupu umenia. Z perspektívy umelca by sme si všimli rozloženie (kompozíciu) nakreslených alebo namaľovaných tvarov na papieri. Vnímali by sme hru farieb a pocity, ktoré nám prinášajú. Hodnotili by sme vernosť tvarov, alebo ich schopnosť evokovať v nás nové predstavy, posilniť našu imagináciu. Mohli by sme hovoriť o umeleckom talente autora, odhadnúť jeho vek, respektíve jeho/jej umeleckú zrelosť. Dalo by sa hovoriť o trhovej hodnote obrazu a tiež o priestoroch, kde by sa vynímal ako umelecké dielo.

Oba opisy tej istej skutočnosti sú svojím spôsobom správne a vyjadrujú „pravdu“ o analyzovanej skutočnosti. Rozdielny je kontext a perspektíva, no oba opisy majú čo povedať, vyjadrujú istý typ pravdy o danom objekte a obe pravdy môžu byť vnímané ako komplementárne na lepšie pochopenie toho, s čím má pozorovateľ do činenia. Oba typy poznávania sú legitímne, oba vyjadrujú časť pravdy o skutočnosti.

Ak by sme k tomuto objektu (obrazu) pripojili intímny príbeh, teda širšie naratívum (onen spomínaný metanaratívny kontext), dozvedeli by sme sa, že daný obrázok nakreslilo trojročné dievčatko svojmu oteckovi deň pred tým, ako tragicky zahynula v autohavárii. Daný obrázok je jediný, ktorý sa od dievčatka zachoval – a preto je to ten najkrajší a najcennejší kus umenia na celom svete pre oboch rodičov. Tento naratívny kontext prináša ďalšiu „vrstvu“ skutočnosti, alebo inak povedané, stavia celý objekt do úplne novej existenciálnej roviny a vyjadruje novú dimenziu pravdy – pravdy o realite, ktorá je definovaná osobnou zaujatosťou, citovou rozpoloženosťou a existenciálnym významom. Aj táto vrstva pravdy nám pomáha lepšie pochopiť, s akým objektom máme do činenia. Nenahrádza onen vedecký, ani onen artistický pohľad, ale ich dopĺňa a prehlbuje na existenciálnej úrovni.

Ak teda chcem brať vážne vplyv metanaratívneho rámca na poznávané skutočnosti, dáme si záležať na širšej komplexnosti otázok: (a) Koľko môžeme vedieť o realite (či o reality analyzovanej situácie/objektu)? (b) Aký bezprostredný význam/príbeh môžeme priradiť k pozorovaným skutočnostiam? S akým predpokladaným metanaratívny rámcom operujeme a aké myšlienky, koncepcie z neho vedome či nevedome odvodzujeme?

Scientizmus ako epistemologický redukcionizmus

Vráťme sa teraz k Hutchinsonovej definícii scientizmu, podľa ktorej ide o smelé, avšak neopodstatnené presvedčenie, že moderná „veda, modelovaná na báze prírodných vied, je jediným

zdrojom skutočného poznania”.³ Z takto vnímaných skutočností potom vyplýva, že čokoľvek, čo nemôže byť priamo potvrdené alebo vyvrátené vedeckou metodológiou, nepredstavuje „pravé poznanie“ a malo by byť v konečnom dôsledku odmietnuté.

Hoci na prvý pohľad vyzerá tento prístup k poznaniu ako striktné vedecký, rešpektovania-hodný a prirodzene preferovaný spôsob poznania, v skutočnosti sa za (na prvé počutie) dobre znejúcou definíciou skrýva ideologizácia inak užitočného prístupu vedy k poznávaniu nášho sveta. Zároveň platí, že téza, podľa ktorej ‘Pravé poznanie je len to, čo môže byť potvrdené (alebo vyvrátené) vedeckou metodológiou,’ je vedecky nedokázateľná. Problém spočíva v tom, že toto tvrdenie je samé o sebe filozofickým presvedčením, ktoré nemôže byť potvrdené alebo vyvrátené vedeckou metodológiou, ktorú si stanovuje samotný scientizmus. Jedná sa tu o metafyzický výrok postavený na apriornom predpoklade. Argumentovať v prospech určitej metafyzickej pozície je síce možné, ale nie je možné poskytnúť ten typ dôkazu, ktorý vyžaduje scientizmus, aby sme mohli tvrdiť, že naša argumentácia je nevyvrátiteľne dokázaná. Sme tu svedkami toho, že platný aj keď obmedzený prístup k poznaniu (*scientia*) nabera podobu dogmy vo forme exkluzivistickej ideológie (scientizmu).

„V srdciach a mysliach mnohých ľudí si táto ideológia získava miesto v rámci ich Uzavretého Systému Vnímania Sveta,⁴ vychádzajúceho zo svetonázoru materialistického naturalizmu.”⁵ Ako správne varuje Taylor,

„Môže sa nám stať, že rast civilizácie modernej doby budeme vnímať ako synonymné s ustanovením uzavretého imanentného referenčného rámca; v tomto kontexte sa rozvíjajú civilizované hodnoty. Cílené, sústredené zamera-

³ HUTCHINSON, I.: *Monopolizing Knowledge*, s. vii.

⁴ TAYLOR, C.: *A Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK: Harvard University Press, 2007, s. 549.

⁵ CARKNER, G.: *Cultural Identifiers of Scientism*. Apologetics Canada [online] (last updated: 1-15-2014). Available online at: <https://www.apologeticscanada.com/2014/01/15/cultural-identifiers-scientism/>

nie sa na dobro človeka, čomu napomáha plnšie využitie vedeckého rozumu, umožňuje najväčšie možné blaho pre ľudí [...] Z takéhoto nazerania na veci potom vyplýva, že budeme na transcendentno nazerať buď ako na hrozbu, alebo nebezpečné pokušenie, alebo prekážku k dosiahnutiu najvyššieho dobra.“⁶

Do tohto stavu sa niektoré rozvinuté spoločnosti dostali preto, lebo nekriticky prijali epistemologický redukcionizmus scientizmu. Skúsme sa pozornejšie pozrieť na tézu, podľa ktorej ‘Žiadne poznanie nemôže byť považované za platné, pokiaľ jeho výroky nemôžu byť overené empiricky (experimentálnym pozorovaním a opakovaním).’ Toto kritérium je súčasťou intelektuálnej infraštruktúry, ktorá kontroluje to, ako ľudia myslia, dôvodí, usudzujú a priradujú veciam/udalostiam zmysel. Pravdivostné výroky, ktoré nie sú v súlade s týmto typom poznávania, sa stávajú irelevantné, neplatné, alebo priam neprijateľné ako výplody ľudskej poverčivosti či fantázie. Hlbšia analýza týchto výrokov nám odhalí, že tento prístup k poznaniu vykazuje silný predsudok v prospech inštrumentalistického a mechanistického vnímania reality. Ako vo svojom komentári na túto tému konštatuje D. B. Hart,

„Obdivuhodne prísna disciplína interpretačného a teoretického sústreďovania sa [t.j. moderná empirická veda] sa transformovala do svojho bezuzdne chlípneho protikladu: čo začalo ako principiálne odmietnutie metafyzickej špekulácie v prospech špecifických empirických bádání, sa teraz omylom považuje za súhrnné, celistvé poznanie metafyzického charakteru reality. Umenie pokorného pochybovania a pýtania sa teraz mylne považuje za nespochybniteľné vlastníctvo jednoznačných a nespochybniteľných záverov.“⁷

Komplementárna jednota dobra, pravdy a krásy sa transformovala do podivne asymetrického preferovania istého typu poznania (pravdy) na úkor konštitutívnej komplementarity dvoch zvyšných

⁶ TAYLOR, C.: *A Secular Age*, s. 548.

⁷ HART, D. B.: *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*. New Haven – London: Yale University Press, 2013, s. 71.

aspektov reality – dobra a krásy. Prírodné vedy podľa tohto vnímania vecí reprezentujú najspoľahlivejšiu (ba často jedinú legitímnu) formu ľudského poznania. Táto je nadradená na všetky ostatné interpretácie reality nášho života (svojho podstatou je hegemonická). Avšak ... dovoľujeme si opýtať sa kriticky: neexistujú tajomstvá votkané do umenia, tajomstvá skutočnosti obsiahnuté v umeleckých dielach, ktoré sú vo svojej vnútornej postate neprístupné systematickému vedeckému bádaniu? Čo ak tým, že stratíme zmysel pre údiv (žasnutie) v situáciách, keď sme postavení pred KRÁSU, sme ochudobnení v našej schopnosti skutočne poznať a vedieť doceniť realitu v celej je dych-vyrážajúcej komplexnosti?⁸ Nestali sme sa obeťou slepej viery v tautológiu scientizmu, podľa ktorej: (1) Fyzika vysvetľuje všetko, čo poznáme; (2) pretože všetko, čo fyzika nedokáže vysvetliť, nie je skutočné; (3) toto vieme, pretože čokoľvek existuje, musí byť vysvetliteľné fyzikou; (4) čo je zrejmé, pretože fyzika vysvetľuje všetko?

Dôsledky epistemologického redukcionizmu scientizmu pre filozofiu/teológiu

Dôsledky epistemologického redukcionizmu scientizmu pre filozofiu a teológiu sú neutešivé. Pokiaľ ide o poznanie sveta, filozofia a teológia sú úplne zbytočné. Vedec motivovaný touto predstavou potom tvrdí, že filozofia (alebo teológia) neprispela ničím hodnotným k ľudskému poznaniu a v skutočnosti bola mrhaním ľudskej intelektuálnej energie – keďže pravé poznanie môže byť odvodené len zo striktného vedeckého úsilia. Filozofovanie a teologizovanie nájdú svoje opodstatnenie iba na úrovni skúmania psychologických stavov daných mysliacich subjektov, respektíve ako tvorivé trávenie voľného času, na rovnakej úrovni

⁸ V tejto súvislosti za zmienku stojí problematika tzv. „cnostnej epistemológie,“ podľa ktorej sú metódy získavania poznania a dokonca aj jeho obsah ovplyvnené vnútorným charakterom poznávajúceho subjektu.

s meditáciou, či artistickou imagináciou.⁹ Vedecký racionalizmus tohto typu odmieta vieru ako fideizmus (nezdôvodniteľné presvedčenie), poveru, alebo iracionálnosť. Scientizmus stavia proti sebe PRAVDU proti KRÁSE a DOBRU. Poetickosť je trivializovaná a vyhlásená za irelevantnú. Inherentný materializmus (alebo imanentizmus) scientizmu znamená, že veda odmieta mystérium, všetko to, čo transcenduje fyzickú realitu, ba dokonca všetko metaforické a poetické. Problém nie je s vedou ako takou – ale s pontifikálnou autoritou vedy, ktorú na seba preberá a ktorou utláča a ostrakizuje iné formy poznania. Veda sa v istých kontextoch očividne stala svojím vlastným mýtom, ktorý sa usiluje ľuďom nanútiť – mýtus, ktorý je založený na špecifickom meta-narative logického pozitivizmu. Veda má poskytnúť normatívny, spoľahlivejší model pre rozhodovanie sa človeka; vo svojej snahe rozlišovať, čo je dobré a tvarovať morálny subjekt, sa tak stáva novou alternatívou voči náboženstvu a etike. Veda sa stáva dominantnou ako kultúrna sféra (v morálnom zmysle), pričom absorbuje a nanovo definuje morálku v zmysle vedeckých kategórií, podľa vlastnej vedeckej agendy.

Je tu evidentné priklonenie sa majority mienkotvornej obce k viere v utopickú víziu scientizmu. Rast vedeckého poznania, v súlade s touto víziou, údajne garantuje spoločenský a politický pokrok. Je objektívne, rovnako dostupné pre všetkých a preto údajne ľudí spája, nerozdeľuje (na rozdiel od filozofie a náboženstva). Možno tu oprávnene konštatovať, že hoci výdobytky vedy sú nespochybniteľné, tento pohľad zvykne byť slepý voči negatívnym dopadom vedy a technológií. Ako konštatuje svetoznámy matematik Amir Aczel, svet, ktorého sme súčasťou, nie je v skutočnosti oným uniformným a úplne lineárnym systémom, ktorý požadujú naše matematické modely.¹⁰ Skutočnosť, že presne nepoznáme podmienky „počiatočného stavu“ nášho sveta, kladie

⁹ Ironicky môžeme samozrejme v tomto momente takto zmýšľajúcu vedeckú komunitu požiadať, aby toto svoje tvrdenie dokázala empiricky.

¹⁰ ACZEL, A. D.: *Why Science does not Disprove God*. New York: HarperCollins, 2014. ISBN 978-0-06-223059-1.

neprekonateľné obmedzenie pre naše epistemologické aspirácie. Aby sme mohli hovoriť o takých objektívnych, jednoznačných a nespochybniteľných „vedeckých faktoch“, po akých volá scientizmus, si musíme osvojiť dosť zásadné predpoklady – ako napríklad princíp uniformity – aby sme mohli vytvoriť modely, ktoré nám s určitosťou môžu priniesť „fakty“. Avšak tieto predpoklady sú vo svojej podstate metafyzické; nemôžu byť pozorované, ani inak priamo odvodené z údajov (empirických dát), ktoré máme k dispozícii.

Záver

Z povedaného vyplýva, že epistemologický redukcionizmus scientizmu nie je nevyhnutným dôsledkom ľudského zápasu o objektívnu pravdu, ako to radi tvrdia stúpenci scientizmu, ale je ideológiou s nepriznaným metafyzickým základom. Preto tvrdím, že epistemologický redukcionizmus scientizmu nie je vedeckým, ale skôr filozofickým presvedčením. Je postavený na apriornom, metafyzickom predpoklade, ktorý nemôže byť overený ani vyvrátený vedeckou metodológiou. Scientizmus tak nedokáže prejsť svojím vlastným metodologickým testom pravdivosti! Je to mýtus, odvodený z metanarátia Logického pozitivizmu, ktorý sa snaží fungovať výlučne na princípoch indukcie, usilujúc sa na základe štruktúr formálnej logiky extrahovať „skutočné poznanie“ za rámcom nášho jazyka – ako akúsi čistú, telesnosť zbavenú realitu. Poznanie v tomto prístupe (teda v imanentnom referenčnom rámci) je závislé na dezignatívnej tradícii jazyka (na rozdiel od expresivisticko-poetickej). Dezignatívny jazyk (počnúc Hobbesom), obmedzuje hľadanie múdrosti na úroveň jazyka a spútava ho s imanentnosťou, kde jazyk a jeho vzťah k pravde sú redukované na úroveň označovania alebo reprezentácie. Jazyk má podľa tohto prístupu primárne označovať a opisne vymedzovať objekty vo svete; daný objekt je študovaný z určitej vzdialenosti, nezaujato ho pozorujeme bez toho, aby sme v ňom či na ňom mali akúkoľvek účasť. Prijímame teda použitie jazyka, ktoré je založené

na kvantitatívnych úsudkoch, ktoré nie sú závislé od subjektu (preto ich vyhlasujeme za objektívne). Tento prístup k jazyku prispieva k mechanistickému chápaniu vesmíru zo strany scientizmu.

V skutočnosti však platí, že aj vedecké poznanie súvisí s naratívnu identitou poznávajúcich subjektov (vrátane vedcov). Aj veda je totiž závislá na jazyku – je lingvisticky „stelesnená“ a determinovaná a potrebuje operatívne naratívum, aby jej vedecké úsilie dávalo vôbec nejaký zmysel, vzhľadom na naratívnu a nielen psycho-biologickú povahu ľudskej identity. Thomas Kuhn má pravdu, keď tvrdí, že každá vedecká metodológia obsahuje v sebe implicitnú metanaratívum (vrátane logického pozitivizmu); toto metanaratívum (či svetonázor, hermeneutický prístup, alebo základná paradigma) dramaticky ovplyvní spôsob, akým interpretujeme surové dáta (zmyslové stimuly, namerané, či logicky odvodené údaje). Kuhn netvrdí, že tieto predpoklady sú nevyhnutne nesprávne! Tvrdí jednoducho len to, že sú to nedokázané (či dokonca nedokázateľné) predpoklady a že ako také majú byť jasne prezentované a priznané, pričom ich akceptácia je podmienená kompetentným zdôvodnením. Podobne ako filozofia alebo teológia, aj veda je „systémom materiálnych praktík, vytvorených prostredí (laboratóriá, inštrumentária a podobne), tradícií výchovy a vzdelávania a naučených rituálov, ktorých vznik má svoje historické trvanie a ktorých špecifické konfigurácie sa líšia od miesta k miestu“. Epistemologicky povedané, veda sa odohráva uprostred komplexnej ľudskej tradície (myslenia, postojov aj konania).

V scientizme máme pod maskou vedy dočinenia so špecifickou, materialistickou filozofiou reality (a toto je skutočný metanaratívny rámec uvažovania stúpencov scientizmu), ktorá je nebezpečne propagovaná ako jediné prijateľné (to znamená „objektívne, vedecké“) vysvetlenie reality. Skrytá ideológia je tak prezentovaná ako rešpektovania-hodná veda, čo spôsobuje, že ľudia vypínajú svoj obranný mechanizmus a ochotne prijímajú všetko, čo im takáto „veda“ ponúka. Naplno tu platí skôr

vyslovená téza, podľa ktorej metanaratívny rámec, v rámci ktorého vykonávame svoje epistemologické aktivity, do veľkej miery určuje našu metodológiu, rozsah a všeobecný charakter našich aktivít, vrátane povahy a obsahu našich následných (alebo predchádzajúcich) etických úvah. Môžeme však uviesť aj pozitívnejší prípad toho, ako sa pozitívne vyvíjajúci metanaratívny rámec (v tomto prípade súhrnné predstavy o charaktere a poslaní sveta) postaral o rozvoj vedeckého poznania. Tak napríklad: samotná skutočnosť, že človek je ochotný skúmať prírodu, naznačuje, že sa o ňu slobodne zaujíma. To však znamená, že (1) daný človek nie je gnostikom, ani dôsledným hinduistom (keďže napríklad gnostik prírodu považuje za sféru „zlej“ hmoty a temných síl, z ktorej musí uniknúť) (2) že daný človek sa prírody nebojí – čo znamená, že žije v kultúrach, ktoré prírodu demytologizovali a napokon (3), že daný človek žije v kultúre, kde hmota nie je vnímaná ako niečo menejcenné, čo musí byť len trpené, prípadne spravované pre dobro a rozvoj vyšších (duchovných?) princípov. Dozrievanie spoločnosti do stavu, kedy okolitý svet prírody a prírodných zákonov začal byť braný vážne vo svojej podmienenej svojbytnosti, bolo umožnené aj vďaka židokresťanskej teológii stvorenia, ktorá hmotný svet nedémonizovala, nemytologizovala, ani neodmietala ako niečo bezcenné, ale ktorá ho vyzdvihovala ako nádherný a zároveň krehký dar Stvoriteľa – ako dar, ktorý bol daný zároveň ako úloha človeku, stvorenému na Boží obraz, aby tento bol miestodržiteľom v dobrom Božom stvorení s úlohou zveľaďovať a chrániť Boží svet.

A napokon, ak teda naozaj platí, že naše vedecké úsilie nie je naozaj neustranné, objektívne a hodnotovo/eticky neutrálne, potom v snahe dospieť ku „skutočnému poznaniu“ nášho sveta musíme svoje epistemologické, vedecké úsilie vidieť v kontexte (a vzájomnej závislosti na) našich individuálnych a komunitných naratívnych identít, vrátane náboženských.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ACZEL, A. D.: *Why Science does not Disprove God*. New York: HarperCollins, 2014. ISBN 978-0-06-223059-1.
- CARKNER, G.: Cultural Identifiers of Scientism. Apologetics Canada [online] (last updated: 1-15-2014). Available online at: <https://www.apologeticscanada.com/2014/01/15/cultural-identifiers-scientism/>
- HART, D. B.: *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*. New Haven – London: Yale University Press, 2013. ISBN 978-0-300-16684-2.
- HUTCHINSON, I.: *Monopolizing Knowledge: A Scientist Refutes Religion-Denying, Reason-Destroying Scientism*. Belmont, MA: Fias Publishing, 2011. ISBN 978-0-9837023-0-6.
- KUHN, T. S.: The structure of scientific revolutions. In Otto Neurath (ed.), *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 2, no. 2. 1970. Chicago: The University of Chicago Press, 1970. ISBN 0-226-45803-2.
- TAYLOR, C.: *A Secular Age*. Cambridge Massachusetts – London, UK: Harvard University Press, 2007. ISBN 978-0-674-02676-6.
- VALČO, M. Combating Scientism: Lessons from David Bentley Hart and Charles Taylor. In: M. Valčo a P. Kónya (eds.), *Ethical Aspects of Contemporary Scientific Research*. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2017, s. 14-35.

„RACIONALITA VERZUS IRACIONALITA?“ KONFLIKT A DIALÓG MEDZI VEDOU A TEOLÓGIOU

Radovan ŠOLTÉS

Abstract: *The relationship of theology and exact sciences has evolved gradually in modern times. Often, science and theology have come into conflict, caused by a misunderstanding of one's own competence from one side or the other. Nowadays, the dialogue between science and theology is not only possible, but necessary, of course, provided mutual enrichment in the search for truth about the world and man. Any attempt to subordinate one framework to another is detrimental to science, which can thus slip into an ideological belief to have answers to all questions, as well as to the detriment of theology that would defacto cease to be a theology with an integrative approach to the relationship among man, God and the world and would only become a rationalist interpretation of religious beliefs, unrelated to life.*

Úvod

V súčasnosti sa nachádzame v období, ktoré navonok pripomína éru pozitivizmu. Zdá sa, že napriek postmodernému kritickému vyrovnávaniu sa s obdobím moderny, ktorá bola presvedčená o úlohe rozumu v prospech ľudstva, zameraného predovšetkým na empirickú povahu sveta, sa opäť skloňuje slovo veda v podobných súvislostiach.

Zaiste nemožno prehliadať, že exaktná veda otvorila doposiaľ netušiace horizonty možností na rôznych úrovniach života a to od priemyslu, cez medicínu až po vzťahovú oblasť ľudského života, ktorá je doslova vtiahnutá do sveta internetu, bez ktorého si väčšina už asi ani nevie predstaviť život. Mnohé z toho je zaiste nesmierne pozitívne a patrí to k pokroku, ktorý je prejavom tvorivosti človeka. No hrozí tu klasicky známe riziko oddelenia,

respektíve zredukovania ľudského života a osoby na materiálno-ekonomický rámec.

Ako sa s tým má vyrovnáť katolícka teológia? Na jednej strane stojí pred výzvami, ktoré hovoria o potrebe spolupráce, aby teológia v popise ľudského života reflektovala poznanie, ktoré je aktuálne pre dnešnú dobu. Na druhej strane si musí zachovať svoju identitu, ktorá bude spočívať v integratívnom prístupe k podstate ľudského bytia bez toho, aby takpovediac zaspala na vavrínoch a ideologicky sa obrnila pred akoukoľvek zmenou skončiac v tradicionalizme, ktorý už nebude mať čo ponúknuť konkrétnemu človeku dnešnej doby. V predložennom texte sa pokúsime poukázať na vzájomnú potrebu medzi teológiou a vedou a to zvlášť v súvislostiach celostného prístupu k ľudskému životu.

1. Stručné súvislosti histórie vzniku vedy a jej problémov pri interpretácii sveta

V *staroveku* a *stredoveku* veda označovala každé poznanie cestou *príčin*, teda každé usporiadané príčinné poznanie sa nazývalo vedou. Cieľom vedy, ako ju chápali starovekí grécki myslitelia bolo porozumenie a pochopenie sveta. Pochopili, že vo vede nejde len o jednotlivú zhodu okolností, ale o všeobecnú zákonitosť. Priekopníkmi a zakladateľmi vedeckého myslenia boli predovšetkým pytagorovci, ktorí prišli s presvedčením, že základy sveta sú určené číselnými zákonitosťami, ktoré sa dajú pochopiť a odhaliť. Príkladom bola Pytagorova veta.¹

Aristoteles chápanie vedy rozšíril a preniesol aj na ostatné oblasti skúsenosti, nakoľko ju je možné usporiadať. Hovoril o logike, fyzike, psychológii, politike, rétorike a etike. V tomto zmysle hovoril aj o filozofii ako o *prvej vede*, ktorá sa pýta na prvé príčiny sveta. Tento pohľad sa potom udržal pomerne dlhú dobu.

¹ Porov. SOKOL, J.: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, 1998, s. 106 – 107.

Novovek však umožnil vytvorenie podmienok a prostredia, ktoré rozvoj empirických vied nesmierne urýchlili. Súviselo to nielen s *autonómiou* vo vedeckej oblasti, ale aj s osamostatňovaním oblasti politiky, hospodárstva, rodiny a náboženstva, ktoré v stredovekom, feudálnom systéme boli integrované pod prednostné postavenie *teológie*. Tá dovtedy zastrešovala náukovú *jednotu* v oblasti nábožensko-kultúrnej, svetonázorovej, morálnej, politickej, ale aj vedeckého poznania.²

Autonómia empirických vied však mala svoje korene čiastočne už v stredoveku. Predchádzalo tomu založenie *univerzít*, ktoré urýchlili proces osamostatňovania vedeckého sveta, a to tým, že mnohé z nich sa vyznačovali pomerne veľkou samostatnosťou voči cirkevnej a svetskej hierarchii feudálneho systému. Postupne sa začínala vytvárať komunita vedcov, lekárov, právnikov, učiteľov, umelcov ako aj vzdelanej šľachty, ktorá sa začína dožadovať väčšej *slobody* v oblasti *vedeckého a kultúrneho bádania*, ale aj aktívnej účasti v politickom živote. Tieto okolnosti v spojení s progresívnym rozvojom fyziky a matematiky nezadržateľne pripravili podmienky pre nasledujúce smerovanie vedy.

V empirických vedách mala dovtedy dominantné postavenie *špekulatívna fyzika* (filozofia prírody). Empirické skúmanie prírody bolo až na druhom mieste. Novoveká požiadavka po samostatnosti vedeckého bádania, spolu s veľkým rozvojom matematiky a základnej disciplíny fyziky – *mechaniky*, prelomila akúsi *nedotknuteľnosť prírody* a umožnila ju podrobiť vedeckému výskumu. Človek ju tak mohol viac technicky ovládať a využiť vo svoj prospech. Takto sa do popredia dostáva prírodovedecké poznanie.

Príroda sa začína interpretovať mechanicky, čo sa neskôr negatívne prejavilo v *ekologickej oblasti*, a vyžadovalo si to isté korekcie a akceptovanie ekologického prístupu, ako to zvlášť upozorňujeme v dnešnej dobe. Na druhej strane išlo o nevyhnutný krok, bez ktorého by nebolo možné vytvoriť vedu a bez ktorého si nie je možné predstaviť dnešnú technickú civilizáciu. Novoveký

² Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*, 2004, s. 50 – 51.

proces osamostatňovania vedy začína rozvojom *fyziky* a *mechaniky*, cez ktorú sa pokúša rekonštruovať prírodu a objavovať jej zákony. Ako druhá sa rozvíja *chémia*, ako veda o prvkoch a zákonoch ich zlučovania. Kľúčovou vedeckou metódou je *verifikácia* – *experiment* a teoretický prístup umožňuje *matematika*. Takto vzniká novodobá exaktná veda, ktorá sa pokúša interpretovať prírodu a využiť jej možnosti pre človeka.³ Vedecký prístup ku skúsenosti bude teda určený možnosťou jej zachytenia cez matematiku a experiment.

Rovnako ako empirické vedy, aj *filozofia* sa vyvinula v autonómnu disciplínu až v novovekom prostredí. Uvoľňuje sa z väzby na svetonázorovú jednotu garantovanú teológiou. To zároveň vytvára diferenciáciu v rámci samotnej filozofie. Filozofia sa začína zaoberať otázkami týkajúcimi sa kultúrno-spoločenského života, zatiaľ čo exaktné vedy sa zaoberajú prírodnými zákonmi a skutočnosťami. Toto vymedzenie tém neskôr viedlo k veľkému napätiu medzi filozofiou a empirickými vedami, ktoré sa prejavilo, cez britský a francúzsky empirizmus v 18. storočí, v snahe zredukovať filozofiu na *encyklopedickú funkciu* a na *popisnú funkciu* výsledkov vied pozitivismom 19. storočia a novopositivismom 20. storočia. Filozofia tak čelila tlaku prispôbiť sa vedeckosti podľa ideálu exaktných vied. Veľkým kritikom takejto redukcie filozofického myslenia bol Pascal, ktorý zdôrazňoval vyššie vnímanie a rozumové nazeranie *srdca*.⁴ Toto vytesňovanie z vedeckej oblasti empirickými vedami sa netýkalo len filozofie, ale aj teológie.

„*Odkúzenie prírody*“ sa stalo jedným z dôležitých *sekularizačných pohybov* tejto doby. Príroda už magicky nepanuje nad človekom (napr. Boží hnev alebo zásah prejavujúci sa v blesku), ale človek ju začína viac chápať, technicky ovládať a využívať vo svoj prospech. Na rozdiel od stredoveku, kedy ľudia pripisovali Bohu všetky javy, ktorým nerozumeli, novovek hľadá vedeckejšie vysvetlenie. Do popredia sa dostáva prírodovedecké poznanie,

³ Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*, 2004, s. 69.

⁴ Porov. CORETH, E. – SCHÖNDORF, H.: *Filosofie 17. a 18. století*, 2002, s. 181.

ktoré F. Bacon a T. Hobbes považujú za určitú *moc*.⁵ Táto *moc* má však slúžiť človeku. Ľudia by mali mať na pamäti pravé ciele vedy a neusilovať o ňu len kvôli svojmu duchu, ani pre nejaké vedecké spory, ani preto, aby mohli opovrhovať ostatnými, ani pre zisk a slávu, ani preto, aby dosiahli moc, ani pre nejaké iné nízke úmysly, ale preto, aby bol obohatený sám život, zdôrazňuje Bacon.⁶

Vychádzalo sa pritom z presvedčenia, že ľudský rozum je v skúsenostnom svete schopný *objektívne odhaľovať pravdu*⁷; samozrejme za predpokladu, že sa pridrižiava správnej metodológii. Cieľom intelektuálneho hľadania sa stalo – *rozlúštiť tajomstvo sveta*; myslením ovládnuť prírodu pre blaho človeka a takto vytvoriť lepší svet. Viera, že veda *odhalením zákonov*, ktorými sa riadi príroda a ľudská spoločnosť, prispeje k „vyriešeniu“ problémov ľudstva a zbaví nás našej bezradnosti voči prírode, sa prejavila aj v renesančnej utopickej literatúre⁸, ktorá predstavovala projekt novej spoločnosti – napríklad v *Utópii* (1516) Thomasa Mora, v *Slnečnom štáte* (1602) Tomasa Campanellu alebo v *Novej Atlantide* (1627) Francisa Bacona.⁹

Prelomenie prírody vedeckým prístupom však zmenilo pohľad na človeka a na svet. Aplikácia experimentu a matematiky na svet skúsenosti sa stala účinnou pri formulovaní fyzikálnych zákonov,

⁵ Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*, 2004, s. 46.

⁶ Porov. BACON, F.: Nové organon. In: *Humanizmus a renesancia – Antológia z diel filozofov*, 2006, s. 252 – 253.

⁷ Porov. HABERMAS, J.: Moderna – nedokončený projekt. In: *Za zrkadlom moderny*, 1991, s. 307.

⁸ Utopická literatúra bola charakteristickým znakom modernej doby. Vyjadrovala presvedčenie o sile rozumu, ktorý dokáže nájsť najlepší spôsob usporiadania spoločnosti a podmanenia si prírody technikou. Starovek a stredovek boli k utópiám skeptickí. Akceptovali ich iba ako ideál, avšak neusilovali sa o ich realizáciu. Porov. NOVOSÁD, F.: *Osvietenstvo: jeho možnosti a obmedzenia*. In: *Dejiny sociálneho a politického myslenia*, 2013, s. 307.

⁹ Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*, 2004, s. 46.

avšak za cenu *zredukovania* celej skutočnosti na to, čo je matematicky počítateľné, merateľné, prerátateľné – t. j. na *kvantitatívne* veličiny. Od iných, totiž od *kvalitatívnych* aspektov a dimenzií sa odhliada, pretože z fyzikálneho pohľadu sú bez významu. Takto sa realita uchopuje prevažne z tohto ohraničeného aspektu. V exaktnej vede je to však úplne oprávnené. No ak sa táto metóda stanoví ako absolútna, prenesie sa na ostatné oblasti poznania a podáva sa ako jediná platná metóda vedeckého poznania, tak sa z hypotetickej abstrakcie stáva apodiktická negácia. To znamená, že to, čo sa takýmto vedeckým spôsobom poznania nedá dosiahnuť a dokázať, nemá reálnu platnosť.¹⁰

Takýto redukcionistický prístup sa neskôr stal terčom kritiky aj z pozície filozofie, zvlášť fenomenológie, ktorá poukázala na istú krízu exaktných vied súvisiacu s ich neschopnosťou povedať čokoľvek podstatné k otázkam existenciálnej reality *prírodného sveta*. Význam vedy sa potom pre ľudský život vytráca v tom zmysle, že veda nie je schopná vzhľadom k svojej tematickej a metodologickej vymedzenosti, riešiť problémy týkajúce sa *hodnoty a zmyslu ľudskej existencie*. Úspechy pozitívnych vied tak spôsobujú isté „oslepenie“ moderného človeka v jeho vzťahovaní sa k sebe samému, a tak odvádzajú pozornosť od možnosti porozumieť vlastnej ľudskosti, vlastnému zmyslu bytia.¹¹ Ako uvádza Husserl vo svojom neskorom spise: „*Vedy o čistých faktoch vytvárajú ľudí vidiacich iba fakty.*“¹² Veda zotrváva pri svojich špecifických problémoch, a tým hrozí nebezpečenstvo, že svet, ktorý je takto vedecky konštruovaný, sa vzdáľuje prirodzenej skúsenosti sveta, ako ho každý deň prežívame – stáva sa *umelým svetom*, prispôbeným záujmom a potrebám ľudí.¹³ To má za

¹⁰ Porov. ŠOLTÉS, R. – DEMETER, M.: *Fenomenológia náboženstva vo filozoficko-teologických súvislostiach*, 2013, s. 27.

¹¹ Porov. TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia*, 2011, s. 24.

¹² HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, 1972, s. 27.

¹³ Porov. PETŘÍČEK, M.: *Úvod do současné filosofie*, 1997, s. 20 – 21.

následok istú ľahostajnosť voči individuálnemu existenciálnemu spytovaniu sa, ľahostajnosť voči vzťahom k blíznym a celému mimoludskému okoliu, ako aj ľahostajnosť voči tvorivosti vychádzajúcej zo slobody a jedinečného vedomia.¹⁴

2. Napätie medzi teologickým a vedeckým popisom sveta

Spomenutý problém, ktorý vyplýva z povahy exaktných vied sa dotkol aj samotnej teológie a to v otázke ako sa vyrovnáť s prítomnosťou vedy, ktorá s nadobúdaním vážnosti a sily nebola voči teológii príliš „zhovievavá“, čo viedlo zo strany teológie ku kritike, ktorej hrozilo riziko, že so „špinavou vodou vylej aj dieťa“. Na druhej strane, ak je potrebné vstúpiť do vzťahu s poznáním, ktoré prinášajú vedy, aký spôsob je najlepší, aby sa teológia nestala ich „služkou“, ani „pánom“?

Tento vzťah sa pokúsil rozvíjať napríklad nemecký teológ K. Rahner, ktorý ho aplikuje do širších súvislosti, zahŕňajúcich aj filozofický diskurz danej doby. Podľa Rahnera sa súčasná teológia nachádza v diferencovanej pluralite, ktorá odráža samotný pluralizmus vo filozofii. Novoscholastická filozofia, ktorá sa prednášala ešte v 50. rokoch 20. storočia už neexistuje. Vznikol z nej pluralizmus filozofií, ktorý ovplyvnil teológiu vzhľadom k tomu, že teológia je do určitej miery i teológiou antropológie a sebainterpretácie človeka, ktorá sa uskutočňuje na filozofickej báze. Pretože ani rozličné filozofické prístupy neposkytujú jedinu možnú sebainterpretáciu človeka, musia byť teológovia v dialógu aj s inými vedami (historickými, sociologickými a prírodovedeckými), ktoré filozofia sprostredkovať nedokáže. Z toho vyplýva obtiažnosť vedeckej teológie, ktorá ak sa chce stať vedeckou v tom bezprostrednom slova zmysle, nemôže sa už vyhýbať kontaktu s filozofickou pluralitou, ani s vednými odbormi, ktoré sa nedajú filozoficky interpretovať. K tomu pristupuje rozmanitosť duchov-

¹⁴ Porov. HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, 1972, s. 28.

ného života, umenie a kultúra, ktorými sa musí teológia zaoberať, ak sa nechce stať odtrhnutou od aktuálnych potrieb a problémov života.¹⁵ K tejto úlohe sa tiež prihlásil aj Druhý vatikánsky koncil v konštitúcii *Gaudium et spes*.¹⁶

Teológia teda nie je statická náuka, ale sa neustále deje, reflektujúc vývoj života človeka a skrze tento dynamizmus číta a interpretuje Zjavenie Boha v dejinách. V tomto zmysle sa otvára aj poučeniu, ktorým ju môže obohatiť veda, samozrejme, neza-búdajúc na svoje špecifické poslanie. Ak veda objaví čosi, čo je platné, aj teológia to musí akceptovať, i keby na to nebola ešte pripravená, ako sa to udialo napríklad pri objavení evolučnej teórie, ktorá je už všeobecne akceptovaná aj zo strany Cirkvi. Teológia sa musí vyhybať predpokladu, že už má o Bohu a svete jasno a veda by nemala narúšať jej predstavy o človeku, svete a ich tvorcovi. Z takéhoto postoja sa zbytočne rodili nedorozumenia a predsudky.

¹⁵ Porov. RAHNER, K.: *Základy kresťanskej víry*, 2004, s. 41 – 42.

¹⁶ „Ak sa pod autonómiou pozemských skutočností rozumie, že stvorené veci a samotné spoločenstvá majú vlastné zákony a hodnoty, ktoré má človek postupne poznávať, uplatňovať a usporiadať, tak žiadať ju je celkom oprávnené, a nielenže sa jej domáhajú ľudia našej doby, ale aj zodpovedá vôli Stvoriteľa, lebo všetky veci práve nakoľko sú stvorené, majú svoju stálosť, pravdivosť a dobrotu, vlastné zákony a svoj poriadok: toto musí človek rešpektovať tým, že uznáva príslušné metódy jednotlivých náuk a technických odborníkov. Preto metodický výskum vo všetkých disciplínach, ak sa koná naozaj vedeckým spôsobom a v zhode s mravnými zásadami, sa nikdy nedostane do skutočného rozporu s vierou, keďže časné skutočnosti i danosti viery majú svoj pôvod v tom istom Bohu. Ba kto sa pokorne a vytrvalo usiluje preniknúť do tajomstva reality, toho akoby viedla ruka Božia, i keď si to neuvedomuje, lebo Boh udržiava všetky veci a spôsobuje, aby boli tým, čím sú.

V tomto ohľade možno len ľutovať, že sa i medzi samými kresťanmi niekedy vyskytli určité stanoviská, ktoré si nedostatočne uvedomovali oprávnenú autonómnosť vedy. Tým vyvolali spory a kontroverzie, ktoré priviedli viacerých k názoru, že viera a veda si protirečia.“ (GS 36)

Môžeme si teda položiť otázku o prínose vedy pre teológiu, ale aj o prínose teológie pre samotnú vedu vychádzajúc z možnosti a potreby vzájomného obohacovania, no zároveň zachovania vlastnej kompetencie, ako to zdôraznil aj koncil. Zastavme sa však na chvíľu kriticky pri probléme vedeckej metodológie, ktorej konzekvencie môžu byť osožné aj pre samotného teológa.

3. Problém vedeckej metodológie

Medzi najznámejšie postupy vedeckého skúmania historicky patrila indukcia a dedukcia, čiže logické vyvodzovanie záverov od partikulárnej skúsenosti k všeobecným záverom a od všeobecných záverov na partikulárnu skúsenosť. Rozvoj vedy v novoveku však priniesol otázky vzťahujúce sa k hlbšiemu porozumeniu kritérií poznania, ako na filozofickom, tak aj na vedeckom poli. Spočiatku prevládalo presvedčenie, ktoré reprezentoval induktivizmus, že empirické fakty sú nespochybniteľné a raz navždy platné a preto je z nich možné vyvodzovať všeobecne platné vedecké zákony. Toto presvedčenie spočiatku nebolo problematizované a bolo implicitne prijímané, zvlášť na poli pozitivizmu. Novopozitivizmus to trochu zmiernil a formuloval tzv. *konfirmacionizmus* – teda tvrdenie o potvrdení, nie dokázaní pravdivosti danej teórie. To však už vnieslo do diskurzu otázku o riziku, že jednotlivé teórie, ktoré sú formulované na základe konečného počtu faktov sú vystavené pochybnosti, keď sa objavia iné pozorovania s odlišnými faktami.

Významnú úlohu pri objasňovaní problémov pre postup stanovovania vedeckých teórií priniesol W. V. Quine, ktorý sa inšpiroval P. Duhemom a ukázal, že predpoklady vychádzajúce z presvedčenia o nespochybniteľnosti faktov, splnené nie sú a formuloval hypotézu o nedostatočnej určenosti („undetermination“) teórie empirickými faktami a aplikoval to na celý súbor nášho poznania. Duhem však bol miernejší a hovoril len o „téze neoddeliteľnosti“. Teda že fyzik jednoducho nie je v takej situácii, aby podrobil izolovanú hypotézu experimentálnemu testu. Nikdy totiž nemáme prístup k plnému zoznamu hypotéz, z ktorých

vychádza naše myslenie. Fyzik preto nikdy nie je v situácii, aby si bol istý, že všetky hypotézy boli rozpoznané a preskúmané, preto pri experimente ide skôr o jeho interpretáciu.¹⁷ Neskôr sa tieto názory stali dôležitými pre teóriu falzifikácie K. R. Poppera, ku ktorej sa ešte vrátíme.

Neskôr sa pozornosť na skúmanie obmedzenia vedeckých teórii rozšírila o rôzne filozofické stanoviska a nabrala punc postmoderny. Napríklad podľa Lyotarda sú prírodné vedy závislé na „paralógii“, teda na chybnom či dokonca rozpornom uvažovaní, ktoré sa vzdáva nároku vlastniť vnútorne ľudské príbehy (naratívy) alebo byť pod ich vplyvom. Lyotadrov obraz vedy je značne problematický a naráža na kritiku, ktorá upozorňuje, že takýto prístup nemá s realitou empirických vied zrejme nič spoločné. Napríklad aj W. Dilthey tvrdil, že vedenie či poznanie je vlastne len konštrukciou¹⁸, čo určite viac platí pre spoločenské a humanitné vedy, ale zjednodušené prenesenie na oblasť empirických vied sa stáva problematické. S. Connor to zhodnotil nasledovne: „Lyotadr predstavuje obraz rozplývania vied do besnenia relativizmu, v ktorom je jediným cieľom radosne vyskočiť z väzenia zatuchnutých starých paradigiem a rozdupať operačné procedúry v túžbe po exotických formách nelogickosti, ale tak tomu jednoducho nie je. Ak niektoré formy čistej vedy, ktorých zrejmyými príkladmi sú matematika a teoretická fyzika, sa zaoberajú výskumom rôznych myšlienkových štruktúr s cieľom porozumieť realite, potom stále trvá rozsiahla väzba na modely racionality, konsenzu a korešpondencie s dokázateľnými pravdami.“¹⁹

Je však pravdou, že istému štruktúrovaniu reality sa vyhnúť nedá, pretože to vyplýva aj zo spôsobu nášho poznávania sveta. Napríklad B. Russell upozorňuje na problematiku vedeckej metódy, ktorá pre svoj úspech predpokladá zákonitosť prírody a pritom sama nie je schopná tento implicitný predpoklad zdôvodniť. Konštatuje, že „presvedčenie o zákonitosti prírody je presvedčením, že všetko, čo sa stalo alebo stane, je prejavom určitého všeobecného zákona,

¹⁷ Porov. McGRATH, A. E.: *Dialog přírodních věd a teologie*, 2003, s. 114n.

¹⁸ Porov. VÁCLAVÍK, D.: *Sociologie nových náboženských hnutí*, 2007 s. 14.

¹⁹ Zdroj: McGRATH, A. E.: *Dialog přírodních věd a teologie*, 2003, s. 30.

z ktorého nie sú žiadne výnimky.“ Problémom je, že takýto pohľad na zákonitosť je postavený na induktívnom myslení, ktoré vychádza zo skúsenosti pravidelnosti v minulosti. To však nestačí pre istotu. Veda teda viac stavia na predpoklade zákonitosti, pričom ho však nemôže dokázať. „Náš induktívny princíp nie je možné v žiadnom prípade vyvracať odvolávaním sa na skúsenosť. Rovnako je nemožné tento princíp odvolávaním sa na skúsenosť dokázať. Teda celé poznanie, ktoré nám na základe skúsenosti hovorí o niečom, s čím nemáme skúsenosť, je založené na presvedčení, ktoré nemôže ani potvrdiť, ani vyvrátiť, ale ktoré napriek tomu, prinajmenšom vo svojich aplikáciách, sa zdá byť v nás rovnako hlboko zakorenené ako mnohé fakty skúsenosti.“²⁰ Empirické skúmanie teda nemôže poskytnúť zdôvodnenie indukcie. To hlbšie rozpracoval vyššie spomenutý K. R. Popper.

Popper poukazuje na problém prístupu k overovaniu empirických výrokov a vedeckých teórií. Podľa Poppera doteraz vládlo presvedčenie, že overovanie takýchto výrokov je možné výlučne cez princíp *verifikácie*, ktorá je postavená na *indukcii*. Verifikáciou sme takto prišli k spoľahlivým záverom platným pre celú realitu. Problém verifikácie však spočíva v tom, že z pozorovania sa automaticky nedá vyvodiť žiadny všeobecne platný názor, žiadna teória: „Problém indukcie je možné taktiež formulovať ako otázku platnosti alebo pravdivosti všeobecných tvrdení, založených na skúsenosti. [...] Mnoho ľudí je totiž presvedčených, že pravdivosť týchto všeobecných tvrdení je „známa zo skúsenosti“, pričom je jasné, že záznam skúsenosti – pozorovania alebo výsledok experimentu – môže byť iba partikulárnym tvrdením, a nie tvrdením všeobecným. [...] Bez ohľadu na to, koľko prípadov bielych labutí sme pozorovali, neospravedlňuje to záver, že všetky labute sú biele.“²¹

Samotné pozorovanie ešte nemusí vysvetľovať daný problém, pretože nikdy nedosiahneme dostatočný počet prípadov, aby sme mohli vyvodiť všeobecné závery. Vždy môžeme uskutočniť len

²⁰ Zdroj: McGRATH, A. E.: *Dialog přírodních věd a teologie*, 2003, s. 76.

²¹ POPPER, K. R.: Logika vědeckého zkoumání. In: BLECHA, I.: *Filosofická čítanka*, 2000, s. 231.

konečný počet pozorovaní. V končenom dôsledku však ani niečo také, ako objektívne pozorovanie neexistuje. Každý zmyslovo uchopiteľný fakt je už „teoretický fenomén“, pretože je uchopiteľný pomocou pojmov. „*Neexistujú neinterpretované vizuálne zmyslové údaje [...] čokoľvek je nám dané, je okamžite interpretované, dekódované.*“²² Táto interpretácia súvisí s istým spôsobom premýšľania, ktorý predpokladáme pri experimente.

Kritérium pravdivosti teda nemôže byť založené len na indukcii. Vždy, keď pristupujeme k indukcii, sa už riadime prvotnou hypotézou. Teda, či sa naše pozorovanie stane alebo nestane súčasťou nejakej teórie, rozhoduje o tom už vopred daná predstava o takejto teórii. Podľa Poppera je tu veľké nebezpečenstvo, že pri skúmaní reality budeme poznávať len to, čo *chceme poznávať* a spôsobom, akým chceme poznávať, čo znamená, že realitu istým spôsobom „znásilňujeme“. Verifikácia potom vedie k potvrdzovaniu už vypracovaných teórií a všetko, čo tejto aktuálnej teórii nevyhovuje, je buď vylúčené z okruhu záujmu, alebo je spracovávané tak dlho, kým nie je s teóriou v súlade.

Popper preto požaduje zmenu vedeckého prístupu k svetu. Jeho téza vychádza z metodológie postavenej na princípe *falzifikácie*. Ten na rozdiel od princípu *verifikácie*, realizovanej v empirických vedách formou experimentu, zdôrazňuje kritický prístup ku všetkým (aj vedeckým) teóriám. Nehľadá totiž ich potvrdenie, ale ich *vyvracia potenciálnymi a reálnymi protiargumentmi*. Tým, že ukážeme, čo je na teóriách chybné, či nedostatočné, vlastne ich zlepšujeme. Ak „nenájdeme“ žiadny protiargument, tým sa teória sama potvrdzuje vo svojej platnosti a pravdivosti. Takýto stav však podľa Poppera nikdy nemôže nastať, pretože nikdy nebudeme vedieť, či sme vyčerpali *všetky možnosti falzifikácie*. Preto naše poznanie principiálne v sebe obsahuje možnosť prejavíť sa ako omyl. Preto je pravda spojená skôr s termínom „*približovania sa k pravde*“. Je to akési prepojenie so sokratovským objavom, „*že nič nevieme, totiž, že naše teórie nemôžeme nikdy racionálne obhájiť, [...]*

²² POPPER, K. R.: *Věčné hledání*, 1995, s. 134.

môžeme ich predsa racionálne kritizovať. A sme schopní odlišiť lepšie od horších.“²³

Zdá sa akoby v hre o poznanie dominovala psychológia myslenia a nie fakty odrážajúce realitu. Pickering napríklad zdôrazňoval kľúčovú úlohu skupinovej lojality: *„Vedecké komunity majú sklon odmietať dáta, ktoré sú v konflikte so skupinovými názormi, a naopak nastavovať experimentálne zariadenia tak, aby výsledky ladili s týmito názormi.*“²⁴ Podobne oxfordský filozof J. R. Lucas zdôraznil, že mnohé problémy spojené s pojmom indukcie sa zakladajú na egocentrizme pozorovateľa a jeho neochote sa ho vzdať.²⁵ Tu by sme mohli spomenúť aj známu teóriu T. S. Kuhna o vývoji vedy skrze vedecké revolúcie, ktoré prelomia zaužívaný spôsob myslenia a prinesú nový, odlišný pohľad.

Môžeme povedať, že v istej miere tieto koncepty platia, ak budeme pozeráť na vedu cez sémantický kontext, ale neplatia pri experimentálnej skúsenosti vedcov s objektom výskumu. Ako hovorí americký fyzik a astronóm S. Weinberg: *„Mnohé z toho, o čom Kuhn píše, súhlasí s mojou vlastnou vedeckou skúsenosťou. [...] Je však logicky chybné vyvodiť z toho, že veda je sociálny proces, záver, že i jej produkty – vedecké teórie – vyzerajú tak, ako vyzerajú v dôsledku sociálnych a historických okolností v priebehu ich formovania. Výprava horolezcov môže diskutovať o tom, kadiaľ vedie najlepšia cesta na vrchol, a tieto diskusie môžu byť ovplyvnené históriou a sociálnym zložením výpravy, ale nakoniec buď výprava vhodnú cestu na vrchol nájde, alebo nenájde, a keď sa na vrchol dostane, tak to spozná. Celá moja životná skúsenosť s vedou mi hovorí, že s vedou sa to má takto, i keď to nemôžem dokázať. [...] Ja mám rozhodne pocit, že vo fyzike objavujeme niečo reálne, niečo, čo vyzerá tak, ako to vyzerá, bez ohľadu na sociálne a historické podmienky, za ktorých k objavom dochádza.*“²⁶

²³ POPPER, K.: *Hľadanie lepšieho sveta*, 1996, s. 84.

²⁴ Zdroj: McGRATH, A. E.: *Dialog přírodních věd a teologie*, 2003, s. 108.

²⁵ McGRATH, A. E.: *Dialog přírodních věd a teologie*, 2003, s. 76.

²⁶ WEINBERG, S.: Snění o finální teorii. In: BLECHA, I.: *Filosofická čítanka*, 2000, s. 347 – 349.

4. Dialóg a vzájomná potreba

Aký význam môže mať to, o čom sme doteraz hovorili pre teológiu? Môžeme povedať, že problémy, ktorým musia čeliť prírodné vedy a náboženstvo do značnej miery konvergujú. Ak metodológia nie je bezproblémová ani v oblasti samotnej vedy, ktorá pracuje so svetom, ktorý môžeme merať, o čo viac musíme spozornieť pri humanitných vedách a zvlášť pri teológii, ktorej predmetom opisu je tajomný Boh? Navyše poučení filozofickou fenomenológiou a z nej vyplývajúcou hermeneutikou sa aj na poli teológie pripustilo, že nemôžeme nazerať na Boha bez predpokladov. Ani zdôraznenie Zjavenia sa Boha nerieši otázku objektivity poznania dostatočne, pretože Zjavenie sa deje v dejinách a bolo vždy artikulované rečou doby svätopiscov, ktorú je potrebné interpretovať. Teológ M. Schmaus výstižne skonštatoval, že aj dogmatické vyhlásenia sa neustále interpretujú a dogmatická teológia „*môže vytvoriť vždy len otvorený celok chápania viery tým, že vyvíja základný aspekt, ktorý všetko zahŕňa, a v jeho svetle robí všetky svoje výpovede. [...] Je to kristologicko-eschatologický pohľad. Túto úlohu dogmatika nikdy neskončí. Musí stále nanovo začínať. Dogmatik sa nesmie vzdať pred úlohou, ktorá je vždy a podstatne nedokončiteľná. Čo ostáva v dejinách nevyhnutne neskončené, nájde svoje završenie, keď sa Kristus ukáže vo svojom oslávenom živote. [...] Dogmatika nie je len vedou o spásonosnej ceste, ale je aj vedou na ceste.*“²⁷

Je pravdou, že v teologickej minulosti nájdeme aj vyjadrenia o jej výlučnom postavení, pri celkovej interpretácii sveta. Po vzniku vedy sa však jej diapazón zmenšil a musela ustúpiť z nároku na pravdu v každej oblasti života a sveta, kde nastúpila veda. Teológia po konci novoveku bude z dobrých dôvodov rešpektovať hranice svojej kompetencie a súčasne si bude musieť nájsť nový *modus vivendi* s prírodnými vedami, nebude to však obyčajné, pohodlné oddelenie jedného od druhého, ani lacné apologetické

²⁷ SCHMAUS, M.: *Božie zjavenie*, 1988, s. 491 – 492.

využívanie selektívne recipovaných vedeckých poznatkov, ale bude syntézou skutočne uchovávajúcou protikladnosť oboch prístupov. Teológia sa tak bude musieť stať sebavedomým partnerom, ktorý má vlastné princípy a na ich základe môže druhú stranu počúvať i oponovať.²⁸

Nebude „služkou“ vedy, ale ani sa nemôže tváriť, že s ňou nemá nič spoločné. Potrebuje s ňou vstúpiť do dialógu. Ten však musí byť obojstranný a to, zdá sa, ešte dnes celkom bezproblémové nie je, hoci dochádza k veľkým pokrokom.

Aj teológia sa môže napríklad inšpirovať falzifikáciou, ktorá znemožňuje ustrnúť v koherenčnom zdôvodňovaní vlastného presvedčenia. Na druhej strane však nemôže rezignovať na otázku pravdy a stať sa čisto formalistickou. Nemôže ignorovať otázku pravdy v zmysle korešpondencie, pretože by tým odignorovala charakter svojho predmetu. Korešpondencia však ostane vždy istým ideálom, vzhľadom k tajomstvu „predmetu“ teológie, ktorým je transcendentný Boh.²⁹ Aj preto ostane Zjavenie z podstaty veci nefalzifikovateľné, ale mnohé teologické výroky a závery už falzifikovateľné sú alebo môžu byť, zvlášť tie, ktoré sa dotýkajú kresťanskej praxe a pastorálnej teológie, kde je požiadavka intersubjektívnej kritizovateľnosti oprávnená.

Ak by sme teda chceli hovoriť o vedeckosti teológie, musíme si uvedomiť, že to bude možné len v prípade, keď bude akceptovať isté vedecké štandardy, samozrejme prispôsobené jej vlastnej povahe. Ako príklad môžeme uviesť porovnanie vybraného pohľadu na to, čo robí exaktnú vedu vedou a v čom môže spočívať podstata vedeckej teológie.

M. Ruse napríklad uvádza nasledovné kritéria medzi vedou a nie-vedou:³⁰

²⁸ Porov. VOKOUN, J.: *K rekonstrukci teologie po konci novověku*, 2008, s. 189.

²⁹ Porov. VOKOUN, J.: *K rekonstrukci teologie po konci novověku*, 2008, s. 56.

³⁰ Porov. PARUSNÍKOVÁ, Z.: Popperova darwinistická epistemologie. In: *Z evolučního hlediska. Pojem evoluce v současné filozofii*, 2011, s. 262.

1.	Vychádza z prírodných zákonov .
2.	Vysvetlenie robí odkazom na prírodné zákony .
3.	Je testovateľná empirickými faktami.
4.	Záveru formuluje hypoteticky (nie ako konečné pravdy).
5.	Je falzifikovateľná (umožňuje vyvrátenie starej teórie novou, lepšou...).

Podobne sa pokúša uviesť kritéria vedeckej teológie P. Clayton. Podľa neho teológia môže byť vedeckou, len keď akceptuje určité štandardy. Samozrejme, že vedecké štandardy spĺňajú empirické vedy v neporovnateľnej miere. Teológia nemôže rezignovať na otázku pravdy a obsah náboženských výpovedí. Predsa však môže byť sebakritickou. Nemá byť len zhrnutím subjektívnych presvedčení veriacich členov komunity, ale postuluje explicitne teoretickú terminológiu a požiadavku intersubjektívnej kritizovateľnosti.

Clayton preto, vychádzajúc z I. Barboura, navrhuje päť kritérií teologickej reflexie:³¹

1.	Systematická konzistencia.
2.	Kritizovateľnosť.
3.	Poctivosť voči náboženskej tradícii a jej obvyklému spôsobu myslenia a konania.
4.	Koherencia interných výrokov.
5.	Korelácia k teologickej paradigme externých disciplín.

Teologická veda je však aj rečou o Bohu a jeho vnútornom živote, z ktorého vystupuje do nášho bytia, ako aj vedou o kresťanstve a nie o subjektívnej sebainterpretácii veriacich. Avšak teologické výroky musia byť revidovateľné vo svetle ďalšej diskusie

³¹ Porov. VOKOUN, J.: *K rekonstrukci teologie po konci novověku*, 2008, s. 57.

a ďalšieho bádania. Clayton pritom kladie dôraz na kontextuálny princíp racionality, koherenčnú teóriu zmyslu a univerzálnu štruktúru náboženskej pravdy.³²

Ak by sme teda prepojili to, o čom sme doteraz hovorili, mohli by sme v náväznosti na Rusea a Clayтона definovať kľúčové kritéria vedeckej teológie (*text v kurzíve*) nasledovne:

1.	V (veda): Vychádza z prírodných zákonov .
	T (vedecká teológia): Vychádza zo skúsenosti problémov a otázok týkajúcich sa života veriaceho človeka na tomto svete .
2.	V: Vysvetlenie robí odkazom na prírodné zákony .
	T: Vysvetlenie robí odkazom na tradíciu, Písmo a jej závery týkajúce sa života nesmú byť v rozpore s objavmi vedy .
3.	V: Je testovateľná empirickými faktami.
	T: Je testovateľná v živote . (<i>Vedie človeka k väčšej zrelosti, prehľbovaní identity a slobode.</i>)
4.	V: Závery formuluje hypoteticky (nie ako konečné pravdy).
	T: Pri formulovaní záverov využíva modely, metaforu a analógie . (<i>Akceptácia dejinnosti a antropológie</i>).
5.	V: Je falzifikovateľná (umožňuje vyvrátenie starej teórie novou, lepšou...).
	T: Obsahuje požiadavku intersubjektívnej kritizovateľnosti . (<i>Vzhľadom k zameranosti na transcendentného Boha ostáva teológiou na „cestě“.</i>)

Vzhľadom k bodu 3. môžeme povedať, že dialóg medzi vedou a teológiou nebude na epistemologickej úrovni v zmysle empirických dôkazov a z nich vplývajúcich vedeckých teórii o Bohu, ale na rovine *etiky, estetiky a zmyslu ľudského života*. V tomto veda nemá

³² Porov. VOKOUN, J.: *K rekonstrukci teologie po konci novověku*, 2008, s. 57.

nástroje ani kompetencie pre uchopenie dôsledkov, prínosov alebo hrozieb z experimentov a objavov pre ľudstvo, hoci samotné objavy sú vo všeobecnosti ako také morálne indiferentné (napríklad výskum štiepenia atómu patrí do oblasti vedy, ale zneužitie poznatkov na výrobu jadrovej bomby má etický rozmer.). Je však otázkou, nakoľko je oddelenie vedy od morálky možné, pretože v skutočnosti vedecký výskum robí vždy eticky angažovaný človek. V tomto platí legitímne upozornenie, že veda ako taká má svoj obmedzený tematický rámec, ktorý je však možné interpretovať až z vyššieho celostného rámca ľudského života.

Empirické vedy sa ako také nesústreďujú na celostný kontext vzťahu medzi človekom a svetom a preto si ich výsledky vyžadujú istú filozofickú a pre veriacieho človeka aj teologickú reflexiu.³³ Ukazuje sa, že v konečnom dôsledku nie všetky možnosti vedeckého výskumu musia byť zároveň prínosom pre pokrok človeka. Veda poukazuje na praktický prvok vedeckého poznania, ale ako sa má realizovať v praxi, nie je možné zodpovedať jej metódami.

Obsahom empirických vied nie sú len vedecké *fakty*, ale aj isté *teoreticko-metodologické uchopenie* problému, ktoré je často podmienené rozličnými *svetonázorovými postojmi* danej doby. Preto prirodzene každý vedec, okrem svojej odbornosti, zastáva aj isté svetonázorové stanovisko filozofickej alebo teologickej povahy. Často sa môžeme stretnúť s tendenciou rozširovať autoritu, ktorú má odborník vo svojom odbore, taktiež na oblasť svetonázorových otázok, ktoré v pravom slova zmysle do jeho odboru nepatria.³⁴ Ak sa vedeckí pracovníci vyjadrujú k týmto otázkam, prekračujú rámec vedy a vstupujú do filozofických tém. Toto presahovanie vedeckého rámca môže byť zavádzajúce, zvlášť ak sa filozofická argumentácia účelovo používa pre podporu vedeckého projektu. Tu je potrebné upozorniť na *ideologizáciu vedy*, ktorá nastáva vtedy, keď sa veda prestáva pridržať svojho objektu a metódy a riadi sa mimovedeckou motiváciou.³⁵

³³ Porov. ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*, 1987, s. 24

³⁴ Porov. ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*, 1994, s. 117.

³⁵ Porov. CORETH, E.: *Co je člověk*, 1996, s. 122.

Medzi teológiou a vedou sú teda isté podobnosti, ktoré sa týkajú uchopenia vlastného predmetu, ktoré bude vždy vsadené do konkrétneho dejinného rámca a ostane ako také vystavené možnosti falzifikácie. Tu sa preto teológia nezaobíde bez odkazu na *analógiu* a *symbol*, ktoré svojou vnútornou dynamikou otvárajú nové možnosti interpretácie teologických výrokov. Na druhej strane sú medzi teológiou a vedou aj zrejmé rozdiely, pokiaľ ide o otázky zmyslu života, osobnej angažovanosti sa človeka v živote a preto náboženské modely, na rozdiel od vedeckých modelov, budú mať väčší vplyv na život veriaceho človeka.³⁶

Záver

Teológia si už nemôže dovoliť nebyť v dialógu s pluralitou historických, sociologických a prírodovedeckých vied. Teológiu je možné autenticky hlásať len do tej miery, nakoľko sa jej podarí nadviazať kontakt s celkovým profánnym sebakporozumením človeka, ktoré má človek v určitej epoche a nakoľko sa tým nechá obohatiť nielen v jazyku, ale aj v samotnom obsahu teológie.³⁷

Je to možné aj preto, že teológ vychádza z viery, že aj zo stvorenia sa môže dozvedieť niečo i o jeho tvorcovi. Môže sa však stať, že nás niekedy objavy vedy môžu i veľmi znepokojiť alebo rozrušiť, pretože sa odlišujú od našej zaužívanej paradigmy a my musíme pristúpiť k premene nášho obrazu sveta ako ho tvorí Boh. Akákoľvek nekoherentnosť s našim zaužívaným obrazom sveta, zvlášť ak ide o rovinu viery, zasahuje veriaceho človeka aj emocionálne a preto to nebude ani ľahké ani samozrejmé, ale pre tých, ktorí nezabúdajú, že Boh je vždy veľkým tajomstvom, ktoré nás môže práve preto neustále obohacovať, je predsa možné.

Na druhej strane však vedecké modely nikdy nemôžu vyčerpať otázku zmyslu, ktorá ostáva aj v najpokrokovejšej dobe aktuálnou. V tomto zmysle si akékoľvek objavy vedy vyžadujú reflexiu na

³⁶ Porov. McGRATH, A. E.: *Dialog přírodních věd a teologie*, 2003, s. 215 – 216.

³⁷ Porov. RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*, 2004, s. 41 – 42.

celostnej roviny ľudského života, čo nie je v pozícii vedy v podstate možné a ani sa to od nej neočakáva. Ako príklad nám môže poslúžiť aktuálna téma týkajúca sa klimatických zmien. Všetci uznávajú, že je nutné niečo robiť. Kde však máme začať? Na mnohých konferenciách na túto tému zaznelo mnoho návrhov, ale v skutočnosti nepanuje ani zhoda, ani nemáme presné riešenie tohto problému. Preto M. Rupnik výstižne konštatuje, že pre skutočne účinný zásah je potrebné zmeniť niečo v tom, ako uvažujeme o celku. Mnoho úžitkov neprinesie zmena iba v jednej vedeckej oblasti, v jednej zemi, v izolovanom návyku. Je potrebné závažne premyslieť spôsob uvažovania, ktorý nás sprevádzal po celé stáročia, a naučiť sa vidieť náš život aj život našej planéty v jej celistvosti. V tomto máme pred sebou, zdá sa, ešte dlhú cestu.³⁸

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004.
 ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*. Praha : Zvon, 1994.
 ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*. Praha, 1987.
 BACON, F.: Nové organon. In: *Humanizmus a renesancia – Antológia z diel filozofov*. Bratislava : Iris, 2006.
 CORETH, E.: *Co je člověk*. Praha : Zvon, 1996.
 CORETH, E. – SCHÖNDORF, H.: *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002.
 Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: *Gaudium et spes*. Trnava : SSV, 1993.
 HABERMAS, J.: Moderna – nedokončený projekt. In: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava : Archa, 1991.
 HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Nakladatelství ČSAV, 1972.
 McGRATH, A. E.: *Dialog přírodních věd a teologie*. Praha : Vyšehrad, 2003.

³⁸ Porov. ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M. I.: *Integrální poznání*, 2015, s. 183 – 184.

- NOVOSÁD, F.: Osvietenstvo: jeho možnosti a obmedzenia. In: *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava : Kalligram, 2013.
- PARUSNÍKOVÁ, Z.: Popperova darwinistická epistemologie. In: *Z evolučního hlediska. Pojem evoluce v současné filozofii*. Praha : Filosofia, 2011.
- PETŘÍČEK, M.: *Úvod do současné filosofie*. Praha : Herrmann & synové, 1997.
- POPPER, K. R.: *Hľadanie lepšieho sveta*. Bratislava : Archa, 1996.
- POPPER, K. R.: Logika vědeckého zkoumání. In: BLECHA, I.: *Filosofická čítanka*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2000.
- POPPER, K. R.: *Věčné hledání*. Praha : Prostor, 1995.
- RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*. Svitavy : Trinitas, 2004.
- SCHMAUS, M.: *Božie zjavenie*. Rím : Slov. ústav sv. Cyrila a Metoda, 1988.
- SOKOL, J.: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha : Vyšehrad, 1998.
- ŠOLTÉS, R. – DEMETER, M.: *Fenomenológia náboženstva vo filozoficko–teologických súvislostiach*. Prešov : GTF PU, 2013.
- ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M. I.: *Integrální poznání*. Olomouc : Refugium, 2015.
- TARNAS, R.: *Vášeň západnej mysle*. Bratislava : Spolok slovenských spisovateľov, 2015.
- TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky – fenomenologická štúdia*. Trnava : FF TU, 2011.
- VÁCLAVÍK, David.: *Sociologie nových náboženských hnutí*. Brno : Masarykova univerzita, 2007.
- VOKOUN, J.: *K rekonstrukci teologie po konci novověku*. České Budějovice : Teologická fakulta, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2008.
- WEINBERG, S.: Snění o finální teorii. In: BLECHA, I.: *Filosofická čítanka*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2000.

Príspevok je súčasťou riešenia projektu KEGA č. 025PU-4/2017
„Aplikácia filozofických názorov v teológii 20. storočia“

VIERA A ROZUM V ENCYKLIKE SV. JÁNA PAVLA II. *FIDES ET RATIO*

Ivan ONDRÁŠIK

Abstract: *In the article we analyze the relationship between the faith and reason in the encyclical of St. John Paul II. Fides et ratio. We reflect the relationship of reason and faith in correlation with the question of meaningfulness of human life and its search for truth. Christian philosophy will be the aid of theology when it will lead its exploration in the dialogue and philosophy of being in its metaphysical dimension.*

Úvod

Týmto krátkym príspevkom si chceme pripomenúť dvadsiate výročie uverejnenia encykliky sv. Jána Pavla II. *Fides et ratio* (1998) a upozorniť na jej aktuálnosť i v dnešných časoch. *Fides et ratio* je po encyklike *Aeterni Patris* (1879) pápeža Leva XIII. druhou encyklikou, ktorá sa zaoberá špeciálne problematikou filozofie a jej vzťahu k teológii a ďalej rozvíja náuku predloženú I. vatikánskym koncilom v dogmatickej konštitúcii o katolíckej viere *Dei Filius*, ktorej predmetom je poznávanie Boha a vzťah medzi vierou a rozumom. Rozvíja i intencie náuky II. vatikánskeho koncilu obsiahnuté v dogmatickej konštitúcii o Božom zjavení *Dei Verbum* a v pastorálnej konštitúcii O Cirkvi v súčasnom svete *Gaudium et spes*. K diskusii o vzťahu viery a rozumu významne prispieva i dokument 24. *tomistických téz*¹ z roku 1914. Ústrednými témami encykliky *Fides et ratio* je reflexia vzťahu viery a rozumu, otázka zmyslu ľudskej existencie a objavovania pravdy z pohľadu učiteľského úradu Cirkvi.

1. Grécka a stredoveká filozofia

¹ MACHULA, T., FILIP, Š., M.: *Tomismus čtyřiaadvaceti tezí*. Praha: Krystal OP, 2010.

Zdá sa, že na začiatku 21.storočia ľudstvo vie o svete a sebe mnohé, ba možno takmer všetko. Vesmír už dávno nie je neznámy a nedostupný, atóm je nielen rozštiepený, ale aj dokonale prebádaný, poznatky o ľudskom genóme ponúkajú netušené možnosti... Človek odkryl mnohé tajomstvá makro – i mikroštruktúry prostredia, v ktorom žije. Napriek nespochybniteľným úspechom v spoznávaní seba a sveta však naliehavo vystupujú do popredia existenciálne otázky: Kto som? Odkiaľ pochádzam? Kam smerujem? V čo môžem dúfať? Komu či čomu môžem veriť? Má ľudské utrpenie nejaký zmysel v našom živote? Spoločným menovateľom týchto otázok je zmysel života človeka vo svete a objavovanie bytostnej pravdy našej existencie. Moderný človek vie mnohé veci o svete i o sebe, ale zostáva bezradný, ak chce odpovedať na zásadné existenciálne otázky vzťahujúce sa k problému zmyslu v jeho živote. Na tieto základné otázky života sa pokúša dať odpoveď práve filozofia, „... ktorá priamo prispieva k tomu, aby sa položila otázka o zmysle života a načrtla aj odpoveď. Tak sa javí ako jedna z najvznešenejších úloh ľudstva. Slovo filozofia v gréckej etymológii znamená lásku k múdrosti.“² Na začiatku každého filozofovania je *údiv nad bytím*. Filozofom pritom nemusí byť len profesionál, ktorý ju študuje. Filozofom v zahrnutej podobe je každý, pretože každý človek má „filozofiu“, prostredníctvom ktorej riadi vlastný život.

V západnej tradícii filozofia vznikla v Grécku. Jej vrcholnými predstaviteľmi sú Sokrates, Platón a Aristoteles. Grécka filozofia sa zaoberala hľadaním počiatku všetkého, čo skutočne jestvuje - predovšetkým otázkou bytia a prvých príčin vecí. V rozvíjajúcom sa kresťanstve prichádzalo Kristovo evanjelium do styku s prvkami gréckej filozofickej múdrosti. Na možnosť poznávania Boha zo stvoreného sveta poukazuje už autor starozákonnej knihy Múdrosť, v ktorej sa píše: „Lebo z veľkosti a krásy stvorenia sa úsudkom poznáva ich Stvoriteľ.“ (Múd 13,5) Táto náuka je potvrdená v Novom zákone apoštolom Pavlom. V *Liste Rimanom* píše: „Je im

² JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, s. 8.

predsa zjavné čo možno o Bohu vedieť, Boh im to zjavil. Veď to, čo je v ňom neviditeľné – jeho večnú moc a božstvo - možno od stvorenia sveta rozumom poznávať zo stvorených vecí...” (Rim 1,19) O plodný dialóg medzi filozofiou a evanjeliovou radostnou zvesťou sa zaslúžili apologeti Klement Alexandrijský, sv. Justín, neskôr Origenes, Tertulián, kappadócki Otcovia, Dionýzios Areopagita. O ucelenú filozoficko - teologickú syntézu Kristovho učenia a novoplatonizmu sa pokúsil sv. Augustín vo svojich známych dielach *Vyznania* a *Boží štát*. Ján Pavol II. vyjadril podstatnú súvislosť medzi kresťanstvom a jeho recepciou gréckej filozofie takto: „ ... Cirkev, keď vchádza do kontaktu s veľkými kultúrami predtým ešte nedosiahnutými, nemôže sa zrieknuť toho, čo si osvojila inkulturáciou v grécko – latinskom myšlienkovom svete. Odmietnuť podobné dedičstvo by znamenalo ísť proti prozreteľnostnému Božiemu plánu, ktorý vedie Cirkev cestami času a dejín.”³ Môžeme povedať, že Starý zákon - Mojžiš a proroci - boli prípravou na Krista. Podobne aj grécku filozofiu možno chápať ako prípravu na prijatie Kristovho evanjelia.

V stredoveku najznámejšími predstaviteľmi filozofického uvažovania o Bohu a jeho vzťahu k stvoreniu a človeku bol sv. Anselm z Canterbury (známy svojím ontologickým dôkazom Božej existencie) a najväčší stredoveký mysliteľ dominikán sv. Tomáš Akvinský, ktorý svoje myšlienky zhrnul v monumentálnych dielach *Teologická suma* a *Suma proti pohanom* a pokúsil sa o spojenie Kristovho evanjelia s aristotelizmom (Ján Pavol II. v encyklike *Fides et ratio* anjelského doktora považuje za vzor kresťanského myslenia.) Významnými filozofmi stredoveku boli i predstavitelia františkánskej školy sv. Bonaventúra a bl. Ján Duns Scotus. Z kresťanských filozofov na začiatku novoveku bol pozoruhodný jezuita František Suárez.

³ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, s. 97. Kriticky o fázach dehelanizácie v kresťanskej teológii hovorí pápež Benedikt XVI. Prvá fáza je spojená s reformáciou, druhá s liberálnou teológiou Adolfa von Harnacka a tretia fáza dehelenizácie zasiahla našu súčasnosť. Porov. BENEDIKT XVI. : *Poznanie pravdy*. Trnava: Dobrá kniha, 2017, s. 29.

2. Dramatické oddelenie viery a rozumu v modernom a postmodernom myslení

S problémom radikálneho oddelenia viery a rozumu i s problematizovania otázky zmyslu života podstatne súvisí i stredoveký spor o univerzálie uskutočňujúci sa medzi realizmom, ktorý zastával názor, že všeobecné pojmy majú svoju vlastnú hodnotu, a nominalizmom, ktorý tvrdil, že všeobecné pojmy nemajú nijakú existenciu samy osebe a jestvujú len ako konštrukty v našej myslí. Tento najvýznamnejší spor v dejinách západného myslenia sa neskôr v novoveku preniesol z gnozeologickej roviny do chápania samotnej metafyziky, porozumenia človeka, etiky a interpretácie spoločnosti.

Novovekou filozofiou počnúc R. Descartom sa začína obrat ku skúmaniu ľudského vedomia. Z hľadiska možnosti poznania Boha sa výrazným skepticizmom vyznačuje filozofia predstaviteľa britského empirizmu D. Huma. I transcendentálna filozofia I. Kanta má v sebe agnostické črty. Skeptický postoj k možnostiam metafyziky zastávajú vo svojich radikálne pesimistických filozofických koncepciách (ovplyvnených voluntarizmom, východnou filozofiou a Darwinovým evolucionizmom) A. Schopenhauer a najmä F. Nietzsche. V uplynulom storočí, keď filozofia obrátila svoj pohľad k logickej analýze jazyka (v novopozitívizme napr. R. Carnapa) či k ateistickej filozofii existencie J. P. Sartra pretrváva ateistický svetonázor. I súčasná postmoderná filozofia vyúsťuje do nihilizmu, do popierania Boha ako autentického prameňa zmysluplnosti stvorenia a dôstojnosti ľudskej osoby.

K závažnosti odmietania metafyzického zmyslu v postmodernej filozofii sa vyjadril aj sv. Ján Pavol II v encyklike *Fides et ratio*: „Zdá sa, že táto koncepcia tvorí dnes spoločný horizont mnohých filozofií, ktoré sa rozlúčili so zmyslom pre bytie. Myslím na nihilistické zmýšľanie, ktoré súčasne odmieta akýkoľvek základ a popiera každú objektívnu pravdu... Myšlienkové prúdy, ktoré sa

odvolávali na postmodernizmus, si zasluhujú primeranú pozornosť. Podľa niektorých je totiž čas istôt beznádejne preč, preto by sa človek mal odteraz učiť žiť v horizonte totálnej absencie zmyslu, v znamení provizória a pominuteľnosti.“⁴ Odmietanie celostného zmyslu života spôsobuje zväčšovanie úzkosti, strachu, depresie, ale aj rozklad osobnej identity jednotlivca, ako je to zreteľné v bioetických diskusiách. Ján Pavol II. sa v encyklike kriticky vyjadril k pretrvávajúcim nesprávnym filozofickým učeniám, ktoré ohrozujú kresťana. Sú nimi predovšetkým racionalizmus, fideizmus, ezoterizmus, idealizmus, eklekticizmus, historicizmus, modernizmus, scientizmus, pragmatizmus a nihilizmus.

3. Jednota viery a rozumu

Sv. Tomášovi Akvinskému sa zrejme najlepšie podarilo zmierenie medzi sekulárnosťou sveta (rozumom) a radikálnosťou evanjelia (vierou). „Ešte radikálnejšie Tomáš uznáva, že prirodzenosť, ktorá je predmetom filozofie, môže prispieť k porozumeniu Božieho zjavenia. Viera sa teda nebojí rozumu, ale ho hľadá a dôveruje mu. Tak ako milosť predpokladá ľudskú prirodzenosť a zdokonaľuje ju, aj viera predpokladá a zdokonaľuje rozum.“⁵ V tejto línii kontinuity je vo *Fides et ratio* vo vzťahu k Bohu i chápanie rozumu a viery.⁶ Ak sa rozum odpúta od viery, môže sa stať pyšným, viesť nás k abstraktnému a neživotnému racionalizmu, ktorý je prázdnu špekuláciou, a v konečnom dôsledku môže byť chladný, sterilný a čisto inštrumentálny. Ak sa oddelí rozum od vzťahu k hodnotám viery, môže sa dokonca stať manipulatívnym a ideologickým, takým, akým sa stal v ideologických režimoch 20. storočia nacizmu a komunizmu. Ak sa odpúta viera od rozumu, môže to viesť k fideizmu, sentimentalizmu, fundamentalizmu, fanatizmu, uzavretého tradicionalizmu. Viera bez vzťahu k rozumu sa stáva iracionálnou a môže človeka viesť

⁴ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, s. 121.

⁵ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, s. 63.

⁶ Porov. ŠOLTÉS, R.: *Úvod do filozofie*. Prešov: GTF PU, s. 114.

k pohodlnej spiritualite eklektického typu v štýle New Age (prázdny ezoterizmus), ktorý sa v súčasnej postmodernej situácii enormne rozvíja v podobe tzv. novej religiozity, alternatívnej medicíny a mágie (ktoré chápeme ako úpadkové formy spirituality človeka).

Na vnútornú jednotu viery a rozumu upozornil i Prvý vatikánsky koncil v *Dei Filius*: „Takto viera a rozum nielenže nemôžu byť nikdy vo vzájomnom rozpore, ale takisto si poskytujú vzájomnú pomoc: lebo zdravý rozum dokazuje základy viery a zušľachtuje ich jej svetlom osvietený – vedu o božských veciach. Viera však oslobodzuje a chráni rozum od omylov a vybavuje ho rozmanitým poznaním.“⁷ Prvý vatikánsky koncil učí, že pravda dosiahnutá cestou filozofickej úvahy a pravda Zjavenia sa ani nemiešajú, ani sa navzájom nevylučujú.⁸ Konštitúcia *Dei Verbum* (vyhnúť sa fideistickému biblicizmu) pripomína, že Božie slovo je prítomné v posvätných textoch rovnako ako v posvätnnej tradícii.⁹ Druhý vatikánsky koncil upriamil pohľad na Ježiša Zjavovateľa a vysvetlil spásonosný charakter Božieho zjavenia v dejinách. Ježiš sa prihovára ľuďom ako priateľom.¹⁰

Z pochopiteľných dôvodov treba vnímať základnú jednotu medzi rozumom a vierou vo vzťahu k Bohu. To prispieva ku koherentnejšiemu spôsobu objavovania a realizovania zmyslu v našom živote. Ján Pavol II túto jednotu v motte encykliky krásne vyjadril: „Viera a rozum sú ako dve krídla, ktorými sa ľudský duch povznáša ku kontemplácii o pravde. Túžbu poznať pravdu a nakoniec poznať Boha vložil do srdca človeka Boh, aby človek tým, že bude poznať a milovať Boha, mohol dospieť aj k plnej pravde o sebe samom (porov. Ex 33,18 – Ž 27 (26), 8 – 9 – 63 (62), 2 – 3, Jn 14,8, 1 Jn 3,2).“

⁷ *Dei Filius*. In. DOKUMENTY PRVNÍHO VATIKÁNSKÉHO KONCILU 2006. Praha: Krystal OP, 2006, s. 77.

⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, s. 19.

⁹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, s. 79.

¹⁰ Porov. *Dei Verbum* In. DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU 2008. Trnava: SSV, 2008, s. 142.

Kresťanská filozofia v seba zahrňa subjektívny aspekt, spočívajúci v očistení rozumu vierou, o ktorý sa pričinili B. Pascal a S. Kierkegaard. Jeho objektívny aspekt poukazuje k rešpektu rozumu k Zjaveným pravdám viery, ku ktorým sám nie je schopný dospieť.¹¹ O hlbokej jednote medzi Zjavením a filozofiou svedčia aj slová kardinála Gerharda Ludwiga Müllera: „Biblické Zjavenie nie je vo svojej podstate v nijakom prípade nemetafyzické. Vždy už predsa predpokladá absolútnu Božiu transcendenciu a možnosť jej sprostredkovania v médiu ľudskej reči. Je teda podstatne bližšie kriticky reflektovanej realite, ako sa to deje vo filozofii, než v mytologickom zobrazení božského v historických náboženstvách. Tvrdenie, že raná cirkev svojím prevzatím grécko – filozofického pojmoslovía zavinila odcudzenie biblickej viery („výčitka helenizácie“) sa vo väčšine prípadov ukazuje ako neoprávnené. Prevzatie filozofických termínov bolo väčšinou spojené s hlbokou premenou ich pojmového obsahu. Kritériom pojmotvorby bol obsah viery – nie obrátene... Biblické Zjavenie svojou formou a obsahom zahrňuje určité požiadavky na ontológiu, gnozeológiu a antropológiu, ktoré samo predpokladá ako imanentné kritériá svojej platnosti...teológia bude k filozofii stále znovu vznášať požiadavku realistickej gnozeológie a ontológie transcendentálnej odkázanosti človeka.“¹²

Sv. Ján Pavol II., Benedikt XVI. i pápež František zastávajú v interpretácii náuky Cirkvi tzv. hermeneutiku kontinuity v opozícii voči tzv. hermeneutike diskontinuity. V apoštolskom liste *Tertio millenio adveniente* Ján Pavol II. píše: „V dejinách Cirkvi to býva často, že „staré“ a „nové“ sú navzájom hlboko poprepletané. „Nové“ vyrastá zo „starého“, „staré“ nachádza v „novom“ svoje plné vyjadrenie.“¹³ V tomto kontexte hermeneutiky kontinuity

¹¹ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, s. 101.

¹² MÜLLER, G, L.: *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství, s. 33.

¹³ Ján Pavol II. *Tertio millenio adveniente*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/tertio-millenio-adveniente>

ity je i výrok E. Coretha o možnostiach metafyziky : „Metafyziku je nutné metodicky založiť na základe jej možnosti a odtiaľ ju rozvíjať, pričom treba zachovať pravdivé obsahy klasickej tradície a zároveň uviesť do otvorenej diskusie zábery a problémy novšieho myslenia.“¹⁴ O prepojenie filozofie sv. Tomáša Akvin-ského s fenomenológiou sa snažili už Karol Wojtyła a Edita Steinová.¹⁵

4. Vzťahové chápanie Boha

Filozofia bytia nie je statickou či abstraktnou záležitosťou, ba práve naopak, filozofia bytia chápe a vníma skutočnosť dynamicky a vzťahovo. „Filozofia bytia, v rámci kresťanskej metafyzickej tradície, je filozofia dynamická, ktorá vidí skutočnosť v jej štruktúrach ontologických, príčinných i komunikatívnych. Svoju silu a trvácnosť nachádza v skutočnosti, že sa zakladá na samom akte bytia, ktorý umožňuje dokonalú a celkovú otvorenosť voči všetkej skutočnosti. Pritom prekračuje každú hranicu, až dospieva k Tomu, ktorý privádza každú vec k jej završeniu. V teológii, ktorá prijíma svoje princípy zo Zjavenia ako nového prameňa poznania, nachádza táto perspektíva potvrdenie v dôvernom vzťahu medzi vierou a metafyzickou racionálnosťou.“¹⁶ Tento názor potvrdzuje aj E. Gilson: „Prečo by sme sa nemali držať pravdy, a to celej? Niečo takéto je predsa možné. Dokážu to však len tí, ktorí si uvedomujú, že Ten, ktorý je Bohom filozofov, je TEN, KTORÝ JE, Bohom Abraháma, Izáka a Jakuba.“¹⁷ Teraz poukážeme na vzťahové chápanie Boha a dynamický koncept ľudskej osoby v kontextoch filozofie bytia.

Pre hlbšie a živé metafyzické chápanie Boha je pre nás podstatné to, čo píše sv. Augustín v diele *O Trojici*: „V Bohu nieto

¹⁴ CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, s. 19.

¹⁵ Porov. STEINOVÁ, E.: *Ľudská osoba. Filozofická antropológia*. Bratislava: Európa, 2017.

¹⁶ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, s 126-127.

¹⁷ GILSON, E.: *Bůh a filosofie*, Praha: Oikymen, s. 76.

žiadnych akcidentov, ale iba substancia a relácia (vzťah).“¹⁸ Zároveň je pre metafyzické chápanie Boha dôležité to, čo píše sv. Tomáš Akvinský v diele *O bytí a bytnosti*: „...v Bohu je bytnosť jeho samotné existovanie. Teda to existovanie, ktorým je Boh, existuje tak, že nie je už možné k nemu nič dodať. Teda svojou vlastnou čistotou je odlišným existovaním od každého iného existovania.“¹⁹ Z biblického pohľadu Boh zjavuje svoju podstatu Mojžišovi v príbehu o horiacom kríku, keď mu zjavuje svoje meno: „Ja som, ktorý som!“ (Ex 3,14) Tento Boh sa viditeľne zjavil v osobe Spasiteľa a Vykupiteľa Ježiša Krista, ktorý je pravý Boh a pravý človek, ako to dosvedčuje aj Jánovo evanjelium: „Keď vyzdvihnete Syna človeka, poznáte, že Ja Som a nič nerobím sám od seba, ale hovorím tak, ako ma naučil Otec.“ (Jn. 8,28) V tomto biblicky vyjadrenom „Ja Som“ kresťanská tradícia vždy videla i metafyzický obraz toho, že v Bohu splýva esencia s jeho existenciou. V ohni horiaceho kríka možno vidieť metafyzický obraz Boha chápaného ako Číry Akt (actus purus, ipsum esse per se subsistens), z ktorého pramení a zapalauje sa bytie celého stvoreného sveta. Boh stvoril svet z ničoho, udržiava ho v bytí a zároveň spolupracuje so svojím stvorením. Trojjediný Boh je naším Stvoriteľom, Vykupiteľom a Posvätitelom. Najvnútornejšou podstatou Boha je perichoretická - všetko prenikajúca láska medzi Otcom, Synom a Duchom Svätým, ktorá sa daruje stvoreniu a človeku. To potvrdzuje aj sv. Ján vo svojom *Prvom Liste*: „Boh je láska.“ (1 Jn 4, 8)

Autenticky kresťanské chápanie Tajomstva Boha ho približuje ako trojjediného, ako plnosť bytia a lásky, ktorý je jeden vo svojej podstate a zároveň v troch osobách Otca, Syna a Ducha Svätého. Veľmi krásne a výstižne o tom píše J. Ratzinger- Benedikt XVI: „Nielen jednota je božská, aj mnohosť je niečím pôvodným a svoj

¹⁸ AURELIUS, A. 2018. *De Trinitate*. S.Aurelii Augustini, Opera Omnia. [cit. 2018/15/9], dostupné na internete: <http://www.augustinus.it/latin/trinita/index2.htm>.

¹⁹ AKVINSKÝ, T.: O bytí a bytnosti. In *Antológia Patristika Scholastika*. Trnava: Dobrá kniha, s. 159.

vnútorný základ má v samotnom Bohu.... Boh stojí nad singulárom i plurálom. On oboje presahuje.“²⁰ Ďalej tento veľký mysliteľ píše: „... Boh nie je iba Logos, ale aj Dialogos, nielen myšlienka a zmysel, ale rozhovor, slovo vo vzájomnosti hovoriacich.... Teraz je jasné, že povedľa substancie stojí dialóg, *relatio*, ako rovnako pôvodná forma bytia... To opäť znamená, že „tri osoby“, ktoré sú v Bohu, sú vo svojom vzájomnom vnútornom príklone ku sebe skutočnosťou pozostávajúcou zo slova a lásky.“²¹ Zjavené Božie meno *Ja Som* neobsahuje len metafyzickú hodnotu, ale zároveň v sebe zahŕňa i silný existenciálny význam, keď podľa súčasných biblických výskumov je možné interpretovať ho v budúcom čase, ktorý naznačuje láskyplné dialogické sklonenie sa Boha k svojmu ľudu. A. Mannaranche o tom píše: „Mojžišov Boh nehovorí iba *Sum*, ale skôr *Adsum*, čo je možné vnímať ako: pridem, aby som vás vyslobodil, pretože som videl vašu úbohosť. Slovná forma naznačuje prítomnosť, ktorá trvá, a preto je vcelku správne preložiť ju budúcim časom. Božie meno je uchopené vo vzťahu, vyjadruje určitú zraniteľnosť a Božie súcítenie. Vyjadruje pomoc: som prítomný! Toto meno je ľuďom poskytnuté na prvom mieste ako prostriedok modlitby a pre to, aby zaznelo pred faraónom. Ontológia je neoddeliteľná od ekonómie.“²²

5. Dynamické chápanie ľudskej osoby

Fenoménu osoby dáva odpoveď na otázku Kto som? Ľudská prirodzenosť nám dáva odpoveď na otázku Čo som? Ľudská prirodzenosť (telesnosť a duchovnosť) sa konkrétne realizuje v jednote osoby. „Osoba je realizácia ľudskej prirodzenosti.“²³ Clarke nadväzujúc na sv. Tomáša Akvinského ponúka definíciu

²⁰ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Úvod do kresťanstva*. Trnava: Dobrá kniha, s. 140.

²¹ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Úvod do kresťanstva*. Trnava: Dobrá kniha, s. 143.

²² POSPÍŠIL, C.V.: *Jako v nebi, tak i na zemi*. Praha: Krystal OP, s. 138-139.

²³ CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, s 49.

osoby: „Osoba je súcno aktuálne existujúce (t.j. so svojím aktom bytia), odlišné od všetkého ostatného, ktoré má rozumový prirodzenosť, takže si je vedomé seba samého a je zodpovedným zdrojom svojich činností.“²⁴ Prvá časť tejto definície osoby implikuje fundamentálnu metafyzickú štruktúru osoby. Druhá časť odkazuje k prejavu tejto ontologickej konštitúcie v poriadku činnosti a nachádza svoj výraz v etike.

Ľudskú prirodzenosť (vychádzajúc z tomizmu) chápeme ako jednotu duchovnej duše, ktorá je subsistentná a zároveň je substanciálnou formou tela – *anima forma corporis*. Sv. Tomáš Akvinský o tom píše: „Je zjavné, že to, čím žije telo, je duša ... Duša je totiž to, prostredníctvom čoho má ľudské telo svoje aktuálne bytie... Ľudská duša je formou tela.“²⁵ Duchovná duša a hmota – telo nie sú v človeku ako dve spojené prirodzenosti, ale ich spojenie vytvára jedinú ľudskú prirodzenosť.²⁶

„Osoba ako každé iné reálne súcno je živou syntézou substanciality a vzťahovosti, kde vzťahová časť je rovnako dôležitá ako substanciálna časť, pretože ja ako substancia môže aktualizovať svoju potencialitu a naplniť tak svoje určenie iba skrze vzťahovosť.“²⁷ Pre porozumenie integratívnej sily fenoménu zmyslu života je nevyhnutné vnímať človeka nielen ako substanciálnu jednotu tela a duchovnej duše (v perspektíve ktorej sa zvyrazňuje seba vlastníctvo osoby ako vedomie seba, naše seba-určenie – teda ovládanie poriadku činnosti prostredníctvom rozumu a slobodnej vôle), ale rovnako je významný i rozmer vzťahovosti o otvorenosti osoby voči svetu, čo má nepochybne veľký význam pre nadväzovanie dialogických medziľudských vzťahov a vzťahu k Bohu. Substancialita spolu s relačnosťou konštituuju identitu osoby. Osoba človeka je preto charakterizovaná nielen svojou individualitou, interioritou a subjektivitou, ale komplemen-

²⁴ CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, s 37.

²⁵ AKVINSKÝ, T.: *Otázky o duši*. Praha: Krystal OP, s. 23.

²⁶ Porov. *Katechizmus katolíckej cirkvi*. Trnava: SSV, s. 98.

²⁷ CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, s 71.

tárne k tomu i vzťahovosťou, otvorenosťou k exteriorite sveta, socialitou a bytostnou transcendenciou smerom k osobnému Bohu.

6. Filozofia bytia, objavovanie pravdy a zmyslu života

Podľa Ladislava Hučka encyklika *Fides et ratio* kladie na teológov tri požiadavky: klásť si otázku o zmysle života, hľadať objektívnu pravdu a uskutočňovať svoje skúmanie v dialógu s filozofiou bytia. To sa má uskutočňovať v perspektívach hermeneutiky, ktorá je otvorená metafyzickému rozmeru.²⁸

Sme presvedčení, že metafyzika má nezastupiteľnú úlohu vo vzťahu k teológii, ktorá spočíva v tom, že podáva relevantne zdôvodnený pohľad na celok skutočnosti a jej hodnotu v kontexte celku bytia. O potrebe metafyziky vo vzťahu k pochopeniu Božieho zjavenia výstižne hovorí aj Ján Pavol II. v encyklike *Fides et ratio*: „Potrebná je filozofia autenticky metafyzického dosahu, čiže schopná prekročiť empirické danosti, aby pri svojom hľadaní pravdy dospela k čomusi absolútnemu, poslednému, základnému... Veľkou výzvou... je, aby sme vedeli uskutočniť potrebný a naliehavý prechod od *fenoménu* k *základu*... Filozofické myslenie, ktoré by odmietalo každé otváranie sa metafyzickému rozmeru, by bolo úplne nevhodné plniť sprostredkovateľskú úlohu v úsilí o pochopenie Zjavenia.“²⁹

Autentická filozofia bytia vo svojom metafyzickom smerovaní pomáha človeku objavovať pravdu aj zmysel života. Ján Pavol II. to nádherne vyjadril týmito slovami: „Človeka možno definovať ako toho kto hľadá pravdu.“³⁰ Nie je to teda tak, že človek vlastným myslením či aktivitou pravdu a zmysel vytvára, ale skôr pravdu a zmysel života objavuje v štruktúre bytia sveta a vo

²⁸ HUČKO, L.: Na krídlach rozumu a viery. Nároky kladené teológiou na rozum podľa encykliky *Fides et ratio*. In *Studia theologica*, roč. VI., s. 35-43.

²⁹ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, s. 112 – 113.

³⁰ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, s. 45.

vlastnom osobnom živote vedený scholastickou zásadou: *adaequatio rei et intellectus*.

„Ak má byť filozofia v súlade s Božím slovom, je potrebné, aby predovšetkým znovu našla svoj rozmer múdrosti v hľadaní posledného a globálneho zmyslu života.“³¹ Zmysel života reflektujeme cez pojmy cieľ, hodnota, najvyššie dobro, dôvod, horizont, v ktorých sa môže ukázať jeho celosťnosť, pretože smerujú z rôznych uhlov pohľadu k jednote, ktorú zmysel života predstavuje. Jednotlivé zmysluplnosti každodenného života bez vzťahu k zmyslu života ako totality by mohli ostať izolované a slepé. Naopak, zmysel života ako celosťnosť bez realizácie v jednotlivých zmysluplnostiach by zostal prázdny, abstraktný a sterilný. Zmysel života ako fundamentálna jednota všetky parciality presahuje a zároveň sa do nich tajomným spôsobom vteľuje. Analýza pojmu zmyslu života smeruje k tomu, že tento fenomén má vzhľadom k osobe človeka primárne integratívnu úlohu. Zároveň je evidentná jednota medzi objavovaním zmyslu života v kontexte sveta, jeho prijatím ako daru a hlbokého tajomstva od Boha a jeho realizáciu konkrétnym človekom v každodenných povinnostiach, úlohách, vzťahoch, udalostiach a situáciách.

Podľa Efréma Jindráčka autentická filozofia bytia trvá na reálnej existencii vecí mimo nášho vedomia a na možnosti pravdivého objektívneho poznania. Základnými princípmi filozofie bytia sú: princíp kontradikcie (alebo princíp sporu), princíp identity, princíp dostatočného dôvodu, princíp kauzality. Takto chápaná filozofia bytia sa nazýva aj *philosophia perennis* – večná filozofia. V dejinách kresťanského myslenia našla filozofia bytia najlepšie vyjadrenie v dielach sv. Tomáša Akvinského.³² Pre správne *auditus fidei* (osvojenie obsahu zjavenia) filozofia predstavuje pre teológiu prínos, keď skúma štruktúru poznania, osobnú komunikáciu a rôzne formy a funkcie jazyka. Plodným dialógom teológie s filozofiou bytia môžu teológovia tvorivejšie rozvíjať

³¹ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, s. 111.

³² JINDRÁČEK, E.: Filozofická povaha dogmatu. In *Studia theologica*, roč. VI., s. 24-34.

i *intellectus fidei* (požiadavky myslenia prostredníctvom špekulatívneho uvažovania) a rôzne disciplíny – dogmatickú teológiu, fundamentálnu teológiu, morálnu teológiu.

Záver

Autentická kresťanská filozofia (opierajúca o filozofiu bytia a jej metafyzický rozmer v chápaní jednoty viery a rozumu, jednoty kresťanského Zjavenia a metafyzickej racionálnosti) chápe Boha ako prameň zmysluplnosti života a najvyššiu pravdu. Obhajuje dôstojnosť ľudskej osoby, zdôvodňuje univerzálnu platnosť etických noriem pochádzajúcich zo Sv. Písma. Kresťanská filozofia je v službe evanjelia Ježiša Krista.

O živosti kresťanskej filozofie svedčia i súčasní predstavitelia kontinentálnej filozofie náboženstva, ktorí uskutočňujú svoje analýzy nadväzujúc na filozofiu M. Heideggera, M. Schelera a P. Ricoera. Sú to J. L. Marion či u nás známy Tomáš Halík. Pozitívnym prvkom kontinentálnej filozofie náboženstva je, že plodne nadväzuje dialóg so súčasným myslením a kultúrou. Zaujímavo sa v nej rozvíjajú fenomenologické, existenciálne, hermeneutické a dialogické analýzy náboženskej skúsenosti človeka s Bohom, ľudskej temporality a dejinnosti v kontextoch negatívnej teológie. Nepochybne o aktuálnosti kresťanskej filozofie svedčia i predstavitelia analytického tomizmu (u nás P. Volek) a analytickej filozofie náboženstva (W. Craig, A. Plantinga, u nás L. Rojka a M. Spišiaková). Takýmto spôsobom môže kresťanská filozofia rozvíjať kritický dialóg so súčasnou vedou.

Je zrejmé, že je vhodné a užitočné zachovať v kresťanskom myslení základné metafyzické princípy a predpoklady sv. Tomáša Akvinského v zachovaní jednoty viery a rozumu, milosti a prirodzenosti, teológie a filozofie a obohacovať ich o novšie filozofické prístupy fenomenológie, hermeneutiky, filozofie existencie a analytickej filozofie. Domnievame sa, že je vhodné i potrebné tomistický pohľad obohatiť aj o prvky augustínovskej tradície či blondelizmu a teilhardizmu, ale aj prvkami ruskej náboženskej

filozofie (V.S. Solovjov, P.A. Florenskij). Domnievame sa, že takýmto spôsobom môžu kresťanskí filozofi a teológovia účinnejšie podporiť úsilie novej evanjelizácie a ohlasovania Krista, ku ktorému nás všetkých v perspektíve radosti z evanjelia³³požýva pápež František v exhortácii *Evangelii gaudium*. I súčasný pápež František posielal kresťanov evanjelizovať na tzv. existenciálne periférie, kde prebývajú marginalizovaní, utláčaní, vylúčení ľudia, naši blízni, maličkí tohto sveta. Tieto existenciálne periférie sú perifériami hriechu, bolesti, utrpenia, náboženskej nevedomosti, ale sú to i periférie myslenia a vôbec akejkolvek biedy. Pápež František nás požýva i tu ohlasovať a realizovať vieru v jednotu so zdravým rozumom najmä svojím životom, a keď je to potrebné, aj slovom. Domnievame sa, že snaha zachovať podstatnú jednotu viery a rozumu nám pomôže účinnejšie čeliť nástrahám a pokušeniam súčasnej v imanentnom rámci uväznenej technokratickej a na moc peňazí orientovanej postmodernej pseudokultúry, vzňajúcej sa v relativistickej atmosfére post – pravdivého naladenia.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- AKVINSKÝ, T.: O bytí a bytnosti. In *Antológia Patristika Scholastika*. Trnava: Dobrá kniha, 2009.
- AKVINSKÝ, T.: *Otázky o duši*. Praha: Krystal OP, 2009.
- AURELIUS, A. 2018. *De Trinitate*. S.Aurelii Augustini, Opera Omnia. [cit. 2018/15/9], dostupné na internete: <http://www.augustinus.it/latin/trinita/index2.htm>.
- BENEDIKT XVI. .: *Poznanie pravdy*. Trnava: Dobrá kniha, 2017.
- CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007.
- CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000.
- DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU 2008. Trnava: SSV, 2008.
- DOKUMENTY PRVNÍHO VATIKÁNSKÉHO KONCILU 2006. Praha: Krystal OP, 2006.

³³ Porov. FRANTIŠEK.: *Evangelii gaudium*. Trnava: SSV, s. 3.

- FRANTIŠEK.: *Evangelii gaudium*. Trnava: SSV, 2015.
- GILSON, E.: *Bůh a filosofie*, Praha: Oikymenh, 1994.
- HUČKO, L.: Na křídlech rozumu a víry. Nároky kladené teologůi na rozum podľa encykliky *Fides et ratio*. In *Studia theologica*, roč. VI, 2004, ISSN 1212-8570, s. 35-43.
- JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, 1998.
- Ján Pavol II. : *Tertio millenio adveniente*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/tertio-millenio-adveniente>
- JINDRÁČEK, E.: Filozofická povaha dogmatu. In *Studia theologica*, roč. VI, 2004, ISSN 1212-8570, s. 24-34.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava: SSV, 1998.
- MACHULA, T, FILIP, Š, M.: *Tomismus čtyřřadvaceti tezí*. Praha: Krystal OP, 2010.
- MÚLLER, G, L.: *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství, 2010.
- POSPÍŠIL, C.V.: *Jako v nebi, tak i na zemi*. Praha: Krystal OP, 2007.
- RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Úvod do kresťanstva*. Trnava: Dobrá kniha, 2007.
- STEINOVÁ, E.: *Ludská osoba. Filozofická antropológia*. Bratislava: Európa, 2017.
- Sväté Písmo Starého i Nového Zákona*. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995.
- ŠOLTÉS, R.: *Úvod do filozofie*. Prešov: GTF PU, 2010.

VZŤAH VIERY A ROZUMU V ENCYKLIKE JÁNA PAVLA II.: *FIDES ET RATIO* SÚ VIERA A ROZUM V ROZPORE?

Dominika TLUČKOVÁ

Abstract: *In the course of the past century, a concept of implacable conflict between science and religious faith has taken root in public awareness. This idea and this concept have existed since time immemorial. Beginning with the classical Greek concepts of mind, through religious mythology and medieval Christian theology towards the advancement of science in the Early Modern Period up to the 20th century. It is not the intent of reason and faith to present a technical description of reality using their tools that are not capable of conducting this description. Identically, science cannot carry out the verification of the content of faith. The encyclical letter of John Paul II Fides et Ratio is one of the best attempts since the Enlightenment Period which presents a balanced view of these two virtues in the understanding of Christian tradition and their philosophical justifications and their mutual correlation for a balanced life of an individual and of society. On the occasion of the 20th anniversary of the publishing of the encyclical letter Fides et Ratio, I would like to analyze the letter's content and through its own statements discover an answer to the question whether faith and reason find themselves in an antagonistic relationship. This article contains selected quotations defining ambitions and limits of the relationship between faith and reason.*

Úvod

Viera a rozum sú dve mohutnosti, ktoré zásadne utvárajú človeka a jeho poznávanie. Avšak viera bez rozumu sa stáva slepou a rozum bez viery nebezpečenstvom, ktoré môže ohroziť človeka. Správne definovať a nájsť pravé miesto týchto mohutností

je pre človeka dôležitou úlohou. Vzniká tu totižto obava z rastúcej hrozby pre nájdenie a zadefinovanie si tzv. konečnej pravdy. Pravdy, ktorú v súčasnom svete hľadáme a uznávame. V časoch vzniku gréckej filozofie nastalo obdobie, ktoré sa nazvalo *prechod od mýtu k logu*. Akýsi počiatok vedeckého poznania sveta, kedy jeho popis bol založený na empirickej skúsenosti a rozumovej úvahe. Už nestačili len mýty, ktoré mali dovtedy monopol na vysvetlenie kozmológie a teológie. Avšak ani v myslení Sokrata, Platóna, či iných nikdy nenahradilo jedno druhé. Samotný Platón rád používal mýty, aby poukázal na vyššiu pravdu. Mýty popisovali pravdu iným spôsobom ako vedecké poznanie založené na bezprostrednej skúsenosti.

Kresťanstvo sa nikdy nebránilo interpretovať svoje pravdy a skúsenosť slovníkom Platóna, alebo Aristotela, lebo si vždy vážilo poznanie, ktoré ľudstvo získalo za dlhé storočia pred jeho vznikom. A preto ani osvietenstvo a neskorší pozitivizmus, ktorý sa snažil dať do protikladu vedu a vieru nemohli zničiť vzťah medzi vedou a vierou, ktorý v kresťanstve vždy jestvoval v optimálnej diskrepancii a vzájomnej akceptácii.

Počas svojho dlhého pontifikátu sa Ján Pavol II. zaoberal najväčšími problémami svojich čias. Okrem riešenia otázok praktických problémov vo svete sa venoval aj teoretickým otázkam, medzi ktoré patrí otázka vzťahu medzi vierou a rozumom.¹ Táto otázka je aj v centre záujmov riešenia katolíckeho vysokoškolského vzdelávania.²

¹ Vzťah medzi vierou a rozumom je predmetom záujmu aj pre mnohých iných predstaviteľov. Ratio und Fides je napríklad názov diela od nemeckého autora Bernarda Lomseho (1958). Viera a rozum sú zbierkou esejí známeho britského filozofa RG Collingwooda (1968). Rovnaký názov používa aj Richard Swinburne, ďalší anglický učenec, ktorý vo svojej knihe diskutuje o charaktere náboženského presvedčenia a jeho vzťahu k rozumu (1981).

² KRIES, D.: *Faith, reasons, and two decades of studying Fides et Ratio*. Dostupné na: <https://www.catholicworldreport.com/2018/09/10/faith-reason-and-two-decades-of-studying-fides-et-ratio/>. (9.10.2018).

V priebehu posledného storočia sa v podvedomí širokej verejnosti presadila predstava o nezmieriteľnom rozpore vedy a náboženskej viery. V západnom svete dominuje sekulárne vzdelávanie, v ktorom sa deti učia princípy, myšlienky a svetonázor, ktorý je častokrát nepriateľský voči katolíckej viere. Západ sa posledných päťsto rokov zaoberal bojom medzi vierou a rozumom. Dôsledkom čoho sa filozofia a veda pustili na cestu ako dokázať, že racionálne-materialistický svetový pohľad je jediný, ktorý je správny. Ján Pavol II. sa preto usiloval ujasniť a objasniť brilantné učenie Cirkvi o viere a rozume, v jeho encyklike *Fides et Ratio*, ktorú vydal 14. septembra 1998.³ v tejto encyklike sa pápež mnohokrát odvoláva aj na encykliku Leva XIII. *Aeterni Patris*⁴, z roku 1879.

Podobné odpovede na otázky a vysvetlenia na tému pravdy, a vzťahu filozofie a viery, nám poskytuje aj pápež Benedikt XVI., vo svojich prednáškach na Univerzite v Regensburgu (2006) a na Univerzite La Sapienza (2008).

„Viera a rozum sú ako dve krídla, ktorými sa ľudský duch povznáša ku kontemplácii k pravde. Túžbu poznať pravdu a nakoniec poznať Boha, vložil do srdca človeka Boh, aby človek tým, že bude poznať a milovať Boha, mohol dospieť aj k plnej pravde o sebe samom.“ Ján Pavol II., FIDES ET RATIO

S týmto obrazom dvoch krídel pápež sumarizuje kresťanskú úvahu vzťahu medzi vierou a rozumom. Podľa prevládajúcej mentality dnešných čias si človek musí vybrať medzi tým, že buď je človekom viery, alebo človekom rozumu. Nemôže byť oboma,

³ HULL, T. C.: *Why so many are leaving the Church: The Faith and Reason Problem*. Dostupné na : <https://catholicexchange.com/many-leaving-church-faith-reason-problem>. (9.10.2018).

⁴ PACINI, G.: *20 anni di Fides et Ratio*. Dostupné na : <https://www.culturacattolica.it/attualit%C3%A0/in-rilievo/abbiamo-detto-gli-editoriali/20-anni-di-fides-et-ratio>. (7.11.2018).

teda existuje medzi nimi dichotómia.⁵ V encyklike chce Ján Pavol II. objasniť schopnosť ľudského rozumu poznať pravdu. Preto sa encyklika začína témou pravdy a jej základom vo vzťahu k viere, poznaniu samého seba. Táto pravda je spájaná s filozofiou. Filozofiu vníma a vidí ako lásku k múdrosti, ako lásku k pravde, najmä k pravde o veciach, na ktorých nám záleží, o konečných pravdách.⁶

Pápež tu najprv vysvetľuje správnu úlohu viery a rozumu na ceste človeka k pravde. Potom vysvetľuje, ako sa navzájom dopĺňajú a podporujú s úplnou kompatibilitou.⁷ Čím viac človek pozná skutočnosť a svet, tým lepšie pozná seba samého vo svojej jedinečnosti, a zároveň sa preňho stáva čoraz naliehavejšou otázka o zmysle vecí a o jeho vlastnej existencii.⁸ Človek má mnohoraké možnosti, aby podporoval pokrok v poznávaní pravdy, a tak robil svoj život stále ľudskejším. Medzi nimi vyniká filozofia, ktorá priamo prispieva k tomu, aby sa položila otázka o zmysle života a načrtla aj odpoveď.⁹ Medzi vierou a rozumom, medzi Zjavením a filozofiou existuje určitá cirkulácia.¹⁰ Schopnosť hlbavého rozmyšľania, ktorá je vlastná ľudskému intelektu, umožňuje prostredníctvom filozofickej činnosti vypracovať určité formy

⁵ BRENT, J., OP: Faith and Reason: The two wings of the Human Spirit. Dostupné na : <https://www.thomisticevolution.org/disputed-questions/faith-and-reason-the-two-wings-of-the-human-spirit/>. (9.10.2018).

⁶ TRABBIC, J. G.: *Fides et ratio: An encyclical even more relevant today than it was in 1998*. Dostupné na : <https://www.catholicworldreport.com/2019/09/09/why-the-church-needs-philosophy-on-the-20th-anniversary-of-fides-et-ratio/>. (14.9.2018).

⁷ FAGAN, E. J.: *Fides et Ratio (Faith and Reason)*. Dostupné na : <https://www.catholiceducation.org/en/education/catholic-contributions/fides-et-ratio-faith-and-reason.html>. (9.10.2018).

⁸ FIDES ET RATIO 1.

⁹ FIDES ET RATIO 3.

¹⁰ TANZELLA-NIZZU, G.: *La Fides et ratio e il pensiero scientifico: un invito alla lettura*. Dostupné na : <http://disf.org/fides-ratio-pensiero-scientifico>. (1.9.2008).

presného myslenia a prostredníctvom logickej dôslednosti výrokov a súvislosti obsahov, nadobudnúť systematické vedomosti.¹¹

Ján Pavol II. píše, že pravda prichádza k človekovi spočiatku vo forme otázky: Má život zmysel? Kam smeruje? Každodenná skúsenosť s vlastným i cudzím utrpením, pohľad na toľké skutočnosti, ktoré sa vo svetle rozumu javia ako nevysvetliteľné, stačia na to, aby sa takáto dramatická otázka o zmysle stala nevyhnutnou. K tomu treba dodať, že prvou absolútne istou pravdou nášho života, okrem skutočnosti, že existujeme, je nevyhnutnosť našej smrti.¹² Benedikt XVI. ešte pridáva, že pravda znamená viac než len nadobudnutie vedomostí, pretože poznanie pravdy má za účel poznania dobra.¹³

Ak chceme rozvinúť implicitnú myšlienku či je viera a rozum v rozpore, musíme mať jasnejšie pochopenie významu týchto dvoch slov. Až potom sa môžeme pokúsiť porozumieť vzťahu medzi vierou a rozumom.

Viera

Mnohí kresťanskí myslitelia používajú slovo viera pod niekoľkými rôznymi spôsobmi. Slovo viera, môže obsahovať presvedčenie, ktoré kresťania zdieľajú- teda kresťanská viera. Tiež sa to slovo môže vzťahovať na našu odpoveď na Boha a na sľuby Evanjelia. Táto viera zahŕňa v sebe vedomosti, súhlas a dôveru. Množstvo filozofov a teológov hovorili a písali o viere ako o zdroji poznania.¹⁴

V encyklike Ján Pavol II. píše, že viera umožňuje preniknúť do vnútra tajomstva, ktorého chápanie primeraným spôsobom podporuje. Bohu, ktorý dáva zjavenie, treba preukazovať poslušnosť viery - viera je poslušnou odpoveďou Bohu. Vierou človek

¹¹ FIDES ET RATIO 4.

¹² FIDES ET RATIO 26.

¹³ BENEDIKT XVI.: *Prednáška na univerzite La Sapienza*. Dostupné na : <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20080118020>. (12.9.2018).

¹⁴ MATHISON, K.: *Faith and Reason*. Dostupné na : <https://www.ligionier.org/learn/articles/faith-and-reason-article/>. (1.9. 2018).

prejavuje svoj súhlas s Božím svedectvom. To znamená, že dokonale a úplne uznáva pravdu toho, čo bolo zjavené. Táto Pravda pobáda rozum, aby sa jej otvoril a prijal jej hlboký význam. Práve viera totiž umožňuje každému čo najlepšie vyjadriť vlastnú slobodu. Inými slovami, sloboda sa neuskutočňuje v rozhodnutiach proti Bohu. Svätý Tomáš píše, *"ty nevidíš, ty nechápeš, ale viera to potvrdzuje ponad prírodu. To, čo vidíme, je znak: vznešené skutočnosti sú skryté v tajomstve."*¹⁵ Zjavenie teda vnáša do našich dejín všeobecnú a poslednú pravdu, ktorá vyzýva rozum človeka, aby sa nikdy nezastavil.¹⁶

Na jednej strane sa poznanie vierou zdá byť nedokonalou formou poznania, ktorá sa má postupne zdokonaľiť prostredníctvom názoru získaného osobne, na druhej strane sa viera ukazuje často ľudsky bohatšia ako jednoduchá zrejmosť, lebo zahŕňa medziosobný vzťah a zapája do hry nielen osobné poznávacie schopnosti, ale aj hlbšiu schopnosť spoľahnúť sa na iné osoby a nadviazať s nimi stálejší a dôvernejší vzťah.¹⁷

Podľa Starého zákona viera oslobodzuje rozum, lebo mu umožňuje primerane dosiahnuť jeho predmet poznania a umiestniť ho do najvyššieho poriadku, v ktorom všetko dostáva svoj zmysel. Človek rozumom dosahuje pravdu, a osvietený vierou objavuje hlboký zmysel každej veci a najmä zmysel vlastnej existencie.¹⁸

Rozum

Rovnako ako slovo viera aj slovo rozum /dôvod, sa dá používať pod rôznymi spôsobmi. Asi neoddeliteľne je rozum spätý s ľudskými kognitívnymi schopnosťami. Rozum môžeme chápať a použiť aj na označenie zdroja vedomostí. Na rozdiel od „pravdy viery“ a „pravdy rozumu“, sú v tomto zmysle obe pravdy známe prostredníctvom prírodných schopností, ako je vnímanie zmyslov

¹⁵ FIDES ET RATIO 13.

¹⁶ FIDES ET RATIO 14.

¹⁷ FIDES ET RATIO 32.

¹⁸ FIDES ET RATIO 20.

a pamäť. V najužšom zmysle slovo rozum môžeme použiť na označenie logického zdôvodnenia.¹⁹

Človek je jedinou bytosťou v celom viditeľnom stvorení, ktorá nielenže je schopná vedieť, ale aj vie, a preto sa zaujíma, aká je skutočná pravda o tom, čo vidí. Nikto nemôže byť úprimne ľahostajný k pravdivosti toho, čo vie. Ak zistí, že je to falošné, zavrhnne to. Ak si to ale môže overiť ako pravdivé, cíti uspokojenie. Rovnako dôležitým ako bádanie na úseku teoretickom je aj výskum na úseku praktickom; teda skúmanie pravdy vo vzťahu k dobru, ktoré sa má robiť.²⁰

Treba uznať, že hľadanie pravdy nie vždy sa javí rovnako priezračné a dôsledné. Vrodená ohraničenosť rozumu a nestálosť srdca kalia často osobné hľadanie a vychylujú ho zo správnej cesty.²¹ Rozumu človeka sa teda prisudzuje schopnosť, ktorá zdanlivo prevyšuje jeho prirodzené hranice; nielenže nie je ohraničený zmyslovým poznávaním vo svojom kritickom uvažovaní, ale argumentovaním o zmyslových vnemoch môže dosiahnuť aj príčinu, ktorá je na začiatku každej zmyslovo vnímateľnej skutočnosti.²² V Novom zákone, najmä v Pavlových listoch, veľmi jasne vychádza najavo protiklad medzi "múdrostou tohto sveta" a múdrostou Božou, zjavenou v Ježišovi Kristovi.²³

Interakcia medzi vierou a rozumom, filozofiou a teológiou

Svätý Otec ďalej vysvetľuje správnu interakciu medzi vierou a rozumom a medzi filozofiou a teológiou.

Väčšina súčasnej diskusie o predkladanom konflikte medzi vierou a rozumom vznikla v kontexte diskusií o vede a nábo-

¹⁹ MATHISON, K.: *Faith and Reason*. Dostupné na : <https://www.ligionier.org/learn/articles/faith-and-reason-article/>. (1.9. 2018).

²⁰ FIDES ET RATIO 25.

²¹ FIDES ET RATIO 28.

²² FEDES ET RATIO 22.

²³ FIDES ET RATIO 23.

ženstve.²⁴ Prvý vatikánsky koncil učí, že pravda dosiahnutá cestou filozofickej úvahy a pravda Zjavenia sa ani nemiešajú, ani sa navzájom nevylučujú. "*Existujú dva poriadky poznania, ktoré sa líšia nielen vo svojom princípe, ale aj vo svojom predmete. Vo svojom princípe preto, lebo v jednom poznávame prirodzeným rozumom, v druhom božskou vierou. V predmete preto, lebo okrem pravdy, ktorú môže pochopiť prirodzený rozum, sa nám predkladajú k viere tajomstvá, skryté v Bohu, ktoré by nemohli byť známe, keby ich Boh nebol zjavil.*"²⁵ Ján Pavol II. tu teda vidí filozofiu spomedzi všetkých ľudských disciplín ako najdôležitejšieho spojenca teológie.²⁶

Viera, ktorá sa zakladá na Božom svedectve a využíva nadprirodzenú pomoc milosti, má v skutočnosti odlišný poriadok ako filozofické poznanie. Toto sa totiž opiera o zmyslové vnímanie, o skúsenosť a pohybuje sa len vo svetle rozumu. Filozofia a vedy sa pohybujú v okruhu prirodzeného rozumu, zatiaľ čo viera, osvietená a vedená Duchom Svätým, uznáva v posolstve spásy.²⁷

Aký hlboký súvis je medzi poznaním vierou a poznaním rozumom, to s prekvapivou jasnosťou naznačujú už niektoré výrazy v Svätom Písme. Stretáme sa s tým najmä v sapienciálnych spisoch. Vďaka schopnosti myslieť všetci ľudia, veriaci či neveriaci, dostali možnosť "čerpať v hlbokých vodách" poznania. Osobitosť, ktorou sa vyznačuje biblický text, spočíva v presvedčení, že existuje hlboká a neoddeliteľná jednota medzi poznaním prostredníctvom viery. Svet a to, čo sa v ňom deje, ako aj dejiny a rozličné osudy národa, sú skutočnosti, ktoré treba pozorovať, rozoberať a posúdiť prostriedkami, ktoré sú vlastné rozumu, ale tak, aby viera nebola z tohto procesu vylúčená. Viera tu nevystu-

²⁴ MATHISON, K.: *Faith and Reason*. Dostupné na : <https://www.ligonier.org/learn/articles/faith-and-reason-article/>. (1.9. 2018).

²⁵ FIDES ET RATIO 9.

²⁶ TRABBIT, J. G.: *Fides et ratio: An encyclical even more relevant today than it was in 1998*. Dostupné na : <https://www.catholicworldreport.com/2019/09/09/why-the-church-needs-philosophy-on-the-20th-anniversary-of-fides-et-ratio/>. (14.9.2018).

²⁷ FIDES ET RATIO 9.

puje, aby uponížila autonómiu rozumu, alebo aby obmedzila priestor pre jeho pôsobenie, ale len preto, aby umožnila človeku pochopiť, že v týchto udalostiach sa stáva viditeľným Boh Izraela, ktorý v nich účinkuje. Poznať do hĺbky svet a historické udalosti nie je preto možné bez súčasného vyznania viery v Boha, ktorý v nich pôsobí.²⁸

Bolo úlohou otcov filozofie objasniť súvis medzi rozumom a náboženstvom. Rozšírili pohľad na všeobecné princípy a neuspokojili sa len s antickými mýtmi, ale chceli dospieť až k tomu, aby dali rozumový základ svojej viere v božstvo. Tak nastúpili cestu, ktorá vychádzala z osobitných antických tradícií a vyústila do vývoja, ktorý zodpovedal požiadavkám všeobecného rozumu. Cieľom, ku ktorému tento vývoj smeroval, bolo kritické vedomie toho, v čo sa verilo. Prvý osov z tejto cesty mal pojem božstva. K poverám sa zaujal postoj ako k takým, a náboženstvo sa aspoň čiastočne očistilo účinkom rozumovej analýzy. Na tomto základe začali cirkevní Otcovia plodný dialóg s antickými filozofmi a otvorili tak cestu ohlasovaniu a pochopeniu Boha Ježiša Krista.²⁹

Stretnutie kresťanstva s filozofiou nebolo bezprostredné, ani ľahké. Pôsobenie filozofov a navštevovanie škôl sa javili prvým kresťanom skôr rušivé než vhodné. Pre nich bolo prvou a naliehavou povinnosťou ohlasovať vzkrieseného Krista. Ako priekopníka pozitívneho stretnutia s filozofickým myslením, i keď s predznačením obozretného rozlišovania, treba spomenúť svätého Justína. Tento, i keď si aj po obrátení zachoval veľkú úctu ku gréckej filozofii, rozhodne a jasne tvrdil, že v kresťanstve našiel "jedinú bezpečnú a užitočnú filozofiu".³⁰ Podobne Klement Alexandrijský nazýval evanjelium "pravou filozofiou", a filozofiu vysvetľoval v analógii s mojžišovským zákonom ako prípravné poučenie ku kresťanskej viere.³¹

²⁸ FIDES ET RATIO 16.

²⁹ FIDES ET RATIO 36.

³⁰ Stredovekí teológovia odkazovali filozofiu ako na „*ancilla theologiae*“, teda ako na „*sluhu teológie*“.

³¹ FIDES ET RATIO 38.

Cirkevní Otcovia Východu i Západu teda prišli do styku s filozofickými školami v rozličných formách. Tertulían je jasným príkladom kritického vedomia, s ktorým kresťanskí myslitelia už od začiatku čelili problému vzťahu medzi vierou a filozofiou, pričom naň pozerali globálne v jeho pozitívnych aspektoch i v jeho medziach. Neboli to naivní myslitelia. Práve preto, že intenzívne prežívali obsah viery, vedeli dosiahnuť hlbšie špekulatívne formy. Očistený a úprimný rozum bol teda schopný pozdvihnúť sa na vyššie roviny uvažovania a dať solídny základ vnímaniu bytia, nadprirodzena a absolútna.³²

Podľa svätého arcibiskupa z Canterbury priorita viery nekonkuruje hľadaniu, ktoré je vlastné rozumu. Rozum totiž nie je povoláný vyjadrovať úsudok o obsahu viery. Nebol by toho schopný, lebo nie je na to spôsobilý. Jeho úlohou je skôr nájsť zmysel a objaviť spôsoby, ktoré všetkým umožnia dosiahnuť určité chápanie obsahu viery. Základný súlad filozofického poznania a poznania viery sa ešte raz potvrdzuje; viera žiada, aby sa jej predmet pochopil pomocou rozumu a rozum na vrchole svojho hľadania pripúšťa ako nutné to, čo predkladá viera.³³

Rozluka medzi vierou a rozumom

Vznikom prvých univerzít sa teológia ocitla priamejšie tvárou v tvár s ďalšími formami skúmania a vedeckého poznania. Svätý Albert a svätý Tomáš, aj keď sa držali spojenia medzi teológiou a filozofiou, ako prví uznali nutnú autonómiu, ktorú filozofia a vedy potrebovali, aby sa mohli úspešne venovať príslušným odborom bádania. Počnúc neskorým stredovekom sa však zákonité rozlišovanie medzi dvoma vedeckými formami postupne premenilo na neblahé rozdelenie. V dôsledku prehnaného racionalistického ducha niektorých mysliteľov sa postoje stali radikálnejšími, až kým nedospeli k oddelenej a voči obsahu viery úplne autonómnej

³² FIDES ET RATIO 41.

³³ FIDES ET RATIO 42.

filozofii. Medzi ďalšími dôsledkami tohto rozdelenia bola aj stále silnejúca nedôvera voči samému rozumu. Niektorí začali vyznávať všeobecnú, skeptickú a agnostickú nedôveru, či už preto, aby rezervovali viac priestoru viere, alebo aby spochybnili každý možný vzťah viery k rozumu. Nakoniec to, čo patristické a stredoveké myslenie vytvorilo a uskutočnilo ako hlbokú jednotu, plodiacu poznanie, schopné dospieť k najvyšším formám špekulatívneho myslenia, v skutočnosti zničili systémy, ktoré si ako náhradu za vieru osvojili rozumové poznávanie odtrhnuté od viery.³⁴ Konflikt medzi vedomosťami získanými prostredníctvom prírodných ľudských schopností a vedomosťami získanými z božského Zjavenia nastáva vtedy, ak dôjde k zjavnému rozporu.³⁵

Moderná filozofia zabudla zamerať svoje bádanie na bytie a sústredila svoje bádanie na ľudské poznanie. Namiesto toho, aby sa opierala o schopnosť človeka poznať pravdu, radšej zdôrazňovala jej ohraničenosť a podmienenosť.³⁶

Benedikt XVI. vo svojej prednáške na univerzite v Regensburgu vyzýva k tomu, že je potrebné si všimnúť, že každý pokus vyhlásiť teologické tvrdenia za vedecké v redukcii kresťanstva je len na fragment jeho pôvodného obsahu. Upozorňuje, že je to vlastne sám človek, ktorý sa stáva zredukovaným, lebo špecificky ľudské otázky o našom počiatku a cieľi, formulované vďaka náboženstvu a etike, nemajú miesto v kolektívnom rozume definovaným vedou, a spadajú do oblasti subjektivity. Týmto spôsobom teda etika a náboženstvo strácajú svoju silu vytvárať komunitu a stávajú sa často osobnou záležitosťou. Benedikt práve pred týmto nebezpečenstvom varuje ľudstvo pred hrozbami, kedy sa rozum môže zredukovať natoľko, že otázky náboženstva a etiky sa ho prestanú týkať.³⁷

³⁴ FIDES ET RATIO 45.

³⁵ MATHISON, K.: *Faith and Reason*. Dostupné na : <https://www.ligonier.org/learn/articles/faith-and-reason-article/>. (1.9. 2018).

³⁶ FIDES ET RATIO 5.

³⁷ BENEDIKT XVI. : *Prednáška na univerzite v Regensburgu*. Dostupné na : <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20060912024>. (20.9. 2018).

Konštatovanie:

Je teda medzi vierou a rozumom neprekonateľná priepasť?

Kameňom úrazu sa stáva položená otázka, čo by malo v prípade konfliktu prevládať, viera alebo rozum?

Niektorí teológovia a filozofi tvrdia, že medzi nimi nemôže existovať žiadny konflikt, pretože správne použitý rozum a správne pochopená viera nikdy nevytvoria protichodné alebo konkurenčné tvrdenia. Zatiaľ, čo iní zdieľajú názor, môžu/sú/musia byť v skutočnom rozpore s určitými tvrdeniami.³⁸

Súčasný vzťah medzi vierou a rozumom vyžaduje starostlivé úsilie o rozpoznávanie, lebo tak rozum ako aj viera sa ochudobnili, a stoja voči sebe slabé. Rozum zbavený prínosu Zjavenia sa pohyboval po bočných chodníkoch, na ktorých je v nebezpečenstve, že stratí výhľad na svoj konečný cieľ. Viera, ktorej chýba pomoc rozumu, zdôrazňuje cit a zážitok, a dostáva sa do nebezpečenstva, že už nebude všeobecnou ponukou. Je iluzórne myslieť si, že viera pri oslabenom vplyve rozumu bude mať väčšiu presvedčivosť. Naopak, dostane sa do veľkého nebezpečenstva, že sa zredukuje na mýtus alebo poveru. Tak isto sa ani rozum, ktorý už nemá pred sebou zrelú vieru, nedá pohnúť k tomu, aby zameral svoj pohľad na novotu a radikálnosť bytia. Preto je potrebné, aby viera a filozofia znovu nadobudli hlbokú jednotu, ktorá ich uschopní, aby pri vzájomnom rešpektovaní svojej autonómie boli verné svojej vlastnej povahe.³⁹

V období, keď kresťanskí myslitelia objavovali poklady antickej, presnejšie aristotelovskej filozofie, sv. Tomáš Akvinský⁴⁰

³⁸ SWINDAL, J.: *Faith and reason*. Dostupné na : <https://www.iep.utm.edu/faith-re/#SH3b>. (12.9.2018).

³⁹ FIDES ET RATIO 48.

⁴⁰ Sv. Tomáš Akvinský vidí rozum a vieru ako dva spôsoby poznania. Poznanie rozumom sa týka toho, čo vieme a poznáme na základe logiky a skúseností. Tiež z rozumu pochádza myšlienka, že existuje Boh a pravdy o Bohu sú prístupné každému. Viera zahŕňa to, čo vieme na základe

si získal veľkú zásluhu tým, že posunul do popredia súlad, ktorý existuje medzi rozumom a vierou. Snažil sa dokázať, že svetlo rozumu i svetlo viery, pochádzajú od Boha, a preto si navzájom nemôžu protirečiť. Viera sa teda nebojí rozumu, ale práve naopak - hľadá ho a dôveruje mu. Tak ako milosť predpokladá ľudskú prirodzenosť a zdokonaľuje ju, aj viera predpokladá a zdokonaľuje rozum. Rozum človeka sa neznehodnocuje, ani sa neznižuje tým, že dáva súhlas k obsahu viery. Z tohto dôvodu Cirkev vždy oprávnenne pokladala svätého Tomáša za učiteľa myslenia a vzor správneho prístupu k teológii.⁴¹ Je viac ako isté, že práve zásluhou sv. Tomáša Akvinského, bola vyzdvihnutá autonómia filozofie a spolu s ňou aj právo a zodpovednosť, ktoré sú rozumu vlastné. Ako sme spomenuli, pre Otcov na rozdiel od novoplatónskych filozofií, pre ktoré bolo náboženstvo s filozofiou neoddeliteľnou súčasťou celku, prezentovali kresťanskú vieru ako pravú filozofiu. Ich jednanie bolo zdôrazňované tým, že podľa nich táto viera odpovedala na otázky rozumu, ktorý hľadá pravdu, zatiaľ čo mýtické náboženstvá sa stali len obyčajným návykom.⁴²

Oba spôsoby poznávania privádzajú k pravde v jej plnosti. Jednota pravdy je základnou požiadavkou ľudského rozumu, vyjadreného princípom neprotirečenia. Zjavenie dáva istotu tejto jednoty, keď ukazuje, že Boh, ktorý dáva základ a záruku zrozumiteľnosti a rozumnosti prirodzeného poriadku vecí, o ktorý sa vedci opierajú s dôverou je ten istý Boh, ktorý sa zjavuje ako Otec nášho Pána Ježiša Krista.⁴³ Môžeme teda súhlasiť aj so sv. Augustínom a jeho tvrdeniami, že všetka pravda je Božia pravda.

Božieho zjavenia. Vierou vieme, že Boh prišiel na svet skrze Ježiša Krista, a že Boh je trojjediný. A tieto pravdy o Bohu nemôžu byť poznateľné len z rozumu. Viera stavia na rozume a naopak. Pretože viera a rozum sú dva spôsoby ako dospieť k pravde.

⁴¹ FIDES ET RATIO 43.

⁴² BENEDIKT XVI.: *Prednáška na univerzite La Sapienza*. Dostupné na : <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20080118020>. (12.9.2018).

⁴³ FIDES ET RATIO 34.

To, čo je pravda, je pravda, pretože to Boh zjavil, stvoril alebo nariadil.⁴⁴

Niet teda dôvodu, aby existoval daký konkurenčný boj medzi rozumom a vierou; rozum dopĺňa vieru a viera dopĺňa rozum, pričom obe skutočnosti majú svoj priestor na realizáciu. Človeku pripadá úloha skúmať svojím rozumom pravdu, a v tom spočíva jeho dôstojnosť.⁴⁵ Benedikt XVI. to dopĺňa tým, že teológia a filozofia spolu vytvárajú zvláštny pár, ktorý môžeme prirovnať k dvojčkám. Pričom ani jedna z nich nemôže byť celkom odtrhnutá od druhej a pritom si musia obe zachovať svoju vlastnú identitu a poslanie.⁴⁶

Viera vyzýva rozum, aby vyšiel z akejkoľvek izolácie a aby ochotne čosi riskoval pre všetko, čo je pekné, dobré a pravdivé. Viera sa tak stáva presvedčeným a presvedčajúcim advokátom rozumu.⁴⁷ Fundamentálna teológia má ukázať vnútornú zlučiteľnosť medzi vierou a jej podstatnou požiadavkou predstaviť sa prostredníctvom rozumu, ktorý je schopný celkom slobodne dať svoj súhlas. Viera tak bude viesť "naplno ukázať cestu" rozumu, ktorý úprimne hľadá pravdu. Takým spôsobom viera ako Boží dar, i keď sa neopiera o rozum, nebude sa môcť bez neho zaobiť. Súčasne sa javí pre rozum nutným, aby sa vierou posilnil pre objavovanie horizontov, ku ktorým by sa sám nedostal.⁴⁸

Benedik XVI. vo svojej prednáške na univerzite La Sapienza sa snaží vysvetliť, že pokiaľ sa rozum, ktorý je podnietený svojou zdanlivou čistotou, stane hluchým voči veľkému posolstvu, ktoré

⁴⁴ MATHISON, K.: *Faith and Reason*. Dostupné na : <https://www.ligonier.org/learn/articles/faith-and-reason-article/>. (1.9. 2018).

⁴⁵ FIDES ET RATIO 17.

⁴⁶ BENEDIKT XVI.: *Prednáška na univerzite La Sapienza*. Dostupné na : <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocikanku=20080118020>. (12.9.2018).

⁴⁷ FIDES ET RATIO 56.

⁴⁸ FIDES ET RATIO 67.

vychádza z kresťanskej viery a jej múdrosti, uschne ako strom, ktorého korene nesiahajú k vode, z ktorej čerpá život.⁴⁹

Je teda želateľné, aby sa teológovia a filozofi dali viesť jedinou autoritou pravdy tak, aby sa vypracovala filozofia v súlade s Božím slovom. Táto filozofia bude pôdou pre stretanie medzi kultúrami a kresťanskou vierou, miestom porozumenia medzi veriacimi a neveriacimi. Bude to pomoc pre veriacich, aby sa viac presvedčili, že hĺbke a pravosti viery osoží, keď sa spája s myslenním a nikdy sa ho nevzdáva. A znovu nás k tomuto presvedčeniu vedie poučenie cirkevných Otcov: *"Aj samotné »veriť« nie je nič iné ako myslieť a dávať svoj súhlas... Kto verí, myslí... Keď verí, myslí, a keď myslí, verí... Ak viera nie je premyslená, nie je ničím.*⁵⁰ Nerozumieme Bohu úplne, ale je to preto, lebo sme koneční a Boh je nekonečný. Viera a rozum, správne pochopené, nemôžu byť a nie sú v skutočnom konflikte.⁵¹

Záver

V závere encykliky môžeme teda skonštatovať, že viera a rozum nie sú nezlučiteľné. Svätý Otec uzavrel encykliku tým, že zdôrazňuje, že Boh a pravda sú jedno a to isté a že na pochopenie tejto istoty potrebujeme rozum aj vieru spoločne. V rozsiahlych filozofických pojednávaniach odcudzuje ateizmus a rovnako aj jeho opačný extrém fideizmus, teda výlučné spoliehanie sa na vieru. Encyklika poukazuje, že teológia na vysvetlenie intelektuálnej viery potrebuje racionálne zdroje filozofie. Odpoveď na našu otázku sme teda našli nie len v tejto encyklike ale aj v KKC 159: *„Hoci viera presahuje rozum, medzi vierou a rozumom nikdy nemôže byť skutočný rozpor: lebo ten istý Boh, ktorý zjavuje tajomstvá a vlieva vieru, vložil do ľudského ducha svetlo rozumu. A Boh nemôže poprieť seba*

⁴⁹BENEDIKT XVI.: *Prednáška na univerzite La Sapienza*. Dostupné na : <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20080118020>. (12.9.2018).

⁵⁰FIDES ET RATIO 79.

⁵¹MATHISON, K.: *Faith and Reason*. Dostupné na : <https://www.ligionier.org/learn/articles/faith-and-reason-article/>. (1.9. 2018).

samého ani pravda nikdy nemôže protirečiť pravde.“ „Preto ak metodický výskum v akomkoľvek vednom odbore postupuje naozaj vedecky a v súlade s morálnymi normami, nikdy nebude v skutočnom rozpore s vierou, lebo svetské skutočnosti i skutočnosti viery majú svoj pôvod v tom istom Bohu. Ba toho, kto sa pokorne a vytrvalo snaží preskúmať tajomstvá sveta, vedie akoby Božia ruka, hoci si to neuvedomuje. Boh totiž udržiava všetky veci a spôsobuje, že sú tým, čím sú.“

„Veda bez náboženstva je chromá, náboženstvo bez vedy je slepé“

Albert Einstein (1879 – 1955)

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BENEDIKT XVI.: *Prednáška na univerzite La Sapienza*. Dostupné na : <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20080118020>. (12.9.2018).

BENEDIKT XVI. : *Prednáška na univerzite v Regensbergu*. Dostupné na : <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20060912024>. (20.9. 2018).

BRENT, J., OP: *Faith and Reason: The two wings of the Human Spirit*. Dostupné na : <https://www.thomisticevolution.org/disputed-questions/faith-and-reason-the-two-wings-of-the-human-spirit/>. (9.10.2018).

FAGAN, E. J.: *Fides et Ratio (Faith and Reason)*. Dostupné na : <https://www.catholiceducation.org/en/education/catholic-contributions/fides-et-ratio-faith-and-reason.html>. (9.10.2018).

HULL, T. C.: *Why so many are leaving the Church: The Faith and Reason Problem*. Dostupné na : <https://catholicexchange.com/many-leaving-church-faith-reason-problem>. (9.10.2018).

JÁN PAVOL II.: *Encyklika: Fides et Ratio*. Don Bosco, 1998. 147 s. ISBN: 9788088933069.

JÁN PAVOL II.: *Encyklika: Fides et Ratio*. Dostupné na : <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/fides-et-ratio>. (10.9.2018).

- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok Svätého Vojtecha, 2006. 918 s. ISBN: 80-7162-593-0.
- KRIES, D.: *Faith, reasons, and two decades of studying Fides et Ratio*. Dostupné na: <https://www.catholicworldreport.com/2018/09/10/faith-reason-and-two-decades-of-studying-fides-et-ratio/>. (9.10.2018).
- MATHISON, K.: *Faith and Reason*. Dostupné na : <https://www.ligonier.org/learn/articles/faith-and-reason-article/>. (1.9. 2018).
- PACINI, G.: *20 anni di Fides et Ratio*. Dostupné na : <https://www.culturacattolica.it/attualit%C3%A0/in-rilievo/abbiamo-detto-gli-editoriali/20-anni-di-fides-et-ratio>. (7.11.2018).
- SWINDAL, J.: *Faith and reason*. Dostupné na : <https://www.iep.utm.edu/faith-re/#SH3b>. (12.9.2018).
- TANZELLA-NIZZI, G.: *La Fides et ratio e il pensiero scientifico: un invito alla lettura*. Dostupné na : <http://disf.org/fides-ratio-pensiero-scientifico>. (1.9.2008).
- TRABBIC, J. G.: *Fides et ratio: An encyclical even more relevant today than it was in 1998*. Dostupné na : <https://www.catholicworldreport.com/2019/09/09/why-the-church-needs-philosophy-on-the-20th-anniversary-of-fides-et-ratio/>. (14.9.2018).

FILOZOFIA KULTURY
V DIELE
IVANA ALEXANDROVICA ILJINA

Daniel PORUBEC

Abstract: *In the area of Russian religious philosophy, Ivan Alexandrovich Iljin is distinguished by his new and original interpretation of the philosophy of the representative of the German absolute idealism - Friedrich Hegel. In his philosophy, Iljin systematically develops the basic Hegel's intuition of "the Absolute Idea", "Absolute Spirit", God, as an absolute "Object" of our religious experience. Similarly to philosophy, the religious experience has, according to Iljin, a clearly defined field of application which provides its meaning. It is necessary, in the first place, to purify the soul by repentance, and then with a pure heart intuitively gain knowledge of the absolute Object - God and the divine foundations of the world.*

Videnie skutočnosti z perspektívy večnosti, intuitívne objatie „predmetu“, cez ktorý na nás pozerá „Predmet“ – Boh, bolo vlastné Ivanovi Alexandrovičovi Iljinovi. Skutočnosť, že zlo nie je v „predmetoch“, ale naopak v „spredmetňujúcom“ subjekte, si tento právnik, filozof a náboženský mysliteľ, ak myslíme i na Iljinov neľahký údel vyhnutia sa nebezpečenstvu vynesenia rozsudku smrti, či núteného úteku z vlasti, alebo následného núteného úteku z nacistického Nemecka do Švajčiarska, osvojil po neľahkých skúsenostiach. Iljin totiž našiel inú, Vyššiu, Vznešenejšiu, Skúsenosť a rozpoznal v jej skrytej podstate Toho, v ktorom všetko žije, hýbe sa a je.

Táto skúsenosť sa v procese jeho celoživotného diela premietla do duchovne bohatých a nesmierne inšpiratívnych prác. Vyberáme z nich predovšetkým tú, ktorá pojednáva o možnosti vytvárania

kresťanskej kultúry, presnejšie jeho nevelké dielko s názvom *Základy kresťanskej kultúry*.¹ Iljin v nej rozpracováva základnú a všeobecne platnú intuíciu, podľa ktorej moderná kultúra a kresťanstvo sú od seba vzdialené a moderná sekularizácia kultúry smeruje k najhlbšej kríze. Žiaľ aj náboženská skúsenosť moderného človeka ju v tom vytrvalo sprevádza. V diele *Základy kresťanskej kultúry* ide Iljinovi naopak o nájdenie skutočného duchovného významu kultúry, o nájdenie v predmetoch svojej skúsenosti toho, čo patrí všetkým, čo naozaj môže byť všeobecne platné, ba i večné, i keď navonok podliehajúce metamorfózam času a priestoru. Najsamprv však bude potrebné vidieť toto dielko v jeho širšom kontexte ostatných autorových prác.

Ivan Alexandrovič Iljin sa narodil 28. 3. 1883 v Moskve. Po excelentnom absolvovaní štúdia na právnickej fakulte prijal ponuku vyučovať filozofiu práva na Moskovskej univerzite. Po príchode totalitného, bolševického režimu bol viackrát prenasledovaný a zatýkaný a dokonca odsúdený na trest smrti. Spolu s ostatnými, pre bolševický režim „nepohodlnými“ intelektuálmi, musel v roku 1922 opustiť svoju rodnú krajinu. Do roku 1938 spolupracoval s religiózno-filozofickou akadémiou v Berlíne, ktorú viedol Nikolaj Alexandrovič Berďajev. Istý čas sa venoval publicistike, ale zakrátko pod nemalým fyzickým i psychickým nátlakom nacistov, bol donútený presťahovať sa so svojou rodinou do Švajčiarska, kde v roku 1954 zomiera.²

V oblasti ruskej náboženskej filozofie Iljin zaujal svojim novým a originálnym výkladom filozofie predstaviteľa nemeckého absolútneho idealizmu Fridricha Hegla, v ktorom, ako autor píše, videl

¹ ILJIN, I. A.: *Osnovy christianskoj kultury*, (Základy kresťanskej kultúry), Ženeva, 1937.

² Porov. ZENKOVSKIJ, V. V.: *Istorija russkoj filosofii*, (História ruskej filozofie), Raritet, Akademičeskij Proekt, Moskva, 2001, s. 778, Taktiež., ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, Refugium Velehrad-Roma s.r.o., Velehrad, 1997, s. 61.

„jedného z najväčších intuitivistov vo filozofii.“³ Iljin vo svojej magisterskej a dizertačnej práci *„Filozofia Hegla, ako učenie o konkrétnosti Boha a človeka“* systematicky rozvíja predovšetkým základnú Heglovu intuíciu o „Absolútnej idei“, „Absolútnom duchu“, t. j. Bohu, ako absolútnom „Predmete“ našej religióznej skúsenosti. V autorových filozofických reflexiách je možné spozorovať aj zreteľnú pečať vplyvu ďalších nemeckých filozofov akými sú Husserl, Cohen a z časti aj Lipps. Jedná sa hlavne o Iljinov názor, kedy sám predmet poznania vyžaduje od poznávajúceho výnimočný, špecifický vzťah k tomuto predmetu.⁴ Sám autor dokonca s veľkou obľubou používa spojenie, kedy poznávajúci je doslova „posadnutý“ poznávaným predmetom.⁵

Iljin mienil touto, vo vtedajších filozofických kruhoch ojedinelou interpretáciou Heglovej filozofie o predmetnosti „Absolútnej idei“, vyvrátiť značne rozšírené tvrdenie, podľa ktorého je Heglova filozofia systém abstraktného panlogizmu. Mnohým ruským náboženským filozofom bol vlastný duch konkrétneho idealizmu. Preto neudivuje fakt, že Iljin ako jeden z mála heglovsky orientovaných náboženských filozofov s konečnou platnosťou stanovil, že idea je v Heglovej filozofii konkrétny princíp, t. j. konkrétno-ideálne bytie.⁶ *„Heglova konkrétna špekulácia je intuícia, nasmerovaná na konkrétno-ideálne bytie.“*⁷ Možno jednu z najvýstižnejších „praktických definícií“ Heglovho konkrétneho idealizmu vyslovil sám autor hneď v úvode svojej magisterskej a dizertačnej práce:

*„Filozof sa musí snažiť iba o **vernost' predmetu**, pričom „jednota“ buď ostáva jednotou **náhľadu**, alebo sa vleje do náuky zo samého*

³ ILJIN, I. A.: *Filosofia Gegela, kak učenije o konkretnosti Boga i čeloveka*, (Filozofia Hegla, ako učenie o konkrétnosti Boha a človeka), Nauka, Sankt-Peterburg, 1994, s. 21.

⁴ Porov. ZEŇKOVSKIJ, V. V.: *Istorija russkoj filosofii*, s. 778.

⁵ Porov. ILJIN, I. A.: *Religioznij smysl filosofii*, Paríž, 1925, s. 45, 89, 92, 93.

⁶ Porov. LOSSKIJ, N. O.: *Istorija russkoj filosofii*, (História ruskej filozofie), Progres, Moskva, 1994, s. 421.

⁷ LOSSKIJ, N. O.: *Istorija russkoj filosofii*, s. 421.

predmetu, zostúpiac ako dar, ako šťastie, tak, že poznávajúci bude presvedčený, že ona nie je od neho, ale iba prostredníctvom neho."⁸

Filozofia, ako i každé jej interdisciplinárne vymedzenie akým je aj kultúra, má tak jednoznačne vymedzené pole pôsobnosti, ktoré jej dáva zmysel, t. j. intuitívne poznávanie Boha a božských základov sveta, alebo inak povedané poznávanie princípov pravdy, dobra a krásy, ktorých zdrojom je Boh.⁹

1 Sekularizovaná kultúra

Iljin sa v úvodnej kapitole svojej knihy *Základy kresťanskej kultúry* venuje kríze súčasnej sekularizovanej kultúry. Obzvlášť v dvadsiatom storočí prežíva kresťanský ľud hlbokú náboženskú krízu. Široké vrstvy ľudí stratili vieru a odišli z kresťanskej cirkvi. Popritom však mnohí z nich nezostali voči cirkvi ľahostajní. Stotožnili sa totiž s postojom odsúdenia, nepriateľstva a nenávisťi voči cirkvi, buď chladného a pasívneho, alebo dokonca energického až fanaticky organizovaného, smerujúceho nakoniec k prenasledovaniu kresťanov. Povšimnutia hodným je práve fakt, že vo vnútri samotného kresťanstva, teda ponechajúc stranou náboženstvá konfuciánske, budhistické, mohamedánske a iné, sa postupne vytvoril antikresťanský front so snahou vytvoriť nekresťanskú, ba až protikresťanskú kultúru. Tento fenomén vyhasínania kresťanských hodnôt v dvadsiatom storočí podľa autora nie je novým doposiaľ nevídaným javom, ale iba istým vyvrcholením tých procesov, ktoré ho v minulých storočiach predchádzali. Slovom autora povedané „proces oddelenia kultúry od viery, náboženstva od cirkvi začal už dávno a prebieha už niekoľko storočí. V Európe a v Amerike už dávno pozvoľna narastala a upevňovala sa svetská „sekularizovaná“ kultúra. Proces tejto sekularizácie má svoj počiatok už v renesancii (13.-15.stor.).“¹⁰

⁸ ILJIN, I. A.: *Filosofia Gegela, kak učenije o konkretnosti Boga i čeloveka*, s. 21.

⁹ Porov. LOSSKIJ, N. O.: *Istorija russkoj filosofii*, s. 421.

¹⁰ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 12.

Dôvody spomínaných selekcie náboženstva od cirkvi, či kultúry od viery je potrebné hľadať v hĺbke ľudskej duše. V prvej polovici druhého tisícročia, teda odvolávajúc sa na predrenesančné obdobie, duše ľudí boli akosi viac dôverčivejšie, jednoduchšie, menej zložité a rôznorodé a viac inštinktívne a iracionálne a preto skromnejšie a duchovne nesmelšie. Iná než terajšia, nazvime to slobodnejšia dispozícia duše človeka, ho pred tým uspôsobovala prijímať bezprostrednejšie božskosť evanjeliového zjavenia, prijímať ho s väčšou naliehavosťou a hĺbkou. Možno to bolo spôsobené tým, že sa človek v hĺbke svojej duše nepokladal za „pána“ prírody, ale práve naopak, za na nej závislú a nezachraniteľnú obeť.¹¹ Prirodzene, že život bol núdznejším, menej pohodlným, a čo sa týka prírody vo vzťahu k človeku viac varujúcim. Iljin z toho dôvodu podotýka, že *„iba v tej dobe ľudia prijímali náboženstvo ako centrum duchovného života, ako jeho hlavný a snád i jediný prameň. Ochrankyňou tohto náboženstva bola podľa nich kresťanská cirkev.“*¹²

Počnúc obdobím neskorého stredoveku prakticky až po súčasnosť, sa situácia v dušiach ľudí výrazne zmenila. Európska kultúra sa totiž vo svojej podstate stala svetskou a sekularizovanou, pretože sa z nej vytratil náboženský duch, zmysel i dar.¹³ Človek, ktorý si je príliš vedomý svojich síl a schopností nepotrebuje darcu a už vôbec nie spasiteľa a záchrancu. Takéto vedomie postuluje úlohy človeka do pozície „strojcu svojho šťastia“ a tak už nie len v pozícii vzťahu k sebe samému, ale vo vzťahu k akémukoľvek predmetu svojho záujmu, vytvára jednoducho povedané „svojský svet“, či skôr „svoj svet“ vo svete. Európska kultúra je tak stelesnením svojskej svetskej vedy, svetského umenia, svetského vedomia, svetsky zameraného hospodárstva, svetského „osvojenia si“ sveta a objasnenia vesmíru. Tento neútešný stav svetskej kultúry je nanešťastie umocnený ešte tým, že kultúra moderných

¹¹ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 12.

¹² ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 13.

¹³ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 13.

dní „neprešla ani k žiadnemu „novému“ náboženstvu, dokonca ani nezačala nejaké nové hľadať. Oddelila sa od kresťanstva a odišla do nenáboženskej, bezbožnej pustovne. Ľudstvo nielenže prestalo chovať, pestovať a strážiť cirkevno-kresťanskú skúsenosť, ale nechová ani žiadnu inú náboženskú skúsenosť. Odoracia sa od kresťanstva, ale nesmeruje k ničomu inému.“¹⁴

Pokus vytvoriť duchovnú kultúru mimo náboženské predsudky a bez akýchkoľvek hypotéz o duši a duchu, pokus vytvoriť kultúru bez viery, bez Krista a evanjelia zažil v novodobých dejinách svoje apogeuum vo francúzskej buržoáznej revolúcii. Kresťanská cirkev bola donútená podľa Iljina zmieriť sa s touto „samostatnosťou“ novej kultúry aj z iného dôvodu.¹⁵ „Nová pozitívna veda má obrovské bádateľské úspechy, tieto úspechy vedú k praktickým a technickým výsledkom (lekárstvo, bakteriológia, para, elektrina, chémia, strojárstvo, železnica, telegraf, telefón, rádio, letectvo), povzbudzujú k životu spoločenské javy (strojárenský kapitalistický priemysel; proletarizácia nás; svetové revolučné hnutia).“¹⁶

Iljin si všíma, že všetky vyššie spomínané činitele pozitívnych vied so svojim nepopierateľným vplyvom na človeka, spôsobia výraznú metamorfózu v štruktúrach, záujmoch, potrebách a vkuse ľudskej duše. Vytvorí sa totiž v duši človeka akýsi „nový duchovný poriadok“ nového mešťana, masového úradníka, proletára, „intelektuála“, či „polointelektuála“. „Nový duchovný poriadok“ už zďaleka nekorešponduje s kresťanskou cirkvou, pretože tá v sebe nenachádza toľko tvorivej revolučnej iniciatívy, či obratnosti, aby bola schopná za sebou strhnúť davy ľudí, tak ako je tomu v prípade pozitívnych vied. Cirkvi „prischne“ zásadne iba hlboký konzervativizmus v učení (dogmy), v organizácii (kánony) a v modlitbe (obradu), ktorý sa v porovnaní s „novým duchovným poriadkom“ osvietenca javí (*de jure*) ako nepotrebná a teda (*de facto*) škodlivá nadstavba.¹⁷ Evidentne sa tak „človek nového

¹⁴ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 13.

¹⁵ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 13.

¹⁶ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 13-14.

¹⁷ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 14.

európskeho „poriadku duše“ stále viac odsudzuje večným pravdám kresťanstva, zabúda ich vnímať, zvyká si „zaobísť sa bez nich“, nábožensky odumiera, rozumove a mravne degeneruje a ide v ústrety takej kultúrnej krízy, akú ešte história ľudstva neuzrela.“¹⁸

Podľa Iljina kresťanská cirkev prestala byť pre ľud najvyššou duchovnou autoritou a nevedie už ľud za sebou, ako tomu bolo v stredoveku. Od kresťanstva, i vo všeobecnosti od náboženstva, sa odtrhli a proklamovali svoju samostatnosť iné sily, ktoré priťahujú súčasný ľud a vôbec sa neusilujú o Božstvo, z Božstva nepochádzajú a neuskutočňujú ho a dokonca sa dali do urputného boja s Božským princípom a celkovo s každou kresťanskou dušou. Medzi spomínané sily, za ktorými prahne ľudstvo našich dní patria *materialistická veda a technika, svetské politické zriadenie bez náboženstva, hospodárstvo hnané výlučne inštinktami ziskuchtivosti a napokon nenáboženské bezbožné umenie.*

➤ Prvú zo spomínaných síl predstavuje materialistická veda a technika, ktoré odsúvajú hypotézu Boha a oslobodzujú sa od náboženského svetonázoru. Údajne vďaka tejto segregácii sa uskutočnili a stále robia úžasné pokroky hlavne vďaka pozitívnej prírodovede so svojimi objavmi, ktoré je možné rýchlo a efektívne začleniť do života človeka. Objavy vedy a následne jej realizácie v technických vymoženostiach sa neraz stávajú skôr akýmsi druhom orákula, než reálnym riešením problémov, ktoré sa vynálezmi ešte viac znásobili. Sľuby krajších zajtrajškov spojených s vymoženosťami doby ďaleko viac presahujú ich realizovateľnosť a tým výrazne prispievajú k prevracaniu ľudských vzťahov. Inak povedané materialistická veda a technika vťahuje človeka do svojho vedeckého sveta „nového životného prostredia“ vôbec sa nezaujímajúc o vyššie ciele a zmysel života človeka. Človek totiž nikdy nebol a nebude iba zhhluk buniek s prepracovanou platformou chemických reakcií, ktoré ho podmieňujú. Materialistická veda a technika večne „objavuje“, večne „zdokonaľuje“ a v tomto večitom procese nachádza zmysel, ako následok neprijatia jedinej

¹⁸ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 14.

Dokonalosti a skutočného Zjavenia. Žiaden triezvo uvažujúci intelekt nemieni vyvracať, či podkopávať autoritu vedecko-technického progresu, ale málo kto si všimne, že zas a znova bola nenápadne „filozofia večnej cesty k cieľu“ povýšená nad Cieľ postulovaním duchovnej bezzásadovosti.¹⁹

➤ V politickej oblasti, konkrétne v bezbožnom, t.j. čisto svetskom štátnom zriadení, vidí Iljin ďalšiu zo síl, ktorá tiahne za sebou ľud. Sekulárny štát nepozná mieru posvätnej hlbiny ani v duši, ani v činoch, neváži si večné a šľachetnejšie nábožensko-kresťanské korene opravdivého vedomia. Podobne ako materialistická veda a technika, stratil pred zraku vyšší cieľ a neslúži mu, pretože *„tento cieľ spočíva (stále spočíval a bude spočívať) v tom, aby pripravoval ľudí k „prekrásnemu životu“ (Aristoteles), k životu „v Bohu“ (Augustín). Bezbožné náboženstvo riadi národy tak, ako vedie slepý slepých; do jamy (porov. Mt 15,14). ... Súčasné štátne zriadenie neslúži kvalite života, ani jeho dokonalosti, ale záujmom ľudí a tried.“*²⁰

➤ Nábožensky nezrelá a mravne sa rozpadajúca duša súčasného človeka, ktorý stratil Boha a Krista sa stáva obeťou ďalších získaných inštinktov a hospodárskych zákonov, ktoré za sebou strhávajú väčšinu ľudu. Čo sú spomínané získané inštinkty a hospodárske zákony, ktoré človeku vládnú Iljin presnejšie nešpecifikuje. Na tomto mieste sa obmedzí iba na kritiku kapitalizmu, ktorý vošiel do slepej uličky kapitalistickej výroby a našiel z nej iba jedinú únikovú cestu do priepasti komunizmu.²¹ Nachádzať sa v slepej uličke je vždy lepšia východisková pozícia pre možné riešenia, než upadnutie do priepasti. Človek sa v procese kapitalistickej výroby postupne, pozvoľna, vedome stáva iba priesečníkom akciových kriviek ponuky a dopytu v prospech výhod predovšetkým vlastníka výrobných prostriedkov, teda kapitalistu, kým v komunizme spomínané „predovšetkým“ spravídla už nemá miesto, i keď kapitalistu premenujeme na spoločný štát. Ľudstvo si podľa autora neuvedomuje, že zničujúci nie je ani

¹⁹ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s.14.

²⁰ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 15.

²¹ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 15.

tak sám kapitalizmus, ale bezbožný kapitalistický poriadok, žiaľ strnulo podporovaný a organizovaný skostnatenými kresťanskými dušami a triedami. Na vine teda nie je kapitalizmus, ale strata živého Boha vo vedomí jak ľudu, tak i reprezentatívnych autorít zvolených ľuďom. Z dôvodu spomínanej straty nadprirodzeného prameňa života ľud neodvratne začína gravitovať ku komunizmu. Ak porovnáme obidva hospodárske systémy aj sám autor nakoniec skonštatuje „že bezbožný komunizmus je ďaleko horší a škodlivejší než bezbožný kapitalizmus.“²²

➤ Napokon štvrtou silou formujúcou dušu súčasného človeka je nenáboženské a bezbožné umenie. V každom období svetových dejín chudobné vrstvy obyvateľstva potrebovali chlieb a hry. Chudobná bedač sa od „ne – bedače“ odlišuje predovšetkým svojou nízkou úrovňou, jak nenáboženskou, tak i neduchovnou. Je teda pozoruhodné, že dnešné umenie nahráva, ba priam beží v ústrety potrebám práve týchto najnižších bezbožných mas obyvateľstva. Bedač totiž potrebuje byť uchvátený chlebom a „novodobými hrami“, t. j. svetským umením toho najnižšieho rángu zbaveným náboženského citu a pudu. S poľutovaním nám ostáva skonštatovať, že „móda rodí „modernizmus“, nuda a presýtenosť znervózňujúci vtip; kinematograf nahrádza chrám; treskot a rev rádia vytláča osobnú kultúru hudby a slova. V umení zaniká „tretí rozmer“ – umeleckosti, posvätnosti, predmetnosti: dvojrozmerná duša vytvára dvojrozmerné, banálne, bezbožné umenie a sama sa stáva jeho obeťou.“²³

Podľa Iljina tieto štyri cesty doslova a do písma strhávajú dnešný ľud, ktorý po nich inak povedané ani nekráča, ale iba necháva sa unášať. Je teda možné nájsť nejaké tvorivé východisko z tejto neutešnej situácie? Je možné nejaké znovuzrodenie kultúry? Autor sa v nasledujúcej kapitole pokúsi zodpovedať na spomínané otázky vcelku originálnym spôsobom analyzujúc najsamprv možnosť vytvorenia kresťanskej kultúry v štyroch spomínaných oblastiach s odvolaním sa na Sväté písmo.

²² ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 15.

²³ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 15-16.

2 Kresťanská kultúra a jej problémy

V prúde veľkej duchovno-náboženskej krízy je človek povolaný riešiť problém kresťanskej kultúry. Ako tento neľahký proces obnovy kultúry uskutočniť, keď vzdelané vrstvy ľudí opúšťajú kresťanstvo a dokonca sťahujú za sebou nevzdelané, či polovzdelané masy? Ako je možné vytvoriť kresťanskú kultúru, keď kresťanstvo doposiaľ nenašlo vhodný spôsob tvorivých konexií s vplyvnými silami tohto sveta, ktoré strhávajú ľud za sebou t. j. s vedou, politikou, hospodárstvom a umením? Iljin si hneď v úvode druhej kapitoly veľmi dobre uvedomuje rozporuplnosť slovného spojenia *kresťanská kultúra*. Totiž v ľudskej duši prebieha zvláštne až tajuplné povstanie inštinktu proti viere a kresťanstvu. Jedná sa o istý bezuzdný protikresťanský inštinkt vzbury, ktorý detailne vykreslil Fridrich Nietzsche. Neprijateľnosť poriadku darovaného „zhora“ od Boha nutne musí nahradiť nový poriadok od boha „zdola“ poriadok „Nadčloveka“. A tak skôr z Nietzscheho perspektívy videnia kultúry, než z perspektívy Iljina sú ľudstvu ponúkané iba dve možnosti. Buď vytvárať nekresťanskú kultúru, alebo z kresťanských pohnútok úplne kultúru zavrhnúť.²⁴

No ak je niečo zavše zavrhnutieľhodné, v nepretržitom vedomí rozpakov a strachu z jeho prijatia, nemôže byť premenené, posvätené a zbožštené. Opravdivé premeny sa dejú prijatím a nie zavrnutím skutočnosti. Avšak vedomie prijatia skutočnosti je vedomím viery, teda už premeneným vedomím pravého, hlbokého, úprimného a účelného kresťanského náboženstva. Tak kultúra, ako aj náboženstvo, (lebo kultúra je neoddeliteľná od náboženstva) „*sa obnoví z rozpakov a strachu tak ľahko a rýchlo, ale obnoví sa výlučne úprimnou túžbou po Božom lone, cez lásku, obnovené vnímanie a múdrosť.*“²⁵

Vo svete však žije veľa ľudí húževnato proklamujúcich aj praktizujúcich „osvietenú bezbožnosť“, žiaľ takých ľudí, ktorí sa

²⁴ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy kresťanskej kultúry*, s. 17.

²⁵ ILJIN, I. A.: *Základy kresťanskej kultúry*, s. 17.

o nič iné ani neusilujú a ani nevedia usilovať. „Týmto ľudom stačí ich svetlo a o tom, že pravé duchovné svetlo je svetlom Božím, vedúcim k Bohu a ukazujúcim ho, o tom ani neuvažujú. A kvôli tejto „osvietenej bezbožnosti“, ktorá nám teraz pred oči kladie svetové revolučno-komunistické hnutie, ľudia určite zaplačú ... Netreba uvažovať, že sme už túto krízu prežili, že už ju máme za sebou. Nie, ona práve teraz začala.“²⁶ Dôvodom tejto neútešnej situácie je podľa Iljina aj fakt, že prvú pozitívnu silu odporu voči súčasnej kríze, ktorá sa v ľudstve postupne prebúdzá, t. j. sila nacionalizmu (nacionalizmu chápanom v pozitívnom zmysle slova, nacionalizmu, ktorý je pre druhé národy darom a nie obmedzením ich slobody), doposiaľ kresťanstvo neprijíma a nepožehnáva a aj sám nacionalizmus si neuvedomuje svoje kresťanské korene. Inak povedané zdravo rastúce národné povedomie v ničom neodporuje viere, ba naopak kráča ruka v ruke s vierou. Ako kresťanstvo, tak i nacionalizmus, do takéhoto štádia pochopenia ich vzájomného vzťahu žiaľ ešte nedospelo.²⁷

Kresťanské národy, ktoré postupne stratili svoju vieru a neprijali žiadnu inú vieru sa podľa autora zbytočne pokúšajú vytvoriť kultúru bez Boha a bez viery. Je nepochybné, že nekresťanskú kultúru môžu vytvárať národy nekresťanskej viery akými je kultúra islamu, kunfuciánstva, budhizmu, či šintoizmu, ale pokusy vytvoriť bezbožnú kultúru v prípade kresťanských národov sú vopred odsúdené k nezdaru. Iljin na tomto mieste podáva veľmi zaujímavú a pre pochopenie fenoménu zrodu kultúry neprehliadnutelnú pasáž. Snaha vytvoriť bezbožnú kultúru stroskotáva z toho dôvodu, že kultúra nie je tvorená ľudským úsudkom a ľubovôľou, ani vedomím, ale komplexnou zdĺhavou a z nadšenia vychádzajúcou koncentráciou celej ľudskej podstaty. Iba spomínaná ľudská podstata vyhľadáva opravdivú prekrásnu formu pre hlboký obsah a disponuje, lepšie povedané je živená neuvedomenými, nočnými silami duše, ale predovšetkým inštink-

²⁶ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 17.

²⁷ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 17.

tom. To, čo bolo povedané o ľudskej postate je vzápätí slovami Iljina prisúdené inštinktu, ktorý je schopný mať a vytvárať formu, živiť hlboké úmysly, nadchnúť sa chrániť a milovať kultúru. Teda máme dočinenia s premeneným, zduchovneným inštinktom spojeným s prijatím sveta, ako o tom svedčia Otcovia cirkvi. Prameňom spomínaného premeneného inštinktu je duchovnosť na ceste lásky a viery. Inštinkt používa duchovný jazyk, ktorým je viera. Ak by sme zavrhlí vieru, uvrhlí by sme inštinkt do nemoty, ale bo mu dali naopak neobmedzené, bezuzdné pole pôsobnosti.²⁸ „Preto človek bez viery žije buď v odtrhnutí sa od svojho inštinktu, ešte nezbaveného uzdy do úplnej bezduchovnosti a beztvárnosti (západ), alebo prežíva pod vládou svojho už nespútaného inštinktu (bolševizmus).“²⁹ Človek bez viery, ktorý neľútostne „spacifikoval“ inštinkt ako otroka svojho vedomia, vytvoril „náboženstvo rozumu“ (západ), alebo ho na druhej strane „zbožštil“ a prisúdil mu „primát“ viac než vedomej transcendentnej existencie a tak vytvoril „náboženstvo inštinktu“ (bolševizmus). Ani jedno ani druhé nemôže uskutočniť opravdivú kultúru. Jeden extrém je prevažne zbavený tvorivého obsahu, teda stojí na čisto rozumných formách, mŕtvych šablónach a inštitúciách. Druhý extrém je viac-menej zbavený tvorivej formy, pretože pozostáva s čisto živelného, neplánovaného, inštinktívneho materiálu – obsahu, (materiálu medzi ktorý je „povýšený“ aj človek) na „večnej“ ceste k celosvetovému spoločenskému pokroku. Nespútanosti foriem a nespútanosti obsahov sú evidentné fatamorgány pokrokovosti.

V odtrhnutí od viery, ktorá je duchovným jazykom inštinktu, či tajomnej ľudskej podstaty, v odtrhnutí od viery, ktorá človeka usposobuje, aby duchovný obsah usiloval o vernú a uskutočniteľnú formu „bude človek vytvárať iba triviálne, banálne výmysly, rozumové nariadenia, mŕtve šablóny; tí, ktorí sa nachádzajú v moci vlastnej nespútanosti, vytvárajú iba beztvárny chaos, hmlisté preludy, menia sen v bdenie.“³⁰

²⁸ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 18.

²⁹ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 18.

³⁰ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 18.

Žiaľ takýto je osud národov, ktoré strácajú svoj poklad viery a naopak upadajú do bezbožnosti, do neviery. Neviera, či bezbožnosť by sa dala slovami Iljina definovať ako nespútanosť foriem, alebo obsahov. V obidvoch prípadoch tak dochádza k zavrhnutiu svojej starej šľachetnej kultúry a nevytvoreniu žiadnej inej, k degradácii, k zostúpeniu v „nič“. V dekadentnej kultúre panuje rozklad a roztopašnosť a nie len akceptovanie, ale dokonca povýšenie svojich hmlistých a zlých výtvorov „za akési „nové slovo“ „novej kultúry““.³¹

Ako má zareagovať na spomínanú situáciu kresťan? Má zavrhnúť kultúru z kresťanských pohnútok? Je možné prijať kresťanstvo tohto „typu“, ktoré je ľahostajné voči tomuto svetu a nemieša sa do pozemských vecí človeka? Iljin jednoznačne odsudzuje takýto postoj kresťana, postoj indiferentnosti vo vzťahu k svetu. Aj sám Kristus by potom nezostúpil a neprišiel na zem spasť človeka, vyzvať hriešnych k pokániu, aby sa obrátili a ožili, ale nechal by ľudí umierať v ich slepote, banálnostiach a rozklade. Ak by sme prijali takéto indiferentné kresťanstvo nezájmu o tento svet, potom by sa aj najdôslednejší budhizmus javil optimistickejší a ľudomilnejší než kresťanstvo. Tragickým následkom takého to postoja by bolo prekrútenie a zavrhnutie zmyslu životodarného Kristovho príchodu na svet a skoncovanie s kresťanstvom. *„Kresťan nie je povolaný k tomu, aby utekal od sveta a človeka, zavrhol a prekliat ho, ale aby vložil svetlo Kristovho učenia do pozemského života a tvorivo odhalil dary svätého Ducha v jeho tkaníve. Toto znamená vytvárať kresťanskú kultúru na zemi.“*³²

Kresťanovi neostáva nič iné, než obrátiť sa k svätému Písmu a čerpať z neho podnety pre vytváranie kresťanskej kultúry. Pri lektúre svätého Písma sa však stretneme s nemalou prekážkou. Nový Zákon totiž neobsahuje takmer žiadne priame poučenia o tom, aká má byť kresťanská kultúra. Na novodobý fenomén tiahnutia ľudstva za svetským umením, vedou, vlastníctvom

³¹ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 18.

³² ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 19.

a politikou, či štátnosťou nedáva konkrétne odpovede. Podobne ani pre nacionalizmus, chápaný v pozitívnom zmysle slova, tu nenájdeme žiadne presné požiadavky a pravidlá, či ideálne schémy.

➤ V knihách Nového Zákona sa nehovorí nič o skúmaní sveta a možnostiach kresťanskej vedy. Existovali mudrci, ktorí sa prišli pokloniť Kristovi (por. Mt 2,1-12) existoval naopak nemúdry Šimon, opísaný v skutkoch apoštolov, ktorý sa pokúšal za peniaze kúpiť požehnanie (por. Sk 8, 9-24) a ešte jeden muž, Elymas, na ktorý bol potrestaný apoštolom Pavlom slepotou (por. Sk 13, 8-11). Oficiálni učenci cirkvi tzv. milovníci kníh, si podľa Kristových slov zaslúžia hnev a strašné odsúdenie (por. Mt 23; Lk 11, 40-45). I keď svätý apoštol Pavol bol človek sčítaný a veľmi vzdelaný (por. 2Kor 11, 6; Sk 26, 24), radil odvracať sa od škodlivých náuk nepravého poznania (por. Tim 6, 20). Zo spomínaných statí svätého Písma podľa Iljina nemôžeme analogicky vyvodiť nejaké závery pre experimentálnu vedu dnešných čias a tak ju deklarovať za kresťanskú.³³

➤ V knihách Nového Zákona sa podobne nenachádzajú ani state, ktoré by vymedzili pojem kresťanského umenia. Hovorí sa v nich o kráse poľných lalií a o prameni tejto krásy – Bohu (porov. Mt 6, 28-30). Svätého apoštola Pavla veľmi rozrušilo mesto Atény plné modiel (porov. Sk 17, 16). Veľký rozruch, ba doslova neľútostné boje vyvolal v cirkvi problém ikonoklasmu, teda spor o uctievaní ikon. Ako však všetky spomínané skutočnosti preniesť a uplatniť v súčasnom maliarstve, sochárstve, hudbe a tanci?³⁴

➤ Aká taká nádej nám vo svätom Písme svitá ohľadom nájdenia presnejších smerníc týkajúcich sa otázok štátu. Spozorujeme však, že známe Kristove slová, ktorými napomína pokúšajúcich ho farizejov, neprinášajú presné rozlíšenie medzi tým, čo je „cisárovo“ a čo je „Božie“ (porov. Mt 22, 16-21; Mk 12, 14-17). Samotné rozlíšenie je tak prenechané nášmu „najhlbšiemu

³³ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 19.

³⁴ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 20.

pochopeniu“. Nutne tu vyvstáva aj ďalšia otázka, t.j. či všetko cisárovo, čiže pozemské je cudzie Bohu a či mocné Božie skutky na zemi nemajú žiadny vzťah k štátu a politike. Môžeme iba skonštatovať, že Kristus nikde neodsúdil „meč“, teda ani štátnu, ani vojenskú moc, ale varoval, že *„každý, kto siaha po meči, mečom zahynie“* (Mt 26, 52). Známe sú nám aj Kristove slová adresované Pilátovi: *„Nemal by si nado mnou moc, keby ti to nebolo dané zhora“* (por. Jn 19, 11). Podobne i apoštol Peter (por. 1Pet 2, 13-17) i apoštol Pavol priamo vyzývajú k povinnosti podriadenia sa svetskej vláde *„podľa najlepšieho svedomia“*, pretože *„nie je moc, ktorá by nepochádzala od Boha. Tie, ktoré sú, sú zriadené Bohom“* (Rim 13, 1). Iljin však podotkne, že spomínané slová opäť môžu byť interpretované rôzne. Totiž existujú a budú existovať aj také duchovné osoby, ktoré akýchkoľvek uchvatiteľov moci i lúpežných, bezbožných a satanských, pokladajú za Bohom vyslaných, či určených. Nutne sa tak pýtame, akým meradlom, či zákonmi sa spomínaní uchvatitelia riadia, keď budujú kresťanskú kultúru v súčasnom štáte?³⁵

➤ Ohľadom vlastníctva nachádzame vo svätom Písme početné zmienky. Kristus nás vyzýva: *„Nezhromažďujte si poklady na tomto svete ... veď kde je tvoj poklad, tam bude aj tvoje srdce“* (Mt 6, 19-21). *„Nemôžete slúžiť Bohu a mamone“* (Mt 6, 24; Lk 1-6, 13?) Máme na mysli aj dôležité Kristové slová: *„Bohatý iba ťažko vojde do nebeského kráľovstva“* (porov. Mt 19, 23-24; Mk 10, 23-25; Lk 18, 24-25). Na inom mieste Kristus bohatému mladíkovi odpovie: *„Ak chceš byť dokonalý, predaj svoj majetok a rozďaj chudobným, a budeš mať poklad v nebi. Potom príď a nasleduj ma!“* (porov. Mt 19, 21; Mk 10, 21; Lk 18, 22). Z iného uhla pohľadu na vlastníctvo pozornému čitateľovi Písma neunikne fakt, že medzi zbožných učeníkov Spasiteľa patrili aj bohatí ľudia ako Jozef z Arimatie (porov. Mt 27, 57; Mk 15, 43; Lk 23, 50; Jn 19, 38), Nikodém (porov. Jn 3, 1-21. 39), kafarnaumský kráľovský úradník (porov. Jn 4, 46-54) a colník Zachej (porov. Lk 19, 1-10). Vlastníctvo hmotných statkov nie je

³⁵ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy kresťanskej kultúry*, s. 20.

relevantným problémom, ktorý by definitívne znemožnil človeku možnosť spásy, ale bohatstvo, t.j. príliš hojné vlastníctvo, ktoré dušu zaťažuje starosťami. Iljin sa právom pýta, ako tu stanoviť hranicu, či mieru vlastníctva? Na túto otázku autor nedáva odpoveď, pretože to logicky nie je možné, definitívne a vzhľadom ku každej duši človeka kategoricky stanoviť, aké bohatstvo ju už zaťažuje, a aké bohatstvo ju ešte necháva slobodnou.³⁶

Kristus neprikazoval robiť si starosti o to, čo budeme jesť, čo budeme piť, alebo čím sa zaodějeme, ale hľadať predovšetkým Božie kráľovstvo a jeho spravodlivosť s presvedčením, že to všetko ostatné dostaneme navyše (porov. Mt 6, 19-34). Písmo, ako podotýka Iljin neponúka vyčerpávajúce odpovede týkajúce sa budovania kresťanského hospodárstva, ale duchovné stimuly vedúce k vnútornému duchovnému pochopeniu. Spomínané stimuly ducha nepredstavujú a ani nemôžu predstavovať hotové riešenia, ale práve naopak množstvo nových otázok, čakajúcich na riešenie. *„A keď toto všetko pochopíme, nutne sa pýtame: je tým odsúdená akákoľvek starosť v duši človeka, ktorá nevyhnutne predvída zajtrajšok (porov. Mt 6, 34) starosť, ktorá sa nachádza v každej sejbě, v každom výrobnom procese, v každom budovaní, v každom nákupe? A pokiaľ je odsúdená, ako je teda možné kresťanské hospodárstvo? A pokiaľ nie je možné a pokiaľ sa každé hospodárenie javí z kresťanského hľadiska ako odsúdeniahodné, potom ako je možná kresťanská kultúra, ktorá vyrastá na základe protikresťanského hospodárstva?“*³⁷

➤ Ani pre naše národné cítenie a náš ľudský nacionalizmus nenájdeme v Písme ospravedlnenie, alebo akési pravidlá. Kristus hovoril prorocky a so zármutkom o budúcom osude Židovského národa a zvlášť Jeruzalema (Mt 23; Lk 21). Ak si pripomenieme slová apoštola Pavla, tiež tu nenájdeme styčnú plochu pre vybudovanie ľudského nacionalizmu. *„Už niet Žida ani Gréka, otroka ani slobodného, už nie je muž, alebo žena; ale všetci sme jedno v Ježišovi Kristovi (Gal 3, 28).“* Spomínané slová, ako podotýka Iljin,

³⁶ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 20-21.

³⁷ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 21.

„vzťahujeme k viere, a nie k národu, pretože národ sa týmito slovami vymedzuje práve tak málo, ako sa nimi mení mužské pohlavie na ženské.“³⁸ Ako sa máme riadiť pri budovaní kresťanskej kultúry v oblasti národného cítenia, čerpajúc zo svätého Písma, tiež zrejme nie je.

Iljin priznáva, že dnešný kresťan zákonite musí mať veľké problémy, ak chce vyriešiť fenomén budovania kresťanskej kultúry. Buď vôbec nenachádza v texte Nového zákona poučenia a pravidlá ako postupovať, alebo sa jedná o veľmi všeobecné poučenia, ktoré môžu byť rôzne pochopené a interpretované. Aj v učení cirkevných Otcov nachádzame širokú škálu vysvetlení ohľadom spomínanej problematiky. *„Štúdium týchto vysvetlení, ktoré vznikalo v histórii kresťanstva, budí u každého kresťana obrovský a hlboký záujem. Predpokladá však u neho značnú vedeckú pripravenosť a ponecháva ho buď úplne bez rozhodnutia (v otázke vedy a nacionalizmu), alebo ho necháva samostatne pokračovať v týchto veľkých a múdrych pátraniach, každého podľa jeho vlastných síl...“*³⁹

3 Spoľahlivá a verná cesta

Iljin sa pokúsil vysvetliť cestu budovania kresťanskej kultúry, cestu, ktorá by spoľahlivo viedla od Krista k svetu a tak tvorivo vyživovala všetky tkanivá ľudského života zakorenené v Kristovi. Celá história kresťanstva podľa autora nie je nič iné než hľadanie kresťanskej kultúry. Od zoslania Svätého Ducha na apoštolov (porov. Sk 2), od prvých uzdravení, ktoré vo Svätom Duchu vykonal apoštol Peter (porov. Sk 3), od prvopočiatkov budovania kresťanských obcí (porov. Sk 4-5) prenesúc sa až do dnešných čias, kde autor spomína encykliku pápeža Pia XII, *Rerum novarum* a práce Všeruského pravoslávneho snemu z roku 1917-1918, ktoré boli prerušené i zmarené Bolševickou októbrovou revolúciou, sa kresťania usilujú o vytváranie kresťanskej kultúry, hľadajúc

³⁸ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 21.

³⁹ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 22.

strednú cestu medzi dvoma extrémami. Jedným z nich je snaha o zamietnutie sveta a celej jeho pozemskej kultúry v mene Krista, druhým extrémom naopak snaha o prílišné, nezdravé prijímanie všetkého svetského smerujúceho až k zničeniu pôsobenia Svätého Ducha.⁴⁰

Nadovšetko je podľa Iljina potrebné odolať pokušeniu rozumového formalizmu, ktorý spočíva v nekritickom prijímaní posolstva svätého Písma nového Zákona. Písmo totiž nie je „kniha zákonov“, ktorá by obsahovala systém presných pravidiel adaptovateľných na všetky životné situácie, či rôzne druhy všedných ťažkostí, akoby kresťanovi ostávalo už len „pracovať“ s danými zákonmi a uskutočniť ich.⁴¹ Predstava tohto typu je snáď vhodná pre zákonnícke židovstvo, či začínajúceho právnik. V rámci kresťanskej viery je však úplne nevhodná, pretože človeka nutne privádza „k rade naslepo položených otázok a naslepo vynútených odpovedí; privádza každého kresťana k „doslovnému“ čítaniu Písma a k pundičkárskemu, splošňujúcemu a bezduchému vysvetľovaniu tohto Písma; ale to ho neprivedie k živej, plnej tvorbe Ducha a Zmyslu.“⁴² Sväté Písmo nemožno ani rozumovo a formálne „dotvoriť“, či „dopovedať“, v tej oblasti, ktorá v nej podľa nášho presvedčenia chýba. V lepšom prípade by to podľa Iljina viedlo k traktátom „morálnej teológie“ rozpracovanej v kresťanskej literatúre otcov Jezuitov. V spomínanej literatúre je najslabším ohnivkom práve to, že je celá starostlivo predvídaná a zaopatrená rôznymi pravidlami a radami. Práve z tohto dôvodu je živé svedomie kresťana vymenené za rozumovú analýzu a formálnu dedukciu. Môžem niečomu, či niekomu porozumieť, ale zároveň nemienim sa s ním stotožniť a tak ho prijať, či pozvať ho do „domu“ svojho najintímnejšieho „ja“. Takéto analýzy a dedukcie pomaly a isto prehľbujú priepasť medzi mojim poznaním a bytím a zrodia dvojtvárneho človeka, ktorý sa síce najsamprv sám v sebe utešuje, že postavil na piedestál svoju rozumovú analýzu, ale nenápadne prichádza

⁴⁰ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 23.

⁴¹ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 23.

⁴² ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 23.

o oživujúci vzťah. A tak analýzy a dedukcie viac intelektuálne než duchovne zakorenené vo vedomí kresťana, privádzajú do neočakávaných pascí a vnútorného nepokoja.⁴³

V nasledujúcom odseku podáva Iljin zaujímavé vysvetlenie, ako je potrebné v procese vytvárania kresťanskej kultúry interpretovať Evanjelium. „*Evanjelium je knihou viery, slobody a svedomia, nie knihou zákonov a pravidiel. Evanjelium je potrebné chápať živým duchom, hĺbkou svojej vlastnej viery, svojej slobody a svojho svedomia, nie formálnym rozumom. Evanjelium obsahuje akéhosi požehnaného a slobodného Ducha; a toho je potrebné prijať svojim vlastným duchom, nie triviálnym a chladným, všeobecne uvažujúcim rozumom, ale svojim slobodným, svedomitým a duchovným nazeraním, svojou schopnosťou vnímať srdcom a veriť videním.*“⁴⁴ Až potom sa podľa autora ukáže, že Evanjelium nie je knihou, ktorá by človeku zväzovala ruky svojimi pravidlami, ale živým potokom lásky a videnia, vlievajúcim sa do duše a prebúdžajúcim v nej najhlbšie pramene vlastnej duchovnosti, uvoľňujúci v nej špecifické videnie, rozlišovanie a následnú tvorbu. Slovo Evanjelium znamená doslovne zvestovanie, presnejšie zvestovanie dobrej zvesti a teda nám nebolo dané preto, aby urobilo z človeka vystrašeného otroka, nesamostatného v tvorbe, v očakávaní samých príkazov. Otroak takéhoto „typu“ nie je potrebný pre nikoho a nie je prospešný ani ľuďom, ani Bohu. Zo strachu a v strachu sa nikdy nevytvára kresťanská kultúra. „*Evanjelium vzniklo preto, aby dalo človeku slobodu Ducha, nie slobodu bez Ducha, to by bola slepá a vášnivá voľba záhuby; ale tak isto nie duchovnosť bez slobody, to by bola formálna početnosť mŕtvej osobnosti. Evanjelium vzniklo preto, aby ponúklo predovšetkým slobodu Ducha,*

⁴³ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 23. Taktiež. Porov. ILJIN, I. A.: *O soprotivlenii zlu siloj* (O protivení sa zlu silou), Berlín, 1925, s. 194-196.

⁴⁴ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 24. Autor v súvislosti s „triviálnym a chladným, plytko uvažujúcim rozumom“ v poznámke poznamenáva, že tomuto nebezpečenstvu zdá sa neunikol ani L. N. Tolstoj. Porov. ILJIN, I. A.: *O soprotivlenii zlu siloj*, s. 66-109.

teda dar samostatne vnímať Božstvo a samostatne chodiť božími cestami, úplne dobrovoľne zotročovať svojim duchom v Božom Duchu."⁴⁵

Vo svetom písme nachádzame potvrdenie autorových slov o nám ponúkanej, evanjeliovej slobode Ducha v listoch apoštolov Pavla, Petra, či Jakuba. *„Pán je však duch, a kde je duch Pána, tam je sloboda (2Kor 3, 17).“* Evanjelium nám dáva *„dokonalý zákon, zákon slobody“* (porov. Jak 1, 25) a kto sa do neho zahľadá *„a vytrvá pri tom, kto nie je zábudlivý poslucháč, ale podľa toho aj koná, ten v tom jednaní nájde svoju blaženosť (porov. Jak 1, 25).“* Evanjelium nás vychováva rozprávať a konať tak, ako hovoria a jednajú ľudia *„ktorí majú byť súdení podľa zákona slobody (Jak 2, 12).“* *„Lebo to je Božia vôľa, aby ste robili dobre, a tak umlčali nevedomosť nerozumných ľudí, ako slobodní, ale nie takí, čo slobodu majú za prikrývku zloby, ale ako Boží služobníci (1Pt 2,15-16).“* Evanjelium nás pozýva k opravdivej, nefalšovanej slobode, teda nie ku takému konaniu, čo sa mi kedy zachce, ale k slobode v službe a láske. *„Lebo vy ste povolaní pre slobodu, bratia, len nedávajte slobodu za príležitosť telu, ale navzájom si slúžte v láske (Gal 5, 13)!“*

Iljin sa v ďalšom odseku venuje problému kresťanskej obnovy, ktorý je spojený s osvojením si Ducha kresťanstva. Tento Duch nie je doslovný, príliš pedantný, zväzujúci, ale obnovujúci a oslobodzujúci. Prijatie Ducha kresťanstva nespočíva iba vo vysvetlení a osvojení si slov svätého Písma, ale v osvojení si lásky a viery, svedomia a slobody. To v žiadnom prípade neznamená, že sväté Písmo nie je dôležité. Inak by nemohlo byť sväté. Dôležité je ako Písmo, tak aj skvostná tradícia. Je tu však jedno nebezpečenstvo. Možno totiž dobre poznať, či naštudovať Písmo i tradíciu, ale predsa sa kresťansky neobnoviť.⁴⁶ Iljin následne premostí nevyhnutnú potrebu kresťanskej obnovy s možnosťou vytvárania kresťanskej kultúry a prijatím sveta. *„Aby bolo možné tvoriť kresťanskú kultúru, je potrebné sa kresťansky obnoviť a potom prijať*

⁴⁵ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 24.

⁴⁶ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 25.

svet. Realizácia takéhoto prijatia je možná v slobode dokonalého zákona. Iné východisko nevidíme, lepšie povedané ono vôbec neexistuje.“⁴⁷

Obnoviť sa do hĺbky, do samého vnútra, podľa Evanjelia nie je daná každému, ale každý sa má o to aspoň pokúsiť. Nastúpiť na túto cestu môže a mal by obzvlášť ten, kto sa vážne zamýšľa nad kresťanskou kultúrou. V nasledujúcich riadkoch Iljin opisuje spôsob meditácie so svätým Písmom, ktorým kresťan započína duchovnú obnovu. „*Toto obnovenie sa uskutočňuje tak, že pri čítaní Písma čitateľ nie iba registruje svojim chápaním to, čo je povedané, ale pokúša sa nachádzať a upevniť v sebe samom, a ak je potrebné, tak najsamprv vytvoriť v sebe samom to, čo je opísané v texte, vyvolať v sebe pokánie a tvorivo ho prežiť; rozjímať srdcom o dokonalosti Božej a zotrvať tak dlho, dokiaľ sa ňou nenaplní srdce a vôľa (akt svedomia); nájsť v sebe silu lásky a obrátiť ju (hoci len na okamih) k Bohu, a potom k ľuďom a ku všetkému živému...*“⁴⁸

Po tomto vnútornom akte svedomia, ako ho Iljin nazýva, pristupuje kresťan k „zvlečeniu starého človeka“ a zároveň v sebe schvaľuje človeka nového (porov. Kol 3, 9-10; Ef 4, 22). V srdci i cite, rozumom i vôľou, ktoré vyústia do skutkov a zas a znova vierou i skutkami, ale predovšetkým živou láskou, sa otvára novému človeku cesta k odvekému božstvu Krista. Knihy nového zákona nám o spomínanom obnovení človeka, človeka premeneného silou milosti, podávajú početné svedectvá. „*Kristovo slovo nech vo vás bohato prebýva. Vo všetkej múdrosti sa navzájom poučajte a napomínajte a pod vplyvom milosti spievajte Bohu vo svojich srdciach žalmy, hymny a duchovné piesne. A všetko, čokoľvek hovoríte alebo konáte, všetko robte v mene Pána Ježiša a skrze neho vzdávajte vďaky Bohu Otcovi (Kol 3, 16).*“ Nový človek neprestajne hľadá Božiu vôľu, aby tak seba samého prinášal ako živú obeť. „*Bratia, pre Božie milosrdenstvo vás prosím, aby ste svoje telá prinášali ako živú, svätú, Bohu milú obeť, ako svoju duchovnú bohoslužbu. A nepripodobňujte sa tomuto svetu, ale premeňte sa obnovou zmýšľania, aby ste*

⁴⁷ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 25.

⁴⁸ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 25.

vedeli rozoznať, čo je Božia vôľa, čo je dobré, milé a dokonalé (Rim 12, 1-2).“ Obnovený človek stále pestuje starosť o premenu svojej mysle odkladá „starého človeka s predošlým spôsobom života, ktorý sa ženie za klamnými žiadostami do skazy,“ a obnovuje sa „duchovne premenou zmysľania,“ oblieka si „nového človeka, ktorý je stvorený podľa Boha v spravodlivosti a pravej svätosti (Ef 4, 22-24).“ Vo všetkých príkoriach spojených s vlastnou duchovnou obnovou sa neprestáva „modliť a prosiť,“ aby bol naplnený „poznaním jeho vôle vo všetkej múdrosti a duchovnej chápavosti (Kol 1, 9).“ Nadovšetko sa však snaží žiť život plný lásky, ktorý vyústi do pokoja srdca a vďaky. „Ale nad všetko toto majte lásku, ktorá je zväzkom dokonalosti! A vo vašich srdciach nech vládne Kristov pokoj. Preň ste aj povolani v jednom tele. A buďte vďační (Kol 3, 14)!“

Učenie Písma tak v človeku podľa Iljina prebúdza nové a jasné myslenie, ako o tom svedčí list apoštola Petra, v úvode ktorého veriacim pripomína očakávaný Pánov deň, t. j. druhý Kristov príchod. *„Milovaní, toto je už druhý list, ktorý vám píšem, a v obidvoch vás napomínam, lebo chcem prebudiť vašu čistú myseľ, aby ste pamätali na to, čo predpovedali svätí proroci, i na to, čo prikázal Pán a Spasiteľ a čo vám odovzdali apoštoli (2Pt 3, 1-2).“* Okrem jasného myslenia však Písmo človeku vlieva aj neopísateľný Boží pokoj, ktorý samotné myslenie ďaleko prevyšuje a v modlitbe prekonáva i akúkoľvek starosť. *„O nič nebudte ustarostení. Ale vo všetkom modlitbou, prosbou a so vzdávaním vďaky prednášajte svoje žiadosti Bohu. A Boží pokoj, ktorý prevyšuje každú chápavosť, uchráni vaše srdcia a vaše mysle v Kristovi Ježišovi (Flp 4, 6-7).“* Pri budovaní vzťahu s Bohom nejde len o získanie jasnej mysle a Božieho pokoja, ale o reálne spojenie duše s Bohom, s Kristom. Boh v človeku nezanecháva iba svoju pečať prítomnosti, ale reálne v ňom prebýva.⁴⁹ Veľmi jasne o tom rozpráva apoštol Pavol v jednej z modlitieb za veriacich: *„Preto zohýňam kolená pred Otcom, od ktorého má meno každé otcovstvo na nebi i na zemi: nech vám dá podľa bohatstva svojej slávy, aby skrze jeho Ducha mocne zosilnel váš vnútorný človek, aby*

⁴⁹ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 26.

Kristus skrze vieru prebýval vo vašich srdciach, aby ste zakorenení a upevnení v láske mohli so všetkými svätými pochopiť, aká je to šírka, dĺžka, výška a hĺbka a poznať aj Kristovu lásku, presahujúcu každé poznanie, aby vás naplnila Božia plnosť celá (Ef 3, 14-19).“ Na inom mieste apoštol Pavol ešte dôraznejšie pripomína: „Neviete že ste Boží chrám a že vo vás prebýva Boží Duch? Kto by teda Boží chrám zničil, toho Boh zničí. Lebo Boží chrám je svätý - a ním ste vy (1Kor 3, 16-17).“ „Vari nevíete, že vaše telá sú Kristovými údmi? Môžem teda vziať Kristove údy a urobiť ich údmi nevíestky? Vonkoncom nie! Alebo nevíete, že ten, kto sa spája s nevíestkou, je s ňou jedno telo? Veď sa hovorí: „Budú dvaja v jednom tele“ Ale kto sa spája s Pánom, je s ním jeden Duch ... A nevíete, že vaše telo je chrámom Ducha Svätého, ktorý je vo vás, ktorého máte od Boha, a že nepatríte sebe? Draho ste boli kúpení. Oslavujte teda Boha vo svojom tele. (1Kor 6, 15-17; 19-20).“ O reálnom prebývaní Boha v človeku, ale i človeka v Bohu hovorí aj apoštol Ján: „Kto vyzná: „Ježiš je Boží Syn,“ ostáva v ňom Boh a on v Bohu. A my, čo sme uverili, spoznali sme lásku, akú má Boh k nám. Boh je láska; a kto ostáva v láske, ostáva v Bohu a Boh ostáva v ňom (1Jn 4, 15-16).“

Milostiplné spojenie s Bohom a s Kristom na zemi je možné a je dostupné každému človeku. Vďaka láske, akú má Boh k nám, je človek schopný mať účasť na božskej prirodzenosti a tak naplno realizovať svoje kresťanské povolanie. „Jeho božská moc nám darovala všetko, čo treba pre život, a nábožnosť poznaním toho, ktorý nás povolal vlastnou slávou a mocou. Tým nám daroval vzácne a veľmi veľké prisľúbenia, aby ste sa skrze ne stali účastnými na božskej prirodzenosti a unikli porušeniu, ktoré je vo svete pre žiadostivosť (2 Pt 1, 3-4).“

Spojenie človeka s Bohom je tak zárukou nových tvorivých síl, síl ktoré vytvárajú kresťanskú kultúru. Iljin spomínané tvorivé sily kresťanskej kultúry identifikuje s požehnanými darmi Svätého Ducha, ktoré Kristus prisľúbil svojim učeníkom už pri Poslednej večeri.⁵⁰ „Ak ma milujete, budete zachovávať moje prikázania. A ja poprosím Otca a on vám dá iného Tešiteľa, aby zostal s vami naveky - Ducha pravdy, ktorého svet nemôže prijať, lebo ho nevidí, ani nepozná.

⁵⁰ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy kresťanskej kultúry*, s. 26.

Vy ho poznáte, ved' ostáva u vás a bude vo vás. Nenechám vás ako siroty, prídem k vám (Jn 14, 15-18).“ „Toto som vám povedal, kým som ešte u vás. Ale Tešiteľ, Duch Svätý, ktorého pošle Otec v mojom mene, naučí vás všetko a pripomenie vám všetko, čo som vám povedal (Jn 14, 25-26).“ „Keď príde Tešiteľ, ktorého vám ja pošlem od Otca, Duch pravdy, ktorý vychádza od Otca, on o mne vydá svedectvo. Ale aj vy vydávate svedectvo, lebo ste so mnou od začiatku (Jn 15, 26-27).“ „Keď príde on, Duch pravdy, uvedie vás do plnej pravdy, lebo nebude hovoriť sám zo seba, ale bude hovoriť, čo počuje, a zvestuje vám, čo má prísť. On ma oslávi, lebo z môjho vezme a zvestuje vám (Jn 16, 13-14).“

Iljin podotýka, že spomínané dary Ducha, ktoré sľubuje Ježiš Kristus, apoštoli nechápali iba obrazne, ale úplne reálne, bytostne, neodlučiteľne od skutočného života. Autor vyberá zo Svätého Písma ďalšie state, ktoré sú toho neklamným svedectvom. Dary Ducha nevzťahovali apoštoli iba na seba (porov. Sk 2), ale i na svojich učeníkov a všetkých kresťanov, „*ktorí prijali Krista, Božieho Syna vierou a láskou.*“⁵¹ „*A keď sa pomodlili, zatriaslo sa miesto, na ktorom boli zhromaždení, všetkých naplnil Svätý Duch a smelo hlásali Božie slovo (Sk 4, 31).*“ Na adresu všetkých kresťanov bez rozdielu možno vzťahovať slová apoštola Pavla: „*Kto sa spája s Pánom, je s ním jeden Duch (1Kor 6, 17).*“ „*Ved' všetci, ktorých vedie Boží Duch, sú Božími synmi. Lebo ste nedostali ducha otroctva, aby ste sa museli zasa báť, ale dostali ste Ducha adoptívneho synovstva, v ktorom voláme: „Abba Otče“ (Rim 8, 14-15)!*“ Kresťania, ktorí dostali Ducha adoptívneho synovstva sú zrodení z Boha. „*Milovaní, milujme sa navzájom, lebo láska je z Boha a každý, kto miluje, narodil sa z Boha a pozná Boha. Kto nemiluje, nepoznal Boha, lebo Boh je láska (1Jn 4, 7-8).*“ Nielen ten kto miluje, ale aj každý kto žije spravodlivý život sa narodil z Boha. „*Ak viete, že je spravodlivý (Boh), vedzte, že každý, kto koná spravodlivo, z neho sa narodil (1Jn 2, 29).*“ Svätý Duch je prisľúbený všetkým kresťanom prebývajúcim v Kristovi. Skrze Svätého Ducha je nám do srdc vliata „Božia láska“ (porov. Rim 5, 5) a tým

⁵¹ ILJIN, I. A.: *Základy kresťanské kultúry*, s. 27.

v nás obnovuje rozum a porozumenie, aby sme mohli „poznať Boha“ (porov. Rim 1, 28).

„Boh „žije“ v nás (porov. 1Kor 3, 16, 2Tim 1, 14), „vedie“ nás (porov. Rim 8, 14), „sám Duch spolu s našim duchom dosvedčuje, že sme Božie deti“ (Rim 8, 16) a v dobe našej úprimnej, ale bezmocnej modlitby „sa prihovára za nás nevysloviteľnými vzdychmi“ (Rim 8, 26). Prebývame v ňom, a tak môžeme „žiť ako deti svetla“ a tvoriť „plod Ducha“, ktorý „je v každej доброте, spravodlivosti a pravde (života podľa pravdy)“ (Ef 5, 8-9).⁵²

Spomínané apoštolské učenie, ktoré nám predostiera Iljin, nie je možné interpretovať ako lživé proroctvo, vychádzajúce z pýchy, úkladov, či akejsi domýšľavosti. Prijatie tohto učenia apoštolov naopak vyžaduje od človeka úprimnú, nefalšovanú pokoru, trpezlivosť pohľad na veci, v nepretržitom úsilí prekonávania životných skúšok. Nejedná sa ani o výzvu k záhaľke, ale práve naopak, výzvu k činnorodej láske, ktorá je podľa autora evidentná v pravoslávnej láskavosti a v duchovnom otcovstve (starčestve). Apoštolské učenie predstavuje istú integrálnu, celostnú životnú skúsenosť, ktorá nie je dostupná mnohým ľuďom, ale usilovať sa o ňu má každý človek. Zvlášť tí, ktorí chcú tvorivo budovať kresťanskú kultúru, majú pestovať záujem o jej osvojenie. V opačnom prípade bude kresťanská kultúra iba krásne, neurčité slovo, ktorým možno veľa zakamuflovať, ale v podstate nič konkrétneho vyjadriť.⁵³

Záver

Vytvárať kresťanskú kultúru podľa Iljina znamená pracovať na veľmi ťažkom, záväznom a zodpovednom diele, t. j. v rámci svojich síl si neprestajne osvojovať Ducha Krista a vnášať ho do pozemskej, ľudskej kultúry. Iba v úplnej dôvere Bohu (porov. 1Jn 4, 17 a 5, 14), prijímajúc na seba zodpovednosť za svoje rozhod-

⁵² ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 27.

⁵³ Porov. ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 27-28.

nutia, riešenia a skutky, dochádza k zrodu opravdivej kultúry. Pri svojich aktivitách však človek nesmie zabúdať na to, že práve Svätý Duch „ktorý mocou, čo v nás pôsobí, je schopný okrem tohoto všetkého urobiť oveľa viac, ako prosíme alebo chápeme (Ef 3, 20).“

Iljin teda evidentne spája proces vytvárania kresťanskej kultúry s procesom zduchovnenia, ktorý znamená v prvom rade osobné, slobodné a zodpovedné vykročenie na cestu namáhavého zušľachtovania svojej duše. „Kto chce vytvárať kresťanskú kultúru, ten sa musí pokúsiť vychovať vo svojej duši „dieťa svetla“ (porov. Jn 12, 36) a nechať ho rozprávať a konať tak, aby sa podobalo človeku, „ktorý má byť súdený podľa zákona slobody“. Inú cestu nevidíme.“⁵⁴

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ILJIN, I. A.: *Filosofia Gegela, kak učenije o konkretnosti Boga i čeloveka*, Nauka, Sankt-Peterburg, 1994.
- ILJIN, I. A.: *O soprotivlenii zlu siloj*, Berlín, 1925.
- ILJIN, I. A.: *Religioznij smysl filosofii*, Paríž, 1925.
- ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, Refugium Velehrad-Roma s.r.o., Velehrad, 1997.
- LOSSKIJ, N. O.: *Istorija russkoj filosofii*, Progres, Moskva, 1994.
- ZENĚKOVSKIJ, V. V.: *Istorija russkoj filosofii*, Raritet, Akademičeskij Proekt, Moskva, 2001.

Príspevok je súčasťou riešenia projektu KEGA č. 025PU-4/2017
„Aplikácia filozofických názorov v teológii 20. storočia“

⁵⁴ ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, s. 28.

MARTIN BUBER
– FILOZOF DIALOGICKÉHO PERSONALIZMU

Štefan ŠROBÁR

Abstract: *Dialogical personalism must be understood as unique creative synthesis of philosophy of dialogue with philosophical personalism. Philosophy of dialogical personalism or more generally philosophy of personal intersubjectivity culminates at Martin Mordechaj Buber (1878 - 1965). Man is not an isolated subject, lonely spirit, but a member of society of people similar to him or her. Human relations can have the form of hostility, hatred or love. A meeting can be an impulse to love. It is a call of another person to my subjectivity, a call to me as a person. This call invites me to step out of myself and to start being interested in another person for himself/herself. Because coexistence with other people is essential for human (it is "existential" of human), our world is the world for many people at the same time. World of human is "joint world", our world ("Mitwelt"). In traumatic period of World War I, Buber's top work I and Thou, 1923, matures. In this work, he distinguishes two positions, in which a man positions himself or herself from within into two different worlds. That is the world I - It of the world, which is the world of I focused on experiences and objects, and I - Thou world, which is the world of relationship presence, which opens not only to absolute Thou, but to any being or a thing, to which "I" takes a relationship stand. According to Buber, I does not exist in itself, but it is only I of basic word I - Thou and I of the basic word I - It. Basic word of I - Thou creates new relationship reality of personal intersubjectivity. Real world opens only in basic word I - Thou. However, it cannot exist without implicating "basic super-word" of relation I - divine Thou. Buber surmises and further develops the dialogue principle. Buber sees epochal meaning of applying this principal to new comparison of Man and God. Behind subjective before objective, on narrow border, where I and Thou meet, there is the*

land of "in between". Buber concludes that only if we start from this world "in between", purposely developing it, the problem of man can be resolved and new authentic humanism can be built.

1. Pojem a charakteristiku smeru

Dialogický personalizmus treba chápať ako jedinečnú tvorivú syntézu *filozofie dialógu* s *filozofickým personalizmom*. V dialogickom personalizme sa teda zdôrazňuje úzky vzťah medzi *osobou* a *dialógom*. V zásade môžeme povedať, že buď sa nachádza v popredí úloha *dialógu* a *osoba* je tým, čo tento dialóg umožňuje, buď je v popredí *osoba* a *dialóg* je tým, čo umožňuje plnšie odkrytie a autentické uplatnenie sa osoby, alebo *osoba* a *dialóg* sa udržujú v dynamickej rovnováhe a v zmysle zásady recipročnej implikácie: buď vystupuje *osoba* ako implikujúca dialóg, alebo vystupuje *dialóg* ako aspoň implicitne odkrývajúci *osobu* a umožňujúci jej autentické uplatnenie. Z uvedeného vyplýva, že filozofický personalizmus je vždy aspoň implicitne *dialogický* a dialogická filozofia je vždy aspoň implicitne *personalistická*. Skutočný dialóg je totiž podľa dialogického personalizmu možný len zaangažovaním sa osoby, no na druhej strane je to práve *dialóg*, ktorý umožňuje toto angažovanie sa osoby.¹

Dialogický personalizmus je jeden z vrcholných prúdov filozofického personalizmu, v ktorom sa *osoba* chápe a objasňuje novým spôsobom pomocou paradigmy *dialogického princípu*.² Ako upozorňuje J. Poláková v dialógu, aký sa dovtedy chápal, nešlo primárne o samotnú skutočnosť *duchovného vzťahu* medzi *ja* a *ty*, medzi mnou a druhým, ale vždy skôr o niečo tretie – o hermeneutický proces postupného dozrievania *komunikatívneho zmyslu*, o imanentne filozoficky prehĺbené *porozumenie nejakého obsahu*. Týmto starým chápaním sa dialóg opäť *monologizoval* a potlačil sa pôvodný *životno-duchovný interpersonálny vzťah*.

¹ LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava, 2006, s. 265-266.

² BÖCKENHOFF, J.: *Die Begegnungsphilosophie Ihre Aspekte*. Freiburg/Br., 1969. In: LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava, 2006, s. 266.

V aktuálnej filozofii dialógu ide teda o „dialóg sám a samotnú vzťahovú vzájomnosť, ktorá bytostne prekračuje a podmieňuje všetko, čo sa v jej rámci či jej prostredníctvom deje. Takto dialóg prekračuje a podmieňuje aj samotné filozofovanie. Filozofia dialógu sa tak stáva filozofiou vo vzťahu a zo vzťahu.“³ Filozofia dialógu vyrástla z hlbkej reflexie základov judaizmu a kresťanstva a preto jej princíp sa formuloval aj zo samotného vzťahu človeka k Bohu, ktorý sa jednoducho nedá odmyslieť od ja. Týmto sa prekračuje „múdrosť sveta“ a na základe tohto vzťahu sa čerpá priamo z *Božej múdrosti*. Pritom však takto duchovný postoj má ambíciu ostať naďalej vo vyššom zmysle filozofiou, t. j. *náboženskou filozofiou*. Dialogický personalizmus predstavuje teda „kopernikovský“ obrat od substančného či monadického personalizmu k *relačnému personalizmu*, alebo ešte ďalej k *personalizmu otvorenému Transcendencii*. Pritom táto interpersonálna vzťahovosť má len symbolický význam, lebo sa v nej prekračuje kategória vzťahu, takže v ňom ide o *nové, živé a konkrétne skutočno*, v ktorom existujú a vzájomne sa zdieľajú ľudské osoby spolu s božskou Osobou. Dialogický personalizmus je teda personalizmus porozumený na vyššej úrovni *pneumatickej vzťahovosti*.⁴

2. Život a dielo

Filozofia *dialogického personalizmu*, alebo širšie filozofia *personálnej intersubjektivity* vrcholí u **Martina Mordechaja Bubera** (1878-1965). Do štrnásteho roku ho vychovával starý otec, od ktorého získal *vzťah k Bohu a k hebrejskej učnosti*. Študoval na univerzitách vo Viedne, Berlíne, Liepzigu a v Zürichu. Po svojom kontakte so *sionistickým hnutím* sa nepriklonil k politickému, ale ku

³ POLÁKOVÁ, J.: *Filosofie dialógu*. Praha, 1955, s. 10-11. In: LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava, 2006, s. 267.

⁴ LANGEMEYER, B.: Die Dialogische Personalismus in der evangelischen und katolischen Theologie der Gegenwart. Paderborn, 1963, s. 3-15. In: LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava, 2006, s. 267.

kultúrnemu sionizmu, ktorý šíri *duchovnú obnovu* židovstva z genuinnej hebrejskej spirituality a myslenia. Vydával sionistický časopis *Die Welt* a založil *Judischer Verlag*. Pôsobil ako profesor filozofie a židovského náboženstva na univerzite vo Frankfurte nad Mohanom. Spolu s Rosenzweigom vyhotovil nový *kritický preklad Biblie* do nemčiny. Spolu s luteránmi a katolíkmi publikoval ekumenický časopis *Kreatur* (1926-1930). V rokoch 1935-1938 pôsobil v Paríži na *College philosophique* a na Sorbone. Po odchode do Izraela pôsobil ako profesor sociálnej filozofie na univerzite v Jeruzaleme. Bol nositeľom *Goetheho* a *Erasmovej ceny* ako aj ceny nemeckých vydavateľov. Na Buberovo myslenie vplývala spiritualita *chasidizmu*, v ktorej Boh nie je predmetom vierouky, ale *živým partnerom komunikácie*. Vychádzajúc z nej začal postupne formulovať – nezávisle od druhých mysliteľov – *dialogický princíp*. Medzi Bohom a človekom vo vzťahu *ja* a *ty* na jednej strane zostáva priepastná *diferencia*, no na druhej strane to najväčšie možné *priblíženie*, v ktorom sa neruší sloboda človeka. V knihe *Daniel Gespräche von der Verwirklichung* (Daniel, Rozhovory o uskutočnení), 1913, Buber jasne vyjadril rozdiel medzi „*orientujúcim*“ (spredmetňujúcim) a „*uskutočňujúcim*“ (sprítomňujúcim) základným postojom človeka.⁵

3. Ľudská existencia ako spoluexistencia

Človek nie je izolovaný subjekt, osamelý duch, ale je členom *spoločenstva* sebe podobných ľudí. Bytie vo svete, „*bytie tu*“ je podstatná vlastnosť („*existenciale*“) človeka, o tento svet sa však *delíme* s inými ľuďmi. Svet človeka je „*spolusvet*“ („*Mitwelt*“ – Heidegger), čiže spoločný svet. Preto aj *koexistencia*, *spolujestvovanie* je podstatné pre človeka. J. P. Sartre, ktorého cituje Lencz je jediný, ktorý popiera, že koexistencia je pre človeka podstatná. Súvisí to s jeho chápaním medziľudských vzťahov ako *nevraživosti*.

⁵ LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava, 2006, s. 272-273.

Spôsob ako Sartre charakterizuje ľudské vzťahy sa veľmi dobré hodí pre opis nevraživosti. Sartrova analýza sa začína opisom pojmu „*pozeráť*“. Druhý je ten, ktorý sa na mňa pozerá. U Sartra to znamená pozeráť sa *podozrieavým pohľadom*, čiže *odsudzovať*. To znamená, že pohľad druhého človeka obmedzuje moju *slobodu*, moje možnosti ako slobodného subjektu, čím ma do istej miery robí podobným *objektu*, ktorému chýbajú možnosti a sloboda. Sartre z toho vyvodzuje: keďže druhý je ten, ktorý sa na mňa pozerá a súdi, druhý je zároveň tým, ktorý *ma robí púhym objektom*. „Robiť druhého objektom“, čiže zbavovať ho subjektivity, je teda podľa Sartra podstatné pre ľudské vzťahy, preto *láska* je nemožná. Sartre hovorí, že podstatou ľudských vzťahov nie je spolubytie („Mitsein“ – Heidegger), ale *konflikt*. *Boh*, podľa Sartra, keby existoval, bol by „druhý par excellence“ so všetkými vlastnosťami sartrovského „druhého“. Je však nesprávne spojiť všetky pohľady do jediného všadeprítomného Božieho pohľadu, preto *Boh neexistuje*, hovorí Sartre. Táto analýza, nech je akokoľvek deformovaná, dobre opisuje podstatu *nevraživosti*, nepravosti, ako aj ich krajnej formy *nenávisť*. Jej koreňom je považovať druhého iba za *nástroj* vo vlastných osobných plánoch, na púhy *predmet*, bez vlastnej hodnoty, ktorý je pre nás buď užitočný alebo škodlivý. Výstižne to vyjadril Luijpen, ktorého cituje Lencz: „*Nenávidieť znamená odmietnuť bývať v 'našom' svete a 'spolu' robiť 'naše' dejiny. Je to pokus rozpustiť subjektivitu iných v našom projekte sveta (...), ale to je zotročenie a vražda (...). Ktokoľvek nenávidí svojho brata je vrah.*“ Inou formou vzťahu ľudí je *ľahostajnosť*. Najviac osamelý býva človek veľkomesta, ktorý kráča ulicami plnými hlučného davu, ale pritom je sám. Ľudia, ktorých práve stretáva sú iba súčasťou davu. Muž, do ktorého nechtiac vrazil, je pre neho *neosobný* „*ktosi*“ (nem. „man“). Týmto slovom označujú fenomenológovia ľahostajné „ty“. „*Ktosi*“ je pre mňa neprítomný aj vtedy, keď je pri mne, no v jeho spoločnosti sa cítim *sám*. Postoj ľahostajnosti často býva spojený s *rolou*, ktorú hráme v nejakej situácii. Podnetom k láske môže byť výzva druhého k mojej subjektivite. Výzva ku mne ako *k osobe*. Táto výzva ma požíva, aby som *vykročil zo seba* a začal som sa

zaujímať o druhého *pre neho samého*. Kladná odpoveď na výzvu je *náklonnosť*, ktorá sa dovŕši *v láske*. Podľa G. Marcela jej obsah najlepšie vyjadrujú slová: „*bud' so mnou*“.⁶

4. Človek v dvoch rozdielnych svetoch

Svet je pre človeka *dvojaký*, lebo aj jeho postoj je *dvojaký*. Postoj človeka je *dvojaký*, lebo aj *základné slová*, ktoré môže vysloviť sú *dve*. Základné slová nie sú jednotlivé slová, ale *slovné dvojice*. Jedným základným slovom je slovná dvojica *ja-ty*. Druhým základným slovom je slovná dvojica *ja-ono*, pričom miesto *ono* možno povedať aj *on*, alebo *ona*, bez toho, aby sa tým základné slovo menilo. A tak je aj ľudské ja *dvojaké*. Lebo ja základného slova *ja-ty* je *iné* než ja základného slova *ja-ono*. Základné slová neoznačujú veci, ale *pomery*. Základné slová nevypovedajú o niečom, čo existuje mimo nich. Až ich vyslovenie zakladá *bytie* toho, čo vyjadrujú. Základné slová vyslovujeme svojou *celou bytosťou*. Keď povieme *ty* vyslovujeme aj ja slovnej dvojice *ja-ty*. Keď povieme *ono* vyslovujeme aj ja slovnej dvojice *ja-ono*. Základné slovo *ja-ty* možno vysloviť len *celou bytosťou*. Základné slovo *ja-ono* nemožno nikdy vysloviť celou bytosťou. Nie je žiadne *ja* o sebe, ale len ja základného slova *ja-ty* a základného slova *ja-ono*. Keď hovorí človek *ja*, mieni jedno z nich. Kto hovorí jedno zo základných slov *vstupuje* do neho a *stojí* v ňom. Tomu, kto hovorí *ty* nie je predmetom žiadne *niečo*. Lebo kde je niečo, tam je aj iné *niečo*. Každé *ono* hraničí s nejakým iným *ono*. Ono existuje len preto, že *hraničí* s iným. Ale keď hovoríme *ty*, tam nie je žiadne *niečo*. *Ty* nehraničí s ničím. Kto hovorí *ty* nemá žiadne *niečo*, nemá nič. Ale ocitá sa *vo vzťahu*.⁷ V traumatickom období prvej svetovej vojny dozrelo Buberovo vrcholné dielo *Ich und Du* (Ja a ty) 1923. Rozlišuje v ňom dva postoje, ktorými sa človek sám zo seba *bytosťne* situuje do dvoch *odlišných svetov* a to do sveta *Ich-Es-Welt*

⁶ LENCZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu. Križovatky kresťanstva a filozofie*. Bratislava, 1991, s. 91-94.

⁷ BUBER, M.: *Ja a Ty*. Praha, 1969, s. 7-8.

(ja-ono-svet), ktorý je svetom *skúsenostno-predmetne* zameraného *ja* a do *Ich-Du-Welt* (ja-ty-svet), ktorý je svetom *vzťahovej prítomnosti*, ktorá sa otvára nielen absolútnemu *ty*, ale každej bytosti alebo veci, ku ktorej *ja* zaujíma *vzťahový postoj*. Teda podľa Bubera neexistuje *ja* osebe, ale, ale len *ja* základného slova *ja-ty* a *ja* základného slova *ja-ono*.⁸ Základným slovom *ja-ty* sa ustanovuje *nová vzťahová skutočnosť* personálnej intersubjektivity. Vo svete *ja-ono* sa pohybuje myslenie nazieravé, *bezkontaktné*, nesené antickým *predmetne* zameraným intelektom, ku ktorému patrilo prevažne myslenie celej dovtedajšej filozofickej tradície. *Skutočný svet* je podľa Bubera pre toto myslenie uzavretý. *Otvára sa* len v základnom slove *ja-ty*. Nemôže však existovať bez toho, že by neimplikoval „základné superslovo“ vzťahu *ja* božského *Ty*. Vzťah *ja-ty* má teda apriorný (*ja* sa konštituuje vďaka vrozenému *ty* v tomto *ja*) a *transcendujúci* (každé *ty* vo vzťahu *ja-ty* sa dá prekročiť a to až do najvyššej nepodmienenosti božského *Ty*). Buberova filozofia zodpovedá najvyšším aspiráciám spiritualít svetových náboženstiev – kresťanstva, judaizmu, islamu, budhizmu a hinduizmu.⁹ Predĺžené línie vzťahov sa prelínajú vo večnom *Ty*. Každé jednotlivé *ty* je priehľadné k nemu. Prostredníctvom každého jednotlivého *ty* oslovuje základné slovo večné *Ty*. *Ty* všetkých bytostí je *prostredníkom*. Odtiaľ pochádza *naplnenosť* i *nenaplnenosť* vzťahu k nim. Vrozené *ty* sa uskutočňuje v každom z týchto vzťahov, ale nekončí v žiadnom z nich. Naplňa sa jedine v *bezprostrednom vzťahu* k tomu *Ty*, z ktorého sa z jeho podstaty nikdy nemôže stať *ono*.¹⁰

5. Princíp dialógu

⁸ BUBER, M.: *Ja a Ty*. Praha, 1969. In: LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava, 2006, s. 273.

⁹ LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava, 2006, s. 273.

¹⁰ BUBER, M.: *Ja a Ty*. Praha, 1969, s. 67.

Buber v ďalších svojich dielach domýšľa a ďalej rozvíja princíp dialógu, v neposlednom rade *Das dialogische Prinzip* (Dialogický princíp), 1965. V tomto diele Buber vidí epochálny význam uplatnenia tohto princípu pre porozumenie človeka a Boha. „Poznali sme, že práve toho ty, s ktorým sa človek stretáva u človeka, je totožné s tým Ty, ktoré k nám zostupuje od Boha a od nás vystupuje k nemu. O toto spoločné Ty – pri všetkej vonkajšej rozdielnosti – ide a vždy išlo. Toto biblické zbratanie lásky k Bohu a k človeku v dvojakom prikázaní lásky viedlo náš pohľad k transparentii konečného ty, ale tiež k milosti nekonečného Ty, ktoré sa objavuje vtedy a tam, kedy a kde sa chce objaviť.“¹¹ V skutočnom dialógu Buber nachádza rozličné kvality ako apriórnosť vzťahu k druhému, aktívna celistvosť, stretnutie v milosti, sprítomnenie a iné.¹² „Stretávam sa s ty z milosti – nemôžem ho nájsť hľadaním. Ale to, že ho oslovujem základným slovom je čin mojej bytosti – môj bytostný čin. Stretávam sa s ty. Vstupujem do bezprostredného vzťahu k nemu. Taký vzťah znamená, že som vyvolený a volím, je pasivitou i aktivitou zároveň. Ved’ predsa každý čin konaný celou bytosťou ruší všetky dielčie činy a tým aj všetky pocity činnosti – ktoré majú základ len v ich vymedzenosti – a musia sa teda podobať pasivite. Základné slovo ja-ty možno vysloviť len celou bytosťou. K tomu, aby som sa sústredil, aby sa všetko spojilo a celá bytosť sa uviedla do pohybu nemôže nikdy dôjsť len vďaka mne, ale ani nikdy bezo mňa. Stávam sa skutočne sám sebou len vďaka vzťahu k ty, a stávajúc sa sebou, hovorím ty. Celý skutočný život je stretnutím.“¹³ Buber rozlišuje rôzne konkrétne formy dialógu. Na najvyššiu úroveň kladie *autentický dialóg*, ktorý nie je jednoduchou diskurzívnou a dialektickou obsahovou výmenou, ale intímnym a bezprostredným poznaním toho konkrétneho druhého. Dáva sa ako prorocká udalosť, je výsledkom darujúceho a prijímaného slova *ja a ty* v jedinečnej nezištnej *reciprocite* tohto darovania.¹⁴ Na rozdiel od monológu –

¹¹ BUBER, M.: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg, 1965, s. 313. In: LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava, 2006, s. 274.

¹² LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava, 2006, s. 274.

¹³ BUBER, M.: *Ja a Ty*. Praha, 1969, s. 13.

¹⁴ LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava, 2006, s. 274.

jednosmerného spôsobu komunikácie, ktorý neakceptuje alebo potláča komunikatívnu aktivitu náprotivku a je prípadne možný aj bez jeho prítomnosti či existencie – možno ako *dialóg* označiť skutočnosť verbálnej i neverbálnej komunikácie, ktorý je bytostne podmienený *spoluúčastou* druhého, či druhých. Nejde pritom len o účasť vo vonkajšom zmysle, o faktickú prítomnosť, o práve na autentický prejav, o empirické vzájomné poznanie alebo o schopnosť psychologickkej empatie. Mieru dialogickosti charakterizuje predovšetkým stupeň celkovej, teda aj vnútornej spoluúčasti, stupeň *bytostnej vzájomnej otvorenosti*. Dialóg je vzťahovým dianím, ktorého zmysel sa nevyčerpáva prenášaním informácií alebo vytvorením konsenzu. Týka sa ľudí, nie ako *spredmetniteľných* a *zastupiteľných* jednotiek, ale ako *jedinečných osôb* s vlastnou slobodou a zodpovednosťou. Ich *vzájomné porozumenie* je cieľom dialógu.¹⁵ Falošný dialóg môžeme odhaliť ako maskované paralelné monológy. Podobne v tzv. *technických dialógoch* ako sú dialóg politický, juridický a komerčný, nedosahuje sa opravdivá výmena, ale ide v ňom iba o kalkul a racionálne vyrovňovanie.¹⁶ Buber sa ďalej pokúsil rozvinúť koncepciu *personálnej intersubjektivity* v širších dimenziách celej kultúry dejín a náboženstiev. V diele *Problém človeka* načrtol perspektívu *dialogickej filozofie*. Na Kantovu otázku *čo je človek* môžeme podľa neho odpovedať iba vtedy, keď „skúmame ľudskú osobu v celistvosti jej bytostných vzťahov k súcnu“. ¹⁷ Za subjektívnym pred objektívnym, na úzkej hrane, na ktorej sa stretávajú *ja a ty* je svet *medzi* ¹⁸ a Buber uzatvára, že len keď sa bude vychádzať z tohto sveta „medzi“ a cieľavedome ho rozvíjať možno riešiť problém človeka a budovať nový, autentický humanizmus. Načrtáva základné porozumenie človeka ako

¹⁵ POLÁKOVÁ, J.: *Smysl dialogu. O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha, 2008, s. 8.

¹⁶ LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava, 2006, s. 274.

¹⁷ BUBER, M.: *Problém člověka*. Praha, 1997, s. 144. In: LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava, 2006, s. 274.

¹⁸ Tamže, s. 182. In: Tamže, s. 275.

„bytosti, v ktorej dialogike, v jej obojstranne prítomnom bytí vo dvojici vždy sa uskutočňuje a poznáva stretnutie jedného s druhým.“¹⁹

Záver

Buber sa vyrovnáva s dominujúcimi antropológiami 20. storočia, predovšetkým s antropológiou M. Schelera a M. Heideggera. U prvého mysliteľa kritizuje najmä jeho koncepciu „bezmocného ducha“, no ešte radikálnejšie zamietá Heideggerovu „antropológiu pobytu“. Svoju kritickú analýzu Heideggera uzatvára slovami: „Vo svojej knihe *Bytie a čas* sa (Heidegger) pokúsil nám dať vedenie o človeku prostredníctvom analýzy jeho vzťahu k vlastnému bytiu. Túto analýzu skutočne podal a to na základe oddelenia tohto vzťahu od všetkého ostatného *bytošného vzťahovania* človeka. Tak sa však nedospeje k vedeniu toho, čo človek je, ale len k vedeniu, čo je *okraj človeka*. Možno povedať aj tak, že človek na okraji je človek, ktorý sa dostal k *okraju bytia*. Keď som v mladosti spoznal Kierkegaarda pociťoval som *Kierkegaardovho* človeka ako človeka *na okraji*. Ale Heideggerov človek je veľkým rozhodujúcim krokom od Kierkegaarda smerom *k priepasti, kde začína ničota*.“²⁰

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BÖCKENHOFF, J.: *Die Begegnungsphilosophie Ihre Aspekte*. Freiburg/Br., 1969. In: LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave. Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2006. ISBN 80-8082-059-7.
- BUBER, M.: *Ja a Ty*. Praha: Mladá fronta, 1969. ISBN nemá.
- BUBER, M.: *Ja a Ty*. Praha: Vyšehrad, 1969. In: LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava: Trnavská univerzita

¹⁹ Tamže, s. 182. In: Tamže, s. 275.

²⁰ Tamže, s. 115. In: Tamže, s. 275.

- v Trnave. Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2006. ISBN 80-8082-059-7.
- BUBER, M.: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg, 1965. In: LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave. Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2006. ISBN 80-8082-059-7.
- BUBER, M.: *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997. In: LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave. Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2006. ISBN 80-8082-059-7.
- LANGEMEYER, B.: *Die Dialogische Personalismus in der evangelischen und katolischen Theologie der Gegenwart*. Paderborn: Bonifac-Verlag, Paderborn, 1963. In: LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave. Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2006. ISBN 80-8082-059-7.
- LENCZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu. Križovatky kresťanstva a filozofie*. Bratislava: Nové mesto, 1991. ISBN 80-85-487-08-X.
- LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave. Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2006. ISBN 80-8082-059-7.
- POLÁKOVÁ, J.: *Filosofie dialógu*. Praha: Ježek, 1955. In: LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave. Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2006. ISBN 80-8082-059-7.
- POLÁKOVÁ, J.: *Smysl dialogu. O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-966-9.

NÁBOŽENSKY MOTIVOVANÉ NÁSILIE

Daniela NGUYEN TRONG

Abstract: *We are able to observe the Global increase of religious politics through every religious tradition of world. The secular nationalism can not express public values and community moral efectively, hereat politicians are using religion as a platform for expressing of traditional forms of social identities. Accordingly in this context there are increase of religious violence which is justified through religion but I tis heretic in Its essence. The paper present increasement of religious nationalism in selected countries which declared themselves as democratic and secular.*

Úvod

Koniec Studenej vojny a obzvlášť udalosti z 11. septembra 2001 prispeli k rozvoji diskusie o vzostupe náboženstva ako významného konštituujuceho prvku súčasných medzinárodných vzťahov. Náboženstvo a v ňom obsiahnuté sociálne sily pomáhali formovať podobu lokálnych, regionálnych či medzinárodných vzťahov už pred spomenutými udalosťami, ale rozdiel je v tom, že začiatkom 20. storočia sociológovia predpokladali sekularizáciu spoločnosti a silnú privatizáciu náboženstva. Tieto predpoklady boli vyvrátené a náboženstvo naberať na sile. Jedným z najvýraznejších prejavov nástupu náboženstva do verejnej sféry je náboženský nacionalizmus. Náboženstvo ostáva v kontexte postmodernej hybná sila, ktorá je schopná viesť k aktívnemu jednaniu vo verejnej sfére skrz sociálnu identitu a špecifický pohľad na svet. V tomto kontexte do popredia vystupuje náboženský nacionalizmus, ktorý vytvára platformu na ospravedlnenie až odôvodnenie použitia násilia na ochranu údajne ohrozeného náboženstva.

Cieľom predloženého príspevku je priblíženie problematiky vzťahu náboženstva a násilia v súčasnej spoločnosti. Prvá časť príspevku je venovaná stručnému predstaveniu teoretických prístupov k štúdiu vzťahu náboženstva a násilia. Primárnym zdrojom poznatkov je práca sociológa náboženstva Johna R. Halla *Religion and Violence: Social Processes in Comparative Perspective*. Ako bolo uvedené, náboženský nacionalizmus sa stal silným aktérom medzinárodných vzťahov, preto som uviedla aj základný prehľad prístupov k štúdiu náboženského nacionalizmu. Vychádzam z prác Marca Juergensmeyera a Nadie Marzouki. Druhá časť príspevku je venovaná konkrétnym udalostiam z Mjanmarska, na ktorých demonštrujem prepojenie náboženstva, nacionalizmu a násilia. Príklad buddhizmu som si vybrala preto, lebo toto náboženstvo si v akejsi kolektívnej predstave prvotne nespájame s náboženstvom, na rozdiel od islamu a kresťanstva. Buddhismus je vnímaný pozitívne a mierumilovne, je niečím harmonickým a neskazený násilím. Preto je dobrým príkladom poukázania na fakt, že korupčná sila nacionalizmu dokáže znetvoriť *tých dobrých* nemysliteľným spôsobom.

Pri diskusii o náboženstve a násilí sa nevyhneme diskusii o zachovávaní tzv. chránených hodnôt. Sú to hodnoty, ktoré majú charakter morálnych noriem, môžeme ich chápať ako posvätné, pretože sú často spájané s formou *sacrum*. Sú to hodnoty, ktoré definujú spoločenstvo, ktoré v nich verí a dodržiava ich. Pre túto tému sú relevantné pretože ich dodržiavanie, či obrana často vedie k jednaniu, ktoré obsahuje násilie.¹

Náboženstvo a násilie

Spojenie náboženských praktík a násilia môžeme sledovať naprieč kultúrami, od archaických kultúr po súčasnosť. V prvom rade je to prítomnosť ľudských obetí v rituáloch, ktoré boli

¹ Porov. BAĽ, T. – KARDIS, K.: *Vybrané kapitoly zo sociológie kultúry I*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2013, s. 44.

racionalizované ako spôsob naklonenia si božstva. Príklady nájdeme v pohrebných rituáloch, pri ktorých boli zabíjajú príbuzný zomrelého alebo jeho služobníci, aby mohli zomrelého sprevádzať v posmrtnom živote; ďalej môžeme hovoriť o rôznych prechodových rituáloch, ktoré sú prepojené s fyzickou bolesťou a násilím; kult mučeníkov, križiacke výpravy, inkvizícia, rituálne samovraždy, či novodobý džihád. Príkladov je obrovské množstvo, sú to nevyvrátiteľné dôkazy o silnom prepojení náboženstva a násillia naprieč kultúrami a históriou.

Hoci prepojenie náboženstva a násillia siaha hlboko do kultúr, moderné sociálne teórie a výskum zatiaľ neposkytol pevné teoretické východiská pre pochopenie tohto fenoménu. Je to dôsledok toho, že spojenie medzi náboženstvom a násilím bolo trivializované a zároveň vedci skúmajúci násillie často podceňujú rolu kultúry.² Problém taktiež nastáva pri definovaní samotného pojmu násillie a jeho prejavov, nehovoriac o problematickom pojme náboženstvo. Sociologička Mary Jackman podáva širokú a kultúrne neutrálnu definíciu násillia, keď ho definuje ako akcie, ktoré spôsobujú, hrozia alebo sú príčinou ublíženia; násillné akcie môžu byť telesné, písané alebo verbálne, rovnako ako ublíženie môže byť telesné, psychologické, materiálne alebo sociálne.³

Náboženský nacionalizmus

Novodobý nacionalisti sú ozvenami nacionalistických konštrukcií 19. storočia ako projektu kultúrnej homogenizácie. Prezentujú sa tým, že hovoria v mene *ľudu* proti *elitám*, proti *iným*, ktorí nie sú ako *my*. Toto rozdelenie spoločnosti vyjadruje túžbu o znova

² Porov. HALL, J.R.: Religion and violence: Social Processes in Comparative Perspective. In: *Handbook of the Sociology of Religion*. New York : Cambridge University Press. 2003, s. 359-362.

³ Porov. JACKMAN, M. R.: License to kill: Violence and legitimacy in expropriative social relations. In: *The psychology of legitimacy: Emerging perspectives on ideology, justice, and intergroup relations*. New York : Cambridge University Press, 2001. s. 443.

nastolení *zlatého věku* kedy *ľud* či *cnostná komunita* nebola znečistená a skorumpovaná *elitami* a *tými druhými*. Nacionalistické hnutia Západu ukazujú veľkú rôznorodosť, ale ich spoločným nepriateľom je Islam, ktorý chápu ako ohrozenie *nášho spôsobu života*.⁴

Existuje vzťah medzi vzostupom sekularizmu a rozširovaním nacionalistického *návrtu ku kresťanským koreňom*, čo ale v praxi znamená minimálne alebo žiadne dodržiavanie náboženských dogiem a skôr sa jedná o príslušnosť k istej predstave národa. Rozširovanie roly náboženstva v nacionalizme sa odohráva v hraniciach sekularizmu a nie hlbšej religiozity. Náboženstvo sa zredukovalo na *kultúru* a *dedičstvo* a nie na žitú, zdravú religiozitu. To ale platí len ak sa jedná o domorodú kultúru. V opozícii nestojí kultúra *tých druhých* ale náboženstvo *tých druhých*. Svoje vlastné chápeme ako niečo, čomu nemusíme veriť, ale musíme to zachovávať, pretože to chápeme ako dedičstvo, kultúru predkov, spôsob života, ktorý je nutné ochraňovať. *Tých druhých* ale, paradoxne, vidíme ako vyznávačov náboženstva, ktoré je iracionálne v ateistickom nie ontologickom zmysle. Už nie sú nositeľmi kultúry, ale sú zredukovaní na náboženských fanatikov. Aj z tohto dôvodu je náboženský nacionalizmus na vzostupe – dokážeme si ho vysvetliť a ospravedlniť v sekulárnej a materialistickej paradigme.⁵ Sacrum je západnými nacionalistami využívané ako prostriedok na dosahovanie vlastných cieľov, Boh je zneužívaný ako zdroj vlastnej autority a proklamujú, že ich činy sú robené pre Boha a z Božej vôle.⁶

⁴ Porov. MARZOUKI, N. – MCDONNELL, D.: *Populism and religion*. In: MARZOUKI, N.- MCDONNELL, D. – ROY, O.(eds): *Saving the People*. Londýn : Hurst & Company, 2016, s. 4-6.

⁵ Porov. MULLINS, N.A.: *Contesting the Secular West: Religio-cultural Identity Politics in Western Liberal Democracies*. https://www.researchgate.net/publication/331691972_Contesting_the_Secular_West_Religio-cultural_Identity_Politics_in_Western_Liberal_Democracies. (12.6.2019).

⁶ Porov. *The impact on Global Mission of Religious Nationalism and 9/11 Realities*. <https://www.lausanne.org/content/lop/the-impact-on-global-mission-of-religious-nationalism-and-911-realities-lop-50#a3>. (12.6.2019).

Diskusia o náboženstve a násilí je najčastejšie spájaná s pojmom fundamentalizmus. Náboženský fundamentalisti sa násilia dopúšťajú, pretože sa snažia o obranu, či nastolenie hodnôt, ktoré považujú za tradičné a univerzálne. Členovia týchto skupín majú pocit, že sú ponížovaní, utláčaní, že sú obeťami násilia. Mark Jurgensmeyer dospieva k záveru, že práve ich zdieľané pocity utvárajú kultúry násilia, ktoré vznikajú po celom svete. Pociťovaná nespravodlivosť môže dosiahnuť rozmerov kozmického zápasu dobra a zla, čím sa konflikt sakralizuje. Vysvetlenie tohto javu je dvojaké: náboženské násilie je dôsledkom nadmernej oddanosti určitej náboženskej tradícii, kedy náboženské koncepty vytvárajú identitu skupiny, ktorá samu seba chápe ako ohrozenú *tými druhými*, a preto *my* musíme svoju identitu a hodnoty brániť. Druhé vysvetlenie *sacrum* vylučuje a v hovorí sa len o zneužívaní náboženstva na politické a mocenské ciele⁷.

Ďalší z teoretických prístupov hovorí, že cieľom fundamentalistov je návrat k mýticky konštruovanej minulosti. Chcú sa vrátiť do doby, keď bol poriadok legitimizovaný nadpozemskou entitou, do neskazeného prvého stavu *cirkvi*, *ummy* či *sanghy*. Veľmi častou interpretáciou, až zažitým postojom voči fundamentalistom je, že jedinec koná násilne z povahy vlastného náboženstva, čím dochádza ku generalizácii všetkých príslušníkov náboženskej skupiny. Toto chápanie nevysvetľuje prečo existuje množstvo iných, oddaných veriacich, ktorí by nikdy podobný čin nespáchali. Na prvý pohľad sa môže zdať, že rozdiel medzi skupinami leží v nejakej esencii, v nejakom koncepte, ktorý ich odlišuje a vedie k sporu.⁸

⁷ Porov. JURGENSMAYER, M.: *Terror in the Mind of God*. Berkeley : University of California Press, 2000, s. 6-8.

⁸ Porov. WIBISONO, S.: *The Role of Religious Fundamentalism in the Intersection of National and Religious Identities*. In: *Journal of Pacific Rim Psychology*. Vol. 13, No. 1, 2019, s. 1-3. https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/5F7FBE3DD263FC96D35EA7791764AC6D/S1834490918000259a.pdf/role_of_religious_fundamentalism_in_the_intersection_of_national_and_religious_identities.pdf. (4.6.2019).

Náboženstvo a nacionalizmus sú arbitrárnymi termínmi, ktoré pokrývajú široké fenomenologické a emočné spektrum. Preto namiesto otázky čo znamená vzťah medzi náboženstvom a nacionalizmom, musíme sa pýtať *ako* môžeme tento vzťah študovať. Rogers Brubaker hovorí o štyroch prístupoch k štúdiu vzťahu medzi náboženstvom a nacionalizmom. Prvý chápe náboženstvo a nacionalizmu ako k *analogické* fenomény, ako v prípade etnicity a rasy. Nacionalizmus je charakterizovaný na základe jeho podobností s náboženstvom, alebo jednoducho špecifikujeme nacionalizmus ako náboženstvo na základe spoločných znakov: viera v externú silu, pocity bázne a úcty, ritualizované ceremónie orientovanie sa na symboly a pod. Druhý prístup hovorí o spôsoboch, prostredníctvom ktorých náboženstvo pomáha vysvetliť nacionalizmus – jeho počiatky, jeho osobitý charakter. Väčšina výskumov spadajúcich do tohto prístupu je venovaná spôsobom, ako konkrétne náboženstvá tvarujú formy nacionalizmu (napr. katolicizmus v Írsku, ortodoxia na Balkáne, šintoizmus v Japonsku). Tretí spôsob pristupuje k náboženstvu ako k hlboko prepojenému fenoménu, ako k časti nacionalizmu, pričom jedným zo spôsobov prepojenia sú náboženské a národné hranice. Silnejšia verzia hovorí, že národ je predstavovaný len tými, ktorí prislúchajú ku konkrétnemu náboženstvu (Sikhovia, Židia). Slabšia verzia hovorí, že lokálne náboženské hranice sa zhodujú s národnými hranicami a, že náboženstvo môže slúžiť ako primárny znak, pomocou ktorého dokážeme identifikovať etnicitu či národnosť (Juhoslávia a katolícki Chorváti a ortodoxní Srbi). Posledný prístup chápe náboženský nacionalizmus ako osobitú formu nacionalizmu, pričom tvrdí, že existuje osobitý náboženský typ nacionalistického programu, ktorý reprezentuje osobitú alternatívu k sekulárnemu nacionalizmu. Náboženstvo je tak využívané ako totalizujúci príkaz schopný regulovať všetky aspekty života.⁹ Tento bod sa týka, nie nevyhnutne, ale najmä islamských hnutí.

⁹ Porov. BRUBAKER, R.: *Between Nationalism and Civilizationism: The European populist movement in Comparative Perspective*. In: *Ethnic and Racial*

Genocída Rohingov v Mjanmarsku

Buddhizmus je veľmi dobre prispôsobivý lokálnym kultúram, preto sa nenásilne rozšíril po východnej Ázii. Buddhismus ako neteistický systém toleruje uctievanie lokálnych božstiev a dodržiavanie pôvodných tradícií, čo je v kresťanstve a islame to nemysliteľné. Buddhismus ako taký odmieta násilie a konflikty a vyzýva k harmónii. Pre jeho pacifistický ráz je vývoj udalostí v Mjanmarsku taký nečakaný.

28. mája 2012 v Mjanmarsku, v štáte Arrakan, mladú krajčírku Ma Thida Htwe, buddhistku z etnika Rakhinov, znásilnili a zavraždili traja bengálski moslimovia. 3. júna boli zatknutí útočníci prevážaní autobusom na pojednávanie. Autobus zastavili Rakhinovia a útočníkov dobyli na smrť. Päť dní na to miestni moslimovia z etnika Rohingov napadli buddhistické majetky. Buddhisti odpovedali vypálením moslimského námestia Nási. Násilie sa začalo šíriť krajinou a eskalovalo koncom roka 2016, kedy mjanmarské vojsko a polícia vykonali to, čo OSN, Medzinárodný trestný súd, rôzne skupiny chrániace ľudské práva, viaceré vlády a novinári nazvali etnická čistka a genocída.¹⁰

Otázkou je, ako je možné, že sa niečo také udialo v krajine, ktorej oficiálne náboženstvo je buddhizmus. Tak ako bolo toto násilie šokujúce, historicky vzaté nebolo pre Mjanmarsko ojedinelé. Sú tu prítomné ozveny etno-náboženských konfliktov súčasného sveta a rovnako sa tu prelínajú domáce etnické konflikty, ktoré sa tiahnu históriou Mjanmarska. Strach o vlastnú identitu a systém viery bol premenený na krvavé besnenie s obrovskými dôsledkami. V Mjanmarsku existuje silné prepojenie medzi etnickou a náboženskou identitou. Byť Bamarom (majoritné etnikum), byť pravým *synom pôdy*, znamená byť buddhistom. Prepojenie identít je v Mjanmarsku prítomné od čias kráľa Anawratha v 11. storočí, ktorý sa považoval za bódhissatvu

Studies. Vol. 40, No. 8, 2017, s. 14-16.

¹⁰ Porov. WADE, F.: *Myanmar's Enemy Within: Buddhist violence and the making of a Muslim 'other'*. Londýn : Zed Books Ltd, 2017. s. 34-40.

a inštitucionalizoval buddhizmus ako štátne náboženstvo. Konflikt v Mjanmarsku sa odohráva medzi buddhistami a moslimami, medzi Bamarami a Rhoningami. Konflikty s moslimskou menšinou boli v Mjanmarsku prítomné v iste miere vždy, no nikdy to neprerástlo do násilností, aké sa v krajine odohrávajú dnes. Prví moslimovia prišli do krajiny v 9. storočí a usadili sa pri rieke Ayeyarwady v štáte Rakhin, čiže v mieste, kde vypukli prvé nepokoje roku 2012. V tomto období moslimovia dokonca pôsobili na kráľovskom dvore ako administrátori a lekári. Moslimská populácia sa zvýšila počas britskej nadvlády, kedy sem prišla vlna indických moslimov. Migrácia moslimov do krajiny sa zastavila roku 1948, kedy Barma vyhlásila nezávislosť. Dodnes, takmer storočie od prvej vlny imigrantov, mnohí buddhisti etnika Rakhina chápu moslimov ako ilegálnych imigrantov, ktorí prišli z Bangladeša, aby sa v krajine usadili ako predvoj križiackej výpravy, ktorá mala zmeniť Mjanmarsko na moslimskú krajinu.¹¹

V Mjanmarsku sú prítomní sunnitskí moslimovia a tvoria 4% populácie. Sú zastúpení v šiestich etnických skupinách, podľa pôvodu predkov. Zárodok konfliktu, ktorý v súčasnosti prerástol do genocídy môžeme hľadať v časoch britskej nadvlády, kedy vzrastal ekonomický tlak a rozšírili sa xenofóbne prejavy. V Mjanmarsku je stále prítomná trauma z nadvlády a strach z toho, že sa táto situácia môže opakovať. Boj za identitu a suverenitu rovnako využila armáda, ktorá si v krajine uzurpovala moc roku 1962. V očiach protibritských hnutí Briti nielen kolonizovali administratívu, ale aj mentálne a spirituálne miestnych občanov, prostredníctvom nahradenia buddhizmu svetskými konceptmi modernizujúcej sa spoločnosti. Briti ohrozovali chránené hodnoty, preto bolo nutné ich *odstrániť* počas britsko-barmských vojen. Keďže spomínaná trauma z minulosti a reálna historická skúsenosť

¹¹ Porov. YUSUF, I.: *Nationalist Ethnicities as Religious Identities: Islam, Buddhism and Citizenship in Myanmar*. In: *American journal of Islamic social science*. Herndon : International Institute of Islamic Thought, 2017. č. 4, s. 100-109.

hovoria, že je možné, aby buddhizmus zanikol, je nutné vyvarovať sa možnosti nadvlády *iného*. Strach a nedôvera sa premietli do moslimského obyvateľstva.¹²

V tejto situácii sa do popredia dostávali praktiky a názory, ktoré nekorešpondujú s buddhizmom. V roku 2001 sa v Mjanmarsku objavil mních Wirathu, ktorý sa zapojil do Hnutia 969. Už v roku 2003 bol uväznený pre svoje extrémistické kázne, ale v roku 2012 bol prepustený a stáva sa defacto vodcom proti-moslimského hnutia v Mjanmarsku. Svoju proti-moslimskú agendu začal šíriť po sociálnych sieťach ako sú Facebook a Twitter a začal zverejňovať záznamy svojich kázni na Youtube. V súčasnosti je jeho stránka na Facebooku vymazaná, rovnako ako aj kanál na Youtube, ale na neoficiálnych kanáloch je ale vždy možné nájsť záznamy jeho kázni, ktoré sú plné hnevu a nenávisti. V septembri 2012, mesiac pred vypuknutím násilnosti, Wirathu spolu s ďalšími mníchmi prezentovali prezidentovi Thein Seinovi plán vysťahovania etnika Rohingov mimo Mjanmarska. Pre svoje názory a program sa v júni 2013 dostal na obálku Time magazine s titulkou: Tvár buddhistického teroru. Wirathove vyjadrenia sú xenofóbne, nenávisťné, provokatívne a propagandistické. Jeho nenávisťné prejavy a burcovanie verejnosti sú jedným z katalyzátorov etnickej čistky Rohingov z konca roka 2016.¹³

Ako bolo spomenuté, v Mjanmarsku existuje 6 skupín moslimov. Rohingovia majú medzi nimi špeciálne postavenie. V roku 2013 OSN prehlásilo Rohingov za najviac perzekuovanú minoritu na svete. Rohingom od roku 1982 neprislúcha status občanov Mjanmarska, čo je ustanovené zákonom. Napriek tomu, že ich korene siahajú do 9. storočia, mjanmarská vláda ich neradí

¹² Porov. TSEKHANOVA, L.: *Buddhist concepts of Power as source of Legitimacy in the process of Nation Building in Contemporary Myanmar*. https://www.researchgate.net/publication/237689138_Buddhist_Concepts_of_Power_as_a_Source_of_Legitimacy_In_the_process_of_Nation_Building_in_Contemporary_Myanmar. (14/6/2019)

¹³ Porov. LEHR, P.: *Militant Buddhism*. Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2018, s. 157-169.

medzi pôvodné rasy Mjanmarska. Rovnako ich vláda nerozoznáva ako Rohingov, ale označuje ich ako Bengálcov, čím sa umocňuje ich chápanie ako *ilegálnych imigrantov*. Diskriminácia Rohingov sa prejavuje aj v prístupe, resp. odopieraní zdravotnej starostlivosti. Mortalita rohingských detí je štvornásobne vyššia ako priemerná detská mortalita vo zvyšku Mjanmarska. Rohingom je odopierané právo voľného cestovania a vyššieho vzdelania.¹⁴

Pred vypuknutím krízy/ čistiek, bolo v Mjanmarksu 1,3 milióna Rohingov. V podstate zo dňa na deň sa Bangladéš stal krajinou s najväčším počtom Rohingov. Ku marcu 2018 hovorí OSN o viac ako miliónе utečencov, resp. vyhnancoz z Mjanmarska. Podľa záverov vyšetrovania Spojených národov si prvé štyri týždne perzekúcií vyžiadali 3000 obetí. V decembri 2017 vydala organizácia Lekári bez hraníc vyhlásenie, v ktorom uvádzajú, že za prvý mesiac konfliktu bolo zabitých 6700 Rohingských mužov, žien a detí, z čoho 69% obetí bolo zavraždených strelnou zbraňou. Obrovské plochy, na ktorých Rohingovia žili boli vypálené.¹⁵ Bývalá prezidentka Mjanmarska a laureátka Nobelovej ceny za mier Aung San Sii Kyi je dodnes kritizovaná za svoje nekonanie a ticho v súvislosti s vojenským a policajným zásahom voči Rohingom. Aung San na druhej strane kritizovala média za ich neadekvátne vykreslenie krízy, pričom tvrdila, že jej vláda ochraňuje všetkých ľudí v štáte Rakhin, argumentovala, že reportáže sú dezinformáciami, ktoré majú pomáhať záujmom teroristov.¹⁶

¹⁴ Porov. RUBAYET, R.: *Myanmar: Who are the Rohingya?* https://www.academia.edu/34837307/Myanmar_Who_are_the_Rohingya. (4.6.2019)

¹⁵ Porov. HUMANITARIAN RESPONSE PLAN: *Rohingya Refugee Crisis*. https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/2017_HRP_Bangladesh_041017_2.pdf. (16.6.2019).

¹⁶ Porov. WARE, A.-LAOUTIDES ,C.: *Aung San Suu Kyi's extraordinary fall from grace*. <https://theconversation.com/aung-san-suu-kyis-extraordinary-fall-from-grace-104250>. (16.6.2019).

Záver

Rohingovia naďalej prežívajú zo dňa na deň v utečeneckých táboroch Bangladéša. Náboženské idey dali dôraz a ideologické osvedčenie životným reáliám, ako sú ekonomický úpadok, sociálne utláčanie či politická korupcia. Tým, že sa týmto situáciám pripísal kozmický význam boja dobra a zla sa presadzovaniu náboženského nacionalizmu pripísala nadprirodzená osudovosť, ktorá ospravedlňuje násilie a vnútorný konflikt. Je to jedna z odvekých irónií histórie – náboženstvo je používané na ospravedlnenie násilia a násilie podporuje náboženskosť.

Viera je čosi výsostne osobné a vnútorné, každý má právo na vieru a jej slobodné deklarovanie. Ale každý má zároveň povinnosť premýšľať o svojej viere a podstúpiť sebareflexiu v kontexte svojej viery. A veriaci si musia uvedomiť, že ak ma moja verzia viery prináša k násiliu, niečo je veľmi zle. Nie je to ani Ježiš, ani Mohamed, ani Buddha, čo vyžadujú násilie, ale to niekto profánny medzi nami, kto sa usiluje o moc.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BAŤK, T. – KARDIS, K.: *Vybrané kapitoly zo sociológie kultúry I*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2013, s. 44.
- BRUBAKER, R.: *Between Nationalism and Civilizationism: The European populist movement in Comparative Perspective*. In: *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 40, No. 8, 2017, s. 1-36. ISSN 1446- 4356.
- HALL, J.R.: Religion and violence: Social Processes in Comparative Perspective. In: *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003, s. 359-384. ISBN 0-521-80624.
- HUMANITARIAN RESPONSE PLAN: *Rohingya Refugee Crisis*. https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/2017_HRP_Bangladesh_041017_2.pdf. (16.6.2019).

- JACKMAN, M. R.: License to kill: Violence and legitimacy in expropriative social relations. In: *The psychology of legitimacy: Emerging perspectives on ideology, justice, and intergroup relations*. New York : Cambridge University Press, 2001. s. 437-467. ISBN 0-521-78160-4.
- JURGENSMEYER, M.: *Terror in the Mind of God*. Berkeley : University of California Press, 2000, s. 6-8.
- LEHR, P.: *Militant Buddhism*. Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2018, s. 157-169.
- MARZOUKI, N. – MCDONNELL, D.: *Populism and religion*. In: MARZOUKI, N.- MCDONNELL, D. – ROY, O.(eds): *Saving the People*. Londýn : Hurst & Company, 2016, s. 4-6.
- MULLINS, N.A.: *Contesting the Secular West: Religio-cultural Identity Politics in Western Liberal Democracies*. https://www.researchgate.net/publication/331691972_Contesting_the_Secular_West_Religio-cultural_Identity_Politics_in_Western_Liberal_Democracies. (12.6.2019).
- RUBAYET, R.: *Myanmar: Who are the Rohingya?* https://www.academia.edu/34837307/Myanmar_Who_are_the_Rohingya. (4.6.2019)
- The impact on Global Mission of Religious Nationalism and 9/11 Realities*. <https://www.lausanne.org/content/lop/the-impact-on-global-mission-of-religious-nationalism-and-911-realities-lop-50#a3>. (12.6.2019).
- TSEKHANOVA, L.: *Buddhist concepts of Power as source of Legitimacy in the process of Nation Building in Contemporary Myanmar*. https://www.researchgate.net/publication/237689138_Buddhist_Concepts_of_Power_as_a_Source_of_Legitimacy_In_the_process_of_Nation_Building_in_Contemporary_Myanmar. (14/6/2019)
- WADE, F.: *Myanmar's Enemy Within: Buddhist violence and the making of a Muslim 'other'*. Londýn : Zed Books Ltd, 2017. s. 34-40.

- WARE, A.-LAOUTIDES ,C.: *Aung San Suu Kyi's extraordinary fall from grace*. <https://theconversation.com/aung-san-suu-kyis-extraordinary-fall-from-grace-104250>. (16.6.2019).
- WIBISONO, S.: *The Role of Religious Fundamentalism in the Intersection of National and Religious Identities*. In: *Journal of Pacific Rim Psychology*. Vol. 13, No. 1, 2019, s. 1-3. https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/5F7FBE3DD263FC96D35EA7791764AC6D/S1834490918000259a.pdf/role_of_religious_fundamentalism_in_the_intersection_of_national_and_religious_identities.pdf. (4.6.2019).
- YUSUF, I.: *Nationalist Ethnicities as Religious Identities: Islam, Buddhism and Citizenship in Myanmar*. In: *American journal of Islamic social science*. Herndon : International Institute of Islamic Thought, 2017. č. 4, s. 100-109.

ASPEKTY INTEGRALNEJ WIZJI RODZINY I MAŁŻEŃSTWA W NAUCZANIU SPOŁECZNYM I KATOLICKIM

Krystian KUCHARCZYK

Abstract: *The aim of this article is to present the family as a basic unit of a civilization of love based on God and His gospel as sources of life. The article also presents reflections on marriage and papal teaching on non-sacramental relationships. An important element of the study is the presentation of the role that the family fulfills in shaping social and spiritual attitudes*

Wstęp

Instytucja rodziny jest naturalną wspólnotą osób, w której człowiek przychodzi na świat, żyje, rozwija się, edukuje, dorasta i umiera. Jest to wspólnota jedyna w swoim rodzaju, oparta na silnych i trwałych relacjach pokrewieństwa lub więzach do nich podobnych. Rodzina zabezpiecza życie i funkcjonowanie człowieka we wszystkich istotnych dla niego wymiarach: emocjonalnym, ekspresyjnym, opiekuńczym, prokreacyjnym, socjalizacyjnym oraz materialnym. Stanowi niezastąpione wsparcie, dzięki któremu człowiek może się prawidłowo rozwijać, kształtować poprawne postawy społeczne oraz budować własne relacje międzyludzkie. Roli rodziny nie sposób przecenić w życiu człowieka i społeczeństwa. Rodzina to najmniejsza komórka społeczna, instytucja podstawowa dla każdego społeczeństwa. Rodzina jako instytucja społeczna powinna podlegać ochronie prawnej, bowiem ma ona swoją specyficzną podmiotowość.¹

¹ Hypś S., *Ochrona rodziny w polskim prawie karnym*, Lublin 2012, 13-14; zob. również: Kucharczyk K., Joseph G., *La mediazione familiare ed il supermo interesse del minore*, Norwich 2015.

Rodzina w nauczaniu społecznym i katolickim

M. Ochmański podkreśla, że rodzina to podstawowa i powszechna forma życia społecznego, zaspakajająca podstawowe potrzeby żywotne jej członków, ujmowane zarówno w kategoriach jednostkowych, jak i ogólnospołecznych. Rodzina jawi się jako najważniejsze ogniwo społeczne i główna instytucja wychowawcza złożona z małżonków, ich dzieci (także adoptowanych) oraz krewnych każdego z małżonków.² J. Rembowski definiuje rodzinę jako grupę formalną, która uznaje, sankcjonuje i kontroluje społeczeństwo. Jej rola oczywiście w społeczeństwie zaznacza się poprzez pozycje jaka w nim znajduje oraz role, które pełni. Strukturę rodziny wyznacza liczba i rodzaj pokrewieństwa jej członków, rozkład ich ról i pozycji społecznych, przestrzenne ich usytuowanie, siłą i układ więzi instytucjonalnych i psychicznych łączących poszczególnych członków rodziny, podział czynności oraz struktura wewnątrzrodzinnej władzy i autorytetów łącząca się dość ściśle z układami pozycji społecznych, a także wewnątrzrodzinny rozkład miłości i względów oraz sieci wewnątrzrodzinnej komunikacji.³ Ciekawym spostrzeżeniem dzieli się z nami A. Colman, który wskazuje na wymiar społeczny rodziny, stwierdzając, że jest ona podstawową grupą społeczną.⁴ Warto zatem podkreślić, że rodzina jest tworem dynamicznym, ulegającym ciągłym zmianom, w którym jej członkowie oddziałują

² Por. Ochmański M., *Losy życiowe młodzieży z rodzin alkoholowych i jej charakterystyka psychospołeczna*, Ciechanów 1987, 99.

³ Por. Tysza Z., *System metodologiczny poznańskiej szkoły socjologicznych badań nad rodziną*, w: Sasin P., *Rodzice wobec problemu narkomanii dziecka*, Opole 2010, 36; zob. Kądziołka W. *Dialog źródłem wychowania w rodzinie*, Kraków 2012; Kucharczyk K., Ioseph G., *La mediazione familiare ed il supermo interesse del minore*, Norwiche 2015, 17-48.

⁴ Colman A., *Słownik psychologii*, Warszawa 2009, 640; zob. Szlendak T., *Socjologia rodziny- ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa 2011.

na siebie, wchodzą w ciągłe interakcje, tworzą związki emocjonalne i społeczne mają poczucie wspólnoty.⁵

Rodzina coraz częściej jest definiowana jako system, który charakteryzuje się posiadaniem określonych zespołów zasad oraz norm jak i swojego rodzaju środków, które mają na celu podtrzymywanie jej spójności – integralności. Rodzina zatem rozumiana jako system posiada określone cele, wypracowane sposoby działania niezbędne do zaspokajania potrzeb indywidualnych członków danej rodziny oraz dokonywania i realizacji podstawowych społecznych zadań.⁶ Rodzina warunkuje jej stanowienie w społeczeństwie. Właśnie ta instytucja staje się integralną częścią społeczeństwa i stanowi jej najmniejszą a zarazem podstawową komórkę. Można śmiało stwierdzić, że to najważniejsza grupa społeczna. Rodzina jest grupą podstawową, z którą człowiek jest bardzo ściśle związany swoją osobowością i ważnymi pełnionymi przez siebie rolami społecznymi; jednocześnie rodzina w jej systemowym ujęciu staje się dla człowieka grupą odniesienia, z którą świadomie i mocno identyfikuje się jako członek, współtworzy i przyjmuje kultywowane w niej poglądy, postawy, obyczaje, wzory zachowania i postępowania.⁷

Rodzina będąc spójnym systemem relacji i więzi tworzy na swoje potrzeby swój indywidualny świat, który przekształca, kształtuje bardzo często tworzy dążenia i cele oraz funkcje; ponadto rozwija podejmowane działania jej członków. Rodzina tworzy własny niepowtarzalny układ stosunków. Relacje i interakcje wewnątrz systemu rodziny mają kluczowe znaczenie i wpływ na rozwój osobowości jej członków oraz na kształtowanie społecznych postaw i reakcji w odniesieniu do otaczającego świata.⁸

⁵ Por. Tyszka Z., *System metodologiczny...*, 36; zob. Janke A. W. (red.), *Pedagogika rodziny na progu XXI wieku. Rozwój, przedmiot, obszary refleksji i badań*, Toruń 2004.

⁶ Por. Ryś M., *Systemy rodzinne. Metody badań struktury rodziny pochodzenia i rodziny własnej*, Warszawa 2001, 8.

⁷ Por. Pomykał W. (red.), *Encyklopedia pedagogiczna*, Warszawa 1993, 695.

⁸ Por. Ryś M., *Systemy rodzinne...*, 5.

Natomiast F. Adamski podkreśla, że rodzinę należy przede wszystkim postrzegać jako grupę społeczną, która to staje się zjednoczeniem duchowym małego grona ludzi, którzy są skupieni w swoim wspólnym domowym ognisku poprzez akty opieki oraz wzajemnej pomocy, tradycje społeczne i rodzinne.⁹

Doktryna katolicka nie pomija tak ważnego tematu jakim jest rodzina; właśnie ona – jak pisał papież Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* – „jest pierwszą wspólnotą powołaną do głoszenia Ewangelii osobie ludzkiej, która jest w stałym rozwoju, i doprowadzenia jej, poprzez stopniowe wychowanie i katechezę, do pełnej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej”¹⁰. Jest znakiem nadziei dla współczesnego świata, gdyż z niej wywodzą się przyszłe pokolenia, które przekazują wiarę w jedynego Boga i objawiają w pełni miłość Jezusa Chrystusa, naszego Pana i Odkupiciela, do człowieka¹¹.

W nauczaniu Konferencji Episkopatu Polski wielokrotnie odnajdujemy stwierdzenie, że Ewangelia o rodzinie stanowi istotne przesłanie Kościoła i troskę, jaką Kościół żywi względem instytucji rodziny, ponieważ prawda o instytucji małżeństwa i rodziny jest „ponad wolą jednostek, kaprysami poszczególnych małżeństw, decyzjami organizmów społecznych i rządowych. Prawdy tej należy szukać u Boga, ponieważ sam Bóg jest twórcą małżeństwa”¹². To Bóg stworzył człowieka mężczyzną i kobietą, zaś bycie – w ciele i duszy – mężczyzną „dla” kobiety i kobietą „dla” mężczyzny uczynił wielkim i niezastąpionym darem oraz zadaniem w życiu małżeńskim. Rodzinę oparł na fundamencie małżeństwa złączonego na całe życie miłością nierozzerwalną i

⁹ Por. Adamski F., *Socjologia małżeństw i rodziny*, Warszawa 1984, 21-22; Matyjas B., *Alkoholizm rodziców jako przyczyna dysfunkcji rodziny w świetle analiz i badań*, 96-97.

¹⁰ FC 2.

¹¹ Zob. R. Ceglarek, *Wychowanie religijne w rodzinie*, [w:] *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej*, red. N. Pikuła, Kraków 2010, s. 183-196.

¹² KDK 48.

wyłączną. Postanowił, że taka właśnie rodzina będzie właściwym środowiskiem rozwoju dzieci, którym przekaze życie oraz zapewni rozwój materialny i duchowy¹³.

Pasterze Kościoła w Polsce podkreślają za Janem Paweł II, że mężczyzna i kobieta, złączeni węzłem miłości otwartej na życie, tworzą rodzinę – podstawową komórkę życia społecznego¹⁴. W nauczaniu polskich biskupów na temat rodziny dominuje stwierdzenie, że to właśnie rodzina staje się miejscem poznawania wiary, dzielenia się sobą i budowania najtrwalszych relacji. Sama instytucja rodziny bierze swój początek w sakramencie małżeństwa, który jest ciągle dla wielu młodych największym marzeniem życia. Bóg pragnie szczęścia człowieka i dlatego chce, aby małżonkowie obdarowali się sobą i przyjęli siebie wzajemnie w rodzinie, aby nowe życie, owoc miłości małżeńskiej, poczyniło się w środowisku najbardziej mu przyjaznym¹⁵.

Istotnym w nauczaniu pasterzy Kościoła staje się fakt, że najważniejszym obszarem ukazującym głęboki sens stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety jest małżeństwo, rozumiane od samego początku jako związek dwojga ludzi, którzy w miłości otwierają się na życie. Biskupi podkreślają, że małżeństwo nierozzerwalne i wierne do końca jest fundamentem rodziny – podstawowej komórki społecznej, w której człowiek realizuje Boży

¹³ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *List pasterski na Niedzielę Świętej Rodziny 2013 roku. List Pasterski Episkopatu Polski do duszpasterskiego wykorzystania w Niedzielę Świętej Rodziny 2013*, [w:] http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/5545.1,List_pasterski_na_Niedziele_Swietej_Rodziny_2013_roku.html (10.02.2016).

¹⁴ Por. FC 11; Konferencja Episkopatu Polski, *Jan Paweł II - Papież Rodziny. List Episkopatu Polski na XXVII niedzielę zwykłą zapowiadający obchody XII Dnia Papieskiego - 14 października 2012 r., ..., wstęp*.

¹⁵ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Głosić z radością Ewangelię o rodzinie. List Pasterski Episkopatu Polski na Niedzielę Świętej Rodziny. 28 grudnia 2014 r.*, [w:] http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/6344.1,Glosic_z_radoscia_Ewangelie_o_rodzinie.html (10.02.2016), 1.

plan. Dobro małżeństwa i rodziny wymaga więc nieustannej troski ze strony samych małżonków, Kościoła i państwa¹⁶.

„Rodzina zbudowana na małżeństwie, odgrywa zasadniczą, podstawową rolę w życiu Kościoła i społeczeństwa. Rodzina jest bowiem zbudowana na fundamencie małżeństwa jako stabilnego związku mężczyzny i kobiety, a małżeństwo znajduje swoje naturalne dopełnienie w rodzinie”¹⁷. Papież Franciszek podkreśla, że rodzina jest miejscem, w którym życie może rozwijać się zgodnie z wymogami prawdziwego ludzkiego wzoru¹⁸. Sakramentalne małżeństwo, jak zauważa Episkopat, jest „wspólnotą najpełniejszą z punktu widzenia więzi międzyludzkiej. Wiąż małżeńska łączy dwoje ludzi – mężczyznę i kobietę jako męża i żonę, stając się jednocześnie podstawą wzajemnego oddania, które znajduje najpełniejszy wyraz we wzajemnej miłości i we współżyciu małżeńskim. W oparciu o sakrament małżeństwa jest możliwe wzajemne trwanie w miłości, przebaczenie i pojednanie. Jan Paweł II wyraźnie stwierdził, że nie ma więzi, która by ściślej wiązała osoby, niż więź małżeńska i rodzinna. Naruszenie więzów małżeńskich rani głęboko i boleśnie wzajemne relacje między mężem i żoną, między rodzicami i dziećmi oraz relacje społeczne”¹⁹.

Wzajemny szacunek, troska o wszystkich członków rodziny, pielęgnowanie więzi między pokoleniami owocuje zawsze Bożym błogosławieństwem²⁰. Rodzina tylko wtedy doświadcza szczęścia,

¹⁶ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Jan Paweł II - Papież Rodziny. List Episkopatu Polski na XXVII niedzielę zwykłą zapowiadający obchody XII Dnia Papieskiego - 14 października 2012 r., ...*, 1.

¹⁷ B. Mierzwinski, *Troska Kościoła o rodzinę*, [w:] *W trosce o rodzinę. W poszukiwaniu prawdy, dobra i piękna*, red. M. Rys, M. Jankowska, Warszawa 2007, s. 171.

¹⁸ Por. LS 213.

¹⁹ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Jan Paweł II - Papież Rodziny. List Episkopatu Polski na XXVII niedzielę zwykłą zapowiadający obchody XII Dnia Papieskiego - 14 października 2012 r., ...*, 2.

²⁰ Zob. R. Ceglarek, *Miejsce i rola ludzi starszych w rodzinie w nauczaniu papieskim w XXI wieku*, „*Studia nad Rodziną*”, R. XIX, 2015, nr 2, s. 51–52.

kiedy wszyscy mają w niej czas dla wszystkich oraz kiedy relacje między poszczególnymi jej członkami są poprawne, szczerze, głębokie oraz oparte na wzajemnym szacunku. Te właśnie elementy konstytuują rodzinę nie tylko jako instytucję, ale również jako wspólnotę²¹.

Ta chrześcijańska wizja rodziny i małżeństwa, o której traktuje Ewangelia o rodzinie, nie jest jakąś arbitralnie narzuconą normą, ale wypływa z odczytania natury osoby ludzkiej, natury małżeństwa i rodziny. Odrzucanie tej wizji prowadzi nieuchronnie do rozkładu rodzin i do klęski człowieka. Jak pokazuje historia ludzkości, lekceważenie Stwórcy jest zawsze niebezpieczne i zagraża szczęśliwej przyszłości człowieka i świata. Muszą zatem budzić najwyższy niepokój próby przededefiniowania pojęcia małżeństwa i rodziny narzucane współcześnie. Wspólnota Kościoła w sposób integralny patrzy na człowieka i jego płeć, podkreślają biskupi, dostrzegając w niej wymiar cielesno-biologiczny, psychiczno-kulturowy oraz duchowy. Nie jest czymś niewłaściwym prowadzenie badań nad wpływem kultury na płeć. Groźne jest natomiast ideologiczne twierdzenie, że płeć biologiczna nie ma żadnego istotnego znaczenia dla życia społecznego. Kościół jednoznacznie opowiada się przeciw dyskryminacji ze względu na płeć, ale równocześnie dostrzega niebezpieczeństwo niwelowania wartości płci. To nie fakt istnienia dwóch płci jest źródłem dyskryminacji, ale brak duchowego odniesienia, ludzki egoizm i pycha, którą trzeba stale przez-wyciężać. Kościół w żaden sposób nie zgadza się na poniżanie osób o skłonnościach homoseksualnych, ale równocześnie z naciskiem podkreśla, że aktywność homoseksualna jest głęboko nieuporządkowana oraz że nie można społecznie zrównać małżeństwa będącego wspólnotą mężczyzny i kobiety ze związkiem homoseksualnym²².

²¹ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Głosić z radością Ewangelię o rodzinie. List Pastorski Episkopatu Polski na Niedzielę Świętej Rodziny*. 28. 12. 2014 r., ..., 3.

²² Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *List pasterski na Niedzielę Świętej Rodziny 2013 roku. List Pastorski Episkopatu Polski do duszpasterskiego wykorzystania w Niedzielę Świętej Rodziny 2013*, ..., 4

W katolickim dyskursie na temat instytucji małżeństwa i rodziny nie możemy zapomnieć o nauczaniu papieża Benedykta XVI, który to ukazując prawdę o zasadności małżeństwa i rodziny, akcentuje pojęcie „prawda małżeństwa”. Wyrażenie to traci jednak, zwłaszcza dzisiaj, istotne znaczenie w kontekście kulturowym naznaczonym przez relatywizm i pozytywizm prawny. Sprowadza on małżeństwo do zwykłej formalizacji społecznej więzi uczuciowych. W konsekwencji małżeństwo staje się nie tylko czymś przypadkowym, podobnie jak czasem ludzkie uczucia, ale jawi się też jako swego rodzaju prawna nadbudowa, którą człowiek jakoby może manipulować wedle własnego upodobania, pozbawiając je nawet charakteru heteroseksualnego²³.

Kryzys w postrzeganiu małżeństwa, jak przypomina Benedykt XVI, jest odczuwalny w sposobie myślenia niemałej liczby wiernych. Praktyczne skutki tego, co papież nazywa „hermeneutyką nieciągłości i zerwania”, w odniesieniu do nauczania Soboru Watykańskiego II, można dostrzec szczególnie wyraźnie w małżeństwie i rodzinie. Wielu uznaje, że soborowe nauczanie o małżeństwie, a konkretnie określenie tej instytucji jako *intima communitas vitae et amoris*²⁴, prowadzi do zanegowania istnienia nierozzerwalnej więzi małżeńskiej, ponieważ jest to rzekomo ideał, do którego nie można „przymuszać” tzw. „normalnych chrześcijan”. Jak zaznacza papież Benedykt XVI, w niektórych środowiskach rozpowszechniło się przekonanie, że z duszpasterskiego punktu widzenia dobro osób żyjących w nieuregulowanych sytuacjach małżeńskich wymaga jakiegoś kanonicznego uregulowania niezależnie od ważności lub nieważności ich małżeństwa, a więc niezależnie od prawdy o ich osobistej sytuacji. W tym miejscu warto zaznaczyć i przypomnieć, że wspólnota małżeńska określona jest – zgodnie z tradycją Kościoła – przez zbiór zasad

²³ Zob. Benedykt XVI, *Piękno prawdy o małżeństwie objawionej przez Chrystusa. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 2007, nr 5, s. 31-32.

²⁴ KDK 48.

prawa Bożego wyznaczających jej prawdziwy i niezmienny sens antropologiczny²⁵.

Papież przypomina tę zasadną prawdę, że związek małżeński jest rzeczywistością naturalną, a w przypadku ochrzczonych został podniesiony przez Chrystusa do godności sakramentu²⁶. Nauczanie Benedykta XVI nie jest pozbawione również głębokiej analizy antropologicznej i zbawczej prawdy o małżeństwie – także w wymiarze prawnym – ukazanej już w Piśmie Świętym. Prawda ta, zakorzeniona w prawdzie o człowieku, wyraziła się w dziejach zbawienia, których centrum stanowią słowa: „Bóg miłuje swój lud” (por. Ps 149, 4). Objawienie biblijne jest bowiem przede wszystkim opowieścią o dziejach miłości, jest historią przymierza Boga z ludźmi; dlatego historię miłości i zjednoczenia mężczyzny i kobiety w przymierzu małżeńskim Bóg mógł uznać za symbol historii zbawienia. Ten niewyraźny fakt, tajemnica miłości Boga do ludzi, zostaje wyrażony językiem zapożyczonym ze słownika małżeństwa i rodziny, w sensie pozytywnym i negatywnym: bliskość Boga z Jego ludem opisana jest słowami miłości oblubieńczej, natomiast niewierność Izraela i jego bałwochwalstwo określane są jako cudzołóstwo i nierząd²⁷.

W sposób precyzyjny Benedykt XVI analizuje funkcję i naturę małżeństwa i rodziny, posiłkując się Nowym Testamentem. Na kartach Nowego Testamentu miłość Boga przybiera charakter jeszcze bardziej radykalny. Bóg w swoim Synu staje się wręcz ciałem z naszego ciała, prawdziwym człowiekiem. W ten sposób

²⁵ Por. K. Kucharczyk, G. Ioseph, *La mediazione familiare ed il supermo interesse del minore...*, s. 42-48.

²⁶ Zob. Benedykt XVI, *Małżeństwo a relacja między wiarą i porządkiem naturalnym. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, ...*, s. 17-18; R. Ceglarek, *Il compito dei genitori nell'annuncio della parola di Dio secondo l'esortazione apostolica Verbum Domini di Benedetto XVI*, „*Studia Pastoralne*”, 2013, nr 9, s. 271-273.

²⁷ Zob. Benedykt XVI, *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary. Do uczestników kongresu diecezji rzymskiej*, „*L'Osservatore Romano*” (wyd. polskie), 2005, nr 9, s. 30-33.

zjednoczenie Boga z ludźmi zyskało formę najdoskonalszą, nieodwracalną i ostateczną. Zatem także miłości ludzkiej zostaje tu nadana forma ostateczna – owo wzajemne „tak”, którego nie można odwołać: ta forma nie alienuje człowieka, ale uwalnia go od alienacji historii, aby sprowadzić go na powrót do prawdy stworzenia. Charakter sakramentalny, jaki małżeństwo zyskuje w Chrystusie, oznacza zatem, że dar stworzenia został podniesiony do rangi łaski odkupienia. Łaska Chrystusa nie jest zewnętrznym dodatkiem do natury człowieka, nie zadaje jej gwałtu, ale wyzwala ją i odnawia właśnie przez to, że wynosi ją ponad jej własne ograniczenia²⁸. Dobrze znana odpowiedź, dana przez Jezusa faryzeuszom, którzy pytali Go o zdanie w kwestii dopuszczalności oddalenia żony, wyraża niepodważalną prawdę o nierozdzielności instytucji małżeństwa i rodziny: *„Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwojgiem, lecz jednym ciałem. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela”* (Mt 19, 4-6).

Księga Rodzaju przypomina nam również prawdę o małżeństwie istniejącą „od początku” (por. Rdz 1, 27; 2, 24) – prawdę, której pełnię znajduje się w odniesieniu do zjednoczenia Chrystusa z Kościołem (por. Ef 5, 30-31), i która była przedmiotem szerokiej i pogłębionej refleksji papieża Jana Pawła II w cyklu jego katechez o ludzkiej miłości w zamyśle Bożym. Biorąc za punkt wyjścia tę dwojaką jedność ludzkiej pary – kobiety i mężczyzny, można wypracować prawdziwą antropologię prawną małżeństwa. Szczególnie oświecające są tutaj słowa kończące wypowiedź Jezusa: *„Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela”* (Mt 19, 6).

Każde małżeństwo jest oczywiście owocem dobrowolnej decyzji mężczyzny i kobiety, a ich wolność jest przejawem naturalnej zdolności wpisanej w ich męskość i kobiecość. Do związku dochodzi na mocy zamysłu samego Boga, który stworzył ich mężczyzną i kobietą i obdarza zdolnością połączenia na zawsze

²⁸ Tamże.

naturalnych i komplementarnych wymiarów osób. Nierozzerwalność małżeństwa nie wynika z nieodwołalnego zobowiązania zawierających je stron, ale jest wpisana w naturę mocnej więzi ustanowionej przez Stwórcę²⁹. Benedykt XVI podkreśla, że zawierający małżeństwo muszą zaangażować się w sposób nieodwołalny właśnie dlatego, że takie jest małżeństwo w planie stworzenia i odkupienia. Zasadniczy charakter prawny małżeństwa wyraża się w tej właśnie więzi, oznaczającej dla mężczyzny i kobiety obowiązek sprawiedliwości i miłości, od którego ze względu na dobro własne i dobro wszystkich nie mogą się uchylić, nie sprzeciwiając się temu, co sam Bóg w nich uczynił³⁰.

Analiza nauczania Benedykta XVI, dotyczącego małżeństwa i rodziny, nie może pominąć ważnej kwestii *bonus coniugum*. Papież ukazuje jej zasadność jako fundamentalnej prawdy i swoistego *principium* dobra realizowanego na poziomie tych dwóch płaszczyzn. Jak zaznacza Benedykt XVI, wiara jest ważna w realizacji autentycznego małżeńskiego dobra, które polega po prostu na tym, aby zawsze i mimo wszystko pragnąć dobra drugiego ze względu na prawdziwe i nierozzerwalne *consortium vitae*. W rzeczywistości w postanowieniu małżonków chrześcijańskich, by żyć prawdziwą *communio coniugalis*, zawiera się dynamika właściwa wierze, w związku z czym *confessio* – szczerza, osobista odpowiedź na zbawcze orędzie włącza wierzącego w ruch miłości Boga. *Confessio* i *caritas* to „dwa sposoby, w jakie nas Bóg włącza, każe nam działać z Nim, w Nim i dla ludzkości, dla Jego stworzenia (...). *Confessio* nie jest czymś abstrakcyjnym, jest *caritas*, jest miłością. Tylko wtedy jest rzeczywistym odbłaskiem Bożej prawdy, która, będąc prawdą, łączy się ściśle z miłością”³¹. Jedynie dzięki zarówno miłości obecność Ewangelii nie jest już tylko

²⁹ Por. Benedykt XVI, *Piękno prawdy o małżeństwie objawionej przez Chrystusa. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, ...*, s. 31-32.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Tenże, *Rozważanie na I kongregacji generalnej XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 2012, nr 11, s. 22-23.

słowem, ale rzeczywistością, którą się żyje. Inaczej mówiąc, jeśli prawdą jest, że „wiera bez miłości nie przynosi owocu, a miłość bez wiary byłaby uczuciem nieustannie zagrożonym przez zwątpienie, to trzeba wyciągnąć wniosek, że wiara i miłość potrzebują siebie nawzajem, jedna pozwala bowiem drugiej się urzeczywistniać”³². Skoro dotyczy to tak szerokiego zakresu życia wspólnotowego, musi tym bardziej odnosić się do związku małżeńskiego. To w nim bowiem wiara powoduje wzrost i owocowanie miłości małżonków, robiąc miejsce dla obecności Boga-Trójcy i sprawiając, że samo życie małżeńskie w ten sposób przeżywane jest radosną nowiną dla świata³³.

Katolicka nauka przypomina od zawsze, że rodząc i wychowując dzieci oraz kształtując atmosferę miłości, rodzina służy społeczeństwu i wypracowuje przyszłość świata. Tego istotnego wkładu rodziny w przyszłość Narodu nie wolno lekceważyć szczególnie u nas, w Polsce. Chociaż wszystkie narody swój byt i rozwój zawdzięczają rodzinie, nasz Naród ma wobec rodziny szczególny dług wdzięczności. Przez pokolenia rodzina polska musiała zastępować państwo i brać na siebie odpowiedzialność za kształt, trwanie i przyszłość naszego Narodu wtedy, gdy państwa polskiego nie było na mapie świata i wtedy, gdy państwu na Narodzie nie zależało.

Zakończenie

Kończąc nasze rozważania warto jeszcze raz wspomnieć, że rodzina silna Bogiem to dzisiaj jedyna droga dla instytucji konstytuującej się na małżeństwie i więzach pokrewieństwa. Bez Boga współczesna rodzina, stając się obiektem silnych ataków, narażona na wielkie niebezpieczeństwa, staje się bezsilna i słaba.

³² PF 14.

³³ Por. Benedykt XVI, *Małżeństwo a relacja między wiarą i porządkiem naturalnym. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, ...*, s. 31-32; więcej na temat historyczności instytucji rodziny zob.: K. Kucharczyk, G. Ioseph, *La mediazione familiare ed il supermo interesse del mionore, ...*, s. 17-34.

Małżeństwo i rodzina nie jest rzeczywistością smutku i niesienia ciężarów ponad siły, nie jest problemem, ale jest szansą dla każdego z członków rodziny na pełny, właściwy i autentyczny rozwój w duchu prawdy³⁴. Jak podkreśla w encyklice *Laudato si'* papież Franciszek, w rodzinie pielęgnowane są pierwsze nawyki miłości i troski o życie, takie jak właściwe korzystanie z rzeczy, umiłowanie ładu, sprzątanie po sobie, poszanowanie lokalnego ekosystemu i ochrona wszystkich stworzeń, bo to właśnie ona staje się fundamentem właściwie i pełnej możliwości rozwoju człowieka i jego dostosowania do życia w społeczeństwie.³⁵

BIBLIOGRAFIA

- ADAMSKI F., *Socjologia małżeństw i rodziny*, Warszawa 1984.
- BENEDYKT XVI, *Małżeństwo a relacja między wiarą i porządkiem naturalnym. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, „L'Osservatore Romano”* (wyd. polskie).
- BENEDYKT XVI, *Piękno prawdy o małżeństwie objawionej przez Chrystusa. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, „L'Osservatore Romano”* (wyd. polskie).
- BENEDYKT XVI, *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary. Do uczestników kongresu diecezji rzymskiej, „L'Osservatore Romano”* (wyd. polskie).
- CEGLAREK R., *Il compito dei genitori nell'annuncio della parola di Dio secondo l'esortazione apostolica Verbum Domini di Benedetto XVI, „Studia Pastoralne”, 2013, nr 9, s. 271-273.*

³⁴ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Rodzina – szkołą miłosierdzia. List Pastorski Episkopatu Polski na Święto Świętej Rodziny. 26 listopada 2015 r.*, [w:] http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/7043.1,RODZINA_SZKOLA_MILOSIERDZIA_List_Pasterski_Episkopatu_Polski_na_Niedziele_Swietej_Rodziny.html (11.02.2016).

³⁵ Zob. LS 213.

- CEGLAREK R., *Miejsce i rola ludzi starszych w rodzinie w nauczaniu papieskim w XXI wieku*, „*Studia nad Rodziną*”, R. XIX, 2015, nr 2, s. 51–52.
- CEGLAREK R., *Wychowanie religijne w rodzinie*, [w:] *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej*, red. N. PIKUŁA, Kraków 2010, s. 183–196.
- COLMAN A., *Słownik psychologii*, Warszawa 2009, 640. http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/
- HYPŚ S., *Ochrona rodziny w polskim prawie karnym*, Lublin 2012.
- JANKE A. W. (red), *Pedagogika rodziny na progu XXI wieku. Rozwój, przedmiot, obszary refleksji i badań*, Toruń 2004.
- KĄDZIOŁKA W., *Dialog źródłem wychowania w rodzinie*, Kraków 2012.
- KUCHARCZYK K., IOSEPH G., *La mediazione familiare ed il supermo interesse del minore*, Norwich 2015.
- MATYJAS B., *Alkoholizm rodziców jako przyczyna dysfunkcji rodziny w świetle analiz i badań*, Warszawa 1997.
- MIERZWIŃSKI B., *Troska Kościoła o rodzinę*, [w:] *W trosce o rodzinę. W poszukiwaniu prawdy, dobra i piękna*, red. M. Rys, M. Jankowska, Warszawa 2007.
- OCHMAŃSKI M., *Losy życiowe młodzieży z rodzin alkoholowych i jej charakterystyka psychospołeczna*, Ciechanów 1987.
- POMYKAŁ W. (red.), *Encyklopedia pedagogiczna*, Warszawa 1993.
- Rozważanie na I kongregacji generalnej XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, „*L'Osservatore Romano*” (wyd. polskie).
- RYŚ M., *Systemy rodzinne. Metody badań struktury rodziny pochodzenia i rodziny własnej*, Warszawa 2001.
- SZLENDLAK T., *Socjologia rodziny- ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa 2011.
- TYSZKA Z., *System metodologiczny poznańskiej szkoły socjologicznych badań nad rodziną*, w: Sasin P., *Rodzice wobec problemu narkomanii dziecka*, Opole 2010.

ADRESÁR PRISPIEVATEĽOV

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

doc. PhDr. Michal VALČO, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

ks. Krystian KUCHARCZYK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Sekcja w Częstochowie

PhDr. ThDr. Daniel PORUBEC, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

ThDr. Radovan ŠOLTĚS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Ing. Štefan ŠROBÁR, CSc.

Česká křesťanská akademie, Praha

Mgr. Ivan ONDRÁŠIK, PhD.

Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN Ružomberok

Ústav klinickej hematológie a transfuziológie

Mgr. Daniela NGUYEN TRONG

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Mgr. Dominika TLUČKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta