

Konstruktívna diskusia je v našej spoločnosti jednou z najfrekvencovanejších tém a zároveň máme často dojem, že len veľmi zriedka ju v realite zažívame. Autori monografie predkladajú východiská a podmienky, za akých dialóg nebude len súbežnými monológmi zúčastnených strán, ale skutočným spoločným hľadáním riešení problémov tohto sveta, ktorého neoddeliteľnou súčasťou je nielen veda a rôzne politické či spoločenské zoskupenia, ale aj náboženstvo a cirkev, ktoré ho reprezentujú. Monografia je cenným príspevkom k hľadaniu riešení na depolarizáciu spoločnosti v situáciách, ktoré sa často javia patové.

*Mgr. Ing. Mária Spišiaková, PhD.*

V dobe, keď sa vzťah medzi cirkvou a sekularizovanou spoločnosťou vyznačuje rastúcim konfliktom, alebo sa dokonca hovorí o kultúrnych vojnách, autori svojím výskumom pozývajú jednotlivé segmenty spoločnosti na cestu dialógu. Načierajú do teologických a filozofických prístupov, ktoré ponúkajú východisko z uviaznutia a prehlbujúcej sa trhliny medzi príbehom sveta a spoločnosti, ako ho rámcuje cirkev a ako ho rámcujú moderné prírodné vedy a vedy o človeku. Tým akademickému a spoločenskému diskurzu v prostredí Slovenska ponúkajú vysoko aktuálnu a pre budovanie spoločenského zmiernu nadovšetko užitočnú prácu.

*doc. Mgr. Ondrej Prostredník, PhD.*

**Lukáš Jeník  
Miroslav Karaba  
Jozef Žuffa**

# **Veda, spoločnosť a náboženstvo v dialógu**

ISBN 978-80-568-0403-2



9 788056 804032

Lukáš Jeník, Miroslav Karaba, Jozef Žuffa

# **Veda, spoločnosť a náboženstvo v dialógu**

Teologická fakulta  
Trnavskej univerzity  
2021

© Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2021

© Mgr. et Mgr. Lukáš Jenik, PhD., 2021

© doc. PhDr. Miroslav Karaba, PhD. 2021

© doc. Jozef Žuffa, PhD., 2021

Recenzenti:

Mgr. Ing. Mária Spišiaková, PhD.

doc. Mgr. Ondrej Prostredník, PhD.

Monografia je súčasťou riešenia projektu:

Otvárame dvere medzináboženskému dialógu.

Žalmy v židovsko-kresťanskej tradícii (GR-00523B).

Teologická fakulta Trnavskej univerzity

Kostolná 1, P. O. Box 173

814 99 Bratislava

tel.: 421 2/52 77 54 10

[www.tftu.sk](http://www.tftu.sk)

ISBN 978-80-568-0403-2

# Obsah

Úvod . . . . .	5
----------------	---

*Lukáš Jeník*

<b>1. Regulačná funkcia morálky a legitimizačný potenciál kresťanstva . . . . .</b>	<b>15</b>
1.1. Od morálky k etike, od regulácie k legitimizácii . . . . .	20
1.1.1. Význam rešpektu a solidarity . . . . .	24
1.1.2. Regulatívna funkcia kresťanskej morálky . . . . .	27
1.2. K legitimizačnému potenciálu kresťanstva . . . . .	32
1.2.1. Základná štruktúra filozofie modernej doby (a aj kultúry) . . . . .	34
1.2.2. Od rozdelenia k dialógu . . . . .	40
1.2.3. Edward Schillebeeckx a potenciál kresťanstva v sekularizovanom svete . . . . .	42
1.2.4. Teologická sekularizácia . . . . .	53

*Miroslav Karaba*

<b>2. Legitimita a podmienky prehodnocovania náboženských presvedčení vo svetle vedeckých metodológií . . . . .</b>	<b>61</b>
2.1. Kuhnov paradigmatický prístup . . . . .	66
2.2. Paradigmy v náboženstve . . . . .	70
2.2.1. Vzťah interpretácie a skúsenosti v náboženstve . . . . .	71
2.2.2. Možno falzifikovať náboženské presvedčenia? . . . . .	74
2.2.3. Vernosť paradigmám v náboženstve . . . . .	79
2.3. Metodológia vedeckých výskumných programov . . . . .	82
2.3.1. Aplikácia Lakatosových „výskumných programov“ na teológiu . . . . .	84
2.3.2. Teológia ako experimentálna veda . . . . .	89
2.4. Vedecká a náboženská paradigma – zhrnutie . . . . .	91

*Jozef Žuffá*

<b>3. Požiadavka otvorenej diskusie v cirkevných komunitách</b> . . . . .	95
3.1. Jedinečnosť prítomnosti ako východisko pre teológiu . . . . .	95
3.1.1. Kultúra dialógu v slovenskej Cirkvi . . . . .	96
3.1.2. Zameranie sa na boj o hodnoty . . . . .	100
3.2. Kvalitatívna sonda do farských spoločenstiev s dôrazom na mládež . . . . .	102
3.2.1. Hodnotenie zmien v náboženskom prežívaní . . . . .	105
3.2.2. Potreba rozvoja aktívneho počúvania . . . . .	106
3.2.3. Vytváranie priestoru pre spoluprácu . . . . .	108
3.2.4. Spoločné plánovanie je prínosnejšie ako nesystémový aktivizmus . . . . .	110
3.3. Vybrané východiská pre pastorálnu teológiu dneška . . . . .	114
<b>Záver</b> . . . . .	119
<b>Summary</b> . . . . .	123
<b>Použitá literatúra</b> . . . . .	127

# Úvod

Svet bol polarizovaný vždy a bolo by naivné tvrdiť, že sme dnes svedkami javu, ktorý pre ľudstvo nie je typický. Ani dnešná polarizácia nie je niečím výnimočným. Každá profylaxia a liečba závisí od čo najdetailnejšej anamnézy a následne presnej diagnózy. Pohľad do dejín kresťanstva a vzťahu organizovaného náboženstva a štátnej moci ukazuje, že náboženstvo je jedným z dôležitých aktérov debaty o povahe verejného priestoru. Veda a náboženstvo – ktoré spolunažívajú buď v konflikte, v harmónii či „tichej domácnosti“ – sú určitými symbolickými formami a aktérmi, ktorí formujú spoločnosť, každý z pohľadu vlastnej paradigmy, a preto je istá polarizácia nevyhnutná.

Svet je teda zároveň polarizovaný i globalizovaný, a to nielen z pohľadu týchto dvoch hlavných hráčov. A neustále sa ďalej fragmentarizuje na viac či menej otvorené sociálne bubliny, ktoré spolu koexistujú, tolerujú sa, alebo sa otvorene nenávidia. Práve preto, že rozdelenie (ale tiež názorové spájanie) je typickou črtou ľudskej existencie, je na mieste otázka, akú úlohu v tomto rozdelení zohráva náboženstvo, ktoré tak, ako má potenciál byť mierotvorné, rovnako sa môže stať aj ideologicky zneužitým nástrojom.

Židovsko-kresťanská tradícia, ktorá absorbovala prvky grécko-rímskeho kultúrneho sveta, predstavuje substrát, z ktorého vyrastá väčšina myšlienok, ktoré sú organickou súčasťou modernej spoločnosti. Takými sú nielen sekularizácia, ktorá sa snaží „odkúzliti“, resp. demytologizovať svet, ale tiež myšlienka ľudských práv či tolerancie. Je pravdou, že dejiny kresťanstva sú bohaté aj na po-

pieranie tohto bohatstva: nábožensky motivované násilie, vojnové konflikty pod hlavičkou kresťanskej viery, tichá nevraživosť medzi rôznymi konfesiami a v neposlednom rade *kulturkampf* sveta a náboženstva.

Tvárou v tvár – vyjadrené metaforou nemeckého mysliteľa a spisovateľa Ernsta Jüngerera – „ocelovým búrkam“ svetových vojen a neustálemu prešľapovania na prahu novšieho a väčšieho konfliktu, sa rodí prirodzená potreba ochrany tak človeka s jeho ľudskou dôstojnosťou, ako aj sveta i celej prírody. A práve na tomto mieste sa stretáva zodpovednosť vedeckého skúmania, sekularizovanej spoločnosti a náboženských záujmov organizovaných náboženstiev. Môžu byť tieto oblasti, napriek rozdielnym pohľadom, z ktorých vychádzajú, v produktívnom dialógu? Alebo sú odsúdené len pasívne sa tolerovať a zápoliť o dosah a moc nad človekom? Je ich konflikt nevyhnutný? Je skutočne náboženstvo od začiatku prítomné v dejinách európskej kultúry, antagonistickým protivníkom vedy a modernej spoločnosti? Uvedené otázky možno rozširovať, spresňovať a dopĺňať, ale rovnako ako v minulosti, aj dnes je povinnosťou hľadať na ne odpovede.

Práve to je cieľom predkladanej publikácie. Načrtáva niekoľko perspektív, z ktorých sa dajú skúmať možnosti dialógu medzi svetom vedy, náboženstva a spoločnosťou.

Prvá kapitola analyzuje napätie medzi kresťanskou kultúrou a sekulárnym svetom, prameniace v minulosti a prehlbujúce sa aj v súčasnosti. Kresťanská viera a náboženstvo nemá len súkromný charakter, ale kresťan je súčasťou tohto sveta. Preto podobne ako iné spoločenstvá, aj kresťania majú ambíciu ovplyvňovať spoločnosť a formovať ju podľa vlastných predstáv. V kontexte modernej kultúry, kde sa kresťania stretávajú s inak veriacimi či neveriacimi, je však nevyhnutné dať odpoveď na otázku, aké idey nás môžu všetkých nielen udržať v mieri a vo vzájomnom rešpekte, ale aj vytvoriť základ pre vzájomnú, tak prepotrebnú spoluprácu.

Rovnako ako rôzne ideológie či názorové prúdy, aj kresťanstvo sa snaží zasahovať do regulatívnych pravidiel, noriem a zákonov,

ktorými sa riadi spoločnosť, pretože starosť a zodpovednosť za svet nie je len ľudskoprávnou agendou, ale vyplýva aj z kresťanskej viery. Prvá kapitola načrtáva základné rozdiely medzi tým, ako kresťanstvo legitimizuje svoje kroky, ktorými vstupuje do utvárania verejného priestoru, a sekulárnym svetom, ktorému je náboženský naratív cudzí. Kladie si otázku, či sú zdôvodnenia sekulárnej etiky a zdôvodnenia náboženských požiadaviek a noriem nevyhnutne v konflikte. Predovšetkým od doby Druhého vatikánskeho koncilu sa totiž katolícka teológia snaží nadviazať vzťah s moderným svetom, v ktorom už kresťanstvo nehrá hlavnú úlohu. Zároveň aj širšia teologická reflexia (vzhľadom na rôzne kresťanské tradície) ukazuje, že v teologickom myslení rastie afinita k modernému svetú, ktorý už nepredstavuje nepriateľa, ale konštruktívneho partnera. Ľudské práva, tolerancia, sekularizácia sú napokon témy, ktorých koreň možno podľa mnohých mysliteľov nájsť aj v židovsko-kresťanskej tradícii.

Prvú kapitolu uzatvára stručná sonda do uvažovania flámskeho teológa Edwarda Schillebeeckxa. Ten poukazuje na to, že je to práve chybné chápaný obraz Boha, úloha viery v Boha i v človeka, ako aj nedocenenie dejinnosti, uzavretosť, latentný exkluzivizmus a s ním súvisiaca nedialogickosť, ktoré zamedzujú kresťanskému náboženstvu konštruktívne vstupovať do dialógu so svetom. Spoločným menovateľom týchto neduhov je strach: strach o istoty, o moc, strach z neznámeho, z povinnosti byť tvorivým a aktívnym, pretože svet nebol daný veriacim ako dar, ale ako záväzok. Lenže ako Schillebeeckx – a nielen on – zdôrazňuje, návrat zmysluplnosti kresťanstva do spoločnosti, v ktorej majú byť kresťania svetlom a soľou, nemá spočívať v zápase o náboženské či morálne normy, ale v obhajobe človeka, v ktorom sa zračí príbeh Boha.

Druhá kapitola je venovaná možnostiam dialógu medzi náboženstvom a vedou, ktorý je integrálnou súčasťou dialógu kresťanstva s dnešným svetom. Vedecký a náboženský spôsob nazerania na svet sa stali v priebehu dejín dvomi základnými paradigmami. Samozrejme existujú aj iné pohľady, ako je napr. umelecké vnímanie sveta, ale odhliadnuc od toho, že tieto sú sčasti zakomponované tak do ná-



boženstva, ako aj do vedy, obe zmienené paradigmy možno označiť za rozhodujúce. Veda sa pokúša pochopiť podstatu a mechanizmy fungovania materiálneho sveta, koncentruje sa na objavenie a vysvetlenie prírodných zákonov. Na druhej strane tu je náboženstvo, ktoré hľadá zmysel života a sveta mimo čisto materiálnej stránky a snaží sa spojiť človeka s tým, čo ju presahuje, s posvätnom, transcendentom, skrátka s tajomstvom Boha.

Úloha a dôležitosť vedy a jej praktických dôsledkov pre život človeka 21. storočia je nespochybniteľná. Náš každodenný život je čoraz viac ovplyvnený vedou, technológiou a ich aplikovanými stránkami. Je priam nemožné pochopiť svet súčasného človeka bez zahrnutia technológií, ktoré nám poskytujú doteraz nevídané možnosti a ktoré prenikajú všetky aspekty nášho života. Za všetkými týmito technológiami je veda, ktorá umožňuje všetok zmienený pokrok. Prináša nám predovšetkým obraz vesmíru, poznanie základných štruktúr hmoty, mechanizmov života, teda reality, ktorá nás obklopuje. Termíny ako sú kvarky, veľký tresk, DNA, ktoré boli ešte donedávna neznáme, sa stali všeobecne známymi, hoci väčšina ľudí má o nich iba veľmi nejasnú predstavu. Žijeme teda v kultúre, ktorá je hlboko závislá od technológií, pre ich funkčnosť a úžitok, ako aj na vede, pre jej porozumenie sveta okolo nás.

Na druhej strane tu máme náboženstvo, ktorého korene nachádzame v úplných počiatkoch primitívneho človeka, ale ktoré zohráva dôležitú úlohu aj v živote novodobého a súčasného človeka. Náboženstvo v dejinách, štruktúrované do rôznych náboženských tradícií, formovalo a stále formuje komunity s konkrétnym typom viery, obradov, morálky a náboženskej praxe. Náboženstvo sa snaží otvoriť človeka pre transcendentnú realitu, s ktorou môže vstúpiť do kontaktu, a táto realita (Boh) je v rôznych náboženských tradíciách poznávaná ako základný zdroj náboženskej skúsenosti. Možno teda povedať, že náboženstvo ostáva aj vo vedecko-technicky najvyspelejších krajinách fenoménom, ktorý nemožno ignorovať.

Možno konštatovať, že ako veda, tak aj náboženstvo ponúkajú istý pohľad na realitu, sú teda formami poznania s určitými charak-

teristickými črtami. Preto je dôležité študovať ich odlišný charakter, ale tiež vzťahy, ktoré môžu vytvoriť most medzi týmito dvoma paradigmami. Tento druh reflexie patrí do oblasti filozofie, zvlášť epistemológie. Základy náboženského poznania sú formované vierou a náboženskou skúsenosťou, ktoré sú následne formalizované v teológii, zatiaľ čo vedecké poznanie je formované štruktúrami zákonov a teórií, spojenými s empirickou bázou experimentov a pozorovaní. Jasné stanovenie povahy a hraníc týchto typov poznania je pre korektný opis ich vzájomného vzťahu podstatné. Náboženstvo a veda sú však aj sociálne fenomény. Preto je na pochopenie ich vzájomného vzťahu rovnako dôležité poznať ich sociálnu stránku. Táto stránka je menej známa a iba zriedkavo sa berie do úvahy. Veda a náboženstvo formujú dva komplexy sociálnych systémov, ktoré zhromažďujú individuálne a kolektívne skúsenosti a majú svoje vlastné normy a štandardy správania a konania, pričom následne vznikajú komunity s vlastnou formou poznania a vlastným jazykom. Obe tieto komunity interagujú so spoločnosťou ako takou, a teda sa dostávajú do vzájomného kontaktu. Napr. náboženstvo vytvára etické normy, ktoré sa dotýkajú aj vedeckej komunity, resp. jej práce, veda zasa pomáha hlbšie a jasnejšie pochopiť a formulovať zjavené pravdy náboženstva.

Kresťanská viera vplývala na výtvarné umenie, hudbu, architektúru, zvyky, zákony a zabudované sociálne predpoklady našej spoločnosti. Prostredníctvom používania jazyka a symbolov nespočetnými spôsobmi utvárala a stále utvára spôsob nášho uvažovania, dokonca aj uvažovania tých, ktorí ju verejne odmietajú. Ak chce autor z nášho civilizačného okruhu hovoriť o náboženstve či náboženskej skúsenosti, najrozumnejšie je odvolávať sa na spoločné kresťanské dedičstvo, aj keď si ho už väčšina ľudí z našej spoločnosti neváži. To však neznamená, že iné náboženstvo ako to kresťanské, nemôže byť cestou k realite, ktorú zvykneme označovať ako Boh. Navyše západné kresťanstvo bolo vo svojej katolíckej, protestantskej a anglikánskej forme prvým významným náboženstvom, ktoré čelilo vplyvu prírodných vied na dôležité prvky prijatého obsahu

viery. Aj preto je pre všetky kultúry a formy náboženskej skúsenosti dôležité, aby sa pri novom premýšľaní o náboženských konceptoch, v súvislosti s vedeckým poznaním sveta, vychádzalo zo skúmania vzťahu kresťanstva k vede.

Do systému kresťanskej viery bolo začlenených mnoho základných tvrdení o vzťahu Boha, ľudstva a prírody, v rámci schém prírodného sveta, ktoré sa nazhromaždili v priebehu viacerých storočí vývinu „prírodnej filozofie“. Okrem toho je kresťanské náboženstvo vzorom náboženstva pôsobiaceho v novej kultúrnej atmosfére, spojenej so vzostupom vedy. Aj preto bolo – takmer ako jediné z hlavných náboženstiev – vystavené kritickej, historickej, lingvistickej a literárnej analýze svojich posvätných spisov a ich zdrojov. Jeho presvedčenia boli vystavené skeptickej filozofickej kritike, jeho postoje psychologickému skúmaniu a jeho štruktúry sociologickému výskumu. To všetko sa odohralo v priebehu troch storočí, počas ktorých prevratné zmeny spôsobené industrializáciou spoločnosti, spolu so zvyšujúcou sa mierou slobody a vzdelanosti, úplne zmenili životy ľudí a ich životné postoje.

Veda prichádza s rôznymi vysvetleniami štruktúry a podstaty sveta, pričom tieto svoje interpretácie koriguje najmä pri objavení sa nových faktov, ktoré reprezentujú dáta získané z pozorovaní a experimentov. Tak môžeme vedľa seba postaviť obraz sveta, v ktorom je Zem doska nesená korytnačkou a obraz sveta založený na teórii superstrún.<sup>1</sup> Oba obrazy sú modelmi vesmíru, aj keď druhý z nich je oveľa lepšie uchopiteľný jazykom matematiky. Obom teóriám však chýba podpora pozorovania – nikto nikdy nevidel obrovskú korytnačku s planétou na pancieri, ale nikto nevidel ani superstrunu. Samozrejme, máme veľa skúseností, ktoré ukazujú na to, že teória o korytnačke nie je korektná, pretože by mala veľa dôsledkov, ktoré jednoducho nepozorujeme. Rôzne vysvetlenia sveta v rámci vedy teda nie sú rovnocenné a vedci medzi nimi na základe rôznych kritérií

---

<sup>1</sup> Porov. HAWKING, S. W.: *Stručná história času*. Praha : Mladá fronta, 1991, s. 163.

vyberajú tie, ktoré sa javia ako najbližšie k realite. Inak povedané, hľadáme vo svete a v jeho procesoch inteligibilitu.

Podobne aj náboženstvo, resp. teológia, sa snaží o poznanie Boha a táto snaha v sebe implicitne obsahuje vytváranie istého obrazu sveta a nášho miesta v ňom, pričom sa pýtame na zmysel sveta. Ak však existuje Boh, je to Boh skrytý. Nedáva sa jednoznačne poznať cez svoje jasne identifikovateľné konanie: nie je ani tým, ktorý neustále ochraňuje pred každým nešťastím veriacich, ktorí sa k nemu modlia, ani tým, ktorých sústavne ponížuje a trestá tých, ktorí sa proti viere prehrešujú. Ani modlitba, ani rúhanie teda nie sú tými pákami, ktorými by sme mohli donútiť Boha, aby sa prejavil a preukázal svoju existenciu. Takýmto spôsobom nemožno jeho existenciu potvrdiť, ani vyvrátiť.

Prvým východiskom pri hľadaní možnosti dialógu medzi vedou a náboženstvom je otázka jazyka, konkrétne náboženského jazyka, pretože jazyk vedy je už široko etablovaný ako súčasť bežného jazyka. Už v ranom novoveku sa ukázalo, že doslovne chápané biblické výroky nie sú pre moderného človeka dôveryhodné. Boh, ktorý je „tam hore“, je nezlučiteľný s naším chápaním vesmíru. Diskusia o tom, akým spôsobom chápať a predkladať náboženské nauky, musí teda reagovať nielen na situáciu vo filozofickom diskurze, ale aj na aktuálny stav exaktného poznania. Súčasný človek si nevystačí ani s klasickou náukou o symbolickom a analogickom charaktere náboženského jazyka Biblie. Preto sa v ostatných desaťročiach tak široko diskutuje o možnosti zmysluplného hovorenia o Bohu.

Podľa všeobecne rozšíreného stereotypu pozostáva vedecké poznanie výlučne z precíznych pozorovaní, po ktorých nastupuje logické uvažovanie. Objektivita vedy sa v tomto kontexte javí ako úplne protikladná k subjektivite náboženstva. Takýto zjednodušujúci pohľad na vedu ako prototyp skutočného poznania viedol k tvrdeniam, že náboženstvo nemôže produkovať zdôvodnené kognitívne tvrdenia a môže poslúžiť iba non-kognitívnymi funkciami.

Druhá kapitola ukazuje, že veda nie je taká objektívna a náboženstvo nie je také subjektívne, ako to vykresľoval v minulom storo-

čí napr. logický pozitivizmus. Hľadajú sa analógie medzi vedeckými teóriami na jednej strane a systémami náboženských presvedčení na druhej strane, pričom ako východisko sú použité dva systémy z filozofie vedy, konkrétne Kuhnov paradigmatický prístup a Lakatosova metodológia vedeckých výskumných programov. Z týchto koncepcií vyplýva, že vedecké modely sú produktmi tvorivej analogickej predstavivosti, dáta sú zatažené teóriou, pričom teórie ako celok sú odolné voči falzifikácii a iba ťažko (ak vôbec) možno nájsť spoľahlivé kritériá pre výber paradigmy. Bezpochyby sú tieto „subjektívne črty“ nápadnejšie v náboženstve, kde existuje väčšia rozmanitosť modelov, väčší vplyv interpretácií na dáta, väčšia húževnatosť vo vernosti paradigme a väčšia nejasnosť pri výbere paradigmy. Avšak pri každej z týchto črt vidíme rozdiel medzi vedou a náboženstvom v ich stupni, a nie v absolútnom protiklade.

Posledná, tretia kapitola je venovaná kultúre dialógu v slovenských katolíckych komunitách. Ide o snahu aplikovať teoretické prístupy z prvých dvoch kapitol v konkrétnej praxi našej súčasnej spoločnosti. Náboženstvo má potenciál nebyť polarizujúcim prvkom v spoločnosti, ale hnacím prvkom pre optimizmus a zmierovanie názorových táborov v rýchlo sa meniacom svete. Výzvou pre teológiu, nielen na Slovensku, je dialogicky prepájať náboženstvo s konkrétnymi ľuďmi v ich sociálnom kontexte, ktorému je najskôr potrebné dostatočne porozumieť. Počúvanie názorov a oboznamovanie sa s potrebami terénu v cirkevných komunitách je súčasťou kultúry dialógu. V kapitole je predstavený kvalitatívny prieskum realizovaný formou fokusových skupín, s účastníkmi z farností viacerých slovenských diecéz. Výsledky prieskumu sú použité práve ako sonda do poznania konkrétnych potrieb a prezentované ako hlas ľudí, členov Cirkvi, poukazujúci na to, akým spôsobom by mohla Cirkev – najskôr vo svojom vnútri (napr. smerom k mladej generácii), ale aj v diskusii so spoločnosťou – zmeniť svoj jazyk a prístup vo vedení dialógu. Doteraz je možné pozorovať opatrný, až odmietavý postoj cirkvi nášho regiónu nielen voči tomu, čo predstavuje liberálny západný svet, ale aj voči mnohému, čím sa prejavuje Katolícka

cirkev v západných krajinách. Výsledky prieskumu sú podkladom pre výzvu na systémové vytváranie nástrojov, na počúvanie hlasov z terénu a následné aktualizovanie prístupov, jednak v pastoračnej praxi, ale aj v náboženskej náuke.

Vďaka autorov patrí recenzentke a recenzentovi za ich konštruktívne pripomienky, ktoré napomohli lepšej podobe monografie.



# 1. Regulačná funkcia morálky a legitimizačný potenciál kresťanstva

Lukáš Jeník

K dejinám vzťahu kresťanstva a spoločnosti patrí nepochybne aj napätie, ktoré vyplýva z otázky delby moci. Náboženstvo ako širokospektrálny fenomén je, okrem iných esenciálnych atribútov,<sup>2</sup> charakteristické svojou regulatívnou funkciou, teda ambíciou určovať normy a regulovať spoločnosť tak, aby sa tvarovala do podoby, ktorá vychádza z náboženského presvedčenia. Historické prejavy týchto ambícií sú pri tom-ktorom náboženstve a v tom-ktorom ča-

---

<sup>2</sup> Moderné definície náboženstva zohľadňujú fluiditu tohto fenoménu a pracujú tak s celým spektrom esenciálnych atribútov. Podstatnou črtou náboženstva vo všeobecnosti je jeho explanačný a teda praktický význam, vďaka ktorému vysvetľujeme a koexistujeme so svetom a vo svete. V tomto duchu André Droogers definuje náboženstvo nasledovne: „Religion is the field of experiencing the sacred – a field in which both believers and scholars act, each category applying the human capacity for play, within the constraints of power mechanisms, to the articulation of basic human dichotomies, thus adding an extra dimension to their construction and view of reality.“ Porov. DROOGERS, A.: *Defining Religion: A Social Science Approach*. In: CLARKE, P.B.(ed.): *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford : Oxford University Press, 2011, s. 278. Zároveň sú religionistické definície v mnohom odrazom metafyzických (realizmus, sociálny konštruktivizmus) a kultúrnych stanovísk tých, ktorí náboženstvo definujú. K širšej debate o „konštrukte“ definície pozri DUBUISSON, D.: *The Western Construction of Religion : Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimor; London : Johns Hopkins University Press, 2003, s. 9 – 22. Daniel Dubuisson detailne analyzuje metodologickú predpojatosť európsko-kresťanskej religionistiky, ktorá, počnúc 19. stor. zrkadlí ostatné náboženstva v duchu západných náboženských predstáv, ako základných referenčných rámcov a diskurzov.



se, samozrejme, rôzne. Dejiny kresťanstva, od jeho života v podzemí, tolerovania a života na výslni, ukazujú rôzne historické prejavy vzťahu organizovaného náboženstva a štátnej moci, ktorá kresťanov utláčala, tolerovala či akceptovala ako súčasť spoločnosti.<sup>3</sup> Existencia regulácií a noriem nepredstavuje *a priori* niečo negatívne, naopak, normy sú prirodzeným dôsledkom sociálnej funkcie určitého univerzalistického chápania sveta a vzťahov. Keďže ľudia s kresťanským presvedčením sú súčasťou tohto sveta, je prirodzené, že sa od raných dejín snažili a snažia – vychádzajúc z interpretácie, ale tiež nadinterpretácie posolstva evanjelia – formovať priestor v ktorom žijú. Regulácie a normy sú prakticky opodstatnené tým, že kresťania žijú vo svete. To sa, samozrejme, premieťa aj do historickej podoby týchto regulácií a normatívnych požiadaviek, ktoré sú dané podobou spoločenských vzťahov a miestom náboženstva v nich. Regulatívne normy sú zároveň vždy zvnútornené a – vyjadrené manheimovskou terminológiou – legitimizované ideológiou, ktorá ich opodstatňuje<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cieľom predkladaného textu nie je sumarizácia kľúčových historických momentov tohto konfliktu. To by presahovalo ideový zámer i rozsah tohto textu. Podstatné je však poukázať na toto napätie v boji o moc ako na produktívnu súčasť (v pozitívnom i negatívnom zmysle) histórie kresťanstva. Konflikt a dialóg medzi kresťanstvom, inštitúciou cirkvi a svetskou mocou možno vyznačiť kľúčovými historickými míľnikmi: stredovekým bojom o investitúru, reformáciou a politickými dôsledkami rozdelenia západného kresťanstva, Francúzskou revolúciou a následnou priemyselnou a sociálnou premenou. Tieto historické medzníky modelovali vzťah kresťanstva k pastoračným úlohám, čoho prejavom je aj chápanie úlohy autority a moci. Bližšie pozri PETRÁČEK, T.: *Cirkev, tradície, reforma : Odkaz Druhého vatikánskeho koncilu*. Praha : Východ, 2016, s. 15 – 23.

<sup>4</sup> Porov. MANNHEIM, K: *Ideologie a utopie*. Bratislava : Archa, 1991, s. 266 – 273. Podľa Roberta Nisbeta je ideológia „akákoľvek prijateľná koherentná sústava mravných, ekonomických, sociálnych a kultúrnych ideí, ktoré majú pevný vzťah k politike a politickej moci“. Zároveň Nisbetova sociologická definícia ukazuje, čo je podstatným faktom pri posúdení správnosti alebo nesprávnosti, morálnosti či amorálnosti tej-ktorej ideológie. Tým je názorová koherencia a možno dodať aj konzistentnosť východísk a častí nadstavby. Porov. NISBET, R.: *Politický konzervatizmus: sen a realita*. Voznice : LEDA, 2011, s. 5.

Súčasný rozpor sekulárnej a kresťanskej kultúry možno interpretovať aj ako hľadanie takej podoby koexistencie kresťanov s nekresťanmi vo svete, ktorá vychádza z ich legitímneho miesta v slobodnej spoločnosti. Staronová situácia, ktorá súvisí so stratou moci, vytvára priestor pre novú podobu spoločnej existencie. Na jednej strane sa preto celkom prirodzene objavuje tendencia – a to tak zo strany sekulárnej spoločnosti, ako aj samotných veriacich – hľadať také regulatívne normy, ktoré spájajú rôzne záujmové skupiny s odlišným náboženským presvedčením, a na druhej strane existuje konfliktná pozícia, ktorú charakterizuje naratív kultúrnej vojny. Obe skupiny – teda kresťania, ktorí sú v dialógu so svetom, i tí, ktorí ho odmietajú –, predkladajú do širšieho diskurzu určité regulatívne idey a opierajú ich o nejaký legitimizačný základ. Rovnako tak činí aj „svet vonku“.<sup>5</sup>

Objasnenie toho, čo máme na mysli, keď hovoríme o regulačnej funkcii a legitimizačnom potenciáli kresťanstva, možno začať priblížením regulačnej a legitimizačnej funkcie v oblasti morálnej filozofie. Sú to totiž predovšetkým etické príkazy, ktoré spájajú či rozdeľujú rôzne náboženské presvedčenia a sekulárne koncepty morálky a hodnôt. S takýmto rozlíšením sa stretávame napr. v diele švajčiarskeho filozofa a etika ěrica Fuchsa, ktorý uvažuje o rozlíšení regulatívneho charakteru a legitimizačného potenciálu pri definíciách morálky a etiky.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Problém sekularizácie a sekularizmu, samozrejme, predstavuje kľúčový ideový rámec, v ktorom sa odvíja aj problematika tohto textu. Napriek rôznym sociálno-filozofických východiskám a tiež kultúrnym podmienkam možno dnes hovoriť o troch najvýznamnejších konceptoch usporiadania vzťahov medzi sekulárnou spoločnosťou a veriacimi. Rawlsova, Habermasova a Taylorova pozícia sú charakteristické dialogickou podobou debaty o verejnom priestore, v ktorom sa odohráva vzťah moderného štátu a náboženských skupín. Zápas o verejný priestor, ktorý riešia daní autori odlišne, sa tak odohráva vždy s určitou dávkou napätia medzi jednotlivými aktérmi, to však neznamená, že je nevyhnutné sklzávať do naratívu a metafory konfliktu. Zdá sa totiž, že sila metafory vojny (my vs. oni) má takpovediac tvarujúci, performatívny potenciál. K uvedenému pozri ŠTĚCH, O.: Sekularita a zápas o verejný priestor. In: ŠTĚCH, O. (ed.): *Náboženství a sekularita*. Praha : Filosofia, 2017, s. 7 – 35.

<sup>6</sup> Odlíšenie etiky a morálky, ktoré je dané formálne odlišným predmetom reflexie, možno nájsť aj v uvažovaní Ernsta Tugendhata. Praktický rozdiel medzi etikou a morálkou vyznačuje rozdielom medzi hypotetickými a kategorickými pravidlami. Zatiaľ čo prvé

Najskôr Fuchs rozlišuje medzi dvoma funkciami morálky, ktoré možno použiť na detailnejšie rozlíšenie medzi morálkou a etikou.<sup>7</sup> Fuchs teda nechápe morálku a etiku ako synonymá. Práve hlbšia analýza toho, ako funguje morálka a aký má dosah v spoločnosti, privádza Fuchsa k odlíšeniu spomínaných dvoch funkcií. Regulačná funkcia charakterizuje morálku v užšom zmysle slova a etiku charakterizuje filozofická reflexia regulatívnych noriem morálky, ktorá dodáva morálke jej legitímnosť. Časovo tak legitimizačná funkcia predchádza regulačnú funkciu. Zatiaľ čo morálka reguluje, etika zdôvodňuje – legitimizuje – zákony ako vonkajší donucovací faktor regulujúci spoločnosť. Na osi morálky a etiky sa dá ukázať aj napätie, ktoré vzniká v prípade absencie jednej alebo druhej funkcie.

Regulačná funkcia morálky odráža nevyhnutnú potrebu noriem, ktoré sú potrebné na prežitie spoločnosti. Každá morálka, bez ohľadu na konzistenciu jednotlivých pravidiel a to, čo ich legitimizuje, sa ľudskému spoločenstvu predkladá ako súbor regulatívnych noriem, ktorých cieľom je zaručiť bezpečie, umožniť budovanie vzájomných vzťahov a poskytnúť priestor na seberealizáciu.<sup>8</sup> Morálka, ktorú potrebujeme na prežitie, nie je niečo arbitrárne, ale vychádza z prirodzenosti človeka, ktorý istým spôsobom koordinuje a organizuje svoj spoločenský život, a to bez ohľadu na to, či ide o sofistikovanejšie alebo antropologicky primitívnejšie (naturálnejšie) riešenia, vychádzajúce z tej-ktorej ideologickej perspektívy.<sup>9</sup> „Každodenná

---

zaväzujú podmienené, druhé – kategorické – zaväzujú nepodmienené. Tugendhat zdôrazňuje, že význam a skúmanie etiky ako vedy spočíva historicky práve v tom, že regulatívne pravidlá morálky, ktoré legitimizuje starší náboženský naratív či tradície, sú v priebehu dejín prekonávané hľadaním takého legitimizačného potenciálu, ktorý je postavený na kritickom myslení a autonómii. Hľadanie legitimizačného potenciálu je potom orientované na hľadanie zjednocujúcej platformy a zároveň na získanie nezávislosti od rôznych náboženských, či menej antropologicky univerzálnych zdôvodnení. Porov. TUGENDHAT, E.: *Přednášky o etice*. Praha : Oikoymenh, 2004, s. 11 – 39.

<sup>7</sup> Porov. FUCHS, E.: *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava : Mlyn, 2003.

<sup>8</sup> Porov. FUCHS, E.: *Co dělá naše jednání dobrým?* s. 13.

<sup>9</sup> Porov. GAZZANIGA, M.: Cesta k univerzálné etice. In: *Kritika & Kontext*, roč. 11, 2006, č. 32, s. 51 – 60.

skúsenosť nám potvrdzuje, že všetky vzťahy s blíznymi prinášajú aj ohrozenie, ale tiež prísľub odmeny.<sup>10</sup> Jediniec sa v mene zachovania života musí chrániť pred svojvôľou iného a rámec, ktorý umožňuje bezpečne prežiť, je vytýčený práve regulatívnymi princípmi morálky. Morálka tak reguluje sumu nevyhnutných vzťahových väzieb, ktoré nás ako spoločnosť pútajú k sebe. Otázkou ostáva, v mene akých hodnôt sa táto regulácia deje.

Ak je teda cieľom morálky regulovať vzájomné vzťahy a zaisťiť bezpečie, vrchol takejto regulácie spoločnosti je, podľa Fuchsa, v tom, že sa vytvára priestor na sebarealizáciu jedinca – pre slobodné kreovanie jeho vlastnej identity. Každé individuum túži vo všeobecnosti po uznaní a rešpekte, ktoré mu prináležia ako jedinečnej a slobodnej bytosti. Hľadanie hodnoty vlastného „ja“ však neodhaľuje len relačnú povahu ľudskej prirodzenosti a identity, ale aj nevyhnutnú potrebu vzájomnosti, ako rámca, ktorý sa aktívne podieľa na naplňovaní ľudského potenciálu. Len v rozpore s iným – vo vzťahu ja-ono, ja-ty a ja-Ty (vyjadrené Buberovou terminológiou) – získava človek priestor pre uvedomenie si toho, kým vlastne je. Projekt každej morálky (tradičnej, náboženskej či racionálnej) teda reguluje priestor vzájomnosti tak, aby v ňom existovali podmienky práve na rozvíjanie vzťahov. Preto neprekvapí Fuchsov záver, podľa ktorého je pre každého človeka vrcholom uznania to, že „sa stane milovanou osobou“<sup>11</sup>. Tento aspekt je zároveň tým, čo možno označiť za skúšku

<sup>10</sup> FUCHS, E.: *Co dělá naše jednání dobrým?* s. 14.

<sup>11</sup> Porov. FUCHS, E.: *Co dělá naše jednání dobrým?* s. 15. Mať možnosť slobodne vstúpiť do vzťahov nie je ani romantická a ani banálna požiadavka. Dnes sa uvedená požiadavka zdá v kontexte západoeurópskej kultúry samozrejma. Táto „demokratizácia“ lásky a intímnych vzťahov je však prirodzenou súčasťou debaty o ľudských právach. Jedným z najtypickejších historických príkladov, ako môže byť niečo ako láska či intímny vzťah nedosiahnuteľným snom, sú dejiny zmiešaných manželstiev. Hodno dodať, že i keď ide o historicky typický príklad, určite nie je jediný a posledný. Nie je nevyhnutné poukazovať na stále existujúce kultúrne obmedzenia, ktoré znemožňujú tento aspekt sebarealizácie, a to i napriek legislatívnym zmenám, ktoré takéto manželstvá umožňujú. V iných prípadoch možností sebarealizácie neexistuje ani legislatívny priestor. Ako klinická terapeutka i teoretička vníma Maria P. P. Root prekonávanie problému zmiešaných manželstiev v americkej spoločnosti (i v súčasnosti) ako

správnosti, ktorou možno overiť, či je regulujúca morálka eticky správna. Podľa Fuchsa je podoba regulovania spoločnosti normami a zákonmi aj zrkadlom toho, nakoľko je morálka otvorená hodnotám, ktoré ju opodstatňujú: „Sila vládnucej morálky sa meria tým, nakoľko je pre individuum ťažké sa dištancovať od identifikácie s davom, a to bez toho, aby to pre individuum znamenalo nebezpečenstvo radikálnej exkomunikácie.“<sup>12</sup>

Zákonu a právu tak predchádza úvaha o etických intenciách zákonodarcov. Vyjadrené v kantovskom duchu: právo a politika ako praktické vedy si musia pred etikou pokľaknúť, pretože je ich teoretickým základom.<sup>13</sup>

### 1.1. Od morálky k etike, od regulácie k legitimizácii

Morálka, ktorá reguluje spoločnosť, tak činí v mene nejakých hodnôt, a práve týmto krokom vstupujeme podľa Fuchsa na pôdu etiky a etickej reflexie. Pokiaľ je morálka spoločnosti obmedzená iba na reguláciu vzťahov, vytvára iba nevyhnutné a pasívne prostredie

---

širokospektrálnu výzvu, ktorá nie je len cieľom teoretických riešení, ale aj prakticky orientovaných aktérov, ktorými sú tiež náboženské spoločnosti. K uvedenému pozri ROOT, M. P. P. (ed.): *The Multiracial Experience : Racial Borders as the New Frontier*. Thousand Oaks; London; New Delhi : Sage Publications, 1996, xiii–xxviii. Maria P. P. Root problematizuje aj časté problémy zmiešaných manželstiev, ktoré sú zapríčinené širším spektrom problémov a nedajú sa redukovať len na sféru kultúrnych vplyvov a tenzií. Zároveň však poukazuje na vzťah medzi právnym momentom segregácie a realitou, na ktorú vplyvajú etablované vzorce správania, rasové predsudky, antropologicko-kultúrna komunitná uzavretosť a odpor ku kultúre miešania. Pozri tiež ROOT, M. P. P.: *Love's Revolution : Interracial Marriage*. Philadelphia : Temple University Press, 2001.

<sup>12</sup> FUCHS, E.: *Co dělá naše jednání dobrým?* s. 15.

<sup>13</sup> Porov. KANT, I.: O obecném rčení: Je-li něco správně v teorii, nemusí se to ještě hodit pro prax. In: KANT, I.: *K věčnému míru, O obecném rčení: Je-li něco správně v teorii, nemusí se to ještě hodit pro prax*. Praha : Oikoymenh, 1999, s. 53 – 90.

bezpečia, vzájomnosti a identity. Regulácia je v zásade obmedzením ohrozenia. Čo však v prípade, že spoločnosť nie je nevyhnutne ničím ohrozovaná; nepotrebuje regulovať vzájomné vzťahy, aby sa zvýšila schopnosť spoločenstva prežiť?

Regulačná funkcia morálky reflektuje nevyhnutné zákonné podmienky spolunažívania, ktoré – parafrázujúc Hobbsa – slúžia na to, aby sme sa navzájom nepozabíjali. Je však tento strach z ľudskej prirodzenosti opodstatnený? Skutočne by sme sa bez zákonných regulácií a noriem správali ako vlk voči vlkovi? Je tu morálka s jej pravidlami len preto? Etika sa snaží odpovedať na tieto otázky skúmaním a hľadaním dôvodov, prečo vlastne budovať v spoločnosti vzťahy tak, ako ich budujeme. Hľadá a obhajuje hodnoty, pre ktoré je regulácia nevyhnutná, teda opodstatnená. Etiku alebo legitimitačnú funkciu morálky, možno potom chápať ako krok od pasívnej úlohy morálky a jej regulačnej funkcie, ktorá iba vymedzuje, čo nesmieme a čo máme, k aktívnej úlohe: hľadať a konať to, čo robí naše konanie dobrým. Regulácie si teda nutne žiadajú svoje etické ukotvenie, pretože tam, kde zaniká núdzový stav boja o prežitie – v ktorom takpovediac absentuje miesto pre širšiu filozofickú reflexiu – tam zároveň vyvstáva priestor na zdôvodnenie otázky potreby regulácie, ktorú je nevyhnutné zodpovedať.

Podľa Fuchsa etika začína tam, kde regulatívna funkcia morálky končí: pri hľadaní odpovede na otázky „prečo“ a „pre aké hodnoty“ prežiť a žiť lepšie. Už teda nejde len o to, aby spolu jedinci boli schopní prežiť a žiť v spoločnom priestore, či už je ono prežitie podmienené strachom, alebo vzájomnou družnosťou. Etika začína tam, kde dochádza k pochopeniu hodnoty toho, s kým sme v akomkoľvek vzťahu; pri deinštrumentalizácii človeka. Práve inštrumentalizácia druhého je, podľa Fuchsa, výsledkom všeobecného zlyhania konceptu morálky a etiky, ktoré v mene bezpečia či ideologického nánosu dehumanizujú druhého (subjekt) na predmet (objekt).

Keďže otázka regulácie je prakticky zviazaná s prežitím spoločnosti, cestu od morálky k etike vyznačuje odpoveď na otázku, aká je prirodzenosť bytostí, ktoré tvoria ľudskú spoločnosť. Ak človeka

chápeme ako vzťahovú bytosť, základným cieľom etického myslenia je akcentovať hodnotu autonómie bytostí vo vzájomných vzťahoch. Takéto východisko potom podmieňuje aj naše uvažovanie o reguláciách. Na počiatku je tak, podľa Fuchsa, elementárna skutočnosť, ktorou je inakosť druhého a s ktorou treba pri medziľudských vzťahoch nevyhnutne počítať. „Morálka nachádza svoj plný zmysel, až keď postihne zmysel tejto inakosti.“<sup>14</sup> Druhý ako „iný“ už nie je prostriedkom na prežitie a nástrojom, ktorým čelíme strachu. Rovnako nie je prostriedkom na naplnenie našich sociálnych túžob či potrieb; akousi „výplňou“ abstraktných celkov, akými sú napr. štát, národ, cirkev, ktoré považujeme za primárnejšie a hodnotnejšie. Hodnota jednotlivca spočíva práve v tom, že je iný, rovnako ako je iný ten, kto naň hľadá.

Práve širšia filozofická reflexia významu spravodlivosti, ktorá vychádza z uznania jedinečnosti indivíduí, ktoré sú navzájom previazané súborom noriem, chráni morálku od jej degenerácie na moralizmus a rigorizmus regulácií v mene hodnôt prežitia či abstraktných ideálov. Podľa Fuchsa je tu etika na to, aby sa pýtala, čo robí naše konanie správnym osebe, a práve tým poskytovala oprávnenosť našim praktickým reguláciám. Etická reflexia tak nespočíva primárne v posudzovaní toho, čo je správne a nesprávne, ale v hlbšom poznaní filozoficko-antropologických východísk a z toho vyplývajúcej potreby noriem. Etická reflexia sa pýta: kto (čo) je osoba a aké má práva. Odpovede na tieto otázky následne určujú zmysluplnosť regulatívnych príkazov a zákazov. Zodpovednosť etiky za morálku spoločnosti vyrastá z etickej reflexie významu a zdôvodnenia rešpektu, spravodlivosti a uznania.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> FUCHS, E.: *Co dělá naše jednání dobrým?* s. 17.

<sup>15</sup> Porov. FUCHS, E.: *Co dělá naše jednání dobrým?* s. 21. Fuchs uvažuje veľmi prezieravo a odkláňa debatu o etike od tém univerzálnych hodnôt dobra, pravdy, krásy a pod. k podstatne konkrétnejšiemu diskurzu o ľudských právach. Samozrejme, uvedené hodnoty majú svoje nespochybniteľné opodstatnenie a miesto. Avšak to, čo sa snaží ukázať je, že tieto hodnoty musia vychádzať či rešpektovať filozoficko-antropologické mantinely. Úvaha o dobre – nie v metafyzickom, ale etickom diskurze – má význam, len pokiaľ ide o hodnotu, ktorá sa vzťahuje k subjektu. Debata o hodnotách dobra,

Z tohto pohľadu sa napokon dá posúdiť aj morálny čin ako zlý alebo dobrý. Morálne neospravedlniteľný čin je práve taký, ktorý nepriznáva druhému jeho jedinečný status a uznanie, inštrumentalizuje ho na úroveň objektu. Morálne pozitívny čin je, povedané s Kantom, ktorý hľadá na človeka vždy ako na cieľ. Etika, ktorá stráži a legitimizuje dôvody noriem, je tak zároveň o aktívnej zodpovednosti voči osobe a spoločenstvu. Tento motív etiky možno v krátkosti vyjadriť požiadavkou úcty k blížnemu, ktorá prekračuje hranice tolerancie. Takejto etike ide primárne o prijatie druhého ako iného – o jeho rešpektovanie, čo sa prakticky prejavuje priznaním mu jeho práv. Pojem rešpektu sa zároveň stáva synonymom etického uhla pohľadu na opodstatnenie morálky a regulatívnych noriem. Z tohto dôvodu je namieste, aby sme sa pristavili práve pri pojme „rešpekt“.

---

spravodlivosti či pravdy má svoj význam jedine v prípade, keď vychádza zo skutočnosti, že tieto hodnoty sa týkajú subjektu ako slobodnej bytosti, ktorá má svoju dôstojnosť bez ohľadu na arbitrárne faktory. Úvaha o dobre, idealisticky oddelenom od človeka, je práve ten typ abstrakcie, ktorá nezriedka vedie k inštrumentalizácii človeka, ktorý slúži ako prostriedok na jeho dosiahnutie. Diskusia o ľudských právach je práve príkladom nesamozrejmosti významu človeka. Dnes sa ľudské práva chápu ako samozrejmosť, ktorá má svoju genézu v židovsko-kresťansko-osvietenskom kontexte a filozofickom diskurze, ktorý daný kontext reflektuje. Tento kontext a filozofický aspekt je však zároveň aj častým preklatiám súčasnej diskusie. V takomto diskurze potom súperia aj predstavitelia iusnaturalistických teórií a rôznych podôb filozofického utilitarizmu. Nezriedka však absentuje sociologický aspekt, ktorý v mnohom reflektuje premenu spoločnosti a vnáša do debaty o ľudskej dôstojnosti a ľudských právach nové pohľady a problémy, ktoré vyplývajú z vývoja spoločnosti. Nevýhodou úzko vymedzeného kontextu filozofického diskurzu je určitá statickosť. Debata o ľudských právach už nie je debatou o ľudskej dôstojnosti ako o téme, ktorá je vlastná filozofii, skôr je vhodná o nej hovoriť v širšom interdisciplinárnom kontexte, ktorý zohľadňuje sociologickú reflexiu významu spoločnosti. Napätie tak existuje medzi sociologicko-konstruktivistickým stanoviskom a pohľadom na spoločnosť, ktorá živo tvaruje svoje regulácie, a esencialisticko-filozofickým stanoviskom, ktoré tvaruje spoločnosť na základe nemenných noriem. K uvedenej problematike pozri POLLMANN A.; LOHMANN, G. (eds.): *Ľudské práva : Interdisciplinárna príručka*. Bratislava : Kalligram, 2017, s. ix–xiv.



### 1.1.1. Význam rešpektu a solidarity

Čo vlastne znamená, keď niekoho rešpektujeme? Pre Erica Fuchsa je odpoveď na to, čo chápeme pod rešpektom ukrytá v samotnej etymológii slova. Koreňom pojmu je latinské *specto, spectare* – pozorovať. „Aby sa rešpekt stal skutočným, aby človek uznal, že musí vystúpiť zo seba a vážiť si druhého (nech je, aký je) ako osobu, je potrebné, aby k tomu bol podnietený vedomím, že s ním zdieľa spoločný osud, ktorý si vyžaduje solidaritu.“<sup>16</sup>

Vedomie, že zdieľame jeden spoločný priestor, súvisí aj s podobou toho, ako spolu žijeme a akú podobu solidarity praktizujeme. Fuchs síce nehovorí o organickej solidarite v zmysle durkheimovskej terminológie, ale z jeho chápania solidarity ako etického problému je zrejmé, že keď hovorí o solidarite ako dôsledku etických rozhodnutí, uvažuje už v duchu Durkheimovho chápania organickej solidarity, ktorá je typická pre modernú spoločnosť.<sup>17</sup> Solidarita, ktorá je človeku kladená ako etický ideál, totiž vyrastá z rešpektu a ten odráža úctu k autonómii druhého. Podobne, ako pre Durkheima a jeho charakteristiku modernej spoločnosti, aj pre Fuchsa je predmetom skúmania etiky také konanie, ktoré je vlastné ľudským

<sup>16</sup> FUCHS, E.: *Co dělá naše jednání dobrým?* s. 21.

<sup>17</sup> Práve to je vlastné Durkheimovmu chápaniu úlohy náboženstva ako kľúčového faktoru sociálnej kohézie. Porov. DURKHEIM, E.: *Elementární formy náboženského života*. Praha : Oikoymenth, 2002, s. 9 – 27. Pozri tiež DURKHEIM, É.: *Společenská dělba práce*. Brno : CDK, 2004, s. 113 – 116. NEŠPOR, Z; LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha : Portál, 2007, s. 52: „Podle Durkheima je pro tradiční, předmoderní společnost typická solidarita mechanická, jež je založena na podobnosti. Víra, přesvědčení, pocity a chování jednotlivých členů společnosti se zde velice podobají, individualita jednotlivých členů prakticky neexistuje a stavy vědomí jsou společné pro všechny členy společnosti: individuální vědomí se překrývá s vědomím kolektivním. Homogenita a podobnost se odráží v zákonech a morálce – testy směřují k udržení uniformity věr a praktik a jsou založeny na hrozbě represe. Obsahem kolektivního vědomí je náboženství, které propustuje celý život společnosti – vše, co je sociální, je také náboženské; sociální a náboženské je synonymní.“

bytostiam, ktoré sú ontologicky individualizované.<sup>18</sup> Etika neskúma ľudské činy ako výsledok konania beztvarej masy, ale ako činy, ktoré možno pripísať človeku ako individualizovanej a autonómnej bytosti.

Durkheimov postreh má kľúčový význam aj pre posúdenie etickej roly náboženstva. Na rozdiel od mechanickej solidarity, dnes prevažuje organická solidarita, ktorá je výsledkom modernej a radikálnejšie diferencovanej spoločnosti.<sup>19</sup> Nepochybniteľná pevnosť svetonázorov, náboženských presvedčení, vkusu či politických názorov sa v modernej dobe, prirodzene, (a nenávratne) vytráca a spoločnosť nie je zväzovaná „pocitom skupinovej príslušnosti“<sup>20</sup>. Vzájomná závislosť jednotlivcov je budovaná práve vďaka solidarite, ktorá je prirodzeným výsledkom premeny spoločnosti do jej modernej podoby, v ktorej dominuje jedinečnosť. Organická solidarita je budovaná na skutočnosti, že ľudí nespájajú fixné geopolitické podobnosti, k akým patrí napríklad regionálna monokultúra náboženských presvedčení či predmoderná deľba práce. V modernej epoche je zdrojom solidarity vyzdvihnutie hodnoty individua, kto-

<sup>18</sup> Porov. DURKHEIM, É.: *Společenská dělba práce*, s. 333 – 340. „Sice si pamatujeme, že se společenské povědomí stále více redukuje na kult jedince, ale uvidíme, že pro morálku organizovaných společenství je typické, že má v sobě něco lidštějšího a tedy rozumovějšího. Nesměruje naši činnost k cílům, které se nás přímo netýkají, nedělá z nás služebníky nějakých ideálních mocností naprosto jiné podstaty, než jsme my, které sledují své vlastní zájmy a o ty lidské se nestarají. (s. 340)“ Durkheimovo zdôraznenie individualizmu nie je motivované filozoficky, ale sociologicky, a individualizmus si všíma ako moderný fenomén, ktorý je výsledkom amalgámu príčin: sekularizácie, modernizácie, priemyselnej revolúcie a napokon sociálnej premeny spoločnosti po Francúzskej revolúcii. Práve vďaka sociálnej diferenciacii, ktorú so sebou prináša sociálna premena moderny, sa menia podmienky a možnosti solidarity, čo vedie k väčšej previazanosti jedinca v rámci štruktúr spoločnosti. Závislosť, ktorá vyplýva z deľby práce a zložitejšej sociálnej štruktúry, prirodzene smeruje k vyzdvihnutiu hodnoty jednotlivých aktérov, ktorí sa zúčastňujú diferencovanej deľby práce. Jediniec, ktorý je postavený pred fakt sociálnej diferenciacie, kde je deľba práce zviazaná s možnosťou slobodnej voľby toho-ktorého aktéra, je závislý od tejto slobodnej ponuky a kooperácii s druhými.

<sup>19</sup> Porov. NEŠPOR, Z; LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*, s. 52.

<sup>20</sup> FUCHS, E.: *Co dělá naše jednání dobrým?* s. 21.

ré má svoje práva a svoj osud vo vlastných rukách. To sa premieta do premeny delby práce v modernej industrializovanej spoločnosti, kde jednotliví aktéri spoločnosti musia vytvárať organickejšie vzťahy a väzby. Povedané zjednodušene, moderný človek sa už so svojimi existenčnými požiadavkami neobracia na členov kmeňa, kraja, rodiny, teda na sociálnu premenu zasiahnuté celky, ale hľadá naplnenie týchto požiadaviek medzi rovnako slobodnými individuami a je im takpovediac vydaný napospas. V tomto kontexte potom nemožno nevidieť rozdiel medzi sociálno-politickým významom náboženstva v predmodernej dobe – keď náboženstvo pokrývalo značnú časť ľudskej identity, moderovalo sociálny (a tiež intímny) život človeka, a zároveň saturovalo ľudské potreby – a modernou dobou, v ktorej náboženstvo nepredstavuje jediného hráča, kopajúceho za sociálnu súdržnosť a solidaritu.<sup>21</sup> Sociálna kohézia je výsledkom mechanizmov, ktoré zdôrazňujú rešpekt k autonómnosti jedinca a práve táto myšlienka legitimizuje moderný, sekulárny morálny koncept. Takáto morálka od nás chce iba to, „aby sme mali cit pre svojich blížnych, boli spravodliví, dobre plnili svoje úlohy a presadzovali to, aby každý mal také povolanie, ktoré bude najlepšie ovládať, a za svoje úsilie dostal spravodlivo zaplatené“<sup>22</sup>.

Solidaritu, ktorou je charakteristický morálny étos modernej spoločnosti, nemožno odtrhnúť od rešpektu k druhému ako inému, ktorému patrí hodnota ľudskej dôstojnosti. Práve v tom spočíva

<sup>21</sup> Nie je prekvapujúce (a už vôbec nie paradoxné), že moderná západoeurópska a postkresťanská epocha, vychádzajúca z dedičstva židovsko-kresťanskej tradície, vyzdvihuje individualizmus. Význam jednotlivca zároveň vyzdvihuje privátny charakter a prioritu viery pred jej organizovanou podobou. Od religiozity, v ktorej centre stojí Boh, garantujúci všeobecný poriadok, smeruje moderna a postmoderna ku konceptu Boha, ktorý vstupuje do vzťahu s konkrétnym veriacim. Tento fenomén „vlastného Boha“ súvisí s tým, čo zdôrazňuje Durkheim ako kľúčovú črtu moderny – zrod individualizmu. K uvedenej problematike pozri BECK, U.: *Vlastní Bůh : Mírotvorný a násilný potenciál náboženství*. Praha : Karolinum, 2018, s. 81 – 97, 99 – 115. To neznamená, že hodnota organizovaného náboženstva a individuálne svedomie musia stáť v opozícii. Hodnota individua a jeho svedomia je však podľa Becka a i. primárnym faktom. Pozri FERRY, L.: *Človek – Boh alebo Zmysel života*. Bratislava : Agora, 2003, s. 49 – 78.

<sup>22</sup> DURKHEIM, É.: *Společenská dělba práce*, s. 340.

skutočný význam individualizmu, ktorý je stredom medzi kolektivismom a egoizmom. Zároveň nie je možné odtrhnúť etickú požiadavku rešpektu a solidarity od praktického uchopenia regulácie spravodlivosti. Keďže je druhý rešpektovaný, nahliadaný a uznávaný ako rovnocenný, ktorý si volí svoju cestu životom, musia regulácie spoločnosti sledovať jeho slobodné možnosti sebarealizácie, bezpečnosti a vzťahových väzieb. Hodnoty rovnosti, slobody a bratstva, o ktorých kriticky uvažuje filozoficko-etická reflexia ako o hodnotách usmerňujúcich morálku, zodpovedajú úmyslu regulácií v spoločnosti. Solidarita súvisí s úctou a predpokladá ju, rovnosť vyviera zo spravodlivosti a najvyššou mierou uznania druhého je láska.

### 1.1.2. Regulatívna funkcia kresťanskej morálky

Ako uvedené myšlienky – o modernej deľbe práce, o slobode zvoliť si svoj vlastný osud a priestor sebarealizácie, o regulačnej a legitimizačnej funkcii morálky – súvisia s témou náboženstva, konkrétne kresťanstva? Predstavený rozdiel medzi regulatívnou a legitimizačnou funkciou morálky objasňuje význam odlíšenia a úlohy etiky a morálky v spoločnosti. Náboženské a tradicionalistické etické koncepty<sup>23</sup> spájajú uvedené aspekty a morálne normy justifikujú a zdôvodňujú etickými názormi, ktoré vychádzajú z toho-ktorého náboženského či filozoficko-metafyzického presvedčenia.

Bez ohľadu na to, či sa na pôvod a význam náboženstva pozeráme cez redukcionistické teórie (Marx, Freud, Durkheim), alebo univerzalisticko-idealistické koncepty náboženstva (Eliade), úlohu náboženstva regulovať spoločenské vzťahy nemožno racionálne

<sup>23</sup> Porov. TUGENDHAT, E.: *Přednášky o etice*, s. 53 – 63. Tugendhat vo svojej štvrtej prednáške analyzuje tradicionalistické etiky, ktoré charakterizuje antropologické východisko prirodzeného zákona a téma prirodzenosti. Prezieravo ukazuje, kde sa iusnaturalistické teórie často blížia teologickému zdôvodňovaniu, ktoré takúto argumentáciu v dôsledku toho v mnohom diskvalifikuje. „Každé odvolání se na domnělou přirozenost člověka se tedy skrytě pohybuje v kruhu: předpokládá se něco implicitně normativního, z čeho pak je vyvozována normativita“ (s. 58).

poprieť.<sup>24</sup> I keď nemožno hovoriť o nejakej jednotnej teórii náboženstva, ktorá by náboženstvo charakterizovala jedným konceptom transcencie, práve regulatívne, praktické konzekvencie vierouky či základných presvedčení nachádzame v prejavoch primitívnych, ale tiež domnelo sofistikovaných náboženských učení a postojov.

Dôraz na regulatívnu funkciu náboženstva možno vypožorovať v kritických teóriách Marxa a Freuda, ktorí vnímajú náboženstvo a jeho regulácie, normy a reštrikcie negatívne. Akcent na regulatívnu funkciu náboženstva možno vybadať aj v spomenutom Durkheimovom chápaní náboženstva. Zatiaľ čo pre prvých dvoch menovaných je regulatívny rozmer náboženstva, predovšetkým kresťanstva, chápaný negatívne – pretože náboženské normy a regulácie vyplývajú z dôvodov, ktoré pre Freuda a Marxa nemajú racionálne opodstatnenie, a náboženské dôvody v pozadí náboženskej morálky sú zasa, naopak, v opozícii k pozitívnym alternatívam duševnej, sexuálnej či ekonomickej slobody – pre Durkheimovu teóriu je náboženstvo kľúčový sociálny fakt. Z jeho sociologickej perspektívy predstavuje náboženstvo pozitívny a zatiaľ nenahraditeľný mechanizmus, ktorý napomáha regulovať a zjednocovať spoločnosť. I keď nemožno náboženstvo vnímať len ako regulatívny princíp spoločenských vzťahov, jeho pozitívny regulatívny charakter je práve najviditeľnejšou črtou aj z pohľadu Durkheimovej sociológie náboženstva.<sup>25</sup>

Nie je cieľom spochybňovať postupujúcu premenu náboženstva, či metodologicky chybný charakter akejkoľvek redukcionistickej

---

<sup>24</sup> Širokospektrálny fenomén, akým je náboženstvo (bez ohľadu na rôznosť náboženských tradícií), charakterizujú okrem etického aj iné aspekty: existenciálny, spirituálny, politický a pod. Náboženstvo preto nemožno redukovať na spirituálny fenomén viery, rovnako ako je neproduktívne vyprázdniť ho o spirituálny aspekt a zamerať sa len na jeho sociálny dopad. Z hľadiska samotnej teológie je náboženstvo fenoménom, ku ktorému nepristupuje len ako k rýdzo antropologickému javu. Porov. ČERVENKO-VÁ, D.: *Náboženství jako teologický fenomén*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2013, s. 13 – 27.

<sup>25</sup> K stručnému prehľadu významu náboženstva pri utváraní spoločnosti u Durkheima pozri. PALS, L. D.: *Osm teórií náboženství*. Praha : Univerzita Karlova v Praze; ExO-riente, 2015, s. 119 – 160.

podoby chápania náboženstva – napr. sociologickej, ale tiež teologickej.<sup>26</sup> Sekularizácia je fenomén, s ktorým sa náboženstvá vyrovnávajú rôznorodo, ale pre Durkheimovu pozíciu je typické, že náboženstvo ako také nie je ničím abnormálnym. Naopak, pomáha udržiavať mechanickú solidaritu predmodernej spoločnosti a zároveň je jedným z kľúčových faktorov aj v modernej dobe. Náboženstvo ako regulatívny agens môže byť nahradené len ekvivalentným funkčným systémom.<sup>27</sup> Pokiaľ takýto systém presvedčení a predstáv nie je v ponuke, spoločnosť musí pri vytváraní sociálnych štruktúr a pravidiel počítať aj s organizovaným náboženstvom. Otázka však smeruje oboma smermi a otvára tak priestor pre reflexiu toho, akým spôsobom to-ktoré organizované náboženstvo chápe svoj prínos pre zmenenú spoločnosť. Práve tu možno vidieť potenciál jednotlivých náboženstiev či religiozít koexistovať v sekulárnom svete, ba čo viac, byť s ním v produktívnom dialógu.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Daniel L. Pals, podobne ako myslitelia Beck, Halík a i., poukazuje na ideologický problém vzťahu náboženstva a sekulárneho sveta, ktorý si všima už Durkheim. Ahistorické chápanie úlohy náboženstva akcentuje úlohu inštitucionálnych mechanizmov, ktoré chránia nemenný poklad viery. Ak chápeme poklad viery daný Zjavením ako množinu nemenných právd a s tým súvisiacich pravidiel a zákonov, je prirodzené, že ten, komu je úloha strážiť takýto poklad zverená, bude svoju úlohu strážcu vnímať ahistoricky, teda ako nepodliehajúcu dejinnému vývoju a tým aj relativizmu. Naopak, akceptácia hermeneutického chápania významu dejinnosti bude klásť akcent na rolu človeka a spoločnosti, ktoré sa spolupodieľajú na tvorbe (strážení) náboženskej tradície. Ahistorickosť znemožňuje vidieť premenu náboženstva, konkrétne kresťanstva, ako niečoho pozitívne, čo napokon umožňuje väčšiu mieru znútorňovania viery na úkor religióznej praxe. Porov. PALS, L. D.: *Osm teórií náboženství*, s. 128: „Pokud se společnost, jak se to stalo zejména v západní civilizaci, vzdává kolektivního vědomí, které měla v primitivnějších časech, a prostřednictvím dělbý práce ho nahrazuje morálně individualistickým systémem, jakým je například ten současný, neměli bychom být překvapeni, že se spolu s ostatními aspekty společenského uspořádání změnilo i náboženství a mravní zvyklosti.“

<sup>27</sup> Porov. PALS, L. D.: *Osm teórií náboženství*, s. 415.

<sup>28</sup> Porov. STARK, R.: *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco: HarperCollins Publishers, 1997, s. 209 – 215.

Ďalším neuralgickým miestom a bodom súčasnej diskusie o vzťahu náboženstva a spoločnosti je, do akej miery vlastne organizované náboženské skupiny reflektujú historickú relatívnu sociálnu väzbu a premenu spoločnosti. Množstvo sociálnych faktov totiž nie je žiadnym výsledkom prirodzeného zákona, ale naopak, sú konštruované spoločnosťou. To už si uvedomoval aj Durkheim. Spoločnosť je sústava nahromadených daností, akými sú zvyky, tradície, zákony a pod., do ktorých sa jedinec rodí a je v nich integrovaný. A práve tu existuje napätie medzi ahistorickým a dejinným chápaním teológie a náboženstva, konkrétne kresťanstva ako niečoho, čo spoločnosti nepredchádza, ale naopak, je spoločnosťou tvarované a dochádza k vzájomnému ovplyvňovaniu v negatívnom i pozitívnom zmysle. Uvedomenie si vlastnej situácie – takpovediac premenlivej historickej lokácie – otvára kresťanstvu priestor na prehodnotenie jeho miesta vo svete a vzťahu k svetu.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Porov. GRIFFITHS, P. J.: *Problems of Religious Diversity*. Malden (MA); Oxford (UK), Wiley-Blackwell, 2001, s. 21 – 65. Na príklade dejín kresťanstva možno zreteľne ukázať, že kresťanstvo nepredstavuje ideový monoblok a už od svojho počiatku badať názorové tenzie, konflikty o povahu ortodoxie a napokon otvorené konflikty mainstreamovej religiozity s menšinovými či inými prúdmi kresťanskej viery. Vnútorne teologické konflikty však v mnohom blednú v porovnaní s nábožensky motivovanými konfliktmi 16. a 17. storočia. Až tu sa kresťanstvo muselo naučiť existovať v priestore rôznorodého výkladu miesta teológie či Písma a s tým spojených rôznych pravidiel a noriem. Ku vnútornému konfliktu kresťanských konfesíi sa neskôr pridávajú ešte konflikty zvonku: sekularizmus a sekularizácia, osvietenstvo či ideológie, ktoré sa nehlásia ku kresťanskej morálke. Reakcie na staršie i novšie strety a konflikty kresťanského svetonázoru s inými konfesiami, politickými ideológiami a pod., kategorizuje americký teológ Paul J. Griffiths ako exkluzivistické, inkluzivistické a napokon akceptujúce skutkový stav súčasnej modernej kultúry – náboženský pluralizmus. Tieto kategórie postojov, ktoré možno nájsť ako v kresťanstve, tak aj iných veľkých náboženstvách, treba chápať ako základný rámec, ktorý možno ešte dôkladnejšie kategorizovať. V samotnom katolicizme, ale aj v kresťanstve vo všeobecnosti, v teológii i spiritualite, možno nájsť viacero príkladov dialogických teologických postojov, ale tiež antimodernistických exkluzivistických, popr. inkluzivistických prúdov, ktoré lavírujú medzi uzavretým exkluzivizmom a dialógom. Ako uvádza Griffiths, samotná teológia po Druhom vatikánskom koncile necháva priestor pre všetky tri typy interpretácie vzťahu Katolíckej cirkvi, jej vierouky a sekulárneho sveta.

Ako sa s touto situáciou vyrovnáva kresťanská kultúra? V prípade akejkoľvek predmodernej kultúry, ktorá totálne pokrývala či pokrýva sféru sociálnych vzťahov (bez ohľadu na historické príklady nábožensky uzavretých kultúr či totalitných systémov), sú regulácie predkladané konkrétnou monokultúrnou ideológiou opodstatnené cieľmi takejto ideológie. Povedané v skratke: to, čo hovorí a požaduje náboženský či politický vodca, popr. viacerí, vyplýva z cieľov, ktoré zdieľa a prezentuje ako prospešné pre všeobecné dobro, a to bez ohľadu na úprimnosť jeho zámerov. Kresťanstvo, ktoré minimálne od 16. storočia už nepredstavuje monokultúrny názorový blok v západoeurópskej kultúre, ale stáva sa súčasťou pluralizovaného sveta, reaguje na sociálne premeny rôzne.<sup>30</sup> Čo však v prípade, že náboženské záujmy kresťanstva alebo iného náboženstva, ktoré je súčasťou západoeurópskej kultúry, narážajú na záujmy inak orientovaných ideológií? V takom prípade je zrejmé, že zápas o verejný priestor, v ktorom koexistujú kresťania (rôznych konfesíí, a tak i eticky odlišných názorov) a tiež veriaci iných náboženstiev, či ľudia s inými presvedčeniami, musí byť tvarovaný konsenzuálne a verejný rozum musí zohľadňovať nielen záujmy kedysi historicky dominantných kultúrnych strán, ale všetkých dnes zúčastnených „hráčov“.

Je prirodzené, že regulatívne normy a pravidlá, ktoré ponúkajú rôzni aktéri sa nemusia zhodovať, ba dokonca ani teoreticky približovať. Na priblíženie stačí iba vypichnúť niektoré z príkladov, ktoré odrážajú neschopnosť viesť dialóg v tomto smere. Azda najznámejší neuralgický bod dnešných debát sa týka sexuality a intímnych vzťahov (otázky sexuálnej zdržanlivosti, antikoncepcie, problematiky sexuálnych práv menších, reprodukčného práva). Zároveň možno vidieť zásadný rozdiel medzi pohľadmi na právny charakter vzťahu štátu a náboženských skupín, dosah štátu na rodinnú politiku a pod. Moderná západoeurópska – a v mnoho postkresťanská – spoločnosť už

<sup>30</sup> Porov. GRIFFITHS, P. J.: *Problems of Religious Diversity*, s. 53 – 65. Pozri tiež PETRÁČEK, T.: *Cirkev, tradice, reforma : Odkaz Druhého vatikánskeho koncilu*, s. 35 – 53 a PETRÁČEK, T.: *Západ a jeho vína : 9,5 teze k dopadům Lutherove reformace*. Praha : Vyšehrad, 2017.



nie je charakteristická jednotným svetonázorom, a je preto samozrejme, že rôzne politické podoby liberalizmu majú inú predstavu o tom, čo je dobré a zlé, správne a nesprávne. V kultúrno-etických konfliktoch našej doby (a nášho regionálneho priestoru obzvlášť) operujú zúčastnené strany – náboženské i sekulárne – požiadavkami morálnych regulácií, ktoré odrážajú ich vlastné exkluzivistické, inkluzivistické či pluralistické stanovisko. Lenže práve v tomto kontexte je nevyhnutné zdôrazniť Fuchsovu myšlienku o vyvieraní regulatívnej funkcie morálky z jej legitimizačného základu, ktorý má sledovať dôstojnosť ľudskej osoby ako slobodnej bytosti, hodnej rešpektu a solidarity.<sup>31</sup> Extrémne pozície exkluzivizmu totiž smerujú k upieraniu práv jednej či druhej strany. Ak v súčasnom dialógu medzi náboženskou tradíciou (v tomto prípade majoritnými kresťanskými cirkvami) a sekulárnou spoločnosťou existuje patová situácia a dialóg viazne, je to do istej miery aj výsledkom interpretácie myšlienok, ktoré majú legitimizovať protichodné morálne postoje aktérov. Ako teda prekonať konflikt legitimizačných fundamentov, ktorých univerzalistické a exkluzivistické ambície sa u jednotlivých aktérov debaty navzájom nielen odlišujú, ale tiež vzdávajú a polarizujú?

### 1.2. K legitimizačnému potenciálu kresťanstva

Zápas o verejný priestor, od ktorého výhry si jednotliví aktéri (veriaci i neveriaci) často sľubujú mocenský dosah na tvorbu regulatívnych noriem fungovania spoločnosti, je nezriedka obhajovaný celým spektrom ideí a ideológií, ktoré majú zdôvodniť takýto otvorený či skrytý boj.<sup>32</sup> Charakteristickým znakom nielen kresťanskej

<sup>31</sup> K uvedenému pozri tiež LIESSMANN, K. P.: *Hodnota človeka : Filosoficko-politické eseje*. Praha : Nadace Dagmar a Václava Havlových, 2010, s. 63 – 74.

<sup>32</sup> Porov. PETRÁČEK, T.: *Západ a jeho víra : 9,5 teze k dopadům Lutherove reformace*, s. 94. V kresťansko-konzervatívnom prostredí často dominuje metafora kultúrnej vojny. Tento naratív konfliktu či *kulturkampfu* v mnohom ukazuje rozpoltenosť

kultúry (napriec vedou, politikou, umením či sociálnou náukou), ale tiež konzervatívnych a iusnaturalistických koncepcií je akcent na účelovosť, ktorá má svoj filozofický i teologický rozmer. Zdôvodňovanie regulácií v oblasti rodinnej politiky či sexuálneho správania je aj v politickom živote často motivované teologicky a teleologicky. Samotné zdôvodnenie síce môže predstavovať vnútorne konzistentný a koherentný argumentačný tok, no v prípade sútokú viacerých myšlienkových prúdov je univerzalistické protežovanie vlastného názoru prirodzeným zdrojom konfliktu. Žiadaná legitimita regulácií, ktoré do verejného priestoru prinášajú náboženské skupiny, však prirodzene naráža na odpor nenáboženskej verejnosti.<sup>33</sup> Je však takáto konfrontácia sveta a napr. kresťanstva nevyhnutná; dá sa vzťah kresťanskej kultúry a sekulárneho sveta zovšeobecniť na boj protikladov?

Ak chceme pochopiť, v čom sa kresťanská kultúra a kresťanstvo vo všeobecnosti rozchádza s modernitou, ktorú charakterizuje se-

---

medzi modernitou a resentmentom. Nemennosť, ktorá charakterizuje esencializmus a náboženské myslenie, sa, prirodzene, premieta do noriem, ktoré zasa konzervujú túto nemennosť. Petráček o tomto mechanizme uvažuje v kontexte cirkevnej moci nad svetom. Zároveň zdôrazňuje, že sa treba vyvarovať príliš pesimistického a kritického názoru, podľa ktorého Cirkev, kresťanstvo a viera prevzali moc nad svetom, a z toho vyplývajú nevyhnutne násilné mocenské nástroje kontroly. Ukazuje sa, že ono prevzatie moci, nie však vždy aj zodpovednosti, nevyplýva nutne z náboženského a ani konzervatívne orientovaného myslenia. Pozitívne zhodnocuje práve Lutherovu reformáciu ako – hoci neúspešný – korekčný mechanizmus Katolíckej cirkvi, ktorý sa zaslúžil o znovu nastolenie primátu individua a svedomia pred inštitúciou. Ulrich Beck pripisuje Lutherovi, v súvislosti s akcentom na individualizovanú vieru, „vynález“ vlastného Boha. Porov. BECK, U.: *Vlastní Bůh : Mírotvorný a násilný potenciál náboženství*, s. 108 – 115.

<sup>33</sup> Porov. GRIFFITHS, P. J.: *Problems of Religious Diversity*, s. 159: „Exclusivism will tend to be offered by the religiously committed as a response to the question of how humans realize their proper ends; further, those who offer it will tend to have a high degree of epistemic confidence in the doctrines and teachings of the home religion, and will tend to be inclusivist (when they are not incoherently exclusivist) on the question of truth.“ Griffiths analyzuje konflikt exkluzivizmu, inkluzivizmu a pluralizmu ako etický, ale tiež ako epistemologický problém pravdy. Konkrétne chápanie pravdivosti totiž systematicky tvaruje univerzalistické, ale tiež dialogické ambície.

kularizácia, morálny pluralizmus a v neposlednom rade odkúzenie, ktoré súvisí so vzťahom vedy a viery, tak je nevyhnutné pochopiť korene moderny spojené práve s odmietnutím teleologického chápania sveta. Z tohto dôvodu je nevyhnutné urobiť krátku okľuku a stručne predstaviť myšlienky, ktoré tvarovali modernú vedu, spoločnosť a tiež náboženstvo.

### 1.2.1. Základná štruktúra filozofie modernej doby (a aj kultúry)

Dieter Henrich vo svojej prednáške *Základná štruktúra filozofie modernej doby*<sup>34</sup> (*Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, 1969) predstavuje vznik a základ moderného štátu ako ideové i praktické odmietnutie náboženského konceptu zdôvodňovania regulatívnych pravidiel a morálnych noriem.<sup>35</sup> Nejde však o apriórne odmietnutie Boha – stratu streda, ako sa niekedy sugestívne snaží podsúvať naratív konzervatívnej či kresťanskej apologetiky.<sup>36</sup> To, čo novoveká

<sup>34</sup> Porov. HENRICH, D.: *Základní struktura filosofie moderní doby*. Praha : Oikoymenth, 2009.

<sup>35</sup> Humanistická, renesančná a novoveká filozofia kladie do svojho streda opätovne ľudský subjekt, čo je pre teokratické videnie sveta takpovediac blasfemický projekt, pretože na miesto Boha sa dostáva človek. Takáto dezinterpretácia je však paradoxne pomerne mladá a v kontexte kresťanstva je odpor voči moderne iba modernou tradíciou kresťanstva, predovšetkým katolicizmu. K uvedenému pozri PETRÁČEK, T.: *Cirkev, tradice, reforma : Odkaz Druhého vatikánskeho koncilu*, s. 22. Podľa Tomáša Petrčka je explicitný rozvod s vonkajším svetom datovateľný do prelomu 19. storočia, keď vplyvom Francúzskej revolúcie dochádza k politickým zmenám a reštartu vzťahu štátu a Cirkvi. Pozri tiež ARMSTRONGOVÁ, K.: *Kauzu vybral Boh*. Bratislava : Tatran, 2004, s. 213 – 257.

<sup>36</sup> Z nepreberného množstva tradicionalistickej, konzervatívnej a latentne teologickej kritiky novoveku, humanizmu a moderny stačí vybrať iba zlomok konfrontačných publikácií, ktorých mienkotvornosť overil vek: SEDLMAYR, H.: *Art in Crisis : The Lost Center*. Oxon (OX); New York (NY) : Routledge, 2007. CARROLL, John.: *Humanizmus : Zánik západní kultury*. Brno : CDK, 1996; FFORDE, M.: *Desocializácia : Kríza postmodernity*. Bratislava : Lúč, 2010.

filozofia prináša, je meniaci sa obraz miesta Boha vo svete, čo sa, samozrejme, premieta aj do sociálnej a politickej sféry.

Apoštolom modernity, ktorý odsúva hypotézu Boha ako garanta sociálneho poriadku a morálnych noriem mimo sociálno-politického diskurzu, je, podľa Henricha, filozof Thomas Hobbes. Pre Hobbsa je štát výsledkom zjednotenia vôle všetkých občanov a akcent leží práve na pojmoch: všetkých, slobodná vôľa a občania. V Hobbsovom uvažovaní je zretelná ideová štartovacia čiara všetkých občanov, ktorou je rovnosť. Rovnosť možností je zároveň i rovnosťou nádejí, ktoré má štát reflektovať.<sup>37</sup> Štát teda nie je nástrojom v rukách Bohom pomazaných, a práve preto neslúži ako nástroj vybraným občanom alebo panovníkovi, ale je takpovediac účelom vlastným ľudskej prirodzenosti. Je účelom, ktorý vzniká zjednotením občanov – ich „zazmluvnením“. Štátny celok neodráža žiaden prirodzený poriadok, ktorý je ukotvený v teologicky chápanom teleologickom poriadku, ktorý by mala garantovať nejaká transcendentná entita. Ľudia nevytvárajú spoločnosti, pretože si to želá Boh. Zjednotenie vôle, ktorého symbolom je štát a jeho štruktúry, je nevyhnutným krokom k oveľa prozaickejšiemu cieľu – úspešnejšiemu prežitiu všetkých. Štát a jeho štruktúry totiž nie sú nástrojom, ktorý nás posúva k Bohu. Štát sám osebe je účelom a zároveň aj finálnym cieľom spoločenskej zmluvy, pretože zvyšuje predpoklady úspešného prežitia, čo vyplýva z prirodzenej potreby.

Ak by bol štát len funkčným nástrojom v rukách tých, ktorým je zverený ľud (kvázi legitimizovaný náboženským naratívom, alebo tými, ktorí si štát uzurpovali pre seba), nemohol by legitímne trestať občanov.<sup>38</sup> V prípade, že by nereflektoval vôľu všetkých zúčastnených, bol by vždy nástrojom umelého účelu a cieľa niektorých, dochádzalo by k inštrumentalizácii štátu v prospech regulácií, ktoré si želá dominantná skupina, a tak by dochádzalo k nespravodlivosti na ostatných. Práve preto, že je štát ako finálny účel generovaný zjed-

<sup>37</sup> Porov. HOBBS, T.: *Leviatan*. Bratislava : Kalligram, 2011, (diel 1, kap. 8, č. 3) s. 162.

<sup>38</sup> HENRICH, D.: *Základní struktura filosofie moderní doby*, s. 7.

notenou vôľou všetkých, je oprávnený pomocou nástrojov správy trestať občana, ktorý dobrovoľne vstupuje spoločenskou zmluvou do štátu.<sup>39</sup>

Druhou charakteristickou črtou novovekej spoločnosti a počiatkov dnešnej sekulárnej spoločnosti je to, že štát už nie je organizovaný ako štruktúra odrážajúca prirodzený zákon a božský poriadok, v zmysle náuky napr. Akvinského či tomistickej tradície. To, že je štát cieľom dosahovaným pomocou spoločenskej zmluvy, možno chápať ako výsledok ľudskej prirodzenosti, lenže kľúčový rozdiel spočíva v tom, ako ju Hobbes chápe. Jeho definícia prirodzeného zákona odráža jediný účel prirodzenosti – prežiť. Prirodzený zákon je „predpis alebo všeobecné pravidlo, objavené rozumom, ktoré človeku zakazuje konať to, čo ničí jeho život alebo ho zbavuje prostriedkov nevyhnutných pre jeho zachovanie“<sup>40</sup>. Prirodzený zákon určuje prirodzené právo človeka slobodne používať svoju vlastnú moc.<sup>41</sup>

Harmonický stav mieru ľudského spoločenstva je daný práve spoluprácou slobodných indivídií s nutným zákonom, ktorému sa človek zo svojej prirodzenosti podriaďuje. Hobbes však odmieta nejaké podriadenie sa prirodzenému zákonu, ktorý nás núti k socializácii z dôvodu teologicky chápanej prirodzenosti. Podobnosť s tomistickou teóriou končí práve v odmietnutí Aristotelovho východiska. Tak, ako sa žiaden Boží zákon neodráža v zákonoch prírody, neodráža sa prirodzený zákon v mikrokozme ľudskej duše. Štát nie je prirodzeným dôsledkom individuálnych potrieb a človek nesmeruje od prirodzenosti k polis. Na rozdiel od Akvinského chápe Hobbes štát presne opačne. Život v mieri je „výsledkom zmluvy racionálnych egoistických solitérov, ktorí sa – odhaľujúc nevyhnutnosť prirodzeného zákona svojím rozumom – združia, čím prekonajú divoký a nebezpečný vojnový stav“<sup>42</sup>. Ak by bol štát výsledkom

<sup>39</sup> Porov. HENRICH, D.: *Základní struktura filosofie moderní doby*, s. 7.

<sup>40</sup> HOBBS, T.: *Leviatan*, (diel 1, kap. 14, č. 3), s. 167.

<sup>41</sup> Porov. HOBBS, T.: *Leviatan*, (diel 1, kap. 14, č. 1), s. 167.

<sup>42</sup> CHABADA, M.: *Prirodzený zákon v scholastike a širšej dejinno-filozofickej perspektíve*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2014, s. 85.

nutnosti, ktorá vyplýva z našej prosociálnosti a racionálnej prirodzenosti smerujúcej k aktualizovaniu našej esencie, popieralo by to schopnosť ľudskej slobody budovať štát ako projekt, ktorý je výsledkom slobodného zjednotenia vôlí jednotlivých osôb. Naopak, socializujeme sa preto, lebo je to výhodnejšie vzhľadom na naše prežitie, kultivujeme svoj egoizmus a slobodným zazmluvnením sa nutne civilizujeme a humanizujeme našu vlčiu prirodzenosť.<sup>43</sup> Zjednotenie nie je dané poznaním nejakej metafyzickej implikácie pozitívneho práva z prirodzeného zákona, ale zhoda je daná „energiou vôle každého jednotlivého človeka“<sup>44</sup>. Zároveň je takéto zjednotenie prirodzené práve preto, že sme slobodné bytosti, ktoré sa – v mene prežitia – musia zmluvne zaviazat' vytvoriť štát.

Natíska sa otázka, prečo je uvedené vyzdvihovanie Hobbsa pre charakter novoveku a moderny také podstatné. Je to preto, že Hobbesov štát a filozofia novoveku je podľa Henricha postavená na radikálne odlišnej antropológii, a práve tento iný pohľad na človeka oberá náboženský naratív o explanačnú silu a, samozrejme, útočí na jeho praktickú moc nad spoločnosťou.

Pre Hobbsa totiž nie je esenciálnou črtou človeka rozumnosť, ktorá tiahne k spoločenskosti, a tak k prirodzenému habitatu *polis*, ako o tom uvažuje aristotelovská tradícia. Nie je ani rozumnou bytosťou, ktorá smeruje – aj vďaka socializácii – k finálnemu cieľu, ktorým je Boh. Každému človeku ide len o prežitie. Podľa Hobbsa nie je človek bytosťou, ktorej je vlastný kolektivismus ako mravcom či včelám, ale je skôr individualisticky zmyšľajúci tvor.<sup>45</sup> Sebaaprežitie, ktoré sleduje každý, je jediným skutočným cieľom a štát je tu za

<sup>43</sup> Porov. HOBBS, T.: *Leviatan*, (diel 2, kap. 17, č. 1 – 2), s. 205. „Konečnou príčinou, cieľom alebo zámerom ľudí (ktorí prirodzene milujú slobodu a panstvo nad druhými) pri zavádzaní sebaobmedzenia (v akom ich vidíme žiť v štátoch) je vidina vlastnej sebazáchovy a spokojnejšieho života ...“

<sup>44</sup> Porov. HENRICH, D.: *Základní struktura filosofie moderní doby*, s. 8.

<sup>45</sup> Porov. HOBBS, T.: *Leviatan*, (diel 2, kap. 17, č. 6 – 7), s. 207: „Po prvé, ľudia neustále súperia o uznanie a dôstojnosť, čo tieto bytosti nerobia. Práve z toho dôvodu medzi nimi vzniká závisť, nenávisť a napokon vojna; medzi týmito bytosťami však nie.“

účelom dosiahnutia tohto cieľu. Neexistuje žiaden cieľ ako aktualizovanie potencie, ale len slobodné hľadanie princípov a nástrojov prežitia. Žiaden finálny akt, ktorý by aktualizoval dokonalosť tu nie je. Práve úspech prežitia je zdrojom satisfakcie a v skratke možno povedať, že žiť = prežiť.<sup>46</sup> Jedinec, ktorý sa stará o to, aby žil a aby prežil, si kladie ciele, ktoré sú disparátne. Dosiahnuť to alebo ono je v zásade sprievodný efekt naplňovania túžby po prežití. Žitie je charakterizované pohybom ľudskej žiadostivosti a v rámci tohto prežívania sú dosiahnuté výsledky dôsledkom našej nekončiacej túžby po partikulárnych métach. Netúžiť znamená ustať v žití a aby človek predišiel takémuto ohrozeniu, je tu štát. Štát tu teda nie je preto, aby poskytoval priestor na zdokonalenie nejakej prirodzenosti, ale má umožniť naplňovanie túžob jednotlivca, a to tak, aby sa vôle jednotlivcov neobmedzovali navzájom, pretože práve táto tendencia je človeku vlastná. Táto funkcia štátu odráža zmysel života, ktorým je *conservatio sui*.<sup>47</sup> To je racionálny princíp riadiaci jednotlivca a napokon aj spoločenstvo.

To, čo sa z pohľadu ahistorickej a moralistickej dezinterpretácie teleológie javí ako akt vzbury, však nie je samoúčelným činom, ale odráža systematický nástup novej antropologickej perspektívy a novej filozofie vedy.<sup>48</sup> Zmena antropologického východiska – ktorú

<sup>46</sup> Porov. HENRICH, D.: *Základní struktura filosofie moderní doby*, s. 8.

<sup>47</sup> Porov. HENRICH, D.: *Základní struktura filosofie moderní doby*, s. 10.

<sup>48</sup> Pre kresťanskú kultúru, vedu a teológiu bolo do obdobia novoveku prirodzené legitimizovať akékoľvek morálne a sociálne regulácie náboženským naratívom. Veda, umenie či kultúra boli subordinované teologickému diskurzu a videniu. Skúsenosti novej vedy však radikálne odrhli skúmaný svet od závislosti na náboženskom poriadku a biblickej interpretácii. Ak už Písmo nie je adekvátnou vedeckou interpretáciou toho, ako funguje svet, organizované kresťanstvo, ktoré hájilo svoje politické či morálne postoje práve autoritou danou Zjavením, stráca legitimizáciu svojej moci. Z tohto neproduktívneho konfliktu však existuje konštruktívne východisko. Konflikt vedy a náboženského naratívu môže byť paradoxne pre teológiu a kultúru oslobodzujúci. To, že Sväté písmo nie je učebnicou biológie, geológie či kozmológie a neposkytuje vedecký opis skutočnosti, nijako neumenšuje význam náboženských otázok, ktoré sa týkajú zmyslu (nielen) ľudskej existencie a jeho hľadania. Porov. FERRY, L.: *Rozumět životu*. Praha : Rybka Publishers, 2008, s. 60 – 108.

možno vidieť počnúc renesančnou filozofiou, cez uvažovanie Thomasa Hobbsa a diela novovekých mysliteľov – nie je filozofickým rozmarom, ale je výsledkom hľadania nového ukotvenia miesta človeka vo svete, ktorý už nie je vysvetľovaný teologicky a teleologicky. Ak už totiž náboženský naratív a vysvetľovanie sveta nie je relevantné, rúca sa aj miesto človeka v takomto príbehu. Vedecký opis sveta, ktorému dominovali aristotelovský akcent na účelovosť, ktorá je skrytá v samotnej prirodzenosti vecí, a teleologický poriadok, sa definitívne zrútil vis-à-vis Newtonovej fyzike.<sup>49</sup> Spolu s Henrichom možno práve Newtona považovať za druhého apoštola modernity.

Newton obracia poriadok príčin, ktorý dominoval aristotelovsko-scholastickej vede. Jeho prvý zákon (zákon zotrvačnosti) Henrich predstavuje zjednodušene takto: „Každé teleso ostáva v stave pokoja alebo rovnomerného priamočiareho pohybu, pokiaľ naň nepôsobia nejaké sily.“<sup>50</sup> Tento zákon neguje dve aristotelovské paradigmatické tézy staršej fyziky, ktoré sa bezprostredne dotýkajú aj filozofickej reflexie ľudského spoločenstva.<sup>51</sup> Ako už uvažoval Hobbes, neexistuje žiadne miesto, na ktoré sa snažia veci zo svojej vlastnej prirodzenosti dostať, a po druhé, každá zmena stavu je spôsobená zvonku. Neexistuje totiž žiaden zdroj pohybu „zvnútra“, čo je tradícia, ktorú možno vo filozofii sledovať od predsokratikov, Platóna, Aristotela i stoikov. Tieto myšlienky vo vede majú svoje dôsledky aj vo svete etiky a morálky.

Moderná deteleologizácia sveta nechápe účelovosť esencialistickej, ale zakladá ju len na princípe sebazáchovy. Veci sú v pohybe

<sup>49</sup> Napriek tomuto historickému konfliktu je aj dnes idea účelovosti stále inšpirujúcim filozoficko-metafyzickým konceptom, ktorý sa premieta do súčasných iusnaturalistických etických teórií. K obhajobe teleologického uvažovania vo filozofii a teológii pozri SPAEMANN, R; LÖW, R.: *Účelnosť jako filosofický problém*. Praha : Oikoymenth, 2004.

<sup>50</sup> HENRICH, D.: *Základní struktura filosofie moderní doby*, s. 12. Porov. NEWTON, I.: *The Principia : Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Oakland, CA : University of California Press, 1999, s. 62: „Every body perseveres in its state of being at rest or of moving uniformly straight forward except insofar as it is compelled to change its state by forces impressed.“

<sup>51</sup> Porov. HENRICH, D.: *Základní struktura filosofie moderní doby*, s. 15.



preto, že na nich pôsobia sily zvonku. Rozdiel medzi uvažovaním „apoštolov“ novovekého myslenia a staršou tradíciou nemôže byť radikálnejší. Podľa Aristotela je človek spoločenská bytosť a z toho vyviera jeho snaha nadväzovať priateľstvá, vytvárať rodiny, tvoriť spoločenstvá a budovať poriadok tak, aby ho viedli k blaženosti.<sup>52</sup> V tomto koncepte sveta veci smerujú k cieľu, ktorý je už zakódovaný v ich prirodzenosti. Z tohto pohľadu sa úsilie prežiť – pre Hobbesa také kľúčové – stáva vedľajším efektom procesov, ktoré sa odohrávajú na notovom papieri prirodzeného zákona. Samozrejme, kresťanská tradícia aj explicitne pomenováva princíp pohybu. Láska k Bohu, ako najvyššej dokonalosti je princípom, ktorý tvaruje svet a umožňuje ľudskej prirodzenosti, ktorá je na tomto princípe takpovediac metafyzicky závislá, smerovať k dokonalosti. Moderná doba a novoveká filozofia tento aristotelovsko-scholastický systém finality opúšťa a odráža sa od nasledovného faktu: pojem sebazáchovy je separovaný od myšlienky nejakého svetového ducha, vôle a napokon aj poriadku ako takého.<sup>53</sup>

### 1.2.2. Od rozdelenia k dialógu

Napriek uvedeným východiskám modernej kultúry, je zrejmé, že kresťanstvo a náboženstvo vo všeobecnosti, predstavujú stále súčasť modernej demokracie a ich legitimizačný potenciál ovplyvňuje tvorbu regulatívnych pravidiel (bez ohľadu na ich pozitívne či negatívne hodnotenie). Ako aktívna súčasť otvorenej demokratickej spoločnosti majú vplyv a dosah na formovanie medziludských vzťahov, a to naprieč celým spektrom oblastí: sociálnej, politickej, ekonomicko-hospodárskej, ale aj intímnej. Ako však môžu dve odlišné metafyziky, rozličné antropologické východiská, ktoré vedú k iným podobám regulatívnych požiadaviek, viesť konštruktívny

<sup>52</sup> Porov. ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1988, 1253a – 1253b, s. 22 – 23.

<sup>53</sup> Porov. HENRICH, D.: *Základní struktura filosofie moderní doby*, s. 22.

dialóg o verejnom priestore, v ktorom chcú ľudia rôznych preferencií slobodne žiť? Ako je vidieť zo súčasnej diskusie, v praxi – najmä v našom geopolitickom regióne – sme nateraz svedkami skôr otvoreného konfliktu.<sup>54</sup> V súčasnej spoločnosti potom dochádza ku konfliktu modernej liberálnej kultúry, ktorá je „odkúzená“ od náboženských naratívov, a konzervatívne-nábožensky orientovaných prúdov, ktoré transcendenciu vťahujú do spoločenského rámca.<sup>55</sup>

Bez ohľadu na komplikovanosť súčasnej debaty, ktorá sa týka zápasu o verejný priestor, úlohy náboženstva a podoby vzťahu vedy a viery, možno oprávnene očakávať, že dialóg je možný len tam, kde nejde o pasívnu toleranciu v zmysle vynútenej akceptácie druhého, ale tam, kde prijímam druhého a snažím sa pochopiť stanoviská, z ktorých vychádza. Exkluzivizmus je opakom otvorenosti ako predpokladu dialógu, v ktorom je aktér pripravený meniť svoje postoje v závislosti na racionálnej argumentácii. To nás privádza k formulácii nasledovných kritických otázok: Je náboženstvo, resp. kresťanstvo, nevyhnutne ideologickou alternatívou k odkúzenému svetu, s ktorým je v ideovom konflikte? Je tento konflikt rôznych regulatívnych ambícií vo verejnom priestore konfliktom, ktorý sku-

<sup>54</sup> Porov. ŠTĚCH, O.: *Sekularita a zápas o veřejný prostor*, s. 33 – 35. Dialóg nábožensky podmienených politických aktérov a sekulárneho sveta sa z pohľadu filozofickej reflexie rôzni. Vyjadrené v skratke: pre Taylora je takýto dialóg vyžadujúci rovnostárske zohľadnenie oboch skupín – veriacich i neveriacich. Pre Habermasa je verejný priestor nevyhnutné sekularizovať, pretože len sekulárna platforma má zjednocujúci potenciál, i keď môže náboženstvo v mnohom sekulárnu spoločnosť inšpirovať. Rawlsov projekt naopak priznáva právo všetkým zúčastneným za predpokladu, že nevybočujú z noriem ústavnosti, ktorá stráži demokraciu. Je teda zrejmé, že podoby dialógu sekularizovaného sveta a veriacich možno chápať ako neustály dialóg, v ktorom sú prítomné prirodzené tenzie, ktoré sú založené metafyzicky odlišnými východiskami, ale aj ako cestu k monológovi nanúteného silou, kde dochádza k podriadeniu sa jednému metafyzickému stanovisku. Buď sekularizovanému demokratickému a pluralistickému východisku, alebo naopak, náboženskej alternatíve. Ako uvádza Štěch, interpretujúci Taylora, neutralita o ktorú sa snažíme je výsledkom vyjednávania, ktoré prináša étos dialógu a teda aj perspektívu prekročenia vlastnej názorovej fixácie.

<sup>55</sup> K problematike odkúzenia pozri GAUCHET, M.: *Odkouzlení světa : Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno : CDK, 2004 a GAUCHET, M.: *Dějinný úděl : Hovory Françoisem Azouvim a Sylvainem Pironem*. Brno : CDK, 2006.

točne pramení z radikálnej odlišnosti napr. kresťanského videnia sveta a nenáboženského chápania skutočnosti?

Perspektíva, ktorú naznačujú uvedené otázky, predstavuje jeden z páľčivých výskumných problémov súčasných teologických disciplín, ale tiež sociológie a filozofie náboženstva. Predstava, že svet a náboženstvo sú v konflikte, pretože majú rôzne legitimizačné východiská, ktoré sa premietajú do praxe, však môže byť v určitom zmysle prekonaná. V prípade, že sa ukáže, že rozdiel medzi tým, ako sekularizovaná spoločnosť legitimizuje predkladané regulácie, je len zdanlivo v konflikte s tým, ako je možné interpretovať evanjelium ako radostnú zvesť a základ náboženského presvedčenia, nie je nevyhnutné hovoriť o zmierovaní konfliktu, ale rovno možno pristúpiť k vzájomnému a inšpirujúcemu dialógu. Nie je prekvapujúce, že takto chápaný dialóg nepramení v ničom inom, ako v spôsobe chápania Boha, stvorenia a miesta človeka v ňom.

### 1.2.3. Edward Schillebeeckx a potenciál kresťanstva v sekularizovanom svete

Kresťanstvo so svojimi základnými presvedčeniami nepochybne patrí do súčasného demokratického sveta, v ktorom kresťania rôznych denominácií a konfesíí koexistujú s veriacimi iných vyznaní, neveriacimi a tiež nábožensky indiferentnými. Sloboda i náboženské presvedčenie totiž predstavujú súčasť ideálu, ktorý symbolizuje *Všeobecná deklarácia ľudských práv* z roku 1948.

Názor, že vplyvom postupnej sekularizácie zanikne celý súbor charakteristických predstáv a pohľadov kresťanskej kultúry, je nielen prekonaný, ale dnešná skutočnosť svedčí o presnom opaku.<sup>56</sup> Zaiste,

---

<sup>56</sup> K hypotéze univerzálnej sekularizácie pozri dodnes inšpiratívny, polemický a zároveň poučné prekonaný (aj samotným autorom) text BERGER, P. L.: *Posvätný baldachýn*. Brno : Barrister&Principal, 2018. Ako uvádza Roman Vido v úvodnej štúdii k tomuto dnes už kanonickému textu sociológie náboženstva, napriek prekonaniu Bergerovej myšlienky postupného úpadku náboženstva, je Bergerov text dodnes inšpiratívnym

pokiaľ ide o sekularizáciu spoločnosti a s tým spojené umenšovanie významu organizovaných náboženstiev v spoločnosti, je zrejmé, že aj kresťanstvo v modernej západoeurópskej kultúre stráca svoj historický vplyv a podiel na moci. Tento trend sa týka aj silne religióznych a homogénnych spoločností, ktoré v 20. storočí prešli alebo prechádzajú dramatickou dekrisianizáciou. Stačí spomenúť Írsko, Belgicko, Španielsko, ale tiež Poľsko. Napriek tomu svet, a to nielen európskej a západnej kultúry, zažíva z iného uhla pohľadu aj presný opak – desekularizáciu. Tú predstavuje nárast novej religiozity, a to bez ohľadu na to, či ide o synkretické fenomény, alebo fundamentalizmus a fanatizmus, ktorý je vlastný aj etablovaným náboženstvám.<sup>57</sup> Podobne, ako radikálna podoba osvietenskej seku-

---

podnetom k diskusii. Stále aktuálnou myšlienkou Bergerovho uvažovania o sekularizácii je pozitívne zhodnotenie náboženstva ako nástroja hľadania zmyslu. Podobne ako Durkheim, aj Berger uvažuje o náboženstve ako mechanizme sociálnej opory, čo má svoje plusy i mínusy aj v dnešnej postfaktuálnej dobe, kedy je náboženstvo nezriedka zneužívané. Pozri VIDO, R.: Když se rozpadá posvátný baldachýn. In: BERGER, P. L.: *Posvátný baldachýn*. Brno : Barrister&Princpal, 2018, s.15.

<sup>57</sup> K problematike desekularizácie sa vracia aj Peter L. Berger. Porov. BERGER, P. L. (ed.): *The Desecularization of the World : Resurgent Religion and World Politics*. Washington D. C.; Grand Rapids (MI) : Ethics and Public Policy Center; Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999. BERGER, P. L.: *The Many Altars of Modernity : Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston; Berlin : Walter de Gruyter, 2014, s. 79 – 93. V poslednej menovanej monografii Berger analyzuje práve fenomén náboženského pluralizmu a zároveň poukazuje na nevyhnutnosť jeho politického manažmentu. Ak chce byť náboženský pluralizmus úspešným, nemôže opomínať politický rozmer náboženstiev a zároveň hodnotu každého jednotlivca a jeho slobodného vyznania. Berger tak nepriamo reaguje aj na kritiku teórie sekularizácie. Ak chápeme sekularizáciu v západoeurópskej civilizácii ako dekrisianizáciu (postupnú či dramatickú), nemožno vzmach novej religiozity vnímať ako adekvátnu symetrickú protiváhu. Zatiaľ čo organizované náboženstvá a ich pastoračnú činnosť možno chápať ako mechanizmus sociálnej kohézie, nárast novej religiozity je v mnohom opakom takéhoto pôsobenia. Sociálny význam kresťanstva, ktorý odrážajú moderné dejiny Poľska či Írska, nenahrádza žiaden nový ucelený svetonázor. Nová religiozita síce odhaľuje primát viery či spirituality pred religiozitou, ale zároveň ukazuje, že v množine nových spiritualít a religiozít existujú nesúrodé myšlienkové prúdy aj v rámci jedného náboženského východiska (napr. kresťanstva či islamu) a tiež sociálne nekompatibilné formy. Sekularizácia, ktorá oberá náboženstvá o ich moc, tak zároveň musí nutne hľadať takú platformu verejného priestoru, v ktorom bude zaručená koexistencia a obmedzené

larizácie, aj niektoré podoby desekularizácie napomáhajú uzavretosti zástupcov toho-ktorého náboženstva, ktoré sa zúčastňuje zápasu o verejný priestor a snaží sa ho zmeniť na svoj obraz. Kresťanstvo v západnom svete prechádza už od svojho počiatku celým spektrom takých revolučných premien, ktorých výsledkom sú napr. v katolicizme rôzne historické podoby pastoračných odpovedí, ktorým katolicizmus reagoval na dejinné zmeny. Stačí spomenúť súčasnú renesanciu ultramontanizmu a integralizmu ako typické exkluzivistické prejavy, ktoré nachádzame prevažne v katolicizme a katolíckej teológii. Uviesť možno aj vzostup inkluzivistických a pluralistických liberálnych tendencií a nárast nových spiritualít naprieč kresťanstvom, ale aj mimo kresťanského svetonázoru. Každá z týchto alternatív je dnes súčasťou sekularizovanej modernej západnej spoločnosti, no nie každá nutne vedie zápas o verejný priestor. Otázkou ostáva, z čoho bojujúce či kooperujúce kresťanské strany, ktoré sú účastné, alebo neúčastné spoločenského dialógu, odvádzajú a čerpajú svoj legitimizačný potenciál, ktorý je v niektorých prípadoch v ostrom protiklade k sekulárnej podobe súčasnej kultúry a politiky. Odpoveď vedie k radikálne odlišným perspektívam, hoci je vždy rovnaká: z obrazu Boha.

Edward Schillebeeckx si vo svojej, dnes už klasickej eseji *Nový obraz Boha a sekularizácia*<sup>58</sup> všíma zaujímavý fenomén súvisiaci s agresívnou podobou protinábožensky orientovanej kultúry. Kritika náboženstva, ktorú v systematickej podobe môžeme pozorovať predovšetkým od nástupu novovekej filozofie 18. storočia, kritizuje kresťanstvo a náboženstvo *en bloc* ako prejav spiatocníctva. Zdrojom osvietenскеj kritiky je okrem iného aj starší sociálny poriadok

---

riziká náboženských patológií. To samozrejme otvára debatu o dosahu náboženského vyznania v sekulárnom svete a vzťahu štátu a náboženských skupín.

<sup>58</sup> SCHILLEBEECKX, E.: Nový obraz Boha a sekularizace. In: NĚMEC, J. (ed.): *Křesťanství dnes*. Praha : Horizont, 1969, s. 125 – 169. Vztáh teologie k fenoménu sekularizácie však predstavuje organickú súčasť Schillebeeckxovho chápania teologickej vedy, ktorá sa nebráni pozitívnemu zhodnoteniu dejín. K uvedenému pozri štúdiu Teda Schoofa, ktorý sa venuje Schillebeeckxovmu dielu a východiskám: SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí : Vývoj moderní katolícké teologie*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 283 – 323.

*ancien régime*, na ktorom sa výrazne podieľala aj kresťanská moc a kultúra. Sekularizácia, ktorá čerpá svoju inšpiráciu aj z osvieten-ského antiklerikálneho a protináboženského sveta, síce domnelo umenšuje rady veriacich, je však len jednou z podôb tohto fenoménu.<sup>59</sup> Podľa Schillebeeckxa však možno sekularizáciu vnímať aj odlišne, ako mechanizmus nápomocný pre zvnútornenie a osobnú privatizáciu religiozity. Umenšenie významu náboženstva v živote moderného človeka ešte neznamená, že otázky, na ktoré sa snaží kresťanstvo a náboženstvá vo všeobecnosti odpovedať, prestanú existovať. V dlhodobom boji proti viere sekularizácia prehráva a dnes už ťažko možno hovoriť o budúcnosti bez určitej podoby spirituality, s ktorou je spojený rituál a kult. Náboženstvo, alebo skôr náboženská viera – parafrázujúc Karen Armstrongovú – nakoniec svoj boj vyhrali.<sup>60</sup> Revolučný duch odmietnutia náboženstva síce má svoje čaro, ale *sensus fidei* – nech už ho vnímame akokoľvek

<sup>59</sup> Samotný problém sekularizácie je často predmetom výrazného nepochopenia, a to predovšetkým v teológii. Vyplýva to z komplexnosti tohto fenoménu, náboženskými autoritami často chápaného ako zoslabenie náboženskej citlivosti, a nie ako prirodzený dôsledok premeny spoločnosti. Floskula o zosvetštení však skôr zahmlieva pochopenie zložitosti tohto javu v dôsledku jeho morálneho hodnotenia. Historik Charles John Sommerville zdôrazňuje, že sekularizácia sa týka celého spektra oblastí a znamená: premenu makrosociálnych, ekonomických a kultúrnych vzťahov, závislosti inštitúcií na náboženskom základe, presun politickej moci na občiansku spoločnosť, odkúzenie religiozity a privatizáciu viery. Tieto aspekty sú len najviditeľnejšími prejavmi sekularizácie. Akékoľvek morálne zhodnotenie musí brať do úvahy túto zložitost'. *En bloc* je sekularizácia skôr opustením religióznej kultúry a posun k religiozite viery. Porov. SOMMERVILLE, C. J.: *Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term 'Secularization'*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, roč. 37, 1998, č. 2, s. 249 – 253. Pozri tiež SOMMERVILLE, C. J.: *The Secularization of Early Modern England: From Religious Culture to Religious Faith*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.

<sup>60</sup> Pozri ARMSTRONGOVÁ, K.: *Kauzu vyhral Bob*. Bratislava: Tatran, 2014, s. 307 – 336. Desekularizácia ako sociologický fakt má niekoľko základných prejavov. Okrem militantnej religiozity (náboženského i sekulárneho typu v podobe totalitných systémov) ako prirodzeného vyústenia antiklerikálnej politiky a sekulárne-osvietenského naratívu, tu existujú aj nové podoby religiozity, ktoré privatizujú a individualizujú vieru. Tieto nové podoby religiozity nereflektujú len zlyhanie odkúzenia, ale zároveň aj zlyhanie náboženského jazyka organizovaných náboženstiev.

– má zjavne väčší. Ak je však vplyv organizovaného náboženstva, napr. kresťanstva, na človeka nahradený subjektívnymi prejavmi viery, nehrozí spoločnosti, že príde o kľúčový mechanizmus, ktorý pomáha spoločnosť formovať a udržiavať?<sup>61</sup> Zavrhnutie kresťanstva nemusí nutne predstavovať pozitívny výsledok. Desekularizácia síce vyhráva svoj protiútok, no je otázne, či podoby novej religiozity prinášajú nutne spirituálne bohatšie a zdravšie prejavy viery. Konflikt pohybov sekularizácie a desekularizácie, ku ktorej možno započítať aj floskulu vždy novej evanjelizácie, je však v mnohom výsledkom práve obmedzeného chápania sekularizácie ako výsostne negatívneho javu.

Ako už bolo naznačené, Schillebeeckx sa odmieta dívať na fenomén sekularizácie prvoplánovo negatívne. Nevníma sekularizáciu ako niečo, čo ide *a priori* proti viere, a hľadá pozitívnu kritickú cestu interpretovania tohto fenoménu. Akákoľvek teologická reflexia religiozity a viery musí prijať pomoc, ktorú takémuto zámeru podáva sekularizácia.<sup>62</sup> Aj tá totiž napomáha očistiť autentickú religiozitu od ahistorických archaizmov a nadinterpretácií pomocou demytologizácie a tiež odkúzlenia sveta. Schillebeeckx vidí novoveký kultúrny obrat k človeku ako pozitívny aspekt sekularizácie, ktorý vedie k najautentickejšej podobe náboženskej viery v Boha.<sup>63</sup> Sekularizácia tak nenapomáha len upriamiť pozornosť na primát viery, ale

---

<sup>61</sup> S tým je spojená ďalšia otázka: čo takýto mechanizmus, jeho rituály, ktoré sú tmelom spoločnosti, nahradí? Práve tu sa otvára priestor pre debatu o verejnom priestore, ktorý chráni napr. ústavný mechanizmus, alebo riadi štát ako *a priori* nábožensky neutrálny. Uvedené prístupy sú zároveň odrazom odlišne chápaných historických východísk sekularizácie. Porov. ŠTĚCH, O.: *Sekularita a zápas o veřejný prostor*, s. 7 – 35. Pozri tiež TAYLOR, Ch.: *Sekulární věk : Dilemata moderní společnosti*. Praha : Filosofia, 2013, s. 167 – 223. Uvedené riziká konceptu „vlastného Boha“ si uvedomuje aj Beck. Porov. BECK, U.: *Vlastní Bůh : Mírotvorný a násilný potenciál náboženství*, s. 91 – 97.

<sup>62</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 126 – 127.

<sup>63</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 127: „Dnešní proměnu křesťanských církví, jež se skutečně zasazují o velké problémy světa z péče o člověka, nazývají proto mnozí ‚sekularizací‘, ačkoliv jde vlastně o návrat k nejautentičtějšímu jádru náboženské víry v Boha.“

môže mať aj očistný účinok pre organizovanú podobu náboženstva a byť zdrojom inšpirácie.

Kde začína tento očistný pohyb kresťanskej viery a kultúry? Implicitný počiatok antropologického obratu v teológii je zviazaný s pádom *ancien régime*, aj keď prvotnou reakciou na stroskotanie staršej sociálno-politickej paradigmy bola v katolíckom prostredí antimodernistická odpoveď. Až katarzická strata moci, sprevádzaná tragédiou revolúcie, napoleonských vojen a ďalších revolúcií, umožnila kresťanskému mysleniu reálne reflektovať dejiny ako skutočné miesto teológie (*loci theologici*), v ktorom sa teologická reflexia deje.<sup>64</sup> Debata o pojme Boha, ktorého symbolickým odrazom na zemi už nie je nemenný konkrétny politický systém, monarchická dynastia či kultúrna tradícia a diskurz, je nutne previazaná s debatou o prirodzenosti a podstate človeka, ktorý v meniacom sa svete objavuje svoju slobodu a zodpovednosť ako základ vlastnej dôstojnosti.<sup>65</sup> Ak je hľadanie spoločenského poriadku a mieru na pleciah ľudí a nevyplýva z teleologického poriadku, potom to vedie k premýšľaniu o povahe Boha. Načo tu vlastne Boh je? Je – parafrázujúc známú anekdotu s Laplacem – len nepotrebnou hypotézou?

Zatiaľ čo východisko starovekého a stredovekého myslenia bolo ukotvené v pojme Boha, od ktorého sa odvíjala odpoveď na otázku, čo je človek, počnúc humanizmom, sa táto perspektíva mení.<sup>66</sup> Práve nové chápanie človeka mení od 17. a 18. storočia aj debatu o Bohu

<sup>64</sup> Porov. SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí : Vývoj moderní katolícké teologie*, s. 325 – 345. Pozri tiež PETRÁČEK, T.: *Bible a moderní kritika : Česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-)modernistické krize*. Praha : Vyšehrad, 2011, s. 303 – 316. „Události Zjevení, dosvědčené v Bibli, jsou vevázány v konkrétní dějiny, totiž v dějiny Izraele, Ježíše Nazaretského a rané církve. Výpovědi biblického textu jsou pak zachovány v jazyku, způsobu myšlení, v kulturních, politických a sociálních předpokladech, takže bez jejich znalosti a nezávisle na nich jim nelze porozumět. Bible není systematická kniha, není to žádný katechismus, příručka dogmatiky ani morálky, ale mnohostranný a rozmanitý útvar“ (s. 303).

<sup>65</sup> Porov. LIESSMANN, K. P.: *Hodnota člověka : Filosoficko-politické eseje*, s. 71 – 74.

<sup>66</sup> Pozri KRISTELLER, P. O.: *Renaissance Thought : The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*. 1. vyd. New York : Harper&Row, Publishers, 1961.



a *vice versa*. Ako totiž Schillebeeckx zdôrazňuje, „vždy je tu nejaký vzťah medzi našimi výpoveďami o Bohu a výpoveďami o človeku“<sup>67</sup>. Kresťanstvo ako organizované náboženstvo predstavuje spoločenský fenomén a debaty o človeku a o Bohu sa navzájom podmieňujú. Práve z toho dôvodu sa musí – a nie je to žiadne progresívne zbožné prianie<sup>68</sup> – vyrovnáť s čoraz rýchlejšími zmenami, priemyselnou revolúciou a urbanizovaným svetom, a kriticky ich reflektovať. Tieto skutočnosti sú nielen jednotlivými krízami, ale zároveň podnetom pre opätovné uvažovanie o aktuálnosti radostnej zvesti.<sup>69</sup>

Úloha a funkcia kresťanstva bola a je dlhodobo zviazaná s reguláciou spoločnosti. Regulatívny potenciál kresťanstva, ako majoritného náboženstva v západnej kultúre, vyplýval z toho, že náboženstvo a idea Boha naplňali prirodzene ľudskú potrebu nádeje. Vo viere v Boha, ktorý garantuje poriadok sveta, väzí nádej na prežitie človeka. Obraz Boha, ktorý ponúka ahistorizmus staršej teológie, bol podľa Schillebeeckxa nevyhnutne spojený so symbolom večnosti, garanciou stálosti a útočiskom pred meniacim sa svetom ako takým, v ktorom práve slovo Cirkvi ako autority predstavovalo konštantu

<sup>67</sup> SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 128.

<sup>68</sup> Porov. CSONTOS, L.: *Základy filozofie kultúry*. Trnava : Dobrá kniha, 2016, s. 221–234. Z pohľadu dejín kultúry tak kresťanstvo činilo vždy a viera nepredstavovala nemenný obsah vlievajúci sa do odlišných foriem. Naopak, sociálne, politické, umelecké i náboženské prejavy tej-ktorej kultúry viac či menej ovplyvňovali aj podobu toho, ako sa kresťanstvo etablovalo v danej kultúre a spoločnosti. Práve v kontexte vyrovnávania sa s moderným svetom možno hovoriť o dvoch navzájom sa vzdäľujúcich postojoch. Na jednej strane je tu tendencia radikálneho prispôbenia sa svetu, pri ktorom hrozí, že vyprázdni, demytologizuje a redukuje kresťanstvo na morálku. Na druhej strane je tendencia ujsť do sociálnej bubliny, ktorá sa explicitne neprejavuje exkluzivisticky, naopak, požaduje pluralitnú koeexistenciu vo svete iných bublín a prežívanie evanjelia redukuje na inkluzivistický a exkluzivistický postoj vo vnútri sociálnej bubliny. Otázkou ostáva, ako je možné z takejto pozície viesť dialóg a byť „kvasom“. V oboch svetoch samozrejme možno nájsť aj priestor pre fundamentalizmus a vnímanie toho druhého ako nepriateľa.

<sup>69</sup> Porov. PETRÁČEK, T.: Fenomén krize v dejinách Cirkve. In: BROŽ, P.; BROŽ, V.; JUHÁS, V.; HOJDA, J.; OPATRNÝ, A.; PETRÁČEK, T.; POSPÍŠIL, C. V.; VO-PŘADA, D.: *Krize a kairos : Teologická perspektiva*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2010, s. 95 – 110.

stálosti. Lenže takýto Boh bol v širšom zmysle len záchranou ľudskej bezmocnosti vo víre dejín. Pod sekularizáciou chápe Schillebeeckx odmietnutie práve takéhoto Boha, ktorý je pre mnohých iba garantom nemennosti, ktorú ohlasuje a samozrejme stráži Cirkev. Je to obraz Boha, ktorého takpovediac potrebuje inštitúcia, jej organizačné štruktúry a mechanizmy, aby zdôvodnili svoju funkciu strážcu pokladu viery.

To, že sa moderný človek neobracia k Bohu ako prostriedku nápravy a opore sociálneho poriadku, však nie je odmietnutím Boha. Ide o krok k hľadaniu významu Boha vo svete, ktorý človek poznáva a ovláda samostatne, a ako stvorená a slobodná bytosť zaň nesie zodpovednosť. Problém kresťanskej averzie voči pozitívnemu aspektu sekularizácie, ktorá očisťuje pojem Boha od jeho inštrumentalizácie, vzniká, podľa neho, až vtedy, keď trváme na obraze Boha ako liečiteľa a garanta pomyselného sociálneho štatútu. V takomto chápaní je pojem Boha paradoxne redukovaný a je mu prisúdená zástupná funkcia, keď vyplní medzery nášho poznania a našej nemohúcnosti čeliť dejinným zmenám, ako aj premenám spoločnosti.<sup>70</sup>

Sekularizácia tak nie je apriórnym odmietnutím Boha, ako sa často prvoplánovo chápe. Skôr je spochybnením práve tých rysov a funkcií náboženstva, ktoré dnes v dôsledku vývoja spoločnosti supľujú iné sociálne mechanizmy. Sčasti odôvodnene odbreňuje náboženstvo práve o jeho regulatívny zmysel, keďže regulačné normy odvádza z novej spoločenskej situácie a tiež nového legitimitačného potenciálu. Kresťanstvo je takpovediac oslobodené od „domácich“ úloh, ktoré zaň vyriešia nové sociálne mechanizmy. Regulácie a normy, ktoré predkladá sekularizovaný svet, sú odôvodňované ľudskou dôstojnosťou, slobodou či solidaritou. Ide tu o nový výzvu k solidarite a novú sociálnu situáciu, ktorej dominujú princípy liberalizmu, občianstva, demokracie, náboženského pluralizmu

<sup>70</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 128 – 129. „Bůh byl tehdy „doplňním“ lidské bezmocnosti v pozemské rovině. Když má nyní člověk za to, že světskou oblast zvládne vlastními silami, nedovolává se již Boha a církve, aby doplnil lidskou bezmoc.“

a tolerancie. Zároveň však platí, že novoveká autonómia človeka a moderný sociálny kontext nie sú niečo protikresťanské, pretože práve myšlienky individualizmu, rešpektu či ľudských práv, ktoré charakterizujú moderné dejiny, možno nájsť aj v židovsko-kresťanskej tradícii morálneho a právneho myslenia.<sup>71</sup>

Schillebeeckx zdôrazňuje, že sekularizácia je vedľajším účinkom postupnej premeny organizovaných podôb náboženstva a chápania kresťanskej viery, ktoré sa vyrovnávajú so svetom, kde náboženstvo nepredstavuje ideový monopol ako zdroj regulácií a tiež interpretácie sveta.<sup>72</sup> Proces odkúzenia totiž stojí na tom, že atakuje naše chápanie transcencie, ktorá je v teologickom myslení často nezdra-

<sup>71</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 129. Téza o ideovom až organickom vychádzaní sekularizácie z dedičstva židovsko-kresťanskej tradície nie je vlastná len Schillebeeckxovi, ale nachádzame ju aj viacerých teológov, filozofov či sociológov, akými sú: Wolfhart Pannenberg, Rodney Stark, Karl Löwith. Hodno dodať, že uvedená téza kresťanského pôvodu modernej kultúry nemá len svojich zástancov, ale tiež významných oponentov, ktorý chápu novovekú kultúru ako odmietnutie stredovekej mentality. Hans Blumenberg zdôrazňuje, že v prípade kultúry, vedy a umenia novoveku ide o paradigmatický zlom, ktorého seizmické otrasy sice možno datovať už do neskorého stredoveku, ale komplexne sa prejavil až po sérii sociálnych, politických a kultúrnych zmien v 16. stor., ktoré viedli k zrúteniu teologického naratívu. Porov. BLUMENBERG, H.: *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge (MA) : MIT Press, 1985, s. 63 – 75. K uvedenému pozri GRIFFIOEN, S.: *Secularization between Faith and Reason: Reinvestigating the Löwith-Blumenberg Debate*. In: *New German Critique*, roč. 46, 2019, č. 1, s. 71 – 101.

<sup>72</sup> SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 129. Text, ktorý píše v roku 1968, síce zohľadňuje ešte takpovediac čerstvého ducha koncilu, no ani niekoľko dekád mu neuberá na aktualite. K uvedenej problematike sa Schillebeeckx vracia aj vo svojom diele *Človek ako príbeh Boha*. Bez ohľadu na čas, ktorý nás delí od vzniku jeho eseje, náboženstvo i kresťanstvo stále vrastajú do modernej sekulárnej kultúry. Spor medzi náboženstvom, religiozitou, vierou a sekularizáciou spočíva aj v tom, že sa sekularizácia a modernita chápu ako fenomény, ktoré sú v rozpore s cieľom viery a organizovanej religiozity. Pre Schillebeeckxa je sekularizácia výsledkom premeny spoločnosti, a nie je náhradou za náboženstvo. Naopak, sekulárna premena kultúry je príležitosťou aj pre náboženstvo. Osamotenie človeka, ku ktorému dochádza aj stratou posvätného a tiež mocou modernity, ktorá tenduje k objektivizácii človeka, vedie k prirodzenému protipohybu. Pochybnosť a „strata stredú“, ktorá pramení zo straty starých istôt, je častým zdrojom antisystémového myslenia ako prvoplánovej reakcie. Kresťanstvo, a predovšetkým teológia sa však musia postaviť ako proti defetizmu no-

vo viazaná na obraz minulosti. Samozrejme, podľa Schillebeeckxa nejde o odmietnutie tradície v mene pokroku. Paradoxne tento nový obraz Boha zohľadňuje minulosť i budúcnosť, keď vyzdvihuje fakt dejín, v ktorých sa Boh prejavoval a prejavuje. To, čo ostáva nemenné, je radostná zvesť, ako zdroj nádeje, ktorá je symbolom stálej Božej prítomnosti.<sup>73</sup>

Prijať dejinnosť ako miesto, v ktorom sa zračí milosť ako symbol stálosti, neznamená opustiť večnosť, a Schillebeeckx si je vedomý, že riziko ahistorického chápania úlohy kresťanstva je rovnaký extrém, ako vyprázdniť kresťanstvo od mystéria a zredukovať ho na sociálny mechanizmus. Kresťanstvo je tak zakaždým znova vyzývané stať na pomedzí medzi eschatologickou perspektívou nádeje, ktorá je ukotvená v transcencii, a rešpektovaním dejinnej relativity a zároveň človeka ako partnera Boha. Útek pred prítomnosťou sa nedá vyriešiť útekem do minulosti alebo budúcnosti.<sup>74</sup>

Schillebeeckx zdôrazňuje, že úvahy o transcencii sú v kresťanstve – a predovšetkým v katolíckej tradícii – dlhodobo viazané na historický resentment, nostalgiu za minulosťou stredoveku,

---

vodobého ultramontanizmu (ostať za hradbami), tak aj kriticky analyzovať novodobé tendencie objektivizácie ľudského subjektu.

<sup>73</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 136.

<sup>74</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 131. K uvedenému pozri POSPÍŠIL, C. V.: Teologie dějin tváří v tvář mnohočetnému fenoménu krize. In: BROŽ, P.; BROŽ, V.; JUHÁS, V.; HOJDA, J.; OPATRŇY, A.; PETRÁČEK, T.; POSPÍŠIL, C. V.; VOPŘADA, D.: *Krize a kairos : Teologická perspektiva*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2010, s. 53 – 78. Prijatie dejinnosti nie je len o reflektovaní znamení čias, ale predovšetkým o prijatí faktu, že je to človek – meniaci sa, spolutvoriaci a ovplyvňovaní priestorom a časom svojej vlastnej kultúry – ktorý je zmluvným partnerom Boha. Praktické konzekvence tohto postoja sú v mnohom radikálne. Prvým miestom teológie je nepochybne Písmo, ale Zjavenie, ktoré je inšpirované Duchom, je stále písané človekom z mäsa a kostí. Sú to inšpirované slová písané človekom, ktorý vždy istým spôsobom vyrastá z meniacich sa dejín. Pozri tiež BROŽ, P.: Krize, spor a vývoj v teologii : Předpoklady dialogu v teologii. In: BROŽ, P.; BROŽ, V.; JUHÁS, V.; HOJDA, J.; OPATRŇY, A.; PETRÁČEK, T.; POSPÍŠIL, C. V.; VOPŘADA, D.: *Krize a kairos : Teologická perspektiva*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2010, s. 89 – 90.

baroka či iného obdobia dominancie.<sup>75</sup> Idealizovaná minulosť, ktorá bola paradoxne oveľa premenlivejšia, pluralitnejšia a dynamickejšia, ako si predstavujú tí, ktorí sa oddávajú takejto nostalgii, sa stáva symbolom vytúženej homogenity, centralizovanej moci a zdrojom domnelých istôt. To len prispieva k dualistickému chápaniu prirodzenosti a nadprirodzenosti, slobody a milosti. Idea transcendentného Boha je v takýchto resentimentoch paradoxne vtesnaná do predstavy minulosti, kde sa zastavil čas; kde jazyk a myslenie len pomyselne dokonale zrkadlili nemenný poklad zjavenej viery. Na rozdiel od toho, modernita v pozitívnom zmysle slova zdôrazňuje „stále prítomnú budúcnosť“ a s ňou spojené etické záväzky, ktoré sú na ramenách veriacich.<sup>76</sup> Takáto budúcnosť však nie je utópiou, ale je vždy budúcnosťou Prichádzajúceho. V kontexte teologického uvažovania tento eschatologický aspekt zdôrazňuje premieňajúcu moc evanjelia a uprednostnenie už prítomnej budúcej nádeje pred minulosťou.

Na jednej strane stojí starý obraz Boha, ktorý je viazaný na chápanie transcencie, ktorá v zásade nie je transcenciou, lebo je viazaná na formálnu podobu minulosti, vyjadrenú konkrétnym

---

<sup>75</sup> Bolo by však chybou chápať Schillebeeckxovu pozíciu ako progresivistické odmietnutie intelektuálneho bohatstva, ktoré nachádzame v dejinách kresťanského uvažovania. Kritika nostalgie a resentimentu, ktorý sa premieta do obrazu Boha, sa netýka *a priori* filozoficko-teologického uvažovania ako takeého, a to bez ohľadu na to, či ide o konkrétny filozofický smer, alebo dôraz na špecifické filozofické hľadisko toho-ktorého mysliteľa. Cieľom jeho kritiky je predovšetkým moderná dogmatizácia a názorová monopolizácia v uvažovaní. Práve tie možno nájsť v moderných dejinách kresťanskej teológie ako reakciu na myslenie moderny, pričom aj kresťanskej tradícii je podstatne vlastnejší pluralizmus a dynamika vzájomných konfrontácií. Zároveň je predmetom kritiky akákoľvek revizionistická teória, ktorá opomína skúsenosť viery ako základu ďalšej filozofickej reflexie. Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Človek ako príbeh Boha*. Bratislava : Serafín, 2010, s. 116: „Vo filozofickej analýze sa v skutočnosti iba odкрýva zámer poznať náboženskú vieru v Boha alebo na druhej strane nevieru.“

<sup>76</sup> Porov. BROŽ, P.: *Krize, spor a vývoj v teológii : Předpoklady dialogu v teológii*, s. 92 – 94.

jazykom a kultúrou.<sup>77</sup> Proti tomu kladie Schillebeeckx nový obraz Boha, ktorý prichádza, ale ešte tu nie je. Politický obrat do minulosti je z jeho pohľadu riskantným ohrozením človeka a jeho prítomnosti. Človek sa odcudzuje skutočnosti tu a teraz a namiesto nádeje sníva o minulosti alebo budúcnosti, pričom žije vo virtuálnej realite nostalgického resentmentu, ktorá je zdrojom jeho regulačných noriem. Lenže viera v Prichádzajúceho paradoxne prináša nádej, ktorá sa už deje. „Eschatologická nádej však v sebe zahrňuje vieru, že kresťan je vďaka Božiemu ospravedlneniu zodpovedný za to, že sa dejinami spásy stane už tu pozemské dianie.“<sup>78</sup> Takáto eschatologická perspektíva sa výrazne podpisuje na tvorbe noriem, ktoré regulujú život.

#### 1.2.4. Teologická sekularizácia

Ako by mal vyzeráť prínosný vstup do debaty o reguláciách, normách a zákonoch, ktorý vyrastá z kresťanskej kultúry, ktorej už nedominuje koncept Boha ako prostriedku, ktorým čelíme našim strachom a existenciálnym úzkostiam, ale bol by to obraz Boha, ktorý prirodzene rešpektuje miesto ľudskej slobody v dejinách?<sup>79</sup> A sú vlastne regulácie to, čo sa od náboženstva, kresťanstva či kato-

<sup>77</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 134.

<sup>78</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 137.

<sup>79</sup> Nový obraz Boha sa týka budúcnosti náboženstva vo všeobecnosti. Nejde len o to, že verejný priestor bude neutrálny a pre všetkých, ako sa snaží formulovať požiadavku dialógu Charles Taylor. Je v moci náboženstva a viery inšpirovať aj sekulárny svet, ako dúfa Habermas? Podľa Habermasa sú totiž hodnoty kresťanstva a náboženstva – ako viera v nádej, láska a solidarita – stále inšpiratívne a náboženstvá môžu napomôcť podporiť projekt moderny. Podobne sa nad myšlienkou budúcnosti náboženstva a viery zamýšľa Santiago Zabala. Porov. ZABALA, S.: *Náboženství bez teistů a ateistů*. In: ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství : Richard Rorty – Gianni Vattimo*. Praha : Univerzita Karlova v Praze; Karolinum, 2011, s. 8 – 32.

licizmu čaká:<sup>80</sup> Odpoveď na tieto otázky musí dať (pre dobro sveta i kresťanstva) predovšetkým filozoficko-teologická reflexia.<sup>81</sup>

Človek do dejín vstupuje práve cez svoju slobodu a Schillebeeckx sa pokúša odpovedať na otázku ako tematizovať nový obraz Boha v dnešnom svete tým, že vyzdvihuje túto tvorivú slobodu. Zároveň demaskuje tie podoby regulácie, ktoré nemajú s kresťanskou zvesťou nič spoločné. Ak je totiž sloboda človeka charakteristickým znakom jeho podstaty ako *imago dei*, dejiny nie sú len plnením alebo kazením vopred stanoveného plánu, ale sú priestorom, na ktorom sa človek tvorivo podieľa a vďaka jeho slobode a zodpovednosti sa v nich odráža príbeh Boha.<sup>82</sup> Odpoveď na otázku, ako má kresťanská kultúra tematizovať obraz Boha, treba hľadať v pozitívnej akceptácii dejín. Teológia, ktorá rehabilituje dejiny odrážajúce prítomnosť Boha, nie je v rozpore s biblickým základom, práve naopak. „Základom nádeje je viera v Boha, ktorý sa prejavuje ako živý

<sup>80</sup> Jeden symbolický príklad z mnohých: Je „bitka o nedeľu“ skutočne tým, čo esenciálne identifikuje kresťanstvo a vyplýva z evanjeliového príkazu lásky? Takto prežívaná religiozita riskuje, že sa zredukuje na rigorizmus, z ktorého sa paradoxne vytráca viera samotná. Porov. HORKHEIMER, M.; GUMNIOR, H.: Túžba po úplne inom (Interview Helmuta Gumniora s Maxom Horkheimerom). In: *Filozofia*, roč. 56, 2001, s. 119.

<sup>81</sup> Nevyhnutné je vyhnúť sa naivnej redukcii kresťanstva na kvázi spirituálny rozmer. Žitá viera sa predsa vždy prejavuje prakticky a prirodzene vytvára nejakú podobu regulatívnych pravidiel. Aj Augustínovo *dilige, et quod vis fac* je vhodné interpretovať cez prizmu toho, komu je adresované – bytostiam z mäsa a kostí, racionálnym i podliehajúcim omylu, často iracionálnym, emotívnym a nezriedka prehrávajúcim s vlastnými vášňami a pod. Iným dôvodom, ktorý oprávňuje tvorbu morálnych pravidiel a zákonov, je tiež povinnosť ochraňovať slobodu a ľudskú dôstojnosť. Viera a Duch, ktorý oživuje, má meniť schopnosť človeka vidieť, poznať a dobre rozlišovať. Nie je ontologickým akcidentom, ktorého vlastnenie by potom bolo segregujúce, ale v duchu biblicky plauzibilnejšej interpretácie je skôr nástrojom, ktorý napomáha „vidieť“ inak, a tak budovať inkluzívnu spoločnosť napomáhajúcu plnšiemu životu. Z tohto cieľa pramenia zdôvodnenia potenciálnych regulácií a noriem. K uvedenému pozri PROSTREDNÍK, O.: Působenie πνεῦμα na etickú transformáciu prostredníctvom vzťahov a kognitívnej zmeny u apoštola Pavla podľa 2 K 3 – 4. In: *Studia Theologica*, roč. 19, 2017, č. 3, s. 147 – 162.

<sup>82</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Človek ako príbeh Boha*, s. 28 – 41.

Boh spoločenstva.<sup>83</sup> Takto očistenú vieru chápe Schillebeeckx ako výsledok teologickej sekularizácie.

Ľudské dejiny, na ktorých sa spolupodieľajú aj kresťania, sú predovšetkým priestorom, v ktorom vďaka slobode premieňame zlo na dobro.<sup>84</sup> Teologická sekularizácia a s ňou spojené odkúzenie, hľadá nové legitimizačné dôvody regulatívnych pravidiel a zákonov v staronovom obraze Boha. Viera v Boha a jeho miesto v spoločenstve sa priamo premieta do viery – dôvery v človeka.

„Ak chceme pripísať daniu vo svete náboženský zmysel, musíme v ňom nájsť najprv ľudský zmysel. Inými slovami, dejiny spásy sú daniím, ktoré oslobodzuje človeka. Zjavenie predpokladá ľudsky zmysluplný proces, dianie, ktoré je už ľudsky relevantné, ľudsky oslobodzujúce, bez priameho odkazu na Boha.“<sup>85</sup>

Nejde však o absolutizovanie človeka, pretože teologická reflexia nádeje nie je rysovaním utopického plánu dokonalého sveta.<sup>86</sup> Skôr naopak, filozofická a teologická reflexia nádeje zohľadňuje práve ľudský faktor ako potenciál i riziko, ktoré je korigované nádejou. Nádej nepredstavuje víziu budúcnosti, ktorá ešte nie je, ale vyjadruje vieru v eschatologickú budúcnosť, ktorá má kreatívny potenciál. Práve v tom spočíva potenciál kresťanstva a možností jeho teológie, ktorá je schopná zakaždým znova poukazovať na nedokonalosť plánov postavených na akejkoľvek absolutizácii, ktorá buď idealizuje človeka, alebo ho stráca zo zreteľa, ale tiež na absolutizácii obrazu

<sup>83</sup> SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 139. O aké spoločenstvo tu však ide? Nejde len o biblický obraz, ale o spoločenstvo, ktoré objavuje svoju slobodu i zodpovednosť ako dar, nie ako skúšku či trest. Tolerancia, ktorá sa v európskej kultúre rodí dramaticky a dynamicky, potom nie je prehrou exkluzivistických ambícií, ale historickým a dejinným faktom, a teológ má povinnosť reflektovať toto znamenie čias ako príležitosť.

<sup>84</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 140.

<sup>85</sup> SCHILLEBEECKX, E.: *Človek ako príbeh Boha*, s. 31.

<sup>86</sup> Porov. PETRÁČEK, T.: *Západ a jeho víra : 9,5 teze k dopadům Lutherove reformace*, s. 115.



Boha odtrhnutého od človeka. Schillebeeckxovi pritom nejde o vymazanie Boha zo života, ale o jeho nový obraz, ktorý spoznávame skrze Ježišovu tvár a ktorý sa necháva poznať cez našich blížnych. V nich sa k nám približuje Transcendencia. Viera v Boha sa obracia k človeku, ktorý je stvorený ako *imago dei*, slobodný a s vlastnou neodňateľnou dôstojnosťou. Naplnenie tohto potenciálu, ktorý vyplýva z autonómie osoby, má byť aj predmetom prípadných regulatívnych noriem a pravidiel. Nietzscheho výrok o mŕtvom Bohu je teda výzvou, aby sme pochopili, aký obraz Boha môže umrieť. Zaiste, kresťan nemá jasnú ideu ľudskej dôstojnosti, ale smeruje ku nej (k jej objavovaniu i obhajobe) svojou angažovanosťou za svet. Budúcnosť nedostáva ako dar, ale ako záväzok.<sup>87</sup>

Teologická sekularizácia však musí tvorivo vyústiť do konkrétnej spirituality. Viera či kresťanstvo nie sú totiž len tolerovaným partnerom, ale majú povinnosť priniesť vlastné posolstvo, formované náboženskou skúsenosťou, ktoré obohacuje svet a spiritualitu.<sup>88</sup> Toto obohatenie však nie je *a priori* reprezentované regulatívnymi normami. Naopak, náboženstvo má plniť funkciu, ktorú Schillebeeckx preberá z negatívnej dialektiky a uvažovania Adorna a tiež Horkheimera.<sup>89</sup> Hlas náboženstva – kresťanstva – má byť kritikou akýchkoľvek utopických ideológií, ktoré človeka oberajú o jeho slobodu; výstrahou pred zneužitím moci, vrátane tej náboženskej.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 141.

<sup>88</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Človek ako príbeh Boha*, s. 42 – 69.

<sup>89</sup> Obraz nádeje, ktorý predkladá Schillebeeckx vo svojom texte a myslení odráža blízkosť chápania nádeje a občianskej zodpovednosti, ktorú nachádzame v diele Horkheimera či Adorna. Porov. ADORNO, T. W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1966, s. 137 – 206. Pozri tiež HORKHEIMER, M.; GUMNIOR, H.: *Túžba po úplne inom (Interview Helmuta Gumniora s Maxom Horkheimerom)*, s. 117 – 130.

<sup>90</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 143: „Kresťanská inspirácia v sociálnom a ekonomickom živote je tak svým „kritickým negativizmom“ zaměřena proti všem lidským projektům, jež jsou omezeny nebo již beze zbytku pozitivně vymezeny, a též proti klamnému očekávání, že věda a technika jsou s to vyřešit poslední existenciální problematiku.“

Teologická sekularizácia, ktorá je motivovaná eschatologickým optimizmom, napomáha odkúziť svet regulácií postavený na obraze Boha, ktorý však nie je biblický a v Písme ho nemožno nájsť. Takto chápaný Boh je – parafrázujúc Nietzscheho – naozaj mŕtvy. Radosť dobrej zvesti však nesie podstatnú informáciu o tom, že človek nie je sám, naopak, je súčasťou kolektívneho putovania. Schillebeeckx tak vo svojom texte anticipuje pohľady sekulárneho uvažovania o bratstve, rovnosti a slobode, ktoré sú paradoxne aktuálne práve preto, že ich teologické myslenie stále nevie adoptovať, napriek tomu, že tieto hodnoty, ako uvádza Fuchs, sú kresťanstvu vlastné. Sekularizácia, ktorá mohla napomôcť kresťanstvu, ako náboženstvu prinášajúcemu slobodu, „zatiaľ nenašla svoju vlastnú primeranú spiritualitu“<sup>91</sup>.

Čo teda znamená teologická sekularizácia v praxi a aké miesto má v hľadaní spirituality teologickej sekularizácie Katolícka cirkev?<sup>92</sup> V závere svojho textu Schillebeeckx reflektuje aj kritické miesta vzťahu sekularizácie a kresťanskej kultúry a v mnohom predznamenáva fenomény, ktoré dnes charakterizujú desekularizačnú vlnu. Súčasné „civilizačné ochorenia“, ktoré nie sú charakteristické len v západoeurópskom a anglofónnom prostredí a myslení – akými sú fanatizmus, fundamentalizmus či extrémizmus – spojené s postfaktuálnosťou dneška, sú výzvou nielen pre liberálne demokracie,

<sup>91</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 147. Pozri tiež SCHILLEBEECKX, E.: *Človek ako príbeh Boha*, s. 334 – 340. Hľadanie spirituality k teologickej reflexii považuje Schillebeeckx za neuralgický bod procesu teologickej sekularizácie. Opätovne sa k tomu vracia vo svojich neskorších úvahách z konca 80. rokov, kde reflektuje zlyhanie procesu teologickej sekularizácie v kontexte katolicizmu, zmarenie šancí, ktoré priniesol Druhý vatikánsky koncil a nenaplnenie potenciálu tvorivej katolíckej teologickej reflexie. Teologická sekularizácia tak stále nepriniesla zodpovedajúce formy spirituality. S hľadaním spirituality viery, ktorá vychádza z obrazu Boha, ktorý nie je len akýmsi nástrojom, sa dnes stretávame aj v neteologickom prostredí. O zvrútnom Bohu tak uvažuje Ulrich Beck.

<sup>92</sup> Túto tému Schillebeeckx systematicky analyzoval v dvoch neskorších knihách: *Človek ako príbeh Boha a Cirkev s ľudskou tvárou*. Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *The Church with a Human Face : A New and Expanded Theology of Ministry*. London : SCM Press Ltd, 1985.

ale tiež pre kresťanskú kultúru, ktorá má rovnako zodpovednosť za svet. Obrana ľudskej dôstojnosti nemôže nereagovať či reagovať pasívne na tieto sociálne patológie.<sup>93</sup> Flámsky teológ vidí príspevok kresťanstva v dnešnom svete práve v kritickom pohľade na podoby ideologických kolonizácií (konzervatívnych rovnako ako progresívnych). Táto kritika však nie je kritikou sveta z pozície mimo sveta. Nie je to perspektíva, ktorá by akcentovala *duplex ordo*. Dejiny spásy sú buď dejinami, ktoré majú sociálny rozmer, alebo nie sú dejinami spásy človeka, ktorý žije tu a teraz, čelí svojej každodennej realite a existenciálnym strachom. Prijatie nového obrazu Boha, ktorý verí svojmu stvoreniu, je prvým krokom k advokácii ľudskej dôstojnosti.

Podriadenie sveta náboženskému poriadku, s akcentom na teleologické chápanie sveta, je pre mnohých nostalgickou túžbou, ktorá pramení z uzamknutia transcencie v minulosti. Tu treba dodať, že riziká spojené s takýmto resentmentom nie sú nereálne, a už dnes možno badať ich prejavy v praxi. Desekularizácia vyrastá zo sekularizácie ako jej prirodzený protipól a rôzne podoby náboženského fundamentalizmu či zlievania náboženského a svetského naratívu v politike, sú dnes príkladmi toho, aký význam, vplyv a politický potenciál so sebou nesie vlna desekularizácie. V rámci tohto dejinného pohybu sa aj v kresťanstve a jeho majoritných organizovaných cirkvách opätovne objavuje exkluzivistický naratív, ktorý rozvíja identitárnu politiku. V jadre týchto tendencií je často práve obraz Boha, ktorý navyšuje riziko odmietania dejinnosti a modernity, čoho výsledkom sú požiadavky na regulácie, ktoré vnímané ako fundamentalistické, fanatické či antisystémové.<sup>94</sup> Rovnako nemožno prijať v určitom zmysle reaktívny postoj bojovného ateizmu,

<sup>93</sup> Porov. HALÍK, T.: *Pseudonáboženstvo F – príklad náboženskej patológie*.

URL: <https://www.aktuality.sk/clanok/839724/pseudonabozenstvo-f-priklad-nabozenskej-patologie-nazor/> (27. 7. 2021)

<sup>94</sup> Porov. SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí : Vývoj moderní katolícké teologie*, s. 337, 341. Cieľom teologického videnia sveta je syntéza skúsenosti viery a reality samotnej, pretože je to realita, ktorá ultimatívne odráža prítomnosť Boha. Tento motív nachádza už i u Tomáša Akvinského, ako uvádza Schoof. „Ve svém vědeckém spise o víře nejprve poznamenává, že v Kředu nevyznáváme: ‚věřím, že Bůh je

ktorý legitimizuje svoju predstavu regulácií osvietenickou kritikou náboženstva a mŕtveho Boha.<sup>95</sup>

Eschatologická nádej, ako o nej píše Edward Schillebeeckx, je napokon charakteristická tým, že je kritická k akejkoľvek podobe súčasnej degenerácie myšlienky *le souhaitable humain* (želanému človeku), a to z perspektívy pravicového či ľavicového chápania.<sup>96</sup> Poslanie Cirkvi nemožno zredukovať na ekonomicko-hospodársko-etickú prax a starosť o rozvoj, ale ani na únik za hradby geta. Kresťanstvo tak stojí pred povinnosťou viesť dialóg so svetom, ktorý nepatrí a ani nikdy nepatril kresťanom. Nie sú to diplomatické rokovania o mierovej dohode, ale nevyhnutný dialóg o spolužití v tom istom svete, obývanom všetkými.<sup>97</sup>

---

všemohoucí, nýbrž ‚věřím ve všemohoucího Boha‘; a potom užívá šťastnou formulaci, že naše víra vposledku nesměřuje k vyjádření víry, ale k realitě, o níž hovoří.“

<sup>95</sup> Porov ARMSTRONGOVÁ, K.: *Kauzu vybral Boh*, s. 320 – 330. V záverečných kapitolách sa Karen Armstrong vyrovnáva aj s novodobou podobou ateizmu. Zdôrazňuje celé spektrum motívov, na ktorom sa dokáže dnešná teológia zhodnúť s výzvami, ktoré kladú autori ako Dawkins, Harris a pod. Armstrong však plauzibilne ukazuje, nakoľko je argumentácia proti Bohu, vďaka kritike náboženstva, logicky chybnou. Predmetom kritiky, ako často uvádza aj Tomáš Halík, je taký Boh a s ním spojená religiozita, v ktorého ani veriaci kresťan neverí (či nemal by). Porov. HALÍK, T.: *Noc zповědníka : Paradoxy malé víry v postoptimistické době*. Praha : Nakladatelství LN, 2005, s. 200 – 205.

<sup>96</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 148.

<sup>97</sup> Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *Nový obraz Boha a sekularizace*, s. 148.



## 2. Legitimita a podmienky prehodnocovania náboženských presvedčení vo svetle vedeckých metodológií

*Miroslav Karaba*

So zdôrazňovaním potreby, ba priam nutnosti dialógu, sa dnes v hojnej miere stretávame na najrozličnejších miestach. Slová ako partnerský, sociálny, politický, spoločenský či medzináboženský dialóg zaplňajú strany nielen v populárnych, ale aj odborných médiách. Aj veľká časť súčasného kresťanstva deklaruje potrebu dialógu so svetom. Odhliadnuc od toho, že časť týchto snáh sa realizuje cez pseudodialóg – alebo to, čo by sa dalo prinajlepšom nazvať imitáciou dialógu (jeden rozpráva, druhý nepočúva ale čaká a pripravuje svoj monológ) – môžeme povedať, že téma dialógu sa pre súčasné kresťanstvo stala principiálnou. V tejto kapitole našej monografie sa preto budeme zaoberať tým, ako možno viesť dialóg medzi vedec-kou a náboženskou paradigmou. Máme tu na mysli ten typ dialógu, teda názorovej konfrontácie, v ktorej sú zaangažované všetky strany – v tomto prípade veda a viera, resp. vedecká a náboženská obec – a v ktorej každá strana rozpráva a zároveň počúva tie ostatné.

Prvým východiskom pri hľadaní možnosti dialógu medzi vedou a náboženstvom je otázka náboženského jazyka. Súčasná diskusia o tom, akým spôsobom chápať a predkladať náboženské pravdy,

musí reagovať nielen na situáciu vo filozofickom diskurze, ale aj na aktuálny stav exaktného poznania. Už v ranom novoveku sa ukázalo, že doslovne chápané biblické výroky nie sú pre moderného človeka dôveryhodné. Boh, ktorý je „tam hore“, je nezlučiteľný s našim chápaním vesmíru. Súčasný človek si nevystačí ani s klasickou náukou o symbolickom a analogickom charaktere jazyka Biblie, pretože jej pojmy sú hlboko zakotvené v metafyzických predpokladoch platonizmu alebo scholastických interpretácií, ktoré boli nezriedka modernou prírodovedou spochybnené. Preto sa o možnosti zmysluplného hovorenia o Bohu v ostatných desaťročiach široko diskutovalo. Ťažkosti spojené s použitím jazyka v rámci náboženských systémov, boli veľmi dobre opísané mnohými autormi dvadsiateho storočia. Rudolf Bultmann vo svojom spise *Neues Testament und Mythologie* (1941) predstavil tézu, že Nový zákon bol napísaný vo svete silne ovplyvnenom mytologickými prvkami. Takýto pohľad sa však, podľa neho, musí v dnešnej dobe nevyhnutne rozplynúť už pri prvom kontakte s vedeckým obrazom sveta. Aby sa zabránilo tomu, že sa tento mytologický svet stane predpokladom viery, úlohou teológie je Schirrmacher poukázať na jadro kresťanského ohlasovania, ktoré je nezávislé od mytologického obrazu sveta. Bultmann teda navrhuje „demytologizovanú“ verziu evanjelia, aj keď pripúšťa, že táto demytologizácia nemôže byť nikdy úplná.

V roku 1963 vydal anglikánsky biskup John A. T. Robinson knihu *Honest to God*, ktorá sa stala bestsellerom najmä pre úprimné vyjadrenie pochybností o tradičných spôsoboch hovorenia o Bohu. Ústrednou myšlienkou knihy je presvedčenie, že moderný sekulárny človek musí odmietnuť ideu Boha „tam hore“, pretože ide o zastarané a zjednodušujúce chápanie podstaty božstva. Aj teologické hnutie, objavujúce sa v šesťdesiatych rokoch dvadsiateho storočia v USA, bolo v populárnej tlači nazvané „Death of God movement“ a v súvislosti s tým vznikla v roku 1966 dnes už ikonická aprílová obálka časopisu *Time*.<sup>98</sup> Jeden z predstaviteľov tohto hnutia Gabriel

<sup>98</sup> *Time: The Weekly Newsmagazine*, April 8, 1966. Hlavnými predstaviteľmi tejto teotatológie boli Gabriel Vahanian, Paul Van Buren, William Hamilton, John Robinson,

Vahanian, v knihe *The Death of God* (1961) tvrdil, že moderná sekulárna kultúra stratila všetok zmysel pre posvätno, chýba jej akýkoľvek sviatosťný význam a transcendentný zmysel alebo cieľ. Vo Vahanianovej vízii potrebuje postkresťanská a postmoderná kultúra transformáciu svojej skúsenosti s božstvom.

Problémy spojené s jazykom používaným v náboženstve spolu s obrovskou rozmanitosťou náboženských presvedčení a rituálov viedli k dvom extrémnym pozíciám. Na jednej strane je to požiadavka absolútnej pravdivosti a úplnosti poznania v rámci jednej tradície, ako sa to napr. doteraz často predkladá pri formácii v našich kňazských seminároch. Na druhej strane je to absolútny historický a kultúrny relativizmus, s ktorým sa stretávame pri sekulárnom skúmaní náboženstva, zameranom na jeho funkcie v živote jednotlivca alebo spoločnosti, bez akýchkoľvek odkazov na otázku jeho pravdivosti. Výsledkom takéhoto prístupu býva nezriedka redukcionistický pohľad na náboženstvo, vnímané iba ako produkt psychologických a sociologických vplyvov.

Druhým východiskom pre naše úvahy bude proces sekularizácie súčasnej spoločnosti. Prirodzene, tento proces zahŕňa celú škálu aspektov (oddelenie politických a vzdelávacích inštitúcií od cirkvi, autonómia rozumu, dôvera v schopnosť človeka kontrolovať svoj osud bez pomoci božského elementu atď.), ale pre naše úvahy bude podstatný pokrok a vývoj prírodných vied. Vplyv vedeckých teórií na náboženské myslenie je v ostatných storočiach nepopierateľný. V osemnástom storočí viedla newtonovská mechanika k mechanistickému pohľadu na svet a deistickému chápaniu Boha ako vesmírneho hodinára. Darwinova evolučná teória v devätnástom storočí podnietila nové interpretácie Božej imanencie vo vesmírnych procesoch, rovnako však aj naturalistické koncepcie, vysvetľujúce postavenie človeka vo svete zákonitosti a náhody. V dvadsiatom storočí tento proces pokračoval nielen skrze konkrétne teórie, akými boli napr. teória relativity, kvantová teória a kozmologické teórie,

---

Thomas J. J. Altizer, Mark C. Taylor, John D. Caputo, Peter Rollins, Richard L. Rubenstein.



ale najmä prostredníctvom vplyvu vedeckých metodológií. Zdalo sa, že veda prináša nespochybniteľné poznanie, s ktorým musí každý súhlasiť. Podľa všeobecne rozšíreného stereotypu pozostáva vedecké poznanie výlučne z precíznych pozorovaní, po ktorých nastupuje logické uvažovanie. Objektivita vedy sa v tomto kontexte javí ako úplne protikladná k subjektivite náboženstva.<sup>99</sup>

Takýto zjednodušujúci pohľad na vedu ako prototyp skutočného poznania viedol k tvrdeniam, že náboženstvo nemôže produkovať zdôvodnené kognitívne tvrdenia a môže poslúžiť iba non-kognitívnymi funkciami.<sup>100</sup> Tieto tendencie pramenili najmä vo filozofii vedy spojenej s logickým pozitivizmom, ktorý ponúkol vedecké chápanie sveta, prístupného prostredníctvom skúmania vedy a zároveň sa v tomto procese usiloval nájsť ten typ filozofie, ktorú bude možné pevne zakoreniť medzi vedeckými disciplínami. Prijatie logického pozitivizmu sa pre kohokoľvek zaujímajúceho sa o kognitívny obsah náboženských a teologických diskurzov musí javiť ako zhubné.

A. J. Ayer vychádza z toho, „že je filozofmi všeobecne prijímané, že existenciu bytia s atribútmi pripisovanými bohu akéhokoľvek neanimistického náboženstva nemožno demonštratívne dokázať.“<sup>101</sup> Boh nemôže byť poznaný ako jestvujúci na základe deduktívneho uvažovania, pretože každé empirické tvrdenie môže byť nanajvýš pravdepodobné a deduktívny záver bude teda rovnako len pravdepodobný. Ak by sme chceli mať istotu, museli by sme vychádzať z apriórnych tvrdení. Príčina istoty takýchto tvrdení je však ukrytá v tom, že sú to tautológie. Avšak zo súboru tautológií nemožno platne vyvodiť nič iné iba ďalšiu tautológiu a žiadne existenciálne tvrdenie. Navyše, podľa Ayera nemožno existenciu Boha ukázať ani

<sup>99</sup> Porov. BARBOUR, I. G.: *Myths, Models and Paradigm : A comparative Study in Science and Religion*. New York, London : Harper & Row Publishers, 1976, s. 2.

<sup>100</sup> Termínom „kognitívna oblasť“ tu rozumieme oblasť, v ktorej prebiehajú rôzne procesy poznávania sveta, medzi ktoré patrí predovšetkým rôznorodé utváranie predstáv a presvedčení o svete a našom mieste v ňom, ako aj mnohé diferencované spôsoby overovania a zdôvodňovania takýchto presvedčení.

<sup>101</sup> Porov. AYER, A. J.: *Language, Truth, and Logic*. London : Penguin Books, 1971, s. 119.

ako pravdepodobnú, keďže kresťanské výroky o Bohu ako transcendentnom bytí nie sú podložené žiadnymi empirickými dátami. Každý takýto koncept, ako koncept Boha, je metafyzický a podľa verifikacionistickej teórie významu je bez akéhokoľvek významu. Aj keď bol pozitivizmus pod silnejúcim tlakom od päťdesiatych rokov dvadsiateho storočia vytlačený z hlavného filozofického prúdu, niektoré jeho predpoklady sa zachovali v empirizme ako dominantnej interpretácii vedy. Patria medzi ne tvrdenia: 1) Veda začína s verejne pozorovateľnými dátami, ktoré môžu byť opísané v čisto observačnom jazyku, nezávislom od teoretických predpokladov. 2) Teórie môžu byť verifikované (resp. falzifikované) pri ich porovnaní s týmito pevnými experimentálnymi dátami. 3) Výber medzi teóriami je racionálny, objektívny a v zhode s kritériami, ktoré môžu byť ďalej upresňované.

Našou snahou je ukázať, že veda nie je taká objektívna a náboženstvo nie je také subjektívne, ako sa vykreslovalo napr. v logickom pozitivizme. Náš postup je založený na hľadaní analógie medzi vedeckými teóriami na jednej strane a systémami náboženských presvedčení na druhej strane.<sup>102</sup> Ako východisko argumentácie budú použité dva systémy z filozofie vedy, konkrétne Kuhnov paradigmatický prístup a Lakatosova metodológia vedeckých výskumných programov. Z týchto koncepcií vyplýva, že vedecké modely sú produktmi tvorivej analogickej predstavivosti, dáta sú zaťažené teóriou, teórie ako celok sú odolné voči falzifikácii a iba ťažko (ak vôbec) možno nájsť spoľahlivé kritériá pre výber paradigmy. Bezpochyby sú tieto „subjektívne črty“<sup>103</sup> nápadnejšie v náboženstve, kde existuje

<sup>102</sup> Pod systémami náboženských presvedčení máme v tejto kapitole na mysli dve základné skutočnosti. Pri práci s Lakatosovou metodológiou výskumných programov sa ako základný analóg primárne ponúkajú teologické programy. Mierne odlišná situácia nastáva v súvislosti s Kuhnovou metodologickou koncepciou, kedy sa analógom vedeckých teórií stáva náboženská paradigma, teda niečo širšie a komplexnejšie ako samotný teologický program.

<sup>103</sup> Termíny „subjektívne resp. objektívne črty“ (tak ako ich používame v tomto texte) by mohli vyvolať nedorozumenia. Pod tzv. „subjektívnymi črtami“ myslíme tie črty súčasnej vedy, ktoré nezodpovedajú obrazu vedy, aký sa postupne vyformoval napr.

väčšia rozmanitosť modelov, väčší vplyv interpretácií na dáta, väčšia húževnatosť vo vernosti paradigme a väčšia nejasnosť pri výbere paradigmy. Avšak pri každej z týchto črt vidíme rozdiel medzi vedou a náboženstvom v ich stupni, a nie v absolútnom protiklade. Navyše, toto porovnanie môže byť urobené bez toho, aby sme popreli charakteristické non-kognitívne funkcie náboženstva, ktoré vo vede nemajú paralelu.

### 2.1. Kuhnov paradigmatický prístup

Pre druhú polovicu 20. storočia je charakteristické objavenie sa nových a v určitom zmysle neočakávaných vedeckých hypotéz a teórií (napr. teória kvarkov vo fyzike, teória veľkého tresku v kozmológii, odhalenie podstaty genetického kódu v biológii, či dosková tektonika v geológii), ktoré prichádzajú po istom upokojení situácie z prvých desaťročí spomínaného storočia a sú konfrontované s dovedajšími teóriami. V oblasti filozofie a metodológie vedy sa v tejto situácii vynorili tri základné okruhy aktuálnych problémov:<sup>104</sup>

1. Existovali stále väčšie pochybnosti o kontinuálnom vývoji vedeckého poznania, ako bol prezentovaný napr. prostredníctvom ideí pozitivistického kumulativizmu.
2. Nejasnou bola aj otázka zdroja dynamiky vedeckého poznania, nakoľko sa ukázalo, že samotné vnútorné metodologické pravidlá nie sú schopné adekvátne vysvetliť veľmi prudké zmeny vo vede. Pre komplexnú analýzu vedy bolo preto nevyhnutné začať rátať aj s faktormi, ktoré boli dovtedy z hľadiska samotného vedeckého systému považované za vonkajšie a v tomto zmysle sekundárne.

---

v prírodovede 17. a 18. storočia. Tento obraz zahŕňal presvedčenie o nezávislosti empirických dát od teórií, naivné teórie indukcie, podcenenie externých vplyvov vo vede a pod.

<sup>104</sup> Porov. FAJKUS, B.: *Filozofie a metodologie vědy*. Praha : Akademia, 2005, s. 118 – 119.

3. Tretím problémom bol vzťah teórie a pozorovania, teda otázka, či sú naozaj observačné fakty úplne nezávislé od teórie (ako sa to dovtedy takmer vždy predpokladalo), alebo naopak, či prijatie určitej teórie determinuje nielen novú interpretáciu observačných faktov, ale dokonca aj ich platnosť či empirický význam.

S originálnym riešením týchto troch základných problémov filozofie vedy prišiel Thomas Kuhn, a to predovšetkým vo svojej eseji *Štruktúra vedeckých revolúcií*,<sup>105</sup> v ktorej odmietol dve základné, dovtedy dominujúce teórie racionality (konfirmacionizmus a falzifikacionizmus). Kuhnova práca priniesla niekoľko rozhodujúcich zmien vo filozofii vedy a to najmä prostredníctvom historického chápania vývoja vedy, vedeckej paradigmy a vedeckej revolúcie, vnímanej ako zdroj pokroku vo vede.<sup>106</sup> Podľa Kuhna nie je rozvoj vedy rovnomerný proces, ktorý prebieha nepretržite a viac či menej spojito. Práve naopak, rozlišuje v dejinách vývoja vedy obdobia tzv. „normálnej vedy“ a „vedeckej revolúcie“, pričom tieto obdobia nie sú iba kvantitatívne odlišnými fázami vedeckého vývoja, ale predstavujú rozličné kvality.

Podstatu normálnej vedy opisuje Kuhn ako riešenie hádaniek (*puzzle-solving*). Hoci tento termín naznačuje, že normálna veda nie je dramatickým podujatím, jeho hlavným cieľom je vyjadriť po-

<sup>105</sup> KUHN, T. S.: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago : University of Chicago Press, 1962. Kniha je považovaná za jednu z najdôležitejších publikácií 20. storočia v rámci filozofie a metodológie vedy, za publikáciu, ktorá zásadne ovplyvnila spôsob, akým sa laická i odborná verejnosť pozerá na fungovanie vedy. Bola podnetom pre vznik nových programov na štúdium vedy a jej žargón bol prijatý nielen do rôznych vedných disciplín, ale aj do takých oblastí, akými sú kultúra alebo dokonca politika. V českom preklade vyšla ako KUHN, T. S.: *Struktura vědeckých revolucí*. Praha : Oikoymenh, 1997.

<sup>106</sup> Kuhn chápe v diele *The Essential Tension* (1977), vedecký pokrok ako jednotu dvoch tradícií – matematickej tradície uplatňovanej napr. v astronómii, optike či statike, a experimentálnej tradície, uplatňovanej v disciplínach akými sú napr. elektrostatika, magnetizmus, náuka o plynoch a pod. Naopak v *Štruktúre vedeckých revolúcií* sa zaoberá analýzou viacerých individuálnych revolúcií s dôrazom na Kopernika, Newtona, Einsteina a revolúcie v oblasti chémie.

dobnosť medzi normálnou vedou a snahou vyriešiť krížovku, alebo zložiť nejakú skladačku. Ten, kto lúšti krížovku alebo zostavuje skladačku, vstupuje do tohto procesu s určitou nádejou na úspešné zavŕšenie svojej práce, takže jeho úspešnosť je primárne závislá na jeho šikovnosti a vynaliezavosti. Paralela medzi hádankou a problémami normálnej vedy však ide ešte ďalej: „Ak má byť problém klasifikovaný ako hádanka, potom ho musí charakterizovať niečo viac než iba predpoklad, že existuje riešenie. Rovnako musia existovať pravidlá, obmedzujúce povahu prijateľných riešení, a kroky, prostredníctvom ktorých sa toto riešenie dosahuje.“<sup>107</sup> Pretože riešenia hádaniek sú relatívne priamočiare, normálna veda môže očakávať hromadiaci sa a rastúci súbor týchto riešení. Táto činnosť je vo svojej podstate efektívnym kumulatívnym procesom rozširovania poznatkov. Súčasťou normálnej vedy sú aj tzv. vyčisťovacie práce (*mopping-up*), ktorých úlohou je aplikácia prijatej paradigmy na nové situácie. Normálna veda však neposkytuje prostriedky pre zásadné zmeny v poznaní, pretože nie je zameraná na odhaľovanie nových (nepredvídaných) javov, ktoré – pokiaľ sa dá – obchádza a považuje za anomálie.

Podstatou vedeckej revolúcie je teda zmena paradigmy, čo implikuje radikálnu zmenu videnia sveta. Prijatie novej paradigmy charakterizuje Kuhn ako vedeckú revolúciu, ktorá je riešením krízovej situácie. Aj keď Kuhn definuje vedeckú revolúciu zmenou paradigmy, nehovorí nič o tom, ako konkrétne k tejto zmene dochádza. Namiesto toho opisuje situáciu pred a po zmene paradigmy.<sup>108</sup>

1. Aj keď sa prívrženci starej i novej paradigmy pozerajú prostredníctvom optiky svojej paradigmy na rovnaký svet, vidia ho odlišne.
2. V dôsledku toho zastávajú protichodné stanoviská vzhľadom na to, čo je vedecký problém a ako ho riešiť. Majú odlišné predstavy o vede aj o povahe vedeckej činnosti vedcov.

<sup>107</sup> KUHN, T.: *Struktura vedeckých revolúcií*, s. 49.

<sup>108</sup> Porov. FAJKUS, B.: *Filosofie a metodologie vědy*, s. 124.

3. Aj keď nová paradigma používa pojmy, a dokonca aj experimenty starej paradigmy, tieto vystupujú po zmene paradigmy v nových súvislostiach, a tým sa mení ich význam.
4. So zmenou paradigmy vzniká radikálne nové poznanie.
5. Z analýzy situácie pred a po zmene paradigmy vyplýva, že paradigmy sú nesúmerateľné. Predstavujú akoby uzavreté a navzájom nekomunikujúce diskurzy.

Pre Kuhnov historický prístup je teda kľúčový pojem paradigmy. Tvrdil, že ako myslenie, tak aj konanie vedeckej komunity sú ovládané aktuálnou paradigmou, ktorú definuje ako „všeobecne uznávané vedecké výsledky, ktoré v danej chvíli predstavujú pre spoločenstvo odborníkov model problémov a model ich riešenia“,<sup>109</sup> príp. ako „celkovú konšteláciu viery, hodnôt, techník atď., ktoré majú členovia daného spoločenstva spoločné“<sup>110</sup>. Paradigma je tak pre výber a formuláciu problémov v danom období určujúca a súčasne obsahuje kritériá, na základe ktorých sa rozhodne o prijateľnosti navrhnutých riešení daných problémov.

Podľa Kuhna sú observačné dáta a kritériá pre hodnotenie teórií závislé od paradigiem, ktoré sú navzájom nesúmerateľné. Nahromadenie anomálií vedie v určitých prípadoch k vedeckej revolúcii, ktorej podstatou je zmena paradigmy, čo implikuje radikálnu zmenu videnia sveta. Výsledkom takejto revolúcie je odlišné videnie sveta, protichodné odpovede na otázku, čo je vedecký problém a ako ho riešiť, objavenie sa nových súvislostí experimentálnych výsledkov a v konečnom dôsledku vznik radikálne nového poznania. Posun paradigmy v priebehu vedeckej revolúcie nie je záležitosťou logického argumentu, ale skôr „obrátienia“. Kuhn tak podľa jeho kritikov vykreslil výber paradigmy ako niečo iracionálne, subjektívne a spojené s konkrétnou vedeckou komunitou.

<sup>109</sup> KUHN, T.: *Struktura vedeckých revolúcií*, s. 10.

<sup>110</sup> KUHN, T.: *Struktura vedeckých revolúcií*, s. 174.

Skrátka, rozvoj vedy nie je podľa Kuhna rovnorodý a lineárny, ale práve naopak, útržkovitý a epizodický, to znamená, že sa v rôznom čase realizujú rôzne vedecké prístupy. Najvýznamnejšími epizódami vo vývoji vedy sú normálna veda a revolúcia, pričom striedanie týchto fáz je cyklické. Kuhnova schéma prijíma tri kľúčové tézy „subjektivity“: 1) zaťaženosť dát teóriou; 2), vysokú odolnosť teórií voči falzifikácii a 3) neexistenciu striktných pravidiel pre výber teórie.<sup>111</sup>

### 2.2. Paradigmy v náboženstve

Filozoficko-metodologická koncepcia Thomasa Kuhna pritiahla značnú pozornosť teológov a filozofov náboženstva. Napr. Basil Mitchel porovnal argumenty v prospech teistickej interpretácie skúsenosti s konceptom novej paradigmy vo vede.<sup>112</sup> Ian Barbour nachádza paralelu medzi vedeckou paradigmou a náboženskými tradíciami, na ktoré možno hľadiť ako na komunitami zdieľané paradigmy. A ako ukážeme v ďalšom texte, hoci je interpretácia dát (napr. náboženská skúsenosť alebo historické udalosti) v náboženstve oveľa závislejšia od paradigmy, ako podobné interpretácie vo vede, ani náboženské paradigmy nie sú úplne imúnne voči zmene.<sup>113</sup> Hans Küng zasa použil Kuhnovu teóriu paradigmatickej zmeny ako nástroj na rekonštrukciu histórie teológie, pričom tvrdil, že práce

<sup>111</sup> Problematika je komplexne spracovaná v KARABA, M.: *Revolutionary Theories of Scientific Progress*. Warszawa : Rhetos, 2017, s. 51 – 82.

<sup>112</sup> Porov. MITCHELL, B.: *The Justification of Religious Belief*. London : Macmillan, 1973.

<sup>113</sup> „Navrhujem, aby sme na náboženské prúdy pozerali ako na komunity, ktoré majú spoločnú paradigmu. Interpretácia údajov, akými sú napr. náboženská skúsenosť a historické udalosti, je v náboženstve oveľa závislejšia od paradigmy, ako je tomu vo vede. Na zosúladenie zjavných anomálií sa často zavádzajú *ad hoc* predpoklady, takže náboženské paradigmy sú odolnejšie voči falzifikácii, ale nie sú voči nej úplne imúnne.“ BARBOUR, I. G.: *When Science Meets Religion*. New York, NY : Harper San Francisco, 2000, s. 26.

Augustína, Tomáša Akvinského, Luthera a Kalvína iniciovali nástup nových paradigiem v kresťanskej teológii.<sup>114</sup>

Aplikujme teraz Kuhnovu schému na systém náboženských presvedčení. Podobne ako vedecké modely vedú k teóriám, prostredníctvom ktorých sú organizované skúsenosti, tak aj náboženské presvedčenia môžu byť určené výrokmí a systematicky artikulované. Avšak môžu byť náboženské presvedčenia testované pomocou ľudských skúseností, podobne ako sú testované vedecké teórie pomocou pozorovania? A existujú vôbec nejaké kritériá na hodnotenie náboženských presvedčení?

### 2.2.1. Vzťah interpretácie a skúsenosti v náboženstve

Pozitivistická tradícia, počnúc Humom,<sup>115</sup> zastávala názor, že skúsenosť začína v pasívnom prijímaní krátkodobých, nespojených a neinterpretovaných dát. Skúsenosť je teda súkromným subjektívnym uvedomením si zmyslových kvalít, vyvolaných fyzikálnymi stimulmi, pochádzajúcimi z vonkajšieho sveta. Existujú však alternatívne prístupy, ktoré zdôrazňujú aktívnu úlohu „subjektu majúceho skúsenosť“, ktorý tak nie je iba pasívny príjemca dát.<sup>116</sup> Príspevky subjektu a objektu sú v tomto type prístupu komplexné, a nikdy nie úplne oddeliteľné. Naše skúsenosti teda nie sú ani čisto objektívne, keďže sú podmienené našimi spomienkami, pocitmi a koncepciami,

<sup>114</sup> Porov. KÜNG, H. and TRACY, D. (eds.): *Paradigm Change in Theology : A Symposium for the Future*. New York, NY : Crossroad, 1991.

<sup>115</sup> „Ale aj keď sa zdá, že myslenie má túto neobmedzenú slobodu, pri bližšom pozorovaní vidíme, že je vlastne uzavretá do veľmi úzkych hraníc a že celá táto tvorivá moc ducha nie je nič iné, ako schopnosť ukladať, prekladať, rozmnožovať látku, ktorú nám poskytujú zmysly a skúsenosť.“ HUME, D.: Úvahy o ľudskom rozume. In: HRUŠOVSKÝ, I. (ed.): *Antológia z diel filozofov : Novoveká Empirická a osvietená filozofia*. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1967, s. 162.

<sup>116</sup> Patria sem napr. teórie skúsenosti zviazané s pragmatizmom, *gestalt* psychológiou a procesúálnou filozofiou. Ako príklad pozri John Dewey, *Experience and Nature* (1925) alebo John E. Smith, *Experience and God* (1968).



ani čisto subjektívne, pretože nie sme schopní ich ľubovoľne meniť a javia sa prinajmenšom ako sčasti „dané“. Neexistuje teda nejaká neinterpretovaná skúsenosť v tom zmysle, ako to predpokladali pozitívisti. Očakávania, ako aj pojmové väzby, ovplyvňujú percepcie nielen v každodennom živote, ale aj vo vede. Predikáty používané pri opise sveta a kategórie, s pomocou ktorých klasifikujeme udalosti, sú závislé od druhu pravidelností, ktoré očakávame. Predpoklady, ktoré vedec prináša do svojho výskumu sa odzrkadľujú jednak v spôsobe, akým formuluje problémy, jednak v druhu aparatury, ktorú používa, a tiež v type premenných, ktoré považuje za dôležité. Naša skúsenosť je štruktúrovaná nielen vo svetle konkrétnych záujmov, ale organizuje ju špecifickým spôsobom aj samotný jazyk. Rozmanitosť rozmerov skúsenosti narastá spolu so schopnosťou vecí udržať si rozmanitosť vzťahov a účelov, ktoré sa objavujú v konfrontácii s nimi. Ako ukázali Kuhn, Hanson, Feyerabend, Toulmin a ďalší, pozitivistická snaha o zabezpečenie istoty nekorigovateľného základu poznania nemohla byť uspokojená.<sup>117</sup>

Ale môže byť náboženská skúsenosť dostatočne jasná, aby bola aspoň vzdialene porovnateľná s vedeckými dátami? Veď aj keď tieto dáta nie sú nikdy bez interpretácie, predsa sú reprodukovateľné a všeobecne prístupné. Naproti tomu náboženská skúsenosť sa javí ako nestála, ťažko vyjadriteľná a často je privátna. Ak by sme aj našli väčšiu zhodu na opisoch nižšej úrovne, je isté, že na úrovni dogmatických interpretácií nájdeme priepastné rozdiely.

Je pravda, že v náboženskej oblasti sú interpretačné presvedčenia postavené pred náboženskú skúsenosť, ale zároveň platí aj to, že sú z nej odvodené. V náboženstve je väčší vplyv v smere zhora-nadol, t. j. zo strany paradigiem, cez interpretačné modely a presvedčenia

---

<sup>117</sup> Porov. HANSON, N. R.: *Observation and Explanation : A Guide to Philosophy of Science*. New York : Harper and Row, 1971; FEYERABEND, P. K.: *Against Method : Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London : Verso, 1975; TOULMIN, S. E.: *The Philosophy of Science : An Introduction*. London : Hutchinson, 1967.

smerom ku skúsenosti.<sup>118</sup> Ale ani vplyv zdola-nahor, začínajúci od skúsenosti v náboženstve, úplne nechýba. Ako poznamenáva Anders Jeffner – ľudská prirodzenosť, história ľudstva a udalosti vo svete nám poskytujú „viacznačné schémy“ a „neurčité gestalty“, ktoré môžu byť zakúšané viac ako jedným spôsobom.<sup>119</sup>

Nesvedčí však takáto viacznačnosť proti teizmu? Neočakávali by sme, že osobný Boh zjaví seba samého oveľa jasnejšie? John Hick zdôvodňuje tento stav tým, že Boh rešpektuje ľudskú slobodu a nechce človeka „premôcť“ pomocou nespochybniteľných dôkazov.<sup>120</sup> Ak chce Boh zachovať možnosť dobrovoľnej odpovede, musí chrániť autonómiu človeka a pripustiť rôznorodosť interpretácií sveta.

Spolu s Barbourom teda odmietame, že by bol Boh bezprostredným a neinterpretovaným údajom zo skúsenosti, ako to tvrdia napr. niektoré mystické školy. Rovnako však odmietame opačný extrém, podľa ktorého je existencia Boha odvoditeľná bez náboženskej skúsenosti, ako tvrdia niektorí zástancovia teleologického a kozmologického argumentu.<sup>121</sup> Urobiť z Boha hypotézu, určenú na testovanie alebo záver nejakého argumentu, znamená stratiť skúsenostný základ náboženstva. Naše poznanie Boha je vo svojej podstate podobné poznaniu inej osoby, teda nie je bezprostredným údajom ani logickým záverom.

---

<sup>118</sup> Všeobecnou tendenciou akéhokoľvek súboru základných presvedčení je vytváranie skúseností, ktoré možno uviesť na podporu týchto presvedčení. Interpretačné idey majú vplyv na očakávania veriaceho, a platí to tým viac, čím je konkrétny veriaci ovplyvniteľnejší. Záujmy a záväzky hlboko ovplyvňujú náboženský život jednotlivcov aj komúnit. Podobne ako v umení alebo literatúre, schopnosť zúčastneného reagovať ovplyvňuje rozsah a hĺbku jeho skúsenosti.

<sup>119</sup> Porov. JEFFNER, A.: *The Study of Religious Language*. London : SCM Press, 1972, s. 45, 116, 125.

<sup>120</sup> Porov. HICK, J.: *Faith and Knowledge*. Eugene, OR : Wipf and Stock Publishers, 2009, s. 120 – 150.

<sup>121</sup> Porov. BARBOUR, I. G.: *Myths, Models and Paradigm*, s. 125.

### 2.2.2. Možno falzifikovať náboženské presvedčenia?

Popperov falzifikacionizmus takisto podnietil živú diskusiu medzi filozofmi náboženstva, hoci Popperovým vlastným záujmom bolo prijatie falzifikácie ako kritéria demarkácie medzi vedou a tým, čo vedou nie je. V roku 1950 Anthony Flew v diskusii s Basilom Mitchellom a Richardom Hareom spochybnil predpoklad, že teologické výroky typu „všemohúci a milujúci Boh existuje“ sú zmysluplné výroky, ktoré opisujú svet s použitím reálnych pojmov. Diskusia sa stala všeobecne známou po jej spracovaní a publikovaní v *New Essays in Philosophical Theology*. Flewov postoj možno zhrnúť tak, že tvrdenie je faktické iba vtedy, ak je nezlučiteľné s určitými možnými, empiricky identifikovateľnými stavmi. Ak však nie je falzifikovateľné skrze pozorovania, netvrdí nič faktické. Teistické tvrdenia o Bohu (Boh existuje. Boh je dobrý.) nie sú podľa Flewa falzifikovateľné, a preto nie sú faktickými tvrdeniami.<sup>122</sup>

Jednou z možných odpovedí na túto námietku je odmietnutie aplikácie kritéria falzifikácie na náboženské výroky. Dewi Z. Philips konštruuje teológiu ako konceptuálne autonómnou jazykovú hru, ktorá má svoje vlastné pravidlá. Vychádza pritom z Wittgensteinovej koncepcie jazykových hier. Dokazovanie sa deje v rámci daného lingvistického rámca a žiadne dokazovanie zvonka nie je potrebné, a dokonca ani možné. Náboženstvo je praktická „forma života“, so

---

<sup>122</sup> „Ludom, kteří nie sú nábožensky založení, sa často zdá, akoby neexistovala žiadna mysliteľná udalosť alebo séria udalostí, ktorých výskyt by bol veriacimi ľuďmi uznávaný ako dostatočný dôvod, aby pripustili tvrdenia typu „Boh teda neexistuje“ alebo „Boh nás teda skutočne nemiluje“. Niektorí nám hovoria, že Boh nás miluje tak, ako otec miluje svoje deti, a my sa s tým uspokojíme. Ale potom vidíme, ako dieťa zomiera na neoperovateľnú rakovinu hrdla. Jeho pozemský otec sa mu snaží pomôcť zo všetkých síl, ale jeho nebeský Otec neprejavuje zjavné známky záujmu. [...] Kladiem preto jednoduchú fundamentálnu otázku: Čo by sa muselo stať, aby ste pripustili vyvrátenie lásky alebo existencie Boha?“ FLEW, A.: *Theology and Falsification*. In: FLEW, A. and MACINTYRE, A. (eds.): *New Essays in Philosophical Theology*. London : SCM Press 1955, s. 98 – 99.

svojím vlastným nezávislým jazykom a logikou.<sup>123</sup> Všetky kritériá sú teda zviazané s jazykom používaným príslušnou komunitou a rozličné koncepcie racionality sú determinované odlišnými lingvistickými rámcami. Ak by ale náboženstvo bolo takouto samostatnou jazykovou hrou, bolo by izolované od všetkých ostatných intelektuálnych snažení, neprístupné akejkoľvek filozofickej kritike a irelevantné voči ostatným oblastiam ľudského života. Navyše by nebola možná ani komunikácia medzi rozličnými náboženskými komunitami. Daňou za takúto imunitu voči falzifikácii by bola nemožnosť diskusie medzi prívržencami rozličných paradigiem.

Ako sme už prezentovali, pozitivistická požiadavka absolútnej verifikácie vedeckých teórií je nesplniteľná. Z konečného súboru partikulárnych pozorovaní totiž nemožno s istotou odvodiť všeobecné tvrdenie. K verifikácii teórie nedôjde vtedy, keď ukážeme, že z nej dedukované závery sú v zhode s výsledkami experimentov, pretože v budúcnosti môžu byť realizované experimenty, ktorých výsledky budú v rozpore s teóriou, alebo preto, že môžeme vytvoriť inú teóriu, ktorá bude v rovnakej miere kompatibilná s výsledkami súčasných experimentov. V tomto zmysle treba vo vede považovať všetky teoretické formulácie za dočasné a potenciálne korigovateľné. Znamená to, že zlyhanie niektorej teórie implikuje zlyhanie prínajmenšom jednej z jej fundamentálnych hypotéz. Preto je možné oživiť falzifikovanú teóriu tvrdením, že iba jedna z jej fundamentálnych hypotéz je nesprávna. Analogicky vzhľadom na to, že počet takýchto hypotéz je bližšie neurčený, každá teória môže byť teoreticky kompatibilná s nejakým partikulárnym pozorovaním. Je teda principiálne nemožné určiť, či je teória nesprávna iba poukázaním na empirické fakty.

Duhemova-Quineova<sup>124</sup> téza hovorí, že je nemožné testovať vedeckú hypotézu samostatne, pretože empirická kontrola hypotézy

<sup>123</sup> Porov. PHILLIPS, D. Z.: *Faith and Philosophical Enquiry*. New York: Routledge, 2013, s. 77 – 110.

<sup>124</sup> V skutočnosti však Pierre Duhem a Willard Van Orman Quine nezastávali úplne rovnaké pozície. Duhem veril, že iba na poli fyziky nemôže byť jednotlivá individuálna

si vyžaduje jeden alebo viac základných predpokladov, niekedy tiež nazývaných „doplňujúce predpoklady“ alebo „doplňujúce hypotézy“. Hypotéza, o ktorej hovoríme, nie je sama o sebe schopná robiť predpovede. Namiesto toho dôsledky hypotézy poväčšine závisia od základných predpokladov, z ktorých sú derivované predpovede. Toto umožňuje teórii vyhnúť sa konečnej falzifikácii skrze empirické prostriedky, ak základné predpoklady nie sú dokázané, resp. niektorý z nich je falzifikovaný.<sup>125</sup> Duhemova-Quineova téza teda na jednej strane naznačuje, že na prijatie danej vedeckej teórie existujú aj iné dôvody, ako je zhoda s pozorovaním (aj keď nič nehovorí o tom aké), na druhej strane však stále vychádza z predpokladu, že základnou bázou vedeckého overovania sú pozorovateľné dáta a voľba tej či onej teórie je viac-menej vecou konvencie. Teoretické tvrdenia sú teda stále považované za – do určitej miery – voľnú inštrumentálnu nadstavbu pevných dát pozorovaní.<sup>126</sup>

Ako by bolo možné odpovedať na problém možnosti falzifikácie náboženských presvedčení podľa Barboura? V prvom rade treba povedať, že požiadavka na presné vymedzenie falzifikačných podmienok sa javí ako premrštená, keďže nemôže byť splnená ani v rámci vedeckých teórií, najmä tých najvšeobecnejších. Nemožno totiž vopred stanoviť taký kľúčový experiment, ktorý by definitívne rozhodol medzi dvomi úplnými teóriami. Nesúhlasné dáta môžu byť

---

hypotéza v rámci procesu testovania izolovaná. Quine na rozdiel od neho prezentoval oveľa silnejšiu verziu neurčitosti vo vede. Veril napr., že aj logika a matematika môžu byť revidované vo svetle nepoddajnej skúsenosti, a odvolával sa pritom na kvantovú logiku.

<sup>125</sup> „No hraničné podmienky, skúsenosť, tak nedostatočne určujú celé pole, že máme pomerne voľnú ruku pri výbere výrokov, ktoré sa majú prehodnotiť so zreteľom na ktorúkoľvek jednotlivú protichodnú skúsenosť. Žiadna konkrétna skúsenosť nie je spojená so žiadnym konkrétnym výrokom vnútri poľa, iba ak nepriamo, na základe rovnováhy ovplyvňujúcej pole ako celok. [...] Akýkoľvek výrok môže byť pravdivý za každých okolností, ak niekde inde v systéme urobíme drastické úpravy.“ QUINE, W. V. O.: *Z logického hľadiska*. Bratislava : Kalligram, 2005, s. 63.

<sup>126</sup> Porov. KARABA, M.: *Vedecký pokrok ako filozofický problém*. Warszawa : Rhetos, 2012, s. 78 – 79.

vždy upravené pomocou modifikácie pomocných hypotéz alebo *ad hoc* úprav, prípadne môžu byť odložené bokom ako anomálie. Ak by sme prijali Flewov názor, tak potom všetky tvrdenia možno rozdeliť na empirické tvrdenia, ktorých falzifikujúce podmienky možno presne vymedziť a neempirické tvrdenia, pre ktoré sú empirické dôkazy irelevantné. Pri bližšom pohľade na vedu však zistíme, že veľa zložiek vedy možno zaradiť niekde medzi tieto dva extrémny. Sme-rom od jednoduchých zákonov, cez partikulárne teórie, komplexné teórie, paradigmy až po metafyzické predpoklady totiž existuje narastajúca odolnosť voči falzifikácii. Na žiadnej z týchto úrovni však nemožno hromadenie protipríkladov úplne ignorovať. Ak teda považujeme náboženskú tradíciu za analogickú s výskumnou tradíciou, nemožno narastajúcu váhu dôkazov nebrať do úvahy.

Po druhé, všeobecné systémy presvedčení nie sú falzifikované nesúhlasnými dátami, ale sú skôr nahradené sľubnými alternatívami. Pri absencii vhodných alternatív dochádza zvyčajne k modifikácii prijímaných interpretačných rámcov. V prípade náboženských presvedčení tak niektoré formy ateizmu začínajú ako čisto negatívny protest proti teizmu, namiesto toho, aby boli pozitívnu podporou alternatívnej pozície. Avšak hneď ako príde pokus o systematickú reflexiu, ateizmus rozvíja svoje vlastné naturalistické presvedčenia a svoju vlastnú interpretáciu náboženskej skúsenosti. Opustenie jedného súboru základných presvedčení tak zahŕňa aspoň implicitné uznanie možných alternatív, aj keď si dotýčny ešte o nich nevytvoril úsudok.<sup>127</sup>

Po tretie, minulé výskumné tradície a budúce výskumné programy nie sú verifikované alebo falzifikované, ale sú hodnotené roz-

<sup>127</sup> Podobné situácie môžeme vystopovať aj v rámci dejín vedy. Ukazujú nám, že nemôžeme súhlasiť s Kuhnovým presvedčením, že teória vyššej úrovne je odmietnutá iba vtedy, ak je už k dispozícii konkurenčná teória. Príkladom je zákon zachovania parity, ktorý bol do polovice päťdesiatych rokov dvadsiateho storočia všeobecne pokladaný za nenarušiteľný. V roku 1956 C. N. Yang a T. D. Lee navrhli a realizovali experimenty, ktoré odhalili, že v prípade slabých interakcií sa parita nezachováva. Všeobecná platnosť princípu zachovania parity tak bola odmietnutá napriek tomu, že v tom čase nejestvovala rozpracovaná alternatívna teória elektroslabých interakcií.

ličnými kritériami nezávislými od príslušnej paradigmy. Aplikácia týchto kritérií nie je jednoznačná a je záležitosťou individuálneho posúdenia. Podobné kritériá (nie však pravidlá) hodnotenia platia v náboženských paradigmách, takže dôvody pre alebo proti opusteniu nejakej tradície môžu byť dané.<sup>128</sup>

V stručnosti možno teda povedať, že náboženské presvedčenia sú vo všeobecnosti vysoko odolné voči falzifikácii. Zvyšujúca sa váha dôkazov nie je síce určujúcim prvkom rozhodnutia pre alebo proti nim, ale jednotlivец/komunita niekedy modifikuje, alebo dokonca opúšťa svoje základné presvedčenia vo svetle týchto skúseností. Tvrdíme teda, že teistická viera by pri neexistencii určitých druhov skúseností tajomna, zmierenia, kľúčových historických udalostí, poriadku a kreativity vo svete, mohla byť neodôvodnená. Teista by mal byť pripravený poskytnúť akýsi zoznam protipríkladov vo vzťahu ku svojim základným presvedčeniam, kam určite patrí napr. existencia zla a utrpenia vo svete. Ak by dôkazy boli vo všeobecnosti irelevantné, neexistoval by žiaden spôsob ako základné presvedčenia odlišiť od ilúzií a tieto presvedčenia by boli úplne nekorigovateľné.

Hlavný problém vyplýva z chápania falzifikovateľnosti a nefalzifikovateľnosti ako dvoch úplne a navzájom sa vylučujúcich kategórií. Ako sme už ukázali, aj v rámci vedy existujú rôzne stupne odolnosti voči falzifikácii, ale žiadna štruktúra nie je dlhodobo nezraniteľná vo svetle narastajúcich empirických dôkazov. Vedecké paradigmy by sme teda zaradili niekde doprostred „spektra falzifikovateľnosti“, a nie do extrémnych polôh „objektivity“ resp. „falzifikovateľnosti“. <sup>129</sup> Náboženské paradigmy by sme zaradili skôr smerom ku

---

<sup>128</sup> Porov. BARBOUR, I. G.: *Myths, Models and Paradigms*, s. 129 – 131.

<sup>129</sup> Takéto extrémne polohy nachádzame napr. u King-Farlowa a Christensena, ktorí tvrdia, že veda a náboženstvo sú si podobné, pretože obe sú v princípe rovnako falzifikovateľné. Odpoveďou týchto autorov na Flewovu výzvu je prístup, ktorý nazývajú „falzifikovateľný teizmus“. Porov. KING-FARLOW, J.; CHRISTENSEN, W. N.: Faith - And Faith in Hypotheses. In: *Religious Studies*. Vol. 7, No. 2, 1971, s. 113 – 124. Naopak, Siefferman vidí veľký kontrast medzi falzifikovateľnosťou vedeckých tvrdení a nefalzifikovateľnosťou náboženských tvrdení. Porov. SIEFFERMAN, N.:

„subjektívnemu“ resp. „nefalsifikovateľnému“ koncu tohto spektra, nie však do extrémnej polohy úplnej subjektivity.

### 2.2.3. Vernosť paradigmám v náboženstve

V prvej časti sme stručne ukázali základné princípy Kuhnovho paradigmatického prístupu. Kuhnovým východiskovým presvedčením je fakt, že každá vedecká komunita sa riadi súborom všeobecných konceptuálnych a metodologických predpokladov. Normálna veda sa tak rozvíja v rámci príslušnej paradigmy, z ktorej vyplývajú pojmové, metodologické a inštrumentálne záväzky. V normálnej vede sú tieto základné predpoklady nespochybniteľné a ich anomálie sú eliminované. Ak ale dôjde k ich narušeniu, nastáva vedecká revolúcia, ktorej podstatou je zmena paradigmy. Túto zmenu nie sú všetci ochotní akceptovať a často si vyžaduje nástup novej generácie vedcov. Okrem toho Kuhn trval na tom, že neexistuje žiaden neutrálny observačný jazyk. Paradigmy teda determinujú spôsob, akým sa vedci pozerajú na svet. Aj keď tieto Kuhnove princípy vyprovokovali širokú diskusiu a boli z viacerých aspektov kritizované, my ich použijeme ako základ pre naše ďalšie úvahy.

Zamerajme sa teraz bližšie na niektoré paralely medzi vernosťou náboženským a vedeckým paradigmám, chápaným ako výskumné tradície odovzdávané prostredníctvom kľúčových historických príkladov. Po prvé, možno poukázať na dôležitosť komunity ako v náboženskom, tak aj vo vedeckom prostredí. Ani náboženstvo, ani veda nie sú individuálnou záležitosťou a dokonca aj kontemplatívny mystik je ovplyvnený historickou tradíciou.

Po druhé, rozhodujúce historické udalosti sú pre prenos tradície kľúčové. Newtonove práce v mechanike tak slúžili ako vzor pre klasickú fyziku. Podľa Kuhna sú tieto vzory upravované a zväčša aj idealizované verzie historických úspechov, ktoré sa následne objavujú

---

Science and Religion: A Reply to John F. Miller. In: *Religious Studies*. Vol. 6, No. 3, 1970, s. 281 – 287.



v učebniciach. Udalosti v živote Mojžiša, Budhu alebo Ježiša zohrávajú podobnú úlohu pri sebadefinovaní náboženských komunít a vznikajú tak editované narácie, ktoré slúžia ako základ pre konštituovanie týchto komunít. Na rozdiel od vedeckých sú však náboženské tradície často úplne a explicitne organizované okolo ich historických vzorov, ktoré sú sústredené do jednej alebo niekoľkých osôb.

Po tretie, niektorí teológovia (W. Tample, D. Williams, J. Baillie) sa zhodujú na tom, že neexistuje neinterpretované zjavenie. Znamená to, že miesto Božieho pôsobenia nie je diktované nejakou neomylnou posvätnou knihou, ale leží v živote jednotlivcov a spoločností. Práve v tejto praxi je možné rozoznať udalosti, ktoré osvetľujú aktuálnu skúsenosť. Minulosť tak poskytuje kľúč na interpretáciu súčasnosti a jednotlivé udalosti v histórii odhaľujú Božie pôsobenie v celých dejinách. Vzory náboženských komunít sú tak vymedzujúcejšie, ako tie vo vedeckých komunitách.<sup>130</sup>

Je zrejmé, že v náboženských systémoch nájdeme typické postoje, ktoré nie sú prítomné v súvislosti s vernosťou vedeckej paradigme. V biblickom pohľade je viera osobnou dôverou a lojálnosťou. Ani táto viera však nie je „slepou vierou“, pretože je úzko zviazaná so skúsenosťou. Avšak prináša so sebou riziko a zraniteľnosť, spočívajúce v neprítomnosti logického dôkazu. Príkladom vzťahu viery je manželstvo, ktoré je tiež „dobrodružstvom viery“ nielen preto, že jeho výsledok je nepredvídateľný, ale aj preto, že zahŕňa dôveru a sebaodovzdanie. Ďalší rozdiel spočíva v miere osobného zaangažovania sa v náboženskej, resp. vedeckej tradícii. Náboženské otázky sú orientované na základné a definitívne záležitosti. Môžu tak viesť k preorientovaniu a transformácii životných schém, ktoré následne nezasahujú iba intelektuálnu stránku človeka, ale aj všetky črty jeho osobnosti.

Kľúčovou sa tak stáva otázka absolútnej vernosti náboženskej tradícii, ktorá by každú skúsenosť urobila v podstate irelevantnou. Skutočná viera je totiž prezentovaná ako úplná dôvera, a to aj za ne-

<sup>130</sup> Porov. BARBOUR, I. G.: *Issues in Science and Religion*. Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1966, s. 230.

priaznivých okolností.<sup>131</sup> Ani osobná skúsenosť zla nie je napr. podľa biblických textov nekompatibilná s náboženskou vierou. Znamená to teda, že náboženské presvedčenia nemajú žiadny skúsenostný základ, alebo že sú úplne imúnne voči akejkoľvek kritike? Rád by som tu poukázal na fakt, že náboženská vernosť môže byť naozaj spojená s kritickou reflexiou, tak ako snaha porozumieť inej osobe si vyžaduje nielen osobné zaangažovanie do vzťahu s touto osobou, ale aj kritickú reflexiu tohto vzťahu. Samotná vernosť tradícii bez akéhokoľvek skúmania totiž vedie k fanatizmu a úzkoprsmému dogmatizmu. Osobná skúsenosť prežívania vzťahu a uctievania sa musí strieďať s kritickou reflexiou, pretože v náboženských systémoch sa uctievanie zvyčajne časovo neprekrýva s kritickým skúmaním. Pochybovanie je súčasťou každého hľadania a stáva sa výzvou pre uhladené schémy, v ktorých myslíme a do ktorých máme všetko usporiadané. Často je aj vyjadrením ľudskej integrity a oddanosti pravde.

V žiadnom prípade nie je jednoduché ostať verný presvedčeniu, pre ktoré by mal byť človek v extrémnom prípade ochotný aj obetovať svoj život, a zároveň byť otvorený jeho kritickému skúmaniu. Práve táto kombinácia vernosti a kritického skúmania je však podmienkou a prejavom náboženskej zrelosti. Objektom našej viery je predsa Boh, a nie teológia, inak vždy hrozí nebezpečenstvo absolutizácie relatívneho.<sup>132</sup> Ak by bola viera jednoducho prijímaním zjavených propozícií, potom by bola nekompatibilná s akoukoľvek pochybnosťou. Ale ak viera znamená dôveru a vernosť, potom je kompatibilná s pochybnosťami o jednotlivých a konkrétnych inter-

<sup>131</sup> Jób tak môže povedať: „Ak znivočí ma, ani sa nezachviem, len nech si pred ním poviem svoje. To bude potom moja spása...“ (*Jób* 13,15-16a) a apoštol Pavol vyhlásiť: „... ani výška, ani hĺbka, ani nijaké iné stvorenie nás nebude môcť odlúčiť od Božej lásky, ktorá je v Kristovi Ježišovi, našom Pánovi“ (*Rim* 8,39).

<sup>132</sup> Proroci rôznych období boli vždy pripravení kritizovať svoju vlastnú náboženskú komunitu a nikdy nepredpokladali, že nábožnosť je automaticky dobrou vecou. Náboženstvá sú príliš často zdeformované našimi zbožnými prianiami alebo snahou ochrániť záujmy nejakej vybranej skupiny. Ak takýto kriticizmus neprichádza z vnútra samotnej náboženskej komunity, tak sa stáva, že je vyjadrený externými zdrojmi. Príkladom je Freudovo zavrhnutie eskapizmu sentimentálnej religiozity.

pretáciách. Viera totiž automaticky nemení neistotu na istotu, ani nám nedáva múdrosť alebo silu kedykoľvek hravo prekročiť obmedzenia ľudskej existencie. Čo však dokáže, je urobiť nás schopnými žiť a konať uprostred životných neistôt bez toho, aby sme upadli do samolúbosti intelektuálnej alebo morálnej neomylnosti. Pochybnosti nás chránia od ilúzie, že sme Boha uzavreli do nejakej konkrétnej konfesie.<sup>133</sup>

### 2.3. Metodológia vedeckých výskumných programov

Racionálna rekonštrukcia vedeckého pokroku bola najdiskutovanejšou témou vo filozofii vedy v šesťdesiatych rokoch dvadsiateho storočia. Popper a Kuhn zabezpečili základné texty na diskusiu a nasledovalo obdobie interpretácií a vzájomných porovnávaní. V tejto situácii predstavil Imre Lakatos svoju koncepciu, podľa ktorej sú dejiny vedy sledom po sebe idúcich vedeckých výskumných programov. V priebehu vývoja vedy podlieha výskumný program zmenám pri zachovaní tzv. „tvrdého jadra“, ktoré je považované za principiálne neporušiteľné a predstavuje súbor základných predpokladov určujúcich smer výskumu. Okolo tohto jadra sa nachádza „ochranný obal“, ktorý tvoria pomocné hypotézy a heuristika. Práve heuristika je súborom smerníc a návrhov odporúčajúcich určité postupy vo vedeckom výskume. Negatívna heuristika predstavuje zákaz určitého postupu a umožňuje nepriamo charakterizovať tvrdé jadro programu: „Negatívna heuristika programu nám bráni aplikovať *modus tollens* na toto ‚tvrdé jadro‘“.<sup>134</sup> Pozitívna heuristika odporúča – z hľadiska daného programu – metódu efektívneho postupu vo ve-

<sup>133</sup> Porov. BARBOUR, I. G.: *Issues in Science and Religion*, s. 226 – 228.

<sup>134</sup> LAKATOS, I.: Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In: LAKATOS, I. and MUSGRAVE, A. (eds.): *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge : Cambridge University Press, 1970, s. 133.

deckom výskume. Z toho vyplýva aj jej významná úloha chrániť výskumný program pred deštruktívnym pôsobením empirických faktov, ktoré by mohli tento program narušiť. „... pozitívna heuristika pozostáva zo súboru návrhov a odporúčaní ako zmeniť, zdokonaľiť, vyvrátiť alternatívy výskumného programu, ako modifikovať alebo kultivovať ‚vyvrátiťelňý‘ ochranný obal. Pozitívna heuristika programu chráni vedcov pred utopením sa v oceáne anomálií.“<sup>135</sup>

Vo vývoji vedeckého poznania teda Lakatos rozlišuje dve odlišné fázy. Prvou z nich je prechod od jedných teórií k druhým, pričom priebeh tohto procesu je charakterizovaný určitým výskumným programom so zachovaním tvrdého jadra. V procese prechodu od jednej teórie k iným ide o postupnosť teórií  $T_1, T_2, \dots, T_n$ , z ktorých každá nasledujúca vznikla z predchádzajúcej tak, že k nej boli pripojené nové predpoklady, alebo že bola sémanticky reinterpretovaná. Lakatos odmieta Kuhnovo chápanie tohto procesu ako druhu náboženskej zmeny alebo sociálnej revolúcie a snaží sa ho racionalizovať. V procese nahradenia teórie  $T_1$  novou teóriou  $T_2$  v rámci výskumného programu musia byť, podľa Lakatosa splnené nasledujúce podmienky:

1.  $T_2$  má v porovnaní s  $T_1$  rozšírený empirický obsah, teda predpovedá nové fakty, ktoré sú vo svetle predchádzajúcej teórie  $T_1$  nepravdepodobné alebo dokonca zakázané.
2.  $T_2$  je schopná vysvetliť predchádzajúci úspech teórie  $T_1$ , teda všetok nevyvrátený obsah  $T_1$  je zahrnutý do obsahu  $T_2$  (samozrejme v rámci obmedzení súvisiacich s chybami merania).
3. Aspoň časť rozšíreného empirického obsahu v  $T_2$  bola koroborovaná.

Druhou fázou vo vývoji vedeckého poznania je prechod od jedného výskumného programu k druhému, ktorý je charakterizovaný zmenou tvrdého jadra a v dôsledku toho aj zmenou heuristiky: „... tvrdíme, že ak a keď program prestane predvídať nové fakty, jeho

<sup>135</sup> LAKATOS, I.: *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, s. 135.

tvrdé jadro môže byť opustené.<sup>136</sup> Výskumný program sa dostáva do tzv. „bodu nasýtenia“, keď stráca svoju heuristickú silu, prudko sa v ňom zvyšuje počet *ad hoc* hypotéz a vo všeobecnosti sa stráca jeho progresívny charakter. Prechod k novému výskumnému programu je však sprevádzaný otázkou, ako v takejto situácii merať dosiahnutý pokrok.

Ak je vedec presvedčený, že nový výskumný program má potenciál rozvoja, je racionálnym rozhodnutím pracovať na ňom. Iracionálne však nie je ani rozhodnutie zotrvať pri starom programe, dúfajúc že sa stane progresívnym. Lakatosov prístup tak javí znaky súhlasu s Kuhnovou koncepciou, v ktorej je zmena teórie skôr neurčitým a nejasným javom. Lakatos však zastával názor, že posúdenie budúcej progresivity alebo úpadku výskumného programu musí byť spojené s posúdením objektívnych faktov. Zároveň sa však rozhodnutie vedcov musí spoliehať na ich subjektívne predpovede budúceho smerovania vedy. Na rozdiel od Kuhna však Lakatos nikdy nepripustil, že by táto nejasnosť a neurčitosť pri rozhodovaní robila tieto rozhodnutia vedcov iracionálnymi.

### 2.3.1. Aplikácia Lakatosových „výskumných programov“ na teológiu

V nasledujúcej časti si priblížime víziu rozvoja teológie, ktorá sa snaží o aplikáciu metodológie vedeckých výskumných programov, ako ju predstavila americká filozofka a teologička Nancey Murphyová.<sup>137</sup> Aj keď primárne sa pritom usiluje oddeliť diskusiu

<sup>136</sup> LAKATOS, I.: *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, s. 134.

<sup>137</sup> Nancey Murphyová, profesorka kresťanskej filozofie vo Fullerovom teologickom seminári v Kalifornii. Murphyovej teologickej postoje sú významne ovplyvnené jej doktorandským štúdiom v oblasti filozofie vedy na Kalifornskej univerzite v Berkeley, pod vedením Paula Feyerabenda. Základnou líniou Murphyovej koncepcie bolo sledovať a vyhodnocovať proces filozofického a teologického prechodu z moderny do postmoderny.

o teologickej metóde, ktorá je v princípe neutrálna, od diskusie zahŕňajúcej teologické obsahy, nie vždy je to úplne možné. Keďže medzi metódou a obsahom niekedy zaniká jasná a ostrá demarkačná línia, Murphyovej metodologickej odporúčania zahŕňajú aj teologické propozície. Jej teológia sa môže vzhľadom na jej evanjelikálnu bázu javiť svojou povahou ako konzervatívna, ale je iba dôsledkom presvedčenia, že tradičné teologické formulácie sú vo svetle súčasného poznania ťažšie odôvodniteľné. Preto si podľa vlastných slov Murphyová zámerné vyberá „ťažší materiál“.<sup>138</sup>

Nie je ťažké si predstaviť, že teologický výskumný program môže byť vybudovaný „zdola“, t. j. prostredníctvom indukcie z dát. Murphyovej východiskovým bodom je presvedčenie, že teológovia potrebujú na začiatku nejakú organizačnú ideu. Tvrdé jadro by tak mohlo obsahovať teologické názory na to, čo obsahuje absolútne minimálny korpus relevantných presvedčení príslušnej náboženskej komunity. Pre Murphyovú sú týmto jadrom základné presvedčenia o Bohu, zahŕňajúce trinitárnu prirodzenosť Boha, Božiu svätosť a Božie zjavenie v Ježišovi Kristovi. Ako sme už ukázali, úlohou negatívnej heuristiky je ochrániť tvrdé jadro pred možnou falzifikáciou a to prostredníctvom dodatkov a zmien v pásme ochranného obalu. Ako príklad uvádza Murphyová tvrdenia patriace do tvrdého jadra, podľa ktorých je Boh svätý a definitívne sa zjavil v Ježišovi Kristovi. Ako potenciálny falzifikátor týchto presvedčení sa javí napr. spojenie dvoch záverov: 1) Sexizmus je hriešny, a preto neprijateľný. 2) V Novom zákone nachádzame dôkazy o tom, že Ježiš diskriminoval ženy, napr. tak, že medzi dvanástimi apoštolmi nebola ani jedna žena. Na základe toho možno ukázať, že ak bol Ježiš sexista, tak Boh nie je svätý, alebo Ježiš nie je jeho adekvátnym zobrazením. Negatívna heuristika neusmerňuje teológov k zmene alebo opusteniu tvrdého jadra, ale skôr k hľadaniu pomocných hypotéz, ktoré by odklonili potenciálnu falzifikáciu. Možno tak napr. prijať pomocnú hypotézu, podľa ktorej je potrebné vziať do úvahy charakter Písma,

<sup>138</sup> Porov. MURPHY, N.: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Ithaca and London : Cornell University Press, 1990, s. 183.

identifikujú kultúrne vplyvy pôsobiace na pisateľov príp. redaktorov príslušnej časti Písma. Napr. Elisabeth Fiorenzová predpokladá prítomnosť pokusov zamaskovať skutočnú úlohu žien v Ježišovom hnutí a využíva niektoré, z hľadiska feminizmu pozitívne opisy, ako dôkaz, že angažovanosť žien, bola v skutočnosti oveľa väčšia.<sup>139</sup> S touto stratégiou čítania sa môžeme dopracovať k úplne inému obrazu Ježiša a jeho vzťahu k ženám, takže tvrdé jadro je zachránené. Pridanie takýchto pomocných hypotéz možno hodnotiť ako progresívne vtedy, ak vedie k možnosti predpovedať nové skutočnosti.

V kontexte konceptu výskumných programov zohrávajú dogmy<sup>140</sup> partikulárnych spoločenstiev často úlohu pozitívnej heuristiky doktrinálneho výskumného programu. Znamená to, že v prípade snahy teológov o rozvoj nejakého programu, sú chránené všetky doktrinálne miesta, zahrnuté v učení príslušného spoločenstva. Akýkoľvek ďalší rozvoj programu sa môže uskutočňovať iba spôsobom prihliadajúcim na relevantné dogmatické formulácie. Preto môžu súčasní teológovia vypracovať novú kristologickú teóriu, ktorá sa nebude obmedzovať iba na opakovanie formulácií Chalcedónskeho koncilu, a predsa bude regulovaná heuristickými pravidlami tak, aby neboli obmedzenia dané Chalcedónskym koncilom porušené. Podobne vysvetľujú architekti lundesiánskeho programu<sup>141</sup> jeho konzistentnosť s učením Martina Luthera. Pre cirkvi, ktoré sa sna-

---

<sup>139</sup> Porov. FIORENZA, E. S.: *In Memory of Her : A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York : Crossroad, 1983.

<sup>140</sup> Vzhľadom na pomerne široké spektrum významov slova „dogma“ a jeho pomerne voľnú aplikáciu v rámci rôznych náboženských spoločenstiev, definuje Murphyová svoje používanie tohto slova ako normatívne vyjadrenie oficiálne prijaté konkrétnou náboženskou komunitou, akými sú napr. *de fide* vyhlásenia pápežov v katolicizme alebo Augsburgské vyznanie v luteranizme.

<sup>141</sup> Tento teologický program je vetvou luteránskej teologickej školy dominujúcej na univerzite v Lunde v dvadsiatych a tridsiatych rokoch 20. storočia. Hlavnými predstaviteľmi tejto školy boli Anders Nygren, Gustaf Aulén a Ragnar Bring. Nels S. F. Ferré charakterizoval lundesiánsku teológiu ako „vzkriesenie historického kresťanstva“ a „nový biblicizmus“ uznávajúci Luthera ako poslednú autoritu v oblasti skúmania Písma.

žia vyhnúť jednej všeobecnej učiacej autorite, môže spĺňať podobnú funkciu princíp *sola scriptura*. Pozitívnu heuristikou je v tomto prípade snaha spracovať všetky tradičné miesta spôsobom konzistentným s náukou Písma. Spôsob, akým je Písmo používané, môže byť považovaný za časť pozitívnej heuristiky, alebo môže byť konštruovaný ako pomocná metodologická hypotéza. Pozitívna heuristika tak zohráva dôležitú úlohu v regulácii a riadení povahy teológie.

V systematickom teologickom výskumnom programe môžeme nájsť skupiny teórií zaoberajúce sa pre danú komunitu obvyklými doktrinálnymi témami. (Každá takáto skupina môže byť považovaná za malý výskumný program.) Funkciou tohto príslušenstva je rozlúštenie významu tvrdého jadra na jednej strane, a zároveň zabezpečenie spojenia medzi skôr abstraktným chápaním Boha a príslušným druhom dát. V tomto kontexte možno považovať niektoré doktríny za bližšie, iné za vzdialenejšie príslušným dátam. Napr. doktríny týkajúce sa pôsobenia Ducha Svätého patria určite do prvej zo zmienených skupín, pretože veľmi úzko súvisia so životom cirkvi a možno ich do značnej miery označiť za induktívne zovšeobecnenia pozorovaných faktov. Podobne aj náuka o dedičnom hriechu je veľmi úzko zviazaná s pozorovaním správania človeka ním ovplyvneného už oveľa skôr, ako je schopný dopustiť sa osobného hriechu. Na druhej strane, niektoré časti náuky môžu byť oveľa vzdialenejšie kresťanskej skúsenosti a tieto časti môžu byť potvrdené iba do takej miery, nakoľko sú potrebné na vysvetlenie iných, prístupnejších doktrín. Napr. trinitárny charakter Boha je vo všeobecnosti vnímaný ako veľmi abstraktná doktrína. Je však zřejmé, že táto časť náuky je potrebná pri vysvetľovaní teórií nižších úrovní. Napr. kresťania od počiatkov pripisujú božskosť ako Kristovi, tak aj Duchu Svätému. Túto teóriu však bolo potrebné zosúladiť s monoteizmom vyznávaným v Izraeli. Kristus a Duch Svätý musia byť v nejakom zmysle Bohom, nemôžu byť časťami Boha, alebo nejakými pridruženými božstvami. Trinitárna náuka sa tak stáva tradičným vysvetlením toho, ako sú Kristus a Duch Svätý spojení s izraelským JHWH. Nicejsko-carihradské vyznanie viery je tak



pre určité komunity formuláciou špecifikujúcou obmedzenia, ktoré musia teológovia rešpektovať.

Podľa Murphyovej zohrávajú v teológii dôležitú úlohu dáta, pretože rozdielne teologické programy sa budú zameriavať na rozdielne druhy dát. Ich voľba závisí od teologických názorov týkajúcich sa toho, či je možné vo svete poznať Boha. Niektorí sa zamerajú na zjavenie a väčšinu relevantných dát budú hľadať v Písme. Príkladom iného prístupu je Pannenbergov koncept Boha, ako zjavujúceho sa v celej histórii, ktorý nakoniec vedie ku zameraniu sa na historické dáta. Iní hľadajú oporu pre svoju teológiu v náboženskej skúsenosti včlenenej do všeobecnej ľudskej skúsenosti.<sup>142</sup> Murphyová poukazuje na fakt, že každé kritérium výberu dát je spojené s určitými problémami. Napr. teológovia spoliehajúci sa primárne na dáta získané z Písma by mali vysvetliť, prečo by sme mali veriť, že príslušné posvätné texty nám hovoria o tom, aký je Boh, a nie iba o tom, ako si ho príslušná komunita (napr. židia a raní kresťania) predstavovala.

Na aký typ dát sa teda treba v teológii zamerať? Murphyová je presvedčená, že podobne ako v iných vedách, nemožno okruh relevantných dát úzko ohraničiť. Napríklad dáta relevantné pre psychológiu nebudú len striktné psychologické a rovnako dáta zaujímavé pre astronóma nebudú obsahovať iba informácie o spektrálnych čiarami vzdialených hviezd. Vo všeobecnosti možno povedať, že vedci využívajú všetky fakty javiace sa ako relevantné pre podporu ich teórie, a nie je možné predvídať vplyv týchto faktov, pokiaľ nie je rozvinutá zmienená teória.

Niečo podobné sa odohráva aj v teológii. Fakty týkajúce sa ľudského správania, starovekých blízko-východných kultúr, textov a jazykov a mnohé ďalšie témy môžu zohrať významnú úlohu pri podpore konkrétnej teologickej teórie. Murphyovej teologický program tak na jednej strane nabáda k omnoho väčšiemu záujmu teológov o východiskové dáta a jasnejšiemu rozlišovaniu medzi novými dátami a faktami, ktoré sú už začlenené do aktuálnych teórií. Na druhej

<sup>142</sup> Porov. TRACY, D.: *Plurality and Ambiguity : Hermeneutics, Religion, Hope*. Chicago : The University of Chicago Press, 1987.

strane zdôrazňuje potrebu zintenzívnenia pokusov o nájdenie novej podpory pre teologické programy. Výskum teológa by sa nemal odohrávať iba v knižnici. V ideálnom prípade by sa mu jeho vlastná komunita mala stať laboratóriom, v ktorom bude testovať konzistentnosť navrhnutých teologických myšlienok pod vedením Ducha Svätého.

### 2.3.2. Teológia ako experimentálna veda

Následne sa Murphyová dostáva k otázke vzťahu medzi teologickými teóriami a vierou bežných kresťanov. Je tento vzťah rovnaký ako vzťah medzi teóriou fyzika a fyzikálnym poznaním laika? Východiskom pre jej ďalšie úvahy je presvedčenie, že teológia je racionálnou rekonštrukciou súboru vier príslušnej kresťanskej komunity. Jej úlohou je preveriť systém viery komunity tak, aby sa ukázali vzťahy medzi jej jednotlivými časťami a tiež zdôvodniť tento systém. Teológovia preto môžu odmietnuť určité časti viery komunity alebo ich modifikovať, avšak pri súčasnom zachovaní tvrdého jadra systému. V tomto zmysle sa odlišuje vzťah medzi teologickým programom a „bežnou vierou“ od vzťahu medzi fyzikálnou teóriou a „poznaním laika“. Vo fyzike totiž platí, že takmer všetko poznanie prichádza od profesionálov a smeruje k „amatérom“. V prípade teológie sa ukazuje, že systém funguje presne naopak, t. j. poznanie Boha začína u „amatérov“ a až na základe dát prebraných z komunity je profesionálnymi teológmi rozvinuté do uceleného systému. Táto závislosť sa najviac prejavuje v teologických systémoch, v ktorých je primárny zdroj dát založený na výsledkoch spoločného rozlišovania komunity.

Jedným z omylov, ku ktorým môže viesť aplikácia Lakatosovej metodológie výskumných programov, je snaha stotožniť divergentné kresťanské tradície s konkurenčnými výskumnými programami. Ďalším pokúšením je tendencia zamieňať si závery vyplývajúce z kresťanskej viery s tými, ktoré vyplývajú z teologického skúmania.

Cieľom kresťanstva totiž nie je na prvom mieste získanie poznania Krista, ale skôr vzťah s Kristom. Cieľom teológie (podobne ako napr. prírodovedy) je však – zjednodušene povedané – poznanie. Preto si nemožno myslieť, že lakatosovská metodológia nám umožňuje priame porovnanie rozličných kresťanských tradícií. Čo však môžeme spraviť, je porovnať teologické rekonštrukcie viery rozličných komunít napr. katolícky modernizmus a liberálny protestantizmus. Dokonca je možné takto porovnať kresťanské výskumné programy s programami prináležiacimi iným náboženským tradíciám.

V jednom zo svojich skorších textov<sup>143</sup> Murphyová objaňuje paralely medzi teologickým a prírodovedeckým spôsobom uvažovania a argumentácie. Vychádza pri tom z troch základných črt vedy, ktorými sú forma a logika teoretických štruktúr, prostriedky, ktorými sa získavajú fakty, a objektivita týchto faktov. Murphyová poukazuje na možnosť interpretovať cirkevné doktríny ako teórie vysvetľujúce fakty kresťanského života. Status týchto faktov nie je natoľko odlišný od vedeckých faktov, ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať. S podobnou praxou, ako je overovanie vedeckých teórií, sa totiž môžeme stretnúť aj pri teologických teóriách, kde sa overovanie deje prostredníctvom cirkevnej praxe a rozlišovania komunity. Znova sa tak dostávame k téze, ktorú sme už predstavili, teda, že striktné rozlíšenie medzi „objektívnymi“ vedeckými faktami a „subjektívnymi“ náboženskými faktami je nesprávne.<sup>144</sup>

Ďalším dôsledkom takéhoto prístupu je postulovanie hybridných teologicko-vedeckých programov. Výskumné programy sú systémami teórií s roztriedenými a usporiadanými dátami. Podľa Murphyovej neexistujú hranice medzi jednotlivými vednými disciplínami a rovnako medzi teológiou a prírodnými vedami. Tak napr. určité teórie z optiky zohrávajú významnú inštrumentálnu úlohu v astronómii a mikrobiológii. Preto podľa Murphyovej neexistuje v zásade žiaden dôvod, prečo by teórie pochádzajúce z teológie ne-

<sup>143</sup> MURPHY, N.: *Theology: An Experimental Science?* In: *Perspectives in Religious Studies*. Vol. 3., 1988, s. 219 – 234.

<sup>144</sup> Porov. MURPHY, N.: *Theology: An Experimental Science?*, s. 219 – 220.

mohli byť zahrnuté ako doplňujúce hypotézy do prírodovedných výskumných programov a *vice versa*. Tak sa totiž aj niektoré vedecké metódy používajú v teológii, napr. ako pomoc pri interpretácii biblických textov. Už Lakatos ukázal, že tvrdým jadrom vedeckého výskumného programu je často metafyzický pohľad na realitu. A keďže metafyzika a teológia sú „starí kamaráti“, niektorí historici poukázali napr. na skutočnosť, že pojem zotrvačnosti, zahrnutý do tvrdého jadra Newtonovej teórie, bol motivovaný jeho kalvínskou teológiou.<sup>145</sup> Podobne aj na druhej strane nájdeme napr. v programe W. Pannenberga teologicko-metafyzické tvrdé jadro, ku ktorému sú pripojené ako pomocné hypotézy teórie z fyziky a antropológie. Ďalšou možnosťou vzájomnej interakcie je istý druh konkurencie medzi teologickými a vedeckými výskumnými programami. Veľmi dôležitou oblasťou z tohto hľadiska je napr. snaha o vysvetlenie náboženskej skúsenosti z teologickej perspektívy na jednej strane a sekulárnej, sociologicko-antropologickej perspektívy či kognitívno-vednej na druhej strane.<sup>146</sup>

## 2.4. Vedecká a náboženská paradigma – zhrnutie

Prelom tisícročí je charakteristický uvedomením si, že žijeme v období prechodu z moderny do postmoderny. Parafrázujúc výrok Carla Raschka „v priebehu niekoľkých ostatných dekád, postmodernizmus stihol zmeniť tvár kultúry, zvlášť spoločenských a humanitných vied, zatiaľ čo na dvere náboženstva začal klopať iba nedávno.“<sup>147</sup> Implikácie tohto prechodu osobitne zasahujú aj do života náboženstiev a ich jednotlivých spoločenstiev. Aj napriek svojim

<sup>145</sup> Porov. KLAAREN, E.: *Religious Origins of Modern Science : Belief in Creation in Seventeenth-Century Thought*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1977.

<sup>146</sup> Porov. MURPHY, N.: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, s. 198 – 199.

<sup>147</sup> Porov. RASCHKE, C. A.: *The Next Reformation: Why Evangelicals must Embrace Postmodernity*. Grand Rapids : Baker Academic, 2004, s. 11.

koreňom, siahajúcim do polovice dvadsiateho storočia, začína byť postmoderna až dnes chápaná vo svetle epochálnych zmien, ktoré ju reprezentujú. A práve v tejto súvislosti Murphyová poznamenáva, „že ak niekto pracuje uprostred určitého svetonázoru alebo filozofickej epochy, základné predpoklady tohto svetonázoru sú ako okuliare na niečom nose. My, ktorí žijeme uprostred zmeny svetonázoru, sme si týchto okuliarov vedomí, pretože vidíme, ako sa pred naším pohľadom menia“<sup>148</sup>.

Je zrejmé, že náboženské výpovede majú rôzne funkcie, z ktorých mnohé nemajú vo vede paralelu. Náboženstvo vyvoláva pocity a emócie, stimuluje etické postoje, ovplyvňuje správanie a jeho typickými prejavmi sú uctievanie, modlitba a meditácia. Jeho primárnym cieľom je osobná transformácia človeka a realizácia cieľov, ako sú naplnenie, oslobodenie a spása človeka. Všetky tieto aspekty vyžadujú väčšiu osobnú zaangażovanosť, ako je to v prípade vedy. Náboženstvo tiež naplňa psychologické potreby, ako sú integrácia osobnosti a chápanie širšieho rámca existujúcich cieľov a významov.<sup>149</sup> Možno teda povedať, že to, čo by sme označili ako „subjektívne“ črty (vplyv interpretácií na dáta, odolnosť komplexných teórií voči falzifikácii, neprítomnosť striktných pravidiel pre výber paradigmy), je evidentnejšie v prípade náboženských programov. Naopak, črty korešpondujúce s väčšou objektivitou (prítomnosť dát, na ktorých sa diskutujúci zhodnú, kumulatívny efekt dôkazov pre alebo proti teórii, existencia kritérií nezávislých na paradigme) sú v náboženských programoch menej prítomné. Je evidentné, že náboženstvo je vo všetkých týchto aspektoch subjektívnejším podujatím. Snažili sme sa však ukázať, že v každom z týchto aspektov ide o odlišnosť v stupni, a nie o absolútny protiklad medzi „objektívnou“ vedou a „subjektívnym“ náboženstvom.

<sup>148</sup> MURPHY, N.: *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*. Valley Forge : Trinity Press International, 1996, s. 154.

<sup>149</sup> Porov. BARBOUR, I. G.: *Religion and Science*. San Francisco : HarperCollins Publishers, 2013, s. 191 – 196.

Aj v náboženských spoločenstvách existuje intersubjektívne testovanie presvedčení, ktoré slúži ako ochrana voči svojvôli a prílišnej subjektivite. Interpretácia iníciačných udalostí a následných skúseností jednotlivcov alebo spoločenstiev prechádza dlhým procesom testovania, filtrovania a verejnej validácie v rámci danej náboženskej komunity. Niektoré skúsenosti sa objavujú opakovane a sú prijaté ako normatívne, iné sú reinterpretované alebo dokonca odmietnuté. Ukázali sme, že systematickú prezentáciu cirkevných doktrín možno rekonštruovať ako vedecký výskumný program, podporovaný schopnosťou vysvetliť rôzne druhy faktov, ako sú napr. texty, historické udalosti a zvyklosti príslušnej cirkevnej komunity. Cirkevná prax sa tak stáva zdrojom údajov relevantných pre teológiu, ktoré navyše vykazujú istú formu objektivity a experimentálnej reprodukovateľnosti. Proces testovania je však v náboženských programoch oveľa menej rigorózný ako vo vede.

Kritická reflexia je kompatibilná s vernosťou náboženským programom, pretože centrom náboženstva je uctievanie, a nie prijatie interpretačných hypotéz. Sebakritika vlastných základných presvedčení je možná, iba ak existujú kritériá, ktoré sú úplne nezávislé od danej paradigmy. Každá osoba má takéto základné presvedčenia, takže otázka nestojí: „či tieto presvedčenia mať“, ale „ktoré z nich mať“.

Poukázali sme aj na to, že ani nevyhnutnosť osobnej zaangažovanosti a obmedzenia súvisiace s metafyzickými pojmami a teóriami nevyučujú z náboženského programu sebakritické pýtanie sa. Takže rovnako, ako vo vedeckých, tak aj v tých náboženských programoch by mala byť vernosť úprimnému hľadaniu pravdy nadradená vernosti partikulárnej paradigme. Aj preto je pri každej snahe o dialóg medzi vedeckou a náboženskou paradigmou mimoriadne dôležitá potreba precízneho, ba až rigorózneho rozvažovania, predovšetkým vo vzťahu k epistemologickým otázkam.



# 3. Požiadavka otvorenej diskusie v cirkevných komunitách

*Jozef Žuffa*

## 3.1. Jedinečnosť prítomnosti ako východisko pre teológiu

Každé historické obdobie prináša nové situácie, ktoré sa v minulosti nevyskytovali a do ktorých dorastáme práve teraz. Pri reflexii zmien v spoločnosti sa dá uviesť metafora nohavíc, ktoré si študent pravidelne oblieka do školy a má ich rád. Študent však rastie a nohavice mu začnú byť malé. Nastupuje situácia, ktorú je možné nazvať krízou, a musí ju riešiť. V nohaviciach však nie je chyba, ani v človeku, ktorý ich nosí. Len ich potrebuje nové.

Uvedený obraz je výpovedný pri mnohých nostalgických hodnoteniach straty hodnôt alebo oslabenia náboženského prežívania v spoločnosti. Plakať za starými nohaviciami nemá význam. Zadovažiť si nové tiež nemusí byť jednoduché, ale v tejto metafore je to jediné riešenie, ktoré nám dovolí voľne kráčať. Viac ako strata hodnôt, ktoré boli aktuálne v minulosti, nás teda má zaujímať potreba ich vždy nanovo reflektovať pre súčasnosť. Náboženské posolstvá v spoločnosti sú tiež jednou z oblastí, ktoré podliehajú potrebe aktualizácie. Predchádzajúce dve kapitoly monografie sú venované práve hlbším analýzám a hľadaním možností, ako aktualizovať náboženské programy, resp. nájsť nové náboženské paradigmy.



### 3. POŽIADAVKA OTVORENEJ DISKUSIE V CIRKEVNÝCH KOMUNITÁCH

Mnohé cirkvi si kladú otázku, ako dnes v zmenených globálnych, ako aj lokálnych podmienkach uskutočňovať svoje poslanie. Katolícka cirkev je na Slovensku stále najväčšou náboženskou komunitou. Otázkou, ktorú si v tejto súvislosti kladie ako sociológia náboženstva, tak aj teológia, je otázka vzťahu medzi spoločenskými zmenami a hodnotovými orientáciami ľudí. Pojmy ako modernita, sekularizácia a náboženstvo nadobudli enormnú mnohoznačnosť aj u mnohých praktizujúcich veriacich a o to viac u mladej generácie, ktorá nezažila „samozrejmosť praktizovania náboženstva“ a nemá blízky vzťah k cirkevným inštitúciám.<sup>150</sup>

Ambíciou teológie je, aby bola v praxi spojená s konkrétnymi ľuďmi, v ich sociálnom kontexte, ktorému je potrebné nielen dostatočne porozumieť, ale podľa neho prispôbiť aj pastoračnú prácu.<sup>151</sup> Počúvanie a porozumenie názorov a potrieb z terénu v cirkevných komunitách je súčasťou tejto ambície. Počúvanie je pre Cirkev dôležité, aby mohla aj pri súčasnej dynamike rozvíjať svoju misiu ako „sprostredkovateľa nádeje“ pre ľudí hľadajúcich odpovede v náboženskej spiritualite a byť dobrým sprievodcom mladej generácie, ktorá je súčasnými zmenami najviac ovplyvnená, pri vytváraní jej vlastnej orientácie.

#### 3.1.1. Kultúra dialógu v slovenskej Cirkvi

Kresťanská viera a organizované náboženské komunity nie sú dnes takou prirodzenou súčasťou politického a kultúrno-spoločenského života, ako to bolo v európskych krajinách ešte na začiatku 20. storočia. Platí to aj pre Slovensko, ktoré je v porovnaní s kraji-

<sup>150</sup> Porov. JOAS, H.: Führt Modernisierung zur Sekularisierung. In: WALTER, P.: *Gottesrede in postsäkularer Kultur*. Freiburg : Herder 2007, s. 10 – 18.

<sup>151</sup> Porov. POLAK, R.: Hope for Europe: Catastrophes as Learning Spaces. In: LICHNER, M. (ed.): *Hope. Where does our Hope lie?*. Münster : LIT Verlag 2021, s. 495 – 497.

nami západnej Európy stále považované za konzervatívne a tradične kresťanské.<sup>152</sup>

V ostatných rokoch sa zväčšuje okruh tém, ktoré polarizujú nielen občiansku, ale aj cirkevnú spoločnosť. Ak sa pred niekoľkými desaťročiami predpokladalo, že človek hlásiaci sa ku katolíckej viere a Cirkvi viac či menej vedome súhlasí s obsahmi kresťanskej viery a zároveň aj s postojmi svojich cirkevných predstaviteľov, dnes s takýmto samozrejším súhlasom nemožno počítať. Nielen sekulárna spoločnosť, ale čiastočne aj cirkvi sa stávajú pluralistickými, a tak sa mnohé komunity môžu značne líšiť v názoroch na cirkevné učenie a zvlášť na jeho praktickú aplikáciu. O to viac to platí pre názory na konkrétne vyjadrenia, ktorými cirkevní predstavitelia vstupujú do politickej sféry. Pri viacerých témach je v ostatných rokoch až zarážajúce, ako jednotlivé názorové skupiny dokážu obhajovať svoje presvedčenie bez toho, aby dokázali navzájom viesť zrozumiteľný dialóg. Diskusie vo vnútri Cirkvi často obsahujú názorové stereotypy a vzájomné nálepkovanie sa. Ak označíme protivníka nálepkou napr. liberál, konzervatívce či fanatik, následne argumentujeme nielen voči samotným názorom súpera, ale proti celej skupine, do ktorej sme ho zaradili. Diskutujúci prepadá presvedčeniu, že svojho protivníka má „prečítaného“, že dobre pozná jeho názory i postoje skupiny, do ktorej ho zaradil. Nálepkovanie však diskusiu znemožňuje, vo väčšine prípadov je unáhlené a povrchné, a možný dialóg namiesto rešpektu vedie k vzájomnému odcudzeniu až nepriateľstvu.

V modernej liberálno-demokratickej spoločnosti sa očakáva, že Cirkev sa nestiahne z verejnej diskusie, ani nebude argumentovať len spoza pomyselných ochranných hradieb, ale privíta otvorený verejný priestor ako príležitosť prinášať nové pohľady na viaceré témy. Aby toho bola Cirkev schopná, musí rozvíjať kultúru dialógu nielen voči občianskej spoločnosti, ale aj vnútrocirkevne. Tak ako v každej funkčnej organizácii, aj v Cirkvi platí, že niekto má posledné slovo

<sup>152</sup> Porov. MORAVČÍK, K.: Problémové oblasti súčasnej kultúry. In: MORAVČÍK, K., ŽUFFA, J. (ed.): *Radost evanjelia na Slovensku II. Fakty a názory*. Bratislava : Petrus 2019, s. 17 – 19.

### 3. POŽIADAVKA OTVORENEJ DISKUSIE V CIRKEVNÝCH KOMUNITÁCH

a za danú organizáciu vystupuje s určitými závermi na verejnosti. Problém nastáva vtedy, keď sa vedúci predstavitelia organizácie nazdávajú, že odpovede na otázky a výzvy sú jasné, ich obsah ani spôsob ich podania netreba nanovo reflektovať, ale stačí deklarovať závery.

Od nástupu pápeža Františka uplynulo niekoľko rokov. Pápež, ktorý prichádza z neeurópskeho kultúrneho prostredia, sa pokúša meniť atmosféru v Cirkvi výzvami na vnútrocirkevný dialóg, vydáva dokumenty, ktoré sa snažia realisticky opisovať aktuálne globálne otázky a zdôrazňujú riešenia. Prístup pápeža Františka naráža na odpor nielen medzi veriacimi, ale aj v cirkevnej hierarchii. Ako sa ukázalo zvlášť na synodách o rodine (2014 a 2015), s teologickou podporou môže František rátať najmä zo strany teológov z kvalitných univerzít a pastoračnú oporu nachádza zvlášť v regiónoch Latinskej Ameriky.<sup>153</sup>

Slovenské cirkevné pomery sú poznačené kombináciou rôznych vplyvov. Napriek viac ako tridsiatim rokom od pádu komunistického režimu sa stále vo všetkých spoločenských oblastiach prejavujú dôsledky izolácie, v ktorej žila slovenská spoločnosť desaťročia po druhej svetovej vojne. Doteraz je možné pozorovať opatrný, až odmietavý postoj nielen voči tomu, čo predstavuje liberálny západný svet, ale aj voči mnohému, čo sa prejavuje v Katolíckej cirkvi v západných krajinách.

Viacere prvky súčasnej západnej kultúry sa čoraz viac začali vnímať ako dekadentné a liberalizmus bez bližšieho rozlišovania sa stal pre mnohých cirkevných predstaviteľov náhradným nepriateľom za porazený komunistický ateizmus. Tento defenzívny a opatrnícky prístup k súčasnej západnej kultúre a nedôverčivý vzťah k miestnym cirkvám a teológii vedie v krajinách strednej a východnej Európy k veľmi zredukovanej vnútrocirkevnej kultúre dialógu.

Dôsledkom je to, že Katolícka cirkev je zo strany občianskej verejnosti vnímaná ako polarizujúca organizácia zapájajúca sa do kultúrnych

<sup>153</sup> Porov. MORAVČÍK, K.: *Problémové oblasti súčasnej kultúry*, s. 19.

vojen o hodnoty. Ako príklad možno uviesť už viac ako päť rokov neutíchajúce spory o takzvanú *gender* ideológiu. Veľká časť aktívnych katolíkov vidí v pojme *gender* nebezpečenstvo pre rodinu a spochybnenie prirodzených úloh muža a ženy.<sup>154</sup> Obavy o rodinu môžu byť úprimné, problém je však v tom, že téma sa neprezentuje na úrovni súčasnej teologickej reflexie, ani na úrovni poznatkov humanitných vied. V podobných témach snaha o nadviazanie dialógu so sekulárnou spoločnosťou nie je zo strany Cirkvi viditeľná. Z dlhodobého hľadiska možno pozorovať prehlbovanie neporozumenia medzi Cirkvou a veľkou časťou občianskej spoločnosti. Práve dialóg uvádza pápež František v dokumente *Evangelii gaudium* ako jednu z výziev: „Cirkev je povoláná dávať sa do služby náročného dialógu.“<sup>155</sup>

Už Druhý vatikánsky koncil možno charakterizovať otvorenosťou voči svetu a optimistickou perspektívou. Dovtedajšie koncily a synody sa totiž takmer výlučne zaoberali problémami Cirkvi a ak sa vyjadrovali o svete, bolo to najmä preto, aby odhalili jeho hriechy a nedostatky. Optimizmus účastníkov koncilu je možné identifikovať vo viacerých záverečných dokumentoch. Najsilnejšie výzvy pre „otváranie okien“ nachádzame v koncilovej pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes*:

„Povinnosťou Cirkvi pri plnení tohto poslania je ustavične skúmať znamenia čias a vysvetľovať ich vo svetle evanjelia tak, aby vedela spôsobom, primeraným každej generácii, odpovedať na večné otázky človeka o zmysle terajšieho i budúceho života a o ich vzájomnom vzťahu. Cirkev musí teda poznať a chápať svet, v ktorom žije: jeho očakávania, snahy a jeho neraz dramatický charakter.“<sup>156</sup>

<sup>154</sup> Zložitost genderovej problematiky načrtáva JENÍK, L.: *Gender : Pokus o komplexnejšie uchopenie problematiky*. Trnava : Dobrá kniha, 2018. K širšej teologickej reflexii pozri tiež NOBLE, I.; BAUER KOČANDRLE, K.: *Teologický pohľad na problematiku rodu*. In: NOBLE, I.; ŠÍRKA, Z.: *Kdo je člověk? : Teologická antropologie ekumenicky*. Praha : Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum, 2021, s. 209 – 231.

<sup>155</sup> FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, 74.

<sup>156</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Gaudium et spes*, 4.

### 3. POŽIADAVKA OTVORENEJ DISKUSIE V CIRKEVNÝCH KOMUNITÁCH

Dôležitým prvkom, ktorý Druhý vatikánsky koncil priniesol do vzťahu Cirkvi a sveta, je zmierenie, dialóg a spolupráca. Prvým a z hľadiska celého procesu zmierenia kľúčovým krokom je priznanie si vlastných chýb a omylov, ku ktorým v priebehu histórie pri rôznych príležitostiach došlo. Nejde tu o nejakú falošnú pokoru alebo o všeobecné priznanie si chýb, ale skôr o sebareflexiu.

#### 3.1.2. Zameranie sa na boj o hodnoty

Priority, ktoré prináša pápež František – či už ide o samotný dialóg, participáciu čo najväčšieho okruhu ľudí na vnútrocirkevných rozhodnutiach, deklerikalizáciu cirkvi, dôraz na pomoc na periférii alebo ústretový postoj voči svetu – nie sú zatiaľ v našom regióne veľmi viditeľné. Pápežov akcent na kráčanie s realitou je oveľa viac dialogicko-empatický, ako dialogicko-obranný: Dať prednosť zašpinenej Cirkvi pred uzavretou Cirkvou, ktorá sa z pohodlnosti a strachu nezrazí s realitou:

„Je mi milšia ‚otlčená‘ Cirkev, doráňaná a zašpinená tým, že vychádza do ulíc, než Cirkev chorá z uzavretia a pohodlnosti, z upätosti na vlastné istoty. Nechcem takú Cirkev, ktorá robí všetko, aby si udržala centrálnu postavu, a nakoniec zostane zamotaná v spleti svojich mánií a procedúr.“<sup>157</sup>

Dôsledkom straty tradičného ukotvenia a transformácie životných priestorov sa stala identita súčasných ľudí krehkou.<sup>158</sup> Zvlášť v industrializovaných štátoch prestali už dávnejšie byť oporou tradičné rodinné a životné modely. Na tieto javy Cirkev reagovala úsilím, ktoré sa niekedy hodnotí ako kultúrna vojna o „hodnoty,

<sup>157</sup> FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, 49.

<sup>158</sup> Porov. APPEL, K., DEIBL, J., GUANZINI, I., NERI, M.: *Kirche und globale Kultur heute. Krisen – Perspektiven – Aufgaben*. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift*, roč. 164, č. 3, 2016, s. 281 – 293.

o ktorých sa nevyjednáva“. V tejto oblasti je postoj pápeža Františka oveľa výraznejší, než priority jeho predchodcov. Napríklad v oblasti morálnych otázok sexuality sa pápež František viackrát vyjadril, že Cirkev sa nemôže zamerať len na sexuálno-etické otázky, že tieto musia byť predkladané v správnom kontexte a že zásadne odmieta rétoriku morálnej nadradenosti.<sup>159</sup>

Na Slovensku je napríklad téma tradičnej rodiny pre predstaviteľov Cirkvi a časť aktívnych laikov oblasťou, kde sa najviac verejne angažujú. Tento zápas o hodnoty v témach ochrany života či zachovania tradičnej rodiny môže na jednej strane posilňovať vedomie katolíckej identity, na druhej strane však vedie k znechuteniu mnohých veriacich, ktorí konfrontáciu so sekulárnou verejnosťou v týchto otázkach nevidia ako dobre vyargumentovanú a nedokážu ju prijať za súčasť svojej kresťanskej identity. Títo veriaci zápasu o hodnoty vyčítajú, že je vedený s predstavou vopred danej pravdy, pričom chýba poctivá intelektuálna konfrontácia s otázkami a postojmi sekulárnej časti spoločnosti a poznatkami vedy.

Cirkev vo svete je navyše v ostatných rokoch opakovane konfrontovaná s udalosťami, ktoré odkryli prejavy dvojakej morálky (napríklad zneužívanie moci a dlhoročné zatajovanie zneužívania detí). V slovenskej spoločnosti sa prípady zneužitia detí kňazmi zatiaľ, okrem zriedkavých výnimiek, nestali diskutovanou témou.

K dôležitým javom súčasných spoločností patrí, že sa jej príslušníci nerozdeľujú iba politicky a ekonomicky, alebo na starousedlíkov a migrantov, ale že naprieč spoločnosťou vznikajú celé skupiny s vlastnou identitou a pravidlami. Rozdelenie spoločnosti v otázkach imigrantov, očkovania, dôvery v inštitúcie, ekologických riešení alebo registrovaných partnerstiev ide po iných hraniciach, ako sme boli doteraz zvyknutí. V týchto prípadoch sa hovorí o subkultúrach a ich vlastných naratívoch, cez ktoré sa ich príslušníci vnímajú a dávajú o sebe vedieť. Zároveň ide o ďalší prejav súčasnej spoločenskej fragmentácie.

<sup>159</sup> Porov. RICCARDI, A.: *Die Peripherie. Ort der Krise und des Aufbruchs für die Kirche*. Würzburg 2017, s. 25 – 26.

### 3. POŽIADAVKA OTVORENEJ DISKUSIE V CIRKEVNÝCH KOMUNITÁCH

Súčasťou týchto subkultúr sú často mladí ľudia, ktorí sa na rozdiel od minulých generácií cítia omnoho viac odcudzení kultúre svojich rodičov. Sú to tiež ľudia pochádzajúci z prostredia s obmedzenými životnými možnosťami, dlhodobo nezamestnaní, ale aj ľudia z opačnej strany sociálneho spektra, ktorí si svoje ekonomické alebo sociálne postavenie nemusia práčne vydobýjať.

Z celosvetového hľadiska nové subkultúry získavajú na dôležitosť. Aj na Slovensku môžeme pozorovať silnejúci hlas sociálnych skupín, ktoré hovoria o strate tradícií a začínajú novým spôsobom rozprávať o sebe a svete. V ich rozprávaniach možno identifikovať nebezpečenstvo, že sa budú až násilne vymedzovať voči väčšinovej kultúre. Ak by sme v tomto opísanom jave hľadali výzvu pre dialóg, tak práve vďaka týmto novým naratívom sa dostávajú do širokého povedomia dlho nepočuteľné príbehy a identity, ktoré je potrebné počúvať a porozumieť im.

Pre Katolícku cirkev predstavujú všetky tieto nové naratívy a subkultúry aktuálnu výzvu, na ktorú by sa mala pokúsiť odpovedať novými pastoračnými stratégiami, ako aj konkrétnymi inštitucionálnymi krokmi. Pápež František opakovane odkazuje Cirkev na periférie, na chudobných a marginalizovaných, ktorí nemajú byť len objektom charity, ale dôležitou skupinou, ktorej sa Cirkev prihovára a počúva ju: „Všetci sme pozvaní prijať toto povolanie: vyjsť z vlastnej pohodlnosti a mať odvahu ísť na všetky periférie...“<sup>160</sup>

## 3.2. Kvalitatívna sonda do farských spoločenstiev s dôrazom na mládež

Na celom svete možno v ostatných desaťročiach pozorovať rastúci odstup medzi generáciami. Mládež bola vždy v niečom iná, ako jej rodičia. Čo sa mení, je intenzita a spôsob vnímania rozdielov

---

<sup>160</sup> FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, 20.

medzi generáciami. Súčasné tempo vývoja, spoločensko-politické usporiadanie a vedecko-technické možnosti medzigeneračný rozdiel prehĺbili. Možno ho vnímať až na úrovni konfliktu. Na jednej strane sa staršia generácia v mnohých ohľadoch zriekla vplyvu, ktorý v minulosti mala na život svojich detí, na druhej strane však tí istí mladí ľudia sa cítia byť v mnohom vylúčení z procesov rozhodovania. Rovnaké priepastné rozdiely je možné pozorovať aj pri dôležitosti náboženstva pre rôzne generácie.

V úvode výskumnej podkapitoly uvádzame krátky exkurz pre porozumenie náboženského prežívania naprieč generáciami. Vo vývoji religiozity detí a mládeže možno už pri jednoduchom pozorovaní vo všeobecnosti identifikovať viaceré vývojových stupňov.<sup>161</sup> Počiatkové štádium je charakterizované jednostrannou závislosťou mladého človeka od Boha. Boh rozhoduje o živote každého človeka, súdi ho, odmeňuje a trestá. Základným vzťahom je absolútna podriadenosť. V neskoršom štádiu si uvedomuje vzťah medzi príčinou a následkom v komunikácii s Bohom. Môže do vzťahu vstupovať a ovplyvňovať ho prostredníctvom modlitieb, viery a plnenia povinností. V ďalšom stupni sa mnoho dospievajúcich ľudí „vymaňuje“ zo závislosti od Božej moci. Uznáva jeho existenciu, ale za svoj život a konanie si v tomto období zodpovedá predovšetkým každý sám. Jednotlivé vývojové štádiá religiozity alebo náboženského prežívania nemožno klasifikovať podľa dĺžky ich trvania. U mnohých ľudí sa dá počas celého života pozorovať, že ich vzťah k Bohu je založený na absolútnej podriadenosti, prípadne ide o neustálu zmenu osobného vzťahu k transcendentnu, podľa ich aktuálnych potrieb a okolností.<sup>162</sup>

Sledovaním aktuálneho vývoja životných trendov je možné konštatovať, že čoraz väčšia skupina mladých ľudí vychovávaných

<sup>161</sup> Porov. ŽUFFA, J.: Vybrané aspekty religiozity mládeže na Slovensku a v Holandsku. In: *Studia Aloisiana*, roč. 8, 2017, č. 3, s. 66.

<sup>162</sup> Porov. ŽUFFA, J., PUPÍK, Z.: *Katolicizmus „made in Slovakia“*. In: *Communio Missio*, roč. 11, č. 1, 2013, URL: [http://issuu.com/institutcommunio/docs/communio\\_missio](http://issuu.com/institutcommunio/docs/communio_missio) (15. 8. 2021)



### 3. POŽIADAVKA OTVORENEJ DISKUSIE V CIRKEVNÝCH KOMUNITÁCH

v kresťanskom prostredí, aj následkom rýchlych zmien v spoločnosti, veľmi rýchlo prechádza do obdobia úplného „vymanenia sa“ zo vzťahu s Bohom. Zároveň je možné sledovať čoraz ťažší dialóg medzi ľuďmi nielen z rozdielnych hodnotových táborov, ale aj medzi ľuďmi z rôznych vývojových štádií religiozity.

Pre účel hlbšej reflexie o potrebe dialógu v náboženských komunitách je v tejto podkapitole predstavená realizácia výskumnej sondy z praxe. Jej cieľom bolo cez skúsenosti a názory ľudí z farských spoločenskí identifikovať oblasti, ktoré sa javia pre rozvoj dialógu dôležité a doplniť obraz o pastoračnom teréne na Slovensku. Sonda skúmala predovšetkým oblasť práce s mládežou. Práve takáto konfrontácia, v ktorej sú zachytené medzigeneračné rozdiely, poskytuje zaujímavé poznatky pre ťažiská rozvoja dialógu.

Výskumná sonda bola uskutočnená kvalitatívnou metódou v júli 2021 formou moderovaných fokusových skupín. S ponukou na účasť vo výskume boli oslovené farnosti vo všetkých diecézach na Slovensku.<sup>163</sup> Zapojilo sa desať farností v celkovom počte 48 účastníkov, z toho 38 laikov a 9 kňazov. Vek diskutujúcich bol od 16 do 50 rokov. Účastníci boli oboznámení s cieľom, okruhmi a pravidlami diskusie.<sup>164</sup> Následne boli rozdelení do šiestich skupín tak, aby v každej bolo čo najmenej účastníkov z jednej farnosti. Každá skupina mala moderátora, samotná diskusia trvala hodinu. V každej boli prediskutované tri témy: pozitívne a negatívne skúsenosti z pastoračie vo farnostiach, potrebné kompetencie pre prácu s mládežou a oblasti pre rozvoj práce s mládežou vo vlastnej farnosti. Pri diskusiách bol dôraz kladený na to, aby všetci účastníci mali voľný priestor na dostatočné výpovede k daným témam. Diskusie

---

<sup>163</sup> Organizáciu výskumu a získavania účastníkov realizovala nezisková organizácia eRko. Fokusové skupiny boli súčasťou projektu Mladé srdce. Autor tohto textu bol prizvaný ako odborník na kvalitatívny zber údajov, dizajnoval metódu výskumu, spracovával dáta a má povolenie publikovať ich na vedecké účely.

<sup>164</sup> Viac k metodológii kvalitatívnych výskumov: GILE, K. J., HANDCOSK, M. S.: Respondent-Driven Sampling: An Assessment of Current Methodology. In: *Sociological Methodology*, roč. 40, č. 1, 2010, s. 285 – 327.

všetkých skupín boli zaznamenané audionahrávkou, následne boli prepísané do textovej podoby bez uvádzania mien autorov výpovedí a v konečnom kroku boli pre zachovanie anonymity nahrávky vymazané. Kódovaním 90 strán textu boli identifikované tematické okruhy, ktoré sa objavili naprieč fokusovými skupinami. Pre účely tejto kapitoly sú spracované štyri okruhy. Výpovede účastníkov rozhovorov sú v texte parafrázované, alebo po štylistických úpravách a bez zmeny obsahu uvádzané doslovne a označené úvodzovkami.

### 3.2.1. Hodnotenie zmien v náboženskom prežívaní

Dynamika zmien v občianskej spoločnosti sa odráža aj pri výpovediach z pastoračného terénu. Väčšina účastníkov riadených rozhovorov potvrdila, že vníma zmeny náboženského správania vo svojom okolí. „Viera bola pred časom taká neochvejná a dôležitá pre človeka. Dnes je to jedna z možností. A pre mladého človeka je to alternatíva.“ „Ja som mala pocit, že vždy sme patrili do kostola, teraz sa mi to akoby vymyká z rúk. Som z toho nešťastná, teraz decká majú silno vytvorený vlastný názor a vieru im už ja ako rodič neviem sprostredkovať. Nedokáže to ani náš kňaz. Však každý sme iný, on je super v iných oblastiach, ale mne chýba, že aj keď sa s ním stretnú na fare, tak tam nie je žiaden ďalší posun. Lebo ja keď ich doma volám na večernú modlitbu, tak oni že ‚blee‘. Ale na tej fare by to mohli prijať inak, no tiež to nefunguje.“

Účastníci diskusie si všimli aj zmeny v regiónoch Slovenska, ktoré sú v porovnaní s inými hodnotené ako tradične kresťanské. „A to je ešte svätá Orava, kde ti aj ožran z garáda kričí: Pochválený buď Ježiš Kristus!“ Zmeny sa neprejavujú iba v úplne odlišnom vnímaní náboženstva, ale sú diskutujúcimi výrazne vnímané práve medzi generáciami. „Práve preto je potrebné počúvať, ako to vidia ostatní. Samozrejme to, čo sa nám môže zdať, že to lepšie fungovalo pred dvadsiatimi rokmi, pre tú mladú generáciu je iné. Oni to prežívajú svojím spôsobom. Svojím jazykom. Aj rozprávanie sa o viere medzi

rovesníkmi je iné. Takže, čo s tým? Jednoducho ich nechať robiť. Možno sa pohnú mnohé veci.“ Ďalšia výpoveď poukazuje na reakciu mladej generácie, ktorá vypovedá o prehĺbených rozdieloch medzi generáciami z dôvodu odlišnej dôležitosti technológií: „Dneska, keď mladým vytiahnem projektor, tak sa mladý usmeje a povie: ja mám tri razy lepší.“ Používanie technológií v pastoračnom teréne urýchlila aj pandémia, keď nielen mnohí kňazi, ale aj veriaci, ktorí chceli sledovať liturgiu alebo pokračovať v komunitných aktivitách, boli prinútení začať používať virtuálny priestor. „Preto je potrebné nájsť niekoho vo farnosti, kto by podal pomocnú ruku pri informačných technológiách, aby to dielo mohlo fungovať. Ak by nás čakala tretia vlna, aby sme neboli takí odseknutí. Aby sme mohli pracovať na spoločných veciach a možno nielen tie sväté omše. Aby sme aj takto podporili fungovanie spoločenstiev.“

#### 3.2.2. Potreba rozvoja aktívneho počúvania

Nevyhnutnosť počúvania je pre akýkoľvek dialóg zřejmá. Platí pre všetky vekové kategórie, pri práci s mládežou sa však zručnosť aktívneho počúvania javí ako obzvlášť náročná. „Možno sme boli naučení na to, že čo sa povedalo, to sa aj urobilo. No to nie je cesta pri mládeži. Treba ten dialóg s nimi viesť a počúvať ich. Niekedy to nerobíme, lebo nemáme na to čas. Často ich nepočúvame, lebo nás tlačí čas a tých povinností je viac, ktoré musíme zvládnuť. Oni sa dokážu otvoriť, ale musia mať vytvorený priestor.“ „Je dôležité vedieť počúvať mladých. Akú hudbu si vyberajú, akí sú ich obľúbení reperi, o čom sa rozprávajú s kamarátmi.“ Práve náročnosť aktívneho počúvania môže viacerých zo strednej a staršej generácie viesť k tomu, že mladú generáciu nevidia ako svoju prioritu na dialóg: „Mladí ľudia sú taká špecifická skupina, že naozaj vyžadujú veľa pozornosti, a preto predpokladám, že je pre mnohých ľahšie venovať sa malým deťom.“

Nie vždy, keď je jedna diskusná strana presvedčená, že počúva, to tak vníma aj druhý diskusný partner. „Ono je pekné, že si myslíme, ako počúvame mladých. Mnohokrát sa však na ich vyjadrenia urážame, keď sa im niečo na nás nepáči – na kňazovi či animátoroch. Oni svoje hodnotenia nemyslia zle. Ale potom sa už boja ďalej vyjadriť názor, lebo im dávame spätnú väzbu, že im to nedovolieme, lebo sa urazíme. Oni niekedy nepotrebujú počuť našu odpoveď, niekedy sa potrebujú len vyrozprávať. Čo ich ťaží, čo ich zraňuje a čo by chceli. Ale tým, že naša reakcia je možno nevhodná, tak už potom nebudú rozprávať. Takže počúvať a nevzťahovať to na seba. Ale ich prijať. Prosto – toto je tvoj názor. Môžeme sa o tom baviť, ale sa neurážať. Aby mali dôveru, že môžu povedať aj niečo negatívne. Oni vlastne povedia, čo sa im páči. Ale to, čo sa im už nepáčilo, tam už majú taký blok. A práve to by nás malo posúvať: čo sa mladým nepáči, tak to nebudeme robiť. Alebo skúsime nejako inak. Ale potrebujeme to od nich jednoducho počuť. Treba im dať priestor na to, aby mohli vyjadriť aj tie svoje negatívne postoje.“

Práve aktívne počúvanie je kľúčovou kompetenciou pri snahe viesť dialóg medzi akýmkoľvek stranami s odlišnými hodnotami alebo medzigeneračnými rozdielmi. „Ide o to, aby sme sa spriatelili, aby sme si navzájom porozumeli a tie generačné rozdiely sa zmenšili.“ Ďalší účastníci fokusovej skupiny zdôraznili potrebu porozumieť jazyku diskusného partnera: „Nemáť tie predsudky, že ako sme to robili my, keď sme boli mladí, ale snažiť sa používať jazyk mladých, mať nejakého mladého lídra, ktorý nám to sprostredkuje.“ „U nás vo farnosti nastala aj taká generačná výmena, že nejak to nebolo komu posunúť, alebo ani my sme nemali vhodný jazyk, akým sa už ďalej prihovárať, a teraz to presne vnímam, že nám tí mladí animátori chýbajú.“ „Niekedy vidím, že tie naše formy v pastorácii sú pre dnešnú mládež úplne neprijateľné. Už pre mňa – a to som akože cirkevná myš – sú neprijateľné. Ja keď počujem niekedy jazyk, akým Cirkev hovorí, tie pesničky z JKS-ky, mňa tam vystiera.“

Viacerí diskutujúci poukázali aj na ďalší aspekt, ktorý je potrebné pri snahách o dialóg rešpektovať, a to je miešanie virtuálneho

a nevirtuálneho sveta. Predovšetkým mladí ľudia často zažívajú vypočutie a vypovedanie o ich svete na internetových fórach. Takýto zážitok vypočutia by mala mládež, podľa účastníkov fokusových skupín, zažiť aj v osobnej komunikácii: „Mladí sa hlavne boja riskovať, všetko riešia online, že píšem, píšem... a keď sa stretnú fyzicky niekde v skupine a majú začať rozprávať, tak sa cítia ako také myšky – som tichučko a nechcem nič povedať. Lebo sa možno bojím alebo hanbím, že to, čo poviem, nebude na takej úrovni, ako rozpráva pán farár. Viete, taký pocit, že ma budú hodnotiť.“ Ďalší účastník vyjadril potrebu zážitku aktívneho vypočutia vo farskej komunite: „Keď sa môžu vyrozprávať, získajú silný pocit, že môžu vstúpiť do spoločenstva, kde sa cítia dobre, prijatí so svojimi názormi.“

Zároveň bola spomenutá vlastnosť, ktorá pri mnohých náboženských diskusiách nie je samozrejmá. „Napadlo mi, ako často chýba pri počúvaní druhého otvorenosť. Dokázať sa baviť o akýchkoľvek veciach. Mladí majú množstvo otázok. Alebo nie sú si nejakými vecami istí. A keď povedia, čo oni zažili alebo ako niektoré veci preživali, tak sa to môže zdať úplne mimo našich skúseností. To je práve jedna z vlastností, ktoré by bolo treba praktizovať pre dialóg. Lebo sú veci, ktoré sú možno tabu. Sú veci, ktorým sa tak nejako potichučky vyhýbame všetci. Ale nemalo by to takto byť.“

#### 3.2.3. Vytváranie priestoru pre spoluprácu

Tretiu tematickú oblasť, ktorú bolo možné identifikovať z výpovedí, možno označiť ako „poskytnutie priestoru“: „Mnohí ľudia možno nie sú proaktívni, nevedia si to sami vymyslieť, ale keď sú oslovení, tak sú aktívni.“ „Jednoducho, keď nemajú ten priestor sa realizovať, tak oni ani neprídu, lebo vidia, že to robí niekto iný, že jednoducho nemusia tam byť, lebo to má na starosti niekto iný. Takto keď vo farnosti akoby všetko stojí na rovnakých ľuďoch, tak potom mladí ani nevidia dôvod sa nejako zapájať, potom sa nerealizujú a odchádzajú.“ „Keď postavíte mladého človeka a dáte mu

niečo prečítať, on to prečíta. Nič však z toho nemá. Keď mu poviete – vytvor niečo – musí hľadať, musí sa snažiť niečo nájsť, rozmýšľať nad tým. Už mu to dáva viac.“ Potrebu cieleného vytvárania priestoru podobne formulovali ďalšie dve účastníčky diskusie: „Tiež je to problém, že stále robia tí istí ľudia, že málokto z nových sa zapojí a keď aj ich voláme, ich reakcia je, že všetko robíme len my, tak oni nevidia priestor pre zapojenie sa.“ „Dať im pocítiť, že ten ich názor je dôležitý pre ostatných, že čo si želajú, to sa aj splní. Aj opýtať sa mládeže, čo by potrebovali k tomu, aby sa cítili lepšie, aby sa mohli porozprávať. Využiť ten voľný čas, ktorý majú.“ „Ja si myslím, že je super využiť zapálenosť mladých. Lebo majú veľa nápadov. Na táboroch, ktoré organizujeme, sa radi zapájajú aj sami, prídu s nejakými návrhmi, a to som rada. A naozaj si to užívajú, keď majú nejakú úlohu. To je skutočne povzbudzujúce a najlepšie je to využiť. Na mladých je super ten mladý duch.“ Ľudia, ktorí hľadajú priestor pre svoju realizáciu si potrebujú vybrať, čo im najviac vyhovuje obsahovo, aj možnosťami. Neviažu sa len na svoju najbližšiu komunitu. „Mladí ľudia mám odchádzajú do iných farností, pretože už sú v nejakom inom spoločenstve, kam chodia, alebo sú tam jednoducho nejaké akcie, ktoré ich tam ťahajú. Takže to vnímam, že v našej farnosti nemáme to, čo by ich pritiaхло.“

Viacerí diskutujúci majú na základe vlastných skúseností predstavu o tom, ako by sa vytváranie rozvojových možností dalo realizovať. „Mám skúsenosť zo zahraničia, čo som mala možnosť vidieť. Cirkev investuje do ľudí, laikov, ich zamestnania. Proste, ty máš na starosti mladých, ja mám na starosti decká, a to je moja práca. Toto nám tu chýba, všetko je na dobrovoľníckom princípe, čo je super. Ale na druhej strane raz to ide, raz to nejde. Dlhšie premýšľam, či to naozaj nie je niečo, do čoho sa oplatí investovať. Nám tu Katolícka univerzita a všelijaké iné univerzity chrlia všelikoho, všelijakých absolventov s teologickým vzdelaním. Bolo by napríklad potrebné vytvoriť nejaký študijný program, ktorý môže niekto študovať a je potom animátor s potrebnými kompetenciami, normálne platený vo farnosti. Jeho úlohou je tam na tej fare byť napríklad každý pia-

tok.“ Potreba profesionalizácie je spomenutá aj v ďalšom príspevku. „Keď ten kňaz už nestíha, jednoducho chýba tam niekto, kto tam stále je. Keď to nie je kňaz, tak by to mohol byť nejaký mladý človek alebo mladý dospelý, ktorý už tiež má niečo odžitie alebo možno aj vyštudované. Tento by zabezpečoval kontinuitu. A zase keď on skončí, napr. má vlastné deti, tak zase sa nájde niekto iný. Jednoducho také inštitucionalizovanie tejto funkcie. Ja mám na starosti, že tento tábor bude každý rok, niekedy mám problém, aby sa zachovala kontinuita eRka. Ja mám na starosti motivovať tých mladých, sprostredkovať informácie. Ja som ten, čo tomu stále venuje pozornosť, a je to v dobrom slova zmysle moja práca.“

#### **3.2.4. Spoločné plánovanie je prínosnejšie ako nesystémový aktivizmus**

Štvrtú oblasť tvorí potreba spoločného plánovania. Účastníci sa vyjadrili takto: „Dokázať veci osloviť, pomenovať. Už toto nie je maličkosť. Keď sa začne o potrebách hovoriť, mnohé veci sa pohnú.“ Nielen z dôvodu „nepreťaženia niekoľkých aktivistov, ktorí sú vo farskej komunite dlhodobo viditeľní“, no predovšetkým pre využitie potenciálu ľudí, ktorí sú schopní sa do aktivít komunity zapájať. Pri téme plánovanie viacerí uviedli aj súvisiace oblasti, z ktorých spomenieme hlavne efektívnu komunikáciu a delegovanie.

a) Tému efektívnej komunikácie reflektovali diskutujúci nasledovne: „Keď robíme tréningy efektívneho riadenia pre firmy a pýtame sa, kde je problém, tak vo väčšine prípadov vyskočí, že v organizácii chýba komunikácia. Nie zo strany vrcholového manažmentu, ale predovšetkým stredného manažmentu. Tí, ku ktorým sa informácie dostatočne nedostávajú, sú vykonávatelia. A tí najviac volajú po tom, aby sa viac komunikovalo. Podobne to vidím aj v cirkevnej štruktúre, kde často chýba komunikácia predovšetkým na strednej úrovni manažmentu.“ „Toto je presne ako s tým dotazníkom počas Synody o rodine, ktorý bol roz-

- poslaný do všetkých farností, aby sa ľudia mohli vyjadriť, ako vnímajú výzvy pre pastoraáciu rodín. Do našej farnosti neprišiel ani jeden dotazník. Aj toto je chyba, že tá komunikácia medzi diecézami a jednotlivými farnosťami strašne viazne. A to sa prenáša aj do jednotlivých buniek vo farnosti.“ „Delegovať zodpovednosť je jedna vec, ale je potrebné nenechať ľudí, ktorí sa chcú zapojiť, napospas problémom. A potom príde preťaženosť mladých, čomu by sa dalo predísť vytvorením nejakého priestoru na „teambuilding“, na načerpanie.“
- b) Účastníci projektu poukázali aj na chýbajúce priority: „Ale presne o tom to je, že kde sú priority: pútnické miesta o 20 rokov alebo naši mladí. Trochu je to určovanie priorít v našej Cirkvi na hlavu postavené.“ Podobne nutnosť jasného určovania priorít vnímajú diskutujúci ako kompetenciu potrebnú pre kňazov: „Náš kňaz, keď prišiel do farnosti, tak sa pustil do obnovy viacerých budov a na všetkých možných miestach zháňal granty. To je veľké pozitívum, že on nám obnovil to dedičstvo, ale čo vnímam, že sa za tie roky musel v mnohom zmeniť na takéhoto manažéra, a potom nám možno v niečom pastoraácia, teda to podstatné, akoby aj unikala.“ Práve plánovanie je vyhodnocované ako nástroj na udržateľnosť a rozvoj komunity.
- c) Plánovanie predpokladá zachovanie kontinuity: „U nás sa organizátor pravidelných výletov oženil a odišiel, ale vychoval si nástupkyňu. Teraz sa ona vydáva, tiež odchádza. A už je problém, kto bude viesť ten spevokol. Ak by sme si chceli vychovávať nástupcov, na to je potrebné plánovanie, rátať s tým, že nikto tu nie je večne a že niekam odídu.“ „Že farnosť bude viacej na tých laikoch v tom zmysle, že keď po výmene kňaza sa nový môže zaradiť do niečoho rozbehnutého. Pokiaľ to bude celé na jednom kňazovi, tak sa to celé rozbieha znova, od začiatku. Kým sa zabehne a rozhladne, tak sa znova stratili dva roky v tej farnosti.“
- d) Plánovanie vychádza zo zadefinovania vízie: „My vo farnosti to vnímame ako veľmi dobrý prístup na také pozastavenie sa, že čo ideme robiť ďalej, že čo je dôležité, čo je dobré, a čo nie, lebo



### 3. POŽIADAVKA OTVORENEJ DISKUSIE V CIRKEVNÝCH KOMUNITÁCH

človek vyhorí. Toto ma oslovilo, že či vždy sa musí robiť všetko... keby v Cirkvi, niekto taký fungoval, že vie poradiť vo farnosti, na koho sa obrátíme a trošku si spolu sadneme, prehodnotíme, tak to a to nie sú naše kompetencie...“ „Vízia nie je nejaká jednotná. Každý čosi vymyslí, niečo zrealizuje a možno sa to traťí, a možno sa to netraťí. Nejaké také zosieťovanie je fajn, tak ako máme v eRku jednu líniu, ale chýba tam často spoločná vízia. Často sa mnohé organizácie berú navzájom ako konkurencia. Ako keby nám nešlo o spoločnú vec, čo je škoda.“

- e) Ďalší z účastníkov diskusií identifikoval, že pre plánovanie je dôležité a potrebné zapojiť čo najširšiu komunitu. „Príchod nového kňaza je buď pozitívum, alebo negatívum pre rozvoj farnosti. Ja si predstavujem, že akákoľvek farnosť by mala mať svoje zdravé základy, bez ohľadu na to, aký kňaz príde. Toto nám tu na Slovensku veľmi chýba, že vo farnosti z dlhodobého hľadiska nie sú presne stanovené veci, že toto sú naše priority, tomuto sa chceme venovať. A nech príde akýkoľvek kňaz, bude vidieť, že my sme farské spoločenstvo, ktoré tvorí a ktoré vie čo chce. Mne veľmi chýba, že nemáme nejaký profil farnosti, že toto je naša farnosť, na základe historických a všelijakých okolností, tomuto sa chceme venovať, toto sú tie naše dary, toto je to, čo chceme rozvíjať. Že máme naše spoločenstvo a ten kňaz príde a je tam spolu s nami, ale vieme fungovať, aj keď ten kňaz nemá tie dary, alebo je mu to jedno, alebo sa sústreďí úplne na niečo iné, alebo je možno starší. Čiže toto je tá potreba, čo vidím. U nás máme tiež dobrého kňaza, ale vôbec nám nefungujú spoločenstvá, je to ponechané na voľný beh, alebo samobeh. Proste tisíc akcií.“
- f) Účastníci tiež spomenuli, že prínosom plánovania je zrealizovanie potrieb pre konkrétny región alebo komunitu. „Chystali sme osnovy na náboženskú výchovu pre našu diecézu, to bolo na Spiši. Tu v Rožňave je úplne iná situácia. Je jasné, že tam rodiny idú v nedeľu so všetkými deťmi do kostola, im to vysvetľujú už doma cez katechézy. A tu málokto ide do kostola, nie to ešte celá rodina. Oni to brali ako samozrejmosť a z toho vychádzali.

A teraz, že poďme deti nábožensky vzdelávať – oni majú takýto základ, u nás nemajú žiaden. To znamená, že musíme nájsť úplne iný prístup.“ Jeden z kňazov poukázal na ďalší z prínosov vhodného plánovania, súvisiaci so zosúladením pastoračných nárokov s možnosťami: „My mávame každých šesť rokov generálnu vizitáciu. Stretne sa generálny vizitátor s každým spolubratom, chce navštíviť každú farnosť, každú komunitu, v ktorej fungujeme. On keď videl našu slovenskú provinciu, tak nechápal, ako sa dá toľko veľa robiť. Pochopil to potom po rozhovoroch so spolubratmi, že trištvrte z nás nevládze. Prišiel s myšlienkou, že či musíme robiť všetko, čo robíme, že už nás nie je toľko, koľko nás bolo, ale robíme tú istú robotu.“ Ďalší kňaz zdôraznil potrebu zapojenia do plánovania čo najširšej skupiny ľudí, ktorí môžu byť pre realizáciu aktivít kľúčoví. „Ako zástupca eRka som bol v Čechách na celoštátnom stretnutí animátorov. Oni inak fungujú, keďže majú málo veriacich. Tým, že ich je málo, sú tak poprepájaní a majú v celej Cirkvi akoby jednu líniu. My sme tam boli šiesti zo Slovenska a ich bolo 400. Celý čas tam bolo s nami 11 českých biskupov, nás kňazov tam bolo asi 70. Tam keď si povedia, že ideme do toho, tak idú do toho! A majú to zorganizované od biskupskej konferencie, až po posledné centrum. Idú po oficiálnej cirkevnej línii. Je tam cieľ, je tam vízia a tiež majú vyčlenených kňazov, ktorí sa tomu venujú.“

V jednej z fokusových skupín diskusia vyvolala u jedného účastníka rozhodnutie priniesť tému plánovania do svojej komunity: „Možno by sa dalo v našom prípade stretnúť ako farský tím a porozprávať sa o tom, čo by sme potrebovali. Vlastne urobiť si plán, že si urobíme plán.“ Z ďalšej fokusovej skupiny je možné uviesť výpoveď o snahe priblížiť svet kňaza a svet veriacich prostredníctvom plánovania. „U nás si to tiež musíme najprv rozplánovať. Máme nového kňaza, je u nás iba rok. Takže my ešte musíme navzájom skĺbiť názory a naše vízie. Tým, že doteraz strávil väčšinu času inou formou pastoraácie, tak používa aj menej zrozumiteľný jazyk. K deťom si na-

šiel cestu. Ale k mladým menej, aj teraz, pri príprave na birmovku, sa nám mladí sťažujú, že oni mu nerozumejú. Tak možno aj v tomto sa nám podarí nájsť takú spoločnú reč. Možno on má iné vízie, než by sme chceli my, tak sa pokúsime nájsť niečo spoločné.“

### 3.3. Vybrané východiská pre pastorálnu teológiu dneška

Pre náboženské komunity na Slovensku ostáva stále veľkou výzvou, aby sa poctivo a kriticky vyrovnávali s rýchlymi zmenami v spoločnosti a nereagovali na „svet“ ako na nepriateľa. Aby sa identifikovali skôr ako spolutvorcovia kultúry a hľadali na prvom mieste partnerský prístup pri jej formovaní. Tu je možné identifikovať potenciál pre ťažiská jednotlivých teologických prístupov, ktoré môžu partnersky spoluformovať občiansku spoločnosť: zameranie na ľudskú dôstojnosť, toleranciu, slobodu a hlavne diskusiu. Partnerský prístup znamená aj otvorenosť pri prehodnocovaní vlastných pozícií v otázkach, ktoré sa dlhý čas javili byť jasné.

Keďže pluralizmus ponúka širšie možnosti voľby aj v oblasti viery, súčasný človek si hľadá, čo mu vyhovuje a je nútený voľiť si aj v oblasti náboženskej. Náboženské presvedčenie tak už nie je len dôsledkom osudu, vďaka ktorému ho jednotlivec zdedí od svojho sociálneho prostredia. Ak chcú byť cirkvi partnersky prítomné v spoločnosti, je im aj z perspektívy prezentovanej výskumnej sondy adresovaná výzva, aby svoju tradíciu a životný štýl reflexívne spracovali, a to tak na inštitucionálno-organizačnej úrovni, ako aj v rovine náuky. Cirkvi si musia byť vedomé toho, že stratili svoju monopolnú pozíciu pre náboženské otázky. Aj pluralita v oblasti náboženstva sa v spoločnosti plne akceptuje. Postmoderný človek je tak vo svojom živote nútený zvoliť si „svoje“ náboženstvo, vyskladať si svoj „dom viery“ z rôznych náboženských tradícií a praktík. Osoby tu rozhodujú samé za seba, čo a ako z náboženstva pochopia. Teda

neprijímajú interpretáciu viery výlučne od jedného „dodávateľa“. Tým sa oslabujú zažití rozdiely medzi expertmi a laickou verejnosťou, medzi cirkevnými autoritami a ostatnými ľuďmi, ktorí sa cítia byť členmi Cirkvi.

Po nástupe pápeža Františka môžeme vnímať jeho výzvy na nové uchopenie pastoračnej praxe Cirkvi: „Pozývam všetkých, aby boli odvážni a kreatívni v úlohe znovu definovať ciele, štruktúry, štýl a evanjelizačné metódy spoločenstiev“.<sup>165</sup> Vyzýva k novej teologickej reflexii, ktorá bude adekvátnou odpoveďou na otázky a potreby ľudí súčasnosti. Podnecuje k uvažovaniu o podstate života Cirkvi na univerzálnej, diecéznej a farskej úrovni: o jej cieľoch, štruktúrach, štýloch a metódach.

Výskumná sonda do slovenských farských spoločenstiev prináša mozaiku názorov na viaceré otázky týkajúce sa ich rozvoja. Z riadených rozhovorov so zástupcami farských spoločenstiev bolo možné identifikovať štyri oblasti, ktoré môžu byť kľúčové pre aktualizáciu pastoračného postupu vo farských komunitách.

1. Prvou je akceptovanie zmien. Tempo zmien v spoločnosti poukazuje na dôležitosť neustáleho kontaktu s radosťami, žiaľmi a potrebami ľudí. V dôsledku rýchlych zmien v spoločnosti a potreby aktívnej pastoračie sa menia aj požiadavky na kňaza: kedysi stačilo, keď vedel vyučovať deti, kázať, vysluhovať sviatosti a úradovať. Teraz musí predovšetkým vedieť komunikovať, zapájať laikov do plnenia úloh farnosti, spolupracovať s nimi, a najmä budovať farnosť ako fungujúcu komunitu. Na druhej strane laici boli a často stále sú pasívnymi prijímateľmi pastoračných služieb. Pre nich ostáva v platnosti výzva aktívne sa angažovať a preberať zodpovednosť za rozvoj farnosti, diecézy, alebo ešte širšej komunity.
2. Druhou oblasťou je rozvoj zručnosti aktívneho počúvania. Okrem všeobecnej zručnosti „proklientskej orientácie“ je v pastoračnej praxi potrebné rozvíjať prístupy a techniky, potrebné pre pomáhajúcu prácu s ľuďmi v rôznych životných situáciách

<sup>165</sup> FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, 33.

### 3. POŽIADAVKA OTVORENEJ DISKUSIE V CIRKEVNÝCH KOMUNITÁCH

a okolnostiach. Mnohí ľudia očakávajú z hľadiska pastoračnej pomoci od duchovného vodcu, kňaza či laika prítomnosť empatického poslucháča, ktorý im nediagnostikuje alebo nevysvetľuje ich problémy, nekladie mnoho konkretizujúcich otázok, nevedie ich určitým smerom a nehovorí, čo majú robiť. Takéto očakávania je možné naplniť pomocou vhodne aplikovaných techník aktívneho počúvania a nedirektívneho prístupu. Výsledky fokusových skupín, ktoré poukazujú na potrebu otvoreného dialogického prístupu k mladej generácii, je možné preniesť do každej vrstvy pastoračnej práce. Aktívne počúvanie je vstupnou bránou pre porozumenie v dialógu. Práve pre „katolícke jadro“, z ktorého bola vytvorená výskumná sonda, je jedným z najdôležitejších očakávaní pre Katolícku cirkev, aby hľadala vhodný jazyk pre dialóg nielen vo svojom vnútri, ale aj so súčasnou občianskou spoločnosťou.

3. Tretou identifikovanou témou je potreba vytvárania priestoru na spoluprácu. Cielené vytváranie možností ako zapájať ľudí, vyžaduje rešpektovanie ich postojov a názorov. Dialogická spolupráca na jednej strane identifikuje potreby, ktoré chýbajú v komunite, a na druhej strane sa snaží identifikovať talenty, ktoré sa v nej nachádzajú. Prepája teda potreby a talenty miestnej komunity.
4. Štvrtou oblasťou, vyplývajúcou z diskusií fokusových skupín, je nutnosť plánovania. Pri výzvach vychádzajúcich zo súčasných životných trendov je potrebné, aby pastoračné odozvy neostali iba pri improvizovaných pokusoch, ale aby bola vytváraná systematická prax, ktorá by bola odpoveďou na potreby terénu a adekvátna potrebám ľudí. Pastoračné analýzy a evaluácie nie sú liekom, ktorým by sa chceli vyriešiť ťažkosti, problémy a otázniky súvisiace s poslaním Cirkvi, ale skôr prejavom ochoty postaviť sa pred výzvy otvorene a hľadať cesty pre udržateľnú budúcnosť. Proces evaluácie hodnotenia potrieb by sa mal dostať do života Cirkvi všade tam, kde si kresťanské komunity uvedomujú, že pre službu človeku dneška treba „ku spontánnosti jednotlivca pridať aj plánovanie, predvídanie

i spoluprácu s inými inštitúciami“<sup>166</sup>. Ak sa tento proces stane iniciatívou celej komunity, pomáha to predchádzať na jednej strane hyperaktivizmu a na druhej zasa neprimeranej sporadickosti či ľahostajnosti. Príklady existujúcich diecéznych alebo farských pastoračných plánov v zahraničí ukazujú, že dialogický prístup môže byť jednou z ciest, ako udržiavať cirkevné komunity „*up to date*“, pričom otvára priestor na spoluprácu kňazov a laikov pri identifikovaní znamení čias a hľadání vízie pre miestne komunity.

---

<sup>166</sup> BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, 31b.



# Záver

*„Priblížiť sa, vyjadriť, navzájom sa počúvať, pozeráť, poznať, pokúsiť sa pochopiť, hľadať styčné body, to všetko je zahrnuté v slove „dialóg“. Nato, aby sme sa stretli a navzájom si pomohli, potrebujeme viesť dialóg. Netreba vysvetľovať, načo slúži dialóg. Stačí si pomyslieť, aký by bol svet bez trpezlivého dialógu mnohých veľkodušných ľudí, ktorí udržali pospolu rodiny a spoločenstvá. Vytrvalý a odvážny dialóg sa nedostane do správ ako zrážky a konflikty, a predsa nenápadne pomáha svetu lepšie žiť oveľa viac, než si dokážeme uvedomiť.“*

PÁPEŽ FRANTIŠEK: *FRATELLI TUTTI*, č. 198

Viera v dialóg, otvorenosť či pluralizmus, nie je dnes konfrontovaná len s antagonistickými ideovými prúdmi, ktoré akcentujú ich vlastný exkluzivistický či univerzalistický charakter uvažovania. Dialóg nestojí len proti fundamentalizmu, fanatizmu či iným sociálnym patológiám dnešného sveta. Viera v dialóg je v mnohom atakovaná z podstatne nebezpečnejšieho východiska, ktorým je cynické odmietnutie. Výzvy na dialóg práve naopak, atakujú našu prirodzenú skepsu, že sa dialógom dá niečo zmeniť. Lenže ak odmietneme dialóg, aké sú naše alternatívy? V horšom prípade sú nimi ideové getá, sociálne bubliny a ich latentné či rovno otvorené konflikty.

Chápať dialóg ako cestu, ktorá nutne vyúsťuje do spoločnej zhody, kompromisu či časového bodu, keď dialóg dosiahne svoj cieľ – je nesprávne chápanie dialógu. Ten totiž neznamená *a priori* prijatie



jedného či viacerých stanovísk, zhodu, ktorú si môžeme predstaviť ako kompromis, ale skôr je vhodné chápať ho ako proces, v ktorom sa aktéri zaväzujú spoločne prežívať svoj čas, svoju existenciu. Neznamená to nevyhnutne odmietnutie rôznych ideových východísk, ktoré smeruje k zlianiu do homogénnej masy. Základom dialógu je umiernenie exkluzivizmu v prospech veľmi pragmatického pluralizmu. Nutnosť dialógu spočíva práve v tom, že nás zaväzuje a otvára prijatiu druhého, vedie k rešpektu a solidarite s tými, s ktorými nevyhnutne koexistujeme. Dialóg teda nie je *a priori* o zmene druhého či seba, ale o prijatí skutočnosti jedného sveta, v ktorom sa musíme nielen naučiť spoločne žiť, ale ktorý musíme spoločne utvárať, aby sme vôbec prežili. To je východisko, z ktorého sa do dialógu vstupuje.

Je nepochybné, že náboženstvo do dialógu o povahe sveta vstupovalo, vstupuje a zjavne bude vstupovať naďalej. Týka sa to veľkých organizovaných náboženstiev, ale tiež subtlnejších foriem novej religiozity. Náboženstvo má nielen mierotvorný, ale tiež násilný potenciál, pričom tu nemáme na mysli len okaté príklady náboženského fundamentalizmu a fanatizmu v súčasnom svete. Prirodzene sa natíska otázka, či náboženstvo môže byť v dialógu so svetom, ktorý zdôvodňuje zákony a pravidlá z nenáboženskej perspektívy? Zdá sa, že pre mnohých je konflikt náboženstva a súčasného sveta nevyhnutným dôsledkom rozdielnych východísk. Ak je totiž náboženské presvedčenie chápané univerzalisticky a je zviazané s pojmom pravdy, všetko pomimo je jej opakom. To má svoje etické a praktické konzekvencie. Viest' otvorený dialóg s neveriacimi či veriacimi iných konfesíí, náboženstiev, a akceptovať ich odlišné postoje, predstavuje zradu. Lenže takýto pohľad na vieru je nielen patologický, ale v prípade kresťanstva, o ktorom uvažujeme v tejto knihe, aj nesprávny.

V prvej kapitole sme sa snažili ukázať, že konflikt medzi svetom a kresťanstvom nie je nevyhnutný. Nábožensky orientované požiadavky regulácie spoločnosti vždy súvisia s obrazom Boha a filozoficko-teologickou reflexiou o svete a o človeku. Práve pomocou nej je možné ukázať, že kresťanská viera v Boha nejde nevyhnutne proti

ideálom modernej demokracie, proti tolerancii, ľudským právam a napokon ani proti sekularizácii. Sekularizáciu, naopak, možno chápať ako prínosnú príležitosť na lepšie uchopenie významu náboženstva a kresťanskej kultúry v súčasnom svete. Kritická reflexia dejín poukazuje na pozitíva, ktoré kresťanskej kultúre sekularizácia priniesla a prináša. Prekvapujúcu – a pre mnohých traumatizujúcu – stratu moci, ktorú v dejinách kresťanstvo malo vo svete, netreba vnímať ako negatívny jav. Možno ju chápať ako novú príležitosť na širšiu filozoficko-teologickú reflexiu zdrojov viery – na čítanie znamení čias a nové ohlasovanie nádeje v dnešnom, často akoby beznádejnom svete. Prísľub stálej prítomnosti Boha v ľudských dejinách možno vidieť práve vo viere v človeka v jeho slobodu a zodpovednosť, ktorými spolu tvorí dejiny. Tie nie sú len výsledkom ľudských zlyhaní, popretím či zneužitím ľudskej slobody, ale – ako uvádza Schillebeeckx – sú tiež výsledkom schopnosti meniť slobodou zlo na dobro.

Druhá kapitola poukázala na paralely i rozdiely medzi vedou a náboženstvom. Náboženstvo vyvoláva pocity a emócie, stimuluje etické postoje, ovplyvňuje správanie a jeho typickými prejavmi sú uctievanie, modlitba a meditácia. Jeho primárnym cieľom je osobná transformácia človeka a realizácia cieľov, akými sú naplnenie, oslobodenie a spása človeka. Všetky tieto aspekty, hlbšie analyzované a predstavené, vyžadujú väčšiu osobnú angažovanosť, ako je tomu v prípade vedy. Náboženstvo tiež naplňuje psychologické potreby, akými sú integrácia osobnosti a chápanie širšieho rámca existujúcich cieľov a významov. Možno teda povedať, že tzv. „subjektívne“ črty (vplyv interpretácií na dáta, odolnosť komplexných teórií voči falzifikácii, neprítomnosť striktných pravidiel pre výber paradigmy) sú evidentnejšie v prípade náboženských programov.

Naopak, črty korešpondujúce s väčšou objektivitou (prítomnosť dát, na ktorých sa diskutujúci zhodnú, kumulatívny efekt dôkazov pre alebo proti teórii, existencia kritérií nezávislých od paradigmy) sú v náboženských programoch menej prítomné. Je evidentné, že náboženstvo je vo všetkých týchto aspektoch subjektívnejším podu-

jatím. Snahou bolo ukázať, že v každom z týchto aspektov ide o odlišnosť v stupni, a nie o absolútny protiklad medzi „objektívnou“ vedou a „subjektívnym“ náboženstvom. Aj v náboženských spoločenstvách existuje intersubjektívne testovanie presvedčení, ktoré slúži ako ochrana voči svojvôli a prílišnej subjektivite. Proces testovania je však v náboženských programoch oveľa menej rigoróznym ako vo vede. Kritická reflexia je kompatibilná s vernosťou náboženským programom, pretože centrom náboženstva je uctievanie, a nie prijatie interpretačných hypotéz.

Filozofické analýzy prvých dvoch kapitol sú v tretej kapitole doplnené o reflexiu kultúry dialógu v slovenskom cirkevnom kontexte. Táto je zameraná na realitu v Katolíckej cirkvi, ktorá u nás tvorí suverénne najväčšiu náboženskú komunitu. Priblížili sme vybrané vyhlásenia pápeža Františka, vyzývajúce na tvorbu nových teologických prístupov, s cieľom nachádzania adekvátnych odpovedí na potreby ľudí súčasnosti. Na základe výskumnej sondy formou fokusových skupín, tvorených účastníkmi z farností, boli identifikované štyri oblasti, ktoré sa objavovali vo výpovediach diskutujúcich a týkali sa potreby rozvíjania dialógu v rámci Cirkvi i so spoločnosťou. Pomocou citovaných výpovedí účastníkov sú predstavené priority, ktoré by mohli napomôcť rozvoj kultúry dialógu v náboženských komunitách: akceptácia zmien v spoločnosti, rozvoj zručností aktívneho počúvania, potreba vytvárania priestorov na spoluprácu a nutnosť plánovania, spojeného s jasnou víziou a zapojením čo najširšieho okruhu ľudí.

# Summary

The aim of this publication is to outline several perspectives on the dialogue between science, religion, and society.

The first chapter analyses the tension between Christian culture and the secular world. The first part outlines the basic differences between how Christianity legitimizes its demands for moral norms, with which it enters the formation of public space, and the secular world not familiar with the religious narrative. At least since the Second Vatican Council, Catholic theology and Christian philosophy have also sought to come to terms with the modern world, which no longer belongs only to Christians who coexist in it alongside believers of other religions and other worldviews. The broader philosophical-theological reflection shows that in theological thinking there is an affinity for the modern world, which does not represent the enemy but a potential constructive partner in the debate about the nature of social relations. After all, topics like human rights, tolerance, and secularization have their roots, according to many thinkers, also in the Judeo-Christian tradition. The first chapter is concluded with an outline of thinking of a Dutch theologian, Edward Schillebeeckx. He claims that it is precisely the misunderstood image of God, the misunderstood role of faith in him and in man, the lack of appreciation of history, closedness and the lack of dialogue that often prevent religion and Christianity from entering into dialogue with and inspiring the secularized world.

The second chapter compares the scientific and religious way of looking at the world, which have become two basic paradigms

throughout the history. Science tries to understand the nature and mechanisms of the material world functioning, concentrating on discovering and explaining the laws of nature. On the other hand, there is a religion that seeks the meaning of life and the world beyond the purely material side of the world and seeks to connect man with what transcends it, with the sacred, the transcendent, with the mystery of God. When comparing the scientific and religious paradigm, we illustrate that the so-called “subjective” features (influence of interpretations on data, resistance of complex theories to falsification, absence of strict rules for paradigm selection) are more evident in the case of religious programs. Conversely, features corresponding to greater objectivity (the presence of data on which discussants agree, the cumulative effect of evidence for or against theory, the existence of paradigm-independent criteria) are less present in religious programs. The aim was to show that in each of these aspects there is a difference in degree, and not an absolute opposition between “objective” science and “subjective” religion. There is also intersubjective testing of beliefs in religious communities, although this process is less rigorous in religious programs than in science. Critical reflection is compatible with fidelity to religious programs, because the centre of religion is worship, not acceptance of interpretive hypotheses.

The last, third chapter is devoted to the culture of dialogue in Slovak Catholic communities. It is an attempt to apply the theoretical approaches from the first two chapters in the specific practice of contemporary society. Religion has the potential not to be a polarizing element in society, but a driving force for optimism and reconciliation of otherwise-minded groups in a rapidly changing world. The challenge for theology, not only in Slovakia, is to dialogically connect religion with specific people in their social context, which must first be sufficiently understood. Listening to opinions and becoming acquainted with the needs of the field in ecclesial communities is part of a culture of dialogue. The chapter presents a qualitative research carried out in the form of focus groups, with

participants from the parishes of several Slovak dioceses. The results of the research are used as a probe into the knowledge of specific needs and presented as the voice of people, members of the Church, pointing out how the Church could change its language and approach in conducting dialogue. So far, it is possible to observe the cautious, even negative attitude of the churches of our region not only to what the liberal Western world represents, but also to several matters that the Catholic Church manifests in Western countries. The results of the survey are the basis for the call for the systematic creation of tools for listening to voices from the field and the subsequent updating of approaches, both in pastoral practice and in teaching of the Church.



# Použitá literatúra

- ADORNO, T. W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1966.
- APPEL, K., DEIBL, J., GUANZINI, I., NERI, M.: *Kirche und globale Kultur heute. Krisen – Perspektiven – Aufgaben*. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift*, roč. 164, 2016, č. 3, s. 281 – 293.
- ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1988.
- ARMSTRONGOVÁ, K.: *Kauzu vyhral Boh*. Bratislava : Tatran, 2004.
- AYER, A. J.: *Language, Truth, and Logic*. London: Penguin Books, 1971.
- BARBOUR, I. G.: *Issues in Science and Religion*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966.
- BARBOUR, I. G.: *Myths, Models and Paradigm : A comparative Study in Science and Religion*. New York, London: Harper & Row Publishers, 1976.
- BARBOUR, I. G.: *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: Harper Collins Publishers, 1997.
- BARBOUR, I. G.: *When Science Meets Religion*. New York, NY: Harper San Francisco, 2000.
- BECK, U.: *Vlastní Bůh : Mírotvorný a násilný potenciál náboženství*. Praha : Karolinum, 2018.
- BENEDIKT XVI.: encyklika *Deus caritas est*. URL: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papez-ov/c/encyklika-deus-caritas-est-boh-je-laska> (15. 8. 2021)
- BERGER, P. L. (ed.): *The Desecularization of the World : Resurgent Religion and World Politics*. Washington D. C.; Grand Rapids



- (MI) : Ethics and Public Policy Center; Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999.
- BERGER, P. L.: *Posvätný baldachýn*. Brno : Barrister&Principal, 2018
- BERGER, P. L.: *The Many Altars of Modernity : Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston; Berlin : Walter de Gruyter, 2014.
- BLUMENBERG, H.: *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge (MA) : MIT Press, 1985.
- BROŽ, P.; BROŽ, V.; JUHÁS, V.; HOJDA, J.; OPATRŇY, A.; PETRÁČEK, T.; POSPÍŠIL, C. V.; VOPŘADA, D.: *Krise a kairos : Teologická perspektiva*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2010.
- CARROLL, John.: *Humanizmus : Zánik západní kultury*. Brno : CDK, 1996.
- CLARKE, P.B.(ed.): *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford : Oxford University Press, 2011.
- CSONTOS, L.: *Základy filozofie kultúry*. Trnava : Dobrá kniha, 2016.
- ČERVENKOVÁ, D.: *Náboženství jako teologický fenomén*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2013.
- DEWEY, J.: *Experience and Nature*. Chicago: Open Court, 1925.
- DRUHÝ Vatikánský koncil: pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes> [15. 8. 2021]
- DUBUISSON, D.: *The Western Construction of Religion : Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimor; London : Johns Hopkins University Press, 2003.
- DURKHEIM, E.: *Elementární formy náboženského života*. Praha : Oikoymenth, 2002.
- DURKHEIM, É.: *Společenská dělba práce*. Brno : CDK, 2004.
- FAJKUS, B.: *Filosofie a metodologie vědy*. Praha: Akademia, 2005.
- FERRY, L.: *Človek – Boh alebo Zmysel života*. Bratislava : Agora, 2003.

- FERRY, L.: *Rozumět životu*. Praha : Rybka Publishers, 2008.
- FEYERABEND, P. K.: *Against Method : Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London: Verso, 1975.
- FFORDE, M.: *Desocializácia : Kríza postmodernity*. Bratislava : Lúč, 2010.
- FIORENZA, E. S.: *In Memory of Her : A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983.
- FLEW, A.: Theology and Falsification. In: FLEW, A.; MACINTYRE, A. (eds.): *New Essays in Philosophical Theology*. London: SCM Press, 1955, s. 96 – 108.
- FRANTIŠEK: apoštolská exhortácia *Evangelii gaudium*. URL: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-evangelii-gaudium> (15. 8. 2021)
- GAUCHET, M.: *Dějinný úděl : Hovory Françoisem Azouvim a Sylvainem Pironem*. Brno : CDK, 2006.
- GAUCHET, M.: *Odkouzlení světa : Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno : CDK, 2004.
- GAZZANIGA, M.: Cesta k univerzálnej etike. In: *Kritika & Kontext*, roč. 11, 2006, č. 32, s. 51 – 60.
- GILE, K. J., HANDCOSK, M. S.: Respondent-Driven Sampling: An Assessment of Current Methodology. In: *Sociological Methodology*, roč. 40, č. 1, 2010, s. 285 – 327.
- GRIFFIOEN, S.: Secularization between Faith and Reason: Reinvestigating the Löwith-Blumenberg Debate. In: *New German Critique*, roč. 46, 2019, č. 1, s. 71 – 101.
- GRIFFITHS, P. J.: *Problems of Religious Diversity*. Malden (MA); Oxford (UK), Wiley-Blackwell, 2001.
- HALÍK, T.: *Noc zpovědníka : Paradoxy malé víry v postoptimistické době*. Praha : Nakladatelství LN, 2005.
- HALÍK, T.: *Pseudonáboženstvo F – príklad náboženskej patológie*. URL: <https://www.aktuality.sk/clanok/839724/pseudonabozenstvo-f-priklad-nabozenskej-patologie-nazor/> (27. 7. 2021)
- HANSON, N. R.: *Observation and Explanation : A Guide to Philosophy of Science*. New York: Harper and Row, 1971.

- HAWKING, S. W.: *Stručná historie času*. Praha : Mladá fronta, 1991.
- HENRICH, D.: *Základní struktura filosofie moderní doby*. Praha : Oikoymenh, 2009.
- HICK, J.: *Faith and Knowledge*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2009.
- HOBBS, T.: *Leviatan*. Bratislava : Kalligram, 2011.
- HORKHEIMER, M.; GUMNIOR, H.: Túžba po úplne inom (Interview Helmuta Gumniora s Maxom Horkheimerom). In: *Filozofia*, roč. 56, 2001, s. 117 – 130.
- HUME, D.: Úvahy o ľudskom rozume. In: HRUŠOVSKÝ, I. (ed.): *Antológia z diel filozofov : Novoveká Empirická a osvietenská filozofia*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1967, s. 161 – 200.
- CHABADA, M.: *Prirodzený zákon v scholastike a širšej dejinno-filozofickej perspektíve*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2014.
- JEFFNER, A.: *The Study of Religious Language*. London: SCM Press, 1972.
- JENÍK, L.: *Gender : Pokus o komplexnejšie uchopenie problematiky*. Trnava : Dobrá kniha, 2018.
- JOAS, H.: Führt Modernisierung zur Sekularisierung. In: WALTER, P.: *Gottesrede in postsäkularer Kultur*. Freiburg : Herder, 2007.
- KANT, Immanuel: *K večnému míru, O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro prax*. Praha : Oikoymenh, 1999.
- KARABA, M.: *Revolutionary Theories of Scientific Progress*. Warszawa: Rhetos, 2017.
- KARABA, M.: *Vedecký pokrok ako filozofický problém*. Waszawa: Rhetos, 2012.
- KING-FARLOW, J. and CHRISTENSEN, W. N.: Faith - And Faith in Hypotheses. In: *Religious Studies*, roč. 7, 1971, č. 2, s. 113 – 124.
- KLAAREN, E.: *Religious Origins of Modern Science : Belief in Creation in Seventeenth-Century Thought*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1977.

- KRISTELLER, Paul Oskar: *Renaissance Thought : The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*. 1. vyd. New York : Harper&Row, Publishers, 1961.
- KUHN, T. S.: *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikoymenh, 1997.
- KUHN, T. S.: *The Essential Tension*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977.
- LAKATOS, I.: Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In: LAKATOS, I. and MUSGRAVE, A. (eds.): *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 91 – 196.
- MANNHEIM, K.: *Ideologie a utopie*. Bratislava : Archa, 1991.
- MITCHELL, B.: *The Justification of Religious Belief*. London: Macmillan, 1973.
- MORAVČÍK, K.: Problémové oblasti súčasnej kultury. In.: MORAVČÍK, K., ŽUFFA, J. (ed.): *Radosť evanjelia na Slovensku II. Fakty a názory*, Bratislava : Petrus 2019
- MURPHY, N.: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Ithaca and London : Cornell University Press, 1990.
- MURPHY, N.: Theology: An Experimental Science? In: *Perspectives in Religious Studies*. Vol. 3., 1988, s. 219 – 234.
- NEŠPOR, Z; LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha : Portál, 2007.
- NEWTON, I.: *The Principia : Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Oakland, CA : University of California Press, 1999.
- NISBET, R.: *Politický konzervativismus: sen a realita*. Voznice : LEDA, 2011.
- NOBLE, I.; BAUER KOČANDRLE, K.: Teologický pohled na problematiku rodu. In: NOBLE, I.; ŠIRKA, Z.: *Kdo je člověk?: Teologická antropologie ekumenicky*. Praha : Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum, 2021, s. 209 – 231.
- PALS, L. D.: *Osm teórií náboženství*. Praha : Univerzita Karlova v Praze; ExOriente, 2015.
- PETRÁČEK, T.: *Bible a moderní kritika : Česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-)modernistické krize*. Praha : Vyšehrad, 2011.

- PETRÁČEK, T.: *Cirkev, tradice, reforma : Odkaz Druhého vatikánskeho koncilu*. Praha : Vyšehrad, 2016.
- PETRÁČEK, T.: *Západ a jeho víra : 9,5 teze k dopadům Lutherove reformace*. Praha : Vyšehrad, 2017.
- PHILLIPS, D. Z.: *Faith and Philosophical Enquiry*. New York: Routledge, 2013.
- POLAK, R.: Hope for Europe: Catastrophes as Learning Spaces. In: LICHNER, M. (ed.): *Hope. Where does our Hope lie?* Münster : LIT Verlag, 2021, s. 483 – 505.
- POLLMANN A.; LOHMANN, G. (eds.): *Ludské práva : Interdisciplinárna príručka*. Bratislava : Kalligram, 2017.
- PROSTREDNÍK, O.: Pôsobenie πνεῦμα na etickú transformáciu prostredníctvom vzťahov a kognitívnej zmeny u apoštola Pavla podľa 2 K 3–4. In: *Studia Theologica*, roč. 19, 2017, č. 3, s. 147–162.
- QUINE, W. V. O.: *Z logického hľadiska*. Bratislava: Kalligram, 2005.
- RICCARDI, A.: *Die Peripherie. Ort der Krise und des Aufbruchs für die Kirche*. Würzburg : Echter Verlag 2017.
- ROOT, M. P. P. (ed.): *The Multiracial Experience : Racial Borders as the New Frontier*. Thousand Oaks; London; New Delhi : Sage Publications, 1996.
- ROOT, M. P. P.: *Love's Revolution : Interracial Marriage*. Philadelphia : Temple University Press, 2001.
- SEDLMAYR, H.: *Art in Crisis : The Lost Center*. Oxon (OX); New York (NY) : Routledge, 2007.
- SCHILLEBEECKX, E.: *Človek ako príbeh Boha*. Bratislava : Serafín, 2010.
- SCHILLEBEECKX, E.: Nový obraz Boha a sekularizace. In: NĚMEC, J. (ed.): *Křesťanství dnes*. Praha : Horizont, 1969, s. 125 – 169.
- SCHILLEBEECKX, E.: *The Church with a Human Face : A New and Expanded Theology of Ministry*. London : SCM Press Ltd, 1985.
- SCHOOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí : Vývoj moderní katolické teologie*. Praha : Vyšehrad, 2004.

- SIEFFERMAN, N.: Science and Religion: A Reply to John F. Miller. In: *Religious Studies*, roč. 6, 1970, č. 3, s. 281 – 287.
- SOMMERVILLE, C. J.: Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term 'Secularization'. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, roč. 37, 1998, č. 2, s. 249 – 253.
- SOMMERVILLE, C. J.: *The Secularization of Early Modern England : From Religious Culture to Religious Faith*. New York; Oxford : Oxford University Press, 1992.
- SMITH, J. E.: *Experience and God*. New York: Oxford University Press, 1968.
- STARK, R.: *The Rise of Christianity : How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco : HarperCollins Publishers, 1997.
- SPAEMANN, R; LÖW, R.: *Účelnost jako filosofický problém*. Praha : Oikoymenh, 2004.
- ŠTĚCH, O. (ed.): *Náboženství a sekularita*. Praha : Filosofia, 2017.
- TAYLOR, Ch.: *Sekulární věk: Dilemata moderní společnosti*. Praha : Filosofia, 2013.
- TOULMIN, S. E.: *The Philosophy of Science : An Introduction*, London: Hutchinson, 1967.
- TRACY, D.: *Plurality and Ambiguity : Hermeneutics, Religion, Hope*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- TUGENDHAT, E.: *Přednášky o etice*. Praha : Oikoymenh, 2004.
- ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství : Richard Rorty – Gianni Vattimo*. Praha : Univerzita Karlova v Praze; Karolinum, 2011.
- ŽUFFA, J., PUPÍK, Z.: Katolicizmus „made in Slovakia“. In: *Communio Missio*, roč. 11, č. 1, 2013, URL: [http://issuu.com/institutcommunio/docs/communio\\_missio](http://issuu.com/institutcommunio/docs/communio_missio) (15. 8. 2021)
- ŽUFFA, J.: Vybrané aspekty religiozity mládeže na Slovensku a v Holandsku. In: *Studia Aloisiana*, roč. 8, č. 3, 2017, s. 65 – 74.

*Lukáš Jeník, Miroslav Karaba, Jozef Žuffa*

**Veda, spoločnosť a náboženstvo v dialógu**

*Monografia*

Prvé vydanie

Editor: Lukáš Jeník

Grafická úprava: Ivan Janák

Zodpovedná redaktorka: Mgr. Ing. Mária Spišiaková, PhD.

Strán 134 – AH 7,22

ISBN 978-80-568-0403-2