

Prečo je Boh „mŕtvy“? A čaká na svoje „vzkriesenie“? Filozofická diagnostika pádu náboženskej skúsenosti ako fenoménneho javenia*

Peter Juan Pablo Mária Bako

Cieľom predkladanej štúdie je poukázať na doposiaľ málo skúmané filozofické príčiny, ktoré v značnej miere prispeli k aktuálnemu „pádu“ kresťanskej náboženskej skúsenosti v európskom kultúrnom priestore. „Náboženskú skúsenosť“ tu chápeme ako takú formu *fenomenalizácie ideality*, ktorá sa vo filozofických dejinách ukázala ako istý druh „náboženského javenia“. V texte identifikujeme zvlášť tri takéto formy, ktoré však aktuálne dospievajú k stále rastúcej redukcii a paralýze. V tomto zmysle hlavným prínosom štúdie nemá byť predloženie kategorického riešenia na aktuálne slabnúci život tradičnej kresťanskej viery, ale filozofická diagnostika, ktorá práve svojím špecifickým zameraním upriamuje pozornosť na potenciálne novú orientáciu skúmania v snahách o pochopenie a následné reagovanie na výzvy súčasného dejinného stavu.¹

VSTUPNÉ UVEDENIE DO TÉMY

Pri retrospektívnom a analytickom pohľade na súčasný stav existencie človeka – a teda na stav jeho vedomia, uvažovania a z toho vychádzajúcich potrieb – sa zdá, že sú namieste otázky, ktoré svojho času formuloval už nemecký filozof Hans-Georg Gadamer.

Situácia, v ktorej sa nachádza náboženstvo našich čias nemá precedensu. Po prvýkrát sa už problematika netýka kladov a záporov, ktoré sa vždy spájali s tvrdeniami náboženstiev. Tu už viac nejde o zápas za Boha a boj proti modlám, ani o obranu vlastného náboženstva pred útokom neveriacich či stúpencov inej viery – vrátane viery vedeckého ateizmu. Dnes nám skôr ide o otázku či ľudstvo ešte

* Štúdia je čiastkovým výstupom vedeckého projektu APVV 22 – 0204 „Religiozita a hodnoty trvalej udržateľnosti“ realizovanom na Univerzite Konštantína Filozofa v Nitre.

potrebuje vo všeobecnosti náboženstvo. [...] Dospeli sme teda ku koncu ilúzie? Alebo ilúzia spočíva práve vo viere, že ľudský život si vystačí aj bez náboženstva?¹

Zástanca kladnej odpovede na prvú z dvoch záverečných Gadamerových otázok, čiže zástanca presvedčenia, že viera v nadprirodzeno a v akúkoľvek idealitu konečne dochádza k svojmu zániku bol Friedrich Nietzsche.² Martin Heidegger v tomto smere vysvetlí jeden z najslávnejších a najcitovanejších Nietzscheho výrokov o „smrti Boha“³ týmito slovami:

Boh označuje oblasť ideí a ideálov. Táto nadzmyslová oblasť je od Platóna, presnejšie povedané od neskoršieho gréckeho a kresťanského výkladu platónskej filozofie, považovanej za pravdivý a vo vlastnom zmysle skutočný svet. [...] Výrok Boh je mŕtvy znamená: nadzmyslový svet stratil pôsobiacu silu. Neposkytuje už život. Metafyzika, t. j. pre Nietzscheho západná filozofia chápaná ako platonizmus, je u konca.⁴

Na druhú Gadamerovu hypotézu, a síce či ilúzia nespočíva „práve vo viere, že ľudský život si vystačí aj bez náboženstva“, by zase zvlášť zo slovenského filozofického prostredia – a konkrétne z prúdu teistického existencializmu⁵ – kladne odpovedal mysliteľ Pavol Strauss (1912–1994). Nitriansky lekár a konvertita zo židovstva na katolícku vieru bol presvedčený, že „Boh je mŕtvy len v mnohých z nás a v našich činoch. A čaká na svoje vzkriesenie cez nás“.⁶ V priamej reakcii na Nietzscheho,

¹ Hans Georg GADAMER, „Riflessioni sul rapporto tra religione e scienza,“ in *Scritti di estetica*, Sesto San Giovanni: Aesthetica Edizioni, 2022, s. 73–79, tu s. 73. Talianska publikácia *Scritti di estetica (Spisy o estetike)* predstavuje súbor esejí v jednom zväzku ako súčasť Gadamerovej rozsiahlej práce na objasňovaní predošlej knihy *Pravda a metóda*.

² Nietzsche vo svojom diele o zániku iluzórnych ideálov *Súmrak modiel* zahŕňa pod pojem „dejiny jedného omylu“ predovšetkým filozofie a prúdy ako platonizmus, kresťanstvo, kantovstvo, pozitivizmus. Porov. Friedrich NIETZSCHE, *Súmrak modiel*, Bratislava: Iris, 2016, s. 28.

³ Výrok „Boh je mŕtvy“ vyslovil F. Nietzsche v roku 1882 v tretej knihe spisu *Radosťná veda*. Friedrich NIETZSCHE, *Radosťná veda*, Olomouc: Votobia, 1996, s. 121.

⁴ Martin HEIDEGGER, *Nietzscheho výrok „Bůh je mrtev“*, Praha: Oikymen, 2020, s. 13.

⁵ Porov. Ján LETZ, *Slovenská kresťanská filozofia 20. storočia a jej perspektívy*, Krakow – Trnava: Spolok Slovákov v Poľsku – Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2010, s. 83. Porov. tiež Tomáš PRUŽINEC, „Filozofia spomienok: K filozofickej a literárnej metodológii Straussovho diela *Človek pre nikoho*,“ *Konštantínove listy* 15, č. 1 (2022): 149–160, tu s. 157.

⁶ Pavol STRAUSS, „Nádhra nečakaného,“ in *Zobrané literárne a mysliteľské diela III. Rekviem za neumieranie*, Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2009, s. 527–586, tu s. 579.

Strauss vo svojom diele *Ecce homo*, ktoré mimochodom nazval rovnako ako svojho času i samotný predstaviteľ nihilizmu (1908), prezentuje nasledovný postoj:

Boh je, ktorým je, pretože ním je, nie preto, že to povedal. [...] Nietzsche nebol prvý ani posledný, kto vyhlásil vykynožovací boj ideálom asketickým, mravným a duchovným. Faktom je, že i keby sa tieto ideály podarilo vykántriť, znova by ich museli objaviť – a hádam tí istí, čo ich ničili, by ich znovu nastoľovali, lebo ich prapríčinu, ich základ a dôvod ich nevyhnutnosti nemožno zničiť, ľudské formy a prejavy možno iba načas zahladiť alebo zasunúť do nezbadateľna. Nie, Boh sa nemusí zotaviť z toho, že je Bohom, tým, že sa ako had položí pod strom poznania.⁷

Pavol Strauss tu na jednej strane kladie dôraz na nezávislosť a imúnosť Boha od ľudského poznania, no na strane druhej mu priznáva priamy vzťah voči konštitúcii ľudského subjektu. Autor totiž celý argument zasadzuje do kontextu „nevyhnutnosti prapríчины, základu a dôvodu ideality vo vzťahu k ľudskej forme“. To je na jednej strane dôvod, prečo by nebola v reakcii na Straussa opodstatnená obava zo subjektivismu a solipsizmu, ale zároveň i dôvod, prečo je možné, aby bol Boh na druhej strane „mŕtvy“ (ale „len v mnohých z nás a čakal na svoje vzkriesenie cez nás“). „Smrť Boha“ i ostatnej metafyziky tu má preto skôr význam „zahľadenia alebo zasunutia do nezbadateľna“.

1. „ZJAVENIE“ NIE JE „JAVENIE“

Či už metafyzika prežíva agóniu na globálnej úrovni (Nietzsche), alebo skôr len na tej súkromnej (Strauss), faktom je, že vo všeobecnosti súčasný človek európskeho kultúrneho priestoru stráca o tieto otázky záujem. Ak mal totiž pravdu nemecký nihilista, tak si ľudstvo nemusí zbytočne lámať hlavu nad záchranou niečoho, čo neexistuje. Ak mal zase pravdu nitriansky mysliteľ, nastoľuje sa dnes otázka, prečo by mal jednotlivec vôbec stáť o záchranu metafyziky, ktorá ho nezaujíma? A v náboženskom kontexte: prečo by mal niekto prijať a rozvíjať „dar viery“, o ktorý nestojí?

Jedným zo základných fenomenologických predpokladov na prijatie daru je jeho fenoménny aspekt – javenie sa. Je to práve jav, úkaz, feno-

⁷ Pavol STRAUSS, *Ecce homo*, Gelnica: Vydavateľstvo G–Ateliér, 2017, s. 129.

mén (vo voľnejšom význame „vzhľad“, „príťažlivosť“ či „šat“), ktorý ako prvý stojí medzi subjektom a vnútornou univerzálne platnou hodnotou v predmete (obsahom, princípom či podstatou). Ide o fenomenologickú myšlienku, podľa ktorej *zjav* – nie nevyhnutne empirický – ukrýva vo svojom vnútri apriórne posolstvo, zákon či absolútnu pravdu. Ide o ideál, ktorý sa podľa Edmunda Husserla „dáva vo fenoméne poznať“. ⁸ Povieme, že imanentný, čistý a aposteriórny fenomén je akousi *príležitosťou* alebo *kanálom*, cez ktorý (resp. popri ktorom) do ľudského vedomia prúdi idealita, čím má jednotlivec „absolútny a priamy“ prístup aj k apriórnym univerzalitám – „obecninám“. ⁹

Husserl v tomto smere rozlišuje dva druhy apriórnych univerzalít, ktoré sa ľudskému vedomiu – popri intencionálne vnímanom fenoméne – priamo „dávajú“. A *priori* v prvom rade znamená „všeobecné podstaty“ vecí ako ich poznáme napríklad z aristotelovskej filozofickej koncepcie. Po druhé, *a priori* znamená univerzálne „princípy a zákony“, na ktorých sa dané podstaty zakladajú. V prvom prípade ide skôr o objekty poznania, v tom druhom zas o zákonitosti, podľa ktorých sa poznávané objekty (podstaty) riadia. ¹⁰

Či už ide o *apriórne podstaty* alebo o *apriórne princípy*, ich absolútnu a priamu dostupnosť – t. j. „dávanie sa“ – si tu celkovo dovoľíme označiť pojmom „zjavenie“. Upozorňujeme, že tento výraz v prezentovanom článku nevyjadruje *teologický*, ale striktne *filozofický* pojem. Rozumieme ním totiž akúkoľvek „fenomenalizovanú idealitu podnecujúcu jednotlivca k zaujatiu existenciálneho postoja a osobného úkonu viery“. „Viera“ sa tu následne bude chápať ako „príklon k rozumu neodporujúcej a predpokladanej pravde, ktorá má svojho nositeľa – fenomén“. Zdá sa, akoby to nebol len subjektívny nárok ľudského tvora, ale priam zákonitosť jeho konštitúcie, že nejaká *absolútna platnosť* či *hodnota* sa musí k subjektu niesť na nosidlách fenoménu, čiže cez náležité „zjavenie“. Husserlove kategorické *a priori* ako zákony a princípy, nevynímajúc tie morálne, sa prezentujú našej intencionalite ako „absolútne a bezprostredné dávania sa“ cez fenomén. ¹¹ V tomto zmysle povieme, že „zjavenie predpokladá zjavenie“.

⁸ Edmund HUSSERL, *Idea fenomenologie*, Praha: Oikoymenh, 2001, s. 63.

⁹ Tamtiež, s. 49.

¹⁰ Tamtiež.

¹¹ Tamtiež, s. 49, 63.

V náboženstvách predstavujú takéto *zjavenia* súbor práv či systém ideí, čiže obsah viery, ktorý je zaručený Božou autoritou. Napríklad v Katolíckej cirkvi sa pod pojmom „Zjavenie“ rozumie „sebazdelenie Boha ako pravdy a života“.¹² Zjavenie náboženstiev je následne pozitívne predkladané, formulované, čiže fenomenalizované¹³ do podoby vnímateľného javenia napr. prostredníctvom nejakej posvätnej knihy či učiteľského úradu. Zásada „zjavenie predpokladá javenie“ preto v teológii znamená, že dar musí mať formuláciu ako nositeľa; vo filozofii zas, že prijatie metafyziky predpokladá estetiku. Na praktickej rovine by sme mohli povedať, že aj z tohto dôvodu sa dnes pre recipienta poväčšine zdá ako odsúdený na neprijatie taký obsah, ktorý nie je fenomenalizovaný alebo je odfenomenalizovaný. A naozaj, posledné generácie netaja svoj neskrývaný odpor voči čomukoľvek, čo sa im predkladá nekriticky ako čisté *a priori*, iba holá pravda, len kategorický zákon, princíp, dogma. Skrátka, miera neprijateľnosti absolútnej idey rastie v tej miere, v akej sa „zjavenie“ prestáva „javiť“. V otázkach viery ide o absenciu „náboženského javenia“. Práve „náboženské javenie“ – pod ktorým rozumieme „akúkoľvek formu, ktorá je nositeľom intencionálneho predmetu ako obsahu viery (predkladanej pravdy)“ – sa aktuálne zdá v stave agónie alebo aspoň stagnácie. Fenomén či jav je totiž istým druhom reči. „Náboženské javenie“, ktoré po celé stáročia bolo „veľavravné“, dnes už málokomu niečo hovorí. A ak aj hovorí, ide o jazyk (javenie), ktorému dnešný človek málo rozumie. Ak teda platí téza, že „zjavenie predpokladá javenie“, tak potom rovnako platí, že s „defenomenalizáciou“ (alebo zánikom javenia) sa stáva prijatie akejkoľvek ideality takmer nemožné. Je to práve zánik náboženského *javenia*, ktorý sa čoraz viac ukazuje ako jedna z dôležitých príčin aj súčasného pocitu „nepotrebnosti“ náboženského *zjavenia*, *idey*, *obsahu viery*. Prínosom pre pochopenie aktuálneho stavu preto môže byť filozoficko–diagnostické skúmanie „náboženského javenia“ a aspektov jeho vymiznutia (defenomenalizácie).

¹² Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmatika pro studium i pastoraci*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 46.

¹³ V Katolíckej cirkvi „skrze formy a tvary [...] jazykovej, dejinnej a komunitnej štruktúry svojho sprostredkovania“. Tamtiež, s. 46.

2. „ZJAVENIE PREDPOKLADÁ JAVENIE“ V DEJINNÝCH FILOZOFICKÝCH FORMULÁCIÁCH

Vo filozofických dejinách malo „náboženské javenie“ rôzne formy. Pre našu tému sú obzvlášť zaujímavé konkrétne tri, ktoré sa v dejinných obdobiach ľudstva ukázali ako jedni z najvplyvnejších. Ide o formy charakteristické pre: antické grécke myslenie, kresťanskú filozofiu a západný racionalizmus. Grécke náboženské javenie bolo obsiahnuté vo forme zásady: *Logos predpokladá mýtus*; v kresťanstve zas: *Milosť predpokladá prirodzenosť*; v racionalizme nakoniec: *Príčina sa ukazuje v účinku*. Či už ide o logos, milosť alebo o princíp kauzality – tie majú v metafyzickom, hierarchickom a chronologickom poriadku svoje prvenstvo nad ich fenomenickou formou/vyjadrením/nositelom (mýtom, prirodzenosťou, účinkom). V epistemologickom a skúsenostnom poriadku ich prijateľnosti (kontakt, spoznania, vzťahu k subjektu) je však poradie opačné.

2.1 Antické grécke myslenie: „Logos predpokladá mýtus“

V gréckom svete sa idealita prijímala (abstrahovaním) z fenoménov predmetových skutočností. Základný princíp vecí (*arché*), ako aj kategórie pravdy, dobra, krásy (hoci po ontologickej stránke predchádzali ich akcidentálne prevedenie), bolo treba vyslobodiť z okolitých súcién, ktorých fenomenálne vyjadrenie ako prvé spadalo do vnímania človeka. Preto sa už Platón vo svojich dielach cez postavu Sokrata vyjadril: „Zakúšanie údivu (gr. θαυμάζειν – *thaumazein*) prezrádza, kto je filozof, pretože údiv je jediným počiatkom uvažovania.“¹⁴ Neskôr i jeho žiak Aristoteles napíše na prvých stránkach svojej *Metafyziky*: „Dnes ako aj v minulosti ľudia začali filozofovať, pretože sa niečomu divili (θαυμάζειν – *thaumazein*)“¹⁵, čo zas neskôr vo svojej aristotelovskej koncepcii vyjadrí aj Tomáš Akvinský výrok, ktorý sumarizujeme a parafrázujeme v znení: „súcno ako prvé spadá do zorného uhla intelektu“.¹⁶ V reči a v jazyko-

¹⁴ Porov. PLATÓN, *Theaetetus*, 155d.

¹⁵ ARISTOTELES, *Metafyzika*, A 2, 982b, 12–13.

¹⁶ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De veritate*, q. 1, a. 1: „Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens...“ („Avšak to, čo intelekt pojíma ako najznámejší a na čo prevádí všetky pojmy, je jsoucí...“) TOMÁŠ AKVINSKÝ, *O pravdě. O myslí*, Praha: Krystal OP, 2003, s. 89.

vom vyjadrení to zas znamená, že počúvajúcí sa najskôr stretá s fenoménom slov, symbolov, znamení, a až tie odkazujú na čosi podstatnejšie. V tomto poriadku teda platí, že (prijatiu) „Logosu predchádza mýtus“. Toto je zároveň dôvod, prečo sa mýtus alebo grécke báje skrátka nedajú považovať len za obyčajné rozprávky. „Mýtus a logos – tvrdí Gadamer – sa javia byť navzájom kompatibilnejšie, ba dokonca sa zdá, že sa navzájom dopĺňajú. [...] Ide skôr o čosi ako živú pamäť, ktorá sa nespres-tredkovane šíri v historickej pamäti.“¹⁷

Vzťah medzi logom a bájnou pamäťou potvrdzuje aj etymologický význam pre grécky termín „pravda“. *A-letheia* vyjadruje aktivitu, ktorá spočíva v sebaodhaľovaní sa. Zatiaľ čo *lêtho* znamená unikať, zostávať nespozorovaný, neodkrytý, v médio-pasíve znamená toto sloveso stratiť pamäť, zabúdať. Pripojením zápornej predpony „a“ sa teda zo zabúdania stáva pravda s odtieňom opozita zabudnutia a zároveň synonyma toho, čo nie je stravované časom, čo neumiera. Po filozofickej stránke má skrátka pravda dočinenia s pamäťou, a v gréckej antickej verzii konkrétne s mýtom. Marcello Zanatta, taliansky odborník a prekladateľ diel antickej filozofie, v tomto smere navyše upozorňuje, že mýtus je takou pamäťou, ktorá si spomína na *realitu*, ktorá bola *jasne a zreteľne rozlíšená*, pričom jej idealita neignoruje ani odvolávku na Boha:

Je to prerozprávanie skutočných, a nie fantastických či rozprávkových udalostí. Básnik, ktorý hovorí o prítomnosti božskej nymfy v tryskajúcej fontáne vody alebo o Diovom bičí v úderoch blesku, hovorí o tom, čo je v očiach ľudstva neodškriepiteľnou evidenciou, istotou a skutočnosťou. Boh je tam: reálne, skutočne, v tom údere a záblesku blesku. [...] Báje sú pre mýtické a symbolické myslenie pamäťou evidencií, čiže sú sprítomneniami istôt – skrze pamäť poetického slova – o skutoč-nostiach, ktoré sú reálne.¹⁸

Vidíme, že mýtus sa tu predstavuje ako akustický fenomén, čiže jazykový šat, nositeľ a aspekt, ktorý ako prvý spadá do „zorného uhla“ nášho vnímania, po ktorom však jednotlivец prichádza do kontaktu s hlbším obsahom. Napriek tomu Gadamer predsa len dodáva:

Vzťah medzi mýtom a logom nie je zaiste úplne bez napätia. Mýtus je vždy len vierohodný a nie pravdivý. Predsa však, dôveryhodnosť mýtu nie je len obyčajnou

¹⁷ GADAMER, „Riflessioni sul rapporto tra religione e scienza,“ s. 78.

¹⁸ Marcello ZANATTA, *Profilo storico della Filosofia Antica*, Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino, 1997, s. 13.

pravdepodobnosťou bez zaručenej istoty, skôr má v sebe vlastné bohatstvo, zjavenie pravdivého, podobu vlastnú alegórii, v ktorej sa pravdivé javí. Toto pravdivé, ďalej, samozrejme nie je samotný príbeh, ktorý možno rozprávať rôznymi spôsobmi, ale to, čo sa v ňom manifestuje – ani nie tak iba to, čo je zamýšľané, a preto by vždy záviselo od daného overenia, ale to, čo je v ňom prítomné.¹⁹

Ide o prítomnosť *aletheie* – pravdy túiacej sa k pamäti a vzopierajúcej sa zabúdaniu – ktorá je živá, ba priam ktorá „dýcha“. A naozaj, niektorí Slovania zvykli pravdu označovať ako „istina“.

Istina pochádza z koreňa *est*. *Est–e–stv–o* znamená existovať. V poľštine je istota niečo, čo existuje. V ruštine má istina charakter ešte bližší životu. Existovať znamená žiť, a tak sa nám pri slove istina vybavuje všetko, čo má do činenia s ontologickou a žijúcou existenciou. [...] V staroslovienčine znie prvá osoba slovesa byť *esmi*, čomu v gréčtine zodpovedá *eimí* a latinské (*e*)sum. V latinčine je následne tretia osoba slovesa byť v prítomnom čase *est*, nemecky *ist*. Pôvodný význam slova *es* alebo *as* je dýchať.²⁰

V tomto význame by – nietzscheovsko–straussovským slovníkom – „vzkriesenie“ gréckeho boha, metafyziky, ideality znamenalo nielen abstrahovaním oslobodiť, ale následne i pamätať na pravdu. Ide o oslobodenie z fenoménu narácie, ako aj z prípadného zabudnutia, aby tak pravda mohla „dýchať z plných pľúc“.

2.2 Kresťanstvo: „Milosť predpokladá prirodzenosť“

S príchodom kresťanstva sa latka posúva ešte vyššie. S ideálom – s Božským Logom, ktorý je pravdou (Jn 1,1; Jn 14,6) – sa jednotlivec nestretá už len cez fenomén slova a narácie, ale cez fenomén *tela*. V gréckej pôvodine novozákonných posvätných textov čítame, že „Slovo (gr. λόγος – *logos*) sa telom stalo“ (Jn 1,14), pričom svätý Peter, prvý z apoštolov, priamo prizvukuje: „Veď sme nesledovali vymyslené bájky (gr. μύθοις – *mýthois*), keď sme vás oboznámili s mocou a príchodom nášho Pána Ježiša Krista“ (2 Pt 1,16). Zásada „milosť predpokladá prirodzenosť“ v prvom kroku preto znamená, že božský Logos plný ideality

¹⁹ GADAMER, „Riflessioni sul rapporto tra religione e scienza“, s. 79.

²⁰ Ivan Marko RUPNIK, *Vybrané otázky z antropológie: Človek a vzkříšení*, Olomouc – Velehrad: Centrum Aletri, 2003, s. 52–53.

– „plný milosti a pravdy“ (Jn 1,4) – musel nájsť prirodzenú ochotu Márie Panny, ktorá svojím *fiatom* (slobodným súhlasom) dala svoje prirodzené telo k dispozícii pre Božie vtelenie – *filozoficky*: pre jeho fenomenalizáciu vo svete skrze počatie a pôrod.

V tomto smere sa absolútna Idea pravdy, ktorá je živou dýchajúcou (druhou) božskou osobou, fenomenalizuje už nielen do podoby podávaného slova narácie (grécky mýtus), hoci Tradícia navždy zostane neodmysliteľnou súčasťou kresťanskej náboženskej skúsenosti a javenia,²¹ ale priamo do podoby tela, ktoré sa *stáva, deje a koná*. Svojho času pápež Benedikt XVI. takto vysvetlil text i kontext vianočného biblického úryvku opisujúceho výroky pastierov ponáhľajúcich sa do Betlehema:

Grécky text tu doslova hovorí: Pozrime sa (gr. ἴδωμεν – uvidíme, zakúsme) na to Slovo, ktoré sa tam stalo (gr. γενεὴν – vzrástlo, povstalo, udialo). Áno, toto je tá novosť onej noci: na Slovo sa dá pozeráť. Stalo sa totiž telom. Ten Boh, ktorý sa nesmie nijak zobrazovať, pretože akýkoľvek obraz by ho mohol len okypťiť, ba priam len prekrútiť, ten Boh sa osobne stal viditeľným v osobe toho, ktorý je pravým obrazom, ako to udáva svätý Pavol (porov. 2 Kor 4,4; Kol 1,15). V osobe Ježiša Krista, v celom jeho živote i konaní, pri jeho zomieraní i vzkriesení, môžeme hľadať na Božie slovo a tým pádom na tajomstvo samotného živého Boha.²²

Samotný evanjelista svätý Ján vyzná v jednom zo svojich listov, že absolútny princíp – o ktorom sa dá v iných náboženstvách len *počuť* – sa zrazu dá *vidieť*, ba priam *dotýkať* sa ho. „Čo bolo od počiatku (gr. ἀρχῆς – *archés*), čo sme počuli, čo sme na vlastné oči videli, na čo sme hľadeli a čoho sa naše ruky dotýkali, to zvestujeme: Slovo života“ (1 Jn 1,1).

Fiodor M. Dostojevský kresťanskú telesnú fenomenalizáciu absolútnej ideality ako spisovateľ vyjadrí, keď opakovane napíše, že Ježiš Kristus je inkarnáciou „idey lásky pre ľudstvo [...]. Jednou z tých najnepochopiteľnejších ideí pre človeka ako idey; ukázala sa iba raz v podobe vteleného Boha.“²³ Rovnako tomu bolo, keď v návrhu článku z roku

²¹ Porov. slová sv. Augustína: „Vzýva ňa, Pane, moja viera, ktorú si mi dal, ktorú si mi vnukol prostredníctvom ľudskej prirodzenosti svojho Syna cez službu svojho kazateľa.“ AUGUSTÍN, *Vyznania*, Bratislava: LÚČ, 1997, s. 29.

²² BENEDIKT XVI., *Dieťa Vám bude znamením...: Úryvky z pápežských homílií na Adventné a Vianočné obdobie*, Nitra: Gorazd n. f. Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2017, s. 41.

²³ Fiodor Michajlovič DOSTOJEVSKIJ, „Dnevnik pisatelja za god 1876,“ in *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, zv. XXIV, Leningrad: Nauka, 1982, s. 310–311. Dostojevského rôzne zápisky k Denníku, korešpondencia, články či prípravné materiály a poznám-

1865 o Kristovi napísal, že je vtelením „krásy ideálu“, ²⁴ ktorá oživuje celé ľudstvo; že je „ideálom krásy“, ²⁵ ako upresňujeme v liste V. A. Alexejevovi zo 7. júna 1876; takže – ako zas zachytáva v jednej z prípravných poznámok k dielu *Diablom posadnutí* – „svet sa stane krásou Krista“. ²⁶ Tu sa nám zvlášť potvrdzuje zásada, že „Milosť predpokladá prirodzenosť“, pretože svet ako *prirodzený* priestor fenoménov (javov) sa stáva pôdou pre zakorenenie sa a vykvitnutie vnímateľného ideálu *milosti*: „To krásne v ideáli je nedostupné [...]. [Treba ísť] cez jednotlivé javy. Človek sa musí držať pravdy. Ideál nám bol daný Kristom.“ ²⁷ Práve v tomto zmysle ruský mysliteľ zároveň ohlasuje i jednu zo svojich najslávnejších viet, že „svet spasí krása“, ²⁸ pretože „neexistuje nič krajšie [...] ako Kristus“. ²⁹ Je povšimnutia hodné, ako niektorí odborníci poukazujú na to, že ruská *krasoma* – *krasota* (krása) má etymologické korene v latinskom výraze *gratia* – *grácia* (milosť). Dostojevský identifikuje spásnu *kras*-otu, t. j. *grác*-iu, s Kristom, čo by zodpovedalo aj biblickým textom, podľa ktorých sa „zjavila Božia milosť na spásu všetkým ľuďom“ (Tit 2, 11).

ky k pripravovaným dielam postupne vyšli v *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach* (Kompletné dielo v tridsiatich zväzkoch) medzi rokmi 1972–1990.

²⁴ Fiodor Michajlovič Dostojevskij, „Stat’i i zametki 1862–1865,“ in *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, zv. XX, Leningrad: Nauka, 1980, s. 193.

²⁵ Fiodor Michajlovič Dostojevskij, „Pis’ma: 1875–1877,“ in *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, zv. XXIX/2, Leningrad: Nauka, 1986, s. 85.

²⁶ Fiodor Michajlovič Dostojevskij, „Besy: Podgotovitel’nye materialy,“ in *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, zv. XI, Leningrad: Nauka, 1974, s. 188.

²⁷ Fiodor Michajlovič Dostojevskij, „Dnevnik pisatelja za god 1876,“ in *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, zv. XXIV, Leningrad: Nauka, 1982, s. 167.

²⁸ Fiodor Michajlovič Dostojevskij, *Idiot*, Bratislava: Ikar Odeon, 2014, s. 428. V prípravných materiáloch k dielu *Diablom posadnutí* zas otvorene píše: „Mnohí si myslia, že na to, aby boli kresťanmi, stačí veriť v Kristovu morálku. Nie Kristova morálka, ani Kristovo učenie spasí svet, ale práve viera v to, že Slovo sa stalo telom.“ Fiodor Michajlovič Dostojevskij, „Besy: Podgotovitel’nye materialy,“ in *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, zv. XI, Leningrad: Nauka, 1974, s. 187–188.

²⁹ V osobnom liste adresovanom N. D. Fonvizine z konca januára–februára 1854 Dostojevskij vyznáva: „I ja som synom tohto storočia, synom nevery a pochybovania [...]. A predsa mi Boh posielal chvíle, v ktorých je mi všetko jasné a sväté. A v týchto chvíľach som si zložil svoje *credo*. Tento symbol viery je veľmi jednoduchý, tu je: veriť, že neexistuje nič krajšie, hlbšie, sympatickejšie, rozumnejšie, odvážnejšie a dokonalejšie ako Kristus, a nielen že nie je nič, ale – a hovorím si to so žiarlivou láskou – že človek ani nemôže mať nič takého. Ba čo viac, keby mi niekto dokázal, že Kristus je mimo pravdu, dával by som prednosť zostať s Kristom, než s pravdou.“ Fiodor Michajlovič Dostojevskij, „Pis’ma 1832–1859,“ in *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, zv. XXVIII/1, Leningrad: Nauka, 1985, s. 176.

Vidíme, že v kresťanstve sa samotná idealita (krása, milosť, svätosť, láska, spravodlivosť...) fenomenalizuje až na mieru *mäsa a kostí* v „spravodlivom služobníkovi“ (Iz 53,11; 1 Pt 3,18). Preto zároveň platí, že božský Logos ako večná idea môže byť nielen „nietzscheovsky mŕtvý“ (*ideovo*³⁰ odmietnutý, neprijatý), ale ešte predtým i *telesne* usmrtený na kríži. Tragický údol stelesnenej ideality predvídala už samotný Platón. Grécky filozof v Druhej knihe *Štátu* otvorene vyznáva na adresu potenciálne ideálneho spravodlivého, že takýto spravodlivý „bude bičovaný, mučený, väznený, vypália mu oči a napokon po všetkých týchto utrpeniach ho ukrižujú“.³¹

V katolíckej vierouke však pri fenomenalizácii Logosu na telo nejde len o otázku spred dvoch tisíc rokov. Vtelená idealita má priamy vzťah k súčasnosti, v ktorej nachádza svoje pokračovanie, inkarnačné predĺženie či rozpätie. Je to práve v liturgii, počas slávenia ktorej sa chlieb a víno mení na božský Logos vo sviatosti Eucharistie, t. j. stáva sa Ježišovým telom a krvou.³² U prijímajúceho sa takto buduje jednota s Kristom, ktorá sa dosahuje sviatostným životom až do tej miery, že veriaci má možnosť vyhlásiť spolu so svätým Pavlom: „Už nežijem ja, ale vo mne žije Kristus. Ale život, ktorý teraz žijem v tele, žijem vo viere v Božieho Syna“ (Gal 2,21). V tomto zmysle sa absolútna idea, ktorá je živou božskou osobou, stelesňuje aj v identifikácii s prijímateľom. Práve prijímajúci a jeho slobodná vôľa sú akoby prirodzeným predpokladom, ktorý ako substrát nutne predchádza samotnú fenomenalizáciu ideality do osobnej existencie jednotlivca. Magistérium Cirkvi povie, že „Milosť predpokladá

³⁰ Ratzinger, neskorší pápež Benedikt XVI., už v roku 1971 zreteľne upozorňoval: „*Smrť Boha* je úplne reálnym procesom, ktorý dnes siaha hlboko do vnútra Cirkvi. Zdá sa, že Boh v kresťanstve zomiera.“ Joseph RATZINGER, „Prečo som ešte v Cirkvi,“ in Hans ÜRS VON BALTHASAR – Joseph RATZINGER, *Dve obhajoby*, Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2022, s. 55–70, tu s. 59.

³¹ PLATÓN, *Štát*, kn. II, 361e–362a, tu s. 68.

³² V Starom zákone, ktorý predstavuje biblické obdobie pred inkarnáciou Božieho slova, sa pravda podávala predovšetkým naráciou, ktorej formulácia predstavovala istú nábožensko-morálnu „cestu“. A hoci starozákonná cesta bola takpovediac len „fenoménom“ narácie, kráčanie po nej zaručovalo jednotlivcovi priamy vzťah k idealite zvanej pravda. Biblia to vystihuje veršami: „Ukáž mi, Pane, svoju cestu a budem kráčať v tvojej pravde“ (Ž 86,11); „Kto nám ukáže šťastie? Pane, ukáž nám svetlo svojej tváre ako znamenie.“ (Ž 4,7) Vo všeobecnosti boli nositeľmi fenomenalizácie večnej Idey práve proroci, ktorí iba hovorili v mene Boha (Jak 5,10), nekonali však v osobe Boha, ako je tomu v novozákonnom prípade apoštolov po vtelení, smrti a vzkriesení Božieho Logosu (porov. 2 Kor 2,10).

a zdokonaľuje prirodzenosť“³³ – čo dosvedčuje už Tomáš Akvinský vo svojej *Teologickej Sume*.³⁴ Magistérium zároveň poukáže i na širšie pole pôsobenia: „Božia milosť s kultúrou počíta a Boží dar sa priam vteľuje do kultúry človeka, ktorý ho prijíma.“³⁵

V súčasnosti sa však verifikácia inkarnácie nadprirodzenej ideality do prirodzeného podkladu ukazuje ako troskotajúca. Akoby už „milosť nepredpokladala prirodzenosť“, a to z dvoch dôvodov. Na jednej strane sa absolútna idea, milosť, nietzscheovská metafyzika, čiže Boh, ukazuje ako „mŕtva“, no na strane druhej sa ukazuje „mŕtva“ i samotná ľudská prirodzenosť.³⁶ A naozaj, ľudská prirodzenosť sa podľa súčasnej interpretácie stáva aj so samotným človekom len aposteriornym výtvorom, ľudským produktom. Ako príklad nám môže poslúžiť novodobá snaha človeka tvoriť ľudské bytosti, takpovediac vyrábať ich v skúmavke, a programovať ich výzor (farba očí) či selektovať pravdepodobné povahové črty a charaktery... Človek už nie je darom prírody alebo Boha Stvoriteľa. Je produktom seba samého, v dôsledku čoho sa radikálne mení i jeho postoj k sebe samému. Spomedzi mnohých príkladov o zmene tohto postoja k sebe samému môžeme spomenúť neojedinelý prípad z roku 2023 zo školy v Sussexe (Anglicko), ktorý vrhol svetlo na rastúci trend, keď žiaci trvajú na tom, aby ich oslovovali ako zvieratá. Podľa názvu článku z anglického *The Telegraph*,³⁷ ako aj následnej správy v *New*

³³ PAVOL VI., „Lumen Ecclesiae“, čl. 8, 1974, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/letters/1974/documents/hf_p-vi_let_19741120_lumen-ecclesiae.html [cit. 30. 5. 2024].

³⁴ Tomáš AKVINSKÝ, *Teologická Suma* I, q. 1, a. 8, ad 2: „Gratia non tollat naturam, sed perficiat“ („Milosť totiž prirodzenosť neodstraňuje, ale ju zdokonaľuje“). Tomáš AKVINSKÝ, *Teologická Suma* I, 1 – 13: Úvod a komentár k otázkam prvej knihy 1 – 13. Peter Volek, Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2017, s. 72.

³⁵ FRANTIŠEK, *Apoštolská exhortácia Evangelii gaudium*, čl. 115, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2014, s. 85–86.

³⁶ „Ľudskú prirodzenosť“ chápeme ako súbor charakteristických vlastností – vyplývajúcich (nezávisle od vplyvu kultúry) zo substancijálnej duchovnej formy zvanej nesmrteľná duša – ktorými sa každá ľudská osoba bytostne odlišuje od iných tvorov (anjel, zviera...), vrátane spôsobov myslenia, chcenia, cítenia a konania.

³⁷ GORDON RAYNER – ELEANOR STEAFEL – LOUISA CLARENCE-SMITH, „Schools let children identify as horses, dinosaurs... and a moon: An extraordinary report from a Sussex school has shed light on the growing trend of pupils insisting on being addressed as animals“, *The Telegraph*, 19. 6. 2023, <https://www.telegraph.co.uk/news/2023/06/19/school-children-identifying-as-animals-furries/> [cit. 30. 5. 2024].

York Post,³⁸ školy sú vyzvané, aby umožnili „deťom identifikovať sa ako kone, dinosaury... a mesiac“. V otázke kresťanského princípu „milosť predpokladá prirodzenosť“ to znamená veľmi vážny dôsledok. Človek, ktorý sám tvorí svoju prirodzenosť plynulo prešiel od chápania seba samého ako „človeka, ktorý je ľudský“ k označovaniu seba samého ako „postľudský a transludský“.³⁹ Toto „post“ ani „trans“ zatiaľ nenachádza žiadne presné vedecké zadefinovanie, čo po filozofickej stránke iba zodpovedá nihilizácii daného, absolútneho, metafyzického. V takomto prípade platí, že „milosti je znemožnené predpokladať prirodzenosť“, pretože ak by sme aj pripustili existenciu akejsi ideality (milosti) s charakteristikou nadprirodzenosti, niet viac prirodzenej pôdy, v rámci ktorej by sa mohla fenomenalizovať. Predpoklad, že „Boh čaká na svoje vzkriesenie cez nás“ by v tomto zmysle znamenal návrat k „ľudskej prirodzenosti“ ako potenciálneho substrátu pre ideál milosti.

2.3 Západný racionalizmus: „Príčina sa javí v účinku“

Racionalisti sa všeobecne riadili logickou zákonitosťou, podľa ktorej „príčina už v sebe obsahuje účinok“. Ak dokonale poznáme príčinu nejakého efektu, tento efekt musí nastať. Zároveň však uznávali i obrátenú verziu tohto pravidla. Išlo o tzv. „princíp dostatočného dôvodu“, podľa ktorého každý aposteriórny účinok musí mať predchádzajúcu dostatočnú príčinu. Inými slovami: pozorovaný záver (fenomén) vyplýva z presných kauzálnych premís.

Baruch Spinoza, židovský a karteziánsky filozof, na začiatku svojho *Traktátu o náprave intelektu*, vychádza v otázke, v ktorej je predmetom najvyššie dobro, práve z tohto druhého postupu. Tento novoveký racionalista paradoxne nezačína od príčiny, ale od účinku; neprechádza od absolútneho k empirickému, od stabilného k premenlivému, od najvyššieho k najnižšiemu; nezačína ani od idey boha, ani od matematického a všeobecne platného vzorca či od racionálneho princípu, ale od

³⁸ Lee BROWN, „Uk students identify as horses, dinosaurs, moons amid neogender furry trend,“ *New York Post*, 20. 6. 2023, <https://nypost.com/2023/06/20/students-in-uk-are-identifying-as-horses-dinosaurs-moons/> [cit. 30. 5. 2024].

³⁹ Ramón Lucas LUCAS, *Cerchio triangolare: Identità, dignità e agire etico della persona umana*, Siena: Edizioni Cantagalli, 2016, s. 6.

empirickej indukcie, ktorá je ľudským zážitkom.⁴⁰ Cestu od fenoménu, predmetu, prostriedku k tomu podstatnému, eidetickému, principiálnemu autor pripúšťa aj v empirickom výskume. Pre holandského racionalistu platí, že fenomény prírody, t. j. „všetky veci, ktoré sa vyskytujú, vznikajú podľa večného poriadku a podľa určených prírodných zákonov. Keďže však ľudská slabosť nedospeje k pochopeniu tohto poriadku vlastným myslením, [...] je podnietená k tomu, aby hľadala prostriedky, ktoré ho k tejto dokonalosti privedú.“⁴¹ Akoby sme počuli záchvev z budúceho Kantovho povzdychu: „kto môže celkovo vyrvať prírode jej tajomstvá?“⁴²

Aj u novovekého empiristu Francis Bacona badať istý paradox. Ten v diele *Nové organon* zase vyzná, že príroda má nielen hmotný a materiálny rozmer, ale aj pneumatický (duchovný). Ide o pravidlá, stotožňované s duchmi, podľa ktorých sa správa hmota a jej premeny. V aforizme č. 50 objasňuje: „ľuďom zostáva skryté a uniká im veškeré pôsobenie týchto spiritov (životných duchov), ktorí sú uzavretí v hmatateľných telesách“.⁴³ V každom prípade, či už ide o Spinozov *večný poriadok prírodných zákonov* alebo o Baconových *duchov prírodných pravidiel*, metóda ako preniknúť k správne mu pochopeniu týchto princípov cez empirické fenomény je ako pre racionalistov, tak i pre empirikov (aspoň z tých, ktorí na ne „veria“) úplne odlišná.

S pozitivizmom prichádzajú racionalistické princípy k určitej redukcii v otázke aplikovateľnosti. Zatiaľ čo klasický racionalizmus nevylučoval možnosť dospieť za pomoci rozumu aj k metafyzickému poznaniu, s pozitivizmom bola aplikácia „princípu dostatočného dôvodu“ rázne obmedzená len na empiricky verifikovateľné poznanie. Racionalita pozitivizmu vychádza z toho, čo je pozitívne, čiže potvrdené a faktické. Všetko čo sa vymyká možnosti vedeckého, matematického, dátového potvrdenia, považuje za transcendentné. V tomto zmysle sa teológia, filozofia i metafyzika považujú pre pozitivistické výskumy za neužitočné a nevedecké. Pre pozitivizmus jediná pravda, na ktorej epistemologicky záleží je pravda, ktorá sa dá zmerať. Ide o pohľad, ktorý *nehľadá*, iba *počíta*. Akoby sa život človeka – zjednodušene povedané – mal merať

⁴⁰ Porov. Baruch SPINOZA, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto e sulla via per dirigerlo nel modo migliore alla vera conoscenza delle cose*, Milano: Bompiani, 2010, s. 25.

⁴¹ Tamtiež, s. 28–29.

⁴² Immanuel KANT, *Kritika soudnosti*, Praha: Odeon, 1975, s. 73.

⁴³ Francis BACON, *Nové organon, I*, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1990, s. 92.

tým, koľko slíz sa vyroní na jeho pohrebe. Zaiste, podobne ako každý filozofický smer, rovnako aj pozitivizmus má plné právo vyčleniť si svoju vlastnú tému, predmet skúmania i metodologický prístup, ako aj jasne zadefinovať, ktoré oblasti či obory do jeho hodnotenia spadať nebudú. Do rámca empirického skúmania pozitivizmu nespádajú existenciálne stavy, metafyzické koncepty ani duchovné hodnoty. Je preto prirodzené, že neskúma smútok ani šťastie, nehľadá transcendentálnu krásu ani hodnoty, neverí na peklo, lebo niet ani raja. Pozitivistický racionalizmus „verí“ len v to, že vo fenoméne niet takejto ideality. Nehľadá idealitu, lebo sám fenomén sa považuje za celú idealitu; nehľadá jeho vnútro, lebo faktická manifestácia a vonkajšok fenoménu je jeho celým vnútrom. Zjavenie sa považuje za vyčerpané v *javení faktu*. Fakt, ktorý je javením i zjavením zároveň (čiže javom bez *vnútornej* ideality) je vlastne *čistý fenomén*. Fakt je čistý fenomén *pozitivistického racionalizmu*.

Zdá sa, že rozsah pôvodného klasického racionalizmu, neskôr metodologicky zúženého pozitivizmom z jeho celkového zamerania len na empirický fakt, sa postupne na súčasnom Západe dostáva do ešte väčšieho zúženia. Zatiaľ čo pôvodný racionalizmus dokázal obsiahnuť v rámci predmetu svojho skúmania aj metafyzické či teologické otázky (René Descartes);⁴⁴ a zatiaľ čo pozitivistický racionalizmus dokázal brať do úvahy aspoň empirické fakty a faktory (John Stuart Mill, Ernst Mach, Karl Pearson); súčasne obmedzený racionalizmus sa už viac neopiera ani o metafyziku, ale ani o výlučnú dôveru v empirické fakty. Dôvodom môže byť súčasná rýchlosť prekonávania najnovších poznatkov, čiže neustála neaktuálnosť pomerne čerstvých vedeckých výsledkov. To, čomu sa ešte pred rokom či dvoma verilo ako vedeckému faktu, je neraz v rozmedzí veľmi krátkeho časového sledu považované za nepresný, neaktualizovaný či priam prekonaný údaj. Ako by povedal Pavol

⁴⁴ Zatiaľ čo Descartes spochybnil subjektivitu (ako aj Boha i svet) kvôli tomu, aby dospel k ich metafyzickému potvrdeniu, v súčasnosti sa subjektivita ako metafyzická inštancia spochybňuje kvôli tomu, aby sa nedospelo k potvrdeniu jej ontologického základu. Descartes otvorene vyznáva v rámci *Tretej meditácie*, že „dôvod k pochybovaniu [...] je, takpovediac, metafyzický.“ René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, Meditácia III, 36, s. 53. Descartes rázne tvrdí, že všetky vedy musia byť zakorenené v pravdách metafyziky podobne, ako nimi sú v konečnom dôsledku aj konáre každého stromu vzhľadom na jeho koreň. Porov. René DESCARTES, *Appendice ai principi della filosofia*, 14, tu s. 2231).

Strauss, od ktorého sme sa odrazili v úvodnej časti: „svet vedy je v ustavičnom prerode, v pohybe, čím vlastne ustavične zrádza sám seba“.⁴⁵

Extrémna podoba nedôvery, skepticizmu a relativizmu voči faktom nastáva vtedy, keď skĺzne na celkové odmietanie fakticity ako takej. Práve tam sa javí, že sa dostal aktuálny racionalizmus západu. Empirický fakt vystriedala zatiaľ nevymedzená a nezadeinovaná „sloboda názoru“, ktorá si robí nároky zasahovať i do vedeckých diskusií. Inými slovami, v súčasnosti pozorujeme tvrdý pád fenoménov západného racionalizmu – čiže pád faktov zdedených od pozitivizmu. Veď fakt, ktorý pozitivizmus vniesol do západnej racionality ako dogmu, je dnes na sklonku zániku: fakt vystriedal názor; argument zas uhol pohľadu; číslo prenechalo miesto perspektíve; logika zas interpretácii; výskumná objektivita pocitu subjektivity... Zatiaľ čo pri západnom karteziánskom racionalizme bola aplikácia „princípu dostatočného dôvodu“ aplikovateľná i na metafyzické otázky, a neskôr pri pozitivistickom racionalizme rázne obmedzená len na empiricky verifikovateľné poznanie, dnes sa jej platnosť spochybňuje ako taká. Princíp *účinnok vyplýva z príčiny* sa v mnohých smeroch interpretuje ako prekonaný, pretože existuje iba účinok, ktorého príčiny – či už metafyzické, duchovné alebo dokonca i tie empirické – sú iba vecou názoru. Preto je na tomto mieste potrebné bedlivo upozorniť, že nie v západnom racionalizme ako takom drieme pád metafyziky, ale v jeho postupných a stále rastúcich zúžených formách a v obmedzenom rozsahu jeho aplikácií. Západný racionalizmus tu nie je príčinou svojho pádu, ale obeťou, pretože jeho racionálne a logické princípy boli v trendoch súčasných interpretácií nahradené iracionálnymi a emocionálnymi postojmi. Princíp kauzality supluje existenciálny postoj „ne-viery“ – a to nielen voči metafyzickým princípom, ale ani empirickým faktom. A naozaj, donedávna sa ešte fakty ako *čisté fenomény* prezentovali rozumu ako „obsah jeho viery“, a teda ako predmety „náboženského javenia“ západnej racionality. Britský filozof G. K. Chesterton vo svojej *Osobnej filozofii* publikačne nazvanej *Orthodoxia* potvrdzuje: „Rozum je sám vecou viery. Je skutkom viery tvrdiť, že naše myšlienky majú nejaký vzťah ku skutočnosti.“⁴⁶ K podobným záverom prichádza i ruský mysliteľ Vladimír

⁴⁵ Pavol STRAUSS, *Mozaika nádeje*, Gelnica: Vydavateľstvo G–Ateliér, 2017, s. 83.

⁴⁶ Gilbert Keith CHESTERTON, *Orthodoxia: Osobná filozofia*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2014, s. 40.

Solovjov, ktorý v *Kritike abstraktných princípov* už v roku 1880 zastával, že vedecký rozbor „zákonite predpokladá určitú vieru, prinajmenšom vieru v rozum. [...] v žiadnom prípade sa nedá ustanoviť bezpodmienečná hranica medzi kladnými a abstraktnými princípmi, medzi reálnou vierou a reálnym rozumom“.⁴⁷ Je zrejmé, že pojem „viera“ tu znamená „príklon k rozumu zdôvodnenej a predpokladanej pravde“, čo vystihuje nielen vedeckú, ale i úvodne zadefinovanú náboženskú vieru, ktorá si s rozumom neodporuje.⁴⁸ Dnes však niet objektivity, ku ktorej by sa dalo univerzálne prikloniť. Nastupuje „náboženstvo subjektivity“, ktoré má toľko obsahov viery či náboženských fenoménov, koľko má členov. Táto situácia sa stala v našom storočí natoľko aktuálna, že sa dnes už nehovorí o postindustriálnom a dokonca ani postmodernom svete, ale priamo sa vynára na povrch nový termín „post-pravdivý svet“. Ako svojho času pripomenul *The Washington Post*, tento pojem sa stal v roku 2016 slovom roka podľa *Oxfordského slovníka*.⁴⁹ Vyjadruje ním eróziu spoločného chápania pravdy, ktorej objektivitu supluje alternatívou subjektivity. Vzkriesenie boha západnej racionality by v tomto zmysle znamenalo návrat k logickým princípom a k faktom, do ktorých – chestertonovským, solovjovským či gadamerovským⁵⁰ slovníkom – vedecká racionalita skladá celú svoju „vieru“.

⁴⁷ Vladimír SOLOVJOV, *Kritika abstraktných princípů*, Velehrad: Refugium Velehrad–Roma, 2003, s. 30–31.

⁴⁸ V súzvuku s Chestertonom i Solovjovom stojí za zmienku i postreh nitrianskeho mysliteľa Pavla Straussa, ktorý udáva vzhľadom na dnešné zdanlivé rozdvojenie sveta vedy a viery: „Keď obhajujem rozvoj vedy, jej menlivosť v pokroku, hájím i stabilitu viery. Viera by sa mohla nazvať i vedou o Bohu. Keďže jej predmet je nemenný a večný, sú i v nej prvky určitej nemennosti a večnej stability. Aj veda pracuje so stálymi prvkami, počnúc malou násobilkou až po určité fyzikálne zákony (zachovaní energie, termodynamické vety atď.) a zákony myslenia (o príčinnosti, o účelnosti). Veda by sa nemohla budovať, keby sa vždy začínalo na úrovni prvého človeka, divocha alebo malého dieťaťa. A tak je výčitka stálosti viere pochvalou ako vzor opory. Medzi pravou vedou a pravou vierou niet kolízií.“ STRAUSS, *Mozaika nádeje*, s. 87–88.

⁴⁹ Amy B WANG, „‘Post-truth’ named 2016 word of the year by Oxford Dictionaries,“ *The Washington Post*, 16. 11. 2016, https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2016/11/16/post-truth-named-2016-word-of-the-year-by-oxford-dictionaries/?utm_term=.b480af5d3de4 [cit. 17. 8. 2023].

⁵⁰ Porov. úvodnú a zároveň prvú citáciu tohto článku.

3. ZÁVEREČNÉ VYHLIADKY

Sme presvedčení, že filozofická diagnostika súčasného stavu náboženského útľmu cez skúmanie pádu doterajších foriem „náboženského javenia“ prináša viac svetla do našej problematiky. Či už ide o pád mýtu, prirodzenosti alebo racionality faktu, všetky sú vyjadrením aktuálnej defenomenalizácie, a teda neakceptovateľnosti doterajších všeobecne prijímaných foriem fenomenalizovanej ideality.

Pád mýtu v európskom kresťanskom prostredí sa zrkadlí v páde Tradície a jej prevedenia skrze náboženskú teóriu i prax, učenie aj liturgické obrady. *Pád prirodzenosti*, ktorá by podľa prirodzeného poriadku začleňovala človeka do jednej komunity ľudských bytostí, automaticky vylučuje formy takej fenomenalizácie, ktorých dosah je hlbší ako len ten existenciálny. *Pád racionálneho faktu* a nastolenie subjektívneho názoru a pocitu je nakoniec otvorenou pozvánkou pre nihilizáciu všeobecne platnej univerzality, absolútnosti, ideality, principiality a logiky.

A hoci cieľom tejto štúdie nie je priniesť kategorické riešenie (hoci istý smer bol naznačený v záverečnej vete každej z predošlých troch podkapitol), predsa chce svojim obsahom poukázať na výskumný prístup k problematike súčasného náboženského javenia z odlišného uhla pohľadu a (filozofickej) diagnostiky. Zo zvolenej kvalitatívnej metódy nám tak vyvstávajú ďalšie otázky a hypotézy, ktoré by si určite zaslúžili osobitný priestor pre hlbšie skúmanie: Ak sme svedkami pádu predošlých foriem „náboženského javenia“, aká forma „fenomenalizácie“ by dnes zodpovedala na dosiahnutie „vzkriesenia Boha“? Mohla by ňou byť napríklad *virtualita* či *fenomén tolerancie*? Nebola by virtualita skôr cestou k subjektivismu či solipsizmu a tolerancia zas vo svojej abstraktnosti a arbitrárnosti skôr antitézou samotnej fenomenalizácie, ktorej úlohou je zaodiť abstraktnú idealitu do šatu všeobecne prijímanej objektivity fenoménu?

Predsa však je vhodné na záver v krátkosti poukázať i na vyhladky z oblasti sociológie náboženstva na tému „pádu náboženskej skúsenosti“. Podľa dát sociologických štatistík význam náboženskej hypotypózy ako *subjectio sub adspectum*, čiže fenoménneho znázornenia, vyobrazenia a konkretizácie, nie je u svojho konca. Fenomenalizácia prežíva „agóniu“, nie však „smrť“. Dôkazom toho je oživenie viery v mnohých západných krajinách ako napríklad Francúzsko či Belgicko, zvlášť me-

dzi mladými ľuďmi, ktorých „sa dotkla krása liturgie“⁵¹ – t. j. konkrétna forma fenomenalizácie ideálu. Dokumentácia uvádza, že 21 diecéz znamenalo nárast krstov o 50 % alebo viac. O veriacich, ktorí vo väčšom počte prichádzajú do Cirkvi než ju opúšťajú hovorí aj Biskupská konferencia Anglicka a Welsu či Škótska, ako aj výskumy agentúry OnePoll.⁵²

Nesmieme však ignorovať, že sociologický prístup nie je filozofický, nakoľko štatistiky dokážu byť „zradné“. Dáta prevzaté z iných kontextov totiž nemusia vždy potvrdiť prezentované výsledky. V každom prípade sú povšimnutia hodné údaje, ktoré sa zrejme súhrnne prikláňajú skôr k názoru Pavla Straussa, než Friedricha Nietzscheho, a síce, že „Boh je mŕtvy len v mnohých z nás a v našich činoch. A čaká na svoje vzkriesenie cez nás.“ Nitriansky mysliteľ tu dôraz kladie na osobný rozmer subjektu: „Láska je mŕtva. Ale aj Lazár bol mŕtvy. Ešte môže byť vzkriesená. Kto denne nepochová do seba zľutovanie nad osudom nevyvinutých duší do hrobu konvenčných ohľadov voči vládnucemu alebo zvykovému zlu, môže z hrobového trojdňového rozhodovania vyjsť zas do života jasnej a priamočiarej odovzdanosti.“⁵³

Why is God “Dead”? And is he Waiting for His “Resurrection”?
A Philosophical Diagnosis of the Fall of Religious Experience
as a Phenomenal Appearance

Keywords: Ideality; Phenomenon; Revelation; Appearance

Abstract: According to phenomenology, *appearance* is the bearer, or more precisely the occasion, through which the cognitive subject comes into contact with ideality (absolute principles, essences, values...). To put it simply, we say that the phenomenon harbours an a priori content. In religion, this ideality is captured by concepts such as absolute truths, dogmas, the content of faith (in a word “revelation”). Religious revelation is also communicated to us, however, in its phenomenized form – through religious experience, i.e.,

⁵¹ Luke COPPEN – Brendan HODGE, „Adult baptism boom in France and Belgium,“ *The Pillar*, 27. 3. 2024, <https://www.pillarcatholic.com/p/adult-baptisms-boom-in-france-and-> [cit. 8. 6. 2024].

⁵² Porov. Michal LIPIAK, „Počet katolíkov zúčastňujúcich na bohoslužbách v Anglicku a Walese rastie,“ *Tlačová kancelária Konferencie biskupov Slovenska*, 6. 2. 2025, <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20250206030>. [cit. 13. 2. 2025].

⁵³ Pavol STRAUSS, „Nezdvorilé glosy,“ in *Zobrané literárne a mysliteľské diela V: Ozveny vnútorných hlasov*, Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2010, s. 25–119, tu s. 115.

religious appearance. In this sense, we say that “revelation presupposes appearance”. The *appearance* or manifestation of religious ideality has taken different forms in philosophical history: one form in Greek thinking, another in Christianity, and another in Western rationalism. Therefore, the principle “revelation presupposes appearance” also had a different formulation and expression in these periods. Through a qualitative philosophical diagnosis of these three moments, the present study attempts to arrive at a justification for why the three previously valid modes of “religious appearance” do not seem more acceptable today, and hence revelation itself more acceptable. As Nietzsche would conclude: “God is dead”. Is it currently possible, however, to “resurrect” such a god? And what would that actually mean?

PhLic. Mgr. Peter Juan Pablo Mária Bako
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta
Štefánikova 67
949 74 Nitra
pietro.bako@gmail.com