

Boh v kontexte súčasného medzináboženského dialógu

Reginald Adrián Slavkovský

ÚVOD

Po období, keď sa hlavný prúd filozofického myslenia o náboženstvo nezaujímal a otázku absolútna nereflektoval, sa začína situácia meniť.¹ Svedčí o tom aj priebeh 20. svetového filozofického kongresu v Bostone 1998: „Prekvapujúco veľa sympózií bolo venovaných priamo analýze náboženstva, resp. nepriamo sa hovorilo o vzťahu filozofie a náboženstva, a to náboženstva v odkonfesionalizovanej podobe.“²

To, či sa o Bohu alebo absolútne hovorí veľa alebo málo, však ešte dostatočne nevypovedá o citlivosti tohto hovorenia. A hovoriť dnes na túto tému je naozaj citlivá vec.

Filozofický obor, ktorý sa zaoberal otázkou Boha, absolútna, transcendencie, sa v európskom a kresťanskom kultúrnom kontexte zvykol označovať a najmä na teologických fakultách sa niekde dodnes označuje *prirodzená teológia*, *theologia naturalis*.³ Nie je to náhoda, lebo jeho cieľom bolo ukázať, že hrubé obrysy nadprirodzeného zjavenia, ktoré reflektuje teológia, sa dajú odvodiť aj prirodzenou cestou, bez zjavenia, logickou argumentáciou. Keďže táto „najvznešenejšia filozofická disciplína“ v kresťanskom chápaní obsahovala „jasné, príčinné a určité poznanie (Boha), ku ktorému dospel vlastnými silami a schopnosťami prirodzený ľudský rozum“⁴ a ktoré sa prakticky v ničom nelíšilo od poznania, ktoré poskytovala teológia, zostávala hlbavým ľuďom nepríjemná otázka: Ako to, že k tomuto jasnému poznaniu prichádzajú „prirodzenou cestou“ práve len kresťania, ktorí však toto poznanie majú aj zo Zjavenia?

Dnes aj medzi kresťanskými filozofmi sa čoraz viac objavuje iný prístup k téme Boh, absolútno, transcendencia. Prístup, ktorý citlivejšie reflektuje zložité cesty ľudského hľadania Boha, otvárania sa pre to, čo presahuje empirickú skúsenosť, napr. tým, že vytvára adekvátnejší pojmový rámec, do ktorého by sa vošli aj poňatia absolútna ázijských náboženstiev, duchovných hnutí a pseudonáboženských prúdov súčasnej doby, ale aj úprimne hľadajúcich ľudí, ktorí nie sú nábožensky založení. Tento nový prístup sa odráža aj v tom, že popri tradičných označeniach – *teodícea*, *prirodzená teológia*, *filozofická teológia*, *filozofická náuka o Bohu* – sa objavujú aj nové. Napr. Jolana Poláková vo svojej knihe *Perspektiva nádeje*⁵ používa pojem *filozofia transcendencie*. Nejde len o jednoduchú zmenu slova, je to vytýčenie nového programu, snaha o hlbšie rozlišovanie, ktoré ide pod povrch tradičných vonkajších nále-

1. Tento príspevok bol prednesený na sympóziu Boh vždy ten istý a nový, 3.–4. 7. 1999, Sázava.

2. F. NOVOSÁD – E. VIŠŇOVSKÝ, „Filozofia v súčasnom svete: Úvaha na margo xx. svetového filozofického kongresu, Boston, USA, 10.–16. 8. 1998,“ *Filozofia*, roč. 53, 1998, č. 9, s. 625–635.

3. U nás napr. skriptá ThDr. Silvestra ŠOKU, *Prirodzená teológia*, Košice, UPJŠ 1992.

4. S. ŠOKA, *Prirodzená teológia*, s. 4.

5. Srov. J. POLÁKOVÁ, *Perspektiva nádeje: Hledání transcendence v postmoderní době*, Praha, Vyšehrad 1995.

piek a ponúka iné členenie, „vnútorné“, ktoré ide naprieč spoločenstvami, náboženstvami, hnutiami a inštitúciami. Rozlišuje tri inštancie: *imanencia*, *relatívna transcendencia*, *absolútna transcendencia*, ktorým zodpovedajú tri základné bytostné úrovne na duchovnej ceste človeka, teda akési úrovne zrelosti pri jeho hľadaní alebo nehľadaní transcencie, Boha: uzavretosť v imanencii svojho ja; ešte zaistené, čiastočné vystavenie sa transcencii; stála otvorenosť pre transcenciu. Druhou charakteristikou tohto prístupu je to, že dôraz sa stále viac presúva z filozofickej reflexie absolútna, transcencie, na pokornejšiu reflexiu hľadania transcencie človekom a na reflexiu vzťahu človeka a Boha. Samozrejme zostávajú aj cesty filozofického popierania absolútna, ale tie vo svojom príspevku sledovať nebudem, hoci sú tiež podnetnou výzvou.

Pojem *absolútno* sa používa v rôznom význame. Najčastejšie sa zvykne charakterizovať ako to, čo existuje „bez príčiny a nekonečne“, ⁶ čo je „odlúčené od všetkých podmienok a ohraničení, teda nepodmienené a neohraničené“. ⁷ Súvisí to s etymológiou slova: latinské slovo *ab-solvo* znamená „odlúčiť“, „odviazať“, ale aj „dokončiť“ (odtiaľ: „to, čo je dokonalé“), „oslobodiť“. Ja ho chcem používať ako pojem nehotový, predbežný, zastrešujúci rôzne náboženské aj nenáboženské koncepcie. Okrem toho budem používať aj ďalšie bežne používané termíny: *transcendencia* a *Boh*. Najmä posledne menovaný pojem *Boh* je v našej kultúre natoľko nábožensky zaťažený, že väčšina ľudí k nemu zaujíma príliš rozhodný postoj, hoci len málokto by ho vedeli do dôsledkov zdôvodniť. Preto majú význam aj pokusy o používanie nových termínov. Ako príklad možno uviesť zaujímavé pokusy J. Piačka, ktorý vo filozofovaní o umení a o pedagogickom procese používa pojmy *unikajúcnosť*, *transhorizontovosť*, *inscendencia* („presahovanie smerom dovnútra“) ⁸ alebo známy pojem K. Jaspersa *objímajúce*. ⁹ Myslím si, že má význam udržiavať napätie medzi používaním zaužívaných pojmov a „provokovaním“ novými. V každej dobe a v každej kultúre sú ľudia citliví na určitý druh hovorenia o nepomenovateľnom tajomstve, do ktorého ponorení prekračujú sami seba. Každému pomenovaniu však hrozí, že sa stane predmetom, niečím uchopiteľným a manipulovateľným, že sa jeho schopnosť odkazovať za seba stratí, že sa vyprázdni. Nové pomenovania môžu pomôcť rozbiť ilúziu zdanlivého poznania.

Tak ako dnes nie je možné rozvíjať filozofickú kozmológiu bez dialógu s modernou fyzikou, tak ani filozofia transcencie nemôže rezignovať na náboženstvo a na dialóg s religionistikou a teológiou. Hoci napätie, nevraživosť, podozrievanie, polemický tón neboli v minulosti ničím výnimočným, predsa sa spolupráca a vzájomný dialóg religionistiky, teológie a filozofie stávajú stále viac sa presadzujúcou skutočnosťou. Veď významná zmena vo filozofickej reflexii Boha, absolútna, či transcencie je ťažko predstaviteľná bez poznatkov religionistiky, ktoré ukázali, že mnohé tradičné vzorce myslenia prirodzenej teológie sú príliš zjednodušené, že sú viac ovplyvnené kresťanskou tradíciou, než sa myslelo. Podobne religionistika sa

6. W. BRUGGER, *Filozofický slovník*, Praha, Naše vojsko 1994, s. 53.

7. M. MÜLLER – A. HALDER, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau, Herder 1988, s. 7.

8. J. PIAČEK, *Umenie z pohľadu synkriticizmu*, rukopis; J. PIAČEK, „Predmet a metódy pedagogického filozofovania“, *Pedagogická revue*, roč. 47, 1995, č. 9–10, s. 3–15.

9. K. JASPERS, *Filozofická víra*, Praha, OIKOYMENH 1994, s. 13.

vyvíja pod vplyvom filozofie, pod vplyvom neustáleho prehodnocovania svojich základov a výsledkov svojich bádání.

Medzi javy, ktoré si religionistika, filozofia, ale aj teológia nemôžu nevšímať, patrí v súčasnosti aj fakt *medzináboženského dialógu*.¹⁰ V minulosti sa iste stávalo, že sa stretávali príslušníci rôznych náboženstiev, že sa snažili o vzájomné pochopenie, o spoluprácu, že si prejavovali úctu. Boli to však jednotlivci, ktorí sa vymykali z celkového trendu iné náboženské tradície ignorovať, demonizovať, potláčať, prípadne ich členov zlanáriť do vlastných radov. Dnes je situácia iná. Negatívne javy vo vzťahoch medzi náboženstvami síce nevymizli, ale medzináboženský dialóg sa stal všeobecne rozšíreným a podporovaným najvyššími predstaviteľmi jednotlivých náboženstiev. Je to konštatovanie, za ktorým sa skrýva zaujímavý fakt. Medzináboženský dialóg v dnešnom meradle by iste nebol možný bez nahromadenia výsledkov úsilia mnohých religionistov, teológov a filozofov, ktorí ho vo svojej práci nejako anticipovali. Na tomto významnom fenoméne dnešnej doby sa jasne ukazuje tá skutočnosť, že predovšetkým v humanitných oboroch vedy nie je možná úplná nezaujatosť. Veď všetci tí bádatelia, čo s takou zanietenosťou a „čo najobjektívnejšie“ skúmali náboženstvá, absolútne, ľudské hľadanie transcencie, či si to uvedomovali alebo nie, prispeli k rozmachu medzináboženského dialógu. Ale tým ovplyvnili a pozmenili predmet svojho skúmania. Trochu zjednodušene povedané: to, čo skúmali, sa vďaka tomuto skúmaniu pred ich očami zmenilo.

Tento aspekt medzináboženského dialógu je však z hľadiska filozofického, ale aj religionistického len niečím podružným. Oveľa dôležitejšie sú iné jeho aspekty. V kontexte medzináboženského dialógu sa napríklad ukazujú v novom svetle mnohé klasické problémy filozofie transcencie ako napr. reč o Bohu, vzťah náboženskej skúsenosti a jej interpretácie, problém zla, personálnosť absolútna. Na posledne menovanom sa pokúsím ukázať, že prelínanie sa náboženských tradícií sa stalo provokatívnou výzvou, ale aj významnou príležitosťou k očisteniu nášho možno už príliš ošúchaného pojmu *Boh*. Dôvody, kvôli ktorým má význam sa venovať týmto otázkam, však nie sú len teoretické. Lapidárne to vyjadril v závere knižného vydania svojich dialógov s inými náboženstvami kresťanský teológ H. Küng: „Ekumenický dialóg medzi náboženstvami je dnes čímkoľvek iným, len nie špecialitou niekoľkých nepraktických náboženských irenikov (hlásateľov mieru). Dnes má poprvýkrát v dejinách charakter požiadavky, ktorá sa dostáva do popredia aj vo svetovej politike; môže napomôcť k tomu, aby sa naša Zem stala pokojnejšou a zmierenejšou, a teda aj obývateľnejšou.“¹¹

OTVORENIE PROBLÉMU PERSONÁLNOSTI ABSOLÚTNA

V západnej náboženskej a filozofickej tradícii bolo absolútne chápané väčšinou ako personálne, hoci jeho personálnosť nebola dostatočne zdôvodňovaná. V súčas-

10. V kontexte filozofie transcencie o ňom hovorí Jolana POLÁKOVÁ v knihe *Perspektíva naděje*, s. 55–60.

11. H. KÜNG – H. BECHERT, *Křesťanství a buddhismus*, Praha, Vyšehrad 1998, s. 218.

nosti sa personálnosť absolútna stáva stále častejšie predmetom kritickej reflexie.¹² Pokúsim sa naznačiť, čo všetko prispelo k otvoreniu tohto problému.

Jedným z dôvodov je *postupujúca socializácia*. „S rastúcou socializáciou ľudského života a s rozvojom anonymných funkcií v kultúrnom, politickom a ekonomickom živote sa dialogický vzťah stráca a stáva sa problematickejšim.“¹³ Vo svete, v ktorom je človek stále viac vplietaný do siete formálnych vzťahov v rámci inštitúcií, a to aj v oblasti náboženstva, v ktorom je stále menej času na osobné, neformálne, priateľské, hlboko ľudské stretnutia, stále viac ľudí cíti vnútornú osamelosť, v ktorej sa strácajú aj osobné črty absolútna. Dá sa hovoriť o zakúšaní ničoty.¹⁴

Ďalším dôvodom je *vývoj vedy*. „V modernej epoche sa pre európskych a amerických vzdelancov najprv Boh stal hodinárom, ktorý uviedol do chodu mechanizmus vesmíru, a ďalej sa už oň nestará, pretože všetko beží podľa prírodných zákonov a podľa vopred stanovenej harmónie. O niečo neskôr sa stal zbytočnou hypotézou.“¹⁵ Veda má síce svoje mechanistické a pozitivistické obdobie už za sebou, ale ich vplyv je dodnes veľký. Vtláča absolútnu podobu sily, zákona, energie. A výdobytky vedy (počítače, autá, telefóny, bankomaty...) natoľko ovplyvňujú a menia náš život, že v ňom do popredia stále viac vystupujú veci. To spôsobuje, že vnímanie vzťahov, osôb v našich životoch, aj vnímanie personálnosti Boha ustupuje do úzadia.

Nezanedbateľným dôvodom sproblematizovania personálnosti Boha je aj *obrat k subjektu*. „Po antropologickom kozmocentrickom chápaní sveta starých Grékov a po teocentrickom chápaní človeka v stredoveku prichádza moderná doba s antropocentrickým výkladom.“¹⁶ Ak človek je stredom a základom výkladu sveta a pánom sveta, tak aj pojem *osoba*, *osobný* sa stále užšie spája s človekom, ale tým aj s jeho skrývanou nestálosťou, ohraničenosťou, nespoľahlivosťou, slabosťou. Keď sa postupom času menia podmienky a mení sa aj ľudská skúsenosť, dostávajú tradičné pojmy nové zafarbenie. Jedným z nich je aj pojem *osoba*.

Jav, ktorý asi najviac prispel k zotázneniu personality Boha na Západe, je *globalizácia sveta* a s ňou spojené intenzívne stretávanie sa a prelínanie kultúr a v rámci nich aj náboženstiev.

Iné, vstupujúce do môjho horizontu, sa stáva stále prítomnou výzvou, ktorá nabúrava samozrejmú moju postoj. Takou výzvou sa pre kresťanstvo, judaizmus a islám s osobným chápaním Boha stali veľké náboženstvá Východu s prevažne neosobným chápaním absolútna. Je to výzva, na ktorú Západ len pomaly a postupne nachádza primeranú odpoveď. Skúsenosť Gándhiho asi nie je ojedinelá: „Okrem toho mal otec priateľov aj medzi moslimami a parsami, ktorí s ním hovorili o svojej viere, a on ich počúval vždy s úctou a často so záujmom. Keďže som ho opatroval, neraz som mal možnosť byť pri ich rozhovoroch. Vštepovalo mi to toleranciu k všetkým vieram. Len kresťanstvo bolo v tom čase výnimkou. Vypestoval som si k nemu istú neľúbosť. A malo to dôvod. V tých časoch sa kresťanskí misionári zvykli

12. Dôkazom toho je množstvo prác na túto tému. Napr. renomovaný katolícky časopis *Concilium* venoval celé číslo tejto problematike: *Concilium: Ein persönlicher Gott?*, roč. 13, 1977, č. 3.

13. K. VRÁNA, *Dialogický personalismus*, Praha, Zvon 1996, s. 23–24.

14. Podrobnejšie sa fenomenologickou analýzou tejto problematiky zaoberá B. WELTE v knihe *Světlo z nicoty*, Praha, Zvon 1994.

15. O. I. ŠTAMPACH, *Život, duch a všechno: Duchovní směry nového věku*, [b. m.], Sursum 1993, s. 39.

16. K. VRÁNA, *Dialogický personalismus*, s. 12.

rozložiť v kútiku neďaleko strednej školy a chrlili nadávky na hinduistov a ich božstvá.¹⁷

Ak sa nemajú opakovať nedorozumenia minulosti, je potrebné vydať sa na cestu dialógu a to o. i. znamená hlbšie reflektovať otázku personálnosti absolútna.

REČ O ABSOLÚTNE A JEHO PERSONÁLNOŠTI

Pred samotnými úvahami o personálnosti absolútna je vhodné pripomenúť si jazykovú stránku problému. V tradícii západného myslenia sa prišlo k chápaniu osoby ako *dokonalosti*, kým východné myslenie vníma osobu ako *limitovanosť*.¹⁸ Pri stretnutí ľudí z tak odlišných kultúr hrozí nebezpečenstvo nedorozumenia. Používanie toho istého termínu – *osoba* – za ktorým sa skrývajú niekedy dosť odlišné obsahy, môže viesť ku konfliktu, k *dismunikácii* ako opaku komunikácie, ako na to upozorňuje J. Piaček.¹⁹ Zbližovanie týchto prístupov bude určite dlhotrvajúci proces.

Filozofický personalizmus sa pokúša o stále komplexnejšie chápanie osoby, ktoré prekonáva jednostrannosti zahrnutím čo najširšieho spektra skúseností a reflexií. V dejinách západného filozofického myslenia boli v chápaní osoby dve línie: jedna, ktorá uprednostňovala chápanie osoby ako *substancie*, druhá ako *relácie*. Tieto dva prúdy sa zliali do jednej rieky v *dialogickom personalizme*. „Ako sa často stáva, aj v tomto filozoficko-teologickom probléme sa alternatíva podstata–vzťah ukazuje ako neschopná vyjadriť komplexnú a plnú pravdu o osobe. Od *aut – aut* (buď – alebo) bolo potrebné prejsť k *et – et* (aj – aj').“²⁰

Týmto problémom sa zaoberá aj Ian Barbour a poukazuje na analógiu medzi fyzikálnym a náboženským obrazom sveta. Vo fyzike sa ukázali ako užitočné *komplementárne modely*. Najznámejším z nich je vlnovo-časticový model hmoty. Zdanlivo sa v ňom spája nezlučiteľné, ale najviac zodpovedá skutočnosti, a je v najlepšej zhode s experimentami. Jednoduchosť aspektov modelu je povzbudením na ceste poznávania, lebo odhaľuje skutočnosť. Paradoxnosť ich spojenia je výzvou, lebo skutočnosť zahŕňa. Práve takéto napätie sa ukazuje ako životodárne. Barbour navrhuje používať komplementárne modely aj pri používaní náboženských modelov skutočnosti.²¹ Aj naše chápanie osoby, a tiež absolútna, sú určité myšlienkové modely, a zdá sa, že bez idey *komplementárnosti* sa v nich nezaobídeme.

Myšlienka spájania nezlučiteľného napokon nie je ničím novým ani v západnej filozofickej tradícii; na Východe mala vždy svoje miesto. *Coincidentia oppositorum*, splývanie, vzájomná identifikácia protikladov – to bola jedna z ústredných myšlienok Mikuláša Kuzánskeho.²² Zdá sa však, že jeho myšlienky sa dlho nepresadili, hoci mohli zabrániť mnohým sporom. H. Küng si vzdychne: „O čo hlbšie porozumenie

17. M. K. GÁNDHI, *Mój experiment s pravdou I*, Bratislava, Slovenský spisovateľ 1988, s. 47.

18. J. A. CUTIAT, *Asiatische Gottheit – christlicher Gott: Die Spiritualität der beiden Hemisphären*. Einsiedeln, Johannes Verlag [b. r.], franc. originál 1965, tabuľka na s. 227.

19. J. PIAČEK, „Fenoméni komunikácie z hľadiska synkriticizmu,“ in E. VIŠŇOVSKÝ (ed.), *Rozumieme ľudskej komunikácii?* Bratislava, Veda 1995, s. 39.

20. K. VRÁNA, *Dialogický personalizmus*, s. 19.

21. I. BARBOUR, *Mity, modele, paradigmaty*, Kraków, Znak 1984, s. 12–13, 92–119.

22. P. FLOSS, *Mikuláš Kuzánsky: Život a dílo*, Praha, Vyšehrad 1977, s. 67.

by bolo možné tvárou v tvár iným náboženstvám už od samého počiatku objavov nových svetadielov a národov.“²³

Nejde len o problém rôznosti chápania pojmov, ako napr. *osoba*, vzhľadom na odlišnosť priestoru a času, v ktorom sa používajú. Ide o zásadnejší problém reči o absolútne, ktorý si uvedomovali všetci veľkí myslitelia. „Reč o absolútne, ktorá tiež nie je rečou o medziach vysloviteľnosti absolútna, sa ľahko stane táraním. Reč o absolútne zostáva len vtedy adekvátne, ak k nej dochádza s vedomím dialektiky uchopiteľnosti a neuchopiteľnosti, reči a nemoty, hovorenia a mlčania: v najväčšej zdržanlivosti pred tým, čo nie je určované ‚záhadami‘ vytvorenými teológmi samými, čo však je tajomstvom tejto skutočnosti ako takej.“²⁴

Kým iné skutočnosti zo sveta si môžeme postaviť pred seba ako predmety v ich ohraničenosti, Boh sa takémuto predmetnému mysleniu vymyká. Javí sa mu skôr ako bezodná priepasť alebo ako prázdnota, ktorá v človeku vyvoláva závrť a triašku. Cez obraz prázdnoty je možné viesť dialóg s buddhizmom, ale aj taoizmom.

Každá reč o Bohu, o absolútne, je *analogická*. B. Weissmahr to vysvetľuje takto: „Všetko, čo vypovedáme o Bohu ľudskou rečou, má analogický význam. To znamená, že každý prívlastok pochádzajúci z našej skúsenosti sveta a vyjadrujúci nejakú dokonalosť (napr. osoba) pri použití na Boha si na jednej strane zachová svoj pôvodný význam, ale na druhej strane zmení svoj pôvodný význam, pričom momenty rovnakosti a rozdielnosti nemôžu byť od seba oddelené.“²⁵

Nebolo by teda lepšie a primeranejšie o absolútne mlčať? Je pravda, že predovšetkým náboženská reč o Bohu sa môže premeniť na ideologickú manipuláciu, a aj sa to v praxi často dialo. Predsa sa však filozofia nemôže vzdať nároku hovoriť o absolútne, transcendencii, ak má pravdivo odrážať ľudskú túžbu po poznaní a po sebanaplnení, ktoré prekračujú každý dosiahnutý horizont. Jazyk je hranicou, ale práve jazyk je aj tým nástrojom, ktorý prelamuje všetky hranice. „Jazyk ohraničuje, obmedzuje, jazyk môže tiež medze odstraňovať – otvára nás pre stále väčšie tajomstvo.“²⁶ Poctivý dialóg nemôže byť bez slov, hoci slová ešte nie sú všetko. Napríklad v kresťansko-buddhistickom dialógu je lákavé zostať spolu v tichej meditácii. H. Küng k tomu hovorí: „Spoločné skúsenosti, mlčanlivé meditácie a nonverbálna komunikácia môžu byť bezpochyby veľkou pomocou pre medzináboženské stretnutia (napríklad medzi nemeckými benediktínmi a japonskými zenovými mníchmi). Môžu však vnútorné porozumenie a pravú komunikáciu tiež predstierať; aj nepriatelia môžu spolu mlčky obdivovať západ slnka; kto mlčí, nepúšťa sa do sporov. Keď sa ale spoločné skúsenosti a nevyslovené emócie vyslovia, vracajú sa do povedomia načas zabudnuté a emóciami prehlúsené náukové rozdiely (ja/nie-ja, Boh/nie-Boh, milosť/karma). Jednoducho neexistuje náboženská prax, ktorá by neimplikovala „teóriu“; neexistuje cesta vykúpenia, ktorá by nechcela byť pravdou; neexistuje skúsenosť, ktorá by nepotrebovala reflexiu. A práve náboženské skúsenosti, nielen skúsenosť meditácie, sú nanajvýš obtiažne komunikovateľné.“²⁷

23. H. KÜNG, „Bůh v pojetí Východu a Západu,“ in K.-J. KUSCHEL (ed.), *Teologie 20. století: Antologie*, Praha, Vyšehrad 1995, s. 154.

24. Tamtiež, s. 153.

25. B. WEISSMAHR, *Philosophische Gotteslehre*, 2. vyd., Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer 1994, s. 108–109.

26. H. KÜNG, „Bůh v pojetí Východu a Západu,“ s. 153.

27. H. KÜNG – H. BECHERT, *Křesťanství a buddhismus*, s. 48.

Nejednoznačnosť reči o absolútne sa nedá rozseknúť v jazyku. Závisí od postojov komunikujúcich, toho, kto hovorí, aj toho, kto počúva. Jean-Luc Marion tento rozdiel vyjadril na príklade z výtvarného umenia, keď kladie do protikladu *idol* a *ikonu*. „Sú to ‚signa‘, ktoré ukazujú na božské; líšia sa však spôsobom, akým toto ‚znamenie‘ dávajú... Idol predstavuje božské podľa miery ľudského... Ikona je obrazom neviditeľného, ktoré zostáva neviditeľné; na rozdiel od idolu nezatemňuje to, čo nemôže zviditeľniť, ale navádza pohľad na ‚nekonečnú púť‘.“²⁸ To isté platí aj o obrazoch Boha v jazyku. Je to výzva aj pre autora tohto príspevku, lebo „poslaniu ikony zodpovedá aj spôsob jej maľovania, ktorý nie je ľudskou tvorbou v obvyklom autonómnom zmysle, ale je spôsobom, ktorým cez maliarovu modlitbu a jeho vnútorné premenenie preniká do viditeľného nekonečná hĺbka neviditeľného a označuje svoj zámer.“²⁹ Číňania takému typu ľudskej aktivity hovoria *wej wu-wej*, zasahovanie nezasahovaním. Tak aj pojem *osoba* vo vzťahu k absolútnu môže byť vyslovený alebo vnímaný na spôsob *idolu* alebo *ikony*, alebo, povedané v jazyku čínskej kultúry, jeho používanie v komunikácii môže prispievať k harmónii celku a táto harmónia sa tak môže vyjavovať alebo môže harmóniu, ktorá je procesom, narúšať.

Iný pojem, pomocou ktorého môžeme osvetliť problém ambivalentnosti reči o Bohu, je pojem *paradigma*. Ľudia odvolávajúci sa na tú istú tradíciu, používajúci ten istý slovník (napr. filozofický alebo náboženský), môžu ho používať v inom významovom rámci, v inej paradigme. A tak paradoxne takíto dvaja ľudia si môžu byť v lepšom prípade ľudsky veľmi vzdialení, v horšom prípade ich konflikt môže negatívne poznamenať ich životy, kým iní dvaja z rozdielnych tradícií, dalo by sa povedať z iných svetov, používajúci iné slovníky, si môžu porozumieť a aj napriek tomu, že sa vo všetkom nezhodnú, práve preto, že nerezignujú na pravdu, môžu sa v dialógu vzájomne obohatiť. Problematickosť reči o absolútne odhaľuje aj súčasná psychológia na množstve pacientov, u ktorých rozpor medzi žitou skutočnosťou a predstavami o Bohu viedol k psychickým poruchám.³⁰

POHĽAD DO DEJÍN

V tradícii západného filozofického myslenia je obsiahnutý zaujímavý paradox. V úvahách o absolútne, Bohu, transcencii prevažujú neosobné kategórie, a predsa sa nikdy vážne nepochybovalo o personálnosti absolútne. Chápanie bytia v tradičných dôkazoch Božej existencie „sa rodilo z metafyzického náhľadu alebo z neosobných záležitostí sveta alebo z objektivovaných vnútorných ideí. Všetky tieto cesty ústia do existencie Iného voči svetu, ako prvej príčiny, nestávajúcej sa, nezapríčinenej, nutnej, nečiasťovej, vzorovej a utvárajúcej poriadok. Osobná povaha toho-to Iného nie je z horizontu týchto rozumových postupov bezprostredne zrejímá.“³¹

28. J. POLÁKOVÁ, *Filosofie dialogu*, Praha, Ježek 1995, s. 50.

29. Tamtiež, s. 51.

30. Ako príklad možno uviesť knihu K. FRIELINGS DORF, *Falešné predstavy o Bohu*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1995.

31. K. VRÁNA, *Dialogický personalismus*, Praha, Zvon 1996, s. 44.

Aristotelov prvý hýbateľ nehybný vzišiel z vecných úvah o pohybe a príčinnosti. A predsa o ňom hovorí, že „pohybuje ako predmet lásky“, že myslí, že žije a že „spôsob jeho života je vrcholom dokonalosti, ktorý my zakúšame len nakrátko“.³² Podobne Platón v ontologicky zameranom dialógu „Sofistés“ bez zdôvodňovania hovorí: „Ale, pri Diovi, či sa tak ľahko dáme presvedčiť, že dokonalé súcno naozaj nemá pohyb, život, dušu a rozumové myslenie, že nežije, nemyslí, ale že napriek svojej velebnej svätosti je bez rozumu a nehybne stojí?“³³ E. Gilson to vysvetľuje tak, že pre Grékov bola nemysliteľná predstava neosobného božstva, no na druhej strane grécke metafyzické myslenie je vecné, je pokusom vysvetliť svet z posledných príčin, ktoré majú vecný, neosobný charakter.³⁴

U kresťanských autorov, ako Anselm z Canterbury, Tomáš Akvinský a ďalší, je celkom zrejmé, že ich Boh bol osobný, ba trojosobný, ako to vyplývalo z ich viery; ich argumentácia však zostala vecná.³⁵ „Scholastická filozofia príliš silne pociťovala váhu gréckej intelektuálnej tradície, čím bolo explicitné uznanie dialogického vzťahu a jeho antropologického prvenstva značne oneskorené.“³⁶

Mnohé ďalšie myšlienkové modely minulosti sa môžu v kontexte súčasného myslenia javiť v novom svetle a môžu byť zaujímavým príspevkom k diskusiám o personálnosti absolútna (Plótínos, Pseudodionýsios, Eckhart, Mikuláš Kuzánsky, Ján z Kríža, Jakub Böhme, Angelus Silesius). Tiež pohľad do histórie východného myslenia ukazuje, že aj v ňom sa sformovali rôzne modely absolútna s rôznymi odpoveďami na otázku personálnosti absolútna (rôzne smery v hinduizme, budhizme, taoizme; sikhizmus).

SÚČASNÉ KONCEPCIE

Stretanie sa náboženstiev a ďalšie javy dnešnej doby sú výzvami, ktoré problematizujú *výlučnú personálnosť*, ale aj *výlučnú nepersonálnosť* absolútna, a na ktoré sa mnohí súčasní autori pokúšajú rôznym spôsobom odpovedať. (J. A. Cuttat, J. Waardenburg, P. Tillich, K. Armstrongová, O. Stampach, J. Poláková, J. Letz, B. Griffiths, H. Küng). Všetci títo autori sa stavajú kriticky k mnohým jednostrannostiam z minulosti, ktoré v svojich dôsledkoch viedli ku konfliktom, ale odmietajú aj lacnú toleranciu inakosti, pre ktorú otázka pravdy prestala byť zaujímavá. Tu uvediem niekoľko prístupov.

Hans Küng používa cestu štvorstupňovej dialektiky buddhistického filozofa Nágárdžunu.³⁷ V nej postupne popierame, že absolútne:

32. ARISTOTELES: *Metafyzika*, 12. kniha; grécky originál je uverejnený na stránke: http://www.perseus.tufts.edu/Texts/chunk_TOC.grk.html, anglický preklad zase na stránke: <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>.

33. PLATÓN, „Sofista“, 249a, in *Dialógy II*, Bratislava, Tatran 1990, s. 561.

34. E. GILSON, *Bůh a filosofie*, Praha, OIKOYMENH 1994. Týmto sa zaoberá v prvej časti knihy, venovanej gréckej filozofii, s. 13–29.

35. Známy je Anselmov ontologický dôkaz z jeho diela „Proslogion“, český preklad je v knihe ANSELM Z CANTERBURY, *Fides quaerens intellectum*, Praha, Kalich 1990. Tomášových 5 ciest je uvedených v jeho diele *Summa theologiae*, český preklad TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa I*, Olomouc, Krystal 1937.

36. K. VRÁNA, *Dialogický personalismus*, s. 24.

37. H. KÜNG, „Bůh v pojetí Východu a Západu“, s. 151–157. Celá nasledujúca úvaha je podľa tohto článku.

- a) *je osobné*: je to príliš antropomorfný pojem; absolútne nemôže byť osobou medzi inými osobami, ktorú by sme si mali predstaviť ako „nadčloveka“, „nad-ja“;
- b) *je neosobné*: absolútne nie je neutrálny princíp, nie je podosobné ani neosobné, lebo bez ducha, slobody, radosti, blaženosti, lásky by nebolo skutočným absolútnom;
- c) *je súčasne osobné aj neosobné*: nie je totiž zložené, ale úplne jednoduché;
- d) *nie je ani osobné ani neosobné*: absolútne je síce jednoduché, ale nie bezobsažné; keď sa ľudia pokúšajú myslieť absolútne, nemôžu odhliadať od osobného a neosobného.

Keď už sa má niečo povedať vzhľadom k problému osobnej či neosobnej povahy absolútna, H. Küng navrhuje pojem *nadosobný, transpersonálny*, ktorý pojmy *osobný* – *neosobný* zahŕňa, a predsa rozbieja, a tak ich v nekonečne ruší. Hovorí o tomto pojme ako o hraničnom a je možnou ponukou k nemlčaniu. Tak si je vedomý nebezpečenstva vytvorenia *idolu*. Nevytvára novú umelú konštrukciu, je to skôr ponuka pre dialóg dvoch tradícií, z ktorých každá kladie dôraz na opačný pól vo vzťahu *osobné* – *neosobné*.

J. A. Cuttat pri odkrývaní podobností a odlišností ázijských náboženstiev a kresťanstva hľadá „spiritualitu oboch hemisfér“. ³⁸ Keď sa zaoberá personálnosťou absolútna, ukazuje najprv rozdiely. Spolu s J. Piačkom by sme to mohli nazvať príklad dismunikácie. Z *hľadiska Východu* personálny Boh Biblie môže byť len aspektom, módom absolútna, legitímnym, ale len relatívnym, antropomorfným, na obraz človeka. Každé určenie, a teda aj personálnosť, je negáciou a jediným dôstojným pomenovaním božskej reality je nebytie, pretože neguje všetky negácie, teda aj bytie, ktoré je prvým určením, a tým aj prvým ohraničením nepodmieneného, absolútna. Z *biblického pohľadu* zase naopak práve tento metafyzický radikalizmus ohraničuje božskú nekonečnosť, lebo božskému priznáva všetky možnosti až na jednu: ničomu inému okrem seba udeliť autonómne bytie a tomuto inému sa skutočne zdieľať. Tvrdiť, že Boh nemôže sám seba kvalifikovať, pomenovať, zdieľať, len preto, že my ho nevieme správne kvalifikovať, to je len prejav ľudského spôsobu kvalifikácie. Vzhľadom na Marionovu úvahu o *idole* a *ikone* sa dá povedať, že tradičné úvahy, ktoré vo svojom kultúrnom okruhu boli a sú *ikonami*, sa pri veľkom strete náboženstiev v uvedenom prístupe stávajú *idolmi*. A aké riešenie navrhuje J. A. Cuttat? Z *hľadiska kresťanského* navrhuje toto: hlboko zakorenení vo vlastnej tradícii s duchovnou odvahou si osvojiť a precítiť východný pohľad a domyslieť ho do konca z Božej perspektívy. V dialógu navrhuje použiť dve kategórie, ktoré sú podľa neho schopné pojať východné nepodmienené a vtiahnuť ho na obežnú dráhu personálneho Boha: *negatívna teológia* a *prítomnosť nezmerateľnosti*.

Odilo Štampach sa problematikou personálnosti Boha zaoberá v úvahách o vzťahu nových duchovných smerov a tradičných náboženstiev, predovšetkým kresťanstva. ³⁹ Tam, kde tradičný kult upadol do rôznych podôb naivného, antropomorfného teizmu, vynára sa nové hľadanie, ktoré je inšpirované *neosobným* alebo *nadosobným* chápaním absolútna, prítomným predovšetkým vo východných neteistických nábo-

38. J. A. CUTTAT, *Asiatische Gottheit – christlicher Gott*, s. 62–73, kde sa zaoberá otázkou personálnosti absolútna. Nasledujúca úvaha je podľa tejto časti knihy.

39. O. I. ŠTAMPACH, „Je Bůh osobní?“, in *Život, duch a všechno*, s. 39–47.

ženstvách. Ale, ako ukazuje O. Štampach, takéto chápanie bolo vždy prítomné aj v monoteistických náboženstvách Západu: v *kabalistických spisoch* judaizmu, v islámskom smere *súfizme* a tiež u kresťanských mystikov ako majster Eckhart, sv. Ján z Kríža, Angelus Silesius. Dotiahnutím týchto myšlienok by teda riešením v rámci medzináboženského dialógu mohlo byť toto: Západ by mohol do dialógu ponúknuť aj svoje menšinové, mystické prúdy, v ktorých sa o absolútne hovorí rečou blízkou skúsenostiam východného človeka, rečou paradoxov, bez zdôrazňovania jeho *osobnej* povahy. Východ má tiež vo svojej tradícii menšinové prúdy, v ktorých sa o absolútne pripúšťa uvažovať aj v pojmoch *personalnosti*.

Zaujímavý je prístup Raimona Panikara.⁴⁰ Podľa neho sa tajomstvo Trojice prejavuje okrem iného aj v troch druhoch spirituality, ktoré sa vzájomne dialekticky dopĺňajú a tvoria akési tri základné archetypy spôsobov možného vzťahovania sa človeka k transcencii. Prvým prístupom je cesta symbolov a symbolického konania. Druhým je láska, osobný vzťah a dialóg. Tretím je cesta zjednotenia, kontemplácie, ponorenia sa do oceánu absolútna. Všetky tri typy majú svoje miesto a mali by byť navzájom vyvážené. V jednotlivých tradíciách došlo k posunu dôrazov. Preto by Východ a Západ mali znovu uzavrieť sobáš, ako hovorí Bede Griffiths.⁴¹

I. Barbour uvádza päť modelov biblického Boha.⁴² Všetky sú výrazom určitého typu biblického zmýšľania a v každom z nich je to s personalnosťou Boha trochu ináč.

1. Monarchický model

V tomto modeli je vzťah Boha a sveta znázorňovaný vzťahom kráľa a jeho kráľovstva. Je silne prítomný v myslení judaizmu a kresťanského stredoveku. Najvýraznejšie je vyjadrený v klasickej doktríne o Božej všemohúcnosti: Boh nepodlieha žiadnym ohraničeniam, všetko, čo sa deje, je podriadené jeho vôli. Vyjadrením toho je učenie o predestinácii. Vzťah Boh – svet je asymetrický: Boh vplýva na svet, ale svet nevplýva na Boha, lebo ten je večný a nemenný. Tento model neberie dostatočný ohľad na slobodu človeka, jeho zodpovednosť, zrelosť. Boha robí zodpovedným za zlo a utrpenie. Neberie do úvahy ani prírodné zákony.

2. Deistický model

Vzťah Boha k svetu je znázornený vzťahom hodinára k hodinám. Tento model vznikol v 17. storočí v súvislosti s rozvojom novodobej vedy. Podľa neho Boh vo svojej múdrosti tak dokonale naplánoval svet, že teraz už doňho nemusí zasahovať. Príroda je sebačinný systém a všetky procesy v nej sa dajú vysvetliť príčinne.

3. Dialogický model

Vzťah Boha a človeka je reprezentovaný personálnym vzťahom Ja a Ty. Je reakciou na neosobný deistický model. Veľký dôraz sa v ňom kladie na slobodu človeka. Vedie však k radikálnemu oddeleniu človeka od prírody, väčšiemu, než to ukazuje evolučná biológia a ekológia. Svet sa stáva neosobnou scénou, na ktorej sa odohráva dráma ľudského života.

40. Srov. R. PANIKAR, *Trojice: O mystické sounáležitosti mezi lidmi*, Brno, Cesta 1998.

41. Srov. B. GRIFFITHS, *Sňatek mezi Východem a Západem*, Brno, Cesta 1997.

42. I. BARBOUR, *Míty, modely, paradigmáty*, s. 202–214.

4. Činnosťný model

Vzťah Boha a sveta je tu znázornený vzťahom človeka a jeho tela, alebo všeobecnejšie podmetu a jeho činnosti. Vychádza z analýzy jazyka. Činnosť človeka nie je to isté ako pohyby jeho tela. Človek môže konať ten istý pohyb pri rôznych činnostiach a rôzne pohyby môžu viesť k tomu istému cieľu. Tak ako fyziológ nepotrebuje poznať motívy človeka na objasnenie pohybov jeho tela, podobne vedecká analýza sveta nepotrebuje Boha na odôvodnenie zákonov vedy. Tak ako človek nemusí rušiť zákony chémie a fyziky, aby realizoval svoj cieľ pohybom tela, tak ani Boh nepotrebuje porušovať prírodné zákony, aby realizoval svoje ciele. Tak ako sa konajúci človek nikdy v plnosti nevyjadruje v svojej činnosti, podobne ani Boh sa v plnosti nevyjadruje svojím konaním v histórii. Problémom je to, že Boh nemá telo. V tomto modeli je nízky stupeň nezávislosti Boha od sveta a je nejasná spätosť Boha so zlom. Nie je v ňom zachovaná ani nezávislosť a sloboda sveta.

5. Procesový model

Vzťah Boh – svet je znázornený spoločenstvom, v ktorom jeden má privilegované postavenie, ale nie v zmysle absolútnom. Skutočnosť je sieťou vzťahov a je predovšetkým procesom. V tomto modeli nielen Boh vplýva na svet, ale aj svet na Boha. Preto Boh nie je nemenný a nezávislý, podlieha zmenám, ktoré sa však netýkajú jeho najhlbšej prirodzenosti. Vo vzájomnej závislosti nie je úplná symetria. Boh síce nie je uzavretý do seba, sebačinný a izolovaný, nie je indiferentný k udalostiam, ale jeho ciele sa nemenia. Dôraz sa kladie na Božiu imanenciu. Boh je slobodný, prvý v bytí, je bezprostredne spätý s každým iným súcnom. Božia moc je presvedčajúca a nie prinucujúca, je silou lásky a nie zotročenia. Každá bytosť je zodpovedná za svoju činnosť, nič nie je výlučne Božou činnosťou. Čas nie je len odvíjaním sa toho, čo bolo vopred dané (predestinácia), ale sa čaká na slobodné rozhodnutia slobodných bytostí.

Keby sme chceli zmapovať všetky myšlienkové modely absolútna v dejinách náboženského a filozofického myslenia, bolo by ich veľmi veľa. Situácia sa ešte komplikuje tým, že častokrát je dosť veľký rozdiel medzi tým, čo o absolútne jednotlivce alebo spoločenstvo vypovedá, a tým, ako sa k nemu reálne vzťahuje. Vedomie toho, že sme odkázaní žiť len s nie celkom adekvátnymi modelmi absolútna, môže priviesť ľudí k pokornejšiemu, triezvejšiemu, menej emocionálnemu prístupu k sporu o personálnosť absolútna.

VÝZNAM SKÚSENOSTÍ

Hovorenie o osobnej alebo neosobnej povahe absolútna má zmysel len vtedy, ak čerpá z náročného hľadania, v ktorom je človek zaangažovaný celou svojou bytosťou. Cesta dialógu musí mať preto ontologické zakotvenie v bytí, v namáhavej *existenciálnej skúsenosti*. Zostať v rovine jazyka – pri tom vždy hrozia dva extrém: z pojmov sa stanú *idoly* a z rozprávania *ideológia* – to ak sa stanú dôležitejšími než skutočnosť. Napätie *osobný – neosobný* sa však dá riešiť aj príliš *lacným kompromisom*, keď jednota či tolerancia je dôležitejšia než poctivé vystavenie sa skutočnosti.

Z tohto hľadiska hrá dôležitú úlohu *náboženská skúsenosť* alebo všeobecnejšie *skúsenosť transcendencie*. Teologické a filozofické úvahy o absolútne sa rodili práve na

základe takýchto skúseností. Ale v ponorení do bohatej tradície, či náboženskej alebo filozofickej, hrozí nebezpečenstvo, že sa zabudne na skúsenosť a nové reflexie budú logickou hrou so staršími reflexiami, bez otvorenosti pre vlastnú skúsenosť. To sa môže stať aj s otázkou personálnosti absolútneho.

Pre ilustráciu si môžeme uviesť príklad zo sveta súčasnej techniky. Mnoho ľudí dnes používa počítač a potrebujú len veľmi krátky čas na to, aby ho mohli používať, mnohé deti zahanbujú svojich starých rodičov alebo rodičov. Za dnešným počítačom je dlhá cesta ľudského objavovania, tvorivosti, túžby po poznaní a ovládaní. Málokto z používateľov si to uvedomuje a ešte menej je tých, čo poznajú podrobnejšie etapy na tejto ceste.

Aj náboženská tradícia v podobe kultu, náuky, posvätných textov, inštitucionálnej štruktúry je takým zakonzervovaním najdôležitejších duchovných skúseností mnohých generácií. Jej „používatelia“ majú možnosť rýchlo a ľahko zužitkovať výsledky namáhavej cesty hľadania tisícov pred nimi. To je však aj nebezpečné. Bez vlastného poctivého a kritického prístupu k tradícii hrozí to, že čo pre iných bolo *ikonou*, to sa pre ľahkovážnych konzumentov stane *idolom*. Tak aj za pojmi *osobný*, *neosobný*, *nadosobný* sú hlboké skúsenosti. Vyjadrenia v jazyku sú špicou ľadovca, ktorý je skoro celý skrytý pod hladinou. Stretnutie duchovných tradícií veľkých svetových náboženstiev odkrýva nesamozrejmosť dlho tradovaných interpretácií, núti k ich prehodnocovaniu, núti znovu sa ponoriť do základu, z ktorého vyrástli, núti ísť po dobrodružných cestách hľadačov pravdy, hľadačov Boha všetkých čias.

Príkladom takého hľadania, ktoré žije z napätia medzi úctou k tradícii a jej kritickým preverovaním cez vlastnú skúsenosť, môže byť napr. život M. K. Gándhiho. Dobré poznal rôzne náboženské tradície, mal k nim úctu, ale zachoval si aj kritický odstup. Vo svojej autobiografii píše: „Jestvuje veľa definícií Boha, lebo Boh má bezpočetne veľa prejavov. Naplňa ma to údivom a bázňou a na chvíľu zostávam ohromený. Ja však uctievam Boha len ako Pravdu. Ešte stále som ho nenašiel, ale hľadám ho. Som pripravený obetovať pritom aj to, čo mi je najdrahšie. Aj vlastný život, keby to bolo potrebné. No kým som nespoznal absolútnu pravdu, musím sa držať relatívnej pravdy, ako ju chápem... Na tejto ceste som často zazrel záblesky pravdy, Boha, a každým dňom vo mne rástlo presvedčenie, že On jediný je skutočný a všetko ostatné je neskutočné... Len bohatšie skúsenosti mi môžu pomôcť úplnejšie ho pochopiť.“⁴³

N. Fischer ukazuje, že otázka absolútneho, Boha, má svoj pôvod v skúsenosti, zvlášť reflektuje skúsenosti *šťastia* a *nešťastia*.⁴⁴ Stále väčšia pozornosť sa dnes venuje nielen takýmto hraničným skúsenostiam,⁴⁵ ale aj skúsenostiam zdanlivej prázdnoty, akými sú rôzne formy *meditácie*.⁴⁶ Takéto skúsenosti, ktoré otvárajú človeka pre transcenciu sú však *ambivalentné*, môžu viesť človeka k nádeji, ale aj k zúfalstvu (N. Fischer), sú veľmi ťažko vyjadriteľné, a predsa si vyžadujú *interpretáciu* (H. Küng).

43. M. K. GÁNDHI, *Můj experiment s pravdou I*, s. 10, 88.

44. N. FISCHER, *Die philosophische Frage nach Gott*, Paderborn, Bonifatius 1995, s. 58–79.

45. O teóriách A. Maslowa a iných transpersonalistov referuje a postoj z hľadiska filozofie transcencie zaujíma J. POLÁKOVÁ v knihe *Perspektiva nádeje*, s. 36–49.

46. Významnými príspevkami ku komplexnejšiemu pohľadu na meditáciu sú knihy: D. FONTANA, *Kniha meditačných technik*, Praha, Portál 1998; J. KABAT-ZINN, *Vědomí přítomnosti*, Olomouc, Votobia 1996; H. M. ENOMIYA-LASSALLE, *Zenová meditace*, Brno, Cesta 1995; R. DASS, *Cesta uvědomění*, Olomouc, Votobia 1996.

Ludské poznanie teda nemá len charakter informácií, je niečím oveľa komplexnejším, bytostnejším, je hlboko zakorenené v skúsenosti.⁴⁷ Medzináboženský dialóg vychádza z toho, že za veľmi rozličnými učeníami o absolútne, Bohu alebo ceste spásy, môžu byť podobné náboženské skúsenosti. Preto vrcholom tohto dialógu nie sú stretnutia predstaviteľov rozličných náboženstiev, teologické konferencie, pomoc v sociálnej oblasti atď., ale zdieľanie náboženských skúseností. To sa deje napr. pri recipročnej výmene mníchov, keď sú pozvaní žiť určité obdobie v mníšskej komunite inej náboženskej tradície. Skúsenosti z takýchto experimentov sú z katolíckeho hľadiska zhrnuté v dokumente *Kontemplácia a medzináboženský dialóg*. V ňom sa hovorí o praktikovaní kontemplácie ako živého dialógu. „Je to určitý partikulárny typ dialógu, lebo nespočíva v hovorení o kontemplácii, ale v skutočnom oddaní sa, ako kresťana, praxi kontemplatívneho ticha, vytvorenej v inom náboženstve. Táto tichá skúsenosť stretnutia však nie je o nič menej dialógom v širokom zmysle. Je dokonca pravdepodobne najsignifikantnejším typom duchovnej medzi-náboženskej výmeny.“⁴⁸

Nutnosť ísť až tak ďaleko vyplýva z povahy dialógu. Svoje najhlbšie potenciality ukazuje dialóg až vtedy, keď celkom zlyháva možnosť druhého pochopiť, zaradiť ho do toho istého poriadku, v ktorom som ja zaradený. Lebo dialóg ide za pochopenie, preniká za poriadok (*dia-logos*) myslenia k živej skutočnosti druhého. Jadro dialógu sa odohráva mimo oblasť, ktorá je ľudsky disponibilná. Komunikácia, ktorá si chce udržať charakter dialógu, nesmie nič považovať za samozrejmé. Svet je pre nás vždy nový, aj Boh je vždy nový. Dialóg je interakciou, ktorá neruší diferencie a rešpektuje tajomstvo, nie je pseudokomunikáciou, ktorej ide o dokonalejšie podmanenie si druhého.⁴⁹

Ako príklad plodov takéhoto dialógu dokument uvádza nové hlbšie pochopenie vlastnej tradície vtelenia. Západná duchovnosť má od stredoveku tendenciu klásť do protikladu činnosť a kontempláciu, asketizmus a mystiku. Ale antropológia, ktorá je implicitne obsiahnutá v praktikovaní východnej duchovnosti, vedie k prekonaniu dualizmu tela a ducha.⁵⁰ To má vplyv napr. aj na chápanie osoby.

Vstup do takéhoto dialógu vyžaduje určitú duchovnú zrelosť, otvorenosť a ochotu k zmene. Sám som stretnutie s inou tradíciou mohol aspoň čiastočne zakúsiť, keď som ako katolík strávil určitý čas v pravoslávnom kláštore. Táto skúsenosť ma hlboko poznamenala.⁵¹

K otázke *personálnosti* sa benediktínsky mních Bede Griffiths, ktorý veľkú časť života prežil v Ázii a aktívne sa zapájal do medzináboženského dialógu, vyjadril takto: „Verím, že Slovo prijalo telo Ježiša z Nazaretu a že v ňom odkrývame personálnu podobu Slova, ku ktorej sa môžeme modliť alebo s ktorou môžeme vytvárať

47. O význame skúsenosti pre ľudské poznanie a o rozdieloch medzi racionálnym a skúsenostným poznaním píše napr. J. LETZ vo svojej knihe *Teória poznania*, Nové Zámky, JUP 1992, najmä s.154–164.

48. Srov. P-F. DE BETHUNE (ed.), *Contemplation and interreligious dialogue: References and perspectives drawn from the experiences of monastics*, Roma, 1993 (cirkevný dokument vydaný Medzinárodnou komisiou pre mníšsky medzináboženský dialóg).

49. J. POLÁKOVÁ, „Několik poznámek ke smyslu dialogu,“ in *Filosofický časopis*, roč. 46, 1998, č. 3, s. 465–472.

50. Tamtiež, s. 14.

51. Skúsenosti z tohto pobytu sú opísané v článku „Dýchať oboma stranami plúc,“ *Duchovný pastier*, roč. 76, 1995, č. 1, s. 4–10.

životodarný vzťah lásky. Predsa si však myslím, že iným ľuďom sa On dáva poznať pod inými názvami a podobami. Nie je až také dôležité samotné meno alebo podoba, ku ktorej sa obraciame, ako skôr odpoveď daná v našom srdci tomuto skrytému Tajomstvu, prítomnému v každom z nás takým alebo onakým spôsobom, ktoré od nás očakáva odpoveď viery, nádeje a lásky.⁵²

Medzináboženský dialóg charakterizuje Jolana Poláková v spomínanej knihe *Perspektíva nádeje* ako „slobodný a ľudsky kultivovaný rast bytostného vzájomného sebasprístupnenia“, „objav druhého v jeho autentickej, ním samým schvaľovanej podobe“.⁵³ V dialógu sa jednotlivé náboženstvá nestrácajú, ale sa navzájom životodarne prehĺbujú a obohacujú. Upozorňuje na to, že takýto prístup vyžaduje osobnú zrelosť. Je jedinou možnou alternatívou k ostatným neplodným alebo škodlivým interakciám náboženstiev. Podobný imperatív vyplýva aj z prístupu Jozefa Piačka, ktorý on sám nazýva *synkriticizmus*. *Synkriticizmus* znamená nereduktívny prístup, ktorý skúmané veci usúvzťažňuje a udržiava v súvislosti, no neusiluje sa o ich syntézu. Vo svojom článku „Fenomén komunikácie z hľadiska synkriticizmu“⁵⁴ upozorňuje na to, že významy sa v procese komunikácie neprenášajú, ale sa musia znovuvytvárať, re-kreovať. To znamená, že komunikácia, a zvlášť personálna komunikácia, nie je len výmenou informácií, nedeje sa len na úrovni logickej, ale je to ontotvorný proces. Jeho najvyššou formou je láska, ktorú charakterizuje ako potešenie z inakosti blížneho. Redukovanie pestrosti kultúr, mentalít, náboženských tradícií na svojráz jednej z nich vzbudzuje podozrenie, že nejde o lásku, ale iba o expanziu svojho vlastného záujmu. Tomuto podozreniu je vystavená propaganda alebo misijná činnosť pod akýmkoľvek titulom, dokonca aj pod titulom lásky.

Niektorí dokázali obdivuhodným spôsobom vstúpiť do sveta viacerých duchovných tradícií, nechať sa nimi obohatiť, zmeniť a naznačiť možné smery dialógu (R. de Nobili, M. Ricci, H. M. Enomiya-Lassalle, B. Griffiths, M. Buber, M. Gandhi, S. Vivekananda, Tenzin Gyatso – 14. dalajláma a ďalší).⁵⁵

ZÁVER

Zdá sa, že dnes si stále viac ľudí uvedomuje potrebu opatrnosti vo vytváraní nových veľkých teórií, modelov skutočnosti ako špekulatívnych konštruktov ľudského rozumu. Upozorňuje na to napr. R. C. Solomon v závere svojej knihy o dejinách subjektu v európskej filozofii od Rousseaua: „Ak si však z toho máme vziať nejaké ponaučenie pre súčasnosť, bude ním asi to, že intelekt je náchylný zveličovať sám seba a že intelektuálna arogancia vždy stroskotá.“⁵⁶

Nejde mi o vytvorenie nejakej novej teórie *superpersonálnosti* absolútna. Tieto úvahy chcú byť výzvou k väčšej otvorenosti pre tajomstvo človeka aj absolútna,

52. *Medytácia i dialog*, 1995, č. 3, s. 2–3 (časopis poľských benediktínov).

53. J. POLÁKOVÁ, *Perspektíva nádeje*, s. 56.

54. J. PIAČEK, „Fenomén komunikácie z hľadiska synkriticizmu,“ s. 35–41.

55. Oboznámenie s niektorými takými postavami ponúka kniha M. TWORUSCHKA – U. TWORUSCHKA, *Denkerinnen und Denker der Weltreligionen im 20. Jahrhundert*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus 1994.

56. R. C. SOLOMON, *Vzostup a pád subjektu alebo od Rousseaua po Derridu*, Nitra, Enigma 1996, s. 213.

otvorenosti pre dialóg so všetkými úprimnými hľadačmi pravdy a k hľadaniu svojej vlastnej cesty, ktorej smer vyznačuje pokora. Na tejto ceste absolútne iste samo ukáže svoju tvár. Tí, čo juvidia, sa nebudú môcť pohádať na jej označení.