

NÁBOŽENSTVO V ČASOCH BEZ BOHA

JOZEF PAUER, Filozofický ústav SAV, Bratislava

Poslanie náboženstva. Náboženstvo¹ je multidimenzionálny spoločenský fenomén, v ktorom nejde len o špecifický druh poznania alebo cit či privátny postoj. Je výrazom nekonečného sebaapresahu človeka ako jeho najvnútornejšej potreby zmyslu. Teológovia ho vidia ako *spôsob oslovovania človeka Bohom*. Podľa Tomáša Akvinského je výrazom zameranosti človeka na Boha, znamená "pomer k Bohu, ku ktorému vedie človeka" ([1], 637). Paul Tillich zdôrazňuje, že "náboženstvo je pohyb od človeka k Bohu, kým zjavenie je pohybom od Boha k človeku. Zjavenie však musí byť prijaté a výrazom pre toto prijatie je 'náboženstvo'" ([2], 6).

Z hľadiska filozofickej antropológie poslaním náboženstva je *špecifická organizácia skúsenosti*. Tu je v centre pozornosti spôsob, ako sa človek *vztahuje* k Bohu, a význam tohto vzťahu v súbore existenciálnych sebainterpretácií človeka. Tak ako veda organizuje skúsenosť okolo pojmov *determinácie* a *funkcie*, morálka okolo pojmov *hodnoty* a *normy*, politika okolo vzťahu *priateľ/nepriateľ*, tak náboženstvo organizuje našu skúsenosť okolo vzťahov *posvätného* a *všedného*. E. Durkheim ukazuje, že hranice medzi okruhom posvätného a okruhom profánneho sú menlivé a závisia od náboženstva ([3], 15-17).

Podľa R. Otta základným náboženským fenoménom je *numinózne*. Charakterizuje ho ako *mysterium tremendum et fascinosum*. Na fenomén numinózneho sa potom viažu ostatné charakteristické črty náboženstva, teda kult, rítus, liturgia a špecifický étos a pátos. Otto sa teda namiesto analýzy pojmov Boha a náboženstva sústredil na opis rôznych podôb náboženskej skúsenosti a jej obsahov. Nezaujímal ho ani tak logická stránka náboženstva ako skôr jeho iracionálnosť. Uvedomil si, že pre veriaceho Boh nie je nejakou ďalšou abstraktnou ideou či morálnym podobenstvom, ale priamym zážitkom numinózneho, teda tajomstva, ktoré zároveň desí a fascinuje. Numinózne je čosi celkom iné ako inštrumentálne alebo estetické, v konfrontácii s numinóznym človek existenciálne prežíva svoju nedostatočnosť, konečnosť, závislosť.

Podľa Mirceu Eliadeho sa v mieste prejavu posvätného odкрýva skutočnosť, "tam Svet začína byť. Ale prielom posvätného nepremiata dprostred beztvorej tekutosti profánneho priestoru iba pevný bod, 'Stred' do 'Chaosu', vyvoláva tiež zlom úrovni, otvára spojenie medzi kozmickými rovinami (Zemou a Nebom) - umožňuje ontologický prechod z jedného modu bytia do iného... Svet sa dá uchopiť ako svet, ako Kozmos, len ak sa odhaľuje ako svet posvätný" ([4], 46). Eliade hovorí, že náboženský človek "má smäd po bytí". Z množstva prejavov tohto ontologického smädu tým najnápadnejším je "vôľa náboženského človeka zaujať miesto v srdci skutočnosti..." ([4], 47).

¹ Naše úvahy vyrastajú zo skúsenosti európskeho prostredia, v ktorom prevláda kresťanstvo.

Práve rozlíšenie sakrálnnej a profánnej sféry predstavuje spôsob, ako si človek sprítomňuje svoje postavenie vo svete, kde celá jeho aktivita predpokladá závislosť, vpletenosť do súvislostí neprehľadných vzťahov. Náboženstvo je potom vyjadrením potreby človeka zostať subjektom i tam, kde sme závislí, vydaní napospas.

Pozadie náboženskej skúsenosti. Základná vrstva náboženskej skúsenosti sa utvára v konfrontácii s *deficitom zmyslu*. Práve na pozadí straty zmyslu sa musíme vyrovnávať s kontingenciou svojej existencie, s iracionalitou svojich osudov, s faktom, že sme vtiahnutí do nevládnuteľného pohybu veľkých historických vln.

Čisto racionálny človek je abstrakcia, ktorú v skutočnosti nemožno stretnúť. Každého z nás utvárajú vedomé činnosti, ale aj nevedomé skúsenosti. Obsahy a zvlášť štruktúry nevedomia sa tvorili z nánosov dávnych životných skúseností, vyrastali najmä z hraničných životných situácií. Práve preto je nevedomie obostreté nádychom náboženskosti. Každá hraničná situácia spochybňuje skutočnosť sveta, ako aj našu prítomnosť v ňom. Takáto existenciálna kríza má vždy "náboženský" charakter, pretože v nej prepadáme na "dno", ocitáme sa na archaickej úrovni kultúry, kde bytie splýva so sakrálnom. V dotyku skúsenosti posvätného sa opäť konštituuje svet a naša prítomnosť v ňom. Náboženstvo je vzorovým riešením existenciálnej krízy, a to nielen preto, že je večne opakovateľné, ale aj preto, že má transcendentálny pôvod, teda je zjavením *iného* sveta. Náboženský postoj tak nielen rieši krízu, ale zároveň otvára ľudský život "hlbine", hodnotám, ktoré nie sú náhodné a pomínutel'né, a dovoľuje tak človeku prekročiť osobné limity a získať prístup do sveta večných hodnôt. V konkrétnych životných situáciách sme konfrontovaní aj s prítomnosťou zla a utrpenia, ktoré presahuje hranice "zdravého rozumu" jednotlivca. A práve náboženstvo nás môže učiť, ako *zniesť vedomie závislosti, utrpenia*, a pritom nestratiť odvahu žiť. Na túto črtu poukázal J. B. Metz: "Kresťanská prax ako spoločenská prax vychádza z chápania, ktoré má na zreteli tiež *pathickú* črtu praxe: prax chápe nielen ako konanie - paradigmaticky ako podriaďovanie a ovládanie prírody -, ale tiež ako 'trpenie'." ([5], 18). Metz zdôrazňuje, že "kresťanské pamätanie na Boha je v jadre pamäťou na utrpenie. Je to *memoria passionis*: nikdy a ničím neutišiteľná spomienka na neodčiniteľné utrpenie" ([5], 53). "Preto i prastará a prvotná reč modlitby je predovšetkým rečou trpiacich." ([5], 52).

Zároveň - a to je mimoriadne dôležitý moment - náboženstvo sprostredkuje *vedomie pospolitosti*, zážitok spoločenstva spojeného vierou ako väzbou k Bohu.

Symbolická reinterpretácia skutočnosti. Osobitosť náboženskej skúsenosti, jej nereducovateľnosť na poznanie sa odráža i v *jazyku*, ktorým svoju skúsenosť vyjadrujeme. Na pochopenie tejto odlišnosti musíme zdôrazniť rozdiel medzi *znakom* a *symbolom*. "Symbol zastupuje niečo, čím sám nie je, a zúčastňuje sa na moci a na význame zastupovaného." ([2], 115). Naproti tomu znak sa nepodiel'a na existencii toho, čoho je znakom. "Na rozdiel od znakov sa symboly rodia a umierajú. Znaky sú vedome vynaliezane a odstraňované. ...symboly sa rodia ... z toho, čo sa dnes zvyčajne nazýva 'skupinovým nevedomím'... alebo z konsenzu skupiny, ktorá v tejto veci, v tomto slove, v tejto vlajke, a môže to byť čokoľvek, uznáva svoje vlastné bytie." ([2], 117). Zároveň niet jednoznačnej hranice medzi symbolom a symbolizovaným a nie je ani vopred

určené, čo presiahne rovinu znakov a stane sa symbolom. "Ide o to, že čokoľvek z reality sa môže prejavíť ako symbol pre zvláštny vzťah ľudskej mysle k poslednému základu a zmyslu." ([2], 118).

Autentická náboženská skúsenosť si však vždy zachováva vedomie rozdielu medzi symbolom a symbolizovaným. Len tak totiž môžeme oddeliť uctievanie posvätného od modlárstva. Veď "celé modlárstvo nie je nič iné ako zabsolútnenie symbolov svätého, ich stotožnenie so samým svätým" ([2], 119).

Pre modernitu je charakteristické úsilie premeniť symboly na znaky, osobitne pre osvietenstvo je charakteristická strata zmyslu pre symbolično, náboženstvo interpretuje ako "spôsob poznania". Preto sa osvietenským mysliteľom náboženstvo často javí ako hŕba nezmyslov.

A ako to vidia filozofi. Tradične sa vzťah Boha a sveta tematizoval ako vzťah stvoriteľa a stvoreného. Interpretácia tohto vzťahu v kategóriách tradičnej ontológie vyúsťovala do paradoxov. Výsledkom bolo to, že idea stvorenia sa "presunula" medzi dogmy, ktoré sa nedokazujú, ale v dobrej viere berú na vedomie. Do osobitnej situácie sa idea stvorenia dostala potom, čo sa v prírodovedeckom myslení presadila idea evolúcie. Dnes sa stretávame s pokusmi interpretovať stvorenie nie ako jednorazový akt, ale ako *trvajúci proces*. Do akej miery ide o sofistiku a do akej o nové pochopenie genetických aspektov bytia, to dnes ešte nevieme spoľahlivo rozhodnúť.

Ťažisko diskusií v oblasti filozofických reflexií o Bohu však už nie je v meditovaní o vzťahu stvoriteľa a stvoreného, ale v úvahách o *poriadku prírody*, ako nám ho predstavujú prírodné vedy na jednej strane, a o "*kompetenciách*" Boha, ako nám o nich hovorí teológia na strane druhej. V tejto súvislosti M. Pradines tvrdí: "Je len jeden základný náboženský fakt: oná ... viera v účasť ľudskej duše na nejakej skrytej tútorskej sile, je to pocit zázračnej účasti na schopnosti robiť zázraky. Od najpokornejšej mágie po najvyššie náboženstvá je to jeho večný a invariabilný charakter, ktorý všetky druhy náboženstva stavia proti všetkým formám filozofie, morálky predstaviteľných ustanovizní." ([6], 799).

Racionalistické chápanie náboženstva odmieta aj A. N. Whitehead: "Náboženstvo je víziou čohosi, čo sa nachádza mimo, za a uprostred pominuteľného toku bezprostredných vecí, ... niečo, čo dáva zmysel všetkému pominuteľnému, a predsa uniká uchopeniu, ... čo je najvyšším ideálom, a zároveň beznádejným hľadaním.

Bezprostrednou reakciou ľudskej povahy na náboženskú víziu je vzývanie." ([7], 270).

Vzťah k Bohu teda spočíva vo viere. Hebrejské slovo *hé emin* etymologicky znamená "spoľahnúť sa na spoľahlivé". V Starom zákone je príkladom takto chápanej viery napríklad verš: "Ak neveríte, určite neobstojíte." V Novom zákone je viera ústredným pojmom. Orientuje sa na osobu človeka a hlbiny jej vzťahov, stáva sa centrom celku kresťanovho bytia.

Vo viere je svet skutočnosťou pred Bohom, teda opravdivou skutočnosťou. Viera smeruje k naplneniu, i keď nie je náhradou poznania a nie je ani prostriedkom na dosiahnutie čohosi, čo tu nie je, ale čo tu byť má. Vo svojej podstate je skôr nádejou na naplnenie čohosi, čo tu ešte nie je. Je celkom konkrétna, ale nemožno ju zovrieť ani do

rámcoz rozumu a skúsenosti, pretože nastupuje tam, kde už niet iných opôr, kde je len hlboká nádej, že odovzdanie sa v láske znamená byť akceptovaný a nájsť vo svete svoj pravý domov.

V pohľade P. Tillicha je náboženstvo "aspekt hlbiny v celku ľudského ducha". Metafora *hlbiny* znamená, že "náboženský aspekt ukazuje na to, čo je v ľudskom duchovnom živote posledné, nekonečné a nepodmienené". Náboženstvo je "najkrajnejšie zaujatie", ktoré sa "prejavuje vo všetkých tvorivých funkciách ľudského ducha" ([2], 67).

V 20. storočí sa s otázkami viery a náboženstva konfrontujú všetky vedy, ktoré sa dotýkajú problematiky človeka a jeho sveta. Podľa charakteristiky K. Jaspersa "náboženstvo pozná kult, je viazané na zvláštne, z kultu pochádzajúce spoločenstvo ľudí a je neodlučiteľné od mýtu. K náboženstvu vždy patrí reálny vzťah človeka k transcencii, ktorá má podobu nejakého posvätna existujúceho vo svete, ktoré je oddelené od profánneho a nesväteho. Kde už toto nie je alebo kde je odvrhnuté, tam zmizlo to, čo je na náboženstve zvláštne. Takmer celé ľudstvo, pokiaľ historická pamäť siaha, žije nábožensky - neprepočítateľný odkaz na pravdu a bytostnosť náboženstva" ([8], 49).

Náboženstvo a modernita. Už začiatky novoveku sa vo vzťahu k náboženstvu vyznačujú dvojznačnosťou: rozširujú sa vonkajšie možnosti šírenia kresťanstva a zároveň upadá jeho *duchovná* sila, začína sa prehľbovať trhlina medzi "duchom" kresťanstva a "duchom" novoveku, vznikajú podmienky pre *sekularizáciu*.

Na jednej strane je pre prvé obdobie vývoja novovekých spoločností charakteristická *narastajúca vlna religiozity*: reformácia a protireformácia. Ekonomický vzostup, rozvoj školstva, možnosti kníhtlače umožňujú reálnu *christianizáciu* Európy, preniknutie kresťanstva do mikroštruktúr každodennosti jej spoločností.

Na druhej strane náboženstvo stráca *monopolné* postavenie na rovne formulácie *definícií skutočnosti*, teológ postupne prepúšťa svoje miesto filozofovi, vedcovi a ideológovi. Táto strata monopolného postavenia teológie a náboženstva je dôsledkom zásadného rozporu medzi dominantnými ideami novoveku a kresťanstvom. Dôvody tejto cudzosti novoveku a kresťanstva sa obvykle videli v gnozeologickej rovine. Skutočný dôvod tejto cudzosti je však hlbší: ide o zásadne rozdielne *ontológie* človeka, o iné chápanie človeka a jeho postavenia vo svete.

Pre novovek je charakteristická idea *suverenity* človeka a jeho *zdokonaliteľnosti*. Človek sa chápe ako strojca svojho osudu. Podľa tohto chápania nedostatok, zlo, biedu možno odstrániť tým, že moc a rozum sa stotožnia. "Démonické štruktúry v dejinách a konflikty moci v každej životnej realizácii sa považujú len za prechodné prekážky. Popiera sa ich tragickosť a nevyhnutnosť. Rozmer hlbiny božského a démonického zmizol." ([2], 105).

V druhej polovici 19. storočia sa v masovom meradle začína presadzovať industriálny vzťah k svetu. Príroda sa javí výlučne ako *predmet*, ktorý má - prostredníctvom vedy - človek k dispozícii. Vyháňa sa z nej všetko posvätné, čo má hodnotu samo osebe, čo nie je *priamo použiteľné*, a príroda sa redukuje len na zdroj materiálov. Práve s touto "industrializáciou" postoja človeka k svetu súvisí marginalizácia

náboženstva. V 18. storočí bol ateizmus záležitosťou jednotlivcov a elít, v druhej polovici 19. storočia sa stáva masovým fenoménom. Zakladajú sa organizácie, ktorých programom je ateizmus, explicitne ateistické sú i niektoré politické hnutia. Populárne brožúry o evolucionizme vychádzajú vo vysokých nákladoch. Cirkev nevie nájsť adekvátnu odpoveď na tento nápor sekularizácie. K tomu sa ešte pridáva tradičné politické zakotvenie cirkvi. Predsa len bola viazaná na tradičné formy panstva a ťažko sa vyrovnávala s faktom, že v priebehu 19. storočia sa stáva samozrejmosťou legitimizácia politickej moci "zdola" a že jej primárnym zdrojom je súhlas občanov. Predovšetkým katolícka cirkev dlho nedokáže adekvátne ideu demokracie teologicky interpretovať. Podarilo sa jej to až v druhej polovici 20. storočia.

Náboženstvo v novoveku žije v konfrontácii so svojou vlastnou krízou, do ktorej sa dostalo v procese konfrontácie s vedou ako paradigmatickou zložkou životnej skúsenosti moderného človeka. Práve zoči-voči modernej vede teológia neraz pociťovala úbytok svojej legitimity. Veda pristupuje k svetu ako k disponibilnému, predmetnému. Aj v teológii niektoré smery začali narábať so svetom i s Bohom ako s predmetným, snažili sa osloviť moderného človeka pojmami plne prispôbenými dobe. Práve v tomto prístupe sa však stráca osobitosť náboženstva. Začína sa absolutizovať predstava autonómie, individualizmus. Aj u niektorých teológov Boh stratil rozmer numinózneho. Dôsledkom toho je, že "cirkevný život v našej zemepisnej šírke sa stále viac rozpadá na jednej strane na cirkev liberálneho strihu, t.j. na akýsi cirkevný servis pre meštiacku oslavu života, na druhej strane na ustrašenú tradicionalistickú sektu" ([5], 26).

S tým súvisí aj zmena sociálnej základne náboženstva. Kresťanstvo bolo pôvodne mestským náboženstvom. Až v 19. storočí sa stalo vidieckym fenoménom, zrašteným s roľníctvom. Dnes, pokiaľ náboženstvo chce naozaj nájsť kontakt so súčasnosťou, musí hľadať ohlas v mestách. Tam sa ukáže, aké sú ozajstné možnosti jeho revitalizácie. Prekážkou sú však možno samotné zbyrokratizované cirkevné štruktúry, ktoré sa ťažko prispôbujú rýchlo sa meniacim podmienkam súčasného sveta.

"Zaostávanie" za svetom sa však nie vždy ukazuje ako nevýhoda. Niekedy práve ono umožnilo artikulovať kritické a revitalizačné postoje k súčasnosti. Nie je náhoda, že náboženstvo začína byť opäť zrozumiteľné až vtedy, keď modernita narazila na svoje vlastné hranice. Takýto náraz predstavuje prvá svetová vojna, ktorá sa nedá zaraďovať do *optimistickej vízie dejín*.

Idea sekularizácie. V európskych spoločnostiach 19. storočia sa náboženstvo marginalizovalo, osvietenská skepsa voči jeho gnozeologickým a morálnym aspektom sa prakticky presadila. Idea sekularizácie sa stáva dobovou samozrejmosťou. Výnimkou sú len Sören Kierkegaard (posledný "rytier viery") a Friedrich Nietzsche ("Antikrist"). Týchto protikladných mysliteľov spája presvedčenie o *podstatnosti* náboženskej dimenzie ľudskej skúsenosti a aj keď Nietzsche je radikálnym odmietačom náboženstva, je jedným z mála tých, ktorí ho berú vážne, ktorí považujú kresťanstvo za osudovú silu európskeho ľudstva.

Vyrovňovanie cirkví a náboženstiev so súčasným svetom prebiehalo v niekoľkých vlnách a odohrávalo sa na viacerých, len výnimočne synchronizovaných rovinách.

Na konci 19. storočia sa začína brať vážne sociálna relevancia náboženstva. V tom čase kresťanstvo živo reaguje na sociálne problémy. Časť tejto reakcie je výrazom nostalgie: proti otvorenému vykorisťovaniu náboženskí myslitelia kladú ideál *korporatívnej* spoločnosti, v ktorej vzťah medzi kapitálom a pracovnou silou, medzi zamestnávateľmi a zamestnancami má aj mravné, nielen ekonomicko-utilitárne dimenzie.

V katolicizme rozhodujúcu úlohu zohrala encyklika pápeža Leva XIII. *Rerum novarum*. Pred I. svetovou vojnou sa objavujú modernistické prúdy, ktoré hľadajú pozitívnu väzbu náboženstva a súčasného sveta, vznikajú kresťanské odbory, ako aj kresťanstvom inšpirované politické strany. Analogické tendencie pôsobili aj v súdobom protestantizme.

Zlomom je 1. svetová vojna, ktorá svojou nezmyselnosťou otriasla dôverou k "racionalizmu" európskej kultúry. Dochádza k "revolúcii v teológii". Až väzba sociálno-politického a teologicko-existenciálneho znovu urobila kresťanstvo reálnou súčasťou kultúry 20. storočia.

Revolúcia v teológii. "Revolúcia v teológii", ktorá vrcholí v rokoch po prvej svetovej vojne, mala niekoľko dimenzií. Tou najdôležitejšou bolo "otvorenie", resp. *obnovenie* autentického vzťahu človeka k Bohu, teda odmietnutie intelektualistických výkladov náboženstva. Zároveň táto revolúcia mala aj intelektuálne aspekty, teológia nadviazala kontakty so súčasnou filozofiou a vedou, predovšetkým s fenomenológiou a s existencialistickými myšlienkovými iniciatívami. Nové možnosti vyjadriť a interpretovať obnovu vzťahu k Bohu poskytla filozofia 20. storočia kritikou racionalizmu a intelektualizmu. Zdôrazňuje rešpekt k predpojmovým, predreflexívnym vzťahom človeka k svetu, hľadá spôsob, ako ich pojmovo vyjadriť. Vlastne až teraz začali filozofi chápať, že náboženstvo nie je "nižšia forma gnozeológie alebo etiky", ale zásadne iný postoj k svetu. Predtým pojmový aparát modernej filozofie nedovoľoval pochopiť osobitosť náboženskej skúsenosti, identifikovať podstatné, invariantné charakteristiky náboženského postoja k svetu. Zároveň dochádza k "preskupeniu síl" aj v dobovej európskej kultúre, duch racionalizmu si začína uvedomovať svoje hranice, ateizmus stráca právo monopolného zastupovania "veci vedy" voči náboženstvu.

Tam, kde sa modernizácia dotiahne do konca, opäť sa objavuje zmysel pre hraničné situácie. Kríza moderného sveta, obnažená I. svetovou vojnou, viedla k tendenciám "prehodnotiť všetky hodnoty", zavrhnúť všetko, čo súvisí s modernou civilizáciou, a "prebudiť" pravý obsah gréckeho a kresťanského posolstva. Prejavuje sa tu vlastne psychologická zákonitosť: keď sa ocitneme v krajnej situácii, prehodnocujeme platné hodnoty, hľadáme východisko. Komplex vecí a kauzálnych vzťahov stráca význam. Fenomén "smrti Boha", o ktorom básnici a filozofi hovorili už v 19. storočí, sa po 1. svetovej vojne stal verejnou udalosťou. Tam, kde nás zasahuje absencia zmyslu, však začíname hľadať nové pravdy. Reakciou na krízu je snaha získať znova prístup do sféry sakrálnej. Objavuje sa vedomie, že musíme "rátať s Bohom", teda s niečím, čo je mimo dosahu našej moci, čo je zdrojom zmyslu. Človek nevystačí sám so sebou. Vynára sa transcendentná rovina, "hlbina", tvorí sa nová teológia, opäť sa objavuje metafyzika, oživuje sa mysticismus.

V rôznych podobách povojnovej teológie sa objavujú aj úvahy o *nenáboženskom* chápaní Boha, o tvorivej a numinóznej sile, ktorá je prítomná v *obyčajných* osobných vzťahoch. A takéto poznanie je prístupné každému. Potom kresťanské spoločenstvo neexistuje preto, aby šíriло nové náboženstvo, ale preto, aby stelesňovalo nový život, bytie ako lásku. V pohľade D. Bonhoeffera, ktorý už zároveň reflektuje hrozivú skutočnosť nacizmu a druhej svetovej vojny, znamená takéto chápanie "účasť na bezmoci Boha vo svete". "To, čo robí kresťana tým, čím je, nie je náboženský akt, ale účasť na utrpení Boha v živote sveta." ([9], 361).

Fašizmus a komunizmus ako bojovné ateizmy. V povojnovom chaose sa rodia najplyvnejšie veľkoideológie 20. storočia - komunizmus a fašizmus. Obe pervertujú niektoré základné motívy náboženského postoja k svetu. V komunizme sa stretávame s ideovými štruktúrami analogickými s náboženstvom. Pripomeňme len fenomén očakávania spásy, vykúpenia, ideu triedy vyvolenej dejinami, ktorá vyvedie ľudstvo z dejín biedy a utrpenia a prevedie ho do veku dostatku a tvorby. Marxizmus, najdôslednejšia filozofia modernosti, ktorá chce byť do krajnej miery vedou, sa stáva nositeľom archetypálnych schém myslenia, stáva sa pseudoteológiou.

Fašizmus je zasa návratom k pohanstvu. Jeho neskrývaným cieľom bolo zbaviť sa kresťanských hodnôt. Je reakciou na krízu modernej civilizácie a zároveň najradikálnejším prejavom jej krízy. Odmietanie gréckych aj kresťanských motívov, resp. ich rasistická reinterpretácia vyúsťuje do skúšania tretej možnosti: obnovy pohanstva, ktoré bolo tak gréckym, ako aj kresťanským krídlom európskej kultúry zatlačené na okraj.

Komunizmus i fašizmus - ak ich hodnotíme z existenciálneho hľadiska - vyrastajú z analogickej historickej situácie: sú reakciou na "krízu hodnôt", sú odmietnutím európskych dejín ako takých.

Koexistencia a spor skúseností. Musíme rozlišovať medzi úvahami teológov a životom náboženstva v každodennosti, ako aj medzi náboženským a nenáboženským človekom.

Pre náboženského človeka je základný postoj ku skutočnosti určený rozlíšením medzi sférou sakrálného a sférou profánneho. Stále vidí tieto dve roviny, ich odlišnosť tak v oblasti verejnej, ako aj v oblasti privátnej. Každé miesto nesie v sebe stopu posvätného. Priestor aj čas sú pre náboženského človeka diferencované, heterogénne. Jeho prvotným motívom je potreba byť v skutočnosti, byť skutočný. Skutočnosť mu zaručuje práve posvätné, sféra, ktorá nesie stopy Boha. V tomto zmysle chce žiť väzbou na stred sveta, ktorým je pre neho Boh.

Stretnutie náboženskej skúsenosti s nenáboženskou vyjadruje existencializmus, ktorý do značnej miery vyjadruje túžbu nenáboženského človeka po sakrálnom, teda po nábožensky usporiadanom svete. Strata orientácie, strach, des z neskutočnosti všetkého okolo nás sa stáva základným pocitom. Analogické spôsoby vnímania sa dajú identifikovať aj v umení. Napríklad v Bergmanových filmoch je protagonistom zvyčajne človek, ktorý stratou autentického vzťahu k Bohu (k numinóznemu, k "hlbine") stratil i autentický vzťah k sebe samému.

Smrť Boha ohlasoval už romantizmus. Tam, kde "zomrel" Boh, zmenili sa aj vzťahy k inému človeku, zmenil sa spôsob vnímania skutočnosti, jeho základom sa stáva priamy vnem veci bez významového pozadia. Práve sakrálna zabezpečuje človeku "pozadie", diferencované vnímanie skutočnosti, dotyk s jej centrom. U náboženského človeka sa takto sakralizuje nielen privátny priestor, ale celý vesmír. Kozmos je usporiadaný, má svoje centrum a diferencované domény.

Dejiny a dimenzie sakrálna. Náboženský postoj k svetu najmenej podlieha kultúrno-historickým modifikáciám. A ak, tak len tým, že je zatlačovaný, mení sa priestor jeho pôsobenia. Náboženstvo je najtrvalejšou "formou ducha". Za dve tisícročia svojej existencie sa dnes živé náboženské sústavy, pokiaľ ide o ich základné štruktúry, vôbec nemenia. V tom istom období sa však filozofia aj veda niekoľkokrát zásadne zmenili. Náboženské chápanie sveta len málo podlieha "tlaku" doby. Historickosť tu nepreniká do "podstaty", zostáva vo sfére "javov".

Kresťanstvo berie "dejiny" vážne, Kristus je aj historickou osobou. I čas sa delí na sakrálny a profánny. Profánny čas je nezvratný, sakrálny umožňuje vystúpiť z historického sledu, postaviť sa mimo neho a tak sa očistiť od kalu všednosti, desu a bolesti. Moderný človek sa zriekol sakrálna, a vzápätí si začal vyrábať jeho náhradkové podoby - historické vízie nového raja.

Religiozita všedného dňa. Živosť náboženstva sa prejavuje predovšetkým vo všedný deň, v schopnosti ovplyvňovať konkrétne vzťahy k iným, postoj k práci, k inštitúciám.

S prvkami sakrálného sa stretávame aj v súvislosti s nevyhnutnosťou členiť priestor na kvalitatívne rozlíšené miesta. Aj v našej profánnej dobe si mesto, dom a byt (nehovoriac o jeho intímnych sférach, o rozličných kútikoch, zásuvkách, skrinkách atď.) ešte vždy zachováva istý sakrálny charakter. Ľudské bývanie sa nedá rozpustiť v racionalizácii moderného technického sveta. V bývaní človeka sa zachovávajú isté nezrušiteľné rezíduá archaického života, ktoré nemožno uchopiť v zornom poli redukovaného účelového myslenia. Dom človeka je aj dnes posvätným územím. Nemôžeme len tak vstúpiť do bytu či domu iného človeka. Toto osobitné postavenie obydľia má svoj výraz aj v právnych normách, ktoré sankcionujú narušenie domového poriadku a protiprávne vniknutie do cudzieho obydľia či zdržiavanie sa v cudzom obydľí. V nenarušiteľnosti bývania - v spojitosti so všeobecnou ochranou "intímnej sféry" človeka, s rešpektovaním listového tajomstva a pod. - zaznieva osobitný zmysel pre tajomstvo.

Náhradky náboženstva. Moderná kultúra dokáže podryť silu náboženstva, nedokáže však vyradiť potrebu náboženstva. Tá sa potom uspokojuje nepriamo, náhradkovými formami. O tom svedčia poklesnuté podoby mytológií, ktoré dnes ponúka mediálny trh. Aj ony odpovedajú na jednu zo základných potrieb človeka, na fakt, že človek si kladie otázky typu "Prečo je to tak?". Mýtus vysvetľuje, resp. vyjavuje skutočnosť najprístupnejším spôsobom, t.j. hľadaním počiatkov.

Aj tu zohráva svoju rolu mašinéria kultúrneho priemyslu a masmédií, ktoré v kultúrnom a morálnom zmysle zvädzajú človeka k barbarstvu, keď napríklad pestovaním kultu večnej mladosti vyhlasujú vlastne návrat k nezrelosti. Zabraňujú autentickému mysleniu a zároveň ponúkajú, čo si človek má myslieť, čo má cítiť a čo má robiť. Zvädzajú ho, aby sa oddával nezrelosti, a tak mu odopierajú šancu osvietenia, prerodu a nájdenia vlastnej cesty, zmyslu sveta a svojho postavenia v živote bez barličiek pseudoviery v akýchsi "duchov v stroji". Práve pôsobením kultúrneho priemyslu takáto viera ešte narastá. Prestávame samostatne vnímať a cítiť. Svojimi produktmi nám kultúrny priemysel ponúka len čudné meditačné cvičenia, duchovné praktiky na dosiahnutie manažérskeho úspechu a pod. v rozmanitých, pseudohermetických spolkoch. O astrológiu zakopneme na každom rohu. Máme sklon považovať ju za takú samozrejmu, ako je veda, balet či politická strana. Akceptujeme ju bez uvažovania, pretože je na stránkach tlačенých i elektronických médií, a to len preto, že naše vlastné psychické potreby nejako korešpondujú s jej ponukou.

Naznačuje to nielen úpadok zmyslu, pre význam duševnej aktivity jednotlivca a duchovných hodnôt, ktoré už existujú alebo ktoré vytvára, ale aj ubúdanie nezávislosti sociálnych inštitúcií a spôsobov tvorby spoločenského poriadku. Žiadny aspekt života jednotlivca už nie je mimo inštitúcií a procesov racionalizovanej (kybernetizovanej) spoločenskej organizácie. Sprostredkujúce procesy medzi spoločenskou kontrolou a individuum postupne miznú a človek má opäť vykonávať rozhodnutie skupín pri kormidle spoločnosti.

V takejto situácii sa objavujú rôzne náhradné riešenia a poklesnuté podoby odpovede na otázky o svete a príčinách jeho momentálneho stavu. Pretože väčšinou uznávame svoju závislosť a považujeme sa len za pešiakov v hre mocných tohto sveta (a oni s tým rátajú), je pre nás mimoriadne ťažké čeliť tejto závislosti v jej neobrúsenej ostroti, bez zmiernenia sprostredkujúcim činiteľom. Práve tu zábavný priemysel ponúka aj astrológiu s jej rozhodovacími, prognostickými a inými kalendármi. Prostredníctvom nej môžeme ospravedlniť našu závislosť, pretože je vpísaná vo hviezdach, a na tom už nemožno nič zmeniť. V inom svetle, ešte bližšie k úlohe poklesnutej náhrady náboženstva sa astrológia ukazuje vtedy, keď vnímame seba ako zajatcov sveta, ktorý smeruje k záhube, a my do tohto procesu nedokážeme zasiahnuť. Astrológia tu "pomáha" vyrovnať sa s úzkosťami z tejto sebađeštrukcie. Poskytuje utišujúce pôsobenie vágnosti a rozptýlenia, keď v zásade nezmyselnému javu pripisuje tajomný, skrytý a veľkolepý význam. Ide tu vlastne o pestovanie barbarskej nezrelosti masového človeka.

Tento úspech astrológie a množstva iných pervertovaných podôb uspokojovania túžby po zmysle a transcencii sa v dnešnej dobe skepsy, v ktorej ľudia stratili ilúzie, môže javiť ako paradoxný. Za kult Boha sa dosadzuje kult faktov. Fatálne entity astrológie, hviezdy, sa nazerajú ako fakty, veci, ktoré sa správajú podľa mechanických zákonov. Astrológia a nízka mágia má byť útechou pre našu dobu počítačových špecialistov, pre kybernetickú éru, kde z odbornosti utiekol duch a z vnímania sveta tep živého srdca. Práve z takejto senzibility ťaží kultúrny priemysel a ponúka svoje náhrady za stratu či zničenie hĺbky duševného života a medziľudských vzťahov.

Záujem o rôzne náhradné "náboženstvá" a pseudoezoteriku je spojený, sociologicky, sociálne a individuálne psychologicky, s túžbou po prvotnej skúsenosti, po transcencii, ktorá je reakciou na agresívnu strohosť doby pragmatizmu, utilitarizmu a straty schopnosti jasne rozlišovať hodnoty. Človek sa potrebuje včleniť do bytia: práve náboženstvo zaraďuje každodenné aktivity do kozmických súvislostí. Pre človeka je málo byť článkom nejakej kauzálnej súvislosti, byť len funkciou. Autentické náboženstvá vždy vedeli nájsť väzbu medzi sakrálnym a profánnym, medzi každodennosťou a včlenenosťou do veľkého celku bytia. Pre sekty je charakteristické, že túto väzbu nedokážu nájsť, a preto ju pretínajú, človek má žiť výlučne pre svoj vzťah k Bohu. Sakrálné sa však vždy prelamuje do profánneho.

Samo náboženstvo sa inštitucionalizovalo, cirkev akoby disponovala svojimi veriacimi. Zároveň sa náboženstvo stalo mocenským nástrojom a služobníkom politiky. Súčasné vojny možno chápať aj ako výsledok manipulácie s veriacimi: fundamentalizmus ako reakcia na desakralizovaný svet. Iným významným faktorom je to, že skutočnosť nie je prístupná bezprostredne, skúsenosť sa tvaruje najmä prostredníctvom elektronických médií. A tie sú v rukách mocenských zoskupení.

Stačí partnerstvo inštrumentálneho a estetického? Industrializácia a urbanizácia, formovanie veľkomestského človeka, Spenglerovho "nihilistického nomáda", narušilo zmysel pre numinózne a sakrálné. To vidno aj na urbanistických štruktúrach moderných miest: sú to mestá bez reálnych centier, založené na princípe homogenizácie. Zmysel pre numinózne a sakrálné však nemizne. Prejavuje sa v deformovaných podobách. Štruktúry sakrálného prežívajú nezávisle od historického času, i keď ich prejavu bráni oslabenie zmyslu pre hierarchiu hodnôt a ich odlišnosť. Napokon i rozlíšenie medzi sakrálnym a profánnym je vecou hodnôt a hodnotenia. Pre moderný svet je však charakteristické partnerstvo inštrumentálneho a estetického. Dokonca i náboženstvo sa začína chápať ako estetická záležitosť.

Numinózne nemožno zo života vykoreniť. A keď ho skúšame "rozložiť" na súčet inštrumentálneho a estetického, vracia sa v náhradkových formách. Zmysel pre numinózne prežíva aj v podobe rôznych povier a tabu. Reakciou na absenciu numinózneho je priam priemyselná produkcia nových náboženstiev a pseudonáboženstiev. Stačí spomenúť hnutie New Age, s ktorým súvisí vlna okultizmu a pseudohermizmu, resp. množstvo konzumných úprav orientálnych kultov. Je však faktom, že pod tlakom modernizácie sa stratili náboženské momenty európskej tradície a kresťanstvo akoby stratilo schopnosť vyjadriť problematiku vzťahu súčasného človeka k svetu.

Na odvrátenej strane túžby rozumu po politickom, sociálnom a duchovnom ovládnutí všetkých rovín života sa ukazuje strata kultúry, spovrchnenie a vonkajškosť starostlivosti o dušu. Za ponukou nových pseudobožstiev je však i "priemysel kultúry", teda masové médiá, ktoré novodobí "kazatelia" vedia obratne a estétsky efektívne použiť pre svoje ciele. Možno tu pripomenúť výstražné slová C. G. Junga: "V dobe, keď veľká časť ľudstva začína stále viac odkladať kresťanstvo, sa asi vyplatí, aby sme si jasne uvedomili, prečo ho človek vlastne prijal. Prijal ho preto, aby konečne unikol surovosti a nevedomosti staroveku. Keď sa kresťanstva zbavíme, je tu zasa pôvodná surovosť, o ktorej nám súčasná história podala nejeden viac ako presvedčivý

dôkaz. ... Ved' sme predsa zažili, čo sa stane, keď celý národ považuje morálnu masku za hlúpu. Potom je beštia vypustená a celá civilizácia zanikne opojená demoralizáciou." ([10], 252).

Nachádzame sa v situácii vynárania stále nových konfliktov. Už mnohokrát sa ukázalo, že naše moderné zbrane, rozum, vedu, techniku, možno zneužiť na nebezpečné rozdeľovanie, trieštenie, ktoré smeruje k deštrukcii. Korene našej zmätenosti, našich problémov, ťažkostí a starostí so zmyslom našej prítomnosti a budúcnosti sa takomne prepletajú s numinóznom, s jeho stratou, s našim zabúdaním na "to, čo oči nevidia". Utekáme za úspechom technickej a rozumovej zdatnosti, ktorá nás tlačí do hraníc individuality redukovanej na číre ego, ktoré sa v takejto rozkolísanej situácii a pri absencii autenticky posvätných hodnôt upína k poriadku davu. Potrebujeme *uvidieť úplnú osobu* individua a potrebujeme sa aj takto, teda aj so svojimi tienistými stránkami akceptovať. A potrebujeme opäť *preniesť* akcent z "ekonomických" istôt na metafyzické (a emocionálne), potrebujeme *byť* v prítomnosti numinózneho, aby sme zotrvali v normálnom plynutí života v jeho hlbokaj (vnútornej aj transcendentálnej, a tým aj autentickej sociálnej) usporiadanosti.

Podakovanie

Rád by som vyslovil podakovanie kolegovi Františkovi Novosádovi, ktorý svojimi otázkami a pripomienkami prispel k vzniku tejto eseje. J.P.

LITERATÚRA

- [1] TOMÁŠ AKVINSKÝ: Theologická Summa, 2. Olomouc, Krystal 1937.
- [2] TILLICH, P.: Biblické náboženství a ontologie. Praha, Kalich 1990.
- [3] HALBWACHS, M.: Pôvod náboženstva podľa E. Durkheima. Bratislava, Chronos 1997.
- [4] ELIADE, M.: Posvätné a profánné. Praha, Česká kresťanská akadémia 1994.
- [5] METZ, J. B.: Úvahy o politickej teológii. Praha, Oikúmené 1994.
- [6] GRAPPE, A.: Duch náboženstva podľa M. Pradina. In: Filozofia, 48, 1993, č. 12, s. 798-804.
- [7] WHITEHEAD, A. N.: Veda a moderný svet. Bratislava, Pravda 1989.
- [8] JASPERS, K.: Filozofická víra. Praha, Oikúmené 1994.
- [9] BONHOEFFER, D.: Letters & Papers from Prison. New York, Macmillan 1972.
- [10] JUNG, C. G.: Človek a duše. Praha, Academia 1995.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 95/5305/639.

PhDr. Jozef Pauer, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR