

Richard Schaeffler a filozofia náboženstva

Martin Vašek

VAŠEK, M.: Richard Schaeffler and the Philosophy of Religion. *Studia Aloisiana*, 2020.

The aim of the article is to focus the attention more on Richard Schaeffler's philosophy of religion in two ways. Firstly, we approach his typology of philosophy of religion and then we give a brief outline of his own philosophy of religion. We will focus on his "attachment" to Kant's transcendental philosophy. Schaeffler thought that a philosophy that wants to speak about the God of the Bible must be a philosophy of hope, and such a philosophy could be created by developing Kant's teachings. From his point of view, Kant's understanding of God as a principle of hope is closer to the religious understanding of personal God, than the metaphysical concepts of first nature. If Christian thought in theology and philosophy wants to reject dualistic-atheistic and utopian ideas about the future, it can be used as a model by Kant's philosophy. According to Schaeffler's theory, there are some reasons to legitimize and allow philosophical speech about God and the relationship to God. God is understood as the postulated basis of hope within the rational faith. Unlike Kant, however, Schaeffler switched to a model of historical and dialogical reason.

Keywords: Richard Schaeffler, Philosophy of Religion, Faith and Rationality, Hope

Úvod

V minulom roku vo februári 2019 zomrel v Mníchove profesor Richard Schaeffler, popredný kresťanský filozof, významná postava nemeckého intelektuálneho, akademického a náboženského života. Schaeffler patril medzi rešpektovaných kresťanských filozofov náboženstva, zástancov transcendentálnej filozofie a teológie, s nadväznosťou na Kantovu filozofiu, ktorú špecifickým spôsobom rozvíjal. Od roku 1968 do roku 1989 pôsobil na Ruhr-Universität v Bochume (Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen). V roku 1983 vydal knihu *Religionsphilosophie*, ktorá bola hodnotená ako medzník v dejinách tejto disciplíny a bola preložená

do siedmich jazykov vrátane češtiny.¹ Podľa *Theologische Literaturzeitung* podáva prvé typologizujúce zhrnutie všetkých hlavných problémov filozofie náboženstva. Z jeho ďalších diel možno spomenúť: *Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter* (Freiburg/München 2008), *Erkennen als antwortendes Gestalten* (Freiburg/München 2014), *Phänomenologie der Religion* (Freiburg/München 2017). V roku 2019 vychádzajú vo vydavateľstve Karl Alber dva nové tituly – *Das Gute, das Schöne und das Heilige* a *Transzendente Theologie: Gott als Möglichkeitsgrund der Erfahrung*. Vydavateľstvo Springer zasa vydalo knihu *Philosophische Antropologie*. K Schaefflerovým známym a rozsiahlejším dielam patrí trojzväzkové *Philosophische Einübung in die Theologie* (Freiburg 2004)². Ako uvádza B. Nitsche „Philosophische Einübung“ u Schaefflera znamená reflexívne „Einübung“ (nacvičenie, osvojenie si) vo vnútri viery (*fides quaerens intellectum*).³

Zámerom článku je pripomenúť si túto významnú postavu v dejinách (nielen) nemeckej filozofie a teológie s dôrazom na jeho hlavnú oblasť bádania, ktorou bola filozofia náboženstva, a to v dvoch smeroch, resp. v dvojakom zmysle. Najskôr odkážeme na jeho známe diela *Filozofia náboženstva* a *Fenomenológia náboženstva*. V prvom podal typológiu filozofie náboženstva, v druhom, ktoré vyšlo dva roky pred jeho smrťou, sa k typológii vrátil a čiastočne ju upravil. Cieľom druhej časti článku je podať krátky náčrt jeho vlastnej filozofie náboženstva. Pôjde konkrétne o „väzbu“ ku Kantovej transcendentálnej filozofii a k učeniu o postulátoch rozumu, ktoré vrcholia v chápaní Boha ako princípu nádeje.⁴ V tretej časti uvediem niekoľko poznámok k jeho koncepcii a dielu.

Typy a metódy filozofie náboženstva

Schaeffler chápal filozofiu náboženstva ako viaceré diferencované „filozofie náboženstva“, odlišujúce sa v kladení otázok, v metódach a odpovediach na tieto otázky. Domnieval sa, že filozofia náboženstva má načúvať reči náboženstiev; to, ako náboženstvá samé seba chápu a čo o sebe vypovedajú. Zároveň je jej postoj k náboženskej reči (oblasti, fenoménu) hermeneutický a kritický. Filozofiu náboženstva nestotožňoval s filozofickou teológiou. Filozofia náboženstva hľadá „podstatu“ náboženstva a pýta sa, čo je náboženstvo.

1 Recenzia knihy vyšla v časopise *Teologické texty* 2/2004.

2 SCHAEFFLER, R.: *Philosophische Einübung in die Theologie. Band 1*: Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2008.

3 NITSCHKE, B.: Eine kleine Einübung in Richard Schaefflers große „Philosophische Einübung in die Theologie“ In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Vol. 49, 2007, s. 114 – 130.

4 Podrobnejšie som sa venoval jeho poňatiu Boha v mojom článku *Náboženský a transcendentálnofilozofický pojem Boha v myslení Richarda Schaefflera*. In: *Studia Theologica*, roč. 20, 2018, č. 1, s. 203 – 229.

V uvedenom diele *Filozofia náboženstva* z roku 1983 uvádzal a rozlišoval päť typov filozofie náboženstva: 1. filozofia náboženstva ako kritika predracionálneho vedomia, 2. filozofia náboženstva ako premena náboženstva na filozofiu, 3. filozofia náboženstva na báze filozofickej teológie, 4. fenomenológia náboženstva, 5. filozofia náboženstva ako analýza náboženského jazyka.⁵ Jeho kniha bola v tom období vysoko hodnotená, dokonca podľa *Theologische Literaturzeitung* – ako bolo uvedené – je medzníkom v dejinách tejto filozofickej disciplíny a podľa *Stimmen der Zeit* ide o jazykovo i myšlienkovu majstrovský výkon. V neskoršom diele *Fenomenológia náboženstva* sa k rozdeleniu a typologizácii vracia; pôvodné delenie čiastočne upravuje a rozširuje na šesť typov, resp. metodických prístupov. Priblížme si ďalej jeho rozdelenie „filozofií náboženstva“.

Prvý metodický prístup (východisko) spočíva v myšlienke, že filozofia pochádza z náboženstva. Množstvo tém, ktoré spočiatku patrili do oblasti a kompetencie náboženstva, neskôr vlastným spôsobom prevzala filozofia. Náboženstvo v tomto zmysle možno chápať ako špecifický typ racionality, alebo skôr ako „predracionálne vedomie“, na rozdiel od vedeckej a filozofickej racionality. Napriek vzniku filozofie a vedy náboženstvo naďalej pretrváva, je prítomné v individuálnom živote, v spoločensko-politickom priestore a nebolo vedou ani filozofiou zrušené či nahradené. Zároveň je náboženstvo akoby „miestom“ ľudských otázok a odpovedí, ktoré filozofia a veda považujú za nezodpovedateľné. Práve tu môže človek hľadať odpoveď na tieto otázky. Náboženstvo preto nemusí byť dehonestované a prekonávané z dôvodu nedostatočnej či nízkej racionality.

Za medzné prípady tohto typu považoval Marxa a Freuda, podľa ktorých je náboženstvo výrazom predvedeckého vedomia, ktoré v období filozofie a vedy stráca oprávnenie na existenciu. Súčasne je však potrebné poznať pravdu, ktorú obsahujú náboženské predstavy, a nutné premôcť biedu, ak má byť náboženská ilúzia prekonaná.⁶

Druhým prístupom vo filozofii náboženstva je vnímať náboženstvo ako odlišný spôsob odpovede na tie isté otázky, ktoré si kladie filozofia. Filozofia a náboženstvo majú vlastné pojmy a odpovede týkajúce sa rovnakých problémov. Kladieme si pritom otázku, či filozofia môže prevziať určité podnety od náboženstva, ktoré by boli pre ňu obohatením a viedli by k ďalšiemu rozvoju filozofického myslenia, rozšíreniu „hraníc“ filozofie a prípadne ku novej terminológii.

Schaeffler sa domnieval, že v rámci tohto typu možno tiež hovoriť v prípade istých smerov aj o náboženskom „sebapochopení“ filozofie a filozofickom chápaní náboženstva, keď filozofia chápe samu seba ako určitú formu náboženstva a náboženstvu rozumie filozoficky. Napr. v platonizme je výstup duše k vyššiemu, večnému a božskému vnímaný ako účinok božskej sily v duši človeka. V prvom vydaní *Filozofie náboženstva* preto hovoril o náboženskom

5 Porov. SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*. Praha : Academia, 2003, s. 22.

6 Tamže, s. 25.

charaktere sokratovsko-platónskej filozofie.⁷ „Filozofia, ktorá si rozumie takto nábožensky, môže práve preto i naopak, rozumieť náboženstvu filozoficky. (...) Tak sa filozofia stáva vykladačkou náboženskej tradície a súčasne i zákonodarkyňou pre „tvorcov mýtov“, ktorí môžu byť filozofom poverení, aby zostavili novú náboženskú reč podľa návodu obsiahnutého vo filozofickom pohľade.“⁸ Filozof má podľa Platóna dozeráť na skladateľov mýtov, prijať dobré a vhodné mýty a odmietnuť nesprávne. Filozofia diferencuje správne od falošného a klamlivého, je na ceste k pravde, je *prosthesis tou theou*. Danému typu filozofie náboženstva však hrozí nebezpečenstvo zrušenia či „rozpustenia“ náboženstva vo filozofii, ktorá náboženstvo nahrádza a stáva sa jeho konečnou podobou, završením, či vyústením (*Vollendungsgestalt*).⁹

Tretím metodickým prístupom je filozofia náboženstva na báze filozofickej teológie a „čistý rozum“ je interpretom náboženskej viery. Filozofická teológia, alebo filozofická náuka o Bohu, prípadne tzv. „prirodzená teológia“, si kladie dve základné otázky. Pýta sa na existenciu Boha a na jeho vlastnosti. V období osvietenstva sa jej otázky stali fundamentálnymi a filozofická otázka týkajúca sa prvej najvyššej podstaty tvorila východisko celého filozofovania. Ako uvádza Schaeffler, dôvera v Božiu dokonalosť legitimuje sebadôveru rozumu, ktorý si je vedomý nebezpečenstva vlastného seba-uväznenia, „seba-zapletenia“ (Descartes). Rovnako u Spinozu a Leibniza bola otázka Boha určujúcou. Dôkaz existencie Boha bol nevyhnutným prostriedkom založenia vedenia. Iba pokým jestvuje Boh, môže si byť človek istý pravdou – či už tak, že v *amor Dei intellectualis* dosiahne účasť na seba-vedomí a seba-láske Boha, alebo tak, že sa spoľahne na Bohom „predzjednanú harmóniu“ ľudských myšlienok a poriadku predmetného sveta.¹⁰

Proti filozofickému poňatiu Boha, jeho filozofickej „podobe“, vystúpilo viacero filozofov či teológov, akými boli Martin Luther, Blaise Pascal, alebo Karl Barth, keďže „filozofický Boh“ bol odlišný od „Boha viery“. Prirodzená teológia ako taká sa neskôr stáva problémom. Kladú sa v tejto súvislosti viaceré otázky: Aké sú poznávacie možnosti subjektu? Je možné podať racionálny dôkaz existencie Boha a určiť jeho vlastnosti? Dokážeme skutočne pozorovaním súcien vo svete odhaliť ich transcendentnú príčinu? Čo znamená dokázať? Patrí Boh do množiny dokázateľných „objektov“?

Štvrtým typom je filozofia náboženstva na báze transcendentálnej teológie. V roku 1983 v knihe *Filozofia náboženstva*, Schaeffler ešte nevymedzil tento prístup ako samostatný typ, ale podradoval ho pod filozofiu náboženstva

7 Tamže, s. 28.

8 Tamže, s. 29.

9 SCHAEFFLER, R.: *Phänomenologie der Religion*. Freiburg/München : Verlag Karl Alber, 2017, s. 22. Okrem toho je pre tento typ náboženstva príznačné, že pravdu skôr hľadá, než aby ju mal poznanú. Pravda je vždy väčšia, než každé ľudské vedenie o nej (*veritas semper maior*). Iba doplníme, že vhodným príkladom je Sokrates. Podľa J. Patočku Sokratov dialóg, otázky či neustále pýtanie sa nemá zmysel v odpovedi, ale vo vedomí nemožnosti konečnej pozitívnej tézy. Sokrates metódou dialógu ukazuje, že nič neplatí absolútne a že subjekt existuje v permanentnej starosti a otvorenosti. Porov. JAVORSKÁ, A.: Dynamika ľudského prístupu k svetu v diele Jana Patočku, In: *Filozofia*, roč. 67, 2012, č. 5, s. 398 – 408.

10 Porov. SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*, s. 58.

na báze filozofickej teológie, konkrétne pod transcendentálno-filozofickú reč o Bohu, vo *Fenomenológii náboženstva* z roku 2017 už figuruje samostatne. Z pohľadu Schaefflera rozhodujúci obrat v chápaní Boha a náboženstva nachádzame v Kantovej transcendentálnej filozofii. Jedna zo základných Kantových otázok „V čo môžem dúfať?“ je podľa Kanta teoretická a praktická zároveň. Všetko naše dúfanie v konečnom dôsledku smeruje k blaženosti. Predpokladať a dúfať vo večný život, „rišu milosti“ (ako ju nazval Leibniz), resp. „vidieť sa“ v tejto ríši, kde nás čaká všetka blaženosť, pokým sami neobmedzíme svoj podiel na nej svojou nehodnosťou, je prakticky nutnou ideou rozumu.¹¹ Kant si bol vedomý nedostatočnosti človeka dosiahnuť večnú blaženosť, predsa však je podľa neho rozum oprávnený predpokladať nadprirodzené doplnenie našej nedokonalnej spravodlivosti. Schaeffler sa preto domnieval, že Kantova filozofia náboženstva filozoficky ospravedlňuje a recipuje kresťanstvo a judaizmus.

Transcendentálna filozofia bola inšpirujúca pre kresťanských (najmä katolíckych) autorov, akými boli napr. Joseph Maréchal, Karl Rahner a Johannes B. Lotz. Naše kategoriálne poznanie je z ich pohľadu umožnené presahom k absolútnemu Bytiu. Podľa Rahnera má človek primárne vzťah k tomu, čo nepatrí do obrazu sveta, má pôvodný vzťah (presah) k niečomu, čo je nevysloviteľné. Nevysloviteľné je základom jeho slov, to, čo sa nedá zobrazit', umožňuje jeho obraz o svete. Boh nie je čiastkou sveta, ale jeho predpokladom.¹² Ako poznamenáva Schaeffler, náboženstvo je tu chápané ako netematický, trvalý vzťah ľudského ducha k Bohu. Tento všeobecno-ľudský, aj keď „anonymný“ vzťah k Nekonečnu (Tajomstvu) prichádza v kresťanskom poslanstve ku jeho kategoriálnemu vyjadreniu a naplneniu. „Duchovnú podstatu človeka konštituuje už vopred tvoriacim spôsobom Boh, pretože Boh sa sám chce zdieľať: dochádza k účinnej stvoriteľskej činnosti Božej, pretože milujúci Boh sa vo svojej láske chce dávať.“¹³

Piatym prístupom je fenomenológia náboženstva. Husserlova fenomenológia nebola pôvodne orientovaná na otázky týkajúce sa náboženskej oblasti, v neskoršom období sa však aj v tomto smere stala významnou. Vychádzajúc z Husserlových úvah, fenomenológovia náboženstva sa pokúšali opísať svojráznosť náboženskej *noesis* a špecifický spôsob danosti jej intencionálneho korelátu, keďže náboženská sféra má svoju vlastnú zákonitosť. Z fenomenológov náboženstva spomína Schaeffler Maxa Schelera, Rudolfa Otta a Mircea Eliadeho. Filozofia náboženstva, postupujúca pomocou fenomenológie, dovoľuje odmietnuť „redukcionistické“ poňatia náboženstva, to znamená jeho psychologické, sociologické, metafyzické a iné výklady.¹⁴

Schaeffler sa domnieval, že fenomenológia náboženstva je, resp. má byť hermeneutická, nakoľko odкрýva podmienky náboženského hovorenia

11 Porov. KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Praha : OIKOYMENH, 2001, s. 482.

12 RAHNER, K.: *Kresťan v dnešnom svete*. Trnava : Dobrá kniha, 1994, s. 119.

13 RAHNER, K.: *Základy kresťanskej víry*. Svitavy : Trinitas, 2002, s. 185.

14 Napr. skúmaním náboženstva z hľadiska kognitívnych vied sa u nás zaoberala M. Spišiaková. Porov. SPIŠIAKOVÁ, M.: Prirodzenosť náboženského myslenia. In: *Studia Aloisiana*, roč. 10, 2019, č. 3, s. 21 – 42.

a konania, ktoré si náboženský ľudia niekedy neuvedomujú. Veriaci, ktorý sa modlí a oslavuje Boha, nereflektuje vždy štrukturálnu osobitosť jeho hovorenia a konania. Nemusí spozorovať, že sú vystavené nebezpečenstvu prijať (nadobudnúť) určité chybné podoby (pseudo-formy), a preto strácajú svoj pôvodný a skutočný náboženský zmysel. Príkladom je „modlitba“ či „reč“ zaklínania a zaprisahávania s odvolaním sa na Boha alebo mágia. Fenomenológia náboženstva je aj kritická, lebo môže ukázať, že tieto chybné a nesprávne náboženské podoby rozrušujú logiku zmyslu náboženského aktu a bránia človeku prístup k náboženskej skutočnosti. Fenomenologická kritika je hermeneutická; neprináša kritériá hodnotenia náboženských fenoménov zvonku, kritériom nie je externá, nenáboženská skutočnosť, ale rozhodujúcim sú štrukturálne podmienky vo vnútri samotnej náboženskej oblasti.

Šiestym typom filozofie náboženstva je analýza náboženského jazyka. V rámci lingvistického obratu upriamil Schaeffler pozornosť na Cassirerovu filozofiu symbolických foriem, na pozitivistickú teóriu jazyka a na koncepciu „jazykových hier“. Kým transcendentálne teórie jazyka (Humbolt, Cassirer) mohli opísať náboženský jazyk ako samostatnú „symbolickú formu“, slúžil logický pozitivizmus najmä kritike metafyziky a náboženstva. Východisko bolo možné nájsť v prijatí názoru, že náboženská reč nie je deskripciou stavu veci (*Sachverhalt*), ale vyjadruje určité postoje, stanoviská (*Einstellung*). Významnou inováciou vo filozofii jazyka bola teória, že jazykové výrazy majú charakter aktu, resp. ako tvrdil Wittgenstein, hovorenie je súčasťou činnosti alebo formy života. „Vety ako ‚Boh stvoril svet‘ preto nechápu niektorí analytici jazyka (...) ako propozície, ale ako rečové akty, pomocou ktorých sa zakladá nejaká určitá individuálna alebo komunitárna životná forma.“¹⁵

Na jednej strane každé jazykové vyjadrenie uvádza do vzťahu hovoriaceho a poslucháča, a tým má zároveň „pragmatický“ aspekt. Na druhej strane majú určité jazykové vyjadrenia charakter „rečových aktov“ tým, že neopisujú, čo existuje nezávisle od nich, ale spôsobujú to, čo by sa bez nich nedalo uskutočniť. Pre tento typ intersubjektívnych jazykových vzťahov používal Ludwig Wittgenstein výraz „jazykové hry“, pričom jedným z príkladov by mohla byť modlitba ako autonómna „jazyková hra“. Ďalšie otázky tohto typu filozofie náboženstva sa týkali najmä dvoch problémových okruhov. Prvým bola problematika nároku náboženských výpovedí na pravdivosť (vo vnútri náboženstva i mimo neho), druhým bol vzťah a možnosť komunikácie medzi autonómnymi jazykovými hrami, predovšetkým vzťah kresťanstva voči tým ľuďom, ktorí do spoločenstva veriacich nepatria.

Dodajme stručne k tejto časti, že podľa Karla Skalického Schaefflerovo predstavenie a analýza typov filozofie náboženstva vyhovuje dvom inštanciam. „Vyhovuje najprv inštancii mnohosti, a to ako v zmysle diachronickom, pretože sleduje jej metamorfózy v priebehu dejinného času, tak aj v zmysle synchronickom, pretože nám predkladá jej päť základných typov s príslušnými podtypmi ako ich rozdelenie, uvažované nezávisle na dejinnom čase

ich výskytu. A práve v tomto synchronicky nahliadanom plurálnom rozdelení môžeme postihnúť onen jednotiaci prvok celej Schaefflerovej expozície: je ním jedna celkom zvláštna paradigma, vo filozofii náboženstva celkom nová a nezvyčajná, paradigma, ktorú si dovoľím predstaviť ako paradigmu dvoch súrodencov, jedného staršieho a druhého mladšieho, kde za staršieho súrodenca je považované náboženstvo a za mladšieho filozofia. A všetky možné vzťahy, ktoré sa vyskytujú medzi dvomi ľudskými súrodencami, sa vyskytujú i medzi náboženstvom a filozofiou, čím sú potom dané i toľké možné typy filozofie náboženstva.¹⁶

Náčrt Schaefflerovej filozofie náboženstva – väzba ku Kantovej filozofii

Richard Schaeffler nebol iba autorom typologizácie filozofie náboženstva, ale pokúšal sa o vypracovanie vlastného konceptu, vlastnej filozofickej reflexie náboženských fenoménov. Zamerajme sa ďalej na náčrt jeho teórie, predovšetkým s ohľadom na jej východiská, ktoré nachádza v Kantovej filozofii.

V náboženskej skúsenosti bola skutočnosť, ktorá sa v tejto skúsenosti vyjavuje (dáva, daruje) pomenovaná ako numinózna. Slovo „*numen*“¹⁷ znamená v latinčine rozhodovaciu moc božstiev, prípadne inštitúcií, napr. senátu. Význam slova bol odvodený gramatikom Festom od slovesa „*nuere*“ a vyložený na základe pasáže z Homéra.¹⁸ Uctievanie numinóznej slobodnej moci nebolo nevyhnutne spojené s myšlienkou osobného Boha. Schaeffler sa však pokúšal ukázať, ako sa historický významový moment náboženskej skúsenosti stal impulzom na personálne poňatie posvätna, na reč o „Bohu“, nie o bôžikoch. Snažil sa demonštrovať, že na každom druhu skúsenosti možno odčítať (určiť) jej štyri významové momenty – alegorický, anagogický, tropologický a historický. Tieto momenty nadobúdajú v náboženskej skúsenosti špecifickú podobu. Priechod od uctievania anonymnej numinóznej moci k uctievaniu osobného Boha sa rozhodujúcim spôsobom uskutočnil tam, kde sa historický významový moment náboženskej skúsenosti stal dominantný pre vedomie náboženského subjektu. Numinózna moc, ktorá rozhodla „na počiatku“, je súčasne moc, ktorú človek znovu „stretá“ v jej pôsobení v dejinách a zakúša nie ako neosobnú, anonymnú silu, ale ako niekoho blízkeho. Potom je možné individuálne dejiny, ako aj dejiny náboženských spoločností chápať ako sled stretnutí, v ktorých slobodné obrátenie sa Boha k človeku, vyžaduje aj slobodnú odpoveď zo

16 SKALICKÝ, K.: Filosofie náboženství podle Richarda Schaefflera. <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2004-2/Filosofie-nabozenstvi-podle-Richarda-Schaefflera.html> [cit. 17. 10. 2019].

17 *Numen* – pokyn, vôľa, Božia moc, príkaz. *Nuo, nuere* – kývať, dávať znamenie.

18 HOMÉR, *Ilias* I, 528 – 530.

strany človeka. „Osoba“ v náboženskom zmysle je taká numinózna podstata, ktorá je nielen schopná slobodného rozhodnutia, pokynu a rozkazu (*nūtus*), ale môže vstúpiť do dialógu s človekom a formovať jeho dejiny. Reč o „Bohu“ resp. o „jednom Bohu“ je výrazom tohto personálneho poňatia posvätna. Veriaci si uvedomuje a znovu pripomína, že numinózna moc sa „na počiatku“ slobodne rozhodla pre oslobodenie človeka, pre život a spásu sveta, nie pre jeho smrť, zničenie či zatratenie. Okrem spomínania na rozhodujúcu minulosť udalosť (udalosti), súčasne neustále odpovedá na nárok posvätného (*auf den Anspruch des Heiligen*), v konkrétnej historickej situácii, v nových podmienkach a výzvach. Z toho je možné usudzovať, že posvätno je subjektom dialógu s človekom a ako také „načrtáva“, odhaľuje personálnu tvár, črty osoby.¹⁹ Náboženský človek zakúšal numinóznou moc ako oslobodzujúcu slobodu, chápal ju personálne, pričom si uvedomoval svoju kontingenciu a závislosť od nej.

Schaeffler konštatuje, že dobrým príkladom svedectva skúsenosti kontingencie a k nej korešpondujúcej nádeji je vo filozofii Kantovo učenie o postulátoch (resp. transcendentálnych ideách čistého rozumu).²⁰ Preto sa pre neho stala kľúčovou Kantova filozofia, ktorú vlastným spôsobom rozvíjal. Tvrdil, že filozofia, ktorá chce hovoriť o Bohu Biblie, musí byť filozofiou nádeje a takúto filozofiu je možné „vytvoriť“ rozvinutím Kantovho učenia. Z jeho pohľadu je Kantova postulatorická viera v Boha ako základ nádeje (dôležitej pre mravnú prax) bližšia náboženskému chápaniu osobného Boha ako metafyzické koncepty prvej podstaty, príčiny a pod. Kant učením o postulátoch (požiadavkách rozumu, resp. predpokladoch) otvoril možnosť novej podoby metafyziky. Jej úloha spočíva v úsilí získať poznanie o Bohu nie bez ohľadu na skúsenosť (ako v starších metafyzických prístupoch), ale pokúsiť sa objasniť samotnú skúsenosť z jej základu a možnosti. Koniec ontológie je – v kantovskom zmysle – aj koncom tradičného spôsobu filozofického hovorenia o Bohu.

Uvedme niekoľko Kantových viet: „Čo je v teoretickom ohľade nemožné, totiž postup rozumu k nadzmyslovosti sveta, v ktorom žijeme, to je v praktickom ohľade skutočné. (...) Morálny, praktický dôkaz nehovorí, že duša bude v budúcnosti žiť, ale že poctivec sa nemôže vyhnúť tomu, aby to nepredpokladal. (...) Viera v Boha a v iný svet je taká votkaná do môjho morálneho zmysľania, že ako mi nehrozí nebezpečenstvo, že sa tohto zmysľania vzdám, tak sa tiež neobávam, že mi možno niekedy odňať vieru. (...) Keďže mravný predpis je mojou maximou, budem nevyhnutne veriť v súčasnosť Boha a v budúci život a som si istý, že túto vieru nemôže nič zviklať. (...) Keď človeka jeho vlastné konanie nestačí ospravedlniť pred jeho súdiacim svedomím, rozum je oprávnený predpokladať nadprirodzené doplnenie jeho nedostatočnej spravodlivosti.“²¹

V jednom zo svojich textov Schaeffler píše: „Kant ukázal, že dialektika rozumu, predovšetkým v jeho praktickom použití, smeruje k istému prekona-

19 Porov. SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*, s. 173.

20 Postulát – predpoklad, ktorý je teoreticky nedokázateľný, ale z praktického hľadiska nutný. Lat. *postulō* – žiadať, vyžadovať.

21 KANT, I.: *Zmysel tvojho života*. Bratislava : Archa, 1993, s. 81 – 82.

niu; kde sa však toto prekonanie hľadá ako výsledok mravného úsilia tým, že ľudia chcú politicko-mravnou aktivitou vytvoriť „morálny svetový poriadok“, tam dochádza k onému obratu od mravnosti k teroru, ktorého príkladom je Francúzska revolúcia. Dialektiku rozumu je možné vyriešiť jedine postulátmi nádeje, ktoré mravné úsilie nerobia nadbytočným, ale ho umožňujú.“²²

V roku 1979 vyšla Schaefflerova kniha *V čo sme dúfať? Katolícka teológia nádeje medzi Blochovým utopickým myslením a reformátorským učeníom o ospravedlnení*.²³ V nadväznosti na Druhý vatikánsky koncil vnímal tému nádeje ako spoločnú tému dialógu veriacich a neveriacich tých čias. Hovoril o potrebe teológie nádeje, ktorá je nevyhnutná nato, aby opísala a zabezpečila bázu ich rozhovoru. Takáto teológia nádeje sa konfrontuje s dvomi odlišnými chápaniami nádeje – v Blochovej filozofickej koncepcii a evanjelickej teológii – a s obomi sa snaží vyrovnáť. Otázka „V čo sme dúfať?“ bola treťou Kantovou otázkou, ktorá zjednocovala všetok záujem teoretického a praktického rozumu. Schaeffler dodával, že teoretický a praktický záujem rozumu sa nespájajú ani v poznaní (*Wissen*), ani v chcení (*Wollen*), ale v treťom spôsobe rozumovej činnosti, ktorou je nádej. Patril medzi filozofov, ktorí nespájali nádej výlučne s vierou a určitým náboženským presvedčením, ale aj s rozumom, s jeho činnosťou, aktivitou a výkonom. Nádej, o ktorej je reč, je postulátorickou nádejou, t. j. je chápaná vo forme postulátu či požiadavky. Rovnako Boh, na ktorého sa orientuje nádej v Kantovom poňatí, je „postulovaný Boh“ a právo tohto postulátu sa zakladá na potrebe rozumu, ktorú človek z mravných dôvodov nemôže vypustiť. Schopnosť stať sa novým človekom v novom svete nie je nemožné, rozum v to môže dúfať, aj keď naplnenie tohto cieľa nie je výlučne v moci ľudskej bytosti samej.

Schaeffler bol presvedčený, že výzvu k solidarite so svetom formulovanú Druhým vatikánskym koncilom je nutné fundovať teologickou teóriou nádeje, čo nás odkazuje späť ku Kantovi, ktorého považoval za „filozofa nádeje“. Nádej, o ktorej hovorí Kant, má trojaký obsah: orientuje sa na ospravedlnenie hriešnika, na blaženosť jednotlivca a na zriadenie etického spoločenstva (Božieho ľudu). Preto je z hľadiska obsahu náboženská (odkazujúca k Bohu milosti) a z hľadiska jej formy transcendentálna (vzťahujúca sa na podmienku možnosti predmetov praktického rozumu).²⁴ Nejde tu o nádej, ktorá je založená na očakávaní odmeny za naše morálne konanie v tomto svete. Je založená na tom, že mravný zákon, ktorý sme povinní naplniť, sa nevyčerpáva v tom, že je pre nás zákonom, podľa ktorého sme súdení. Táto nádej sa orientuje na odpustenie, prijatie a omilostenie človeka Bohom. Nádej v ospravedlnenie nás

22 SCHAEFFLER, R.: Náboženská kreativita a sekularizace v Evropě od osvícenství. In: ELIADE, M.: *Od epochy objevů po současnost*. Praha : OIKOYMENH, 2008, s. 464.

23 SCHAEFFLER, R.: *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.

24 Tamže, s. 322.

uspôsobuje neupadnúť ani do svojhlavej arogancie prostredníctvom potlačenia viny, ani do morálneho zúfalstva prostredníctvom vedomia viny.²⁵

Z pohľadu Schaefflera celá Kantova argumentácia smerovala k tomu, aby vytvoril legitímny základ na chápanie náboženstva „v medziach číreho rozumu“ a nato, aby boli obsahy náboženstva racionálne prístupné a zrozumiteľné. Ak sa vrátíme na začiatok a položíme si otázku „Čo je náboženstvo?“, potom nás spôsob uvažovania inšpirovaný Kantom vedie k nasledujúcemu záveru: „Náboženstvo je základný vzťah človeka k predmetu jeho nádeje, vzťah, ktorý oslobodzuje rozum od jeho vnútorného rozporu, a tak chráni rozum pred sebazničením a uschopňuje ho k zákonodarnej činnosti voči svetu javov a účelov.“²⁶

Nádej musí byť podľa nemeckého filozofa vždy „mysliaca nádej“ (*denkende Hoffnung*), pretože existujú aj chybné formy nádeje, založené napr. na kalkulácii úspechov či utopických predstavách. Mysliaca nádej dokáže rozpoznať a súčasne odmietnuť chybné koncepty. Nádej je sila odolať ilúziám pri pohľade na seba a svet a zároveň čeliť pokušeniu teoretickej a morálnej skepse; je to schopnosť zvládnuť toto „napätie“, odmietnuť utópiu a rezignáciu. Postulatorická nádej, ako sa ju Kant pokúšal vyjadriť, nás robí schopnými vnímať naše konanie novým spôsobom: morálne povinnosti chápeme ako Božie príkazy. Požiadavky, ktoré nám zveril božský zákonodarca, nevyžadujú od nás dosiahnuť blaženosť (Božie kráľovstvo) našimi vlastnými silami, ale skôr dosvedčovať spásu pochádzajúcu od neho. Ľudské konanie nie je dostatočným, resp. vhodným prostriedkom ku dosiahnutiu božského zámeru, skôr sme znamením nádeje, dúfajúcimi a očakávajúcimi bytosťami. Schaeffler považoval za povšimnutiahodné, že Kant chápanie našich povinností „ako Božích príkazov“ opisoval výrazmi, ktoré sú prevzaté z kresťanského učenia o sviatostiach. Pôsobenie (účinnosť) sviatosti tu znamená, že sviatosti sú *signa efficacia* Božieho spásneho účinkovania, ktoré oni dosvedčujú.²⁷

Predsa však je nádej viery špecifická a možno o nej hovoriť ako o „nádeji z počutia“. Je to nádej, ktorá pochádza z interpersonálneho stretnutia. Vhodným príkladom je tu hlboký vzťah dôvery a odovzdanosti dvoch osôb v láske. Nádej viery je aj „nádejou zo spomienky“ (*Hoffnung aus Erinnerung*), i keď to vyznieva paradoxne, pretože nádej je orientovaná do budúcnosti, a nie na minulé spomienky. Šťastná spomienka na veľké Božie skutky v minulosti otvára a predznamenáva veriacemu jeho budúcnosť. A ako bolestivá spomienka na škandál kríža spôsobuje, že očakávanie veriaceho je také radikálne, že nespája spásu s vnútrosvetskými pokrokmi a vývojovými tendenciami, ale so stvorením nového neba a novej zeme.²⁸

25 SCHAEFFLER, R.: Zur Anthropologie und Ethik der Hoffnung. In: *Münchener Theologische Zeitschrift*, Vol. 33, 1982, Nr. 1, s. 1 – 24.

26 Porov. SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*, s. 62.

27 SCHAEFFLER, R.: Auf welche Weise denkt der Glaube? <http://www.theologie-und-glaube.de/fileadmin/documents/leseproben/01Schaeffler.pdf> [cit. 17. 10. 2019].

28 SCHAEFFLER, R.: Christliche Glaube – Hoffnung aus Erinnerung. In: *Theologische Beiträge*, Vol. 10, 1979, Nr. 3, s. 112 – 127.

Schaeffler tým pochopiteľne nechcel devalvovať význam pozemského rozvoja a sekulárnych aktivít zameraných na pokrok. Zdôrazňoval na jednej strane ich dôležitosť, význam a súčasne ich dočasný, predbežný charakter. Takýto charakter má však i náboženstvo. Pritom možno tvrdiť, že náboženstvo a sekulárna, na budúcnosť zameraná činnosť, predznamenávajú nádej a upomínajú človeka na to, čo prichádza. „Nádej, ktorú vyjadrujú slová o „nebeskom Jeruzaleme“ a „Božom kráľovstve“, nerobia náboženskú bohoslužbu a sekulárnu službu svetu nadbytočnú, ale až ona umožňuje bez-rozpornosť. Iba v mene tejto nádeje teda nie je rozporné uznať predbežnosť a zároveň nenahraditeľnosť ako náboženstva, tak aj sekulárnej kultúry.“²⁹

Niekoľko poznámok k jeho dielu

Kantova filozofia bola u Schaefflera rozvinutá špecifickým spôsobom. Podľa transcendentálnej filozofie, prekračujúcej Kanta, sú dejiny procesom, v ktorom formy nazerania (*Anschauung*) a myslenia (*Denken*) umožňujú skúsenosť, no súčasne aj obsahy skúsenosti pôsobia spätne, transformujúc tieto formy. Na rozdiel od Kantovej koncepcie nedejinného a monologického rozumu prešiel Schaeffler k modelu dejinného a dialogického rozumu. Kanta nazval „filozofom nádeje“, no rovnaký prívlastok možno dať aj jemu. Treba tiež spomenúť aj vplyv židovského filozofa Hermanna Cohena, pretože – ako uvádza B. Nitsche – bola to práve Cohenova soteriologická reinterpretácia Kanta, ktorá podnietila Schaefflera interpretovať stretnutie s Božím slovom ako prísľub milosti „zvonka“ a ako slovo nádeje.³⁰ Bol presvedčený, že náboženská skúsenosť a filozofické postuláty objasňujú svojim vlastným spôsobom celok nášho skúsenostného sveta a vysvetľujú ho ako miesto pôsobenia Boha.

Jeho koncepcia filozofie náboženstva uprednostňuje transcendentálny prístup. V rámci transcendentálneho typu filozofie náboženstva primárne nejde o „skutočnosť Boha“, ktorý je chápaný ako zvláštny *objekt* náboženskej skúsenosti, ale ako jej *základ* (*Grund*). Ako uvádzal, Kantovu filozofiu je potrebné rozvinúť tým spôsobom, že postulát pomenúva základ, ktorý ochraňuje všetky podoby (spôsoby) zakúšaného nároku skutočnosti (nielen mravného nároku) od iluzórnych predstáv alebo celkovej rezignácie.

V chápaní nádeje sa vymedzoval proti Blochovmu „princípu nádeje“, ktorý je v jeho jadre aj postulatorický princíp. Podľa tohto konceptu morálne konajúci subjekt dúfa v nemorálnom a nedokonalom svete v lepší prichádzajúci svet. Prax nádeje je revolúcia ako „náhrada“ posledného súdu, v ktorom tento svet zanikne a na jeho miesto nastúpi prichádzajúci svet. Postulatorické očakávanie, ktoré pramení z bolestivej skúsenosti sveta a dúfa v naplnenie

²⁹ Porov. SCHAEFFLER, R.: Náboženská kreativita a sekularizace v Evropě od osvícenství, s. 465.

³⁰ Porov. NITSCHKE, B.: Eine kleine Einübung in Richard Schaefflers große „Philosophische Einübung in die Theologie“, s. 114–130.

požiadaviek človeka, stojí v bezprostrednom protiklade proti očakávajúcej nádeji veriaceho, ktorá povstáva nie z negatívnej, ale pozitívnej skúsenosti, zo šťastnej skúsenosti, otvorenej na obdarovanie nezaslúženou milosťou. U Blocha ide o postulátorickú nádej, kde Boh nie je prítomný, o ateistické myslenie, ktoré nepočíta s udalosťou (zázrakom) milosti, iba dúfa v naplnenie svojich požiadaviek, nárokov a prianí.³¹

Schaeffler si kládol otázku, prečo je v Blochovom chápaní „kráľovstvo“ – centrálny obsah Ježišovho posolstva – možné iba ako „kráľovstvo bez Boha“. Dôvodom je to, že myšlienka Boha je ustavične myšlienkou na zakladajúce počiatky, na kreovanie stvorenia plného nedostatkov. Prostredníctvom stvorenia je stvoriteľ tak kompromitovaný, že nádej na „nové nebo“ a „novú zem“ je spojená s jeho detronizáciou, resp. preto, že sa myšlienka Boha ako taká javí ako fikcia. „Pátos nádeje“ sa u Blocha obracia proti „pátosu počiatkov“ nedokonalého sveta. Utopická nádej sa orientuje na vystúpenie z údajne dobrého stvoreného sveta. Stvorenie a apokalypsu z tohto dôvodu chápal ako dva kontrárne princípy v Biblii a rozhodol sa nie pre úctu voči Stvoriteľovi a voči jeho stvoreniu, ale pre ateistickú nádej.³² Požiadavka, aby zanikol doterajší svet a na jeho miesto nastúpil ďalší, tvorí podľa Blocha jadro všetkých náboženských predstáv. Ibaže princíp, ktorý stvoril svet, už nie je identický s princípom, ktorý nás z tohto sveta vyvádza. Exodus zo štruktúry sveta, je v konečnom dôsledku exodus zo vzťahu k Bohu vôbec.³³ Podľa Schaefflera Bloch týmto spôsobom uskutočnil priechod od postulátorickej viery v Boha k postulátorickému ateizmu, k postulátorickej nádeji vo vnútri sveta. Na rozdiel od Blocha u Kanta nie je nádej orientovaná proti svetu a voči jeho stvoriteľovi, ale Boh nádeje je zároveň pán a stvoriteľ sveta. Ak chce kresťanské myslenie v teológii a filozofii odmietnuť Blochovu dualisticko-ateistickú pozíciu, môže jej ako model poslúžiť Kantova filozofia.

Zborníky, kolektívne monografie či jednotlivé články venované Schaefflerovmu mysleniu upriamovali pozornosť na nosné témy jeho filozofie náboženstva: zaoberali sa transcendentálnou filozofiou, novým typom dôkazov Boha, náboženskou skúsenosťou, vzťahom viery a rozumu, resp. filozofie a teológie. Ak ide o vzťah náboženskej viery a rozumu, B. Irlenborn oceňuje Schaefflerov prístup, keď tvrdí, že viera, ktorá sa nielen obracia sama k sebe, ale pozoruje a premýšľa aj o mnohotvárnom svete, je uchránená od sebadeštrukcie a chybných podôb (*Fehlform*). A rozum, ktorý sa v kontexte vnútorných dialektických rozporov neznižuje k absolutizácii jedného jediného výkladu sveta, ale ostáva otvorený novým pravdám, sa stáva schopným zakúsiť, že pravda/Pravda je vždy väčšia, *deus semper maior*. Bez anticipácie prítomnosti Boha v náboženskej skúsenosti sú rozumové postuláty v podozrení, že sú iba fikciou bez reálneho obsahu a základu. Preto filozofická náuka o Bohu (*Gotteslehre*)

31 Porov. SCHAEFFLER, R.: *Christlicher Glaube – Hoffnung aus Erinnerung*, s. 112 – 127.

32 Porov. SCHAEFFLER, R.: *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, s. 115 – 116.

33 Porov. SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*, s. 37.

odkazuje v jej jadre na náboženskú skúsenosť a reč o Bohu. Existujú dôvody, ktoré legitimujú a umožňujú filozofickú reč o Bohu a vzťah k nemu; Boh je chápaný ako postulovaný základ nádeje v rámci rozumovej viery.³⁴

Domnievam sa, že voči Schaefflerovi by bolo možné vysloviť námietku, týkajúcu sa absencie nádeje u mnohých súčasníkov a vo viacerých filozofických koncepciách. S ohľadom na postmoderné myslenie môže byť príkladom taliansky filozof Gianni Vattimo, z českých ateistických filozofov Otakar Funda. V oboch prípadoch rozum neprichádza k nádeji založenej na Bohu, podobne ako tomu bolo v spomenutom Blochovom prípade. Možno tvrdiť, že tieto filozofické koncepcie odrážajú skúsenosť mnohých súčasníkov, ktorí nenachádzajú rozumové dôvody postulovať Boha ako základ a podmienku nádeje. Ich jediná nádej je vo vnútri sveta, je podmienená zodpovednosťou, aktivitou človeka, aktualizáciou jeho možností.

Schaeffler nereflektoval v dostatočnej miere súčasné, najnovšie debaty a línie vo filozofii náboženstva a ani jej niektoré podoby v 20. storočí, najmä v jeho druhej polovici. V rámci fenomenológie nezohľadnil napr. pomerne silný prúd vo francúzskej fenomenológii, tzv. „teologický obrat“ a autorov, akými boli, resp. sú Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Luis Chrétien. Ak prihliadneme na smery ovplyvnené Nietzscheho a Heideggerovou filozofiou alebo zaoberajúce sa otázkami hermeneutiky, opomenul filozofiu náboženstva spomínaného talianskeho filozofa Gianniho Vattima. Schaeffler sám sa pritom venoval Heideggerovu mysleniu a kládol si otázku, či filozofia, ktorá chápe ľudské myslenie konzekventne z jeho dejín, vedie k definitívnemu rozchodu s kresťanským Bohom, tak ako sa domnieval Heidegger. Pokúšal sa preto o alternatívne chápanie ontologickej diferencie, na základe ktorého je možné v dejinách rozumu uvidieť toho Boha, o ktorom hovorí viera. Pýtal sa, čo bolo príčinou, že táto možnosť ostala pre Heideggera uzatvorená (skrytá)? Možno sa domnievať, že ak by Schaeffler venoval pozornosť Vattimovej filozofii, mali by sme pred sebou nielen dve súčasné interpretácie Heideggerovho myslenia, ale aj dva odlišné typy filozofie náboženstva, vychádzajúce síce z kresťanského základu, avšak vedúce k zásadne odlišným cieľom. Obaja autori tak sprístupňujú nové horizonty v súčasnej filozofii náboženstva.

Schaefflerove úvahy sú v značnej miere relevantné aj pre teológiu našich čias. Schaeffler sa nielen pohyboval na hranici filozofie a teológie, ale aj písal pre teológiu. Uvedomoval si, že mnohé súčasné teologické problémy je možné riešiť iba s pomocou filozofie náboženstva. Bez filozofie nemusí prísť k riešeniu alebo riešenie nie je dostatočné či dôsledné. Jeho prínos pre teológiu nespočíva výlučne v známom trojzväzkovom diele, ale v jeho celkovom postoji – byť filozoficky nápomocný teológii, pracovať pre teológiu a spolu s teológiu. Teológia sa nemôže rozvíjať a posúvať vpred bez filozofických disciplín. Služba

34 IRLNBORN, B.: Religiöse Erfahrung und postulatorischer Vernunftglaube. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie. In: SCHMIDT, T. M., WIEDENHOFER, S. (ed.): *Religiöse Erfahrung: Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2010, s. 137–141.

filozofie pre teológiu nemusí spočívať iba v kritike náboženstva „zvonka“, ale v tom, že pomáha teológii uvedomiť si jej imanentný sebakritický potenciál a rozvinúť kritériá jeho použitia. Teológia totiž slúži viere, viera potrebuje usmernenie či určité vedenie, kvôli kriticko-hermeneutickému pochopeniu jej vlastného posolstva.

Záver

Schaefflerove úvahy o nádeji, ktoré sú centrom jeho filozofie náboženstva, môžeme vnímať aj v širších súvislostiach kresťanského života, pôsobenia kresťanstva v Európe a na pozadí vzťahu rozumu a viery, resp. sekulárneho a náboženského. Bol presvedčený, že úlohou kresťanov vo vnútri európskej kultúry je dosvedčovať, že rebélia sekulárneho sveta proti všetkým formám duchovného života oberá našu vlastnú kultúru o jej nádej, a bez nádeje sa všetka služba v prospech pravdy, dobra a krásy v tomto svete musí javiť iba ako ilúzia. Pripomína, že Kant chápal ‚moralitu‘ duchovne a spozoroval, že ak je ‚moralita‘ a morálka chápaná čisto sekulárne, ak je spojená s vedomím, že je tým všetkým a jediným, čo je človeku uložené, odhliadnuc od transcendentného rozmeru, klame samu seba o svojom vlastnom celi. Existujú viaceré príklady, keď sklamanie z „morálnej“ ilúzie viedlo mnohých ľudí v Európe k rezignácii, a preto už nedokážu a nechcú nič počuť o „pravde, dobre a kráse“. Schopnosť žiť vo svete ako občan „prichádzajúceho sveta“ sa stáva vážnym prípadom, na ktorom sa rozhoduje, či kresťania dokážu dať Európe to, čo jej dlhujú. Pretože iba týmto spôsobom sprostredkujú a odovzdajú vlastnej kultúre nádej, bez ktorej môže prísť k tvorbe ďalších ilúzií, utopických konceptov alebo k upadnutiu do rezignácie.³⁵ Jedine na pozadí nádeje dokážeme byť presvedčení o tom, že žiadne dobré konanie, žiadne skutočné poznanie, žiadne umelecké stvárnenie krásy nie je zbytočné, pretože všetko sa môže stať účinným znamením prichádzajúceho sveta.

Kresťanská viera sa vzťahuje na nádej; chce vytrvať v tom, v čo verí a dúfa i napriek bolesti a nemožnosti „videnia“ posledných vecí. Sekulárny rozum môže objaviť dôvod na nádej a znovunadobudnúť istotu, i keď základ nádeje prekračuje hranice viditeľného. V stretnutí a dialógu s vierou (náboženstvom), sekulárny rozum nestráca svoju jedinečnosť, vlastnú sekularitu, ale posúva ju na vyššiu kvalitatívnu úroveň – nachádza a realizuje „zodpovednejšiu sekularitu“.

Schaefflera možno vnímať ako autora, ktorý sa výrazne podieľal na budovaní „stavby“ kresťanskej filozofie, čím sa začlenil do dlhej tradície kresťanských filozofov. Tematizoval v pomerne širokom rozsahu, tak ako jeho predchodcovia, aj význam filozofie pre teológiu a vzťah kresťanstva k nekresťanskému (príp. sekulárnemu) mysleniu. Za význačnú považujem jeho reflexiu dejín viery – jej minulosti, prítomnosti a budúcnosti. Ako môže súčasný veriaci

35 SCHAEFFLER, R.: Säkularisation – nicht nur 1803. In: *Ettaler Mandl*, Vol. 82, 2003, Nr.1/2, s. 45 – 62.

prijat' to, čo pochádza z minulosti, aký postoj má zaujať k prijatému a akú podobu viery má odovzdať nasledujúcim generáciám? Uvedomil si dôležitosť a závažnosť tejto otázky, nakoľko je spojená s nádejou náboženstva v jeho pozemských dejinách (jeho prevzatia, zachovania, odovzdávania). Možno v duchu jeho úvah povedať, že veriaci musí urobiť všetko, čo je v jeho silách pre budúcnosť náboženstva, aby jestvovala nádej pre náboženstvo vo svete, keďže ono je „miestom“ hovorenia o nádeji, na ktorú je upriamená stvorená ľudská bytosť. Domnievam sa, že Schaefflerove úvahy o nádeji, rezignácii a utópii by bolo možné rozviesť aj týmto smerom, teda k otázke budúcnosti náboženstva. Veriaci je postavený pred výzvou prevziať náboženské dedičstvo minulosti, žiť ho zodpovedne v náročnej a neľahkej prítomnosti a usilovať o jeho odovzdanie do budúcnosti. Musí sa pritom uchrániť od upadnutia do pesimistických, rezignujúcich postojov na jednej strane alebo naivných, príliš optimistických predstáv o budúcnosti vlastného náboženstva na strane druhej.

Článok vychádza v rámci riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0514/19 *Poetika mystickej skúsenosti a literárne podoby mystagógie*.

Použitá literatúra

- IRLENBORN, B. Religiöse Erfahrung und postulatorischer Vernunftglaube. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie. In: SCHMIDT, T. M., WIEDENHOFER, S. (ed.): *Religiöse Erfahrung: Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie*. Freiburg/München : Verlag Karl Alber, 2010, s. 137 – 141.
- JAVORSKÁ, A.: Dynamika ľudského prístupu k svetu v diele Jana Patočku. In: *Filozofia*, roč. 67, 2012, č. 5, s. 398 – 408.
- KANT, I.: *Zmysel tvojho života*. Bratislava : Archa, 1993.
- KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Praha : OIKOYMENH, 2001.
- NITSCHKE, B.: Eine kleine Einübung in Richard Schaefflers große „Philosophische Einübung in die Theologie“. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Vol. 49, 2007, s. 114 – 130.
- RAHNER, K.: *Kresťan v dnešnom svete*. Trnava : Dobrá kniha, 1994.
- RAHNER, K.: *Základy kresťanskej viery*. Svitavy : Trinitas, 2002.
- SCHAEFFLER, R.: *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- SCHAEFFLER, R.: Christliche Glaube – Hoffnung aus Erinnerung. In: *Theologische Beiträge*, Vol. 10, 1979, Nr. 3, s. 112 – 127.
- SCHAEFFLER, R.: Zur Anthropologie und Ethik der Hoffnung. In: *Münchener Theologische Zeitschrift*, Vol. 33, 1982, Nr. 1, s. 1 – 24.
- SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*. Praha : Academia, 2003.
- SCHAEFFLER, R.: Säkularisation – nicht nur 1803. In: *Ettaler Mandl*, Vol. 82, 2003, Nr.1/2, s. 45 – 62.

- SCHAEFFLER, R.: *Philosophische Einübung in die Theologie. Band 1*: Freiburg/München : Verlag Karl Alber, 2008.
- SCHAEFFLER, R.: Náboženská kreativita a sekularizace v Evropě od osvícenství. In: ELIADE, M.: *Od epochy objevů po současnost*. Praha : OIKOYMENH, 2008, s. 464.
- SCHAEFFLER, R.: *Phänomenologie der Religion*. Freiburg/München : Verlag Karl Alber, 2017.
- SCHAEFFLER, R.: Auf welche Weise denkt der Glaube?
<http://www.theologie-und-glaube.de/fileadmin/documents/leseproben/01Schaeffler.pdf> [cit. 17. 10. 2019].
- SKALICKÝ, K.: Filosofie náboženství podle Richarda Schaefflera. <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2004-2/Filosofie-nabozenstvi-podle-Richarda-Schaefflera.html> [cit. 17. 10. 2019].
- SPIŠIAKOVÁ, M.: Prirodzenosť náboženského myslenia. In: *Studia Aloisiana*, roč. 10, 2019, č. 3, s. 21 – 42.

doc. Martin Vašek, PhD.
Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa
Hodžova 1
94974 Nitra
mvasek@ukf.sk