

PROBLÉM ČLOVEKA V SÚČASNEJ TEOLÓGII

BOHUMÍR KVASNIČKA

Ak odhliadneme od mytologického balastu, vieroučných rozdielov alebo časových nánosov, každá vyššia forma náboženstva je pokus o riešenie „večných“ problémov človeka. Špecifickým spôsobom ich formulácie a zodpovedania je tradičná kresťanská antropológická koncepcia, podľa oficiálnej teológie všeludsky záväzná a večná. No ako všetky iné duchovné hodnoty podrobuje moderná doba previerke aj kresťanské chápanie človeka, čoho dôkazom sú sebareflexívne a sebakritické tendencie v samom kresťanstve. Preto môže i svetská kritika znovu položiť otázku charakteru a funkčnosti kresťanského chápania človeka, čo znamená charakterizovať základné črty kresťanskej antropológie a skúmať jej časové interpretačné, resp. aj obsahové zmeny.

Kresťanstvo rozvíjalo problém ľudskej osobnosti po stáročia v línii sv. Augustína-Pascala až po moderný kresťanský personalizmus a existencializmus, čím významne ovplyvnilo celú svetovú filozofiu. Na rozdiel od antiky Augustín a Pascal vyzdvihli význam subjektu, spirituality, vnútorného života človeka, problém odcudzenia, citu, lásky. Kresťanstvo nepochopilo osud človeka ako bezvýchodiskový kolobeh; dráha ľudského života smeruje k bohu, utrpenie má svoj pozitívny zmysel, jestvuje vykúpenie, možno prekročiť vlastnú existenciu, dosiahnuť nesmrteľnosť. Svojím poslanstvom nádeje odstránil evanjeliový Kristus surovosť starých náboženských mýtov a zmiernil príkrosť antropológie Starého zákona: univerzalistický humanizmus a najmä myšlienka individuálnej spásy sú veľmi prífazlivé i pre mnohých dnešných ľudí. Základom kresťanskej antropológie je však biblická legenda o stvorení prvých ľudí a o ich vyhnaní z raja. Večný, nezmeniteľný, nekonečný, všemohúci a vševedúci boh stvoril Adama a Evu a oslobodil ich od smrti, bolesti, námahy a nevedomosti. Človek sa stal dieťaťom a obrazom božím. Podmienkou jeho blaženosti bol akt poslušnosti a dôvery; Adam a Eva však zlyhali a stratili pre seba i svoje potomstvo všetky prirodzené i nadprirodzené dary a práva (dedičný hriech). Tradičné kresťanské chápanie človeka spočíva teda na racionalistickej ontológii, podľa ktorej je „reálnou, autentickou skutočnosťou iba Idea, Podstata, Boh... Človek... je odvodenou, neautentickou zložkou reality“.¹ Popri neautentičnosti charakterizuje toto chápanie téza o ľudskej slabosti, hriešnosti a skazenosti. Človek v túžbe po poznaní a dokonalosti siahne po „zakázanom ovoci“; je nemilosrdne potrestaný a hriešnosť, slabosť a útrapy sa stávajú jeho večným údelom, prameňom jeho závislosti od boha. Tradičné kresťanstvo prehliadlo hlbší zmysel biblickej legendy o vyhnaní z raja — špecificky ľudský akt vzbury, prejav túžby človeka po emancipácii („stať sa bohom“) a založilo na nej zaznávanie rozumu, telesnosti, aktivity, samostatnosti a odvahy ľudskej

¹ J. Bodnár, *Človek, kto si?* Bratislava 1965, 73.

bytosti — známu generalizáciu: *človek ako nositeľ hriechu, zla a skazy*.² Hoci teológovia pochopili, že jednostranný pesimizmus nemôže byť životným krédom a programom, zásadne nez dôrazňovali iné stránky ľudskej prirodzenosti a pozitívne prejavy ľudského rozumu, vôle a citov. Zoschematizovaný pohľad na človeka im slúžil len ako východisko k upevneniu viazanosti ľudí k bohu.³

Ako ukázal už F. Engels, pocit hriešnosti a viny sa stal základným predpokladom neobyčajného rozšírenia a životaschopnosti kresťanstva, jeho spásiteľskej funkcie. Vedecko-technický a spoločenský pokrok zdevalvoval hodnotu komplexu úbohosti; z niekdajšej „silnej“ stránky kresťanstva sa vyvinula jedna z jeho najväčších slabín.⁴ Najrozhladenejší kresťania sa preto dnes usilujú prekonávať tradičnú jednostrannosť. Moderný kresťan má mať tvár bez pasívnej kontemplácie a trpitelských čŕt — človek reality a činorodého humanizmu so zmyslom pre krásu a bohatosť života. Kresťanstvu ide o to, obnoviť svoje princípy v aplikácii na situáciu a pocity súčasných ľudí, vytvoriť *ďalšiu alternatívu* proti nenáboženským antropologickým prúdom v kapitalistickom i socialistickom svete. Popri tradičnej biblickej látke čerpá z viacerých ďalších zdrojov: protestanti z dialektickej teológie a personalistov, katolicizmus z vlastného personalizmu, existencializmu a modernizmu. Širším zázemím tejto aktivity je Saint-Simon, Renan, Loisy, Berdjajev a iní.⁵ Významným prameňom podnetov sú pre

² „Homo de se nil habet nisi peccatum“ — Človek sám zo seba nemá než hriech (výrok II. oranžského koncilu). „Písmo ukazuje, že človek je nielen nedokonalý a slabý, ale že je hlboko porušený hriechom, ktorého najzákladnejšími prejavmi sú samolúbe sebeckto a osudný sklon ku modlárstvu, zbožňujúcemu čiastočne a pominuteľné ľudské výtvary a programy a vedúce do priepasti“ (J. B. Souček, *Víra a svět*, Praha 1948, 139). „Človek je teda nespolehlivý, nemožno na ňom budovať, nemožno sa o jeho sily oprieť; a to nielen preto, že je nepatrný a slabý, ale navyiac preto, že je Istivý a prevrátený“ (tamže, 93–94). „Velkost, vznešenost, sláva určenia člověka — áno, ale do tohto chválospevu disharmonicky vpadajú iné tóny biblické, ktoré snád osobitne mocne vyjadrujú slová Jeremiáša: 'Zlorečený ten muž, ktorý dúfa v člověka!'“ (tamže, 93).

³ „...celkom pesimistický názor o človeku nemá opodstatnenie. Neprepadáť sebaklamu optimizmu. Viem, aký človek je. Ale človek nie je sám a nie je ponechaný iba sám na seba. Je boh a jeho milosť a pomoc. Neverím slepo v človeka. Verím v božieho človeka. Dôvera v človeka rastie z dôvery v boha. Keby som neveril v boha, zúfal by som nad človekom“ (P. Žilka, *Naše křesťanství*, Praha 1946, 262). „...byť odkázaný sám na seba? Teda večne sa ruvať s problémami, byť si jednoducho jediným kritériom. My, sebe kritériom? Po toľkých omyloch?“ (S. Braito, *Základy*, Olomouc 1947, 25).

⁴ V práci *Unbehagen in der Kultur* obvinil S. Freud náboženstvo „z násilného fixovania psychického infantilizmu“ (c. d., Wien 1930, 38–39). V zborníku *Kirche und Zukunft* (Wien 1963) reprezentant rakúskeho ľavicového katolicizmu F. Heer tvrdí, že ateista považuje dnešného kresťana za „infantilného, pubertálneho, zajatého v pradávnych, archaických, stredovekých strachoch, nádejách a zbožných želaniach — ako nezrelé, nikdy nedospievajúce ostarlé dieťa“ (str. 45). Podľa Heera „lipnú kresťania regresívne na infantilnej, egocentrickej, do svojho „ja“ zaľúbenej mentalite a pokúšajú sa uviesť ľudí, ktorí sú už dospelí, z vyššieho stavu uvedomenia späť na nižší, rovnako pubertálny a infantilný“ (str. 55). Bez toho, že by sme sa plne stotožňovali s formuláciou Heerových názorov, nevyhnutne ich musíme považovať za prejav snahy prebudiť kresťanov, vyzvať ich ku konfrontácii s dnešným svetom.

⁵ „Nové křesťanstvo“ Saint-Simona, náboženstvo ako čistý humanizmus a na mravnú hodnotu povýšený ľudský život u Renana, perspektíva „ľudského rozšírenia náboženstva“ u Loisyho,

novátorov napokon rôzne smery a prvky iracionalistických filozofií, avšak tiež názory S. Freuda, L. Feuerbacha, ba i samého K. Marxa.⁶ Vzťahy medzi tradičnou kresťanskou antropológiou a novátorskými pokusmi, ako aj rozličnosť zdrojov modernizácie naznačujú nielen zaujímavosť, ale predovšetkým náročnosť úlohy, ktorá sa dnes vynára pred kresťanskou teológiou.

*

Problematika človeka má významné miesto v aktivite pápežov Jána XXIII., Pavla VI. a v materiáloch II. vatikánskeho koncilu, najmä v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes* (1965). Centrálnym bodom rozhovoru cirkvi so svetom je človek; jeho postavenie v protikladoch doby je často problematické. Rastúca emancipácia, „smäd po plnom a slobodnom živote“ ho vedie k požiadavke nastoliť ľudsky dôstojný poriadok. Základ jeho problémov je však v jeho srdci. Hoci je človek božím obrazom, stredom a vrcholom všetkého, čo je na zemi, od počiatku sa staval proti bohu a túžil „dosiahnuť svoj cieľ mimo boha“. Je naklonený zlu a sám v sebe rozpoltený. Nie je dovolené pohrdáť telesným životom, človek je však vyšší než telesné veci, „svojou vnútornou podstatou vybočuje z hraníc sveta“. Jeho dôstojnosť spočíva v samostatnom, vedomom a slobodnom rozhodovaní. Má slobodne hľadať svojho tvorca a dospieť k plnej a blaženej dokonalosti. *Zmysel ľudskej dôstojnosti* je v spoločenstve s bohom. Z tohto hľadiska kritizuje dokument tzv. systematický ateizmus: „... túžba po ľudskej autonómii ide tak ďaleko... že človek (sa stáva — B. K.) sám sebe cieľom a jediným strojom a najvyšším sudcom svojej vlastnej histórie“.

Podľa konštitúcie cirkev „nemôže než s bolesťou a so všetkou rozhodnosťou odsúdiť... ony zhubné učenia a činy, ktoré odporujú rozumu i obecnej ľudskej skúsenosti a pozbavujú človeka vrodenej mu veľkosti“. Uznanie boha neodporuje dôstojnosti človeka, eschatologická nádej nezmenšuje význam pozemských povinností. Zásadnou príčinou porúch v spoločenskom poriadku je egoizmus a pýcha ľudí, možnosť nápravy je v obnove mysli a rozsiahlej zmene spoločnosti. Zmysel a hodnota ľudskej činnosti je v rozvíjaní diela stvoriteľa; rozumový tvor nie je súperom boha, „vítazstvá ľudského pokolenia sú znamením veľkosti boha“. Ľudská činnosť smeruje k človeku. Svojou činnosťou človek tiež postupuje mimo seba a nad seba. Jeho autonómia nie je prekážkou spojenia s náboženstvom, „nakolko veci svetské i veci viery odvodzujú svoj pôvod od toho istého boha“. Konštitúcia uzatvára: „Ak sa však slovami ‚autonómia časných vecí‘ rozumie, že stvorené veci nezávisia od boha a že ich človek môže užívať bez ohľadu na stvoriteľa, cíti každý, kto uznáva boha, ako veľmi klamné sú také učenia, lebo

hlásanie integračnej funkcie náboženstva v spoločenskom živote (V. S. Solovjev), požiadavka „udomáčniť tvorivého človeka“ v kresťanstve (N. A. Berdjajev).

⁶ Známy západonemecký politológ I. Fetscher komentuje vplyv feuerbachovských a marxovských argumentov na súčasnú teológiu o. i. takto: „Kritická sonda marxovsko-feuerbachovskej kritiky náboženstva sa tak môže zmeniť v prostriedok k zlepšeniu a korektúre. teologických výpovedí“ (doslov k medzinárodnému zborníku *Marxistisches und christliches Weltverständnis*, Wien-Freiburg 1966, 161).

tvor bez tvorcu mizne, zabudnutie na boha zahľadá každého tvora temnotou“ (podč. B. K.).

Podľa encykliky Pavla VI. *Populorum progressio* je túžbou dnešného človeka „viac konať, viac poznať, viac vlastniť (i po stránke duchovnej — B. K.), aby bol niečím viac“. Boží plán vyzýva každého človeka, aby sa vyvíjal; človek je za svoj pokrok práve tak zodpovedný ako za svoju spásu, „... je kováčom svojho šťastia, príčinou svojho zlyhania... svojim duchovným a vôľovým úsilím môže každý rásť, byť viac hodný, byť viac“. Znakom ľudskosti je uznanie posledných hodnôt a uznanie boha, „je to predovšetkým viera, dar boží“. Človek musí spolupracovať so stvoriteľom na dovŕšení stvorenia. Každý, kto pracuje, je tvorivo činný a v spoločnom diele objavujú ľudia, že sú bratmi. Človek je len potiaľ pravým človekom, ak je pánom svojho konania, sudcom jeho hodnôt a sám pracuje na svojom pokroku. „Môže vytvárať zem bez boha, ale bez boha ju môže formovať nakoniec len proti človeku, lebo do seba uzavretý humanizmus je neľudským humanizmom. Človek nie je na žiaden spôsob poslednou normou hodnôt, a je len natoľko človekom, keď — podľa slov Pascala — človeka nekonečne presahuje“ (podč. B. K.). Vzhľadom na radikálnejšie pohyby v súčasnom katolicizme Pavol VI. viackrát „upresňoval“ oficiálnu mienku cirkvi. Napríklad vo vianočnom posolstve v roku 1966 ostro kritizoval „zle chápaný humanizmus, ktorý je celkom egocentrický... Je naplnený vnútornou neistotou a vedie k pádu... popiera sa základný vzťah (človek — boh; B. K.). Miesto neho nastupuje temné tajomstvo človeka, ktorý sa považuje za boha. Toto temné tajomstvo sa stáva drámou, ktorá nás ohrozuje a skrýva v sebe nekonečný úpadok“ (podč. B. K.).

Gaudium et spes vcelku výstižne ukazuje protiklady doby i protirečivé podmienky ľudskej existencie. Jasne si uvedomuje večnú túžbu ľudí po samostatnosti, „vzburu proti bohu“. Novou črtou je pozitívne chápanie telesnosti človeka, dôrazne sa podčiarkuje zmysel pozemského života a jeho zlučiteľnosť s eschatológiou. *Populorum progressio* prizvukuje ľudskú aktivitu, zodpovednosť, slobodnú možnosť (a povinnosť) rastu človeka, vysoko hodnotí prácu ako tvorivú činnosť. Pozitívne stanoviská sú však súčasne obmedzované tradičnou schémou o „nákaze zlom“, absolutizáciou „egoizmu a pýchy“. Aktivita človeka sa relativizuje myšlienkou spolupráce s bohom na rozvíjaní stvorenia. Závermi konštitúcie a citovanými „korektúrami“ Pavla VI. oficiálny katolicizmus potvrdzuje iluzórnosť autonómie veriaceho kresťana. Projekt, ktorý síce môže zohrať pozitívnu úlohu v rozvíjaní aktivity kresťanov, je iba okliesnenou a oneskorenou parafrázou výdobytkov novovekého myslenia, upravenou reprodukciou klasickej náboženskej schémy.

Duch pontifikátu Jána XXIII. a zrejme i prax cirkvi v socialistických krajinách podnietila viacerých západných teológov k pokusom prekonať tradičnú koncepciu človeka. V porovnaní s oficiálnou líniou títo teológovia otvorenejšie priznávajú následky sekularizácie i podiel viny cirkvi na novovekej kríze kresťanstva. V ich názoroch hrá významnú úlohu kritika ľudského profilu kresťana a jeho konfronácia s moderným ateistom, ktorého, pravda, neraz príliš idealizujú. Medzi

jednotlivými reprezentantmi novátorstva sú určité rozdiely. Tak A. M. Knoll, vynikajúci kritik katolíckej sociálnej doktríny, chápe slobodu človeka len ako „vnútorné hnutie“; podľa sv. Pavla možno byť slobodným i so spútanými rukami. W. Daim už v duchu mojžišovského a eliašovského odboja žiada „redukciu ideológie poslušnosti“, „prebudenie kritiky, samostatnosti a produktívnej iniciatívy“. Prednosti a zápory ľavicovej orientácie najlepšie ukazujú názory F. Heera,⁷ ktorý konfrontuje zotrvačnosť a pasivitu bežného kresťana s aktivitou, tvorivosťou a zodpovednosťou uvedomelých ateistov, ostro kritizuje zastaraný spôsob myslenia kresťanov, namyslený egocentrizmus a prežitú náboženskú prax. Heer požaduje ozdravenie a aktivizáciu kresťanstva podčiarknutím významu osobnosti a konkrétnych humanistických snažení. Cieľom jeho úsilia je nový typ veriaceho — čínorodého humanistu, pripraveného na dialóg a na účasť v boji o pokrok. Ako kresťan môže sa Heer pohybovať len v rámci náboženského videnia sveta a človeka; novátorsky chápaný zápas o budúcnosť a humanizmus sa znova podriaďuje nadprirodzenému. Konceptia dospieva k nepriamej výzve k väčšiemu rešpektu voči humanizovanému božstvu a k väčšej horlivosti pri dokazovaní jeho existencie. I radikálne novátorstvo odvádza teda daň rozpornosti a ohraničenosti tradičnej kresťanskej antropologickej schémy, ani ono nie je schopné vytvoriť projekt skutočne slobodnej a zodpovednej osobnosti. Z hľadiska dialógu je okrem toho veľmi problematická snaha novátorov o apriórnu hegemóniu ich antropológie a odmietanie nenáboženskej koncepcie človeka.

*

Vzhľadom na špecifiká historického vývinu a odlišný charakter učenia má protestantská teológia podstatne uľahčený proces modernizácie. V tomto procese zaujíma významné miesto českobratrský teológ prof. J. L. Hromádka, ktorého dielo stojí v kontexte s najprogresívnejšími silami svetového protestantizmu a v sociálnopolitických aspektoch ho aj oveľa presahuje. Hromádkovo chápanie človeka prehľadne podáva zborník niektorých vybraných statí s názvom *Pole je tento svět* (Praha 1964). Odvolávajúc sa na Kalvína, autor zdôrazňuje, že „pred bohom... sa stráca akákoľvek ľudská dôstojnosť a hodnota“ (c. d., 26). Ľudská bytosť je porušená a boh je „stály súd nad človekom, stála kritika i najlepších jeho snáh“ (tamže). Protestantizmus neuznáva indeterministickú slobodu vôle ani mravnú autonómiu človeka. Teológia odhaľuje prázdnotu ľudských ilúzií a bezcennosť ľudských hodnôt. „Jej sloboda oslobodzuje človeka od neho samého, z jeho sebestva, z jeho sústredenosti na seba samého. Najväčším nepriateľom človeka je on sám. Z čoho predovšetkým mám byť vyslobodený, to je moje vlastné ja.“ (str. 50). Zmena spoločenských podmienok *neruší predpoklady* pre ľudský hriech a vinu; v samom človeku sú zárodoky jeho negatívnych vlastností a prejavov. Kresťan však nepodlieha nedôvere a beznádeji; podstupuje neprestajný zápas o človeka „v samej hĺbke jeho ľudskosti“ (str. 104). „Biblická zvesť je síce triezvym pohľadom na človeka v jeho skutočnom porušení... ale zároveň je to

⁷ Blížšie pozri B. Kvasnička, *Zbytočná obeť schéme?* Filozofia č. 1/1967.

nádejný i radostný výhľad na premenu človeka“ (str. 99). Pochopenie človeka musí byť *komplexné* a kresťanská starostlivosť musí byť každodennou starostlivosťou o konkrétného človeka. Kresťanovi je život naliehavou príležitosťou, „ktorá sa nevráti a v ktorej v hĺbke svojej bytosti postihuje bezpodmienečnú naliehavosť svojich konkrétnych úloh a svojich záväzkov voči druhému človekovi práve v prítomnom okamihu“ (str. 100).

J. L. Hromádka patrí medzi *myšlienkově najpribojnejších* zástancov novátorského kresťanstva; nielen ako teológ, ale s celou váhou svojej osobnosti ako kresťan i občan. V pomere k problému človeka vychádza z teologických téz o jeho neautonómnosti a porušenosti, upozorňuje na negatívne črty ľudského „ja“ (sebeckto). Odmietá však jednostranný pesimizmus a totálnu nedôveru voči možnosti premeny človeka, neochvejne verí v perspektívy a zmysel zápasu o človeka, zdôrazňuje jeho konkrétnosť a aktuálny altruizmus. Realizmus syntézy a hlboký humanizmus sú nesporne silnými stránkami Hromádkových úvah, v ktorých zaujíma stanovisko i k marxistickej koncepcii človeka. Konštatuje, že marxistickým ateistom „ide o ľudskú osobnosť v jej plnosti“, o človeka „ako takého vo všetkých jeho rozmeroch“. Súčasne však tvrdí, že marxistický ateizmus je iba „spríevodným znakom radikálneho humanizmu“ a odmieta možnosť úspechu nenáboženskej koncepcie človeka. Dôvodom je zrejme zúžené chápanie moderného ateizmu len ako produktu činnosti oficiálnych cirkví v triednych spoločnostiach. Sekularizácia však, ako je známe, je zákonitým spoločenským javom s oveľa širšími a hlbšími súvislosťami a je integrálnou súčasťou novodobého životného štýlu a myslenia. Prirodzene, nie je vždy len pozitívnym javom. No z tohto hľadiska iba vzrastá funkcia nenáboženského filozofického projektu človeka ako *kvalitatívne* nového riešenia, ktoré je v trende vývinu modernej spoločnosti. Marxistický ateizmus, úzko spätý s komunistickým humanizmom, nie je potom náhodným a dočasným odbočením od náboženstva, ale podstatnou a rozvíjajúcou sa stránkou tohto projektu. Spomedzi novátorských koncepcií poskytuje Hromádkova orientácia ako celok — napriek niektorým výhradám — pomerne najširší priestor pre dialóg a veľa cenných podnetov pre rozpracúvanie problémov človeka.

Nepochybne najoriginálnejšou formou novátorského kresťanstva je *ateistická teológia* či *odnáboženštené kresťanstvo*, ktoré propagujú niektorí protestantskí teológovia a laici. Duchovnými otcami tohto smeru sú K. Barth a D. Bonhoeffer; na ich názory nadviazali P. Tillich a najmä autor uceleného náčrtu tejto teologickej orientácie, anglikánsky biskup J. A. T. Robinson.⁸ Robinson problematizuje nadprirodzenosť, mytologičnosť a náboženskú kresťanskú vieru. Využíva Huxleyovu kritiku tradičného kresťanstva a propaguje nenáboženskú interpretáciu jeho základných pojmov v súlade s „dospelosťou“ sveta a človeka. Ak má

⁸ Známa kniha *Honest to God*, v nem. vyd. *Gott ist anders*, München 1964. Túto teologickú orientáciu rozvíja tiež W. Dantine, zborníková štúdia *Der Tod Gottes und das Bekenntnis zum Schöpfer*, Wien-Freiburg 1966; u nás L. Hejďánek, *Atheismus a otázky nové interpretace*, Kresťanská revue 3 a 4, 1966, *Marxistická kritika dialektické teológie*, Filozofia 5, 1966. Bližšie pozri B. Kvasnička, *K problematice „ateistickej teológie“*, Filozofia 4, 1967.

kresťanstvo prežiť, ak má znovu získať sekularizovaného človeka, musí oslobodiť vieru od „teistickej“ teológie a vytvoriť chápanie boha nezávisle od zvyčajnej projekcie; ide predovšetkým o to, zabrániť, aby viera zanikla spolu so zastaranými obrazmi sveta.

Odnáboženštenie kresťanstva je objektívne prejavom úsilia zdôrazniť *ľudskú podstatu* kresťanstva (náboženstva) a oddeliť *pozitívny obsah* kresťanstva od „čisto“ náboženských a teologických prvkov. Avšak už klasikovia marxizmu prekonali pozície „ateistickej teológie“ tým, že doviedli oddeľovanie ľudských a nábožensko-mytologických prvkov do logických, t. j. jednoznačne ateistických záverov. Na rozdiel od toho „ateistická“ teológia nespálila za sebou mosty k teizmu, a prejavuje sa ako nedôsledný teologický racionalizmus, ktorý neúplne a skreslene reaguje na moderný svet, ako *špekulatívny pseudoateizmus*. Tým sa nelikviduje filozofický spor medzi kresťanstvom a marxizmom, lebo sa v skutočnosti neruší teistický princíp videnia človeka. „Ateistická teológia“ je ďalej radikálnym pokusom o odhalenie aktuálnej funkcie kresťanstva ako univerzalistického humanizmu a ľudských hodnôt biblie. No objektívne aj tu len sleduje vývin modernej filozofie a humanizmu, *oneskorene registruje* zmeny vo vývine spoločnosti a myslenia. V rámci kresťanstva je táto teológia nesporne zaujímavým pokusom pozitívne sa vyrovnáť s tzv. konštantínovskou epochou a problémami kresťana v modernej spoločnosti. Z hľadiska celkového vývinu filozofického myslenia však iba reprodukuje bez podstatnej ujmy na tradičnom teistickom obsahu problémy, nastolené a riešené v mimoteologickej oblasti. Nedovŕšeným antropocentrizmom, pseudoemancipáciou človeka-kresťana a v podstate ešte teistickým projektom humanizmu neprekračuje ani „ateistická teológia“ tradičné náboženské neautonómne chápanie človeka.

*

Zásľuhou mnohých závažných protirečení modernej civilizácie je dnes problém človeka predovšetkým záležitosťou praktického zápasu o existenciu a budúcnosť ľudského rodu. Kresťanstvo a marxizmus sa v ňom stretávajú nie ako súper, lež ako partneri.⁹ Myšlienka spoločných akcií komunistov a kresťanov nie je nová. Novátorské pohyby v kresťanstve ešte zvyšujú naliehavosť diferenciacie medzi rôznymi momentami kresťanskej ideológie. Viac ako kedykoľvek predtým treba spoločensky uplatniť pozitívne energie náboženskej (ako svojho druhu humanistickej) viery. Ideové výhrady marxistov preto nemajú znižovať morálnu hodnotu ponuky kresťanských novátorov, vyradiť ich z praktickej roviny dialógu svetonázorov. Vo svojej *teoretickej*, filozofickej rovine zahŕňa však tento dialóg aj hľadanie vecnej pravdivosti ako základu intelektuálnej a mravnej sily a vyváženosti človeka. Táto stránka problému je vecou „profesionálneho“

⁹ V tomto zmysle vyznievajú všetky stretnutia kresťanov a marxistov. Na veľkom kolokviu Paulus-Gesellschaft a Sociologického ústavu ČSAV v Mariánskych Láznach roku 1967 sa konštatovalo okrem iného, že napriek stálemu rozporu v ontológii uskutočňujú sa v diskusiách kresťanov a marxistov kontakty humanizmov. Diskutéri z oboch táborov zdôrazňovali „možnosť spolupráce na ľudských problémoch“ (Girardi), „spoluprácu v spoločnej zóne koincidencií“ (Azcarate).

záujmu a povinnosti marxistickej filozofie. Ak vo vzťahu ku kresťanstvu marxisti preukázateľne prekonávajú jednostranný negativizmus, prihliadajú na jeho všeľudské hodnoty a oceňujú jeho prínos k problematike človeka a humanizmu, nemôžu súčasne zanedbať problematické črty kresťanskej antropológie; na rozdiel od prvej zostáva druhá rovina dialógu obidvoch veľkých ideológií *principiálne* spornou a diskusnou.

Ako vyplýva z oficiálnych dokumentov a zo štúdií popredných novátorských teológov, modernizačné tendencie v zásade *obsahove* neprekonávajú ohraničenosť a jednostrannosť tradičnej koncepcie človeka, jeho slobody, aktivity a zodpovednosti. Formálne posúvajú hranice podriadenosti človeka bohu, voľnejšie, pružnejšie a atraktívnejšie vyjadrujú starý obsah. Pravda, i to je vývin. Keďže však vývin náboženstva prebieha *v rámci* jeho vlastného deformovaného obrazu reality, je i modernizované kresťanstvo neadekvátnym, mystifikovaným obrazom a výkladom sveta. Jeho projekt človeka len v inej forme reprodukuje princíp náboženskej neautonómnosti ľudskej bytosti, nachádza jej určenie a veľkosť v podriadenosti bohu, redukuje jej aktivitu a zodpovednosť na spoluprácu s božským tvorcom. Kresťanské novátorstvo je tak v podstate naďalej zajatcom tradičného pseudoantropocentrizmu, zaostáva za vývinom novovekého filozofického myslenia, humanizmu a spoločenskej reality. Tento záver neznamena popretie možnosti uplatnenia kresťanstva a jeho ďalších perspektív. Hoci novátorstvo vlastne len stupňuje tendenciu reformácie — „oslobodenia od vonkajšej náboženskosti“ a „poroby z presvedčenia“, ktorú Marx kritizoval u Luthera, zmenšujú nové interpretácie zároveň vzdialenosť medzi kresťanstvom a duchovným svetom dnešných ľudí a umožňujú väčšiu účinnosť náboženskej mystifikácie skutočnosti. Idea boha, nezraniteľného ľudskými hľadiskami, rozpracovaná teória transcendentna a vyššieho určenia človeka, snaha prehĺbiť náboženský zážitok, heslo slúžiť človeku, blízkosť všednému dňu i večným hodnotám života, príťažlivosť majestátnom jednoduchosti, zrozumiteľnosť náboženských praktík — to všetko sa musí odraziť všade tam, kde má kresťanstvo tisícročné tradície a vplyv.

Na druhej strane práve modernizácia obnažuje slabiny teistického videnia človeka. Kresťanstvo existovalo vždy v podmienkach napätia medzi dogmou teistického pseudoantropocentrizmu a faktom emancipačného procesu ľudstva. Novátorskými snahami seba sprítomniť, urobiť reálnejším, „svetskejším“, „ľudskejším“, narušuje kresťanstvo základný princíp odstupe voči tomuto svetu, zásadu odvodenosti a závislosti človeka od boha a stav napätia vyostruje do *skutočnej dilemy*. Dôkazom toho sú predovšetkým tendencie synkretizmu, eklekticismu a „ateizácie“, charakteristické pre protestantskú teológiu, ktoré možno chápať aj ako sprievodný znak zosvetšňovania a samonegácie náboženstva a ako prípadný mostík k ateizmu. Vnútrocirkevné boje o novú orientáciu, proti ktorej by teoreticky nemalo byť námietok, ukazujú, že časť teológov správne hodnotí význam protiinštitucionálnych, protiautoritatívnych, pre náboženstvo neautentických, lebo pozitívne ľudských prvkov v navrhovaných reformách. Z novovekého vývinu kresťanstva ostatne vyplýva veľmi zaujímavý záver: Protestantizmus ako otvorenejšia forma kresťanstva smeruje do popretia tradičného teizmu, do antropológie

a humanizmu typu Feuerbacha a do sociálnych teórií, pripomínajúcich Saint-Simona — historicky *posledného* stupňa pred vedeckou teóriou spoločnosti K. Marxa. Od racionalistickej kritiky biblie cez bauerovské hegelianstvo dospel protestantizmus k dialektickej a od nej až k tzv. ateistickej teológii — v podstate znova k *poslednému* stupňu predmarxovskej (feuerbachovskej) antropológie. Je to iba náhoda? A je iba náhoda, že sa katolicizmus inštitucionálne i chápaním viery „existencializuje“ a oneskorene „protestantizuje?“ Bude sa ďalej vyvíjať podobným smerom? Ak by to tak bolo, znamenalo by to, že kresťanstvo skutočne vyčerpalo možnosti imanentného vývinu a že moderný kresťan bude stáť vlastne pred voľbou medzi dvoma variantami svetonázorovej orientácie: teologizovanou feuerbachovskou a marxistickou — so všetkými rozdielmi v ich myšlienkovvej úrovni a hodnote.

Pri analýze uvedených procesov a javov si marxisti predovšetkým znovu uvedomujú, že náboženstvo je síce skresleným, nie však nezmyselným obrazom skutočnosti. Kresťanská antropológia, vychádzajúc z reálnej prírodnej, biologickej a sociálnej ohraničenosti človeka a z reálne existujúcich negatívnych stránok ľudskej prirodzenosti, do určitej miery správne postihuje skutočnú situáciu a prejav človeka, čo vyjadruje náboženskou *šifrou* o podriadenosti človeka bohu a o ľudskej slabosti a skazenosti. Z tohto hľadiska môže tisícročná skúsenosť kresťanstva zohrávať úlohu regulatíva extrémne optimistických predstáv, spájaných s vedeckotechnickým pokrokom a sociálnymi revolúciami. Podobne ako radikálnemu osvieteniskému racionalizmu a niekdajším utópiám sa neraz i socializmu vypomstil zjednodušujúci entuziazmus v chápaní človeka. Treba preto pripustiť, že skepsa kresťanskej antropológie má svoju pozitívnu funkciu, pokiaľ by skutočne pomáhala odstraňovať ilúzie v nenáboženských koncepciách človeka a medziľudských vzťahov. Pravda, na druhej strane treba namietať proti principiálnemu negativizmu tejto antropológie a problematizovať nevyhnutnosť spomenutej šifry pre myslenie a praktické postoje moderného človeka. Marxisti si zároveň uvedomujú, že jedinou cestou úspešnej konfrontácie s kresťanstvom je vlastné pozitívne riešenie problému človeka, chápané ako *proces otvorený do budúcnosti*, ktorého základom je neustály rozvoj materiálnych a kultúrnych podmienok emancipácie a duchovnej premeny človeka, jeho sebauvedomovania, autonómnej etiky a humanizmu.

V tejto súvislosti sa domnievame, že napriek nedokonale a často deformovanej praxi socializmu, sa postupne rodí — v porovnaní s buržoáznym a náboženským — nový historický typ osobnosti, so špecifickým myslením, cítením, hodnotami i ideálmi. Vzhľadom na objektívne podmienky je jeho formovanie poznačené zjednodušovaním, jednostranným determinizmom a kolektivismom, preceňovaním vplyvu sociálnych podmienok na vývin jedinca, tendenciou manipulovať a uniformovať, nedostatočným citom pre individuálne zvláštnosti a potreby. To všetko sa prejavilo na doterajšom, najmä propagandistickom vyjadrení marxistického ateizmu, ktoré sa preto stretávalo s nezáujmom či odporom religióznych ľudí a s kritikou zo strany teológii.¹⁰ Prekonanie tohto stavu je jednou z úloh súčasnej

¹⁰ Páter Girardi v diskusii na spomínanom kolokviu zdôraznil, že je rozčarovaný porovnaním

marxistickej teórie. Nemožnosť názorovej uniformity a zásady dialógu pritom vyžadujú, aby marxizmus nevystupoval s apriórnyim nárokom na hegemoniu a záväznosť, lež s neprestajne prehlbovanou *alternatívou*, s originálnym riešením problému motivácie a zmyslu ľudskej aktivity, angažovanosti, zodpovednosti, ale aj transcendencie ako nenáboženského sebaaprekráčovania človeka, jeho ideálu a vyššieho určenia v *ľudských a historických* dimenziách.¹¹ Požiadavka alternatívnosti má súčasne akcentovať skutočný základ a zmysel dialógu o filozofickom probléme človeka, ktorý z hľadiska marxizmu nespočíva — ako sa často mylne usudzuje — v popieraní možnosti a funkčnosti kresťanského riešenia, ale v serióznej diskusii o poznávacej a mravnej hodnote oboch koncepcií ako nástroji vzájomného porozumenia a praktických kontaktov.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ ТЕОЛОГИИ

Богумир Квасничка

В основе традиционного христианского понимания человека лежит библейский миф о первых людях и вытекающий из него тезис о неаутентичности, слабости и испорченности человека. Под влиянием научно-технического и общественного прогресса современная теология пытается преодолеть негативный характер этой концепции и создать модель верующего с положительным отношением к действительности, активного гуманиста и вообще активного и ответственного человека. В статье указывается на некоторые проявления этой тенденции, наблюдающиеся как в официальном, так и в левом католицизме, во взглядах „чешско-братского“ теолога проф. Громадки и в т. н. атеистической теологии современного протестантизма. По мнению автора современные тенденции модернизировать христианство по содержанию в принципе не преодолевают ограниченности и односторонности традиционной концепции индивидуума, его свободы, активности и ответственности. Христианское новаторство продолжает быть в плену псевдеантропоцентризма, отстает от развития современной философской мысли, гуманизма и общественной действительности. Правда, изменения в толковании христианской антропологии помогают религию более применимой для общества. С теоретической точки зрения скептицизм христианской антропологии может играть роль регулятора экстремного рационализма и оптимизма нерелигиозных концепций. Круг этих проблем является удобной почвой для диалога с христианами. Основное решение проблематики человека автор видит в развитии объективных условий эманциации и изменений индивидуума и в теоретической разработке нерелигиозной положительной концепции личности в человеческих и исторических измерениях.

Marxa so socialistickou praxou. Iný diskutér kritizoval komunistov za také chápanie, podľa ktorého je „človek iba rastlina, ktorá potrebuje len dosť miesta a svetla“. Významný teológ Moltmann sa postavil proti tendencii „obšťastňovania ľudí zhora“.

¹¹ Pravda, tu treba reálne rátať s vyhranenými protikladmi náboženských a marxistických stanovísk. Kresťania v Mariánskych Láznach napríklad tvrdili, že zabsolutizovaním človeka („človek sám sebe cieľom a zmyslom“) nemôžu marxisti zodpovedať otázku zmyslu života. Ateizmus vraj berie človeku zmysel života; nedostatočnosť jeho riešenia sa prejavuje v existenciálnych situáciách — len málo ľudí vie zomrieť agnosticky. Svojou uzavretosťou voči hodnotám transcendencie sa ateistický humanizmus vraj nakoniec obracia proti človekovi.

Eduard Kvasnička

The basis of the traditional Christian conception of man is the biblical legend about the first men and the thesis, following from the legend, about nonauthenticity, weakness and depravity of man. Under the influence of scientific, technological and social progress, contemporary theology endeavors to overcome the negativism of this conception, to create a model of the believer with a positive relation towards reality, with an active humanism and responsibility. The present paper shows some manifestations of this tendencies in the official as well as leftist Catholicism, in the views of the theologian of the Unity of Brethren, prof. J. L. Hromádka, and in the so-called atheistic theology within contemporary Protestantism. According to the present author, the Christian modernizing tendencies do not essentially overcome the restriction and onesidedness of the traditional conception of individual, his freedom, activity and responsibility. The Christian innovative activities persist in being under the influence of pseudo-anthropocentrism, lag behind the development of modern philosophical thought, humanism and social reality. However, the interpretational changes of the Christian anthropology facilitate the social usability of religion. From the theoretical point of view, skepticism of the Christian anthropology may play the role of a regulative factor of the extreme rationalism and optimism of nonreligious conceptions. The area of these problems represents a suitable ground for a dialogue with the Christians. The author sees the basis of the solution of the problems of man in the development of the objective conditions of emancipation and transformation of individual and in the theoretical elaboration of a nonreligious positive conception of personality in human and historical dimensions.