

středky překlenout propast, která se vytvořila mezi přísně vědeckými postuláty při zmocňování se problematiky světa a mezi touhou a nárokem lidského ducha na neredukovatelné hodnoty, na konečné pravdy. Úporné úsilí neanalytického vědění po dosažení noetické absolutnosti je po praktické stránce neplodné, avšak snaha o autonomnost a víra v neredukovatelnost „rozumu“ vytvářejí pole napětí pro filosofickou činnost.

Existuje také ještě domnění, že svěbytný „racionální“ život člověka, který „nepřetržitě usiluje upevnit samostatnost „rozumu“, je výsledkem účastenství člověka v bytí jiného řádu, do něhož nepatří ani lidské tělo, ani animální potřeby... Vše, co vyrůstá z jiného úsilí a zájmu než čistě technologické využití, všechny snahy „transcendentalizace“ poznání, muselo by se považovat za výsledek účasti v nějakém neanimálním světě, stojícím v neustálé opozici vůči animálnímu světu“ (str. 234). Podle této představy biologické puzení a metafyzické hledání vyvozují svou původ ze dvou různých, navzájem nesmiřitelných zdrojů bytí. Nabízí se nám tedy výběr mezi obrazem člověka, jenž je výsledkem dekadence ve vývoji, a obrazem člověka, který je jakousi slepeninou dvou částí,

neschopných scelení. Z celkového pojetí problematiky vyplývá, že „nejíme nuceni akceptovat pozitivistickou kritiku metafyzických zkoumání a hledání jistot, které jsou pozitivismem považovány za prostý omyl, jsme však nuceni vzít na vědomí výsledky této kritiky v tom smyslu, že celek této technologicky neužitečné myšlenkové práce, jež slibuje proniknout k bytí, musí se navždy vzdát nároků na „vědecký“ status (str. 235–236).

Vykreslené polohy této otevřené problémové situace ovlivnily rovněž interpretační činnost, zrod a pojetí předložené filosofické práce Kořakovského s vzácně tolerantním a jemným přístupem. Výběr předmětu zkoumání a základních východisek svým způsobem určuje zároveň filosofickou orientaci v jednotlivých přístupech. Postavit se na kritické stanovisko v zpřístupněné látce nebo vůči předvedeným metodologickým postupům při zobrazení tohoto pozitivistického myšlení by předpokládalo mít vlastní stanovisko, vytvořené studiem velmi rozsáhlé a náročné literatury, z něhož si celkový obraz představujeme. Tyto poznámky chtěly mít pouze informační ráz o jednom z přístupů k pozitivistickému myšlení.

Eduard Borys

MARXISTICKÉ A KREŠŤANSKÉ CHÁPANIE SVETA

„Žijeme vo svete, v ktorom pre udržanie mieru musia spolupracovať všetci ľudia dobrej vôle.“ Zaslúhou tejto myšlienky sa v zborníku pod uvedeným názvom ocitli vedľa seba príspevky juhoslovenského marxistu, rakúskeho protestantského teológa, francúzskeho jezuitu a západonemeckého politológa.* Mnohorakosť problematiky a najmä obsiahlosť dokazovacieho materiálu nedovoľujú informovať o ich obsahu v plnej šírke. Obmedzíme sa na najzaujímavejšie myšlienky, ktoré sa vzťahujú na

základný problém a zmysel zborníka — dialóg marxistov a kresťanov v dnešnom svete. Vzhľadom na to nie je poslaním tejto informácie kritický rozbor, resp. polemika s niektorými náhľadmi či argumentami ich autorov.

V štúdiu *O zmysle nevery (Zum Sinn des Unglaubens)* kladie si Branko Bošnjak

* Branko Bošnjak — Wilhelm Dantiane — Jean-Yves Calvez, *Marxistisches und christliches Weltverständnis*, 168, Wien 1966,

predovšetkým otázku: *Je možný rozhovor o bohu?* Pri jej riešení pohybuje sa výlučne na pôde teologických výpovedí, čo, pravda, vtlačá tejto časti jeho príspevku nezvyčajný ráz, umožňuje osobitnú argumentáciu, neobvyklé formulácie a závery. Bošnjakov rozbor možno stručne zhrnúť takto: Boh ako absolútno musí byť vždy totožný sám so sebou a nadradený všetkému ostatnému. Ako ho potom má človek pochopiť a definovať? Už Filon Alexandrijský napísal, že pozitívne určenie boha nejestvuje. Okrem toho samo „byť“ znamená aj „byť niekde“ a takéto určenie obmedzuje absolútno. Obdobne je tomu s každým iným určením, každá výpoveď o bohu sa preto rovná jeho negácii. Nie náhodou už gnosticci usudzovali, že boh je mlčanie. Vzhľadom na problematičnosť Anzelmovho dôkazu existencie boha z existencie jeho pojmu Tomáš Akvinský negatívne dokazoval: človek vypovedá o bohu len to, čo boh nie je. Každý rozhovor o bohu znamená potom negovanie podstaty a povahy boha a nie je preto možný ani z hľadiska teológie. Na základe teizmu sa dokazuje negácia boha, čo autor nazýva *teistickým* alebo *náboženským ateizmom*. Negácia boha vyplýva aj zo zjavenia, ktoré znamená premenu nemeniteľného boha a tým porušenie jeho absolútности. Problém nerieši ani teória o analógii bytia (analógia entis). Snaha určiť boha ľudskými kategóriami je odrodou antropomorfizmu; boh analógií je závislý a nie absolútny boh. Existencia boha zostáva iba ľudským predpokladom a teológia je proti tomu bezmocná. O čom je teda reč, keď sa hovorí o bohu? Len o vlastnom *pojme* boha; a rozhovor o ľudskom pojme boha je vlastne rozhovorom o človeku a obsahuje dejiny jeho myslenia o sebe. V tomto zmysle je rozhovor potrebný, lebo sa týka foriem a historickej metamorfózy rozličných ideí a názorov človeka.

V ďalšej časti štúdie odpovedá Bošnjak na otázku: *Prečo môže náboženstvo jestvovať v každom spoločenskom systéme?* Po zrušení súkromného vlastníctva ako

základu vykorisťovania stráca náboženstvo v socialistickej spoločnosti ako sociálna útecha svoj zmysel. Táto spoločnosť však vytvára iba podmienky humanizácie života a smeruje k odumieraniu sociálnych a ekonomických koreňov náboženstva, čo hratia aj rozličné deformácie v praxi výstavby socializmu. Životnosť náboženstva je predovšetkým v jeho schopnosti eschatologic-ky transcendovať skutočnosť; eschatológia zostáva základom každého náboženstva. Hlavnú úlohu pritom majú *existenciálne otázky*, najmä smrť, strach zo smrti a túžba po nesmrteľnosti. Človek je smrteľný a eschatologické želania môžu existovať nezávisle na spoločenskom systéme. Možno ich prekonať len poznaním, že človek je prírodná bytosť a podlieha všeobecnej zmene vo svete bytia, t. j. *racionálnym pomerom k bytiu*, keď kritériom nie je mýtus, ale logos. Náboženstvo môže zostať eschatologickou útechou aj tam, kde na základe sociálno-ekonomických zmien odumrelo ako sociálna útecha, lebo je možné žiť aj v rozpore s logom. Tento iracionálny voluntarizmus nemôže odstrániť zmena spoločenskej štruktúry alebo ľudských vzťahov: existenciálny strach zaniká až racionálnym pomerom k bytiu. Kritické myslenie neprijíma ilúziu ako existenciálne riešenie. Ilúzia, ktorej sa zdá, že nie je ilúziou, je nakoniec len peknou ilúziou — a to je podstata náboženstva. Náboženstvo nepriznáva rozumu jeho právo a preto sa s ním nevyhnutne vylučuje. Zásadne až oslobodené myslenie môže urobiť človeka človekom, ktorý sa potvrdzuje svojím myslením a adekvátnou praxou. Človek je natoľko človekom, nakoľko sa chápe ako samostatný nositeľ a tvorca svojej existencie; a to môže dosiahnuť len „nebojácnu múdrosťou“, svojím logom.

*

Svoju štúdiu *Smrť boha a priznanie sa k tvorcovi* (*Der Tod Gottes und das Bekenntnis zum Schöpfer*) charakterizuje Wilhelm Dantine ako kritické oslovenie kresťanstva i marxizmu, ako príspevok na objasnenie ich vzťahu a na ich porozume-

nie. Po obširnom teologickom výklade o vzťahu viery v boha a myšlienky stvorenia dospieva autor na konci prvej kapitoly k záveru, že dejiny tvorenia sa stali otázkou samého človeka. Preto alebo dosiahne dnes kresťanské krédo novú dejinnú účinnosť, alebo má už iba muzeálnu hodnotu. Kresťanský teizmus mal význam ako geniálne prechodné riešenie, jeho čas sa však pomínul. Veta, že „boh je mŕtvy“, zaznela už pred desaťročiami. A hoci nemožno dnes hovoriť o neexistencii náboženskej viery, predsa si jej skutočnú situáciu nemôžeme idealizovať. Avšak o čom je vlastne reč, keď sa konštatuje alebo hlása smrť boha? „Týka sa proklamovaná smrť boha toho tvorcu sveta, o akom svedčí kresťanská viera?“ (110) *Kresťanská istota o tvorcovi, stvoriteľovi* (Schöpfer) sa zdôvodňuje úlohou viery v tvorcu v celej biblickej zvesti. Izrael poznal boha najprv a predovšetkým ako zachránca a pomocníka v dejinách a až potom vyhlásil jeho panstvo nad stvoreným svetom. Akt stvorenia je poriadok a upevnenie života proti živelnému smrtiacemu chaosu. V skrotení chaosu bohom zaznieva istota, že tento „tvorca“ vystupuje a koná ako spasiteľ a zachránca: „Božie milosrdenstvo, ktoré dáva spásu, zachraňuje a sprostredkuje nový život, vytvára vo viere istotu o добрote tvorcu“ (114). Podľa názoru autora viera v tvorcu stráca základnú kvalitu pre vieru v boha ako takú a teizmus je odmietnutý ako „nepotrebná, nepoužiteľná a nebezpečná konštrukcia“ (116). Novovekej kresťanskej teológii sa vypomstilo zanedbávanie Starého Zákona a najmä boja prorokov, zjavne antiteistického charakteru ich „nie“ voči pohanským bohom, ktorých vyhlasujú za „nič“ (als „Nichtse“). Boha Izraela treba radikálne odlišovať od všetkého, čo ináč možno volať bohom; už v Starom Zákone mal tvorca vyhranený postoj voči božským (gottheitlich) entitám.

Starozákonný boj proti teistickému božstvu skončil víťazstvom až v udalosti inkarnácie; smrť boha sa stala realitou

v Kristovej smrti na kríži. Nejde však o zámenu „starého“ boha „novým“ bohom (na spôsob predkresťanských mýtov), ale o „sebasekularizáciu boha“. V Ježišovi Kristovi sa boh vyhlásil totálne solidárnym s človekom. Tým sa dnes otvára *nový pohľad na vzťah človeka a boha, na dejiny a budúcnosť*. Keďže pojem stvorenia zahrňuje vždy aj jeho dobrotu (Güte, Gut-Sein), smeruje toto chápanie proti strachu, vine a pesimizmu, k bezvýhradnému pozitívnemu vzťahu k tomuto svetu (generalizujúci termín „plačlivé údolie“ má práve výrazne teistické črty). Je možný slobodný rozvoj vedeckého bádania, lebo ono takéhoto tvorcu neohrozuje. Človek má použiť prepožičané dary a tvoriť svoj svet a dejiny. Jeho zodpovednosť za svet sa nedelí, je súčasťou „cooperatio“ s tvorcom, lebo človek sa vierou v božiu dobrotu uvoľňuje k plnej osobnej zodpovednosti: „Istota božej stvoriteľskej lásky zakladá plnú autonómiu človeka ako osoby prebývajúcej sa k sebe, ktorá sa už nemôže vyhovárať na boha“ (133–134). Keď je pochovaný boh, ktorým sa špekulatívne vyplňovali medzery ľudského poznania, mení sa aj funkcia teológie: zúčastní sa na duchovných zápasoch, uzná myslenie ako legitímnu možnosť hominis sapientis, bude ho posmelovať v jeho snahách.

Z teologických názorov tohto druhu vyvodzuje autor štúdie závery o vzťahu svojej koncepcie a ateizmu. Súdri, že s pádom teistických konštrukcií padá ako ich protipól aj ateizmus (antiteizmus), ktorý zasahoval tradičné chápanie boha, nie však samé biblické svedectvo. Na základe „rozdielu medzi biblickým tvorcom a teisticky štruktúrovaným božstvom“ sa autor pýta: Môže ateizmus vlastne ešte niečo namietaf, keď sa jeho protibožský postulát realizuje práve tam, kde ľudia žijú vo viere v tvorcu, konajú s plnou zodpovednosťou, bez falošnej závislosti a fatalizmu? Toto chápanie boha, viery, teológie a ľudskej osobnosti súčasne považuje za vhodnú základňu pre dialóg s ateizmom.

*

Podľa názoru Jean-Yves Calveza v štúdiu *Koexistencia cirkvi s marxizmom* (*Die Koexistenz der Kirche mit dem Marxismus*) sa vzťah katolíckej cirkvi ku komunizmu a marxizmu vyvinul od príkreho antikomunizmu encykliky Pia XI. „*Divini Redemptoris*“ (1937) a pontifikátu Pia XII. (najmä známy dekrét Sv. Ofícia z roku 1949) ku pripúšťaniu rozdielu medzi marxistickými hnutiami a marxistickým učením (encyklika Jána XXIII. „*Pacem in terris*“ z roku 1963 a rokovanie II. vatikánskeho koncilu). Na rozdiel od filozofických učení sa praktické hnutia nevyhnutne menia a v dotyku so životom môžu často obsahovať „čosi dobré a hodné uznania“. Preto je možné nadväzovať s nimi plodné, predtým nemysliteľné, kontakty. Hoci Ján XXIII. mal zrejme na mysli v prvom rade nekomunistické formy socialistického hnutia, ktoré badateľne zmenili svoj postoj v otázke súkromného vlastníctva, nevytlúčil možnosť zmien ani v prípade komunistického marxizmu. Autor opisuje, ako z týchto úvah vyplýva, záväzok katolíkov spolupracovať s každým človekom dobrej vôle; prirodzene, bez kompromisov v otázke viery a mravov. Treba vedieť uprednostniť dobro pred vlastným záujmom. Možnosť takejto spolupráce s komunistami je v každodennom živote dosť. Pravda, je tu otázka, „do akej miery sa komunistické hnutia skutočne vyvinuli“ (143). Ján XXIII. tiež rozlišoval medzi dejinnými hnutiami za realizáciu určitých ohraničených cieľov a takými, ktoré sledujú napríklad víťazstvo nejakého svetonázoru. Z tohto hľadiska by sa pápežove názory komunistického hnutia netýkali. No podľa myšlienky autora ide mnohým radovým prívržencom komunizmu o „snahy oveľa skromnejšie, menej svetonázorovo zafarbené a ďaleko oprávnenejšie“ (144). Pápež vlastne nepriamo žiadal, aby sa na toto nezabúdalo. Názory tohto druhu sa v praxi cirkvi už dlho uplatňovali; nové je ich oficiálne pápežské potvrdenie.

II. vatikánsky koncil sa zdržal výslovného odsúdenia komunizmu. Odsúdil však

tzv. systematický ateizmus (t. j. marxistický ateizmus — B. K.). Cirkev je najmä proti náboženskému útlaku, sama chce rešpektovať slobodu ateistov. Za týchto podmienok nie je vylúčená spolupráca veriacich a neveriacich. Koncil hlása dokonca jej *nevyhnutnosť* pri „ozajstnej“ výstavbe sveta. Spolupráca a pochopenie sú, pravda, dve veci. Calvez je však toho názoru, že dialóg je možný i pri ohraničenej spolupráci, ba aj nepriateľstve (napríklad pri diskriminácii veriaceho). Podľa encykliky *Ecclesiam suam* je úlohou kresťanov *pôsobiť na ateistu* v tom zmysle, „že sa na určitom bode musí zastaviť a zrieť sa ďalšieho, čisto rozumového pochopenia vesmíru“ (149). Veď raz možno budú kresťania vedieť „priviesť ateistov k prameňom týchto mravných hodnôt, o ktorých hovoria — k prameňom, ktoré sú predsa kresťanské“ (tamže). Ateizmus je predsa iba kritickou reakciou na deformovanú kresťanskú prax. To sú, píše Calvez, dostatočné dôvody pre dialóg.

Kde sú z kresťanského hľadiska jeho hranice? Problémom je najprv vytvorenie podmienok skutočnej koexistencie v socialistických krajinách. Keďže dialóg zvyčajne uviazne v otázke zmyslu človeka a dejín a významu kresťanstva, domnieva sa Calvez, že by tu marxisti mohli urobiť ústupky. Kresťania ponúkajú toleranciu v praktickom živote i v posudzovaní mimokresťanských koncepcií sveta, neodmietajú diskutovať najmä o problémoch v spoločenskej oblasti. Marxisti by však vraj mohli namietkať, že kresťania trvajú na svojej viere v Ježiša Krista, kým od marxistov požadujú sproblematizovanie ich „poslednej inštancie“ — revolúcie a komunizmu. O týchto otázkach môžu kresťania skutočne len diskutovať: nie je vraj isté, či na základe „štátneho vlastníctva“ možno vyriešiť problémy človeka, zabezpečiť rovnosť a slobodu ľudí. Marxovská požiadavka spoločenského vlastníctva vraj nemá „*nikaký vzťah* k radikálnej revolúcii človeka a novému spoločenskému poriadku, ktorý má dokázať ateizmus“ (157).

Určité „posledné otázky“ — na ktoré odpovedá práve Kristova zvesť — vynárajú sa aj pred komunistickým človekom. Marx vraj urobil chybu, keď „absolútne, ktoré chcel vyrvať bohu, vložil do dejinne sa vyvíjajúceho hospodárstva alebo na jeho koniec“ (tamže). Calvez končí svoj príspevok s prejavom dôvery v otvorenú diskusiu ako nástroj budovania spoločného sveta veriacich a neveriacich.

*

Záverečné slovo Iringa Fetschera je svojráznym religionistickým a najmä politologickým pohľadom na súčasnú problematiku kresťanstva a marxizmu, resp. ateizmu. Vzťah k ateizmu sa dnes diferencuje, uznáva sa jeho príspevok k sebareflexii náboženstva a k boju proti zvecnenej viere. Rozlišovaním ideológií a historických hnutí stráca globálny antikomunizmus svoje opodstatnenie. Pokiaľ ide o marxistický ateizmus, nesúhlasí Fetscher s „Engelsovou líniou“ nezlučiteľnosti náboženstva s tzv. „vedeckým svetovým názorom“. Marx túto formu kritiky náboženstva nepoznal; odvolávajúc sa na známe Marxove výroky Fetscher v podstate tvrdí, že Marxovi nešlo o priamu kritiku nábo-

ženstva, ale len o „vytvorenie takých sociálnych pomerov, v ktorých už individua nebudú náboženstvo potrebovať“ (161). Pozornosť dnešných teológov sa obracia práve k pôvodnej Marxovej teórii náboženstiev. Teológovia nepopierajú, že „Marxova téza sa skutočne týka určitých foriem deficientnej religiozity a zvecnenej teológie“ (tamže). Fetscher tiež zo svojho hľadiska hodnotí ideovopolitický vzťah niektorých komunistických strán, najmä KS Talianska a KS Francúzska k náboženstvu a kritizuje B. Bošnjaka za nedostatočné rešpektovanie všetkých týchto okolností a javov. Zastáva ďalej názor, že aj nepriama marxovská kritika náboženstva je nateraz ešte neverifikovanou hypotézou, čo by marxisti v dialógu s kresťanmi mali uznať. No eventuálne zanikanie náboženstva by mohli verifikovať výlučne len kresťania sami. V diskusii kresťanstva a marxizmu odmieta autor antagonistické „kliše“: vedecký svetonázor proti náboženskému svetonázoru, žiada vzájomný rešpekt, poznávanie a diferencovanejšie stanoviská na obidvoch stranách v záujme ich obojstranného prospechu.

Bohumír Kvasnička

ZMYSEL JEDNÉHO ŽIVOTA

Nakladateľstvo Kalich vydalo v minulých mesiacoch Brožov preklad pozoruhodnej práce Georgesa Casalisa *Karl Barth. Život a dílo*.¹ Preklad je z francúzskeho originálu² a autorom revidovaného a doplneného nemeckého znenia.³ České vydanie autor rozšíril o dve nové kapitoly: *Půl století kázání a Karl Barth a Praha: „Pokus mu porozumět“*. K biografii je pripojená bibliografia česky vydaných Barthových prác a niektorých štúdií o Barthovi.

Už v predslove vymedzuje Casalis zá-

mer a poslanie práce. Venuje sa hlavne laikom, pretože autor celkom zastáva Barthovo stanovisko, „... že má-li církev kázat slovo Boží, musí vést pravý dialog s nekřesťany.“ (str. 77) Casalis nepodáva „ani odbornou studii, ani nové teologické

¹ G. Casalis, *Karl Barth. Život a dílo*, Praha, Kalich 1968, preložil Luděk Brož.

² *Portrait de Karl Barth, Labor et Fides*, Genève 1960.

³ *Karl Barth — Person und Werk*, Stimmelerlag, Darmstadt 1960.