

Podobne i jednorozmernosť makročasu považuje autor za jeho objektívnu topologickú vlastnosť, ktorá sa nemení ani pri diskretnosti mikročasu. Nastoluje sa však otázka: Je lineárne usporiadanie špecifickou vlastnosťou jednorozmerného času alebo majú túto vlastnosť i viacrozmerné modely času? Vyplýva jednorozmernosť z jednosmernosti? Môžeme klásť ďalšie otázky. Dnes už nemožno pristupovať k problémom času a priestoru metafyzickým spôsobom, ktorý bol ešte donedávna rozšírený. V súčasnosti nemáme dostatočné dôvody považovať nám známe metrické a topologické vlastnosti priestoru a času za univerzálne.

Tretia kapitola je venovaná kvalitatívnej špecifiky priestorovo-časových foriem. Autor vychádza z predpokladu existencie nevyčerpatelnej hmoty a foriem pohybu. Potom je jasné, že priestor a čas, ktoré sú podmienené pohybujúcou sa hmotou, môžu tvoriť množinu priestorovo-časových foriem (175). Z princípu nevyčerpatelnosti vyplýva neexistencia absolútnej zákonitosti ani jedinej univerzálnej formy spojitosti objektov. Z mnohotvárnosti typov zákonitosti Mostepanenko usudzuje na možnosť mnohotvárnosti priestorovo-časových foriem.

Zvláštny oddiel venuje autor problémom biologického, psychologického a sociálneho priestoru a času, ktoré skúma ako samostatné formy. Avšak biologické, psychologické a sociálne procesy, tak ako ich poznáme, prebiehajú v rámci makropriestoru a makročasu. Čo nám dovoľuje definovať zvláštne formy priestorových a

časových vzťahov týchto procesov? Nie sú tieto formy len abstraktné konštrukcie? Autor, aby obhájil svoje stanovisko, odvoláva sa na dialektiku. „Z hľadiska dialektiky môžu sa prírodné zákony, svetové konštanty i priestorovo-časové vzťahy meniť a rozvíjať (213). Určité formy pohybu prebiehajú v priestore a čase kvalitatívne iného typu, ako je fyzikálny makroskopickej priestor—čas. Vyplýva to z neredukovateľnosti jednej formy pohybu na druhú.

S riešením daných problémov vynára sa množstvo zaujímavých otázok, ktoré potrebujú podrobný filozofický výskum. V súčasnosti je nevyhnutná ďalšia konkretizácia dialektikomaterialistických predstáv o priestore a čase, ktorá sa bude opierať o výsledky súčasnej vedy. Ďalšie analýzy budú podmienené hlavne úrovňou rozvoja geometrie, fyziky a ostatných príbuzných vied.

I keď sa v práci vyskytuje niekoľko nepresných tvrdení a nejasností, považujeme recenzovanú prácu za veľmi hodnotnú. Už to, že autor vychádza z bohatého prírodovedného materiálu, mu dovoľuje predstrieť mnohými faktormi podložené zaujímavé myšlienky a hypotézy. Táto kniha je pozoruhodným pokusom riešiť na základe najnovších vedeckých výsledkov z dialektikomaterialistického stanoviska filozofický problém univerzálnosti základných vlastností priestoru a času. V tomto smere ju považujeme za cenný prínos.

Ján Dubnička

NOVÁ PREMENA BOHA

Moderný svet v oslobodzovacom procese od náboženstva (sekularizácia) rozlámal náboženské okovy a tým aj náboženské stereotypy a štruktúru. Pred

teológmi stojí úloha, ako znovu uviesť náboženské štruktúry do činnosti v nových spoločenských podmienkach z hľadiska významného obratu: od vládnutia svetu,

k jeho službe. Kniha anglikánskeho biskupa J. A. T. Robinsona*, vydaná u nás už po doznení ohlasov, ktoré v zahraničí a čiastočne sprostredkovane aj u nás vyvolala, predstavuje pokus o syntézu nových výbojov protestantských teológov v tomto smere. V podstate ide o hľadanie spôsobov prispôbiť sa modernému svetu, a to v rovine, ktorá má dominantnú úlohu voči ostatným adaptačným procesom, lebo ide o obsahové zmeny viery, konkrétne o zmenu predstavy boha.

Kritický postoj k novonastoleným problémom zaujímajú predovšetkým teológovia a veriaci, ktorých sa problémy dotýkajú bytostne a do ktorých sú vťahovaní či chcú alebo nie. Naša situácia je celkom iná, lebo sa dívame na problémy z celkom iného hľadiska, nezainteresovane bytostne, ale predsa so záujmom, motivovaným našou snahou viesť s kresťanstvom dialóg a tiež z hľadiska svetonázorovo-výchovných problémov. Konkrétne nám ide o sledovanie nových impulzov z kresťanskej strany, aký význam majú pre funkciu kresťanstva v nových spoločenských štruktúrach a aké podnety z toho pre nás vyplývajú. Zaujíma nás, či nové formovanie viery prekračuje rámec falošného vedomia o sebe, alebo či sa zmeny pohybujú iba vo vnútri tohto rámca, či sa zmeny robia predovšetkým zo záujmu o veriacich alebo o neveriacich.

Odpoveď na otázku, aký zámer autor sleduje a komu prácu predurčuje, nie je celkom jednoduchá, ak sa nechceme dostať k zjednodušeným záverom. Z predhovoru biskupa J. Woolwicha vyplýva, že k úvahám obsiahnutým v knižke ich nevedie nejaké vlastné pochybovanie vo viere, ale snaha novo formulovať niektoré otázky, a to nielen z hľadiska prítomnosti, ale aj z hľadiska budúcnosti, keď sa dajú predpokladať oveľa radikálnejšie zmeny. Z toho vyplýva, že práca je určená ani nie tak súčasným kresťanom so starými predstavami boha ako skôr súčasným neveriacim

a motivovaná je snahou zabezpečiť dostatok priestoru pre budúce nútené ústupky. Možno tiež vybadať snahu o obranu kresťanstva, a to aj za cenu zotrenia rozdielov medzi veriacimi a neveriacimi — humanistami. Autorov úmysel však badať viac zo spôsobu, akým nastoluje problémy a ako sa ich pokúša riešiť.

V prvej kapitole sleduje autor prvú transpozíciu boha, keď miesto boha, ktorý je doslova alebo fyzicky „tam hore“, sa prijíma za súčasť duševného vybavenia boh, ktorý je duchovne alebo metafyzicky „tam vonku“. Priznáva tu pozitívnu úlohu vedám a rozvoju techniky, pričom ich význam neabsolutizuje, lebo boha by bolo možné ešte umiestniť tam „za“ (za hranicu danú priestoru rýchlostou svetla), kde by bola predstava boha uchránená aj pred vedami a technikou. Vytlačíť boha do tejto pozície by však znamenalo, že by tu nebol aktívnym činiteľom a pre človeka by bol ničím. Tlak zo strany techniky a vied sa dostal do časovej zhody s poznáním, že rozumný obraz boha by bol pre vieru kameňom úrazu. Preto treba postaviť otázku „a čo keď boh nie je ani „tam hore“, ani „tam vonku“ a obloha je prázdna? Treba však zároveň zamýšľať sa nad možnými dôsledkami takto postavenej otázky. Preto autor pristupuje k analýze niektorých pokusov významnejších protestantských teológov, akými sú Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer a Rudolf Bultmann. Celá práca je vlastne postavená najmä na Tillichovom myšlienkovom základe. Autor sa pokúša iba o zaradenie týchto myšlienok do konkrétnych postupov a do kontextu svojej vlastnej predstavy. Autor si uvedomuje pomerne veľkú špekulatívnu novú koncepciu boha, a preto sa dožaduje, aby si ju najskôr osvojili teológovia, potom najinteligentnejšie mysliaci veriaci, a tak aby sa s ňou rozvojom laickej teológie postupne oboznámili aj veriaci.

Centrálnou otázkou úvah je možnosť definovať nový pojem boha tak, aby nebol v rozpore so súčasnou úrovňou myslenia

* John A. T. Robinson, *Čestně o Bohu*, Mladá fronta, Edícia Váhy 1969, 144 strán.

a aby teda nepôsobil staromódne. Autor sa stotožňuje s definíciou boha, ako ju podáva Tillich, keď o bohu hovorí ako o „hlbine“ alebo základe nášho bytia (26). Boha nestotožňuje s prírodou, ale iba s natura naturans, t. j. s tvorivým základom všetkých prírodných predmetov. Potom pravdivé náboženstvo záleží v tom, ako sa človek harmonizuje s evolučným procesom a tak vyvíja stále vyššie formy sebauvedomenia (28). „Hlbina“ má určitý rozmer, ktorý sa nevyčerpáva iba hlbina-mi osobného života, ale zasahuje aj spružiny našej sociálnej a historickej existencie. Preto slová ako „Prozreteľnosť“ a „Kráľovstvo Božie“ možno preložiť slovami: „hlbiny dejín“, „základ a cieľ nášho sociálneho života“, alebo tým, „čo berieme vážne vo svojej morálnej a politickej činnosti (43). Teda ono „za“ je „uprostred“ nášho života, nezasahuje zvonka, je hlbším ponorením do existencie. Teológia sa nemá zaoberať bohom ako bytosťou, ale tým, „čo sa nás týka najpodstatnejšie“ a musí zároveň klásť otázky, týkajúce sa zmyslu našej existencie. Konečnou definíciou tejto „reality“, od ktorej nás nič nemôže oddeliť, pretože je základom našej bytosti, je láska božia v Ježišovi Kristovi (45).

Druhým závažným problémom, ktorý má súvis s možnosťami pôsobenia cirkvi v dnešnom svete je tzv. „nenáboženská“ interpretácia kresťanskej zvesti, ako ju nastolil D. Bonhoeffer. Ten správne vystihol, že väčšina ľudí je schopná riešiť svoje otázky už bez pracovnej hypotézy boha a kresťanstvu ostávajú už len tzv. „posledné otázky“ smrti a viny. Žiť iba na nich je akoby vykorisťovanie slabosti človeka. Východiskom má byť svetská interpretácia, ktorá musí počítat s „nenáboženským a priori“ moderného človeka a ktorá musí opustiť klamnú chápanie boha ako niečoho k čomu sa možno uchýľovať a od čoho možno očakávať pomoc. Nový „boh bibliie“ si nedobýva moc a miesto vo svete svojou silou, ale slabosťou a utrpením. Zámerom novej interpretácie nie je na-

hradiť transcendentné božstvo imanentným, ale spraviť ideu transcencie prijateľnú pre moderného človeka (40).

Zaujímavé sú názory, v ktorých autor vysvetľuje nové chápanie boha vo vzťahu k človeku. Boh ako hlбина, teda nevyhnutnosť takéhoto pomenovania vyplýva zo skutočnosti, že naša bytosť má hlbiny, ktoré nijaký naturalizmus nemôže a nechce prijať. Náplň tejto hlbiny tvorí cit pre nevyčerpatelné tajomstvo života, úsilie o pochopenie konečného zmyslu života a nepremožiteľná sila bezpodmienečnej odanosti. Veriaci je teda človek, ktorý uznáva transcenciu boha, ktorý v podmienených vzťahoch života rozoznáva nepodmienené a reaguje na ne nepodmieneným vzťahom. K takejto schopnosti musí mať človek určité nadanie, podobne ako k umeniu, ktoré je však väčšinou otázkou prirodzeného nadania. Situácia núti človeka k ustavičným pokusom o stretanie sa s bohom, a to preto, že je odcudzený od základu svojej bytosti, pretože je odcudzený od pôvodu a cieľa svojho života. Skutočnosť nás privádza k najhlbšej hlbine hriechu; odlúčení a predsa viazaní, odcudzení a predsa patriaci, zničeni a predsa uchovaní. Je to stav, ktorý možno nazvať zúfalstvom, ktoré je chorobou na smrť. Jednota v odcudzení je základom našej bytosti; bezúniková bezbožnosť v bezúnikovom vzťahu k bohu. Jednota v láske so základom našej bytosti v J. Kristovi je „nové stvorenie“. Kristovo spoločenstvo nie je kvôli šíreniu náboženstva, ale aby bolo stelesnením tohtoového bytia ako lásky.

Z takto chápaného spoločenstva potom vyplývajú aj nové úlohy pre cirkev, nové názory na obsah a charakter modlenia (modlitba je vo výkone povolania, modliť sa, znamená otvoriť sa inému nepodmienečne v láske, a to je zodpovednosť stretania), ako aj formovanie novej etiky, ktorú autor charakterizuje ako revolúciu v etike. Podstata tejto revolúcie je v tom, že Ježišove mravné príkazy sa nemajú chápať legalisticky, ale základom mrav-

ných súdov musí byť konkrétny vzťah v celej jeho jedinečnosti, bez podriaďovania ho univerzalistickej norme. V hlbine tohto jedinečného vzťahu treba vidieť a riešiť požiadavky posvätného, svätého a absolútne nepodmieneného. Kristova požiadavka sa inkognitô musí vzťahovať aj na iných. Je to v podstate radikálna etika situácie. Jediným podstatným zlom je nedostatok lásky. Treba sa pripojiť k tým, ktorí vážne hľadajú zmysel, akoby boh nebol. V závere autor zdôrazňuje (a to nás prekvapuje najviac), že od formy teológie a podoby viery závisí všetko, aj budúca existencia cirkví.

Ako sme už v úvode spomínali, nie je našou úlohou uvažovať o tom, aké možnosti pre existenciu cirkví a náboženstva vôbec vyplývajú z novej koncepcie boha alebo či dokonca sa takto formulovaná viera nedostáva na ateistické pozície. Zaujímá nás predovšetkým otázka, či takto formulovaný problém rieši skutočne existencionálne problémy človeka alebo či ich riešenie iba kamufluje. Nášmu kritickému mysleniu je ťažké pochopiť, ako môže byť napríklad láska nepodmienený vzťah a ako je vôbec možné reagovať nepodmieneným spôsobom na nepodmienené vzťahy (už slovo reakcia vylučuje nepodmienenosť). Ďalšia vec, s ktorou nemožno súhlasiť, je otázka chápania hlbiny človeka a najmä jej dôsledok pre ateistickú pozí-

ciu. Ak hovorí Tillich, že ten, kto uvažuje o hĺbkach alebo kto sa usiluje o atribúty pripisované bohu (dobro, spravodlivosť atď.), nemôže byť ateistom, tak to svedčí o pomýlenom chápaní ateizmu. Podobne je to aj s chápaním tvorivého základu prírody a jeho označenie za náboženstvo a dokonca aj jeho aplikácia na celý sociálny život. Z toho by nevyhnutne vyplývalo, že aj snaha vybudovať socializmus nie je ničím iným ako náboženstvo.

Chápanie situácie človeka a spôsob, akým sa ruší jeho odcudzenie, neprekráča rámec bežných teologických úvah. Vieme, že podmienkou zrušenia aj duchovného odcudzenia je zrušenie skutočného odcudzenia tak, ako ho načrtol Marx. V tomto prípade je odcudzenie riešené iba na rovine ilúzie, vytvorením novej ilúzie. Vieme, že ilúzia, ktorá si o sebe myslí, že nie je ilúziou, je iba o niečo krajšou ilúziou a tak sa nám javí aj náboženstvo. Človek ako prírodná bytosť podlieha všeobecnej zmene vo svete bytia, t. j. má racionálny pomer k bytiu, ktorého kritériom nemôže byť mýtus. Existencionálny strach nevyriešime ilúziou, ale racionálnym pomerom k bytiu. Preto aj Robinsonovu snahu môžeme posúdiť celkove tak, že má pravdu v tom, čo sa usiluje zrušiť, ale sa mylí v tom, čo sa snaží zachovať a upevniť.

Ján Bielčik

MÁ BIBLIA PREDSA PRAVDU?

Stanoviská mysliteľov voči biblickým vyprávaniam prechádzali v dejinách dialektickým procesom, ktorý má charakter heglovskej triády. Prvé stanovisko voči biblii bolo absolútne pozitívne. Kresťanskí teológovia po stáročia verili, že biblia hovorí len pravdu, iba absolútnu pravdu, že je pravdou právd. Veď ju vraj jej autorom diktoval sám boh! Pravdou boli všetky miesta v nej, ktoré odporovali skú-

senosti a rozumu, všetky nadprirodzené javy v nej, zázraky; čím bola tajomnejšia, tým bola pravdivejšia, a stala sa jediným nepochybným zdrojom poučenia.

Druhé stanovisko bolo stanoviskom vzrastajúcej negácie. Ľudský rozum sa nedá nadsť sputnáť nadrozumovými alebo protirozumovými tvrdeniami, protirečenia-
mi, mystikou atď., a preto sa kacírstvo vynorilo v kresťanskej teológii dosť skoro.