

obecnosti a životných plánoch konkrétne bude patriť novému typu sociálnych noriem — pravidlám komunistického spolužitia; normy komunistického spolužitia a na ich základe vypracované životné plány budú založené na hlbokom uvedení jednoty spoločenských a osobných záujmov, na vnútornej potrebe členov spoločnosti v zmysle dodržiavania spoločnosťou diktovaných pravidiel správania, jeho kardinálnych potrieb, na presvedčení a ich účelnosti a nevyhnutnosti“. [s. 106]

Z uvedeného je možné ľahko vyvodíť, že v systéme osobnostných faktorov vplyvujúcich na spoločenské správanie osobnosti zaujímajú dôležité miesto životné plány či celkový životný program. Autorka v tejto súvislosti v záverečnej časti práce upozorňuje na malú rozpracovanosť tejto problematiky či už v sociologickej, pedagogickej alebo psychologickej literatúre. Konštatuje, že chýba dôsledný prístup z pozícií marxisticko-leninskej filozofie. Preto, uvádza ďalej, bude

potrebné v budúcnosti „skúmať túto problematiku v oveľa širších súvislostiach, analyzovať problémy životných plánov z pohľadu formovania sociálnej orientácie a odtiaľ prejsť k otázkam spoločenskej zodpovednosti; pritom bude potrebné metodologické východisko dialektickej jednoty životných plánov a fenoména spoločenskej zodpovednosti osobnosti“. [s. 107]

Na záver našich úvah možno povedať, že na knihe L. I. Grjadunovej je hodnotný predovšetkým systematický prístup ku skúmanej oblasti, ako aj to, že autorka sa pokúsila — a veľmi zdarne — o analýzu problematiky doposiaľ skutočne málo rozpracovanej vo filozofickej literatúre. Celkovo možno prácu hodnotiť ako podnetný vstup do problematiky otázok spoločenskej zodpovednosti, ako aj impulz, ktorý by mal podnietiť marxistických filozofov a etikov k rozpracovaniu viacerých nastolených (často i otvorených) problémov v tejto oblasti.

Anna Klimeková

LITERATÚRA

1. LENIN, V. I.: Spisy 10. Bratislava 1955.

SÚČASNÝ TEOLOGICKÝ MODERNIZMUS V USA

V. I. DOBREŇKOV: Sovremennyyj protestantskij teologičeskij modernizm v SŠA. Moskva 1980, 247 s.

Význam skúmania súčasných foriem náboženstva a teológie spočíva nepochybne v požiadavkách, ktoré naliehavo vystupujú do popredia v súvislosti s úsilím o formovanie individuálneho i spoločenského vedomia. Doterajšie skúsenosti v tejto oblasti nepotvrdzujú predstavu o automatizme prepojenia medzi spoločenským bytím a spoločenským vedomím. Konkrétnejšie, bez aktívneho zásahu do

tohto procesu môže byť náboženské vedomie vytláčané živelnými ateistickými predstavami, ktoré sú v dôsledku svojej nepodloženosti náchylné skĺznuť v krízových situáciách k náboženským predstavám.

Jedným z aspektov tohto aktívneho zásahu je nevyhnutnosť štúdia a kritického zhodnotenia živých foriem náboženstva a teológie. Marxistická literatúra má v tomto smere podĺžnosti,

najmä ak uvážime, že orientácia v súčasnej buržoáznej ideológii je nevyhnutným predpokladom jej fundovanej kritiky. O to viac treba privítať recenzovanú publikáciu, ktorej obsahom i cieľom je kritická analýza pohybov v súčasnom americkom modernizme. Aj keď prívlastok „súčasný“ sa na analyzované koncepcie vzťahuje skôr problémovo („nová“ alebo „radikálna“ teológia dosiahla a prekročila svoj zenit koncom šesťdesiatych a začiatkom sedemdesiatych rokov), radikalizmus, s akým nastolila problémy a spôsob, akým podnes ovplyvňuje vývin protestantskej teológie, si zasluhuje zodpovednú analýzu a zhodnotenie.

Je nesporné, že hnutie v protestantskej teológii, známe pod názvami „nová teológia“, „radikálna teológia“, „teológia mŕtveho boha“, „svetská teológia“ či „teológia procesu“ sa zrodilo a kryštalizovalo v situácii, ktorá bola z náboženského hľadiska špecifická. Jej podstatu tvorí všeobecná kríza náboženstva a Dobreňkov ju analyzuje v prvej kapitole *Protestantská teológia a súčasný svet*. Jej špecifikum vidí oprávnené v tom, že v nej nejde o inštitucionálnu a ideovú predstavu náboženstva, ale o základy a existenciu náboženstva vôbec. Súčasná kríza náboženstva má totiž univerzálny charakter (zasahuje všetky konfesie a všetky zložky náboženského komplexu). Prejavuje sa v procese sekularizácie a v tom, čo Dobreňkov výstižne nazýva „infláciou náboženskej viery“ (s. 7), čím zdôrazňuje, že popieranie existencie boha prekračuje rámec teoretickej reflexie a stáva sa súčasťou každodenného vedomia ľudí.

Špecifikovaním rozdielného priebehu sekularizačného procesu v dvoch odlišných typoch spoločenských sústav si autor pripravuje metodologické východisko, ktoré mu neskôr bude základom hodnotenia vývinových tendencií v americkom protestantizme.

Z troch rovín, v ktorých pôsobí odzva teológie na súčasný vzťah náboženstva a sveta (oblasť sociálno-politickej činnosti cirkvi, vonkajšej a vnútornej organizačnej štruktúry cirkvi a náboženskej ideológie), sa predmetom autorovho záujmu stáva iba posledná — aj to s prihliadnutím na špecifikum amerického protestantizmu. Dobreňkov pritom nestráca zo zreteľa určité typologické zvláštnosti protestantizmu, ktoré sa kryštalizovali v procese jeho zrodu a vývinu a ktoré v špecificky americkej intelektuálnej klíme vyústili do radikalizmu krajného typu. Ako sám hovorí, „protestantský modernizmus môže byť vo svojich najnovších prejavoch určitým indikátorom odhaľujúcim podstatu procesov, ktoré prebiehajú v súčasnom náboženskom vedomí“. (s. 15) Toto konštatovanie mu tvorí zároveň prechod k vymedzeniu podstaty teologického modernizmu, ktorú autor vidí v úsilí teológov o variant náboženstva zapadajúci do kontextu súčasnej spoločensko-historickej praxe. Táto požiadavka je skutočne miestom, kde sa súčasný teologický modernizmus rozchádza so svojím predchodcom — neoortodoxiou barthovského typu. Z ďalšej analýzy vyplýva, že ohniskom sporu, ako aj zásadného obratu vo vývine protestantskej teológie bol jej ústredný pojem — pojem boha. Takéto stanovisko sa zdá byť oprávnené, ak si uvedomíme, že vzťah transcendencie a imanencie je skutočne oblasťou, kde došlo v americkom teologickom modernizme k najradikálnejším posunom. Chápanie ich vzťahu je pre určenie miesta teológa vo vývinovej línii protestantskej teológie od Kierkegaarda až po teológiu „mŕtveho boha“ zrejme najrozhodujúcejšie. Zároveň vyjadruje jeho vzťah k sekularizačnému procesu, pretože je sférou, kde sa odohráva i najpodstatnejšia premena každodenného náboženského vedomia. Z riešenia tohto

vzťahu aj v autorovom chápaní logiky vyplýva tematizovanie „smrti boha“ tak, ako nástoľčivo vystúpilo do popredia v americkom teologickom modernizme a stalo sa jeho krédom. Rozvíjanie tejto témy chápe autor ako zhodnotenie toho, že súčasný človek vo svojej vnútornej skúsenosti prestal pocíťovať potrebu viery v boha. V zhode so svojimi základnými svetonázorovými postojmi však súčasní teológovia nechápu túto „smrť“ ako „smrť transcendentna“, ale ako zánik určitej konceptuálnej schémy, určitého typu myslenia, ktoré bolo výrazom kresťanskej viery. (s. 28) Podstatu posunu v chápaní ústredného pojmu teológie vidí teda Dobreňkov oprávnene v probléme jazyka a interpretácie, ktorého riešenie má vlastne poskytnúť hermeneutika — t. j. taká interpretácia kresťanskej zvesti, ktorá by oslovovala súčasného človeka a zvýznamňovala obsah kresťanstva z hľadiska jeho potrieb. Aj túto tendenciu vidí autor v širšom kontexte vývinu protestantskej teológie, ktorá po Luthe-rovi vstúpila do zväzku s filozofickým idealizmom, a preto je od 18. stor. natoľko filozofická, nakoľko teologická je každá idealistická filozofia. Na nebezpečenstvo, ktoré z takejto metódy vyplýva pre samu teológiu (a ktorému, ako vyplynie z neskorších autorových analýz, nedokázala čeliť ani moderná americká teológia), nás autor upozorňuje na s. 46—47. Program amerického teologického modernizmu charakterizuje Dobreňkov z tohto hľadiska ako úsilie zachovať konceptuálne symbolické formy historickej kresťanskej viery a naplniť ich novým obsahom (prípady ich zásadného odmietnutia sú zriedkavé).

Realizácia tohto programu sa autorovi javí v dvoch základných líniách: prvú označuje ako antropologický imanentizmus — jeho predstaviteľa (Vahanian, Cox, Williams, Altizer, van Buren, Hamilton a ďalší) situujú tran-

scendentno do sféry ľudských vzťahov a činnosti; druhú nazýva ontologickým imanentizmom, pričom názov naznačuje cestu naturalistickej interpretácie — vlastne panenteizmus v odlíšení od panteizmu — ktorá je typická pre jej predstaviteľov (Tillich, Cobb, Ogden, Kaufman, Cauthen atď.).

Analýzu prvej línie rozvíja autor v druhej kapitole *Antropologicko-panteistické varianty modernizácie kresťanstva*. Americký teologický modernizmus, zasadený v prvej kapitole do širšieho rámca sociálnej podmienosti, tu vystupuje ako logické rozvinutie antropologického princípu protestantizmu, pričom sa skúma jeho návaznosť na bezprostredné ideové zdroje. V tomto smere považuje autor za najrozhodujúcejšiu Bonhoefferovu koncepciu „nenáboženského kresťanstva“ tak, ako ju v základných črtách rozviedol vo svojej práci *Widerstandt und Ergebung*. Dobreňkov tu systematicky diferencuje základné princípy jeho koncepcie, ktoré znamenali na jednej strane zásadný odklon od neo-ortodoxie a na druhej strane v rozhodujúcej miere inšpirovali predstaviteľov tejto línie. Zdôrazňuje najmä myšlienku odmietania boha ako pracovnej hypotézy v dnešnom „dospelom svete“, odmietnutie existencie „náboženského aprióri“, s ktorým kalkulovala doterajšia tradičná teológia, dôrazný protest proti oddeľovaniu božskej a svetskej sféry, ako aj následné radikálne rozvinutie kristocentrického princípu, ktoré u Bonhoeffera ústi do postulovania kristológie ako základu teológie nového typu. Výsledné narušenie štruktúry celého náboženského komplexu Dobreňkov oprávnene kvalifikuje ako panteisticko-etickú interpretáciu kresťanstva, v ktorej sa podstata transcendentna redukuje na určitý typ medziľudských vzťahov (s. 62) a z ktorej plynú závažné dôsledky pre chápanie podstaty postavenia cirkvi vo svete. V tejto súvislosti upo-

zornuje na ohraničenosť sociálno-aktívneho charakteru Bonhoefferovej koncepcie, ktorá sa napriek úprimnosti Bonhoefferovho snaženia nemôže stať základom historického spase-
nia „na tejto strane smrti“. (s. 67)

Treba povedať, že Bonhoefferova koncepcia nemá systematický charakter. Je skôr metodologickou direktívou, vytýčením programu a jej motívom sa dostalo dôslednejšieho rozvinutia až v teologických koncepciách jeho nasledovníkov. Spôsob ich návaznosti na Bonhoefferov program formuje podľa autora dve línie v rámci antropologického imanentizmu — umiernenú a radikálnu, ktoré sa odlišujú mierou radikalizmu vo vzťahu k základnému pojmu — pojmu boha. Prvá z nich sa v snahe o vybudovanie „svetskej teológie“ nevyhýba tomuto pojmu, kým druhé krídlo ho ako východisko budovania teológie programovo odmieta. (s. 78) Analýza názorov, obsiahnutých v základných prácach predstaviteľov oboch skupín, je obsahom ďalšej časti druhej kapitoly. Za predstaviteľov uminenej cesty rozvíjania Bonhoefferových motívov považuje Dobreňkov G. Vahaniana a H. Coxa, ktorí sa vo svojich koncepciách usilujú o hľadanie autentického biblického kresťanstva. Pozornosť venuje najmä Vahanianovým názorom prezentovaným v práci *The Death of God*, ktoré považuje za typické pre túto líniu.

Zasvätenou analýzou textu ukazuje Vahanianove chápanie smrti boha ako kultúrneho fenoménu prechodného charakteru a významu, ktorého podstata spočíva v neadekvátnosti medzi našimi predstavami o bohu a ním samým. Vyzdvihuje Vahanianovu neo-ortodoxnú pozíciu v chápaní boha ako večného, nemenného, zásadne odlišného od sveta. (s. 81) Dobreňkov dôsledne upozorňuje, že Vahanianove chápanie príčin tohto stavu (inštitucionalizácia viery a „skultúrňovanie“

kresťanstva v súčinnosti s prirodzeným sklonom človeka k náboženskosti) organicky vyplýva z jeho základnej metodologickej pozície. Tá mu nedovoľuje prekročiť rámec spoločenského vedomia a vidieť tak súčasné postavenie kresťanstva v kontexte jeho sociálnej podmienenosti. Rovnaká námietka potom platí aj pre Vahanianove oddeľovanie historického a biblického kresťanstva, ku ktorému je podľa neho návrat sprostredkovaný akceptovaním procesu sekularizácie. Jeho obsahom má byť transformácia vzťahu cirkvi k svetu a reformulovanie úlohy teológie v „pokresťanskom svete“, jeho cieľom vytvorenie základu pre následnú „kultúrnu revolúciu“. Dobreňkov však oprávnené zdôrazňuje čisto deklaratívnu povahu takéhoto programu a návrhov, ktoré „majú čisto imperatívny charakter a nezohľadňujú reálnu skutočnosť“. (s. 93)

Vypätý radikalizmus v tematizovaní smrti boha predstavuje podľa Dobreňkova koncepcia „kresťanského ateizmu“ T. Altizera. Jeho teológia mu preto slúži ako východisko posúdenia hraníc a možností súčasného teologického modernizmu, ako aj hodnotenia jeho dôsledkov. Oboje organicky vyplýva z analýzy Altizerových názorov, ktoré Dobreňkov aj tento raz podkladá dôvernou znalosťou textu. Vidí Altizerov program ako radikálnu realizáciu protestantského kristocentrizmu, namierenú proti ortodoxii i neo-ortodoxii. Altizer na rozdiel od Vahaniana nepokladá smrť boha za kultúrny fenomén, ale za konkrétnu historickú udalosť, ktorá znamená definitívny zánik boha teizmu a biblickej kresťanskej tradície. Dobreňkov tu úspešne vystihuje Altizerovo úsilie urobiť túto všeobecne prijímanú skutočnosť východiskom svojho uvažovania a prisúdiť jej charakter zákonitosti z hľadiska vývinu samotného kresťanstva. Systémovosť zabezpečuje Altizerovi heglovská schéma vývinu,

v rámci ktorej sa smrť transcendentného boha javí ako integrálny moment nezvratného, dialekticky sa rozvíjajúceho procesu — boha. „Altizer je presvedčený, že smrť kresťanského boha... neznamená jeho úplný zánik, ale jeho objavenie sa v novej forme, vnútri sveta a človeka.“ (s. 100) Dobreňkov správne vidí, že a-teistická kristológia neruší transcendentno vôbec, ale iba uskutočňuje jeho radikálny posun do sveta, ktorého bohom je totálne vtelený Kristus. (s. 104) Toto hodnotenie vymedzuje zároveň hranice, ktoré ani Altizerov radikalizmus napriek provokujúcemu názvu nemôže a ani nechce prekročiť.

Azda najjasnejšie a najvernejšie zaznieva bonhoefferovská inšpirácia v koncepcii ďalšieho radikálne orientovaného teológa W. Hamiltona. Teológia „bez boha“, ako to organicky vyplýva z Dobreňkovových úvah, je radikálnym vyústením Bonhoefferovej výzvy tak z hľadiska východzieho predpokladu (budovanie teológie bez pojmu boha), ako aj z hľadiska jej zavŕšenia (sociálno-etická interpretácia kresťanstva). V Hamiltonovom chápaní sa teológia redukuje na kristológiu a „nenáboženské kresťanstvo“ si v jeho interpretácii prisvojuje ešte prívlastok „bezbožné“. (s. 112)

Hľadanie „svetského zmyslu evanjelia“ (podľa práce *Secular Meaning of the Gospel*) je obsahom snaženia P. van Burena, založeného opäť na bonhoefferovsky ladenom predpoklade, že svetský človek môže byť kresťanom. Dobreňkov s logickou dôslednosťou ukazuje, ako sa v diele tohto teológa výrazne prejavujú základné črty súčasného teologického modernizmu a najmä amerického. Dobreňkovove úvahy zhŕňajú podstatu jeho koncepcie do dvoch základných téz: 1. Slovo „boh“ vyhlasuje van Buren za celkom nezmyselné alebo aspoň dezorientujúce, čím sa do centra jeho pozornosti dostáva otázka „nie hod-

novernosti teistických výpovedí, ale otázka ich zmyslu“. (s. 114) Prepojenie protestantskej teológie a filozofie sa tu realizuje v zmysle inklinovania k Wittgensteinovej analýze jazyka, ktorá je van Burenovi základom klasifikácie výrokov a ústi do požiadavky, ktorú Dobreňkov vidí v prevedení všetkých tvrdení o bohu do jazyka bezprostredných tvrdení o človeku. Druhú tézu, ktorá organicky vyplýva z prvej, možno vyjadriť konštatovaním, že podstatu evanjelia môžeme vyjadriť bez ohľadu na termín „boh“, čo Dobreňkov kvalifikuje ako svetskú interpretáciu evanjelia. Tvrdenie, že kresťanstvo nie je učením o bohu, ale o človeku, vyvoláva u Dobreňkova potrebu nastoliť otázku, do akej miery takto chápaná teológia zostáva ešte teológiou a do akej miery možno výsledný variant kresťanstva kvalifikovať z hľadiska jeho obsahu, štruktúry a funkcií ako náboženstvo schopné uspokojovať náboženské potreby súčasného človeka.

Ako hľadanie tretej cesty medzi tradičným teizmom a naturalistickým panteizmom charakterizuje Dobreňkov koncepcie, ktorých podstatu tvorí vlastne kozmický panteizmus alebo panenteizmus, ako sa v poslednom období častejšie nazýva. Jeho základom je na rozdiel od klasického panteizmu predstava, že nie boh je obsiahnutý svetom, ale naopak, svet sa nachádza v bohu, a teda boh nejestvuje iba spolu so svetom, ale aj mimo neho. Analýzu a priebežnú kritiku tohto postoja rozvíja Dobreňkov v tretej kapitole *Ontologicko-panteistické varianty modernizácie kresťanstva*. V tomto chápaní vzťahu boha a sveta vidí snahu o dokázanie neprotirečivého vzťahu medzi imanentnosťou a transcendentnosťou, chápanou netradičným spôsobom. Tento rozhodujúci vzťah je mu osou analýzy dvoch reprezentačne zvolených línií uvedeného programu protestantského modernizmu. Jeden z va-

riantov predstavuje autor skúmaním základov filozoficko-ontologickej teológie P. Tillicha a druhý analýzou základných postulátov, východísk a vyústenia „teológie procesu“, reprezentovanej S. Ogdenom a J. Cobbom.

V širšom kontexte vývinu protestantskej teológie s dôrazom na liberálnu teológiu 19. stor. a neoortodoxiu prezentuje autor Tillicha ako jednu z najvýznamnejších postáv súčasnej protestantskej teológie. Oprávňuje ho k tomu systémovosť a univerzalistický charakter Tillichovho chápania teológie, ako ju rozpracováva v troch zväzkoch svojej *Systematickej teológie*. Dobreňkov si svoje skúmanie rozvrhol do niekoľkých rovin, z ktorých centrálnou sa mu oprávnené javí Tillichova koncepcia boha. Programové prepojenie filozofie a teológie, ktoré je pre Tillicha metodologickým východiskom budovania teológie, sa totiž najvýraznejšie prejavuje v tejto rovine. Metódu „korelácie“ (filozofia kladie otázky, teológia formuluje odpoveď) vidí Dobreňkov správne ako ohnisko riešenia základného problému teológie — vzťahu rozumu a viery — a teda ako miesto, kde sa najvýraznejšie prejavujú hranice a možnosti Tillichovej koncepcie. Fundovaná znalosť Tillichových prác umožňuje autorovi sledovať, ako chápanie boha ako „základu bytia“, „bytia ako takého“, „konečného záujmu“ (ultimate concern) logicky ústi do transformácie chápania náboženstva a následne až do chápania náboženstva ako základu celej duchovnej kultúry.

Možnosť sprítomnenia kresťanského učenia súčasnému človeku (čo je vlastne cieľom všetkých modernistických programov) vidí Tillich v symbolickom chápaní všetkých tvrdení o bohu a v ich filozofickej interpretácii. V tomto smere chápe Dobreňkov jeho koncepciu ako návaznú na Schleiermacherovo úsilie o vybudovanie teológie, ktorá svoju apologetickú funk-

ciu plní práve filozofickým pretlmočením všetkých tradičných kresťanských pojmov. [s. 136] Dobreňkovova analýza nás nenecháva na pochybách, že v tomto Tillichovom úsilí výrazne zaznieva vplyv Heideggerovho budovania fundamentálnej ontológie.

Ako východisko skúmania teologických koncepcií S. Ogdena a J. Cobba prezentuje autor filozofiu A. Whiteheada a Ch. Hartshorna z hľadiska jej vzťahu k súčasnému teologickému dianiu. Obaja teológovia sa k týmto vplyvom programovo hlásia, a preto nás Dobreňkov najprv oboznamuje s názormi Whiteheada a Hartshorna. Pozornosť venuje najmä momentom, ktoré sa stali logickým základom budovania teológie ako „teológie procesu“ u oboch predstaviteľov: vymedzuje podstatu dipolárnej koncepcie boha v jej organickej súvislosti s Whiteheadovou organizmickou filozofiou [s. 153], ako aj analogicky vedenú analýzu Hartshornového chápania boha, ktorá je zasadená do rámca vzťahu abstraktného a konkrétneho. V základe týchto koncepcií vyzdvihuje Dobreňkov predstavu o prírode ako dynamicky sa rozvíjajúcom celku, t. j. procese predstavujúcom neustálu realizáciu možností, kde základom vstupovania ideálnych foriem do časového sveta je práve boh. [Whitehead]. Dipolárna koncepcia boha potom Dobreňkovi logicky vyvstáva ako jeden z variantov reformulovania tradičného kresťanského chápania vzťahu transcendentného a imanentného. Autorove úvahy sledujú, ako postulovanie prvotnej a druhotnej prirodzenosti boha umožňuje Whiteheadovi uviesť do chápania jeho charakteru aspekt časovosti a priestorovosti a súčasne zachovať jeho transcendentnú povahu. „Také chápanie boha vedie Whiteheada k záveru, že boh a svet navzájom od seba závisia, že každý z nich vo svojom jestvovaní predpokladá druhého a závisí od neho. Podľa White-

heada "je základom i subjektom svetového procesu." (s. 155)

Takto chápaný boh vyhovuje potom Cobbovým ambíciám prekonať kresťanský supranaturalizmus, ale i súčasné modely svetského kresťanstva, ktoré sa vzdali pojmu boha a vyústili do etickej redukcie kresťanského učenia. V porovnaní s nimi vidí Dobreňkov jasne teocentrickosť „teológie procesu“, t. j. črtu, vďaka ktorej sa tejto koncepcii dostalo rozpracovania aj na pôde katolíckej teológie. Konštatovaním skutočnosti, že „teológia procesu“ vyhranene reaguje práve na životnú nevyhnutnosť každej súčasnej teológie — obstať v konfrontácii so systémom rozvíjajúcich sa vedeckých poznatkov — definuje vlastne autor jej podstatu. (s. 181)

Otázka systematického filozofického pretlmočenia kresťanských pojmov vystupuje Dobreňkovovi v prípade ontologického imanentizmu azda ešte programovejšie než v jeho antropologickom variante. Autorova analýza Ogdenovej koncepcie nám ukazuje potrebu ontologického zdôvodnenia chápania boha ako objektívne existujúceho procesu a na druhej strane pretlmočenia zmyslu a významu tohto pojmu súčasnému človeku. Dobreňkov sleduje, ako sa z hľadiska prvého cieľa stáva východiskom Ogdenovej koncepcie Hartshornova predstava o dipolárnej podstate boha rozvíjajúceho sa ako dynamický proces. Druhá rovina (hľadanie základu viery pre človeka) ako ukazuje Dobreňkov, sa realizuje v existenciálnom pláne analýzou náboženského jazyka. (s. 173) Logika Ogdenovho usudzovania právom vzbudzuje v autorovi pochybnosti, či náboženská viera, ktorej základom má byť prežívanie individuálnej dôstojnosti, hodnoty, zmyslu a významu (s. 168) môže vôbec plniť funkciu náboženskej viery. Zásadné výhrady vyslovuje aj proti nediferencovanému a abstraktnému chápaniu ľudskej akti-

vity, ku ktorému vedie Ogdenovo i Cobbovo chápanie boha a náboženskej viery. (s. 180)

Kapitoly recenzovanej práce, ktorým sme až doteraz venovali pozornosť, mali do značnej miery informačný charakter. Zámerom autora bola snaha fundovane oboznámiť čitateľa s koncepciami súčasných amerických radikálne orientovaných teológov. Historické, prípadne dejinnofilozofické súvislosti sa v nich vyskytovali iba okrajovo a priebežná kritika nevyúsťila do zovšeobecňujúcich záverov. Naproti tomu posledná kapitola *O osudoch kresťanskej teológie* predstavuje zovšeobecňujúcu syntézu konkrétnej analýzy textu, uskutočnenej v predchádzajúcich častiach práce. V nej autor abstrahuje od jednotlivých zvláštností analyzovaných koncepcií a hodnotí podstatu rekonštrukcie kresťanstva, ktorá podľa neho spočíva v tom, že teológovia, „zachovávajúc starý tradičný konceptuálny aparát kresťanskej teológie, naplňajú ho úplne iným obsahom... Náboženské dogmy sa v rámci ich teologických učení menia na filozoficky interpretované symboly.“ (s. 183) Dobreňkov ukazuje, že takýto radikálny posun má za následok zásadné narušenie náboženského komplexu tak z hľadiska jeho štruktúry, ako aj z hľadiska jeho funkcií. Upozorňuje, že rozplývanie teológie vo filozofickom idealizme vedie k deštrukcií antropomorfnej povahy tradičných kresťanských predstáv, na ktorej sa zakladá napr. kultová činnosť. Filozoficky transformovaný pojem boha síce spadá do kategórie nadprirodzeného, ale viera v nadprirodzeno je nevyhnutným, nie však postačujúcim znakom náboženstva (s. 189), ktoré v takejto oklieštenej podobe nemôže uspokojovať nábožensko-psychologické potreby človeka. (s. 193) Dobreňkov upozorňuje, že panteizmus, do ktorého v podstate ústia obidve základné analyzované línie súčasného

amerického teologického modernizmu, je filozofickou doktrínou, a preto sa nemôže stať základom náboženskej viery. Rozpory, do ktorých upadá modernizmus v súčasnej protestantskej teológii (nevyhnutnosť reformulovania obsahu náboženskej viery a jej filozofického zdôvodnenia, ktorá má podľa autora za následok vlastne oslabenie základov náboženstva), vidí Dobreňkov v širšom kontexte rozporov spoločenskej sústavy, v rámci ktorej modernizmus vzniká. [s. 194—198] V tejto súvislosti nastoľuje otázku o sociálnej podstate uvedených koncepcií a reálne zhodnocuje ich objektívny dopad vo sfére spoločenského vedomia.

Záverčná časť práce je zhodnotením modernizačného úsilia súčasných amerických teológov z hľadiska ich metodologických východísk. Dobreňkov sa v nej zamýšľa nad hranicami a možnosťami teológie vôbec, radikálne spochybňuje jej schopnosť realizovať program, ktorý si v súčasnosti

vytýčila. Za základný vnútorný rozpor každej teológie považuje vzťah náboženského a filozofického idealizmu. Ani posun, ktorý v tomto vzťahu teológia zaznamenala (od tradičnej teológie, filozoficky zdôvodňujúcej náboženské dogmy, k súčasnému modernizmu, ktorému filozofický idealizmus slúži na ich prehodnotenie a interpretáciu), nemôže podľa autora prekonať tento základný rozpor. Svoju pozíciu dokladá skúmaním historického vývinu kresťanskej teológie. V jeho závere prichádza k poznaniu, že súčasnú krízu, náboženstva i teológie nemôže teológia prekonať z vlastných zdrojov. Pesimizmus v tomto smere zaznieva v poslednom čase aj z radov samotných teológov, ktorí tušia dôsledky teologického modernizmu. Oživenie fundamentalistických tendencií, ktoré protestantská teológia zaznamenáva v poslednom čase, je toho najlepším dôkazom.

Lubica Valentová

O LENINSKEJ TEÓRII GNOZEOLOGICKÝCH KOREŇOV IDEALIZMU

K. E. TARASOV — E. K. ČERNENKO: Leninskoje učenie o gnozeologičeskich korňach idealizma. „Mysl“, Moskva 1980, 292 s.

V súčasnej etape triedneho boja, v ktorej nadobúda prevahu ideologická forma tohto boja, vystupuje v marxisticko-leninskej filozofii do popredia potreba kritiky súčasných foriem idealizmu ako svetonázorového a teoretického základu buržoáznej ideológie. Rôzne formy idealizmu a dnešné odrody revizionizmu stoja na spoločnej platforme ideologického boja proti marxizmu-leninizmu. Pri kritike rôznych foriem súčasnej idealistickej filozofie je preto nanajvýš aktuálne tvorivo aplikovať gnozeologicko-metodologické východiská kritiky idealizmu, ktoré rozpracoval V. I. Lenin. Zvláštnu pozornosť V. I. Lenin veno-

val problému gnozeologických koreňov idealistickej filozofie. Štúdium a využitie tohto filozofického odkazu V. I. Lenina je jednou z najvážnejších podmienok úspešného boja proti buržoáznej filozofii i v súčasnosti.

Na aktuálnosť Leninovej teórie gnozeologických koreňov idealizmu a jej metodologické využitie v boji so súčasným idealizmom upozorňuje aj práca sovietskych autorov K. E. Tarasova a E. K. Černenka *Leninské učenie o gnozeologických koreňoch idealizmu*.

V prvej kapitole *Gnozeologická pôda a základ idealizmu* autori predovšetkým spresňujú chápanie gnozeo-