

# K PROBLÉMOM NÁBOŽENSKÉHO JAZYKA V AMERICKEJ RADIKÁLNEJ TEOLÓGII

EUBICA VALENTOVÁ, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

Súčasná kríza náboženstva, ktorej dôsledkom je aj zrod americkej radikálnej teológie, nie je v dejinách náboženstva prvou. Predsa sa však od všetkých predchádzajúcich zásadne odlišuje. Keďže medzi jej charakterom a povahou americkej teológie radikálneho typu vidíme organickú súvislosť, vychádzim bodom našich úvah bude stanovenie základných charakteristík tejto krízy, chápanej v širšom kontexte celkového kultúrneho charakteru súčasnej epochy a následné sledovanie toho, ako sa kríza premietla v oblasti teoretickej náboženskej reflexie — v oblasti teológie.

Z príčin, ktorých analýza prekračuje rámec nášho príspevku, sa charakter súčasnej epochy a kríza náboženstva na teologickej pôde v najvyhranenejšej podobe manifestuje v americkej protestantskej teológii. Analýzu jej najradikálnejšieho krídla budeme preto považovať za priaznivú pôdu pre prípadné nastolenie otázky o osude a charaktere teológie v súčasnosti vôbec.

Opodstatnenosť nášho zámeru vidíme v tom, že vedomie súčasného veriacieho je oveľa diferencovanejšie ako kedykoľvek predtým a úsilie o jeho formovanie sa nemôže zastaviť na kritickom zhodnotení náboženstva a teológie tradičného typu. Musí adekvátne zhodnotiť aj ich súčasné formy, a to tým viac, že vo svojich najradikálnejších podobách sa tieto koncepcie zriekajú základného pojmu tradičnej teológie — pojmu boha, čo v základných črtách zodpovedá aj hlavnému posunu v oblasti každodenného náboženského vedomia.

Aj zbežný pohľad na množstvo teologických koncepcií v súčasnom protestantizme utvrdí čitateľa v tom, že problém náboženského jazyka stojí dnes v popredí záujmu teologickej reflexie. Otázky rôzneho stupňa naliehavosti — od „čo rozumie dnešný kresťan pod slovom boh?“ až po „má slovo boh pre kresťana dnes vôbec nejaký význam?“ — sú dnes témami protestantských teológov a spôsob ich riešenia sa stáva základom diferenciácie pohybu v tejto oblasti.

Problém náboženského jazyka v latentnej podobe sprevádzal celé dejiny teológie a z určitého veľmi všeobecného hľadiska a s rizikom istého zjednodušenia možno povedať, že dejiny teológie boli v podstate hľadaním adekvátneho jazyka na vyjadrenie a komunikovanie existencie boha, bezvýhradne prijímanej v akte viery, t. j. prekladom „slova božieho“ do ľudského jazyka. V procese tohto hľadania a podľa typu jazyka, ktorým teológia komunikovala obsahy viery, vykryštalizovali sa v podstate dva základné typy teológie: 1. kerygmatická (resp. biblická), v ktorej základným predpokladom a kritériom pravdivosti náboženského jazyka bola viera a ktorá programovo odmietala výjsť za rámec tejto viery (napr. Tertulian, Luther, v najnovších dejinách najmä neoortodoxia — Barth); 2. filozofická (resp. metafyzická), ktorá sa pri tlmočení svojich základov obracala k metafyzickým systémom a kde pravdivosť náboženských výpovedí podlieha kritériám zvoleného metafyzického systému (Tomáš Akvinský, prirodzená teológia, v súčasnosti napríklad „teológia procesu“, založená na filozofii A. Whiteheada).

Napriek zásadným rozdielom v chápaní základov a kritérií náboženského jazyka majú oba typy čosi spoločné: aj vo svojich súčasných formách nasto-

hujú iba otázku povahy jazyka, ktorým sa má vypovedať o bohu (otázka pravdivosti biblického resp. metafyzického jazyka), nie však otázku náboženského jazyka vôbec. Ani jedna z doterajších foriem teológie nepochybovala o tom, či je vôbec o čom vypovedať — t. j. ani jedna z nich nespochybňovala *možnosť* vypovedania o bohu a už vôbec nie jeho realnosť.

Tento posun sa odohral až v súčasnej protestantskej teológii ako dôsledok hlbokých zmien v celkovej kultúrno-spoločenskej štruktúre súčasného sveta a vo vedomí súčasného človeka. Pri ich určovaní si budeme pritom všimnúť najmä tie všeobecné črty v kultúrno-historickom kontexte súčasného západného človeka, ktoré svojou povahou mohli viesť k zásadnému a radikálnemu zlomu, ktorý sa v súčasnej americkej protestantskej teológii tematizuje ako „smrť boha“ a ktorý problém náboženského jazyka nastolil v najradikálnejšej podobe.

Z naznačenej perspektívy zrejme nemôžeme obísť rozhodujúci vplyv ne-bývalého vedecko-technického rozvoja, rozvoja výrobných síl, vedeckého pokroku a procesu urbanizácie ako faktorov, ktoré v posledných päťdesiatich rokoch fundamentálne formovali spôsob života západného človeka. Tieto zmeny sa v jeho vedomí fixovali ako: 1. Rast autonómnosti človeka, presvedčenie o vlastnej slobode a optimizmus, pohľad na možnosti riešenia všetkých problémov vlastnými silami. Tento rozmer je výrazný najmä v americkom kultúrno-historickom prostredí, a preto sa tu, v prostredí vyhranenej empirizmu, dostal na teologickej pôde do najostrejšieho konfliktu s tradičným, ale i neortodoxným autoritatívnym chápaním boha v jeho vzťahu k človeku. 2. Ako vedomie historickosti, vzťahujúce sa na chápanie skutočnosti ako celku, ako aj na existenciu človeka ako jednotlivca — t. j. ako vedomie prechodnosti všetkých foriem objektívnej skutočnosti, ktoré sa v náboženskej oblasti dostalo do príkeho rozporu s chápaním boha ako večnej entity, prekračujúcej časový rozmer ľudského bytia. 3. Ako vedomie príčinnosti, ktorá nevychádza za rámec objektívnej skutočnosti — t. j. ako presvedčenie, že povaha vecí je vysvetliteľná z nich samých a nevyžaduje transcenciu. Ak boh bol predtým symbolom ukotvenia systému príčinnosti v „poslednej príčine“ a garantom usporiadania a vnútornej súvislosti, potom jeho „smrť“ sa dá v tejto súvislosti pochopiť ako odmietnutie zmysluplnosti takýchto tvrdení. 4. Ako vedomie relativnosti všetkých štruktúr a úrovní objektívnej skutočnosti — t. j. ako odmietnutie existencie štruktúr bez akejkolvek závislosti a súvislosti a uznanie princípu vnútornej väzby všetkého existujúceho tak v ontologickom, ako aj v historicko-spoločenskom kontexte. Takéto vedomie na jednej strane vylučuje existenciu entity bez akejkolvek vnútornej súvislosti s ostatnou objektívnou skutočnosťou a na druhej strane zabraňuje o nej vypovedať jednoznačným spôsobom.

Z dôvodov, ktorých podstatu treba zrejme spájať na jednej strane s protirečivým a triedno antagonistickým charakterom súčasnej buržoáznej spoločnosti a na druhej strane so zvláštnosťami náboženského vedomia, sa tieto základné charakteristiky všeobecnej kultúrnej povahy v teológii nemanifestujú ako odmietnutie kresťanského náboženstva vôbec, ale ako hľadanie nového obsahu kresťanstva po „smrti boha“.

Toto hľadanie sa však z perspektívy načrtnutých zmien uskutočňuje už v celkom novej situácii, ktorá sa dá charakterizovať ako všeobecná kríza náboženstva. Jej základným prejavom je proces sekularizácie.

Ako sme už uviedli, súčasná kríza náboženstva, navodená spomenutými

faktormi, sa od všetkých predchádzajúcich kríz podstatne odlišuje. Nejestvuje azda ani jeden štruktúrny prvok náboženského komplexu, ktorý by ňou nebol zasiahnutý — ako v rovine inštitucionálno-praktickej, tak i na úrovni subtilnej teologickej reflexie. Rozhodujúcim momentom, ktorý ju odlišuje od iných pohybov v minulosti, je to, že svetskosť prekročila hranice cirkvi a stala sa momentom spochybňujúcim samé základy tejto inštitúcie. Pochybnosti o možnostiach a základoch viery, ktoré v minulosti zaznievali na jej adresu najmä z radov filozofov, sa dnes stali jej vlastnými pochybnosťami — teológovia sami dnes nastroľujú najradikálnejšie otázky v súvislosti s predmetom ich vlastnej reflexie a s možnosťami jeho uchopenia.

Radikalizmus všeobecných kultúrnych zmien sa v oblasti teológie reflektuje ako spochybnenie toho, čo v doterajších dejinách teológie bolo fundamentom každej teologickej reflexie — t. j. boha. Je zrejmé, že týmto krokom sa teológia vydala na riskantnú cestu, pretože problém boha je pre ňu základným problémom a všetky ostatné problémy závisia od jeho riešenia a sú od neho odvodené.

Ústredný pojem sa však v americkej teológii vynára v novej rovine. Teológia tu uskutočňuje rozhodujúci krok z hľadiska vlastnej existencie, pretože posúva problém boha pod otázky o jeho povahe (čo bolo v podstate obsahom doterajšej teológie), k otázke o jeho reálnosti. Ako „svetská teológia“ (či „teológia sekularizácie“) sa teda dištancuje od celých doterajších dejín teológie, ktorá sa v podstate pohybovala v „teologickom kruhu“, keď sa usilovala dokázať existenciu niečoho, čo zároveň apriórne prijímala v akte viery.

Ak sa teda doterajší imanentný vývin teológie ohraničoval otázkou, aký má byť jazyk, ktorým sa vypovedá o bohu, v súčasnej kríze sa tieto hranice prekračujú v zmysle otázky, či je vôbec takýto zmysluplný jazyk možný. Nejde tu teda o rozhodnutie medzi formami jazyka, ale o rozhodnutie o možnosti takéhoto jazyka vôbec a tým aj o otázku reálnosti predmetu tohto jazyka — boha.

Logickým dôsledkom tohto nového postoja je, že prvoradou úlohou nie je skúmanie a stanovenie pravdivosti teologických výpovedí, ale určenie ich významu (zmyslu). Poučení výsledkami analytickej filozofie, podľa ktorej vnútorná neprotirečivosť — t. j. pravdivosť určitého systému tvrdení nezaručuje jeho zmyslupnosť, aj súčasní americkí teológovia hľadajú predovšetkým *význam* náboženských tvrdení. Ako výstižne poznamenáva na margo tejto situácie L. Gilkey: „Spochybnenie významu fideistického či metafyzického teologického systému má radikálnejší charakter než spochybnenie jeho pravdivosti. Výpoveď „viem, čo rozumieš pod vierou v boha, ale nepokladám to za pravdivé“ je vlastne popretím pravdivosti kresťanského názoru, ale pripúšťa aspoň jeho možnosť ako jedného zo spôsobov chápania sveta... Ale ak povieme „ani neviem, čo rozumieš pod slovom boh“..., vyjadrujeme skôr pochybnosť aj o zrozumiteľnosti takých pojmových systémov ako možných spôsobov chápania sveta.“ (4, s. 20)

Takéto chápanie problému v plnej miere reflektuje to, že rozhodnutie o nepravdivosti systému náboženských výpovedí nie je ešte rozhodnutím o jeho neschopnosti vypovedať určitým spôsobom o objektívnej skutočnosti. Odmietnutie jeho akéhokoľvek *významu* je však popretím takejto možnosti, a preto aj „rozsudkom smrti“ nad takýmto systémom.

Problém náboženského jazyka, hľadanie jeho zmyslu a významu pre sú-

časného veriaceho je idea, ako sme už tvrdili, spoločnou témou súčasnej protestantskej teológie. Avšak pri diferencovaní jednotlivých snažení treba zrejme prihliadať na to, či ide o spochybňovanie významu a zmysluplnosti tradičného, resp. doterajšieho náboženského jazyka, alebo sa otázka stavia ako možnosť náboženského jazyka vôbec.

Za radikálnu teológiu považujeme potom taký útvar v štruktúre súčasného protestantského myslenia, v ktorom sa vyvodili jednoznačné dôsledky z uznania radikálnej svetskosti súčasného sveta a zásadne sa tým transformoval predmet i metóda teológie. Táto teológia totiž nespochybnila iba význam tradičného náboženského jazyka, ale odmietla možnosť akéhokoľvek jazyka o bohu. Pre túto teológiu boh „zomrel“ nielen ako metafora, ale fakticky, pretože prijala za svoj svetský predpoklad, ktorý sa v nástojčivej podobe rozvinul práve v americkom kultúrnom prostredí: v skúsenosti súčasného človeka nejestvuje žiadny transcendentný rozmer, ktorého symbolom by mohol byť boh. W. Hamilton, jeden z jej predstaviteľov, to sformuloval takto: „Nehovoríme o neprítomnosti skúsenosti boha, ale o skúsenosti jeho neprítomnosti.“ (7, s. 40)

Odmietnutie akéhokoľvek transcendentného rozmeru skutočnosti (aspoň v rovine programu), či už v supranaturalistickom alebo panteizujúcom význame, sa však najvýraznejšie prejavuje v metóde tejto teológie. Týmto krokom sa totiž zbavuje možnosti stavať tak na filozofickom (metafyzickom) ako aj na náboženskom základe. Zdalo by sa, že táto teológia spretŕhala všetky kontakty nielen s dejinami doterajšej kresťanskej teológie, ale aj s dejinami kresťanstva vôbec. Napriek tomu však nerezignuje na prívlastok „kresťanská“, aj keď sa zároveň špecifikuje ako „kresťanský ateizmus“ (Altizer) či „svetské kresťanstvo“ (van Buren).

Najucelenejšiu a najsystematickejšiu podobu dostala táto teológia v teologicko-filozofickej koncepcii amerického teológa Paula van Burena (nar. 1924), jedného z hlavných predstaviteľov tzv. teológie mŕtveho boha. Aj sám jeho osobný vývin naznačuje, k akému zlomu došlo v poslednom, pomerne krátkom období v americkom teologickom myslení. Podobne ako iní predstavitelia súčasnej teológie, aj on vyšiel z prostredia neoortodoxie (bol dokonca priamym Barthovým žiakom), avšak jeho ďalší vývin — najmä pod vplyvom štúdia lingvistickej filozofie — znamená zásadný rozchod s pôvodnými pozíciami a ústi až do formulovania „svetského kresťanstva“ v jeho základnej práci *Svetský význam Evanjelia* [pozri 1]. V tomto zmysle je pokračovateľom línie od Bartha k Bultmanovi a ďalej ku kritikom Bultmanna, kritizujúcich jeho požiadavku interpretácie demytologizovaného evanjelia v existenciálnom kontexte, ktorá je v rozpore s jeho formulovaním závislosti kresťanskej viery od historickej osoby Ježiša Krista [napr. Sch. Ogden].

Van Buren, poučený rozporuplnými výsledkami ich teologického úsilia, stavia problém oveľa radikálnejšie. Svojím chápaním teológie ako „činnosť ľudí zasiahnutých (struck) biblickou zvesťou, v procese ktorej neustále revidujú spôsob, akým sa vyjadrujú o svojej súčasnej situácii zo zorného uhla tejto zvesti“ (2, s. 83), nadväzuje na protineoortodoxnú tradíciu, ktorá prepojenie teológie so svetom pokladá za svoju nevyhnutnú podmienku.

„Súčasná situácia“ znamená pre van Burena predovšetkým „rozmanitosť skúseností a spôsobov jej postihovania“ (to, čo podľa neho tak jasne vyjadril Wittgenstein výrazom „množstvo jazykových hier, do ktorých vstupujeme“), alebo čo na inom mieste nazýva „zrušením absolútna“: „Svet, v ktorom ži-

jem... je svetom, o ktorom sa v poslednom období dá povedať, že ho charakterizuje významný spoločensko-psychologický posun v celej kultúre, ktorý by som nazval „zrušením absolútna““ (3, s. 509)

Každá oblasť ľudskej duchovnej aktivity (vrátane teológie), nezohľadňujúca túto zmenu, ktorá v porovnaní s monizmom minulosti spočíva predovšetkým v prevládnutí pluralistického a relativistického pohľadu na svet, sa podľa van Burena stáva pre súčasného človeka nezrozumiteľnou. Používa totiž jazyk, ktorý odporuje, resp. nezodpovedá charakteru súčasnosti.

Súčasná kríza v náboženstve i v teológii sa mu teda javí ako jazykový problém, a preto logicky pokladá lingvistickú filozofiu s jej antimetafyzickým zameraním a metodologickým nastolením jazykového kontextu ako jediného možného pri riešení filozofických problémov, za účinný nástroj ďalšieho rozvíjania v zmysle priblíženia kresťanskej zvesti k súčasnému veriacemu. Táto filozofia na rozdiel od logického pozitivizmu neodmieta všetky výpovede teológie ako nezmyselné, ale skúma — najmä v období po Wittgensteinovi — ako jazyk funguje a tým dáva teológii možnosť ukázať *význam* jej výpovedí pre súčasného veriaceho. Obsahom i cieľom van Burenovej teológie je teda zistiť a ukázať, „ako môže kresťan, ktorý je sám svetským človekom, pochopiť evanjelium svetským spôsobom“. (1, s. XIV) Metódou mu je určenie svetského významu náboženských i teologických výpovedí.

Voči teológii, ktorá sa o to v bezprostrednej minulosti snažila (ide najmä o existencialistickú interpretáciu kresťanstva v Bultmanových a Ogdenových prácach), vznáša van Buren zásadnú námietku — že totiž nedostatočne reflektovala svetskú súčasnosť veriaceho a naďalej operovala pojmami a výrazmi, ktoré sa v kontexte jeho skúsenosti k ničomu nevzťahujú: „boh“, „transcendentno“, „základ a cieľ všetkých vecí“ atď. i napriek tomu, že „prevažná väčšina ľudí dnes nemá ani potuchy, o čom hovoríme, keď hovoríme o Bohu“ (1, s. 82) a že „empirik v nás nevidí podstatu ťažkostí v tom, čo sa hovorí o Bohu, ale v jazyku o Bohu vôbec. Nevieme, čo je Boh a nerozumieme, ako sa slovo „Boh“ používa.“ (1, s. 84)

Ani predchádzajúca teológia nepochybovala o tom, že jednoduché, doslovné chápanie etizmu je logicky neudržateľné (Bultman). Van Buren však robí zásadný krok ďalej a tvrdí, že ani špecifikované výrazy o bohu, ktoré sa snažia vyhnúť jeho „spredmetneniu“ a nahrádzajú ho inými pojmami, nemajú význam. Stratu ich významu odôvodňuje tak, že ich nemožno kvalifikovať ako verifikovateľné v žiadnej z „jazykových hier“ tým, že by sme ukázali ich spôsob použitia v danom kontexte. Vyjadrením tohto postoja je jeho pregnantná formulácia, že „dnes už ani nechápeme nietzscheovské zvolanie „Boh je mŕtvý!“, lebo keby to aj bola pravda, odkiaľ by sme to vedeli? Nie, problém dnes spočíva v tom, že *slovo* „Boh“ je mŕtve.“ (1, s. 103) Tým van Buren odmieta možnosť akéhokoľvek náboženského jazyka v pravom zmysle slova, pretože nenačádza rozmer reality, na ktorý by sa takéto jazyk vzťahoval.

Napriek tomuto „zrušeniu“ tradičného predmetu, ba základu teológie však van Buren nerezignuje na hľadanie významu kresťanského „jazyka viery“. S vierou v boha nezaniká teda kresťanská viera vôbec a „jazyk viery, ... má význam; má funkciu, ktorá sa dá odhaliť lingvistickou analýzou“. (1, s. 100)

K úlohe preskúmania tejto funkcie pristupuje van Buren zo širšieho hľadiska a dokladá svoje stanovisko analýzami, v ktorých viacerí predstavitelia lingvistickej filozofie — R. M. Hare, I. T. Ramsey, T. R. Miles a R. B. Braith-



waite — skúmali význam náboženských tvrdení. V Hareových analýzach sa inšpiruje najmä jeho chápaním náboženských tvrdení ako nekognitívnych (čo vylučuje možnosť kvalifikovať ich ako nezmyselné) a jeho koncepciou „bliku“ — t. j. presvedčenia, ktoré nezískavame empirickou cestou, ale je z hľadiska životnej pozície človeka mimoriadne dôležité.

V Braithwaiteových analýzach zasa pokladá zo svojho hľadiska za funkčné a inštruktívne uplatnenie princípu verifikácie v najvyhranenejšej podobe na jazyk viery, keď sa nezisťuje pravdivosť jednotlivých výpovedí, ale podmienky a možnosti určovania ich pravdivosti. Zisťuje sa teda kontext a funkcia ich používania. Van Buren čerpá najmä z Braithwaiteovho konštatovania, že náboženské tvrdenia sa v podstate používajú ako morálne tvrdenia, t. j. ako neempirické, logicky nie nevyhnutné tvrdenia vo funkcii regulatívov správania; význam náboženského tvrdenia je daný jeho použitím ako vyjadrením zámeru toho, kto ho tvrdí, správať sa určitým spôsobom. Diferenciačným znakom medzi morálnymi a náboženskými tvrdeniami je pritom ich referencia ku kresťanskej zvesti.

Ďalším dôležitým postulátom, ktorý van Buren vyťažil z týchto lingvisticko-filozofických analýz je, že jednoznačne ukazujú na nevyhnutnosť prepojenia teológie a etiky, čo v konečnom dôsledku znamená výraznú kristologickú orientáciu. Presnejšie, „v týchto interpretáciách je obsiahnuté pridržiavanie sa ľudskej stránky Krista, človeka Ježiša z Nazaretu, zatiaľ čo jeho božskosť sa úplne ignoruje“. (1, s. 102)

Hľadanie svetského významu evanjelia bude teda hľadaním svetského významu novozákonných tvrdení o Ježišovi, sformulovaným v úvode spomenutej práce ako otázka „Čo veriaci myslí, keď tvrdí, že Ježiš je Pán?“

Prvý problém, s ktorým sa van Buren na ceste k svetskému významu evanjelia vysporadúva, je historickosť Kristovej osoby. Ide v podstate o zistenie, do akej miery je táto konkrétna historická osoba pre kresťanskú vieru nepostradateľná či rozhodujúca. K posúdeniu tohto momentu pristupuje opäť zo širšieho hľadiska — skúmaním problému dejín, resp. zmyslu dejín na všeobecnej úrovni. Inšpirovaný Collingwoodovým chápaním zmyslu dejín, najmä v jeho práci *The Idea of History* uzatvára, že „význam nie je deus ex machina ani nijaký tieň, ktorý zahaľuje históriu... , ale ukazuje na postoj toho, kto ich skúma a kto o nich hovorí“ ... Z logického hľadiska „hovoriť o zmysle dejín znamená hovoriť o určitom preniknutí do nich a o určitej záväznosti, ktorá vznikla, alebo sa prehĺbila na základe našej reflexie dejín“. (1, s. 114)

Ak sa však z tohto hľadiska dívame na históriu Ježiša Krista, vznikajú podľa van Burena viaceré ťažkosti, ako o tom svedčia pokusy o rekonštrukciu Ježišovho života v minulom a začiatkom tohto storočia. Dôvodom je veľký časový odstup medzi súčasnosťou a onými dejinnými udalosťami a najmä to, že literatúra, ktorú máme k dispozícii (t. j. hlavne evanjeliá), hodnotí tieto udalosti už „zaangažovane“, z pozície viery v osobu, o ktorej informujú. Túto „zaangažovanosť“ vysvetľuje van Buren ako dôsledok veľkonočných udalostí; evanjeliá sú už výrazom viery v zmŕtvychvstanie a nanebevstúpenie, nie však nezaújatou historickou informáciou.

Na druhej strane je zrejmé, že pre stanovenie podstaty kresťanskej viery je nevyhnutné vysporiadať sa s týmto historickým problémom. Metódu, pomocou ktorej sa nám môže podať zachytiť zmysel (význam) Kristovej historickej existencie, reprezentuje podľa van Burena hnutie, známe pod názvom „nové

hľadanie historického Ježiša“. Rozvíja sa najmä v nemeckom teologickom prostredí a jeho predstavitelia (Bultmanovi žiaci Fuchs, Ebeling, Borkman a ďalší) v podstate riešia túto otázku prostriedkami hermeneutiky, t. j. chápu ju ako problém porozumenia základným charakteristikám Kristovej osoby.

Z takto orientovaného historického výskumu sa van Burenovi osoba Krista vynára predovšetkým ako slobodný človek. Jeho sloboda, prejavujúca sa na rôznych úrovniach a dokumentovaná mnohými evanjelióvymi epizódami, mala predovšetkým pozitívny charakter — „jeho sloboda bola predovšetkým slobodou pre bližného“. (1, s. 123) Toto chápanie základnej charakteristiky Kristovej osoby nezodpovedá tradičnému chápaniu Krista ako toho, čo „veril v boha“. Aj na tomto mieste argumentuje van Buren zasadením výrazu „viera v boha“ do širšieho kontextu konania tých, čo ho tvrdia a ukázaním na to, že obsahom tohto tvrdenia je vlastne sloboda v uvedenom zmysle a pripravenosť za každých okolností slúžiť svojmu blížnemu. Pre van Burena teda „sloboda v tomto zmysle nie je dôsledkom viery. Je jej logickým významom.“ (1, s. 124)

Van Buren si však súčasne uvedomuje, že ani takto chápaný historický fakt nemôže byť jednoznačne základom viery, ako o tom svedčia i evanjelióvé príbehy, v ktorých Ježišovi učeníci opakovane zrádzajú, nechápu a opúšťajú svojho učiteľa. Na druhej strane však je zrejmé, že kresťanstvo by bolo neudržateľné bez Kristovej biografie, ako ju prezentuje *Nový zákon*. Túto paradoxnú situáciu uzatvára van Buren do tvrdenia, že „viera nie je založená iba na obraze historického Ježiša, ale historický Ježiš je pre ňu nevyhnutný“. (1, s. 126) Kľúč k jej vysvetleniu a tým aj k odpovedi na otázku o podstate kresťanskej viery vidí vo veľkonočných udalostiach.

Odmietá ich interpretovať ako fakt, resp. ako opis fyzikálneho javu zmŕtvychstan'a a nanebevstúpenia; to napokon nenájdeme ani v evanjeliách. Pridržiava sa dôsledne svojej metódy a podrobuje výroky, vzťahujúce sa k týmto udalostiam, verifikácii v zmysle ich konfrontácie s postojmi a konaním apoštolov. Tak napríklad Petrov výrok „zjavil sa mi“, či výpoveď „Ježiš vstal z mŕtvych“, napriek tomu, že nepodliehajú princípu verifikácie empirickou cestou, môžu odhaliť svoj význam, ak ich porovnáme so správaním a postojmi apoštolov po Veľkej noci. A podľa van Burena *Nový zákon* svedčí o tom, že „na Veľkú noc zistili, že Ježiš má novú moc, ktorú predtým nemal, alebo ju predtým nepoužil: moc prebudiť slobodu aj v nich“. (1, s. 132) A na inom mieste: „Možno povedať, že na Veľkú noc sa Ježišova sloboda stala *nákazlivou*.“ (1, s. 133)

Pravda, van Buren si uvedomuje problematickosť tohto výrazu, ktorý, ak sa nemá chápať biologicky, veľmi ľahko evokuje nejaký nadprirodzený zásah. Preto ho limituje jeho obrazným použitím, ktoré iba ukazuje na to, čo sa stalo na Veľkú noc.

Fundamentálnosť a rozhodujúci význam veľkonočných udalostí pre celú životnú perspektívu jeho učeníkov (až od Veľkej noci vlastne kresťanov v pravom slova zmysle) je podľa van Burena významom tvrdenia „Boh vzal k sebe Ježiša ako Pána“. Význam zdôrazňovania telesného charakteru zmŕtvychstania treba zasa vidieť v ich snahe zdôrazniť, že išlo o toho istého Ježiša, ktorého poznali predtým.

Význam jazyka veľkonočných udalostí sa teda podľa van Burena dá zhrnúť takto: život, zmysľanie a postoje Krista charakterizovala sloboda; zomrel v dôsledku uplatňovaného slobodného postoja bez toho, že by o tom presvedčil

svojich učeníkov; o krátky čas po jeho smrti ho však začali vidieť v inom svetle: bezo zvyšku pochopili jeho slobodu, ktorá sa pre nich stala „nákazlivou“, čím sa aj oni stali slobodnými ľuďmi. Túto skúsenosť potom komunikovali ako príbeh slobodného človeka, ktorý oslobodil aj ich.

Takto chápaná „nákazlivosť“ Ježišovej slobody sa van Burenovi stáva základom hľadania významu nielen veľkonočných udalostí, ale celého evanjelia. Tvrdí, že v evanjeliu „jazyk viery, vzťahujúci sa k transcendentnu, naznačuje skôr to, že veriacemu sa čosi prihodilo, než to, že on niečo vykonal“ (1, s. 141) a že teda byť kresťanom nie je otázkou individuálneho výberu po logickej úvahe, ale že je to niečo nezávislé od jeho vôle, no z hľadiska jeho životnej orientácie rozhodujúce. To zároveň vysvetľuje, prečo tento (prípadne iný) výber nemôže byť dokázaný logicky. Je vlastne tým, čo Braithwaite nazýva „bližom“, ktorý síce nie je vysvetlením, ale je pre vysvetlenie dôležitý.

Z naznačenej perspektívy potom van Buren určuje aj význam všetkých základných kristologických tvrdení *Nového zákona*, význam tvrdení patristickej kristológie (najmä Chalcedonského koncilu), ako aj význam základných teologických doktrín. Tak napríklad neustále Ježišove zdôrazňovanie božej prítomnosti v ňom samom v tvrdeniach, kde slovo „otec“ nahrádza slobo „boh“, chápe van Buren ako dôkaz, že ústredným motívom evanjelia nie je „otec“ (t. j. boh), ale „syn“ čiže Ježiš Kristus, čo kvalifikuje ako význam týchto tvrdení.

Podobne analyzuje aj ďalšie výroky a uzatvára, že „výpovede o Kristovi z hľadiska empirického postoja, ktorý tu rozvíjame, nemajú zmysel, ak ich chápeme ako kozmologické tvrdenia... avšak ako jazyk človeka, ktorý tým, že pochopil Ježiša ako slobodného človeka, sa aj sám stal slobodným, sú tieto výpovede adekvátne a majú logický význam“. (1, s. 154)

Svetský význam evanjelia hľadá teda van Buren tak, že interpretuje výpovede viery „prostredníctvom modifikovaného princípu verifikácie ako výpovede, ktoré vyjadrujú, opisujú či doporučujú určitý spôsob videnia sveta iných ľudí i seba samých, ako aj spôsob života viazaný na túto perspektívu. Normou kresťanskej perspektívy je séria udalostí, ktoré sú zaznamenané v dokumentoch *Nového zákona* a ktoré sa sústreďujú okolo života, smrti a zmŕtvychvstania Ježiša z Nazaretu.“ (1, s. 156) Nachádza ho teda v historickej životnej perspektíve, postojoch, správaní a konaní, ktorého etalónom je život Ježiša Krista.

Na rovnakom základe analyzuje potom van Buren ešte základné doktríny teológie. Z jeho perspektívy nie je napríklad zjavenie sebaodhalením transcendentna, ale práve odhalením tejto životnej perspektívy.

Nevyhýba sa ani dôsledkom, ktoré zo svetskej interpretácie evanjelia vyplývajú pre prakticko-inštitucionálnu oblasť cirkvi a v zmysle kresťanskej životnej a historickej perspektívy reformuluje aj jej kazateľské poslanie i jej vlastné prostriedky (modlitbu, sviatosti atď.).

Pri sumovaní svojho úsilia si aj van Buren kladie otázku, ktorá sa nevyhnutne vynára pri sledovaní logiky jeho uvažovania: nie je rozhodnutie interpretovať evanjelium ako svetskú kristológiu vlastne redukciu teológie na etiku? (1, s. 197–198) Van Buren pripúšťa, že hľadaním významu evanjelia v historickej a etickej oblasti k tomuto posunu skutočne došlo, avšak zároveň je presvedčený, že pravá podstata kresťanstva práve preto zostala zachovaná. Teológia týmto krokom iba splatila daň súčasnosti, pretože „takmer vo všetkých



oblastiach ľudského poznania zanikli metafyzické a kozmologické aspekty a predmet záujmu sa zredukoval na ľudské, historické a empirické. Teológia sa nemôže vyhnúť tejto tendencii, ak má byť platným typom súčasného myslenia.“ [1, s.198]

Systematický charakter a vyústenie van Burenovej teologicko-filozofickej koncepcie nám umožňuje zhodnotiť ju z hľadiska jej zámerov a výsledkov. Zdá sa, že medzi týmito dvoma pólmi sa najvýraznejšie prejavuje jej vnútorná protirečivosť.

Van Buren sformuloval svoj program ako hľadanie svetského významu evanjelia prostredníctvom metód lingvistickej filozofie. Spôsob a adekvátnosť uplatňovania jej metód (najmä princípu verifikácie) oprávnené môže byť a aj bol predmetom filozofickej kritiky. Nazdávame sa však, že takáto kritika nezasahuje podstatu van Burenovej teológie — rovnako ako napríklad ani kritika Aristotelovej filozofie neodhaľuje základnú povahu tomistického typu teológie. Filozofia tu totiž plní úlohu nástroja, ktorým sa má priblížiť, resp. explikovať podstatu inej duchovnej štruktúry, ktorá má voči nej primárnu a určujúcu pozíciu. Aj hodnotenie van Burenovho úsilia treba preto zrejme orientovať na túto štruktúru, ktorú v jeho prípade predstavuje „svetský význam evanjelia“, paradoxne vyznievajúce vybudovanie teológie bez pojmu boha a snaha ukázať, že práva podstata evanjelia korešponduje s takouto svetskosťou a že evanjelium ani vo svojej pôvodnej podobe nie je založené na kategórii transcendentna.

Vyústenie jeho teológie však napriek autorovmu presvedčeniu vyvoláva pochybnosti o uskutočnení tohto zámeru. Logika budovania „svetského kresťanstva“ priviedla van Burena na kristocentrickú pozíciu: výpovede evanjelia nie sú výpoveďmi o bohu, ale o človeku Kristovi a jeho vplyve na súčasníkov. Rozhodujúcou však zostáva otázka, či súčasný veriaci, ako ho vykresľuje van Buren — antimetafyzicky, realisticky, empiricky a pragmaticky orientovaný — pociťuje vôbec potrebu orientácie na takýto historicky vzdialený prototyp správania a konania a na akom základe sa môže realizovať ich vzájomná väzba.

Protirečivosť van Burenovho úsilia sa prejavuje v proklamovaní vedomej redukcie obsahu kresťanstva na etickú doktrínu a na druhej strane v tvrdení, že jej prototyp (Ježiš Kristus) je predpokladom realizácie týchto etických princípov súčasnosti („Ježiš je náš Pán“). Konštatovanie autonómnosti súčasného človeka a sveta však protirečí zakotvenosti autentickej ľudskej existencie v akomkoľvek autoritatívne chápanom zdroji. To, čo van Buren v prípade vplyvu Krista na apoštolov nazýva „nákazlivosťou“ jeho slobody a v prípade prijatia kresťanského postoja súčasným človekom „blikom“ (t. j. v podstate nevysvetliteľným spôsobom sebareflexie, životným postojom a perspektívou), nástojčivo implikuje akýsi transcendentný základ, na ktorom by sa oba tieto procesy mohli realizovať. Transcendencia, odmietnutá v tvrdení „smrti boha“, sa tu teda nechcene vynára vo forme heteronómneho moralizmu, ktorého základ je nevyhnutne metafyzický.

Zdá sa, že problém transcendentie nezaniká s odmietnutím možnosti jazyka o bohu a teda s odmietnutím tradičného predmetu teológie. Bez neho síce teológia už nemôže byť náukou o bohu v pravom slova zmysle (a u van Burena ňou ani nie je), ale pretendovanie na autentickosť kresťanského životného po-

stoja ústi do metafyzického postoja a akceptovania transcencie v inej rovine — v rovine etickej.

Protirečivosť van Burenovej koncepcie však vystúpi do popredia plastickejšie pri konfrontácii systému hodnôt a orientácii, ktoré ponúka ako etická doktrína (sloboda byť tu pre bližného) so systémom hodnôt súčasného sveta. Nerealizovateľnosť takto metafyzicky a absolutizovane chápaného životného postoja sa ukazuje už pri čo i len trochu hlbšej analýze skutočných problémov súčasnosti, k riešeniu ktorých van Buren nástoľčivo vyzýva.

To však už implikuje možnosť a nutnosť zásadného prekročenia základných van Burenových metodologických východísk smerom k začleneniu celej štruktúry kresťanského náboženstva do širšieho sociálno-historického kontextu. Z marxistickej metodologickej pozície sa potom ani kríza súčasného náboženského vedomia nemôže javiť ako „kríza pojmov“ — t. j. ako používanie pojmov, ktorým nič nezodpovedá, ale ako fenomén vyvolaný komplexom príčin materiálnej i duchovnej povahy, ktorých analýza je jediným adekvátnym kľúčom k pochopeniu tejto krízy. Takýto prístup, samozrejme, nevylučuje ani analýzu a kritiku náboženského jazyka, avšak chápe ho ako štruktúrny prvok zložitého fenoménu, akým je náboženstvo pri zohľadňovaní jeho komplikovaných a dynamických väzieb so skutočnosťou, o ktorej vypovedá. Nezužuje sa teda na jazykovú hru, zvanú „kresťanstvo“ a jeho význam teda nemožno hľadať iba zisťovaním jeho fungovania v jej rámci. Samo kresťanstvo totiž vstupovalo a vstupuje do komplikovaných zväzkov s inými štruktúrami ľudského života a bez zohľadnenia tejto skutočnosti sa nám nepodarí pochopiť adekvátne ani význam jeho jazyka. V perspektíve, ktorá tieto súvislosti nezanedbáva, má potom svoje oprávnené miesto aj celý historický vývin kresťanstva, ktorý je v koncepcii van Burena jednoznačne negovaný ako jeho neautentická forma.

A napokon, takýto prístup umožňuje kvalifikovať a diferencovať aj jednotlivé formy teológie — a to práve preto, že zásadne prekračuje metodologickú pozíciu každej teológie — od vyslovene transcendentne orientovanej až po ateistické kresťanstvo van Burenovho typu, kde sa transcendencia objavuje sice v subtilnejšej podobe, ale rovnako nevyhnutne.

Koncepciu P. van Burena potom vidíme z hľadiska doterajšieho vývinu protestantskej teológie ako nepochybný radikálny čin, zároveň však limitovaný jeho východiskovou pozíciou apologetiky kresťanstva. Radikálny v zmysle vzdania sa tradičného predmetu teológie a v akceptovaní svetského charakteru súčasnosti, no zároveň protirečivý, pretože pri jeho dôslednom uplatnení by sa musel vzdať akejkolvek referencie k akémukoľvek autoritatívnemu zdroju.

Ak je teda indikátorom príslušnosti ku kresťanskej tradícii v teológii van Burena jeho kristologická orientácia, potom pri celkovom hodnotení jeho koncepcie musíme chápanie Krista ako vzoru a podmienky autentickej existencie pre súčasného veriaceho konštatovať ako jej metafyzické a teologické rezíduum.

## LITERATÚRA

1. BUREN van P.: *The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Analyses of Its Language.* London 1963.
2. BUREN van P.: *On Doing Theology.* In: *Talk of God.* Royal Institute of Philosophy Lectures. Volume II. 1967—1968. London 1969.

3. BUREN van P.: The Dissolution of the Absolute. In: W. R. Miller (vyd.): Contemporary American Protestant Thought: 1900—1970. New York 1973.
4. GILKEY, L.: Nazwanie wichru. Warszawa 1976. (Pořský preklad z anglického oriřnálu: Naming the Whirlwind. The Renewal of God — Language. London 1969).
5. DOBŘEŇKOV, V. I.: Sovremennyj protestantskij teologičeskij modernizm v SSA — jego zamysly i rezulřaty. Moskva 1980.
6. HUBÍK, S.: Problém smyslu a porozumění v soudobé teologicko-filozofické apologetice náboženství. In: Ateizmus 1982, ř. 4.
7. HAMILTON, W.: The Death of God Theologies Today. In: T. Altizer — W. Hamilton: Radical Theology and the Death of God. New York 1966.