

## TEOLÓGIA 20. STOROČIA

TEODOR MÜNZ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

Tak sa nazýva dost' obsiahla antológia, ktorú vydal v roku 1995 Vyšehrad. Pôvodne vyšla v nemčine, zahŕňa aj najviac nemeckých autorov, no stretávame sa tu aj s inými národnosťami, prevažne teológmi, hoci aj s filozofmi a psychológmi, ktorí vedia niečím novým prispieť k večnej problematike existencie boha. Lebo sotva možno nazvať teológom C. G. Junga alebo E. Blocha, ktorí tu tiež figurujú. Ale vynárajú sa tu aj mená K. Rahnera, P. Tillicha, K. Bartha, P. Teilharda de Chardina, D. Bonhoeffera, M. Bubera, M. Gándhiho, D. T. Suzukiho, H. Künga, R. Guardiniho a viacerých iných, medzi nimi aj troch žien - teologičiek. Teológia 20. storočia sa tu teda chápe široko, k slovu prichádza aj náprotivná, aj nie kresťanská, aj kritická stránka a hneď vidieť, že antológiu zostavoval liberálne mysliaci protestantský teológ, v tomto prípade K. J. Kuschel.

Začítal som sa do knihy a natolko ma zaujala, že som ju odložil s rozvírenými myšlienkami. Podáva sa tu čosi skutočne nové, revolučné, čo má s nedávnou teologickou tradíciou, s ktorou som sa stretával napríklad pri písaní mojich kníh o Feuerbachovi a Spinozovi, málo spoločného. Moderná teológia prechádza revolučnými zmenami azda tak ako moderná astronómia, biológia a iné disciplíny. Lenže kým u nich je to samozrejmé, v teológii je to prekvapujúce, lebo táto veda, najmä katolícka, si zakladala na nemennosti, ba večnosti svojho učenia - philosophia perennis! V antológii sú totiž zastúpení aj progresívni katolícki autori vyslovujúci občas tvrdé slová na adresu svojej do minulosti zahľadenej cirkvi, náboženstva a teológie, ako J. B. Metz. A sú tu aj B. Welte a K. Rahner, ktorí "reprezentujú generáciu katolíckych teológov, ktorej sa podarilo zbúrať významné "pevnosti" novoscholastiky, vypudit' napokon z katolíckej teológie dvadsiateho storočia ducha antineodernizmu", ako o nich píše K. J. Kuschel (s. 20-21). Ešte pribojnejší sú však protestantskí autori, ktorým bol vývoj v teológii samozrejmý takmer od Lutherových čias - natolko, že svoju tzv. liberálnu teológiu 19. storočia museli napokon sami zavrhnúť a vrátiť sa do istej miery ku konzervatívnejšiemu mysleniu. Antológia nás však presvedča, že len naoko, lebo to, čo tu hlásajú o Kristovi a Bohu protestantskí teológovia nášho storočia, nie je o nič bizarnejšie než to, čo hlásala o Kristovi liberálna teológia. Ako prezrádzajú úvahy K. Bultmanna a E. Käsemanna, skepsy tejto teológie sa veľmi nezabavili.

Čo sa teda stalo?

Kritika kresťanstva a náboženstva vôbec sa rozprúdila najmä začiatkom novoveku so zrodom novej vedy, filozofie, nových sociálno-politických prúdov. Život sa stále viac sekularizoval a vzdŕaľoval od náboženstva, viac od katolicizmu vhaňajúceho sa nasilu do ustrnutosti (novotomizmus, boj proti modernizmu) než od pružnejšieho protestantizmu, najmä luteránskeho. Útoky prichádzali najprv zo strany prírodných vied a filozofie - heliocentrizmus, evolucionizmus, bohato rozvetvená kritika antropomorfizmu,

deizmus, panteizmus alebo jednoznačný ateizmus, materializmus. Teológovia tieto náuky zatracovali, vysvetľovali po svojom, apologetizovali staré učenie. Biblia, slovo božie, sa nemohla mylíť, bolo ju treba len správne chápať a kozmeticky upravovať jej výklad.

Ďalší, posledný otras pred zobudením prišiel v minulom storočí zo strany sociálno-politickej. Kapitalizmus, na ktorý hľadel katolicizmus krivým okom od začiatku, kým protestantizmus len od polovice minulého storočia - hoci ho pomáhal budovať - zrodil protikresťanský socializmus a komunizmus. Kresťanstvo totiž nezabránilo sociálnej biede, vykorisťovaniu a ostatným útrapám, ktoré navodil najmä raný kapitalizmus - liberalizmus. Ba aj v tejto súvislosti kresťanstvo apologetizovalo.

Katolicizmus a po ňom aj luteranizmus a kalvinizmus rýchlo reagovali náboženským socializmom a sociálnou náukou, no už bolo neskoro. Dozrel čas na reorientáciu kresťanského myslenia, tlaky doliehali zo všetkých strán teórie i praxe. Teológovia si začali uvedomovať, že život im už takmer unikol, že odbočil kamsi inam, že sa rozvetvil a nastolil problémy, ktoré dvetisícročná a takmer ustrnutá teológia nevedela riešiť, že aj biblia hovorí o dávno uplynutom živote a nemá odpovede na množstvo otázok súčasnosti, že stereotypy teológov budujúce len na nej vyznievajú nahlucho. Slovom, že reč súčasnosti je už o čomsi inom. Kresťanstvo nielenže nezabránilo komunizmu, ale ani dvom svetovým vojnám, ani fašizmu, rasizmu a nacizmu, nezabránilo Osviečeniu. Svet sa po druhej svetovej vojne rozdelil na dva nepriateľské tábory, ktoré sa chystali na tretiu, nukleárnu vojnu, ktorá by bola zničila celé stvoriteľské dielo božie na Zemi. Z kostolov sa však stále ozývali (a zväčša ešte ozývajú) jalové výzvy, že máme milovať bližného svojho, lebo aj Boh tak miloval svet, že obetoval za neho svojho jediného syna. A problémov pribúdalo: bieda tretieho sveta, ekologická kríza atď.

Kresťanstvo stálo pred dilemou: buď si to nevšimáť, prehlasovať všetko za dielo diabla a naďalej nad tým povýšenecky moralizovať, no podpisovať si tak aj ortiel smrti, alebo sa obrátiť tvárou k človeku a svetu, vidieť ich po novom, realisticky, až naturalisticky, nezatracovať ani svojich kritikov, ani ateistov, vedcov, sociálnych reformátorov, ale vziať si z nich poučenie, zahrnúť aj ich do plánov boha so svetom, ktorý síce zmenil smer, ale zostáva stále v rukách božích. Teda chápať všetko ako výzvu k sebakritike, k pokániu, k radikálnemu preporeniu a k záchrane božieho sveta, ku spolupráci a spoluzodpovednosti za jeho ešte nedokončené stvorenie. A tak, prirodzene, aj k záchrane seba samého, kresťanstva. Je pochopiteľné, že teológia si zvolila túto druhú alternatívu, obrátila sa "tvárou k životu" - ako sa nazýva súčasná luteránska teológia na Slovensku - a prešla (viac na Západe než u nás) miestami radikálnym očistením. Je zaujímavé sledovať, ako vybrdla alebo ešte vybrdava z tohto krstu ohňom, ako sa vyrovnáva s množstvom dobieďavých, naliehavých problémov, aby dala bohu, čo je božie a cisárovi, čo je cisárovo, aby prekonala veľké úskalia a zostala sebou samou. Lebo je jej axiómou, že v boji nesmie padnúť, ale musí ak nie zvíťaziť, tak sa aspoň zachrániť. Za akú cenu?

"Teológia dvadsiateho storočia začína priznaním svojej vlastnej porážky," konštatuje v úvodnej štúdii k antológii K. J. Kuschel (s. 19), parafrázujúc názor K. Bartha. Priznanie tejto porážky sa priamo či nepriamo ozýva v celom zborníku. Je to porážka zapríčinená prírodnými vedami, politicko-sociálno-duchovnou emancipáciou človeka

v novoveku, vyzdvihovanou najmä osvietenstvom, ktorého význam sa v antológii uznáva, filozofickým spochybnením tradičných predstáv o teistickom bohu a inými faktormi. "Kresťanská teológia, vypovedaná prírodnými vedami z oblasti kozmológie, sa stala antropológiou," hovorí J. Moltmann za mnohých iných autorov (s. 131). "Žijeme v epoche antropológie," začína svoju úvahu W. Pannenberg (s. 49). Ťažiskom teologického záujmu sa stal človek, jeho dejiny, činy v nich, celkom moderné, miestami viac filozofické než teologické reflexie o jeho emancipovanosti, slobode, chaotickosti súčasného života a snaha dostať sa z toho všetkého nejako k bohu, upnúť sa na neho, zachrániť vôbec boha pre túto bytosť zahľadenú do sveta, stojacu stále viac na vlastných nohách. Tým sa však problematika skomplikovala, lebo človek je zložitejší než ostatná príroda a len u neho možno hovoriť o dobre a zle v pravom slova zmysle. A to zlo je veľké, v nedávnej minulosti doteraz najväčšie. Tým sa presunula aj otázka teodícey, ospravedlňovania boha v dejinách. Tomáš Akvinský argumentoval proti ateizmu svojimi kozmologickými dôkazmi existencie boha, hovorí Moltmann, ktorého kládli ako nekonečného, nemenného atď. do protikladu ku konečnému, menlivému svetu. Dnes sa už však nepýtame, ako mohol boh dopustiť skazu Lisabonu - ako Voltaire v *Báсни o pohrome lisabonskej v r. 1755*, ale ako mohol človek spáchať a boh dopustiť Osvienčim. "My kladieme túto otázku - *An Deus sit?* - v kontexte dejín a na pozadí dejinných zločinov; v spore o Boha musíme teda zápasit' na pôde dejinného vedomia a politickej praxe," konštatuje Moltmann (s. 130). (Hoci však Moltmann otázku Osvienčimu nadhadzuje, nedáva na ňu odpoveď, najmä nie na otázku, ako ho mohol boh dopustiť. Doteraz som sa s uspokojujúcou teologickou odpoveďou nestretol. Naproti tomu dobre vieme, ako mohol spáchať Osvienčim človek).

Aká je však tá politická prax a prax súčasného človeka vôbec? Je to prax "ako keby Boha nebolo," ako opakuje po Hugovi Grotiovi D. Bonhoeffer. "Je to jeden veľký proces, ktorý vedie k autonómii sveta," hovorí (s. 136). A vedie od Herberta z Cherburgy cez Montaigna, Bodina, Huga Grotia, Descarta, Spinozu, Kanta, Fichteho, Hegela. "Všade je myšlienkovým cieľom autonómia človeka a sveta," konštatuje so zadosťučinením Bonhoeffer (s. 136). "Boh ako morálna politická, prírodovedecká pracovná hypotéza je odstránený, prekonaný; ale rovnako je prekonaný aj ako pracovná hypotéza filozofická a náboženská (Feuerbach!). Patrí k intelektuálnej poctivosti nechať túto pracovnú hypotézu padnúť, resp. ju čím viac vypustiť. Pobožný prírodovedec, lekár atď. je hermafrodit." (s. 137). Moderný človek musí teda žiť "ako keby boha nebolo" a dáva nám to vedieť "sám Boh". Bonhoeffer sa teda boha nevzdáva, no jeho boh - ako aj boh ostatných teológov - v snahe uniknúť všetkým uvedeným kritikom je špecifický a netradičný, ako uvidíme.

Teológ Bonhoeffer nie je teda bohorúhač, naopak, tento mučeník, ktorého nacisti popravili v koncentráku, stáva sa inšpirátorom mnohých súčasných teológov s pochopením pre sekularizáciu. Inšpiruje aj Moltmanna, ktorý opakuje: "Bratia, zostaňte verní Zemi" - týmto zvolaním z Nietzscheho Zaratustru sa Bonhoeffer obrátil proti rezignovanému, zo sveta utekajúcemu polovičatému kresťanstvu (s. 272). Nietzsche, predtým Feuerbach, často aj Marx a iní vykričaní ateisti! S ich menami sa v antológii často stretávame, nie však ako so zlosynmi, ale ako s učiteľmi, ktorých treba rešpektovať. Dialektická teológia K. Bartha, ktorým sa začínalo nové teologické myslenie v našom

storočí, by asi vyzerala inak, keby sa nebola poučila z Feuerbachovej kritiky antropomorfizmu. Práve v očiach tých, ktorým bola adresovaná Feuerbachova kritika, prestal byť tento filozof vulgárnym materialistom, ktorý hlásal, že "človek je to, čo zje", ako si ho donedávna podávali všetci jeho nepriatelia. S tým je koniec. Feuerbach je váženy učiteľ, ktorý by dnes nemusel opustiť erlangenskú fakultu pre svoje kacírské názory. Podobne aj Nietzsche je už učiteľom teológov, ktorého kritika im nechtiac radí, ako majú chápať boha po novom, aby zachránili jeho existenciu pred šipmi kritiky. A tak dochádza na Nietzscheho slová z Predhovoru k *Antikristovi*: "Sú, ktorí sa rodia posthumne."

Ako teda vyzerá tento nový boh teológie 20. storočia?

Z hľadiska toho, čo sme už povedali najmä o rešpektovaní emancipovanosti moderného človeka, nemôže to už byť tradičný teistický, dualistický boh. Na neho je v tejto teológii zle-nedobre. Ani nie tak pre jeho imperátorský vzťah k prírode, ale skôr pre jeho vzťah k človeku. Sídli na nebi, lebo zem nebola pre neho dosť dobrá, nariadil, aby svet vznikol z ničoho, dal mu zákony a diktátorské spôsoby si zachoval najmä voči človeku. Rozkazoval, trestal, odmieňal, hrozil, sľuboval, vyšetroval, delil na dobrých a zlých, mal človeka úplne v područí, sledoval ho, aj keď on o tom nevedel, dal mu síce aj slobodu rozhodovania, ale beda, ak sa nedržal jeho nariadení. Z toho sa vyvinul zákonnícky spôsob života. "Tradovaný kresťanský životný štýl nesie očividne mnohé črty zákonníctva," hovorí Moltmann. "Zákonníctvo vyžaduje metodicky disciplinovaný spôsob života. Sebakázeň a ustavičná sebakontrola pudov a pocitov je zákonníckym spôsobom života. O prítakaní človeka sebe samému, o prijatí vlastnej individuality, o oslobodenej telesnosti a prirodzenosti zákonníctvo nehovorí. Pretože človek nemá odvalu byť spontánny, musí sa ustavične pýtať na to, čo je dovolené, a či "smie" činiť to, čo by rád činil." (s. 269). Ak sa verilo, že tento boh robil v prírode a spoločnosti zázraky, tak je to mýtus, povera, konštatuje Bultmann. "Dnešný človek stavia na tom, že beh prírody a dejín, ako i jeho vlastný vnútorný a jeho praktický život nie je nikde preložený pôsobením nadprirodzených síl." (s. 164).

E. Moltmannová-Wendelová má zase námietky voči patriarchálnemu bohu z feministického hľadiska. "V mužsky redigovanej biblii a s jej tendenciou pohľdať ženami sú i konkrétne obrazy Boha prevažne mužské. Boh je *kráľ, sudca, vojvodca, bankár*. V jeho činnosti sa odrážajú prevažne mužské črty. Panuje, vládne, súdi, trestá, odmeňuje, odpláca. Jeho vlastnosti pochádzajú z mužských ideálov sily, suverenity, všemocnosti." (s. 114). Feministického pohľadu na Kristovo posolstvo sa dožaduje aj R. R. Ruetherová vo svojej "feministickej christológii".

Slovom, starý, patriarchálny a mizogynný boh sa zamietá. Ešte skôr, než sa dozvieme, aký boh sa prijíma, treba poukázať na to, že sa zamietá aj starý, tradičný Kristus. Bultmann, ktorý demytologizuje starého boha, demytologizuje i starého Krista. Celé chápanie sveta, ktoré sa predpokladá v Ježišovom kázaní, ako aj v *Novom zákone* všeobecne, je mytologické, hovorí (s. 163). Je mytológiou tvrdiť o ňom, že bol počatý z Ducha svätého, že sa narodil z panny a mnoho iného, lebo to boli vtedy bežné mytologické predstavy aj u okolitých národov. Ježišovu osobu a celý *Nový zákon* treba demytologizovať, "odkryť hlbší význam za mytologickými predstavami" (s. 165).

S tým, hoci nevedomky, úplne súhlasí C. G. Jung, ktorý sa ako psychoanalytik díva na Ježiša po svojom. Právý Ježiš z Nazaretu neprichádza u apoštola Pavla vôbec k slovu, konštatuje, lebo je už zastretý mýtom, zvyrazňuje určitý archetyp, prejavuje atribúty života hrdinu: nepravdepodobný pôvod, božský otec, ohrozené narodenie, záchrana v poslednom okamihu, raná dospelosť, premoženie smrti, zázraky, tragický, predčasný koniec atď.

Čo zostalo z pôvodného Ježiša? Žil vôbec? Bultmann i Jung veria, že áno, hoci Bultmannovi-teológovi zostalo z neho veľmi málo. Iróniou je, že v antológii zachraňuje jeho historickú existenciu ateista a exmarxista E. Bloch, nachádzajúci netradičné argumenty, ktoré by mohli potvrdzovať, že skutočne žil. Narodil sa v chlieve! "Taký nepatrný pôvod Zakladateľa sa nevyvíšľa." (s. 220). Ani jeho potupná smrť na kríži. Jeho život nemá obdobu v legendách o Attisovi, Mítrovi, jeho útrapy a skľúčenosť sa nedajú vykonštruovať atď. Ježiš žil, opriadli ho však mýtmi o tom, čo od neho očakávali, konštatuje Bloch. Nad jeho existenciou sa však zamýšľa aj teológ E. Käse-mann, no aj jeho výsledky sú skromné. Otvorene priznáva, že "naša situácia sa... vyznačuje tým, že pôvodne liberálna otázka historického Ježiša zase získava na teologickej závažnosti" (s. 176). Evanjelický teológ D. F. Strauss totiž už pred vyše poldruhasto-ročím poprel historickú existenciu Ježiša, za čo bol uvrhnutý takmer do kliatby, no tento problém, vypudený dverami, sa vracia oknom, straší v protestantskej teológii ďalej a už sa asi nedá zažehnať.

Vráťme sa však k otázke, od ktorej sme odbočili: Ak sa starý boh zavrhuje, aký nový sa žiada?

Môžeme azda vyjsť z K. Bartha, o ktorom K. J. Kuschel píše, že "*prvá svetová vojna* bola pre generáciu *Karla Bartha, Rudolfa Bultmanna a Paula Tillicha* totálnym prerывom" (s. 18). Barth si vzal poučenie z mimoteologickej i teologickej kritiky náboženstva, obrátil sa proti liberálnej luteránskej teológii 19. storočia, prestal brať ohľad na prírodné i duchovné vedy a postavil svoju teológiu len na svojskom chápaní boha, človeka, Ježiša Krista a ich vzájomného vzťahu. Tým sa pokúsil vymaniť teológiu spod vplyvu, ale aj kritiky neteologických disciplín a založiť ju na nej samej. Ako som už povedal, jeho tzv. dialektická teológia je výrazne poznačená Feuerbachovou kritikou antropomorfizmu a Kuschel píše, že Feuerbacha nazval "ohnivým potokom", cez ktorý musela prejsť nová teológia. Neurobil a nemohol mu však urobiť celkom zadosť.

Na rozdiel od Feuerbacha, podľa ktorého človek sa stáva bohom, Barth tvrdí, že boh sa stáva človekom. Poznávaci zisk nie je však z toho nijaký, lebo tohto boha aj tak nepoznávame takého, aký je osebe, a nevieme ho vyjadriť inak než ľudsky. Každý, kto hovorí o bohu, oznamuje a presadzuje najhrubším spôsobom len seba, hovorí Barth. Nemožno ho antropomorfizovať, ale ani naturalizovať, nemožno ho poznávať z prírody, umenia, morálky, vedy, ba ani z náboženstva. To, čím si môžeme byť o bohu istí, je vždy len "negácia, negativita človeka" (s. 98). Boh je v inkognite a je inkognitom. Táto negativita je však "bezprostredne naplnená pozitivitou božou" (s. 98). Lebo boh sa poznáva z negativity, z nedostatkov, z obmedzení človeka a len v súvislosti s nimi. Boh v prírode je pre naše oči skrytý, ale ona prezrádza jeho slávu v stvorení. Človek je smrteľný, ale z jeho smrteľnosti skrsá v ňom myšlienka na majestáť

posmrtného života, o božom obraze v človeku možno hovoriť len v súvislosti s uvedením si padnutosti človeka, lebo boh ho dvíha, o jeho hriechnosti zase len v súvislosti s jej odpustením atď. Človek a boh sú takto na seba viazaní, áno je aj nie a naopak, a o žiadnom z nich sa nemožno vyjadriť s určitosťou, jedno je v druhom. Presnú deliacu čiaru medzi nimi nemožno zachytiť. Náznorným príkladom tejto jednoty i protikladnosti oboch je Kristus - človek vystupujúci k bohu a boh zostupujúci k človeku, sprostredkovateľ medzi oboma, bohočlovek.

Barthova dialektická teológia je a chce byť nejednoznačná, pohyblivá, nevyjadriteľná žiadnym len áno a len nie, nechce byť antropomorfná a zároveň sa otvorene hlási k antropomorfizmu. Lebo úplne neantropomorfný boh nemá pre teológiu a náboženstvo význam. Nemožno komunikovať s bohom, ktorý je "totaliter aliter", "celkom iný". Je očividné, že tu ide o nového boha, ale len v teológii, nie však vo filozofii. Už dávno pred Barthom sa vynorila tzv. negatívna teológia, napríklad u Mikuláša Kuzánskeho (ale už aj dávno pred ním), ktorá mala podobné zámery: keď chcela boha vyjadriť ako úplne iného, nielen nie-ľudského, ale aj nie-prírodného, nemala na to ani len slovník. Transcendentno pochopiť a vyjadriť nie-ľudský nevieme. Barthov boh je nedualistický, skôr monistický alebo monodualistický, dvojznačný ako všetko u Bartha, je temný, nejasný, o ňom samom osebe nemožno povedať nič - deus absconditus. Podobný je aj boh ostatných teológov, s ktorými sa stretávame v antológii. W. Weischedel hovorí tiež o Deus absconditus - skrytom bohu a H. Küng sa priamo odvoláva na "metafyziku Mikuláša Kuzánskeho, ktorá stanovila merítka myslenia platné až do dneška" (s. 154).

Pre P. Tillicha je boh hlbinou, hlbinou hlbín, tou poslednou, ku ktorej sa myslenie prepracováva, keď je podchvíľou nespokojné so zmyslovým povrchom vecí a túži dostať sa podoň. Dnes máme hlbinnú psychológiu, hlbinnú sociológiu a "v tomto desaťročí najstrašnejšieho sociálneho zemetrasenia, aké kedy postihlo ľudstvo ako celok, sa otvorili oči národov pre hlbinu" (s. 45). (Tým desaťročím myslí Tillich obdobie druhej svetovej vojny). A každý máme nekonečnú hlbinu v sebe. Do nej zostupujeme, nemôžeme sa jej vyhnúť, hoci je utrpením, peklom. Je však aj cestou k pravde a napokon k radosti. To je tiež paradox.

Tillich sa však v antológii ozyva ešte raz a tentoraz zdôrazňuje, že pravý boh je až nad bohom teizmu. Zdá sa, že aj boh teizmu je jedným z tých povrchov, ktoré podľa Tillicha stále prekonávame. Moderné pochybovanie zvrhlo aj zmysel vecí "do priepasti nezmyselnosti" (s. 425), pochybnosti vyvolali úzkosť a stratu odvahy k bytiu. Tým sa stratil aj boh teizmu, ktorý to všetko zabezpečoval. No kým tento boh bol celkom známy a osobný, druhý Tillichov boh je už neznámy, neurčitý, paradoxný. Nie je subjektom ani objektom a hoci je "prítomnostne skrytý v každom stretnutí Boha a človeka" (s. 425), hovoriť s ním nemožno, lebo nie je "niekto". Vynára sa však aj v našich bežných duševných stavoch a púta nás k nemu len "viera alebo stav uchvátenia Bohom mimo Boha" (s. 426). Je to "absolútna viera, ktorá prítakáva bytiu bez toho, že by videla nič konkrétne, schopné zvíťaziť nad nebytím v osudovosti a smrti" (s. 427). "Odvaha k bytiu má svoje korene v Bohu, ktorý sa vyjavuje, keď v úzkostlivom pochybovaní Boh zmizol." (s. 427).

Boh je tu teda zase neurčitý, rozmazaný, paradoxný, v podstate neznámy. Stratou boha teistického, známeho, zjavujúceho sa, boha, ktorý má svoju osobnú špecifickosť a ktorý prichádza bez zavolania, stal sa nový boh jeho opakom, bezkontúrovitou danosťou, o ktorej teológovia nevedia vôbec povedať toľko, čo o teistickom bohu, o ktorom vedeli kedysi viac než o akomkoľvek bežnom predmete. Boh sa tu trati do nevyjadriteľna, odieva sa plášt'om záhadna "Dieu est - je ne sais bien quoi".

Pre W. Pannenbergu je boh náprotivkom človeka. Človek je odkázaný na rôzne veci a jeho chronická, nekonečná odkázanosť predpokladá náprotivok za všetkou skúsenosťou. "Pre tento náprotivok... má jazyk výraz Boh" (s. 55). Prirodzene, tento náprotivok je tiež neznámy. "Nezistili sme vôbec nič o tom, kto alebo čo je vlastne oným náprotivkom, na ktorý je človek nekonečne odkázaný." (s. 55).

W. Weischedel zase ukazuje, ako sa filozofický skepticizmus v dejinách stále viac radikalizoval, až napokon spochybnil - u Fichteho - aj Descartovo Cogito a nakoniec zostal iba proces spochybňovania ako taký. No aj spochybňovanie naráža na predmety, ktoré nemôže spochybniť, a zastavuje sa pred nimi ako pred tajomstvom. Jestvuje bytie a nie nebytie. To sa nedá spochybniť ani racionálne zdôvodniť. Smrť poukazuje na nerozriešiteľnosť záhady ľudského bytia, pominuteľnosť všetkého nadhadzuje otázku, či je niečo večné, otázku, ktorú nemôže skepticizmus rozhodnúť atď. Tajomstvo je teda skutočnosťou, s ktorou sa podchvíľou stretávame a ktorá umožňuje skeptické pýtanie sa. A je ňou boh. "Keď skeptické myslenie zakúša dopredu nemysliteľné tajomstvo ako svoj vlastný pôvod a ako mohutnosť vládnucu všetkou skutočnosťou, hovorí o Bohu." (s. 71). Teda zase nová variácia neznámeho boha.

Boh K. Rahnera je skúsenosťou absolútna získanou tým, že otvorenosť pobytu človeka vchádza ustavične do neuchopiteľného tajomstva - v láske, vernosti, nádeji, v pohľade na smrť.

O bohu P. Teilharda de Chardina netreba veľa hovoriť, lebo je to známy boh evolúcie, ktorý vedie hmotu k jej zduchovňovaniu, k zmoráľňovaniu človeka a vesmíru - ku kristogenéze.

Teilhardovmu bohu je blízky boh J. Ratzingera. E. Moltmannová-Wendelová sa sťažuje, že biblického boha si prisvojili muži a urobili z neho otca, hoci v biblii je veľa názorov, ktoré ho chápu ako matku. Podobne R. R. Ruetherová vystupuje proti "mužstvom ovládanej kristológii" (s. 235). Kristus ako hlava a ženích cirkvi musí byť muž a reprezentovať ho môže tiež len kňaz-muž. Aj podľa nej je však Ježiš synoptických evanjelií zlučiteľný s feminizmom a dožaduje sa "feministickej kristológie".

J. Moltmann verí v prichádzajúceho boha, v boha budúcnosti, hoci tento boh už zasahuje do prítomnosti. Nie je to "stávajúci sa boh" procesuálnej teológie, ale "prichádzajúci boh" eschatologickej teológie.

A ako sa díva na boha D. Bonhoeffer, ktorý žiada, ako sme počuli, žiť tak, ako keby boha nebolo? On však jestvuje a stojíme neustále pred ním. Je to boh, ktorý sa dal vytlačiť zo sveta na kríž. "Boh je vo svete bezmocný a slabý a práve len tak je s nami a pomáha nám." (s. 137). Kristus pomáha silou svojej slabosti a utrpenia, a nie silou svojej všemohúcnosti.

Nemá zmysel pokračovať v týchto analýzach, lebo sa dozvieme len ďalšie variácie na známu tému o neznámom bohu, ktorý sa nám predsa len akosi dáva na známosť.

Známym bohom bol len boh teizmu, no ten musel byť odložený medzi relikvie, lebo už dávno sa zistilo, hoci sa to vždy nepriznalo, že všetky jeho vlastnosti sú prevzaté z človeka a z prírody a sú buď ich absolutizáciou alebo negáciou, lepšie povedané ich protikladom: človek je čiastočne múdry, boh je absolútna múdrosť, príroda je konečná, boh je nekonečný atď. Vedel to a jasne to formuloval napríklad novotomizmus. Tento boh však nebol vlastne žiadnym bohom, bytosťou, danosťou, lebo mu chýbalo jeho vlastné špecifikum, vlastnosť, ktorá by charakterizovala len jeho, tak, ako ju má každý svetský predmet. Len ňou sa líši človek od zvieratá, jablko od hrušky. Preto sa tento boh vždy pýšil cudzím perím, bol tým a oným, čo sa ešte nepoznalo, a keď sa to spoznalo, stál sa čímsi ďalším.

Z týchto a mnohých iných dôvodov musel teistický boh padnúť. Medzery v znalostiach prírody a človeka sa povážlivo vyplnili a boh sa zase musel odsunúť do neznáma, lenže teraz do takého, o ktorom sa vie, že ho ani prírodné, ani humanitné vedy nikdy nespoznajú: boh je v prírode, ale je akoby akousi kantovskou vecou osebe, alebo je v človeku, ale ako hĺbina hĺbín, ktorá je ešte pod hĺbinami prístupnými psychoanalýze. Je to na jednej strane logicky dôsledne neznámy, neantropomorfný a nefyziomorfný boh, no na druhej strane, keďže sa musí dávať človeku aj vo svojom inkognite akosi spoznať, stáva sa predsa len antropomorfným, aspoň tým, že človek ho nejako určuje; a určuje ho svojím cítením, rozumom, ktoré nemôžu byť nie-ludské. Feuerbach tu nebol prekonaný, ba ticho sa s ním súhlasí: áno, nejde to inak, aj neznámy boh musí byť ľudský, ak nás má dvíhať, podporovať, ba milovať.

Natíska sa však kacírka otázka: Nepýši sa tento boh ešte stále cudzím perím? Je hĺbina hĺbín bohom, je bohom hranica, náprotivok atď.? Nenazýva sa tu bohom zase čosi, čo nemá s ním nič spoločné? Nejde tu o naše psychické stavy, pocity tajomstva, rozumové záhady, neriešiteľnosti, ktoré sme nazvali bohom? Musí byť boh zase len Nietzscheho pavúkom, čo sa skrýva po temných kútoch? Má byť jeho špecifikum v neznámosti, paradoxnosti? Špecifikum toho, čo by malo byť najznámejšie? Stačí ozaj viera, aby to všetko prehlušila?

Tento boh teda jednak ustúpil do transcendentna, no jednak sa stal imanentným. Imanentným už aj preto, aby nekopíroval svojho predchodcu, teistického boha, pre ktorého bola zem len plebejským podhradím, ktorému rozkazoval. Boh evolúcie, ktorý ju sám vedie a stále viac sa v nej vyjavuje, nemôže predsa zostať na hrade a odtiaľ riadiť vývoj. Ani boh, ktorý je ustavične prítomný v človeku ako jeho hĺbina, hranica, tajomstvo. Tým však stráca majestáť svojej nemennosti a dokonalosti. Lebo boh, ktorý sa prediera od neživého, neduchovného k duchu, k mravnosti a k vesmírnemu Kristovi, sa sám vyvíja, špiní a zabahňuje zlom, sám prechádza očístcom sebaspásy, zbavuje sa zla a iba kdesi na konci sa stáva tým bohom, ktorým bol kedysi na začiatku. A čo s bohom, ktorý "je vo svete bezmocný a slabý", ako sme počuli od Bonhoeffera? Čo s bohom, ktorý potrebuje, aby mu človek v ešte neukončenom stvorení sveta pomáhal, bol správcom prírody, vzal na seba kus pôvodne božej zodpovednosti? Zase tu dochádza na Feuerbachove slová, že boh a človek sú nepriamo úmerné veličiny: kde je boh veľký, tam je človek malý, a naopak. A človek sa v novoveku zväčšuje, umocňuje, oslobodzuje; úmerne s tým sa boh odmocňuje.



A už to nie je spoločný boh teológie ako kedysi. Novovek charakterizuje individualizmus: individuálne umenie, individuálna filozofia, niekedy aj veda. Protestantizmus má už dlhší čas aj individuálnu teológiu, ktorá teraz prenikla aj do špičiek katolíckeho myslenia. Koľko je teológov, toľko je bohov.

Toto všetko napovedá, že moderná teológia sa stále viac približuje k filozofii, ktorá podobným spôsobom rozmýšľa o bohu (pokiaľ o ňom rozmýšľa) už dávno. A nie je to náhoda, že azda všetci teológovia v antológii sú silno poznamenaní filozofiou, že ju dobre poznajú, že sa dávajú ňou inšpirovať, a to aj ateistickou, nielen Feuerbachom, Nietzsche, ale hojne napríklad aj Heideggerom, ktorého existencializmus u viacerých silno preráža. A zase to platí aj pre katolíkov. Už Teilharda de Chardina, jedného z nestorov moderného teologického myslenia, si neviem predstaviť - mutatis mutandis - bez Hegela. A títo teológovia aj sami filozofujú, často na úrovni hodnej nasledovania. Boh Abrahama, Izáka a Jakuba sa miestami povážlivo približuje ku kedysi zatracovanému bohu filozofov. Žeby bol mal Hegel pravdu, že náboženstvo a teológia prejdú raz v dôsledku historickej racionalizácie človeka do filozofie? Vidíme to v umení, kde špekulácia niekedy víťazí nad inšpiráciou, a tým skôr to vidíme v príbuznejších disciplínach - v teológii a filozofii.

V každom prípade si myslím, že moderná teológia opustila teistického boha, a tým opustila aj svoje "naivno-realistické" obdobie a povzniesla sa do oblasti voľnej, oslobodzujúcej, ale aj nebezpečnej špekulácie, kde musí zápasit' s vetrami a vzdušnými vírmi. Obdivujem jej povrazolezecké výkony, jej húževnatú snahu preplávať medzi Scyllou a Charibdou, uniknúť modernej kritike, ale zároveň aj nevzdať sa, zachrániť v súčasnom svete boha a podať ruku tým, ktorí ho potrebujú. Boj o boha je najhúževnatejšou snahou, akú v dejinách poznám. Musím sa len usmiať nad naivnou mienkou osvietenecov, že osveta, vzdelanosť vytlačia boha z ľudských myslí; ba aj nad Feuerbachovou vierou, že odhalením faktu, že človek uctieva v bohu len svoj vlastný obraz, nastane "obrat vo svetových dejinách". Keď vidím tú húževnatosť, s akou sa človek bije o boha, som skôr náchylný veriť názoru Edwarda Herberta z Cherbury, že človeka charakterizuje nie myslenie, lebo myslí aj pes, ale viera v boha. A pravdy o ňom a od neho sú vraj vrodené, takže nikdy nebudeme bez neho. Dodávam, že rozhodne ešte dlho nie.

---

Autor je externým spolupracovníkom grantového projektu č. 2/2050/96 vo Filozofickom ústave SAV.

---

PhDr. Teodor Münz, CSc.  
Filozofický ústav SAV  
Klimesova 14  
813 64 Bratislava  
SR