

SÚČASNÁ LUTERÁNSKA TEOLÓGIA NA SLOVENSKU¹

TEODOR MÜNZ, Bratislava

MÜNZ, T.: Lutheran Theology in Contemporary Slovakia
FILOZOFIA 53, 1998, No 6, p. 337

The philosophical problematic and philosophical influence is inherent in writings of many professors of Slovak Lutheran Theological Faculty of Bratislava - especially in those of I. Kišš and P. Gažík. I. Kišš is influenced by platonism (through Luther): the terrestrial Good is a reflection of God's idea of Goodness, which has been continually approached by humans; there is an innate moral law in humans, which as a model dominates the historically determined morals. P. Gažík, a K. Nandrásky's follower, focuses on the anthropocentric and humanistic turn in modern metaphysics and on its subjectivistic consequences. On the top of its hierarchy The God was replaced in Nietzsche's philosophy by man. Theocentrism has been replaced by anthropocentrism, what has led to the loss of man's absolute moral standard and to its replacement by a relative one.

Igor Kišš. Problematiku "teológie tvárou k životu" v súčinnosti s filozofiou rieši zo svojho zorného uhla aj príslušník mladšej generácie, profesor Slovenskej evanjelickej bohosloveckej fakulty ThDr. Igor Kišš (nar. 1932).

I. Kišš rozvinul svoju činnosť najviac po roku 1984. Prednáša, publikuje štúdie a články (mnohé z nich sú časťami jeho *Sociálnej etiky*, vydané pre internú potrebu bohosloveckej fakulty v roku 1997) a vystupuje aj v zahraničí, predovšetkým v Nemecku. Aj vo svojej tvorbe sa opiera najmä o nemeckú luteránsku teológiu, najviac o samého Luthera. Vyzdvihuje, rozpracováva a aktualizuje niektoré jeho názory, ukazuje, že azda všetky súčasné snaženia cirkvi a teológie majú svoje zdôvodnenie už v ňom. Vychádza najmä z jeho učenia o dvoch ríšach, božej a svetskej, ktoré tvorí nosnú konštrukciu aj jeho myšlienkovej stavby. Dedukuje z neho, podopiera ho poznatkami zo súčasného praktického života, vedy, teológie, čiastočne aj filozofie, snaží sa o jeho nové poňatie a hľadá tak svoj vlastný výraz. Dnešnej nemeckej teológii vyčíta nepochopenie - alebo nedocenenie - niektorých Lutherových názorov. Z najväčších nemeckých teológov vplývali na neho najviac Tillich, Bonhoeffer, čiastočne Barth, Schweitzer a iní.

Ako ekumenista siaha aj Kišš po neluteránskych, najmä katolíckych autoroch, po pápežských encyklikách, po novom katolíckom katechizme, čerpá z Teilharda de Chardina, z pravoslávnych, starých židovských a arabských zdrojov. Zvlášť mu je blízky Komenský, v ktorého názoroch, vyslovených najmä vo *Všenáprave*, tiež vidí predchodcu viacerých dnešných teologických a svetských snažení.

Aj I. Kišš pozná výsledky súčasnej fyziky, biológie, astronómie, medicíny a iných vedných odborov a využíva ich pri obhajobe svojich teologických názorov. Prirodzene, aj on rieši problematiku, ktorou sa zaoberá aj filozofia, aj on upozorňuje na jej filozofické riešenia, aj u neho cítiť na viacerých miestach napätie medzi filozofiou

¹ Príspevok je poslednou časťou rozsiahlejšej práce, ktorej prvé dve časti sme uverejnili v č. 4 a 5/1998.

a teológiou. Poukazuje dokonca na to, že v istých otázkach (napríklad v otázke, či okrem prírodných zákonov, ktoré sú neodmysliteľnou podmienkou každej existencie sveta, jestvujú aj nejaké morálne zákony, podmieňujúce udržateľnosť života) akoby sa sama biblia pohybovala "na hraniciach teológie a filozofie" a pripúšťa "aj určitý silný filozofický podtón biblických pisateľov. Ako by už v samej Biblii bola zakotvená určitá kooperácia teológie a filozofie. Existuje teda určitá biblická filozofia, ktorá dovoľuje teológom o týchto veciach hovoriť, ale ktorá je výzvou aj pre sekulárnych filozofov sa k týmto otázkam taktiež vyjadriť" ([2], 11). Už apoštol Ján, uvádza Kišš, si vypožičiava od Filóna filozofický pojem "logos" a operuje ním v biblii. Podobne apoštol Pavol, hovoriaci o stvoriteľských princípoch, sa pohybuje "zo všetkých novozmluvných spisov najviacej na hraniciach teológie a filozofie" ([2], 11). Z neskorších autorov spájali teológiu s filozofiou Tomáš Akvinský, Mikuláš Kuzánsky, Komenský, najnovšie Teilhard de Chardin. Aj pravoslávie rozvinulo "filozofujúcu teológiu v svätej Sofii, svätej Pramúdrosť" ([2], 12). Sám Kišš prijíma "rabínske filozofické uvažovanie" opierajúce sa o knihu *Prísloví*, podľa ktorej Boh stvoril ešte pred svetom Múdrost' ako princípy existencie sveta, ktorými sa potom svet musí riadiť. Ako uvidíme neskôr, I. Kišš opiera o ne dôležitú tézu svojho teologického stanoviska, podľa ktorej svet musí budovať na tých ideáloch, podľa ktorých bol bohom stvorený.

Treba však poznamenať, že vo filozofii hovoril o logu dávno pred novoplatonikom Filónom Alexandrijským Herakleitos a že princípy, podľa ktorých bol svet stvorený, t.j. biblickú Múdrost' nachádzame už v Platónových ideách. Základné Kiššovo východisko je teda nielen teologické, ale aj filozofické. Je ním platonizmus, ako pôvodné stanovisko Luthera, ktorý však vyhnúť sa aristotelesovej Scylle upadol do platónskej Charybdy. Nepriamo to potvrdzuje sám Kišš, keď cituje Luthera, podľa ktorého svetská ríša je "obrazom, tieňom a napodobeninou panstva Kristovho" ([2], 85). U I. Kišša to má platiť najmä v etike, ešte konkrétnejšie v sociálnej etike - božia idea dobra, ktorej matným odleskom je pozemské dobro, a vrozený, bohom daný prirodzený mravný zákon, ku ktorému sa má blížiť historicky podmienená morálka.

I. Kišš teda vychádza z Lutherovho učenia o dvoch ríšach: božskej, dokonalej a svetskej, nedokonalej. Ani on však nekladie božskú ríšu celkom mimo svetskej, ani u neho nemožno hovoriť o ich ontologickom dualizme, ale skôr o akomsi monodualizme. Božská ríša, existujúca aj osebe, je vzorom, cieľom, ktorý sa má uskutočniť aj na Zemi, hoci sa pre nedokonalosť a hriešnosť človeka nikdy celkom neuskutoční. Medzi týmito ríšami nie je podstatný, kvalitatívny rozdiel, ale len rozdiel kvantitatívny, ktorý je vlastne rozdielom medzi tou istou dokonalou a nedokonalou vecou. Kišš to ilustruje na príklade raja. Doteraz sa raj chápal iba eschatologicky, ako čosi, čo možno dosiahnuť len po smrti, vo večnosti. Ide však o to, chápať ho nielen transcendentne, ale aj imanentne. Raj sa má uskutočniť už na Zemi, a to v najrôznejších súvislostiach, ako neskôr uvidíme, Zem sa má paradizovať. Podobne je to s kráľovstvom božím vôbec, ktoré má prenikať "čiasťočne aj do tohto sveta" ([2], 34).

I. Kišš hovorí aj o analógii medzi týmito ríšami a bližšie ju vymedzuje. Poukazuje na to, že už scholastika hovorila o analógii medzi bohom a človekom, postupovala však opačne než Luther. Používala totiž analógiu entis, podľa ktorej "všetko konajúce koná sebe podobne". Zo stvorenia usudzovala teda na stvoriteľa, ktorého nepoznala. Podľa

Luthera sa však stvoriteľ zjavil v biblii, je známy, a preto treba používať opačnú analógiu: zo stvoriteľa usudzovať na stvorenie. Bonhoeffer ju nazval *analogia relationis* a sám Kišš ju nazýva *analogia regni Dei*. "Z pomerov na nebi (v kráľovstve Božom) je treba uzatvárať, aké majú byť optimálne pomery na zemi." ([2], 85).

Vidíme teda jasne, prečo I. Kišš neprijíma Feuerbachov názor, že človek si stvoril boha podľa svojho obrazu (a obrazu prírody, čo by bol názor scholastikov, zastávaný u nás ešte novotomistami a luteránom S. Š. Osuským), ale vychádza z pôvodného biblického názoru, že boh stvoril človeka podľa svojho obrazu. Boh teda nie je antropomorfný, ale naopak človek je teomorfny, je to "kópia božského Originálu" ([2], 128). A taký má byť podľa Kišša vlastne celý svet ako ešte nehotové dielo božie, ktoré sa približuje k ideálnemu vzoru - božej ideí o svete. Svet, a najmä človek je reflexom boha, boh a človek sú spojené nádoby: čo je v bohu dokonalé, to je v človeku nedokonalé, ale má sa zdokonaľovať. Je to totiž osobný boh. Aj Kišš zavrhuje boha filozofického a prijíma len boha náboženského. "Boh nie je len nejaká filozofická idea, ale Boh je živým Bohom, a preto morálne konajúcim subjektom. A to už je znak osoby." ([2], 5). Preto sa Kišš stavia proti panteizmu, proti depersonalizovanému bohu filozofického idealizmu, ba aj proti deistickému bohu apatickému voči svetu a ľudskej morálke.

Hlavným Kiššovým odborom je sociálna etika. Z jej hľadiska sa díva na svet a rieši jeho aktuálne problémy. Aké je jeho základné stanovisko?

Spojivom medzi božou a svetskou ríšou je predovšetkým mravný zákon pochádzajúci od boha. Kišš podobne ako už teologická tradícia pred ním tu vychádza z výroku apoštola Pavla o ľuďoch, "ktorí ukazujú dielo zákona, napísané vo svojich srdciach" (Rim. 2, 15). Tento zákon je teda vpísaný do všetkých ľudských srdiec a všetci ľudia sú si v ňom rovní. Je to tzv. prirodzený zákon (*lex naturalis*), od ktorého sa odvodzuje prirodzené právo (*ius naturale*). Dôkazom toho je podľa Kišša aj fakt, že vo všetkých hlavných náboženstvách sa prejavujú prvky "akýchsi všeludských morálnych hodnôt" ([2], 8). Je to dôsledok všeobecného zjavenia - na rozdiel od zjavenia špeciálneho, ktorým sa tieto náboženstvá navzájom veľmi líšia - jeho prejavom je aj prirodzený morálny zákon. Práve svetovým étosom, morálkou sa svetové náboženstvá k sebe najviac približujú. (To je jeden z dôvodov, prečo sa Kišš prihovára nielen za väskrest'anský, ale aj za všenáboženský ekumenizmus).

Z tohto zorného uhla rieši Kišš problém vzájomného vzťahu a najmä praktického dopadu náboženskej a filozofickej morálky, ktorý zaujíma teológov už veľmi dávno. Osobitnú pozornosť venuje ateistickej morálke ako krajnému prípadu filozofickej morálky a ateistom vôbec ako dôležitým činiteľom v sekularizovanom svete a zaujímavým takto - ako som už na to poukázal - aj z teologického hľadiska.

Podľa Kišša sa aj v ateistoch prejavuje prirodzený morálny zákon, daný bohom, aj oni teda dokážu konať mravne, preto ich Kišš akceptuje a robí im veľké koncesie. Oným zákonom je "spoločný morálny zákon pre veriacich i neveriacich. Patrí do teologickej i do filozofickej etiky. Je výsledkom racionálnych úvah ľudí o tom, čo je humánne nutné v danej situácii urobiť. Na tomto základe je potom možná spolupráca veriacich a neveriacich pre dobro sveta" ([2], 32). Práve neveriaci často dokážu žiť vysoko mravne a majú veľký podiel na boji za odstránenie otroctva, za toleranciu, mier, demokraciu. Je teda možná aj sekulárna verzia náboženského znovuzrodenia, a to

"z princípov filozofickej etiky" ([2], 8), ktorá má aj ten význam, že zasahuje oblasť, kam náboženská etika nedosiahne. Hlasom prirodzeného zákona je aj Kantovo učenie o vrozenom mravnom zákone. "Človek je naprogramovaný na morálku. Etika súvisí s esenciou človeka. Má svoj ontologický základ v človeku. U človeka je nielen sklon k zlému, ale aj tzv. prasvedomie, synteresis, sklon k dobrému." ([2], 12).

V roku 1991 uverejnil I. Kišš výňatky z Bonhoefferových listov pod názvom Bonhoefferovo oslovenie náboženského človeka v 2. č. Tvorby. Autor v nich oslovuje nenáboženských ľudí ako svojich bratov, ku ktorým ho to ťahá viac než k ľuďom náboženským. No aj podľa Bonhoeffera, ako uvádza Kišš, ateisti iba civilne interpretujú kresťanské humánne hodnoty. Podľa Rahnera sú vraj ateisti len anonymní kresťania, podľa Tillicha tvoria latentnú cirkev. Tillichov výrok, že títo ľudia sú síce eticky autonómni, ale že ide o "teonómnú autonómiu", najlepšie charakterizuje aj Kiššovo stanovisko.

Hoci Kišš robí ateistom a filozofickej morálke vôbec veľké koncesie, uprednostňuje a postupne čoraz viac vyzdvihuje náboženskú morálku na úkor prirodzenej. Ateizmus je menšinový jav, hovorí, a aj ľudia kedysi ľahostajní sa po vojne a páde komunizmu vracajú k náboženstvu. "Akoby mali pravdu tí psychológovia, ktorí hovoria, že človek je na náboženstvo naprogramovaný." ([4], 1). "Náboženstvo je nevykoreniteľné z ľudskej psychiky", konštatuje Kišš ([5], 28). Hlavným nedostatkom ateistickej morálky je podľa neho absencia rešpektu voči vyššej moci, ktorá bude raz posudzovať konanie človeka, teda voči osobnému bohu. Veď aj veriaci často poruší mravné zásady! Bez náboženstva hrozí kolaps morálneho konania. Napokon náboženstvo najlepšie odpovedá na otázku vzniku sveta, ako ešte uvidíme. Ak bolo kedysi zdrojom svárov a vojen, dnes je spoluvorcom univerzálnej spoločnosti.

Na podporu svojho stanoviska, podľa ktorého náboženstvo je nevykoreniteľné, uvádza Kišš aj názory viacerých prírodovedcov, vykladajúcich prírodné deje teologicky, ako riadené bohom. Dovoľáva sa Plancka, Rutherforda, Einsteina, Dessauera, von Laueho a iných.

Takto sa aj Kišš postavil v starom spore o laickú či náboženskú mravnosť na stranu náboženskej a poukázal na jej prednosti.

I. Kišš sa však s filozofickou etikou ešte nelúči a vyrovnáva sa s ňou ďalej, posudzujúc niektoré jej prúdy zo svojho teologického stanoviska. Robí to pri zdôvodňovaní morálnej normy, t.j. direktívy, ktorou sa má morálka riadiť. Ako sme počuli, v človeku sa síce ozýva prirodzený apriórny zákon, ktorý ho vedie k mravnosti, nie je však taký konkrétny, aby človek mohol podľa neho konať. I. Kišš ho vymedzuje len ako sklon konať dobro a ako uvidíme neskôr, podľa neho má vo vývoji ľudstva rôzne podoby. Preto treba určiť jeho konkrétnejšie východisko. V kresťanskej etike pomáha Kiššovi zase myšlienka analógie medzi božou a svetskou ríšou. Keďže hlavnou božou vlastnosťou je láska, podľa "etiky reflexu" má byť láska vedúcim motívom aj v individuálnej etike kresťana, a to radikálna láska k blížnemu, teda aj kristovská láska k nepriateľovi. V sociálnej etike sa musí "ako korektív" pripojiť k láske spravodlivosť. Aj boh koná láskavo, ale aj spravodlivo. "Morálna norma kresťanskej sociálnej etiky môže byť vtedy považovaná za zdôvodnenú, ak je v súhlase s etickými princípmi lásky a spravodlivosti v ich komplementarite." ([2], 15). Lásku a spravodlivosť však možno chápať rôzne, preto ich treba doplniť ďalšími morálnymi princípmi, ako sú mier,

rovnosť, sloboda, pravda, služba, život a iné. Láska a spravodlivosť sú plnohodnotné len vtedy, ak sa pri ich dosahovaní rešpektujú všetky ostatné hodnoty. O mieri nemožno napríklad hovoriť bez slobody, rovnosti a podobne. Na druhej strane mier len na základe lásky by bol extrémnym pacifizmom, sentimentalitou. "Morálna norma je teda vtedy správne zdôvodnená, ak je v súhlase s celým komplexom ostatných základných všeľudských morálnych princípov." ([2], 17).

Na tomto základe sa Kišš snaží odlíšiť kresťanskú etiku od niektorých druhov filozofickej etiky, v ktorých sa morálna norma zdôvodňuje súhlasom s určitou teleologickou premisou, s princípom etickej užitočnosti. Takto zavrhuje Benthamov a Millov utilitarizmus, ktorý vychádza z prospechu väčšiny, Epikurov a Demokritov hedonizmus, ktorému ide o získanie slasti, Helvétiovu teóriu rozumného egoizmu služiaceho záujmom všetkých, ale aj Schweitzerov pokus zdôvodniť morálnu normu úctou k životu. V podstate tu teda ide o etiku dobra a dober ako cieľa, ako hovorí Kišš, ktorá je niekedy až extrémna, lebo samotné morálne príkazy tu už nehrajú úlohu a morálka sa stáva nemorálnou, pretože neuznáva nijaké mravné konštanty. Je to situačná etika. Sem patria aj niektoré formy konvencionalistickej etiky, ako napríklad etika marxizmu (záujem robotníckej triedy), etika nacizmu (záujem určitého národa), ale aj etika inkvizície (záujem určitej cirkvi) a iné. Všetky ich spája skupinový, či dokonca individuálny egoizmus.

Etika foriem dobra je podľa Kišša prípustná len vtedy, ak sa zlučuje s etikou humánnych hodnôt, t.j. so situačnou etikou spojenou s určitými základnými humánnymi princípmi. Je to teleológia regulovaná humanitou, akou je napríklad etika sociálnych dôsledkov, založená Maxom Weberom, podľa ktorej je pre konanie v oblasti politiky a hospodárstva rozhodujúce zodpovedné zhodnotenie možných dôsledkov. Kritériom je sociálnosť. Jej nedostatkom je však to, že ju možno naplniť rôznym obsahom, "zaváňa pragmatizmom". Okrem toho sociálne dôsledky nejakého konania sa prejavujú až po určitom čase. "Pre etiku je však potrebné kritérium, ktoré by už vopred pôsobilo normatívne a človeku, ktorý sa eticky rozhoduje, dávalo určitú objektívnu smernicu." ([2], 25). K takým podľa Kišša patrí aj existencialistická etika J. P. Sartra: Konaj vždy tak, aby si si zachoval čo najväčšiu slobodu. Hoci Sartre uznáva určitý humanizmus a právo druhého na bytie, neuznáva nijaké vopred dané poriadky a zákony; tie si tvorí každý slobodne. Hrozí tu nebezpečenstvo situačnej etiky.

Na druhej strane však Kišš neuznáva ani extrémnu deontologickú etiku čiže etiku povinnosti, etiku mravných prikázaní a noriem, ktorá nepozná výnimky. Takí boli v Kristovej dobe farizeji a zákonníci, dnes ju reprezentujú katolícki a protestantskí fundamentalisti, ale aj Kantov kategorický imperatív. Stáva sa totiž, že splnenie jedného mravného príkazu si vyžaduje nesplniť iný. Tak napríklad hoci strohý deontologický príkaz hovorí Nezabíjaj!, nemožno ho splniť, ak ide napríklad o obranu vlasti alebo o boj proti zločincovi. Preto Kišš navrhuje akúsi strednú cestu a zo všetkých etík vyberá to pozitívne. "Správna etika musí brať do ohľadu nielen povinnosť, ale niekedy aj situáciu." ([2], 26). Má sa síce vychádzať z povinnosti, no niekedy sa treba od nej odkloniť, a to na základe vyššieho princípu, ktorým je láska k blížnemu. Tak konal aj Ježiš. Aj táto láska však môže byť sentimentálna, preto ju treba dopĺňať, ako sme už počuli, spravodlivosťou, ale aj milosrdenstvom, solidaritou a pod. Napokon treba prihliadať aj

na zachovanie etických hodnôt (dobier), ako sú sloboda, rovnosť, úcta k životu atď. "Všetky tieto hodnoty a dobrá... vytvárajú spolu jednu nedeliteľnú reťaz. Je treba ich brať kompletne. A použitím metódy komplementárnosti sa potom treba intuitívne rozhodnúť, aké je v danej situácii uplatnenie prikázaného." ([2], 26). Ide teda o "teoleologickú deontológiu", o "humanizovanú deontológiu".

Ako sa však realizuje podľa Kišša kresťanská etika v dennom živote a najmä v histórii kresťanskej civilizácie a kultúry vôbec?

Podľa Kišša v dejinách ide o čo najväčšie uskutočnenie božej ríše v ríši svetskej. Obe sú síce dielom jedného boha, no svetská je zaťažená hriechom a je nedokonalá. Má však byť čo najvernejšou kópiou božej, má sa teda k nej ako dokonalej a ideálnej približovať. Len svetská ríša je teda pohyblivá, relatívna, vývojovo menlivá, kým božia je nemenná a priťahuje svetskú k sebe. Boh je síce podľa Kišša stále činný, ustavične pracuje aj na tvorbe sveta - v čom tiež má byť človeku vzorom -, no Kišš nehovorí, že by sám boh bol nedokonalý a vyvíjal sa. V tom človeku vzorom byť nemôže. Ako sa teda približuje svetská ríša božej?

Vo svetskej ríši vládne, ako vieme, prirodzený zákon (lex naturalis), kým v božej ríši zákon večný, zjavený, Kristov zákon, vyslovený v novozákonnej Kristovej Reči na hore (lex aeterna). Medzi týmito ríšami nie je však priepastný rozdiel, preto takýto rozdiel nemôže byť ani medzi ich hlavnými zákonmi. A tak je podľa Kišša večný zákon základom a východiskom prirodzeného zákona. Ako hovorí autor na inom mieste, tento druhý zákon je v súlade s Lutherom "Boží zákon, daný pre podmienky ľudského hriechu, a preto čiastočne zrelativizovaný od lex aeterna." ([2], 31).

Okrem prirodzeného zákona a večného zákona existuje podľa Kišša aj rovnako základné prirodzené právo (ius naturale) a večné právo (ius aeternum). Právo sa pritom odvodzuje od zákona. Primárna je teda mravnosť, kým právo je jej menej dokonalou formou.

Najprv si všimneme Kiššove názory na vzájomný vzťah večného a prirodzeného zákona v histórii ľudstva, teda na vzťah večnej a prirodzenej mravnosti. Večný zákon, ako plynie už z jeho názvu, je nemenný; Nemení sa ani prirodzený zákon, hoci, ako sme už povedali, ani apoštol Pavol, ani náš autor ho presne neformulujú a môžeme naň iba usudzovať z jeho analógie s večným zákonom. Poznáme len jeho rôzne historické formulácie odrážajúce úroveň mravného vývoja ľudstva a stupeň humanizácie, ako aj panujúce predstavy o mravnosti. Možno teda formulovať len historický prirodzený zákon, humánny prirodzený zákon (prípadne nehumánny zákon, akým je niekedy aj samotný historický prirodzený zákon). Najdokonalejšou predstavou prirodzeného zákona je optimálny prirodzený zákon, ideál. Formulujú ho prorocké postavy dejín, ľudstvo sa k nemu blíži, a to s perspektívou, že k nemu raz aj dospeje. Je tiež nemenný. S večným zákonom však nikdy nesplynie, lebo sa podľa neho správa ľudstvo, ktoré je navždy hriešne. Kým totiž večný zákon sa riadi láskou, optimálny len humanitou, prirodzenou láskou, vyjadrovanou na rôznych historických stupňoch rôzne. Prirodzený zákon a prirodzené právo, ktoré sa historicky mení zároveň s ním, sú takto "najhumánnejšie predstavy určitej doby o ideálnych zákonoch a ideálnom práve. Z týchto predstáv... sa potom vytvárajú štátne zákony (zvané lex positiva) a pozitívne právo (ius positivum)" ([2], 28).

Ľudstvo sa teda vo svojich dejinách humanizuje. Žena bola kedysi menej než muž, dnes sú si už rovní; otroctvo sa v antike chápalo ako prirodzené, dnes sa už ruší; kedysi platila zásada oko za oko, zub za zub, dnes sa už tresty diferencujú a pod. Tak sa mení historický prirodzený zákon. Naproti tomu nemenný optimálny prirodzený zákon vyjadril v tejto súvislosti napríklad apoštol Pavol konštatovaním: "Nie je ani muž, ani žena." (Gal. 328). Historický rozdiel medzi mužom a ženou sa tu úplne zotiera.

Podľa Kišša sa však ani kresťanská etika neriadi len láskou (aspoň sociálna etika), ale obracia sa k prirodzenej morálke. Ako sa kresťan - jednotlivec v sociálnom živote (vojak, sudca, policajt) musí dať viesť prirodzenou morálkou, tak sa ňou musí nechať viesť aj cirkev. Tak niekedy postupoval aj Kristus (napríklad keď vyhnať peňazomencov z chrámu), ba postupuje tak aj sám boh, ktorý je nielen láskavý, ale aj spravodlivý a trestajúci. A "konanie človeka má byť reflexom Božieho konania", zdôrazňuje Kišš ([2], 15). Sociálnu etiku nemožno založiť na idei radikálnej lásky, ale musí sa spájať so spravodlivosťou, ktorá zbavuje lásku jej radikálnosti. Nemožno teda milovať nepriateľa, neprotiviť sa zlému, lebo predbiehanie daných historických podmienok môže viac škodiť ako osožiť. V súčasnosti je namieste rozumný rozvodový a interrupčný zákon, no nie je namieste amnestia, ktorá oslobodzuje všetkých zločincov; extrémny pacifizmus zasa pomáha agresorovi. Treba sa brániť utopizmu, pseudohumanite, ktorá je v dnešných podmienkach nereálna a škodlivá. Na druhej strane ten, kto trvá na nemennosti *lex naturalis historica*, chce brániť status quo spoločnosti, ako to kedysi robila katolícka cirkev.

Podľa Kišša sa teda prirodzené právo odvodzuje od prirodzeného zákona. Hoci je nemenné, predstavy o ňom sa menia. Aj ono je teda historicky podmienené, aj ono smeruje k predstave optimálneho prirodzeného práva. Z kresťanského hľadiska je to maximálne humánne pochopené prirodzené právo, je to predstava o prirodzenom práve danej doby, humanizovaná Kristovou láskou. Aj o tomto práve teda platí, že riešenie treba prispôbiť podmienkam, že nesmieme podliehať sentimentalite, ale ani ľahostajnosti. I. Kišš ilustruje svoje názory právom na azyl, ktoré je dnes veľmi aktuálne. Je to v podstate sekulárne právo, ktoré kresťanstvo humanizuje Kristovou láskou. V biblii, najviac v Starom zákone sa často hovorí o úteku z vlasti, o utečencoch. Sám boh je podľa Kišša pre veriacich azylovým miestom. Preto aj človek má prijímať azylantov, pravda, s dobovými a miestnymi obmedzeniami.

Tak sa napokon dostávame k starému filozoficko-právnicko-teologickému problému vzájomného vzťahu morálky a práva; tentoraz práva pozitívneho, ktoré, ako vieme, sa odvodzuje z prirodzeného práva. Podľa Kišša aj právo je morálka, ale "redukovaná morálka prirodzeného zákona" ([2], 147). Treba dodať, že je to určitá, špecificky redukovaná morálka tohto zákona, lebo jeho inou špecifickou redukciou je aj sama praktická, historicky podmienená morálka, hoci Kišš teraz špecifickosť praktickej morálky nezohľadňuje. Morálku tu chápe len ako absolútnu, ako vrodenný prirodzený zákon. Aké sú podľa neho rozdiely medzi týmito morálkami?

Morálny súd je prísnejší než právny súd, lebo sa zakladá na absolútnej morálke rigorózných mravných požiadaviek, kým právny súd, ako sme videli, len na jej redukcii. Právo totiž ráta s ľudskou hriechnosťou a slabosťou. Preto to, čo nie je možné v morálke, je možné v práve, napríklad interrupčný zákon. Ďalší rozdiel je v tom, že kým právne

požiadavky možno vynútiť zákonom, morálne požiadavky sú vecou svedomia, príp. verejnej mienky. Právne normy majú ďalej písomnú formu, kým mravné, až na výnimky - Mojžišovo Desatoro, Charta ľudských práv ako morálny základ určitých právnych noriem - sú skôr vecou "všeľudského morálneho citu" ([2], 147). Požiadavky morálky a práva sa niekedy rozchádzajú. Morálka žiada odpustiť, kým právo žiada potrestať. V konflikte medzi morálkou a právom treba dať prednosť morálke.

Hoci právo nemôže bez morálky existovať, lebo by to bolo bezprávie, v histórii sa vzájomne vzdďľujú a približujú. Pri vzdďľovaní vznikajú totalitné, až protiľudské politické systémy, ako napr. nacizmus, komunizmus, ak sa približujú, vzniká demokracia, ku ktorej sa hlási aj Kišš, hoci má k jej tendencii zvrhávať sa na anarchiu výhrady. "Predsa sa však ukazuje, že tendenciou dejín je víťazstvo morálneho nad nemorálnym v politike. Celý civilizačný vývoj ľľudstva nie je nič iného, ako smerovanie k stále pevnejšiemu spojeniu morálky a práva. Aj keď to ide v dejinách veľmi pomaly, zákonodarstvo a právo sa humanizujú. To je podstata civilizačného vývoja a ľľudstva." ([2], 146). Kišš pripomína, že podľa Teilharda de Chardin sa morálka a právo v civilizačnom vývoji ľľudstva dokonca, spája v christogenéze sveta.

I. Kišš sa díva na svet ako na účelné dielo božie, ktorého korunou je človek a na podporu svojich názorov sa často dovoláva najmä prírodovedeckých poznatkov, preto je pochopiteľné, že sa oprel - aj keď to výslovne nespomína - aj o tzv. silnú verziu antropického princípu, hlásanú viacerými súčasnými kozmológmi. Podľa nej boh upravil vývoj nášho vesmíru po Veľkom výbuchu tak, že smeroval k vytvoreniu jeho pozorovateľa. Na Zemi je ním človek. Podľa tohto princípu sú teda všetky fakty a deje na Zemi prípravou na život, najmä na človeka a na jeho ďalšiu prosperitu. Kauzálny výklad sa tu používa na podporu nadradeného teleologického výkladu. Zem je podľa Kišša "zjavne antropoidná alebo dokonca až antropofilná" ([4], 2). Boh, "veľký Architekt", "veľký Programátor", "veľký Šifrant", naprogramoval Zem tak, aby bola pripravená pre človeka. I. Kišš poukazuje na množstvo prírodných javov vyhovujúcich prijateľnému ľľudskému životu - napr. uhol 23°, ktorý zvierá zemská os s ekliptikou, rotácia Zeme raz za 24 hodín, ideálna hmotnosť Zeme a mnoho ďalších faktorov. "Žijeme v antropoidnom, pre človeka vytvorenom vesmíre. Stačila by len nepatrná zmena tohto programu a človeka, ani života by tu nebolo", konštatuje Kišš ([4], 3).

Pravda, podľa Kišša Zem nie je až taká antropoidná, aby bola pre človeka ideálna a aby nemal na nej už čo robiť. Mnoho musí urobiť sám, zlepšovať svoje životné podmienky a vyvíjať sa najmä sociálne, mravne, právne, humanizovať sa. Nehotový je on, a nie Zem. A Kišš dáva množstvo návrhov na to, čo treba v tejto súvislosti vykonať. Svojou tézou, podľa ktorej boh je láska, a preto musí byť taký aj človek, podporuje súdobé biofilné požiadavky ekologické, požiadavky úcty k životu, k prírode ako k dielu božiemu, ktoré boh síce stvoril pre človeka, ale človek ho zničil, a preto má čo najviac obnoviť bývalý raj na Zemi, má byť zodpovedný zaň bohu, lebo dostal od neho na to mandát. "Boh je conservator mundi... preto conservator mundi musí byť aj človek." ([2], 7). Ďalej podporuje požiadavky zabezpečenia mieru, ľudských práv, analyzuje problémy lekárskej etiky, vedy, techniky, trhového hospodárstva, za morálnosť ktorého sa zasadzuje, atď.

Človek sa má teda stále približovať k bohu. Ani podľa Kišša boh však už nie je bohom staršej teológie, ktorý bol po každej stránke dokonalý, nevyvíjal sa. Boh sa v istom zmysle priblížil k človeku. Aj Kišš vniesol do predstavy boha dynamiku, ba skoro evolúciu. Boh nestvoril svet jednorázovým aktom, ale jeho stvorenie je procesom, ktorý stále trvá. Jednorázové stvorenie by bolo podľa neho dielom deistického boha, ktorého Kišš neprijíma. Naopak, "On tento svet kedysi stvoril a naďalej stále nanovo tvorí. Jeho činnosť má charakter *creatio continua*... v behu dejín Boh naozaj ustavične tvorí niečo nové" ([2], 17-18).

Stredoveké a *descartovské creatio continuata*, podľa ktorého boh dodáva hmote stále to isté množstvo pohybu, ako hovorí Descartes, tu dostalo teda nový, hlbší, evolucionistický význam. Boh svet stále dotvára, pracuje na ňom. Boh nie je už ani absolútne slobodný, všemocný. "Boh nie je absolútny suverén, ktorý robí a môže robiť" čokoľvek. Božia sloboda je limitovaná Jeho láskou, spravodlivosťou a svätosťou, ktoré sú vlastnosťami božej podstaty a určujú obsah Božej slobody. Boh teda slobodne robí len to, čo je v súlade s vlastnosťami Jeho podstaty." ([2], 128). To je imanentné obmedzenie božej slobody. Boh si ju však obmedzil aj externe, keď stvoril slobodného človeka. Necháva teda konať jeho a nekoná sám. Za zlo je aj podľa Kišša zodpovedný človek.

Svoje úvahy zakončím tézou, ktorú Kišš uvádza na začiatku svojej sociálnej etiky a ktorou som túto analýzu začal. Kišš sa inšpiroval Masarykovou myšlienkou, že štáty sa udržiavajú ideálmi, na základe ktorých vznikli. Aj svet bol podľa Kišša v zmysle jeho platonizmu vybudovaný na určitých božích princípoch, od ktorých sa nesmieme odchyliť, ak svet nemá zahynúť. "Svet sa musí budovať na tých ideáloch, na ktorých bol Bohom stvorený." ([2], 14). Kišš to síce pripomína v súvislosti s myšlienkou trvalo udržateľného života, no implikuje to všetky jeho pozitívne návrhy.

Peter Gažík. K mladšej generácii súčasných teológov pôsobiacich na Slovenskej evanjelickej teologickej fakulte, ktorí sa živo zaujímajú o filozofiu, patrí aj docent ThDr. Peter Gažík (nar. 1952).

P. Gažík patrí k najmladším členom tejto generácie. Je žiakom prof. K. Nandráškeho. Oslovil ho vo svojom Pozdrave k šesťdesiatke prof. ThDr. Karola Nandráškeho, kde sa k nemu prihlásil ako k svojmu učiteľovi. Zhodnotil jeho teologický prínos, poukázal na jeho "priam priekopnícku prácu" a vyzdvihol jeho hlavné myšlienky. Viaceré z nich si aj osvojil, ako vidno z jeho vlastných úvah.

Aj Gažíka zaujíma problém vzájomného vzťahu teológie a filozofie. Zaujímal ho už v jeho doktorskej práci o apologetovi Justinovi Martýrovi, jeho záujem sa prejavil aj v jeho promočnom príhovore a tomuto problému sa venoval aj vo svojej habilitačnej práci *Náboženské myslenie Samuela Štefana Osuského* (1995). Podľa neho je to problém stále otvorený aj v dnešnej dobe. Teológia vznikla pri stretnutí antického a biblického duchovného sveta, hovorí, ba mnohí autori pokladajú za prvé stretnutie kresťanstva s filozofiou už reč apoštola Pavla na aténskom Areopágu. Funkcia teológie bola zo začiatku apologetická, neskôr sa teológia osamostatnila. Dejiny však dokazujú, že "teológia sa vo svojom pohybe nemôže zaobiť bez filozofie" ([6], 77). A kým ostatní naši teológovia neprijímajú, aspoň deklaratívne, boha filozofov, Gažík sa snaží

v spomenutom Príhovore o akýsi kompromis. Pascal má síce pravdu, hovorí, že boh Abrahámov, Izákov a Jákobov je iný než Boh filozofov, toto "neosobné neutrum", je však na druhej strane prvou príčinou, pôvodcom všetkého, rovnako ako náboženský boh. Preto má podľa Gažika pravdu nielen Pascal, ale aj Tillich a Tomáš Akvinský. "Hľadanie styčných bodov s filozofiou preto nemožno apriori klasifikovať ako snahu po metafyzickom vystihnúť Boha." ([1], 72). Môže teda ísť o určitú syntézu a "predstavy antických filozofov o Bohu nutne musia byť konkretizované evanjeliom Ježiša Krista" ([6], 77). Barthov pokus zakladať teológiu len na čistom evanjeliu a izolovať ju od filozofie, psychológie či filozofie je teda "značne problematický", ba absurdný a historicky nemožný, hovorí Gažik. Vzorom je mu tu Teillard de Chardin, ktorý sa snažil celým svojím dielom zmieriť svet vedy a filozofie so svetom viery a teológie.

Ak sa však Gažik vo svojom promočnom príhovore vyjadril o filozofickom bohu čiastočne pozitívne, neskôr ho už len kritizoval a prikláňal sa k biblickému a osobnému bohu. Z tohto hľadiska mal výhrady aj voči idealistickej filozofii, ktorá o náboženstve hovorila síce pozitívne, ale zakladala ho na ľudských psychických dispozíciách, a nie na zjavení.

Podľa Gažika, prvá apologetická kresťanská teológia zapojila do svojich služieb vrcholy antickej filozofie, Platóna, Aristotela a stoikov, ktorí jej umožnili najmä v stredoveku veľkolepú syntézu gréckej múdrosti a biblickej viery. Sama však podľahla gréckej metafyzike a jej predmetnému spôsobu myslenia. Rozhodujúcu úlohu tu zohrala dimenzia priestoru, a nie dimenzia času, ktorá bola podstatná pre biblické myslenie. Gréci rozmyšľali nedejinné a Aristoteles chápal v Metafyzike bytie ako hotové a nemenné formy. Vytvoril sa pojem statickej substancie, rozhodujúce bolo to, čo je všeobecné a stále, konkrétnosť a individuálnosť sa z filozofie stratili. Rozdiely boli aj v pohľade na človeka. Kým Gréci ho chápali ako poznávajúcu bytosť, biblia v ňom videla bytosť činnú a konajúcu. A to sa odrazilo aj v ponímaní boha. "Kým v gréckej filozofii je Boh nehybným súcnom a objektom poznania, v Biblii vystupuje Boh ako stále tvorivý a činný, ktorý oslovuje človeka a vyzýva ho k premene vlastného vnútra a života." ([6], 111). Grécky postoj si osvojilo stredoveké myslenie: v realisticko-tomistickej metafyzike, ale aj v poreformačnej ortodoxii sa pojem boh chápal vecne, predmetne, staticky a nedejinné.

P. Gažik sa podrobnejšie zaoberá aj predmetom metafyziky. Metafyziku chápe ako "taký spôsob uvažovania, ktorý vždy vychádza z nejakého najvyššieho bodu bytia a smeruje k jednotlivým veciam sveta" ([6], 161). K veciam sveta patrí však aj človek, preto každá metafyzika, ontológia je aj antropológiou; a aj onto-teológiou, lebo aj teológia vychádza z nejakého najvyššieho bodu.

V dejinách metafyziky nastal však obrat, pokračuje Gažik. Kým prednovoveká metafyzika vychádzala z mimoludského a mimosvetového bodu ako nepodmieneného, nepochybného a nezvratne istého, novoveká ho nachádza v človeku. Tým v nej nastal antropocentrický a humanistický obrat a prvý ho uskutočnil Descartes. Novú istotu našiel v nespochybniteľnosti svojho myslenia, v ego cogito, čím nastal aj v metafyzike obrat k subjektivismu. Človek ako subjekt už nebol odkázaný na najvyššie súcno mimo seba, lebo ho nachádzal v sebe, už nehľadal pravdu v Idei alebo v Bohu, ale len v sebe samom. V osvietenstve bol už centrom pozornosti človek, dominantné postavenie

získal ľudský rozum; podľa Gažika sú všetky poosvietenské kultúrne prúdy "peniknuté antropocentrickým hľadiskom" ([6], 165), ktoré má základ v Descartovi.

Človeku však nestačilo opierať sa o jeho osobné ja - začal ho projektovať do objektu, až napokon sa cez Leibniza a Fichteho stalo u Hegela absolútnym duchom, absolútnym poznaním a vedením, absolútnou sebaistotou, substanciou. "Subjekt sám sa identifikoval s Bohom." ([6], 165). Vrchol novovekej, subjektivistickej a antropocentrickej metafyziky predstavuje však podľa Gažika (ktorý sa v tomto bode zhoduje s Heideggerom) Nietzsche. Ak Hegel doviedol metafyziku k absolútnemu racionalizmu, tak Nietzsche vrcholí absolútny iracionalizmus, a to v jeho princípe vôle k moci, "ktorý bol latentný už v Cartovom pyšnom výroku 'myslím, teda som', ako aj v Baconovej téze, že 'vedenie je moc'" ([6], 165). Kým Hegel ešte zachovával kontinuitu s antickým chápaním človeka ako animal rationale, "Nietzscheho nadčlovek bol už len homo brutalis, človek ovládaný len vášňami a pudmi... V Nietzscheho filozofii sa tak základný princíp metafyziky subjektivity obrátil proti nej samej. Túžba novovekého subjektivismu po neobmedzenom poznaní a moci sa ukázala ako márna a falošná. To je ironia dejín metafyziky subjektivity. V okamihu svojho vrcholu, keď sa zdala byť naplnená a dovŕšená celá vývojová etapa Descarta, sa zrazu jej absolútny antropocentrizmus zvrátil v antihumanizmus, animalitu a brutalitu." ([6], 165). Púť subjektu za jeho božskosťou sa skončila v nihilizme, v spochybnení všetkých hodnôt. A nakoniec v nacist-
me.

Hoci teda Gažik uznáva určité pozitíva renesancie a osvietenstva, ktoré kladli dôraz na racionalitu, subjektivitu, slobodu človeka, antropocentrizovali stredoveký teocentrický svetonázor, hoci pripúšťa nevyhnutnosť novovekej sekularizácie i to, že by cirkvi mali mať pre ňu pochopenie, je jej naklonený len potiaľ, pokiaľ neohrozuje teocentrizmus, hoci chápaný už modernejšie. Antropocentrizmus, humanizmus a subjektivismus bez teistického boha existujúceho mimo človeka odsudzuje. Podľa jeho názoru človek nedokáže stáť na vlastných nohách, budovať na sebe samom, lebo sa morálne zvrháva. Preto sa neprihovára ani za ateistického človeka, ktorý sa v podstate nachádza v božích rukách, ako napríklad Kišš. Stavia sa proti tomu, aby sa dnes v školách vyučovala etika bez náboženstva. "Etiku musí totiž garantovať nejaká absolútna mravná norma, ktorá je totožná s najvyššou duchovnou skutočnosťou, ktorú ako kresťania označujeme slovom Boh." ([6], 153). Preto Gažik odsudzuje aj Feuerbacha a Marxa ako zavŕšiteľov "iluzórnej snahy" o novú morálku a odsudzuje aj humanizmus založený len na človeku bez garancie nejakej absolútnej mravnej normy. Vzorom ideí výstavby spoločnosti je preňho Masaryk s jeho náboženským humanizmom, demokratizmom, nerevolučnou drobnou prácou, kritikou marxizmu atď. Masaryk, "tento ušľachtilý duch a rýdzy človek", je vôbec jedným z Gažikových duchovných vzorov.

Gažik sa teda odvrátil od metafyziky v starej i novej podobe. Metafyzika rozmýšľala priestorovo, zastavovala pohyb, dianie, čas v nej súvisel s nehybnou substanciou, z ktorej urobila boha. Neskôr urobila substanciu z ľudského ducha, rozumu, lebo ho po čase tiež prehlásila za boha, stvoriteľa bytia, až napokon rozum nahradila ľudskou iracionálnou vôľou k moci. Navyše hovorila len o tom, čo je všeobecné, bytiu spoločné, kým jednotlivé, konkrétne si nevyšmala. V dejinách sa síce vynorili myslitelia, ktorí sa snažili zachytiť toto konkrétne, najmä v oblasti náboženského myslenia, napr.

Augustín, Luther, Pascal a Kierkegaard, no najviac sa to podarilo súčasným mysliteľom, ktorí boli "existenciálne a personálne orientovaní" (Heidegger, Marcel, Buber a ďalší). Najradikálnejšie sa s celou dvaapoltisícročnou metafyzickou tradíciou od Platóna po Nietzscheho vyrovnal podľa Gažika Heidegger, z ktorého čerpal protestantský teológ Brunner. Novoveká metafyzická tradícia prehľbovala len descartovské "cogito", zabúdala však na jeho "sum", teda na jednoduchý fakt ľudskej existencie, "ktorá má byť východiskom každej reflexie a ktorá je vrhnutá do tohto sveta, aby hľadala jeho zmysel, ako aj svoju pravú autenticitu" ([6], 113). Heidegger vychádzal pritom z predpokladu, že nie esencia predchádza existenciu, ale existencia esenciu. Pokiaľ teda ide o človeka - a ide predovšetkým o neho, človek najprv žije, je konkrétny, a až potom sa tvorí jeho podstata, všeobecno.

Gažika však zaujíma, ako sa táto metóda prejavuje v modernej, najmä protestantskej teológii, kam tiež prenikla. Podľa neho ju začal používať už Kierkegaard, teológ a filozof, oživil a rozpracoval ju Heidegger a protestantská, predovšetkým dialektická teológia (Barth, Thurneysen, Gogarten a Brunner) sa jej energicky chopila, lebo v nej videla správnu cestu k pôvodnému biblickému bohu a človeku, zanešvárenému tradičnou, predmetnou a abstraktnou metafyzikou. "Význam heideggerovských a vôbec existenciálnych motívov v novej teológii spočíva v poznaní, že predmetné myslenie je v reflexii viery úplne neúnosné. Nová teológia preto spochybňuje tradičné noetické a kozmologické prístupy k Bohu a zdôrazňuje, že jediným prístupom môže byť len cesta personálneho vzťahu medzi človekom a Bohom ako medzi večnými Ty a ľudským Ja. V rýdzej podobe tento interpersonálny vzťah k Bohu ukázal Ježiš Kristus, ale podmienil ho vzťahom k druhému človeku ako blížnemu." ([6], 115). "Význam Heideggera pre teológiu je však v tom, že vytvoril priestor pre nemetafyzicky založenú vieru", hovorí Gažik vo svojej habilitačnej práci ([1], 54).

Tak sa aj Gažik dostal k svojmu hlavnému cieľu: na súčasnej, modernej filozofickej úrovni sa prepracoval k biblickému, konkrétnemu, osobnému bohu a k takému istému človeku, k bohu v čase, k činnému bohu, ktorý človeka vedie, s ktorým je človek v intímnom osobnom dialogickom kontakte. Všetko je tu na najvyššej, filozofickej úrovni odobrené, ospravedlnené, biblia získala znovu svoju autenticitu a pravdivosťnú hodnotu a prestala byť mýtom (akým bola pre mnohých osvietenecov) alebo - predovšetkým Nový zákon - výrazom hegelovského "ducha doby", mesianistickou túžbou (akou bola pre liberálnu teológiu). Existencia tu predchádza esenciu - pokiaľ sa tu nejaká vôbec vynára, tu sa žije, koná a nefilozofuje, nesubstancializuje. Azda aj preto Gažik na filozofické, presnejšie povedané metafyzické úvahy v biblii nepoukazuje. A takto sa potvrdil aj jeho názor, že teológia sa bez filozofie nezaobíde. Filozofia dala teraz placet tomu, aby sa teológia znovu dostala ku svojmu prameňu.

Pri príležitosti stého výročia narodenia G. Marcela Gažik príznačne napísal o ňom spomienkovú úvahu, v ktorej vyzdvihol jeho "konkrétnu ontológiu" čiže filozofiu konkrétnej ľudskej existencie, "filozofiu meditatívnu, otvorenú, no pritom bytostne angažovanú a humanistickú" ([6], 55). Pravda, ide o náboženskú filozofiu, v ktorej Marcel z interpersonálneho vzťahu "ja a ty" "odvodzuje i možnosť prístupu k Bohu ako k absolútnemu Ty" ([6], 57). Podobne uvažoval i M. Buber, s ktorým Gažik tiež sympatizuje.

P. Gažík prejavil sympatie aj k ďalšiemu náboženskému existencialistovi K. Jaspersovi. Ukázal porozumenie pre jeho hraničné situácie, pre jeho šifry, ktoré sa stávajú čitateľnými len vďaka jeho metafyzike, lebo, ako hovorí, "metafyzika v Jaspersovom poňatí je filozofiou transcencie a nekryje sa s tradičnou substanciálnou metafyzikou" ([6], 135; [1], 63). Odmietá však jeho "filozofické náboženstvo", lebo v ňom niet miesta pre teológiu ako "legitímny výklad istoty viery" ([6], 135). Jaspersova "filozofická viera" sa totiž zaobíde bez Krista, hovorí Gažík, kým náboženská viera stavia práve na ňom. Jaspers filozofuje, kým v náboženstve treba božie zjavenie v Kristovi "jednoducho prijať". Tu je teda Gažík prísny, filozofické kresťanstvo mu nestačí.

Na záver treba konštatovať, že aj Gažík sa angažuje za súčasné teologické i svetiské progresívne snahy, za mier na Zemi, za záchranu života atď. Lebo "zlo možno vo veľkej miere odstrániť, hriech však v úplnosti nikdy" ([6], 173).

PodĎakovanie

Touto cestou sa chcem poďakovať všetkým učiteľom Slovenskej evanjelickej bohosloveckej fakulty, ktorých názory tu analyzujem, za pomoc pri získavaní ich prác. Osobitnou vďakou som v tejto súvislosti zaviazaný pánu ThDr. prof. Karolovi Nandráskemu, ktorý mi vychádzal v ústrety počas písania celej práce.

Autor

LITERATÚRA

- [1] GAŽÍK, P.: Náboženské myslenie Samuela Štefana Osuského. Habilitačná práca, 1995, rukopis.
- [2] KIŠŠ, I.: Sociálna etika. Bratislava 1997.
- [3] KIŠŠ, I.: Christologické podmienky správneho postoja kresťana k svetu. In: Před VI. valným shromážděním Světové rady církví. Praha 1983.
- [4] KIŠŠ, I.: Náboženstvo: morálka strachu, alebo lásky a údivu? In: Tvorba, r. V., Liptovský Mikuláš 1995, č. 1.
- [5] KIŠŠ, I.: Náboženstvo a svetový étos. In: Tvorba, r. IV, Liptovský Mikuláš 1994, č. 5.
- [6] GAŽÍK, P.: Články a úvahy. Pod tento titul zhrnul doc. Gažík svoje doterajšie publikované práce z rokov 1981-1995. Nepublikované.

PhDr. Teodor Münz, CSc.

Vansovej 5

811 03 Bratislava

SR