

ZA AUTENTICKOSŤ KREŠŤANSKEJ FILOZOFIE¹

JÁN LETZ, Prírodovedecká fakulta UK, Bratislava

LETZ, J.: For the Authenticity of Christian Philosophy
Filozofia, 47, No 5, p. 257

In his article, drawn up as a programme, the author presents the ground principles of the christian philosophy, which is implied in the Hebrew and early christian metaphysics. He sees the conceptional grounds of this philosophy in the antithetical concepts of creation and evolution on one hand and of eternity and time on the other hand. He is concerned to show the existential correspondence between them, which enables him to articulate remarkable theses of a creative evolution, of an eternity opened to history, of the eternalization of time, of a free co-activity of God and man in history e.t.c. He presents the biblical concept of the pneuma as coherent with the creative evolution of man, what on his opinion brings us to a more differentiated understanding of man with regard to his eschatological dimension opened in pneuma. The author thinks of the authentic christian philosophy as a prominent historical alternative to the philosophies of other orientations.

Už nemeckí romantici (napríklad F. E. D. Schleiermacher, J. G. Herder a i.) často vyzdvihovali ideu, že každá kultúra je nositeľkou jedinečného duchovného obsahu. Pritom základnú intelektuálnu osnovu tohto obsahu tvorí určitá implicitne alebo aj explicitne prítomná filozofia. Každá takáto "kultúrna filozofia" sa vyznačuje určitými osobitosťami, ktoré nenájdeme v iných kultúrnych filozofiách. Historici filozofie vykonali najmä v druhej polovici 20.storočia rad komparatívnych analýz medzi dvoma alebo viacerými takýmito kultúrnymi filozofiami, vďaka čomu sa dospe- lo k oveľa plastickejšiemu a hlbšiemu porozumeniu základných filozofických problémov. Najďalej pokročili takéto komparácie medzi "filozofiou Východu" a "filozofiou Západu", osobitne medzi indickou, čínskou, arabskou a európskou filozofiou [1].

Je pozoruhodné, že kresťanskí myslitelia po dlhé stáročia v dostatočnej miere neupriamili svoju pozornosť na odkrytie implicitnej metafyziky, ktorá je obsiahnutá v židovsko-ranokresťanskej kultúre. Namiesto toho už od 1.storočia po Kr. čoraz

¹ V tomto článku, ktorý má skôr programový charakter, sa pokúšam v zhuštenej podobe načrtnúť hlavné idey autenticky kresťanskej filozofie. Pritom som si vedomý, že tieto idey tu možno uviesť iba tézovite. Ich hlbšie odôvodnenie uvediem v pripravovanej knihe *Metafyzika v dejinnom rozvoji konfrontovaná s kresťanským myslením*, 1993.

smelšie siahali po iných kultúrnych filozofiách, aby pomocou nich myšlienkovovo rozvinuli duchovný základ židovsko-ranokresťanskej kultúry, nachádzajúci sa predovšetkým v starozákonných a novozákonných textoch.

Toto helenistické a posthelenistické podujatie "veľkej kultúrnej transplantácie", ktorého dôvody vzniku nie sú uspokojivo objasnené, sa napriek čiastočným úspechom napokon neskončilo dobre. Veď transplantáty iných metafyzík (najmä gréckej metafyziky) nemohli uspieť v živom organizme kresťanstva bez toho, aby negatívne nepoznačili samotný tento organizmus. Dovtedajšia relatívna funkčnosť transplantátu gréckej metafyziky v kresťanskom myslení sa začala od novoveku vytrácať.

Predsa však v dejinách západnej filozofie pozorujeme aj po období úplnej recepcie gréckej metafyziky kresťanstvom tenký a nesmelý prúd cieľavedomého návratu k biblickej metafyzike, usilujúci o jej rozvinutie do autenticky kresťanskej filozofie. Tento prúd nájdeme v rozličných podobách augustinizmu, novoaugustinizmu, filozofického mysticismu i filozofických koncepcií spätých s protestantizmom [2]. V ňom kresťanstvo postupne, po stáročnom hľadaní sa dopracovalo k sebe primeranej filozofickej reflexii.

No prv, ako tento myšlienkový prúd zmohutnel a dokázal sa náležite reflektovať, presadila sa racionálne rozvíjaná grécka metafyzika v rodiaciach sa prírodných vedách v takej miere, že v 19.storočí sa upevnila nešťastná dichotómia medzi - globálne schematicky povedané - "kresťanským spiritualizmom" a "scientistickým materializmom". Filozofujúcim kresťanom bolo čoraz jasnejšie, že toto rozštiepenie nemožno prekonať pomocou gnosticisticky orientovaných filozofií² (platonizmus, novoplatonizmus, spinozizmus, hegelianizmus a i.), ani pomocou filozofií realizmu využívajúcich poznatky prírodných vied (novoaristotelizmus, novotomizmus, hartmannizmus, novorealizmus a i.), ale jedine pomocou autenticky biblického myslenia.

Kritické skúmanie myslenia židovsko-ranokresťanskej kultúry, s ktorým intenzívnejšie začali v tomto storočí L. Laberthonnier, M. Blondel, O. Spann, J. Hessen, A. Dempf a mnohí ďalší ([3]; [4]; [5]; 333-381; [6]; [7]), ukázala, že biblická metafyzika predstavuje sama o sebe taký významný a osobitý prínos pre rozvoj filozofického myslenia, že ju možno dať do plodného protikladu nielen k metafyzikám kultúr Západu, ale aj k metafyzikám kultúr Východu.

Rozsiahle analýzy, ktoré vykonali T. O. Boman, E. Brunner, J. Hessen, C. Tresmontant, E. Gilson, Terán Dutari a mnohí ďalší ([8]; [9], 29-50; [10]; [11]; [12]; [13]; [14]; [15]), ukázali, že biblickú metafyziku implicitne prítomnú v starozákonných a novozákonných textoch už možno odkryť pomocou moderných a hermeneutických

² Termín "gnosticismus" (a z toho odvodené "gnosticistický") tu používame v širšom význame na označenie takej základnej orientácie filozofického myslenia, v ktorej sa prehliada analógia (v zmysle analógia entis) medzi božským a ľudským. Prevláda v nej tendencia redukovat' človeka na jeho kognitívne schopnosti s vylúčením jeho skutočne slobodnej vôle, ako aj skutočnej osobnej svojbytnosti, telsonosti a dejinnosti. Pre gnosticizmus je ďalej charakteristické popieranie kreácie a dualizmu najmä v zmysle ducha a zlej hmoty (tela, sveta), ktorého pôvod sa ako základné protirečenie vnáša priamo do neosobne ponímaného Božstva. Ešte širší význam má tento termín ako učenie, ktoré si nárokuje na totálne vysvetlenie vecí nadracionálnymi i racionálnymi postupmi ([22], 303).

metód v dostatočnej celistvosti a rozpracovať na autenticky kresťanskú filozofiu.

Túto filozofiu neslobodno zamieňať s rozličnými inými ponímaniami kresťanskej filozofie, a to či už filozofie vytvorenej v kresťanskej kultúre, no na nie úplne biblickom základe (napríklad tomizmus), alebo filozofie otvorenej kresťanskému zjaveniu (napríklad súčasná transcendentálna filozofia).³ Jedine autenticky kresťanská filozofia môže byť kompatibilná s kresťanským zjavením a môže tak prispieť k vytváraniu autenticky kresťanskej teológie. Všetky kresťanské teológie založené na myšlienkovej osnove filozofií čerpajúcich z iných metafyzík, ako je biblická metafyzika, sa prv alebo neskôr dostali, resp. dostanú do vážnych vnútorných rozporov a prispeli tak ku kríze kresťanského myslenia, ktorá sa pregnantne odráža napríklad v tzv. teológii smrti Boha ([16], 306).

Doterajšie výsledky naznačujú, že autenticky kresťanská filozofia nielenže môže spoluutvárať autenticky kresťanskú teológiu, ale aj autentické komplexné myslenie človeka 3. tisícročia, v ktorom sú zakomponované aj výdobytky súčasných vied.

V našom príspevku ukážeme, že toto tvrdenie nie je prehnane optimistické. Pokúsime sa načrtnúť a bližšie tematizovať jadro biblickej metafyziky implicitne prítomnej najmä v biblických textoch a ukázať na možnosť tvorby autenticky kresťanskej filozofie, využívajúcej tak výdobytky filozofie 20. storočia (najmä kresťanský orientovaných filozofií existencie a personalistických filozofií), ako aj súčasných vied.

Dospeli sme k záveru, že biblickú metafyziku možno tematizovať už dnes predovšetkým na základe vzťahu Boha a stvorenstva, a to ako ideu kreácie (stvorenia) a k nej komplementárnu ideu evolúcie (vývoja). Na tejto osnove bolo možné rozvinúť ideu otvorenej večnosti a k nej komplementárne idey otvoreného času a dejín, ako aj ideu človeka ako autenticko-slobodnej osoby a k nej komplementárnu ideu pneumu.

Týmito ideami sa dávajú do súvislosti také póly myslenia, ktoré sa považovali a ešte stále sa považujú za nezjednotiteľné, ba dokonca za rozporné. K možnosti prekonania týchto veľkých paradoxov, akými nesporne kreácia-evolúcia, večnosť-čas, Božia všemohúcnosť-ludská sloboda a pod. sú, ktoré v každom skutočne filozofujúcom človeku vzbudzujú úžas, vyzýva práve autenticky kresťanská filozofia; táto si totiž uvedomuje hlbší význam každého filozofického riešenia, ktorý spočíva v tom, že nás, ľudí, vždy viacej otvára živému Tajomstvu.

Prvou takouto paradoxnou dvojicou ideí je *idea kreácie* a *idea evolúcie*. Artikulovali sme ju do siedmich téz.

a) Všetka skutočnosť okrem Boha je stvorená.

Pritom skutočnosť okrem Boha alebo mimobožská realita sa tu chápe ako všetko to, čo reálne (skutočne) existuje. Táto stvorená realita je sama osebe dobrá,

³ O rozličných ponímaniach kresťanskej filozofie, ako aj o postavení kresťanskej filozofie v dnešnej sekularizovanej spoločnosti pojednáva práca M. Schmidingera *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang* ([23], 23-48). Otázke autentickosti kresťanskej filozofie však táto práca nevenuje pozornosť.

svojbýtná, samostatná a relatívne nezávislá: teda aj zmyslový svet ako súčasť stvorenej reality je niečo samo osebe dobré.

Stvorená realita nie je dajako obsiahnutá v Bohu, ani sa nedá z neho dedukovať. Je niečím zásadne iným ako Boh. Pôvodcom tejto jej jedinečnej inakosti je však Boh.

Táto téza sa uvádza vo viacerých biblických textoch, najmä však v knihe *Genesis* ([1], 25, 31).

Proti ideí stvorenia sveta Bohom stoja všetky ostatné idey pôvodu sveta. Tento radikálny názorový protiklad sa nedá nijako preklenúť. Tak podľa Platóna zmyslový svet vychádza zo sveta ideí napodobnením (*mimésis*) a nejestvuje sám osebe, ale jestvuje len vďaka účasti na svete ideí. To však neznačí, že biblická idea stvorenia vylučuje participáciu stvorenstva na Stvoriteľovi. Ideu participácie však ďalej prekračuje tým, že zdôrazňuje jedinečnosť substancie stvoreného. Filozofia védánty realitu zmyslového sveta dokonca popiera. Pre Spinozu je zmyslový svet iba modom Boha. Pre Leibniza je Boh *mons monadum* a monády sú len obohatením Boha z hľadiska mnohosti. Pre Hegela je svet dôsledok odcudzenia sa absolútneho Ducha sebe samému.

S ideou stvorenia je tiež v zásadnom rozpore každý bytostný emanacionizmus a modalizmus.

b) Stvorená realita nie je dualistická, ale monistická; princíp bytia je len jeden a jeho priamym pôvodcom je Boh.

V realite dialekticky pôsobia jej dva podstatné komponenty – jedno a mnohé. Pritom mohé nie je niečo prípadkové, odvodené alebo dokonca negatívne. Jedno (*syndesmos*) utvára mnohé (*apeiron*). Napriek tejto dualite jedno i mnohé majú spoločný bytostný základ, ktorý nemá ani charakter jedného, ani charakter mnohého, a jedno a mnohé v ňom existujú v zavinutom (implikátnom) stave. Realita teda má len jeden princíp, ktorý je skrytý a o ktorom vieme len toľko, že jeho pôvodcom je Boh.

V aristotelovskej a tomistickej metafyzike bytie každého jestvujúca je určované dvoma princípmi (možnosťou a uskutočnením), zatiaľ čo v biblickej metafyzike je určené vždy jednoznačným, jednoduchým a jedinečným spôsobom samotným Bohom. Inými slovami, zloženosť každého reálneho jestvujúca je vlastne neúplná prítomnosť tohto Božieho bytostného určenia, čo sa prejavuje predovšetkým jeho pominuteľnosťou, kontingenciou a zmarom.

Gréckym ideám mnohosti, rôznosti a neurčitosti zodpovedá u Židov idea prachu (*ers*). Prach chápu ako metaforu pre smrť, rozpad. (Kaz 12,7; Ž1 119, 25). Proti tomuto "prachu" pôsobí Jahve a obdarúva človeka večným životom.

c) Medzi Bohom a stvorenstvom je radikálna ontologická diferenciacia, z ktorej vyplýva transcendencia Stvoriteľa vo vzťahu k stvorenstvu.

Z tejto transcencie vyplýva, že Božia plnosť bytia je niečo kvalitatívne iné, ako sú neplné bytia stvorených jestvujúcien. Ďalej z nej vyplýva, že Boh je svojmu stvorenstvu nepodobný. Táto nepodobnosť však nevylučuje určitú obmedzenú po-

dobnosť človeka Bohu. Skutočnosť, že Boh stvoril človeka na svoj obraz, nevylučuje nekončenú vyvýšenosť Boha nad človekom.

Všetky filozofické náuky, ktoré popierajú túto radikálnu ontologickú diferenciu, vedú k panteizmu. Biblia však múdro zdôrazňuje, že s touto diferenciou nemožno zachádzať do krajnosti, veď to by viedlo k pesimizmu voči zmyslovému svetu! I nesmierne vyvýšený Boh nám môže byť dôverne blízko. Všade sa v Biblii objavuje tento paradox prítomnosti Boha.

d) Stvorenie vedie vždy k niečomu jednoznačne dobrému, k novému obohateniu bytia popri jestvovaní nekončeného Bytia. V nijakom zmysle nemá charakter degradácie či pádu. Pád je dejinne ľudskou kategóriou a Biblia ho radikálne od stvorenia oddeľuje.

V knihe *Genesis* sa jasne rozlišuje jednak medzi Stvoriteľom a stvoreným a jednak medzi stvorením a pádom. Filozofie založené na gnosticistickom panteizme zmiešavajú tieto pojmy a prenášajú pôvod zla priamo na Boha ako prvotnú roztržku v Ňom. Teda príčinu zla presúvajú z dejín do samotného vzniku sveta.

Biblia znovu a znovu zdôrazňuje, že všetko, čo je stvorené, je skvelé a príčinu zla nemáme hľadať v zmyslovom svete. Podstatou hriechu nie je zostup do tela (ensómatosis), ale negatívny akt vôle a lož, ktoré pochádzajú z ducha. Odtiaľto aj vyplýva, že od zla sa nemožno oslobodiť samotnou askézou, duchovným poznaním (gnózou) ani smrťou, ale jedine mravným životom prameniacim z ducha, a nie zo zákona.

Gnostik naproti tomu nerozlišuje medzi askézou a spásou. Takýto gnosticizmus sa prejavuje napríklad u Hegela ([17], 469).

e) Stvorením Boh sám utvára nové bytie na základe nekonečnej plnosti svojho Bytia a nekonečnosti svojej Lásky, veď sám je Bytie samo a Láska sama; týmto sa v sebe neštípi, nedegraduje sa, ale naopak, znovu a znovu potvrdzuje svoju identitu nekonečnej Bytosti.

Toto tvrdenie je v úplnom protiklade k Hegelovmu panteizmu ([17], 488) a k Plotinovi [18]: "...(duch) sa odváži akosi odpadnúť od Jedného."

V knihe *Genesis* sa nehovorí o stvorení z ničoho, ale o stvorení "na počiatku". Až neskoršia židovská tradícia konkretizovala tento výrok ako "z ničoho" (2 Mak 7,28).

f) Stvorenie má vnútorný cieľ pre Boha a vonkajší cieľ pre stvorenie; tieto dva ciele koincidujú v eschatologickom zavŕšení spolujestvovania Boha so stvorenstvom v pleróme.

Vnútorným cieľom a zároveň i pohnútkou Boha pre stvorenie je Jeho láska, sloboda a radosť, aby sa takto manifestovala Jeho všemohúcnosť a sláva. Vonkajším cieľom je stvorenie a v ňom osobitne slobodné bytosti schopné lásky a radosti podobne ako Boh. Zavŕšením v pleróme sa napokon spojí Božia láska a radosť s láskou a radosťou týchto bytostí.

Boh teda zo svojej lásky a pre svoju radosť a slávu, ktorá implikuje radosť a slávu všetkých slobodných bytostí, stvoril tieto bytosti od seba odlišné a nedokonalé, no

bytosti slobodné a autonómne, kvázibohov stojacich oproti Bohu ako Jeho partneri. Predovšetkým v tomto zmysle treba chápať slová Písma: "Ste bohovia ...".

Väčšina filozofov nedokázala domyslieť stvorenie do týchto dôsledkov. Neutrúfali si myslieť to, že Boh dovedol paradox absolútne sebestačného, no predsa tvoriaceho Boha tak ďaleko, že skutočne stvoril iné slobodné bytosti, ktoré môžu povedať Bohu i nie.

g) Stvorenie je Boží akt pochádzajúci z jeho večnosti aj vtedy, keď vstúpil už do jestvujúcich dejín stvorenia ako fundamentálna bytostno-utvárajúca činnosť. Je to akt obopínajúci každý čas a každý úsek trvania dejín, preto sa stvorenie ani nikdy v dejinách neskončí. Teda stvorenie bytostne patrí ku každej dejinnej prítomnosti, v ktorej sa pre nás ľudí prejavuje ako evolúcia.

Z uvedenej tézy vyplýva, že stvorenie pôsobí v stvorenstve stále a prejavuje sa ako evolúcia. C. Tresmontant to vystihuje týmito slovami: "Vedec-kresťan sa ako vedec uspokojí s popisom fenoménu rovnako ako vedec agnostik. V neskoršom štádiu svojho uvažovania však podnikne metafyzický pokus, ktorý ho privedie k poznaniu, že táto samodruhá realita vskutku ontologicky nepostačuje a že sa zakladá na niečom inom, a to je sám nestvorený Stvoriteľ... Vedecky pojem evolúcie predsa vôbec neodporuje metafyzickému pojmu stvorenia. Naopak, tento pojem predstavuje pre kresťanského filozofa experimentálnu protihodnotu pojmu kreácie: teda evolúcia je kreácia, ktorá prebieha pred našimi očami a na ktorej môžeme mať účasť, keď chceme" ([19], 227).

Stvorenie sa uskutočňuje už v jestvujúcom stvorenstve ako evolúcia a vyjavuje sa predovšetkým v ľudských dejinách. Človek si najmä cez ľudí ducha (najmä prorokov a svätcov) uvedomuje čoraz jasnejšie zmysel dejín. A tak tomu bolo už v biblických dejinách.

V Novom zákone vrcholí toto vedomie stvoriteľského času a plnosti chvíle: "Čas sa naplnil a Božie kráľovstvo je blízko." (Mk 1,15) Po príchode Krista evolúcia v ľudských dejinách, reflektovaných tu cez prizmu spásnych dejín, pokračuje ďalej a po "čase vtelenia" príde aj "čas naplnenia", t.j. čas konečného dozretia celého stvorenia.

Filozofie vytvorené na inom ako na biblickom základe nie sú schopné v dejinách priblížiť tak protikladné kategórie, ako sú kreácia a evolúcia, a v ponímaní kreačnej evolúcie ukázať na ich naplnenie v spásnych dejinách.

Druhou významnou dvojicou ideí, ktorú možno odvodiť z biblickej metafyziky, je *idea večnosti* a *idea času*, resp. *idea dejín*.

Artikulovali sme ju do piatich téz.

a) Večnosť nie je uzavretá, t.j. nie je len celosťou hotového Božieho bytia. Takúto večnosť, "total simul" (Plotinos), zahrnujúcu a zároveň presahujúcu každú minulosť, prítomnosť a budúcnosť, by bolo možné Bohu prisúdiť len pred každým stvorením. Teda večnosť, hoci je Božou večnosťou, je otvorená a nie je radikálne oddelená od času; je princípom a zdrojom všetkého času. K podstate večnosti patrí, že je otvorená budúcnosti, t.j. predovšetkým novému stvorenstvu v jeho eschatologickom završení. Veď tak ako Boh je otvorený existencii stvorenia, tak aj jeho

večnosť je otvorená času, A čím je čas väčší dejinný, tým táto jeho spätosť s večnosťou je zjavnejšia. Preto v biblickom zmysle hovoríme o večnosti otvorenej dejinám.

Biblia jasne koncipovala takúto večnosť otvorenú budúcnosti oproti uzavretej totálnej večnosti. Boh je teda ten, ktorý bol a je, no pre nás je predovšetkým ten, ktorý príde (Zjav. 4,8; 11, 17). Je ten, s ktorým my, ľudia, môžeme mať spoločnú budúcnosť. Boh so svojou večnosťou, ktorá jedine Jemu je vlastná (1 Tim 6,16), je absolútnym horizontom dejinnej budúcnosti, no zároveň tento horizont presahuje, veď je "kráľom vekov" (1 Tim 1,17).

Každé gnosticistické chápanie večnosti je obrátené len k Bohu a viaže sa len na Boha, a nie na dejinnosť, ktorú Boh sám svojim stvorením otvoril. Druhou extrémnou pozíciou voči konceptu uzavretej večnosti je koncept večnosti ako "nekonečného trvania". Takáto "večnosť" však už nie je večnosťou, veď večnosti môže zodpovedať svojou plnosťou bytia jedine Boh, a nie stvorenie, ktoré jestvuje v trvaní.

b) Skutočným, autentickým časom otvoreným dejinnosti je biblický čas. Nie je to čas abstraktného trvania bytia, ani čas uzavretý do prechodnej stacionárnosti tohto trvania, ale čas evolučného trvania, ktoré je tvorivé. Je to teda čas bytostne otvorený, tvorivý a nepredvídateľný. Tento biblický čas je predovšetkým časom prorokov. Prorok nepredvída nič, čo je už od večnosti predvídané Bohom ako hotové, ale predvída na základe svojej slobodnej a tvorivej účasti na úmysloch Božieho konania. Vystupuje tu do popredia tvorivosť a nepredvídateľnosť času, a to aj u samotného Boha, lebo On viaže svoje predvídanie na naše slobodné rozhodnutia. V Novom zákone vystupuje do popredia bytostná otvorenosť času chápaného z pohľadu spásnych dejín ako čas milosti, čas spásy a čas smerujúci k naplneniu (2 Kor 6,2; Gal 6,9; Ef 5,16).

K biblickému konceptu otvoreného času má blízko Heidegger, podľa ktorého čas je skôr ako každá objektivosť a subjektivosť, lebo sám je podmienkou možnosti pre toto "skôr".

Bytostne otvorený čas je vlastne evolučným časom, lebo ním sa odme-riava trvanie evolučne otvoreného systému. Existuje aj nebiblický, bytostne uzavretý čas, ktorý je časom trvania evolučne uzavretých, stacionárnych systémov. Tento "stacionárny čas" však nemá *raison d'être* bez evolučného času, podobne ako by nemali zmysel trvanie a dianie, keby netvorili základ pre evolúciu.

c) Biblická večnosť a biblický čas nie sú oddelené, ale existujú v úzkej dialektickej spätosti: bytostný, evolučný čas pochádza z večnosti a človeka večnosti aj otvára. Vzťah času a večnosti sa uskutočňuje a naplňuje v dejinách, a to vždy v aktuálnej prítomnosti novým spôsobom.

Biblický čas nemožno chápať ako priamočiary, ale ako zakrivený čas otvorený večnosti. E. Brunner toto zakrivenie vysvetľuje ako eternalizáciu času uskutočňovanú skrze Krista: "... uprostred času sa zjavila večnosť, že Kristus, ktorý je nad všetkým časom, je včera i dnes ten istý až naveky, vstúpil do času, interponoval

sa v dianie, ktoré sa od každého iného líši svojou bezpodmienečnou neopakovateľnosťou." ([9], 42)

Toto biblické chápanie vylučuje všetky formy fatalizmu, každé ponímanie predurčenia a predestinácie, ktoré spočívajú na postuláte, že všetko je už niekde hotové a uzavreté a že našou úlohou nie je nič iné ako "odvíjať pradenú". Naš osud by bol takto už odjakživa utkaný. Čas a dejiny by stratili svoj zmysel a boli by len zdvojením, postupujúcou kópiou starého a oveľa dokonalejšieho modelu či archetypu.

Základom konceptu otvoreného času a večnosti je koncept absolútnej Božej slobody a relatívnych slobôd ľudí. Absolútnej slobode je adekvátne stvorenie, relatívnej slobode tvorba človeka a jeho spoločnosť s Bohom. Bytostne otvorený čas teda nielen odmeriava evolučné trvanie, ale v ňom sa aj uskutočňuje stvorenie. Pritom odmeriava aj tvorivý príspevok človeka k evolučnému trvaniu. Je teda časom tvorivým i stvoriteľským.

d) Spoločnosťou stvoriteľa a ľudských tvorov v slobode sa zakladajú dejiny. Dejiny sú teda tak ich spoločné dianie, ako aj ich spoločné dielo. V nich ľudské konanie pôsobí v Božom konaní a Božie konanie pôsobí v ľudskom konaní bez toho, že by toto ľudské konanie rušilo.

Vidíme, že dejiny sú prejavom takejto spoločnosti (koaktivity) Boha a človeka (alebo prejavom negácie tejto koaktivity zo strany človeka) uskutočňovanej v slobode, ktorou sa postupne odkrýva a naplňuje bytostne otvorený čas.

Biblia na mnohých miestach poukazuje na vzájomné prelínanie Božej činnosti s ľudskou činnosťou. Tak ľudská činnosť pôsobí v Božej činnosti: ... v ňom žijeme, hýbeme sa a sme (Sk 17,28). No aj opačne, Božia činnosť pôsobí v ľudskej činnosti: "Veď Boh sám pôsobí v nás i vôľou i činom." (Fil 2,13). Ide teda o akési naštepenie slobodného a tvorivého konania človeka na absolútne slobodné a stvoriteľské konanie Božie a na druhej strane ide o zásadné iniciovanie slobodného a tvorivého konania človeka neporovnateľne slobodnejším a tvorivejším konaním Božím. Pritom z hľadiska evolúcie v dejinách iniciovanie predchádza naštepenie, no jedno i druhé sa v dejinách vzájomne podnecuje, inak by dejiny nemohli napredovať a dospieť k svojmu dovŕšeniu.

e) Dejiny v biblickom ponímaní vychádzajú z jedinečného a nezastupiteľného pôsobenia jednotlivých a konkrétnych osôb, takže v nich osobné sa kladie nad sociálne. Ďalšie napredovanie dejín je odkázané na slobodné rozhodnutia historických osôb – Abraháma, Izáka, Jakuba ... Márie, Ježiša a každého z nás. Životné príbehy významných osobností dejín nemožno chápať len ako príklady pre uplatňovanie všeobecných princípov či zákonov v dejinách. Tak napr. Tomáš Akvinský ([20], q 1, q 2,5 a) chápe i teologickú vedu ako vedu o všeobecninách, a nie ako vedu o jednotlivinách, preto aj kľúčové postavy vystupujúce v biblických textoch majú len charakter príkladov. Až vďaka heideggerovskému chápaniu bytostnej dejinnosti každého človeka sa podarilo prelomiť túto bariéru v chápaní dejín.

Biblická metafyzika je naproti tomu metafyzikou jednotlivého, osobného. Veď – ako presvedčivo ukázal O. Cullmann – i v základných kristologických otázkach

ide vždy o čo najtesnejšie spojenie s ľudskými dejinami, s konkrétnymi ľuďmi (vtelenie, vykúpenie, smrť, zmŕtvychvstanie a i.) [21].

A konečne, tretou významnou dvojicou ideí je *idea celostného, substanciálne jednotného človeka a idea jeho pneumu*.

Artikulovali sme ju do troch téz:

a) Neexistuje dualizmus duše a tela; duša a telo majú v človeku spoločný substanciálny základ. Biblická antropológia zavádza novú dialektiku telo-duch, ktorá nemá nič spoločné s platónskym dualizmom tela a duše. Biblický pojem tela (básár, sarx) totiž nezodpovedá platónskemu pneuma, ale celku človeka, t.j. tela i duše.

Hebrejčina nemá zvláštny pojem pre telo (sóma); hovorí len o životnom tele, ktoré Židia nazývajú básár. Človek je stvorený v jednote duše a tela ako "básár" (oživené telo), resp. ako "duša zahrnujúca telo" (nefeš, chajdá). Teda v hebrejčine nemožno povedať, že "človek má dušu", ale "človek je duša" a analogicky "človek je telo". V dôsledku toho duši sa prisudzujú telesné funkcie a naopak, telesným orgánom psychické funkcie. (Prísl. 23,16; Žalm 16, 7) a i. ([10], 85).

Tomisti sú zástancami umierneného dualizmu: telo je látkou (materia) človeka, ktorá sa od jeho formy (duše) dá odlíšiť iba analýzou. Telo a duša ako dve neúplné podstaty vyplynú až z analýzy ontologickej štruktúry človeka, Duša ako substanciálna forma je však subsistentná a je bytostnou garanciou nesmrteľnosti človeka. Radikálne dualistické ponímanie, podľa ktorého duša je buď samostatná duchovná substancija, alebo je dokonca časťou božskej prirodzenosti, zastávali Platón, Augustín, Upanišády, orfici, hermesisti, novoplatonici, gnostici, ale aj Descartes, Leibniz, Hegel a mnohí iní.

b) Boh stvoril celého človeka a nielen jeho dušu; stvorenie ľudí v ich mnohosti je výsostne pozitívnym Božím činom. V zmysle biblického chápania jednotlivé ľudské bytosti sú stvorené kvôli nim samým. Ich mnohosť je želaná, nie je dôsledkom pádu, ale novej plodnosti. Každý človek je pri svojom stvorení i pri ďalšom svojom živote oslovovaný svojím menom: "Poznám ťa podľa mena" (Ex 33,12.17); "Poznal som ťa skôr, ako som ťa stvoril v matkinom lone." (Jer 1,5) Jedine pri takomto totálnom kreačnom určení má každý človek svoj ontologický status a primárnu hodnotu, čo mu dovoľuje prevziať a úspešne plniť svoju dejinnú úlohu.

Novozákonné "vzkriesenie mŕtvych" znamená vlastne vzkriesenie celých ľudí, teda vždy celého človeka s "dušou i s telom". Biblicky je vzkriesenie mŕtvych aj vzkriesením duší, čo opäť je vzkriesením celého človeka. Teda ontologický základ spásy nie je v akejsi reštaurácii a pretvorení tela a duše, ale v utvorení "nového človeka" zo základu "starého človeka".

Naproti tomu v novoplatonizme individuácia a vtelenie sa uskutočňuje cez hmotu a je dôsledkom pádu duše. Teda vznik jednotlivého človeka je dôsledkom odcudzenia svetovej duši i samotnému Jednému. Spása má charakter návratu k pôvodnému stavu a oslobodenia sa od tela a od tohto sveta.

c) Novým ontologickým rozmerom človeka je jeho pneuma (ruach), prostredníctvom ktorej sa človek otvára transcendentnému (nadprirodzenému) poriadku.

Medzi človekom a pneumou je nový, biblický dualizmus, ktorý je súčasťou dualizmu medzi prirodzeným a nadprirodzeným poriadkom, medzi "starou realitou" a "novou realitou".

Ludská pneuma je otvorená Bohu, je ontologickou postaťou človeka, na ktorej môže mať účasť Boží život, a preto sa aj tak v Biblii chápe: ako "čosi božského" v človeku. Len vďaka pneume môže prebývať v človeku Boží duch - Ruach (Oz 9,5; Num 27,18; 11,17; 24,2 a i.).

Človeku v evolúcii jeho života je najvlastnejší jeho prechod od starej reality do novej reality. Pneuma sa takto preňho stáva tým duchovným, transcendentným zväzkom, prostredníctvom ktorého sa človek môže približovať k Božiemu životu.

Teda novozákonné "zrodzenie z ducha" má aj ontologickú dimenziu: toto zrodzenie je slobodné a cieľavedomé vstúpenie človeka do jeho zásadnej premeny, v ktorej sa rodí a ďalej rozvíja jeho pneuma a otvára sa Božiemu Duchu. Táto premena je bolestná, lebo vyžaduje od človeka účasť na osobitých existenciálnych skúsenostiach, ktoré nemôžu povstať a úspešne sa zavŕšiť bez jeho cieľavedomého života naplneného obeťami. Ale iba tou cestou možno dôjsť k novému, pneumatickému človeku, pre ktorého sa večný život stáva reálnym prísľubom (1 Kor 15, 42-47).

Klasické dualistické antropológie túto jedinečnosť pneумы buď vôbec nepostrehli, alebo ju stotožňujú s dušou a prisudzujú duši vlastnosti, ktoré patria pneume. Tak gnosticci sa nevedeli vyrovnáť s podvojnou psyché a pneумы a novoplatonici s podvojnou psyché a nous. Tomáš Akvinský spojil entelechiálnu dušu (určujúcu všetky úrovne života v človeku) so subsistentnou dušou (ňou sa duša prejavuje ako duch u seba, vo svojej svojbytnosti, samostatnosti a slobode).

Novoveké antropológie buď radikalizovali dualizmus duše a tela, alebo - najmä vďaka personálnym antropológom 20. storočia - ukázali na jednotný substanciálny základ človeka, no nezdôraznili jeho pneumatický rozmer.

Záverom môžeme povedať, že metafyzika židovsko-ranokresťanskej kultúry, implicitne prítomná najmä v knihách Starého a Nového zákona, sa dá v súčasnosti rozvinúť do rozličných filozofických projektov autenticky kresťanskej filozofie, ktoré považujeme za rozhodujúcu dejinnú alternatívu k filozofiám inej proveniencie. Na základe našej analýzy, opierajúcej sa o viacerých bádateľov, základnou osnovou autenticky kresťanskej filozofie sú paradoxálne dvojice evolúcie a stvorenia, ako aj večnosti a času (dejín). Táto filozofia vytvára predpoklady pre lepšie porozumenie človeka z jeho eschatologického horizontu.

LITERATÚRA

- [1] SCHARFSTEIN, B. - ALON, I. - BILDERMAN, S. - DAOR, D.: Philosophy East/Philosophy West. A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic and European Philosophy. Oxford, Basil Blackwell 1978.
- [2] HIRSCHBERGER, J.: Geschichte der Philosophie. 13. vyd., 2 zv. Freiburg-Basilej-Viedeň, Herder Verlag 1991.
- [3] LABERTHONNIÉRE, L.: Le réalisme chrétienne et l'idéalisme grec. Paríž 1904 (2. vyd. 1966).
- [4] BLONDEL, M.: La philosophie et l'esprit chrétien. Paríž 1944, 1946, 2 zv..

- [5] SPANN, O.: Philosophie des Christentums. In: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Viedeň, Gallus Verlag 1947.
- [6] HESSEN, J.: Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung, Kolín 1956.
- [7] DEMPF, A.: Geistesgeschichte der Altchristlichen Kultur. Stuttgart 1967. und der Welt. 1937.
- [8] BOMAN, T. O.: Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. 3.vyd. Göttingen 1969.
- [9] BRUNNER, E.: Víra a dějiny. Křesťanské pochopení času a věčnosti. In: Křesťanství dnes. Praha 1969.
- [10] TRESMONTANT, C.: Bible a antická tradice. Praha, Vyšehrad 1970.
- [11] TRESMONTANT, C.: Etudes de métaphysique biblique. Paríž, Les Éditions du Cerf 1955.
- [12] TRESMONTANT, C.: La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Paríž 1961.
- [13] TRESMONTANT, C.: Les idées maitresses de la métaphysique chrétienne. Paríž 1962.
- [14] GILSON, E.: Elements of Christian Philosophy. New York 1960.
- [15] TERÁN DUTARI, J.: Christentum und Metaphysik. 1973.
- [16] VAN DE POL, W.H.:Konec konvenčného kresťanstva. Rukopis, asi 1985.
- [17] HEGEL, G. W. F.: Fenomenologie ducha. Praha 1960.
- [18] PLOTINOS: Enneady. Praha 1938. (6.9.5.)
- [19] Dvě poznámky C. Tresmontanta. I. Stvoření a evoluce. In: Garaudy, R.: Perspektivy člověka. Praha 1965.
- [20] AKVINSKÝ T.: Summa theologia I.
- [21] CULLMANN O.: Christologie Nového zákona. Praha 1976.
- [22] FOULQUIÉ, P. - SAINT-JEAN, R.: Dictionnaire de la langue philosophique. Presses Universitaires de France, Paríž 1969.
- [23] Christliche Philosophie, zv. 3. Vyd. E. Coreth, Graz-Viedeň-Kolín, Verlag Styria 1990.