

K NANDRÁSKEHO „DRÁME KREŠŤANSTVA V EURÓPSKEJ KULTÚRE“

Nandrásky sa nás vo svojej pomerne obširnej úvahe (Filozofia, 49, 1994, č. 5, s. 296- 306) usiluje presvedčiť, že kresťanstvo sa za dve tisícročia dostalo najmä v dôsledku nekritického prijatia gréckej, osobitne aristotelovskej metafyziky do krízy, z ktorej sa už v rámci existujúcich kresťanských cirkví nespamätá. Je podľa neho v tej istej (alebo podobnej) situácii, v akej bolo židovstvo v čase príchodu Ježiša Krista. Vzkriesenie autenticky biblického kristianizmu bude podľa neho možné iba vtedy, keď „farizejské cirkvi“ (katolícka cirkev i protestantské cirkvi) odumrú a až z ich popola vzlietne phoenix nového kristianizmu – tak v živote, ako aj v myslení.

Necítim sa byť kompetentný na to, aby som mohol zodpovedne posúdiť takúto v podstate katastrofickú teológiu dejín. To nech vykonajú povolanejší, najmä teológovia. Ostanem preto len pri kritike metodologickej a filozofickej stránky Nandráskeho prístupu k problému drámy kresťanstva v euroamerickej kultúre.

Kresťanstvo – ako presvedčivo rozvádza Claude Tresmontant vo svojom diele *Hebrejské proroctvo* (1983) – je zároveň proroctvom nového stvorenia, nového bytia i naplnením tohto radikálne nového proroctva najprv v Ježišovi Kristovi a potom postupne v dejinách v celom ľudstve. Toto proroctvo, podobne ako proroctvá starozákonných prorokov, bolo i bude potrebné ľudom v každom období dejín a rozličných kultúr odovzdávať zrozumiteľným a prijateľným spôsobom, t. j. aj na spôsob ich obrazu sveta a myslenia.

Zatiaľ čo základné pravdy a mravné normy kresťanstva bolo i je možné šíriť medzi jednoduchšími ľuďmi v rozličných podobenstvách a obrazoch preberaných z každodenného života, nedalo sa s tým vystačiť v stretnutí s vtedajšími už vyspelými kultúrami. Štruktúra myslenia, chápanie a hodnotový systém v rámci týchto kultúr boli úplne iné. A tak kresťanstvo od samého začiatku svojho prenikania do helénskej kultúry aj do iných kultúr sa čoraz nástojčivejšie ocitalo pred osudovou dilemou: buď sa radikálne dištancovať od pohanských kultúr, alebo sa týmto kultúram prispôbiť, akomodovať sa na ne, ale vždy tak, aby sa zachovalo kresťanské poslanstvo. Takéto akomodovanie kresťanskej zvesti na príslušnú kultúru sa uskutočňuje i dnes v rozsiahlej misionárskej činnosti kresťanských cirkví a nazýva sa inkulturácia. Radikálne dištancovanie sa prieči samotnej podstate evanjeliovej zvesti, ktorá sa zakladá na inkarnácii Božieho slova v ľudstve bez ohľadu na kultúrnu provenienciu.

A tu sa dostávame k jadrú problému: mohlo kresťanstvo v prvých storočiach svojej existencie vytvoriť vlastnú, zo seba odvodenú kultúru? Mohlo tak vykonať neskôr, napríklad v stredoveku, ako sa nazdáva Nandrásky? Nie, nebolo to možné, lebo dozrievanie kresťanstva v dejinách vyžaduje práve tvorivú interakciu s inými kultúrami, lebo tvorba vlastnej, plne rozvinutej kresťanskej kultúry vyžaduje hlbokú reflexiu kresťanstva samého – filozofickú, teologickú, sociologickú, psychologickú atď. –, skrátka, transformáciu skutočnosti kresťanského do všetkých dimenzií myslenia. A náznaky toho všetkého nachádzame až v 20. storočí.

Preto ranému kresťanstvu neostalo nič iné ako „zosobášiť sa“ s helénskou kultúrou v dôvere spásnym dejinám, v ktorých sa postupne toto „manželstvo z rozumu“ očistí od všetkého nenáležitého a časovo podmieneného a uskutoční sa v ňom kresťanský ideál. Na takéto manželstvo bolo kresťanstvo najviac odkázané v tom, čo je najťažšie reflektovateľné –

v oblasti povahy myslenia. Preto z hľadiska transcendentálno-eschatologickej perspektívy dejín, ktorá je kresťanstvu vlastná, vôbec sa nemôžeme pohoršovať nad tým, že sa kresťanské myslenie v dejinách postupne snúbilo s myslením novoplatonizmu, aristotelizmu, ale sčasti aj renesančného naturalizmu, humanizmu, osvietenstva, scientizmu i rôznych náuk Východu. Pozoruhodné na tom je to, že žiadna takáto synkretická podoba myslenia neustráca svoju kresťanskú identitu. V každej z týchto podôb myslenia sa zdôrazňuje vždy niektorá stránka kresťanstva (duchovnosť v novoplatonizme, realizmus v aristotelizme a pod.). Je prirodzené, že všetky tieto synkretické riešenia v dejinách boli nedokonalé, nerovnako vydaté a vždy kultúrno-dejinné podmienené, ale boli v zásade nevyhnutnosťou. Dejiny rozvíjajúcej sa kresťanskej kultúry museli nimi prejsť, aby sa dopracovali k hlbšiemu porozumeniu kresťanského a aby tak postupne mohli vytvoriť živé a dejinné myslenie, ktoré najlepšie zodpovedá biblickej zvesti.

Pravda, tým nechcem povedať, že dejiny kresťanstva museli prejsť tou cestou, ktorou prešli, že nebol možný v tomto smere optimálnejší variant. No aj keby to dvojtisícročné obdobie bolo z hľadiska rozvíjania autentickkej kresťanskosti tým najhorším možným variantom (čo nemôžeme s istotou tvrdiť), predsa nás to neopravňuje k záveru, že je s kresťanstvom, s takým, ako ho poznáme z dejín, koniec a že v budúcnosti nie je možná jeho azda aj neočakávaná renesancia.

Ozrejmime si závažnosť týchto tvrdení na dejinách kresťansky orientovanej filozofie. Tak napríklad A. Augustinovi nemožno z nášho horizontu poznania vyčítať, že priveľmi podľahol ideosynkrécii s novoplatonizmom, veď recepcia novoplatonizmu kresťanstvom bola tvorivá a celé stáročia plodná. Augustinus však vďaka tomu svojmu synkretizmu rozvinul filozofiu, pomocou ktorej obhájil kresťanské učenie o personálnosti a nesmrteľnosti človeka, o trojjednom Bohu a i. Hoci nedocenil význam autonómneho stvoreného sveta a ľudského tela i celej prírody, predsa vzťah medzi Bohom a svetom interpretoval v zásade dynamicky, čo sa pokúsil aj objasniť pomocou učenia o kľúčkoch rozvoja tvorov (učenie o rationes seminales). Podobne Tomášovi Akvinskému z nášho horizontu poznania síce možno vyčítať, že bol priveľmi aristotelovský, že jeho myslenie ustrnulo v aristotelovskej logike a stalo sa tým málo životné a biblické, no na druhej strane to bol práve Tomáš, ktorý obhájil personálnu identitu človeka proti averoizmu, bol to on, kto svojím učením o substanciálnej forme určujúcej a integrujúcej všetky úrovne bytia človeka zdôvodnil v intenciách biblického chápania hlbšiu jednotu tela a duše lepšie ako ktokoľvek pred ním. A bol to Tomáš, ktorý neupadol ako veľká väčšina novovekých filozofov do esencializmu, a tým i do zabudnutia bytia, ale rozvinul koncept reálnej diferencie bytia a bytnosti v každom súcne, a tým otvorenosti každého bytia Božiemu aktu. Ani jeho filozofická kozmológia – aj keď bola v zajatí vtedajšieho obrazu sveta – sa nemôže považovať za celkom statickú. Tomášovi nebola neznáma tvorivá dynamika svetovej pralátky (appetitus materiae primae), prostredníctvom ktorej sa podľa neho svet dostáva k čoraz dokonalejším a zložitejším štruktúram.

Rovnako nemožno vo všeobecnosti tvrdiť, že stredoveká filozofia, osobitne filozofia Tomáša Akvinského a jeho pokračovateľov, nemala zmysel pre dejiny. Známy objaviteľ pôvodného, školsky nedeformovaného Tomášovho myslenia Étienne Gilson k tejto otázke výstižne povedal: „Aj keby sme mali kárať stredovek za to, že sa mu nedostávalo zmyslu pre dejiny, bolo by prinajmenej treba uznať jeho zásluhu v tom, že urobil všetko, aby prispel k zrodeniu filozofie dejín. Ba čo viac: on ju mal. Naša filozofia dejín, pokiaľ ešte existuje, je prestúpená stredovekými a kresťanskými princípmi viacej, ako si myslíme.“

Záverom chcem zdôrazniť, že Nandráskeho téza, že kresťanstvo by malo disponovať v každom svojom dejinnom období len biblickým myslením, je neprijateľná. Možno ju charakterizovať ako systémový omyl, ktorého prijatie by viedlo k negácii samotného dejinného vývinu kresťanského myslenia. Práve zmyslom dejinného vývinu v oblasti kresťanstva a jeho myslenia je, aby sa prostredníctvom rozličných ideosynkretických podôb myslenia dospelo

k čoraz hlbšej reflexii podstaty kresťanského a jeho uplatneniu vo všetkých oblastiach života. Takáto vývojová dejinná cesta nebola a ani nebude možná bez rozličných synkretických podôb myslenia, ktoré majú svoju dočasnú kultúrno-dejinnú legitimitu. Vývojom myslenia v dejinách sa však všetky tieto podoby postupne prekonávajú, čím sa naplňuje transcendentálno-eschatologický zmysel dejín, ktorý v oblasti kresťanského myslenia môžeme charakterizovať ako postupný dejinno-vývojový prechod od implikátnej k explikátnej podobe biblického myslenia – od počiatku kresťanstva až k jeho dejinnému dovŕšeniu.

Nandráského téza, že ideosynkrécia kresťanského myslenia s aristotelizmom, najmä v stredoveku, bola tragickým omylom, nie je doložená nijakými argumentmi z dejín filozofie. Čitateľ sa, žiaľ, nemôže ubrániť dojmu, že Nandrásky filozofiu Tomáša Akvinského nepozná a pristupuje k nej už cez dávno prekonanú optiku histórie stredovekej filozofie 18. a 19. storočia. Priekopnícke práce v tomto smere od takých historikov filozofie, akými boli É. Gilson, M. de Wulf, A.-S. Sertillanges, K. Gutberlet, F. J. Clemens, J. Hirschberger a mnohí iní, úplne prehliada.

Ján Letz

NAŠI AUTORI

MARINA ČARNOGURSKÁ, Kabinet orientalistiky SAV, Klemensova 19, 813 64 Bratislava, SR; XÉNIA CELNAROVÁ, Kabinet orientalistiky SAV, Klemensova 19, 813 64 Bratislava, SR; ALENA ADÁMKOVÁ, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Kalkata, India; JOSEF ŠMAJS, Filozofická fakulta MU, Arne Nováka 1, 660 88 Brno, ČR; LESZEK KOŁAKOWSKI, All Souls Colledge, Oxford, UK; JÁN LETZ, Katedra etiky a sociálnych vied Fakulty humanitných vied, VŠPg, Tr. A. Hlinku 1, 949 01 Nitra, SR; ETELA FARKAŠOVÁ, Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK, Šafárikovo nám. č. 6, 818 06 Bratislava, SR; KAROL KOLLÁR, Filozofický ústav SAV, Klemensova 19, 813 64 Bratislava, SR; TATIANA SEDOVÁ, Filozofický ústav SAV, Klemensova 19, 813 64 Bratislava, SR; TIBOR PICHLER, Filozofický ústav SAV, Klemensova 19, 813 64 Bratislava, SR.