

HEINRICH SCHMIDINGER: SPOR O KREŠŤANSKÚ FILOZOFIU V ŠIRŠÍCH SÚVISLOSTIACH

Impropis dicitur... Príčiny, ktoré vyvolali v 20-tych a 30-tych rokoch nášho storočia prudký spor o kresťanskú filozofiu, sú dávno preč. Skeptické poznámky Pierra Mandonnetu a Dominiqua Chenuho ku Gilsonovým knihám *Le thomisme* (1919) a *La philosophie de saint Bonaventure* (1924), ako aj rezervovaný postoj Émila Brehiera k predstavám o patristickej a stredovekej filozofii, podnietili diskusiu, ktorá už dlho čakala na svoju príležitosť.

Paradoxne začalo všetko práve v čase, keď sa „philosophia christiana“ vymedzila ako filozofia voči teológii a etablovala sa. To sa stalo v priebehu barokovej scholastiky, konkrétne začiatkom 16. storočia. *Praefatio* Francisca Suaréza k jeho dielu *Disputationes metaphysicae* (1597) poskytuje preto časový záchytný bod. Predtým „philosophia christiana“ nemusela nevyhnutne znamenať filozofiu. Katolícki i evanjelickí myslitelia ju chápali skôr ako teológiu alebo ako „nasledovanie Krista“. Tento vývoj vo vymedzovaní kresťanskej filozofie možno doložiť dielami barokových scholastikov i protestantských metafyzikov 17. storočia. V našich súvislostiach je dôležité to, že o tento dejinný posun v chápaní kresťanskej filozofie sa zaslúžila aj protestantská nemecká školská metafyzika (M. Wundt). Lebo práve na evanjelických vysokých školách narážala už etablovaná kresťanská filozofia na novoveké porozumenie filozofie a práve preto sa vynoril samotný problém „kresťanskej filozofie“, ktorý sa tiahol až do 20. storočia.

Tento problém spočíva v tom, že pojem „kresťanská filozofia“ sa nedostal do rámca novodobého osvietenského porozumenia vedy a špeciálne filozofie. Už od Descarta sa veda chápala a definovala ako autonómne uskutočnenie rozumu. Autonómiou sa vyjadrovalo sebauzákonenie a sebasplnomocnenie k tomuto sebauzákoneniu. Veda sa už nelegitimizuje na základe nejakej vyššej inštancie, ale ustanovuje svoje práva i svoju oprávnenosť (kompetentnosť) z vlastných prostriedkov cestou dôkazu. V tomto zmysle sa uspokojila sama so sebou. Žila z presvedčenia, že nevyžaduje nejaký podnet alebo vyústenie, ktoré by boli mimo nej. V rámci takéhoto ideálu vedy a filozofie pre kresťanskú filozofiu už nebolo miesta. Takéto nároky kladené na vedu spochybňujú totiž predikát „kresťanský“ a považujú ho za nadbytočný. Keby novoveké myslenie pripustilo tento predikát – aspoň tak sa myslitelia vtedy domnievali – stratilo by svoju autonómiu. Preto kresťanská filozofia musí zúžiť oblasť svojej činnosti na samotnú filozofiu, ak nechce stratiť svoju identitu a legitimitu. Je legitimná len vtedy, ak je súčasťou autonómnej filozofie. Toto hľadisko sa má týkať tak predmetu, ako aj završenia filozofie.

Tento problém bol o to nástojčivejší, o čo väčšmi sa upevňovalo novoveké postavenie vedy a s rastúcim počtom jeho prívržencov – konfesiónálne založených vedcov. V nemeckej filozofii u Ch. Thomasia (*Einleitung in die Hofphilosophie* – 1688) a u Jako-

ba Bruckera (*Historia critica philosophiae* – 1766, 3. zväzok) začalo byť jasné, že kresťanská filozofia nie je teológia. Obaja zastávali názor, že predikát „kresťanský“ môže mať len historický význam. Pritom sa bránili spájať prirodzenú a nadprirodzenú múdrosť. Pojem „kresťanská filozofia“ podľa nich možno používať iba v historickom a prenesenom význame (*Improprie... dicitur*). Okrem francúzskych osvietenecov zaujímajú toto stanovisko ešte výraznejšie vtedajší nemeckí historici filozofie: J. M. A. Fabricius, J. A. Eberhard a W. J. Tennemann. Pripúšťajú, aby sa pojem „kresťanská filozofia“ používal len v historickom význame.

Problém kresťanskej filozofie napokon nevyriešili ani idealistickí a postidealistickí filozofi, ktorí inak mohli z pojmov „kresťanská filozofia“ alebo „filozofia kresťanstva“ veľa získať. Najviac sa o kresťanskej filozofii hovorilo v 19. storočí, najmä medzi katolíckymi učencami, no otázky Thomasia a Bruckera pretrvávajú až do našich čias. Explicitne formulované ich nájdeme u Schopenhauera a Feuerbacha. Z katolíkov ich nastoľovali niektorí myslitelia z okruhu Georga Hermesa – F. X. Biunde a J. W. J. Braun. S podobnou skepsou sa stretávame aj u francúzskych ontologistov, najmä u F. A. A. Hugonina. Prekvapujúcim spôsobom ju nájdeme aj u novoscholastikov, a to v *Avant-propos* k francúzskemu vydaniu diela J. Kleutgena *La philosophie scholastique* (1868). V tejto práci sa píše: „V podstate neexistuje kresťanská filozofia, ale iba pravá filozofia, ktorá sa síce zhoduje s kresťanským náboženstvom, no zároveň sa od neho odlišuje.“ (duchovný Charles de Sierp). Sierp to napísal len 11 rokov pred encyklikou *Aeterni patris* (1879), ktorá je hlavným dokumentom novoscholastiky a ktorá dostala až v neskorších vydaniach názov „kresťanská filozofia“.

Všetky tieto prejavy neujasnenosti sú zanedbateľné v porovnaní s tým, čo sa fakticky odohrávalo v dejinách vedy. Pokrok v prírodných vedách bol čoraz razantnejší a čoraz zjavnejšie sa etabloval vedecký ideál rozumu. Každé vede, ktorá mala nejaký vzťah k poznaniu nezávislému od takto chápanej vedy, sa konzekventne upieral charakter vedeckosti. Ba čo viac, v Kantovom zmysle sa takáto veda odsudzovala ako dogmatické vedenie a vytlačala sa z univerzít. (Napríklad z tübingenskej katolíckej univerzity – pozri kontroverzie medzi Johannesom von Kuhnem a Constantinom von Schüzlerom o vzťahu prirodzenosti a milosti). Stačí, keď si v tejto súvislosti spomenieme na A. Comta a E. Macha, na ich ideál istého poznania, t. j. na zúženie vedy na prírodovedu, na postulát Maxa Webera o hodnotovej slobode (*die Wertfreiheit*) vedy a zároveň požadovanú nezainteresovanosť každého výskumu, na Husserlovu koncepciu vedeckej fenomenológie a jej spätosť s karteziánskym pojmom vedy. To všetko bolo umiernením pre kresťanskú filozofiu.

Filozofia, ktorá má ako vnútorný moment svojho seba porozumenia vzťah k viere, sa zdala byť vedecky neúnosná. Kresťanská filozofia sa musela rozhodnúť: je to, čo pestuje teológia alebo predsa len filozofia? Ak je filozofiou, ako obstojí oproti moderným kritériám vedy? Potrebuje kritiku novodobej teórie poznania, alebo môže ukázať, že nárok na autonómiu filozofie sa dá zjednotiť s jej pozitívnym vzťahom k viere?

„...etsi Deus non daretur...“. Než pristúpime k diskusii o kresťanskej filozofii v 20. storočí, poukážeme na jej dejinno-duchovné pozadie. Vo väčšine prác o kresťanskej filozofii sa tomuto pozadiu nevenuje pozornosť. Tieto práce poukazujú len na paralely v dejinách raných storočí, alebo určujú väzby k teológii milosti. Tým vzniká dojem, že

problém kresťanskej filozofie je vnútrovedeckou záležitosťou. No nie je to tak. Ide o súčasť všeobecného kultúrneho problému, ktorý sa v rozhodujúcej miere týka aspoň kresťana. Je to problém vzťahu kresťanskej viery k úplne autonomizovanému a emancipovanému svetu.

V 20. storočí hovoríme podobne ako o kresťanskej filozofii aj o kresťanskom umení a kresťanskej poézii. No kresťanské umenie v princípe nežije v strede umeleckého diania. To neznamená, že by moderné umenie bolo antikresťanské, len chce mať svoju autonómiu a je proti zasahovaniu zvonku. Tento proces sa začal osvietenstvom, ktoré si nanovo uvedomilo autonómiu estetickéj skúsenosti. Jeho autonómnosť neznačí automaticky rozchod s náboženstvom. Boh, Kristus a témy teológie ostali i naďalej motívom a obsahom umenia. Prístup k nim je však slobodný a nezávislý od cirkvi, nie je sankcionovaný tradíciou. Ide skôr o prístupy, ktoré si poézia a umenie určujú samy. Namiesto úctivého obdivu a meditatívneho nazerania môže nastúpiť aj žalujúci protest, nemá hrôza, zúfalá blasfémia, svätý sarkazmus a pod. Primerane k tomu sa menia i výroky o kresťanskom obsahu. Tento obsah sa zrazu objavuje v koordinačnom systéme, ktorý s podstatnými znakmi západného svetonázoru má máločo spoločné. Môžu absentovať väzby na transcendentno, prejavujúce sa ako prvky večných poriadkov, teocentrickej perspektívy a pod. I spásne dejiny prebiehajú inak, ako predvída teológia. Vidia napríklad Ježiša ako ľudského človeka, solidárneho brata v utrpení, chudobného medzi chudobnými, ako toho, kto vzbudzuje zdesenie svojou obetou za nespravodlivých, ako človeka spriazneného s chudobou a núdzou, revolucionára proti násiliu, idiota, klauna a pod. Oficiálne kresťanstvo sa dodnes ťažko vyrovnáva s týmito cestami umenia – a zdráha sa im dať predikát „kresťanský“, lebo v nich nenachádza to, čo o.i. požadovali W. Bergengruen, Gisbert Kranz, T. S. Eliot a mnohí iní, t.j. jasné vzťahy k teológii. Na druhej strane mnohí kresťanskí umelci sa nemusia vzhľadom na ich vlastný, slobodný a nesprostredkovaný vzťah k Bohu apostrofovať ako „kresťanskí“. Odmietajú to s vedomím autonómie umenia. Takýmto umelcom je napríklad H. Böll, ktorý nazval programové diela kresťanskej literatúry nepodarenými drevenými deťmi.

Proces autonomizácie sa nezastavuje ani pred bránami teológie (pozri diskusiu o autonómnej morálke). I tento problém sa od začiatku 70-tych rokov spája s takými menami, ako sú Alfons Auer, Josef Fusch, Klaus Demmer, Bruno Schüller, Diethmar Mieth a i., ktorí ho prijali v pozitívnom zmysle. No narazili na veľký odpor u takých mysliteľov, akými boli Bernhard Stöckle, Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar, Konrad Hilpert, Thadeusz Styczeń a i. Tento spor siaha až ku Kantovi, do doby, kedy vydal svoju *Kritiku praktického rozumu*, t.j. do roku 1788. Kant svojou tézou o absolútnej autonómii mravnosti nepožadoval len konštituovanie morálnej teológie ako vlastnej teologickej disciplíny, ale postavil kresťanskú vieru pred problém, ktorý ju zamestnáva dnes. Tento problém možno formulovať takto:

Možno sa pridržať myšlienky zjaveného uzákonenia, teonómie, keď súčasne slobodu v novozákonnom zmysle chápeme ako autonómiu? Kým niektorí Kantovi súčasníci moderný pojem slobody vzhľadom na jeho dôsledky zavrhovali (Benedik Stattler), iní pristupovali k nemu diferencovane a usilovali sa ho sprostredkovať konceptom teonómnej morálky (Michael Sailer, Josef Weber, Patrik Benedikt Zimmer, Jakob Salat, Placidus

Muth a i.). A konečne iní sa zasa domnievali, že medzi autonómiou a teonómiou nie je nijaký rozpor. K nim na prelome 18. a 19. storočia patrili Sebastian Mutschele, Ignaz Thauner a Matthäus Fingerlos. Túto tretiu alternatívu, ktorá je predmetom prudkých kontroverzií aj v súčasnosti, prevzali Auer, Fusch, Mieth, predovšetkým však Karl Rahner, a nastolili tak problém kresťanskej morálky v pozoruhodnej paralele s kresťanskou filozofiou.

Problém sa vyostruje v nasledujúcej otázke: Ak je človek v mravných otázkach úplne autonómny – čím sa nachádza o.i. v situácii, že vytvára z vlastného poznania všetky normy, ktorými sa má riadiť uskutočňovanie slobody – môže mu potom v tejto oblasti ešte niečím prispieť Božie zjavenie? Dospel by aj bez Ježišovho vystúpenia k príkazom, ktoré Ježiš predniesol vo svojom kázaní na hore? Čo pridáva špeciálny pojem „kresťanská morálka“ všeobecnému pojmu „autonómna morálka“? V čom spočíva proprium kresťanskej morálky?

Dost' už bolo príkladov! Vidíme, že za problémami spojenými s predikátom „kresťanský“ pôsobí duchovný proces s celodejinným a všeobecne kultúrnym dosahom. Vďaka nemu sa zásadne zmenil celkový vzťah kresťanskej viery k adresátom jej posolstva... Bonhoeffer to roku 1944 vyjadril takto: „Pomaly rozpracovávam nenáboženskú interpretáciu biblických pojmov. Vidím to skôr ako úlohu, nie ako niečo, čo by som už dokázal vyriešiť.“

Z dejinného hľadiska ide o veľký proces, ktorý viedol k autonómii sveta. Herbert z Cherbury dospel k tomu, že pre náboženské poznanie stačí rozum. Montaigne a Bodin zaviedli v morálke namiesto prikázaní životné pravidlá. V politike Macchiavelli oddelil politiku od morálky a založil učenie o štátnom rozume. Neskôr Hugo Grotius postuloval prirodzené právo ako právo ľudu, ktoré má takú platnosť, ako keby Boha nebolo. Nakoniec vo filozofii je to Descartov deizmus – svet je mechanizmom, do ktorého Boh nezasahuje, Spinozov panteizmus, ktorý do autonómie sveta priamo vkladá Boha. Platí to aj o nemeckých idealistoch: všade je cieľom myslenia autonómia sveta a človeka...

Z tohto úzkeho priestoru mnohí kresťania urobili „salto mortale“ návratu do stredoveku a ku klerikalizmu. To je ústupok heteronómii, ktorý vedie k zúfalstvu, k obetovaniu intelektuálnej otvorenosti.

A neboli by sme úprimní, keby sme nevideli, že musíme žiť vo svete, v ktorom „ako keby Boha nebolo“. A práve to spoznávame pred Bohom! Boh nás núti k tomuto poznaniu. Tak vedie naše dozrievanie ku skutočnému poznaniu našej situácie pred Bohom. Boh nám dáva vedieť, že musíme žiť ako takí ľudia, ktorí sú so životom bez Boha vyrovnaní. Boh, ktorý je s nami, je Bohom, ktorý nás opúšťa (Mt 15, 34).

Ako môže „dozrievajúci svet“ vyžadovať Krista? Touto Bonhoefferovou otázkou sa teológia zaoberala v mnohých podobách. Spomeňme si aspoň heslovite na Bultmannovo odmytologizovanie, na Barthovu dialektickú teológiu, na Tillichovu náboženskú filozofiu, na spor o určenie vzťahu medzi „humanum“ a „Christianum“, na novú katolícku reflexiu o podstate Západu, na Rahnerovu transcendentálnu kristológiu, na diskusiu okolo jeho teológie anonymného kresťana, na Metzovu „teológiu sveta“, na americkú teológiu smrti Boha a pod. Aj cirkevný učiteľský úrad v pastorálnej konštitúcii II. vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes* oceňuje narastanie autonómie človeka.

„*Révélation génératrice de raison*“. Diskusie a polemiky o kresťanskej filozofii dosiahli maximálnu razanciu v 20-tych a 30-tych rokoch. Pokračovali aj po vojne, no už nemali taký ohlas a virulenciu. Neskôr si povieme, prečo.

Roky 1920 – 1940: Kongresy: 21. marca 1931 v Paríži, 26. novembra 1932 v Marseille, 11. septembra 1933 v Juvisy, 8. októbra 1933 v Otave, 2.-7. septembra 1934 v Prahe, 14.-15. apríla 1934 v Nijmegen, 23.-28. septembra 1936 v Ríme. Evanjelický kongres 21. mája 1942 v Lausanne, I. kongres katolíckych učencov pod názvom *Filosofia e christianesimo* 4.-6. septembra 1946 v Gallarate. Literatúra z týchto diskusií vyšla roku 1938 v Buenos Aires pod názvom *Muestra bibliografica de la filosofia catolica*.

V katolíckej tlači mali tieto diskusie veľký ohlas. Stačí si prelistovať kultúrno-náboženské časopisy z tohto obdobia. Záujem prerástol obec odborníkov.

Diskusie o probléme kresťanskej filozofie začala v katolíckych kruhoch. Podnetom k nej boli Gilsonove práce *Le thomisme* (1914) a *La philosophie de saint Bonaventure* (1924). V týchto dielach prejavil tento veľký medievalista (1884 – 1978) porozumenie pre kresťanskú filozofiu. Tieto otázky boli klasickým spôsobom formulované až na chýrnom diskusnom zasadnutí *Société française de philosophie* na Sorbonne roku 1931. Gilsonovo chápanie sa dá stručne vyjadriť takto: kresťanská filozofia je predovšetkým dejinným faktom. Dá sa totiž historicky dokázať, že celý rad predstáv a pojmov, ktoré už po stáročia využívala filozofia, jednoznačne pochádzajú z kresťanského zjavenia, čiže nemajú filozofický pôvod. Gilson poukázal najmä na pojem *creatio ex nihilo*, ako aj na teóriu slobody Západu. Obidva pojmy neprijali len veriaci, ale aj sekularizovaní myslitelia a stali sa témou filozofie. Z toho pre Gilsona vyplynul záver: obsahy zjavenia sa môžu stať integrálnymi časťami filozofie, pričom táto filozofia zostáva filozofiou. Zjavenie totiž neznačí ohraničenie, ale otvorenie a rozšírenie filozofie. Filozofia je zjavením rodiacim sa z rozumu (*révélation génératrice de raison*). Na tomto základe je podľa Gilsona možná kresťanská filozofia. Z tohto základu aj vidno, prečo by napríklad stredoveké myslenie malo byť menej filozofiou ako napríklad Descartov systém, ktorý podľa Gilsona do istej miery stojí na scholastických pilieroch.

Svoje pochybnosti k týmto záverom vyslovili Mandonnet a Chenu. V ich recenziách ku Gilsonovým knihám badať, že obsahové preťaženie pojmu „kresťanská filozofia“ implikuje aj isté nedostatky. Tak Mandonnet poukázal na to, že u Tomáša Akvinského je označenie „kresťanská filozofia“ ešte namieste, no už u exponentov augustínovskej a fran-tiškánskej tradície sa nemôže s plnou vážnosťou použiť. Platí to najmä u Bonaventúru, ktorého Gilson predstavil ako filozofa, no on sám ním nikdy nechcel byť. Forma jeho myslenia je pre čosi také, ako je samostatná filozofia, úplne uzavretá. Chenu sa naproti tomu obával, že Gilsonov pojem „kresťanská filozofia“ pripúšťa len myšlienkové systémy, ktoré vyslovene integrujú kresťanský myšlienkový obsah. Tým by sa však vopred vylúčili niektoré myšlienkové systémy, ktoré sú principiálne otvorené kresťanskému tajomstvu. Viedlo by to k zúženiu perspektívy kresťanskej filozofie, lebo by sa tým prakticky celá novoveká filozofia odsúdila ako nekresťanská.

Katolíckym protivníkom vôbec nešlo o to, aby vo svojej polemike držali pospolu. Veď roku 1927 Émile Bréhier drastickým spôsobom obnovil osvietenské útoky proti kresťanskej filozofii. Podobne ako osvietenci sa provokujúco pýtal, či možno rátať aj s kresť

ťanskou matematikou, geografiou a pod. Jeho odpoveď vyznela v tom zmysle, že každá veda, ak má vôbec existovať, musí byť autonómna. Pozitívny vzťah medzi vedou a vierou, o aký sa usiluje kresťanská filozofia, je možný len vtedy, keď filozofia prestane byť filozofiou. Z rovnakého dôvodu Bréhier považoval za problematické nazývať mysliteľov patristiky a scholastiky filozofmi. Boli by sme bližšie k pravde, keby sme ich nazývali teológmi.

Bréhierovo vystúpenie prispelo k tomu, že táto diskusia dosiahla medzinárodný ohlas. Vo Francúzsku sa postavil na jeho stranu predovšetkým L. Brunschvicg. Podobne ako Croce a Gentile neargumentoval na základe vzoru osvietenstva. Jeho antitéza vychádzala skôr z nezlučiteľnosti filozofie a teológie (v pojnoch a v metódach) ako z hegelovského dialektického prekonania teológie filozofiou. Kresťanská filozofia nie je v jeho očiach ničím nezmyselným, ale zbytočným. Spolu s náboženstvom bude nahradená čistou filozofiou. Namiesto zjaveného náboženstva nastúpi náboženstvo slobody. Brunschvicg vystúpil na Sorbonne proti Gilsonovi 21. marca 1931.

V Nemecku táto Bréhierova téza už dlho visela vo vzduchu. Prekvapujúcim spôsobom ju anticipoval M. Scheler svojimi rozpravami *Láska a poznanie a Vojna a výstavba*. Scheler mal v tom čase blízko ku katolíckemu mysleniu. Mnohí z jeho žiakov sa pričínili o rozvoj kresťanskej filozofie (Steinová, Rosenmoeller, Hessen, Hildebrand). No Scheler ostal skeptický voči pojmu „kresťanská filozofia“. Príťažlivejšia je požiadavka M. Heideggera, formulovaná v jeho prednáškach *Úvod do metafyziky* (1935), ktoré vyšli tlačou až roku 1953. Využíval každú vhodnú situáciu na to, aby zamietol kresťanskú filozofiu. V tomto úvode sa k sporu o kresťanskú filozofiu vyjadril takto: „Kresťanská filozofia“ je *dreveným železom* a nedorozumením. Existuje síce mysliace a spytujúce sa spracovanie kresťansky zakúšaného sveta, t.j. viery. To je však teológia. Nová doba, ktorá nie neprávom neverí v skutočnú veľkosť úlohy teológie, prichádza k zhubnej mienke, že domnelým osviežením – filozofiou by sa mohla získať alebo aj nahradiť teológia a že by sa tak dalo vyhovieť požiadavke doby. Filozofia je pre pôvodnú kresťanskú vieru bláznovstvom.“ Heideggerovi však nejde len o obhajobu I. Kor. 1, 20. Oveľa dôležitejšie bolo preňho oddelenie viery a spytovanie sa na bytie, ako to sám uviedol v liste W. Strolzovi v júni 1965: „Nie je viera podľa jej vlastného zmyslu Božím činom? Načo potom porozumenie a dejiny bytia? Načo ontologická diferencia? V biblickom posolstve nie je nijaké učenie o bytí... Kto však zo starozákonného slova **Som, ktorý som** chce vyčarovať ontológiu, ten nevie, čo robí.“

Presne tak ako Heidegger aj K. Jaspers o desaťrošie neskôr publikoval svoj postoj ku kresťanskej filozofii vo svojej knihe *Filozofická viera zoči-voči zjaveniu*. Kto však pozná toto Jaspersovo dielo, vie, že tento jeho postoj z roku 1962 je len rozvedením jeho postoja z trojzväzkovej *Filozofie* (1932); Jaspers diferencuje viac ako Heidegger. Na rozdiel od neho odmieta kresťanskú filozofiu len vtedy, keď táto filozofia súčasne zastáva teóriu vedy, ktorá tak z hľadiska materiálneho, ako aj formálneho predmetu rigorózne oddeľuje filozofiu od teológie. Vtedy je aj preňho kresťanská filozofia „*contradictio in adiecto*“. Inak je to podľa neho vtedy, keď sa filozofia chápe ako uskutočnenie existencie, do ktorej patrí aj viera. Vtedy viera a rozum môžu a musia na tejto úrovni existencie tvoriť jednotu. Kresťanská viera má pritom rovnaké oprávnenie ako každá iná viera. Odtiaľ mu vyplynu-

lo, že kresťanská filozofia má zmysel v rovine existencie. Jaspers v augustinizme vidí myslenie, ktorému sa podarilo dosiahnuť jednotu medzi rozumom a vierou. V tomizme naproti tomu vidí myslenie, ktoré sa cez svoje vlastné vedecko-teoretické požiadavky rúti do absurdity.

V 30-tych rokoch sa Gilson nevyrovnával s Heideggerom ani s filozofmi z tábora nekatolíckych mysliteľov. Jeho diskusia s Heideggerom v diele *Bytia a bytnosti* vyšla až v roku 1947 a v nej išlo skôr o otázku bytia ako o otázku kresťanskej filozofie. Predbežne odpovedal na námietky Bréhiera a Brunschvicga, no skôr ako historik než ako filozof. Bréhier a Brunschvicg museli uznať, že majú o stredovekej filozofii nesprávny náhľad a že nepoznali dostatočne medievalistické výskumy v 19. storočí. Gilson mohol dokázať, že rozum v stredoveku bol všetko iné, len nie zotročený. Hoci sa rozvíjal v priestore kresťanskej viery, narazil na poznatky, ktoré sa bez rozmyšľania prisudzovali tzv. osvieteným storočiam. Pojem „kresťanská filozofia“ nie je o nič menej a o nič viac než nezmyselný ako označenie „čistá filozofia“ pre myslenie, ktoré vychádza z tých istých poznatkov.

Z katolíckej strany dostal Gilson veľkú podporu. Z početných filozofov a teológov, ktorých podpora ďaleko prekročila hranice ich vlasti, spomenieme troch. Historicky podoprel Gilsonove tézy Régis Jolivet, ktorý v *Eseji o vzťahu medzi gréckym a kresťanským myslením* (1931) poukázal na to, že tak myšlienka stvorenia, ako aj predstava osobnej slobody boli gréckej filozofii skutočne úplne neznáme. Obidve vošli do filozofického myslenia až cez kresťanskú vieru. Ich prostredníctvom si kresťanstvo našlo neodškriepiteľné miesto v rámci filozofie. Na tomistickom kongrese roku 1936 v Ríme podporil Gilsona Réginald Garrigou-Lagrange svojím referátom *De relationibus inter philosophiam et religionem*. Bola to dovtedy najrozhodnejšia tomistická apológia kresťanskej filozofie. Usiloval sa systematicky prispieť pomocou vedeckej teórie Tomáša Akvinského k tomu, čo Gilson zdôvodnil skôr afirmatívne ako špekulatívne. V Garrigou-Lagrangovom smere sa uberajú práce G. H. Mansera (1936), J. de Vriesa (1937) a H. Meyera (1951). J. Maritain vystúpil na Gilsonovej strane proti Brunschvicgovi na pamätnej konferencii na Sorbonne roku 1931. O dva roky publikoval prácu *O kresťanskej filozofii*. Rozšíril Gilsonovu tézu v tom, že poukázal na vplyv kresťanstva v subjektivej oblasti duchovných činností jednotlivých mysliteľov. Príchodom kresťanstva sa podľa neho situácia filozofie v každom ohľade zmenila. Nezmenila sa pritom jej podstata, no predsa sa otvorila nevidaným možnostiam poznania, upevnila a zjemnila svoje rozumové schopnosti. Garrigou-Lagrange súhlasil s Gilsonovým rozšírením prístupov, lebo tým Gilson významne prispel v rámci francúzskeho kultúrneho života k tomu, že problém kresťanskej filozofie sa nepocíťoval ako čisto vnútrovedecká výzva.

Bol však aj rad katolíckych mysliteľov, ktorí len zdráhavo nasledovali Gilsona a jeho prívržencov. Uved'me aspoň troch.

Maurice Blondel sa necítil byť Gilsonovým alebo Maritainovým protivníkom. Uvádzal len, že historický dôkaz ešte kresťanskú filozofiu nezbavuje úlohy preukázať svoju principiálnu možnosť, a tým svoje základné právo. Inak by zostalo „kresťanstvo“ napriek všetkým opačným ubezpečovaniam len niečím čisto vonkajším. Aby sme sa vyhlili tomuto nebezpečenstvu, treba objasniť vnútornú dispozíciu filozofie pri stretnutí s kresťanskou vierou pomocou transcendentálnej aj imanentnej analýzy prirodzených schopností rozu-

mu. Blondel týmto obnovil požiadavky, ktoré nastolil vo vzťahu k fundamentálnej teológii už vo svojich povestných *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine...* (1896). Jeho závery vyslovene odobril Henri de Lubac, ktorý vo svojom článku *O kresťanskej filozofii* (1936) síce neargumentuje tak špekulatívne ako Blondel v príspevku *Existe-t-elle kresťanská filozofia?* (1931), no dopracoval sa k podobnému výsledku na základe jeho tradično-dejinnej analýzy problematiky teológie milosti (*Surnaturel* – 1931). Aj on zdôvodnil principiálnu možnosť kresťanskej filozofie v zameranosti ľudského rozumu na naplnenie prostredníctvom milosti. Tento názor bol podľa neho prítomný v celej západnej filozofii ešte pred Cajetanom, Bañezom, Molinom a i. Podľa neho bolo samozrejmé, že príroda vo svojej najvnútornejšej podstate je určená nadprírodou. Ostrejšie ako Blondel a Lubac reagovala Louvainská škola. Už Charles de Sierp a Maurice de Wulf vystúpili proti výrazom „kresťanská“ alebo „katolícka“ filozofia. V tridsiatych rokoch obnovili túto námietku Léon Noel a Fernand Van Steenberghen. Požadovali ostré oddelenie filozofie od teológie. Podľa nich neexistuje medzi nimi nijaké sprostredkujúce médium. Filozofia je pre nich neuzavretým a neuzatvoreným spytovaním. Všetko, čo presahuje toto spytovanie, je pre nich už teológia. To, že existujú historicky reálne spojenia medzi filozofiou a teológiou, je nesporné. No z tohto dejinného faktu podľa nich ešte nemožno usudzovať na možnosť a principiálne právo kresťanskej filozofie.

Ďalšie katolícke postoje sa viac-menej grupujú okolo vybraných typov odpovedí. Treba sa však zmieniť o Gabrielovi Marcelovi a Petrovi Wustovi. Títo filozofi nevidia problém kresťanskej filozofie ani tak z aspektu problému oddelenosti filozofie a teológie ako skôr z aspektu ich jednoty. Ich existenciálna, resp. augustínovská myšlienková forma im umožnila hovoriť o kresťanskej filozofii relatívne bez problémov. Protestantští filozofi a teológovia sa stavajú k problému kresťanskej filozofie poväčšine negatívne. Karl Barth kladie kresťanskú filozofiu a filozofiu do disparátneho vzťahu. S rôznymi obmenami ho nasledujú všetci filozofi z Montpellieru, Strassbourgu a Lausann. V súvislosti so sporom o kresťanskú filozofiu, odohrávajúcim sa najmä medzi Gilsonom a Bréhierom, spomeňme ešte týchto mysliteľov: Jacques Bois, Pierre Guérin, Michel Souriou, Edmond Rochedieu a najmä Arnold Reymond. Posledný z nich venoval tomuto problému roku 1942 dvojzväzkové dielo *Philosophie spiritualiste*. Hoci zmiernil kategorické „bud'-alebo“ dialektickej teológie v otázke vzťahu filozofie a teológie, predsa „kresťanskej filozofii“ ostala iba úloha vykladajúcej a pomocnej vedy pre teológiu. Uznal takúto jej nevyhnutnosť, no pochyboval o jej autonómii. V jeho koncepcii však išlo už skôr o fundamentálnu teológiu ako o filozofiu.

Počas II. svetovej vojny medzinárodná diskusia o probléme „kresťanská filozofia“ utíchla. Nič, čo sa v tomto smere udialo za vojny a tesne po nej, nemalo väčšiu odozvu. V narastajúcej autonomizácii a sekularizácii tým však problém kresťanskej filozofie vôbec nebol uzavretý. Ďalej sa o ňom premýšľalo. Ba možno povedať, že návrhy v 40-tych a 50-tych rokoch sa brali ešte vážnejšie ako predtým. Prísne vzaté – a to tu treba chápať ako resumé – sa totiž diskusia medzi Gilsonom a Bréhierom zastavila v štádiu téz a anti-téz. Pomohla síce vyhraničiť vedomie problému, no nedostala sa k pôvodným systematickým konceptom. Túto skutočnosť nemôže zastrieť ani narastanie historických poznatkov, ani nové formulovanie (tomistických, augustínovských) myšlienkových modelov. Celkom

presne to cítia tí myslitelia, ktorí sa chceli rozlúčiť s pojmom „kresťanská filozofia“. V posledných desaťročiach môžeme zaznamenať dva javy: na jednej strane nové pokusy o kresťanskú filozofiu s modernou požiadavkou o rozsiahlu autonómiu a na strane druhej nové okolnosti, ktoré viedli k tomu, že vo veci kresťanskej filozofie nastalo ticho.

Filozofická kristológia. Prejdime teraz k novým pokusom a cestám. Môžeme zaznamenať štyri takéto cesty:

1. Na prvom mieste je tu protestantská teológia. Aj keď sa nedopracovala k vlastným konceptom kresťanskej filozofie, predsa len uznala autonomizovanie kultúry ako niečo zmysluplné. Exemplárne to vidíme v diele Paula Tillicha, ktorý k výlučnej alternatíve „Deus dixit“ a „sola scriptura“ – čo je princípom dialektickej teológie – vytvoril svoju alternatívu. Tillich si bol vedomý toho, že ohlasovanie Božieho slova mína svojho adresáta, ak vážne neprijíma filozofiu v jej úplnej autonómii. Vo filozofii sa podľa neho človek prejavuje vo svojej najvyššej možnosti (popri umení a literatúre). Keď teda teológia chce človeka, musí chcieť aj filozofiu. Pritom Tillich nemal na mysli len kresťanskú filozofiu. Tu vystúpil Emil Brunner s knihou *Zjavenie a rozum* (1941). Túto knihu predchádzala prudká diskusia s Karlom Barthom, ktorú bezprostredne podnietilo spytovanie sa na základe Kalvinových úvah (Kalvin na rozdiel od Luthera priznal rozumu určité právo), týkajúcich sa otázky vzťahu medzi prirodzenosťou a milosťou. Aj Brunner dospel k tomu istému záveru ako Tillich: „Kresťanská teológia dlhuje svetu poukázanie na to, že nielen veríme jej zodpovedaniu na námietky proti zjaveniu, ale ich aj poznáme a vážne sme sa s nimi vyrovnali.“ V uznaní oprávnených nárokov rozumu Brunner nenaráža len na fundamentálnu teológiu, ale explicitne aj na kresťanskú filozofiu. Podľa neho je možné aj také chápanie, že rozum a viera neexistujú jednoducho vedľa seba. Veď predsa filozofuje aj kresťan a ten nemôže schizofréne na jednej strane veriť a na druhej strane myslieť. Už aj vzhľadom na identitu jeho personálnej existencie musí skôr filozofovať za predpokladu viery. A tak vzniká kresťanská filozofia. Táto filozofia sa však nevyznačuje tým, že sa udomácní vo vedomí viery, ale tým, že objasňuje hranice rozumu, a teda aj vzťah rozumu k viere. Túto úlohu, podobne ako v Reymondovom prípade, prisudzujeme dnes fundamentálnej teológii. A skutočne, Tillichove a Brunnerove podnety viedli v rámci evanjelickej teológie k uznaniu fundamentálnej teológie, nie k výučbe kresťanskej filozofie. Predsa je však naďalej pozoruhodné a vzhľadom na opísanú dejinnú situáciu takmer paradoxné, že práve teológia prijala požiadavky kresťanskej filozofie, aby sa tým uspokojili nároky moderného človeka.

2. V tom istom roku ako Brunnerovo *Zjavenie a rozum* vyšlo Rahnerovo dielo *Hörer des Wortes* (1941). Toto klasické dielo svojimi myšlienkovými pochodmi pripomína Blondelove *Lettres sur les exigences...* (1896). Práve tak ako uňho, aj tu sa stretáva novodobý nárok na autonómiu tam, kde sa konštituuje: v sebadefinícii ľudského rozumu. Tým, že Rahner i Blondel išli spoločne cestou tohto imanentného spoludefinovania a rozum skúmali prostredníctvom transcendentálnej analýzy na známych základoch jeho nárokov, dospeli k poznaniu, že stretnutie so sebazjavujúcim sa Bohom nijako neodporuje najvyššiemu autonómnemu uskutočneniu slobody človeka. Naopak môže ukázať, že toto najvyššie autonómne uskutočnenie slobody sa stáva naplnenou realitou až v sebaodovzdaní

Boha. Keďže rozum je konštitucionálne viazaný na takúto naplnenú realitu, vždy už ráta silou svojej podstaty s možným zjavením. Rahner z toho odvodzuje základný antropologický záver: nedefinuje človeka ako ducha vo svete, ale ako počúvateľa Slova, čím chce povedať toľko, že uskutočnenie slobody človeka určuje nadprirodzený existenciál, ktorý ho vopred odkazuje na Krista. Kristológia a antropológia sú teda neoddeliteľné. Transcendentálna analýza nevedie len k podstatným antropologickým určeniam, ale aj k transcendentálnej kristológii. Čo to všetko znamená pre kresťanskú filozofiu, ktorú Rahner nazval adventistickou alebo „praeparatio evangelii“, vyjadruje nasledujúci citát: „Ak sa filozofia chápe ako ontológia potentiae oboedientialis pre zjavenie, predovšetkým sa tým pochopí jej kresťanskosť, t.j. jej pravá samostatnosť a pôvodný vzťah ku teológii.“ Inými slovami, kresťanskosť nie je nijaké zrieknutie sa autonómnej slobody človeka, ale naopak, je uplatnením jej najvyšších nárokov. Preto kresťanská filozofia nie je zradou samostatnosti filozofie, ale skôr jej umocňovaním tejto samostatnosti. Autonómia je vo svojom najvnútornejšom jadre teonómiou čiže kristonómiou. V tomto zmysle mohol Rahnerov žiak J.-B. Metz vyvodiť takýto záver: „Musíme ešte povedať niečo o kresťanskom umení, kresťanskej filozofii, kresťanskom štáte a pod. Tu nejde o pokresťančenie v zmysle pridania zvonku ani o prekreslenie alebo sublimovanie týchto skutočností, ale o vloženie sa do ich pôvodu a do ich vlastného bytia (umenia, filozofie, štátu). Adjektívum ‘kresťanský’ nie je vlastne ‘prídavkom’ či ‘infiltráciou niečím cudzím’, ale takpovediac duplikáciou svetskej skutočnosti, ktorá konkrétne (na základe dejinnej spásnej iniciatívy Boha) je vždy už niečím viac, skrýva hlbšie dimenzie a pôvodnejšie vlastné bytie, ako by ho mohla sprítomniť svetská skutočnosť sama zo seba.“ Môžeme preto povedať: pokresťančiť svet znamená v pôvodnom zmysle ho „zosvetčiť“ – znamená priviesť ho k tomu, čo mu je vlastné, k jeho vlastníctvu, uvoľniť milosťou netušené hĺbky a šírky svetového bytia zanesené hriechom.

3. Zaujímavou paralelou v oblasti autonómneho myslenia je učenie švajčiarskeho jezuitu Petra Henriciho (nar. 1928). Henrici je mysliteľ silne ovplyvnený Blondelom. Uznáva nárok filozofie na autonómiu. Hoci sa zhoduje s Gilsonovou tézou a neúnavne poukazuje na vplyv kresťanskej viery na sekularizovanú filozofiu, predsa podľa neho zjavenie neprináša to rozhodujúce nové v netušených poznatkoch alebo v inak nedosiahnuteľných obsahoch, ale v otvorení sa novému horizontu zmyslu: „Tu sa otvára... prístup k novému druhu chápanosti a zmyslu, ku ktorým nemožno dospieť zo samotného rozumu. Tento zmysel je nanajvýš predmetom milujúceho poznania (intellectus amoris)... Touto cestou náboženské filozofovanie sprostredkúva vieru mysleniu, a to nie ako nové obsahy, ale skôr ako nový štýl myslenia. Svojou bezpodmienečnou otvorenosťou voči faktičnu osvedčuje sa rovnako ako pravé filozofické i pravé kresťanské.“ Henrici sa vyslovil podobne, ako sa vo svojich publikáciách vyjadrovali Fuchs, Böckle, Auer a iní morálni teológovia. Aj oni tvrdia, že konkrétny, najvlastnejší prínos kresťanstva nespočíva v nových príkazoch, ale skôr v novej intencionalite, v novej motivácii, v novom horizonte zmyslu; skrátka, v novom bytí, ktoré možno nahliadnuť v Kristovi a skrze Krista. Henrici ako Blondelov duchovný žiak však dobre vedel, že právo kresťanskej filozofie nevyplýva z určenia samotného faktu myslenia v novom horizonte zmyslu. Takéto právo si môže nárokovať až vtedy, keď rozum vopred ráta vo svojom centre s vierou ako so svojou vlast-

nou možnosťou a pritom súčasne akceptuje svoje hranice: „Filozofické myslenie musí však byť podstatne autonómne: nevyhnutnosť jeho ohraničenia mu nemožno dogmaticky nadiktovať vierou. Nemôže to byť ani tak, že filozofické myslenie až na svojom konci (ako sa mnohí domnievajú) narazí na svoje hranice, lebo keby to tak bolo, pripadla by viere v najlepšom prípade úloha náhradníka alebo surrogátu pre abdikujúce filozofické myslenie. Ak má filozofia v procese svojho myslenia nájsť svoje sebaohraničenie, potom toto ohraničenie musí byť od samého počiatku možnosťou myslenia a musí vyplývať zo samotnej (nevyhnutnej) sebakritiky filozofického myslenia.“

4. Roku 1975 sa konala v Gallarate 30. Convegno del Cento di studi filosofici tra professori universitari. Na tejto konferencii organizovanej na tému *Kristus filozofie* sa objasňovala idea filozofickej kristológie. Pritom sa tu nerozumelo to, čo Rahner nazýval transcendentálnou kristológiou, hoci aj túto v jej samotnom základe možno nazvať filozofickou, ktorá vyrástla z transcendentálnej analýzy ľudských schopností poznania. Rozumela sa tu pod ňou každá filozofická teória vzťahujúca sa k otázke Krista, ktorá je autonómna, t.j. nezávislá od viery. Takéto kristológie nájdeme už v minulosti: Kant, nemeckí idealisti, K. Jaspers, E. Bloch, S. Weilová. Všetky tieto kristológie abstrahovali od toho, že v evanjeliách „videnie“ Ježiša ako „Krista“ závisí od viery. Tým sa vyhli problému filozofovania z viery. S Kristom sa stretávajú len spôsobom, ktorý je prístupný rozumu. Nezaujímal sa o to, ako ocení teológia tento čisto rozumový prístup. Stačilo im imanentno-filozofické stanovisko. Dospeli k záveru, že filozofia má aj po zrieknutí sa ambície byť kresťanskou stále možnosť stretnutia s Kristom a s kresťanstvom. Táto možnosť vyplynula z toho, že Kristovi je vlastná konkrétna realita, ktorú môže každý spoznať či verí, alebo nie, a z nej sa zvestuje učenie, s ktorým sa každý môže vyrovnávať bez ohľadu na to, či je veriaci, alebo nie. Nikomu nemôže filozofia prekážať v tom, aby pristúpil ku Kristovi „etsi theologia (fides) non daretur“. Filozofiu nemusí pritom trápiť to, čo na to povie teológ alebo klasický kresťanský teológ, ktorý myslí v spojení so svojim rozhodnutím viery, ani to, či tu ide o vieru v jej utváraní, alebo či ide len o konštatovanie všeobecnosti. Pravda, pri takomto postoji filozof zaostáva za výzvami sv. Anselma, Tomáša, Dunsa Scota, Suareza a pod. Obmedzí sa takpovediac na cestu najmenších ťažkostí. No preto ešte s takýmto úsilím nemožno pohrdať. Možno v zmysle citovaného textu D. Bonho effera nemá inú voľbu. Možno je to jediná cesta, ktorou filozofia v súčasnosti môže ísť. A predovšetkým: ponúka lacnejšie očakávania, ktoré po stáročia strážila tradícia, a pritom ešte stále stretáva Krista a kresťanské posolstvo.

Prítomnosť a budúcnosť. Pre toho, kto v otázke kresťanskej filozofie pre dnešnú dobu nezatvára oči pred skutočnosťou, musím konštatovať: v súčasnosti sa už o nej nehovorí veľa. Hoci sú ešte univerzitné inštitúcie, ktoré nesú jej meno, a cirkevné inštitúcie sa, prirodzene, na ňu vyslovene odvolávajú – v románskych krajinách častejšie ako v iných – možno preto tvrdiť, že tento pojem je bežný alebo celkom uznaný? Sotva. Skôr môžeme pripustiť, že každý, kto príliš samozrejme hovorí o kresťanskej filozofii, sa veľmi ľahko ocitne v podozrení, že nepochopil prítomnosť filozofie. Faktom je, že v dnešnej filozofickej diskusii medzi smermi udávajúcimi tón sa sotva nájde miesto pre kresťanskú filozofiu či kresťanské filozofovanie. Faktom je, že v oficiálnych inštitúciách, ktorých úlohou

je vyučovanie filozofie vo vzťahu k teológii, sa učí rovnaká filozofia ako všade inde. Tak, ako sa predtým neučila novoscholastika, ale scholastická filozofia, ani dnes sa nezaoberajú kresťanskou filozofiou, ale celkom jednoducho filozofiou. A to sa odohráva v podobe, akú dnes má celá filozofická scéna. Je to dôsledok toho, že sa takmer výlučne zaoberá dejinami myslenia, že sa sťahuje do oblasti vymedzenej na určitý účel, ktorá nie je uznaná metodickým kánonom vied, a to ani ako „filozofická oblasť“, o to viac, že sa vôbec nepesutuje filozofia, ale sa operuje jednou disciplínou a táto disciplína sa vyhlasuje ako jediná; že sa z filozofie uniká do sociológie, psychológie, matematiky, biológie alebo iných vedných disciplín. To všetko sa len konštatuje a vôbec sa to nehodnotí. Konštatuje sa to preto, aby sme dnešnú situáciu kresťanskej filozofie mohli posúdiť čo najadekvátnejšie.

Hlavného činiteľa tejto situácie treba hľadať v situácii samotnej filozofie, presnejšie v kríze filozofie. Jej základ treba vidieť v tom, že filozofia viac ako polstoročie nemá svoju vlastnú identitu. Najistejším znakom je tu existencia viacerých filozofických smerov, ktoré sa navzájom negujú v tom základnom, že totiž sú vôbec filozofiou, pričom už nemajú nič spoločné. Existujú ďalšie filozofické smery, ktoré sa vďaka historickým okolnostiam považujú za filozofické, no pri bližšom pohľade majú od filozofie tak ďaleko ako telefónne zoznamy od lyrických zbierok. Pôsobí tu ešte tá okolnosť, že západné filozofie musia čoraz viac kompetencií odovzdávať jednotlivým vedám, a to tak v oblasti predmetu, ako aj v oblasti metód. Filozofia sa takto dostala pod narastajúci tlak legitimacy v porovnaní s vedami, a tým sa otvoril problém legitimacy jej vlastného životného priestoru. Ako je známe, na túto krízovú situáciu odpovedala rôzne, čo sa prejavilo v jej roztrieštenosti na mnoho disparátnych smerov.

Vzhľadom na kresťanskú filozofiu možno navrhnúť toto: ak existuje viacero filozofií, potom existuje aj viac druhov kresťanskej filozofie. A tak to v skutočnosti vlastne aj je. Osud modernej filozofie sa teda odráža i v osude kresťanských filozofií. A skutočne, v 20. storočí existuje niekoľko typov kresťanských filozofií. Ale to nič nemení na tom, že o týchto viacerých kresťanských filozofiách sa dnes už takmer nehovorí. A nehovorí sa ani o kresťanskej filozofii ako takej. Podľa môjho názoru príčinu treba vidieť v tom, že sa najneskôr od 60-tych rokov posilnil filozofický smer, ktorý je konglomerátom novopozitivismu, analytickej filozofie, teórie vedy a filozofie jazyka a ktorý upiera filozofii jej vlastnú oblasť a spôsob (metódu) poznania. Filozofia má v zmysle tohto smeru len koordinujúcu, systematizujúcu a reflektujúcu funkciu v rámci jednotlivých vied. Analyzuje iba to, čo jej vedy poskytujú. Súčasne sa platnosť filozofických výrokov meria podľa ideálnych metód prírodných vied a matematiky. Tým sa ignoruje existenciálna skutočnosť človeka ako vedecky relevantná oblasť. Takto vypeparovaná filozofia a kresťanské poslanstvo majú preto čoraz menej spoločného. O čom by mala, koniec-koncov, filozofia a teológia aj trvalejšie hovoriť, ak nie o konkrétnom človeku, ktorý je jediným záujmom kresťanského poslania spásy? Ak by sa filozofia mala v prospech objektívnej vedeckosti vedome vzdať konkrétnemu človeku, čo by mohla spolu s teológiou ešte povedať? Dopustila sa teológia nejakého priestupku, keď sa bez sprostredkovania cez filozofiu priamo obrátila na vedu?

Treba vzhľadom na tento stav vecí ešte obšírne vysvetľovať, prečo to s kresťanskou filozofiou zašlo až tak ďaleko. Kresťanská filozofia mala vždy sprostredkovať plodný dialóg medzi teológiou a filozofiou, v ktorom sa obaja partneri skutočne obohacujú. Práve

o takomto dialógu môžu v súčasnej situácii príslušné vedy hovoriť len veľmi obmedzene. Pokiaľ sa totiž filozofia pri ťažiskovom rozpracovaní svojej minulosti uspokojí s analýzou jazykových hier alebo logických štruktúr našich viet a bude plniť takmer výlučne úlohu vedeckej teórie, pokiaľ teológiu zredukuje len na exegézu, jej funkciu bude čoraz väčšími obmedzovať len na praktickú pastoraáciu cirkvi a filozofiu pripustiť len vtedy, keď jej to vyhovuje, zatiaľ nemôže byť ani reči o plodnom dialógu, v ktorom sa otvárajú obidve strany voči sebe i voči spoločnej budúcnosti. A to je dnešná situácia kresťanskej filozofie.

Spomeňme ešte tri nepriaznivé dobové okolnosti. Prvá spočíva v tom, že sa teológia do veľkej miery zexegetizovala. Aj tu sa obmedzím len na konštatovanie bez hodnotenia. Nás tu zaujíma len dôsledok, ktorý z toho vyplýva pre kresťanskú filozofiu. A tým je, že potreba filozofie v teológii výrazne poklesla. Kým predtým bolo ťažisko teologického vyučovania v dogmatike, apologetike a v morálke, teda v disciplínach, ktoré sa nemohli zaobísť bez filozofie, prešlo sa už od Druhého vatikánskeho koncilu na exegézu, t.j. na disciplínu, ktorá filozofiu potrebuje oveľa menej. Tým sa neodvratne znížil teologický záujem o filozofiu. A opäť sme sa dostali k spomínanému deficitu dialógu medzi filozofiou a teológiou, ktorý ako základná podmienka kresťanskej filozofie v súčasnosti takmer neexistuje. Ďalej, kresťanská filozofia sa v mnohých kruhoch – i vďaka oficiálnej podpore cirkvi – stotožnila s novoscholastikou. Keď zoslabol vplyv novoscholastiky, rozšíril sa neoprávnený názor alebo pocit, že sa to stalo aj s kresťanskou filozofiou ako takou. Tento dojem sa posilnil ešte tým, že novoscholastika zostala na katolíckych fakultách.

Na treťom mieste treba uviesť argument Heinricha Rittersa (1791-1869) v prospech kresťanskej filozofie, ktorý sa v priebehu tridsiatych rokov nášho storočia často opakoval. Stručne to možno vyjadriť takto: každá filozofia je dieťaťom svojej kultúry. Nemôže zaprieť svoj pôvod a nedokáže sa natoľko reflektovať, že by mohla odložiť svoje kultúrno-dejinné podmienené rúcho. Neexistuje teda nijaká čistá filozofia, ktorá by nebola svetonázorovo a kultúrne podmienená. A keď z nijakého iného, tak z tohto dôvodu je oprávnená aj kresťanská filozofia. Tento argument sa v poslednej dobe neočakávane rozšíril, keď vďaka vedeckej kritike Thomasa S. Kuhna a Paula Feyerabenda prírodovedecký rozumový ideál utržil nevyliečiteľné rany. No kresťanská filozofia z toho neprofituje. Naopak, stala sa dnes príkladom pre filozofiu späť so svetonázorom. Doplatila na svoju zvláštnosť, vďaka ktorej bola doteraz taká atraktívna, takže ju buď vášnivo popierali, alebo sa jej súciteľne vysmievali. Je jednou z mnohých: nikoho viac nepodnecuje na to, aby sa ukázala ako možná a zmysluplná podoba myslenia.

Sme na konci kresťanskej filozofie, alebo jej môžeme dopriať nejakú budúcnosť? Odpovedať treba diferencovane: kresťanská filozofia nepochybne bude existovať dovtedy, pokiaľ budú takí kresťania, ktorí nebudú filozofovať za cenu straty svojej duchovno-existenciálnej identity, pre ktorých bude viera integrujúcou súčasťou ich slobodného a autonómneho myslenia.

Inou otázkou je, či kresťanská filozofia má budúcnosť ako veda. To závisí – ako sme už povedali – v rozhodujúcej miere od toho, či má budúcnosť filozofia ako taká a či filozofia bude môcť vstúpiť do plodného dialógu s teológiou. Predpovedať v tomto smere je veľmi ťažké. Podľa mňa je istá len jedna vec: kresťanstvo od svojich prvopočiatkov nepovažovalo vieru za niečo protirozumové, ale za niečo úplne nadrozumové. Vo viere nachá-

dza rozum naplnenie svojich najvlastnejších potrieb. Cez ňu získava silu na svojej ceste. Toto presvedčenie kresťanstva viedlo ku vzniku kresťanskej filozofie a napriek všetkým námietkam – Tertullianus, Petrus Damianus, Martin Luther, Sören Kierkegaard a i. – ju uvádzalo do života.

Dnes žijeme v storočí tzv. postmoderny, kedy „rozum“ alebo „racionálne“ podlieha jú zaťažkávacím skúškam. Vzhľadom na to, čo sme práve povedali, by bolo nebezpečným klamom, keby sme v relativizovaní rozumu chceli vidieť novú šancu pre vieru, a teda novú príležitosť pre kresťanskú filozofiu. Znehodnotenie rozumu môže perspektívne viere len uškodiť. Odkiaľ by sa mala naplniť? Aká prirodzenosť by mohla ešte viesť k jej naplneniu? V akej forme by bola odpoveďou na „révelation génératrice de la raison“? Vďaka svojej identite je kresťanská filozofia na strane tých, ktorí možnosť rozumu bránia. Budúcnosť kresťanskej filozofie bude teda závisieť od toho, či sa presvedčivo zúčastní na súčasnej diskusii o podstate a možnosti racionality nášho poznávania.

Z nemeckého originálu Schmidinger, H. M.: *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*. In: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Band 3, Graz (Wien) Köln, Verlag Styria 1990, s. 23-47 preložil Ján Letz.

(V preklade sú vynechané niektoré menej významné odseky a rozsiahly poznámkový aparát.)