

## OHLAS NOVOVEKEJ SEKULARIZÁCIE A KRÍZY TEOLÓGIE NA SLOVENSKU<sup>1</sup>

TEODOR MÜNZ, Bratislava

MÜNZ, T.: The Reflection of Modern Secularization and of the Crisis of Theology in Slovakia

FILOZOFIA 53, 1998, No 5, p. 269

The Christian, and especially the Lutheran theological thought has changed dramatically after the World War II. The notion of the God of the Bible became more "democratic", the most important, however, were the efforts of theology in solving the problems of everyday life. These developments gave rise to the ecumenic movement, while the need of world peace has been justified and many social, racial, moral and ecological issues have been approached. These developments became (and still are) reflected also in Slovakia in so called "theology facing the life". Many of its chief representatives derive also from philosophy. This philosophical influence is most obvious in the works of its most original representative Karol Nandrásky, whose theology faced up to the life in the best sense.

Môžeme konštatovať, že aj slovenská luteránska povojnová teológia v druhej polovici nášho storočia svojsky reagovala na proces sekularizácie a na krízu teológie, hoci, ako píše D. Ondrejovič, "slovenské luteránstvo patrí tradične k najkonzervatívnejším evanjelickým cirkvám" ([3], 363). Príslušník staršej generácie J. Michalko ju už r. 1953 výstižne nazval "teológiou tvárou k životu". Ako hovorí D. Ondrejovič, slovenská evanjelická bohoslovecká fakulta sa touto teológiou stala známa "doma i v zahraničí" ([4], 3). V istom zmysle sa týmto heslom riadi slovenská luteránska teológia dodnes. Na Slovensku má "teológia tvárou k životu" staršie tradície a V. Gluchman ju odvodzuje od "línie kresťanského realizmu v slovenskej evanjelickej etike pred rokom 1948" ([5], 106). V neskorších desaťročiach však na ňu výrazne pôsobili aj vonkajšie vplyvy.

Tak sa aj "teológia tvárou k životu" zasadzuje za ekumenizmus, za svetový mier, za vybudovanie "spoločného európskeho domu" (D. Ondrejovič), proti nukleárnej vojne, za záchranu života na Zemi, za ekológiu, proti rasizmu, za ľudské práva, za spoluzodpovednosť človeka za prírodu a dielo božie na svete vôbec, za osud človeka. Bolo na jej prospech, že tieto jej snahy sa čiastočne kryli so snahami komunistickej ideológie, ktorá ovládala Slovensko do konca 80-tych rokov. Protináboženský marxizmus síce deformoval aj ju, aj ona mu splatila svoju pochlebničku daň, vcelku však možno povedať, že tieto tendencie mohli rozvíjať pomerne slobodne, aj keď boli motivované teologicky, a nie marxisticky. Napokon, aj socializmus sa v rámci všeobecnej sekularizácie chápal ako dielo božie. Ako konštatoval V. Olexa, "i vedecký socializmus ako jav v ľudskej spoločnosti je z Božieho dopustenia a vôle" ([2], 134). Praktický efekt

<sup>1</sup> Príspevok nadväzuje na autorovu štúdiu z č. 4/1998.



bol často totožný, čo bolo rozhodujúce. Tak si vytvorili obidve v podstate nepriateľské strany určitý modus vivendi, ktorý vydržal až do pádu komunizmu.

Aké svetonázorové teologické a filozofické problémy riešila "teológia tvárou k životu"?

Je pozoruhodné, ale aj pochopiteľné, že sa takmer vôbec nezaoberala problematikou náboženského socializmu, ktorý zaujímal slovenskú luteránsku teológiu od konca prvej svetovej vojny, za druhej svetovej vojny, ale najmä po nej, keď začínal prenikať na Slovensko marxizmus a bolo treba sa s ním vyrovnávať (pozri [6], 467 a n.). Vtedy ju upútal švajčiarsky kalvínsky náboženský socialista L. Ragaz, ktorého kritika kresťanstva prijímala z veľkej časti aj Marxovu kritiku. Azda aj preto sa protestantská teológia na Slovensku zaoberala Marxom hlbšie a vážnejšie než katolícka teológia. Ragaz však prestal byť u nás v druhej polovici storočia zaujímavý. Vtedy nachádzal u nás ohlas významný nemecký luteránsky filozofujúci teológ a náboženský socialista P. Tillich. Aj jeho ovplyvnili Marx s Ragazom, ale jeho názory boli abstraktnejšie, špekulatívnejšie a filozofickejšie. Hoci naši teológovia práve Tillicha dobre poznali (osobitne o ňom písali V. Olexa, dvakrát D. Ondrejovič a I. Kišš) a dali sa ním aj ovplyvniť, o jeho náboženský socializmus nemali záujem. Iba D. Ondrejovič sa ním zaoberal detailnejšie a určité sympatie k nemu prejavil v stati *Paul Tillich* [4]. "Reálny socializmus", v ktorom naši teológovia žili a ktorému museli poklonkovať, ich asi odradil od propagácie akéhokoľvek socializmu. Problematika tejto teológie v druhej polovici nášho storočia sa vôbec výrazne líšila od problematiky predchádzajúceho obdobia. Revolučný duch európskej teológie ju ovial práve v polovici storočia a odvíjal viac starých problémov. Krok dopredu, aký urobila v porovnaní s prvou polovicou storočia, sa jasne ukazuje napríklad pri porovnaní jej názorov s názormi S. Š. Osuského, popredného slovenského luteránskeho teológa a teologizujúceho filozofa prvej polovice storočia ([6], 468 a n.; [7]).

Nám ide predovšetkým o filozoficko-teologickú problematiku, ktorú "teológia tvárou k životu" riešila. Pochopiteľne, aj ona uvažovala o vzájomnom vzťahu týchto dvoch disciplín, aj v nej platilo to, čo napísal D. Ondrejovič: "Nás... zaujímajú otázky týkajúce sa použitia či použiteľnosti filozofie v teológii. Od Tillicha a jeho korelatívnej metódy sme sa naučili klásť filozofické otázky a odpovedať na ne teologicky. Správna teológia musí vedieť správne počúvať otázky, ktoré si kladie cestou filozofie ľudstvo." ([1], 137-138). Na Slovensku bol záujem o vzájomný vzťah teológie a filozofie oddávna veľmi živý. Čisto filozofickú etiku odmietli už protestantskí osvietenci M. Bel, M. Institoris-Mošovský a J. Fornet ([8], 214 a n., 250 a n.). V rokoch 1943-44 sa u nás rozprúdila diskusia o kresťanskej filozofii a o jej možnosti vôbec a svoju daň tejto téme splatila aj "teológia tvárou k životu". Nad vzájomným vzťahom filozofie a teológie sa zamýšľali všetci teológovia, ktorých názory tu analyzujem. V. Olexa venuje už na začiatku druhej polovice storočia tejto téme pomerne veľkú pozornosť v dizertačnej práci *Hlavné filozofické smery v súčasnosti a kresťanstvo* (1956).

V. Olexa pokladá filozofiu za jednu zo základných potrieb človeka, ktorá má trvalé oprávnenie. Opiera sa o vedu, skúsenosť a rozum. Oproti nej stojí viera, ktorá je "darom milosti, a preto nemôžeme očakávať od vedy a filozofie, že s ňou budú vždy počítat' a s ňou spolupracovať" ([2], 7). Ani viera nemôže však byť bez rozumovej

analýzy, najmä nie teológia, a žiadny teológ sa dnes nezaobíde bez pojmov, ktoré sú výsledkom filozofickej analýzy. Platí to však aj naopak: kresťanská teológia vytvorila mnoho pojmov, ktoré sú bežné vo filozofii. V. Olexa výstižne poukazuje na to, že rozum sa používa v oboch disciplínach a je len otázkou, "kde má táto kompetencia rozumu hranice v teológii" ([2], 10). Jednostranný racionalizmus ničil vieru rozumom, kým súčasná Barthova škola upadá do druhého extrému. Treba povedať, hovorí V. Olexa, že kresťanská viera je čosi zásadne iné než filozofia, lebo je to osobné stretnutie človeka so zjaveným bohom a čerpá len zo zjavenia, teda zo zdroja poznania, ktorý je filozofii cudzí. To však neznamená, že kresťan nemôže mať filozofické záujmy a že sa nemôže zaoberať prípadne otázkami, ktoré sú na pomedzí teológie a filozofie, ako je napríklad problém času, ktorý súvisí s biblickou večnosťou.

V. Olexa položil dôraz na vieru, na zjavenie a na náboženského, nefilozofického boha. "Vedecky a filozoficky ku skutočnému Bohu vôbec nemožno dospieť", hovorí ([2], 19). "Živý boh, poznávaný človekom skrze vieru v Ježiša Krista, nemá nič spoločného s bohom idealistických vedcov alebo filozofov..." ([2], 20). V. Olexa, ako aj všetci teológovia, ktorých tu analyzujem, dbali na to, aby neupadli do starých filozoficko-liberalistických koľají a aby tak neprešli od teológie ku kacírskemu filozofii. Preto sa u nich málo stretávame s osobitnými úvahami o bohu a ich boh je vcelku ešte biblický, osobný, aj keď už odpaternalizovaný a oddespotizovaný. Je to boh lásky, iniciátor vyzývajúci človeka na spoluprácu a zodpovednosť. A je zväčša známy, dokážu ho určovať, má ľudské vlastnosti. Feuerbachova kritika antropomorfného boha nenašla u nás veľkú odozvu, hoci D. Ondrejovič prejavil zmysel pre jeho i Marxov "duchaplný materializmus" a pre ich (vlastne len Marxovo) odhalenie, že náboženstvo je aj ideológiou ([4], 40). Preto sa títo teológovia dívajú dosť skepticky na dejiny idealistickej filozofie stimulovanej náboženstvom, ktorá vraj zničila vieru. Biblická viera sa podľa V. Olexu už v prvých storočiach premenila na idealistickú filozofiu, najprv platónsku, potom aristotelovskú. "Dejiny kresťanskej filozofie sú viac dejinami tejto "idealistickej" viery, ako pravej viery biblickej." ([2], 20). Aj náboženský liberalizmus "nahradil dogmatá modernými idealistickými pojmami a veril v ne" ([2], 20). Takto odsúdil V. Olexa aj dva moderné filozofické smery, ktoré analyzoval vo svojej dizertácii, pragmatizmus a existencializmus. Jamesovi vyčíta, že "miesto Boha zásadne používa rozbreďlý, idealistický, nič nehovoriaci pojem absolútno, ktorý nemá nič spoločné so živým Bohom Abrahámovým, Izákovým, Jákobovým a Bohom-Otcom Ježiša Krista" ([2], 55). V. Olexa rovnako odsúdil aj existencializmus; podľa neho hovoriť o kresťanskom existencializme je "veľmi problematické" ([2], 91). Odsúdil aj Jaspersa a Bultmanna, ktorý sa dostal pod Heideggerov vplyv a odchyľil sa od ortodoxie.

Šok z protestantskej liberálnej teológie 19. storočia, ktorá podľa hla ľavicovo-hegelovskej filozofii, pretrvával aj na Slovensku a táto teológia sa ešte stále kritizovala a odsudzovala. Nebolo azda autora, ktorý by ju nebol aspoň spomenul, viacerí ju však obšírne kritizovali (J. Filo, K. Nandrásky). Tzv. "barthovský obrat", ktorý znamenal "rozchod s liberálnou teológiou", ako píše K. Nandrásky ([19], 9), nie náhodou zaznamenal u nás už r. 1930 M. Lúčanský. Prvý totiž začal oboznamovať teologickú verejnosť s Barthovou teológiou. Odozvu našla však až v druhej polovici storočia.

Vôbec teda nemožno povedať, že by teológia, aspoň protestantská, a teologizujúca idealistická filozofia boli spriatené disciplíny. Teológia sa do veľkej miery tejto filozofie stránila. Platí to najmä o staršej racionalistickej špekulatívnej protestantskej filozofii, o Leibnizovi, Fichtem, Hegelovi. Ale platí to aj o veľkých starých metafyzikoch, o Tomášovi Akvinskom, Aristotelovi, Platónovi. Niektorí naši teológovia tohto obdobia budujú celú svoju teológiu (a filozofiu) proti nim, lebo podľa nich zvedli kresťanstvo a celú jeho kultúru z pravej cesty. Poukázal na to už V. Olexa. Dá sa povedať, že aj u týchto teológov našli ospravedlnenie skôr ateisti než idealistickí filozofi deformujúci náboženského boha; azda v tom zmysle, ako hovorí - podľa D. Ondrejoviča - Bultmann, že "ateistický filozof je ... pravde bližšie ako náboženský filozof. On má prinajmenšom negatívnu pravdu, a síce v tom, že zo strany človeka sa o Bohu nedá nič povedať" ([1], 78). Pri kritike tejto filozofie ju niektorí v tomto období napádali aj ostrejšie, napríklad v otázke uprednostňovania filozofickej či teologickej etiky (podobne ako v našom osvietenstve). Aj "teológia tvárou k životu" riešila filozofické problémy na teologickej úrovni a riešila ich širokospektrálne, aby filozofické riešenia čo najviac nahradila teologickými a vzala tak filozofii vietor z plachiet. V širokom merítku u nás teologicky zdôvodňoval súčasné sekulárne snaženia I. Kišš. Táto teológia sa snažila nahradiť nielen filozofickú etiku, ale napríklad aj noetiku, nehovoriac už o sociálnych, ekologických a iných problémoch. Išlo aj o to, čo najviac sa vrátiť, hoci po novom, k biblii a k Lutherovi, ktorý už pred storočiami zavrhol boha Aristotela a Tomáša Akvinského. Popri Lutherovi čerpali naši teológovia najviac z nemeckej luteránskej teológie, hoci sa neuzatvárali ani pred inou, predovšetkým katolíckou. Teológia nemohla bez filozofie obstať, a preto ak sa naši reprezentanti "teológie tvárou k životu" na jednej strane proti filozofii ohradzovali, na strane druhej z nej čerpali. Filozofia je rôznorodá a ak sa zavrhne jedna, prijme sa druhá, aj protikladná, ktorou sa vyvracia prvá, čo sa u nás tiež stalo. Ba ako uvidíme, dnes sa môže prijať filozofia, ktorá vedie takmer úplne k tomu, čo chce sama teológia bez filozofie. Filozofia tu ospravedlňuje teológiu. Stretneme sa tak aj s prípadom, keď filozofia pomáha teológovi dostať sa od "nebožského", filozofického boha k "božskému", teologickému (K. Nandrásky). A teológovia, ktorí by filozofiu prípadne vôbec nechceli, dokazujú, že už v samej biblii sú väčšie-menšie náznaky filozofie. Slovom, aj v "teológii tvárou k životu" vládne večný nepokoj medzi týmito dvoma disciplínami, ktorý vyvoláva osciláciu a snaží sa vymedziť nevymedziteľnú hranicu medzi nimi. Situácia pri hodnotení filozofického postoja "teológie tvárou k životu" je o to komplikovanejšia, že v dôsledku protestantského individualizmu každý autor má svoju vlastnú teológiu a filozofiu, niekedy aj protikladnú iným. Zhodujú sa len v tých najzákladnejších súvislostiach. Nie všetci významní reprezentanti "teológie tvárou k životu" aj systematicky filozofovali. Vybral som z nich len niekoľkých, ktorých filozofický postoj sa dá z ich literárnej činnosti jasnejšie rekonštruovať. Ostatných som spomínal v predchádzajúcom texte. Všetci sú prednášateľmi na Evanjelickej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave.

**Monizmus Karola Nandráskeho.** Špecifickým a filozoficky najangažovanejším spôsobom sa do "teológie tvárou k životu" zapojil profesor ThDr. Karol Nandrásky (nar. 1927).

Pri vysvetľovaní súčasnej sekularizácie neoperuje Nandrásky bežnými argumentami, akými sú novoveké sociálno-politické pohyby, poznatky prírodných vied, materialistickej a vôbec ateistickej filozofie, neschopnosť kresťanstva zvládnuť mnohé problémy moderného života a iné. Prirodzene, dobre ich pozná, mnohé z nich ho ovplyvnili a prijíma ich, ale vysvetľuje zo svojho hľadiska aj ich špecifická. Prepracoval sa totiž k osobitému pohľadu na celú problematiku, ktorý často uvádza, rozvádza, filozoficky podkladá a snaží sa ho svojou metódou a svojráznym pojmovým aparátom vyjadriť a systematizovať.

Korene celej súčasnej krízy kresťanstva siahajú podľa K. Nandráskeho nielen do raného novoveku, ale až do staroveku, do židovstva predježišových a Ježišových čias. Už vtedy sa udialo niečo, čo sa v novoveku zákonite, hoci len čiastočne zopakovalo a čoho príchod sa žiada aj dnes v záujme dôkladnej regenerácie upadnutej euroamerickej kresťanskej kultúry. Ak sa teda súčasná kresťanská teológia snaží riešiť krízu svojou terapiou, Nandrásky ju pokladá za nedostatočnú, sekundárnu, málo ovplyvňujúcu samotné korene krízy. Ak je teda táto teológia voči svojim novovekým dejinám síce skeptická, ale aj kajúca a ospravedlňujúca, K. Nandrásky je nemilosrdne kritický, až útočný a nič neodpúšťa ani katolíckej, ani svojej vlastnej, luteránskej teológii a cirkvi. Podľa neho totiž zdrojom celej súčasnej krízy je samo kresťanstvo. "Dušou tzv. západnej kultúry bolo kresťanstvo, a preto kríza a rozklad tejto kultúry organicky súvisí s rastúcou krízou cirkví, ich náboženstva a teológie." ([10], 11). Samo kresťanstvo už totiž nie je kresťanské, lebo sa odcudzilo svojmu pôvodnému zdroju. "Počas novovekého vývoja cirkev zostarla, "šediny ju obsypali" a, ako hovorí prorok Hozeáš, "stala sa bezcennou nádobou, po ktorej nik netúži". ([11], 307). Predstavitelia cirkví, "neschopní skutočného dialógu so svetom, monologicky a senilne ponúkajú staré, mol'ami rozožraté ideové kožuchy" ([12], 14). Cirkev dnes "v euroamerickej kultúre leží ako ideová mŕtvola" ([13], 456). Žijeme v období najväčšej krízy kresťanstva, ba celá Zem dnes prežíva najnebezpečnejší úsek svojich dejín. Sú to všetko tvrdé slová a obvinenia, aké u nás zo strany kresťanských teológov ešte nezazneli.

Kritiku cirkví - najmä katolíckej - spája Nandrásky s kritikou klerikalizmu, ktorý pokladá za výraz ich skostnatenosti, dogmatizmu, formalizmu, túžby po moci, antidemokratizmu. Kresťanský život je podľa neho možný len mimo cirkví. Nandráskeho heslom je: Nie katolicizmus ani protestantizmus, ale kristianizmus! Nandrásky je teda akýmsi slovenským Kierkegaardom. Kierkegaard tiež ostro vystupoval proti vlastnej cirkvi a bol jej zlým svedomím. Nandrásky sa ním vo svojom ideovom odboji aj inšpiruje.

O čo vlastne ide? Čo núti Nandráskeho k takýmto výpadom? V čom je jadro jeho problému?

Podľa K. Nandráskeho v biblii, v prorokoch, Mojžišovi, Ježišovi sú uložené základné životné pravdy, sám boh tu dáva človeku ponaučenia, výstrahy, direktívy, informácie o sebe, svojich činoch, plánoch s človekom, dejinách, ktoré majú trvalú platnosť pre jeho spoločenský život. Preto keď zlyhá náboženstvo, zlyhá celá kultúra.

A náboženstvo, židovské i kresťanské, zlyhalo, lebo sa odklonilo od týchto právd. Ne-  
podávajú sa totiž všetky otvorene a priamo, ale často básnickou a metaforickou formou,  
ktorá je jazykom samého boha a ktorú treba dešifrovať. Teológia, najmä kresťanská,  
zvedená nesprávnou filozofiou, ich vykladala veľmi nevhodne, úplne cudzím, nezod-  
povedajúcim pojmovým aparátom, čím ich skreslila a zdeformovala. K. Nandrásky je  
presvedčený, že našiel kľúč k týmto pravdám, dešifruje ich, poukazuje na ne a varuje  
pred odklonom od nich, teda od správnej životnej cesty. Aj on svojím spôsobom súhlasí  
s Barthovým názorom, že bibliu možno pochopiť len z nej samej, že Biblia nechce ho-  
voriť vedecké pravdy (pokiaľ by chcela, veda ju má právo kritizovať, hovorí K.  
Nandrásky), ale že je vyznaním viery a podáva určitú zvesť o živote, ktorú veda  
nedáva. Akákoľvek vedecká kritika tejto zvesti zvonku je preto neadekvátna [14]. Na  
druhej strane aj K. Nandrásky, teraz zasa podobne ako Bultmann, svojím spôsobom bi-  
bliu demytologizuje, aby sa prepracoval k jadrú jej zvesti, ktorá podľa neho hlása len  
to, čo je pozemské, prirodzené, zákonité a správne, a teda v podstate božské. V pohľade  
na odraz života v náboženstve je monistom, antidualistom a "naturalistom" - neuznáva  
nič nadprirodzené, zázračné a snaží sa to dešifrovať, zredukovať na prirodzený životný  
a historický základ, ktorý náboženská metaforika oblieka do svojho špecifického rúcha.  
Podľa K. Nandráského "Biblia... predstavuje zasypaný prameň, ktorý treba znovu  
uvoľniť" ([15], 38). Toto uvoľnenie je hlavným Nandráského cieľom, v jeho záujme  
podniká široko koncipovanú výpravu za autentickým posolstvom biblie.

K. Nandrásky sa teda obrátil tvárou k životu v tom najvlastnejšom slova zmysle.  
Život ho zaujíma ako biologický i sociálny fenomén. Prirodzene, ide mu predovšetkým  
o ľudský život, aby však zvýraznil svoje tvrdenia, používa aj analógie z iného, najmä  
rastlinného života. Nazval by som ho svojráznym kresťanským teológom života  
vzývajúcim "vrátiť sa k elementárnym pravdám života a lásky k nemu" ([16], 212).  
Hoci ich nachádzame u Mojžiša a u prorokov, najadekvátnejšie ich vyjadril Ježiš Kris-  
tus vo svojich prikázaniach, napomenutiach, podobenstvách, prorockvách. Kristianiz-  
mus ako akási summa výskumov K. Nandráského správne dešifruje a interpretuje  
Ježišovo učenie a môže tak podľa neho zachrániť upadnutú euroamerickú kresťanskú  
kultúru. Život však skúma aj filozofia, predovšetkým filozofia života, najmä  
v ostatných dvoch storočiach relatívne osamostatnená disciplína. K. Nandrásky sa ne-  
vyhnutne vyrovnáva aj s ňou. Jeho postoj k filozofii ako takej je bipolárny. Odsudzuje  
"filozofickú teológiu", boha filozofov, metafyzicko-teologické špekulácie o bohu, vzťa-  
huje to však predovšetkým na aristotelovskú metafyziku, tradovanú až do súčasnosti,  
ktorej kladie hlavnú vinu za znešvárenie kresťanstva, a tak aj celej euroamerickej  
kultúry. Nie je priateľom ani novovekého racionalizmu (ani Hegela, jeho dialektiky,  
hoci v jeho názoroch občas počujeme odozvy Hegela). Výnimkou je tu Kant, ktorý má  
význam pre jeho noetiku. To však neznamená, že K. Nandrásky odmieta filozofiu  
vôbec. Prikláňa sa k antiracionalistickým filozofickým smerom, ktoré nemajú od života  
špekulatívny odstup, ale sa do neho započúvavajú a snažia sa vystihnúť ho v jeho ce-  
listvosti, pohybe, dianí a smerovaní. A z ich úvah o bohu sa votrelo všeličo aj do názo-  
rov K. Nandráského na boha. Jeho boh nie je len biblický. Tu čerpá z celej škály  
autorov, nie vždy len filozofov života, nie vždy len protestantov, ba ani len kresťanov,  
ale často aj ateistov. Veľa mu hovoria existencialisti Kierkegaard a Heidegger, ďalej A.

Schweitzer (ku ktorému má blízko svojou úctou k životu a ponímaním boha ako činného najmä v živote a v mravnosti), Bergson, Nietzsche; ten posledný nielen ako kritik kresťanstva, ktorý v tejto súvislosti neraz "trialfal do čierneho". Ďalej ho výrazne ovplyvnili Teilhard de Chardin, katolícki modernisti, Buber, Whitehead a mnohí iní. Je prirodzené, že K. Nandrásky sa dal ovplyvniť aj viacerými súčasnými kresťanskými teológmi (Hengstenberg, Drewermann, Hein a iní). Z popredných protestantských teológov ho svojím spôsobom ovplyvnili, ako som už spomenul, Barth a Bultmann. Nandrásky je veľmi sčítaný nielen vo filozofii, ale aj v beletrii, po ktorej často siaha na ilustráciu svojich názorov. Pozná aj súčasné prírodné vedy a vyberá si z nich na podporu svojho stanoviska. Opiera sa o Einsteina, Bohra, Heisenberga, Bertalanffyho a iných. Ako autor s vlastným zorným uhlom vykladá takto nielen bibliu, ale hodnotí podľa neho spomenutých filozofov a teológov. Svoje stanovisko má podložené aj špecifickou noetikou. Publikácie je mimoriadne činný a desiatky jeho prác sú roztrúsené po rôznych časopisoch. Publikuje aj vo *Filozofii* a vydal aj viacero rozsiahlejších teologických publikácií.

Medzi základné problémy filozofie patrí problém vzájomného vzťahu vnímaného a jeho vyjadrovania obrazom, symbolom, metaforou (v umení, náboženstve) alebo pojmom (vo vede, filozofii, čiastočne v teológii). Vnímané je v pohybe, v herakleitovskom toku, kým rozumový pojem môže tento prúd zastavovať, kúskovať, tvoriť veci, ktoré navzájom izoluje, stavia proti sebe atď. Rozum však môže onen prúd aj relatívne vystihovať, a to vtedy, keď sa mu prispôsobuje a keď je čo najflexibilnejší. Na túto problematiku výstižne poukázal Bergson, ktorý potom rozlišoval medzi statickým a dynamickým prístupom k daniu, napríklad medzi statickou a dynamickou morálkou či statickým a dynamickým náboženstvom. Aj Hegelova a marxistická dialektika sa snažila zachytiť pojmami tok vecí. K. Nandrásky však nesúhlasí so žiadnou dialektikou, lebo všetky sa podľa neho zakladajú na aristotelovskom princípe kontradikcie a antitézy a sú tak "domom samým v sebe rozdeleným" ([17], 3). K tomuto problému sa ešte vrátíme.

Podľa K. Nandráského nešťastím kresťanstva bol práve onen statizujúci, kúskujúci rozum, stavajúci všetko do protikladov, ktorý sa obracal proti úplne opačnému spôsobu myslenia starozákonných prorokov, Mojžiša a novozákonného Ježiša. Sám koreň problému vidí K. Nandrásky v tom, že kým u týchto autorov prevládala "dimenzia času", v neskoršej kresťanskej teológii prevládala "dimenzia priestoru" ([18], 298). Kým teda tých prvých zaujímali ľudské dejiny a boh a človek v nich, neskoršia teológia sa zaujímala aj o svet v priestore, o kozmos a špekulovala o ňom. Kým však čas spája, priestor rozdeľuje, čo malo potom v teologickom myslení ďalekosiahle dôsledky. Staticky, priestorovo a formalizovane začali myslieť už starí Židia, ktorí urobili z viery v boha čiže z dôverovania nepredmetnému bohu poslušnosť voči Zákonnu, systém predpisov a zákazov, z nádeje na božie konanie vo svete očakávanie zázrakov, zo súdu, ktorý proroci chápali ako dejinný proces, individualizovaný a eschatologický súdny akt. Očakávali ozajstný koniec sveta, ozajstný súd nad nepriateľmi, ozajstné zničenie zla, vzkriesenie mŕtvych a konečnú spásu, hoci tu išlo len o prirodzené sociálne, psychické a iné procesy víťazstva dobra nad zlom, odmeny za dobro, nádeje na zdokonaľovanie sveta atď. Dá sa azda povedať, že extrapolovali

subjektívne na objektívne a robili z týchto procesov osobitné udalosti v čase a priestore. Proti tomu všetkému sa postavil už Ježiš, ktorý "obnovil a radikalizoval zvest' prorokov" ([18], 297), ale neuspel. Popravili ho a Jeruzalem zničili nepriatelia.

Ježišove myšlienky ožili v prostom, neformálnom živote prvých kresťanských zborov a v ranom stredoveku. V scholastike (hoci už aj u apologetov kresťanstva koncom staroveku) sa však cirkev dostala do kontaktu s gréckym svetom, s jeho filozofiou, začala zaodievať svoje názory do gréčtiny, ich významy sa posúvali a výsledkom bola helenizácia kresťanstva. A vtedy sa začína dráma kresťanstva, podobná dráme židovstva. To, čo spôsobili v židovstve špekulujúci teológovia, spôsobil u Grékov a potom v kresťanstve v oveľa väčšom rozsahu Aristoteles, jeho statický spôsob myslenia. Práve príklon k Aristotelovi v kresťanstve, zaristotelizovanie kresťanskej teológie, ako ho uskutočnil Tomáš Akvinský, pokladá K. Nandrásky za hlavné nešťastie kresťanstva a celej euroamerickej kultúry vrcholiace v dnešných časoch. Azda všetky jej hlavné ne-duhy - aj vo vede, vo filozofii, v logike, poetike, v technike a inde odvodzuje z Aristotela a často sa k nemu vracia. V Tomášovom "filozoficko-teologickom systéme, ktorý vybudoval pomocou Aristotela v štýle metafyzického realizmu, sa uplatnil statický proces zastavujúci a tým zneživotňujúci spôsob myslenia, ktorý totálne odporuje procesuálnemu a dejinnému mysleniu sveta Biblie." ([18], 299).

Nebezpečenstvo aristotelizmu pre kresťanstvo pobadal Luther, ktorý vystupoval proti Aristotelovi a presadzoval procesuálny spôsob myslenia. Nebol však dôsledný a Melancthon, "prvý dogmatik Lutherovej reformácie" ([18], 301), sa znovu vrátil k Aristotelovi, čím zaristotelizoval aj luteranizmus.

Aby Nandrásky konkrétnejšie ukázal na rozdiel medzi statickým, aristotelovským a dynamickým, biblickým spôsobom myslenia, rozvíja svoju "noetickú teóriu perspektivity".

K. Nandrásky striktno rozlišuje medzi svetom hmatového, haptického vnímania a svetom zrkovného, optického vnímania. Haptický svet je ťažký, prevažne nehybný, pod rukou má každá vec nemennú veľkosť a tvar, platí v ňom len miera blízkosti, je objektívny, nezávislý od nás a vládnu v ňom zákony mechaniky, fyziky. Fyzikálne zákony vládnu síce aj v optickom svete, no subjektívne je tento svet protikladom haptického. Jeho vnímanie je subjektívne podmienené, rozhoduje v ňom perspektíva, všetko sa v ňom pri každom našom kroku pohybuje a mení. Kým prvý svet je veľmi malý, tento druhý je nesmierne rozsiahly, predmety sa v ňom zväčšujú (magnifikujú) a zmenšujú (minifikujú), do diaľky sa zrastajú (skonkrétňujú), do blízka sa rozrastajú (zexkrétnujú), ustavične menia svoju polohu a tvar. Možno tiež povedať, že predmety sa do diaľky makroskopizujú, t.j. kontrahujú, sťahujú, stávajú sa malými, kým do blízka sa mikroskopizujú, rozťahujú, stávajú sa veľkými.

Medzi haptickým a optickým svetom sú teda veľké rozdiely. A také isté rozdiely sú aj medzi haptickým a optickým myslením, rozumom. K. Nandrásky je v noetike dôsledným empirikom, rozum buduje podľa neho len na zmysloch a rozmyšľa teda podľa toho, ako ktorý zmysel vníma. Tak existujú aj rozumoví, ideoví haptici a optici. Aristoteles bol ideovým haptikom, hmat pokladal za najstarší, najvyvinutejší a najbohatší zmysel, lebo vníma výnimočne presne a robí z človeka najdôvtipnejšieho živočicha. Haptické rozumové poznávanie je však objektivizujúce, absolutizujúce, jeho



svet je svetom substantív a diferencovaných a antitetizovaných substancíí, lebo ruka nedokáže vnímať svet ako celok. Naproti tomu optické rozumové poznávanie je subjektívizujúce a relativizujúce, jeho svet je jednotným a súvislým celkom, rozprestiera sa do rovnovážnej jednoty diaľky a blízkosti. "Z toho vyplýva, že náš zmysel hmatu a zhaptizovaný rozum je pôvodcom všetkým našich antitetizácií a diferenciácií do kontradickie, ako aj individuácií, kým náš zrak a optický rozum sú pôvodcami všetkým našich syntetizácií a asimilácií do identifikácie, ako aj kolektivizácií. Domnievam sa, že Aristoteles vynašiel svoje logické princípy identity a kontradickie a *exclusi tertii* len preto, lebo bol haptikom, a nie optikom." ([19], 207). Bol substancialistom, každý objekt izoloval a substancializoval, vynašiel formu a matériu.

Rovnako hapticky rozmýšľali aj predstavitelia klasickej fyziky a "haptickej gnozeológie", proti ktorým K. Nandrásky stavia predstaviteľov modernej fyziky, "optickej gnozeológie" Einsteina, Heisenberga a iných, zahŕňajúcich subjekt a jeho optiku do pravdivého poznávania sveta. Aj v astronómii je dôležité stanovisko pozorovateľa.

Na Aristotelovej haptickej špekulácii budoval Tomáš Akvinský, "ktorý má hlavnú zásluhu na tom, že sa teistický svet európskej kultúry najprv deizoval a potom ateizoval" ([19], 208).

Perspektivita je takto nadstavbou perspektívy, konštatuje K. Nandrásky. "Kým perspektíva je náukou správneho nazerania a zobrazovania javov priestoru, perspektivita je náukou správneho nazerania a zobrazovania javov času" ([19], 209). Slovom, perspektivita nie je len zdanie, ako tvrdia haptici, ale vyjadruje "pravdu oka" a tento pojem treba rozšíriť z umeleckej do noetickej oblasti.

Perspektíva teda spája oddelenú diaľku a blízkosť plynulým prechodom. Rozbija Aristotelov princíp vylúčenia tretieho: buď A, alebo B, *tertium non datur*. Dualizované sa musí zjednotiť, a preto namiesto dualizmu v nazeraní a potom aj v myslení musí nastúpiť trializmus. Znamená to, že dve krajnosti, napríklad diaľka a blízkosť, sa spájajú tretím prvkom, plynulým prechodom. Niet teda medzi nimi ostrých predelov. Trializmus je u K. Nandráskeho dôležitý pojem, lebo, ako ešte uvidíme, odstraňuje všetky ustrnuté protiklady dualistickej teologickej metafyziky a mení ich na monistické prirodzené pozemské dianie diferencované len relatívne.

K tomuto monizmu dopomohol K. Nandráskeму aj Kant. "Bol to kantovský kritizmus, podľa ktorého je človek uzavretý do hraníc subjektívneho sveta a nemá možnosť s istotou postihnúť metafyzické reality, konkrétne transcendentnú oblasť božského." ([20], 4). Podľa K. Nandráskeho "kantovstvo zrútilo stavbu metafyzickej, aristotelovsko-tomistickej teológie a filozofie" ([20], 5). Kant teda pomohol K. Nandráskeму jednak zredukovať všetko nadpozemské, nadprirodzené, dualistické v náboženstve a teológii na prirodzený a ľudský základ, jednak azda aj uzavrieť sa v istom zmysle do akéhosi "perspektivistického subjektívizmu". Perspektivita predpokladá špecifickosť subjektu s jeho zmyslovou nazeracou formou - časom, z ktorej nemožno vystúpiť.

Teória perspektívy je však len prípravou na pochopenie toho hlavného, o čo K. Nandráskeму ide - biblie, v ktorej je perspektivistické nazeranie "celkom bežné". Ako tomu máme rozumieť?

Vieme, že jazyk biblie ako slovo božie je obrazný, poetický. Používa metafory, analógie, alegórie, vízie. Aristoteles začlenil metaforu a metaforiku vôbec do poetiky, no metaforika má podľa K. Nandráškeho kognitívnu funkciu, prináša nové informácie. Ba metafora hovorí o skutočnosti "viac než nemetaforické vyjadrenie" ([17], 5). Je slovom boha, biblie, ako sme už počuli, sám boh sa vyjadruje metaforicky. Možno dokonca povedať, hovorí K. Nandrásky, že celý svet je metaforou, symbolom, podobenstvom maskou boha, ktorého môžem takto poznať len nepriamo. Metaforické poznávanie dal boh aj človeku, lebo ho stvoril na svoj obraz.

Metaforika je však spojená s perspektivitou, pracuje s magnifikáciami a minifikáciami, s makroskopizáciami a mikroskopizáciami a s ďalšími spomínanými formami optického poznávania vecí, udalostí. Patria k nej aj antropomorfné, zoomorfné, botanomorfné, naturomorfné, historiomorfné a iné prirovnania. Perspektivita pracuje teda s časom. Biblický čas je však iný než aristotelovský, zdôrazňuje K. Nandrásky. Kým u Aristotela je čas "kontinuitnou veličinou sukcesívneho pohybu" ([21], 231), priamkou poznajúcou len minulosť, prítomnosť a budúcnosť, plynutím, odhliadajúcim od obsahu (Newtonov absolútny čas), biblický čas je konkrétny, totožný s udalosťou, nie je homogénny, ale heterogénny a polyfónny. Keď starozákonný človek hovoril o "čase žatvy", mal na mysli práve túto udalosť, prípadne udalosti, ktoré mohli byť síce časovo od seba veľmi vzdialené, ale obsahovo boli totožné. Biblický čas nebol teda chronologický, ale kairologický, spájal udalosti, ktoré sa udiali v tom správnom, zrelom čase (kairos). Takto asi máme rozumieť výrazu K. Nandráškeho, ktorý často používa: v metaforike biblie sa podľa neho uplatňuje perspektívne nazeranie a "syntetická logika asimilácií a identifikácií". Porovnávajú sa tu totiž podobné udalosti a niekedy sa stotožňujú bez ohľadu na časové rozdiely. Mojžiš a Ježiš sa chronologicky líšia, no kairologicky vyjadrujú "rovnaký obsah". Preto "hodnota Biblie skutočne nie je v tom, či v nej rozprávané deje sa 'historicky' odohrali tak, ako sú podávané" ([18], 302). Aj to teda hovorí proti vedeckej hodnote jej rozprávání.

Ako pracuje biblická metaforika ďalej? Uvediem príklad z proroka Hozeáša, ktorý uvádza aj K. Nandrásky a ktorý osvetlí viac.

U Hozeáša boh hovorí: "Keď bol Izrael dieťa, miloval som ho a z Egypta som povolal svojho syna." (31, 1). "A ja som učil Efraima chodiť (Bral ich na svoje ramená); ale nepoznali, že som ich uzdravil." (31, 3).

Hovorí sa tu o odchode z Egypta, keď Izrael bol ešte malým a bezvýznamným národom. Metafora ho preto prirovnáva k malému a neskúsenému chlapcovi. V ďalšom verši sa vytvára obraz vzťahu medzi otcom a synom, boh je tu otcom, ktorý učí syna chodiť a hojí mu rany utŕžené pádom na zem. Prorok tu zaodievá duchovný, a preto abstraktný medziosobný vzťah lásky božej k Izraelu do konkrétnych obrazov, opticky dobre známych z každodenného života, čím sa abstraktný vzťah konkretizuje a je tak uchopiteľný a čitateľný. Zároveň sa tu v logickom procese spájajú skutočnosti, ktoré sú z hľadiska substancijálnej, antitetickej logiky rôzne, a optické asimilácie (prirovnania) tu ústia až do identifikácií. Duchovné sa tu symbolizuje materiálnym. Prostredníctvom perspektivistickej minifikácie Izraela, keď sa o ňom hovorí ako o chlapcovi a synovi, ktorého otec učí, tu dochádza k optickej asimilácii. Tým sa z komplikovaného a v detailoch neprehľadného vzťahu medzi bohom a Izraelom

vytvára dobre pochopiteľný malý obraz. Výroky z Hozeáša zároveň vyjadrujú vyváženú jednotu perspektivistického nazerania zakladajúcu sa na rovnováhe medzi vzdialenou, a preto minifikovanou, a individualizovanou podobou, a medzi priblíženou, a preto magnifikovanou, mikroskopizovanou, a pluralizovanou podobou. Metaforu tretieho verša možno formulovať parabolickou proporcionálnou rovnicou  $a:b=A:B$ , vyjadrujúcou, že tak, ako otec učí syna chodiť, sklonil sa boh k Izraelu ([22], 65-67; [23]).

Takto a podobne vykladá K. Nandrásky aj iné biblické metafory, odhaľuje ich "racionálne jadro". Preto je pochopiteľné, keď sa prihovára za tzv. "theologia poetica", t.j. za najpôvodnejšiu, poetickú vrstvu teológie. Teológia bola pôvodne poéziou, no dnes sa "odvracia od svojho pôvodu, keď uniká do hmly abstrakcií a predkladá nám na výživu len samé kosti" ([24], 52), ako to robí Tomáš Akvinský.

Napokon sa K. Nandrásky snaží postaviť proti doterajšej aristotelovskej formálnej, statickej, haptickej logike svoju konkrétnu, dynamickú perspektivistickú logiku, ba hovorí aj o metaforologickej logike. Aristoteles kládol dôraz na substantívum, podstatné meno, kým sloveso bolo u neho vedľajšie. Tým sa však odklonil od pohyblivého a priklonil sa k statickému, nehybnému, neživému. Preto možno jeho logiku nazvať aj logikou mŕtveho, nekro-logikou. Taká je potom aj gramatika založená na takomto spôsobe myslenia.

Medzi touto gramatikou klasického vedeckého jazyka a gramatikou živého jazyka (a biblických textov) je rozdiel: gramatika živého jazyka používa aj substantivizáciu sloviess (verbum) a verbalizáciu substantív; ak sa teda vedecky spracuje, vzniká tretia gramatika, ktorú K. Nandrásky nazýva gramatikou živého vedeckého jazyka. Medzi substantívom a slovesom sú sprostredkovatele, ktoré umožňujú asimiláciu, substantivizujú a verbalizujú sa a stávajú sa verbálnymi substantívami, slovesnými podstatnými menami, znakmi moderného vedeckého jazyka. Odstraňujú priepasť medzi prvými dvoma jazykmi a spájajú ich mostom. "Zároveň poukazujú na logický proces, ktorým sa aristotelovská logika pokoja, nchybnosti, státi mení na modernú logiku pohybu, kráčania, prechodu, zmeny, vývoja, ktorou sa logické formy stávajú transformáciami, logické druhy, 'genera', generovaniami a 'morphé' metamorfózami." ([25], 88-89).

Substancializácia a verbalizácia sú opäť dualizmy, ktoré sa prekleňujú trialistickým verbálnym substantívom.

A tak chce K. Nandrásky, vychádzajúc z gramatiky sloviess, postaviť proti Aristotelovej nekrologike a s ňou spojenej nekrogramatike svoju biologiku a biogramatiku ako logiku tranzícií, transformácií, transsubstanciácií, metamorfóz, ako logiku života. Tranzícia je totiž centrálnym pojmom biológie, ktorej hlavného biblického reprezentanta našiel K. Nandrásky v Ježišovi a bez ktorej je kristianizmus nemysliteľný.

Čo je biologika? Donedávna sme rozlišovali medzi anorganickou a organickou hmotou. Po vzniku biofyziky, organickej chémie, biochémie, paleontológie a iných hraničných vied už vieme, že aj tu sú tranzície, asimilácie a syntetizácie, že od neživého sa plynule prechádza k živému, ktoré zase plynule prechádza od biologického k duchovnému. Padol aj rozdiel medzi hmotnými a duchovnými vedami, lebo padol rozdiel medzi hmotou a duchom vôbec. K. Nandrásky často zdôrazňuje, že medzi zákonitosťou a poriadkom živej prírody a zákonitosťou ľudského ducha je vzťah totožnosti. "Život je proces transformácií, asimilácií a identifikácií, a to podľa tej istej

zákonitosti, ktorá platí pre život hmotných i ideových organizmov." ([17], 9). Perspektivita buduje teda na perspektíve a biologika na biológii. Sú tu veľké analógie. V oboch platí, že veci sa asimilujú, až kým sa neidentifikujú, a že sa diferencujú, až kým sa nekontradiujú.

K. Nandrásky neprijíma len minifikovanú diaľku, resp. len magnifikovanú blízkosť, ale postuluje plynulý zrakový prechod medzi nimi; rovnako neprijíma ani dualizmy v myslení, ale aj tu postuluje plynulý prechod. Dualizmy sú len krajnosti myslenia, hovorí, vytvorené metafyzikou podľa Aristotelovho "exclusi tertii". Ak chceme naozaj vystihnúť realitu, musíme toto tretie inkludovať, zahŕňať a vyjadrovať. Z toho plynie, že je len jedna realita, v ktorej niet absolútne oddelených protikladov, že je to jeden, hoci vnútorne diferencovaný prúd, ktorý možno vystihnúť adekvátnym myslením. Ako hovorí K. Nandrásky, "zákonitosť objektívneho bytia a subjektívneho myslenia pokladám za záležitosť súvzťažnú a vzájomne od seba závislú" ([17], 11).

Hoci sa teda Nandrásky hlási k realizmu, v noetike i v ontológii je v podstate monistom. Neuznáva v objekte ani v subjekte protikladnosť ducha a hmoty, a tak ani protikladnosť duchovných a hmotných vied, organického a anorganického neba a zeme, neba a pekla, časnosti a večnosti, pozemského a posmrtného života, dokonalosti božej a nedokonalosti ľudskej, zeme ako slzavého údolia a raja ako nebeskej blaženosti atď.

K. Nandrásky neprijíma ani idealizmus a materializmus, práve pre ich jednoznačnú protikladnosť, a teda ani idealistickú a materialistickú dialektiku. Proti týmto dialektikám by asi namietal aj to, že vychádzajú len z jednej substancie, ducha alebo hmoty, ktoré podľa neho samy osebe ako statické a večné danosti neexistujú. V tejto súvislosti sa najviac približuje k Teilhardovi de Chardin, podľa ktorého hmota sa vývojom zduchovňuje a stráca tak svoj hmotný charakter (kým u Hegela duch, ktorý sa stáva hmotou, svoju duchovnú podstatu ne stráca). Aj podľa K. Nandráskeho protiklady sa asimilujú a identifikujú a výsledkom je okrem iného zduchovená hmota a zhmotnený (vtelený) duch.

Všetko je teda v pohybe, všetko je proces, ktorý nemá striktný začiatok ani koniec, hranice, ale je "rozmazaný". A všetko sa odohráva - ako sme už počuli - v pozemskom čase, v živote. Živý človek je jediným javiskom všetkého náboženského, nič nie je predsmrtné, posmrtné a mimozemské. Sú to len výtvory fantázie, podnietenej haptickým myslením. Ani stvorenie sveta nebolo jednorázovým aktom, ale ešte stále prebieha. Trvá i spasenie, vzkriesenie, na kráľovstve božom sa pracuje už teraz atď. Takto aj K. Nandrásky potvrdzuje súčasné názory na človeka ako pomocníka božieho, ktorý spolupracuje nielen na diele stvorenia, ale aj na jeho spáse, je spoluzodpovedný za toto dielo, za život na zemi, za jeho prosperitu, za mier na zemi atď.

K. Nandrásky však opakovane zdôrazňuje, že v biologike ide predovšetkým o odhalenie logiky biblickej a najmä Ježišovej metafory, lebo Ježiš pestoval biologiku. Aj Ježiš sa vyjadroval obraznou rečou príbehov, podobenstiev a metafor. Tak rozprával podobenstvá o rozsievачovi, o kvase, o svadbe kráľovského syna, o horčičnom zrnku a iné, v ktorých sa uplatňujú všetky spomínané procesy perspektivistického nazerania a myslenia, "aby sme to, o čo ide, vôbec mohli pojať do oka" ([17], 5). Práve Ježiš podľa K. Nandráskeho obrazne poukázal na to, že "Boh konštruoval svet do jednoty dvojitej zákonitosti: živej prírody ako podstavby a ideového sveta

kristianizmu ako nadstavby" ([17], 11), on vyvrátil metafyzickú kontradikciu medzi duchom a hmotou, on odstránil dialektické kontradikcie vôbec, on zdôraznil jednotnú zákonitosť hmoty a ducha, neživého a živého atď. Ježiš položil aj základy kristianizmu, dal direktívy pre spoločenský a duchovný život cirkvi.

Čo je teda podľa K. Nandráskeho kristianizmus? Je to porozumenie Ježišovej metaforiky a jej uplatňovanie v duchovnom živote cirkvi. Ježiš sa chcel vyjadrovať názorne, preto hovoril o živej prírode a o jej procesoch, aby poukázal na analógie medzi ňou a cirkvou. Z jeho podobenstiev vyplýva jeho osobný osud, osud cirkvi, poučenia o prítomnosti a budúcnosti, direktívy a poučenia o tom, čo sa má, a čo sa nemá robiť. Je stelesnením toho pozitívneho, čo si treba zo života vybrať, ostatné treba zavrhnúť. Nepriamo poukazuje na to, že tak ako v prírode, aj v duchu, cirkvi, je všetko prirodzené a zákonité, že všetko je pozemské a že všetko je v ustavičnom toku atď. Máme sa teda zamerať na pozemskosť a prirodzenosť, lebo všetko náboženské aj božské je v živote a v človeku. Život, smrť, znovuzrodenie, vzkriesenie, spása, zatraťenie, zmŕtvychvstanie, to všetko sú prirodzené procesy prebiehajúce pred našimi očami v celej živej prírode, teda aj v človeku. Doterajšia cirkev, ktorá to nevidela, lebo rozmýšľala hapticky, a nie opticky, musí zahynúť - tak, ako zahynul aj starý Izrael. Musí byť vyrúbaná ako starý vínný kmeň, o ktorom hovoril v súvislosti so Židmi už Ján Krstiteľ. K. Nandrásky dúfa, že príde nový Ježiš, ktorý urobí to isté, čo urobil prvý Ježiš s Izraelom - staré odsúdi a spásou vytvorí nové. Lebo v živote staré, neplodné, zosýchajúce odumiera a nahrádza sa mladým, životaschopným. Tak musí odumrieť aj stará cirkev a vyschnuté kresťanstvo vôbec.

Takto spája K. Nandrásky prirodzenosť ako požiadavku súčasnosti s náboženskou ako pretrvávajúcou snahou človeka. Opúšťa starého, neudržateľného Ježiša, opradeného mýtmi, a prijíma nového, zaktualizovaného, ako ho vidí on. Preto zavrhuje aj starú cirkev a poukazuje na potrebu novej. Lebo náboženstvo ako výkričník života pretrváva ďalej a ani K. Nandrásky asi nesúhlasí s Hegelovou tézou, že filozofia raz nahradí náboženstvo. Nie, náboženstvo treba len zracionalizovať (hoci aj v dôsledku filozofickej kritiky).

Perspektivita, a teda aj biologika implikuje subjektivitu, preto sa K. Nandrásky pochopiteľne prihovára za pestovanie tzv. biblickej lingvistiky. Je to moderná lingvistická, kritická analýza textu aplikovaná na bibliu. Boh sa človeku zjavuje v chráme reči, hovorí K. Nandrásky. Božie slovo však pristupuje k človeku len cez ľudské slovo, ktorého chápanie je podmienené jeho recipientom a mnohými okolnosťami, v ktorých žije. Biblické pravdy teda vlastne nie sú nadosobné a večné, ale závisia od ich recipientov a dešifrátorov, ktorí sú vždy iní. Preto sú iné aj tieto pravdy. Slovo božie je podmienené ľudským chápaním a toto chápanie je v živote človeka rozhodujúce. Tak aj odpoveď na otázku Kto je Ježiš? "nikde nie je staticky daná" ([15], 38) alebo, ešte výstižnejšie, "ani Ježiš evanjelií v písmenách Pisma nikde nie je 'daný', ale sa až imagináciou tvorí" ([15], 37). K. Nandrásky si aj v tejto súvislosti veľa sľubuje od nastupujúcej postmodernity, ktorá relativizuje staré absolútna a problematizuje neproblematické. Takto však nepriamo hovorí, že aj jeho "perspektíva" je podmienená, že je to jeho osobná perspektíva a že môžu byť aj iné pohľady na Ježiša. Tým

relativizuje svoju ostrú kritiku súčasného upadnutého kresťanstva a nechtiac priznáva určitú oprávnenosť jeho stanoviska. Aj kresťanstvo má svoje pravdy, ktoré treba rešpektovať.

Teraz vidíme, prečo K. Nandrásky hľadal oporu pre svoje názory okrem iných u Kierkegarda, Schweitzera, Teilharda de Chardin, u Whiteheada, o ktorých aj písal. Práve v Kierkegardovi videl reprezentanta toho, čo Bergson nazval dynamickým náboženstvom. Kierkegardovi - hovorí K. Nandrásky - nešlo o špekuláciu, o pojmové hry, aké rozvíjajú docenti a profesori teológie, ale o konkrétnu, individuálnu kresťanskú existenciu, ktorou vyjadruje každý človek svoj osobný vzťah k bohu. V zmysle praktického prežívania, žitia náboženstva kresťanstvo podľa Kierkegarda vôbec neexistuje. Odsúdil aj kňazov a celú dánsku protestantskú cirkev, ktorá sa stala vlastne štátnym úradníkom [26].

Na K. Nandráskeho vplýval aj Teilhard de Chardin. Tento mysliteľ sa podľa nášho autora po prekonaní statického myslenia prepracoval k dynamickému, od haptického myslenia k optickému, od formálnej logiky k biologike, od oddelovania protikladov k ich spájaniu a jednote, k prekonaniu dualizmu ducha a hmoty, boha a sveta. Bytie chápal v jeho procesualnosti, v mutáciách, transformáciách, matéria sa mu v procese vývoja spiritualizovala. Stredobodom jeho pozornosti bol Život ako funkcia celého kozmu. Chardin bol biocentrista, noosféru spájal s biosférou. Vývoj podľa neho smeruje k zjednocovaniu ľudskej spoločnosti, a to tak, že "Boh kreslí do nej tvár svojho Syna Ježiša Krista" ([27], 189)

Ak teda tvrdíme, že Teilhard - a aj viacerí iní autori - ovplyvnil K. Nandráskeho, musíme povedať aj to, že K. Nandrásky ho už vidí svojimi očami. Úvahy o vývoji ľudstva k bodu omega, o vesmírnom Kristovi však už od Teilharda nepreberá. Zaujíma ho dráma kresťanstva v súčasnosti a prekonanie jeho krízy.

K. Nandrásky sa snažil zachytiť pohyb, dianie myslením, a to nielen v životných procesoch, ale v celom bytí, preto je pochopiteľný jeho príklon k Whiteheadovmu procesualizmu. Tým skôr, že na Whiteheadových názoroch sa vybuodovala celá procesualná teológia, s ktorou našiel K. Nandrásky tiež mnoho styčných bodov. Navyše "procesualná teológia má podobné tendencie, zámery a ciele ako teilhardizmus" ([28], 188).

K. Nandrásky sympatizuje s Whiteheadom, ktorý sa proti aristotelovsko-karteziánskej substanciálnej ontológii rozhodol vypracovať ontológiu procesualnú, t.j. vzťahný systém všeobecných pojmov, ktorými by sa dala interpretovať plynúca, nerozkúskovaná skúsenosť. Myslenie sa nemá len vznášať k nehybným abstrakciám, ale má ako lietadlo klesať z výšky späť na zem čiže vracat' sa k pohyblivým konkrétnostiam. "Whiteheadova teória poznania zdôrazňuje teda sústavný pohyb medzi konkrétnym a abstraktným a naopak, podobne ako noctická teória perspektivity." ([28], 139). Hlavným pojmom Whiteheadovho systému je organizmus (odtiaľ organická ontológia). Svet je proces, tvorivá procesualita, kreatívna tranzícia medzi mnohým a jedným, pričom elementárnymi časťami reality sú udalosti. Niet tu substancií a fixných elementov. K. Nandrásky nachádza viaceré analógie aj medzi organizmickou ontológiou a biologicky chápanou ontológiou kristianizmu. A nachádza ich aj medzi

procesuálno-teologickým chápaním boha, rozvíjaným Whiteheadovým asistentom Hartshornom, a svojím chápaním.

Ako chápe Nandrásky boha? Hoci aj on zavrhuje "boha filozofov", "nebožského boha", "filozofickú teológiu", nemôže poprieť, že aj jeho predstava boha je výrazne ovplyvnená novovekou filozofickou kritikou. Aj on zavrhuje tradičného boha dualistickej, substancialistickej teológie a približuje sa, zase svojším spôsobom, ku skromnejšiemu, bezsuperlatívnemu, rôzne odmocnenému bohu súčasných teológov. Súhlasí dokonca s Nietzsche, že boh - aspoň dualistický - je mŕtvy. Dualistický boh je bohom gréckych filozofov, predovšetkým Aristotela, ktorý "vd'aka" Tomášovi Akvinskému prenikol aj do kresťanskej metafyziky. Je to boh rozumový, chladný, necíti s človekom, miluje bez vášne, nesmúti nad biedou iných, je odtrhnutý od sveta, povýšenecký, nariadujúci a trestajúci; je to výplod špekulácie, príčina sveta, idea dobra, pričom sám je causa sui, nemenný, Aristotelov "nehybný hýbateľ", Akvinského "mimo všetky rody postavený" boh, večný, dokonalý, nemá, slepá modla, ktorá "v myšliach ľudí spráchnivela" ([29], 425). Aký je teda "Boh biblie a jej metaforiky", boh "prorokov a Ježiša Krista", "božský boh", ku ktorému sa hlási K. Nandrásky?

Je to boh, ktorý je vo svete aj v človeku a pre človeka, ktorý má pre neho porozumenie, ponecháva mu slobodu konania, radí mu, ale nenúti ho. Je to dokonca v ľudoch "pôsobiaca nadľudská moc (nazývaná Boh), [ktorá] ľudí nesie a dvíha k nebu" ([17], 3). Nie je to však sám život, ako by sa mohlo zdať z tohto citátu, ale je to bipolárna bytosť, podobne ako u Ch. Hartshorna, ktorého názory K. Nandrásky akceptuje.

Procesuálna teológia stavia proti tradičnému teizmu procesuálny teizmus. Teistického boha neruší úplne, ale pokladá ho len za jeden pól "aspektu Božej existencie", kým druhý pól je protikladom prvého. Boh je absolútny a zároveň vzťahový, je dokonalý i nedokonalý atď. Preto tu možno hovoriť aj o dipolárnom teizme. Nandráskemu takýto pohľad na boha vyhovuje, lebo "z hľadiska noetickej teórie perspektivity ide o dva konce nášho nazerania, ktoré sa majú k sebe ako blízko a diaľka, medzi ktorými sa má náš pohľad pohybovať" ([30], 161). Nandrásky teda uplatňuje svoj pluralizmus aj v pohľade na existenciu boha. Aj boh je abstraktný a konkrétny, magnifikovaný a minifikovaný atď. a aj medzi týmito krajnosťami sú prechody, ako to ukazuje biblická metaforika, ktorá chce, aby aj boh bol "čitateľný". K. Nandrásky teda nepriamo pripúšťa, že aj boh - podobne ako Ježiš Kristus - je v istom zmysle "antropomorfný", závislý od pohľadu človeka.

Aké vlastnosti má vzťahový, relativovaný boh? Nie je vševedúci, lebo jeho vedenie je závislé od rozhodnutí aktualít vo svete; nielen že nevie, čo sa bude vo svete diať, ale aj súciti s trpiacim, zasiahnutým udalosťami, za ktoré nemôže; neriadi všetko, aktualitám dáva len podnecujúci, ale nie určujúci cieľ a človek si môže z týchto podnetov vybrať, je teda slobodný. Tento boh nie je teda ani príčinou zla. K. Nandrásky - ako už pred ním procesuálna teológia - reaguje dokonca aj na súčasnú feministickú kritiku boha a zdôrazňuje, že v tradičnej teológii prevládajú mužské vlastnosti boha, hoci biblia hovorí aj o jeho ženských vlastnostiach, ako sú trpezlivosť, miernosť, dobromyseľnosť, súciti. Cieľom boha je rozmnožovanie životného pôžitku každého človeka. To je namierené proti asketizmu, proti ktorému K. Nandrásky viackrát

vystúpil. Tento pôžitok nemá však obmedzovať pôžitok iného. Pôžitok a morálka si teda neodporujú. Boh je aj pôvodcom všetkého napätia v univerze. Neurčuje jeden fixný spoločenský poriadok, lebo prežitý poriadok treba vymeniť. Boh ponúka svetu nerealizované možnosti a otvára priestor pre slobodu a sebarealizáciu. Tradičná teológia bagatelizuje v mene eschatológie spásy nukleárne ohrozenie a ekologickú krízu. Ak je však človek slobodný a budúcnosť otvorená, spása nie je istá a sebazničenie je možné. Veď boh dopustil aj Osviečením! Lacná útecha tradičného teizmu, podľa ktorej dobro víťazí nad zlom, nestačí. Budúcnosť síce nezávisí len od človeka, ako tvrdia ateisti, ale aj od moci božej, tá je však len prehovárajúca. Rady a varovania božie tu sú, ide o to, či ich človek poslúchne. Konkrétne by sa človek mal odvrátiť od sformalizovaného kultu božieho, zaviesť vládu sociálnej spravodlivosti a medzinárodného mieru, a ochraňovať celý (a nielen ľudský) život na zemi, nemal by meniť prírodu, ale svet ľudí; ide tu o slobodu a zodpovednosť človeka, o jeho duchovnú dospelosť, zbavenú "tútorstva kňazov" atď.

Pre Nandráského teda už nie je činný iba boh vo svete, ale aj človek, ktorého chce mať osvieteného, slobodného, zodpovedného, takmer samostatného, pozemského, hoci aj - po novom - náboženského. Ponúka mu svoj pohľad na biblické posolstvo, svojho Ježiša, svojho boha, lebo si uvedomuje, že jeho pohľad je aj v tejto súvislosti relatívny, osobne podmienený, špecificky perspektivizovaný. Svoju kritiku súčasného kresťanstva nepriamo zmierňuje aj tým, že boh preňho nie je nariadujúcim despotom a človek poslúchavým poddaným, ale boh podľa neho človeka len podnecuje, aby sa vydal určitým smerom, inak mu ponecháva slobodnú vôľu. Môže ísť aj zlou cestou a zahynúť. Človek má v Nandráského teológii viac slobody a dôstojnosti, ale aj viac zodpovednosti za seba a za svet, ako to napokon u slobodného človeka aj musí byť.

Tak dospel K. Nandrásky po dlhšom putovaní k svojmu cieľu. Zachránil bibliu a Ježiša pred novovekou kritikou a ukázal, že sú zdrojom právd a poučení, ktoré potvrdzuje sám život. Filozoficky si upravil svet a ľudský subjekt tak, aby tieto pravdy do neho logicky zapadli, aby z neho logicky vyústili. Z tejto filozofie však plynie, že jeho pohľad na tento svet je osobno-subjektívne podmienený, relatívny, a také sú preto aj tieto pravdy. A taký je potom aj ich prvý tvorca, boh. Ak je toľko Ježišov, koľko je ľudsko-historických pohľadov na Ježiša, potom je aj toľko bohov. Napokon, prepracovať sa k tomuto bohu pomohla Nandráskemu filozofia, hoci nie aristotelovsko-tomášovská. Cestu od "nebožského" k "božskému" bohu hľadal aj v Heideggerovi, ktorý vo viacerých súvislostiach kritizoval európsku kultúru a teológiu - podobne ako K. Nandrásky. Aj Heidegger poukázal na to, že boh filozofov nie je pravým bohom a treba ho hľadať mimo filozofie. S pádom metafyziky padá aj tento boh [29]. Hoci K. Nandrásky sa s Heideggerom celkom nestotožnil, sotva možno pochybovať o tom, že jeho boh by bez vplyvu filozofie vyzeral inak.

## LITERATÚRA

- [1] ONDREJOVIČ, D.: Teologická encyklopédia. Vysokoškolské skriptá. Bratislava 1992.
- [2] OLEXA, V.: Hlavné filozofické smery v súčasnosti a kresťanstvo. Dizertačná práca, 1956, rukopis.



- [3] ONDREJOVIČ, D.: Der Eintritt ins Haus Europa im dritten Jahrtausend. In: Kirchen im Kontext unterschiedlichen Kulturen?
- [4] ONDREJOVIČ, D.: Úvod ku zborníku Tvárou k životu (Významné osobnosti, ktoré povedali svoje Áno k životu). Bratislava 1989.
- [5] GLUCHMAN, V.: Angažovanosť, solidarita, zodpovednosť. Prešov 1994.
- [6] MÜNZ, T.: Náboženská filozofia na Slovensku v prvej polovici 20. storočia. In: Filozofia 49, 1994, č. 7.
- [7] GAŽÍK, P.: Náboženské myslenie Samuela Štefana Osuského. Habilitačná práca, 1995, rukopis.
- [8] MÜNZ, T.: Európske osvietenstvo a jeho ohlas na Slovensku. In: Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I. Bratislava 1987.
- [9] NANDRÁSKY, K.: Barthova reštauračná interpretácia kresťanstva. In: Filozofia 48, 1993, č. 1.
- [10] NANDRÁSKY, K.: Nové nebo a nová zem I. In: Cirkevné listy 103, 1990, č. 1.
- [11] NANDRÁSKY, K.: O kresťanstve a dnešku. In: Filozofia 47, 1992, č. 5.
- [12] NANDRÁSKY, K.: Revolta a hluchota. In: Literárny týždenník 20, 1997, č. 13.
- [13] NANDRÁSKY, K.: Bultmannova existenciálna interpretácia Novej zmluvy. In: Filozofia 47, 1992, č. 8.
- [14] NANDRÁSKY, K.: Biblia a prírodné vedy. In: Cirkevné listy 85, 1972, č. 10.
- [15] NANDRÁSKY, K.: Linguistica Biblica. In: Cirkevné listy 109, 1996, č. 3.
- [16] NANDRÁSKY, K.: Gnozeológia P. Teilharda de Chardin II. In: Kresťanská revue 52, 1985, č. 9.
- [17] NANDRÁSKY, K.: Biologika. Rukopis.
- [18] NANDRÁSKY, K.: Dráma kresťanstva v európskej kultúre. In: Filozofia 49, 1994, č. 5.
- [19] NANDRÁSKY, K.: Perspektivita. In: Filozofia 50, 1995, č. 4.
- [20] NANDRÁSKY, K.: Kalvária katolíckeho modernizmu. In: Filozofia 1997, č. 9, s. 561-580.
- [21] NANDRÁSKY, K.: Zum Begriff "Zeit". In: Communio viatorum, Vol. V., Praha 1962, No 2-3.
- [22] NANDRÁSKY, K.: Die Anschauungsweise und die Logik in der metaphorischen Ausdruckweise des Propheten Hosea. In: Linguistica Biblica. Bonn 1983, Heft 54.
- [23] NANDRÁSKY, K.: Gnozeologická hodnota básnickej formy Zjavenia. In: Kresťanská revue 50, 1983, č. 1.
- [24] NANDRÁSKY, K.: Theologia poetica. In: Kresťanská revue 62, 1995, č. 2.
- [25] NANDRÁSKY, K.: Logik und Grammatik. In: Evangelium 15, Bremen, 1988, Heft 3.
- [26] NANDRÁSKY, K.: Prorocký mysliteľ dánskeho národa. In: Cirkevné listy 91, č. 3.
- [27] NANDRÁSKY, K.: Gnozeológia P. Teilharda de Chardin I. In: Kresťanská revue 52, 1985, č. 8.
- [28] NANDRÁSKY, K.: Procesuálna teológia III. In: Cirkevné listy 101, 1988, č. 12.
- [29] NANDRÁSKY, K.: Na ceste od nebožského k božskému bohu? (Boh v myslení Martina Heideggera). In: Filozofia 48, 1993, č. 7.
- [30] NANDRÁSKY, K.: Procesuálna teológia II. In: Cirkevné listy 101, 1988, č. 10.
- [31] Svätá Biblia. Svetová biblická spoločnosť 1974.

---

PhDr. Teodor Münz, CSc.

Vansovej 5

811 03 Bratislava

SR