

KOZMICKÉ DIMENZIE KRISTOLÓGIE A SOTERIOLOGIE

Igor Kišš

COSMIC DIMENSIONS OF CHRISTOLOGY AND SOTERIOLOGY Salvation in Christ does not have only a spiritual dimension in the salvation of individuals, but also a cosmic dimension in salvation of all the Universe. We can see this in the Israelite prophets, as well as in the Apostle Paul, in Acts and in Revelation. Later, we find such ideas in the Church Fathers, then in Cusanus, Comenius and also Luther. Christ is not only the *Ecclesiokrator*, but also the *Pantokrator*. We must purify the Biblical idea of *apokatastasis ton panton* from an Origenian misinterpretation. For this reason, theology has to support all strivings for humanization of the world. Because the world is created through the Logos, the world must be humane. Only a humane state, humane medicine, humane economics, etc. is in accordance with the idea that the world is created through the Logos.

Hned na počiatku treba povedať, že je to v rámci dnešnej teológie téma veľmi **aktuálna**. Veľa sa v poslednej dobe na túto tému v teológii uvažuje.

Je to zároveň téma **kontroverzná**. Nie každý považuje za možné hovoriť v teológii na túto tému. Sú mnohí, ktorým sa zdá, že je to vykročenie teológie nesprávnym smerom. Jedna časť teológov to považuje za odchylenie sa od koncentrácie sa teológie na spásu človeka ako jednotlivca. Odmietajú takéto nové dôrazy v teológii a odpovedajú na ne hnutím: *Kein anderes Evangelium*, „Nijaké iné evanjelium“.

Je to ďalej téma **výskumná**. Dá sa povedať, že teológia nepovedala na túto tému zďaleka ešte všetko, čo je treba povedať. Je tu teda možnosť nového teologického objavného hľadania.

A predsa je to téma **nalichavá**. Veľká časť teológov cíti, že nie je možné zostať v teológii len na doterajších dôrazoch a riešeniach otázok kristológie a soteriologie. Sú presvedčení, že v teológii v dejinách kresťanstva došlo k jednostrannému zúženiu aplikácie kristológie a soteriologie a tým k odchyleniu sa od plného biblického posolstva. Okrem toho doterajšie riešenia by mohli viesť cirkvi i teológiu len do spoločenskej izolácie a preto treba na základe nového objasnenia problematiky sa vrátiť späť k biblickému chápaniu vykúpenia a spásy v Kristu.

Konečne treba povedať, že je to téma **komplementárna**. Nejde teda nijako o nahradenie doterajších kristologických a soteriologických teórií v teológii. To čo zvykneme v teológii hovoriť o spásu jednotlivca, to ďalej

platí a dokonca platí to ako primárne a hlavné. V týchto doterajších teologických teóriách však ako by čosi chýbalo k plnosti. Zostalo čosi nedopovedaného o vykúpení v Kristu, čo treba ešte dopovedať. A to je práve úlohou uvažovaní na túto tému: Naplno povedať to, čo naplno povedané dosiaľ v teológii nebolo.

Kozmické dôsledky Kristovho vykupitelského diela

V podstate ide o to, jasne teologicky artikulovať, že spása a vykúpenie v Kristu majú nielen svoj spirituálny rozmer pre spásu mikrokozmu, teda človeka jednotlivca, ale že spása v Kristu má svoj až kozmický rozmer, totiž dôsledok aj pre makrokozmos, pre celé Univerzum.

Zahrnutím aj makrokozmu do spásneho diela Kristovho, hľadá Písmo na spásu a vykúpenie v Kristu holisticky, procesuálne, v jednote stvorenia a vykúpenia, v jednote pohľadu na imanentnú a ekonomickú Trojicu a s dôrazom aj na prítomnosť spásy, čo v doterajších teologických dôrazoch mnohokrát chýbalo.

Takéto naše vyjadrenia nie sú nijaké teologické novoty, ktoré možno azda ľahko odsunúť do úzadia označovaním, že ide prípadne o otázne tézy v teológii a o odklonenie sa od čistého pochopenia evanjelia. Naopak v dejinách kresťanstva vždy bolo prítomné aj takéto holistické a univerzalistické pochopenie spásy v Kristu. Izraelskí proroci vo svojich mesiánskych predpovediach vždy chápali spásu nielen spiritualisticko-individualisticko-vertikálne, ale hovorili o náprave celého makrokozmu v mesiánskej dobe (vid napr. Oz 2,20; Iz 2,1–5; 11,6–10; 32,15; 61,11 a ďalšie mesiánske proroctvá v Starej zmluve). Na toto nadväzovalo pôsobenie Kristovo, ktorý hlásal a udeľoval hriešnikom nielen odpustenie hriechov v zmysle spirituálnej spásy, ale ktorý zároveň konal divy uzdravovania, nasýtenia zástupov, kriesenia mŕtvych atď. v zmysle holistického pochopenia spásy. Kristus sa javí v zvesti Novej zmluvy ako obnoviteľ raja v jeho holistickom pochopení (vid' Joachim Jeremias, článok *Paradeisos* v Kittlovom ThWNT 5,766–771). Podobne apoštol Pavel hovorí, že vo vykúpení v Kristu dôjde okrem spásy jednotlivca aj k určitému vykúpeniu celého stvorenia (R 8,19–22). U apoštola Pavla eschatologický zápas Boží má až kozmické dôsledky (Ef 6,12). Inde zase Pavel hovorí o zjednotení v Kristu všetkého (*ta panta* — Ef 1,10), o Kristovom univerzálnom a holistickom víťazstve nad mocnosťami zla (1K 15,24–25). Tieto isté prvky nachádzame aj v Skutkoch apoštolských, ktoré hovoria o ‚napravení všetkého‘ (*apokatastasis tón pantón* — Sk 3,21), ako aj o novej zemi, v ktorej spravodlivosť prebýva (2Pt 3,13). Zjavenie Janovo hovorí zase o tisícročnom kráľovstve,

v ktorom spása má až určité kozmické dôsledky (Zj 20,1–3). Tak ako vyslobodenie Izraela z Egypta malo svoj spirituálny ale aj sociálny rozmer, tak aj Kristus oslobodil nielen dušu človeka, ale išlo o celkové oslobodenie ľudstva i celého stvorenstva. Ide tu o *plerómu* (plnosť) spásy, spásy vo všetkých oblastiach ľudského života.

Holistické pochopenie spásy nachádzame potom u mnohých cirkevných otcov, napr. u Origena, u Irenaea s jeho učením o rekapitulácii (znovunapravení) sveta v Kristu, u Gregora z Nizy, podľa ktorého kozmos je dynamickou konkréciou Božej vôle. Holistické pochopenie spásy v stredo-vekej teológii zastával aj kardinál Cusanus, ktorý hlásal nápravu nielen mikrokozmu, ale aj makrokozmu a pochopiteľne Ján Ámos Komenský so svojím učením o všenáprave sveta. V modernej teológii otázku holistického pochopenia spásy nanovo vyzdvihol Teilhard de Chardin, podľa ktorého Boh chce spásu aj materiálneho sveta, nielen sveta duchovného. Teilhard mal víziu o bode Ómega, ku ktorému ľudstvo speje, keď má dôjsť ku christogenéze celého Univerza. Určité holistické pochopenie spásy stretáme aj v Tillichovej teológii s jeho učením o dvoch formách kráľovstva Božieho, transcendentálnej a imanentnej. Popri Tillichovi môžeme v tejto súvislosti menovať Leonarda Ragaza a všetkých teológov, ktorým ide o nápravu sveta ako je Jürgen Moltmann, Helmut Gollwitzer, katolícki teológovia Ján Baptista Metz, Hans Küng, teológovia juhoamerickej teológie oslobodenia, predstavitelia černošskej teológie, atď. To sme spomenuli vlastne len niektoré mená. Dá sa povedať, že celá moderná teológia má dnes už tendenciu chápať spásu holisticky a hovorí o kozmickej dimenzii spásy. Tým sa západná teológia približuje vlastne k teológii Východu a pravoslávia, kde sa vždy zvyklo uvažovať o kozmických dôsledkoch spásy v Kristu.

Prvky holistického pochopenia spásy možno nájsť aj u samého Luthera, ktorý inak kládol veľký dôraz na spásu jednotlivca pred Bohom. V jednej svojej kázni z r. 1518 (WA Br I, 286–287) Luther hovorí o dvoch podobách, božskej a sluhovskej podobe. Božská podoba to je moc, múdrosť, spravodlivosť, šikovnosť. Podoba sluhu je poddanosť niekomu, chudoba, hriech, nemoce, každý nedostatok. A tu sa Kristus vzdal božskej podoby a vzal na seba podobu služobníka, stal sa človekom, vstúpil do našej ľudskej biedy, aby nás povýšil do božskej podoby. A to je úloha pre nás, hovorí Luther, aby sme aj my brali na seba podoby sluhov a tam, kde stretáme chudobného alebo nemocného, aby sme mu pomohli z jeho sluhovskej podoby.

Podobnú myšlienku rozvíja Luther aj v jednej kázni z r. 1527: Tu hovorí: „Kto sa nezaujíma o biedu blížneho, ten nie je kresťanom... Aj Kristus predsa pomáhal všetkým nemocným, ako hovorí Mt 8,16–17: On vzal na seba naše neduhy a niesol naše nemoci“ (WA 24, 409, 17–21). V inej kázni

Luther hovorí: Kristus nám biednym ľuďom slúžil. „To musíš robiť aj ty. Ak niečo vieš, nenechaj si to pre seba, ale poslúž tým iným. Ak si zdravý, pomáhaj nemocným. Ak si bohatý, pomáhaj chudobným. Ak si silný, skloň sa a slúž slabým. Ak si zbožný pomáhaj hriešnemu, aby sa stal tiež zbožným. Ak to nerobíš, nie si kresťanom, lebo kde sú kresťania, tam sa to musí aj prejavíť, že tak zmýšľajú a tak sa chovajú ako Kristus“ (WA 12, 470, 26–34). Z týchto Lutherových citátov vidieť jasne, že Luther nechápal spásu len spirituálne, ale v spásu ide aj o celkové pozdvihnutie človeka a života vo svete.

Holistické pochopenie spásy vyplýva proste z faktu, že hriech a démonita nie sú prítomné len v srdci človeka. Oni majú aj svoj kozmický rozmer. Hriech môže byť aj sociálnym hriechom a démonita môže mať aj formu spoločenskej kriminality. Aj inštitúcie tohoto sveta sa môžu demonizovať a niesť na sebe pečať hriechu. Na druhej strane humanizácia sveta a ľudskej civilizácie môže byť pozitívnym dôsledkom hlásania Krista vo svete. Takéto stanovisko zastáva napríklad Karl Rahner. Iste všetky tieto ‚kozmičné‘ dôsledky spásy v Kristu majú zatiaľ len akýsi predbežný charakter. Sú len fragmentárne, relatívne a parciálne. Nejde zatiaľ o definitívne vykúpenie človeka a Univerza. A predsa sú to už anticipácie toho, čo sa raz ako dôsledok spásy v Kristu bude realizovať v eschatone. Anticipácia spásy je už závdavok (*arrabón* — Ef 1,14) eschatonu, aj keď plnosť realizácie spásy bude až pri parúzii.

Celkove pri kozmických dôsledkoch Kristovho vykupiteľského diela nejde len o Kristovu vládu nad jednotlivcom, alebo len nad cirkvou, ale ide o Kristovu vládu nad svetom. Kristus sa tu javí nielen ako *Eklesiokrator*, ale ako *Pantokrator*.

Slovom *Pantokrator* prekladá LXX hebrejskú formulu *Jahve cebaót* (= ‚Hospodin mocností‘, ‚Hospodin zástupov‘, alebo ako prekladá Zj 4,8 ‚Hospodin vševládny‘). Božie meno *Jahve* židia čítali ako *Adonaj*, Pán. Keď Nová zmluva nazýva Krista Pánom (*Kyrios*), tým ho vlastne stotožňuje s *Jahvem* (s Hospodinom) a s *Pantokratorom*. Celý svet je teda v moci Kristovej. (Týmto vyslovujeme náš nesúhlas s nemeckým teológom W. Boussetom, ktorý v svojej knihe *Kyrios Christos* sa snažil dokázať grécky (nie hebrejský) pôvod pojmu *Kyrios*, ako by to bolo len označenie pre nejakého kráľa. Slabinou Boussetovej tézy je, že ignoruje starozmluvné pozadie pojmu *Kyrios-Adonaj*, ktoré bolo označením pre *Jahveho*, viď Jan Milič Lochman, *Krédo*, Praha 1996, 100. Pojem *Kyrios* je teda v Novej zmluve priznaním Kristovho božstva a Jeho vlády nad celým svetom.)

Kozmické dôsledky Kristovho vykupiteľského diela ďalej dosvedčuje skutočnosť, že Kristus je podľa apoštola Pavla nový Adam (R 5,14). Ale

nový Adam je nemysliteľný bez nového raja. V tom zmysle má pravdu Joachim Jeremias, ktorý píše: „Biblické miesta nám potvrdzujú, že Kristus je už teraz Obnoviteľom raja“ (J. Jeremias, ThWNT 5, 770, 33). Keďže ide v Kristovom vykupiteľskom diele o znovuoobnovenie pôvodného rajského stavu, nemôže sa v ňom jednať len o odpustenie hriechov v zmysle spirituálnej spásy, ale aj o obnovenie všetkého, čo bolo pádom stratené. Ide teda o kozmickú dimenziu spásy. Vykúpenie Kristovo nie je len amnestiou od hriechu, ale to je aj oslobodenie od hriechu a jeho následkov. Pochopiteľne, že táto náprava nesie v tomto zemskom eóne na sebe ešte pečať fragmentárnosti, parciálnosti a relatívnosti. Realizácia tohto Kristovho vykúpenia nie je hotová, ale je to ustavičný dej, eschatologický zápas medzi kráľovstvom Božím a Antikráľovstvom. A predsa je to už anticipácia eschatologického obnovenia sveta, keď Boh zaslúbil ako dôsledok Kristovho vykúpenia nové „nebesá a novú zem, v ktorých spravodlivosť prebýva“ (2Pt 3,13; Zj 21,1). Dochádza už k prvým víťazstvám nad mocou zla. Kvas kráľovstva Božieho predsa len preniká do cesta tohto sveta, ako to Kristus predpovedal (Mt 13,33) a ľudstvo sa humanizuje. Ľudská kultúra a civilizácia, hoci sú autonómne, začínajú na sebe mať zrejme prvky teonómnej autonómnosti (Tillich). Cieľom je *šalóm* — kozmická harmónia. (Jerry Folk, *Salvation as Shalom*, časopis *Dialog* 1987, 104–110). Z biblického hľadiska Kristus je teda nielen Vykupiteľom sveta od hriechu, ale aj Obnoviteľom sveta.

Kristus ako Obnoviteľ a Napraviteľ sveta! Tak to vidia aj Skutky apoštolské v svojich často kontraverzných slovách o ‚napravení všetkého‘ v Kristu (Sk 3,21). Tento výrok o *apokatastasis tón pantón* sa stal teologickým jablkom sváru v dejinách. Prispel k tomu, žiaľ, cirkevný otec Origenes, ale aj ďalší, ktorí to chápali ako konečnú spásu všetkých, aj diabla. Nič takého sa tam však nehovorí. V texte sa hovorí: „Boh vám poslal Krista Ježiša, ktorého musia prijať nebesá až do času, v ktorom Boh napraví všetko, o čom od vekov hovoril ústami svojich svätých prorokov“. Proroci predsa nikde nehovoria o spásu všetkých ani nie o spásu diabla, ako to myslel Origenes. Naopak zvestujú súd všetkých páchatelom neprávosti (napr. Mal 3,19). Ale o obnovení raja raz na konci vekov, o tom proroci hovoria často vo svojich mesiánskych výpovediach (ako sme to uviedli vyššie). A to treba mať na mysli pod *apokatastasis tón pantón*. V takejto správnej interpretácii je učenie o *apokatastasis tón pantón* pre nás naplno prijateľné a je nesprávne ho zavrhať. Je v súhlase s učením apoštola Pavla o náprave sveta v Kristu (1K 15,28) — (a Pavel predsa nikde nehľása spásu hriešnikov a diabla), ako aj s celou modernou teológiou, ktorá hovorí o kozmických dôsledkoch spásy. Len ho treba chápať v zmysel Irenaeovom, Komenského a Teilharda

de Chardin o bode Omega. Tak chápe tieto slová aj nemecký novozmluvník Oepke, že „pomery v kozme budú späť dovedené do stvoriteľskej integrity“ (Oepke, článok Apokatastasis, ThWNT 1, 390, 36–37). Oepke sa pritom výslovne dištancuje od myšlienky, že by sa v texte hovorilo o konečnom spasení všetkých i diabla. „Také pochopenie je Novej zmluve aj židovskému chápaniu ďaleké“ (ThWNZ 1, 391, 2–3). V tom zmysle treba učenie o *apokatastasis tón pantón* v teológii nanovo rehabilitovať a zdôrazňovať. Práve zabudnutie na toto biblické učenie v dôsledku Origenesovej nesprávnej interpretácie doviedlo teológiu k tomu, že nedostatočne zdôrazňovala kozmickú dimenziu spásy v Kristu.

Tu musíme hovoriť aj o paradigmatickej hodnote idey kráľovstva Božieho. Teológia vždy hovorila o stvorení človeka-jednotlivca na obraz Boží, ale zabúdala povedať, že aj svet bol stvorený na obraz kráľovstva Božieho (teda ide nielen o *imago Dei*, ale aj o *imago regni Dei*); a na to sa zabúda. Tak ako je to na nebesiach, by to analogicky malo byť aj na zemi (3. prosba Otčenáša). Kráľovstvo Božie je paradigmou pre svet. Svet má byť analógiou kráľovstva Božieho, ako to zdôrazňoval Luther (viď Igor Kišš: *Das Problem der Analogie zwischen Reich Gottes und weltlichem Reich bei Luther*, in: *Luther und Luthertum in Osteuropa*, Berlin 1983, 83–112). V Kristu sa kráľovstvo Božie začalo postupne realizovať v tomto svete, aj keď k jeho plnému uskutočneniu v tejto časnosti nikdy nedôjde. Ale ako povedal apoštol Pavel: Stvorenstvo čaká na synov Božích (na nás kresťanov), že niečo pre kráľovstvo Božie urobíme a prispejeme k určitému oslobodeniu sa stvorenstva od kľatby hriechu (R 8, 19–21). Iste, kráľovstvo Božie prichádza do tohoto sveta aj bez nášho modlenia, ako hovorí Lutherov Malý katechizmus. Niekdy sme až prekvapení a zaskočení, ako Pán Boh v dejinách divne dovedie veci kráľovstva Božieho k víťazstvu. A predsa my sme zároveň aj Boží spolupracovníci na diele kráľovstva Božieho vo svete. Nemyslíme to ako synergizmus v rámci záslužnosti o spasenie, ale v rámci dogmatického učenia o *concursum divinum*. Čaká sa aj naša aktivita a naše skutky v prospech humanizácie sveta. Je nám ako kresťanom potrebná taká spiritualita, ktorá by odstraňovala nielen osobný hriech v osobnom pokání, ale ktorá by motivovala kresťanov a cirkev na odstraňovanie hriechu aj v sociálnych štruktúrach a v celkovom živote ľudstva. Ved aj Ježiš bol citlivý na hriech a démonitu aj v spoločnosti. Protestoval proti mamonárstvu a zlu v svojej dobe. Nepoužíval pritom násilné metódy, iba kritizoval, ale aj konal až po vyhnanie peňazomencov z chrámu. Bol tu rozdiel medzi Jeho predstavou o kráľovstve Božom a vtedajšou existenciou sveta. Pretože existujú spoločenské štruktúry, ktoré sú v priamom rozpore so zvesťou o kráľovstve Božom. Ich nenásilné odstraňovanie je časťou víťazstva kráľovstva Božieho

v dejinách, ako to zdôrazňoval najmä Tillich. Preto je naliehavou úlohou kresťanov podporiť aj proces humanizácie medzinárodných vzťahov vo svete, ako aj snahy o odstraňovanie chudoby a násilia. Toto všetko má svoj dôsledok aj pre naše pochopenie viery a vedy. Naša kresťanská viera má prispievať k tomu, aby — pretože ide o kozmické dôsledky Kristovho vykupiteľského diela — veda a technika boli používané len na dobro ľudstva a nikdy nie na jeho ničenie. Vykúpenie v Kristu nemá teda len svoje ekleziálne dôsledky (kde sa uskutočňuje spirituálna spása), ale má aj svoje dôsledky bazilejné, že sa má uskutočňovať, nakoľko je to možné. čosi z kráľovstva Božieho v tomto svete. Má dochádzať — analogicky k *theosis* pri človeku — ku akémusi (aj keď len fragmentárnemu) *theou-basileiosis* (k ‚zbožieskráľovstveniu‘) sveta. Realizácia Božej lásky v štruktúrach sveta je tiež cieľom vykupiteľského diela Kristovho.

Treba nakoniec ešte upozorniť pri rozbere tejto témy na jednu vec: najmä v Starej zmluve sa stretáme so spásou, ktorá nemá vzťah k vykúpeniu v Kristu z ľudskej hriešnosti (či už v oblasti mikrokozmu alebo makrokozmu), ale má čiste stvoriteľský charakter. Človek tu očakáva spásu a záchranu od Boha napr. uprostred nemoci, v oblasti hospodárskej prosperity, alebo pred nepriateľmi. Tento druh spásy nie je predmetom našich úvah. Všimame si len spásu, ktorá má christologický charakter a je časťou vykúpenia v Kristu. Takúto spásu možno nájsť už v Starej zmluve v dobe pred Kristom, ako ju tam vidí aj apoštol Pavel v súvisi s východom Izraelských z Egypta a s prechodom cez Červené more, prípadne cestou púšťou (1K 10,1–4). Takéto chápanie spásy v Kristu u Pavla, ktorú Pavel vidí už v Starej zmluve, súvisí s učením o predexistenčnom Kristu, ktorého spása je prítomná od samého stvorenia sveta.

Učenie o predexistenčnom Logose a jeho význam pre holistické pochopenie spásy

Učenie o predexistenčnom Logose, ktorým je Kristus, máme klasicky vyjadrené v prológu k Jánovmu evanjeliu. „Na počiatku bolo Slovo a Slovo bolo u Boha a Boh bol to Slovo. Toto (Slovo) bolo na počiatku u Boha. Ním povstalo všetko a bez Neho nepovstalo nič, čo povstalo. V Ňom bol život a život bol svetlom ľudí... A to Slovo stalo sa telom, prebývalo medzi nami, a my hľadeli sme na Jeho slávu ako na slávu jednorodeného od Otca. (Bolo) plné milosti a pravdy.“ (J 1,1–4.14).

Keď apoštol Ján týmito slovami začína svoje evanjelium, je zrejme presvedčený, že toto sú najdôležitejšie slová, ktoré možno o Kristu vôbec vo viere vysloviť. Inak by takto slávnostne nezačínal svoje evanjelium. Ježiš

Kristus nie je pre neho teda len jedna z historických osobností, ale On je vtelením predexistenčného Logosa, skrze ktorého bol stvorený celý svet a ktorý bol samým Bohom.

Nie sú to ľahké teologické myšlienky a azda preto učenie o predexistenčnom Logose nehrá dnes v teológii takú úlohu, ako hralo o evanjelistu Jána. Pochopenie učenia o predexistenčnom Logose totiž vyžaduje určitú znalosť nielen starozmluvnej, ale aj judaistickej teológie ako aj stoickej filozofie. Sú dokonca kresťania, ktorí učenie o predexistenčnom Logose zavrhnújú (napr. americký teológ L. Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*, New York 1944, Lecture V). Negatívnu úlohu tu azda zohrala skutočnosť, že toto učenie sa stalo základom rôznych teologicko-filozofických úvah u niektorých východných cirkevných otcov (napr. Atanázius, ale aj u Kapaďočanov, viď o tom štúdiu fínskej profesorky teológie Eevy Martikainenovej, in: *Unio*, Helsinki 1996, str. 10-32), ktoré v pravoslávnej cirkvi pretrvávajú v učení o svätej Sofii-Pramúdrosťi až dodnes (napr. u Bulgakova, ktorého sofiánska filozofia doviedla až do určitého arianizmu a rozporu s pravoslávnu cirkvou, ale v pozitívnejšom pochopení u Pavla Florenského, Vladimíra Solovjeva a Nikolaja Berďajeva, atď. — viď článok M. Kubicu: „Múdrosťi“, Křesť. revue 1990, 32–38).

Nebudeme sa tu zaoberať ruskou pravoslávnu sofiánskou filozofiou Pramúdrosťi. Obídeme aj podrobný rozbor teologických úvah o Logosovi u východných cirkevných otcov. Iba konštatujeme, že podľa názoru novozmluvníkov (viď napr. Kittlov ThWNT, článok Logos) apoštol Ján tu nadväzuje na starozmluvné predstavy o Múdrosťi v múdroslovnej literatúre Starej zmluvy (ThWNT 4,136). Ján apoštol pritom nemohol dobre Krista nazvať Múdrosťou, lebo pojem múdrosť je ženského rodu, čo by bolo pre Krista nevhodné. Preto nazýva Krista Logosom, lebo toto podstatné meno je v gréčtine mužského rodu. Bolo to možné aj preto, lebo filozofia o Logosovi u Filóna a stoikov bola v tej dobe všeobecne známa.

To všetko však môžeme nechať stranou, pretože Ján priamo nevyužíva ani myšlienky Starej zmluvy o Múdrosťi, ani Filónovu filozofiu o Logose. Apoštol Ján iba preberá tento pojem ako pojem a dáva mu svoj vlastný zmysel. Ako uvidíme neskôr je to zmysel totožný ako možno nájsť aj v Pavlových listoch, ktoré hovoria o tých istých veciach, ovšem bez používania pojmu Logos.

A predsa aj keď apoštol Ján priamo nenadväzuje na starozmluvné učenie o Múdrosťi (Príslovie 2. a 8. kapitola), ani na stoické špekulácie o Logosovi, zdá sa, že určitým východiskom pre neho predsa bola teológia vtedajšieho judaizmu o Tóre. Túto rabínsku teológiu apoštol Ján zrejme poznal a jej výpovede vedome tvorčo aplikoval na Krista ako Logosa.

Rabíni doby Kristovej hovorili o Tóre, že bola od počiatku u Boha, že bola identická s Bohom alebo aspoň božského pôvodu, že všetko bolo stvorené cez ňu, že v nej je život, že bola svetlom ľudí. Tóra je sprostredkovateľom stvorenia. Prostredníctvom tejto stvoriteľskej prvotiny stvoril Boh nebo a zem. To všetko sú výpovede rabínov o Tóre, tak podobné prológu Jánovho evanjelia. Sú založené na výpovediach starozmluvnej múdroslovnej literatúry o Božej múdrosti, ako sú: „Hospodin ma stvoril na počiatku svojho diela, pred svojimi pradávными skutkami“ (Prísl 8,22, porovn. 8,30 — rabínske výpovede o Tóre podáva v svojom článku o Logosovi Kittel v ThWNT 4,139).

Apoštol Ján tieto výpovede rabínov vyznavačsky zmenil a aplikoval na Krista. Už nehovorí o Tóre na počiatku stvorenia, hovorí o Logosovi. Predexistenčný Kristus-Logos je pre Jána akýsi princíp, podľa ktorého bol stvorený svet. Povedané s apoštolom Pavlom: On, predexistenčný Kristus je prvotinou stvorenia (Ko 1,15; porovn. Zj 3,14). Skôr než Boh stvoril svet, najprv podľa rabínov stanovil princípy tohoto sveta, ako bude tento svet vyzeráť, akými zákonmi sa bude riadiť, určil svoj stvoriteľský zámer a plán (Tóru). A tu Nová zmluva jednotne hovorí: Tieto stvoriteľské princípy boli hypostazované, zosobnené, do Jeho Syna, ktorý sa stal prvotinou stvorenia a hypostazovaným, zosobneným Božím slovom, Logosom. Toto je nielen učenie Jánovo, to je učenie aj apoštola Pavla. Správne preto upozorňuje Kittel, že výpovede o Logosovi v Jánovom prológu nemožno izolovať od celkovej novozmluvnej kristológie (ThWNT 4,133,37–39). Z toho vyplýva, že aj keď Jánov prológ o Logose nám môže byť nejasný, najlepším komentárom k nemu sú niektoré miesta z apoštola Pavla. Predovšetkým je treba si všimnúť tie miesta Pavlove, kde aj Pavel hovorí o Kristovej preexistencii (napr. R 1,4; 8,3; 1K 10,3n; 2K 8,9; Fil 2,6nn; Ga 4,4). Nadovšetko je treba však pochopiť Jánov prológ o Logose-Kristu z ďalších miest apoštola Pavla, kde Pavel pojem Logos síce nespomína, ale v podstate hovorí to isté ako hovorí Jánov prológ.

Takým miestom je napr. Ko 1,16–18: „Lebo v Ňom (v Kristu) bolo stvorené všetko, čo je na nebesiach aj na zemi, viditeľné aj neviditeľné tróny, panstvá, kniežatstvá, mocnárstva, všetko je stvorené **skrze** Neho a **pre** Neho. On je **pred** všetkým, a všetko spolu má v **Ňom** svoje bytie On je hlavou tela, cirkvi, On počiatok, prvorodený z mŕtvych, aby Jeho bolo prvenstvo vo všetkom. Lebo Boh za dobré uznal, aby v Ňom prebývala všetka plnosť.“

Iné miesto z Pavla, ktoré je určitým komentárom k Jánovmu prológu je 1K 8,6: „Ale my máme jediného Boha-Otca, z ktorého je všetko, a my pre Neho, a jediného Pána, Ježiša Krista, skrze ktorého je všetko.“

Tretím komentárom k J 1, 1–4 je Žd 1,2–3: „Ním (Kristom) stvoril (Boh) aj veky. Tento (Syn) ako odlesk slávy Boha a obraz Jeho podstaty udržuje všetko svojím mocným slovom.“

Konečne určitým komentárom k J 1, 1-4 sú aj slová Nicejského vyznania o Kristu: „Verím... i v jedného Pána Ježiša Krista, jednorodného Syna Božieho, splodeného z Otca pred všetkými vekmi; Boha z Boha a Svetlo zo Svetla, pravého Boha z Boha pravého, splodeného, nie stvoreného, jednej podstaty s Otcom, skrze ktorého bolo všetko stvorené.“

Zmysel týchto všetkých vyjadrení (a teda aj Jánovho prólogu o Logose) je zhruba tento: Celé stvorené Univerzum, so svojou fyzickou i spirituálnou existenciou je rozvinutím Božieho zámeru v Kristu. Univerzum je odvislé od Boha v svojich poriadkoch. Pavel tu odmieta robiť rozdiel medzi duchovným a materiálnym svetom, čo by bolo nebezpečným gnostickým dualizmom. Tvrdí, že materiálne i duchovné je božského pôvodu a je časťou Božieho plánu stvorenia. To všetko (*ta panta*) bolo „stvorené v Kristu, skrze Krista a pre Krista“. Kristus nie je len Alfa, ale On je aj Ómega, Počiatok i Koniec stvorenia (Zj 22, 13). Napriek pádu do hriechu človek sa nemôže odlúčiť od určenia, ktoré mu bolo pri stvorení dané.

Ako preexistenčný Logos-Kristus má On pre nás trojaký význam:

1. Je pre nás zjaviteľom Boha-Otca. Apoštol Pavel o tom v Ko 1,15 hovorí: „On je obrazom neviditeľného Boha“ (porovn. 2K 4,4). Človek bol stvorený na Boží obraz (ako analógia k Bohu). Naproti tomu Logos je sám dokonalým Božím obrazom, nielen analógiou k Bohu. Má sám božskú podstatu. Preto hovorí o Logosovi aj apoštol Ján: „Boha nikto nikdy nevidel; jednorodný Syn Boží, ktorý je v lone Otcovom, ten Ho známym učinil“ (J 1,18; porovn. Mt 11,27). Boha nemožno poznať na základe filozofických špekulácií, cestou prirodzenej teológie. Jediné cez Logosa možno poznať Boha. Logos je teda jediné slovo Božie, ktoré nám o Bohu hovorí, kto Boh je. Preto bola dôležitá Jeho inkarnácia, že v inkarnácii nám zjavil Boha. On bol pre nás živým slovom Božím, na tejto zemi žijúcim Logosom. Preto mohol o sebe povedať: „Kto mňa videl, videl Otca“ (J 14,9).

2. a. Logos však nezjavuje len samého Boha-Otca. Keď všetko bolo stvorené v ňom a skrze Neho, aj pravé človečenstvo možno poznať len v Logosovi. On vlastne určuje obsah pojmu Človek. V oddelenosti od Neho je človek len človekom (s malým ‚č‘), biologickým človekom. Ale v ňom je určené pravé ľudstvo človeka. Preto v inkarnácii On je nový Adam, pravý Človek a to nielen biologicky (že biologicky bol Kristus naozaj človekom), ale aj z hľadiska zmyslu človečenstva. Pilát možno sám si nebol vedomý, akú veľkú pravdu vyslovil, keď povedal: „Ajhľa, Človek“ (J 19,5). Práve preto, že aj k stvoreniu človeka Bohom došlo skrze predexistenčného

Logosa, je Logos určujúcou normou všetkého, čo je naozaj ľudské. Aj pojem Život je pochopiteľný len v Logosovi (J 1,4). Mimo Krista má človek len bios, biologický život. Ale v Kristu bol zjavený ‚Život‘ (s veľkým ‚Ž‘, grécky *zōé*), teda to, aký má skutočný ľudský Život byť. On prišiel, aby ľudia mali nielen bios (život), „ale aby mali *zōé* (Život) a mali ho v plnosti“ (J 10,10).

2. b. Ďalej z idey stvorenia sveta skrze Logosa-Krista vyplýva, že keď človek žije „podľa slova Božieho“, podľa Krista, podľa Logosa, neodtrhuje sa tým od svojej podstaty, naopak, človek je stvorený pre harmóniu s Logosom, lebo bol stvorený „skrze Neho a pre Neho“ (Ko 1,16). Harmóniou s Logosom, s Božím slovom, prichádza človek vlastne sám k sebe, k podstate svojho vlastného bytia. Božské princípy sú človeku a ľudstvu nie cudzie. Naopak ony sú nám vrodené, sú naším vnútorným stvoriteľským zákonom. Platia slová žalmistove: „Niet pre mňa šťastia mimo Teba“ (Ž 16,2b), alebo slová Augustínove: „Nespokojné je moje srdce, kým nespočinie v Tebe, ó Bože“. U človeka má dochádzať preto ku *christosis*, ako to hovorili niektorí východní cirkevní otcovia. Kristova tvár má byť vtláčená do našej tváre. To prakticky znamená: „Vedieť dúfať, keď sa už nedá dúfať a vedieť milovať, kde sa nenávidí“ (J. Moltmann, *Mensch*, 1971, 165).

2. c. Takýto ľudský život v harmónii so svojou podstatou, určenou skrze stvorenie človeka skrze preexistenčného Logosa, je potom aj biologicky zdravým životom. Americký psychológ Justice napr. tvrdí, že človek je už stvoriteľsky naprogramovaný na morálku. Ak žije hlboko nemorálne, má to zlý biologický dopad na človeka. Podľa Justicea autopsie mafiánov ukázali, že už mladí mafiáni sú zo stresov svojho nemorálneho konania celí skornatení. Podobne americko-ruský sociológ Sorokin tvrdí, že kto žije morálne, žije zdravšie a jeho život je o 5 až 10 rokov dlhší, ako by bol pri nemorálnom živote. Ako by sa tým až experimentálne dokazovalo, že naozaj človek bol stvorený v Logosovi, skrze Logosa a pre Logosa.

3. V Logosovi bol však stvorený celý svet, Univerzum, celý Kosmos. Preto v Logosovi sú dané normy ako má vyzerať aj svet, jeho poriadky, jeho „tróny, panstvá, kniežatstvá a mocnárstvá“ (Ko 1,16), štát i rodina, medicína i ekonomika. Pravý obraz tohoto všetkého je daný v Logosovi, skrze ktorého bolo všetko stvorené. Keďže predexistenčný Logos je identický s Božou láskou, to všetko má byť vysoko humánne formované. Iba humánný štát, humánná rodina, humánná medicína i humánná ekonomika atď, odpovedajú stvoreniu všetkého skrze preexistenčného Logosa. Americký exegeta Francis W. Beare v komentári ku Ko 1,18 hovorí: „Tu sú dané obrovské možnosti teologického uvažovania, ktoré sú však len sporadicky využívané“ (*The Interpreter's Bible* 11, 168).

Takto idea preexistenčného Krista-Logosa má na pozadí aj pavlovských textov v sebe obrovskú teologickú zvesť, ktorú by naozaj bolo treba lepšie teologicky využívať a viacej na nej teologicky budovať. K učeniu o pre-existenčnom Kristu, ktoré máme obsiahnuté v Novej zmluve, je hodné sa naplno vrátiť aj na tomto mieste. Hovorí totiž, že vykúpenie a spása v Kristu má priamo kozmickú dimenziu. Všetko (*ta panta*) bolo stvorené „v Kristu, skrze Krista a pre Krista“. Preto je Kristus nádejou ľudstva (ako to vyslovilo Valné zhromaždenie Svetovej rady cirkví v Evanstone 1954), lebo v ňom sa môže všetko napraviť. K pleróme spásy patrí teda aj spása Univerza. Naproti tomu pád do hriechu znamená určité ‚odkristovčenie‘ aj celého stvorenia. Cirkev, ktorá zvestuje svetu len zvesť o spirituálnej spáse jednotlivca a nie aj o spáse makrokozmu, zvestuje teda nekompletné učenie o vykúpení v Kristu. To je oddelovanie stvorenia a vykúpenia, prvého a druhého článku Kréda. Aj stvorenstvo má mať účasť na vykúpení. „Stvorenstvo totiž s dychtivou túžbou očakáva zjavenie synov Božích... v nádeji, že aj samo stvorenstvo oslobodené bude z otroctva skazy do slávnej slobody dieťok Božích“ (R 8,19.21).

Idea stvorenia aj celého materiálneho sveta skrze Krista-Logosa ďalej hovorí, že cieľom existencie celého stvorenia je realizácia lásky. Božský Logos-Kristus je obrazom Boha, ktorý je láska. A tak aj celé stvorenstvo musí byť v súzvuку so svojím Stvoriteľom, Bohom lásky. Aj všetky panstvá a kniežatstvá, tróny a mocnárstvá tohoto sveta, ktoré boli stvorené skrze Krista a v Kristu (Ko 1,16, porovn. Ef 3,9) musia byť v službe lásky. Ak sa tento súzvuк stratil a došlo azda k démonizácii stvorenia, k odpadu od humanity, ak vznikla disharmónia medzi stvorením a Stvoriteľom, je treba ju obnoviť. Do celého stvorenia je treba vtláčať Kristovu tvár. Má dôjsť ku ‚christogenéze sveta‘, ako to povedal Teilhard de Chardin. Kristus je cieľom, telosom sveta. Takéto myšlienky nájdeme aj u Luthera, keď hovorí: „V pravej ruke Božej je horiaci zákon, to je zákon lásky v duchu. On má riadiť všetky zákony vo svete“ (WA 17 II, 94, 18–19). Alebo inde Luther hovorí: „Králi majú prispôbiť svoje zákony slovu o Božom kráľovstve“ (WA 40 II, 287, 27–30). Alebo: „Boh chce, aby svetský regiment bol predobrazom nebeského kráľovstva“ (WA 15, 241, 40–41 — vid môj vyššie citovaný článok o analógii kráľovstva Božieho a svetskej ríše u Luthera). Azda to dáva za pravdu Karolovi Barthovi a Dietrichovi Bonhoefferovi, ktorí žiadali v teológii kristologické zdôvodnenie ešte aj štátu. Naproti tomu Elert a Althaus dôvodili, že štát možno zdôvodniť len stvoriteľsky ako stvoriteľský poriadok. V ich chápaní štátu bolo potom málo dôrazu na humánny štát. Správne riešenie je zdôvodňovať štát síce stvoriteľsky, ale byť si vedomý toho, že obsah toho, čo je stvoriteľské je určený pre-existen-

čným Logosom-Kristom (pretože všetko bolo stvorené skrze Logosa-Krista) a je to potom nakoniec stvoriteľsko-kristologické zdôvodnenie štátu s dôrazom na potrebu humánosti (a nielen „právnosti“) každého štátu. Samozrejme humánosť štátu je daná prirodzeným zákonom a prirodzeným právom a preto má aj svoju hranicu. Štát môže byť len natoľko humánný, nakoľko je to naozaj možné a v boji so zlom realizovateľné.

To, že svet a človek sú stvorené skrze Krista a pre Krista je ovšem tajomstvom, ktoré pozná len cirkev (Ef 1,9; 3,9–10). Svet toto tajomstvo nepozná (R, 16,25). Svet nepozná skrytý integrál tejto derivácie, ktorou je stvorenstvo. Ale cirkev ho pozná a má ho zvestovať, má hlásať Kristovo panstvo nad svetom. Je to panstvo lásky. Všetko vo svete má smerovať ku Kristu a k Jeho láske. Nič nemá byť vo svete protibožské. Teda nielen cirkev je telom Kristovým, ale aj svet má byť v určitom zmysle vlastne *Christus prolongatus*, zobrazovať na sebe Toho, skrze ktorého a pre ktorého bol stvorený. Do celého stvorenia by mala byť vtlačená Kristova tvár.

Teológia sa teda musí vrátiť späť k zabudnutému dôrazu na stvorenie sveta skrze Logosa a pre Logosa. Božie slovo-Kristus má byť hlavnou normou a zákonom aj pre tento svet. Vykúpenie v Kristu má totiž nielen spirituálnu mikrokozmickejšiu, ale aj svoju kozmickejšiu dimenziu. To je niečo, čo dáva kresťanom nádej pre život, ale aj pre konanie vo svete, ale čo dáva nádej aj pre svet, že vykupiteľské dielo Kristovo nebude ani pri ňom márne, ale bude mať vo svete aj svoje kozmickejšie dôsledky, pretože Kristus je Vykupiteľ, ale aj Obnoviteľ sveta.

Povedané na medzinárodnej teologickej konferencii v Sv. Jure pri Bratislave na tému „Viera a veda“ dňa 8. 11. 1996.