

BOŽIE SLOVO AKO VZOR A ZDROJ ĽUDSKÉHO ŽIVOTA S BOHOM

VZŤAH KRISTOLOGIE A SOTERIOLOGIE

Eubomír Batka

GOTTES WORT ALS VORBILD UND QUELLE DES MENSCHLICHEN LEBENS MIT GOTT. DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN CHRISTOLOGIE UND SOTERIOLOGIE Die Frage, wie das Heil und die Rettung des Menschen in der Person Jesu Christi stattfindet bildet ein zentrales Thema der christlichen Theologie. Das Chalcedonense und spätere hamartiologische Bestimmungen sind Bemühungen, die Bedeutung des Todes Jesu Christi rechtfertigungstheologisch zu deuten. Eine durchdachte theologische Antwort bietet Anselm von Canterbury in seiner Schrift „Cur deus homo“. Er versucht der Zweinaturenlehre Christi und der Erbsündenlehre Rechnung zu tragen, wenn er Christi Tod als freien Entschluss des sündenlosen Sohnes Gottes für schuldige Menschen deutet. Verhaftet jedoch in augustinischer Signifikations-Hermeneutik wird das Leben Christi in Anselms System nur im abgeleiteten Sinne die Quelle für das neue Leben des Christen. Viel mehr bietet Christus ein Beispiel, dem zu folgen ist.

Im Unterschied dazu scheut es Luther nicht, in seiner Theologie die Christologie des Chalcedon konsequent zu denken. In der Inkarnation, im Leben und am Kreuz ist das inkarnierte Wort Gottes am Wirken. Anhand von R 5,8–10 kann gesagt werden, dass Gott selber in Christus die Feindschaft des Menschen überwindet und somit am Kreuz und in der Auferstehung das Heil verwirklicht. Im Abschluss wird in der Analyse gezeigt, dass die lutherische Theologie den Tod Christi als einen Akt der göttlichen Liebe sieht und die Beziehungen zwischen Vater und Sohn, Gott und Mensch als kommunikativen fröhlichen Austausch deutet und nicht als Rache des zornigen Vaters, der erst beim Anblick des Toten am Kreuz zur Versöhnung einwilligt.

Spása a záchrana človeka inkarnovaným Slovom Božím v osobe Ježiša Krista sú centrálnou témou teológie všetkých kresťanských cirkví. Práve táto otázka bola, obrazne povedané, „hnacím motorom“ a „lakmusovým papierikom“ pri vieroučných rozhodnutiach od prvopočiatkov. Spisy apoštolských otcov, kanonizácia Novej Zmluvy, argumentácia apologétov či aj samotné trojičné učenie¹ zapadá do kontextu soteriologie a hamartiologie. V tomto svetle treba chápať aj kristologické závery Chalcedonské-

¹ Por. Symbolum Nicenum (325): „[...] τον δι ημας τους ανθρωπους και δια την ημετεραν σωτηριαν κατελθοντα και σαρκωθεντα [...]“ V: P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, zv. II, Baker Books, Grand Rapids 1983, str. 60.

ho koncilu o dvoch „nezmiešaných“, „nepremenných“, „nerozdelených“ a „nerozlučných“ prirodzenostiach v Ježišovi Kristovi. Učenie o „communicatio idiomatum“ – vrátane „teopaschitickej formuly“ – nie sú metafyzickou ekvilibristikou vysoko nad hlavami radových kresťanov, ale sú pokračovaním teologických vysvetľovaní významu inkarnácie Logosa v ľudskom tele vo vzťahu ku spásu každého jedného človeka. Nielen z čisto historického hľadiska, ale aj v zmysle protestantského chápania dogiem ako vyznávačského vyjadrenia viery, Chalcedonense netvorí záver tejto snahy cirkvi. Aj v tomto prípade poukazuje formulácia „[...] pre naše spasenie“² na to, že Ježišova inkarnácia, život, ukrižovanie a vzkriesenie boli chápané ako zdroj a vzor ľudského života s Bohom.

Za ďalší významný medzník v dejinách vieroučného vývoja možno označiť rok 529. Hoci zatvorenie Platónskej akadémie po jej vyše sedemstoročnej existencii, a založenie prvého kláštora na hore Monte Cassino Benediktom z Nursie, bolo viac ako symbolickou koincenciou udalostí,³ tieto sú skôr druhoradé v našom kontexte. Omnoho dôležitejším bol koncil v Orange, ktorý sa zaoberal témou dedičného hriechu, smrteľnosti všetkých ľudí a pôsobením milosti Božej.⁴ Zo záverov tohto koncilu sa ukazuje, že hamartiologické otázky vždy úzko súviseli s otázkou spásy darovanej z Božej milosti.⁵ Aj napriek tomu, že dekréty tohto koncilu zmierňujú radikálnu pozíciu neskorého Augustína,⁶ nedá sa prehliadnuť, že od tejto doby augustínovské vykladanie R 5,12 v zmysle hriechu všetkých ľudí v Adamovi prehĺbilo debaty o dedičom hriechu a o ospravedlnení zásadným spôsobom, a to vo všetkých nasledovných obdobiach teologického myslenia.⁷

Odhladnuc od komplexnej debaty o obsahu a význame Augustínovho učenia o hriechu človeka sa pri pohľade na vývoj hlavne západnej teológie

² Symbolum Chalcedonense (451): „[...] και δια την ημετεραν σωτηριαν [...]“ P. Schaff, *ibid.* str. 62.

³ Na toto trefne poukázal J. Pieper, *Scholastika*, Vyšehrad 1993, str. 16n.

⁴ J. Neuner, H. Ross, *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, Dobrá kniha 1995, čl 350 a 351, str. 182, (DH 371 a 372).

⁵ J. Neuner, H. Ross, *ibid.*, čl. 777–780, str. 398n. (DH 373 – 376).

⁶ Ide hlavne o otázku predurčenia. Por. Augustínove spisy *Odpoveď Simplicianovi*, Krystal OP, Praha 2000 a *O milosti a slobodnej vôli*, Petra, Prešov 2004, str. 171–217.

⁷ Ako príklad sa tu dá uviesť debata medzi Tomášom Akvinským a Bonaventúrom, rôzne dôrazy Augustiniánov a Františkánov počas Tridentského koncilu (Bajus–Bellarmín), hádka medzi Fláciom a Spangenbergom v 16. storočí, zápas Jansenistov a Paskala s Jezuítmi v 17. storočí, či Schleiernachera a Bretschneidera v 19. storočí. V neposlednom rade sem patrí aj diskusia o slobodnej vôli medzi Lutherom a Erazmom.

dá povedať, že význam inkarnácie Logosa bol zatlačený do úzadia. Augustínovské rozlišovanie medzi „spiritus et littera“ viedlo k zdôrazňovaniu duchovného, vnútorného, spiritualistického pôsobeniu milosti. Skrze prvú milosť („gratia operans“) Boh pôsobil v človeku vieru a oslobodil ľudskú vôľu k činnej láske.⁸ No aj skrze vieru v Ježiša človek prijíma milosť.⁹ Táto druhá milosť prináša odpustenie hriechov minulých, ale i pomáha človeku, aby sa hriechu v budúcnosti vystríhal. Je milosťou spolupracujúcou („gratia cooperans“). V tomto druhom prípade - pri pohľade do budúcnosti je Kristus pomocníkom pri dosahovaní novej „duchovnej“ spravodlivosti „vnútorného“ človeka. Ako „nový Mojžiš“ prináša Ježiš dokonalejší a jasnejší duchovný zákon („lex Christi“).¹⁰ Božia milosť pomáha veriacemu človeku ako „rekonvalescentovi“ naplniť zákon a dáva slobodu od hriechu.¹¹ Táto línia uvažovania vedie však k tomu, že inkarnovaný Logos je zdrojom života človeka s Bohom v odvodenom slova zmysle.¹² Je to primárne Božia milosť spojená s pôsobením Ducha Svätého,¹³ ktorá naplňa vôľu človeka¹⁴ a uspôsobuje ho k životu v láske.¹⁵ Veriacemu sa pripisuje moc milosti; Kristova spravodlivosť, sloboda a moc dokázaná konkrétnym slovom na konkrétnych ľuďoch dáva nový život v duchovnom zmysle, nie je však tým, čo robí človeka spravodlivým a slobodným.

⁸ Augustín, *ibid.*, VII.17–18, str. 190n. Všeobecne o Augustínovom učení o milosti pozri: Alister McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian doctrine of Justification*, Cambridge University Press 1993, 2. vyd., str. 27n.

⁹ Augustín, *ibid.*, XIII.25, str. 196n.

¹⁰ Por. napr. Augustínove ponímanie zákona bez milosti ako litery, ktorá zabíja, ale zákona s milosťou ako „oživujúceho ducha“. Augustín, *ibid.*, XVIII.37, str. 205. Vid' aj *ibid.* XVIII.38, str. 206.

¹¹ Augustín, *ibid.*, XIV.27, str. 198.

¹² Na tento problém trefne poukazuje i Lenka Karfíková, keď sa zároveň zasadzuje za soteriológiu v zmysle chalcedonskej kristológie. V: L. Karfíková, J. Mrázek, *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Mlýn, Jihlava 2004, str. 173n. Podľa Karfíkovej však treba na základe chalcedonskej kristológie hovoriť o Božom pláne s ľuďmi ako závislom na slobodnom súhlase človeka (*ibid.*, str. 174). Na tomto mieste otvorenou zostáva otázka, či naopak práve chalcedonská kristológia nevytvára vhodný priestor na teologické uvažovanie o obmedzených schopnostiach vôle prirodzeného človeka.

¹³ Augustín, *ibid.*, XVIII.39, str. 207.

¹⁴ Augustín, *ibid.*, XV.31, str. 201: „No Božia milosť je vždy dobrá. Skrze ňu sa aj človek, ktorý mal zlú vôľu, stáva človekom s dobrou vôľou. V nej sa už nadobudnutá dobrá vôľa rozmáha a stáva sa takou silnou, že je schopná naplniť Božie príkazy, pre ktoré sa rozhodla, lebo si ich žiada silno a dokonale.“

¹⁵ Augustín, *ibid.*, XVII.33–XIX.40, str. 203–208.

Cesta racionálneho zdôvodnenia inkarnácie Logosa

Spomedzi rozsiahleho spektra scholastických teológov to bol presvedčený augustínovec Anselm z Canterbury, ktorý ovplyvnil vnímanie Kristovho diela spásy výrazným spôsobom. Anselm sa pritom vedome odvoláva na chalcedonskú kristológiu a jasne hovorí o dvoch prirodzenostiach v jednej osobe Ježiša Krista.¹⁶ Dalo by sa čakať, že na tomto teologickom základe dospeje k ponímaniu inkarnácie Ježiša Krista ako priameho zdroja pre novotu života človeka.

Hneď zo začiatku Anselmovho spisu „Cur Deus homo“ je zrejmé, že učenie o „communicatio idiomatum“ má v Anselmovom myslení dôležité miesto. Dá sa povedať, že Anselm dáva toto učenie do služby soteriológie. Služi na opísanie toho, ako sa ľudská prirodzenosť v Kristu podieľa na božských atribútoch, a že tak môže byť prirodzenosť človeka pozdvihnutá do blízkosti Božej. Za povšimnutie stojí, že Anselm nerozvíja aj druhý aspekt tohto učenia – o zdieľaní ľudských vlastností Kristovou božskou prirodzenosťou,¹⁷ pretože Anselmova viera sa snaží za rozumovým základom viery. Prirýchlo sa utieka k filozofickému predpokladu dokonalej najvyššej božskej podstaty. Tým však v podstate dochádza u Anselma k podceneniu momentu Kristovho vzkriesenia. Inkarnácia služi na pozdvihnutie ľudskej prirodzenosti a prinavrátenie k jej „správnosti“ („rectitudo“) a „spravodlivosti“ („iustitia“).¹⁸ Ak Anselm nevyjadruje aký vzťah má Kristovo vzkriesenie k človečenstvu, tak potom sa vzťah človeka k Bohu stáva takpovediac jednosmernou záležitosťou – ľudská stránka života je pozbavená spätosti so svetom, telom a človečenstvom a je podrobená dosiahnutiu večného duchovného cieľa vo večnosti.

Pravdou je, že Anselmovo racionálne pátranie po zmysle inkarnácie podrobujú teleológii soteriológiu ako aj samotné učenie o stvorení sveta a človeka. Integrita Adama a Evy spočívala v schopnosti ovládať racionálne a vôľové schopnosti tak, aby človek bol poslušný Božej vôli.¹⁹

¹⁶ St. Anselm, *Basic Writings*, Open Court Publishing Company, La Salle 1992, I,8, str. 204n., II,7, str. 259n.

¹⁷ Anselm, *ibid.*, I,8, str. 205: „[...] but we teach that one person is both Divine and human. In the incarnation of God there is no lowering of the Deity; but the nature of man we believe to be exalted.“ Por. II,10, str. 268.

¹⁸ Detailné rozlišovanie medzi „rectitudo“ ako hlavným pojmom, ktorý v sebe obsahuje pojem „iustitia“ ako morálny poriadok ustanovený Stvoriteľom, reflektujúci Jeho božskú vôľu a prirodzenosť, a „veritas“ ako metafyzickou kategóriou ktorá vyjadruje, že vôľa chce to, čo má chcieť podáva Alister McGrath, *ibid.*, str. 56n.

¹⁹ Anselm, *ibid.*, I,9, str. 207.

Rozum umožňoval rozlišovať spravodlivosť od nespravodlivosti, dobro a zlo, a medzi väčším a menším dobrom.²⁰ Slobodná vôľa zase umožňovala človeku nenávidieť zlo, vyhýbať sa mu a milovať dobro, ako aj sa preň ako najvyššie dobro aj rozhodovať. Hriech odpadnutých anjelov a hriech človeka zneuctvuje česť dokonalého Boha Stvoriteľa a rozvracia poriadok Božieho kráľovstva, robí Boha ľuhárom a spreneveruje sa poriadku, ktorý Stvoriteľ ustanovil. Prvý hriech sa v Anselmovom systéme stal aktom „neposlušnosti“ rozumného stvorenia vybaveného intaktnou vôľou voči Božej vôli. V tom spočíva zneuctenie samého Boha a Božej zvrchovanosti.

Hriešny človek teda nie je schopný naplniť cieľ, pre aký bol stvorený, ani zadosťučiniť za svoje hriechy; lebo ak by aj konal všetko v zmysle spravodlivosti, tak len vyplní, čo má a nemá nič, čím by mohol zadosťučiniť za hriechy.²¹ Pre Anselma je Boží Syn jediným, ktorý je úplne poslušný Otcovi. To sa ukazuje na Jeho slobodnom rozhodnutí pre inkarnáciu i pre smrť. Tu však často dochádza k nepochopeniu Anselmovo systému. Syn to nerobí kvôli „hnevu“ Boha, keďže Anselm v protiklade k teopaschitickej formulácii vníma Boha ako nepodliehajúceho ľudským afektom. Boha Otca teda ani „neteší“ smrť a utrpenie Syna. Ale ako nanajvyššie správne a spravodlivé vníma Synove slobodné rozhodnutie, ktoré sa úplne stretáva s Otcovou vôľou.²² Teda aj samotná inkarnácia je už skutkom spravodlivosti. Iba tak dokáže dielo bezhriešneho bohočloveka Ježiša zadosťučiniť – t.j. kompenzovať vinu a ešte pridať aj niečo navyše k Božej spravodlivosti a svätej cti.²³ V tomto zmysle možno hovoriť o spásanosnom diele Ježiša Krista.

²⁰ Anselm, *ibid.*, II,1, str. 253.

²¹ Anselm, *ibid.*, I 20, str. 241. Neslobodno zabúdať, že pre Anselma medzi človekom a Bohom stojí diabol ktorý si vlastne zvedením človeka privlastnil, čo bol človek povinný dávať Bohu. (*ibid.*, I,23, str. 246). Z tohto dôvodu odmieta Anselm klasickú teóriu o zmierení.

²² Anselm, *ibid.* I,10, str. 213.

²³ Anselm, *ibid.*, II,6, str. 259: „If it be necessary, therefore, as it appears, that the heavenly kingdom be made up for men, and this cannot be effected unless the aforesaid satisfaction be made, which none but God can make and none but man ought make, it is necessary for the God-man to make it.“ Na základe tohto často citovaného citátu z *Cur Deus homo*, by bolo nepochopením Anselma tvrdiť, že Boh Otec požadoval za zmierenie ľudskú obeť. Por. odkaz na mienku U. Hedingera, *Kritik der Kreuzestheologie*, Tübingen 1993 v: Trojan, *Ježišův příběh – výzva pro nás*. Oikumene, Praha 2005, str. 320, pozn. 30. To by znamenalo, že človek je subjektom diela spásy. Naproti tomu z R 5, 8–10 je jasné, že subjektom zmierenia je Boh. Človek je objektom zmierenia. Vid' vynikajúcu štúdiu od Otfrieda Hofiusa, *Sühne und Versöhnung, Zum Paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu*, str. 37. V: ten istý, *Paulusstudien*, J. C. B. Mohr Siebeck, Tübingen 1989, str. 25–49.

Otvorenou otázkou zostáva však, ako sa toto objektívne Božie konanie dotýka života konkrétneho človeka. Aj tu argumentuje Anselm na základe učenia o dvoch prirodzenostiach, keď hovorí, že Kristus ako Boží Syn, nemôže od Otca prijať nič, čo by už nemal.²⁴ Zásluha Ježiša Krista je pripísaná človeku ak človek „chce“ byť zaradený pod jej výkonnú moc.²⁵ No človek samotný sa môže stať nanajvyššie napodobňovateľom Krista v Jeho neotrasiteľnom zachovávaní „pravdy a spravodlivosti“²⁶ až na smrť. Záujem o Ježišov život je tak v podstate zúžený na dva zásadné momenty Jeho života. Zároveň sa v tomto systéme prvý hriech stáva „pádom do hriechu“;²⁷ dedičný hriech neschopnosťou dať Bohu, čo mu patrí,²⁸ a vina je predikátom vzťahu človeka k Stvoriteľovi. Je zrejmé, že zúžením záujmu pri diele inkarnovaného Logosa dochádza aj k zúženiu hamartiológie.²⁹ Podobne ako u Augustína aj tu je Ježišov život je zdrojom pre život kresťana len v odvodenom zmysle, omnoho viacej je pre človeka len na-

²⁴ Anselm, *ibid.*, II,19, str. 298.

²⁵ Anselm, *ibid.*, II,16, str. 281.

²⁶ Anselm, *ibid.*, I,9, str. 206n. Anselm zachováva jasne aspekt Kristovej slobody pri utrpení a smrti, keď na viacerých miestach zdôrazňuje, že Kristus nemohol zmrieť z nutnosti, pretože nezhešil. Boh ani nedovolil, aby Kristus zomrel proti svojej vôli. Kristus zomrel z vlastného rozhodnutia z vážnej túžby pomôcť ľuďom. (Por. aj *ibid.*, II,19, str. 298 a II,11, str. 270). Satisfakcia, ak má byť vskutku satisfakciou, musí byť dobrovoľná, (*ibid.* I,19, str. 238; II,11, str. 272n.; II,17, str. 284n. a zvlášť II,18a, str. 287n.). Anselm taktiež rozlišuje medzi dvoma druhmi „nutnosti“: „Predchádzajúca nutnosť“ je taká, kde nie je prítomný akt slobodnej vôle (II,10, str. 266) – a to sa týka prírody a hriešneho človeka, ale nie Boha. Pri Synovi Božom môžeme hovoriť len o „následnej nutnosti“. Táto neodporuje „slobodnej voľbe“, aj keď to, čo sa vyberie je jedinou možnou voľbou. (Por. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, Cambridge University Press, 2. vyd., 1992, str. 360n.). Vid' k tomu, Anselm, *ibid.*, II,17, str. 284n. Je zaujímavé, že podobnú pozíciu zastáva aj Jakub Trojan, Ježišův příběh – výzva pro nás, str. 293, keď nutnosť vykladá ako „[...] nelze jinak, a to z vlastního rozhodnutí. Chovat se jinak by znamenalo zapřít poslání, k němuž sa Ježíš svobodně přihlásil, [...]“. Na rozdiel od Anselma však Trojan nechce pripisovať pozitívne chápanie významu smrti Ježiša Krista. *Ibid.* str. 293, 307. Trojanova kritika „nutnosti“ ako „osudu“ (*ibid.*, str. 342n.) sa zhoduje s Anselmovým chápaním „predchádzajúcej nutnosti“ a takto chápaná „nutnosť“ naozaj nie je aplikovateľná na dielo Ježiša Krista.

²⁷ Podľa Anselma (*ibid.*, I,24, str. 247) je človek plne zodpovedný za pád a jeho vina je zväčšená tým, že vedome konal, to mu Boh zakázal a nekonal, čo mu Boh prikázal.

²⁸ Takáto „carentia debitae iustitiae (originalis)“ je oslabením pôvodnej schopnosti ovládať rozum a vôľu v zmysle Božej vôle. Por. Anselm, *ibid.* I,18, str. 233. Por. aj I,22, str. 244n. K Anselmovému učeniu o dedičnom hriechu pozri: Heinrich Köster, *Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. II*, 3b, Herder, Freiburg 1979, str. 129n.

²⁹ Typickým je zameranie sa na „etickú“ hodnotu hriechu, keď Anselm rieši otázku aká má byť satisfakcia za „jeden pohľad proti vôli Božej“. Anselm, *ibid.*, I 21, str. 242.

sledovaniahodným vzorom.³⁰ To sa človeka konkrétne dotýkalo v práve rodiacej sa svednej praxi, ktorá začala zdôrazňovať po „skrušenosti srdca“, „vyznaní v svedni“ aj aspekt „zadosťučinenia“.³¹ „Spravodlivosť“, ako aj „zadosťučinenie“ sa dostali do vleku morálnych kategórií, a kristológia so soteriologiou do vleku teleologie.

Kristológia ako proprium teológie

Otázka vzťahu ľudského života s Bohom je pre Luthera otázkou teologicou. Z Lutherovej teológie je známa jeho snaha o „pokrstenie“ filozofických pojmov a hlbšie chápanie „novej reči“ Ducha Svätého v Písme Svätom. V otázke učenia o dvoch prirodzenostiach a „communicatio idiomatum“ hovorí teológ vlastným jazykom a používa pojem „človek“ inak ako filozof.

Hoci sa Lutherov reformačný posun dáva do súvisu s problematikou svednej praxe a teologickej argumentácie, zásadným pre rozvoj Lutherovej reformačnej teológie bolo nové chápanie slova. Slovo Božie má viac ako signifikatívnu funkciu a teda nepoukazuje na vec samotnú. Slovo Božie vo forme zákona a evanjelia má moc. Podobne ako Augustín Luther spája s mocou zákona hriech človeka.³² Slovo zákona ukazuje, že vzťah medzi Bohom a človekom nie je neutrálny. Je poznačený hriechom a smrteľnosťou človeka (R 5,10).³³ Kde prichádza slovo zákona tam oživa hriech (R 7,9). Hriech nespočíva vo vonkajšom skutku, v zlyhaní pri napodobňovaní vzoru daného v Ježišovi Kristovi, ani nie v neschopnosti

dávať Bohu, čo mu patrí, ale v zásadnej oddelenosti od Božieho Syna ako zdroja vzťahu s Bohom. Povedané biblicky, byť hriešnikom je byť „nepriateľom Božím“ (R 5,10).³⁴

Na rozdiel od Augustína pripisuje Luther však celkom nový obsah slovu evanjelia. Evanjelium prichádza k človeku ako „viva vox“ v zvestovanej podobe a hovorí o Božej milosti v Kristu. Slovo evanjelia je samotným Logosom, ktorý je prítomný tam, kde sa slovo zvestuje. Vo zvesti evanjelia nejde o sprostredkovávanie nejakého apelu, či informácie, správy medzi dvoma ľuďmi o Kristu. Je to komunikatívne dianie medzi Kristom a človekom, sprostredkované skrze konkrétny hlas iného človeka.³⁵

Už od roku 1520 sa ukazuje, že Božie ospravedlňujúce a zachraňujúce konanie v osobe vteleného Syna Božieho je u Luthera späté s kristológiou Chalcedonu.³⁶ Rozlišovanie medzi zákonom a evanjeliom bráni uchýľovaniu sa k špekulatívnej metafyzike, ale naopak zostáva v spoločenstve slova Biblie o Božom milostivom konaní v konkrétnych situáciách. Z mnohých spisov, v ktorých sa Luther venoval kristológii by sa na tomto mieste dalo poukázať na Lutherov Výklad Arcipastierkej modlitby (J 17,1–26) z roku 1530. Tento vyhranene reformačný text obsahuje motív preexistencie Syna, jednoty Otca a Syna, a zároveň poukazuje na aktualizáciu tohto vzťahu vo svete a vo vzťahu k ľuďom.³⁷

Luther v tomto spise myslí v kategóriách preexistenčného Logosa, keď píše, že Kristus neprijal zjavenie na zemi nejakým vnuknutím, ale svoje slová nazýval Otcovými slovami, lebo ich „prijal [...] od Otca z neba

³⁰ Anselm, *ibid.*, II,18b., str. 293n.: „Do you not perceive that when he bore with gentle patience the insults upon him, violence and even crucifixion among thieves that he might maintain strict holiness; by this he set men an example that they should never turn aside from the holiness due to God on account of personal sacrifice?“ Znovu stojí za zmienku porovnanie tohto postoja s J. Trojanom, ktorý poukazuje na základe Mi 6,8 na nové chápanie viery ako poslušnosti voči Božiemu prikázaniu zachovávať právo, milovať milosrdenstvo a pokorne chodiť so svojim Bohom (*ibid.*, str. 304) a teda robí pozemský život Ježiša nasledovania hodným príkladom. Por. *ibid.*, str. 346, 403n.

³¹ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, zv. III, The Growth of Medieval Theology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1978, str. 143: „When Anselm came to speak of what was required as a consequence of human sin, the satisfaction offered in penance was a natural analogy, [...]“ Analýzu tohoto aspektu podáva aj Adolf von Harnack, *Stručné dejiny dogmy*, Beem, Zvolen 2005, str. 176n.

³² Por. Augustín, *ibid.* XVIII.38, str. 206: „[...] avšak samotný Zákon bez milosti môže z nás robiť iba porušovateľov Zákona.“

³³ Na tento aspekt poukázal celkom jasne G. Ebeling, *Lutherstudien II, Disputatio de Homine, 3. Teil, Die theologische Definition des Menschen*, J. C. B. Mohr Siebeck, Tübingen 1989, str. 108–152.

³⁴ O. Hofius, *ibid.*, str. 36 poukazuje na to, že človek sa nestáva „nepriateľom“ následkom hriechu, ale Pavol pod týmto výrazom chápe „[...] das Wesen des Sünder-Seins als Rebellion gegen Gott und als Bruch mit Gott.“ Možno poznamenať, že s takýmto chápaním hriechu korešponduje Lutherovo ponímanie dedičného hriechu ako „peccatum radicale“. Por. L. Batka, Peccatum Radikale, *Teologická Reflexe* 1/2005, str. 43n. Na nedostatočnosť spájania hriechu s vinou na vyjadrenie podstaty hriechu trefne poukazuje aj J. Trojan, *ibid.*, str. 325n.

³⁵ Na tomto bode sa Luther odlišuje od Augustína, keď sa neuchyľuje k „duchovnému hlasu“ pre „vnútorného človeka“ ale zostáva pri „živom hlase“ pre človeka v jeho telesnosti a duchovnosti.

³⁶ Výstižne to sumarizuje Notger Slenczka: „Es ist [...] eine durchgehende Besonderheit der Lutherischen Christologie, daß sie auf die Soteriologie konzentriert ist in dem Sinne, daß alle traditionellen christologischen Aussagen soteriologisch plausibilisiert und aus dem Zentrum der Soteriologie reformuliert werden.“ V: *Luther Handbuch*, vyd. A. Beutel, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, str. 381n.

³⁷ V tomto texte je obširne rozvedené to, čo je na iných miestach v Novej Zmluve (Kol 1, 15–20) vyjadrené vo forme liturgickej piesne. Por.: P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur, Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, De Gruyter, Berlin 1975, str. 44.

a priniesol [...] nám.³⁸ Kristológia sa stáva konštitutívnou pre soteriológiu keď Luther hovorí, že večný život má a dáva len Boh. Ak Kristus dáva večný život, tak musí byť Boh.³⁹ Vo vtelenom Slove Božom a vo vzkriesenom Kristovi sa zjavuje pravá podstata spoločnosti s Bohom. Pretože len Syn ako pravý Boh pozná Otca a len On ako pravý človek môže zjavovať Boha ľuďom pochopiteľným spôsobom. Bez učenia o dvoch prirodzenostiach je nemysliteľná spása človeka. Celý uvedený text je z Lutherovho pohľadu komunikatívnym vyjadrením spoločnosti Ježiša s Bohom. J 17,10 Luther vykladá kristologicky, tak, že „[...] všetko čo je Otcovo“⁴⁰ obsahuje Kristova božská prirodzenosť. Kristus je jediný, ktorý pozná Otca a On jediný môže dať Otcu to, čo mu ako Bohu patrí.

Podobne ako Anselm, aj Luther hovorí o tom, že Syn vzdáva Otcovi česť a chválu.⁴¹ No tento aspekt nie je zúžený na moment inkarnácie a Kristovho utrpenia v zmysle slobodného sa podrobenia Božej svätosti, ako u Anselma. Vzťah Syna k Otcovi je chápaný v evanjeliom duchu. Ono sa neorientuje na chronológiu dejín spásy, ale sa aktualizuje v Kristovom slove a skutku evanjelia. Zo spomínaného výkladu Arcipastierskej modlitby je možné pochopiť Lutherovu hermeneutiku. Kristovo slovom je súčasne aj skutkom, a „slovo“ a „dielo“ nie je možné oddeľovať: „V Kristovi nech každý hľadá oboje: Božie slovo i Božie dielo.“⁴² Tak ako Božie slovo nezostáva v sebe, ale vychádza a tvorí, tak i dielo Božie nezostáva pre Neho samého, ale je podávané iným. „Dávanie“ je bytostne späté s Božou bytosťou. Dalo by sa povedať, že to, čo Boh tvorí, to aj dáva, a všetko, čo človeku dáva, to dáva tak, že pri ňom tvorí.

Luther jasne poukázal na súvislosť medzi Božím dielom stvorenia a ospravedlnenia. Náborne je to podané v Lutherovom výklade Malého Katechizmu, vo výklade prvého článku Apoštolského vierovyznania. Po-

tom čo Luther ukázal, že k aktu stvorenia nepatrí len historický vznik zeme, ale aj „môjho“ života, že v akte stvorenia sú obsiahnuté všetky veci, ktoré „ja“ potrebujem pre život a že stvorenie je nanajvyššou prítomnou kategóriou, keď sú „mi“ tieto dary nielen darované, ale zachovávané, formuluje jasne: „A to všetko [činí] zo samej otcovskej, Božskej dobroty a milosrdenstva; bez akýchkoľvek mojich zásluh a hodností [...]“⁴³ Takáto formulácia tradične sa vyskytujúca pri článku o ospravedlnení sa v Lutherovom ponímaní dá vyjadriť aj tak, že ospravedlnenie je stvorením a „stvorením je ospravedlnením“.⁴⁴ Tento spôsob myslenia sa ukazuje aj pri výklade tretieho článku Kréda, kde aj o pôsobení Ducha Svätého pri vzniku viery Luther používa terminológiu z článku o stvorení: „[...] že ma Duch Svätý evanjeliom povolal, svojimi darmi osvietil, v pravej viere posvätil a zachoval [...]“⁴⁵ Aj tu sú zachované všetky dôležité aspekty Lutherovej teológie, tak ako bolo povedané vyššie, a je zjavné, že tento spôsob argumentácie nie je podriadený teleológii v zmysle Anselmovom.

Vzťah človeka s Bohom je založený na predchádzajúcej aktivite Božej, ktorá sa udiala v konkrétnej forme Božieho Slova. Plnosť vzťahu človeka s Bohom má nanajvyššou imanentnú podobu: Pretože ak platí že v Kristovi človek vidí a počuje samého Otca, tak potom nie je možné obísť Kristovu ľudskú stránku, obsahujúcu Jeho celý život: „Boh však chce v Kristovi ležať v plienkach a v matkinom lone a visieť na kríži.“⁴⁶ Aj pri pohľade na Kristovu ľudskú stránku Luther nešpekuluje, ale vychádza z toho, čo je obsiahnuté a sprostredkované v slove Písma. V inkarnovanom Kristovi môže človek postrehnúť „podstatu Boha“.⁴⁷ To nie je abstraktná ontológia, ale Luther poukazuje na Jeho „[...] úmysel, srdce a dobrú vôľu nebeského Otca voči nám.“⁴⁸ Inými slovami povedané, spásonosným nie je špekulovať nad otázkou či Ježiš mohol nezomrieť na kríži, či Boh mohol

³⁸ M. Luther, Výklad Arcipastierskej modlitby, str. 139. “ V: Dr. Martin Luther, *Výber zo spisov*, Tranoscius, 1990.

³⁹ M. Luther, *ibid.*, 130n.

⁴⁰ M. Luther, *ibid.*, str. 141: „Zahrňuje preto všetko, čo je Otcovo. Jeho večnú a všemožnú podstatu, pravdu a spravodlivosť a pod. Vyznáva teda slobodne, že je pravým Bohom. Slová „všetko, čo je Tvoje, je moje“ nemôžu vynechať nič z božského. Keď teda všetko Božie je Kristovo, Jeho je aj Otcovo večné božstvo.“

⁴¹ M. Luther, *ibid.*, str. 128, výklad J 17,1c: “Veď Kristovo poslanie spočívalo v tom, aby rozšíril a dvíhal Otcovu česť a chválu. Kristus jediný môže Otca osláviť a poznať.“ Por. aj *ibid.* str. 129.

⁴² M. Luther, *ibid.*, str. 141. Por. tézu Oswalda Bayera: „Lebo čo Boh hovorí, to aj koná. Platí to aj samozrejme opačne: čo Boh robí, to aj hovorí.“ V: O. Bayer, *Život z viery, O ospravedlnení a posvätení*, Polárka 2000, str. 64.

⁴³ *Symbolické knihy*, Tranoscius 1992, str. 189,2.

⁴⁴ Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie, Eine Vergegenwärtigung*, Mohr Siebeck 2003, str. 87. Vid' aj *ibid.* str. 88: „Indem Luther nun Begriff und Sache der Rechtfertigung im Schöpfungsartikel geltend macht, ist gesagt: Gott schuldet nicht nur nicht eine Belohnung als Richter. Ungeschuldet, umsonst, ist vielmehr schon meine Herkunft und Gegenwart.“

⁴⁵ *Symbolické knihy*, Tranoscius 1992, str. 189,6.

⁴⁶ M. Luther, *ibid.*, str. 141n.

⁴⁷ M. Luther, *ibid.*, str. 137.

⁴⁸ M. Luther, *ibid.*, str. 132. Podobne aj *ibid.*, str. 129: “Boh sa nechce dať nájsť ináč, len prostredníctvom jediného prostredníka Ježiša Krista. Kde niet Krista, tam niet pravého Boha ani pravá služba.”

odpustiť hriechy celého sveta inak, alebo či Kristov kríž má nejaký spásonosný význam. Navyše k dielu spásy patrí aj vzkriesenie. Ono je oslávením Krista a v ňom sa jasne a viditeľne dokazuje, že Boh Otec „[...] vie pomôcť v slabostiach, v pohanení a v smrti. Ba dokáže z nich vytvoriť silu, česť a život.“⁴⁹ U Luthera je kristológia spätá aj s Kristovým vzkriesením – vo vzkriesenom Kristovi dochádza k životu aj človek. Vždy tu ide o konkrétneho človeka, s jeho osobnou históriou, nie o nejaké univerzálne abstraktum. Konkrétny človek je povolaný nielen k napodobňovaniu Krista, ale dostáva Kristove božské dary. Ten, kto verí, vie „[...] že [Kristus] prišiel na zem, aby zomrel za naše hriechy, vstal z mŕtvych, získal a daroval nám odpustenie hriechov“.⁵⁰ Dôraz pritom leží nie na „objektívnom“ dianí bezo mňa, ale na „mne“ pririeknutom spoločenstve Boha Otca s Kristom. Vyjadrené inak, v zmysle R 5,8–10 sa dá povedať, že Boh sám, v udalostiach kríža odstránil „nepriateľstvo človeka“, prekonal jeho rebéliu a preniesol človeka do vzťahu „pokoja s Bohom“ (R 5,1).⁵¹ „Môj“ vzťah s Bohom neexistuje inak ako vo viere, že „On stojí pri mne a za mňa bojujem aby som ja mal potešenie proti diablovei.“⁵² V Kristu Boh koná „pre mňa“ a nie „pre seba“.

Takto pochopený Kristus nie je nejakým „kozmickým Kristom“, ktorý sa stráca v špekulácii a vo svetskom dianí. Problémom je to, že do stredu takéhoto teologického uvažovania sa dostáva otázka prastavu človeka a sveta pred „pádom“ a dejiny chápané ako rozumom pochopiteľný historický vývoj. Akoby sa z predstavy nejakého ideálneho sveta dali odvodit’ analogické charakteristiky pre renováciu padlého sveta a soteriologiu. Tento prístup je príznačný nielen pre gnostické systémy, ale aj novoveké filozofické teórie napr. Rousseaua alebo Marxa. Vedie k špekulácii o univerzálnych – kozmických princípoch a normách,⁵³ alebo, na druhej strane, k samo-vytvoreniu človeka a sveta na základe prekonania neprirodzeného odcudzenia.⁵⁴

⁴⁹ M. Luther, *ibid.*, str. 128.

⁵⁰ M. Luther, *ibid.*, str. 132.

⁵¹ O. Hofius, *ibid.*, str. 37. Hofius zdôrazňuje, že zmierenie nie je zmenou Božieho vzťahu k ľudom, že na kríži nebol zmierený Boh s hriešnikom, ani nie že Kristus zmieril Jeho s nami, alebo že sa Boh sám zmieril s nami. Hofius taktiež poukazuje na to, že aj „kultické zmierenie“ nie je „aktom trestu“, ale udalosťou spásy (*ibid.*, str. 39) a „spravodlivosť Božia“ je „pojmom spásy“ (*ibid.*, str. 35) – Boh je ten, kto vytrháva človeka zo smrti, dáva mu správny vzťah k sebe a otvára tak nový život (*ibid.*). Tento výklad je aplikovateľný aj na Žid 10,4n. a z tohto pohľadu je výklad J. Trojana, *ibid.*, 321–324 nesprávny.

⁵² M. Luther, *ibid.*, str. 132.

Jedine na základe jasného chápania spásy človeka v Ježišovi Kristovi je možné dospieť k teologicky koherentnému pochopeniu pôvodného zámeru Stvoriteľa. Jednota Božieho konania v stvorení (Kol 1,15n) je založená na Logosovi, ktorý pred stvorením prebýval s jednotou s Otcom, bol zdrojom a vzorom stvorenia človeka pre spoločenstvo s Bohom. Práve v Kristu sa ukazuje jednota medzi Bohom a človekom a to i navzdory – či práve – kvôli radikálnemu zlomu v spoločenstve s Bohom a korupcií ľudských schopností vo vzťahu k Bohu (1K 2,14) v zmysle toho, čo Biblia vyjadruje ako odmietnutie Božej lásky a nevere.⁵⁵ Takýto človek žije odkázaný na stále pôsobenie Ducha Svätého v slove Evanjelia. Spravodlivosť človeka pred Bohom nikdy nebola ničím, čím by človek mohol disponovať, ale človek je vždy odkázaný na zachovávané dielo Ducha Svätého. Pre Luthera je proces spásy procesom povolania človeka k niečomu, čo sa síce z perspektívy hriešneho človeka zdá ako niečo úplne nové, no zároveň je niečím pôvodným – hoci pádom do hriechu radikálne skorumpovaným. Luther to nezabudnuteľne vyjadril vo svojom spise o Babylonskom zajatí cirkvi, keď zhrnul zásadné teologické poznanie slovami: „Pretože Boh nikdy nekoná ani nekonal s človekom inak ako skrze slovo zaslúbenia, [...] My naopak nemôžeme mať s Bohom inak do činenia, ako skrze vieru v Jeho zaslúbenie.“⁵⁶

Viera v Ježiša Krista aktualizuje v živote cirkvi a každého veriaceho človeka to, čo je vlastné Božiemu Synovi: rozmáha známosť Boha ako Otca, poslušnosť, lásku, ale aj neobľomnosť v pokúšaniach, neomylnosť pri rozlišovaní duchovných kategórií, radosť a spokojnosť. Viera nezostá-

⁵³ Otázke preexistenčného Krista sa venuje aj I. Kišš, Kozmické dimenzie Kristológie a Soteriológie, *Teologická Reflexe* 1/1997, str. 46–58, a výstižne pripisuje Kristovi význam v tom, že zjavuje Boha – Otca (str. 55). Pri zjavovaní „pravého človečenstva“ v inkarnovanom Logosovi sa však už kristologické učenie o dvoch prirodzenostiach dostáva do pozadia a vychyluje v prospech božskej prirodzenosti, keď „[...] je Logos určujúcou normou všetkého, čo je naozaj ľudské.“ (str. 56). A napokon vôbec nie je jasné, ako sa kozmické panstvo lásky Logosa ako „[...] normy a zákona pre tento svet“ (str. 58) prejavuje v humanite a vedie k „spáse makrokozmu“ (str. 57).

⁵⁴ Tu stačí uviesť Marxovu víziu o prekonaní „odcudzenia“ a návrate do stavu pôvodnej slobody na základe poznanej zákonitosti historického vývoja. Podobne Rousseau vníma „prírodnosť“ ako dobrú, a ktorá sa presadí, ak sa človek dokáže oslobodiť od tlaku počúvať viac hlas zvyku, tradície, spoločnosti.

⁵⁵ M. Luther, *ibid.*, str. 128: Krista trápilo, „[...] že Božie meno je také zatemnené, hrozne zhanobené a pohanené, a tak celý svet leží v slepote a nevere.“

⁵⁶ Walch XIX,37: „Denn Gott [...] hat mit den Menschen niemals anders gehandelt, handelt auch noch nicht anders mit ihnen, als durch das Wort der Verheißung; wiederum können wir mit Gotte niemals anders handeln, als durch den Glauben an das Wort seiner Verheißung.“

va nemá, ale oslavuje Božie dielo, ďakuje Bohu, poslúcha Ho. Spoločenstvo Boha a človeka nie je možné pochopiť inak, ako vo forme slova uchopeného vierou slova artikulovanej odpovede.

Teológia poézie a poézia teológie

Mnohé piesne v kresťanských spevníkoch hovoria poetickým spôsobom o diele spásy v Ježišovi Kristovi. Nepochybne, barokový pátos a „meditácia krvi“ Kristovej sú často podmienené dobou v ktorej vznikli. Spomedzi širokého spektra takýchto piesní sa vyníma pieseň Paula Gerhardta „Beránek jde, nesa dluhy“.⁵⁷ V nej je totiž dielo Ježiša Krista vyjadrené komunikatívnym spôsobom. Celé dianie medzi Otcem a Synom, Synom a človekom, človekom a Otcem je postavené do vzťahov oslovenie a odpovede, slova dávajúceho a slova ďakujúceho. Pevec sa stáva súčasťou Božieho dialógu a celé dianie je osobným oslovením. Z úvodu piesne je jasné, že Gerhardt zachováva chalcedonské ponímanie dvoch prirodzeností v jednej osobe, keď Ježiša označuje za pravého človeka a pravého Boha: „Beránek jest ten Spasitel A bratr mého srdce, Kteréhož Bůh vyvolit chtěl Za prostředníka smírce: Jdi mé dítě a se ujmi O dítky, jež jsem k trestání Pro hříchy byl odsoudil; [...]“ (v. 2). Hoci Gerhardt hovorí o krvi, ktorá obmýva človeka, treba to vidieť vo svetle svedectva Jána Krstiteľa o Ježišovi ako Baránkovi Božom. Gerhardt ale nechce vyjadriť, že si Boh žiada ľudskú obeť. Ťažisko Gerhardtovho vyznania spočíva na vzťahu Boha Otca k Synovi a ľuďom – oboch volá svojimi deťmi. Kristus vstupuje do vzťahu s človekom, keď sa ho v jednote s Božou vôľou „ujíma“. Vzťahy medzi Synom a Otcem nie sú vyjadrené inak ako na základe vzájomnej komunikácie. Tak, ako Otec hovorí slovami plnými lásky – nielen voči človeku, ale aj voči svojmu Synovi. Tak aj Syn slobodne odpovedá v dôvere a jednote s Otcovou vôľou: „Chci Otče, chci rád, srdečne Vše nésti, co naložíš, Rozkaz Tvůj vůle má silně Drží skutkem, co jen díš; [...]“ (v. 3, podobne aj v. 9). Kristovo dielo v Gerhardtových očiach nie je len ochotou Ježiša trpieť smrť kvôli vlastnému presvedčeniu o blízkosti kráľovstva nebeského. Kristova „spravodlivosť“ je založená na vzťahu k Bohu a zdôraznená slovami „rád, srdečne“. Teologický výklad tohto dialógu je podaný v pojmoch, ktoré zachytávajú nielen ospravedlnenie, ale aj vykúpenie človeka zo situácie nemohúcnosti a neslobody: „Ó divná moc, divná láska! Těť neznala mysl lidská, Bůh Syna na smrt vydal, Ó láska, láska cožs silná! Kladeš v hrob Božího Syna. By tak moc hrobu

odňal“ (v. 3). Hoci to znie paradoxne, ale Gerhardt v zmysle J 3,16 ukazuje, že hlavným „motívom“ nie je hnev Boží, ani ontologicky chápaná „spravodlivosť“ ale láska. Podobne ako Luther, aj Gerhardt vidí na križi svedectvo lásky Otca k človeku. A podobne ako Luther vidí Gerhardt aj spásu človeka ako komunikatívnu radostnú výmenu medzi Synom a človekom: „Poněvadžs mne sobě snoubil, Jakžto nevěstu ozdobil, Dej mi pri sobě státi“ (v. 10).⁵⁸

Spásonosné dielo Božie otvára ústa každého ospravedlneného hriešnika, ktorý sa podobne v úplnej dôvere obracia k Darcovi života: „I budu Tvé lásky vroucnost Dnem, nocí ohlašovat Tak, jakž mi dopustí možnost, Oběť dík obětovat; Pramének mého života Má se po všecka má léta Tobě cti rozplývat, Cos **mi** [zdôraznil LB] prokázal dobrého, Chci vštípit do srdce svého, Bych moh' o tom vždy zpívat“ (v.6).

V tomto zmysle je vtelené Božie Slovo vskutku vzorom ľudského života s Bohom v základných formách vďaky, rozjímania nad Božím konaním, dôvery v počuté slovo, a zvesti pre druhých. Vzhľadom na to, že sa toto konanie dotýka osoby konkrétneho človeka, je pre neho inkarnovaný Logos aj jediným zdrojom tejto formy života. Ním darovaný nový život nesený na základe Kristovej slobody je odpoveďou na dielo inkarnovaného Logosa.

⁵⁷ *Tranovského kancionál*, Liptovský Mikuláš 1971, str. 118, č. piesne 134.

⁵⁸ Podobne už v 5. verši, v ktorom je tiež jasne vyjadrené, že táto výmena má význam na základe Kristovej božskej prirodzenosti.