

MOŽNOSTI POZITÍVNYCH RIEŠENÍ VZŤAHU MEDZI VIEROU A VEDOU¹

Ján Letz

Abstract: The Possibilities of Positive Solutions to the Relationship Between Faith and Science. The lecture of the program character consists of two parts: First, the methodological and theoretical learning, in which the author tries to show and justify the irreplaceable role of philosophy in mediating the dialogue between faith and reason, as well as between theology and science, and secondly, to sketch the solution of God's relationship to the created reality resulting in creation of the concept of the cosmic Christology and Pneumatology.

Vzhľadom na závažnosť témy som zvolil taký postup, že svoju štúdiu, ktorej pôvodným účelom bol podklad na prednášku, orientujem programovo a nebudem v nej zachádzať do jednotlivostí.

Prednáška pozostáva z dvoch častí: Po prvé, z metodologickej a teoreticko-poznávacjej, v ktorej sa pokúsím poukázať a zdôvodniť nenahraditeľné miesto filozofie pri sprostredkovaní dialógu medzi vierou a rozumom, ako aj medzi teológiou a vedou; a po druhé, z náčrtu riešenia vzťahu Boha k stvorenstvu vyúsťujúceho do tvorby dvojediného konceptu kristológie a pneumatológie.

Veda a viera: protirečenie alebo zhoda?

Zastávam názor, že medzi vedou a vierou musí byť vždy určité napätie, keďže to vyplýva zo samotnej podstaty vedy a viery. Treba však dôkladne preskúmať, akej povahy je toto napätie a či ho možno porozumieť v nejakom celostnom chápaní, alebo nie, teda či existuje platforma, na základe ktorej by ho bolo možné principiálne prekonať a znova a znova v dejinách prekonávať.

Na spoznanie povahy tohto napätia treba najprv bližšie objasniť základné pojmy „veda“ a „viera“, ktoré bývajú značne nejednotné.

Veda je súbor poznatkov usporiadaných podľa zásady dostatočného dôvodu, čiže na základe poznania vecí a javov z ich príčin. Tento súbor poznatkov musí byť usústavený, t. j. musí tvoriť koherentný a bezrozporný systém.

Poznatky vedy spočívajú na báze istôt rozumu, ktoré korešpondujú s istotami vedeckých teórií. Ako je všeobecne známe, ich istoty nie sú absolútne, majú charakter rozumovej evidencie a môžu byť falzifikáciou spochybnené. Z uvedeného vyplýva, že poznatkami čerpanými len z vedy nemožno uspokojivo odpovedať na existenciálne otázky zmyslu

¹ Prednáška laureáta pri udelení ceny FIDES ET RATIO 14. 9. 2011.

a najvyšších hodnôt ľudského života. Ak tieto poznatky majú plniť túto úlohu, musia byť v zásadnom slova zmysle podmienené a privedené k istote vierou. V tomto zmysle platí v obrátenom zmysle Anzelmov slávny výrok *fides quaerens intellectum* ako *intellectus quaerens fidem*, teda sám rozum sa dožaduje viery, toho, aby bol fundovaný vierou. Aká je však táto viera?

Viera – v jej pochope je užitočné rozlišovať – tak, ako učil sv. Augustín – vieru nepredmetnú *fides qua* a vieru predmetnú, *fides quae*, zahrňujúcu určitý základný obsah.

V nepredmetnej viere vystupujú do popredia najmä tieto momenty:

- osobný a celostný akt, ktorý človeka vedie v láske k novému poznaniu, nedosiahnuteľnému samotným rozumovým poznaním o sebe samom, o blízkych, o dejinách a vesmíre; touto svojou hermeneutickou funkciou poskytuje človeku oslobodzujúci zmysel, ktorý je nad empirickým poznaním;
- základné slobodné rozhodnutie či voľba človeka obdareného rozumom, jeho *optio fundamentalis*, umožňovaná na základe istoty dosiahnutej verifikáciou v osobnom, spoločenskom a verejnom živote (*analysis fidei*), istoty osobnosti v jej mravnom, duchovnom a náboženskom živote tak jednotlivca, ako aj spoločnosti;
- jednotný akt konkrétneho človeka zameraný na to, čo jeho poznanie, skúsenosť, ktorý jeho samého transcenduje, presahuje;
- základná existenciálna otvorenosť človeka voči druhému človeku, jeho otvorenosť pre lásku, schopnosť viesť opravdivý dialóg a prijať aj vedenie, presahujúce racionálnosť, v ktorom je zakotvený posledný zmysel života človeka; viera teda neostáva len v sebe, ale hľadá vyššie poznanie a v plnom slova zmysle platí Anzelmovo *fides quaerens intellectum*, čo osobitne nachádza svoje uplatnenie v metafyzike a teológii (Beinert 1994, s. 421 – 424).
- slobodné prijatie obsahového odovzdania (výrokov) určitej osoby v dôvere k tejto osobe (Rahner, 1996, s. 384).

Nepredmetnú povahu viery rôznym spôsobom charakterizovali aj mnohí filozofi, vyzdvihujúc v nej nepredmetné, existenciálne momenty. Aj oni uvádzajú viac-menej explicitný vzťah k Transcendencii, k Bohu² (Olšovský, 2005, s. 234 – 235). Ešte vo väčšej miere zdôrazňovali jej

² Viera je pohnútkou (motívom) pre rozum – *fides quaerens intellectum* a je schopná dať rozumu zdôvodnenie – *cur Deus homo*. (Anselm z Canterbury)

Viera je nadobudnutý jedinečný existenciálny stav človeka chápaného ako konkrétneho jedinca, vďaka ktorému tento jedinec môže tušiť nekonečno a dostať sa do absolútneho vzťahu k Absolútnu, k Bohu; je darom milosti, Boha; vyžaduje si od človeka odhodlanie k radikálnemu duchovnému skoku na základe hlbkej vnútornej sebaapremeny; v nekonečne vášnivom zaujatí viery možno dosiahnuť večnú blaženosť, v ktorej sa prekonávajú všetky nutné pravdy; viera je nekonečnou dôverou božskej moci, pre ktorú je možné všetko. (Sören Kierkegaard)

Viera je radikálnou odpoveďou na Božiu lásku (prejavujúcu sa ako dar zjavenia). (John Henry Newman, Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière).

potrebu mnohí náboženský myslitelia, ktorí však svoje charakteristiky viery začleňujú už do zjavne náboženského kontextu³ (Beinert, 1994, s. 421 – 424).

Vo viere v jej v predmetnom chápaní je už jasne vyjadrený vzťah k Transcendencii, k Bohu. Viera v tomto zmysle, ktorá sa v kresťanskom náboženstve vzťahuje najmä na Božie slovo a jeho obsah, sa často spredmetňuje v celých vetách a formuláciách viery. Treba ju predovšetkým chápať:

- ako slobodné prijatie zjavenia Boha ľudskou osobou mobilizujúce nielen rozum, ale všetky dimenzie človeka, uschopňujúce človeka pre Boha, čo pri plnej realizácii tejto zvesti nadobúda charakter lásky (K. Rahner);
- ako slobodné vyznanie človeka, ktoré vedie k prijatiu tohto zjavenia, a to:
 - ako vyznanie jednotlivca, ľudskej osoby,
 - ako vyznanie spoločenstiev veriacich, osobitne ako vyznanie celej Cirkvi;
 - ako vyznanie artikulované v médiu jazyka, určovaného jeho charakterom a pravidlami;
 - ako vyznanie otvorené pre racionálne a vedecké uchopenie, ktoré sa takto stáva predmetom teologickej náuky.

Z tohto hľadiska **teológia** zaujíma sprostredkujúce postavenie medzi zjavením a vierou; analyzuje motívy, záujmy, dejinné podmienky a štruktúry myslenia a výpovedí viery; privádza ich do nových modelov (teórií) a urobí ich tak zrozumiteľnými a použiteľnými pre aktuálnu dobu (Beinert, 1994, s. 424).

Pre skúmanie vzťahu medzi vierou a rozumom, resp. vierou a vedou je užitočné vieru chápať aj z iného hľadiska. Viera v tomto chápaní pred-

Viera je existenciálny stav človeka, v ktorom sa otvára božskému prílivu z Transcendencie; v tomto stave človek čerpá priazeň z účasti na bytí a stáva sa skutočne slobodným; podstata viery spočíva v odovzdanosti bytíu v absolútnom záväzku voči celku bytia. (Gabriel Marcel)

³ Ide predovšetkým o tieto charakteristiky:

- úkon umožnený skrze Božiu milosť (*lumen fidei, caritas Dei*);
- zjavenie a jeho dôvod spôsobované Duchom Svätým;
- akt dopĺňujúci vedenie vzhľadom na posledný transcendentný dôvod človeka i všetkého stvorenstva; z tohto hľadiska je ponukou zmyslu pre existenciálny rozum;
- eschatologicky zameraný akt, smerujúci a nabádajúci veriaceho k naplneniu všetkých prisľúbení o večnom spoločenstve s Bohom;
- rozumový súhlas, danie za pravdu v súlade s pravdami vyhlásenými autoritou cirkevného úradu (inštrukčno-teoretický model vyzdvihovalý v stredoveku);
- špekulatívno-intelektuálne prisviedčanie zjaveným pravdám, ktoré spôsobuje vôľa (Tomáš Akvinský).

Osobné celostné oddanie sa Bohu, ktoré je zdôvodnené kristologicky (skrze Krista a v Kristovi) a spôsobované pneumatologicky (skrze Ducha a v Duchu).

stavuje základný, integrálny a osobný postoj človeka, ktorým sa človek vzťahuje k niečomu, čo je mimo možnosti aktuálneho, nepochybného a dostatočného overenia racionálnymi prostriedkami, no predsa tento postoj zakúša ako skutočný, pravdivý a pre jeho poznanie a život nevyhnutný. Viera tu vystupuje ako preambula rozumu. V tomto porozumení si nevyhnutne nenárokuje objektívne potvrdenú platnosť a neraz sa dostáva do neistoty. Oproti viere v tomto chápaní, ktorá je vlastne vierou poznania, pristupuje viera ako bezpodmienečné prisvedčanie poznanému obsahu, a to s úplnou istotou. Máme tu teda do činenia s dvomi významami viery:

Je to jednak viera (*belief*) prítomná pri základe vedeckého poznania, zaujímajúca kladný postoj k tomu, či jej predmet je alebo nie je a či je taký a nie je iný, aký je, no tento postoj viery je v zásade falzifikovateľný a často ho aj treba falzifikovať; a jednak viera pri základe metafyzického a náboženského poznania, zaujímajúca kladný a bezvýhradný postoj k pravde či k skutočnosti chápanej ako dar, priamo alebo nepriamo sa vzťahujúcej na Transcendenciu, Boha (*faith, credence*).

Veda a viera majú teda spoločné to, že sa usilujú poznať a potvrdiť pravdu, najmä pravdu samotnej skutočnosti, a to tým najuniverzálnejším a najskutočnejším spôsobom. Tento ich spôsob síce chce byť v oboch prípadoch čo najpresvedčivejší, no predsa sa v prípade vedy a v prípade viery zásadne od seba odlišuje. Vede je vlastný spôsob racionálno-teoretický uskutočňovaný prostredníctvom tvorby vedeckých teórií a uspokojujúci sa s racionálnou istotou (evidenciou), naproti tomu viere je vlastný spôsob praktický a bezprostredný, zameraný na konkrétnu osobu, resp. osoby, usilujúci sa dospieť k istote na základe hlbšej, existenciálnej istoty, často založenej na dôvere a svedectve niekoho druhého. Táto istota však nevyklučuje racionálnu istotu a považuje ju pre človeka síce za nevyhnutnú, no nepostačiteľnú. Dosah istoty vedy a istoty viery je však rozdielny. Zatiaľ čo veda dospieva k racionálnym poznatkom a evidenciám o podstate vecí a ich štruktúre, naproti tomu viera dospieva k poznaniu samotného bytia a jeho najvyššieho dôvodu existencie – Boha. Vidíme, že veda a viera, aj keď sú výsledkami rozdielnych oblastí duchovnej činnosti človeka, predsa *ex principio* nemôže byť medzi nimi zásadný rozpor, lebo sledujú poznanie pravdy tej istej skutočnosti, no nemôže byť medzi nimi ani zhoda v plnom slova zmysle. Je a vždy aj bude medzi nimi napätie, prameniace z ich rôznej povahy poznávania, kladenia si cieľov a nadobúdania istoty.

Toto napätie sa môže vyrovnávať a zmierňovať jedine takou aktivitou ľudského ducha, ktorá do svojho poznávania priam metodicky zakomponováva racionálne istoty vedy i existenciálne istoty viery a usiluje sa tiež na symbolickej úrovni o celostné racionálne vyjadrenie poznatkov získaných na základe vedy i viery. Túto aktivitu vykonáva **filozofia**, ktorá má bezprostredný vzťah na jednej strane k vede a na druhej strane k teológii. Naproti tomu medzi teológiou a vedou nie je a ani nemôže byť bezprostredný vzťah, vzhľadom na ich radikálne odchodný predmet

skúmania a povahu poznania. Táto radikálna odchodnosť môže vyvolať – a v dejinách aj vyvolávala – nadbytočné napätie a niekedy až konflikty. Preto v dialógu medzi vierou a rozumom, medzi teológiou a vedou má nezastupiteľnú úlohu filozofia.

Vzhľadom na bezprostrednosť vzťahu filozofie tak k teológii, ako aj k vede, je možná medzi nimi v zásade bezkonfliktná, plodná spolupráca. Teológia nevyhnutne potrebuje filozofiu, ktorá jej vytvára, najmä vďaka svojmu metafyzickému jadru, kognitívne predpolie pre jej bádanie. Obdobne filozofia sa nemá odvracať od teológie, veď obom ide o poznávanie najvyšších právd osebe, najmä právd o človeku a o Bohu. Nemá sa vzdať svojej otvorenosti transcencii, ako aj úsilia o prekonanie každej podoby svojej aktuálne platnej racionality. Má ostať verná sokratovským existenciálnym výzvam a nemá sa nikdy uzatvárať do skleníka svojej racionality. Celkom legitímne sa tiež má v hľadaní svojho najvyššieho cieľa bádania pripodobňovať teológii. Významnú úlohu tu zohráva teológia svojím potvrdzovaním a obsahovým prehľbovaním celostno-syntetizujúcich záverov filozofie, vďaka čomu sa prekonáva antagonizmus medzi vedou vierou a dosahuje sa ich zásadná zhoda. Z tohto hľadiska pre prehĺbený dialóg medzi teológiou a filozofiou má a bude mať čoraz väčšiu dôležitosť **kresťanská filozofia**, ktorá má najväčšiu príbuznosť k teológii.

Filozofia má však aj bezprostredný vzťah k vede, k všetkým špeciálnym i formálnym vedám. Zovšeobecňuje a prehľbuje poznatky vedy a napomáha rozvoju vedeckej interdisciplinárnosti. Kriticky posudzuje výsledky vedy najmä z hľadiska jej východísk a dosahu jej výsledkov pre morálny život človeka a spoločnosti. Ponúka vedám prehĺbené metodologické inštrumentálie a pomáha im porozumieť hranice ich poznania. Túto vznešenú úlohu v ľudskom poznávaní bude však môcť plniť filozofia len vtedy, keď sa nespreneverí svojmu poslaniu, keď nerezignuje na metafyzické výzvy, keď sa neuzavrie do seba a vo svojom smerovaní nepodľahne nesprávnym tendenciám významnej časti súčasnej vedy a nelegitímnych podôb filozofie, ktoré by ju mohli priviesť do pasce úzkeho empirizmu, pragmatizmu, do determinovanosti plytkou racionalitou a až do agnosticizmu.

Ako príklad pre uvedenie nevyhnutnú sprostredkujúcu úlohu filozofie pre dialóg medzi vierou a rozumom, či teológiou a vedou uvediem otázku evolúcie, či širšie, otázku vývoja. Filozofii síce bol po stáročia známy pochop vývoja, no ten bol značne vágny a viazaný na rôzne idealistické, predovšetkým panteistické myšlienkové systémy. V 19. storočí sa postupne zásluhou prudkého rozvoja prírodných vied formovala názor vedecká teória vývoja prírody, osobitne živých organizmov. V 19. a najmä v 20. storočí viacerí prírodovedci a sociálni myslitelia bezdôvodne však rozšírili platnosť tejto teórie na celú skutočnosť. Takto sformovaný „vedecký“ evolucionizmus sa kládol do protikladu k teológii. No až filozofia, rozvíjaná príspevom viacerých kresťanských mysliteľov i z radov prírodovedcov, ukázala, že procesualnosť a dynamiku možno

celkom legitímne prijať ako základný atribút stvorenej reality, no s tou základnou korektúrou, že nemôže ísť vo všetkých oblastiach vesmíru a človeka o biologickú evolúciu, ale o vývoj v širšom a hlbšom ontologickom zmysle, ktorý nijako nie je v protiklade k Božiemu stvoreniu, ale naopak, hlbšie ho zdôvodňuje a približuje chápaniu človeka. Ukázali, že Darwin a najmä jeho mnohí nasledovníci neodôvodnene, aprioristicky rozšírili kompetenciu biologickej evolúcie na celé stvorenstvo, čím nepriamo spochybnili samotnú biologickú evolúciu. Som presvedčený, že bez sprostredkujúceho pôsobenia filozofie by táto premena z chápania partikulárneho fenoménu biologickej evolúcie na univerzálny, kozmický fenomén vývoja, fundovaný najmä rozličnými súčasnými filozofickými konceptmi procesuálnej ontológie, nebol možný. Skúmanie procesov v stvorenstve na rozličných úrovniach bytia ukázalo, že vývoj je najvyššou formou týchto procesov. V nich sa utvárajú nielen nové kvality a formy bytia, ale aj samo nové bytie. Utváranie nového bytia v týchto procesoch však nemôže byť výsledkom pôsobenia prakticky nekonečného reťazca náhod, ale musí pochádzať od Boha, mať stvoriteľský charakter. Je podmienené Božou slobodou a smeruje k čoraz väčšej dokonalosti. Teda vývoj na každej úrovni bytia je stvoriteľský.

Tejto otázke som sa venoval po desaťročia aj ja. Vytvoril som filozofickú teóriu kreačného vývoja na báze božsko-stvorenskej, osobitne božsko-ľudskej koaktivity. Jej výsledky podľa môjho názoru vrhajú nové svetlo aj na porozumenie dejín, osobitne ľudských dejín a kultúry. A uprostred tohto bádania mi začala vystupovať v novom porozumení nesmierna hodnota Krista, hodnota zásadnej dôležitosti nielen pre kresťanov, ale pre celé ľudstvo.⁴

Na to v stručnosti poukážem v druhej časti.

⁴ Pozri v tejto súvislosti nasledujúce autorove práce:

Koaktivitná teória kreačnej evolúcie. In: *Metafyzika a ontológia. Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie.* Bratislava, ÚSKI, 1993, s. 289–294.

Teilhardizmus a jeho vývinové tendencie. 3. časť: Problematika myslenia teilhardizmu. In: *Filozofia.* 1995, roč. 50, 1995, č. 6, s. 275 – 288.

Kreačno-evolučná interpretácia „concursum Dei“. In: *Filozofia.* 1995, roč. 50, č. 11, s. 610 – 614.

Syntéza na úrovni metafyziky a ontológie. In: *Život v hľadaní pravdy. Vývin osobnosti a myslenia.* Bratislava, Charis, 1966, s. 165 – 168.

Boh v evolučnej ontológii. In: *Studia Theologica.* 2000, roč. 2, 2000, č. 2, s. 26 – 39.

Evolúcia a kreačia z pohľadu kresťanskej filozofie. In: *Studia Theologica.* 2002, roč. 4, 2002, č. 10, s. 1 – 30.

Kreačno-evolučná ontológia a kozmológia v intenciách prehodnotenia transcencie. In: NEJESCHLEBA, T. – FLOSS, P. – MICHALIK, J. – STEHURA, E. (eds.): *Kosmologie v dejinách a súčasnosti filosofie.* Olomouc, Universita Palackého, Cyrilometodějská teologická fakulta, 2009, s. 147 – 188.

Sloboda na báze interpersonalnej a interpersonalnej koaktivity. In: LETZ, J. – TKÁČIK, L. (ed.): *Vybrané otázky slobody.* Trnava, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2010, s. 72 – 119.

Na ceste ku kozmickej kristológii a pneumatológii

Jednou zo základných úloh kresťanskej teológie, ale aj filozofie je integrovať údaje o zjavení do novej koncepcie vesmíru. Kresťanské myslenie počas celých svojich dejín stálo pred úlohou harmonizácie či zladovania toho, čo Cirkev nazýva „*revelatio*“, s novým pohľadom na svet, a to od čias polemík apoštolov Jána a Pavla vedených najmä proti gnostickým teóriám, cez kontroverzie sv. Irenea s gnostikmi, Augustínovu tvrdú konfrontáciu s manichejským hnutím, cez Albertov a Tomášov program integrácie Aristotelovej fyziky a antropológie, cez novoveké konflikty súvisiace s heliocentrickou teóriou Keplera a Galileiho, cez Darwinov evolucionizmus až po súčasné pohľady na počiatok vesmíru a štruktúru života. Boli to všetko náročné hermeneutické aktivity, ktoré sa odohrávali v dejinách niekedy pokojne, no inokedy v napätiach a konfliktach. Naozaj, rozhodujúcim bodom kresťanskej filozofie a teológie vždy bola úloha, ako integrovať racionálne vnímanie reality do obsahu zjavenia. Išlo im predovšetkým o reinterpretovanie právd Božieho zjavenia v horizonte najnovších vedeckých poznatkov, osobitne poznatkov kozmológie, biológie a fyziky. A pritom v tomto úsilí sa znova a znova, vždy s novou nástočivosťou, vynáral fundamentálny problém Božieho pôsobenia na svet, prírodu, človeka, na jeho dejiny a kultúru, ale aj jeho pôsobenia v nich a skrze nich.

Uvediem tu jeden aspekt tejto hermeneutickej úlohy: pochopiť spojitost medzi pôvodnou kresťanskou cestou Božieho pôsobenia, t. j. trinitárno-monoteistickou cestou, a cestou vedeckých kozmológií.

Už sv. Irenej z Lyonu v 2. storočí vyjadril ideu pôsobenia Boha Otca v stvorení a v pokračujúcom stvorení v dejinách pomocou jeho dvoch rúk: Syna a Ducha Svätého⁵ (Ireneus, 4, 20, 1.4). Touto pozoruhodnou metaforou sa názorne objasňuje základ tohto božského pôsobenia. V kresťanskej tradícii táto aktivita Boha vo stvorení vystupuje ako najvyššiu skutočnú a ako osobnú: Božské pôsobenie operuje dvomi aktivitami výsostne personálnej povahy, a nie aktivitami anonymnej či apersonálnej božskosti. A naozaj, pôsobenie Boha v stvorenstve, pri samej kreácii, vo stvoriteľskom vývoji i pri završení, môžeme náležite porozumieť len pomocou jeho trinitárnej, trojičnej aktivity. V tomto smere je najmä podnetná prednáška argentínskeho filozofa Lucia Floria (Florio, 2006), o ktorú sa najmä v teologickej problematike ďalej opieram.

Celé dejiny, osobitne však dejiny ľudstva, môžeme interpretovať ako postupné vyjavovanie sa Krista a Božieho Ducha, t. j. ako anticípáciu a emergenciu kristofánie a pneumofánie, a to až do najvyššej nepodmienenosti v Ježišovi Kristovi, ako aj v ich ďalšom pokračovaní na kvalitatívne novej úrovni v kresťanských dejinách. Z uvedeného vyplýva, že ak kristológia má byť skutočne univerzálna, musí osvetľovať prí-

⁵ „On má dve ruky, ktorými od počiatku mal zo svojej strany Slovo a Múdrost', Syna a Ducha Svätého. Skrze ne a v nich učinil všetko slobodne a nezávisle.“

chod a pôsobenie Božieho Slova v celých kozmických a ľudských dejinách, a to aj z filozofického hľadiska, teda od samého počiatku, musí byť **kristológiou teologickou i filozofickou**, nielen kristológiou soteriologickou, ale aj kozmicou a pneumatickou. Na túto základnú ideovú tendenciu geniálne poukazovali už apoštol Pavol, ako aj niektorí iní myslitelia kresťanského staroveku a novoveku, no v neposlednom rade celá plejáda významných kresťanských mysliteľov 20. a 21. storočia.⁶

Na tieto znamenia časov poukázal aj Svätý Otec Benedikt XVI., keď citoval z listu apoštola Pavla Kolosanom tieto slová: „*On je obraz neviditeľného Boha, prvorodený zo všetkého stvorenia, lebo v ňom bolo stvorené všetko na nebi a na zemi, viditeľné a neviditeľné, tróny aj panstvá, kniežactvá aj mocnosti. Všetko je stvorené skrze neho a pre neho. On je pred všetkým a všetko v ňom spočíva.*“ (Kol 1, 16, 17) A účastníkom plenárneho zasadania Kongregácie pre učenie cirkvi roku 2006 povedal: „*Stálym prehlbovaním nášho poznania Krista, centra kozmu a dejín, môžeme ukázať mužom a ženám našich čias, že viera v neho je dôležitá pre budúcnosť ľudstva: Zaiste, je splnením všetkého, čo je autenticky ľudské.*“⁷

Je zaujímavé sledovať narastanie upriamenosti Katolíckej cirkvi i súčasného intelektuálneho pohybu na kozmické miesto Krista, a to najmä po kritickom zistení, že sa v minulosti značne prehliadala historická a kozmická dimenzia zjavenia. A práve tento jej sebakritický postoj dopomohol k novému teologickému objavu, objavu témy kozmickej kristológie. Mnohé vedecké práce o kozmickej kristológii⁸ najmä za po-

⁶ E. R. Baltazar, Maurice Blondel (1861 – 1949), Claude Bruaire (1932 – 1086), Philipp Clayton (*1955), John B. Cobb, Jr. (*1925), Piero Coda (*1955), David Coffey CsxR, Jacques Depuis SJ (1923 – 2004), Lucio Florio, David Ray Griffin (*1939), Pietro Henrici SJ (*1928), John Macquarie (1919 – 2007), sv. Justín Mučeník (110 – 165), Pierre Teilhard de Chardin (1881 – 1955), Claude Tresmontant (1925 – 1998), Anthony Kelly, Bernard Lonergan (1904–1984), sv. Ján Duns Scotus (1266 – 1308), Anfried Hulsbosch, Raimon Panikkar (1918 – 2010), Arthur Peacocke (1924 – 2006), W. Norman Pittinger (1905 – 1997), Karl Rahner (1904 – 1984), Edward Schillebeeckx (1914 – 2009), David Steindl-Rast (*1926) a Xavier Tillette SJ (*1921) a i.

⁷ Adresované Benediktom XVI. účastníkom plenárneho zasadania Kongregácie pre učenie cirkvi, Vatikán, 10. februára 2006.

⁸ Počiatky kozmickej kristológie sa skúmali v novších doktorských dizertáciách. Poukazuje sa v nich na niekoľko dôležitých bodov. 1. na jasnú bázu kozmickej kristológie v jánovských (Jn 1, 1 – 18) a pavlovských (1 Kor 8, 6; Fil 2, 6 – 11; Rim 8, 19 – 23; Kol 1, 15 – 20) textoch, ako aj na patristickú tradíciu, najmä grécku. 2. na to, že v priebehu stredoveku bola táto téma pre uprednostňovanie antropologicky orientovanej soterológie opomínaná. 3. na obnovu tejto témy od XVIII. storočia najmä z dôvodu vplyvu nových vied, čím sa rozšíril svetonázor a požadovala sa teológia, ktorá by vysvetlila dosah nových poznatkov o nesmiernom vesmíre na Božie zjavenie. Kritický náčrt dejín kozmickej kristológie podáva napríklad dizertačná práca Jorgeho Papanicolaua *Cristológia Cós mica. Fundamentos bíblicos aproximación hitórica y reflexión sistemática*. Buenos Aires, Epifania, 2005.

sledné dve desaťročia očistili túto oblasť bádania od mylných predstáv rôznych iluministických teórií, konceptov New Age, tzv. ekologickej teológie a i. Ukázalo sa, že **kozmickej kristológie** chce byť odpoveďou na otázku jednoty skutočnosti a jej zmyslu, teda na otázku, ktorá spája vedno teológiu, filozofiu a špeciálne i formálne vedy. Pokúša sa zjednotiť celok stvoreného bytia – kozmos, ľudské bytie, duchovné entity, ako aj ich možnosti z hľadiska spásy – stvorenie, vykúpenie, završenie – a napokon aj ich etapy v dejinách – inkarnácia, smrť, zmŕtvychvstanie. S plnou vážnosťou a zodpovednosťou reinterpretuje viaceré závažné tvrdenia Nového zákona (Kol 16, 1 a Jn 1, 1 – 18).

Spomeniem tu aspoň niektoré aktuálne témy kozmickej kristológie: To, že božský Logos, porozumený ako Kristus, predchádza vznik vesmíru, implikuje dôležité konzekvencie, ako je prijatie hmoty a života Synom, čo vyvoláva nový vzťah k božskému. Naozaj, stvorenie nadobúda zásadne novú kvalitu, odkedy vstúpil do neho Kristus. Táto situácia znamená, že vesmír bez toho, žeby stratil svoju autonómiu, stal sa entitou prijatou oveľa intímnejšie samotným Kreátorom. Inou témou je otázka poslania vesmíru a jeho zmyslu. Keby sa vesmír chápal len ako chaotický proces – hýbaný slepými chemickými, fyzikálnymi a genetickými silami – išlo by o názor, ktorý keby bol izolovaný od Krista, bol by názorom na povrchu, a teda zásadne nepostačiteľným. V skutočnosti už od vzniku vesmíru bolo v anticipatívnom štádiu prítomné kristovské skutočno, ktoré sa čoraz väčšmi prejavuje v dejinách a na ich konci sa vyjaví ako bod priťahovania, známy ako bod Omega. On skryte pôsobí i v zjavnej dezorganizácii reality ako jej orientujúci princíp. A to je v podstate koncepcia Teilharda de Chardin, keď hovorí o bode Omega na konci procesu vývoja (Teilhard de Chardin, 1997, s. 87 – 99, 157 – 163). Dejinný vývoj vesmíru pokračuje aj po príchode Krista a postupne sa bytostne duchovne premieňa na vesmírneho Krista. V tejto etape vývoja ľudstva sa Kristus čoraz zjavnejšie prejavuje nielen vo svojej božskosti, ale aj v dokonalej ľudskosti⁹ (Teilhard de Chardin, 1970, s. 140 – 141). Teda z tohto hľadiska možno uzatvoriť, že Kristus je proleptickým exemplárom, uholným kameňom, završenia kristogenézy, a tým aj dosiahnutia konečného štádia vývoja stvorenstva spočívajúceho v pleróme¹⁰ (Tresmontant, 1993, s. 142).

⁹ „Kristus sa nevytráca uprostred vesmíru, keď sa univerzalizuje. Ovláda a asimuluje vesmír tým, že mu vtlačá tri podstatné črty svojej tradičnej, podstatnej skutočnosti: osobnú povahu božského, prejavenie tejto najvyššej osobnosti v historickom Kristovi a nadzemskú povahu sveta dovŕšeného v Bohu ... Univerzalizovať Krista je jediná cesta, ako pre neho zachovať podstatné atribúty (Alfa a Omega) v závratne narastajúcom stvorení. Ak si kresťanstvo má udržať svoje miesto na čele ľudstva, musí sa rozvinúť v pamkristizmus, ktorý nie je ničím iným než do dôsledku vykonanou ideou mystického tela...“

Hlbší výskum porozumenia zmyslu vesmíru, jeho dejín a smerovania, ale aj nás samých, uskutočnený v posledných desaťročiach, si čoraz nástožčivejšie vyžaduje kozmickú kristológiu zásadne komplementarizovať **kozmicou pneumatológiou**. I ona má svoju biblickú bázu¹¹, no opiera sa aj rozličné prúdy pneumatickej a pneumatologickej filozofie v dejinách. Táto bola tušená už Hegelom, no súčasne ním zastretá z dôvodu jeho mylného porozumenia Absolútna.

Teda, vychádzajúc z **trinitárneho porozumenia Boha**, môžeme v zmysle našej témy povedať, že Duch Svätý generuje nové stvorenie, kozmickú transformáciu začatú Ježišom Kristom. Kristova spolustvoriťelská misia bude čoraz zjavnejšie prechádzať cez ľudské bytie. Inými slovami, transformácia vesmíru v novom stvorení bude čoraz zjavnejšie a významnejšie uskutočňovaná prostredníctvom „nového tvora“, ktorým je ľudská bytosť, transformovaná v novom kristovskom bytí. A tento „nový tvor“ je ľudská bytosť v Kristovi, porozumená predovšetkým ako pneumatická a komunitárna bytosť. Vidíme, aká je úzka spätosť medzi kozmicou kristológiou a pneumatológiou.

Načrtnuté tézy kozmickej kristológie a pneumatológie, ktoré – a to tu znovu zdôrazňujem – sú dielom spoločného teologického, filozofického i prírodovedného bádania, ma privádzajú k niektorým závažným dôsledkom, ktoré tu stručne zhrniem.

Sú to jednak konzekvencie, ktoré majú zásadným význam pre súčasnú interpretáciu kozmu – jeho vzniku, vývoja a cieľa, ale aj jeho zmyslu a úlohy pre nás ľudí. Poukazujú na identitu a zmysluplnosť kozmu v priebehu celej jeho existencie, od jeho počiatočného projektu, cez jeho premeny až po jeho konečné určenie, prirodzené i nadprirodzené. Ale sú to konzekvencie zásadného významu aj pre naše ľudské prehlbovanie poznania samého Boha, veď kozmická kristológia a pneumatológia implikujú chápanie špecifického Božieho projektu vzhľadom na stvorenie a angažovanie sa Boha v ňom, ako aj nové približovanie Božieho tajomstva z hľadiska tohto projektu.

Osobitne zdôrazňujem toto: Kozmickú kristológiu a pneumatológiu možno zdôvodniť len na základe trojjediného konceptu Boha, ktorý má

¹⁰ „Keby sme chceli zhrnúť a zhustiť podstatu kresťanstva do jednej jedinej formulácie, museli by nepochybne povedať toto: Kresťanstvo je stvorenie nového človeka zjednoteného s Bohom. Toto stvorenie sa uskutočňuje v osobe toho, ktorého kresťania nazývajú Kristom a ktorý je pravý Boh spojený s pravým človekom. Verus homo vero unitas est Deo.“

¹¹ „Lebo stvorenie bolo podrobené márnosti – nie z vlastnej vôle, ale z vôle toho, ktorý ho podrobil a dal mu nádej, že aj samo stvorenie bude vyslobodené z otroctva skazy, aby malo účasť na slobode a sláve Božích detí. Veď vieme, že celé stvorenie spoločne vzdychá a zviňa sa v pôrodných bolestiach až doteraz. A nielen ono, ale aj my sami, čo máme prvotínny Ducha, aj my vo svojom vnútri vzdycháme a očakávame adoptívne synovstvo, vykúpenie svojho tela.“ (Rim 8, 20 - 23).

svoje kľúčové miesto v kresťanskej teologickej a sčasti aj vo filozofickej tradícii. Len takýto koncept Boha, ktorý sa začína okrem kresťanstva akceptovať aj v iných náboženstvách (Panikkar, 1998), umožňuje prispieť k lepšiemu objasneniu časového a dynamického procesu v kozmickom vývoji. Kozmická kristológia a pneumatológia predovšetkým poskytujú možnosť reflektovania kontinuity a premien vesmíru, umožňujú prijať porozumenie Boha v jeho transcendentii a imanencii, a zároveň naznačujú možnosť takého vysvetlenia Božieho pôsobenia, v ktorom sa integruje transcendencia božského Autora a autonómia vesmíru. A v neposlednom rade, umožňujú hlbšie porozumieť zmysel vesmíru a všetkého stvoreného bytia, konečný cieľ jeho vývoja, na čo kozmológia i nijaká vedecká teória všetkého nikdy nebude môcť dať odpoveď.¹²

Literatúra

BEINERT, W. *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc, Matice Cyrilometodějská s. r. o., 1994, s. 421 - 424.

FLORIO, L. *Cosmic Christology and Pneumatology: Updating a Traditional Theological Topic to Approach a Dynamic Universe*. Prednáška pripravená na podujatie „Continuity + Change: Perspectives on Science and Religion“, June 3 - 7, 2006, in Philadelphia, PA, USA; program Metanexus Institute. Dostupné na internete cez Google: Lucio Florio: Cosmic Christology and Pneumatology (17. 12. 2011).

IRENEUS Adversus haereses 4, 20, 1.

OLŠOVSKÝ, J. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha, Academia, 2005, s. 234 - 235.

PANIKKAR, R. Trojice. *O mystické sounáležitosti mezi lidmi*. Brno, Cesta, 1998.

RAHNER, K. - VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*. Praha, Zvon, 1996, s. 383 - 388.

TEILHARD DE CHARDIN, P. *Křesťanství a evoluce (11. 11. 1945), Bůh evoluce (25. 10. 1953)*. In: *Jak věřím*. Praha, Vyšehrad, 1997, s. 87 - 99, 157 - 163.

TEILHARD DE CHARDIN, P. *Úvahy o obrácení světa*. In: *Chut' žít*. Praha, Vyšehrad, 1970, s. 135 - 144.

TRESMONTANT, C. *Dějiny vesmíru a smysl stvoření*. Praha, ERN, 1993.

Prof. Ing. Ján Letz, PhD., pôsobí na Filozofickej fakulte TU, kde založil a vedie Katedru filozofie. Prednáša teóriu poznania, ontológiu a dejiny filozofie. Zaoberá sa otázkami kresťanskej spirituality a zameriava sa na základné filozofické otázky bytia, skúsenosti a poznávania. Je editorom ročenky Acta Philosophica Tyrnaviensis.

¹² Pozri v tomto smere najmä ďalšie práce Lucia Floria: *La imagen unitrina de Dios cristiano: su originalidad y consecuencias sobre idea de creación*. In: Urrutia Albisua, Eugenio&Blázquez Ortega. Juan José (eds.) *Ciencia y religión hoy. Diálogos en torno a la naturaleza*. Pueblo, OPAEP, 2003, s. 221 - 265 a *Trinidad y Evolución. Repercusiones de la idea monoteísta y trinitaria del Dios en relación a la naturaleza en evolución*, in: Pascual, Rafael (ed.): *L'Evoluzione: Croce di Scienza, Filosofia e Teologia?* Roma, Edizione Studium, 2005, s. 273 - 314.