T e s t i m o n i u m f i d e i

Časopis pre teológiu a katechetiku

Číslo 1
Ročník 2 (2014)

Testimonium fidei

Časopis pre teológiu a katechetiku

Číslo 1
Ročník 2 (2014)

Vydáva:
Katedra teológie a katechetiky
PF UMB v Banskej Bystrici

Zodpovedný redaktor:
Prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.

Redakčná a recenzná rada:
Doc. ThDr. Pavel Hanes, PhD.
Doc. PaedDr. Dana Hanesová, PhD.
Doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.
Doc. PhDr. Slavomír Krupa, PhD.
Prof. PhDr. ThDr. PaedDr. Imrich Peres, PhD.
Prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.

Technický redaktor: Mgr. Ing. Jaroslav Maďar, PhD.
Obálka: Mgr. Sámuel Peres, PhD.
Layout: Mgr. Ádám Peres

Adresa redakcie:
Testimonium fidei
Katedra teológie a katechetiky PF UMB
Ružová 13, 974 11 Banská Bystrica
Tel/fax: 048/4171148
E-mail: testimonium.fidei@gmail.com
Číslo účtu: 49232312/0200
Variabilný symbol: 20141

Tlač: TRIAN, s.r.o., Banská Bystrica, 2014
Časopis vychádza dvakrát ročne.
Za jazykovú stránku zodpovedajú autori.
Nevyžiadané rukopisy nevraciame a nearchivujeme.

IČO vydávateľa: IČO 30 232 295
Evidenčné číslo: EV 4820/13
Dátum vydania periodickej tlače: máj 2014
ISSN 1339-3685
EAN 9771339368000 32

Obsah

Pavel Procházka: *Na úvod tohto čísla* 5

Štúdie **7**

Imrich Peres: *Strach zo smrti* 7
Albín Masarik, Alena Mulder: *Nový zákon a smrť (z perspektívy paliatívnej pastorálnej starostlivosti)* 21
Andrea Korečková: *Príčiny úmrtia antických žien* 39
Hedviga Tkáčová: *Sociálne posolstvo Ježiša Krista v evanjeliu podľa Lukáša* 53
Katarína Valčová: *Korene kresťanskej liturgie* 79
Dana Hanesová: *Vybrané aspekty prieniku religiozity a edukácie v SR a ČR* 93
Noemi Bravená: *Teologická kompetence dětí* 109
Pavol Bomba: *Ku kognitívno-afektívnej oblasti cieľov kresťanskej edukácie* 117
Pavel Hanes: *Reziduálny marxizmus po 25 rokoch* 129

Teológia a prax **145**

Alena Procházková: *Reflexe práce nemocničního kaplana v letech 2008–2014* 145

Recenzie **157**

Imrich Peres: *Eschatologické predstavy v Kumráne* 157
Pavel Procházka: *Porovnanie dvoch manuálov k pastorálnemu sprevádzaniu smútiacich* 160
Lucie Kopecká: *Náboženství a teologie ve filosofické reflexi* 171
Peter Málik: *The Text of the New Testament* 177

Contents

Pavel Procházka: *Editorial* 5

Scientific papers **7**

Imre Peres: *Fear of Death* 7
Albín Masarik, Alena Mulder: *Death in the New Testament. Palliative Care Perspectives* 21
Andrea Korečková: *Causes of Death in Antique Women* 39
Hedviga Tkáčová: *The Social Message of Jesus Christ According to Luke* 53
Katarína Valčová: *The Roots of Christian Liturgy* 79
Dana Hanesová: *Overlapping Religiosity and Education in the Slovak and Czech Republics. Selected Aspects* 93
Noemi Bravená: *Theological Competence of Children* 109
Pavol Bomba: *Cognitive-affective Field Goals of Christian Education* . . 117
Pavel Hanes: *Residual Marxism After 25 Years* 129

Theology and practice **145**

Alena Procházková: *A Hospital Chaplain's Reflexion of His Work in 2008–2014* 145

Reviews **157**

Imrich Peres: *Qumran Eschatological Ideas* 157
Pavel Procházka: *A Comparison of Two Manuals of Bereavement Ministry* 160
Lucie Kopecká: *Religion and Theology in a Philosophical Reflection* . . . 171
Peter Málik: *The Text of the New Testament* 177

Na úvod tohto čísla

Prvé číslo časopisu *Testimonium fidei* v tomto roku prináša rôznorodé čítanie vedeckých štúdií, ale je obohatené aj skúsenosťami nemocničnej kaplánky z Prahy a ponúka niekoľko recenzných posudkov hodnotných publikácií.

I. Peres píše o strachu zo smrti, o všeobecne ľudskom fenoméne, s ktorým sa vyrovnávali ľudia v minulosti a nevyhne sa mu ani nik z nás. Zaujal ho helenistický svet, ide do Starého zákona a judaizmu intertestamentálneho obdobia, aby vysledoval koncipovanie novej nádeje na „prežitie“ smrti. Z Nového zákona sa sústreďuje na ľudí okolo Ježiša a apoštolskú cirkev. Aj ich sa smrť dotýkala „existenciálne, drsne a bolestne. Ponúka však nádej, ktorá vychádza zo vzkriesenia Ježiša Krista ako Pána života a smrti. Jeho víťazstvo nad smrťou otvára novú perspektívu pre kresťanský život i pre umieranie, ktoré nemusí byť zúfalé.“

A. Korečková sa zamerala na problematiku príčin úmrtí antických žien. Zdrojom informácií jej bolo skúmanie gréckych náhrobných nápisov v období helenizmu a raného cisárstva (3. st. pred Kr. – 2. st. po Kr.) a vychádza z klasických zbierok náhrobných nápisov ako bohatého zdroja informácií o dobových predstavách posmrtného života, o živote mŕtvych a ich pozostalých, o ich záľubách, túžbach, ale aj o jednotlivých príčinách ich úmrtí. Pridáva pohľad Nového zákona. Smrť a strata milovanej osoby smeruje ku Kristovi a nádeji opätovného stretnutia. Oproti tomu antický človek zostáva v skepse a v beznádeji.

H. Tkáčová sa popasovala s témou Sociálne posolstvo Ježiša Krista v evanjeliu podľa Lukáša. Sociálne posolstvo Ježiša Krista v tomto evanjeliu, aktivity a učenie Ježiša autorka triedi a opisuje biblický materiál tretieho evanjelia v šiestich marginalizovaných skupinách v dobe Ježišovej. Formuluje päť základných sociálnych apelov Ježiša a jeho štyroch sociálnych hodnôt. Nechýba pokus o aplikáciu biblického pohľadu na našu dobu.

K. Valčovú zaujala výskumná téma Korene kresťanskej liturgie. Vychádza z predpokladu, že k autentickému pochopeniu podstaty a charakteru dnešných kresťanských bohoslužieb potrebujeme znovu preskúmať korene a historický vývoj bohoslužobnej praxe. Štúdium Písma s homíliou, spojené s modlitbami a piesňami a hod Večere Pánovej skúma na pozadí súvislostí s chrámovým kultom a neskoršou židovskou synagogálnou bohoslužbou.

D. Hanesová urobila odborný výber aspektov prieniku religiozity a edukácie v SR a ČR. Objasňuje koncept religiozity z pohľadu psychológie náboženstva a edukačných vied. Na základe empirického výskumu podáva prehľad údajov o rozvoji religiozity v edukačnom kontexte prostredníctvom cirkevných škôl a ich náboženskú výchovu v ČR a v SR. Čitateľ sa tiež oboznámi s prehľadom náboženskej štruktúry oboch týchto krajín. Cenný je pohľad do najnovších výskumov zameraných na rôzne psychologické, sociologické, edukačné ako aj katechetické aspekty religiozity. Autorka prezen-

tuje aj čiastočne idey svojho vlastného projektu skúmajúceho postoje voči dobru a zlu ako náboženským konštruktom.

N. Bravená sa zapodieva v súčasnej teológii živou otázkou teologickej kompetencie detí. V štúdii pojednáva o tom, čo je kľúčová kompetencia vo všeobecnom zmysel a ako ju definuje „Rámcový vzdělávací program pro základní a předškolní vzdělávání“ v ČR. Opisuje vznik odboru detskej teológie, ktorý svojím vedeckým poňatím vytvoril priestor na uvažovanie o detskej kompetencii. Pridáva niektoré charakteristiky pojmu teologická kompetencia dieťaťa.

P. Bomba sa zameral na problematiku kognitívno-afektívnej oblasti cieľov kresťanskej výchovy a vzdelávania. Poukazuje na zanedbávanie tejto oblasti cieľov a preferovanie srdca na úkor rozumu. Zastáva názor, že tento trend vo svojej popularizačnej podobe nie je v súlade s prirodzeným usporiadaním a vývinovými procesmi psychiky, preto je neúnosný a rozvojovo neefektívny. Vec nápravy vidí v porozumení úzkeho poznávacoemočného vzťahu a v jeho kresťansko-výchovnom podnecovaní.

P. Hanes načrel do problematiky zvyškového marxizmu po 25 rokoch od politických a spoločenských zmien v Európe. Poukazuje na to, že obyvateľstvo indoktrinované marxisticko-leninskou ideológiou sa nedočkalo po zmene politického systému r. verejnej dekonštrukcie komunistického svetonázoru. „Reziduálny marxizmus“ implicitne pretrváva v postojoch a ideáloch spoločnosti pod ne-marxistickými pojmami a heslami, zároveň sa prenáša aj na novú generáciu, ktorá nikdy nebola tejto propagande vystavená. Autor načrtáva možné cesty oneskorenej verejnej „demarxifikácie“.

V časti Teológia a prax prinášame osobné skúsenosti nemocničnej kaplánky v Prahe v rokoch 2008–2014. A. Procházková v nich reflektuje otázky: Akým spôsobom sa ujímajú duchovní práce tam, kde ju prevzala občianska spoločnosť, prípadne štátne inštitúcie? Je vôbec reálne, aby sa cirkev znovu ujala služby po udalostiach minulého storočia?

Verím, že si čitateľ nájde oblasť svojho záujmu v pestrej palete štúdií, skúseností a recenzných posudkov na odborné publikácie.

Pavel Procházka

Štúdie

Strach zo smrti

Imrich Peres

Abstrakt

Smrť sa rovnako dotýka každého človeka a každá spoločnosť a kultúra sa s realitou smrti musí vyrovnať. Helenistický svet, v ktorom kresťanstvo vznikalo, sa na smrť pozeral dosť skepticky, ako to potvrdzujú aj antické epitafy. V Starom zákone a v judaizme intertestamentálneho obdobia sa pomaly koncipuje nová nádej v „prežitie“ smrti, čo sa ukazuje vo formulovaní novej sepulchrálnej antropológie, ktorá opúšťa staršiu vieru o tieňovej existencii duše v záhrobí (napr. Žalmy). Ľudia okolo Ježiša a v apoštolskej cirkvi upadali tiež do strachu pri náhlom príchode smrti (1Tes 4,13). Aj ich sa teda dotýkala existenciálne drsne a bolestne. Apoštolská cirkev nebagatelizuje tento moment otrasnej skúšky v hodine smrti. Ponúka však nádej, ktorá vychádza zo vzkriesenia Ježiša Krista ako Pána života a smrti. Jeho víťazstvo nad smrťou otvára novú perspektívu pre kresťanský život i pre umieranie, ktoré nemusí byť zúfalé. Práve táto nová dimenzia do eschatologickej budúcnosti dáva silu zvládať život i na takej jeho hrane, akou je smrťou. Tým sa majú a môžu kresťania potešovať (1Tes 4,18), čo je nesmierna výsada veriacich v Ježiša Krista všetkých dôb.

Kľúčové slová: Smrť, strach, bolesť, zúfanie, osamelosť, osobnosť, budúcnosť, kresťanská nádej, potešenie, eschatológia, grécke epitafy, spása.

Abstrakt

Der Tod betrifft alle Menschen, und die Gesellschaft und Kultur aller Zeiten musste und muss sich mit der Realität des Todes immer neu auseinandersetzen. Die hellenistische Welt als Umwelt des antiken Christentums betrachtete den Tod mit grosser Skepsis – so bestätigen es die antiken griechischen Grabepigramme. In der Spätzeit des Alten Testaments und im Frühjudentum artikulierte sich langsam eine neue Hoffnung, die sich z.B. von den Psalmenvorstellungen der Schattenexistenz im Grab weiter entwickelt und die schon neue sepulkrale anthropologische Vorstellungen

schafft. Solche Gedanken kommen in der frühen Kaiserzeit auch schon bei den Griechen vor, wiewohl selten. Für die Griechen ist viel charakteristischer die Sehnsucht nach einer postmortalen Unsterblichkeit der Seele. Auch die Menschen um Jesus und in der apostolischen Kirche sind von dem Tod auch schmerzlich berührt; sie trauern und haben vor ihm Angst (1Thess 4,13). Die Apostel und Lehrer der Kirche bagatellisieren die Realität des Todes nicht: sie bieten aber die Hoffnung an, die im Tod und in der Auferstehung Jesu gründet. Diese Hoffnung eröffnet neue eschatologische Perspektiven für das Leben der Christen aller Zeit. Das Sterben ist für sie schon nicht Grund zur Verzweiflung, sondern sie können in der Auferstehung Jesu als eine neue Dimension des Lebens Trost und eine ermutigende Aussicht auf die Ewigkeit finden (1Thess 4,18). Das ist grosse Möglichkeit und ein Vorrecht der Christen.

Stichwörter: Tod, Angst, Schmerzen, Trost, Persönlichkeit, Zukunft, Hoffnung, Eschatologie, griechische Grabinschriften, Heil.

Úvod

Smrť sa rovnako dotýka každého človeka a každá spoločnosť a kultúra sa s realitou smrti musela a musí vyrovnať.[1] Nie je to inak ani s ľuďmi dnešnými, ako to bolo aj s tými, ktorí patrili do spoločenstva ľudu Božieho v dobe starovekej. Starý zákon, ale zvlášť Nový zákon nám otvorene hovorí o strachu zo smrti: φόβος θανάτου (Žid 2,15).[2] Zdá sa byť (démonskou? nadľudskou?) silou, ktorá deprimuje ešte skôr, než zasiahne svoju obeť. Ako si poradila s týmto strachom apoštolská cirkev a ako a či vôbec môžeme to zvládať aj my?

V súvislosti s týmto problémom je treba si položiť celý rad otázok, ako napr.: Je skutočnosť smrti rovnakou neznámou pre všetky národy a náboženstvá v antickom svete, alebo je rozdiel v jej prijímaní a zvládaní? Ako pôsobil strach zo smrti v židovskom prostredí a ako v helenistickom? Ako sa smrť dotýkala samého Pána Ježiša, ako na smrť reagovali ľudia z Ježišovho prostredia a ako apoštolská cirkev? Ako sa tvorila nádej proti strachu zo smrti? O čo sa opierala a čo bolo jej poslednou prekážkou? Neohrozovala vieru cirkvi pesimistická nálada ohľadom smrti a záhrobia vládnuca v prostredí helenistického sveta? A bol to problém len pre ľudí žijúcich v antike? Je strach zo smrti už definitívne prekonaný? Ako ho zvláda

[1] Richard Schweid, *Sehnsucht nach Unsterblichkeit. Jenseitsvorstellungen in Religion und Kultur*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2008, 8nn. Michael von Brück, *Ewiges Leben und Wiedergeburt. Sterben, Tod und Jenseitshoffnung in europäischen und asiatischen Kulturen*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2012,12nn.

[2] Viď napr. Erich Grässer, *An die Hebräer (Hebr 1–6)*, EKK XVII/1, Benzinger/Neukirchener Verlag, 1990, 148.

dnešná teológia a aktuálna cirkev? Nehrozí nádeji proti smrti, ktorú hlása cirkev, výsmech? Kedy a ako sa skutočne prejaví jej víťazstvo?

Tieto a podobné otázky sú aj dnes veľmi pálčivé a skoro neunesiteľne bolestné. Cirkev musí byť opatrná, aby neposkytovala lacnú nádej, ale musí byť aj dosť silná na to, aby dokázala presne a teologicky spoľahlivo hovoriť o smrti a o šanci na víťazstvo, ktorú môže hlásať s poukazom na Ježišovo vzkriesenie. Týmto smerom sa pokúsime viesť teraz naše myšlienky.

Strach zo smrti v helenistickom svete

Helenistický svet, v ktorom kresťanstvo vznikalo, sa na smrť pozeral dosť skepticky,[3] ako to potvrdzujú aj antické epitafy. Tie prezrádzajú, ako sa smrť dotýkala bežných ľudí, a ako kvôli nej horekovali. Medzi týmito náhrobnými nápismi nájdeme mnoho skeptického a zúfalého.[4] Svedčia o tom, ako si napr. kvôli smrti dcéry *nešťastná matka v žiali drásala tvár*[5] a v neunesiteľnom smútku chodili aj ostatné dievčiny k hrobu a nad ním si strihali vlasy ako ceremoniálny obrad kvôli beznádeji zo smrti. Preto sa malo za to, že *smrť je ľstivá a zákerná*,[6] a niet pred ňou úniku. *Božstvo, ktoré ovláda smrť, je nemilosrdné a vždy prináša na ľudí záhubu*.[7] Podsvetie ako kráľovstvo smrti považovali za „*ríšu večného smútku*“.[8] Odtiaľ nieto návratu. Preto pri pomyslení na smrť sa ľudí chytala zúfalosť, ktorá bolela neprestajne. Jeden grécky náhrobný nápis hovorí o láske dvoch priateľov, ktorých bolestivo odlúčila od seba smrť; po nej zostal v srdci boliaci osteň: *Túžba po tvojej sladkej duši zostáva ako vždy páliaci osteň v srdci.*[9]

Takéto a podobne bolestivé výroky sa nájdu v každej gréckej nekropole neúrekom. Čítať poéziu gréckych pohrebísk je niečo srdcervúce.[10] Iba pomerne málo pisateľov sa vedelo dopracovať k tomu, aby sa pozreli za smrť a mali odvahu v záhrobí aj niečo pozitívneho očakávať. Nádej na pre-

[3] Por. Maria S. Mirto, *Death in the Greek world: from Homer to the classical age*, Norman, University of Oklahoma Press, 2012

[4] Carl Schneider, *Die Welt des Hellenismus. Lebensformen in der spätgriechischen Antike*, München, Verlag G. H. Beck, 1975, 307–319.

[5] Hermann Beckby, *Anthologia Graeca* VII, München, Artemis, 1965, n° 487. Radislav Hošek (ed.), *Obrázky z řeckého života*, Antická knihovna 48, Praha, Svoboda, 1983, 249.

[6] Hermann Beckby, *Anthologia Graeca* VII, n° 312. Radislav Hošek (ed.), *Obrázky z řeckého života*, 239.

[7] Hermann Beckby, *Anthologia Graeca* VII, n° 59. Radislav Hošek (ed.), *Obrázky z řeckého života*, 233.

[8] Hermann Beckby, *Anthologia Graeca* VII, n° 303. Radislav Hošek (ed.), *Obrázky z řeckého života*, 239.

[9] Werner Peek, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1960, n° 342. Werner Peek, *Griechische Versinschriften – I. Grabgedichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1955, n° 1479. Georg Kaibel, *Epigrammata Greaca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, 1965, n° 534.

[10] Georg Kaibel, Friedhofspoesie, in: *Deutsche Revue* 19 (1894), 367–380.

konanie smrti sa rodila veľmi ťažko a pomaly,[11] a to aj keď, tak až pod vplyvom obrodeneckých hnutí gréckych (napr. tzv. orfikov),[12] alebo vďaka teológii judaizmu a potom kresťanstva.[13] Lebo mýtická eschatológia, vychádzajúc z Homérovho diela, je pomerne skeptická a pre záhrobie ponúka iba „sivú beznádej" na tieňovú existenciu duše v hádu.[14]

Koncipovanie novej nádeje v židovstve

V každom období, aj v Starom zákone a v judaizme intertestamentálneho obdobia[15] sa smrti ľudia báli. Už myšlienka na ňu im naháňala strach. Keď prichádzala nemoc, nevedelo sa, čo bude ďalej a ako sa situácia chorého vyvinie. Preto s príchodom choroby sa v duši chorého a jeho príbuzných rozmnožoval strach, že smrť je už blízko. No to nielen pre stratu v smrti, ale aj z toho, že choroba a smrť pripomínali vládu niekoho iného než Hospodina.[16] A tak sa malo za to, že choroba a smrť znamená príchod tajomných strašidelných síl, zlých duchov a démonov[17] a že Šeol je separovaný od Hospodina.[18] Nie náhodou sa Hospodin snaží tešiť svoj ľud slovami Žalmistu (91,5–6). Vždy bolo vlastne ťažké prekonávať strach z nemoci a z blízkosti smrti. A to aj vtedy, keď sa nemoc a smrť neskôr demytologizovala a aj táto sféra ľudskej existencie sa kládla do zvrchovanej moci Božej.

Nemoc a smrť prichádzali vlastne vždycky a nedalo sa im vyhnúť. Veď tak sa menili generácie a život iba tak mohol pokračovať ďalej – bez toho, aby sa tu pod slnkom nakumulili ľudia stáročí. Preto s vedomím smrti sa bolo treba zmieriť a naučiť sa, že ľudský život je ohraničený obdobím pozemského času, ktorý mohol byť 70, prípadne 80 rokov (Žalm 90). Samoz-

[11] Karl M. Woschitz, *Elpis – Hoffnung: Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Wien-Freiburg-Basel, Herder Verlag, 1979, 177–181.

[12] Výrazne o tom svedčia tzv. zlaté lístky, ktoré si orfisti ukladali do hrobu a ktoré im mali ukázať cestu v záhrobí: Sarah I. Johnston, The eschatology behind the tablets, in: Fritz Graf – Sarah I. Jonston, *Ritual texts for the afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London-New York, Routledge, 2007, 94–136.

[13] Imre Peres, Positive griechische Eschatologie, in: Markus Oehler und Michael Becker (Hrsg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, WUNT II/ 214, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 269–284.

[14] Imre Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 26nn.

[15] Pozri napr. Paul Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Hildesheim, Georg Holms Verlagsbuchhandlung, 1966.

[16] Andrew Chester, *Future Hope and Present Reality*. I: *Eschatology and Transformation in the Hebrew Bible*, WUNT 293, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 266–267.

[17] Georg Fohrer, Krankheit im Lichte des Alten Testaments, in: ders., *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966–1972)*, BZAT 155, Berlin-New York, De Gruyter, 1981, 172–187, tu 174.

[18] Andrew Chester, *Future Hope and Present Reality*, Vol. I.: *Eschatology and Transformation in the Hebrew Bible*, WUNT 293, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 265nn.

rejme nejaké výnimky existovali. Neznamenalo to síce, že smrť by tým bola akoby skrotená, ale sa verilo, že aj to je údel človeka a s tým sa aj Boží ľud musí naučiť žiť. Preto sa na prekonanie strachu zo smrti otvárali nové východiská, akým bolo napr. aj to, že v smrti sa človek neodlúči od Hospodina, že aj tiene v podsvetí môžu mať určitú existenciu.[19] Ba že v záhrobí sa môže formulovať aj nádej na pozitívny osud, a že to so smrťou nie je až také definitívne stratené. Boli to akoby náplasti na rany vyľakaných duší, že do smrti sa nemusí vstupovať len so strachom a zahorklo, ale že upínanie sa na Hospodina, ktorý je nesmrteľný a vládu nad smrťou má v rukách, sa dá aj strach zo smrti zvládať.

Toto obdobie – povedzme, už pomerne neskorého judaizmu helenistickej éry – sa vyznačuje ešte aj iným pokusom o prekonanie strachu zo smrti. Vtedy sa totiž pomaly koncipuje nová nádej v „prežitie" smrti – a to nielen u Židov, ale aj v helenistickom svete,[20] čo sa ukazuje vo formulovaní novej sepulchrálnej antropológie (napr. Jób 19,25–26), ktorá opúšťa staršiu vieru v tieňovú existenciu duše v záhrobí (napr. Žalmy, tak do obdobia 6–5. st. pr. Kr.). Táto nádej sa začína otvárať a posilňovať až pomerne neskoro (okolo 4–3–2. st. pr. Kr.),[21] lebo sa spája s nádejou na to, že Šeol ako miesto mŕtvych nezostane navždy uzavretý, ale že na konci vekov sa otvoria hroby a že ľudia povstanú z prachu k novému životu[22] – tak nastane zmŕtvychvstanie,[23] i keď najsamprv dobrých, no potom aj tých, ktorí budú odsúdení na zatratenie. Táto novo koncipovaná nádej, očakávajúca vzkriesenie, má svoje korene už u prorokov,[24] ktorých svedectvo mohlo vznikať spontánne,[25] ale pravdepodobne aj pod vplyvom eschatológie susedných národov.[26] Potom ju

[19] Hans-Joachim Kraus, *Theologie der Psalmen*, KB AT XV/3, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1979, 207–211.

[20] Imre Peres, Sepulkralische Anthropologie, in: Michael Labahn – Outi Lehtipuu (eds.): *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context*, [CBETh 54 = Contributions to Biblical Exegesis & Theology], Leuven, Peters Publishers, 2010, 169–182.

[21] Viď napr. Iz 24–27, Dan 12 atď.

[22] G. Fohre, Geschick des Menschen nach dem Tode im Alten Testament, in: ders., *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966–1972)*, BZAT 155, Berlin-New York, De Gruyter, 1981, 188–202, tu: 198–201 = *Kerygma und Dogma* 14 (1968), 249–262.

[23] Andrew Chester, *Future Hope and Present Reality*, 295nn.

[24] Ako za najstarší text hovoriaci o vzkriesení ľudí (a nie symbolicky o vzkriesení národa: Ez 37) sa môže v literatúre Iraela považovať Iz 26.14.19, ktorý vo svojich častiach mohol vzniknúť skôr, ako sa skomponovala celá „malá prorocká apokalypsa" (Iz 24–27): W. S. McCullough, Israels Eschatologie von Amos bis Daniel, in: Horst D. Preuss (Hrsg.), *Eschatologie im Alten Testament*, Wege der Forschung 480, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, 395–414, tu: 398–399.

[25] Orientácia na eschatológiu bola vedená už samotnou vieru v Jahveho s presvedčením, že ten sa v budúcnosti ešte mocnejšie prejaví, preto viera v Izraeli sa nutne naplňala očakávaním na Hospodina a teda na jeho budúcnosť: Horst D. Preuss, *Jahweglaube und Zukunftserwartung*, BWANT 87, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer, 1968, 206–209.

[26] Myslí sa tu v prvom rade na parsizmus, ktorého eschatológia mohla ovplyvniť eschatológiu judaizmu: W. S. McCullough, Israels Eschatologie von Amos bis Daniel, 403–408.

rozvinuli židovské hnutia, ktoré sa napĺňali apokalyptickými víziami.[27] Spolu s nádejou na vzkriesenie vzniká aj obšírnejšia eschatológia zameriavajúca sa na Hospodinov deň a jeho súd, samozrejme v prvom rade nad démonskými silami, ktoré prinášali smrť, ničili život a vieru, a potom aj nad pohanmi a nepriateľmi Božích vyvolených.[28] Dnes je ešte ťažké povedať, či táto eschatologická línia apokalyptického rázu mohla dostatočne povzbudiť a potešiť obyčajných ľudí, ktorí aj naďalej prežívali hrôzu smrti a so strachom sa dívali na koniec unikajúceho života.

Zápas so smrťou v prvotnej cirkvi

Z Nového zákona vieme, že ľudia okolo Ježiša tiež upadali do strachu pri náhlom príchode smrti.[29] Aj ich sa teda dotýkala existenciálne drsne a bolestne. Dialo sa to v ich osobnom stretnutí so smrťou, keď v kruhu svojich najbližších ju museli v bôli prežívať.[30] Strach zo smrti a správu o prípadnej strate Majstra prijímali učeníci tiež s bolesťou a vedomou negáciou.[31] Ale aj stretnutie so smrťou pri hrobe Ježišovom ich takisto napĺňalo strachom,[32] aj keď mohli tušiť, že Ježiš predsa len žije.

Aj apoštolská cirkev vie o strachu a bolesti zo smrti. Máme o tom niekoľko spoľahlivých údajov zo Skutkov apoštolských[33] a z apoštolských lis-

[27] Výrazne o tejto nádeji hovoria texty, ako: Dan 12,2; etHen 51,1; 4Ezdr 7,32; syrBar 21,22–23.

[28] William R. Murdock, Geschichte und Offenbarung in der jüdischen Apokalyptik, in: Klaus Koch – Johann M. Schmidt (Hrsg.), *Apokalyptik*, Wege der Forschung 365, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, 377–402, tu: 390–392.

[29] Príbehy ľudí, ktorí vo svojom okolí prežívali smrť a pritom sa stretli s Ježišom, sú v evanjeliach líčené celkom prirodzene: viď napr. smrť Jairovej dcéry (Mt 9,18–19.23–26; Mk 5,21–24.35–43; Lk 8,40–42.49–55), smrť mládenca v Nain (Lk 7,11–17), smrť Lazara (Jn 11) a sem môže patriť aj umieranie stotníkovho sluhu/syna v Kafarnaume (Lk 7,1–10; Jn 4,46–54). V niektorých prípadoch Ježiš nezakročil a smrť si zožala svoje obete; viď napr. príbehy, ako smrť Jána Krstiteľa (Mt 14,1–12; Mk 6,14–29; Lk 3,19–20; 9,7–9), alebo smrť niekoľkých Galilejčanov, ktorých dal zavraždiť Pontský Pitát (Lk 13,1–5). Sem môže patriť aj smrť Judášova, aj keď ju vykonal hanebným spôsobom svojvoľne (Mt 27,3–10; Sk 1,16–20).

[30] K tejto problematike viď viac: Andrea Korečková, Príčiny úmrtia antických žien, in: *Testimonium fidei* 2 (2014/1), s. 39–51.

[31] Ježišove tri (Mk 8,31–33; 9,30–32; 10,32–34; Lk 9,22.43–45; 19,31–34), resp. štyri (Mt 16,21–23; 17,22–23; 20,17–19; 26,1–2) predpovede vlastnej smrti uvádzali učeníkov do smútku, a najradšej by ho boli od toho odhovorili (Mt 16,22; Mk 8,32).

[32] Napr. ženy pri Ježišovom hrobe tak sa preľakli (ἐκθαμβέομαι: Mk 16,5), že upadali od strachu až do extázy (ἔκστασις: Mk 16,8), čo znamená, že tak nimi zalomcovalo (τρόμος), že boli akoby bez seba, tak sa triasli (Mt 28,10; Lk 24,12)

[33] Lukáš popisuje smrť Tabity (Sk 9,36–42), Štefana (Sk 7), Jakuba (Sk 12,1–5) a Euticha (Sk 20,7–12), a nevyhýba sa ani líčeniu smrti Ananiáša a Zafiry (Sk 5,1–11) ako odstrašujúceho príkladu neverných, falošných ľudí, aj keď to vrhá tieň na počiatky apoštolskej cirkvi. Podobne na postrach je uvedená aj Herodova smrť (Sk 12,20–23).

tov.[34] Skorá cirkev vôbec nebagatelizuje tento moment otrasnej skúšky, no koncipuje novú nádej v hodine smrti.[35] Pravdepodobne práve aj v konfrontácii s antickým svetom sa kryštalizuje sila evanjelia a neotrasná eschatologická nádej zakotvená v Ježišovej smrti a jeho zmŕtvychvstaní.[36]

Samozrejme, tento vývoj nešiel priamočiaro a bez ťažkostí;[37] problematizovali ho niektoré iné eschatologické nezrovnalosti, ktoré takisto vyvstávali na periférii apoštolskej cirkvi. Jedným z takýchto prejavov, pravdepodobne aj prúdov, mohlo byť aj myslenie, že proti smrti sa má bojovať duchovne a že v duchu už je smrť prekonaná. Že teda ľudia veriaci prešli už zo života do smrti a zase do života, lebo už vstali z mŕtvych, teda že vzkriesenie už nastalo (1Tim 2,18).[38] Preto sa už nemusí nič nové očakávať, a zmena na konci vekov už žiadna nebude. Ako sa ukázalo, bola to lacná alebo zle pochopená[39] nádej a miatla mnoho kresťanov, ktorí sa organizovali v prostredí, kam sa písali tzv. pastorálne epištoly, teda niekde do Efezu. Zospiritualizovanie zmŕtvychvstania malo teda ťažkú teologickú dohru a apoštolovia museli rázne brojiť proti takýmto omylom. Takéto zmýšľanie poskytovalo iba falošnú nádej, ktorá zavádzala a nakoniec vyvolávala ešte väčšie sklamanie.

---

[34] Píše o tom zvlášť apoštol Pavel kresťanom do Tesaloník (1Tes 4,13–5,11), Korintu (1Kor 15; 2Kor 5,1–10), do zboru vo Filipi (1,6.21–26; 3,20–21; 4,3.13) atď.

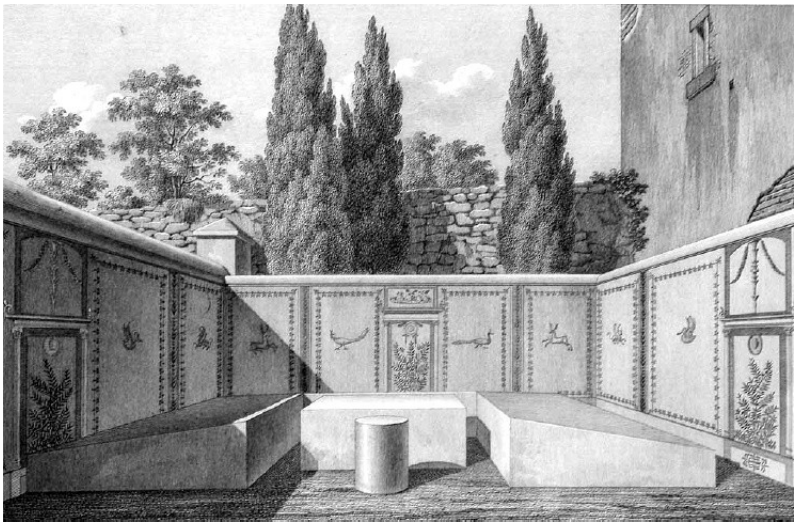
[35] V niektorých prípadoch vedomie Ježišovej smrti a slávneho vzkriesenia dávalo v cirkvi nesmiernu odvahu prijímať pre Krista nielen utrpenie, ale aj smrť. Excelentným príkladom toho je aj sám apoštol Pavel, ktorý podľa spôsobu Ježišovho tiež predpovedal vlastnú smrť (Sk 21,8–14). Netajil sa tým, že túži po Ježišovi a že rád prijme aj smrť, len aby mohol byť už s ním (Fil 1,20–26). „Zdrojom tejto túžby nie je snáď unavenosť životom, ale víťazná istota, že ani smrť neodtrhne veriaceho od lásky Božej v Kristu (cf. Rim 8,38). Boh v Kristu má posledné slovo i nad smrťou – to je zmysel kresťanskej viery vo večnosť“: Josef B. Souček, *Epištola Pavlova Filipským*, Praha, Kalich, 1937, 35–36.

[36] Viď: Albín Masarik, Nový zákon a smrť, in: *Testimonium fidei* 2 (2014/2), s. 21–37.

[37] Viď: I. Peres, Vývoj eschatologickej viery vo vzkriesenie, in: Imre Peres (ed.), *Vývoj teologického myslenia v premenách času*. Zborník z medzinárodnej konferencie, Banská Bystrica, Katedra teológie a katechetiky PF UMB, 2013, 79–98.

[38] Petr Pokorný, *Vznik christologie,* Praha, Kalich, 1988, 163. Ernst Käsemann, Neutestamentliche Fragen von heute, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, 11–31, tu: 27–28.

[39] Christoph Landmesser nevylučuje, že podnet k tomu mohol dať aj sám apoštol Pavel tým, že keď hovoril o novom živote v Kristu s poukazom na jeho smrť a vzkriesenie, do ktorého Kristus pojíma všetkých, ktorí ho vo viere prijímajú (viď napr. Rim 6,3–4), mohlo nastať nepochopenie tejto dôležitej apoštolskej teologickej zvesti: Christoph Landmesser, Die Entwicklung der paulinischen Theologie und die Frage nach der Eschatologie, in: Hans-Joachim Eckstein – Christoph Landmesser – Hermann Lichtenberger (Hrsg.), *Eschatologie – Eschatology*, WUNT 272, Tübingen, Mohr Siebeck, 173–194, tu: 183. Bol by to dôkaz toho, že niektoré aspekty Pavlovej teológie (a zvlášť eschatológie!) sa v postapoštolskom období v niektorých cirkevných kruhoch netradovali presne alebo sa aj pretvárali spôsobom a v zmysle, aký bol Pavlovi cudzí.



Obrázok 1: Náhrobište pre hostinu s mŕtvymi v Pompeji.

Druhým problémom bolo samotné prostredie, v ktorom kresťania žili. Napr. v Tesalonikách sa kresťania rmútili kvôli svojim zomretým. Ich smútok bol pochopiteľný, ale keď nabral nadmerné rozmery, apoštol Pavel sa týmto kresťanom prihovorí otcovsky, ale aj s náznakom nesúhlasu (1Tes 4,13). Vysvitlo, že aj kresťania sa rmútia za svojimi mŕtvymi podobným spôsobom, ako pohania v ich okolí.[40] Do tohto rmútenia v antickom svete patrilo vyhotovenie pompézneho náhrobného kameňa, pokiaľ možno s vymaľovaným reliéfom mŕtveho a jeho pozostalých. K reliéfu patril aj nápis na náhrobnom kameni, ktorý mal zvečniť pamiatku mŕtveho a vyzdvihnúť jeho dobré povahové stránky a úspechy v živote.[41] Potom sa k týmto hrobom malo prichádzať pravidelne a mali sa ceremoniálne oplakávať. Dokonca pri väčších hroboch či spoločných rodinných kryptách, akými mohli

[40] Tento problém pomerne podrobne rozoberá Gene L. Green, *The Letters to the Thessalonians*, PNTC, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 2002, 213–219.

[41] Tým sa mal zaistiť pozitívny posmrtný život, ktorý sa snažili žijúci príbuzní zomrelého získať od bohov a záhrobných sudcov. Tak o tom hovorí napr. aj jeden náhrobný nápis z Efezu z doby helenistickej, ktorý uvádzame len ako príklad z množstva iných: „Difilovi, ktorý vo svojom srdci ešte nedospel k manželskej posteli, pripravila obydlie v tomto oplakávanom hrobe (jeho matka) a súcitná sestra Stratonike, ako aj mladému Alexandrovi od tých istých rodičov. Obaja boli priateľskí k občanom i cudzincom, schopní všetkým konať a vravieť (len) dobro. Hermogenes, kiež by si týchto synov uviedol do ochrany heróov a do zboru blažených.“ Reinhold Merkelbach – Josef Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, I. München, 1998, n° 03/02/62 = Georg Kaibel, *Epigrammata Greaca ex lapidibus conlecta*, n° 228b; Edward L. Hick (ed.), *The Collection of the Ancient Greek Inscriptions of the British Museum* III, Clarendon Press, 1874, n° 625a; W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, n° 667; Ernst Pfuhl – Hans Möbius, *Die ostgriechischen Grabreliefs*, Mainz, 1979, n° 869.

byť napr. mauzólea, malé pyramídy atď., sa v určitých dňoch do hrobov prichádzalo, a tam – priamo v hrobe alebo v priestore pred ním – sa robila hostina (Bankettritual),[42] o ktorej sa verilo, že je na nej prítomný aj ich zomrelý.[43] Na noc si tam líhali a očakávalo sa videnie alebo sen ako inkubácia, ktorá mala sprostredkovávať spojenie s ich zosnulými a so záhrobným svetom.[44] Tak sa antickí Gréci nevedeli odtrhnúť od svojich mŕtvych a stále žili v pokušení nejakým spôsobom s nimi kontaktovať. Znamenalo to, že smrť nebola pre nich realitou uzavretou, ale že sa stále obracali na svojich mŕtvych, s ktorými manipulovali. Neznamenalo to však, že by sa tým boli u(s)pokojili. Naopak. Za svojim mŕtvymi o to viac horekovali a zo smrti mali o to väčší strach. Iba pomerne malé percento náhrobných nápisov[45] hovorí o pozitívnej eschatológii[46] v antickom prostredí Grékov v dobe helenistickej a ranej éry cisárskej (od 200 pr. Kr. do 200 po Kr.).[47]

V období, keď apoštol Pavel píše l. list Tesalonicenským (teda okolo r. 50–52), sa podobným spôsobom ako Gréci mohli správať aj kresťania, ktorí sa takisto nadmieru venovali kultu mŕtvym a rmútili sa kvôli ich smrti. Apoštol Pavel je tým prekvapený a vo svojom liste píše, že to nie je správne. Zvlášť že sa rmútia ako pohania a že nemajú nádej (1Tes 4,13). Ich situácia by však mala byť iná.

---

[42] Viď napr. významnú štúdiu k tejto problematike v dobe rímskej: Sarah Braune, *Convivium funebre. Gestaltung und Funktion römischer Grabtriklinien als Räume für sepulkrale Bankettfeiern*, Spudasmata 131, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2008, 149nn.

[43] O stretnutí živých s mŕtvými vydávajú svedectvo aj reprodukcie týchto zvykov, ako ich zachytávajú autori podľa pohanského i kresťanského spôsobu: Obrázok č. 1. Náhrobište v Pompeji (Sarah Braune, *Convivium funebre.* str. 395, Abb. 30). Obrázok č. 2: Cubiculum v priestore „Capella Graeca“ v Priscilla-Katakombe v Ríme (Umberto M. Fasola – Fabrizio Mancinelli, *Führer zu den Katakomben in Rom*, Florenz, Scala, 2012, str. 55).

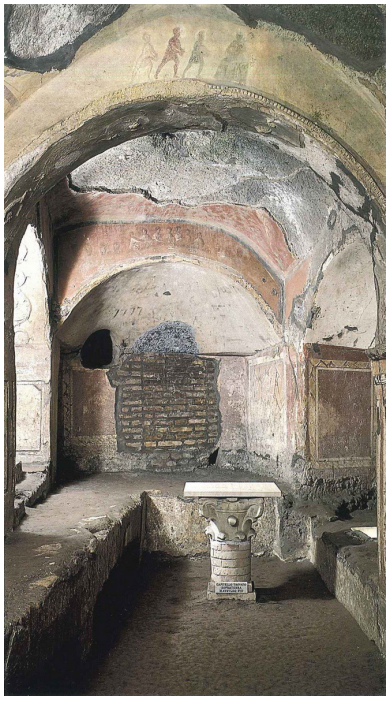
[44] Zvlášť sen (ὕπνος) sa zdal vhodným prostriedkom na to, aby sa dalo komunikovať s mŕtvymi, po ktorých predsa len túžili. Niekedy o tieto sny prosili aj bohov, aby im dovolili aspoň takýmto spôsobom priblížiť sa k svojim zomrelým. Tak napr. o to prosí aj jedna žena na náhrobnom kameni svojej dcéry Pauly. Nápis pochádza zo Smyrny a je z 2. storočia: „Moje dieťa Paula, umáram sa v slzách a vyvolávam ťa, ako vták (rybárik) oplakáva svoje mláďatá. Ozýva sa (mi len) hluchý kameň a nenávidený hrob, ktorý z počtu mojich detí dal vyhasnúť môjmu slnku. Ľuďom sa vždy javím ako skamenelý prúd sĺz, ako Nioba, opustená s bolesťou svojho utrpenia. Ó, ty hrobe a démon, nechaj moju dcéru Paulu na krátky čas vyjsť na svetlo a dovoľ mi ju vidieť! Toto ti nebude vyčítať ani Persefona ani Hádes, ak mi na krátky čas dovolíš vo sne stretnúť moje dieťa. Buď pozdravená, Paula.“ Reinhold Merkelbach – Josef Stauber, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*, I, n° 05/01/55. Werner Peek, *Griechische Versinschriften*, n° 1545. Werner Peek, *Griechische Grabgedichte*, n° 335.

[45] Por. Jacob Thiessen, *Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse. Hermeneutisch-exegetische Überlegungen*, Studien zu Theologie und Bibel 1), Wien-Zürich-Berlin, Lit Verlag, 2009, 149.

[46] Imre Peres, Positive griechische Eschatologie, 269–284.

[47] Imre Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 20.

Podobne aj kresťania v Korinte správali sa pomerne chaoticky: na jednej strane báli sa smrti a chceli sa proti nej brániť opakovaným krstom, ako keby krst sám o sebe ich bol mohol pred smrťou uchrániť.[48] Dokonca sa krstili nad hrobom svojich mŕtvych (οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν· 1Kor 15,29) aj preto, aby aj im pomohli proti smrti a dostali ich týmito zástupnými magickými úkonmi do pozitívneho eschatologického stavu.[49] Kríza vo zbore v Korinte sa však už dlhšie ťahala a úzko súvisela aj s tým, že niektorí medzi nimi aj pochybovali, či je možné mať proti smrti nádej a či ako únik zo smrti môže existovať vzkriesenie z mŕtvych (ἀνάστασις).[50] Niektorým sa preto zdalo, že najlepšie je správu o vzkriesení ignorovať. Túto dilemu na spôsob *reductio ad absurdum* sa snaží apoštol Pavel tiež riešiť vhodnými argumentmi,[51] medzi ktorými na prvom mieste stojí samozrejme Ježišovo vzkriesenie,[52] a poukaz na to, že ak nieto vzkriesenia Ježišovho, potom žiaden krst za mŕtvych nič proti smrti nezmôže.



Obrázok 2: Cubiculum v priestore „Capella Graeca“ v Priscilla-Katakombe v Ríme

Apoštol Pavel teda skutočnosť smrti nebagatelizuje ani ju nespiritualizuje. Pravdepodobne podľa vzoru kresťanského kérygmatu, ktorý sa zachoval aj u Mt 24 a mohol byť tradovanou parenetickou látkou na potešovanie zarmútených kresťanov,[53] v 1Tes 4,13–5,11 jednoznačne poukazuje na základ kresťanskej nádeje, ktorý podrží veriaceho kresťana aj v tom najhoršom návale hrozby smrti: tou nádejou je zmŕtvychvstanie Pána[54] a následne

[48] Je zaujímavé, že k tejto praxi sa nenachádzajú žiadne uspokojivé historicko-náboženské paralely, ako poznamenáva aj Luise Schottroff: *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, ThKNT 7, Stuttgart, Kohlhammer, 2013, 308.

[49] David E. Garland, *1 Corinthians*. Bacer Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Bacer Academic Press, 2003, 716–719.

[50] Michael F. Hull, *Baptism on Account of the Dead (1Cor 15:29). An Act of Faith in the Resurrection*, Atlanta, 2005, 168nn.

[51] Roy E. Ciampa – Brian S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, PNTC, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans-Apollos, 2010, 753–756.

[52] Jeffrey R. Asher, *Polarity and Change in 1 Corinthians 15. A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection*, HuzTh 42, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 88–89.

[53] Gregory K. Beale, *1–2 Thessalonians*, IVP, Leicester, InterVarsity Press, 2003, 136–137.

[54] Franz Laub, *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine*

nádej na zmŕtvychvstanie všetkých, ktorí k nemu patria – pri jeho druhom slávnom príchode na konci vekov.[55]

Dokonca v apoštolskej cirkvi sa zachovala aj jedna zvláštna tradícia o niektorých menej známych skutočnostiach tzv. pozemského Ježiša o tom, ako trpel aj sám Pán Ježiš od strachu zo smrti, keď *„v dňoch svojho pozemského života silným hlasom a so slzami prednášal prosby a modlitby tomu, ktorý ho mohol zachrániť pred smrťou; a bol vyslobodený zo svojej úzkosti“* (Žid 5,7).[56] Ako vidieť, ani on to nemal o nič ľahšie – natoľko sa stal úplne podobný nám, ľuďom, že sa stal akoby jedným z nás (συγγένεια). Lenže práve svojou vytrvalosťou a pevnou dôverou v živého Boha bol vypočutý – a tak nezostal v smrti, ale Otec ho vzkriesil. Jeho zápas a vzkriesenie však nemalo dosah len na neho samého, ale keďže prišiel kvôli nám, aj tento jeho zápas a vzkriesenie sa dialo na našu záchranu.[57] Preto poznamenáva pisateľ listu Židom – zase čerpajúc zo svojej zvláštnej apoštolskej tradície –, že svoj zápas viedol aj preto, aby zo smrti vyslobodil (σώζειν ἐκ θανάτου) tých, ktorých po celý život zotročoval strach pred smrťou (φόβος θανάτου· Žid 2,15). A keďže tento strach tu stále vládne a zotročuje (δουλεία) aj nás,[58] je namieste pripomínať si nielen smrť, ale aj víťazstvo nad ňou: je pre nás eschatologickou nádejou,[59] ktorej plnosť s dôverou očakávame.

Záver

Z nášho rozboru teda vyplýva, že pri výskume otázok smrti a pri jej každodennom zvládaní sa nemáme dívať iba na ňu, ale treba sa dívať ďalej, aj na jej zničenie Ježišovým zmŕtvychvstaním. To má rozohnať oblaky nášho strachu, ktoré sa vždy pri počutí o smrti nad nami zbiehajú a zahaľujú nás svojím strašidelným tieňom. Táto skutočnosť by mala byť našou každodennou oporou, až kým nezakúsime jej pravú hodnotu v eschatologickom dianí – pri stretnutí s prichádzajúcim Pánom v ponebeskom prostredí (1Tes 4,17–18). Toto je naša jediná šanca na obranu proti strachu zo smrti.

Untgersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike, Regensburg, 1973, 69nn.

[55] Robert Jewett, *The Thessalonian correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*, Fortress Press, Philadelhia, 1986, 94–96.

[56] Erich Grässer, *An die Hebräer (Hebr 1–6)*, 294–302.

[57] Leonhard Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, I: *Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 275–276.

[58] Podobne uvádza tieto myšlienky aj Rim 8,15 a Barn 16,9: Erich Grässer, *An die Hebräer (Hebr 1–6)*, 148.

[59] H.-Th. Wrege, Jesusgeschichte und Jüngergeschick nach Joh 12,20–33 und Hebr 5,7–10 = E. Lohse – Chr. Burchard – B.Schaller (Hrsg.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, FS J. Jeremias, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, 259–288, tu: 277–280.

Literatúra

ASHER, Jeffrey R., *Polarity and Change in 1 Corinthians 15. A Study of Metaphysics, Rhetoric, and Resurrection*, HuzTh 42, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

BEALE, Gregory K., *1–2 Thessalonians*, IVP, Leicester, InterVarsity Press, 2003.

BECKBY, Hermann, *Anthologia Graeca* VII, München, Artemis, 1965.

Bible, WUNT 293, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.

BRAUNE, Sarah, *Convivium funebre. Gestaltung und Funktion römischer Grabtriklinien als Räume für sepulkrale Bankettfeiern*, Spudasmata 131, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2008.

BRÜCK, Michael von, *Ewiges Leben und Wiedergeburt. Sterben, Tod und Jenseitshoffnung in europäischen und asiatischen Kulturen*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2012.

BURCHARD – B.SCHALLER (Hrsg.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, FS J. Jeremias, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, 259–288.

CIAMPA, Roy E. – ROSNER, Brian S., *The First Letter to the Corinthians*, PNTC, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans-Apollos, 2010.

FASOLA, Umberto M. – MANCINELLI, Fabrizio, *Führer zu den Katakomben in Rom*, Florenz, Scala, 2012.

FOHRE, G., Geschick des Menschen nach dem Tode im Alten Testament, in: ders., *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966–1972)*, BZAT 155, Berlin-New York, De Gruyter, 1981, 188–202 = *Kerygma und Dogma* 14 (1968), 249–262.

FOHRER, Georg, Krankheit im Lichte des Alten Testaments, in: ders., *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966–1972)*, BZAT 155, Berlin-New York, De Gruyter, 1981, 172–187.

GARLAND, David E., *1 Corinthians*. Bacer Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Bacer Academic Press, 2003.

GOPPELT, Leonhard, *Theologie des Neuen Testaments*, I: *Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

GRÄSSER, Erich, *An die Hebräer (Hebr 1–6)*, EKK XVII/1, Benzinger/Neukirchener Verlag, 1990.

GREEN, Gene L., *The Letters to the Thessalonians*, PNTC, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans-Apollos, 2002.

HICK, Edward L. (ed.), *The Collection of the Ancient Greek Inscriptions of the British Museum* III, Clarendon Press, 1874.

HOŠEK, Radislav (ed.), *Obrázky z řeckého života*, Antická knihovna 48, Praha, Svoboda, 1983.

HULL, Michael F., *Baptism on Account of the Dead (1Cor 15:29). An Act of Faith in the Resurrection*, Atlanta, 2005.

CHESTER, Andrew, *Future Hope and Present Reality*, Vol. I.: *Eschatology and Transformation in the Hebrew*

CHESTER, Andrew, *Future Hope and Present Reality*. I: *Eschatology and Transformation in the Hebrew Bible*, WUNT 293, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012,

JEWETT, Robert, *The Thessalonian correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*, Fortress Press, Philadelhia, 1986.

JOHNSTON, Sarah I., The eschatology behind the tablets, in: Fritz GRAF – Sarah I. JONSTON, *Ritual texts for the afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London-New York, Routledge, 2007, 94–136.

KAIBEL, Georg, *Epigrammata Greaca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, 1965.

KAIBEL, Georg, Friedhofspoesie, in: *Deutsche Revue* 19 (1894), 367–380.

KÄSEMANN, Ernst, Neutestamentliche Fragen von heute, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, 11–31.

KOREČKOVÁ, Andrea, Príčiny úmrtia antických žien, in: *Testimonium fidei* 2 (2014/1), s. 39–51.

KRAUS, Hans-Joachim, *Theologie der Psalmen*, KB AT XV/3, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1979.

LAUB, Franz, *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untgersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike*, Regensburg, 1973.

MASARIK, Albín, Nový zákon a smrť, in: *Testimonium fidei* 2 (2014/1), s. 21–37.

MCCULLOUGH, W. S., Israels Eschatologie von Amos bis Daniel, in: Horst D. PREUSS (Hrsg.), *Eschatologie im Alten Testament*, Wege der Forschung 480, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, 395–414.

MERKELBACH, Reinhold – STAUBER, Josef, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, I. München, 1998.

MIRTO, Maria S., *Death in the Greek world: from Homer to the classical age*, Norman, University of Oklahoma Press, 2012.

MURDOCK, William R., Geschichte und Offenbarung in der jüdischen Apokalyptik, in: Klaus KOCH – Johann M. SCHMIDT (Hrsg.), *Apokalyptik*, Wege der Forschung 365, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, 377–402.

PEEK, Werner, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1960.

PEEK, Werner, *Griechische Versinschriften* – I. *Grabgedichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1955.

PERES, Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003

PERES, Imre, Positive griechische Eschatologie, in: Markus OEHLER – Michael BECKER (Hrsg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, WUNT II/ 214, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 269–284.

PERES, Imre, Sepulkralische Anthropologie, in: M. LABAHN – O. LEHTIPUU (eds.): *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context*, [CBETh 54 = Contributions to Biblical Exegesis & Theology], Leuven, Peters Publishers, 2010, 169–182.

PERES, Imre, Vývoj eschatologickej viery vo vzkriesenie, in: Imre PERES (ed.), *Vývoj teologického myslenia v premenách času*. Zborník z medzinárodnej konferencie, Banská Bystrica, Katedra teológie a katechetiky PF UMB, 2013, 79–98.

PFUHL, Ernst – MÖBIUS, Hans, *Die ostgriechischen Grabreliefs*, Mainz, 1979.

POKORNÝ, Petr, *Vznik christologie,* Praha, Kalich, 1988.

PREUSS, Horst D., *Jahweglaube und Zukunftserwartung*, BWANT 87, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer, 1968.

SCHNEIDER, Carl, *Die Welt des Hellenismus. Lebensformen in der spätgriechischen Antike*, München, Verlag G. H. Beck, 1975.

SCHOTTROFF, Luise: *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, ThKNT 7, Stuttgart, Kohlhammer, 2013.

SCHWEID, Richard, *Sehnsucht nach Unsterblichkeit. Jenseitsvorstellungen in Religion und Kultur*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2008.

SOUČEK, Josef B., *Epištola Pavlova Filipským*, Praha, Kalich, 1937, 35–36.

THIESSEN, Jacob, *Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse. Hermeneutisch-exegetische Überlegungen*, Studien zu Theologie und Bibel 1, Wien-Zürich-Berlin, Lit Verlag, 2009

VOLZ, Paul, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Hildesheim, Georg Holms Verlagsbuchhandlung, 1966.

WOSCHITZ, Karl M., *Elpis – Hoffnung: Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Wien-Freiburg-Basel, Herder Verlag, 1979.

WREGE, H.-Th., Jesusgeschichte und Jüngergeschick nach Joh 12,20–33 und Hebr 5,7–10 = E. LOHSE – Chr. BURCHARD – B.SCHALLER (Hrsg.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, FS J. Jeremias, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, 259–288.

Prof. ThDr. PhDr. PaedDr. Imrich PERES, PhD.
Katedra teológie a katechetiky PF UMB v Banskej Bystrici

Nový zákon a smrť
(z perspektívy paliatívnej pastorálnej starostlivosti)

Albín Masarik, Alena Mulder

Abstrakt

Pojem smrť a jemu príbuzné pojmy sa v NZ nepoužívajú vo vzťahu k človekovi len v jedinom význame, ale ich nachádzame prinajmenšom v nasledovných obsahoch: (1) fyzická smrť; (2) smrť v duchovnom zmysle. Tento druhý okruh sa ešte interne člení na (2a) smrť v duchovnom zmysle ako pozitívna skutočnosť – zomrieť s Kristom hriechu a (2b) smrť v duchovnom zmysle ako negatívna skutočnosť – večné zahynutie. Do tejto súvislosti NZ významným spôsobom prináša posolstvo o Kristovej obetnej smrti. V pastorálnom kontexte potrebujeme vnímať oboje – aj zraniteľnosť ľudského bytia a aj dosahy Kristovho diela na naše vyrovnávanie sa s hraničnými situáciami ľudského bytia.

Kľúčové slová: Nemoc, pastorálny kontakt, zomierajúci, smrť, sprevádzajúci, viera.

Abstract

Concept of death and its relative terms in the NT are there not in one sense only; we can find them at least in following contents: (1) physical death; (2) death in a spiritual sense. The second circuit is still internally divided into (2) death in a spiritual sense as a positive fact – to die with Christ to sin and (2b) death in a spiritual sense as a negative factor – eternal perishment. It is significant in this that the NT brings the message of Christ's sacrificial death. In the pastoral context there should be seen both – the vulnerability of human being and also impacts of the Christ's work on our coping with borderline situations of human existence.

Keywords: Illness, pastoral contact, dying, death, accompanying person, faith.

Úvod

Pastorálny kontakt so zomierajúcimi a ich blízkymi chápeme ako súčasť naplnenia najväčšieho prikázania (Mk 12,28–34), lebo je prejavom lásky k Bohu i človeku. Preto sa vo svojich prístupoch potrebuje orientovať na učení NZ, ktorá sa vyjadruje aj k problematike smrti človeka a smútenia

jeho blízkych[1] a prirodzene aj nadväzovať na najlepšie poznatky rôznych vedných odborov.

Pri terénnych výskumných pozorovaniach na pohrebných obradoch sme niekoľkokrát spozorovali komunikačne nejasné rozlišovanie významov pojmu „smrť" v pohrebných kázňach, preto budeme v tomto príspevku najskôr sledovať (1) novozákonné pojmy a cez ne (2) významové okruhy, ktoré otvárajú nz texty, týkajúce sa smrti. Novozmluvné pozorovania sa pokúsime reflektovať z perspektívy pastorálnej praxe v paliatívnom kontexte.

1. Novozákonné pojmy

Pri výbere pojmov pre zostavenie novozákonného obrazu smrti sme vychádzali z Louw–Nidovho slovníka[2], kde sme v rámci sémantickej domény 23.88–128 (Live, Die) hľadali pojmy, ktoré sa týkajú smrti[3] a zomierania. Podľa tohto zdroja sú to nasledovné pojmy: ἀποθνῄσκω[4]; θνῄσκω[5];

[1] Problém smútenia sme z nz perspektívy reflektovali v článku Masarik, A. Nový zákon a potešenie smútiacich. In: Sub specie aeternitatis : zborník prác venovaných prof. Imre Peresovi k 60. narodeninám / ed. Pavel Procházka ; rec. Pavel Hanes, Ján Liguš. – Banská Bystrica : Združenie evanjelikálnych cirkví Slovenskej republiky, 2013. s. 116–128.

K perspektíve prejavov smútiacich pozri Masarik, A. Potešenie smútiacich alebo heroizovanie viery? In *Chápať a vysvetľovať* / zost. Albín Masarik, rec. Ján Liguš, Marek Petro. – Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, 2013. s. 98–108.

[2] Louw – Nida: *Greek-English lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, Vol 1, pod kódom: 23.99.

[3] Bultmann, R. vo svojom hesle *Thanatos* In: Kittel, G.F., & Bromiley, G. W. (1995, c1985). *Theological dictionary of the New Testament*. Translation of: Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament. (312). Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans., zv.III, str. 7–25 zohľadňuje nasledovnépojmové skupiny: (1) pojmovú skupinu θάνατος (smrť) a θανατόω [zabiť]; (2) pojmovú skupinu tvorenú od kmeňa θνῄσκω zomrieť, ἀποθνῄσκώ zomrieť, συναποθνῄσκω zomrieť s niekým, θνητό smrteľný, (3) pojmovú skupinu ἀθανασία (nesmrteľnosť) a ἀθάνατὸ (nesmrteľný).

[4] Pri pojme ἀποθνῄσκω uvádza Souček, J.B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, str. 40 ekvivalent: „zemříti (ve vl. i přenes. smyslu)". Súčasne konštatuje 113 výskytov v NZ. Hudymač, P. – Pristaš, P.: *Grécko-slovenský slovník k Novému zákonu*, str. 38 rozpoznáva významovú škálu týkajúcu sa (1) fyzickej smrti (človeka) ako aj (2) mystickej smrti veriaceho s Kristom a (3) večnej smrti.

Pojem ἀποθνῄσκω sa v NZ nachádza na nasledovných miestach: Mt 8,32; 9,24; 22,24.27; 26,35; Mk. 5,35.39; 9,26; 12,19nn; 15,44; Lk 8,42.52f; 16,22; 20,28n.31n.36; J 4,47.49; 6,49n.58; 8,21.24.52n; 11,14.16.21.25n,32.37.50n; 12,24.33; 18,14.32; 19,7; 21,23; Sk 7,4; 9,37; 21,13; 25,11; R 5,6nn.15; 6,2.7nn; 7,2n.6.10; 8,13.34; 14,7nn.15; 1K 8,11; 9,15; 15,3.22.31n.36; 2K 5,14n; 6,9; Gal 2,19.21; Fil 1,21; Kol 2,20; 3,3; 1Tes 4,14; 5,10; Hb 7,8; 9,27; 10,28; 11,4.13.21.37; Jd 1,12; Zj 3,2; 8,9.11; 9,6; 14,13; 16,3.

[5] Pri pojme θνῄσκωuvádza Souček, J.B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, str. 122 ekvivalent: „umírati, zemříti, býti mrtev (v doslovném i přeneseném smyslu). Konštatuje 9 výskytov v NZ. Hudymač, P. – Pristaš, P.: *Grécko-slovenský slovník k Novému zákonu*, str. 101: „umieram, hyniem, zomieram; τέθνηκα som mŕtvy (zbavený života)." Pojem θνῄσκω sa v NZ nachádza na nasledovných miestach: Mt 2,20; Mk 15,44; Lk 7,12; 8,49; J 11,44; 19,33; Sk 14,19; 25,19; 1Tim 5,6

θάνατος[6], ου *m* ; νέκρωσις[7], εως *f* ; ἐκψύχω[8]. Cez tieto pojmy sa dostaneme k novozákonným textom a cez ne sa dostaneme k teologickým dôrazom Novej zmluvy v tematickom okruhu „smrť". Na základe nášho vlastného štúdia pri nich môžeme rozpoznať nasledovné významové okruhy:

2. Významové okruhy

S myšlienkou smrti sa v NZ stretávame vo dvoch[9]základných významových okruhoch: (1) fyzická smrť; (2) smrť v duchovnom zmysle. Tento druhý okruh sa ešte interne člení na (2a) smrť v duchovnom zmysle ako pozitívna skutočnosť – zomrieť s Kristom hriechu a (2b) smrť v duchovnom zmysle ako negatívna skutočnosť – večné zahynutie[10].

---

[6] Pri pojme θάνατος uvádza Souček, J.B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, str. 119 ekvivalenty: „smrt" (120 výskytov). Podľa Hudymač, P. – Pristaš, P.: *Grécko-slovenský slovník k Novému zákonu*, str. 100 má nasledovnú významovú škálu: „smrť [vl.a pren., duch., večná]; pl.: nebezpečenstvá smrti." Pojem θάνατοςsa v NZ nachádza na nasledovných miestach: Mt 4,16; 10,21; 15,4; 16,28; 20,18; 26,38, 66; Mk 7,10; 9,1; 10,33; 13,12; 14,34.64; Lk 1,79; 2,26; 9,27; 22,33; 23,15.22; 24,20; J 5,24; 8,51n; 11,4.13; 12,33; 18,32; 21,19; Sk 2,24; 13,28; 22,4; 23,29; 25,11.25; 26,31; 28,18; R 1,32; 5,10.12.14.17.21; 6,3ff.9.16.21.23; 7,5.10.13.24; 8,2.6.38; 1K 3,22; 11,26; 15,21.26.54nn; 2K 1,9n; 2,16; 3,7; 4,11n; 7,10; 11,23; Fil 1,20; 2,8.27.30; 3,10; Kol 1,22; 2Tim 1,10; Hb 2,9.14n; 5,7; 7,23; 9,15n; 11,5; Jk 1,15; 5,20; 1J 3,14; 5,16n; Zj 1,18; 2,10n. 23; 6,8; 9,6; 12,11; 13,3.12; 18,8; 20,6.13n; 21,4.8.

[7] Pri pojme νέκρωσις uvádza Souček, J.B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, str. ekvivalenty: „usmrcení, umrtvování, odumření, odumřelost! Konštatuje 2 výskyty v NZ. Hudymač, P. – Pristaš, P.: *Grécko-slovenský slovník k Novému zákonu*, str. 133: „(1) usmrtenie, (2) byť mŕtvy, odumretý (lono matky)." Pojem νέκρωσις sa v NZ nachádza na nasledovných miestach: R 4,19 a 2K 4,10.

[8] Pri pojme ἐκψύχω uvádza Souček, J.B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, str. 86 ekvivalenty: „vydechnouti, zemříti" (3 výskyty v NZ). Hudymač, P. – Pristaš, P.: *Grécko-slovenský slovník k Novému zákonu*, str. 75: „skonávam, zomieram". Pojem ἐκψύχω sa v NZ nachádza na nasledovných miestach: Sk 5,5.10; 12,23.

[9] Thayerov Grécky slovník (THAYER'S GREEK Lexikon. In: *BibleWorks* ver. 7.0) rozlišuje 4 významové okruhy použitia výrazu smrť (thanatos) (krátené – bez bližších špecifikácií a podpory biblickými textami): (1) properly, the death of the body, i. e. that separation (whether natural or violent) of the soul from the body by which the life on earth is ended; (2) metaphorically, the loss of that life which alone is worthy of the name; (3) the miserable state of the wicked dead in hell is called – now simply θάνατος, (4) In the widest sense, death comprises all the miseries arising from sin, as well physical death as the loss of a life consecrated to God and blessed in him on earth.

[10] Okrem toho v NZ nachádzame aj

a) *personifikované výpovede o smrti.* V 1K 15,26 ju Pavel nazýva nepriateľom, ktorý bude napokon zničený. („Ako posledný nepriateľ bude zničená smrť, …") alebo v obraze v Zj 6,8: „A videl som: Hľa, plavý kôň a ten, čo sedel na ňom, volal sa Smrť a za ním šlo Podsvetie. A dostali moc nad štvrtinou zeme biť mečom, hladom, smrťou a divou zemskou zverou."

b) výraz „*druhá smrť*" v Zj 20,6 (Blahoslavený a svätý, kto má podiel na prvom vzkriesení! Nad tými druhá smrť nemá moci, ale budú kňazmi Boha a Krista a budú s ním kraľovať

2.1. Smrť vo fyzickom zmysle

Niektoré nz texty používa výraz ἀποθνῆ,σκω pre označenie smrti ľudí ako aj zvierat[11]. Vo výrokoch o ľuďoch sa používa na vyjadrenie:

(1) smrteľnosti a odumierania (smrteľné telo); (2) zhoršujúcej sa nemoci, smerujúcej k smrti; (3) konania zomierajúcich ľudí; (4) smrti ako trestu za vinu (5) nástupu fyzickej smrti; (6) sociálnych dôsledkov, ktoré vyplývajú zo smrti človeka. *Teologické významy* tu nachádzame (7) v prisľúbení vzkriesenia a jeho spochybnení prítomnými, (8) v kristologickej dimenzii smrti kresťana; (9) vo vyjadrení existencie po smrti človeka[12] a v (10) oslávení Boha mučeníckou smrťou a pripravenosti na ňu.

Ad 1) *Smrteľnosť a odumieranie; smrteľné telo.*

Na vedomie smrteľnosti čitateľov nadväzuje Pavel v R 6,12[13], kde pomocou výrazu θνητός (smrteľný) vyzýva, aby v smrteľnom tele čitateľov nevládol hriech. (Tento významový okruh je v NZ zastúpený použitím pojmu νέκρωσις v R 4,19[14], kde vyjadruje odumretie reprodukčných schopností Abraháma a Sáry, hoci ešte žili.) Odkaz na pominuteľnosť ľudského pozemského života (uvedomovanie si existencie v širšom kontexte reality) tu Pavel využíva na napomenutie k posvätenému životu. Túto súvislosť možno v pastorálnom kontexte vztiahnuť na hraničné situácie, v ktorých už dotknutá osoba nemusí mať dostatok síl pre zmenu životných postojov, ale ešte stále môže existovať priestor pre uvoľnenie od skutočností, ktoré človeka zaťažujú a to v spovedi a duchovnom vyrovnaní sa so svojou existenciou pred Bohom.

Ad 2) *Zhoršujúca sa nemoc, smerujúca k smrti* (Lk 8,42[15]; J 4,47.49[16]).

---

tisíc rokov.) a v Zj 21,8 (Ale zbabelci, neveriaci, poškvrnení, vrahovia, smilníci, traviči, modloslužobníci a všetci luhári budú mať podiel v jazere horiacom ohňom a sírou; to je tá druhá smrť.)

[11] Mt 8,32: „On im povedal: ‚Choďte.‘ A oni vyšli a vošli do svíň. Vtom sa celá črieda prudko hnala dolu svahom do mora a zahynula vo vodách.“

Zj 8,9: „a zahynula tretina tvorov žijúcich v mori a tretina lodí utonula.“

Zj 16,3: „Druhý vylial svoju čašu na more: a zmenilo sa na krv ako z mŕtveho a zahynulo všetko živé, čo bolo v mori.“

[12] Touto poznámkou len konštatujeme samotný fakt, bez toho, aby sme prehliadali problém širokej ekumenickej diskusie o interpretačných prístupoch k tejto otázke.

[13] R 6,12: „Nech teda nevládne hriech vo vašom smrteľnom tele, žeby ste sa poddávali jeho žiadostiam, …“.

[14] R 4,19 „A neochabol vo viere, ani keď videl, že jeho telo je už odumreté – veď mal skoro sto rokov – a že je odumreté aj Sárino lono.“

[15] Lk 8,42: „lebo mal jedinú, asi dvanásťročnú dcéru a tá umierala.“ Pozn.: Mk 5,23 to vyjadruje pomocou iného gr. pojmu: τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει

[16] J 4,47.49: „[47] Ako počul, že Ježiš prišiel z Judey do Galiley, vybral sa k nemu a prosil ho,

Tieto texty ukazuje, že zomieranie nie je individuálna záležitosť. Do bolesti vyrovnávania je vtiahnutá celá rodina (a jej sociálny okruh). Ukazujú aj na hľadanie pomoci[17]– v tomto prípade u Ježiša.

Ad 3) *Konanie zomierajúcich* ľudí: zomieranie vo viere v zasľúbenia (Hb 11,13[18]) a Jakubovo požehnanie Jozefových synov (Hb 11,21[19]).

Texty z Hb 11 ukazujú na vnútorné postoje biblických postáv, ktoré sa v zápasoch viery prepracovali k akceptovaniu svojho odchodu a odchádza k Bohu s jasnou mysľou. Takýto spôsob odchodu môžeme očakávať aj v súčasnosti, ale nemôžeme ho univerzálne predpokladať ako štandardnú formu zomierania všetkých vieru praktizujúcich kresťanov[20].

Ad 4) *Smrť ako trest za vinu.*

S odkazom na smrť ako trest za vinu sa stretávame v celom rade novozákonných textov, ktoré popisujú starozmluvnú prax v Izraeli novozákonnej doby. Nz pozná sz ustanovenie o *smrti ako treste za porušenie Mojžišovho zákona* a to tak vo vyjadrení zásady (Hb 10,28[21]; J 19,7[22]) či odkazov na Mojžišov zákon (Mk 7,10[23]Mt 15,4[24]), k čomu patria aj odkazy na proces s Ježišom, ktorého považovalo synedrium za priestup-

aby šiel uzdraviť jeho syna, ktorý už umieral. *49* Kráľovský úradník mu hovoril: ‚Pane, poď, kým mi dieťa neumrie!'"

[17] V pastorálnej praxi sa stretávame s tým, že príbuzní hľadajú každú dostupnú pomoc a v niektorých prípadoch aj v zdrojoch, s ktorými sa nábožensky nestotožňujú, čo môže následne vyúsťovať do pocitov viny.

[18] Hb 11,13: „Všetci títo umierali vo viere, aj keď nedosiahli to, čo bolo prisľúbené, ale z diaľky to videli a pozdravovali; a vyznávali, že sú na zemi iba cudzincami a pútnikmi."

[19] Hb 11,21: „S vierou požehnal umierajúci Jakub jednotlivo Jozefových synov a poklonil sa opretý o vrchol svojej palice."

[20] *Pastorálne pozorovanie:* Súčasná paliatívna prax ukazuje, že v perimortálnej fáze sa zvykne vyskytovať delírium, ktoré ovplyvňuje celé prežívanie a reakcie zomierajúceho človeka – je zmätený, nevie rozoznávať čas, ľudí okolo seba, je motoricky agitovaný, často stratí kontakt s realitou, môže mať halucinácie a pod. Výskyt týchto sprievodných znakov vyplýva zo zmien v organizme zomierajúceho, v niektorých prípadoch môže ísť o psychotický stav a tento súbor znakov sa žiaľ vyskytuje aj u ľudí, ktorí celý život prežili kresťansky hodnotne. Preto neznamená spochybnenie viery človeka a v takýchto prípadoch je vhodné, aby duchovný pozostalým pomohol tieto stavy interpretovať ako javy podmienené zdravotne a nie duchovne.

[21] Hb 10,28: „Ak niekto poruší Mojžišov zákon, zomrie bez milosrdenstva na základe dvoch alebo troch svedkov; …"

[22] J 19,7: „Židia mu odpovedali: ‚My máme zákon a podľa zákona musí umrieť, lebo sa vydával za Božieho Syna.'"

[23] Mk 7,10: „Lebo Mojžiš povedal: ‚Cti svojho otca i svoju matku' a: ‚Kto by zlorečil otcovi alebo matke, musí zomrieť.'"

[24] Mt 15,4: „Lebo Boh povedal: ‚Cti svojho otca i matku' a: ‚Kto by zlorečil otcovi alebo matke, musí zomrieť.'"

níka zákona (Mk 14,64[25]; Mt 26,66[26]; Lk 23,15[27].22[28]; 24,20[29]; Sk 13,28[30]) a podobne aj jeho nasledovníkov, ktorých prenasledoval Saul (Sk 22,4–5[31]). Napokon sa však týmto ohrozeniam ani sám nevyhol, keď sa stal apoštolom Ježiša Krista. Pred snahou židov zabiť ho, ho chránila rímska vrchnosť (Klaudius Lyziáš – rímsky stotník – uvádza v liste Félixovi (Sk 23,26–29), že u Pavla nenašiel nič, za čo „by si zasluhoval smrť alebo putá“.) Pavel sám prehlasuje v Sk 25,11[32]pripravenosť znášať smrť ako trest ak sa dopustil viny, ale jeho obvinenie je falošné, preto sa odvoláva na cisára. V Sk potom ešte viackrát nachádzame konštatovanie, že Pavel „nerobí nič, za čo by si zasluhoval smrť“[33]. V R 1,32 Pavel nadväzuje na myšlienku trestnej zodpovednosti človeka za svoje konanie pred Bohom[34].

Hoci sa tieto texty dotýkajú myšlienky trestu smrti, nemôžeme z nich bez ďalšieho skúmania vyvodzovať novozmluvnú podporu pre vykonávanie tohto trestu.

Ad 5) *Nástup fyzickej smrti*.

V tomto ohľade nachádzame výrazy pre smrť[35] v nasledovných vyjadreniach:

[25] Mk 14,64: „Počuli ste rúhanie. Čo na to poviete?“ A oni všetci vyniesli nad ním súd, že je hoden smrti.“

[26] Mt 26,66: „Čo na to poviete?“ Oni odpovedali: „Hoden je smrti!“

[27] Lk 23,15: „(*14*… nenašiel som na tomto človekovi nič z toho, čo na neho žalujete.) *15* Ale ani Herodes, lebo nám ho poslal späť. Vidíte, že neurobil nič, za čo by si zasluhoval smrť.“

[28] Lk 23,22: „On k nim tretí raz prehovoril: „A čo zlé urobil? Nenašiel som na ňom nič, za čo by si zasluhoval smrť. Potrestám ho teda a prepustím.“

[29] Lk 24,20: „…ako ho veľkňazi a naši poprední muži dali odsúdiť na smrť a ukrižovali.“

[30] Sk 13,28: „A hoci nenašli nič, za čo by si zasluhoval smrť, dožadovali sa od Piláta, aby ho dal zabiť.

[31] Sk 22,4–5: „Túto Cestu som prenasledoval až na smrť: spútaval som mužov i ženy a dával som ich do väzenia, *5* ako mi dosvedčí aj veľkňaz a celá veľrada. Od nich som dostal aj listy pre bratov a šiel som do Damasku, aby som aj tých, čo tam boli, v putách priviedol do Jeruzalema na potrestanie.“

[32] Sk 25,11: „Ak som sa previnil a urobil niečo také, za čo si zasluhujem smrť, nezdráham sa umrieť; ale ak nie je nič na tom, čo títo na mňa žalujú, nik ma im nemôže vydať. Odvolávam sa na cisára!“

[33] Sk 25,25: „Ja som zistil, že neurobil nič také, za čo by si zasluhoval smrť. Ale on sa odvolal na Jeho Veličenstvo. Tak som sa rozhodol poslať ho ta.“ Podobne Sk 26,31 „a keď odchádzali, hovorili medzi sebou: ‚Tento človek nerobí nič také, za čo by si zasluhoval smrť alebo putá.‘“ Podobne Sk 28,18: „Oni ma vypočuli a chceli ma prepustiť, lebo som neurobil nič, za čo by som si zasluhoval smrť.“

[34] R 1,32: „Hoci dobre vedia o Božom ustanovení, že tí, čo robia také veci, zasluhujú si smrť, nielenže to sami robia, ale aj schvaľujú, keď to robia iní.“

[35] ἀποθνήσκω ; θνήσκω; θάνατος

- *konštatovania smrti:* Mt 2,20[36]; Mk 5,35[37], Mk 15,44[38]; Lk 7,12[39]; 8,49[40]; J 6,49[41]; 8,52n[42]; 11,14[43]; 19,33[44] Sk 9,37[45]; pomocou pojmu ἐκψύχω[46] Sk 5,5[47].10[48]; 12,23[49].

  Matúšovo konštatovanie Herodesovej smrti (Mt 2,20) naznačuje možnosť pozitívnej zmeny pre Jozefa a jeho rodinu po jeho smrti. (Podobnú situáciu môže pastorálny pracovník predpokladať aj u cca 10 % pozostalých, ktorí prežívajú úľavu po smrti svojho blízkeho. Pri tom nemyslíme na úľavu po ukončení ťažkého procesu zomierania, t.j. že sa už zosnulý netrápi, ale na úľavu vyplývajúcu zo skutočnosti, že pominul negatívny vplyv zosnulého.)

[36] Mt 2,20: „a povedal mu: „Vstaň, vezmi so sebou dieťa i jeho matku a choď do izraelskej krajiny. Tí, čo striehli na život dieťaťa, už pomreli.“ – pozitívny dosah Herodesovej smrti na prostredie.

[37] Mk 5,35: „Kým ešte hovoril, prišli z domu predstaveného synagógy a povedali: „Tvoja dcéra umrela; načo ešte unúvaš učiteľa?“

[38] Mk 15,44: „Pilát sa zadivil, že už zomrel. Zavolal si stotníka a opýtal sa ho, či je už mŕtvy.

[39] Lk 7,12: „Keď sa priblížil k mestskej bráne, práve vynášali mŕtveho. Bol to jediný syn matky a tá bola vdova. Sprevádzal ju veľký zástup z mesta.

[40] Lk 8,49: „Kým ešte hovoril, prišiel ktosi z domu predstaveného synagógy a povedal: ‚Tvoja dcéra umrela; už neunúvaj učiteľa.‘“ – perikopa hovorí o Ježišovej moci nad smrťou a tým ho predstavuje ako očakávaného Mesiáša. Niektoré pastorálne pozorovania zo súčasnosti ukazujú, že tento text môže byť aj zneužitý silným jednostranným apelovaním na vieru človeka, že Ježiš môže takto zasiahnúť aj v jeho situácii a spochybňovaním prijatia smrti ako prejavu dôvery v Božiu zvrchovanosť. Poznáme prípady, kde takýto prístup pozostalým sproblematizoval vzťah k Bohu.

[41] J 6,49: „Vaši otcovia jedli na púšti mannu a pomreli.“

[42] J 8,52n: „Židia mu povedali: ‚Teraz už vieme, že si posadnutý zlým duchom. Abrahám zomrel, aj proroci, a ty hovoríš: »Kto zachová moje slovo, neokúsi smrť naveky.« [53]: Si azda väčší ako náš otec Abrahám, ktorý zomrel? Aj proroci pomreli. Kýmže sa robíš?‘“ – text otvára napätie medzi subjektívnym vnímaním reality a Ježišovou realitou samotnou. Kazateľ musí počítať s tým, že jeho klient sa môže vyrovnávať s týmto napätím.

[43] J 11,14: „Vtedy im Ježiš povedal otvorene: ‚Lazár zomrel.‘“

[44] J 19,33: „No keď prišli k Ježišovi a videli, že je už mŕtvy, kosti mu nepolámali, …“

[45] Sk 9,37: „No v tých dňoch ochorela a umrela. Keď ju poumývali, vystreli ju v hornej sieni.“

[46] Pri pojme ἐκψύχω – uvádza Souček, J.B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, str. 86 ekvivalenty: „vydechnouti, zemříti“ (3 výskyty v NZ). Hudymač, P. – Pristaš, P.: *Grécko-slovenský slovník k Novému zákonu*, str. 75: „skonávam, zomieram“.

[47] Sk 5,5: „Len čo Ananiáš počul tieto slová, padol a skonal; a všetkých, čo to počuli, zmocnil sa veľký strach.

[48] Sk 5,10: „A hneď mu padla k nohám a skonala. Keď mladíci vošli dnu, našli ju mŕtvu; vyniesli ju a pochovali k jej mužovi“.

[49] Sk 12,23: „Ale vtom ho zasiahol Pánov anjel, lebo nevzdal Bohu slávu, a skonal rozožratý červami.

- *konštatovania možností, ktoré mohli zabrániť nástupu smrti* (J 11,21[50].32[51].37[52]) Tieto texty sú veľmi významné z hľadiska pastorálnej starostlivosti o pozostalých:

  (1) J 11,37 ukazuje na *otázky viery v Božiu moc pri vyrovnávaní so stratou blízkeho*: „No niektorí z nich hovorili: ‚A nemohol ten, čo otvoril oči slepému, urobiť, aby tento nezomrel?!'" Podobné nachádzame aj v nasledujúcich výpovediach Marty i Márie.

  (2) Marta i Mária, každá zvlášť, hovoria Ježišovi tú istú výpoveď: „Pane, keby si bol býval tu, môj brat by nebol umrel." (J 11,21.32) – Evanjelista tu ukazuje, že pozostalý potrebuje riešiť svoju úzkosť a hnev a niekedy ju môže vyjadrovať ako výčitky. Za veľmi významné považujeme pozorovanie, že Ježiš tento prístup neproblematizuje. Preto sa domnievame, že kazateľ by mal na toto pozorovanie pastorálne nadviazať a u dotknutých osôb podporovať autentické vyjadrenie ich pocitov v modlitbe–presne tak, ako ich pozostalý prežíva, vrátane výčitiek voči Pánovi, ako súčasti modlitebného vyrovnávania so situáciou.

- o Kristovej smrti ako obeti za hriechy:

  (1) v p*rorockých výpovediach* o Kristovej smrti (Kaifáš: J 11,51[53]; Ježiš: J 12,24[54].33[55]; 18,32[56]);

  (2) vo *vieroučných výpovediach* o vykupiteľskom význame Kristovej smrti: R 5,6[57].8[58]; 1K 15,3[59].

[50] J 11,21: „Marta povedala Ježišovi: ‚Pane, keby si bol býval tu, môj brat by nebol umrel.'"
[51] J 11,32: „Keď Mária prišla ta, kde bol Ježiš, a zazrela ho, padla mu k nohám a povedala mu: ‚Pane, keby si bol býval tu, môj brat by nebol umrel.'"
[52] J 11,37: „No niektorí z nich hovorili: ‚A nemohol ten, čo otvoril oči slepému, urobiť, aby tento nezomrel?!'"
[53] J 11,51: „Toto však nepovedal sám od seba, ale ako veľkňaz toho roka prorokoval, že Ježiš má zomrieť za národ."
[54] J 12,24: „Veru, veru, hovorím vám: Ak pšeničné zrno nepadne do zeme a neodumrie, ostane samo. Ale ak odumrie, prinesie veľkú úrodu."
[55] J 12,33: „To povedal, aby naznačil, akou smrťou zomrie."
[56] J 18,32: „Tak sa malo splniť Ježišovo slovo, ktorým naznačil, akou smrťou zomrie."
[57] R 5,6: „Veď Kristus zomrel v určenom čase za bezbožných, keď sme boli ešte bezmocní."
[58] R 5,8: „Ale Boh dokazuje svoju lásku k nám tým, že Kristus zomrel za nás, keď sme boli ešte hriešnici."
[59] 1K 15,3: „Odovzdal som vám predovšetkým to, čo som aj ja prijal: že Kristus zomrel za naše hriechy podľa Písem …"

Texty, ktoré podávajú vykupiteľský dosah Ježišovej smrti, sú mimoriadne významné pre pastorálne sprevádzanie zomierajúceho, pretože zomierajúci sa vyrovnáva so svojím životom a vyrovnáva sa s ním aj pred Bohom. Kazateľ môže poukazovať na Božiu lásku (R 5,8) a zomierajúcemu veriacemu poukázať na jeho spravodlivosť pred Bohom vďaka Kristovej obeti. Preto by mal kazateľ týmto súvislostiam venovať primeranú pozornosť, aby ich mohol v pastorálnom rozhovore využiť tak vo väzbe na biblické texty, ako aj aplikačne do situácie daného človeka.

- *pri hľadaní odpovedí na transcendentné otázky* (Spor o vzkriesenie: Mk 12,18–28 par.: Mt 22,23–33; Lk 20,27–40)[60].

  V tejto textovej súvislosti sa stretávame s významom eschatologických predstáv o bytí po smrti. V konkrétnych osobných kontextoch môžu tieto predstavy pôsobiť podporne ale aj zaťažujúco. Pastorálny pracovník potrebuje pristupovať k vieroučným predstavám zomierajúceho a jeho blízkych s vysokou mierou pastorálnej citlivosti. Významnú pred prácu v tejto oblasti môže vykonávať v rámci bohoslužobného ohlasovania Slova, čo mu vytvorí predpoklady pre neskoršie nadviazanie v pastorálnej praxi. Súčasne však konštatujeme, že musí pamätať na to, že pri sprevádzaní zomierajúcich nie je jeho primárnou úlohou zosúladiť predstavy zomierajúceho a jeho blízkych s vieroučnými pozíciami svojej cirkvi.

Ad 6) *Vyjadrenie sociálnych dôsledkov*, ktoré vyplývajú zo smrti človeka (odkaz na izraelské ustanovenie o levirátnom manželstve Mk 12,19[61]; par.: Mt 22,24[62]; Lk 20,28[63]).

Ad 7) *Vyjadrenie vzkriesenia či prisľúbenia vzkriesenia a spochybnenia tejto možnosti*. Mk 5,21–24.35–43 par. Mt 9,18n.23–26; Lk 8,40–42.49–56 vyznieva ako rozhovor o stave človeka bez známok života[64].

[60] Mk 12,20–22: „Bolo sedem bratov. Prvý sa oženil, ale umrel a nezanechal potomka. *21* Vzal si ju druhý, ale aj on umrel a nezanechal potomka. Takisto aj tretí. *22* A ani jeden zo siedmich nezanechal potomka. Napokon po všetkých zomrela aj žena.“ Lk 20,29.31n: „Bolo teda sedem bratov. Prvý sa oženil a zomrel bezdetný. *31* potom aj tretí a takisto všetci siedmi. Ale nezanechali deti a pomreli. *32* Napokon zomrela aj žena.“ Mt 22,27: „Napokon po všetkých zomrela aj žena.“

[61] Mk 12,19: „Učiteľ, Mojžiš nám napísal, že ak niekomu zomrie brat a zanechá manželku bez detí, brat si má vziať jeho manželku a splodiť svojmu bratovi potomka.“

[62] Mt 22,24: „Učiteľ, Mojžiš povedal, že ak niekto zomrie a nemal deti, jeho brat si má vziať jeho manželku a splodiť svojmu bratovi potomka.“

[63] Lk 20,28: „Učiteľ, Mojžiš nám napísal, že ak niekomu zomrie brat, ktorý mal ženu, ale bol bezdetný, jeho brat si ju má vziať za manželku a splodiť svojmu bratovi potomka.“

[64] Takýto stav podáva napr. Mk 9,26:„Ten vykríkol, mocne ním zalomcoval a vyšiel. Chlapec

Vo zvestnej výpovedi textu však ide o Ježišovo prisľúbenie vzkriesenia zomrelej Jairovej dcéry (Mk 5,39[65] par.: Mt 9,24[66]; Lk 8,52[67]) a v reakcii prítomných o spochybnenie tohto prisľúbenia (Lk 8,53[68]). Sloveso θνῄσκω nachádzame aj v odkazoch na prekonanie smrti vzkriesením v nasledovných textoch: J 11,44[69] a Sk 25,19[70].

V súvislosti Mk 9,26 (posadnutý chlapec) a Sk 14,19 (kameňovanie Pavla), nachádzame situácie, kde je jednotlivec považovaný za mŕtveho. V obidvoch prípadoch sa podanie nesústreďuje na sebaprežívanie blízkych, ale na Ježišovo konanie (Mk) a konanie Pavlových spolupracovníkov (Sk). Prax však ukazuje, že u blízkych zomierajúceho možno pozorovať nastupujúce znaky vyrovnávania aj vtedy, keď k úmrtiu ešte nedôjde, aleho považujú za aktuálne ohrozenie a preto prežívajú ako blízku realitu.

Ad 8) *Vyjadrenie existencie po smrti človeka.* V tejto súvislosti nachádzame sledované pojmy v Ježišovej odpovedi na otázku, ktorá mala spochybniť existenciu po smrti (otázka sadukajov o žene, ktorá sa v rámci levirátneho manželstva postupne vydala za siedmich bratov – Lk 20,27–40). Ježiš tu potvrdzuje existenciu po smrti slovami: „Už ani umrieť nemôžu, lebo sú ako anjeli a sú Božími synmi, pretože sú synmi vzkriesenia“ (v.36). Vo forme podobenstva Ježiš hovorí o posmrtnej existencii boháča a Lazara (Lk 16,19–31)[71]. Odkaz na existenciu po smrti nachádzame aj v teologických výpovediach (napr. v Hb 9,27[72] a v prorockej reči (napr. Zj 14,13)[73].

---

ostal ako mŕtvy, takže mnohí vraveli: „Zomrel.“ Alebo pomocou slovesa θνῄσκω v Sk 14,19: Ale nato prišli z Antiochie a Ikónia Židia, naviedli zástupy a Pavla kameňovali. Potom ho vyvliekli za mesto v domnení, že je mŕtvy.

[65] Mk 5,39: „Vošiel dnu a povedal im: „Prečo sa plašíte a nariekate? Dievča neumrelo, ale spí.“

[66] Mt 9,24: „povedal: „Odíďte! Dievča neumrelo, ale spí.“ Oni ho vysmiali.“

[67] Lk 8,52: „Všetci nad dievčaťom plakali a nariekali. On povedal: “Neplačte! Dievča neumrelo, ale spí.“

[68] Lk 8,53: „Oni ho vysmiali, lebo vedeli, že umrelo.“

[69] J 11,44: „A mŕtvy vyšiel (ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκὼς). Nohy a ruky mal ovinuté plátnom a tvár obviazanú šatkou. Ježiš im povedal: ‚Porozväzujte ho a nechajte ho odísť!‘“

[70] Sk 25,19 (θνῄσκω) Mali s ním nejaké spory o ich náboženstve a o akomsi mŕtvom Ježišovi, o ktorom Pavol tvrdí, že žije.

[71] Lk 16,22: „Keď žobrák umrel, anjeli ho zaniesli do Abrahámovho lona. Zomrel aj boháč a pochovali ho.“

[72] Hb 9,27: „A ako je ustanovené, že ľudia raz zomrú a potom bude súd …“

[73] Zj 14,13: „A počul som hlas z neba; hovoril: „Napíš: Blahoslavení sú mŕtvi, ktorí umierajú v Pánovi, už odteraz. Áno, hovorí Duch, nech si odpočinú od svojich námah; veď ich skutky idú s nimi.“

Písmo konštatuje základnú skutočnosť eschatologických očakávaní vzkriesenia a večného života, ale nepodáva komplexný a harmonizovaný súbor detailných predstáv. Preto by mal byť duchovný pracovník zdržanlivý vo výpovediach, ktoré nevie zodpovedne biblicky doložiť. Naopak – pri predstavách zomierajúcich a pozostalých by mal prejavovať určitú mieru pružnosti, pretože jeho úlohou nie je v prvom rade korekcia ich eschatologických predstáv, ale poskytnutie pastorálnej podpory ohrozenej rodine. Pri zlom nastavení cieľov sa môže ľahko stať ich domnelým nepriateľom, ktorý ich preťažuje vytváraním nových záťažových oblastí.

Ad 9) *Predpráca na smútení pri ohrození smrťou* – Sk 21,13[74] ukazuje na potrebu vyrovnávania s (ohrozením) smrťou aj u kresťanov. Východiskový text ukazuje, že komunikácia o ohrození a jej následné emocionálne spracovávanie blízkymi zdanlivo vytvára zbytočnú záťaž pre ohrozenú osobu – Pavla. V skutočnosti je táto komunikácia veľmi významná, lebo *vytvára predpoklad pre hľadanie a nachádzanie zmyslu v zmenenej situácii.* Preto je dôležité, aby sa takýto rozhovor otvoril a jednu z úloh pastorálneho pracovníka vidíme práve v tom, aby ohrozenému a jeho blízkym pomohol vstúpiť do takéhoto rozhovoru a viesť ho spôsobom, ktorý bude pre nich prínosom.

Ad 10) *Oslávenie Boha mučeníckou smrťou.* V J 21,18–19[75] a Fil 1,20[76] ide o súvislosť fyzickej smrti (v prvom prípade Petra, v druhom Pavla), pričom textová súvislosť odkazuje na oslávenie Boha resp. Krista práve spôsobom (života a) smrti Jeho služobníka. Cirkev, ktorá žije v pokojnom období bez vonkajšieho prenasledovania, nemôže zabúdať na to, že patrí k Telu Kristovmu, ktoré má aj inú historickú skúsenosť – aj v súčasnosti prechádza v rôznych častiach sveta aj prenasledovaním, v ktorom býva Boh oslávený smrťou niektorých jej členov.

Mk 14,31 podáva Petrovo odhodlanie zomrieť s Kristom[77].– Peter napokon zaprel a podľa J 21,19 ho neminula ani smť pre Krista. To ukazuje, že v nasledovaní Krista idú v hraničných situáchách vedľa seba aj pochybnosti a zlyhania ale aj pozitívne skutočnosti prejavov stabilnej

[74] Sk 21,13: „Ale Pavol odpovedal: „Čo robíte? Prečo plačete a trápite mi srdce? Veď ja som hotový nielen dať sa zviazať, ale aj umrieť v Jeruzaleme pre meno Pána Ježiša.“

[75] J 21,18–19: „Veru, veru, hovorím ti: Keď si bol mladší, sám si sa opásal a chodil si, kade si chcel. Ale keď zostarneš, vystrieš ruky, iný ťa opáše a povedie, kam nechceš.“ *19* To povedal, aby naznačil, akou smrťou oslávi Boha. Ako to povedal, vyzval ho: „Poď za mnou!“

[76] Fil 1,20: „Ako túžobne očakávam a dúfam, že nebudem v ničom zahanbený, pevne dúfam, že ako vždy, tak aj teraz, bude oslávený Kristus v mojom tele, či už životom alebo smrťou.

[77] Mk 14,31: „Ale on ešte horlivejšie vyhlasoval: ‚Aj keby som mal umrieť s tebou, nezapriem ťa.‘ Podobne hovorili aj ostatní.“

viery. V tejto súvislosti je však veľmi významná Jánova poznámka: „To povedal, aby naznačil, akou smrťou oslávi Boha.“ (J 21,19).

Podľa nás je to pastorálne dobre využiteľný výrok o Petrovi, ktorý ukazuje, že po životných zápasoch a aj zlyhaniach napokon predsa Boha oslávil.

Pre pastorálny rozhovor z toho vyplýva otázka, či nie je možné hľadať taký kresťanský postoj k vlastnej smrti, ktorý by bol svedectvom o dôvere voči Bohu a tým aj kresťanovou snahou o Jeho oslávenie. Ak je to teologicky a aj psychologicky primeraný prístup, potom by kazateľ mohol viesť zomierajúceho (a aj jeho sprevádzajúcich príbuzných) k tomu, aby záver svojej pozemskej existencie chápal ako formu tichej bohoslužby.

2.2. Smrť v duchovnom zmysle

Do tejto skupiny patria texty, ktoré sa netýkajú fyzickej smrti človeka (t.j. nie je tam pojem použitý v biologickom zmysle). V rámci tohto použitia sa kryštalizujú dva okruhy:

1) Kresťanova účasť na Kristovej smrti;
2) duchovná smrť hriešnikov.

2.2.1. Kresťanova účasť na Kristovej smrti (mystická smrť kresťana s Kristom)

Pre kresťanovu účasť na Kristovej smrti používajú Hudymač a Pristaš výraz „mystická smrť kresťana s Kristom“[78]. Toto spojenie nie je síce všeobecne ekumenicky vžité, ale je potrebné preskúmať jeho využiteľnosť aj v prostredí protestantských cirkví a v prípade jeho neprijateľnosti hľadať vhodný ekvivalent.

Mystická smrť kresťana s Kristom ako „zomretie hriechu“. V R 6,2 je jasné, že Pavel nemyslí na fyzickú smrť, keď konštatuje: „Veď sme zomreli hriechu!“ Túto myšlienku nachádzame aj v ďalších novozákonných textoch[79] ako napríklad v 2K 5,14 (Lebo nás ženie Kristova láska, keď si uvedomíme, že ak jeden zomrel za všetkých, teda všetci zomreli.“) alebo v Gal 2,19 („Veď ja som skrze zákon zomrel zákonu, aby som žil Bohu. S Kristom som pribitý na kríž.“) alebo Kol 2,20 (Ak ste s Kristom odumreli živlom sveta, prečo sa, akoby ste ešte žili vo svete, podriaďujete

[78] Hudymač, P. – Pristaš, P.: *Grécko-slovenský slovník k Novému zákonu*, str. 38 rozpoznáva významovú škálu týkajúcu sa (1) fyzickej smrti (človeka) ako aj (2) mystickej smrti veriaceho s Kristom a (3) večnej smrti.

[79] Dosahy kresťanovej účasti na Kristovej smrti sa premietajú aj do R 7, kde vo v. 6 Pavel uvádza: Ale teraz sme oslobodení od zákona, lebo sme zomreli tomu, čo nás držalo v zajatí, aby sme tak slúžili po novom, v Duchu, a nie po starom, podľa litery.“

nariadeniam“). Túto skutočnosť vyjadruje pomocou pojmu συναποθνῆσκω v 2Tim 2,11 (Spoľahlivé je to slovo: Ak sme s ním zomreli, s ním budeme aj žiť.)

V 2K 5,14n Pavel vyjadruje stotožnenie kresťana s Kristom v jeho smrti[80] a súčasne ukazuje tak na cieľ etického smerovania kresťana – aby žil pre Krista[81] a aj na eschatologické dosahy tejto skutočnosti – kresťanovu spravodlivosť[82] a večný život[83]. Obidve tieto dimenzie (dosah na pozemský život i eschatologické očakávania) vyjadruje aj 1T 5,10[84].

Vyššie uvedené texty používajú výraz „smrť“ na vyjadrenie stotožnenia kresťana s Kristom v jeho smrti a tým aj na označenie konzekvencií kresťanovho života s Kristom[85]: skončenia starého spôsobu života ako predpokladu pre začiatok nového bytia v Kristu (2K 5,17b), ktoré vyrastá z Kristovho pôsobenia pri veriacich. Celú túto masívnu skutočnosť mystickej smrti s Kristom spája R 6,3–5 s krstom kresťana[86].

Konzekvencie pre zomieranie kresťana. R 8,38–39[87] konštatuje, že kresťana nič nemôže odlúčiť od Božej lásky, ktorá je v Kristovi Ježišovi. Medzi vypočítanými skutočnosťami menovite uvádza aj smrť, čím vyjadruje, že ani v umieraní (a ani pri sprevádzaní zomierajúcich blízkych) sa kresťan nestráca z Božej lásky. V Rim 14,7–9 Pavel konštatuje spätosť kresťana s Kristom aj v situácii kresťanovej (fyzickej) smrti[88]. Podobne po-

---

[80] 2K 5,14: „Lebo nás ženie Kristova láska, keď si uvedomíme, že ak jeden zomrel za všetkých, teda všetci zomreli.“ Podobne aj Gal 2,19: „Veď ja som skrze zákon zomrel zákonu, aby som žil Bohu. S Kristom som pribitý na kríž.“ Podobne Kol 2,20: Ak ste s Kristom odumreli živlom sveta, prečo sa, akoby ste ešte žili vo svete, podriaďujete nariadeniam“

[81] 2K 5,15: „A zomrel za všetkých, aby aj tí, čo žijú, už nežili pre seba, ale pre toho, ktorý za nich zomrel a vstal z mŕtvych.

[82] G 2,21: „Nepohŕdam Božou milosťou. Lebo ak je spravodlivosť skrze zákon, potom Kristus nadarmo zomrel.“

[83] R 6,8: „Ale ak sme zomreli s Kristom, veríme, že s ním budeme aj žiť.

[84] 1Tes 5:10: „ktorý za nás zomrel, aby sme žili spolu s ním, či už bdieme, alebo spíme.

[85] Niektoré nz texty o ňom hovoria aj bez odkazu na mystickú smrť, ale nové bytie či nový údel kresťana dávajú do súvislosti s osobnou účasťou veriaceho na Kristu, napr. vo výroku „Ja som vzkriesenie a život. Kto verí vo mňa, bude žiť, aj keď umrie.“ (J 11,25n) spája Ježiš mesiášske sebapredstavenie a výpoveď o novom údele tých, ktorí veria v Neho. Podobnú súvislosť nachádzame aj vo výroku o chlebe zostupujúcom z neba (J 6,50.58): „*50* Toto je ten chlieb, ktorý zostupuje z neba, aby nezomrel nik, kto bude z neho jesť. … *58* Toto je ten chlieb, ktorý zostúpil z neba, a nie aký jedli otcovia a pomreli. Kto je tento chlieb, bude žiť naveky.“

[86] R 6,3–5: „Alebo neviete, že všetci, čo sme boli pokrstení v Kristovi Ježišovi, v jeho smrť sme boli pokrstení? *4* Krstom sme teda s ním boli pochovaní v smrť, aby sme tak, ako bol Kristus vzkriesený z mŕtvych Otcovou slávou, aj my žili novým životom. *5* Lebo ak sme s ním zrástli a stali sa mu podobnými v smrti, tak mu budeme podobní aj v zmŕtvychvstaní.“

[87] R 8,38–39: „A som si istý, že ani smrť, ani život, ani anjeli, ani kniežatstvá, ani prítomnosť, ani budúcnosť, ani mocnosti, *39* ani výška, ani hĺbka, ani nijaké iné stvorenie nás nebude môcť odlúčiť od Božej lásky, ktorá je v Kristovi Ježišovi, našom Pánovi.“

[88] R 14,7–9: „Nik z nás totiž nežije pre seba a nik pre seba neumiera; *8* lebo či žijeme, žijeme

stupuje aj v 1K 3,22n, kde vyjadruje, že vo všetkom, čím človek prechádza (aj v smrti) je Kristov a Kristus Boží[89].

Túto skutočnosť by sme mohli zaradiť aj do časti o fyzickej smrti. Na tomto mieste ju zaraďujeme kvôli spätosti s Kristom ako duchovného predpokladu pre objektívne i subjektívne prisvojenie týchto Pavlových výpovedí.

Poznámka: Využiteľnosť mystickej smrti s Kristom v pastorálnych situáciách

Mystická smrť s Kristom – (viď úvod nášho odst. 2.2.1. Kresťanova účasť na Kristovej smrti) je objektívnou skutočnosťou viery a Božieho konania s individuálnym kresťanom. Jednotlivci, ktorí bez vnútorných konfliktov viery prežijú záver svojho života a odchádzajú k Pánovi, tvoria jednu skupinu. Inou sú tí, ktorí tiež prežili život v nasledovaní Krista, ale v krízových situáciách ohrozenia svojej existencie strácajú pôdu pod nohami. Pri kontakte s nimi považuje pastorálny pracovník za vecnú prioritu nadviazanie na Božie konanie v živote daného jednotlivca a jeho rodiny, ale časovú prioritu vidí v tom, aby mu poskytol priestor pre autentické vyjadrenie jeho vnímania situácie tak, ako ju vidí a cíti. Biblicko-teologickým východiskom tohto prístupu môžu byť napr. žalmy 22 alebo 77 (a iné), kde žalmista najskôr pomenováva svoje depresívne pohľady, otázky, pochybnosti a výkriky. Subjektívne pravdivé pomenovanie situácie mu otvára vnútorný priestor pre to, aby autenticky prejavil svoj vzťah s Bohom, aby mohol spracovávať svoju situáciu a znovu vidieť Boha konajúceho aj vo svojej osobnej situácii, aj v dejinách.

2.2.2. Zahynutie hriešnikov (duchovná smrť)

V J 8,21.24 Ježiš hovorí o smrti v duchovnom zmysle, t.j. o zahynutí človeka, čo tu vecne podmieňuje slovami: „Lebo ak neuveríte, že Ja Som, zomriete vo svojich hriechoch.“[90] Tento prístup sa ozýva aj v Pavlovej výpovedi R 8,13[91] a jeho aplikáciu nachádzame aj v 1Tim 5,6[92].

Pánovi, či umierame, umierame Pánovi. Či teda žijeme alebo umierame, patríme Pánovi. *9* Veď Kristus práve preto zomrel a ožil, aby vládol aj nad mŕtvymi, aj nad živými.“

[89] 1K 3,22(–23): „…či Pavol alebo Apollo, Kéfas, svet, život i smrť, prítomnosť aj budúcnosť – všetko je vaše, [23] ale vy ste Kristovi a Kristus Boží.“

[90] J 8,21.24 I znova im povedal: „Odchádzam a budete ma hľadať, ale zomriete vo svojom hriechu. Kam ja idem, tam vy prísť nemôžete." *24* Preto som vám povedal, že zomriete vo svojich hriechoch. Lebo ak neuveríte, že Ja Som, zomriete vo svojich hriechoch.“

[91] R 8,13 Lebo ak budete žiť podľa tela, zomriete. Ale ak Duchom umŕtvujete skutky tela, budete žiť.

[92] Je vecou exegézy rozhodnúť, či tu ide len o figuratívne použitie pojmu alebo je nositeľom významu „duchovná smrť“ vo výpovedi o fyzicky žijúcom človekovi (1Tim 5,6 – θνήσκω): „Ale tá, čo žije v rozkošiach, je za živa mŕtva.“

Vedomie o súde a zahynutí nachádzame v Ježišových výpovediach v evanjeliách, preto ich nemôžeme relativizovať. S dosahmi týchto textov sa v pastorálnej starostlivosti stretávame vo dvoch principiálne odlišných oblastiach: (a) skutočná absencia viery a vzťahu k Bohu, (b) domnelá absencia viery.

Ad a) *Príklad skutočnej absencie viery* môžeme viesť u zomierajúceho človeka, ktorý žil bezbožne. Tento fakt bude následne pri vyrovnávaní so stratou zaťažovať aj jeho príbuzných, kresťanov, ktorým bude komplikovať ich smútenie. Vedomie o Božom súde vedie kazateľa k snahe o evanjelizačný pastorálny rozhovor s týmto človekom. Ak ho bude viesť citlivo a múdro, možno Boh daruje zomierajúcemu milosť k viere (kazateľ sa však musí vyvarovať neprimeraného evanjelizačného nátlaku[93]). Pre kazateľa je ťažké akceptovať tento stav, ale jeho úlohou je podávať svedectvo o Bohu a nie manipulovať ľudí. Preto musí toto východisko zastávať aj v pastorálnej starostlivosti o zomierajúcich.

Ako sme uviedli vyššie, po úmrtí tohto človeka sú jeho kresťanskí príbuzní konfrontovaní nie len so stratou blízkeho človeka, ale aj s vyrovnávaním sa s biblickými textami o Božom súde a odsúdení hriešnika. Tieto texty a vyrovnávanie sa s nimi, komplikujú ich smútenie, lebo už nič nemôžu urobiť pre odvrátenie tohto údelu svojho blízkeho. Preto potrebujeme v ďalšom bádaní hľadať pastorálne citlivé a biblicky korektné spôsoby prístupu k tomuto problému.

Ad b) *zdanlivá absencia viery.* V pastoračnej praxi sa vyskytujú aj prípady, keď sa zomierajúci človek trápi, ako sa môže postaviť pred Boha, keď nemá vieru[94]. Ak ide o kresťana, ktorého jeho duchovný pozná, môže mu podávať dvojaké svedectvo:

(1) omilostení sme pre Kristovu obeť, ktorú prijímame vierou;

[93] Riaditeľ hospicu v ČR nám rozprával, že potrebujú dobrovoľníkov, ale klientov musí chrániť pred kresťanmi, ktorí často bez citu a taktu prichádzajú s jediným dôrazom – volanie k obráteniu. Naproti tomu po dlhšie obdobie trvajúcom dobrovoľníckom kontakte so zomierajúcim ateistom, on sám vyzval kresťanskú hospicovú dobrovoľníčku: „Tak mi konečne povedz to, čo si mi chcela povedať už dávno.“

[94] V jednom z týchto prípadov šlo o zomierajúcu ženu, ktorá sa aj s jej manželom krásne vyrovnala so svojím blížiacim odchodom. Počas pastorálnych návštev som pozoroval odovzdanosť do Božej vôle a dôveru voči Bohu.

Túto ženu navštívili nejakí „bratia“, ktorí jej hovorili, že sa za ňu budú modliť a ak má vieru, bude uzdravená. Uzdravená nebola – a z toho si odvodila záver, že nemá vieru. Lenže – ako sa má postaviť pred Boha bez viery?! Moja posledná pastorálna návšteva u nej bola poznačená vyrovnávaním sa s touto krízou, do ktorej ju dostali tí, ktorí si mysleli, že slúžia Bohu. Postupne som jej ukazoval na momenty z minulosti, kde som jasne videl jej vieru ako dôveru voči Bohu a uisťoval som ju, že jej pochybnosti vyplývajú z neprimeraných predpokladov. Ďakovala mi za pomoc a o pár dní som ju pochovával.

(2) prejavy živej viery sme mohli vidieť aj vo vašich životných postojoch.

Môže spolu s ním rozmýšľať, kde sa Boh dotýkal jeho života a ako na tieto dotyky životne odpovedal. Pastorálna skúsenosť ukazuje, že to môže byť veľmi efektívna cesta. Ak sa zavŕši spovedným rozhovorom a modlitbou, zomierajúcemu sa poskytne nedoceniteľná služba, ktorá ho uchráni pred trápením z omylu.

3. Záver

Vyššie podané novozmluvné pozorovania a ich ozvena v pastorálnej praxi nás vedú k zdržanlivosti v mnohých ohľadoch. *Smrť ako Boží zásah.* Hoci v Sk sa minimálne pri troch ľuďoch stretávame s úmrtím ako dôsledkom Božieho zásahu: pri Ananiášovi a Zafire (Sk 5,1–11) a u Herodesa (Sk 12,20–23) a tieto prípady v rôznej miere odhaľujú Božie konanie, ktoré viedlo k smrti týchto ľudí, dnešného kresťana to neoprávňuje k tomu, aby takýmto spôsobom prirýchlo interpretoval konkrétne prípady úmrtia.

Vyššie uvádzané evanjeliové texty zaznamenávajú veľa pozorovaní, ktoré sprevádzajú smrteľnosť človeka:

- Ukazujú na hľadanie pomoci pre zomierajúceho príbuzného (Mk 5,22–34) a aj pocit zbytočnosti takéhoto hľadania (Mk 5,35)[95].
- V podaní o Ježišovej smrti nachádzame aj ozvenu dnešnej eutanázie[96], t.j. urýchlenie či privolanie nástupu smrti, čo sa pri ukrižovaných odsúdencoch robilo zlomením holenných kostí, aby sa nemohli vzoprieť na nohách a zápasiť o ďalší nádych.
- Evanjelista Marek podáva aj Pilátov údiv nad tým, že už nastala Ježišova (očakávaná) smrť (Mk 15,44)[97]. Prekvapilo ho to, lebo zrejme čakal, že zomieranie bude trvať dlhšie. Takáto reakcia je bežná u každého zomierania, dokonca aj v prípadoch, kde sa úmrtie očakáva. Pri traumatickej smrti sa u pozostalých stretávame s „vnútorným výkrikom“ a podľa Wordena je prvou úlohou pre pozostalých prijať realitu straty.
- Nz veľmi otvorene podáva aj realitu straty pri úmrtí blízkeho človeka, ktorá sa v individuálnom bytí môže javiť aj ako strata nádeje a zmyslu (Lk 7,12)[98].

[95] Mk 5,35: „Kým ešte hovoril, prišli z domu predstaveného synagógy a povedali: „Tvoja dcéra umrela; načo ešte unúvaš učiteľa?“

[96] J 19,33: „No keď prišli k Ježišovi a videli, že je už mŕtvy, kosti mu nepolámali, …“

[97] Mk 15,44: „Pilát sa zadivil, že už zomrel. Zavolal si stotníka a opýtal sa ho, či je už mŕtvy.“

[98] Lk 7,12: „Keď sa priblížil k mestskej bráne, práve vynášali mŕtveho. Bol to jediný syn matky a tá bola vdova. Sprevádzal ju veľký zástup z mesta.“

Pri týchto realistických obrazoch zomierania a straty, môžeme pozorovať, že Ježiš do nich určitým spôsobom vstupuje a zásadným spôsobom ovplyvňuje. Pri pozorovaní týchto znakov v biblických textoch sa môžeme pýtať, ako Ježiš Kristus vstupuje do strát, s ktorými sa vyrovnáva dnes zomierajúci alebo zomierajúceho sprevádzajúci človek. Pri tom môžeme nachádzať smerovanie pastorálneho prístupu a vedenia pastorálneho rozhovoru a súčasne potrebujeme hľadať, ako biblické posolstvo priblížiť konkrétnemu človeku v jeho zápasoch existencie tak, aby v tom našiel pomoc a orientáciu pre svoje bytie.

Použitá literatúra

HUDYMAČ, P. – PRISTAŠ, P.: *Grécko-slovenský slovník k Novému zákonu.* Košice : Verbum, 2000.

KITTEL, G.F., & BROMILEY, G. W. (1995, c1985). *Theological dictionary of the New Testament*. Translation of: Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament. (312). Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans.

LOUW – NIDA: *Greek-English lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, Vol 1, Broadway : United Bible Societies, 1989.

MASARIK, A. Nový zákon a potešenie smútiacich. In: *Sub specie aeternitatis : zborník prác venovaných prof. Imre Peresovi k 60. narodeninám* / ed. Pavel Procházka ; rec. Pavel Hanes, Ján Liguš. – Banská Bystrica : Združenie evanjelikálnych cirkví Slovenskej republiky, 2013. – s. 116–128.

MASARIK, A. Potešenie smútiacich alebo heroizovanie viery? In *Chápať a vysvetľovať* / zost. Albín Masarik, rec. Ján Liguš, Marek Petro. – Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, 2013. – s. 98–108.

PROCHAZKA, P. Poznámky k teologii paliatívnej pastoračnej starostlivosti In: PERES, Imre (Ed.) *Vývoj teologického myslenia v premenách času*. Banská Bystrica : PF UMB vo vydavateľstve TRIAN s.r.o., 2013, s. 125 – 138.

SOUČEK, J.B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. Praha : Kalich, 2003.

THAYER, J. H., et al.: Thayer´s Greek-English Lexicon of the New Testament. Peabody : Hendrickson Publishers, 1996. In: *BibleWorks* ver. 7.0.

Doc. ThDr. Albín MASARIK, PhD.
Katedra teológie a katechetiky, PF UMB v Banskej Bystrici

Mgr. Alena MULDER
pracovníčka spoločnosti Humanitas, Amersfoort, Holandsko
a spolupracovníčka Centra pre klinické pastorálne formovanie
v Amersfoorte, Holandsko

Príčiny úmrtia antických žien

Andrea Korečková

Abstrakt

Grécke náhrobné nápisy predstavujú bohatý zdroj informácií o dobových predstavách posmrtného života, o živote mŕtvych a ich pozostalých, o ich záľubách, túžbach, ale aj o jednotlivých príčinách ich úmrtí. Tento príspevok má za cieľ zmapovať práve príčiny úmrtí, bližšie charakterizovať a popísať ich diagnózy nakoľko to nápisy umožňujú. Časovo sa rozprestiera v období helenizmu a raného cisárstva (3. st. pred Kr. – 2. st. po Kr.) a vychádza z klasických zbierok náhrobných nápisov (Werner Peek, *Griechische Grabgedichte*; Hermann Beckby, *Anthologia Graeca*, zv. VII). Tematicky sa venuje ženám a popisuje predovšetkým ich príčiny úmrtí, ktoré sa do značnej miery líšia s mužskými úmrtiami. Veľmi častou príčinou smrti bol pôrod (predčasný, pôrod prvorodičiek či niekoľkonásobný). Náhrobné nápisy sa preto z pochopiteľných dôvodov už v menšej miere zmieňujú o prirodzenej smrti na starobu. Okrem toho sa dozvedáme o mnohých ďalších úmrtiach (horúčka, mor), niektoré dokonca s kurióznym podtextom (túžba po alkohole v podsvetí). Na ilustráciu prináša tento príspevok aj pohľad Nového zákona. Smrť a strata milovanej osoby nech je akokoľvek ťažká, predsa smeruje ku Kristovi a nádeji opätovného stretnutia. Antický človek zostáva v skepse a v beznádeji, pretože pozitívny záhrobný osud sa vyskytuje iba zriedkavo.

Kľúčové slová: Antické ženy, príčiny úmrtí, grécke náhrobné nápisy, posmrtný život.

Abstract

The Greek gravestone inscriptions represent a rich source of information on contemporary ideas of the afterlife, about the life of the dead and their survivors, their hobbies, desires, but also on individual causes of death. This paper aims to map out the real cause of death, further characterize and describe their diagnosis as much as inscriptions allow to doing. The paper is timely bounded from the period of Hellenism to the early Empire (3. BC – 2. AD) and is based on the classic collections of gravestone inscriptions (*Werner Peek, Griechische Grabgedichte; Hermann Beckby, Anthologia Graeca*, Vol. VII). The theme of the paper is dedicated to the women and describes especially their causes of deaths that vary widely with male deaths. A very common cause of the death was birth (premature or multiple birth of the new mothers). Gravestone inscriptions therefore tell less about

natural death of the old age. In addition, we learn about other deaths too (fever, plague), some even with curious overtones (desire for alcohol in the underworld). To illustrate this contribution brings the perspective of the New Testament. Death and the loss of a loved one no matter how difficult are points toward Christ and the hope of the reunion with beloved. Ancient man remains in scepticism and despair, because a positive afterlife fate occurs only rarely.

Keywords: Ancient women, causes of death, Greek epitaph, afterlife.

Charakteristika a diagnostika úmrtí žien podľa gréckych náhrobných kameňov a v Novom zákone

Grécke náhrobné nápisy zozbierané nemeckým klasickým filológom a epigrafikom Wernerom Peekom[1] obsahujú 482 nápisov v pôvodnom gréckom jazyku a nemeckom preklade.[2] Na časovej osi dejín (5. st. pr. Kr. – 4. st. po Kr.) ponúkajú okrem iného aj bohatú paletu náboženských predstáv spojených s posmrtným životom. Podobný obsah prináša aj Anthologia Graeca (zv. VII), zbierka 748 epigramov vydaná Hermannom Beckbym.[3]

Nasledujúci príspevok bude vychádzať z uvedených zbierok, avšak s miernymi úpravami. Hlavnou témou budú ženy a ich príčiny úmrtí počas helenistického obdobia a v ranom období cisárstva (3. st. pred Kr. – 2. st. po Kr.).

Ako smer nášho výskumu si môžeme položiť niekoľko obrázok: Načo najviac zomierali ženy v antickom Grécku? Čo bývalo častou príčinou ich smrti? Je možné poznať, akého veku sa dožívali? Čo hovorí úmrtná štatistika? Čo sa vie z náhrobných nápisov bližšieho zistiť o diagnózach ženských úmrtí? Ako zasahovala smrť žien ich rodiny:[4] manželov, deti, ostatných príbuzných? Ako opisujú smrť gréckych žien ich náhrobné nápisy? Prečo sa nedalo zabrániť napr. úmrtiam počas pôrodu? Zomieralo sa pri prvom pôrode alebo neskôr, napr. náhodu alebo nedopatrením? Na koho sa najviac sťažujú pri takomto úmrtí pozostalí? Naproti tomu smrť v starobe a na zošlosť vekom sa nepovažovala za natoľko bolestnú? Podobne sa mô-

[1] Werner Peek (1904–1994) ich nazbieral a publikoval veľké množstvo, z ktorých najznámejšie a najdostupnejšie sú v bohatej zbierke: *Griechische Vers-Inschriften* I: *Grab-Epigramme*, Berlin, 1955 (ďalej iba **GV**). Obsahuje viac než 2000 epigramov.

[2] Werner Peek, *Griechische Grabgedichte*, Darmstadt, Akademie Verlag, 1960 (ďalej iba **GG**).

[3] Hermann Beckby (ed.), *Anthologia Graeca I–XVI*, München, Ernst Heimeran Verlag, 1957–1958 (ďalej iba **AG VII**).

[4] K tejto problematike súvisiacej s rodinou v antickom svete vo svetle náhrobných nápisov viď moju štúdiu: A Korečková, Prejavy rodičovskej lásky v antike, in: Pavel Procházka (ed.), *Sub specie aeternitatis*. Zborník prác venovaných I. Peresovi k 60. narodeninám, Banská Bystrica, 2013, 206–217.

žeme pozrieť na zomieranie a smrť žien aj v Novom zákone, kde nachádzame tri správy o úmrtí žien. Pri ich rozbore zistíme, aký charakter nesú tieto príbehy a kde sa líšia od pomerne pesimistického pohľadu na smrť žien od antických svedectiev náhrobných kameňov. A na dôvažok sa začítame aj do jedného textu starokresťanského náhrobného nápisu, ktorý nám prezradí, ako dôstojne umierali ženy – nymfy Kristove.

Krátka veková štatistika

Na základe štatistiky, ktorá vyplýva z uvedenej monografie je zrejmé, že vysokého veku sa dožívali predovšetkým muži. Najvyšším uvedeným údajom je 90 rokov.[5] K ďalším uvedeným zmienkam je dosiahnutý vek 86 rokov,[6] 80 rokov,[7] 70 rokov,[8] 50 rokov.[9]

Medzi ženami sa najvyššieho veku 75 rokov dožila Diova kňažka Chelidon.[10] Druhou najstaršou bola 60 ročná žena.[11] Po nej nasledujú 40 ročné, 36 ročné[12] a 35 ročné[13]. Na niektorých miestach nie je uvedená dĺžka života, iba konštatovanie, že zosnulá zomrela na starobu.

Pôrod

Z analýzy náhrobných kameňov vyplýva, že najčastejšou príčinou smrti boli neznesiteľné pôrodné bolesti. Najviac zomierali ženy pri svojom prvom pôrode a spolu s nimi aj ich narodené či nedonosené deti.[14] Aj keď to nie je pravidlo, pretože sa objavujú prípady, keď žena zomrela aj pri treťom, či štvrtom pôrode.[15]

---

[5] Peek, GG n° 105 = GV n° 930; IG II/III^2 n° 5452; Peek, GG n° 155 = GV n° 999; Peek, GG n° 246 = GV n° 392; Gerg Kaibel, *Griechische Friedhofspoesie*, in: *Deutsche Revue* 19 (1894), X n° 134 (ďalej iba **Kaibel**); *Inscriptiones Graecae* II/III^2, n° 13137 (ďalej iba **IG**).

[6] Peek, GG n° 179 = GV n° 1345; Johannes Geffcken, *Stimmen der Griechen am Grabe*, Hamburg-Leipzig 1893 (ďalej iba **Geffcken**), n° 43; IG XII$_3$, n° 10.

[7] Peek, GG n° 470 = GV 2018; Kaibel, n° 222b; Beckby, AG VII, n° 726.

[8] Peek, GG n° 385 = GV n° 1611.

[9] Peek, GG n° 177 = GV n° 1314; IG IX$_2$, n° 650.

[10] Samotný grécky nápis tento časový údaj neuvádza. Zmienka pochádza z latinského nápisu, z ktorého sa dozvedáme, že zosnulá sa volala Floria Chelidon a dožila sa 75 rokov. Peek, GG n° 311.

[11] Peek, GG n° 317 = GV n° 1163; IG V$_2$, n° 472.

[12] Peek, GG n° 432 = GV n° 1871; Kaibel, n° 218; IG XII$_5$, n° 310.

[13] Peek, GG n° 194; GG n° 437 = GV n° 1873. Pre podrobnejšie porovnanie viď Peek, GG n° 370.

[14] Peek, GG n° 19 = GV n° 43; GG n°27 = GV n° 73; Kaibel, n° 180; Geffcken n° 54; Paul Friedländer, *Epigrammata*, Berkley-Los Angeles 1948, n° 25 (ďalej iba **Friedländer**); IG IX $_{I}$, n° 868; GG n°180 = GV n° 1353; GG n° 426 = GV n° 1824; GG n° 432 = GV n° 1871; Kaibel, n° 218; IG XII$_5$, n° 310.

[15] Peek, GG n° 437A = GV n° 1873.

Podľa náhrobného nápisu z Memphis (koniec 3. st. pr. Kr.) pri pôrodných bolestiach zomrela nielen Hedyle, ale aj jej dieťa sa narodilo ako mŕtve.[16] Za jej smrť bol pozostalými vzatý na zodpovednosť Hádes, bezcitný boh podsvetia, aj preto, lebo zosnulú oddelil od jej najbližších a to manžela a matky. Hedyle zostala naďalej podriadená vyššej moci, podliehala rozhodnutiam bohyni osudu Moiry, ako aj poriadku podsvetia, keďže sa musela preplaviť cez rieku Acheron do podsvetia, krajiny tieňov.[17]

Veľmi realisticky sú stvárnené bolesti žien, ktoré stoja v kontraste s ich zbožným či cnostným životom.[18] Medzi náhrobnými nápismi nachádzame vyjadrenú ľútosť nad nepriazňou bohov, tých, ktorí odopreli matkám tešiť sa z vlastných detí.

Elpis zo Sardis (zač. 3. st. pr. Kr) sa dvakrát pokúsila priviesť na svet dieťa, výsledkom bola jej vlastná smrť a zánik existencie v hádu. Veľmi obdivuhodný postoj zaujal jej manžel, ktorý aj napriek nešťastiu, či nepriazni osudu, ju neprestal milovať ani po smrti.[19]

Nielen realistické stvárnenie smútku a bolesti rodičky sú predmetom náhrobných nápisov, kamene prinášajú aj záznamy matiek, ktoré sa ťažko zmierujú so smrťou svojich dcér. Dokladá to nápis zo Smyrny (1./2. st.), na ktorom matka prosí bohov podsvetia, aby jej umožnili opätovný návrat na svetlo, či návrat sprostredkovaný v sne, v každom prípade, aby sa aspoň raz mohla stretnúť so svojou zosnulou dcérou.[20]

Mnoho žien zomrelo pri predčasných pôrodoch. Novonarodené deti boli odkázané na opateru pozostalej rodiny,[21] mnohé z nich čakal neradostný údel.[22]

Objavujú sa aj prípady, keď pôrod prebehol v poriadku, napriek tomu matka zomrela v čase šestonedieľky. Takýto osud postrehol aj tkáčku Plautu (Kyrene, 2./1. pr. Kr.), matku druhorodičku, ktorá sa už medzitým musela vyrovnať so smrťou jedného dieťaťa. Teraz zármutok zasiahol celú rodinu, no najviac jej manžela, pretože sa nedokázal zmieriť so vzniknutou situáciou a s predstavou, že manželkino telo sa nachádza v tmavom hrobe.[23]

[16] Podobný osud postretol aj ďalšie rodičky: Peek, GG n° 180 = GV n° 1353; GG n° 190 = GV n° 1462; Kaibel, n° 505; IG IX_2, n° 638.
[17] Peek, GG n° 194.
[18] Peek, GG n° 83 = GV n° 548; Kaibel, n° 77; IG II/III^2 II, n° 907.
[19] Peek, GG n° 143 = GV n° 1127.
[20] Peek, GG n° 335 = GV n° 1545.
[21] Peek, GG n° 44 = GV n° 1636; Friedländer, n° 90; IG XII 8, n° 397; GG n° 74 = GV n° 1755; Kaibel, n° 41; IG II/III^2, n° 11466; Peek, GG n° 87 = GV n° 1492; Kaibel, n° 62; Geffcken, n° 134; IG II/III^2, n° 6004.
[22] Peek, GG n° 97 = GV n° 931; IG II/III^2, n° 13098.
[23] Peek, GG n° 132 = GV n° 758.

Smrť na starobu

Iba malé percento žien sa dožilo vysokého veku a zomrelo na starobu. Staroba je želateľné obdobie naplnenia života. Je to zároveň jedna z úprimných prosieb adresovaných bohom, ktorú vyslovujú mŕtvi za svojich pozostalých. Dokladá to napr. náhrobok z Alexandrie (1 st. pr. Kr.), na ktorom zosnulá manželka prosí za svojho manžela, aby ho bohovia nechali dožiť sa veku staroby (ἱκέσθαι κἀνδρὸς ἐς γήρως χρόνον).[24]

Na starobu nachádzame rôzne pohľady. Jedným spoločným menovateľom je zhodnotenie svojho života. Dobre prežitý život vedie podľa náhrobných nápisov k pozitívnemu pohľadu na záhrobie. Naopak život prežitý v ťažkostiach a námahe končí trpkým konštatovaním nad osudom človeka.

Prvý nápis pochádza z gréckeho ostrova Chios (2./1. st. ?) a predstavuje dve spoločníčky Bitto a Fainis, ktoré pochádzali z dobrého rodu (ἀμφότεραι Κῷαι, πρῶται γένος).[25] Boli vydaté, pracovali ako práčky a ako staré ženy zostali chudobné (αἱ πενιχραί). Napriek tomu, že svoju neľahkú prácu začínali pri úsvite slnka a končili pri svetle lámp, ich stálymi pomocníkmi boli ľudové balady, ktoré si pospevovali.[26] Samé sa navyše považovali za milovníčky dňa (φίλη ʽΗμέρη), za milovníčky života.[27]

Už menej pozitívny prístup k životu zastávala Niko z palestínskeho mesta Gophna (2./3. st.),[28] podľa ktorej údelom človeka je námaha a trápenie, ktoré končí v tichom hrobe, pretože cieľom Moiry je priviesť každého človeka do hrobu:[29]

> ταῦτα μαθών, ὦ ξεῖνε, τὰ γράμματα τῆσδ᾽ ἀπὸ δέλτου
> ἴσθ᾽, ὅτι Μοιράων ὁ σκοπός ἐστιν ὅδε.[30]

> *Keď tento nápis, cudzinec, budeš po písmenkách čítať,*
> *vedz, že cieľom Moiren je dostať (aj teba raz) sem.*[31]

[24] Peek, GG n° 439 = GV n° 1875. Ide o obsiahlejší grécky text, ktorého súvislosť v riadkoch 19–20 znie takto: „Nech deti moje však šťastný to život majú a môj muž bez ujmy dosiahne staroby vek.“ Citát z prekladu: Imre Peres, *Eschatológia gréckych náhrobných nápisov*, (Rukopis), Bratislava, 2013, n° 8.
[25] Peek, GG n° 127 = GV n° 474; CIG II, n° 2236; Kaibel, n° 232; Geffcken, n° 212.
[26] Peek, GG n° 300–1.
[27] Podobný pohľad na svetlo ponúka grécky básnik tragédií Euripidés (480–407 pr. Kr.): „Každý človek, buď to hoci aj otrok, sa teší, že uvidí svetlo“ – čo znamená: dúfa, že bude žiť.
[28] Por. Josephus Flavius, *Bellum Judaicum* 3.3.5; Plinius, *Naturalis Historia* 5.14.
[29] Por. Markos Giannoulis, *Die Moiren. Tradition und Wandel des Motivs der Schicksalsgöttinnen in der antiken und byzantinischen Kunst*, JAC Erg. 6, Münster, Aschendorff Verlag, 2010, 44–50.
[30] Peek, GG n° 274 = GV n° 1185.
[31] I. Peres, *Eschatológia gréckych náhrobných nápisov*, n° 10.

Staroba a smrť sú tu vnímané ako dovŕšenie smutného osudu človeka, ktorý mu je prichystaný na tejto zemi. Okrem pesimistického pohľadu na život sa stretávame so starobou ako dosiahnutím konečnej etapy života, jeho vyvrcholením a naplnením. Dokladom sú ďalšie náhrobky, ktoré síce vyjadrujú bolestivú skúsenosť pozostalých, napriek tomu vedomie, že zosnulá vedie spokojný posmrtný život, zostáva upokojujúce. Náhrobný nápis z Ríma (1./2. st.),[32] približuje Cheliden, Diovu služobnicu, ktorá prežila svoj život v zbožnej úcte k bohom (εὐσεβίην), bola požehnaná spokojnými deťmi (εὔτεκνον) a nakoniec sa dožila staroby a vysokého veku. Bohovia pohliadli na jej zbožný život (οὐ γὰρ ἀμαυρῶς δαίμονες ἡμετέρην ἔβλεπον εὐσεβίην) a obdarili ju dobrým životom, takže mohla zomrieť bez bolesti.

Podobnú skúsenosť prežila kňažka bohyne Izis, blahoslavená Dionysia z Megapolis, Arkadien (2./3. st.).[33] Za svoju vernosť sa dožila nielen vysokého veku a netrpela žiadnou chorobou, ona bola rovnako uchvátená milovanou bohyňou medzi hviezdy (ἄστρ᾽ ἔβα) a medzi polobohov (ἐς ἡμιθέους), kde sa pravdepodobne mohla stať jedným z nich.

Rôznorodé príčiny

Ďalšie prípady úmrtia sa vyskytujú ojedinele. Sú to prevažne dobové príčiny ako horúčka, mor či túžba po domove, tak ako ich popisuje Laodike, manželka Alkimosova z Ríma (2./3. st.),[34] aj keď paradoxne zomrela náhle a predčasne na udusenie rybacou kosťou:

> *Nespálila ma horúčka, neskolila ma nemoc ani starosti,*
> *– hltanie ryby neuveriteľne stislo mi hrdlo a dych.*[35]

Ďalší náhrobok z Mykonos (Rheneia ?, 3./2. st.) hovorí o stroskotaní lode a uvádza, že telo mŕtvej a nešťastnej Aline sa nachádza na neznámom morskom dne. Jej pozostalí vybudovali pomník (tzv. *kenotáf*), aby si okoloidúci nielen spomenuli na jej nešťastný osud, ale tam si aj poplakali.

Ojedinelé úmrtie zaznamenáva aj prípad Lysidiky, ktorá síce v staršom veku, predsa neočakávane zomrela pri páde strechy, preťaženej potápajúcim sa snehom.[36] Thermion z Alexandrie (1. st. pr. Kr) ako ďalšia zosnulá bola dcérou Lysaniasa a manželkou Simalosa. Žila v peknom manželskom zväzku až do času, kým ju niekto neotrávil smrteľnými bylinami (ἐρινῦς φαρμάκων ἐπήγαγεν). Sama tomu nerozumie, pýta sa bohov prečo ju nene-

[32] Peek, GG n° 294 = GV n° 566; IG XIV, n° 2111; Kaibel, n° 556.
[33] Peek, GG n° 317 = GV n° 1163; IG V 2, n° 472.
[34] Peek, GG n° 325 = GV n° 1322; IG XIV, n° 1703.
[35] Pôvodný text znie: οὐ πυρετοῖς φλεχθεῖσα, νόσων ἄτερ, οὐ μελεδώναις, ἰχθυβόρος δὲ ἀφάτως λαιμὸς ἔκλεισε πνοάς.
[36] Beckby, AG VII, n° 402.

chali vychutnať si sladký život s jej deťmi a manželom a prečo jej pripravili takýto krutý osud. Zároveň ich prosí, aby rovnakou smrťou zomrel aj jej vrah:

„…keď niekto mi vnútro a život môj úboho smrteľným korením otráviť mal.
Tak osud iný, ó bohovia veční, nedajte mu, než taký, aký údel postihol aj mňa.
... Nech deti tých (vrahov) spolu sú vyhubené, nech zostúpia
k mohutným jaskyniam hádu a k bránam podzemnej tmy.“ [37]

Kolekciu rôznorodých príčin úmrtí žien dotvárajú pôžitky, či skôr neduhy žien, ktorými si skracovali vlastný život, a preto ich smrť zastihla na rôznych miestach, často krát nepripravené počas užívania si pozemských slastí. Takou je Ampelis, ktorej túžba po opojnom Bakchusovom nápoji stala sa osudovou. Oslabla jej pritom ruka a utopila sa v mušte. Slabou útechou v smrti jej zostal hrob vyhĺbený na slnečnom mieste, kde sa suší hrozno.[38] Zvláštny a humorný aj keď z perspektívy zosnulej isto tragický osud postihol Maronis, starú pijačku, ktorá si nezúfala kvôli deťom, ani kvôli manželovi ponechaného v biede, ale kvôli prázdnemu hrobu bez alkoholu.[39]

Vysvetlenia úmrtí podľa náhrobných kameňov

Z uvedených príčin úmrtí žien môžeme jednoducho konštatovať, že smrť bola neodmysliteľnou súčasťou ľudského života. So smrťou sa počítalo ako v mladom, tak aj v zrelom veku. Dožiť sa vysokého veku nebolo samozrejmosťou. Skôr výnimkou. Vzťahuje sa to aj na pôrod – najčastejšia príčina úmrtia žien, ktorý nie vždy končil oslavou života. Náhrobné nápisy vykazujú základnú skúsenosť človeka: strata milovanej osoby je a bude bolestivou skúsenosťou pre pozostalých. Naopak v prípade žien, ktoré trpeli nejakým neduhom chýba takéto vyjadrenie straty, smútku, bolesti nad odlúčením, či túžba po opätovnom stretnutí. Skôr vyplýva konštatovanie, že žena oddala svoj život bohu vína a rodinné zväzky v prípade, že existovali, neboli pre pôžitkárku dôležité. Aj tieto ženy prežívali svoju skepsu zo smrti a to nielen pri predstave pobytu v podsvetí na tienistých, vlhkých a neútul-

[37] Peek, GG n° 439 = GV n° 1875. Citát riadkov 7–9 a 17–18 z prekladu: I. Peres, *Eschatológia gréckych náhrobných nápisov*, n° 8.
[38] Beckby, AG VII, n° 457.
[39] Beckby, AG VII, n° 455; Podobné príbehy sú uvedené aj na iných miestach v Antológii, viď Beckby, AG VII, n° 329; n° 353; n° 384; n° 456.

ných miestach, ale aj neuhasiteľný smäd po opojnom nápoji, ktorý sa stal už iba beznádejnou túžbou.

Okrem rôznorodých a neočakávaných príčin smrti do ľudských životov zasahoval boh Hádes, ktorý mal záľubu v mladých, krásnych, ušľachtilých ženách a nezniesol, aby patrili iným mužom. Preto prichádzal ako žiarlivý lúpežník a bral si ich so sebou do podsvetia, aby si tam s nimi užíval vo svojich pochmúrnych podzemných komnatách svojho tieňového paláca.

Charakteristika úmrtí žien v Novom zákone

Ježiš sa na svojich cestách stretával aj s takými ľuďmi, ktorí prežívali smútok z toho, že v rodine mali utrpenie a žiaľ kvôli smrti svojich najbližších. Čo sa týka smrti vyslovene dospelých žien, takýto príbeh evanjeliá nezaznamenávajú. Podávajú však príbehy o úmrtí dievčat. Sú to síce zriedkavé prípady, ale Nový zákon nám to podáva niekoľkokrát.

1. Príbeh Jairovej dcéry,[40] ktorá zomrela, neuvádza presnejší popis smrti, ani jej príčinu. Evanjelisti sa zhodujú v tom, že ide o dievča (θυγάτριόν), alebo presnejšie: dievčatko, čo nemusí každopádne znamenať jej nízky vek,[41] keďže rodičia obyčajne svoje deti oslovujú zdrobneninou.[42] Čitateľ evanjelia vstupuje do príbehu až tam, keď autor evanjelia definuje smrteľný stav dcéry. Samotní príbuzní či sluhovia, ktorí prichádzajú k Ježišovi, konštatujú smrť iba stručne, že totiž zomrela (ἀπέθανεν). Ich bolesť mohla byť o to srdcervúcejšia, keďže išlo o celkom čerstvý prípad. Grécky ekvivalent pre diagnostikovanie smrti dievčaťa je celkovo všeobecný: ἀποθνῄσκω. Jairus a jeho sprievod prichádzal k Ježišovi s prosbou, aby dievča uzdravil (σωθῇ), teda aby ožila (ζήσῃ). Ježišove povzbudivé slová „Neboj sa, len ver!“ znamenajú výzvu na prekonanie strachu[43] zo smrti a straty milovanej osoby. Toto je príznačným znakom všetkých kresťanských situácií v ohrození smrti, z ktorej je prebudenie. Preto Ježiš pripomína, že dievča nezomrelo, len spí (τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει). Sen je tu symbolickým výrazom pre stav človeka v smrti, z ktorej sa môže očakávať prebudenie, ak zasiahne Boh skrze Ježišovu uzdravujúcu moc. Preto definícia smrti umierajúcej ženy prestáva mať svoj dôraz. Ten sa prenáša na

[40] Evanjeliové správy u synoptikov o tom hovoria na viacerých miestach: Mt 9,18–19.23–25; Mk 5,21–24.35–43; Lk 8,40–42.49–56.

[41] V skutočnosti malo dvanásť rokov (Mk 5,42), čo u Židov je pre dievča už pomerne vyspelý vek, keď dorastá na ženu a môže sa aj vydať.

[42] Pozdejšie sa k príbehu vyjadrujú aj príbuzní a sluhovia, ako aj samotní evanjelisti, ktorí príbeh komponujú. Tu sa definície dievčaťa variujú: παιδίον (dieťa), aj κοράσιον (dievčatko, dievča, dievka).

[43] Peter Dubovský a kol. (ed.), *Marek*, Komentáre k Novému zákonu 1, Trnava, Dobrá kniha, 2013, 340.

Ježiša, ktorý je pánom života a smrti a má moc uzdravovať, alebo dať nádej na život.

2. Smrť Tabity je druhým príbehom mŕtvej ženy, ktorý podáva Nový zákon (Sk 9,36–42). Lukáš ako pisateľ Skutkov apoštolských koncipuje tento príbeh pomerne opatrne a tiež sa nepúšťa do podrobnej diagnózy. Spomína len to, že hoci bola štedrá a rozdávala almužny, ochorela a zomrela. Pomerne náhlu smrť (ἀποθανεῖν) teda vyvolala choroba. Jej grécka charakteristika (ἀσθενέω) znamená nemoc, ale rovnako aj slabosť, vysilenie, bezmocnosť, čo by mohlo nasvedčovať tomu, že Tabita zomrela na nejaký neduh chradnutia, ktoré ju nakoniec umorilo k smrti. Hlavným aktérom Lukášovho príbehu sa stáva apoštol Peter, ktorý sa skláňa nad jej mŕtvym telom (σῶμα) a slovami „Tabita, vstaň" (ἀνάστηθι) ju vzkriesi z jej smrti.[44] Aj tento príbeh potvrdzuje pozitívny koniec smrti, ktorá sa nestala definitívnou, aké sa popisujú v gréckych náhrobných nápisoch. Aj tu dochádza k tomu, že príbeh sa stáča k dobrému koncu, ktorý má svedčiť o tom, že kto verí v uzdravujúcu moc Ježiša Krista, ktorú sprostredkúvajú apoštolovia, má šancu na prekonanie smrti. Samotná smrteľná príhoda a jej diagnóza nie je natoľko závažná, lebo neovplyvňuje priebeh oživenia. Preto ju teológ Lukáš ďalej nerozvádza a zvlášť nedramatizuje.

Nemusí prekvapiť, že v oboch prípadoch popisu smrti ide nakoniec o uzdravenie, resp. o vzkriesenie. Zámerom novozákonných autorov totiž nie je podávať diagnózu trpiacich žien, ale božiu terapeutickú schopnosť Ježišovu, ktorý má moc uzdravovať aj zo smrti. Tým sa chcelo deklarovať v cirkvi to, že uprostred nej je Pán života, ktorý môže pomáhať nielen slovom alebo činom v živote, ale aj napriek smrti. Avšak ako informácia sa môže použiť samozrejme správa, že trpeli aj ženy okolo Ježiša a že prežívali svoju biedu presne tak, ako všetky ostatné ženy antiky, alebo hoci aj dnes: s bolesťou a úzkosťou, ktorá sa dotýkala ich, a samozrejme práve tak aj ich príbuzných a pozostalých.

3. Tretím príkladom na definíciu smrti ženy je smutný príbeh *o smrti Safíry* (Sk 5,10). Tu je moment smrti a diagnóza už dôležitá, lebo smrť je vyvolaná falošnosťou tejto ženy, keďže klamala a podvádzala. Jej smrť nastáva okamžite ako trest za jej podvod, čo z diagnostického hľadiska sa môže považovať za infarkt alebo zlyhanie srdca: v momente nastala totálna smrť, keďže sa po slovách apoštola Petra zrútila (επεσεν) k zemi mŕtva. Jej smrť je vyjadrená ako úmrtie (ἐξέψυξεν), avšak grécke ejkyuvcw znamená najskôr vydýchnutie, teda že vypustila dušu a následne zomrela.[45] Peter tak

[44] Niektoré rukopisy dodávajú „v mene nášho Pána Ježiša Krista", čo sa každopádne vzťahuje na jeho božskú moc – vládnuť nad životom i smrťou.

[45] Korešponduje to s vyjadreniami o úmrtí aj v profánnych gréckych náhrobných nápisoch, kde ľudia zomierajú tak, že vypustia dušu alebo že im z hrude odletí srdce. Je to bežne zaužívaný grécky výraz na rýchlu smrť, o ktorej sa bližšie málo vedelo.

má moc nielen uzdravovať a oživovať, ale aj ubíjať a uvrhnúť do rýchlej smrti. Tento príbeh okrem toho, že opisuje náhlu smrť nedôverčivej ženy (spolu s jej mužom) a vyzdvihuje mocnú prítomnosť Ducha v rannej apoštolskej cirkvi, má za účel poukázať aj na základné rysy kresťanskej komunity, ktorá žila v absolútne disciplinovanom režime a musela rešpektovať požiadavky cirkevnej vrchnosti úzkej nábožensko-hospodárskej komunity, ktorá sa utvárala uprostred prvého kresťanského zboru v Jeruzaleme. Lukášovo svedectvo o smrti Safiry tak nesie charakter odstrašujúci, s prísnou požiadavkou rešpektu a hrozby trestom, ako sa to na záver príbehu aj uvádza: „Veľká bázeň upadla na celú cirkev i na všetkých, ktorí o tom počuli."

Epitafný text kresťanskej Sofie

Zaujímavé je pozrieť sa aj na také sepulkrálne texty, ktoré pochádzajú z kresťanského prostredia a ktoré sú priamo náhrobnými nápismi. Takéto kresťanské texty pochádzajú samozrejme z neskoršieho obdobia, teda najskôr z 2–3. storočia alebo aj z obdobia byzantskej éry, môžu nám však priblížiť atmosféry zomierajúcich kresťanských žien, čo malo iste základ už v biblických tradíciách. Jeden takýto nápis pochádza z oblasti Betfagé alebo Beeršeby zo skorého kresťanského obdobia:[46]

> *Tu odpočíva Sofia, služobníčka a snúbenica*
> *Kristova, diakonka…* [47]

Pozoruhodné je, že nápis vôbec nezaznamenáva skepsu typickú pre antické epitafné nápisy. Smrť ženy je definovaná len ako že spí alebo odpočíva (κεῖται). Z nápisu sála spokojnosť a vedomie zvláštneho spoločenstva, ktoré má táto žena aj v smrti s Kristom, ktorému sa považuje za snúbenicu. Išlo asi o ženu, ktorá v živote vstúpila do stavu diakonálneho a pôsobila v cirkvi ako panna zasnúbená Kristovi.[48] Toto presvedčenie sa prenáša aj na náhrobný nápis a iste charakterizovalo Sofiu aj pri jej umieraní.[49]

---

[46] Yiannis E. Meimaris, *Sacred Names, Saints, Martyrs and Church Officials in the Greek Insriptions*, Athen, 1986, 289.

[47] Pôvodný text znie: ἐνθάδε κεῖται ἡ δούλη καὶ νύμφη τοῦ Χριστοῦ Σοφία ἡ διάκονος… I. Peres, Apocalypsis Homeri, in: Antal Nagy (ed.), *Vallástörténeti tanulmányok* I (Religionistické štúdie), Budapest, Lux, 1999, (63–149), tu: 112.

[48] Viď napr. 1Tim 5,3nn. Je pravdepodobné, že okrem služby vdov sa v apoštolskej cirkvi udomácnila aj služba mladších žien, ktoré mohli mať titul „nymfy Kristove"; tie nevstupovali do rodinného zväzku, ale sa zasnúbili Kristovi a celý život slúžili jemu, respektive cirkvi.

[49] Podobné nápisy môžeem nájsť napr. aj v knihe: Jutta Dresken-Weland, *Bild, Grab und Wort. Untersuchungen zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. und 4. Jahrhunderts*, Tübingen, Schnell-Steiner Verlag, 2010.

Zhrnutie

Je všeobecným zjavom, že všetky ženy trpia smrťou, ktorá ich vytrhuje z kruhu ich príbuzných. Svoj osud prežívajú dosť tragicky, čo je aj pochopiteľné.

Smrť spretrháva ľudské zväzky a toto vedomie bolí v smrti o to viac, čím viac sa v ľudských vzťahoch počas pozemského života rozvinulo puto lásky a puto pekného manželského či rodinného života.

Náhrobné nápisy sa pomerne obšírne venujú príčine smrti žien a dosť podrobne a výrečne rozvádzajú jej diagnostiku. Poukazujú aj na charakteristiku toho, ako sa s ňou zmierňovali zomierajúce ženy a ich pozostalí.

Samotná diagnostika sa na náhrobných nápisoch objavuje najčastejšie definíciou smrti pri pôrode, potom pri starobe a nakoniec pri rôznych životných nešťastiach. Ich popis je miestami pomerne dosť podrobný a výrečný.

Samotné zdôvodnenie a rozvedenie príbehu smrti v epitafných textoch však málo pomáha zvládať jej tvrdú realitu. Je skôr vyjadrením bolestivého cítenia príbuzných, ktorí za pomoci epigrammatikov alebo miestnych funerálnych kamenárov, ktorí tvorili náhrobné texty mŕtvych, sa snažili vyjadriť sebe i okolo idúcim, čo sa stalo s úbohou ženou, ktorú prikrýva hrob.

V gréckych náhrobných nápisoch jednoznačne prevláda skepsa a beznádej pri pohľade na záhrobie.[50] Len málo náhrobných textov hovorí o akomsi zmierení sa so smrťou; o živej nádeji (ἐλπίς) proti smrti, ktorá je tak charakteristická pre apoštolskú eschatológiu, však sotva môžeme hovoriť.[51]

Táto záhrobná skepsa sa prediera cez mnohé funerálne texty na povrch – a to aj napriek tomu, že v gréckom svete sa v dobe novozákonnej už objavujú ohlasy aj na pozitívnu eschatológiu. Mytologické texty či kultické obrady v skutočnosti málo pomáhali pri drastickej realite smrti, ktorá nahlodala každú smútiacu grécku dušu.

V Novom zákone sa príbehy, opisujúce úmrtie žien, nevenujú podrobnej diagnostike ich smrti. Iba v krátkosti naznačujú príbeh, ktorý sa spája so smrťou žien. Je to pochopiteľné z viacerých hľadísk: 1. Evanjeliové správy alebo apoštolské spisy nie sú epitafnými textami, teda nezachycujú drastickosť smrti v takej miere, ako v gréckych náhrobných nápisoch. 2. Podobne ani kresťanské náhrobné nápisy sa nevenujú popisu smrti fakticky a dopodrobna. Viac menej iba naznačujú skutočnosť smrti, k čomu – ak je na to priestor – pridávajú prípadne aj stav, v ktorom mŕtva žena vyjadruje svoj vzťah k živému Kristu a že očakáva vzkriesenie. 3. Osud jednoduchých ľudí

[50] Por. I. Peres, *Hoffnung und Skepsis in den griechischen Grabtexten*. Prednáška na celosvetovom kongrese vedeckej spoločnosti novozákonníkov *Studiorum Novi Testamenti Societas* na univerzite vo švédskom Lunde, 4. augusta 2008, 1–18.

[51] I. Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 247–261.

v zovretí smrti sa nebagatelizuje, ale ani nenadsadzuje. Bolesť sa chápe rovnako vážne, ako v ktorejkoľvek inej kultúrnej, spoločenskej či náboženskej sfére antického sveta. Nemôže však prevyšovať kérygmatickú zvesť, kvôli čomu boli tieto príbehy zapísané.

Je pozoruhodné a aj samozrejmé, že v kresťanskej eschatológii sa napriek smutnému osudu zomierajúcich (a platí to aj o ženách) nestavajú do popredia umierajúci a mŕtvi, ale živá nádej v Ježiša Krista ako toho, ktorý vládne aj smrti, lebo ju aj sám prekonal. Novozákonné texty pomerne masívne a jednoznačne vyjadrujú toto presvedčenie.

Pisatelia týchto novozákonných správ vedome tvoria tak pozitívnu eschatológiu, ktorá má byť oporou pre zomierajúcich kresťanov (a teda aj žien) a ich trúchliacich pozostalých. Tak sa novozákonné správy o úmrtiach nepovažujú iba za informáciu o bolestivej strate príbuzných a diagnostike smrti ich zomierajúcich, ale autormi správ sa kladú do služby kresťanského kérygmatu a majú poslanie parenetické.

V kresťanských správach o smrti žien niet rozdielu medzi úmrtím žien a mužov či detí; smrť každého bolí rovnako. Tieto thanatologické biblické príbehy však majú „dobrý koniec“, lebo v Ježišovi prichádza nádej a s ňou aj očakávanie zvratu k dobrému, teda k oživeniu.

Grécke náhrobné nápisy sa však nemajú na koho o pomoc obrátiť, lebo bohovia im v smrti nepomôžu,[52] a tak mŕtvy upadá opustený do pochmúrneho hádu. Antický človek tak zostáva v smrti sám a aj jeho nádej sa najčastejšie stráca v skepse. Iba veľmi málo náhrobných príbehov hovorí o tom, že napriek smrti sa mŕtvi – resp. ich príbuzní – odvážia očakávať pozitívny záhrobný osud.[53] To je však všetko, čo sa pre antického človeka dalo zo smrti „vyťažiť“. Bolesť z odchodu však zostáva trpká.

Použitá literatúra

BECKBY, Hermann (ed.), *Anthologia Graeca I–XVI*, München, Ernst Heimeran Verlag, 1957–1958.

Corpus Inscriptionum Graecarum

DRESKEN – WELAND, Jutta, *Bild, Grab und Wort. Untersuchungen zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. und 4. Jahrhunderts*, Tübingen, Schnell-Steiner Verlag, 2010.

DUBOVSKÝ, Peter a kol. (ed.), *Marek*, Komentáre k Novému zákonu 1, Trnava, Dobrá kniha, 2013.

FRIEDLÄNDER, Paul, *Epigrammata*, Berkley-Los Angeles, 1948.

[52] I. PERES, Positive griechische Eschatologie, in: Markus OEHLER – Michael BECKER, *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, WUNT 214/II, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 267–282.

[53] Podľa I. PERESa asi 10 % všetkých doteraz známych gréckych náhrobných nápisov: *Hoffnung und Skepsis in den griechischen Grabtexten*, (1–18), 16.

GEFFCKEN, Johannes, *Stimmen der Griechen am Grabe*, Hamburg-Leipzig, 1893.
GIANNOULIS, Markos, *Die Moiren. Tradition und Wandel des Motivs der Schicksalsgöttinnen in der antiken und byzantinischen Kunst*, JAC Erg. 6, Münster, Aschendorff Verlag, 2010.
Inscriptiones Graecae
KAIBEL, Gerg, *Griechische Friedhofspoesie*, in: *Deutsche Revue über d. gesamte nationale Leben der Gegenwart* 19 (1894).
KOREČKOVÁ, Andrea, *Prejavy rodičovskej lásky v antike*, in: Pavel PROCHÁZKA (ed.), *Sub specie aeternitatis*. Zborník prác venovaných I. Peresovi k 60. narodeninám, Banská Bystrica, 2013, 206–217.
MEIMARIS, Yiannis E,. *Sacred Names, Saints, Martyrs and Church Officials in the Greek Insriptions*, Athen, 1986.
PEEK, Werner, *Griechische Grabgedichte*, Darmstadt, Akademie Verlag, 1960.
PEEK, Werner, *Griechische Vers-Inschriften* I: *Grab-Epigramme*, Berlin, 1955.
PERES, Imre, *Apocalypsis Homeri*, in: Antal NAGY (ed.), *Vallástörténeti tanulmányok* I (Religionistické štúdie), Budapest, Lux, 1999.
PERES, Imre, Eschatológia gréckych náhrobných nápisov, (Rukopis), Bratislava, 2013.
PERES, Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
PERES, Imre, *Hoffnung und Skepsis in den griechischen Grabtexten*. Prednáška na celosvetovom kongrese vedeckej spoločnosti novozákonníkov *Studiorum Novi Testamenti Societas* na univerzite vo švédskom Lunde, 4. augusta 2008.
PERES, Imre, *Positive griechische Eschatologie*, in: Markus OEHLER – Michael BECKER, *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, WUNT 214/II, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006

Mgr. Andrea KOREČKOVÁ, Th.D.
na materskej dovolenke

Sociálne posolstvo Ježiša Krista v evanjeliu podľa Lukáša

Hedviga Tkáčová

Abstrakt

Autorka práce analyzuje sociálne posolstvo Ježiša Krista vo evanjeliu podľa svätého Lukáša. Opisuje evanjelistu Lukáša a sleduje jeho prínos v kontexte sociálnych aktivít a učenia Ježiša. Autorka tiež triedi a opisuje biblický materiál tretieho evanjelia v šiestich marginalizovaných skupinách v dobe Ježišovej. Marginalizované skupiny v práci sa používajú na definovanie a určenie početných biblických príkladov zo sociálneho učenia Ježiša a jeho aktivít v evanjelium podľa svätého Lukáša. Autorka používa spomínaný súbor na formuláciu piatich základných sociálnych apelov Ježiša a jeho štyroch sociálnych hodnôt. V dôsledku toho autorka aplikuje biblický pohľad na uvedené kategórie pre našu dobu. Tam vzniká vzájomné prepojenie biblických a súčasných spôsobov uvažovania v kontexte sociálnych vecí.

Kľúčové slová: Ježiš, Lukáš, evanjelium, sociálny, marginalizované skupiny.

Abstract

Author of the work analyses the social message of Jesus Christ in the Holy Gospel According to Luke. She describes Luke the Evangelist and observes his contribution within the context of social activities and teachings of Jesus. Author also classifies and describes the biblical material of the Third Gospel in six marginalized groups in the time of Jesus. The marginalized groups in the work are used to define and specify numerous biblical examples from social teachings of Jesus and his activities in the Holy Gospel According to Luke. Author uses the mentioned file to form five basic social appeals of Jesus and his four social values. Consequently, author uses the biblical view of the mentioned categories for our times. There originates a mutual interconnection of biblical and present ways of reasoning in the context of social matters.

Keywords: Jesus, Luke, Gospel, social, marginalized groups.

1. Evanjelium podľa Lukáša

Skutky Pána Ježiša prezentuje evanjelista Lukáš v prizme svojho hlavného zámeru, ukázať Pána Ježiša a Jeho víťaziacu zvesť – *evanjelium*. Novosť evanjeliových zásad a Kristovho sociálneho chápania má mať dosah do všetkých oblastí ľudského života. Lukáš preto hovorí o Bohu, ktorému záleží na človeku a spoločnosti, v ktorej žije. Je to Boh, ktorý, slovami Bonhoeffera, stavia sám seba „*na stranu skutočného človeka a skutočného sveta*“ a robí tak „*proti všetkým ich žalobcom*.“[1]

1.1. Metodológia príspevku

Krátky slovník slovenského jazyka uvádza pojem *„sociálny“* vo význame *„spoločenský“* (sociálny pokrok, poriadok, útlak); *„týkajúci sa zaistenia zmeny spoločenských pomerov“* (sociálny pohyb, sociálne boje, sociálna reforma), *„týkajúci sa všestranného zaistenia jednotlivcov v spoločnosti“* (sociálna istota, sociálna starostlivosť, sociálne zabezpečenie) a *„súbor prostriedkov na hmotné zabezpečenie ľudí, ktorých príjmy nedosahujú životné minimum“* (sociálna odkázanosť).[2] Konotácie uvedeného pojmu vymedzujú obsah príspevku, ktorý pojednáva o sociálnom posolstve Ježiša Krista v Lukášovom evanjeliu.

Lukášovo evanjelium je vysoko sociálne evanjelium. Dôraz kladie predovšetkým na Ježišove sociálne skutky a učenie. Dozvedáme sa z neho okrem iného aj to, že Ježiš bol pri hlásaní svojho sociálneho posolstva skutočne kreatívny. Svedči o tom i mnoho názorných príkladov, ktoré vo svojej zvesti používa. Do stredu postavil svojich učeníkov, malomocného človeka (Lk 5,12–16), bláznivého boháča (Lk 12,13–21), ľudského stotníka (Lk 7,1–10), bolesť matky (Lk 7,11–17) alebo milosrdného Samaritána (Lk 10,25–37). Na malých deťoch ilustruje pokoru (Lk 18,16); z daru chudobnej vdovy vysvetľuje blahoslavenstvo v dávaní (Lk 21,1–4). Uvedené príklady podľa Tenneyho ilustrujú „*rôznosť metód Ježišovho vyučovania a rovnako aj ich úspešnosť*.“[3]

Na týchto a mnohých ďalších príkladoch, uvedených v Evanjeliu podľa Lukáša, sa pokúšame redaktorsky spracovať sociálne posolstvo Pána Ježiša Krista. Kvôli lepšej prehľadnosti príspevku kategorizujeme Ježišove skutky do štyroch skupín, ktoré charakterizujú a popisujú vzťah Pána Ježiša k ženám, chorým, chudobným a nábožensky menejcenným ľuďom. Na základe tejto kategorizácie následne vymedzujeme súbor hlavných sociálnych výziev Ježiša Krista. Jednoduchá metodika spočívajúca v zbere, analýze, kate-

[1] BONHOEFFER, D. 2007. *Etika,* s. 71–72. Pozri aj Zj 12,9–10.
[2] Krátky slovník slovenského jazyka. [online]. [cit. 17.03.2013]. Dostupné na internete: http://slovnik.azet.sk/pravopis/kratky-slovnik/?q=sociálny
[3] TENNEY, M. C. 1990. *O novém zákoně,* s. 194.

gorizácii a interpretácií získaných informácií. Príspevok uzatvárame zhrnutím zozbieraných poznatkov a nadobudnutých zistení. Cieľom príspevku je poukázať na Ježišov výnimočný sociálny prístup k všetkým biednym a núdznym – marginalizovaným ľuďom svojej doby, ktorých nachádzame u vysoko sociálne zmýšľajúceho evanjelistu Lukáša.

1.2. Autor evanjelia

Určiť presný profil autora evanjelia je, zdá sa, veľmi obtiažne. V Lukášovom spise totiž nenájdeme žiadnu zmienku, na základe ktorej by bolo možné jeho autora identifikovať.[4] Pokorný charakterizuje Lukáša ako gréckeho, vzdelaného kresťana druhej generácie, žijúceho mimo Palestíny.[5] Evanjelistu považuje za dôveryhodného historika, pretože existencia svedkov, o ktorých sa Lukášovo svedectvo opiera, reprezentuje účinok toho, čo Lukáš ako autor dosvedčuje.[6] Evanjelium podľa Lukáša je ale predsa napísané anonymne – za jeho pravého autora i samotný Lukáš pokladá Pána Ježiša Krista. To je zrejme dôvod prítomnej atmosféry humanizmu ranného kresťanstva, ktorú je v treťom evanjeliu zreteľne vidieť. Základnou myšlienkou evanjelia je predstaviť Krista ako toho, kto prišiel zachrániť všetkých ľudí, obzvlášť však chudobných či hriešnikov. Zvláštnu pozornosť venuje evanjelista tým, ktorí „*boli prehliadaní – malým, chudobným a ženám*."[7]

V odborných novozákonných kruhoch dlho prevládal názor, že evanjelista Lukáš bol kresťanom z pohanských kruhov. Posledné desaťročia sa upozorňuje na jeho dobrú znalosť židovskej zbožnosti. Pokorný konštatuje, že tento fakt, ešte neznamená, že bol Židom, pravdepodobne však patril „*k bohabojným, ktorí so synagógou sympatizovali*."[8] Tenney to potvrdzuje a dodáva, že Lukášovi sa tiež dostalo dobrej výchovy a vzdelania; vo svojej dobe paril k inteligencii.[9] Prvotný zámer evanjelistu je písať pre širokú ve-

[4] Pokorný, P. 1993. *Literární a teologický úvod do Nového zákona,* s. 121.

[5] Lukášov život mimo Palestíny ukazuje Pokorný na jeho spisoch, podľa ktorých možno usudzovať, že evanjelista dobre nepoznal zemepis krajiny. Snahu získať niektoré zemepisné informácie prevažujú geografické chyby, podľa ktorých napríklad Ježiš prechádzal do Jeruzalema cez Samáriu a Galileu, čo by človek, ktorý Palestínu pozná asi nepovedal.

[6] Pokorný hovorí o Lukášovi ako o autorovi, ktorý zhŕňa svedectvo generácie očitých svedkov, a teda jednej generácie pred ním, keďže Lukáš sám patrí do nasledujúcej generácie. Lukáš je teda autor a zaznamenávateľ prvých svedectiev. Pokorný, P. 1998. *Vznešený Teofile : Teologie Lukášova Evangelia a Skutků,* s. 7–9.

[7] Ryšková, M. et al. 1991. *Stručný úvod do Písma svätého : Nový zákon,* s. 39.

[8] Svedčí o tom napríklad fakt, že autor presne informuje o židovskej zbožnosti (na rozdiel od Mt 23 rozlišuje Lk 11,37–53 medzi farizejmi a zákonníkmi). Pokorný, P. 1993. *Literární a teologický úvod do Nového zákona,* s. 122.

Bohabojní a sympatizanti židovstva stelesňujú podľa autora *„nové ľudstvo, ktoré si tvrdým srdcom nezatarasilo cestu k Bohu."* Pokorný, P. 1998. *Vznešený Teofile : Teologie Lukášova Evangelia a Skutků,* s. 10.

[9] Tenney, M. C. 1990. *O novém zákoně,* s. 151.

rejnosť, konkrétnejšie pre kresťanov z pohanstva,[10] v kontexte svetovej politiky i svetových dejín rímskeho impéria.

1.3. Prínos autora

Autorovi Evanjelia podľa Lukáša nebola sociálna problematika ľahostajná. Svedčí o tom aj samotný prológ evanjelia, v ktorom môžeme vyčítať, že sa Lukáš na správy svojich predchodcov pozeral kriticky. On sám predsa pripomína, že „všetko znova dôkladne zistil" a spísal (Lk 1,3). Podľa Pokorného sa Lukáš od svojich predchodcov „odlišuje aj celou štruktúrou svojho evanjelia", čo chce teraz „rad radom napísať, aby sa mohla poznať spoľahlivosť rečí" (Lk 1,3–4).[11]

Prínos Evanjelia podľa Lukáša predstavuje aj skutočnosť, že spis nie je považovaný za priamy nástroj misie, hoci má slúžiť na vnútornú orientáciu cirkvi, ktorá z misie vzišla. Evanjelista pripomína aj nadväznosť cirkvi na Izrael, a preto sa nemôže obísť bez Písma; respektíve Starej zmluvy, ktorá je a naďalej ostáva „svedectvom o Božej vernosti a odpustení."[12] Aj preto možno konštatovať, že od svojho vzniku je evanjelium podľa Lukáša akýmsi novozmluvným pokračovaním, hovoriacim o Božej vernosti voči človeku, a tým sa stáva dielom, určeným nielen cirkvi ale i celému svetu. Tenney preto evanjelistu označuje ako „horlivého kazateľa a misionára."[13] Podľa Pokorného je práve táto charakteristika Lukáša a jeho tvorby najaktuálnejšou časťou jeho odkazu. Úsilie evanjelistu „preniknúť do helenistického sveta v moci Ducha a nie násilím" je napokon výzvou nielen minulej, ale aj súčasnej spoločnosti a jej smerovania.[14]

1.4. Miesto a doba vzniku evanjelia

Ako miesto vzniku evanjelia ukazuje pomerne neskorá tradícia (Protimarkionské prológy) Grécko.[15] Môžeme teda povedať, že oba Lukášove spisy,

---

[10] Müller, P. G. 1998. *Evangelium sv. Lukáše,* s. 20.
[11] Pokorný, P. 1998. *Vznešený Teofile : Teologie Lukášova Evangelia a Skutků,* s. 13.
[12] Pokorný, P. 1993. *Literární a teologický úvod do Nového zákona,* s. 120.
[13] Tenney, M. C. 1990. *O novém zákoně,* s. 151.
[14] Pokorný, P. 1993. *Literární a teologický úvod do Nového zákona,* s. 121.
[15] S Pokorným sa stotožňuje i Müller, ktorý sa odvoláva na starocirkevnú tradíciu (*protimarkionovský Prológ Jeroným*) a označuje za miesto napísania Lukášovho evanjelia mestečko Achaj (*Boeotia*), kde Lukáš pravdepodobne zomrel vo veku svojich 84 rokov. Müller, P. G. 1998. *Evangelium sv. Lukáše,* s. 19.

Ryšková tiež uvádza Grécko – konkrétne Achaj; autorka spomína ešte inú, menej pravdepodobnú tradíciu, kde sa ako miesto vzniku evanjelia uvádza západný Egypt. Ryšková, M. et al. 1991. *Stručný úvod do Písma svätého : Nový zákon,* s. 39.

Evanjelium podľa Lukáša a Skutky apoštolov, vznikli v grécky hovoriacich krajinách mimo Palestíny.[16]

Oba spisy možno taktiež datovať do doby po Pavlovej smrti, ktorú podľa Sk 20,25.38; 21,13 už evanjelista predpokladá. Pokorný dodáva, že to musí byť zároveň obdobie po židovskej vojne a rovnako tak po tom, čo už Markovo evanjelium získalo v mnohých kresťanských obciach svoju liturgickú autoritu a uznanie. Hovoríme teda o období 80-tych rokov prvého storočia.[17] Rovnaké obdobie vzniku evanjelia predpokladá aj Müller. Za druhú možnosť považuje obdobie po r. 90, a teda čas pred prenasledovaním kresťanov cisárom Domiciánom. S určitosťou môžeme povedať, že evanjelium vzniklo v rozmedzí týchto dvoch uvedených období.[18]

Pri vzájomnom porovnaní tretieho evanjelia s jeho dvomi predchodcami, a teda s Markovým a Matúšovým evanjeliom zisťujeme, že Lukáš už svoje dielo píše akoby *„do inej doby“*. Čas polemík a konfliktov so Židmi v treťom evanjeliu prechádza, rovnako ako prechádzajú úzkostlivé obavy o druhý príchod Pána. Pre Lukáša je riešenie týchto otázok jednoducho minulosťou. Evanjelista prezentuje *„mladé kresťanstvo, ktoré prekonalo eschatologickú krízu a uvedomilo si svoje svetové poslanie.“* Podľa Merella však nejde o dobu *„unavenej rezignácie“*, hoci by sme to mohli logicky predpokladať.[19] Práve opak je pravdou, a na pozadí novej skutočnosti sa hlási potreba sociálnej aktivity a záujmu človeka o svet, v ktorom má žiť.

1.5. Čitatelia evanjelia

V štýle helénskych historikov uvádza autor svoje dielo predhovorom (*prooemium*), v ktorom určuje toho, komu je dielo určené.[20] Lukáš evanjelium venuje istému Teofilovi (Lk 1,3; Sk 1,1), čo Pokorný vysvetľuje ako *„cielený zámer autora.“* Autor evanjelia tým vyhlasuje verejný charakter svojho svedectva. Teofil je oslovený ako predstaviteľ verejnosti, ktorý berie zvesť o Božom kráľovstve vážne, a tým sa má stať vzorom ideálneho čitateľa i reprezentanta verejnosti.[21] Model čitateľa, Theofilos (*Bohumil*), sa potrebuje ďalej vzdelávať vo viere a predovšetkým poznať všetko to, čo Lukáš

[16] Ábel, F. 2009. *Úvod do Novej zmluvy,* s. 91. Pokorný, P. 1993. *Literární a teologický úvod do Nového zákona,* s. 122.
[17] Pokorný, P. 1998. *Vznešený Teofile : Teologie Lukášova Evangelia a Skutků*, s. 10–11.
[18] Müller, P. G. 1998. *Evangelium sv. Lukáše,* s. 19.
[19] Merell, J. 1973. *Radostná zvěst Nového zákona.* Brno : Česká katolícka charita, s. 45.
[20] Müller, P. G. 1998. *Evangelium sv. Lukáše,* s. 16.
[21] Grécke meno *„Teofil“* prekladáme ako *„Bohumil“*, čo viedlo k domnienkam historikov, že ide len o modelovú postavu – stelesnenie ideálneho čitateľa či poslucháča. Pokorný však upozorňuje, že zdvorilé oslovenie, ktoré inak Lukáš používa pri oslovení rímskych úradníkov svedčí o tom, že ide o konkrétnu osobu; možno patróna, ktorý podporoval uverejnenie a rozšírenie oboch spisov. Pokorný, P. 1998. *Vznešený Teofile : Teologie Lukášova Evangelia a Skutků,* s. 8–9.

považuje za dôležité; materiál, ktorý evanjelista čerpá z Markovho evanjelia i zbierku Ježišových výrokov Q.[22]

Lukáš predstavuje a píše ako vzdelaný helénsky spisovateľ, píšuci kultivovanou gréčtinou. Témou jeho diela sa stáva príchod Krista v Ježišovi a túto tému vsádza do súvislosti so svetovou politikou i svetovými dejinami rímskeho impéria. Lukáš zároveň interpretuje hnutie Jána Krstiteľa, ktorého považuje za predchodcu Ježišovho odkazu. Nakoniec spisuje i dejiny misijného šírenia cirkvi, pre ktoré uvádza obdobie do roku 60 po Kr.[23]

Literárny charakter evanjelia svedčí o slovnej zásobe, z ktorej sú vypustené semitské, latinské či grécke výrazy; rovnako tak aj vulgárne slová. Lukáš sa usiluje o presnosť v údajoch (u Mk 1,16 nájdeme pojem *„jazero“* kým u Lukáša vidíme konkrétny názov *„Galilejské jazero“* Lk 5, 1); vyhýba sa nadmernému zveličovaniu (z Mk 8,4nn vynecháva slová ako *„možno“*, *„veľký“*, *„veľmi“* a i.) a svoje svedectvo objasňuje vysvetleniami a poznámkami.[24] Autor tretieho evanjelia zároveň obľubuje protiklady, ktorými často oživuje situáciu – kontemplatívnu Máriu stavia proti aktívnej Marte (Lk 11,38–42); rovnako to vidíme aj pri predstavení strateného, mladšieho a dobrého, staršieho syna (Lk 15,11–32) či v prípade chamtivého boháča a chudobného Lazára (Lk 16,19–31). Súčasťou spisu sú aj časté monológy a dialógy, napríklad v prípade monológu nešťastného strateného syna: *„Koľko nádenníkov má hojnosť chleba u môjho otca, a ja tu hyniem hladom“* (Lk 15,17). Lukášovi sa priznáva aj majstrovstvo v psychologickom zachytení stavu duše človeka (Lk 2,48; 7,11; 7, 38; 8,52; 22,62), a to i v prípade samotného Ježiša (Lk 7,13; 19,41). Čitateľ evanjelia má teda pred sebou kultivovaný a faktograficky presný prejav „*básnika medzi evanjelistami*“.[25]

2. Marginalizované skupiny v evanjeliu podľa Lukáša

V nasledujúcej časti sa budeme zaoberať Ježišovým posolstvom, ktoré uvádzame predstavením jeho učenia a konania v kontexte sociálnej problematiky. Naším cieľom nie je obsiahnuť celý Ježišov učiteľský odkaz v treťom evanjeliu. Skôr sa sústredíme na výber tých častí, ktoré tému sociálneho posolstva Ježiša Krista približujú a objasňujú.

2.1. Kontext doby Ježišovho verejného účinkovania

Politický, spoločenský, mravný a duchovný stav rímskej ríše obsahoval mnoho prvkov, ktoré šíreniu kresťanstva v dobe verejného účinkovania

[22] POKORNÝ, P. 1993. *Literární a teologický úvod do Nového zákona,* s. 120.
[23] MÜLLER, P. G. 1998. *Evangelium sv. Lukáše,* s. 16.
[24] MÜLLER, P. G. 1998. *Evangelium sv. Lukáše,* s. 17.
[25] MERELL, J. 1973. *Radostná zvěst Nového zákona,* s. 46–47.

Pána Ježiša Krista napomáhali. Rozkvet Rímskej Ríše veľmi rýchlo sprevádzali mravné problémy; a to najmä vo vedúcich triedach, keďže rýchlo získané peniaze vyvolali prudkú demoralizáciu. Následkom toho nastáva v Ríme prudký úpadok rodiny, ale aj strata morálky a dobrých mravov v celej ostatnej spoločnosti.

Pocit zbytočnosti každého úsilia, ktorý z tejto situácie vyplynul, bol najhorším príznakom mravnej krízy. Nepomohla ani duševná sila stoikov, ktorých vplyv sa vzmáhal za Augusta a Tibéria, pretože ich všeobecný nezáujem a útek od spoločnosti, ohrozenej kultúre zasadil ešte väčší úder.[26] Proti nim Ježiš neprestával prízvukovať, že človek nemôže existovať len pre seba. Jeho úlohou je jestvovať pre spoločnosť, v ktorej žije, a do ktorej patrí.[27]

2.2. Členenie obyvateľstva zo sociologického hľadiska

Palestína Ježišových čias predstavovala zmiešanú populáciu. Polovicu obyvateľstva tvorili Židia, ktorí obývali Judsko, Galileu, Pereu a Idumeu. Druhú polovicu tvorili pohania, Gréci a Sýrčania žijúci v Samárii a Dekapoli, či medzi samotnými Židmi, ako vyplýva z evanjelií. V sociálnej rovine existovali silné kontrasty. Ženy, chorí alebo chudobní boli považovaní za menejcenných a nedostatok zdravia alebo majetku bol dôvodom pre ich vylúčenie z ostatnej spoločnosti.

V rovine etnicko-náboženskej boli rôzne kategórie osôb prísne oddelené na základe princípu etnickej čistoty. Pohania, nežidia či Samaritáni, colníci, hriešnici alebo otroci neboli zo spoločenstva ani tak vylúčení; oni do spoločnosti „*zbožných*“ patriť v úplnosti nesmeli.[28]

Pri pohľade na sociálne-ekonomické členenie ľudí Ježišovej doby vidíme niekoľko stupňov istej „*významnosti*“. Na vrchole spoločenského rebríčka stojí jeruzalemský kráľovský dvor; v Galilei to bol dvor Herodesa Antipasa. Nasledujú predstavitelia triedy bohatých, a teda veľkoobchodníkov s obilím, vínom či olejom. Do tejto kategórie patrili aj vyberači daní či kňazská aristokracia, t.j. veľkňaz a kňazi na vedúcich pozíciách. Tretí stupeň sociálneho rebríčka predstavovala stredná vrstva, zastúpená malými obchodníkmi, remeselníkmi či menšími kňazmi alebo levítmi, poľnohospodármi, galilejskými rybármi alebo colníkmi. Posledný stupeň sociálnej štruktúry spoločnosti Ježišových čias tvorila najpočetnejšia skupina – chudobní. Patrili do

[26] Rops, D. 1991. *Ježiš vo svojej dobe,* s. 112–119.
[27] Rops, D. 1991. *Ježiš vo svojej dobe.* Trnava, s. 124.
[28] Segalla uvádza niekoľko povolaní, ktoré vyvolávali opovrhnutie zo stany Židov. Boli to remeslá, ktoré podľa Židov *„ľahko uvádzali do stavu rituálnej nečistoty alebo boli príležitosťou k hriechu“* – poháňač oslov, holič, lekár, vyberač daní, colník, kamenár alebo pastier. Segalla, G. 1998. *Historické panoráma Nového zákona,* s. 59.

nej nádenníci, otroci[29] či žobráci. Pre týchto chudobných a rovnako aj pre cudzincov bola v Palestíne zaistená istá sociálna pomoc v podobe almužien.[30]

Druhý rebríček hodnotenia obyvateľov židovskej populácie nebol daný hmotnými hodnotami, ako sme to uviedli vyššie v texte príspevku. Toto hodnotenie stálo na etnicko-náboženskom členení ľudí – na základe ich pôvodu a dodržiavania morálky. Základným kritériom bola etnická čistota, na základe ktorej bol aj najvyšší stupeň vyhradený veľkňazovi, hlave synedria[31]. Po ňom a jeho blízkych spolupracovníkoch nasledovali v rebríčku prostí kňazi a laická šľachta. Po nich zase učitelia Zákona až napokon rôzne etnické skupiny izraelského ľudu. Z nich boli na prvom mieste *„Izraelci čistého pôvodu“*, ktorí kládli veľký dôraz na rodokmeň. Druhý stupeň boli *„Izraelci mierne nečistého pôvodu“*, kde patrili napríklad nemanželské deti. Tretími, a poslednými v poradí, boli otroci židovského pôvodu, ktorí svoj status otroka získali poväčšine kvôli nesplateným dlhom alebo kvôli krádeži. Väčšina otrokov boli pohania, nemali preto občianske práva, nemohli svedčiť ani si brať za manželsky židovské ženy. Keď bol otrok po siedmich rokoch prepustený, bol považovaný za *„prozelitu“*, a tým sa stal občanom, i keď iba druhej kategórie.[32]

2.3. Popis marginalizovaných skupín

Uzavretá židovská spoločnosť, ktorá sa uprostred rímskeho impéria vyhýbala stykom s inými, nemohla zabrániť sile Ježišovho učenia, zrodeného v Palestíne. Veď rozsievač nerozsieval len po galilejských dolinách a judských skaliskách. Ježiš nikdy neučil výlučne iba Izraelcov, ale práve naopak, jeho oči videli všetky zástupy ľudí v okolitom svete svojich čias. Na základe vyššie uvedených charakteristík rozdeľujeme marginalizované skupiny, ktoré nachádzame v evanjeliu podľa Lukáša do štyroch kategórií – ženy, chorí, chudobní a nábožensky menejcenní.

[29] Gábriš hovorí o dvoch skupinách otrokov – o židoch a o pohanoch. Židovskí otroci boli zväčša otrokmi pre chudobu. Podľa zákona malo dochádzať k ich prepusteniu pri jubilejnom roku. Pravdou ostáva, že mnohí prepustení otroci sa po krátkom čase stali otrokmi opäť; kvôli opätovnej chudobe. V niektorých domoch mali otroci pomerne dobré postavenie (známe je, že niektorí otroci mohli zabiť veľkonočného baránka, čím sa dokazovalo, že boli počítaní ako členovia rodiny). GÁBRIŠ, K. 1994. *Dejiny novozmluvnej doby,* s. 198–199.

[30] Almužny prebiehali vo všetkých židovských komunitách. Vyberané boli dary, peniaze a potraviny pre chudobných a cudzincov. Existoval aj takzvaný *„kôš chudobných“*, do ktorého sa tieto dary vhadzovali. Chudobní pocestní dostávali *„tanier chudobných“*, ktorý obsahoval jedlo na deň cesty. Každé tri roky boli pre chudobných vyhradené desiatky a zber klasov na poli. SEGALLA, G. 1998. *Historické panoráma Nového zákona,* s. 59–60.

[31] Okrem veľkňaza obsadzoval ďalšie dôležité miesta veliteľ chrámu, po ktorom nasledoval vedúci týždennej skupiny kňazov, vedúci každodennej skupiny kňazov, strážca chrámu a správca pokladu.

[32] SEGALLA, G. 1998. *Historické panoráma Nového zákona,* s. 60–61.

2.3.1. Ženy

Gábriš konštatuje, že v židovstve bola žena stvorená na pomoc mužovi. Jej význam sa uznával najmä v materstve.[33] V patriarchálnej rodine mala hlava rodiny autoritu nad manželkou i deťmi. Žena bola mužovi podriadená. Mala však úctu svojich detí a tiež niektoré práva[34]. Verejného života sa nezúčastňovala a v synagóge nemala právo hovoriť.[35] Gábriš konštatuje, že žena patrila mužovi ako vlastníctvo, s ktorým mohol prakticky zaobchádzať úplne svojvoľne. Toto nelichotivé postavenie žien napráva až Ježiš. Tým, že zdôrazňuje *„zvnútornenie čistého vzťahu muža a ženy"*[36] a hovorí o stvoriteľskom zámere Božom, ktorý sa má v ich vzájomnom vzťahu stále ukazovať. Ježiš sa stavia do pozície obrancu žien, rovnako ako chráni nerozlučiteľnosť manželstva, ustanovizeň od Boha pre jeho milované stvorenie (Lk 16,18).[37] Hlása kultúru rovnoprávnosti a partnerstva muža a ženy, v ktorej majú obe pohlavia právo, aby sa k nim pristupovalo ľudsky. Jeho slová sú preto určené aj ženám – tým, ktoré celé tisícročia *„a vo všetkých dobách plakali, obväzovali, utešovali a prenášali ťažkosti."*[38] Viacerí bádatelia sa zhodujú na tom, že Ježišov prístup k ženám nemá obdobu v spoločnostiach od vzniku patriarchátu, a tak v období celých tritisíc rokov pred jeho narodením.[39]

Je to práve Lukášovo evanjelium, ktoré býva, slovami Merella, *„často označované ako „evanjelium žien."*[40] Svedčia o tom čestné charaktery, ktoré Lukáš ženám vo svojom spise priznáva. Evanjelista hovorí o Alžbete, prorokyni Anne, vdove, ktorá dáva svoj halier do chrámovej pokladnice či o dvoch sestrách, Márii a Marte, ktoré ho pozývajú do svojho domu, počúvajú jeho slovo (Mária) a slúžia mu (Marta).

Ježiš k ženám nikdy nebýva ľahostajný, ba práve naopak, uvedomuje si v danej dobe ich ťažkú situáciu. Vidíme to aj v prípade naimskej vdovy,

---

[33] GÁBRIŠ, K. 1995. *Teológia Novej zmluvy : Ježišova teológia,* s. 130.

[34] Žena vlastnila svoje veno a určitú sumu, ktorú stanovila manželská zmluva a ktorá jej bola vyplatená v prípade rozvodu alebo smrti manžela.

[35] SEGALLA, G. 1998. *Historické panoráma Nového zákona,* s. 61.

[36] Gábriš konštatuje, že aspekt zvnútornenia vzťahu muža a ženy bez akéhokoľvek znevažovania v sebe zahŕňa prikázanie *„nescudzoložíš"*. Ježiš preto pripomína oslobodenie od skazenosti srdca. Nejde mu o zdanlivú očistu, ale o stále prežívanú a realizovanú očistu vo vzťahu medzi mužom a ženou. GÁBRIŠ, K. 1996. *Ježišove reči na vrchu,* s. 34–35.

[37] Podľa Gábriša je v Ježišovom učení prítomné iba jedno obmedzenie – jestvujúce manželstvo nemá odvádzať od cesty za Bohom. GÁBRIŠ, K. 1995. *Teológia Novej zmluvy : Ježišova teológia,* s. 131.

[38] NANDRÁSKY, K. 2004. *Ježišova Magna charta a súčasnosť,* s. 79.

[39] Toto tvrdenie potvrdzuje Nandrásky, rovnako ako aj Rops, ktorý hovorí o *„systéme krutých predpisov a povýšeneckých rozsudkov"*, proti ktorým sa Ježiš postavil. ROPS, D. 1991. *Ježiš vo svojej dobe,* s. 200; NANDRÁSKY, K. 2004. *Ježišova Magna charta a súčasnosť,* 66.

[40] MERELL, J. 1973. *Radostná zvěst Nového zákona,* s. 44.

ktorá žiali nad svojím synom (Lk 7,11–17). Ježiš veľmi dobre vie, že syn tejto ženy pre matku predstavuje nielen milovaného potomka ale najmä nádej do budúcnosti, že sa o ňu niekto postará, keď si už sama nebude vedieť poradiť či pomôcť. Ženy majú zároveň práve u Lukáša najväčšiu sústrasť s trpiacim Kristom a sú to ony, ktoré ako prvé zvestujú ostatným o jeho zmŕtvychvstaní. Rovnako tak Lukáš uvádza príklad ženy hriešnice (Lk 7,36–50), ktorá prichádza k Pánovi, berie do svojich rúk alabastrovú nádobu s voňavým olejom a svojimi vlasmi mu umýva nohy (7,36–50).

Uviedli sme niekoľko príkladov, na ktorých vidieť, že Ježiš, najmä v treťom evanjeliu, ide k ženám – uzdravuje ich (Lk 8,2; 13,11), skláňa sa k nim (Lk 7,50), zľutováva sa nad ich trápením (7,13; 8,47). Ony mu zato verne slúžia (Lk 7,44; 24,22), sprevádzajú ho (23,49; 23,55), veria mu (Lk 11,27). Ženy sú tie, ktoré pri ňom stoja až po kríž, kde zaznieva „tento človek bol spravodlivý“ (Lk 23,47).

2.3.2. Chorí

Ježišova moc sa neprejavovala iba v slovách alebo v učení, ale najmä v činoch, ktoré prevyšovali silu smrteľného človeka. Uzdravoval telo a liečil dušu, ktorej choroby sú mnohokrát väčšie a zložitejšie. Jednou z nich je aj prípad posadnutosti, o ktorom Lukáš výrazne rozpráva v štvrtej kapitole (Lk 4,33–37). *„Čo ťa do nás, Ježiš Nazaretský“* – reve diabol v tele svojej obete. No Ježiš mu pohrozuje *„Mlč a vyjdi z neho!“* a víťazí napriek tomu, že sila stojaca proti nemu nie je malá či napriek tomu, že je sobota, prikázaný deň odpočinku.

Pre Ježiša ostáva najviac dôležitý človek, jeho uzdravenie, jeho radosť, jeho integrácia späť do spoločenstva. Svedectvá jeho lásky a moci, ktorá nepoznajú hraníc, sa množia. Sociálne posolstvo Ježiša tak mocnie každým uzdravením slepých, chromých, malomocných, posadnutých či inak porazených.[41] Biblia často ukazuje na fakt, že v rovnakom momente ako Ježiš vychádza zo synagógy, ho obkolesí zástup, ktorý dychtivo čaká na zázrak. A on, hneď ako odkrýva čo len najmenší zárodok viery, už dáva svoju moc do služieb týchto biednych. Ľudský život je mu prednejší ako sobota, sviatočné dni alebo náboženské obrady (Lk 14, 1–6); jeho láska navracia späť tých, ktorí boli zo spoločenstva vylúčení (Lk 17,11–19); pristupuje k chorým s rozličnými neduhmi a uzdravuje ich, aby viac neboli nechcenými vyhnancami (pre malomocenstvo Lk 5,12–16; pre posadnutie nečis-

[41] Rozličné uzdravenia chápali ľudia Ježišovej doby ako zázraky. Rops tieto zázraky delí do dvoch skupín: Do prvej patria tie, ktoré zmierňujú ľudské utrpenie a svedčia o Ježišovom súcite s ľuďmi. Druhé majú už výslovne mesiášsky charakter a v smrteľnom ľudskom tele nám dávajú tušiť živého Boha. Rops, D. 1991. *Ježiš vo svojej dobe,* s. 152.

Ryšková uvádza, že v Novej zmluve sa pre označenie zázraku používa niekoľko slov: *semeia* – znamenie; *erga* – skutky; *dynameis* – mocný skutok; *terata* – divy. Ryšková, M. et al. 1991. *Stručný úvod do Písma svätého : Nový zákon,* s. 15.

tými duchmi 4,31–37 a pod.). Ježišov sociálny prístup rúca všetky doteraz fungujúce, avšak kruté prístupy k biednym.

„Pane, ak chceš, môžeš ma uzdraviť“ – hovorí malomocný, ktorý volá na Ježiša vo viere (Lk 5,12). Stačí jedno jeho slovo a uzdravený radostne putuje do galilejského Kadesu, aby sa medzi kňazmi a levitmi, poďakoval Bohu (Lv 14). Ježiš podobne navracia pohyblivosť chromému (Lk 7,22), ohybnosť vyschnutej ruky (Lk 6,8) či zdravie žene s krvotokom (Lk 8,44). Všetky uzdravenia súčasne znamenajú návrat k ostatným v spoločenstve, pretože už viac nie sú považovaní za nečistých. V tomto uvažovaní je zaujímavé, že Ježiš nepomáha len samotným Židom. Jeho vysoko sociálny, uzdravujúci prístup, sa nijako neobmedzuje a on vzhliada k všetkým núdznym bez rozdielov. Uzdravuje napríklad aj samaritána (17,16), ktorý bol pre Židov neprijateľný pre svoju národno-etnickú príslušnosť, či stotníkovho sluhu (Lk 7,10), ktorý bol považovaný za nečistého. Ježišov *„zmysel pre človeka“* vidieť v každom jeho geste. Svoju moc používa vždy pre dobro ľudí. Aj keď kriesi mŕtvych, ako naimského mládenca pre dobro matky vdovy (Lk 7,11–17) či Jairovu dcéru pre dobro rodičov (Lk 8,40–56).[42]

2.3.3. Chudobní

Aj v dobe Pána Ježiša Krista boli peniaze bežným predpokladom pre istý životný štandard. Judaizmus v onej dobe hlásal, že chudoba sa Bohu páči; že chudoba je Bohu milá.[43] Na druhej strane sa bohatstvo chápalo ako istá odmena za spravodlivosť, keďže mnoho Židov, pracujúcich ako farmári, vinári či pestovatelia olivových stromov, žili v istom blahobyte.[44] S odkazom na Písmo preto stanovili zákonníci isté pravidlá, podľa ktorých sa malo pomáhať chudobným.[45]

Problém chudoby a vzťahu chudobných a bohatých rieši aj Pán Ježiš, vidiac, ako ťažko je človeku zvíťaziť nad túžbou niečo vlastniť. Ježiš to pomenúva *mamonom neprávosti* (L 16,9) alebo *nespravodlivým mamonom* (Lk 16,11). Prístup Ježiša Krista k otázke chudoby a bohatstva možno označiť ako šokujúci – bohatému mládencovi radí, aby šiel, predal čo má

[42] Rops, D. 1991. *Ježiš vo svojej dobe,* s. 152–153.

[43] Judaizmus v tomto chápaní chudoby prijal do svojich radov i skupinu *essénov*; *essejcov*, sektu, ktorej príslušníci mali všetko v spoločnom vlastníctve a do istej miery žili ako chudobní ľudia.

[44] Týmto ľuďom a im podobným Zákon prikazoval: *„Keďže nebudete bez chudobných v krajine, preto ti (ja Mojžiš) prikazujem: Ochotne otváraj svoju ruku svojmu bratovi, biednemu i chudobnému v krajine!“* (Dt 15,11).

[45] Chudobný človek, ktorý cestuje z miesta na miesto musí dostať minimálne jeden bochník chleba; ak strávi noc pod vašou strechou, musíte mu zabezpečiť všetko, čo potrebuje k prenocovaniu; ak u vás prespáva v sobotu, mal by dostať tri porcie jedla namiesto jednej a pod. V rámci opatrení proti hladu mal judaizmus tiež prísne pravidlá, ktoré zaisťovali, že časť úrody obilia, hrozna a olív boli určené chudobným. Carpenther, H. 1994. *Ježíš*, s. 63–64.

a rozdal to chudobným (Lk 18, 21). Počínanie mladíka totiž ukazuje na to, že mu je majetok najväčšou prekážkou na ceste k večnosti, čo Ježiš nepripúšťa. Práve naopak, jeho zámer je človeka od spútania majetkom oslobodiť. Na mladíkovu otázku *„čo mám robiť aby som bol spasený?"* (Lk 18,18–23; Mk 10,17–11; Mt 19,16–22) dáva Ježiš najskôr tradičnú židovskú odpoveď: *„Musíš dodržiavať zákon desatora"*. Muž však nie je spokojný, pretože hoci dodržuje zákon, stále má pocit, že to, čo robí predsa len nestačí. Ježiš mladíkovi až vtedy odpovedá: Áno, máš pravdu, pretože Boh Ti skutočne prikazuje aby si robil viac, ako len dodržiaval Zákon; ty, bohatý muž, choď a svoje bohatstvo predaj[46] a rozdaj chudobným; a potom ma nasleduj.[47]

Ježiš odmietol vidieť v majetku predpoklad spasenia. Peniaze pre neho neboli dokladom o tom, že Boh majetného človeka „*schvaľuje*". Na druhej strane môžeme u Ježiša vidieť aj vyššie naznačený súhlas s vlastníctvom hmotných vecí. Nejde však o cenu týchto hodnôt, ale o to, ako ich človek používa – či je pánom nad tým, čo vlastní alebo či je, naopak, majetok jeho pánom. Potvrdenie tejto skutočnosti vidíme aj v tom, že Ježiš sa stretal i s majetnými, od ktorých nežiadal rozdanie majetku (Lk 10,28). Príkladom je Nikodém; práve s ním dokonca Ježiš rozoberal podmienky vstupu do kráľovstva Božieho. Gábriš konštatuje, že aj betánsky dom Márie a Marty nepatril k najchudobnejším (Lk 10,40), rovnako ako to písmo naznačuje aj u Jozefa z Arimatie (Lk 23,50).[48]

Ježišovi záležalo na tom, aby kresťan nevlastnil nič sebecky, lebo pri sebectve sa stáva on sám garantom svojho spasenia a tým vylučuje Boha. *Aj Podobenstvo o boháčovi a chudobnom Lazárovi* predstavuje biblickú správu, v ktorej Lukáš ukazuje na bezcennosť majetku vo vzťahu k spáse. Tak, ako prvá časť tohto príbehu (Lk 16,19–26) hovorí o tom, ako sa vyrovnáva nerovnaký pozemský údel v živote po smrti, tak nasledujúca časť (27–31) ukazuje, že ani samotné svedectvo o vzkriesení z mŕtvych nestačí k zmene takého človeka, ktorý sa neriadi Božími zákonmi. V prípade boháča sa nehovorí o priamej zlobe, napríklad v podobe úžerníctva alebo páchania zla iným. Lukáš však apeluje na to, že rozhoduje nielen konanie zla, ale aj nekonanie dobra. Bohatý nemusel na zemi sužovať biedneho Lazára, aby bol odsúdený. Stačilo to, že ho nechal čakať pri svojej bráne bez pomoci.[49]

---

[46] Ešte ďalej ide evanjelista Marek, ktorý hovorí, že *„ľahšie prejde ťava uchom ihly ako by boháč vošiel do Božieho kráľovstva"* (Mk 10,25). Tento výrok bol stredovekou cirkvou zveličený natoľko, že si vymyslela neexistujúcu bránu v Jeruzaleme, ktorú pomenovala *„ucho ihly"*. Zámerom vtedajšej cirkvi bolo, podľa Carpentera, *„zmierniť dopad Ježišových slov."* CARPENTER, H. 1994. *Ježíš*, s. 65.

[47] CARPENTER, H. 1994. *Ježíš,* s. 64–65.

[48] GÁBRIŠ, K. 1995. *Teológia Novej zmluvy : Ježišova teológia*, s. 123.; 125–126.

[49] GÁBRIŠ, K. 1991. *Ježišove podobenstvá II.,* s. 116.

Majetok môže byť podľa Ježiša v poriadku vtedy, ak sa stáva prostriedkom ku konaniu kresťanských povinností lásky. Svedčí o tom aj *príbeh o Zacheovi*, ktorý pod dojmom Ježišovej prítomnosti aspoň čiastočne odčinil svoje hriechy sebeckého obohacovania sa (Lk 19,8).[50] Opačný príklad nám dáva *chamtivý boháč* (Lk 12,13–21), ktorý odčiniť svoje zlé konanie v úmysle nemá a svoje bohatstvo používa k zaisteniu svojho pohodlia. Ježiš v podobenstve pripomína, že Boh rozhoduje o budúcich dňoch človeka, nie človek sám.[51] Boha neslobodno vynechať – to je odkaz biblického textu z Lukášovho evanjelia. Boháčove prevrátené hodnoty mu zároveň vysluhujú pomenovanie *„blázon“*, čo slovami Greša, vyjadruje *„úplne stroskotanie takto pochopeného a formovaného života.“*[52] Aj preto je táto Ježišova sociálna kritika varovaním pre tých, ktorí smerujú rovnako.

Zdá sa, že samotný Ježiš videl a vnímal fakt, že peniaze, ktoré by mali ľudí spájať ich naopak rozdeľujú. Ježiš vie preto naplno uznať cenu počinu chudobnej vdovy, ktorá obetuje posledný pár drobných mincí, ale neuznáva nadradenosť boháča, i keď prináša navonok veľké obete do chrámu.[53] Ježiš si veľmi dobre uvedomoval, že chudobní môžu ľahšie spoznávať to, čo má v *„ponuke sveta“* skutočný význam. Tým, že toho majú málo[54], poznávajú, čo je v živote najviac potrebné. Aj preto Ježiš pripomína, že pre Neho má i ten najmenší veľkú hodnotu. Chudobnými nepohŕdal, čoho dôkazom je uistenie, že evanjelium sa zvestuje chudobným (Lk 7,22).

Pre Boha nie sú najdôležitejší tí, ktorí majú vládu a tituly, alebo tí, ktorí vládnu vojsku či vlastnia veľké poklady a bohatstvá sveta. Najdôležitejší sú tí, ktorí vyzerajú najmenej dôležití. Chudobní v duchu. Deti. Biedni ľudia, ale šťastní vo svojej chudobe. Ľudia, ktorí sa vedia deliť o to, čo majú. Ľudia, ktorí sa neboja strát, lebo majú taký poklad, ktorý sa nestráca.[55] Aj preto prichádzame k názoru, že medzi chudobnými musel Ježiš identifikovať veľkú túžbu po kráľovstve Božom a súčasne veľkú túžbu po dobre blížneho.

2.3.4. Nábožensky menejcenní

Osudový konflikt – týmto slovným spojením označuje spor Ježiša so zbožnými židmi v izraelskom národe Daniel Rops. Lukáš v evanjeliu nejeden-

[50] GÁBRIŠ, K. 1995. *Teológia Novej zmluvy : Ježišova teológia,* s. 124.
[51] GÁBRIŠ, K. 1991. *Ježišove podobenstvá II.,* s. 110.
[52] GREŠO, J. *Sociálne myšlienky v Novej zmluve,* s. 24.
[53] GÁBRIŠ, K. 1995. *Teológia Novej zmluvy : Ježišova teológia,* s. 126.
[54] Gábriš poukazuje na fakt, že dvojitý zmysel *„chudoby“* sa vyvinul v židovstve po babylonskom zajatí, kedy bohaté vrstvy prepadli pohanským zvykom, zatiaľ čo chudobní ostali verní svojmu vzťahu k Bohu. Tak sa stávalo označenie *„zbožný“* blízke označeniu *„chudobný“*. Predstavovalo *„tichých v kraji“* (Ž 35,20), ktorí boli vystavení útlaku zo strany bohatých či majetných. GÁBRIŠ, K. 1996. *Ježišove reči na vrchu,* s. 17.
[55] KAMIEŃSKA, A. 1991. *Osem blahoslavenstiev,* s. 12.

krát zaznamenáva spor medzi Ježišom a židmi. Ježišov univerzalizmus totiž naráža na ich predstavu o vyvolenom Hospodinovom národe, keď hovorí, že Mesiáš nepríde iba pre vyvolený ľud; že márnotratný syn má na otcovu lásku rovnaké právo ako cnostný starší syn či že aj iné ovce vojdú do ovčinca. Ježiš láme exkluzivizmus Židov. Prichádza a oslovuje každého človeka, nehľadiac na kultickú čistotu či veľkosť úsilia dodržiavať náboženské predpisy.[56]

Tento fakt ilustruje aj takzvaný *„teologický stred Lukášovho evanjelia"*[57] – príbeh o stratenom synovi (Lk 15,11–32), ktorý predstavuje poslednú časť troch, za sebou idúcich podobenstiev o stratených veciach.[58] Všetky nadväzujú na reptanie zbožných Židov[59] proti Ježišovmu konaniu. Židia, vedomí si svedomitého plnenia Zákona, považovali sami seba za *„živých svedkov večnej zmluvy medzi Izraelom a Jahvem."* Ježišovo učenie priamo zasahuje ich národnú hrdosť; základ ich viery.[60] Na druhej strane musíme povedať, že vidiac, ako Ježiš a jeho verní priznávajú málo rešpektu úctyhodným obradom, tradícii a Zákonu, pohoršenie Židov je pochopiteľné. Rovnako, ako je pochopiteľné, že Ježišovo konanie prudko naráža na ich dovtedajšie chápanie úmyselného a vedomého vzťahu človeka s Hospodinom; na ich dovtedajšie chápanie zbožnosti[61].

Tretie podobenstvo o stratených veciach vykresľuje *bohatú hostinu*. Popisuje, tých, ktorí odmietli pozvanie na večeru (Lk 14,16–20). Aj starší brat odmieta honosnú hostinu na počesť mladšieho brata – mrhača a utrá-

[56] Posvätnosť sobotného dňa nebola pre Ježiša väčšou hodnotou ako ľudský život. Bolo to v sobotu, keď uzdravil ženu posadnutú duchom nemoci (Lk 13,10–13); chorého na vodnatieľku (Lk 14,1–6); ochrnutého (Lk 5,17–26) či muža s vyschnutou rukou (Lk 6,6–11). Ježiš porušuje Zákon o posvätnom dni, porušuje ho však tým, že do centra svojej pozornosti a služby stavia núdzneho človeka, ktorého súčasne vyzýva aby sa *„postavil do prostriedku!"* (Lk 6,8).

[57] Gábriš používa pre túto časť Lukášovho evanjelia označenie *„jeden z vrcholov zvesti evanjelia"*. Ďalším častým prívlastkom pre túto časť Písma je prívlastok *„najkrajšie podobenstvo"* (nielen pre krásu podania ale aj pre znalosť duše človeka; pre jedinečné vykreslenie pádu a povstania v Ježišovi) GÁBRIŠ, K. 1990. *Ježišove podobenstvá 1.,* s. 88.

[58] Viacerí exegéti konštatujú, že prvé dve podobenstvá (podobenstvo o stratenej ovci a podobenstvo o stratenom peniazi) tvoria u Lukáša *„dvojité podobenstvo"*. Gábriš hovorí o ich celkovej podobnosti čo sa týka *tertium comparationis.* Tretie podobenstvo sa líši štruktúrou. GÁBRIŠ, K. 1990. *Ježišove podobenstvá 1.*, s. 81.

[59] Zbožní Židia sú v evanjeliách označovaní ako tzv. *zákonníci* a *farizeji.* Farizeji – doslovne *„oddelení"* predstavovali myšlienkový prúd a skupinu, ktorá sa búrila proti vláde helenistickej ríše. Hnutie vytváralo organizované bratstvo, stojace na prikázaniach Mojžišovho zákona. Úlohou farizejov bolo nielen vykladať Zákon ale ho aj dopĺňať novými pravidlami, ktoré sa potom šírili ústnym podaním, tradíciou. SVARINSKÝ, P. E. 1973. *Nový zákon : čtyři evangelia,* s. 230–231.

[60] ROPS, D. 1991. *Ježiš vo svojej dobe,* s. 231.

[61] Pod slovom „zbožnosť" máme na mysli prejav človeka, ktorý sa dáva v celom svojom jednaní viesť Božou bázňou teda to, čo v Starom zákone znamená „spravodlivý" (Prís 12,12; Iz 24,16; 26,7) „úprimný" (Mich 7,2), „šľachetný" (Iz 32,8).

cača rodinného majetku (Lk 15,28). Hoci otec hodnotí svoje rozhodnutie usporiadať hostinu na počesť návratu mladšieho potomka za správne a oprávnené, starší syn oslavovať neprichádza. Analógiou k správaniu staršieho brata je v Ježišovom podobenstve správanie farizejov. Analógiou k Otcovi je Ježiš, ktorého reakcia na kohokoľvek má, slovami Gábriša, *„platnosť pre všetky situácie, v ktorých ide o vzťah k človeku, o ktorom si niekto myslí, že je nábožensky menejcenný.“*[62] Ježiš nám v podobenstve o márnotratnom synovi ukazuje, ktorý postoj je zachraňujúci a správny – taký, ktorý nás núti obrátiť sa k biednym a núdznym a slúžiť im. Podľa Gábriša je tak čitateľom skrze Lukášovo evanjelium súčasne adresovaná výzva, ako sa majú ľudia voči sebe správať. Obraz dvoch bratov je zároveň istou výstrahou, ako sa správať k svojim blížnym nemáme.[63]

Pochopenie lásky, ktorá je nad všetkým, vidíme aj v *podobenstve o milosrdnom Samaritánovi* (Lk 10,25–37), a teda v podobenstve, ktoré je jedinečnou ilustráciou pre pochopenie lásky k nepriateľovi. Židia a Samaritáni týmito nepriateľmi boli.[64] Podľa Gábriša sa podobenstvo, hoci to nie je jeho priamym cieľom, venuje vzájomnému vzťahu Žida a Samarijca z pohľadu národnosti i z pohľadu náboženstva (*Žid – Samarijec = kleros – laik*).[65] Na otázku *„čo konať?“,* odpovedá Ježiš príkladom činnej lásky k blížnemu. Lásku prejavil Samaritán, postava, s ktorou sa stotožnil i samotný Ježiš. Podľa Gábriša je toto podobenstvo preto súčasne *„odsúdením takého náboženského alebo národného povedomia, ktoré odvádza od podriadenosti sa Božiemu zákonu.“* Ježišova kritika rozbíja *„prednosť kultického zamierenia pred mravným poslaním“* a tým Ježiš koná v zmysle prorockého slova *„milosrdenstvo chcem a nie obeť“* (Oz 6,6).[66]

Aj stotník, ktorý oslovil Ježiša o pomoc pri vyzdravení svojho sluhu, vníma opovrhnutie Židov voči pohanom. Zdá sa však, že Lukáš rozpráva tento príbeh do detailov aj preto, lebo mu *„záleží na tom, aby pohanského*

[62] GÁBRIŠ, K. 1990. *Ježišove podobenstvá 1.*, s. 81.
[63] GÁBRIŠ, K. 1990. *Ježišove podobenstvá 1.*, s. 88.
[64] Medzi Židmi a Samaritánmi panovalo nepriateľstvo od dôb návratu Židov z exilu (stavba chrámu). Vzájomne zlé vzťahy sa vyostrili v dobe panovania Alexandra Veľkého, kedy bol na hore Garizim postavený schizmatický chrám. Zničený bol až Jánom Hyrkánom v roku 128 pred Kristom. V Ježišovej dobe predstavovali Samaritáni malú etnickú skupinu nachádzajúcu sa v Samárii. Uchovali si vlastnú tradíciu slávenia veľkej noci na hore Garizim; za Písmo uznávali iba Tóru; ctili si Mojžiša i Zákon; očakávali Mesiáša, ktorý mal byť novým Mojžišom (Porov. Jn 4, 25). RYŠKOVÁ, M. et al. 1991. *Stručný úvod do Písma svätého : Nový zákon,* s. 14–15.
[65] GÁBRIŠ, K. 1991. *Ježišove podobenstvá II.,* s. 99.
[66] Stará zmluva hovorí o príklade pomoci nepriateľovi v konaní kráľa Dávida voči Saulovi, keď ho mal vo svojej moci, a predsa mu neuškodil. Ešte viac o tom hovorí udalosť po boji medzi víťaziacimi Izraelcami a porazenými Judejcami, keď izraelský prorok Oded nedovolil Izraelcom pomstiť sa im, ale naopak, prikázal dať im najesť, napojiť ich a obliecť (2Kron 28,14–15). GÁBRIŠ, K. 1991. *Ježišove podobenstvá II.,* s. 100.

stotníka vykreslil ako človeka ľudomilého.“ Svedčí o tom aj horlivosť, s akou sa podľa Lk 7,1–5 za stotníka prihovárajú židovskí starší u Ježiša; Židia o ňom zrejme zmýšľajú ako o tom, kto *„miluje ich národ“*[67]. Druhá vzťahová rovina predstavuje stotníkov postoj k chorému sluhovi – stotník za svojho sluhu u Ježiša prosí. Lukáš zaznamenáva i to, že stotník dáva svoju prosbu podporiť staršími. Napriek s*vojej sociálnej exkluzivite s*totník v Ježišových očiach obstál – bojí sa Boha a uvedomuje si svoje ´znečistenie´, ktoré by Ježiša, ako Žida, po kontakte s ním postretlo. Bohatý dôstojník, uvedomujúc si, že *„je iba človek zatiaľčo Ježiš je Pán“,* aj preto Ježišovi len odkazuje, aby *povedal iba slovo.* Stotníkova originálna viera spojená s rovnako veľkou pokorou následne uvedie Pána Ježiša do úžasu.[68]

3. Výzvy Ježišovho sociálneho programu

V úvode tretej kapitoly príspevku sa chceme pokúsiť vytvoriť sumár piatich najdôležitejších výziev Ježišovho sociálneho posolstva, ktoré nachádzame v Lukášovom evanjeliu. Kľúčom k ich sumarizácii sú prezentované biblické texty z tretieho evanjelia, ktorým sme sa venovali vyššie v texte. Samotným piatim identifikovaným výzvam bude predchádzať stručná zmienka o blahoslavenstvách, ktorých silný sociálny charakter v kontexte tejto témy nemožno opomenúť.

3.1. Blahoslavenstvá

Ak hovoríme o výzvach Pána Ježiša Krista, ktorých sociálne zmýšľajúci evanjelista Lukáš popisuje v treťom evanjeliu, nemôžeme obísť blahoslavenstvá. Šiesta kapitola tretieho evanjelia ich uvádza slovami *„stalo sa“* (6,20–49). Tento výklad o dobrom správaní Ježiš primárne určuje svojim učeníkom.[69] Lukáš totiž uvádza jednotlivé časti Písma slovami: *„Ježiš vzhliadol na svojich učeníkov“* (Lk 6,20) a súčasne pripája dôraz bezprostrednej nadväznosti na Ježišov príkaz milovať nepriateľov, činiť dobro tým, ktorí nenávidia (6,27), žehnať tým, ktorí preklínajú a modliť sa za tých,

[67] Rienecker pripomína istý rabínsky výrok, ktorý hovorí: *„Keď niekto postaví synagógu, patrí aj on k nej.“* Stotník teda tiež patril k synagóge.
[68] RIENECKER, F. 1992. *Evanjelium podľa Matúša,* s. 117–119.
[69] Podľa Colemana nebolo Ježišovým zámerom získať masy ale zamerať sa na ľudí, ktorých by davy nasledovali. Jeho metódou boli ľudia. Obyčajní ľudia, ktorí dostali poverenie vydávať svedectvo o Otcovi, a ktorí by po Ježišovom odchode pokračovali v jeho práci a sociálnom posolstve. Boli to ľudia ochotní slúžiť iným a učiť sa. Prekážkou pre Ježiša nebolo ani ich základne vzdelanie, výbušnosť povah, náladovosť či sociálne predsudky, ktoré vyplývali z prostredia, v ktorom žili. Ježiš si ich predsa používa, pretože napriek ich „*neuhladenému správaniu a prislabým schopnostiam mali všetci, okrem zradcu, veľké srdcia*.“ COLEMAN, E. R. 2005. *Majstrov plán evanjelizácie*, 44–45.

ktorí potupujú (6,28). Evanjelista Kristovým odkazom, vytvára normu pre tých, ktorí sú nenávidení, preklínaní, potupovaní či osočovaní.

Aj blahoslavenstvá sú teda príznačné silným sociálnym charakterom. Zvolania *„beda“* v úvode jednotlivých veršov slúžia zároveň ako napomenutie, ktoré sa so zdvihnutým prstom dotýkajú stavu spoločnosti. Blahoslavení chudobní, ale beda bohatým – hovorí Pán Ježiš a pripomína potrebu prehodnotenia sociálnych otázok tak v spoločnosti, ako aj v ľudskom chápaní. Blahoslavenstvá dávajú znevýhodneným ľuďom nádej. Pán Ježiš sa im prihovára a hovorí, že ich situácia sa zmení. Dôverujte Bohu – to je ich hlavná téma. Silný sociálny kontext je však príznačný najmä pre evanjelistu Lukáša. Spojenie blahoslavenstva s *„beda“* svedčí o tom, že Lukáš vníma Ježiša ako priateľa chudobných a utláčaných. Podľa Tenneyho má evanjelista cieľ ukázať, *„ako Kristus dokáže naplniť ich najväčšie potreby.“*[70]

Dôraz pri citoslovci *„beda“* nám má pripomínať aj Lukášovu sociálnu ráznosť. Evanjelista nás skrze neho totiž vyzýva k pripravenosti (Lk 12,40). Syn človeka príde v hodinu, ktorú určiť nevieme. Tradičná spokojnosť človeka s vlastným životom, situáciou v spoločnosti či s jej nedostatkami vyznieva preto absurdne. Všetci tí, ktorí neupadli do falošnej istoty spasenia sú blahoslavení, pretože podľa Ježiša neostali *„spokojní“* so svojím obrátením a naďalej vidia to všetko, čo ich čaká, čo je pred nimi, čo im chýba a čo ešte majú pre spoločnosť, v ktorej žijú vykonať.

Blahoslavenstvá, Kristove zásady náležitého správania sa, predstavujú obdobu Kázne na hore z Matúšovho evanjelia. Úvodné blahoslavenstvá sú u evanjelistov dokonca najviac podobné.[71] V Lukášovom podaní ide v blahoslavenstvách predovšetkým o označenie sociálnej biedy. Smútiaci, chudobní, núdzni a prenasledovaní sú blahoslavení nie preto, že by ich stav sám o sebe bol blahoslavený, ale preto, že oni ľahšie poznávajú, že jestvuje niečo viac ako svet. Majú možnosť pocítiť ako málo niekedy stačí, a preto poučení svojou núdzou usilujú sa o iné.[72] Paradoxne sa tak potvrdzuje životná múdrosť, podľa ktorej je skutočne šťastný taký človek, ktorý má najmenej žiadostí, a ku pozemskému ľudskému šťastiu mu stačí aj málo.

[70] TENNEY, M. C. 1990. *O novém zákoně,* s. 158.

[71] Kázeň na hore – jedno z etických posolstiev Novej zmluvy, ktoré nájdeme u Lukáša v 6.–11. kapitole a rovnako i u Matúša v 5.–7. kapitole. Považujeme za dôležité pripomenúť, že Lukáš Kristovu reč na vrchu podáva skrátene. Vyžadoval si to jeho cieľ. Ľuďom obráteným z pohanstva totiž nebolo potrebné uvádzať také časti, ktoré k nim nemali priamy vzťah. Blahoslavenstvá u Matúša nie sú bezprostredne zamerané na poslucháčov. Vidíme to i v tom, že evanjelista Matúš hovorí v tretej osobe plurálu. Lukáš oslovuje svojich poslucháčov priamo, pretože im je priamo určené jeho dielo. ŠINTÁL, J. et al. 2004. *Kniha Józue. Kniha Ezdrášova. Evanjelium podľa Lukáša,* s. 125.

[72] GUARDINI, R. 1970. *Pán : Úvahy o osobe a živote Ježiša Krista,* s. 53.

Aj samotný cieľ evanjelistu Lukáša sa líši od cieľa evanjelistu Matúša[73], autora druhého evanjelia, ktorého počet blahoslavenstiev udáva osem.[74] Lukáš kladie dôraz na poznanie a riešenie sociálnej biedy, a preto ku svojim štyrom blahoslavenstvám pridáva ešte štyri zlorečenia. Evanjelista reaguje na verejnú mienku Ježišovej doby, ktorú vytvárala predovšetkým ambivalencia náboženskej zbožnosti a menejcennosti.

3.2. Hlavné výzvy Ježišovho sociálneho programu

Evanjelista Lukáš poukazuje na Krista ako na toho, kto celým svojím bytím pripomína novú logiku ľudských vzťahov. Svedčí o tom Ježišov prístup k ženám, aktivita v pomoci chorým a núdznym či apel na odstránenie nerovností v etnicko-náboženských otázkach. Evanjelista tiež pripomína Ježišov dôraz nato, že slúžiť iným máme kvôli nášmu Pánovi (Lk 4,8). Na základe vyššie spracovaného biblického materiálu sme sformulovali a popísali týchto päť hlavných výziev Pána Ježiša Krista v Evanjeliu podľa Lukáša:

1. Reforma sociálneho zmýšľania človeka vychádza z Boha

Smútiaci, chudobní a prenasledovaní sú biedni v dôsledku nespravodlivého rozdelenia hodnôt v spoločnosti. Bohu sú však vzácni aj tí, ktorí vyzerajú najmenej dôležití. Sociálne posolstvo Ježiša Krista u Lukáša naliehavo varuje pred krivdou páchanou na chudobných či slabých, ktorí sa z vlastných síl nemôžu brániť alebo si pomôcť. Ježiš nás preto vyzýva k aktivite, ktorá má vychádzať z nášho upriamenia sa na Boha. Až vtedy je človek schopný uskutočniť reformu samého seba. Boh má byť podnetom našich sociálnych aktivít. Prvá sociálna výzva Ježiša Krista predstavuje zároveň „*prima causu*“ – implicitne sa nachádza aj v ostatých Ježišových sociálnych výzvach.

[73] Takzvané blahoslavenstvá sú zaznamenané iba v dvoch evanjeliách. Matúš ich zaznačuje ako *„reč na hore“*. Dve verzie sa líšia nielen počtom blahoslavenstiev či výskytom *„beda“* ale aj cieľom autorov. Matúš kladie dôraz na duševný zmysel Kristových príkazov *(„blažení chudobní duchom“*), kým Lukáš hovorí len o *„chudobných“*. Matúš nehovorí o *„hladujúcich“*, ale o tých, ktorí *„trpia hladom a smädom pre spravodlivosť“*. Na základe toho vidíme, že Matúšov cieľ je zdôrazniť transcendentný ráz Ježišovho posolstva, kým Lukáš písal pre obrátených pohanov, a preto sa pridržal základného zákona, učenia o láske. Rops, D. 1991. *Ježiš vo svojej dobe,* s. 155.

[74] Jeho blahoslavenstvá sú podávané v tretej osobe a pôsobia ako všeobecné vyznania či výroky týkajúce sa začlenenia do Božieho kráľovstva. Typický je aj ich sklon *„k individuálnemu duchovného postoju.“* Johnson, L. T., Harrington, D. J. 1991. *Sacra Pagina : Evangelium podle Lukáše,* s. 129.

2. Rovnosť medzi ľuďmi

Evanjelista Lukáš zaznamenáva Ježišove slová, že pred Bohom sú všetci ľudia rovní bez ohľadu na rozdiely spoločenského statusu, pohlavia či národnosti alebo náboženstva. Aj uprostred starého spoločenského zriadenia je potrebné načúvať Ježišovmu novému chápaniu, kde je chudobný i otrok, hriešnik i chorý človek plnohodnotnou ľudskom bytosťou. Ježiš hlása kultúru rovnoprávnosti a partnerstva medzi ľuďmi.

3. Univerzálnosť služby a lásky

Pre Ježiša je dôležitý človek. Skláňa sa k chudobným a biednym, chorým i väzneným či prenasledovaným. Prichádza k tým, ktorých iní vyvrhli na okraj spoločnosti a skrze uzdravenie ich vracia späť k ostatným; späť do plnohodnotného života. To, čo Ježiš učí súčasne vykonáva, a tak každým svojim skutkom podáva návod ako slúžiť blížnym. Jeho vysoko sociálny, uzdravujúci prístup, sa nijako neobmedzuje. Novým princípom sa stáva univerzálna služba a láska.

4. Koniec exkluzivizmu

Ježiš sa nikdy nepovyšuje nad inými. Pre neho nie je nik „*nehodný*“. Prichádza k biednym a pomáha im. Taký istý postoj následne žiada aj od svojich nasledovníkov. Ježiš povyšuje ponížených a opovrhovaných nad spoločensky uznávaných a vysokopostavených, a tým láme neplodný exkluzivizmus svojej doby. Cieľ jeho kritiky je rozbiť predstavu prednosti kultického zamierenia pred mravným poslaním.

5. Hmotné hodnoty na úžitok všetkých

Lukášovo sociálne posolstvo, stojace na Ježišových výrokoch, naliehavo varuje pred spoločenským uprednostňovaním majetných a sociálnej exklúzii chudobných a biednych. Človek je zodpovedný za hmotné hodnoty, ktoré od Boha dostal, aj zato ako s nimi nakladá. Ježišovi záleží na tom, aby kresťan nevlastnil nič sebecky, lebo citová viazanosť na bohatstvo človeka zotročuje a stáva sa prekážkou v jeho vzťahu k Bohu. Majetok je podľa Ježiša v poriadku len ak sa stáva prostriedkom ku konaniu kresťanských povinností lásky. Ježiš preto pripomína bohatým, aby sa so svojim majetkom podelili a aktívne pomáhali núdznym.

3.3. Odpovede na výzvy Ježišovho sociálneho programu

Cieľom poslednej časti tohto príspevku bude stručný poukaz na spôsoby implementácie sociálnych dôrazov z Evanjelia podľa Lukáša do života kresťanov a cirkvi či dokonca do života širšej spoločnosti. Spomedzi mnohých

relevantných a hodnotných výpovedí vybraných teológov na výzvy Ježišovho sociálneho programu pre našu dobu preto vyberáme, vzhľadom na obmedzené priestorové možnosti príspevku, štyri príklady: Teológiu oslobodenia, ktorá kresťanovi priradzuje status jeho aktívnej spoločenskej angažovanosti; Paula Tillicha, ktorý kresťana povzbudzuje k odvahe vo viere; Dietricha Bonhoeffera, ktorý status kresťana rozširuje o nevyhnutnú potrebu slobodného a zodpovedného činu pred bezduchým plnením úlohy a Alberta Schweitzera, ktorý kresťana stavia pred naliehavú aktivitu v ľudskosti.

3.3.1. Teológia oslobodenia: Status kresťana je v jeho spoločenskej angažovanosti

Kultúrne a sociálne hnutie kresťanov v Latinskej Amerike, známe viac pod pojmom „teológia oslobodenia“, bolo v šesťdesiatych rokoch 20. storočia viditeľnou reakciou na silné vykorisťovanie ľudí v rozvojových krajinách a ich sociálnu nerovnosť, choroby a biedu. Pod vplyvom týchto udalostí vznikali rozličné organizácie, ktoré pod záštitou cirkvi priamo podporovali zlepšenie situácie a predovšetkým každodenných podmienok pre hodnotný život ľudí.

V rámci Druhého vatikánskeho koncilu dokázali zástancovia[75] teológie oslobodenia sformulovať prvé teologické reflexie, ale predovšetkým reflexiu vzťahov medzi vierou a chudobou, kresťanskou solidaritou a sociálnou nerovnosťou či vzťah medzi evanjeliom a sociálnou spravodlivosťou. Ukázalo sa, že kresťanský ideál je možné spojiť s ľudskou aktivitou, ba dokonca, že status kresťana spoluvytvára jeho angažovanosť v spoločnosti a podčiarkuje aj jeho solidaritu s biednymi a núdznymi. Teológia oslobodenia sa tak podľa nášho názoru, stáva jedným z príkladov pozitívnych odpovedí na výzvy Ježišovho sociálneho programu v modernej dobe, a to práve kvôli jej dôrazu na súcit s trpiacimi a utláčanými a obhajobu princípu univerzálnej solidarity.

3.3.2. Paul Tillich: Status kresťana je v jeho odvahe vo viere

Ďalším príkladom pozitívnej aplikácie výziev Ježišovho sociálneho programu v živote kresťana a celého kresťanského spoločenstva nachádzame u nemeckého profesora, evanjelického kňaza Paula Tillicha (1886–1965). Jeho intelekt a súčasne hĺbka viery ho pomyselne umiestňujú na hranicu

[75] Predstavitelia teológie oslobodenia vo svojich teologických reflexiách často kritizujú historickú prax, ktorá vedie k sociálnemu vykorisťovaniu a biede. Opierajú sa o diela významných európskych teológov, akými boli napríklad aj Johann Baptist Metz, či Dietrich Bonhoeffer alebo Jürgen Moltmann; títo teológovia hovoria o tzv. *teológii revolúcie*, ktorej koncept bol, zdá sa, vhodným teoretickým i praktickým podkladom pre vznik samotnej teológie oslobodenia.

medzi starých posvätným svetom viery a novou sekulárnou dobou mnohých právd a identít. Napriek prítomnej schizofrénii systému, v ktorom P. Tillich žil však dokázal vytvoriť symbiózu rozumu a viery, úzkosti a odvahy, filozofie a teológie, a tým v novodobom intelektuálnom svete ponechať jeho akcenty, ktoré od pradávna tvorili hlavné piliere spoločnosti.[76]

P. Tillich človeka usvedčuje z jeho úzkosti a strachu, aby ho mohol upozorniť na potrebu odvahy, ktorá pramení v schopnosti človeka prihlásiť sa k vlastnej existencii a viere. Tillich hlása bytie navzdory ohrozeniu, osudu, smrti, prázdnote, nezmyselnosti, vine alebo zatrateniu a tým načúva Ježišovmu novému chápaniu, kde je chudobný i otrok, hriešnik, chorý i sociálne vyčlenený človek plnohodnotnou ľudskom bytosťou.[77]

Tillichovi sa podarilo prepojiť biblické akcenty s aktuálnymi problémami svojej doby. Ponúka odpovede na otázky ľudského ducha, v ktorých je otázka náboženstva implicitne prítomná (Tillichova ontológia, náuka o zjavení, problémy kultúry, atď.). Na druhej strane dokáže zasadiť náboženstvo do ľudskej kultúry aj explicitne, čo môžeme vidieť v radoch príspevkov, štúdií a polemík, zameraných na jeho štúdium náboženstva, resp. náboženstiev. Ich jednotný prínos možno nazvať akousi „syntézou ducha“, ktorá vedie k jednote sakrálneho a profánneho a k potrebe zavádzať princípy viery do profánneho a sekulárneho priestoru. Aj preto si, domnievame sa, dielo P. Tillicha získalo a dodnes získava veľký ohlas v širokom, a to aj nekresťanskom publiku a má čo povedať aj do problematiky sociálnej angažovanosti kresťana vo svete.

3.3.3. Dietrich Bonhoeffer: Status kresťana je v uprednostnení slobodného, zodpovedného činu pred bezbrehým plnením úloh

Evanjelický kňaz Dietrich Bonhoeffer je mimoriadne dôležitá postava novovekých kresťanských dejín. Na pozadí nacistických dejín dokázal prehovoriť a prehovárať k masám, poukazujúc na etiku, sociálnu spravodlivosť

[76] Uvažovanie autora, ktoré prepája rozumu a vieru, rovnako ako filozofiu a teológiu nachádzame napríklad v dielach Dynamika viery (1957) či v diele Odvaha být (1952). Hlavým dielom P. Tillicha v oblasti teológie je trojzväzková Systematika teológie (1951–1963).

[77] Porovnaj napríklad s dielom *Odvaha být*. Tillich, P. 2004. Odvaha být. Brno: CDK, 2004, 140 s.

V diele *Odvaha být* sa stretávame priam s radikálnou úzkosťou, typickou pre modernú dobu. Podľa autora vedie táto úzkosť k strate odvahy byť individualitou ale, práve naopak, schovať sa pod konformitu celku, kde človek nachádza odvahu len ak je súčasťou väčšieho zoskupenia ľudí. Tento druh odvahy dáva Tillich do protikladu k odvahe jednotlivca, individuality. Zdrojom odvahy jednotlivca má byť tzv. „absolútna viera“, t.j. viera, ktorá stojí a rastie na úzkosti a ľudských pochybách. Autor tretieho evanjelia nie raz poukazuje na mnohé príklady ľudskej úzkosti, pochýb, ba až beznádeje. Práve v týchto situáciách sa však zjavuje pán Ježiš, ktorého volanie, slová a činy spôsobujú radikálnu zmenu, prinášajúcu vieru.

a nevyvrátiteľná zodpovednosť[78] každého ľudského jedinca. Vo svojich dielach nabáda k osobnej odvahe, zodpovednosti a obetavosti; hrdo pripomínajúc korene svojej vlasti, ktorá po stáročia videla „*v úlohe povolanie a v povolaní poslanie*.“[79]

Bonhoefferovo poznanie o nutnej prednosti slobodného a zodpovedného činu pred bezduchým, automatickým plnením vlastných úloh náš pohľad opäť smeruje k Ježišovi z Nazareta, ktorý dáva príklad k aktivite v láske a službe, a to napriek platným príkazom a zákonu. Ježiš sa stáva tým, ktorý zanecháva sobotu, aby učinil zázrak uzdravenia (Lk 6,6–11); približuje sa k chorému, aby poukázal na potrebu inklúzie vyčlenených (Lk 5,12–16); prehovára k aktívnej pomoci každému, komu sme blížnym (Lk 10,25–37); podnecuje k dávaniu (Lk 21,1–4) a háji princíp vše obsiahlej, univerzálnej lásky a služby, na úžitok všetkých. Na príklade Ježiša Krista možno preto vidieť paralelu s predstavou D. Bonhoeffera aj v tom, keď hovorí o „*potrebe prevziať zodpovednosť za utváranie dejín*.“[80]

3.3.4. Albert Schweitzer: Status kresťana je v jeho ľudskosti

Osobný príklad ľudskosti a hlboká úcta k človeku – to sú dva praktické dôrazy, ktoré vyberáme s cieľom pripomenúť si životný prínos a dielo lekára a misionára Alberta Schweitzera, a tým zároveň načrtnúť ďalšieho predstaviteľa novodobých dejín, ktorý aktívne odpovedá na výzvy Ježišovho sociálneho programu. Etická koncepcia A. Schweitzera – úcta k životu – preňho predstavuje základ skutočnej ľudskosti. Ako sám hovorí: „Svoj ľudský život … si uháji iba ten, kto využije každú príležitosť, aby vo svojom osobnom, či už i sebeväčšom nenápadnom jednaní, zostal vždy človekom pre ľudí, ktorí človeka potrebujú.“[81]

Svoje povolanie lekára praktizoval A. Schweitzer v nemocnici v africkom pralese, kde sa formuje a opakovane potvrdzuje jeho životné presved-

[78] Bonhoeffer radikálne vystupuje proti tzv. ceste povinnosti, ktorá človeku hovorí, že vykonať to, čo mu je nariadené, je najbezpečnejšie, pretože skutočnú zodpovednosť nesie ten, kto vydal rozkaz, nie ten, kto rozkaz poslúchol. Bonhoeffer vyvracia tento mylný a zodpovednosti sa vyhýbajúci predpoklad. Každý, kto sa obmedzí len na konanie povinnosti (príkazov), nikdy nezasiahne a nepremôže zlo, pretože nenájde odvahu k činu; k prevzatiu zodpovednosti za svoj čin. Bonhoeffer správne konštatuje, že tento „človek povinnosti“ napokon splní svoju povinnosť aj voči diablovi… BONHOEFFER, D. 2013. *Dietrich Bonhoeffer o etike a zodpovednosti: úryvky z textu, ktorý D. Bonhoeffer napísal na Vianoce 1942 k desiatemu výročiu nástupu Hitlera k moci,* s. 1. [online]. [cit. 2014-05-01]. Dostupné na internete: http://globalmagazin.sk/dietrich-bonhoeffer-o-etike-a-zodpovednosti/

[79] BONHOEFFER, D. 2013. *Dietrich Bonhoeffer o etike a zodpovednosti,* s. 2. [online]. [cit. 2014-05-01]. Dostupné na internete: http://globalmagazin.sk/dietrich-bonhoeffer-o-etike-a-zodpovednosti/

[80] BONHOEFFER, D. 2013. *Dietrich Bonhoeffer o etike a zodpovednosti,* s. 2. [online]. [cit. 2014-05-01]. Dostupné na internete: http://globalmagazin.sk/dietrich-bonhoeffer-o-etike-a-zodpovednosti/

[81] SCHWEITZER, A. 1974. *Z mého života a díla,* s. 87.

čenie, ktoré spočíva v stálej pomoci biednym a núdznym. Domnievame sa, že formulovaním svojich úvah súčasne názorne demonštruje a prakticky ukazuje, ako rozumie biblickému výrazu „láska k blížnemu".

Okrem morálky vidieť v životnom diele A. Schweitzera aj dôraz na etiku; prichádza s jej vlastným výkladom. Pod pojmom „relatívna etika" rozumie všetko to, čo určuje koľko toho človek urobí pre šťastie iného. Schweitzer cíti, že relatívna etika nestačí, a preto zavádza nový pojem, tzv. „etiku úcty k životu", ktorú označuje ako „etiku absolútnu". Túto etiku vysvetľuje ako absolútne zachovanie a podporovanie života. Úcta k životu v chápaní A. Schweitzera pritom zahrňuje princíp takej lásky, ktorá je súcitná so všetkými živými tvormi.[82] Aj vďaka tomu je A. Schweitzer zaradený do zoznamu veľkých hlásateľov sociálnej aktivity ľudí v spoločnosti. Stále aktuálne sú jeho dôrazy na prejavovanie ľudskosti; aby sa ľudia zastávali iných ľudí a aby dobrovoľne a aktívne činili princíp lásky k blížnemu v každodennej praxi. Sme vyzývaní k tomu, aby sme otvorili oči a uši a boli tými, ktorí hľadajú tých ľudí, ktorí potrebujú našu pomoc. Tento odkaz Alberta Schweitzera jednoznačne poukazuje na príklad Ježiša Krista, ktorý aktívne, dobrovoľne a s láskou prichádza k všetkým svojim blížnym a svoj nový princíp lásky a služby učí aj ostatných.

Záver

Sociálne posolstvo Ježiša Krista, Jeho prístup k núdznym a sociálne výzvy, ktorými zásadne mení dovtedajší spoločenský systém, sú v oblasti sociálnej problematiky najväčšími Ježišovými odkazmi. Univerzálna láska a služba, ktoré hlása Pán Ježiš každým svojím slovom a skutkom, navyše sú a majú byť dostupné všetkým. U Lukáša implicitne zahrňujú i Ježiša samého; jeho vlastnú osobu a úlohu, ktorú hrá v Božom pláne.

Autor tretieho evanjelia, chce ostať v anonymite, a preto zreteľne poukazuje na Krista. Bez neho samého a bez jeho citlivosti a vnímavosti na sociálny aspekt učenia Pána Ježiša by bola ale správa o Kristovi, ktorý sa skláňa k Samaritánom, biednym, hriešnikom a opovrhovaným, iba neúplným obrazom.[83] Prínos autora a jeho diela v kontexte novozmluvnej doby je preto nepopierateľný. Súčasne je Evanjelium podľa Lukáša, domnievame sa, zároveň veľkým povzbudením aj pre človeka dnešných čias. Je povzbudením k bohumilému životu a dobrým činom; je povzbudením k aktívnemu vyznávaniu Boha prostredníctvom skutkov lásky; je povzbudením k vernosti, dôvere, zdržanlivosti a súcitu; povzbudzuje nás, rovnako ako apoštolský otec Klement kedysi svojich Korintských, „k čistote pred Pánom."[84]

[82] SCHWEITZER, A. 1974. *Nauka úcty k životu,* s. 41–42.
[83] MERELL, J. 1973. *Radostná zvěst Nového zákona,* s. 44.
[84] GÁBRIŠ, K. 2004. *Spisy apoštolských otcov*, s. 52.

Pri čítaní evanjelia si zároveň uvedomujeme, že Ježišovo posolstvo a Panstvo má dosah na všetky druhy ľudských činností, vrátane sociálnych aktivít. To bol hlavný dôvod, prečo nemecký reformátor, Martin Luther, vo svojej pro-sociálne zameranej teologickej etike odmietal rozlišovať medzi duchovnými a svetskými stavmi. „Jedny nie sú dôležitejšie ako druhé, plnia však odlišné úlohy.“[85] Luther pritom v tejto otázke vychádza z teológie stvorenia, ako upozorňujú Valčo a Valčová: „Povolanie a stvorenie spolu úzko súvisia, pretože povolania sú pokračovaním Božej stvoriteľskej činnosti v rámci *creatio continua*. Zmyslom povolania je služba blížnemu. Toto platí vo všetkých sférach života. Preto sa, podľa Luthera, povolanie nevzťahuje len na aktivity v zamestnaní, ale aj v domácnosti a samozrejme v kresťanskej komunite. Služba blížnemu v rámci daného povolania sa tak stáva formou „bohoslužby“!“[86]

V príspevku sme predstavili niekoľko povzbudení k sociálnej aktivite. Vychádzali z princípov teológia oslobodenia, či z myšlienok a úvah významných humanistov, akými boli P. Tillich, D. Bonhoeffer či A. Schweitzer. Ich myšlienky nás priamo upozorňujú na vždy aktuálne dôrazy v oblasti sociálnej aktivity kresťanov – na aktívnu spoločenskú angažovanosť (teológia oslobodenia), odvahu, prameniacu z viery (P. Tillich), potrebu slobodného a zodpovedného činu, ktorý má byť viac ako splnením úlohy (D. Bonhoeffer) a naliehavú aktivitu v ľudskosti (A. Schweitzer).

Pri čítaní uvedených úvah si, rovnako ako pri čítaní biblického záznamu tretieho evanjelia, zreteľne uvedomujeme skutočnosť, že Pán Ježiš skutočne vytvára nový spôsob fungovania medziľudských vzťahov, nové spôsoby služby aj nové motivácie k sociálnej aktivite. V každom prípade v tom však vidíme predovšetkým to, že Boh Otec, Syn a Duch Svätý, chce byť účastný všetkých druhov ľudských činností, vrátane sociálnych aktivít.

Zoznam použitej literatúry

Knižné zdroje

ÁBEL, F. *Úvod do Novej zmluvy.* Bratislava : UK, 2009. 217 s.

BONHOEFFER, D. *Etika.* Praha : Kalich, 2007. 460 s.

CARPENTER, H. *Ježíš.* Praha : Odeon - Argo, 1994. 140 s.

COLEMAN, R. E. *Majstrov plán evanjelizácie.* (samizdat) Nedatované. Originál: COLEMAN, R. E. *The master plan of evangelism.* New Jersey : Fleming; H. Revell / Company; Old Tapan, 1979. 134 s.

GÁBRIŠ, K. *Dejiny novozmluvnej doby.* Bratislava : ECM, 1994. 232 s.

[85] VALČO, M., VALČOVÁ, K. 2012. *Teologické posolstvo Lutherovej reformácie a výzvy súčasnej doby,* s. 108.

[86] VALČO, M., VALČOVÁ, K. 2012. *Teologické posolstvo Lutherovej reformácie a výzvy súčasnej doby,* s. 108.

GÁBRIŠ, K. *Ježišove podobenstvá 1.* Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo; Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1990. 126 s.
GÁBRIŠ, K. *Ježišove podobenstvá II.* Bratislava : EBF UK, 1991. 128 s.
GÁBRIŠ, K. 1996. *Ježišove reči na vrchu.* Bratislava : UK, 1996. 101 s.
GÁBRIŠ, K.: Spisy apoštolských otcov. Bratislava : Evanjelická bohoslovecká fakulta UK, 2004.
GÁBRIŠ, K. 1995. *Teológia Novej zmluvy : Ježišova teológia.* Bratislava : UK, 1995. 158 s.
GUARDINI, R. *Pán : Úvahy o osobe a živote Ježiša Krista.* Ontario : Slovenskí jezuiti, 1970. 291 s.
JOHNSON, L. T., HARRINGTON, D. J. *Sacra Pagina : Evangelium podle Lukáše.* Kostlení Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1991. 161 s.
KAMIEŃSKA, A. *Osem blahoslavenstiev.* Bratislava : Lúč, 1991. 41 s.
MERELL, J. 1973. *Radostná zvěst Nového zákona.* Brno : Česká katolícka charita, 1973. 213 s.
MULLER, P. G. *Evangelium sv. Lukáše.* Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1998. 175 s.
NANDRÁSKY, K. 2004. *Ježišova Magna charta a súčasnosť.* [s.l.] : Karol Nandrásky, 2004. 219 s.
POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1998. 333 s.
POKORNÝ, P. *Vznešený Teofile : Teologie Lukášova Evangelia a Skutků.* Třebenice : Mlýn, 1998. 155 s.
RIENECKER, F. 1992. *Evanjelium podľa Matúša.* Bratislava : Creativpress, 1992. 451 s.
ROPS, D. 1991. *Ježiš vo svojej dobe.* Trnava : Dobrá kniha, 1991. 473 s.
RYŠKOVÁ, M. et al. 1991. *Stručný úvod do Písma sv. : Nový zákon.* Praha : Scriptum, 1991. 136 s.
SCHWEITZER, A. 1974. *Z mého života a díla.* Praha: Vyšehrad, 1974, 230 s.
SCHWEITZER, A. 1974. *Nauka úcty k životu.* Praha: Supraphon, 1974, 85 s.
SEGALLA, G. 1998. *Historické panoráma Nového zákona. (preložil Jaroslav Brož)* Praha : Trinitas, 1998. 107 s.
SVARINSKÝ, P. E. *Nový zákon : čtyři evangelia.* Praha : Kalich; Biblické sídlo ERC, 1973. 156 s.
TENNEY, M. C. *O novém zákoně.* [s.l] : [s.n.], 1983. 157 s.
TILLICH, P. 2004. *Odvaha být.* Brno : CDK, 2004. 140 s.
VALČO, M., VALČOVÁ, K. 2012. *Teologické posolstvo Lutherovej reformácie a výzvy súčasnej doby*. Žilina : EDIS, Žilinská univerzita v Žiline, 2012. 415 s.

Zborníky

KIŠŠ, I et al. *Sociálna problematika v evanjelickej teológii.* Bratislava : EBF UK, 2001. 235 s.
ŠINTÁL, J. et al. *Kniha Józue. Kniha Ezdrášova. Evanjelium podľa Lukáša.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004. 176 s.

Elektronické dokumenty

BONHOEFFER, D. 2013. *Dietrich Bonhoeffer o etike a zodpovednosti: úryvky z textu, ktorý D. Bonhoeffer napísal na Vianoce 1942 k desiatemu výročiu nástupu Hitlera k moci.* [online]. [cit. 2014-05-01]. Dostupné na internete: http://global-magazin.sk/dietrich-bonhoeffer-o-etike-a-zodpovednosti/

Krátky slovník slovenského jazyka. [online]. [cit. 2013-17-03]. Dostupné na internete: http://slovnik.azet.sk/pravopis/kratky-slovnik/

ThDr. Hedviga TKÁČOVÁ, PhD.
Katedra náboženských štúdií FHV, Žilinská univerzita v Žiline

Korene kresťanskej liturgie

Katarína VALČOVÁ

Abstrakt

K autentickému pochopeniu podstaty a charakteru dnešných kresťanských bohoslužieb potrebujeme znovu preskúmať korene a historický vývoj bohoslužobnej praxe kresťanov v samotných začiatkoch (najmä v prvých troch storočiach) dejín cirkvi. V najranejších kresťanských komunitách existovali dva hlavné typy bohoslužieb – (1) štúdium Písma s homíliou, spojené s modlitbami a piesňami a (2) hod Večere Pánovej, spojený s hodom agapé, pričom štruktúra ranokresťanských bohoslužieb a liturgický rámec bol do veľkej miery prebratý z chrámového kultu a neskoršej židovskej synagogálnej bohoslužby. Nové ríty a sviatky, ktoré boli poznačené svojím pohanským pôvodom, sa vynárajú najmä v 4.–8. st., kedy sa kresťanstvo stáva tolerovaným a neskôr štátnym náboženstvom.

Kľúčové slová: Kresťanské bohoslužby. Liturgia. Rítus. Chrámový kult. Synagogálna bohoslužba. Raná cirkev.

Abstract

In order to authentically comprehend the essence and character of contemporary Christian worship, we need to research the roots and historical development of the worship practices of Christians in the earliest periods of church history (especialy in the first three centuries A.D.). There were two main types of worship services in the earliest Christian communities – (1) a study of the Scriptures with a homily, accompanied by prayers and hymns and (2) the eucharistic feast accompanied by an agape meal – wherein the structure of the early Christian worship and its liturgical frame was, to a large extent, taken over from the temple cult and the subsequent Jewish synagogal worship. New rites and festivities, marked by their pagan origin, emerge later, mainly in the period from the 4th – 8th century, when Christianity becomes a tolerated and later the only state religion.

Keywords: Christian worship. Liturgy. Rite. Temple cult. Synagogal worship. Early church.

Úvod

Bohoslužba je dialóg medzi Bohom a ľuďmi: Boh dáva, ľudia prijímajú a odpovedajú. Tento dialóg nie je len duchovným, oddeleným od telesnej

reality sveta a človeka. Zahŕňa celú osobnosť, ducha, aj telo. Boh totiž prebýva s ľuďmi skrze Slovo a viditeľné znamenia inkarnovaného Syna.[1] Robert Webber definuje služby Božie ako vzájomné stretnutie Boha s jeho ľudom; samotný Boh sa sprítomňuje pre ľudí, ktorí odpovedajú chválou a vďakyvzdaním. Je to stretnutie na osobnej úrovni.[2]

Kresťanské služby Božie majú v prvom rade teocentrický charakter. Veriaci sa počas nich stretávajú so svojím Stvoriteľom, ktorý je pôvodcom všetkého, vyvyšujú Ho a oslavujú kvôli tomu kým je a čo pre nich denno-denne robí.

Služby Božie majú však aj kristocentrický charakter. Konajú sa skrze Ježiša Krista, ktorého Otec poveril vykonaním diela spasenia. Kristus sa ponížil a zostúpil z večnej slávy na Zem. Boh sa stal človekom, aby sa človek stal božím – theosis.

Služby Božie môžeme taktiež charakterizovať ako ekleziologické a pneumatologické. Odohrávajú sa v spoločenstve cirkvi (εκκλησια), ktorá je Kristovým telom, a to v moci Ducha Svätého. Je to totiž Duch Svätý, ktorý sa s nami, ľuďmi, spája a umožňuje nám zúčastňovať sa služieb Božích a proklamovať dielo Božieho spasenia cez viditeľné a hmatateľné znamenia. Spoločenstvo cirkvi sa najviditeľnejšie prejavuje vo sviatostiach – krste a Večeri Pánovej. Viditeľnými znameniami sa stávajú voda, chlieb a víno. Mnohokrát máme aj dnes gnostické tendencie potierať, znehodnocovať telesné. Musíme však pamätať na to, že dielo Ježiša Krista je nám prezentované (komunikované) cez telesné znaky a naša odpoveď je tiež telesná (počujeme, vidíme, chutnáme).

A napokon, služby Božie majú diakonický, misijný a eschatologický charakter. Osobná viera jednotlivca aj celého spoločenstva je vyjadrená vo fyzickej aktivite. Je to verejná služba svetu v mene Ježiša Krista, ktorá vyjavuje konanie Krista pre všetkých hriešnikov. Toto je vyjadrené v pokornej službe núdznym, chorým, starým, umierajúcim, ale aj v službe tým, ktorí žijú „bez Boha na svete." Cirkev slúži svetu v očakávaní druhého návratu Ježiša Krista tým spôsobom, že sa díva za hranice tohto sveta a očakáva eschatologickú nádej pre Boží ľud.

K tomu, aby sme správne pochopili charakter a podstatu dnešných kresťanských služieb Božích potrebujeme znovu preskúmať históriu a bohoslužobnú prax kresťanov v samotných začiatkoch a najmä v prvých troch storočiach nášho letopočtu. Správne pochopenie toho, odkiaľ prichádzame, čo môžeme považovať za korene kresťanských bohoslužieb, nám pomôže správne sa orientovať aj v budúcnosti a pružne reagovať na potrebné zmeny bez toho, aby sme sa spreneverili apoštolskej tradícii cirkvi. Preto sa v tejto

[1] Wegman, Herman, *Christian Worship in East and West, A Study Guide to Liturgical History*, New York 1985, s. xiii.
[2] Webber, Robert E., *Worship Old and New*, Grand Rapids: Zondervan, MI, 1982, s. 11.

práci pokúsime analyzovať všeobecnú charakteristiku prvotného kresťanstva a zamerať sa pritom aj na bohoslužobný čas a formu bohoslužieb prvých kresťanov podľa Novej zmluvy a v prvých troch storočiach dejín cirkvi.

Rané kresťanské bohoslužby podľa Novej zmluvy

V prvých troch storočiach nášho letopočtu si úlohu „svetovládcu" stale udržiaval Rím. Na svetovej politickej scéne nesporne zohrával hlavnú úlohu. Kultúrnymi centrami sveta však boli iné mestá – napríklad Alexandria v Egypte. Vďaka rímskym légiám boli v celej ríši veľmi dobré cestné komunikácie, ktoré boli neustále udržiavané a strážené, aby boli prechodné za každých okolností. V tom čase v Rímskej ríši vládol tzv. „Pax Romana" – rímsky mier, ktorý zaručoval pokojnú klímu pre život každého obyvateľa ríše. Môžeme pokojne tvrdiť, že toto boli celkom ideálne podmienky na šírenie akéhokoľvek náboženského hnutia. V rámci hraníc sa totiž každá náboženská skupina mohla rozmáhať slobodne a získavať nových členov, nevynímajúc kresťanov. Ich krvavé a kruté prenasledovanie v prvom storočí je mnohokrát preháňané – až do polovice 2. st. n. l. neexistoval zákon o prenasledovaní kresťanov. Preto sa kresťanstvo pekne rozrastalo najmä v sociálne slabších vrstvách a najmä okolo Stredozemného mora, v krajinách ako Sýria, Galácia, Kappadokia, Thrákia a Egypt. Je zrejmé, že každé z týchto miest sa neskôr stalo určitým liturgickým centrom s vlastnou liturgickou tradíciou.[3]

Keďže vznikajúce kresťanské spoločenstvá boli v prvých rokoch svojej existencie veľmi blízko napojené na židovské spoločenstvá v Jeruzaleme, Palestíne, Malej Ázii a kdekoľvek inde, bolo vo všeobecnosti kresťanstvo v prvom storočí spájané s Judaizmom, ktorý bol rozšírený po celej ríši. Možno povedať, že prakticky v každom meste bola židovská synagóga – a to najmä vo východnej časti Rímskej ríše. Preto, aj keď veľmi radi zdôrazňujeme jedinečnosť, exkluzivitu raného kresťanstva, ktoré kráčalo vlastnou cestou, nemôžme poprieť nesmierny vplyv židovstva, ktorý je výrazne badateľný až do 4. st. n. l. Keď zdôrazníme veľký vplyv tejto skupiny na kresťanov, vyjasní sa nám mnoho ranokresťanských liturgických záhad. Boli to práve židovskí kresťania, ktorí radi zdôrazňovali svoje židovské dedičstvo – Zákon. Boli to práve židovskí kresťania, ktorí nástojili na dodržiavaní židovských dátumov rôznych sviatkov (najmä sviatku Paschy).

Postupom času sa však zväčšil rozpor medzi židokresťanmi a pohanokresťanmi, ktorý bol zrejmý v celej Rímskej ríši a vďaka pohanokresťanom židovský vplyv na ranú cirkev a jej liturgiu postupne slabol. Židokresťania zostali postupom času v prevahe len v Jeruzaleme, kde sa zúčastňovali

[3] Wegman, Herman, *Christian Worship in East and West,* s. 3–4.

chrámovej liturgie až do zničenia chrámu v roku 70 a takmer až do Druhej židovskej vojny (roky 132–136) sa stretávali v židovských synagógach.

Na kresťanstvo malo v prvých troch storočiach určitý vplyv nielen židovstvo, ale aj helenistické prostredie a východné mysterijné kulty, tieto však aj tak navždy zostanú v tieni židovského náboženstva.[4] Priamy vplyv pohanstva na kresťanstvo a kresťanské bohoslužby sa totiž výrazne zosilňuje až v 4.–8. storočí nášho letopočtu.

Pozrime sa teraz priamo na dostupné biblické novozmluvné texty. Keď podrobne skúmame Novú zmluvu a snažíme sa nájsť nejaký úplne presný liturgický poriadok prvokresťanských bohoslužieb zistíme, že Nová zmluva neobsahuje to, čo hľadáme. Zmienky o prvokresťanských stretnutiach na rôznych miesta len podávajú informácie o živote prvých kresťanov a o tom, ako vyjadrovali svoju vieru.

Ako prvý text si vezmime Sk 2,41–47.[5] Tento biblický text vyjadruje spôsob života vôbec prvého kresťanského zboru.

Autor textu sa v prvom rade zmieňuje o apoštolskom učení. Zrejme má na mysli neskoršiu apoštolskú tradíciu, ktorá obsahovala základné „tajomstvá“ kresťanskej cirkvi určené len pokrsteným členom (ako napríklad Modlitba Pánova – Otčenáš).

Ďalej sa zmieňuje o spoločenstve. Nikto nezostáva so svojou vierou sám, ale patrí do spoločenstva, ktoré jeho vieru zdieľa spolu s ním. Spoločenstvo veriacich je miestom, kde sa jednotlivec utieka nielen so svojimi problémami a prosbami o modlitby, ale aj s radosťami a nádejou. V každej situácii človek – jednotlivec potrebuje mať okolo seba ľudí, ktorí mu rozumejú a ktorým sa môže bez váhania zdôveriť.

Ďalšia vec je lámanie chleba po domoch, teda nejaké jedlo, zvláštny rituál, ktorý sa odohrával v domácom prostredí, pretože prví kresťania nemali vlastné bohoslužobné priestory. Lámanie chleba – neskôr nazvané „eucharistia“ nadväzovalo na poslednú večeru Ježiša s učeníkmi, kedy učeníci dostali príkaz opakovať to, čo sa pri poslednej večeri odohralo.

Text zo Skutkov tiež hovorí o dennej návšteve Jeruzalemského chrámu a chválení Boha. Toto sa odohrávalo veľmi pravdepodobne v židovských modlitebných hodinách, ktorých bolo sedem (počas celého dňa). Kresťania

[4] Ibid., s. 8.

[5] Skutky 2:41–47: „A tí, čo ochotne prijali jeho slová, dali sa pokrstiť; i pripojilo sa v ten deň okolo tritisíc duší. Títo zotrvávali v apoštolskom učení a v spoločenstve, v lámaní chleba a na modlitbách. I prišla bázeň na všetky duše, a apoštolovia robili mnoho zázrakov a znamení. A všetci veriaci, ktorí boli pospolu, všetko mali spoločné, aj statky a majetky predávali a rozdeľovali všetkým, ako kto potreboval; deň čo deň zotrvávali jednomyseľne v chráme, lámali chlieb po domoch a prijímali pokrm s plesajúcim a úprimným srdcom, chválili Boha a boli obľúbení u všetkého ľudu. A Pán pridával na každý deň tých, ktorí boli zachránení.“

Všetky biblické citáty (pokiaľ nie je uvedené inak) sú z: Biblia, Písmo sväté Starej a Novej zmluvy, Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1990.

sa teda nemodlili len na svojich osobitných stretnutiach alebo doma, ale aj v chráme počas dňa, teda o tretej, šiestej a dvanástej hodine (približne 6:00, 9:00, 12:00). Neskôr sa zachovali ranné a večerné modlitebné stretnutia (známe pod názvami Mattiné a Vesper).[6] Modlitebné hodiny sú spomenuté aj v ďalších kapitolách knihy Skutkov (napr. Sk 3,1).

Tento text nemôžeme použiť ako návod pre dnešné spoločné bohoslužby, alebo nejaký kompletný liturgický poriadok, ktorý by sme mohli bez akýchkoľvek úprav prevziať.

Ďalšími prvkami ranokresťanských bohoslužobných stretnutí boli žalmy, hymny a duchovné piesne, ktoré sú spomenuté v Kol 3,16[7] a Ef 5,19[8]. Spev žalmov bol pôvodne súčasťou chrámovej a neskôr synagogálnej liturgie a kresťania ho prebrali aj pre svoje bohoslužobné stretnutia.

O poriadku služieb Božích hovorí apoštol Pavol v 1K 14,26–40. Spomína učiteľov a prorokov, ktorí nemajú podliehať vlastnej túžbe prezentovať na spoločných stretnutiach kresťanov samých seba a svoje schopnosti, ale práve naopak, myslieť predovšetkým na spoločenstvo veciach a jeho potreby. Preto, ak má niekto špeciálne duchovné dary, ako sú dar jazykov a dar proroctva, a nemá dar vysvetľovať, neposlúži to na budovanie spoločenstva a preto to patrí len do súkromnej sféry jednotlivca a nie celého spoločenstva. Zaujímavou je zmienka o mlčaní žien v zhromaždení. Ženy mali vo vtedajšej spoločnosti nižšie postavenie a nebolo im dovolené vyučovať, toto teda zrejme platilo aj v kresťanských spoločenstvách. Apoštol Pavol v tomto texte zdôrazňuje najmä poriadok (aby sa všetko dialo v poriadku), z čoho môžeme usudzovať, že spoločenstvo v Korinte oplývalo mnohými duchovnými darmi, ale nedokázalo ich pri spoločných zhromaždeniach použiť rozumným spôsobom tak, aby mohlo celé spoločenstvo rásť vo viere.

Čo sa týka času stretávania kresťanov, zmienku o tom nachádzame v Sk 20,7[9]. Podľa slov tohto textu, stretnutie v prvý deň po sobote na lámanie chleba nie je ničím výnimočným, skôr pravidelným. Tieto špecifické stretnutia teda prebiehali v nedeľu večer, pretože nedeľa bola bežným pracovným dňom. Podľa babylonského planetárneho týždenného kalendára to bol deň zasvätený slnku („Suň – Dany“). Zjav 1,10[10] tento deň označuje

[6] Volz, Carl A., *Faith and Practice in the Early Church*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1983, s. 95.

[7] „…vo všetkej múdrosti učte a napomínajte sa žalmami, hymnami, duchovnými piesňami a vďačne spievajte v srdciach Bohu!“

[8] „Hovorte medzi sebou v žalmoch, hymnách a duchovných piesňach, spievajte a plesajte Pánovi srdcom.“

[9] „Keď sme sa v prvý deň po sobote zišli na lámanie chleba…“

[10] *„V deň Pánov som bol vo vytržení ducha a počul som…“*

„ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ καὶ ἤκουσα…“ In: Nestle – Aland, *The Greek New Testament,* 27th Edition.

ako „κυριακη ημερα“. Tento deň je teda pre kresťanov od samotného začiatku v prvom rade dňom oslavy vzkriesenia Ježiša Krista.[11] Pre kresťanov mal však aj iný význam. Vo „ôsmy“ deň – deň po Šabbate – prvý deň nového týždňa sa schádzali večer na lámanie chleba. To neznamenalo nový Šabbat, nový svätý deň, novú štruktúru týždňa, ale úplne nový deň, vyňatý z bežného týždňa tak, ako je vzkriesenie Ježiša Krista úplne iné. Je to deň, kedy bola porazená smrť. Prvotní kresťania verili, že tento deň je už úsvitom dňa, posledného dňa, kedy Boh bude bývať priamo uprostred svojho ľudu, ktorému zotrie všetky slzy z očí. Veľmi pekný symbolizmus môžeme nájsť aj z hľadiska stvorenia sveta – je to deň slnka – 1. deň stvorenia, kedy Boh stvoril svetlo. Kresťanská aplikácia tejto skutočnosti ide trochu ďalej, hovoriac, že Ježiš Kristus je svetlom sveta, novým svetlom, najjasnejším svetlom, ktoré osvetľuje každú temnotu.[12]

Kresťania teda do istej miery prebrali židovské chápanie týždňa, aj keď nie do najmenších detailov. Boli to práve Židia, ktorí našli pre deň planéty Saturn („Saturn – day“) nové vysvetlenie a využitie. Šabbat bol pre Babylónčanov nešťastným dňom. V tento deň nesmel nikto pracovať, ani uzatvárať obchody, pretože žiadny obchod uzavretý v tento deň nikomu nepriniesol šťastie. Židia toto chápanie obrátili totálne naruby. Pre nich sa tento deň stal dňom sviatočného odpočinku, kedy ani oni nesmeli vykonávať žiadne práce, ale zmysel toho bol úplne iný: odpočívaj a pritom pamätaj na Božiu milosť! Všetko je Božím stvorením, lebo Boh je ten, ktorý je zvrchovaným Stvoriteľom sveta a preto všetko podlieha určitému stvoriteľskému poriadku.[13]

V Novej zmluve sa nachádzajú aj niektoré liturgické texty vo viacerých formách. Ako prvé môžeme uviesť vyznanie viery – Ježiš je Pán (κυριος χριστος), ktoré bolo uznaním a vyhlásením Ježiša Krista za jediného živého a konajúceho Boha a jediného zvrchovaného Pána nad všetkým, oproti pohanským náboženstvám, ktoré mali mnohých pánov a panie (bohov a bohyne) – napr. F 2,11; 1K 12,3[14].

Ďalšími dôležitými textami sú starokresťanské hymny (L 1,46–55 – magnificat, L 1,68–79 – benedictus, L 2,29–32 – nunc dimittis, J 1,1–16 – hymnus o Logose, F 2,5–11 – hymnus o Ježišovi Kristovi, poníženom služobníkovi, Kol 1,15–20 – hymnus o preexistečnom vyvýšenom Kristovi). Všetky tieto hymny oslavujú a vyvyšujú Boha Otca – Stvoriteľa za mocné spasiteľské činy, ktoré sú Jeho dielom a hovoria aj o Ježišovi Kristovi,

[11] Talley, Thomas J., *The Origins of the Liturgical Year*, Collegeville: The Liturgical Press, MN 1986, s. 13.

[12] Ján 9:5 „Dokiaľ som na svete, ja som svetlo sveta.“

[13] Genesis 2:2–3: „Na siedmy deň Boh dokončil svoje dielo, ktoré konal; na siedmy deň si odpočinul od všetkého diela, ktoré vykonal.Nato Boh požehnal siedmy deň a posvätil ho, lebo v ňom si odpočinul od všetkého diela, ktoré stvorením začal konať.“

[14] „… Ježiš Kristus je Pán“, „Pán Ježiš!“

o Jeho diele a o tom, čo to pre veriacich znamená. Dalo by sa povedať, že sú to formulované vyznania viery v piesňach.

Dôležitými pre prvokresťanské spoločenstvá boli aj texty o Večeri Pánovej (Mk 14,22–24; Mt 26,26–29; L 22,17nn; 1K 11,23–25), ktoré zachovali nielen príbeh Ježiša a okolností, za ktorých bola Večera Pánova ustanovená, ale aj samotnú liturgickú formulku, ktorú majú neustále pri hode Večere Pánovej opakovať.

V Sk 4,24–30 je zachovaná modlitba vďaky, ktorá svojím štýlom pripomína žalmy.

Za zmienku stojí aj to, že 1. list Petra je považovaný za starú krstnú katechézu, práve kvôli svojej štruktúre a obsahu (viera aj v utrpení, výzva k svätosti a láske, zobliekanie zlého a obliekanie nového, nový život vo viere – poddanosť, manželstvo, utrpenie, vyvarovanie sa pohanských praktík, príprava na posledné veci, konkrétne napomenutia, výzva bdieť za každých okolností).

Na základe priamych textov, ktoré máme k dispozícii v Novej zmluve môžeme konštatovať, že dokážeme zistiť deň bohoslužobných stretnutí a niektoré liturgické formulky, ktoré boli prvými kresťanmi používané. Nedokážeme však zrekonštruovať presný liturgický poriadok ranokresťanských bohoslužieb. Môžeme tak urobiť jedine na základe skúmania ďalších písomností z prvých troch storočí nášho letopočtu.

Kresťanské bohoslužby v prvých troch storočiach nášho letopočtu

O liturgickej praxi v prvých troch storočiach kresťanskej cirkvi vieme omnoho menej ako by sme chceli. Z hľadiska podrobného výskumu raných zdrojov by sa skôr zdalo, že mnohé predstavy o tom, ako to asi počas starovekých bohoslužieb vyzeralo, sú v skutočnosti len naše „zbožné želania“. Čo však môžeme s istotou o starovekej bohoslužbe tvrdiť je fakt, že v danej dobe existovalo veľké množstvo (v zmysle – rôzne druhy) bohoslužieb, nie uniformná liturgická jednota.

Pri skúmaní starovekej liturgickej tradície kresťanskej cirkvi je dôležité, aby sme si v prvom rade uvedomili *kde* (v ktorej oblasti) sa práve pohybujeme. Záleží na tom, či skúmame práve oblasť Sýrie, Egypta, Jeruzalema alebo Severnej Afriky. Keď správne lokalizujeme oblasť skúmania, nasleduje ďalšia dôležitá otázka – je toto *jediná forma bohoslužieb* v tejto oblasti v k*onkrétnom časovom období*? Možno budeme prekvapení, keď zistíme, že v danom časovom období existovali na určitom mieste viaceré varianty kresťanských bohoslužieb. „Bohoslužba, ktorá sa objavuje v postnicejskej ére je liturgickým kompromisom, ktorý v sebe zahŕňa niečo z toho a niečo z iného, skrátka zmenené prvky podľa prostredia a nie triumf jedinej

formy bohoslužieb.“[15] Viacerí bádatelia sa zhodujú v tvrdení, že klasická forma kresťanských bohoslužieb je do veľkej miery voľnou asimiláciou rôznych kresťanských tradícií, zachytených v rôznych liturgických písomnostiach, ktoré boli systematicky zozbierané v 4. storočí a nie jedinou formou bohoslužby, ktorá prežila z najstarších apoštolských čias.

Liturgické manuskripty totiž neboli písané kvôli neskoršej historickej prehľadnosti alebo kvôli historickej evidencii pre kresťanov nasledujúcich generácií, ale slúžili jedine na praktické účely. Ich primárnym cieľom boli predovšetkým praktické potreby súdobých kresťanov. Patria totiž k tzv. „živej – žijúcej literatúre“, ktorá v kresťanskom spoločenstve neustále cirkuluje, formuje a tvorí súčasť jeho dedičstva a tradície. Na druhej strane však neustále podlieha zmenám, ktoré pramenia z meniacich sa sociálnych, historických a kultúrnych podmienok. Kopírovanie a tradovanie liturgických manuskriptov, aj keď už daná forma bohoslužieb nebola dávno aktuálna, slúžilo na zachovanie historického prepojenia s apoštolskou tradíciou, ktorá bola základom pre tvorbu bohoslužieb.[16]

V nasledujúcich odsekoch sa budem zaoberať konkrétnymi spismi od rôznych starovekých autorov.

Za najranejší mimobiblický liturgický zdroj je považovaný spis *Didaché* – Učenie dvanástich apoštolov. Ohľadne autora spisu nevieme nič. Mohol to byť jednotlivec, ale aj kolektív autorov. Tento spis bol napísaný okolo roku 100 n. l. Toto tvrdenie nie je založené na žiadnych vonkajších dôkazoch, ale svedčia o ňom najmä vnútorné dôvody – spis pozná pneumatikov, cirkevné úrady hrajú ešte pomerne malú rolu. Autoritami sú, popri Starej zmluve, Pán a dvanásti apoštolovia. Okrem toho je dielo preniknuté silnou túžbou po konci vekov. Autor už pozná Matúšovo a Lukášovo evanjelium. Pritom Didaché nemožno zaraďovať priamo do apoštolskej doby, lebo cirkev je už rozšírená vo veľkých oblastiach.

Podľa nadpisu by mali byť autormi dvanásti apoštolovia. Ale Didaché nemôže pochádzať od apoštolov, preto musíme konštatovať, že pred sebou skôr máme starý kresťanský cirkevný poriadok, možno starokresťanský katechizmus. Je totiž napísaný veľmi jasným, stručným štýlom, preto sa dá veľmi dobre pamätať. Tento cenný spis poskytuje pohľad na hlavné časti kresťanského učenia na konci prvého a začiatkom druhého storočia.[17]

Samotný obsah spisu nám predostiera hodnotné informácie o viacerých veciach. V prvom rade je to krst. Autor upozorňuje na to, že na krst sa musí pripraviť nielen samotný novokrstenec, ale aj spoločenstvo – má to byť

[15] Bradshaw, Paul F., *The Search for the Origins of Christian Worship*, Oxford, 2002, s. x.

[16] Cross, F. L., Early Western Liturgical Manuscripts, *Journal of Theological Studies* 16 (1965), str. 63–64. Citované podľa: Bradshaw, Paul F., *The Search for the Origins of Christian Worship*, Oxford, 2002, s. 4.

[17] Gábriš, Karol, *Spisy apoštolských otcov* – upravené a doplnené vydanie, Bratislava: EBF UK, 2004, s. 13.

pôst, najmenej dvojdňový. Krstiť sa má v meno Otca i Syna i Ducha Svätého v tečúcej vode, ak nie je k dispozícií tečúca voda, musí byť novokrstenec poliaty, ak nie je studená voda, môže byť aj teplá.

Ďalej sa spis zmieňuje o hode agapé spojenom s eucharistiou. V tomto prípade uvádza nielen presné poradie elementov a ďakovania z elementy, ale aj presné formulácie ďakovných modlitieb.

Nachádzame tu aj presné predpisy o svätení nedele (ktorá je dňom Pánovým a má byť lámaný chlieb za podmienky, že všetci sú zmierení a nikto proti nikomu nič nemá), o voľbe biskupov, o prorokoch, o pôste v stredu a v piatok, o úrade v zbore a niekoľko ďalších príkladov modlitieb.

Za najstarší mimobiblický a dokonca aj mimokresťanský spis, ktorý obsahuje popis starokresťanských bohoslužieb je *list Plínia ml. cisárovi Trajánovi*. Plínius mladší bol guvernérom Bithýnie. Cisárovi píše o problémoch, s ktorými sa potýka a pýta si radu, čo má urobiť. Denne totiž k nemu privádzajú prívržencov nového náboženstva, ktorí nasledujú nejakého Chrésta. Títo odmietajú obetovať cisárovi, odmietajú sa klaňať jeho soche, nechcú vstupovať do vojenskej služby a preto by sa mohlo zdať, že ich náboženstvo, aj keď nie je agresívne, môže ohrozovať istým spôsobom existenciu Rímskeho empíria. Pri vypočúvaní niektorých vysoko postavených kresťanov sa dozvedel, že sa stretávajú v istý, presne stanovený deň na úsvite, spievajú piesne na oslavu Krista ako jediného Boha respozórnym spôsobom, odriekajú prikázania (nesmú kradnúť, zabiť, dopustiť sa cudzoložstva). Potom sa rozídu každý svojou cestou, ale večer, po zotmení sa opäť stretávajú, aby spoločne jedli jednoduché jedlo.[18] V tomto liste nenachádzame žiadne podrobné liturgické informácie ohľadne bohoslužieb, ale čo si môžeme všimnúť sú nedeľné stretnutia kresťanov skoro ráno a neskoro večer, kvôli tomu, že nedeľa bola pracovným dňom. Dôležitá je aj informácia o slávení Večere Pánovej (jedla) v nedeľu večer.

Z raných kresťanských otcov poskytujú vo svojich dielach najviac zmienok o živote ranokresťanských spoločenstiev *Klemens Rímsky, Ignatius z Antiochie a Polykarp zo Smyrny*. Všetci sa opierajú o rozvinutú hierarchiu a štruktúru cirkvi, keď sa na viacerých miestach zmieňujú o poslušnosti predovšetkým voči biskupom, prezbyterom a diakonom. Napomínajú veriacich k pokore, pokániu, a iným kresťanským cnostiam. Čo je dôležité z liturgického hľadiska – zdôrazňujú nutnosť stretávať sa v deň Pánov a čo najčastejšie prijímať hod Večere Pánovej (Eucharistie).

Viac osobitnej látky má vo svojich *Apológiách Justín Martýr*, ktorý bráni kresťanstvo voči obvineniam z pohanstva, z ateizmu, obhajuje Kristovo božstvo a nevyhnutnosť Jeho spasiteľského diela. Jednu celú kapitolu venuje aj opisu ranokresťanských bohoslužieb, ktoré sa konajú v nedeľu

[18] Plínius, *Pliny on Christians* [online]. [cit. 28.05.2014]. Dostupné na internete: http://www.middlebury.edu/~harris

(Helios – Slnko – deň slnka), kedy si veriaci pripomínajú Boží zásah pri stvorení sveta – svetlo namiesto tmy a v konečnom dôsledku je to deň vzkriesenia Ježiša Krista, ktorý bol ukrižovaný v deň pred dňom Saturna – v piatok. Veriaci sa zhromažďujú, aby v prvom rade čítali spomienky apoštolov a potom ich vodca skupiny vysvetlí a dá im potrebné inštrukcie, ako sa správať v každodennom živote. Nasledujú modlitby spoločenstva a potom sú prinesené víno, chlieb a voda. Tieto dary sú distribuované medzi veriacimi. Na záver nasleduje finančná zbierka, ktorá je určená všetkým veriacim trpiacim núdzou a nedostatkom – väčšinou vdovy a siroty.

Ďalší dôležitý raný kresťanský autor *Hippolytus* sa vo svojej *Apoštolskej tradícii* zaoberá mnohými dôležitými zložkami nielen života cirkvi vo všeobecnosti, ale pri jednotlivých príležitostiach spomína aj konkrétne liturgické formulácie. Tento spis vznikol na začiatku tretieho storočia nášho letopočtu (odhaduje sa, že okolo roku 215) a Hypolitovo autorstvo nie je jednoznačne dosvedčené, pretože v niektorých zachovaných odpisoch sa nespája s týmto menom, ale skôr je spojené s Didaché.

Spis sa začína voľbou biskupa a ordináciou biskupa inými biskupmi. Potom pokračuje popisom svätých obetí rôzneho druhu (obetovanie oleja, syra, olív) a voľbami a ustanovením iných štruktúr cirkevnej hierarchie – kňazov, diakonov, vyznávačov, subdiakonov, lektorov. Ku týmto vo svojom spise zaraďuje aj vdovy a panny. Pri všetkých týchto „ordinačných“ príležitostiach uvádza doslovne modlitby, ktoré majú byť odriekané[19]. Taktiež presne popisuje, čo sa má pri ktorej príležitosti diať a v akom presne predpísanom poriadku.

Podrobne sa zaoberá katechumenmi a katechumenátom. Uvádza modlitby a činnosti, ktoré majú katechumeni a tí, ktorí ich vyučujú vykonávať. Počíta aj s možnosťou smrti katechumena, ktorý ešte nebol pokrstený, ale trpel a zomrel pre meno Pánovo.

Veľmi podrobne opisuje rituál krstu svätého. Odporúča, aby bol každý katechumen ešte preskúmaný a biskup na ňom nech vykoná exorcizmus tesne pred prípravou na samotný krst. Pred krstom sa každý musí „okúpať“ a v sobotu pred krstom sa majú katechumeni celý deň modliť a postiť. Biskup na nich ešte v ten deň vykoná ďalší exorcizmus. V samotný deň krstu sa

[19] Príklad: ordinácia biskupa*: „…Otče, ty poznáš srdcia:daj, aby tvoj služobník, ktorého si si vyvolil za biskupa, pásol tvoje sväté stádo a vykonával ti bezúhonne veľkňazskú službu vo dne i v noci. Nech sa nad ním neustále milostivo skláňa tvoj pohľad a nech prednáša dary tvojej svätej Cirkvi. Nech má vo veľkňazskom duchu moc odpúšťať hriechy podľa tvojho ustanovenia, moc udeľovať posvätné stavy podľa tvojho nariadenia, moc rozlámať každé puto, ktorú si odovzdal apoštolom. Nech sa ti zapáči prívetivosťou a čistým srdcom, nech sa k tebe vznáša ako príjemná vôňa skrze tvojho služobníka Ježiša Krista, skrze ktorého nech sa vzdáva chvála, moc a česť: Otcovi i Synovi so Svätým Duchom, teraz i po všetky veky vekov. Amen.“* Hippolytus, The Apostolic Tradition of Hippolytus of Rome [online], Dostupné na internete: http://www.bombaxo.com/hippolytus.html [cit. 11.03.2014].

celý rituál odohráva za úsvitu (keď spievajú kohúty) pri tečúcej vode alebo pri horskom prameni. Keď všetci katechumeni odložia odev, najskôr sú prinesené deti, za ktorých hovoria rodičia alebo iní príbuzní. Po deťoch sú pokrstení muži a ženy až nakoniec. Veľmi podrobne opisuje rituál krstu spolu so všetkými liturgickými formulkami[20], ktoré sú pri tejto príležitosti použité.

To isté platí aj o rituále, ktorý nasleduje hneď po krste – prijímanie Eucharistie v kresťanskom spoločenstve veriacich. Pre tento rituál predpisuje aj špecifické dni, v ktoré má byť dodržiavaný, okrem príležitosti krstu – spomína sobotu a prvý deň po sobote. Ak by veriaci chceli sláviť Večeru Pánovu aj v iné dni, musia o povolenie požiadať biskupa. Tento rituál je spojený s hodom Agapé (večera lásky), ktorého sa smú zúčastniť len pokrstení a pri jedení musí byť dodržiavaný predpísaný poriadok. Pri Eucharistii je nutné dávať pozor na to, aby z kalicha nič neodkvaplo na zem, aby tak nebola znevážená krv Kristova a aby to Zlý nezneužil[21].

Veľmi podrobne sa tiež venuje dodržiavaniu pôstu – v predpísané špecifické príležitosti (pred Veľkou nocou a pred prijímaním Eucharistie), ale tiež v bežné pôstne dni. Uvádza konkrétne modlitby, ktoré majú veriaci odriekať.

---

[20] Príklad: Časť krstnej liturgie: „*Keď už presbyter prijal jednotlivo každého, kto prijíma krst, má ho takto vyzvať, aby sa zriekol:„Zriekam sa ťa, Satan, aj všetkých tvojich služieb a všetkých tvojich skutkov.“Keď sa už každý z nich zriekol, nech ho kňaz pomaže olejom exorcizmu a nech mu pritom hovorí: Nech od teba odstúpi každý (zlý) duch. Potom ho nahého odovzdá biskupovi, alebo kňazovi, ktorý stojí pri krstnej vode. Diakon nech s ním potom zostupuje takto: keď už zostúpi do vody krstenec, má na neho ten, čo krstí, vložiť ruku a spýtať sa: „Veríš v Boha, Otca všemohúceho?“ Krstenec má odpovedať: „Verím.“ A hneď ho má, s rukou položenou na jeho hlave, raz ponoriť. Potom sa ho treba spýtať: „Veríš v Ježiša Krista, Božieho Syna, ktorého z Ducha Svätého porodila Panna Mária, ktorý bol ukrižovaný za vlády Poncia Piláta, zomrel, na tretí deň vstal živý spomedzi mŕtvych?“Keď povie: „verím“, znova ho treba ponoriť. A nech sa zasa spýta: „Veríš v Ducha Svätého, v svätú Cirkev a vo vzkriesenie tela?“ Krstenec má odpovedať: „Verím.“ A má byť ponorený tretíkrát. Potom, keď vystúpi, má ho presbyter pomazať tým olejom, ktorý bol posvätený s nasledovnými slovami: „Mažem ťa svätým olejom v mene Ježiša Krista.“Až potom nech sa každý jednotlivo osuší a oblečie a keď tak urobí nech vstúpi do kostola. Biskup nech na nich vloží ruku a zvolá:„Pane, Bože, ty si ich urobil hodnými, aby si kúpeľom znovuzrodenia Ducha Svätého získali odpustenie hriechov. Zošli na nich svoju milosť, aby ti slúžili podľa tvojej vôle. Lebo tebe patrí sláva: Otcovi i Synovi so Svätým Duchom vo svätej Cirkvi, teraz i na veky vekov. Amen.“ Potom si vyleje olej vďakyvzdania na ruku, vloží ju krstencovi na hlavu a hovorí: „Mažem ťa svätým olejom v Bohu, všemohúcom Otcovi, v Ježišovi Kristovi a v Duchu Svätom.“ Označí krstencov na čele (krížom), dá im bozk so slovami: „Pán (nech je) s tebou.“A označený má odpovedať: „I s duchom tvojim.“ Tak to treba urobiť s každým.*“ Ibid. [online] Dostupné na internete: http://www.bombaxo.com/hippolytus.html

[21] Príklad: „V sobotu a v prvý deň po sobote nech biskup, pokiaľ môže, vlastnoručne rozdáva sám prijímanie všetkému ľudu, zatiaľ čo diakoni lámu chlieb. Aj kňazi nech lámu upečený chlieb. Keď diakon prináša kňazovi Eucharistiu, nech roztvorí svoj odev, kňaz si ju sám vezme aby rozdával vlastnou rukou ľudu. V ostatné dni je prípustné rozdávať podľa nariadenia biskupa.“ Ibid. [online] Dostupné na internete: http://www.bombaxo.com/hippolytus.html

Veľkú časť svojho spisu venuje času na modlitbu – kopíruje židovské modlitebné hodiny a pripomína kresťanom, že aj oni sa majú v týchto hodinách modliť (od skorého rána v priebehu celého dňa, pred spaním a dokonca majú vstávať aj o polnoci).

V závere hovorí o používaní znaku kríža, ktorý slúži pre veriaceho ako znak utrpenia, ktorý je použitý proti diablovi a má sa robiť s vierou, nie kvôli vonkajšiemu vzhľadu alebo kvôli iným ľuďom.

Všetky svoje tvrdenia podkladá autor spisu množstvom biblických citátov – používa nielen Starú zmluvu, ale opiera sa aj o novozmluvné spisy.

Tento spis je veľmi cenný najmä kvôli podrobným opisom rôznych rituálov s celým liturgickým rámcom. Tiež predpokladá veľmi rozvinutú cirkevnú štruktúru – čo nám umožňuje lepšie nahliadnuť do každodenného života ranej cirkvi.

Záver

Pri hlbšom skúmaní rôznych ranokresťanských spisov z prvých troch storočí nášho letopočtu môžeme konštatovať, že raná cirkev mala vysoko rozvinuté rôzne druhy liturgie pre rôzne špecifické bohoslužobné príležitosti. V zásade však existovali dva hlavné druhy bohoslužieb – štúdium Písma spojené s modlitbami a piesňami a hod Večere Pánovej spojený s hodom agapé. Tieto dve bohoslužobné príležitosti boli niekedy v 2. alebo 3. storočí spojené. Nemáme písomné doklady o tom, ako sa to udialo, na základe spisov len vieme konštatovať, že od istej doby sú spolu, ako jedna bohoslužba. Štruktúra ranokresťanských bohoslužieb a liturgický rámec bol do veľkej miery prebratý zo židovskej synagogálnej bohoslužby,[22] podrobnejšia analýza čoho by však bola témou na ďalšiu štúdiu.

Kresťanstvo ako fenomén so všetkými svojimi vonkajšími prejavmi (bohoslužby a liturgia) sa na scéne dejín neobjavilo ako jediné, skôr ako jedinečné náboženstvo, pristupujúce k veriacim úplne iným spôsob, jedinečné v ponuke záchrany od Boha, ktorý sa sám skláňa k človeku cez svojho inkarnovaného Syna a pôsobí v Duchu Svätom. Každé náboženstvo sa skladá z obyčajných ľudí, ktorí sú ovplyvnení tým, čo prežili, v čom vyrástli, čo chcú dosiahnuť. Podobne aj kresťanstvo neostalo izolovaným tajomným kultom ukrytým v katakombách na večné veky, ale bolo ovplyvnené okolitým svetom.

V prvom rade to bol judaizmus so svojím chrámovým kultom a synagógou. Chrámový kult bol však primárnym činiteľom, ktorý prispel aj do neskorších synagogálnych bohoslužieb a to najmä responzórnym spevom žal-

[22] Dugmore, C. W., *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, Oxford: Oxford University Press, 1964; pozri tiež: Oesterley, W. O. E. *The Jewish Background of the Christian Liturgy*. Oxford: Oxford University Press, 1925.

mov a požehnaniami. Synagóga k tomu pridala čítania zo Zákona a z Prorokov, ktoré spojila s ich prekladom a výkladom do reči poslucháčov. Modlitby boli každodennou samozrejmosťou a preto boli prirodzenou súčasťou ako chrámového kultu, tak aj synagogálnych bohoslužieb. Tieto sa stali základom pre starokresťanské bohoslužby, na ktoré sa postupne nabaľovali nové ríty, ktoré už boli poznačené svojím pohanským pôvodom. Toto sa uskutočňovalo najmä v 4.–8. st., kedy sa kresťanská cirkev stala postupne tolerovanou cirkvou a neskôr štátnym náboženstvom.

Zoznam použitej literatúry

Primárne zdroje

Biblia. *Písmo sväté Starej a Novej zmluvy*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1990.

Sekundárna literatúra

BRADSHAW, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BRADSHAW, Paul F. – HOFFMAN, Laurence. *The Making of Jewish and Christian Worship*. Londýn 1991.

DUGMORE, C. W. *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

GÁBRIŠ, Karol. *Spisy apoštolských otcov*. Druhé, upravené a doplnené vydanie. Bratislava: EBF UK, 2004.

OESTERLEY, W. O. E. *The Jewish Background of the Christian Liturgy*. Oxford: Oxford University Press, 1925.

TALLEY, Thomas J. *The Origins of the Liturgical Year*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1986.

VOLZ, Carl A. *Faith and Practice in the Early Church*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1983.

WEBBER, Robert E. *Worship Old and New*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982.

WEGMAN, Herman. *Christian Worship in East and West*. New York 1985.

Internetové zdroje

HARRIS, William. *Humanities and the Liberal Arts.* [online]. [cit. 28.05.2014]. Dostupné na internete: http://www.middlebury.edu/~harris

HIPPOLYTUS. The Apostolic Tradition of Hippolytus of Rome [online]. [cit. 28.05.2014]. Dostupné na internete: http://www.bombaxo.com/hippolytus.html

Mgr. Katarína VALČOVÁ, PhD.
Katedra náboženských štúdií, Fakulta humanitných vied ŽU v Žiline

Vybrané aspekty prieniku religiozity a edukácie v SR a ČR

Dana Hanesová

Abstrakt

Cieľom štúdie je prezentovať niektoré aspekty prieniku *religiozity* a *edukácie* najmä na Slovensku, ale aj v Českej republike (kvôli dlhej spoločnej histórii). Autorka najskôr vysvetľuje koncept *religiozity* z pohľadu psychológie náboženstva a edukačných vied. Potom uvádza prehľad údajov o rozvoji religiozity v edukačnom kontexte prostredníctvom cirkevných škôl a ich náboženskú výchovu v ČR a v SR. Ďalej nasleduje prehľad náboženskej štruktúry oboch týchto krajín od ich vzniku začiatkom 90-tych rokov 20. storočia. V ďalšej časti autor prezentuje niekoľko najnovších výskumov zameraných na rôzne psychologické, sociologické, edukačné ako aj katechetické aspekty religiozity, ako v SR tak aj v ČR. Zvláštny dôraz je položený na výskum religiozity a náboženských a morálnych hodnôt realizovaný na Pedagogickej fakulte Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici. Autorka prezentuje aj čiastočne idey svojho vlastného projektu skúmajúceho postoje voči *dobru* a *zlu* ako náboženským konštruktom.

Kľúčové slová: religiozita, náboženská výchova, školy, Slovensko, Česká republika, výskum

Abstract

The aim of this study is to present some aspects of the intersection of *religiosity* and *education* predominantly in Slovakia, but also in the Czech Republic (due to the long common history). At first the author explains the concept *religiosity* from the point of view of psychology of religion and of educational sciences. Then the author lists some data about development of religiosity in educational context via church schools and via their school religious education in the Czech and Slovak Republics. What follows is the overview of the religious structure of both of these countries since their constitution in the beginning of the 90-ties of 20th century. In the next part the author presents several recent research studies focused on various psychological, sociological, educational as well as catechetical aspects of religiosity, both in Slovakia and in the Czech Republic. A special emphasis is put on the research of religiosity and religious and moral values accomplished at the Faculty of Education, University of Matej Bel in Banska Bystrica,

Slovakia. The author presents also her personal project on researching the attitudes towards *good* and *evil* as religious constructs.

Keywords: religiosity, religious education, schools, Slovak Republic, Czech Republic, research

Úvod

Religiozita je komplexný viacdimenzionálny koncept, na ktorý možno nazerať z rôznych strán. Posledné desaťročia sa ním zaoberajú najmä náboženskí psychológovia, pedagógovia, ale aj religionisti a teológovia, kulturológovia, etnológovia či sociológovia, a predsa ostáva ešte mnoho neprebádaných oblastí, keďže samotná religiozita a napokon aj jej prirodzený edukačný kontext – vyučovací predmet náboženská výchova – spadajú do kategórie jedinečných javov *sui generis*. Pre účely nášho príspevku sa budeme zaoberať psychologicko-edukačným a sociologickým uhlom pohľadu na tento pojem, umožňujúcim jeho aplikáciu do procesu katechézy a najmä náboženskej výchovy ako vyučovacieho predmetu.

Psychológia náboženstva (Stríženec, 2001) chápe *religiozitu* (náboženskosť) prevažne užšie než pojem *spiritualitu*. *Religiozitu* pokladá za formálne štruktúrovanú, viazanú na náboženské inštitúcie, učenie a rituály, aj keď, samozrejme, v zásade ide o osobný a kladný vzťah človeka k náboženstvu (Bohu), zahrňujúci komplex javov, najmä rôzne formy myslenia (dimenzia poznatkov – náboženské presvedčenie), prežívania (náboženské city) a konania (kult, aktivita). Pri posudzovaní zrelosti religiozity ide o celé kontinuum religióznych postojov, od vonkajškovej až po zvnútornenú religiozitu. Za religiózne zrelý postoj možno považovať plné prijatie obsahu náboženského presvedčenia a praktizovanie obradov podľa viery.

V zásade je možné rozlišovať tzv. cirkevnú religiozitu či zbožnosť, ktorou myslíme puto medzi veriacimi a ich cirkevnými inštitúciami, a religiozitu fungujúcu mimo cirkvi (outside-of-church) či selektívnu religiozitu, keď ľudia selektujú cirkevné doktríny, ktorým veria. J. Bunčák (2001) charakterizuje súčasnú religiozitu v SR ako selektívnu a individualizovanú. Na základe Bunčákovej nábožensko-sociálnej typológie, založenej na viere a chápaní Boha, existuje celá škála religiozity spojenej s cirkvou: od viery, že Boh sa stará o každého človeka, cez tradičný náboženský typ (menej intenzívne presvedčenie o Božej starostlivosti o každého) až k liberálnemu ľahostajnému postoju k religiozite, a nakoniec a-religiózny postoj. Na základe analýzy a kategorizácie náboženských prehlásení o sebe samom bolo možné rozlíšiť nasledujúce dimenzie, na ktoré sa môže zamerať výskum religiozity: na (1) vlastné vyhlásenie osoby (ja som/nie som veriaci – subjektívna úroveň viery – aspekt identity), (2) náboženské znalosti (znalosť cirkevných

doktrín – kognitívne aspekty), (3) náboženskú ideológiu (vieru v náboženské doktríny – presvedčenie), (4) náboženskú prax (konatívny aspekt), (5) náboženskú komunitu (pocit spolupatričnosti, účasti – sociálny aspekt) či (6) náboženskú etiku (následky).

Pokiaľ ide o ú*lohu výchovy v rozvíjaní religiozity*, možno konštatovať, že v slovenskom kontexte sa odohráva prevažne prostredníctvom *rodinnej výchovy* (Beňušková 2004), predovšetkým vplyvom starých rodičov, ktorí učia svoje vnúčatá náboženské doktríny, rozprávajú im biblické príbehy, napomínajú ich, aby navštevovali cirkev, a tak formujú ich chápanie Boha. Na druhej strane religiozita postavená na príkazoch a zákazoch vedúca k vyššiemu morálnemu vedomiu vedie aj k formálnejšej religiozite s nižšou úrovňou osobnej viery a citového vzťahu k svojmu presvedčeniu. Ďalším vplyvným prvkom rozvoja religiozity od útleho veku sú *médiá* a *školská náboženská výchova*. Slovenská aj česká legislatíva umožňuje zakladať a zo štátneho rozpočtu podporovať existenciu rôznych úrovní *cirkevných škôl*. Okrem toho v oboch edukačných systémoch majú rodičia možnosť vybrať pre svoje deti voliteľný predmet náboženská výchova aj v štátnej škole (v SR ide o povinnú voľbu medzi náboženskou výchovou a etickou výchovou. V Českej republike je koncept religiozity a jeho rozvíjanie na náboženskej výchove poňatý širšie než v SR.

Ako ukázali výsledky výskumu už v r. 2001 (Surikova & Słomiński), len 13,8 % respondentov očakáva rozvíjanie viery svojich detí ako najvyšší vzdelávací cieľ školskej náboženskej výchovy. Je badateľný posun od zdôrazňovania tradičných záväzných noriem k dôrazu na individualitu dieťaťa. Až 71,7 % respondentov nepovažovalo náboženskú výchovu za jeden z významnejších vzdelávacích prvkov. Avšak 71 % rodičov si prialo, aby sa ich deti stali veriacimi. Väčšina rodičov netúži po tom, aby ich deti boli na náboženskej výchove vyučované tým istým štýlom, ako oni sami zažili vo svojom detstve. Lenčo dieťa začne navštevovať školu, je tendencia k nižšej účasti rodiny na náboženskom rozvoji a k presúvaniu zodpovednosti zaň buď na cirkev alebo na školskú náboženskú výchovu. Títo autori naznačujú, že náboženská výchova by sa mala zamerať viac na morálne ciele, nielen na religionistické, viac zdôrazňovať dôležitosť dodržiavania morálnych zásad, a to ako u študentov so zvnútornenou religiozitou tak aj u tých, ktorí sú voči viere ľahostajní.

Rozsah cirkevných škôl rozvíjajúcich religiozitu mládeže (SR a ČR)

V Slovenskej republike je vzdelávanie v cirkevných školách v SR povolené od r. 1993, pričom cirkevné školy sú dotované zo štátneho rozpočtu podobne ako štátne školy pod podmienkou dodržiavania všetkých zákonov a riadenia sa Štátnym vzdelávacím programom (ŠVP) rovnako ako štátne

školy. V prípade kolízie s ŠVP, alebo ak klesne úroveň odbornosti vo vyučovacom procese v cirkevnej škole pod 70 %, môže byť rozpočet cirkevnej školy znížený o 15 %.

Počet všetkých cirkevných materských škôl v SR mierne rastie. V r. 2009 predstavovali 1,61 % počtu všetkých škôl, v r. 2010 ich bolo 1,69 % a v r. 2011 ich počet bol 1,98 % zo všetkých materských škôl. Čo sa týka základných škôl, ich počet na Slovensku celkovo klesá. Oproti začiatku 90-tych rokov 20. storočia poklesol začiatkom druhej dekády 21. st. na 40 % z pôvodného počtu. Počet cirkevných základných škôl však napriek tomu mierne vzrástol z 4,89 % škôl v r. 2008 na 5,10 % v r. 2011. Od 2008 do 2011 sa ich počet zvýšil z 113 na 115 cirkevných škôl, ale v r. 2013 trochu poklesol (o 2 školy). Počet študentov cirkevných gymnázií kulminoval v r. 2008 (15 723), potom klesol a v r. 2011 v nich študovalo 13623 študentov – primerane stagnácii v súkromných a štátnych gymnáziách, ale tiež ostatných stredných škôl stagnujú od r. 2008. Na univerzitnej úrovni bolo v r. 2012/13 v SR sedem štátnych a jedna cirkevná univerzita, ponúkajúcich študijný program náboženská výchova v kombinácii s inými predmetmi.

V Českej republike je počet cirkevných škôl na obyvateľa v porovnaní so Slovenskom nižší. V r. 2008 bolo v ČR 99 katolíckych a 39 ostatných cirkevných škôl. Zacharová, Herich a Kvassay (2012) skúmali pozitívny dopad cirkevných škôl a zistili medziiným to, že 75,8 % študentov z cirkevných i súkromných škôl radšej navštevujú svoju školu v porovnaní s 59,8 % žiakov štátnych škôl. Všetci študenti stredných cirkevných škôl potvrdili, že majú iba pozitívne vzťahy so svojimi spolužiakmi: veľmi dobré vzťahy 58,6 %, dobré vzťahy 41,4 %. Na druhej strane v štátnych školách uviedlo zlé vzťahy 4,5 % študentov a v súkromných 7,5 % študentov, dokonca 3 % uviedli veľmi zlé vzťahy. Možnosť slobodne vyjadriť svoj názor uviedlo 25,5 % študentov stredných cirkevných škôl, 20,9 % súkromných a 18,6 % štátnych škôl. Zhoda názorov, že učitelia sú spravodliví, bola najvyššia na súkromných školách (13,6 %), ďalej 10,1 % na cirkevných školách a 8,4 % na štátnych školách. Neboli však zistené žiadne štatistické údaje ohľadom množstva konzumácie alkoholu či užívania drog študentmi z týchto rôznych druhov škôl. V r. 2012/13 päť štátnych univerzít ponúkalo študijný program náboženská výchova v kombinácii s inými predmetmi.

Náboženská štruktúra obyvateľstva

Stav religiozity obyvateľstva krajiny, vrátane všeobecných postojov voči kresťanskej cirkvi, treba vidieť v širšom kontexte dejín každej krajiny, jej politického systému, systému legislatívy, edukačného systému či kultúry (Hanesová, 2006; Valčová, 2012, s. 179). Kontextualizácia súvislostí religiozity si vyžaduje ako diachrónny (porovnávací), tak aj synchrónny (his-

torický) pohľad. Dôraz tejto štúdie je na súčasnú situáciu. Je však potrebné aspoň pripomenúť, že história slovenského národa, vrátane nacizmu, komunizmu a spolužitia s Čechmi v spoločnom Československu, „hlboko ovplyvnili dušu národa“ (Valčo, 2012, s. 185). Dvadsať rokov po vytvorení demokratického slovenského štátu je možné stále vnímať historické vplyvy predchádzajúceho obdobia, „a to nielen na úrovni sekulárnej spoločnosti, ale aj v aréne cirkevného života a v cirkevnej teologickej reflexii – v jej doktrinálnych, etických a verejných aspektoch“. Na základe meraní religiozity ľudí zo 143 krajín, realizovaných v r. 2008 Gallupovým ústavom pre výskum verejnej mienky, sa Slovensko umiestnilo v kategórii „krajín s porovnateľnou religiozitou“ (v poradí č. 47) a Česká republika v skupine „krajín s najnižšou religiozitou“ (č. 21).

Pozrime sa na zmeny v náboženskej štruktúre podľa sčítania ľudu. V SR došlo od r. 1989 k trom prieskumom: v r. 1991, 2001 a 2011. V r. 1991 až 73 % obyvateľov považovalo kresťanstvo za svoju vlastnú vieru, 9,8 % bolo bez vyznania a 17 % neodpovedalo. Je zaujímavé, že v r. 2001 bolo menej nerozhodnutých respondentov, 84 % sa označilo za kresťanov, 13 % bolo bez vyznania a 3 % sa hlásili k iným svetonázorom. Porovnanie medzi r. 2001 a 2011 ukázalo 8 % pokles počtu kresťanov a 10,6 % nárast počtu obyvateľov bez vyznania (zvýšenie z 9,8 % v r. 1991 na 13,4 % v roku 2011). V r. 2011 tvorili rímski katolíci najväčšiu skupinu (až 62 % obyvateľov Slovenska), nasledovali príslušníci Evanjelickej cirkvi a. v. (5,9 %) a grécki katolíci (3,8 %). Pravoslávna cirkev predstavovala 0,9 % populácie. V r. 2011 celkom 76 % populácie na Slovensku patrilo k určitej cirkvi/denominácii. V SR existovalo v r. 2011 spolu 16 štátnych registrovaných cirkví a náboženských komunít. Z doposiaľ nespomínaných treba spomenúť členov Židovskej komunity (0,1 % populácie) a členov iných náboženstiev (menej než 0,4 %). Nová spiritualita bola prezentovaná predovšetkým charizmatickým hnutím a rôznymi sektami.

Zdá sa, že počet zbožných veriacich v SR je vyšší než európsky priemer. Podľa prieskumov (Kusá, Zeman, Tížik et al., 2008) až 33 % ľudí sa modlí každý deň, 72 % modlí aspoň raz týždenne okrem bohoslužieb, ktorých sa zúčastňuje viac ako 54 % obyvateľov. Na druhej strane väčšina slovenských kresťanov si nemyslí, že cirkev by musela byť nevyhnutne spojená s politikou alebo poskytovať riešenia sociálnych problémov. Bomba a Kacián (v r. 2012) však upozorňujú na evidentný posun od vyznávačského kresťanstva ku kresťanstvu kultúrnemu. Dôkazom toho môže byť zistenie, že iba 42,2 % aktívnych účastníkov rôznych rituálov verí v kresťanské dogmy, akou je napr. viera v Boha ako osobu. Tiež sa zistilo, že „takmer 60 % obyvateľov Slovenska nie sú si istí, že Boh je osoba“. Druhý hlavný posun, ktorý vyplýva z reakcií na predchádzajúcu komunistickú perzekúciu, je posun religiozity z verejného do súkromného života, čo sa prejavuje dualiz-

mom – oddelením náboženskej a sekulárnej stránky života. Bomba a Kacián tento jav nazývajú „sekularizácia so socialistickou tvárou“ (2012, s. 78–79). Avšak hoci kresťanská cirkev stratila veľkú časť svojej autority v rôznych oblastiach života, morálne postoje a hodnoty ľudí stále odrážajú vplyv kresťanského učenia.

Sčítanie ľudu v Českej republike v r. 2011 potvrdilo trend znižovania počtu ľudí identifikujúcich sa s veľkými cirkevnými inštitúciami. V porovnaní so sčítaním ľudu v r. 1991, keď cca polovica populácie potvrdila príslušnosť k určitej konkrétnej konfesii, ich počet poklesol na 32,1 % v r. 2001 (26,8 % rímskokatolíckych veriacich) a len na 13,7 % v r. 2011 (10,3 % sú rímskokatolícki a ostatní patriaci k rôznym iným denomináciám). V r. 2011 sa takmer polovica z celej českej populácie (takmer 5 mil. ľudí) k otázke vierovyznania nevyjadrila vôbec. Jedna tretina populácie sa vyjadrila, že sa nehlási k žiadnemu konkrétnemu náboženskému svetonázoru. Ďalších 7 % sa prihlásilo k skupine ľudí, ktorí veria, ale nehlásia sa k žiadnej z registrovaných cirkví. Na druhej strane je zaujímavé, že až 15070 obyvateľov ČR sa hlási k morálnym hodnotám rytierov Jedi z filmovej ságy Hviezdne vojny, a to najmä obyvatelia Prahy (0,31 % pražskej populácie).

Súčasné výskumy religiozity

Špecifiká národného prieniku religiozity a edukácie sa týkajú nielen edukačných vied, katechézy a religionistiky. Nakoľko ide o komplexný spoločenský jav, je nevyhnutné vnímať ho v kontexte národných dejín a kultúry ako istý interdisciplinárny problém. Preto je nevyhnutné preskúmať aj výstupy z výskumov teológov, misiológov, sociológov a psychológov. Hoci ich hlavným zameraním nie je edukácia ako taká, ich zistenia prispievajú k získaniu celkového pohľadu na religiozitu – predovšetkým novej generácie – čo sa potom môže odraziť aj v náboženskej výchove.

Dobrým príkladom komplexnejšieho prístupu k skúmaniu religiozity v edukačnom kontexte je výskum N. Bravenej (2012b) v ČR, založený na špecifických vzdelávacích perspektívach. Skúmaním schopnosti vnímania transcendencie detí z hľadiska náboženskej výchovy Bravená poukazuje na to, že dieťa mladšie než 13 rokov má špecifický prístup k transcendencii a božskému zjaveniu. Jej skúmanie vychádza zo v súčasnosti znovuobjavovaných spôsobov myslenia detí. Česká edukačná veda a psychológia otvára dvere pre pojem *transcendovanie*, tzv. *přesah*, nakoľko tento sa vynára pri diskusii o osobných vlastnostiach a schopnostiach jednotlivca. Vzniká nová teologicko-katechetická subdisciplína – tzv. teológia detí (teológia s deťmi, pre deti a teológia prezentovaná deťmi). Odhaľuje nové vnímanie a didaktické možnosti viesť deti k interpretácii Božieho zjavenia. Za týmto účelom vznikol a v r. 2012 bol v ČR schválený projekt „Kultúra a náboženské roz-

diely, migrácia a ľudské práva“ N1/0507/12 VEGA pod vedením D. Krošláka (2012). Jeho cieľom je preskúmať slobodu náboženského vyznania a jej uplatňovania rodičmi v súvislosti s náboženskou výchovu ich detí, zahŕňajúc aj náboženskú výchovu v štátnych školách.

Nedávne psychologické výskumné štúdie týkajúce sa religiozity v SR a ČR nadväzujú na štúdie niekoľkých výskumníkov, medzi inými na P. Říčana z ČR, ktorý sa vo svojej práci reflektuje postoj: „Nie som veriaci, ale som duchovný.“ Říčan vo svojich prácach opísal vzťah medzi religiozitou a spiritualitou. Podporoval myšlienku zvážiť pridanie religiozity a spirituality do piatich základných faktorov osobnosti. Vo svojich výskumných správach z posledného desaťročia Říčan zmieňuje zníženie počtu kresťanských veriacich a návštevníkov tradičných cirkví, nárast nových náboženských komunít, rastúci záujem o orientálnu zbožnosť, meditáciu, sekty, kulty. Konštatuje teda nárast nenáboženskej spirituality, oddelenej od tradičného kresťanského náboženstva (2005, 2006, 2007).

V SR je potrebné spomenúť základné výskumné štúdie M. Stríženca a ďalších členov Ústavu experimentálnej psychológie Slovenskej akadémie vied (2004–2006). Ich monografia „Religiozita, spiritualita, osobnosť“ sa stala odrazovým mostíkom pre nasledujúce výskumné štúdie, napr. štúdiu týkajúcu sa výskumu religiozity v súvislosti so vzťahovými väzbami jednotlivca (Halama 2006), čo je kľúčová otázka pri tvorbe edukačných cieľov. Náboženská identita z hľadiska psychológie náboženstva bola skúmaná M. Hatokovou (2006). Ďalší výskum v r. 2010 mal zámer posúdiť vzťah medzi rôznym správaním sa adolescenta voči zdraviu a jeho religiozitou, ako aj rodové rozdiely v týchto vzťahoch (Pitel, Madarasová, Gecková a Kolarčík, 2012). Výsledky výskumu medzi takmer štyrmi tisícami slovenských adolescentov s priemerným vekom 14,9 rokov ukázali, že oba tieto faktory majú značný význam pre posudzovanie pozitívneho efektu vysoko kvalitnej náboženskej výchovy v školách. U chlapcov aj dievčat bol zistený inverzný vzťah medzi zbožnosťou a zdravotne rizikovým správaním, ako je fajčenie, opilstvo, užívanie hašišu, spotreba nezdravých nápojov, pornografia a predmanželský pohlavný styk. U dievčat bola zistená silnejšia negatívna asociácia religiozity so záškoláctvom. Nepreukázala sa korelácia medzi religiozitou a fyzickou pasivitou, bitkami či šikanovaním.

Nedávne sociologické výskumy berú osobitný zreteľ najmä na Európsky výskum hodnôt (European Values Study – EVS) z r. 2008. Výsledky jeho analýzy indikovali mierny pokles počtu nerozhodnutých respondentov v SR. Potvrdilo sa, že najrelióznejšími sú stále starší ľudia, ktorí – spolu so skupinou najmenej vzdelaných ľudí – predstavujú tiež najvýlučnejších veriacich. Boli zistené významné rozdiely medzi vierou mužov a žien. ETS štúdia sa stala podnetom pre ďalší výskum, napr. výskumy Slovenskej akadémie vied (2008), v ČR napr. Hamplovej výskum (2011). Hamplová (2011) hodnotí

zaujímavú výskumnú sondu uskutočnenú v rámci Kresťanskej akadémie mladých (KAM), realizovanú agentúrou Focus. Išlo o výskum religiozity dospievajúcich v rôznych typoch stredných škôl (gymnázií, stredných odborných škôl a učilíšť) v 30 mestách v ČR. V r. 2011 bol rovnaký výskum realizovaný v 10 slovenských mestách Tréningovým centrom Kompas (TCK), Josiah Venture a The Maclellan Foundation pod záštitou Ministerstva školstva SR. Hlavnou otázkou bolo zistiť charakteristiky nastupujúcej generácie v SR. Nebola zistená žiadna korelácia medzi náboženstvom a typu školy.

Podľa Hamplovej (2011) bola odpoveď českých stredoškolských respondentov na otázku viery v existenciu nehmotného sveta pozitívna až u 60 % respondentov. Na druhej strane vieru v existenciu Boha a záujem oňho prejavilo len 11 % respondentov. Špeciálnu skupinu respondentov tvoria mladí ľudia, ktorí síce veria v existenciu Boha, ale Boh ich nezaujíma. Najčastejšie išlo o deti z kresťanských rodín, ktorí sa len formálne hlásia k niektorej denominácii. Cca ¾ respondentov patrili k tzv. „spirituálnym jedincom“ so záujmom o duchovné a spirituálne otázky, či neodmietajúcim možnosť nemateriálnych javov, avšak ich postoje bolo možno označiť za kresťanské náboženstvo, 17 % predstavovali ateisti a 7 % „veriaci kresťania“. Hamplová jednotlivé odpovede respondentov analyzovala, vyhodnotila a skonštatovala, že „náboženské a spirituálne postoje českej mládeže sú často nejasné a inkonzistentné“ (s. 5). Totiž až 20 % z tých, ktorí odmietli existenciu niečoho viac než len viditeľného materiálneho sveta, odpovedalo, že „nad nami niečo je“ alebo „že existuje Boh“. Len polovica tých, ktorí označili odpoveď „Ježiš je Boží Syn“, uviedla, že veria v Božiu existenciu.

Čo sa týka vzťahu k cirkvám, len štvrtina respondentov uviedla nejakú cirkevnú príslušnosť: 13 % rímskokatolícke vierovyznanie a 5 % sa hlásilo k iným cirkvám; 5 % sa hlásilo k nekresťanským náboženstvám, predovšetkým k Budhizmu či „jedizmu“ (rytieri Jedi zo Star Wars).

Za hlavnú príčinu postoja nedôvery voči cirkvi bolo označené „vymývanie mozgov“ a „obmedzovanie slobody“, a teda v podstate neochota mladých respondentov podriaďovať sa vonkajším morálnym pravidlám (Hamplová, 2011, s. 21). Druhým dôvodom pre neprijatie cirkvi bola v očiach mladých jej neschopnosť riešiť problémy dnešného človeka a pokrytectvo. Sexuálne škandály, vzťah cirkvi k majetku a boj o moc hrali menšiu úlohu. Nesplnené šťastie je najvyššia nasnímaná potreba študentov, nasleduje potreba autonómie, prijatia a lásky. Vzťah súčasnej mladej generácie ku kresťanstvu sa vyznačuje nevedomosťou a ľahostajnosťou.

Aj výsledky slovenského prieskumu doposiaľ nepublikovaného v tlači (TCK, 2011) naznačujú, že viera v nemateriálny svet a záujem o duchovné záležitosti sú medzi mladými stredoškolákmi značne rozšírené. Takmer tri štvrtiny respondentov uviedlo vieru v niečo viac, než len viditeľný svet. Na

rozdiel od českej vzorky takmer polovica slovenských respondentov verí, že Boh existuje a zaujíma sa o nich. Až štyri pätiny vzorky bolo možné označiť za hľadajúcich v oblasti náboženstva. Opäť bolo možné vyčleniť skupinu mladých, ktorí síce veria v existenciu Boha, ale ich Boh nezaujíma, zvyčajne v pozícii dieťaťa kresťanských rodičov, formálne sa hlásiacich ku kresťanstvu. Takmer 10 % respondentov tvorili ateisti. Opäť sa vyskytli nekonzistentné odpovede, hoci v menšej miere než v českej vzorke. V porovnaní so vzťahom českej mládeže k cirkvám bola cirkevná príslušnosť slovenských respondentov vysoká (až 75 %), z toho 61 % rímskych katolíkov a ostatní z ďalších cirkví a denominácií. Iba 1 % sa hlásilo k nekresťanskému vierovyznaniu, najčastejšie k Budhizmu. Aj na Slovensku sú mladými respondentmi cirkvi pokladané prevažne za nedôveryhodné, tiež odmietajú podriaďovať sa vonkajším morálnym pravidlám. „Výsledky naznačili, že v jadre odmietania cirkvi (a do značnej miery i kresťanstva) je predovšetkým pocit, že ľudia v cirkvi sú pokryteckí“ (2011, s. 20).

Ďalší slovenský prieskum (2012/13 – v štádiu spracovávania pre publikovanie), zisťujúci charakteristiku súčasnej stredoškolskej generácie na vzorke 150 adolescentov, naznačuje, že väčšina z nich nemala žiadne veľké sny, ich predstavy o života boli realistické až minimalistické. Ich želaním je „patriť“. Podobné výsledky zistil vo svojom prieskume o stave cirkví v SR už predtým v r. 2004 K. Shattuck, a to že dobré vzťahy sú najvyššou prioritou mladých ľudí, predovšetkým otvorenosť, úprimnosť, láska a dôveru. Mladí ľudia sa snažia nájsť tieto vlastnosti v ľuďoch a inštitúciách, do ktorých sú zapojené, vrátane škôl. Chcú zažiť vzájomný rešpekt od spolužiakov a učiteľov. Chcú byť prijatí bez ohľadu na to, v čo veria a mať možnosť vyjadriť svoje názory.

Na tomto mieste je vhodné zmieniť aj teologicko-sociologickú štúdiu religiozity v SR J. Žuffu (2012), založenú na komplexných dátach a výskumnej metodológii realizovanej v prieskume Aufbruch, realizovanom Pastoračným fórom vo Viedni v rokoch 1997 a 2007, ako aj na údajoch iných výskumníkov z Trnavskej univerzity, napr. L. Csontosa či L. Matulnika. Výskumníci z Pastoračného fóra delia religiozitu do troch dimenzií: osobná religiozita, obsah viery a vzťah s náboženstvom. Výsledky komparácie percentuálneho zastúpenia respondentov v týchto skupinách v slovenskej populácii v pomere k českej populácii bolo nasledovné: ortodoxne náboženských 34 % / 12 %, kultúrno-náboženských 28 % / 15 %, a sekulárnych 37 % / 74 %.

Ančić a Zrinščak vo svojom výskume v r. 2012 zistili, že väčšina ľudí v štyroch stredoeurópskych krajinách vrátane SR si myslia, že náboženstvá/cirkevné spoločnosti by mali byť zapojené do rôznych sociálnych problémov. Cirkev sa môže zúčastňovať na tvorbe a aktivite rôznych sociálnych inštitúcií, ako sú napr. médiá, vzdelávacie, sociálne či zdravotné in-

štitúcie. Zaujímavý je názor v ČR, kde napriek relatívne veľmi nízkej úrovni religiozity si väčšina ľudí myslí, že v krajine je príliš málo cirkevných sociálnych inštitúcií.

Religiozita a náboženské hodnoty boli predmetom záujmu aj ďalšieho medzinárodného sociálneho výskumu s názvom „International Social Survey Programme“ (Džambazovič & Tížik, 2008), spracovaného Slovenským archívom sociálnych dát (SASD). Špecifické črty religiozity Rómov, ktorí tvoria významnú menšinu v SR, boli predmetom ďalšieho výskumu realizovaného Podolinskou a Hruštičom (2010) z Ústavu etnológie Slovenskej akadémie vied alebo Šoltésovou a Hanesom z Univerzity Mateja Bela (2009).

Zaujímavú porovnávaciu štúdiu korelácie medzi religiozitou a vnímaním duševnej pohody u Slovákov a Maďarov uskutočnili Halama, Martos a Adamovová v r. 2010. Bol potvrdený ich vzájomný pozitívny vzťah, hoci vzory korelácií líšili. V maďarskej vzorke religiozita pozitívne korelovala s pocitom zmyslu a sociálnej pohody. V slovenskej vzorke prvky spokojnosti so životom a šťastie neboli prítomné. Obe vzorky však potvrdili koreláciou medzi religiozitou a zmysluplnosťou života. Slovenská vzorka tiež potvrdila vzťah medzi religiozitou a osobnou prívetivosťou a svedomitosťou.

Dokument *New Religiosity* je výsledkom ďalšieho výskumu o súčasnej náboženskej situácii v niekoľkých krajinách (Slovensko, Česká republika, Španielsko, Taliansko, Rusko, USA, Veľká Británia). Výskum poukázal na súčasný trend, že tradičné monoteistické náboženstvá sú často svedkom argumentácie, konfrontácie s novými náboženstvami, inkulturácie kresťanstva, liberalizácie teologického obsahu a posunov v konkrétnych prejavoch religiozity. Potvrdil silný posun smerom k sekularizácii v 20. storočí. Podľa Barkera (2011) je v súčasnosti kľúčovým pojmom slovo *rozmanitosť*, čo zahŕňa riešenie konfliktov spôsobených rôznosťou na viacerých úrovniach, vrátane medzinárodných zmlúv o ľudských právach, zmenami vládnej a mimovládnej legislatívy (napr. aj Svetovej rady cirkví). Cieľom je poskytnúť dostatok objektívnych informácií o náboženstvách a religiozite.

Výskumy religiozity na Pedagogickej fakulte UMB v Banskej Bystrici

Katedra teológie a katechézy (ďalej KTK) ako jedna z katedier Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela sa tiež zapojila do výskumu niektorých aspektov religiozity, najmä v súvislosti s generáciou súčasných detí a dospievajúcich a ich holistickým rozvojom. N. Brádňanská Ondrášek (2012) vo svojej analýze religiozity súčasnej generácie detí aplikovala americký sociologický prístup k charakteristike generácií, zvlášť Gen Y a Gen Z – dvoch najmladších generácií. K štúdii prispela Brádňanská Ondrášek vlastným prieskumom v SR v r. 2011 medzi rodičmi najmladšej Gen Z, sledujúc hlavné rysy religiozity detí v tomto vývinovom období. Rodičia potvrdili, že

ich predškoláci boli schopní skutočnej viery v Boha, modliť sa v dôvere k Nemu a filozofovať o zložitých teologických otázkach.

A. Maďarová (2012), doktorandka KTK, sa vo svojom výskume zamerala na morálny rozvoj žiakov 1.stupňa základných škôl. Skúmala dopad vlastného projektu prosociálneho správania v niekoľkých skupinách žiakov v štátnych školách. Prostredníctvom morálnych dilem skúmala štádia morálneho vývinu detí v štátnych a cirkevných školách. Zistila, že hoci obe skupiny spadajú do klasických piagetovských kategórií (heteronómno-autonómne štádium morálky), intenzívnejší a správne navrhnutý dôraz na morálny vývin v priebehu školskej výučby prinesie určitú merateľnú pridanú hodnotu.

V. Šoltésová (2013) z KTK študovala koreláciu medzi religiozitou a axiologickou orientáciou rómskych detí, pričom komparovala skupinu detí, ktoré prešli katechézou a detí, ktoré ju neabsolvovali. Sústredila sa najmä na problematiku odpustenia. Zistila pozitívnu koreláciu medzi vierou v Boha a prosociálnymi emóciami odrážajúcimi sa v snahe urobiť všetko pre elimináciu utrpenia človeka a vedenie k sociálnemu blahu. Respondenti s vysokou mierou dôvery v Boha boli schopní odpustiť ostatným a sami sebe, pretože vďaka vplyvu katechézy mali osobnú vieru v Božie odpustenie. Na základe výsledkov výskumu Šoltésová navrhla viac rozšíriť záber náboženskej výchovy v školách o výchovu k hodnotám, než je tomu v súčasnosti. Prínos jej práce bol najmä v novom rozmere práce, zameranej na reflektovanie špecifickej religiozity Rómov v procese náboženskej výchovy v SR.

D. Hanesová už od r. 2009 skúma religiózny, spirituálny a morálny rozvoj detí mladšieho školského veku. Hanesová podobne ako N. Bravená (2012a, 2012b) pozoruje schopnosti detí filozofovať a teologizovať. Pripravila vlastné kurikulum náboženskej výchovy a aplikovala ho v školskej praxi v cirkevnej základnej škole s takmer dvomi tretinami nekatechetizovaných detí. Dáta sú v procese spracovávania. Výskum Hanesovej v prvom štádiu bol zameraný na detské predstavy pojmov *zlo* a d*obro*. Detailnejšie skúmala reakcie detí na otázky, čo je dobro/zlo, nakoľko dobré je dobro a zlé zlo. Metodika výskumu predstavovala zároveň metodiku jej výučby, a síce teologizovania s deťmi. Aj podľa Říčana (2007) sú náboženstvá charakteristické svojim úsilím o riešenie problému zla: jeho existencie, pôvodu, bytostí zodpovedných za zlo (diabol, démoni). V súčasnosti v sekularizujúcich sa krajinách, kde klesá vplyv náboženstva, t.j. kde sa napr. dobro a zlo vysvetľuje skôr psychologicky, pojem *zlo* sa zvrhlo na technický problém a *dobro* sa triviálne pokladá za niečo príjemné a užitočné.

Oba tieto pojmy *dobro* a z*lo* boli predmetom dotazníkov aj medzinárodnej organizácie IFES v SR už v r. 2008, a to v kontexte univerzitného vzdelávania. Odpovede študentov vyjadrovali ich relativizmus. Pojmy *dobra* a *zla* boli tiež predmetom výskumu European Values Study (EVS) na

Slovensku v r. 2008. V tomto prieskume mali respondenti odpovedať na otázku, či je možné urobiť jasnú deliacu čiaru medzi *dobrom* a *zlom*. Cieľom bolo zistiť, nakoľko religiozita ľudí ovplyvňuje rozlišovanie medzi dobrom a zlom. Jednu tretinu respondentov tvorili aktívni účastníci cirkevných bohoslužieb, ktorí vedeli vyjadriť jasný rozdiel medzi *dobrom* a *zlom*. Najväčšia skupina respondentov (43,1 %) uviedla, že rozdiel medzi dobrom a zlom závisí od situácií a okolností, mali pomerne vágnu predstavu morálnych pravidiel. Pre takúto kontradikciu možno použiť pojem poľského sociológa Baumana (2000) tzv. „rozlievajúcej sa modernity". EVS v r. 2008 konštatovala, že tradičné cirkevné dogmy nie sú už prirodzenou súčasťou viery ľudí. Takmer 45 % zo všetkých Slovákov verí v nebo, avšak menej ako 20 % z tých, ktorý veria v posmrtný život, neveria v peklo. Zdá sa, že do tradičnej viery stále viac prenikajú nekresťanské prvky ako telepatia alebo reinkarnácia. Posledná tretia skupina (24,8 %) respondentov pokladala túto otázku za príliš ťažkú (Bomba & Kacian, 2012, s. 85).

Hanesová pri spracovávaní svojho výskumu religiozity detí vychádzala z typológie K. Čižmárikovej z Katedry etickej výchovy PFUMB, zaoberajúcej sa morálnym rozvojom detí. Čižmáriková (2013) vypracovala vlastný kurz morálneho rozvoja detí počas výučby na základnej škole a skúmala jeho dopad na ich reálne pragmatické chápanie a aplikáciu pojmov dobra a zla. Detské kresby *dobra* a *zla* rozčlenila do viacerých kategórií (neživé objekty, nadprirodzené bytosti a javy, zlé vlastnosti človeka a dobré/zlé skutky). Hanesová upriamila pozornosť na nevyhnutnosť prieniku etickej a náboženskej výchovy v štátnych školách aj naprieč kurikulom, berúc do úvahy špecifiká prirodzeného morálneho vývinu detí. Porovnateľne s výskumom Čižmárikovej (2009), najmladší žiaci (6 – 7-roční) sa vyjadrovali veľmi jasne o dobrom/zlom správaní sa voči ostatným ľuďom. Starší žiaci (10 – 12-roční) boli už schopní diskutovať o dileme utrpenia a bolesti ako o dobrých/zlých javoch.

Záver

V našej štúdii sme sa zamerali na niekoľko aspektov religiozity na Slovensku a v Českej republike. Hlavným cieľom autorky bolo predstaviť základné aktualizované údaje týkajúce sa religiozity obyvateľstva, spôsobu výchovy k religiozite a najmä výskumov zameraných na niektoré aspekty religiozity v SR a ČR. Väčšina výskumov bola realizovaná zo sociologického, psychologického a pedagogického hľadiska, len málo z katechetického uhla pohľadu. Preto sme sa rozhodli vyzdvihnúť aktívny prístup katedry teológie a katechetiky ako aj katedry etickej výchovy (napr. K. Čižmáriková) Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici.

Aj napriek tomu, že Česi a Slováci koexistovali v jednom štáte, v 21. storočí sa ich náboženská štruktúra a náboženské hodnoty výrazne líšia. Aj keď táto štúdia si nekládla za úlohu skúmať dôvody tohto stavu, je zrejmé, že v prvom rade je tento jav dôsledkom širšieho historicko-kultúrno-spoločenského kontextu oboch národov. Autorka sa zamerala na poskytnutie akéhosi letmého pohľadu o. i. na komparáciu výskumných štúdií o religiozite a ich výsledkov oboch krajinách. Ich výsledky svedčia napr. o tom, že hoci súčasné obyvateľstvo v Českej republike sa zdá byť menej vonkajškovo religiózne (čím myslíme náboženské aktivity, ako je chodenie do kostola, čítanie Biblie), neznamená to, že je aj menej vnútorne religiózne, či dokonca spirituálne orientované. Určitý pokles vonkajšej religiozity bol zistený aj v SR.

Pre náboženských pedagógov ostáva otázkou, nakoľko najmladšia generácia detí vníma náboženské veci, a či existuje platforma, kde sa môžu zdieľať a čeliť náboženským otázkam a budovať svoje náboženské predstavy. V niektorých častiach tejto štúdie sme odkazovali na úlohu náboženskej výchovy ako predmetu *sui generis* v školách. Domnievame sa totiž, tento vyučovací predmet je stále jedným z vhodných legitímnych prostriedkov pre rozvoj spirituality a religiozity detí. Pokiaľ je mu venovaná dostatočná vážnosť a pokiaľ je jeho kurikulum pripravené s dostatočným profesionálnym nadhľadom, mohol by sa stať vplyvným faktorom formovania nedualistickej, zvnútornenej religiozity a morálneho správania a usudzovania detí.

Literatúra

ADAMOVOVÁ, L. & HALAMA, P. (2009). *Vzťahová väzba a religiozita* [*Relational Connection and Religiosity*]. Bratislava: Slovak Academic Press.

ANČIĆ, B., ZRINŠČAK, S. (2012). Religion in Central European Societies: Its Social Role and People's Expectations. In *RASCEE, 5*(1).

BARKER, E. (2011). Misconceptions of the Religious "Other": The Importance for Human Rights of Objective and Balanced Knowledge. In M. Moravčíková & K. Nádaská (Eds.), *New Religiosity*, s. 29–48. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví.

BAUMAN, Z. (2000). *Liquid Modernity.* Cambridge: Polity Press.

BEŇUŠKOVÁ, Z. (2004). *Religiozita a medzikonfesionálne vzťahy v lokálnom spoločenstve. Etnologické štúdie 11.* [*Religiosity and Interconfessional Relationships in Local Community. Ethnological studies 11.* Bratislava: Ústav etnológie SAV.

BOMBA, L. & KACIAN, A. (2012). The Relevance of Christian Faith for Everyday Life in Post Communist Slovakia. In M. Valčo & D. Slivka (Eds.), *Christian Churches in Post-Communist Slovakia: Current Challenges and Opportunities.* Salem: Center for Religion and Society, Roanoke College, s. 65–94.

BRÁDŇANSKÁ ONDRÁŠEK, N. (2012). Od Generácie Y ku Generácii Z : Zamerané na Generáciu Y [From Generation Y to Generation Z: Focused on Generation Y].

In D. Hanesová & V. Šoltésová (Eds.), O*d generácie Y ku generácii Z.* Banská Bystrica: PF UMB, s. 9–62, s. 114–142.

Bravená, N. (2012a). Dítě teologem. Nábožensko-pedagogická reflexe dětského prožívání transcendence. [The Child Being a Theologian. Religious educational reflection of child'sexperience of transcendence]. In M. Ryšková & M. Mikulicová (Eds.), *Myšlení o transcendenci od starověku po současnost*. Praha: Mervart, s.199 – 220.

Bravená, N. (2012b). Transcendování a nové podněty pro edukaci obratu [Transendence and New Clues for the Education of Reversion]. In Z. Helus, N. Bravená & M. Franclová, *Perspektivy učitelství*. Praha: PF UK, s. 49–91.

Bunčák, J. (2001). Religiozita na Slovensku a v Európskom rámci [Religiosity in Slovakia and in the European Context]. *Sociológia*. 33(1), s. 47–59.

Čižmáriková, K. (2009). Program sociálno-morálneho rozvoja žiakov mladšieho školského veku [Program of social-moral development of young learners]. In: *Mravná výchova v školách na Slovensku a v zahraničí*. Banská Bystrica: PF UMB, s. 37–49.

Čižmáriková, K. (2013). Teórie socio-morálneho vývinu detí [Theories of socio-moral development of children]. In Kaliská, L. (ed.), *Vybrané aspekty psychológie morálky*. Banská Bystrica: PF UMB, s. 29–50.

Džambazovič, R. & Tížik, M. (2008). Formovanie normality na Slovensku (Analýza normatívnych základov spoločnosti po roku 1989 na základe výskumov EVS). [Formation of normality in Slovakia (Analysis of normative basics of society after 1989 according to research by EVS)]. In Lubelcová, G. & Džambazovič, R. (eds.) *Sociálne deviácie a kriminalita ako aktuálne spoločenské problémy*. Bratislava : Iris, s. 188–213.

Halama, P., Adamovová, L., Hatoková, M., & Stríženec, M. (2006). *Religiozita, spiritualita a osobnosť* [*Religiosity, spirituality and personality*]. Bratislava: SAV.

Halama, P., Martos, T. & Adamovová, L. (2010). Religiosity and Well-Being in Slovak and Hungarian Student Samples: The Role of Personality Traits. *Studia Psychologica*, *52*(2), s. 101–115.

Hamplová, D. (2011). *Analýza dat šetření KAM Religiosity of Czech Youth* [*Analysis of date KAM*]. Praha: FiUK.

Hanesová, D. (2005). *Náboženská výchova v školách* [Religious education in Schools]. Banská Bystrica: UMB.

Hanesová, D. (2006). *Náboženská výchvoa v Európskej únii.* Banská Bystrica : PFU MB

Hanesová, D. (2008). The Educational Role of church-maintained Education in Slovakia after 1989. In G. Pusztai (ed.), *Education and Church in Central- and Eastern-Europe at First Glance*. Debrecen: CHERD, s. 54–71.

Hanesová, D. (2013). Listening to Children: A Welcoming RE Environment. In Kuindersma, H. (ed.), *Powerful Learning Environments and Theologizing and Philosophizing with*. Kassel: Institut fűr Theologie, Universität Kassel, s. 77–94.

Hatoková, M. (2006). Koncept osobného Boha [The Concept of Personal God]. In P. Halama, L. Adamovová, M. Hatoková & M. Stríženec, *Religiozita, spiritualita a osobnosť*. Bratislava: SAV, s. 104–140.

Obyvatelstvo podle náboženského vyznání – dle údajů ze sčítání lidu 2001 a 2011. Príspevok na fóre [online]. Publikované 15.12.2011. [cit. 28.05.2014]. Dostupné na internete: https://www.evangnet.cz/diskuze/vlakno/forum/cce/aktualne//5513

KROŠLÁK, D. (2012). *Kultúrne a náboženské rozdiely, migrácia a ľudské práva.* [*Cultural and Religious Differences, Migration and Human Rights*]. Research Project 1/0507/12. Bratislava : PF TU. http://iuridica.truni.sk/index.php/sk/katedry/katedra-teorie-prava/projekty-a-granty

KUSÁ, Z., ZEMAN, M., TÍŽIK, M., BÚZIK, B. & KOSTLÁN, D. (2008). *Výskum európskych hodnôt. Slovensko European Value Study (EVS)*. Bratislava: Sociologický ústav SAV.

MAĎAROVÁ, A. (2012). Morálne deti [Moral Children]. In D. Hanesová & V. Šoltésová (Eds.), *Od generácie Y ku generácii Z*. Banská Bystrica: PF UMB, s. 56–85.

MEMORY, J., HADJIEV, Ch. & VILAMAJÓ, J. (2008). *IFES Europe Environmental Mapping Network*. *Online Research Report* [cit. 28.05.2014]. Dostupné na internete: http://www.gbu.pt/recursos/artigos/ifes-contextual-mapping-network-2013.pdf

PITEL, L., MADARASOVA GEČKOVÁ, A., KOLARČÍK, P., HALAMA, P., REIJNEVELD, S. A. & DIJK, J. VAN (2012). Gender differences in the relationship between religiosity and health-related behaviour among adolescents. Research Report. *Journal of Epidemiology &Community Health,* 66(12), s. 1122–1128.

PODOLINSKÁ, T. & HRUŠTIČ, T. (2010) *Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou* [*Social inclusion of Roma via religion*]. Bratislava : FSR, Úet SAV.

ŘÍČAN, P. & JANOŠOVÁ, P. (2005). Spirituality: its psychological operationalization via measurement of individual differences: A Czech perspective. *Studia Psychologica*, *47*(2), s. 157–165.

ŘÍČAN, P. (2006). Spiritualita jako základ mravní výchovy 1. [Spirituality as the Basics of Moral Education]. *Pedagogika, 56*(2), s. 119–131.

ŘÍČAN, P. (2007). *Psychologie náboženství a spirituality* [Psychology of religion and spirituality]. Praha: Portál.

SHATTUCK, K. (2004). *Mládežnícka kultúra na Slovensku : Analýza* [*The Youth Culture in Slovakia : Analysis*]. Online survey report. [cit. 28.05.2014]. Dostupné na internete: http://hzz.easr.sk/prieskum/priesk_k/mladez.htm

STRÍŽENEC, M. 2001. *Súčasná psychológia náboženstva.* Bratislava : IRIS.

SURÍKOVÁ, M. & SŁOMIŃSKA, J. (2001). Náboženská výchova v trnavských rodinách [Relgious Education in Families in Trnava]. *Sociológia*, *33*(1), s. 85–98.

ŠOLTÉSOVÁ, V. (2013). *Religiozita, spiritualita a hodnoty v katechéze* [Religiosity, spirituality and values in catechesis]. Banská Bystrica: PF UMB.

ŠOLTÉSOVÁ, V., & HANES, P. (2009). The Roma Minority in the Slovak Republic: Identification and Religious Orientation of the Roma in the Slovak Republic. In M. MROZ & T. DEBOWSKI *Państwo – spoleczeństwo – religia we wspólczesnej Europie*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszalek, s. 201–215.

Touching the Hearts of Czech and Slovak Youth. A research study of 2nd and 3rd year Czech and Slovak secondary school students. (2011). TCK, KAM, Josiah Venture, Maclellan Foundation. Preprint.

VALČO, M. (2012). Setting the Stage for a Meaningful Engagement: The Need for a Competent Public Theology in the Post_Communist Context of Slovakia. In

Valčo, M. & Slivka, D. (Eds.), *Christian Churches in Post-Communist Slovakia: Current Challenges and Opportunities*. Salem: Center for Religion and Society, Roanoke College, s. 185–244.

VALČOVÁ, K (2012). Liturgical Renuewal as a Means of Church Renewal in the Slovak Post-Communist Context. In M. Valčo & D. Slivka (Eds.), *Christian Churches in Post-Communist Slovakia: Current Challenges and Opportunities*. Salem: Center for Religion and Society, Roanoke College, s. 157–256.

ZACHAROVÁ, E., HERICH, J. & KVASSAY, A. (2012). *Sprievodca neštátnymi školami a školskými zariadeniami -regionálne školstvo 1990–2011.* [*A Guide of Non-state schools and School Institution – Regional schools system 1990–2011*]. Bratislava : UIJPŠ, MŠVVS SR, 2012.

ŽUFFA, J. (2012). Pohľad na religiozitu a hodnoty cez čísla [Viewing Religiosity and Values via Numbers]. *Studia Aloisiana, 3*(1), s. 53–59.

ŽUFFA, J. (2013). Religiosity and Pastoral Theology. Studia Aloisiana, 4(3), s. 57–67.

Doc. PaedDr. Dana HANESOVÁ, PhD.
Katedra teológie a katechetiky PF UMB v Banskej Bystrici

Teologická kompetence dětí

Noemi Bravená

Abstrakt

Klíčové kompetence jsou velmi důležitými pojmy v českých kurikulárních dokumentech. Dítě připravují na jeho uplatnění ve společnosti. Text se proto zamýšlí nad tím, co je klíčová kompetence v obecném smyslu a jak je definována v Rámcovém vzdělávacím programu pro základní a předškolní vzdělávání. Pojednává o vzniku oboru dětské teologie, která svým vědeckým pojetím vytvořila prostor pro uvažování o dětské kompetenci. Na závěr textu jsou představeny některé charakteristiky pojmu teologická kompetence dítěte.

Klíčová slova: klíčová kompetence, teologická kompetence, teologie pro děti, teologie s dětmi, teologie dětí

Abstract

Key competences are very important concepts in the Czech curricular documents. They prepare the child for its role in the society. Text, therefore, presents key competence in a general sense and its definitions from Framework Education Programme for Elementary and Preschool Education. It describes the formation of children's theology branch and its scientific discussion that it opened a space for the reflection about children's competence. At the end of the text there are presented some characteristics of the concept of theological competence of the child.

Keywords: key competence, theological competence, theology for children, theology with children, theology of children

Teologická kompetence dětí

V současné pedagogické diskusi se hovoří o rozvíjení kompetencí dětí v rámci edukace. Je to jedno z klíčových slov ve vzdělávacích programech v České republice. Jak lze o tomto termínu uvažovat z hlediska náboženské pedagogiky, která dítěti předává transcendentní obsahy? Může být kompetence k transcendování vůbec definována, a jaká jsou její specifika vzhledem k nadsmyslovému obsahu?[1]

[1] Tato část monografie je výsledkem vědecko-výzkumné činnosti podpořené Stipendiem Husovy nadace pro akademický rok 2012/2013 a grantem GAUK č. 330411: „Transcendování a jeho význam pro socializaci a formování dítěte jako osobnosti“ řešeném na Univerzitě Kar-

1. Klíčová kompetence

Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání (dále RVP ZV) definuje klíčovou kompetenci jako „*souhrn* vědomostí, dovedností, schopností, postojů a hodnot důležitých pro osobní rozvoj a uplatnění každého člena společnosti“.[2] Rámcový vzdělávací program pro předškolní vzdělávání (RVP PV) kompetenci definuje s drobnou nuancí jako „*soubory předpokládaných* vědomostí, dovedností, schopností, postojů a hodnot důležitých pro osobní rozvoj a uplatnění každého jedince“.[3] Kompetence je tedy pojata šířeji, než jak ji člověk chápe běžně na základě slovního pochopení „být kompetentní“, tj. být k něčemu odborně vybaven. V pojmu klíčová kompetence je „dětská odbornost“ v podstatě spojena i s postoji a hodnotami a je celkovou výbavou pro život (znalostní, emoční i konativní), která se formuje v rámci jednoho vzdělávacího úseku.

Klíčová kompetence je také „cílovým stavem“, ke kterému „by mělo společně směřovat veškeré vzdělávání“. Z tohoto důvodu české kurikulární dokumenty vidí vztažnost „každé vzdělávací etapy“ pro „rozvoj a zdokonalení“ kompetence a pro vybavení dítěte „každého jedince souborem klíčových kompetencí na úrovni, která je pro něho dosažitelná.“[4] Rámcové vzdělávací programy definují:

1) kompetenci k učení
2) kompetenci k řešení problémů
3) kompetenci komunikativní
4) kompetenci sociální a personální
5) kompetenci občanskou
6) kompetenci pracovní

RVP PV poslední dvě kompetence spojuje a označuje ji „kompetencí činností a občanskou“. Právě předškolní věk je nazírán jako zásadní pro „vytváření klíčových kompetencí“, byť se jedná o „elementární“ základy.

2. Cesta k pojmu teologická kompetence dítěte

Je-li ve všeobecném pojetí považována klíčová kompetence za zásadní „smysl a cíl“[5] vzdělávání, pak si i teologie musí položit otázku, jak vypadá klíčová kompetence v náboženském vzdělávání? Pojem teologická kompetence dítěte jako termín, jíž existuje, proto se nejdříve podívejme, jakým způsobem se v odborné diskusi vlastně objevil.

---

lově v Praze, Pedagogické fakultě.

[2] RVP ZV, s. 14.

[3] RVP PV, s. 11.

[4] RVP PV, s. 11, pozn. 16.

[5] RVP ZV, s. 14.

2.1. Docenění dítěte v náboženské pedagogice

Náboženská pedagogika, zejména německá, švýcarská a rakouská, se v devadesátých letech 20. století nechala inspirovat pedocentrickým proudem příklonu k dětskému uvažování, již zaběhlými výukovými metodami dětské filozofie a zjištěními z dětské psychologie. Nové paradigma se v náboženské pedagogice objevilo spolu s myšlenkou důležitosti filozofických rozhovorů s dětmi a jejich možného využití v hodinách náboženství.

Katolický náboženský pedagog působící v Aachenu, Reiner *Oberthür* položil stávající náboženské pedagogice otázku, zda by se neměla inspirovat dětskou filozofií? Svůj článek z roku 1992 nazval: *Kdo se nezeptá, zůstane hloupý! Filozofování s dětmi jako impuls pro náboženskou pedagogiku.* V něm předložil první úvahy nad některými podobnostmi obou disciplín, nicméně „přenesení celého rámcového konceptu dětské filozofie" do teologie v jeho reflexi ještě nenalezneme.[6] To lze najít až u švýcarského náboženského pedagoga Antona Buchera.

2.3. Označení dětských výpovědí za teologii dětí

Friedhelm Kraft o Antonu Bucherovi hovoří takto: „„ byl prvním, kdo zavedl pojem teologie dětí v katolické náboženské pedagogice a na základě toho mohl o dětech hovořit jako o teolozích'."[7] To je doloženo v článku Buchera z roku 1992, v kterém se vyrovnává s dětským pojetím teodicee a explicitně hovoří o „dětské teologii".[8] Novum nespočívalo v empirickém výzkumu, a v kladení teologických otázek dětem. Jeho prvenství je v tom, že „ve vyhodnocení této studie *výkony dětí explicitně spojil s pojmem, teologie dětí" a děti docenil jako teology***.** Tím dal dětským výpovědím o Bohu „hlubší význam…, než tomu bylo u většiny předešlých vývojově-psychologicky orientovaných studií"[9] v náboženské pedagogice.

2.4. Vědecký charakter teologie dětí

Teologie dětí vznikla z provázanosti na empirický výzkum. Později se propojila dětsko-teologická praxe s univerzitní reflexí a dostala tak vědecký charakter. V roce 2002 dostal proud teologie dětí další vědecký rozměr. Protestantský teolog Gerhard Büttner založil časopis *Jahrbuch für Kindertheologie* (JaBuKi, Ročenka dětské teologie), a tím se obor „diferencuje

[6] ZIMMERMANN, M. *Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern*, s. 46.
[7] KRAFT, F. Theologisieren mit Koncern. Ein neues didaktische Leitbild für den Religionsunterricht der Grundschule? s. 81.
[8] Jeho výzkum zahrnoval celkem 90 dětí ve věku 5–7 let, 11–13, 15–17 let, a to vždy po 30 respondentech.
[9] ZIMMERMANN, M. *Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern*, s. 47–48.

a precizuje“, vzniká tak platforma pro vědeckou výměnu.[10] Ze všech vědeckých publikací sestavila M. Zimmermann okruhy, které můžeme podle mého názoru ztotožnit se stávajícími *podobory teologie dětí* formujícími se zdola. V tomto pořadí jsou to: 1. základní otázky teologie dětí, 2. sociálně a komunikačně-teoretické koncepce, 3. metoda výzkumu v teologii dětí, 4. jednotlivá teologická témata, 5. metodicko-didaktická realizace témat teologie dětí.[11]

2.5. Teologie dětí a její tři oblasti zájmu

Teologie dětí v sobě skrývá tři myšlenkové proudy, které jsou na jedné straně pevně provázány, na straně druhé tvoří *tři odlišné vědecké, výzkumné i metodické přístupy*.[12] Všechny tyto směry mají vést k rozvíjení teologické kompetence dítěte.

2.5.1. Teologie pro děti

Lze ji ztotožnit s tím, co známe z běžné praxe, tj. s katechezí pro děti, výukou náboženství doma nebo ve škole. Je zde kladen důraz na učitele, který dítěti transcendentní obsahy zprostředkovává. Zjevení pak přichází k dětem skrze slovo. Oproti stávající praxi však tento směr klade důraz na to, že lze vyučovat i tzv. vyšší teologii. Dobrým příkladem je např. učení se o Bibli v kontextu archeologie[13], historie a textové kritiky. Prakticky to znamená např. to, že se v učebnicích náboženství pro základní školu (5.–6. třídu) objeví fotografie s kusem papyru s řeckým textem, na jehož základě dítě plasticky poznává vznik novozákonních spisů a základů textové kritiky.[14]

2.5.2. Teologie s dětmi

Zde je kladen důraz na objevování teologie společně s pedagogem, farářem, kazatelem katechetou. Stejnou měrou přispívají k výuce obě strany.[15] V této

[10] ZIMMERMANN, M. tamtéž, s. 50. – Každé číslo je vždy monotematické a přináší různé pohledy nejen z pohledu náboženské pedagogiky, biblické, systematické teologie, ale i pedagogických věd. Jsou zahrnuty ekumenické a zahraniční příspěvky. Paralelně jsou vydávány mimořádné svazky, proto celá řada JaBuKi čítá již 17 svazků. Dále vznikají disertace, habilitace i příležitostné publikace jednotlivců. Vznikla též úzká expertní skupina vědců, která se každoročně schází ve městě Loccum (od roku 2013 v Brandenburgu a.d. Havel). Skupina sestávala nejdříve z německy hovořících odborníků, v roce 2009 byla rozšířena o severské země a v roce 2010 o slovanské země (Polsko, Slovensko, Česká republika).

[11] ZIMMERMANN, M. *Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern*, s. 51n.

[12] ZIMMERMANN, M. tamtéž, s. 111.

[13] HANESOVÁ, D. *Náboženská výchova v školách,* s. 127, 142, 154.

[14] BÜTTNER, G. *SpurenLesen I.*, s. 67.

[15] Více o těchto třech směrech uvnitř dětské teologie např. viz ZIMMERMANN, M. tamtéž, s. 111–123.

souvislosti odborníci[16] hovoří *o metodě teologizování s dětmi, v které je dítě partnerem dialogu*. V úvodu hodiny je např. položena jasná otázka a zadán úkol, který má vést děti k zodpovězení problému a k následnému dialogu mezi sebou. Děti využívají svých znalostí o tématu a hledají zdůvodnění pro položenou otázku. Učitel do diskuse vstupuje tak, že zprostředkovává informace o tématu, které děti samy artikulovat nemohou, protože jim chybějí znalosti.

Co si pod tím představit? Od jednoho zakladatele dětské teologie jsem slyšela tento příběh. *Na jedné hodině náboženství v Německu se ve 3. třídě paní učitelka zeptala: Je Pán Ježíš, děti, člověk nebo Bůh? Kdo si myslíte, že je člověk, jděte do pravého rohu místnosti, kdo si myslíte, že je Bůh, běžte do levého rohu místnosti. Nastalo prý něco zvláštního. Aniž se děti předem domluvily, přesně polovina dětí šla doprava a druhá doleva. Potom byly děti vyzvány, aby pověděly, proč se postavily do daného rohu a hovořily mezi sebou. Nakonec paní učitelka přiblížila smysl a význam Chalcedonského vyznání víry: vere Deus – vere Homo (pravý Bůh a pravý člověk).*

2.5.3. Teologie prezentovaná dětmi

Na základě tohoto směru vlastně začala celá diskuse o novém oboru, když A. A. Bucher ztotožnil dětské výpovědi s teologií.[17] Zde se jedná o zdůraznění specifického chápání biblických i církevních pravd dítětem, které je dokáže přiměřeně věku a schopnostem interpretovat – je *aktérem* výuky. Je schopno přemýšlet o tématu samo nebo za pomocí otázek pedagoga. Tento směr si zaslouží ještě další objasnění vzhledem k tomu, že je pro nás nejméně známý a představa dítěte teologa může v dospělých teolozích vyvolat ambivalentní postoje.

2.5.4. Co není teologií dětí

Je zřejmé, že každá výpověď dítěte na hodině náboženství nemůže být ztotožněna s teologií. Mirjam Zimmermannová uvádí dva případy, kdy se o teologii dítěte nejedná:

(1) *když není výpověď míněna vážně*. Jako příklad autorka uvádí „náhodné výroky, nesmysly nebo věcně vzdálené provokativní výpovědi“;

(2) *když není dítětem zaujata tzv. „meta-úroveň“*, tzn. když „není doložen proces zpracování a reflexe myšlenky artefaktem řeči“.[18] Aby dětská výpověď byla teologickou, nestačí podle autorky jen to, že dítě odpoví ano nebo ne, ale mělo by své tvrzení zdůvodnit.

[16] Např. HANESOVÁ, D. *Listening to Children: A Welcoming RE Environment*, s. 77–94.

[17] Německý pojem „die Kindertheologie“ překládám spojením teologie dětí. Z tohoto důvodu pro třetí směr („Theologie der Kinder“) volím překlad teologie prezentovaná dětmi („Theologie der Kinder“).

[18] Více viz ZIMMERMANN, tamtéž, s. 83.

2.5.5. Co je teologií dětí

Teologie dětí má své *věkové ohraničení od 4 do 13 let*.[19] Pro děti do čtyř let jsou v náboženské pedagogice používány jiné přístupy, neboť je zde problém právě s jejich meta-rovinou. Věk nad třináct let je zase obdobím, které je spojováno s t*eologií mládeže*, která se také vyvinula v posledních třech letech v samostatný obor. V tomto věkovém zařazení můžeme proto hovořit i o rozvíjení teologické kompetence.

Teologie dětí jako obor se stále formuje, nicméně, nalezneme tyto definice:

(1) Teologie dětí je „laickou teologií" a „stojí částečně zcela vědomě v protikladu a kontrastu k teologii dospělých a vědecké univerzitní teologii." Tvoří však samostatný způsob myšlení a teologie jako taková jí může být obohacena právě na základě různých praktických výzkumů.[20] Ty jsou v těsném provázání na nejnovější poznatky z vývojové psychologie, sociologie a pedagogiky.

(2) Teologie dětí je „osobní teologií", protože předpokládá „vlastní aktivitu dítěte". U dítěte je vždy spojena s existenciálními otázkami, protože s vírou je reflektována i „vlastní subjektivita".[21] Teologické uvažování vždy odráží pojetí světa a jeho situaci v něm.

(3) Teologie dětí je „konkrétní, kontextuální a kreativní teologií", protože se týká života jedinečného jednotlivce, je propojena s „řečí Bible a církevní tradicí" a má být v ní primárně ceněna „kreativita a výkon dítěte",[22] nikoliv přesnost jeho výpovědí.

To, co každého při čtení těchto řádků napadne, vyjádřil velmi otevřeně německý náboženský pedagog Gerhard Büttner, když řekl, že se teologizování s dětmi, tj. řízený teologický rozhovor s dětmi, odehrává mezi dvěma póly: *„ortodoxií"* a *„herezí"*. To je i důvodem ke korektivu pedagoga nebo katechety.[23]

To, co dává celé diskuzi o teologii dětí opodstatnění, je rovina, na které *jsou si dospělý a dítě rovni*. Jde o samotné tázání, protože „každý člověk je bytostí, která se ptá a která v aktu tázání vychází ze sebe, tj. transcenduje sebe". Nejedná se proto o schopnost odpovědí, v tom si dítě ani dospělý rovni nikdy nebudou, ale jde o schopnost tázat se a hledat. Ta podle odborníků určuje *teologickou schopnost dítěte*,[24] *to je důvodem, proč můžeme hovořit o teologické kompetenci dítěte, proč o něm můžeme uvažovat jako o malém teologovi*.

---

[19] ZIMMERMANN, M. tamtéž, s. 79.
[20] ZIMMERMANN, M. tamtéž, s. 89–90.
[21] ZIMMERMANN, M. tamtéž, s. 90.
[22] ZIMMERMANN, M. tamtéž, s. 91n.
[23] ZIMMERMANN, M. tamtéž, s. 93.
[24] ZIMMERMANN, M. tamtéž, s. 95.

3. Teologická kompetence dítěte – vymezení

Teologická kompetence je pojmem, který není totožný s náboženskou, etickou ani sociální kompetencí. Byla-li by teologická kompetence ztotožněna s náboženskou kompetencí, vzniklo by zde nebezpečí jiného edukativního cíle, totiž religionistického.[25]

Teologická kompetence dítěte má tyto charakteristiky:

- *Je spojena s kognitivním aspektem.* Jím míníme to, jak dítě „pokládá a zpracovává teologické otázky“, jakým způsobem se staví k „narativnímu a metaforickému uvažování“ a jak „zpracovává paradoxy a hermeneutické“ problematiky.
- *Obsahuje aspekt řešení problémů.* To se projevuje a rozvíjí tam, kde jsou artikulovány dítětem „samostatné přístupy“ k složitým teologickým problémům. To samozřejmě znamená, že děti jsou s takovými problematikami konfrontovány. Ochraňování dětí před některými tématy nenapomáhá rozvoji tohoto aspektu teologické kompetence.
- *Je provázána s oborovou specifičností.* Teologická kompetence je určena samotným oborem teologie a jejími metodami. „Učení a vyučování se nedějí abstraktně“, ale dítě se vyrovnává „s oborově specifickými obsahy“ (např. Boží trojice).
- Důležitou charakteristikou teologické kompetence je její *naučitelnost a možnost jejího dalšího rozvoje*. V tom je i tato kompetence stálá a ověřitelná.
- *Souvisí s aplikačním charakterem.* Tím míníme to, že teologická kompetence je v konkrétní situaci „vyvolatelná“, tj. zahrnuje kompetenci k jednání, komunikační schopnost i dovednost teologicko-obsahové návaznosti na aplikační problematiku i vymezení se vůči ní.[26]

Závěr

Teologická kompetence dítěte našla svou cestu k definici díky novému oboru dětské teologie. Ten docenil dítě jako komunikačního partnera i jako malého teologa, který je schopen teologického tázání i svébytných odpovědí na závažné teologické problémy.

Náboženská pedagogika proto musí počítat s pojmem teologická kompetence a hledat její další aspekty i provázanost s klíčovými kompetencemi z rámcových vzdělávacích programů. Klíčové kompetence totiž také „nestojí vedle sebe izolovaně, různými způsoby se prolínají, jsou multifunkční,

[25] ZIMMERMANN, M. tamtéž, s. 158–159.
[26] ZIMMERMANN, M. tamtéž, s. 160–163.

mají nadpředmětovou podobu a lze je získat vždy jen jako výsledek celkového procesu vzdělávání“.[27] To je velmi závažná definice i pro teologickou kompetenci, která sice vzniká jako cíl náboženského a katechetického vzdělávání, ale neobejde se bez jiných kompetencí (k učení, k řešení problémů, kompetence komunikativní, sociální a personální, občanské i pracovní). V tomto je zde prostor pro další odbornou diskusi.

Literatura

BRAVENÁ, Noemi. Interaktivní vzdělávání sboru ad extra a ad intra. in Hanes, P (ed.) *Cirkevny zbor vo vzťahu k spolocenskemu prostrediu*, PF UMB: Banská Bystrice, 2010. Pedagog 2010 plus ZEC. 90 s., s. 68–82.

BÜTTNER, Gerhard a kol. *SpurenLesen I.* Stuttgart: Calwer Verlag, 2007, s. 67.

HANESOVÁ, Dana. Listening to children: A Welcoming RE Environment. In Henk Kuindersma (ed.) *Powerful Learning environments and Theologizing and Philosophizing with Children Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie*, Band 24 : Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie. Band 24. Kassel : Institut fűr Theologie an de Universität Kassel, 2013, s. 77–94.

HANESOVÁ, Dana. *Náboženská výchova v školách.* Banská Bystrica : PF UMB, 2005. 211 s.

Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání. [online]. Praha: Výzkumný ústav pedagogický v Praze, 2009. 136 s. [cit. 2013-09-14]. Dostupné z WWW: http://www.vuppraha.cz/wp-content/uploads/2009/12/RVPZV-pomucka-ucitelum.pdf

Rámcový vzdělávací program pro předškolní vzdělávání. [online]. Praha: Výzkumný ústav pedagogický v Praze, 2004. 48 s. [cit. 2014-03-01]. Dostupné z WWW: http://www.vuppraha.cz/wp-content/uploads/2009/12/RVP_PV-2004.pdf

KRAFT, Friedhelm. Theologisieren mit Kindern: Ein neues didaktische Leitbild für den Religionsunterricht der Grundschule? In *Theologische Beiträge.* Witten: SCM R. Brockhaus Verlag, 2004. roč. 35, sv. 2, s. 81.

ZIMMERMANN, Mirjam. *Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern: Grundlagen, Methodik und Ziel kindertheologischer Forschung am Beispiel der Deutung des Todes Jesu.* Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010, s. 47–48.

PhDr. ThDr. Mgr. Noemi BRAVENÁ, Th.D.
Univerzita Karlova v Prahe

[27] RVP ZV, s. 14.

Ku kognitívno-afektívnej oblasti cieľov kresťanskej edukácie

Pavol Bomba

Abstrakt

Príspevok sa zaoberá kognitívno-afektívnym zamierením kresťanskej výchovy a vzdelávania. Posudzuje jeho časté zanedbávanie, a to udomácneným preferovaním srdca na úkor rozumu. Tento trend vo svojej popularizačnej podobe nie je v súlade s prirodzeným usporiadaním a vývinovými procesmi psychiky, preto je neúnosný a rozvojovo neefektívny. Vec nápravy spočíva v porozumení úzkeho poznávaco-emočného vzťahu a v jeho kresťansko-výchovnom podnecovaní.

Kľúčové slová: kresťanská edukácia, emócie, duchovné problémy

Abstract

The article addresses cognitive-affective direction of Christian Education. The article points to its frequent neglect in contemporary catechetical education in the way of traditional preference of heart at the expense of mind. This trend is unsustainable and harmful. The way of remedy lies in understanding of cognitive-emotional integrity in constitution of personality and its didactic development.

Keywords: Christian education, emotions, spiritual disorders

Úvod

V kresťanskej edukácii sa k afektívnej cieľovej oblasti výchovy a rozvoja edukanta už tradične pristupuje ako k základnej, keďže *srdce* si pomocou asimilovanej biblickej argumentácie vydobilo pozíciu jadrovej komponenty duchovného človeka. Tento prístup a na ňom založená prax môžu – pri rôznej úrovni, spontánnej či systematickej realizácii – prinášať úžitok dovtedy, kým sú spájané s rozumovým rozvojom. Škodlivými sa stávajú v okamihu, keď začnú strácať túto väzbu a naberať samostatný vývoj. Keďže povedomie o danom nebezpečenstve je aj v progresívnom katechetickom prostredí dneška nedostatočné, chcem v rozsahu článku poukázať na kognitívno-emočnú integritu v štruktúre osobnosti a na potrebu jednotného didaktického rozvíjania oboch domén.

1. Rozumový aspekt citov v duchovnom živote

Aj keď pojem „srdce“ má v Biblii širší význam (duch, duša, srdce, um, vôľa) a väčšinou chápe celostné zameranie človeka, najčastejšie sa predsa len vyskytuje v spojení s rozumom, múdrosťou, mysľou, myšlienkami. Už pre starozmluvného človeka „boli pri hnutiach mysle zrejmé nápadné afekty telesného srdca, preto sa dávali do súvisu so srdcom“.[1] J. Lewis, profesor na Pitzer College v Claremonte, vysvetľuje, že v starobylom jazyku Pali slovo *„citta“* – označujúce miesto duchovného porozumenia – sa naozaj prekladá ako „myseľ srdca“. Na delenie srdce-myseľ alebo emócie-intelekt sa pozerá ako na nešťastný dôsledok západného redukcionistického dualizmu, v ktorom sa srdce a myseľ stali separovanými oblasťami emocionálnej a morálnej výchovy.[2] V kresťanskom myslení má daný dôsledok podobu povestného stavania srdca a rozumu do protikladného vzťahu v duchovnom živote. Ak má súčasná kresťanská výchova v zmysle Lewisových slov otvoriť cestu „duchovnej praxi, ktorá kultivuje srdce a myseľ holisticky, nie oddelene“ (s. 273), nemôže vzťah oboch vnímať a riešiť iba ako protiklad konzervativistických a racionalistických postojov, ale predovšetkým na základe porozumenia a uplatnenia jeho psychicko-spirituálnej bázy. Pre takého zamierenie je potrebné vychádzať z funkcionálneho vzťahu citov a intelektu a nájsť niektoré interaktívne osobitosti vzhľadom k duchovnému rozvoju.

Vzájomné pôsobenie poznávacích a emočných procesov je dlhodobo predmetom odborného záujmu a výkladov. Elementárne ho z psychicko-javového hľadiska opísal medzi kresťanmi nie veľmi obľúbený americký psychológ A. Ellis, keď vysvetlil, že na hotovej emócii, ktorú prežívame (C), sa podieľa jednak vonkajší faktor (A), no tiež význam (postoj, hodnotenie), ktorý prežívaniu pripisujeme (B). Na základe rozpracovanej teórie AxB=C Ellis dokázal, že kvalitu osobnosti a ľudského života výrazne určuje rozumové spracovanie emócií. To ale tiež znamená, že hodnotenie vzniklých emócií sa podieľa na spôsobe vnímania emočných podnetov.[3] J. Kordačová, ktorá regulačnú úlohu prežívania pri myslení skúmala v súvislosti neurotických porúch, konštatuje: „Adekvátna percepcia a reprezentácia reality je jedným z významných kritérií normality osobnosti.“[4]

Pre oblasť kresťanského rozvoja to má veľký význam. Od rozumového prístupu k vlastným emóciám a ich podnetom totiž podstatne závisí aktuálny duchovný život a celkové psychické zdravie kresťana. V danej perspektíve

[1] Gábriš, K.: *Teológia Novej zmluvy. Ježišova teológia.* Bratislava: 1996, s. 105

[2] Lewis, J.: Spiritual Education as the Cultivation of Qualities of the Heart and Mind. A reply to Blake and Carr. In: *Oxford Review of Education.* 2/2000, s. 273

[3] Ellis, A.–MacLaren, C.: *Racionálně-emoční behaviorální terapie*. Praha: 2005, s. 29,41–43

[4] Kordačová, J.: Iracionálne prvky v myslení vysokoškolákov a neurotizmus. In: *Psychológia a patopsychológia dieťaťa.* Bratislava: 6/1989, s. 504

prislúchajúce biblické vyjadrenia odrazu akoby strácali nános archaizmu, takže začíname rozumieť žalmistovej túžbe, aby *„úvahy jeho srdca boli rozumné“* (Ž 49,4), dôvodu, prečo *„múdreho srdcom volajú rozumným“* (Pr 16,21) alebo tomu, ako môžu *„zo srdca vychádzať zlé myšlienky“* (Mt 15,19).

1.1. Intelektová podmienenosť duchovných problémov

No takisto sa v danom zornom uhle ozrejmí intelektová podmienenosť duchovných chorôb, na ktorú v pastorálnych kontextoch upozorňuje G. R. Collins[5], ale s ktorou sa v cirkvi málo počíta. Dôslednejšie štúdium niektorých pastorálnych prípadov nám potvrdilo, že mnohé patospirituálne javy majú intelektovo-kognitívnu príčinu. Neprimerané chápanie Božiemu konaniu pri vlastnej osobe a chybné rozumové spracovanie podnetov duchovného života sa zvykne prejavovať celou radou konkrétnych problémov: nepravdivou sebareflexiou, nezáujmom o osobný duchovný rast, zníženom alebo skreslenom povedomí hriechu a jeho dôsledkov, nedostatkom zmyslu pre povinnosť a zodpovednosť, neobvyklým sociálnym správaním, depresívnymi stavmi, úzkosťou, strachom, utiahnutosťou, urazenosťou, hnevom, pasivitou, pocitom viny, krivdy či životného nenaplnenia, inštitučno-cirkevnými istotami, bizarným prístupom k Biblii a zborovému životu, kresťanskou bravúrnosťou alebo nemohúcnosťou, vizionárstvom, teologizovaným laicizmom, manickým vzťahom k pneumatologickým otázkam, chronickou duchovnou zaostalosťou bez ovocia Svätého Ducha a iné.

Značná časť problémov daného okruhu je príznačná pre *poruchu kritického myslenia*, za inými sa skrýva *hebfrénia* (rozumkárenie), za ďalšími, spadajúcimi do osobitnej kategórie, zasa chybný vzťah medzi *svedomím* a rozumom. K závažným determinantám tzv. duchovných ťažkostí patrí aj nevyváženosť *charakteru*[6] – celostného to osobnostného systému, ktorá súvisí s kombinovaným narušením sebaregulačného a sociálno-adaptačného mechanizmu, často sa vyskytujúcim aj u vzdelaných a kreatívnych ľudí. Spoločnou bázou uvedených a ďalších patologických čŕt spirituality sú distorzie v kognitívnom uchopení vnútorných stavov a emočne deformované myslenie.

Tvárou v tvár týmto javom by potom cieľom katechézneho úsilia v žalmistovej dikcii malo byť „stvorenie čistého srdca“ Bohom (Ž 51,12) a „získanie múdreho srdca“ človekom (Ž 90,12). Čo však takýto rozvoj konkrétne zahŕňa?

[5] Collins, G. R.: *Christian Counselling.* Dallas: 1989, s. 562–563
[6] Grieger, P.: *Sústavná formácia v službách miestnej cirkvi.* Bratislava: 1998, s. 25–26

2. Kvality srdca a mysle a ich kultivácia

Relevancia otázky sa prehlbuje problémom rozlišovania rozumových a emočných procesov v duchovnom rozvoji a porozumenia ich interakcii práve v holistickom formatívnom prístupe, o ktorý nám ide. Významný jammu-kashmirský učiteľ a mysliteľ K. G. Saiyidain už v polovici minulého storočia upozornil na to, aby sa *„výchova celej osobnosti"* nestala iba krikľavou a zľahčene používanou frázou, ale aby bola vymedzená veľmi starostlivo, s ohľadom na výzvu aktuálnej výchovnej situácie, v ktorej musíme jasne proponovať typ a kvalitu mysle a citov a poznať, ktoré z nich by malo byť ústredne kultivované v závislosti na druhom.[7]

V kresťanstve sa už tradične medzi najvýznamnejšie kvality srdca počítajú viera, nádej a láska. Všetky tri možno považovať hlavne za domény afektívno-sociálneho rozvoja, prostredníctvom ktorého sú však späté, ako načrtáva D. Hanesová, s celým rozvojom osobnosti v oblasti a) *citov* voči Bohu, ľuďom, sebe, svetu; b) *vôle* – služby Bohu a blížnym, motivácie, hľadania, záujmov, potrieb, túžob, aktivít; c) *socializácie* – začleňovania do kolektívu triedy, zboru, cirkvi, spoločnosti, učenia sa správnej komunikácii, vytvárania medziľudských vzťahov; d) *hodnôt a postojov* – schopnosti hodnotiť vlastné správanie a správanie iných; e) *tvorivosti* – spôsobov služby, prezentácie evanjelia.[8]

D. Carr odporúča zaradiť vieru do samostatnej kategórie, pretože „má odlišnú kognitívnu dimenziu, ktorá vyžaduje vieru v niečo, čo je špecifickej povahy".[9] Viera podľa neho vyžaduje osobitné duchovné presvedčenia, ktoré by mali byť artikulované v kontexte náboženskej pozície. Preto ju spája s *vyznaním*, čo ale na druhej strane navodzuje nami tu neriešený problém definovania jej postavenia na vlastnom nároku duchovnej moci oproti redukcii na istý druh kognície. Inú skupinu hodnôt, poskytujúcich priestor pre výchovu kvalít srdca, by sme podľa J. Lewisa mohli nájsť v tom, čo Budhisti považujú za *brahmaviharas* – štyri ušľachtilosti srdca[10], ktoré tiež patria k „zlatému fondu" biblických cností kresťana: milovanie priateľstva, súcit, účastnícka radosť, pokoj (1Pt 3,8n; R 12,9–21; 1Ts 5,1–22).

Opakovane uvádzaný J. Lewis, ktorý je autorom široko aplikačnej koncepcie náboženskej výchovy, založenej na holistickej kultivácii kvalít srdca a mysle, sa snaží vyvrátiť zľudovenú domnienku, že rozmach emočných kvalít vylučuje alebo zásadne znižuje rozumovú aktivitu. Analyzujúc práce

[7] Saiyidain, K. G.: Secondary Education – A Statement of Objectives, Purposes, Moral and Spiritual Values. In: *Journal of Educational Sociology.* 5/1955, s. 207

[8] Hanesová, D.: *Náboženská výchova v školách*. Banská Bystrica: 2005, s. 118

[9] In: Lewis, J.: Spiritual Education as the Cultivation … In: *Oxford Review of Education.* 2/2000, s. 273

[10] Lewis, J.: Spiritual Education as the Cultivation … In: *Oxford Review of Education.* 2/2000, s. 273

iných autorov a ich progresívne závery z experimentálnej a teoretickej práce v oblasti kognitívnej vedy, zdôrazňuje, že vo výchovnej praxi sú málo využívané tie intelektové kapacity, ktoré Donalson (1992) nazýva *cítiacimi spôsobmi myslenia*. Týkajú sa „pozvoľných", podvedomých spôsobov poznávania, odlišných od vedomého a intencionálneho myslenia, prejavujúcich sa intuíciou, múdrosťou, imagináciou, starostlivosťou, neverbálnym pozorovaním, načúvaním sebe, vnímaním nedostatkov. Spomína ďalej Claxtona (1997), ktorý kriticky konštatuje, že súčasná západná pedagogika a kurikulum nezodpovedajú edukačnej a životnej praxi, vyžadujúcej časté uplatňovanie práve „pozvoľných" spôsobov myslenia, čím sa utvárajú nevyvážené individuality s jednostranným aktivizovaním iba určitých funkcií poznávania, ktoré nie je primerané jeho funkčnej rozmanitosti.

L. Crabb však správne poukazuje na základný dôkaz nespoľahlivosti *podvedomého myslenia* v tom, že chybnými reflexívno-egoistickými predpokladmi a postupmi vedie človeka nesprávnym smerom, mimo Božieho pôsobenia.[11] To je blízke Cameronovmu upozorneniu, aby emócie v duchovnom formovaní človeka neodvádzali, ale privádzali k pravde, nebránili, ale pomáhali používať rozum. „Emócie totiž môžu slúžiť ako skratová reakcia namiesto kritického rozumového úsudku, následkom čoho sa vždy znižuje osobná, teda ľudská skúsenosť." Naproti tomu, pokračuje ďalej N. M. Cameron, „ak emócie zohrávajú svoju prirodzenú úlohu, doplňujú argumenty a vieru tak, že zo slov a logických postupov budujú hlboký osobný zážitok."[12]

3. Regulácia citov v kresťanskej výchove

V súčasnosti sa z odborného hľadiska široko zhodne presadzuje povolenie deťom prejavovať a hovoriť o svojich emóciách, napr. o strachu, hneve, pocite viny ap., a tiež sa ukladá katechétom, aby boli pre deti transparentní v prežívaní a vyjadrovaní bežných ľudských cítení.[13] J. Van Dyk dokonca navrhuje didakticky prebúdzať v žiakoch oprávnený „svätý hnev", silné emotívne vzrušenie v strete s každým negatívom človeka, ktoré deštruuje dobré Božie výtvory a zámery.[14]

Na druhej strane existuje katechetické heslo „ovládaj svoje city", ktoré môže mať dve východiská. Môže zdôrazňovať potrebu racionálnej kontroly a usmernenia citov v záujme harmonického duchovného vývinu, čo je oprávnený postulát. M. W. Knapp (1982) vyzdvihuje dôležitosť rozlišovania vlastných pocitov, ktoré neraz napriek podobnosti bývajú nositeľom

[11] Crabb, L.: *Osobnost člověka, její potřeby a cesty k jejich naplnění.* Praha: 1995, s. 82–87
[12] Cameron, N. M. de S.: *Sú kresťania ľudia?* Bratislava: 2001, s. 63
[13] Anthony, M. J.: *Foundations of Ministry.* Wheaton: 1992, s. 146
[14] Van Dyk, J.: *The Craft of Christian Teaching*. Sioux Center: 2000, s. 68

vôle Božej i vôle duchovných nepriateľov pre nás.[15] Druhým dôvodom hesla môže byť tendencia popierať city v ich samej ľudskej prirodzenosti ako hriešne a ospravedlňovať ich len v kontexte dosahovania „vyšších" cieľov, ako hovorí N. M. Cameron.[16] V intenciách jeho detailnejšej analýzy a vysvetlenia musíme takýto sklon z kresťanskej pozície odmietnuť ako falošný a deštruktívny. Ako správne vidí, žiadnu „obyčajnú" emóciu, či už spojenú so zlom a tragédiou (hnev, smútok, vinu, osamelosť) alebo radosťou a potešením (estetickú, sexuálnu, gurmánsku) totiž nemáme právo – s ohľadom na emotivitou typickú ľudskosť Krista – deklasovať na samoúčelnú a menejcennú, ktorú pri plnení duchovných cieľov nepotrebujeme.

Pre kresťanskú výchovu z toho vyplýva úloha vedenia detí k prirodzeným citovým reakciám na vonkajšie a vnútorné podnety, bez ich psychologickej falzifikácie (napr. znižovania významu a hrôzy tragédie a smrti, bagatelizovania hriechu, naivnej interpretácie rozčúlenia, zduchovňovania fyziologickej pohlavnej túžby), bez potláčania citov alebo diskriminácie „prominentných" a „banálnych" citov. Úlohu možno cieľovo zamerať na všetky vekové kategórie, najmä však v osobitnej modifikácii na mladších žiakov. S pribúdajúcim vekom žiaka by mala narastať požiadavka na jeho schopnosť hodnotiť a regulovať vlastné city, ktorá je najvlastnejšou kvalitou emocionality v duchovnom živote. Vyznačuje sa rozumovou kontrolou, organizáciou a kritickým vyhodnocovaním vlastných emocionálnych stavov. V danom procese dozrievania Svätý Duch vo frekventantovi formuje Krista, takže čoraz viac poznáva aj prirodzené ľudské emócie ako očistené od hriechu.[17]

4. K racionálno-emočnej behaviorálnej terapii (REBT)

Na základe vyššie uvedených poznatkov o závislosti citov a správania na ich rozumovom spracovaní (AxB=C) A. Ellis vypracoval Racionálno-emočnú behaviorálnu teóriu, ktorú aplikoval aj na rovnomennú terapiu. Vychádza sa z nej z predpokladu, že ľuďom s poruchami emotivity a správania sa dá pomôcť psychoterapeutickým dešifrovaním „logiky" citov, myšlienok, ktoré ich sprevádzajú a na základe toho navodzovaním vhodného racionálneho myslenia skvalitniť emocionálne a celkové psychické zdravie či, inak povedané, zamedziť poškodzovaniu seba.[18]

[15] In: Dobson, J.: *Emotions: Can you Trust Them?* Ventura: 1980, s. 122
[16] Cameron, N. M. de S.: *Sú kresťania ľudia?* Bratislava: 2001, s. 66–71
[17] Dobson, J.: *Emotions: Can you Trust Them?* Ventura: 1980, s. 71
[18] Treba pripomenúť, že je to len hrubý výklad danej teórie, ktorá inak reflektuje zložitejšiu, všesmerovú závislosť viacerých psychických funkcií v ich prepojení a celostnosti. Okrem toho, ako prízvukuje autor, zmyslom racionálnych myšlienok nie je neemocionálne, mechanické alebo netvorivé myslenie, ale myslením produkujúcim priaznivé a primerané city zabrániť sebapoškodeniu (Ellis, A. – MacLaren, C.: *Racionálně-emoční behaviorální te-*

Pre svoju teoretickú súdržnosť a podporu biblického princípu v R 12,2, že Bohom obnovená myseľ naozaj pozitívne ovplyvňuje prežívanie a správanie, sa REBT stáva predmetom snáh o uplatnenie aj v kresťanskej výchove a odbornej pastorálnej starostlivosti. Je pravdou, ako sme už zmienili, že veľa kresťanov žije dlhodobo v životnej mizérii preto, lebo ich spiritualitu určujú kognitívne anomálie a disonancia. Centrom zodpovedajúcej pomoci by potom malo byť vylúčenie alebo kontrastná zmena psychike škodiacich myšlienok.

Praktizovanie REBT však prináša isté úskalia, ktoré znovu dobre vystihuje L. Crabb. Vyplývajú najmä z jej filozofickej koncepcie, vybudovanej na ateistických predpokladoch a v dôsledku toho z nebiblického spôsobu, akým autor nakladá s inak s užitočnými poznatkami.[19] K typickým racionálnym postojom teória zaraďuje napr. neuznávanie absolútnych istôt, jednoznačných vecí, neuznávanie potreby mať niekoho/niečo silnejšie ako je človek, o čo by sa dalo oprieť alebo nevnímanie osobných hrozieb a nebezpečenstiev.[20]

Okrem toho, pri jej terapeutickom uplatnení zostáva neriešeným problémom subjektivita v situačnom usmernení a sebarozhodovaní pre *žiaduce* myšlienky. Permanentne hrozí, že ak náležitosť obsahu myslenia nebude určovať Písmo a Svätý Duch, myslenie sa stane činnosťou „racionálnej viery". Ak sa klient nechá presvedčiť, že jeho hriech nie je „až tak veľký", nebude zaňho cítiť vinu pred Bohom. Rozumovou sebareguláciou za podpory psychoterapeuta možno v danom ohľade zdôvodniť akékoľvek vlastné negatívum, pričom dochádza k manipulačnému psychickému uľahčeniu si zaktivizovaním obranných mechanizmov. Týmto spôsobom sa dajú kompenzovať všetky „nepríjemné" city, aj tie, ktoré sú pre posväcujúci život viery a spasenie nevyhnutné a v skutočnosti psychicky uzdravujúce. Zavádzanie REBT do katecheticko-pastorálnej oblasti musí byť preto uvážené; možnosť jej uplatnenia je totiž plne závislá od optimalizácie jej využitia.

5. Integrálny kognitívno-emočný rozvoj

Keďže kognitívno-emočná integrácia je expertmi zhodne považovaná za najcharakteristickejší rys zrelej ľudskej psychiky a myslenia, vyvstáva potreba nielen kombinovaného (striedavého), ale aj celistvého kognitívno-emočného rozvoja. Otázkou je, čo takýto rozvoj zahŕňa v rámci kresťanskej výchovy a vzdelávania.

Ak vychádzame z Anthonyho všeobecne potvrdenej tézy, že *„rozvojové chápanie ľudského rastu smerom k zrelosti podporuje biblický postoj, že*

rapie. Praha: 1995, s. 51).

[19] Crabb, L.: *Osobnost člověka, její potřeby a cesty k jejich naplnění*. Praha: 1995, s. 44–46

[20] Kondáš, O. – Kordačová, J.: *Iracionalita a jej hodnotenie.* Bratislava: 2000, s. 54–56

rast vyžaduje myslenie a uvažovanie"[21], potom za najpodstatnejší spôsob podnecovania rozumovo-emočnej integrity u kresťana možno považovať formovanie jeho *presvedčenia* o potrebe zvýšených nárokov na intelekt. O tom, že len rozvoj poznávacích procesov vedie k pravému uspokojeniu z učebnej činnosti a citovo naplnenému – duchovnému i všeobecnému – životu.

Tento pohľad je z pedagogicko-psychologického hľadiska v úplnej zhode so skutočnosťou, uvádzanou B. Kosovou, že „čím lepšie dieťa vníma podnety z citovej stránky, tým chce viac vedieť, hlbšie prenikať k podstate vecí".[22] Keď bližšie skúmame túto obojsmernú závislosť na pozadí interakcie afektívnych a poznávacích aspektov každého kontaktu s prostredím, zistíme, že s citovou príťažlivosťou vyučovacieho procesu by mala pozitívne korelovať kognitívna úroveň obsahu vyučovania. Ak tomu tak v praxi vždy nie je, čosi zásadné škrípe v danom vzťahu, za čo vonkoncom nenesie primárnu zodpovednosť edukant. Š. Švec v kontexte analýzy Bloomovho prístupu ku kvalite vyučovania zdôrazňuje, že učebné úlohy svoju didaktickú hodnotu získavajú práve pozíciou na hierarchickej stupnici kognitívnych cieľov a kognitívnych procesov učenia (sa), ktoré im zodpovedajú.[23] V jednoznačnosti týchto skutočností sa musí ukázať ako neprijateľná tradícia škôl umelo vytvárať citovú príťažlivosť vyučovacieho procesu maskovaním rozumovo-výkonových požiadaviek na žiaka.

Dôležitú úlohu v rozumovo-emočnom rozvoji zohráva *podmieňovanie emócií*, ktoré didakticky stavia na asociácii určitých podnetov s emočnými reakciami.[24] Katechét podmieňujúci u žiaka príjemné zážitky z intelektovej práce, napr. radosť z Božieho požehnania nadobudnutých vedomostí, z nových poznatkov, nadšenie z rozvíjania schopností ap., vytvára pre ňu nové podnety, čím zároveň stimuluje jej dôležitú emocionálnu matricu a vedie žiaka k priaznivému sociálno-morálnemu správaniu. Tým sa rozvíja myslenie, v ktorom sa dieťa snaží etické obsahy klásť do vzťahu k vnímanej skúsenosti. Tu je namieste tiež Adlerov akcent, aby žiaci premýšľali o tom, čomu sa učia, aby boli „vtiahnutí do myslenia", keď hovoria, píšu, zisťujú, hodnotia, vyvodzujú závery[25].

Obsahovým, ale aj metodickým východiskom katechetického rozvíjania emočno-kognitívnej integrity, najmä u mladších žiakov, by malo byť porozumenie a naplňanie ich individuálnych, univerzálne konštantných po-

[21] ANTHONY, M. J.: *Foundations of Ministry.* Wheaton: 1992, s. 84

[22] KOSOVÁ, B.: *Rozvoj osobnosti žiaka (so zameraním na 1. stupeň základnej školy).* Prešov: 2000, s. 21

[23] ŠVEC, Š.: Kvalita osobného bytia a hodnota vzdelanosti. In: *Pedagogická revue.* Bratislava: 1–2/2007, s. 15

[24] NAKONEČNÝ, M.: *Psychologie osobnosti.* Praha: 1995, s. 133

[25] In: DARGOVÁ, J. – JURČIŠINOVÁ, E.: Rozvoj kritického myslenia v pregraduálnej príprave učiteľa. In: *Pedagogická revue*. Bratislava: 3/2006, s. 275–291

trieb, ktoré koncízne uvádza D. Hanesová[26]: potreby nepodmienečnej a nepokryteckej lásky, disciplíny, vlastnej úcty a rešpektu, príležitosti pre rast a rozvoj, duchovnej istoty na základe správneho poznania Boha, jeho plánu spasenia a požiadaviek na človeka.

M. W. Knapp navrhuje štyri kritériá hodnotenia pocitov v duchovnom živote[27]: 1) *biblické kritérium:* Boh vedie človeka vždy v zhode s Písmom; 2) *kritérium pravosti:* pocity, ktoré pochádzajú od Boha, sú vždy pravé, aj keď môžu byť v protiklade s našimi predsudkami, vnímaním a prirodzenými sklonmi; 3) *kritérium transparentnosti:* ak Svätý Duch vedie človeka, spôsob tohto vedenia bude stále priehľadný; 4) *kritérium rozumnosti:* ak je kresťanský život rozumnou službou, Božia vôľa môže byť reflektovaná tak, že budeme v harmónii s duchovne inšpirovaným úsudkom.

Záver

Príspevok chcel reagovať na problém nedoceňovania rozumovej cieľovej domény v kresťansko-výchovných programoch, špecificky v tých, ktoré sa snažia o emocionálny rozvoj. Dané prístupy opomínajú alebo berú ľahkovážne integrálny vzťah rozumu a citov, čím poškodzujú psychické zdravie edukanta, najmä v spirituálnej oblasti. Potreba jednotného kognitívno-emočného rozvoja vychádza predovšetkým z konštitutívnej danosti onej celistvosti, ktorá odkazuje na psychologické základy výchovno-vzdelávacieho procesu, na kritériá pre výber obsahu vzdelávania a na ďalšie významové mohutnosti.

Kresťansko-výchovný rozvoj rozumovo-emočnej celistvosti nie je limitovaný inštitucionálne, ani vekovo a znamená kultiváciu osobnosti tým najjedinečnejším – spiritualitou. Na najvyššej úrovni psychickej reality v podobe osobnostných vlastností sa prejavuje tým, čo D. Kováč nazýva *systémovými psychickými regulátormi* správania: vierou, nádejou, láskou, múdrosťou, pokornosťou, striedmosťou, statočnosťou, poctivosťou, poslušnosťou, spravodlivosťou, spoľahlivosťou, obetavosťou, pravdovravnosťou, prosociálnosťou, toleranciou, svedomím, životným štýlom, svetonázorom atď.[28]

Z množstva ďalších prináležiacich vecí, ktoré sa do článku nedostali alebo v ňom zostali v tieni, zasluhuje zmienku aspoň špeciálna väzba intelektu a citov v *motivačnej štruktúre*. Nedá mi neuviesť viac-menej zhrňujúce konštatovanie vynikajúceho evanjelikálneho pedagóga R. W. Pazmina, že súbežnosť kognitívneho a emocionálneho aspektu motivácie v kresťanskej výchove núti brať ohľad na to, ako ľudia myslia, poznávajú okolitý svet

[26] Hanesová, D.: *Náboženská výchova v školách.* Banská Bystrica: 2005, s. 84
[27] In: Dobson, J.: *Emotions: Can you Trust Them?* Ventura: 1980, s. 123–125
[28] Kováč, D.: *Psychológiou k metanoi.* Bratislava: 2007, s. 117–118; 235–237; 251–255

a čo podmieňuje ich osobité správanie a reagovanie. Dodáva: „Keďže pritom kognitívne funkcionálne zmeny u človeka sú zásadné, tejto dimenzii musí byť daná prednosť.“[29]

Je na kresťanských učiteľoch, aby si uvedomili závažnosť svojho výchovného pôsobenia na človeka, ktorého majú formovať do Kristovej podoby, a to najmä z hľadiska vytvárania rozhodujúcich podmienok pre jeho zdravý psychický vývin. Aktuálne by sa to malo odrážať na iniciatívnejšej podpore intelektu a poznávania, na persuazívnom utváraní vedomia o nevyhnutnosti vyšších rozumovo-citových kvalít pre priaznivý duchovný život, ale tiež, ako pripomína K. G. Saiyidain, na sústavnej sebareflexii škôl, či sú schopné pripravovať svojich študentov tak, aby boli odolní voči akémukoľvek druhu demagogickej, komercionalistickej alebo antiintelektovej propagandy.[30]

Literatúra

ANTHONY, M. J. *Foundations of Ministry.* Wheaton: Baker Books, 1992.

CAMERON, N. M. de S.: *Sú kresťania ľudia?* Bratislava: Návrat domov, 2001.

CRABB, L.: *Osobnost člověka, její potřeby a cesty k jejich naplnění.* Praha: Návrat domu, 1995.

DARGOVÁ, J. – JURČIŠINOVÁ, E. Rozvoj kritického myslenia v pregraduálnej príprave učiteľa. In: *Pedagogická revue* 3/2006, Bratislava: MŠ v SR v SPN.

DOBSON, J. *Emotions: Can you Trust Them?* Ventura: Regal Books, 1980.

ELLIS, A. – MACLAREN, C. *Racionálně-emoční behaviorální terapie.* Praha: Portál, 2005.

GÁBRIŠ, K.: *Teológia Novej zmluvy. Ježišova teológia.* Nepublikovaný študijný materiál. Bratislava: 1996.

GRIEGER, P. *Sústavná formácia v službách miestnej cirkvi.* Preklad z francúzštiny J. Páleníková. Bratislava: LÚČ, 1998.

HANESOVÁ, D. *Náboženská výchova v školách.* Banská Bystrica: PF UMB, 2005.

KONDÁŠ, O. – KORDAČOVÁ, J. *Iracionalita a jej hodnotenie.* Bratislava: STIMUL, 2000.

KORDAČOVÁ, J. *Iracionálne prvky v myslení vysokoškolákov a neurotizmus.* In: Psychológia a patopsychológia dieťaťa. Bratislava: 6/1989.

KOSOVÁ, B. *Rozvoj osobnosti žiaka (so zameraním na 1. stupeň základnej školy).* Prešov: Rokus, 2000.

KOVÁČ, D. *Psychológiou k metanoi.* Bratislava: VEDA, 2007.

LEWIS, J. Spiritual Education as the Cultivation of Qualities of the Heart and Mind. A Reply to Blake and Carr. In: *Oxford Review of Education.* 2/2000. http://www.jstor.org

[29] PAZMINO, R. W.: *Foundational Issues in Christian Education. An Introduction in Evangelical Perspective.* Michigan: 1990, s. 181

[30] SAIYIDAIN, K. G.: Secondary Education … In: *Journal of Educational Sociology.* 5/1995, s. 208

NAKONEČNÝ, M.: *Psychologie osobnosti.* Praha: Academia, 1995.

PAZMINO, R. W. *Foundational Issues in Christian Education. An Introduction in Evangelical Perspective.* Michigan: Baker book house, 1990.

SAIYIDAIN, K. G. Secondary Education – Statement of Objectives, Purposes, Moral and Spiritual Values. In: *Journal of Educational Sociology*. 5/1955. http://www.jstor.org

ŠVEC, Š. Kvalita osobného bytia a hodnota vzdelanosti. In: *Pedagogická revue.* Bratislava: 1–2/2007.

VAN DYK, J. *The Craft of Christian Teaching: A Classroom Journey.* Iowa: Dordt Press, 2000.

PaedDr. Pavel BOMBA
kazateľ Cirkvi bratskej vo Vranove nad Topľou

Reziduálny marxizmus po 25 rokoch

Pavel Hanes

Abstrakt

Budovanie komunizmu bolo v Československu 40 rokov sprevádzané so všemožnou indoktrináciou obyvateľstva marxisticko-leninskou ideológiou. Po zmene politického systému r. 1989 nedošlo k verejnej dekonštrukcii komunistického svetonázoru. Článok upozorňuje na faktor „reziduálneho marxizmu“, ktorý implicitne pretrváva v postojoch a ideáloch spoločnosti pod ne-marxistickými pojmami a heslami, zároveň sa prenáša aj na novú generáciu, ktorá nikdy nebola tejto propagande vystavená. Článok cituje niektoré vplyvné Marxove, Engelsove a Leninove doktríny a odhaľuje ich stálu prítomnosť v medziľudských vzťahoch vo forme zraniteľnosti simplicistickými politickými heslami, v tichom strachu z „mocných“ a v prehnanej scientististickej dôvere v možnosti prírodných vied. Zároveň načrtáva možné cesty oneskorenej verejnej „demarxifikácie“.

Kľúčové slová: Indoktrinácia marxisticko-leninskou ideológiou, dekonštrukcia komunistického svetonázoru, reziduálny marxizmus.

Abstract

The 40 year long process of building up Communism in Czechoslovakia was accompanied by the indoctrination of the population with Marxist-Leninist ideology in all possible means. After the change of the political system in 1989 no public deconstruction of the Communist worldview has been attempted. The article calls attention to the factor of “residual Marxism” that is implicitly surviving in the attitudes and ideals under non-Marxist words and slogans and is transferred to the new generation that has never been an object of the Marxist propaganda. The article quotes some of the infuential doctrines of Marx, Engels and Lenin and uncovers their constant presence in interpersonal relationships. This presence can be seen in the vulnerability of the public to simplistic political slogans, in the silent fear of “those in power” and in the extreme scientistic trust in the possibilities of natural science. At the same time, the article gives some suggestions on how to realize this belated “demarxification”.

Keywords: Marxist-Leninist propaganda; ideology; indoctrination; deconstruction of the Communist worldview; residual Marxism.

Uplynulo dvadsaťpäť rokov od zmien, ktoré sa udiali vo východnej Európe, keď sme s veľkými nádejami zanechali budovanie komunizmu a čakali šťastné dni demokratického kapitalizmu. No napriek nepopierateľným zmenám a úspechom je post-komunistická Európa dosť vzdialená od toho, čo si o budúcnosti predstavovali ľudia cengajúci kľúčmi na námestiach československých miest. Príčiny nenaplnených nádejí sú viaceré a určite nie je možné všetko simplifikovane pripísať jednému faktoru. Tézou tohto článku je, že jednou z vážnych príčin je *reziduálny marxizmus*, ktorý sa fragmetálne zachoval v postojoch a myslení spoločnosti. Verejnej dekonštrukcii marxistickej propagandy, ktorá bola v predchádzajúcom režime doslovne všadeprítomná, sa venovalo len málo pozornosti. Nová generácia jej síce nebola nikdy vystavená, ale následky „reálneho socializmu" sú hlbšie, ako len explicitne formulované heslá, ktorých sme sa zbavili veľmi rýchlo. Práve o túto analýzu implicitného „zvyškového marxizmu" v mysliach ľudí mi v tomto článku ide. Považujem ho za jeden z významných činiteľov, ktoré pôsobia napätia a traumatizujú legislatívne slobodnú ale v každodennej skutočnosti stále ešte spoločnosť ovplyvňovanú týmto modifikovaným marxizmom.[1] (K tomu, samozrejme, treba pridať aj vplyv otvorených marxistov, ktorých v hojnom počte nájdeme aj v krajinách, ktoré nikdy nebudovali sovietsky socializmus.)

Marxizmus, ktorý propaganda všemožne vtĺkala do myslí občanov, a ktorý bol teoretickým východiskom tzv. „budovania socializmu", bol sovietskou verziou filozoficko-ekonomicko-politickej teórie. Jeho presnejší názov bol marxizmus-leninizmus.[2] V období budovania komunistickej budúcnosti bolo touto spolitizovanou filozofiou všemožne a systematicky indoktrinované celé obyvateľstvo. Po páde politického systému sa z pochopiteľných dôvodov nepodnikla žiadna celková „demarxifikácia", čo znamená, že aj keď sa každodenný život legislatívne a prakticky zdemokratizoval, *reziduálny marxizmus* v mysliach ľudí ostal vo forme svetonázorových, politických a sociologických fragmentov, ktorých pôvod upadol zo zabudnutia. Málokto dnes síce používa marxistickú *terminológiu*, ale za demokratickými heslami ešte aj po štvrťstoročí od nežnej revolúcie r. 1989 číhajú marxistické *postoje* a marxistické *ideály*. Ak je pravda, že „…demokracia a rozvoj sú morálne ciele, ktorých dosiahnutie vyžaduje novú morálku,"[3] tak by bolo načase preskúmať morálne škody, ktoré napáchala marxistická propaganda a zistiť, do akej miery sú napätia v súčasnej „slobodnej" spoloč-

[1] Treba snáď zdôrazniť, že mi nejde o analýzu celej marxistickej filozofie, ale len tých jej tvrdení, ktoré pretrvávajú v tom, čo nazývam „reziduálny marxizmus".
[2] Pôvodnú zmes namiešal Marx s Engelsom, Lenin ju vo svojej úprave aplikoval v Rusku a Stalin ju po ďalšom spracovaní vnútil východnej Európe.
[3] Novak, M. *Will it Liberate?* New York : Paulist Press, 1986, s. 83.

nosti spôsobené reziduálnym marxizmom, ktorý sa existenciálne prenáša aj na novú generáciu, ktorá nikdy nebola vystavená marxistickej propagande.

Dôvera v simplicistické heslá

Marxizmus nie je len ekonomickou teóriou – ide tu o kompletný svetonázor, filozofický systém odpovedajúci na všetky otázky pod Slnkom (a aj nad ním).[4] Marx bol jedným z posledných filozofov, ktorý sa pokúsil vytvoriť filozofiu všetkých vecí vo vesmíre jeho filozofia je pokusom o systematické spracovanie celého ľudského poznania do celku, je myšlienkovým rámcom, v ktorom sú teoreticky zodpovedané (alebo aspoň zodpovedateľné) všetky dôležité otázky: (ne)existencia Boha, prírodné zákony, sociálne zmeny aj teleológia dejín. „Jedine marxisti sa snažili dôsledne integrovať do jedinej teoretickej konštrukcie všetky ekonomické, sociálne, politické a kultúrne dimenzie kapitalistického fenoménu.“[5]

Takýto všeobsiahly svetonázorový systém má nevyhnutne črty náboženstva. Marx bol presvedčený, že ateistický štát vybudovaný podľa jeho filozofie bude dokonalým uskutočnením podstaty kresťanstva (tvrdil, že „dokonalý kresťanský štát je ateistický štát“[6]). Takéto chápanie marxizmu sa prejavilo aj v pokusoch niektorých (hlavne ruských) marxistov pretvoriť marxizmus na nové náboženstvo, Lenin však tieto plány rázne odmietol. Napriek tomu marxizmus vyvolával takú transcendentnú istotu viery, a dokonca uctievanie vodcov, že v psychológii horlivých marxistov sa prejavoval ako náboženstvo. Z toho vyplýva, že po marxizme tu ostalo svetonázorové („náboženské“) vákuum, a že úplná kritika marxizmu („demarxifikácia“) sa nevyhne náboženským úvahám.

Marxizmus propagandy bol nielen všeobsiahly, ale obsahoval aj veľmi príťažlivé simplifikácie. Filozofia sa v marxizme delí veľmi jednoducho na idealizmus a materializmus, pričom idealizmus mal v propagande prívlastky ako: „nekritický“, „subjektívny“, „abstraktný“, „fideistický“, „mystický“, „fantastický“, „vrtošivý“, „zaslepený“ atď. Materializmus bol naopak: „vedecký“, „pokrokový“, „realistický“, „objektívny“, „kritický“, „dialektický“ a „historický“. Obraz bol veľmi jednoduchý – kto by ešte chcel byť idealistom po takejto charakteristike? Takéto myslenie nutne viedlo k čierno-bielemu rozdeleniu ľudí na „pokrokových“ a „tmárov“, pričom tmári to mohli subjektívne dobre myslieť, ale objektívne podporovali spiatočníctvo. Ak je demokracia umením kompromisu, takéto čierno-biele

[4] „Marxizmus-leninizmus je ucelené, systematické učenie, ktoré sa skladá z troch súčastí: filozofie, politickej ekonómie a teórie vedeckého komunizmu.“ (Konstantinov, F. V. et al. *Základy marxisticko-leninskej filozofie*, Bratislava : Pravda, 1975, s. 11.)

[5] Berger, P. *Kapitalistická revoluce*, Bratislava : Archa, 1993, s. 7.

[6] Marx, K. *Deutsch-Französische Jahrbücher*. In: Marx, K. – Engels, F. *Werke I*, Berlin : (Karl) Dietz Verlag, 1976. s. 357.

delenie ľudí je pre ňu fatálne. Demarxifikácia má teda za cieľ presvedčivo ukázať, že realita nie je čierno-biela, a že aj opačný názor, ako je ten môj, stojí za pozornosť a zváženie.

Veľmi vhodným doplnkom čierno-bieleho delenia filozofie je marxistické učenie o dialektike pravdy. Večná pravda síce nejestvuje (podľa Engelsa snáď iba v prírodných vedách), ale marxistická dialektika je nástroj, ktorý spája dohromady absolútnu a relatívnu pravdu tak, že „absolútna pravda sa skladá zo súhrnu relatívnych právd“.[7] Takto sa dialektická metóda prevzatá z Hegelovej filozofie stáva užitočným nástrojom na zakomponovanie protirečiacich tvrdení (tézy a antitézy) do jedného systému (syntézy). Marxova politická analýza bola vždy prispôsobená historickej realite. Napriek najkrikľavejším protirečeniam (ktoré odbavil pomocnými tvrdeniami) teória ostávala v platnosti ako centrálny článok viery, ktorý nemôže byť spochybnený. Aj podľa Lenina jedným zo základných princípov dialektiky je, že nejestvuje abstraktná pravda, pravda je vždy konkrétna. Marxista môže s náboženským presvedčením trvať na tom, že pozná absolútnu pravdu, ale zároveň zmeniť názor, ak sa ukáže, že jeho poznanie je „dogmatické“ (marxistická nadávka), alebo „subjektívne“ (synonymum lži). Len dialektický materializmus je schopný neomylne deliť pravdu na subjektívnu a objektívnu. Pritom pravdivosť každého tvrdenia stotožňuje s jeho pôvodom – ak sa dokáže, že idea je „buržoázna“, zároveň sa tým preukázala jej „nepravdivosť“. P. Ricoeur výstižne označil Marxa za jedného z troch „majstrov podozrievania“ (ďalší dvaja sú Nietzsche a Freud). Každé tvrdenie treba vysvetliť *triednym* záujmom, pričom jedine triedny záujem marxistov je objektívny.[8] Svet *skúsenosti* je zatienený svetom *teórie*. Zvyškový marxizmus robí z ľudí ľahké obete vhodnej propagandy, a to aj *napriek skúsenosti*. Demarxifikácia musí spočívať v trpezlivom budovaní schopnosti nehodnotiť pravdivosť podľa zhody s príslušnou straníckou teóriou, ani podľa pôvodu, ale podľa kriticky prijímanej skúsenosti.

Vrcholom marxistického zjednodušenia bolo vysvetľovanie všetkých javov ľudskej spoločnosti ekonomickými vzťahmi. „…konečné príčiny všetkých spoločenských zmien a politických revolúcií netreba hľadať v ľudských mozgoch, ani v lepšom pochopení večnej pravdy a spravodlivosti, ale v zmenách spôsobu výroby a tovarovej výmeny.“[9] Marxizmus tu používa *teóriu odrazu*, podľa ktorej „duchovný život spoločnosti je odrazom objek-

[7] Konstantinov, F. V. et al. *Základy marxistickej filozofie*, Bratislava : Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry, 1961, s. 327.

[8] Marxistická podozrievavosť sa asi najvýraznejšie prejavila v stalinistickom odstraňovaní opozície už v jej zárodku, v akejsi *sociálnej profylaxii*, ktorá mala predísť *možným* kontrarevolučným akciám. Solženicyn podal dôkazy, že pre komunistický systém nebola podstatná osobná *vina*, ale spoločenské *ohrozenie*.

[9] Engels, F. *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, In: Marx, K. – Engels, F. *Werke XIX*, Berlin : (Karl) Dietz Verlag, 1973. s. 210.

tívnej reality“ (Stalin). Tzv. „ekonomická základňa“ určuje charakter nadstavby (kultúra, morálka, náboženstvo), a preto je ekonomická realita fundamentálnejšia ako sila politiky, morálky alebo kultúry. Filozoficky a psychologicky veľmi atraktívnym je Marxov (z Hegela) pojem „odcudzenie“, prostredníctvom ktorého sa Marxova filozofia stáva nástrojom na odstránenie problémov človeka. Odcudzenie človeka spočíva napr. v predaji jeho pracovnej sily, čím sa „moja osobnosť stáva majetkom iného“,[10] ako aj v deľbe práce alebo v tovarovej výrobe. Preto sa „vo vyššom štádiu komunizmu tovarová výroba prežije“.[11] Náprava odcudzenia bude spočívať v zmene ekonomických vzťahov, ktoré toto odcudzenie spôsobujú – napríklad v odstránení „otrockej podriadenosti jednotlivca deľbe práce (*die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit*),“[12] ale hlavne zrušením súkromného vlastníctva, ktoré je podľa marxizmu akýmsi „prvotným hriechom“. „Keď však výrobné prostriedky patria pracujúcemu ľudu a vykorisťovateľské triedy sú likvidované, objektívne podmieneným cieľom výroby je neustály vzostup životnej a kultúrnej úrovne všetkých členov socialistickej spoločnosti.“[13]

Výsledkom bezhraničnej dôvery vo všemocnosť ekonomiky bolo ochudobnenie ľudského vnútra,[14] populárny antiintelektualizmus a pohŕdanie kultúrou.[15] Pretože sa tieto primitizované teórie po prevzatí moci marxistami nesplnili, nastúpilo veľké vysvetľovanie *prečo*. O tomto „období budovania komunizmu“ sa bývalý marxista Kolakowski vyjadril, že *klamanie je nesmrteľnou dušou komunizmu*. Leninove proklamácie slobody svedomia v skutočnosti znamenali prenasledovanie veriacich, ústavou zaručované občianske práva boli rutinne rušené „triednymi výkladmi“. Veľkolepé proklamácie o pokroku a úspechoch marxistického vedenia zneli zoči-voči šedivej a často bezútešnej realite, hoci marxisti si radi robili zásluhy za veci, ktoré s marxizmom nemali nič spoločné (akoby oni vymysleli prírodné zákony alebo stvorili ľudskú vynaliezavosť a pracovitosť). Paradoxným výsledkom je, že marxizmom formovaní ľudia sa naučili politikom neveriť, ale zároveň sú pripravení uveriť aj ich najkrikľavejšej lži, ak je dostatočne jednoduchá a vtieravá.

---

[10] Marx, K. *Das Kapital I*, . In: Marx, K. – Engels, F. *Werke XXIII „Das Kapital“*, Berlin : (Karl) Dietz Verlag, 1968, s. 182. (Marx tu cituje Hegela.)

[11] KOLEKTÍV *Politická ekonómia*, Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1963, s. 559.

[12] Marx, K. *Kritik des Gothaer Programms*. In: Marx, K. – Engels, F. *Werke XIX*, Berlin : (Karl) Dietz Verlag, 1973. s. 21.

[13] KOLEKTÍV *Politická ekonómia*, s. 493.

[14] „Hrdina socialistickej práce bol typický chudobou vnútorného života.“ (Tischner, J. *Marxism and Christianity*, Washington : Georgetown University Press, s. 64.)

[15] „Lenin je vášnivým nepriateľom vzdelaných ľudí a toto nepriateľstvo vštepil celému svojmu hnutiu.“ (Liberda, V. *Otec totalitarismu*, Opava : OPTYS, 1992, s. 85.)

Marxistické zjednodušenia sa od začiatku prejavovali v heslách. Komunistický manifest vyhlásil, že „…teória komunistov sa dá vyjadriť jedinou vetou: zrušenie súkromného vlastníctva.“ Známa je Leninova jednoduchá rovnica „komunizmus = sovietska moc + elektrifikácia celej krajiny.“[16] Solženicyn napísal: „Vždy, keď Lenin o niečom premýšľal, vznikali v ňom hotové heslá – práve vo formulácii hesla pre daný okamih spočíval konečný zmysel takého premýšľania.“[17] Za vlády marxistov bola celá krajina zamorená heslami. Po ich obsahu túži asi len málokto, ale ich úžasná jednoduchosť nestratila na príťažlivosti, čo vidno na úspechu politikov, ktorí nič nevysvetľujú, len proklamujú šťastnú budúcnosť.

„Demarxifikácia“ nemôže spočívať v nových nemarxistických, či antimarxistických heslách, ktoré len podporia postoje reziduálneho marxizmu. Úcta k realite znamená, že sa človek musí zmieriť s tým, že skutočnosť je zložitá a neostáva nič iné, ako ju trpezlivo študovať. Rizikom demokracie ostávajú voľby, ktorých výsledok ovplyvňujú ešte stále „marxisticky“ cítiace „masy“.

Strach z tých, čo sú pri moci

Marxizmus spojil v sebe niekoľko obrovských emocionálnych síl: silu *súcitu* s trpiacimi, túžbu po *pomste* za krivdy na bezbranných, silu *závisti* bohatým a *strach* zo štátnej moci, ktorá vlastní všetky práva na život „slobodných“ občanov. Svojím záujmom o osud chudobných a programom radikálnej nápravy získal tento ateistický systém srdcia mnohých kresťanov (teológia oslobodenia!). Svojím prísľubom pomsty zmobilizoval armádu okradnutých a vydedených. Komunistický manifest vyhlasuje: „Proletári nemajú čo stratiť – len svoje reťaze. Získať majú celý svet.“ Marxizmus bol nielen jednoduchým vysvetlením sveta, ale aj programom na vybudovanie sveta spravodlivého.

Marxistické vyjadrenia o veľkosti človeka a zároveň jeho biede sú veľmi pôsobivé. Marx: „Najvyššia bytosť (*das höchste Wesen*) pre človeka je človek. Je nutné odstrániť všetky okolnosti, kde je človek pokorovaný, zotročovaný, opustený a ponižovaný.“[18] Alebo inde: „…Akumulácia bohatstva na jednej strane, je súčasne akumuláciou biedy, agónie ťažkej práce, otroctva, nevedomosti, brutality, a mentálnej degradácie na strane druhej, tj. na strane triedy, ktorá vytvára svoj vlastný produkt vo forme kapitálu.“[19] Marxistický štát sa pokúsil zbaviť spoločnosť krikľavej chudoby. Na uliciach

[16] KOLEKTÍV *Politická ekonómia*, s. 730.
[17] SOLŽENICYN, A. *Lenin v Curychu*, Praha : Academia, 2000, s. 23.
[18] MARX, K. *Deutsch-Französische Jahrbücher (Einleitung)*, In: MARX, K. – ENGELS, F. *Werke I*, Berlin : (Karl) Dietz Verlag, 1976. s. 385.
[19] MARX, K. *Das Kapital I.* In: MARX, K. – ENGELS, F. *Werke XXIII “Das Kapital“*, Berlin : (Karl) Dietz Verlag, 1968, s. 675.

nesmeli byť žobráci, každý človek musel byť zamestnaný, každý mal nárok na lekársku starostlivosť… Nakoľko to bolo prejavom súcitu, je otázne. V bolševickom Rusku bola robotnícka trieda nazvaná *rabsilou* (robotníckou silou) a sedliaci boli len *mužickoje syrjo* (sedliackou surovinou). Gorkij sa vyjadril, že „…robotnícka trieda je pre Lenina tým, čím je pre hutníka železná ruda.“[20] Teoretické zaradenie jednotlivca víťazí aj u kresťanského marxistu Gutiérreza, pre ktorého nie každý chudobný robotník je proletár – „ak sa nehlási k diktatúre strany, patrí na smetisko spolu s buržoáziou, pretože Gutiérrez za chudobných považuje len tých, ktorí sú už aktívni v revolučnej *praxis*.“[21] Skutočná povaha marxistického súcitu sa odkrýva obzvlášť vtedy, keď marxisti v zmysle hesla „čím horšie – tým lepšie“ schválne stupňujú biedu, aby v masách vyvolali revolučnú náladu. Demarxifikácia súcitu znamená jeho odpolitizovanie. Politici musia prejsť od abstraktného záujmu o „masy“ k naozajstnému záujmu o jednotlivca bez ohľadu na jeho triedne a politické zaradenie. Marxizmus sľuboval spravodlivý svet. „Filozofi svet len rôzne vysvetľovali, ale treba ho zmeniť“[22] je slávny Marxov výrok, ktorý vyhlasuje boj za lepšiu budúcnosť sveta. Podľa učebnice marxistickej filozofie, s marxizmom „… nastúpil moment, keď filozofia zostúpila z neba na zem“.[23] Poľský kritik marxizmu, Józef Tischner, napísal, že „marxizmus je v prvom rade filozofiou ľudskej práce“[24] a „zrodil sa z revolty ľudských bytostí proti vykorisťovaniu ľudskej práce.“[25] Možno by sa o historickej presnosti týchto tvrdení dalo pochybovať, ale isté je, že takto prijímali marxizmus „pracujúce masy“. V tomto zmysle marxizmus nemá medzi filozofickými systémami konkurenta, čo mu dáva akýsi monopol na vedenie „pracujúcich más“. Práci sa tu venuje naozaj mimoriadna pozornosť. Práca poľudštila opicu.[26] Práca je prameňom odlišnosti človeka od zvierat, jeho reči, aj umenia. Práca je jediný spôsob tvorby hodnoty, pretože hodnota je „spoločenská práca výrobcov tovaru stelesnená v tovare.“[27] Práca vo svojej ideálnej podobe (v komunizme) bude nielen „prostriedkom živobytia, ale prvou potrebou života (*nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden*).“[28]

[20] Figes, O. *People's Tragedy*, London : Random House, 1996, s. 723.
[21] Novak, M. *Will it Liberate?* s. 148.
[22] Marx, K. *Thesen über Feuerbach*, téza XI, In: Marx – Engels *Werke III*, Berlin : Dietz Verlag, 1969, s. 533.
[23] Konstantinov, F. V. et al. *Základy marxistickej filozofie*, s. 94.
[24] Tischner, J. *Marxism and Christianity*, s. 31.
[25] Tischner, J. *Marxism and Christianity*, s. 83.
[26] „…wir in gewissem Sinn sagen müssen: Sie hat den Menschen selbst geschaffen.“ (v istom zmysle musíme povedať, že práca stvorila samotného človeka. Engels, F.: *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*, In: Marx, K. – Engels, F. *Werke XX*, Berlin : (Karl) Dietz Verlag, 1962, s. 444.)
[27] KOLEKTÍV *Politická ekonómia*, s. 63.
[28] Marx, K. *Kritik des Gothaer Programms*. s. 21.

Problém spočíva v tom, že zamestnanec v kapitalistickom podniku nepracuje pre seba, ale jeho práca je mu *odcudzovaná* v prospech tvorby kapitálu. Takto vzniká trvalé a nezmieriteľné nepriateľstvo medzi zamestnávateľom a zamestnancom. Predstaviteľ latinsko-americkej teológie oslobodenia, Enrique Dussel, vyhlasuje každý vzťah zamestnanec-zamestnávateľ za druh modlárstva[29]. Podľa marxizmu sa tento protiklad nedá vyriešiť žiadnym kompromisom ani zákonnou úpravou. Ak sa marxista o niečo také pokúsi, dostane nálepku „revizionista", ktorý robí z marxizmu „mŕtvu dogmu". Jediné riešenie je, že bezprávni a vydedení vezmú vec do svojich rúk a zvíťazia. „Byť marxistom znamená …neštítiť sa ani gilotíny".[30] „Nemáme žiadny súcit a od vás žiadny súcit nežiadame. Keď príde naša chvíľa, nebudeme sa ospravedlňovať za teror. (*Wir sind rücksichtslos, wir verlangen keine Rücksicht von euch. Wenn die Reihe an uns kömmt, wir werden den Terrorismus nicht beschönigen.*)"[31] Tento boj nie je nič nového, pretože „dejiny všetkých doterajších spoločností sú dejinami triednych bojov" – ako začína prvá kapitola *Komunistického manifestu*. Takto sa z veľkej lásky k ľudstvu zrodila veľká nenávisť a pomstychtivosť proti konkrétnym ľuďom.[32] Štát, ktorý je nástrojom nadvlády jednej triedy,[33] je pre marxistu predmetom trvalej nenávisti, až kým sa nedostane do rúk proletariátu.

Marxizmus je teda kolosálna nenávisť a bojový program namierený proti majetným zdôvodnený súcitom so zbedačenými. V mysli ľudí pod vplyvom pretrvávajúceho reziduálneho marxizmu ostáva implicitný strach zo štátnej a úradníckej moci, nenávisť k vládnucim stranám (alebo každej politike) a nedôvera k zamestnávateľom. „Politika nie je považovaná za výmenu argumentov o cieľoch a prostriedkoch, kde každý zo zúčastnených má časť pravdy, ale za bojové pole, na ktorom jedna strana musí zvíťaziť a protivník musí byť zničený."[34] Spravodlivá pomsta plodí marxistickú nádej, a tak marxistický boj prebiehal v znamení eschatologickej nádeje na príchod dokonalej spoločnosti. Bola to sekulárna nádej, ktorá nesľubuje spásu v nebi, ale na zemi. Je to „dobrá zvesť" o tom, že budúcnosť patrí ukráteným. O tom, že tu ide o obdobu kresťanstva, môže byť len málo pochybností. Podľa Marxa „kresťanstvo je náboženstvo *kat'exochén*, je to podstata

[29] Novak, M. *Will it Liberate?* s. 52.
[30] Radzinskij, E. *Stalin*, Praha : Mladá fronta, 1998, s. 67.
[31] Marx, K. *Neue Rheinische Zeitung*, r. 1849. In: Marx, K. – Engels, F. *Werke VI*, Berlin : (Karl) Dietz Verlag, 1959, s. 505.
[32] Figes, O. *A People's Tragedy*, s. 209.
[33] "Štát nie je nič iné ako len nástroj útlaku jednej triedy inou triedou, a toto platí v demokratickej republike nemenej ako v monarchii. (*In Wirklichkeit aber ist der Staat nichts als eine Maschine zur Unterdrückung einer Klasse durch eine andre, und zwar in der demokratischen Republik nicht minder als in der Monarchie*. Marx, K. *Občianska vojna vo Francúzsku*, Engelsov úvod z r. 1891.)
[34] Novak, M. *Will it Liberate?* s. 169–170.

náboženstva“,[35] ale toto kresťanské náboženstvo odcudzilo človeka od seba aj od prírody. Marxistický komunizmus bude uskutočnením kresťanských ideálov v ich neodcudzenej forme. V ideálnej spoločnosti nebudú triedy (súkromné vlastníctvo je zrušené[36]), nebudú peniaze ani hranice medzi štátmi, lebo na celom svete zvíťazí revolúcia.

Žiarivý opis marxistickej budúcnosti má v reziduálnom marxizme niekoľko nebezpečných prvkov. V prvom rade je to strata zmyslu života a práce pre šťastnejšiu budúcnosť. Marxista ako ateista náboženské nádeje neprijíma a komunistická (jediná) strana mu už nezaručuje smerovanie vývoja spoločnosti k lepšej budúcnosti. Ostal len strach z boja, ktorý sa predtým nazýval „triednym“ a teraz sa volá „ekonomickým“, „politickým“ alebo „sociálnym“.

Realita socialistického štátu znamenala, že štát, ktorý bol v rukách kapitalistov hlavným *nepriateľom*, sa v rukách marxistov stal jediným *prostriedkom spravodlivosti, hojnosti a spásy*. Majetkové rozdiely medzi ľuďmi boli aspoň naoko nivelizované[37] a všetko sa dialo v mene budovania komunistickej budúcnosti (keď bude štát zrušený). Takto štát zabezpečoval, že aj zle fungujúci socializmus stále marxisticky správne „smeroval ku komunizmu“. V reziduálnom marxizme sa toto filozofické uctievanie štátu prejavuje ako silný etatizmus, kde štát paradoxne je *zároveň* nepriateľom, ale aj jedinou nádejou nápravy. Výsledkom je potlačenie individuality v prospech kolektívu, lebo v socializme sa „…individuálna snaha prispôsobí na úroveň najmenej produktívneho, vynaliezavosť sa vytráca, pretože nie je odmenená, podnikavosť je potlačená, pretože plodí nerovnosť.“[38] Pasívne čakanie na kroky štátu pri náprave všetkých sociálnych problémov je výsledkom marxistického filozofického zbožstvenia štátu. Demarxifikácia potrebuje obnoviť odvahu jednotlivca a úctu k individualite, inak bude strach z moci úradujúcej politickej strany naďalej blokovať diskusiu, ktorá by neostala na úrovni anonymných výčitiek a obvinení.

Absolútna autorita prírodnej vedy

Celá zjednodušená a žiarivá marxistická teória bola prezentovaná s takmer neodolateľnou autoritou (hegeliánskej) vedy. Marxizmus bol hrdo prezentovaný ako „vedecký socializmus“ alebo „vedecký komunizmus“. Marx vyhlásil svoju filozofiu za prírodnú vedu[39] v období, keď úspech prírodných

[35] Marx, K. *Kritika Hegelovej filozofie práva*, §§ 278–279.
[36] Z Proudhona marxisti prevzali tvrdenie, že „vlastníctvo je krádež“ (*La propriété, c'est le vol.*).
[37] Rovnosť za socializmu neznamená rovnakú príležitosť, ale uniformitu výsledkov. (Novak, M. *Will it Liberate?*, s. 183.)
[38] Novak, M. *Will it Liberate?*, s. 168.
[39] „Spoločenská skutočnosť prírody a prírodná veda o človeku sú identické vyjadrenia.“ (*Die*

vied vyvolával euforické očakávania zlatej budúcnosti ľudstva. Napísal, že „pozitívna veda je reprezentáciou praktickej činnosti, praktického procesu vývoja ľudí (*…positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen.*).“[40] Táto marxistická veda o spoločnosti má však autoritu hegeliánskeho *absolútneho poznania*. Absolútne poznanie je u Hegela výsledkom dialektického procesu a je umiestnené v *seba-vedomí* absolútneho ducha, ktorý sa realizuje v ľudstve. Marx toto hegeliánske *seba-vedomie* urobil objektívnym spoločenským vedomím („človek, to je svet človeka“) a Hegelovu dialektiku premiestnil do reálnych procesov prírody. Takto získal marxizmus punc exaktnosti prírodných vied a zároveň istotu (autoritu) bezprostrednej idey vedomia. Za Hegelovho *absolútneho ducha* označil materiálne zákony a sily prírody a toto premenovanie mu zabezpečilo „božskú“ autoritu v materiálnom vydaní. (Tu môžeme vidieť pôvode scientistických postojov reziduálneho marxizmu.)

V skutočnosti však marxizmus neznáša empirické overovanie. „Všetky verzie marxizmu majú spoločné to, že sú zvláštnou zmesou vedy a proroctva. …Vedeckosť marxistickej teórie je empiricky neoveriteľná – ide o apriórne predpoklady, ktoré sa nedajú vyvrátiť“[41] Celkom v tomto zmysle roku 1927 sovietsky ekonóm Strumilin vyhlásil: „Našou úlohou nie je študovať ekonomiku, ale zmeniť ju. Nie sme viazaní žiadnymi zákonmi. Nejestvuje pevnosť, ktorú by bolševici nedokázali dobyť.“[42] Demarxifikácii síce napomáha všeobecné zlyhanie marxistických „vedeckých“ teórií, ale tá časť vedeckého marxizmu, ktorá je výsledkom mystiky materialistického vnímania skutočnosti, ostala týmto zlyhaním nedotknutá. A tak sa veselo ďalej hovorí o „etapách vývoja spoločnosti“, o „nevyhnutnom pokroku ľudstva“ alebo o „ekonomickej podmienenosti kultúry“ bez toho, aby sa skúmalo, či náhodou nejde o šarapatenie reziduálneho marxizmu. Pokrokovosť je tu úzko spojená s monistickou interpretáciou reality, ktorá sa v akademickom svete prejavuje praktickou diktatúrou prírodných vied a presadzovania kvantitatívnych metód vo všetkom, čo sa má nazývať „vedeckým“. Tento jav nemožno pripísať na vrub jedine bývalej marxistickej propagande, ale je len ťažko možné pochybovať o tom, že marxizmom vyškolení modelári škols-

gesellschaftliche Wirklichkeit der Natur und die menschliche Naturwissenschaft oder die natürliche Wissenschaft vom Menschen sind identische Ausdrücke. Marx, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, In: Marx, K. – Engels F. *Werke, Ergänzungsband I*, Berlin : Dietz Verlag, 1968, s. 544.

[40] Marx, K. *Die deutsche Ideologie*, In: Marx, K. – Engels F. *Werke III*, Berlin : Dietz Verlag, 1969, s. 27.

[41] Berger, P. *Kapitalistická revoluce*, s. 8.

[42] Overstreet, H. & B. *The Iron Curtain*, New York : W. W. Norton & Company, 1963, s. 58.

tva so zmenou politiky zmenili aj svetonázor a nerozhodujú o tom, „čo je vedecké“, pod vplyvom (možno nielen) reziduálneho marxizmu…

Marxizmus v tzv. *historickom materializme*[43] s autoritou prírodnej vedy objavil spasiteľa ľudstva – proletariát, lebo „…naplno sformovaný proletariát je abstrakciou celého ľudstva. … Keď proletariát zvíťazí, jeho víťazstvo bude znamenať zrušenie seba aj svojho protikladu. Vtedy sa proletariát stratí rovnako ako jeho protiklad, ktorý ho determinuje, súkromné vlastníctvo. (*Wenn das Proletariat siegt, so ist es dadurch keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegenteil aufhebt. Alsdann ist ebensowohl das Proletariat wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigentum, verschwunden.*)“[44] Preto byť na strane boja proletariátu znamená byť na strane vedy a vrcholnej sily dejín. Pritom proletariát je definovaný ako „…tá trieda spoločnosti, ktorá žije len z predaja svojej práce a nemá zisk z nejakej formy kapitálu. (… *diejenige Klasse der Gesellschaft, welche ihren Lebensunterhalt einzig und allein aus dem Verkauf ihrer Arbeit und nicht aus dem Profit irgendeines Kapitals zieht*.)“[45] V marxizme má preto pravda vždy „triedny charakter“. Obvinenie z „buržoázneho pôvodu“ nejakej teórie je jej dostatočným vyvrátením, ale to, čo je pravda pre proletariát, je normou objektívnej pravdy, lebo jedine proletariát dokáže vidieť svet v správnej perspektíve.[46] (Proletárska logika je prejavom čistej a jednoduchej logiky, ktorá nepodlieha straníckosti.) Z toho vyplýva, že nikto okrem marxistov nemôže kritizovať sociálny systém, pretože jeho myslenie je určované jeho sociálnou triedou. Zároveň však marxisti nikdy nemusia odpovedať na argumenty svojich kritikov, stačí zaútočiť na ich osobnosti (a ich triedu). Demarxifikácia by mala spočívať v pochopení, že status „vykorisťovaného“ neznamená status „privilégia na pravdu“ a vlastníctvo pravdy nie je určované sociologicky ani hlasovaním.

Podobne triedny charakter má v marxizme morálka. Pre proletára „… zákon, morálka, náboženstvo sú len buržoázne predsudky, za ktorými sa skrývajú buržoázne záujmy. (*Die Gesetze, die Moral, die Religion sind für ihn ebenso viele bürgerliche Vorurteile, hinter denen sich ebenso viele bürgerliche Interessen verstecken.*)“[47] Etika sa stotožňuje s politikou, pretože najvyšším etickým cieľom je politický cieľ odstránenia vykorisťovania

[43] Historický materializmus „je najväčšou vymoženosťou vedeckého myslenia“. (Lenin citovaný podľa: Konstantinov, F. V. et al. *Základy marxistickej filozofie*, s. 347).

[44] Marx – Engels: *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, In: Marx, K. – Engels F. *Werke III*, Berlin : Dietz Verlag, 1972, s. 38.

[45] Engels, F. *Grundsätze des Kommunismus*, In: Marx, K. – Engels F. *Werke IV*, Berlin : Dietz Verlag, 1974, s. 361.

[46] Freedman, R. *The Marxist System*, New Jersey : Chatham House Publishers, 1990, s. 73.

[47] Marx. K. – Engels, F. *Manifest der Kommunistischen Partei*, In: Marx, K. – Engels F. *Werke IV*, Berlin : Dietz Verlag, 1972, s. 472.

človeka človekom. Leninovými slovami: „Také správanie je morálne, ktoré urýchľuje víťazstvo socializmu.“[48] Každé spojenectvo je etické, ak slúži tomuto cieľu, ale to isté spojenectvo sa stáva neetickým, ak tomuto cieľu slúžiť prestane. Marxistická etika sa tak stáva etikou bez osobného svedomia, ktoré je nahradené „líniou strany“ a straníckosť, v bežnej etike považovaná za predsudok, je povýšená na základnú požiadavku pravdivosti! Reziduálny marxizmus sa tu prejavuje politikou zbavenou etických zásad, *ktorá je teoreticky zdôvodnená* (stačí, ak je možné o veci povedať, že „je to podľa zákona“ – na etickú stránku sa pýtať netreba). Veď ak úspech politiky je zároveň najvyšším etickým cieľom, bez výčitiek svedomia mu treba všetko podriadiť.

Marx: „Kým nezaniknú triedy, posledné slovo vedy o spoločnosti vždy bude: Boj alebo smrť, krvavý zápas alebo ničota. (*Nur bei einer Ordnung der Dinge, wo es keine Klassen und keinen Klassengegensatz gibt, werden die gesellschaftlichen Evolutionen aufhören, politische Revolutionen zu sein. Bis dahin wird am Vorabend jeder allgemeinen Neugestaltung der Gesellschaft das letzte Wort der sozialen Wissenschaft stets lauten: Kampf oder Tod; blutiger Krieg oder das Nichts. So ist die Frage unerbittlich gestellt.*)“[49] Engels: „Revolúcia je isteže najautoritatívnejšia vec, aká existuje. Je to akt, pri ktorom jedna časť obyvateľstva vnúti svoju vôľu inej časti prostredníctvom pušiek, bajonetov a kanónu. (*Eine Revolution ist gewiß das autoritärste Ding, das es gibt; sie ist der Akt, durch den ein Teil der Bevölkerung dem anderen Teil seinen Willen vermittels Gewehren, Bajonetten und Kanonen…*)“[50] Lenin: „Oni si predstavujú, že vážne politické otázky sa dajú rozhodnúť hlasovaním! V skutočnosti sa takéto otázky, keď sa stanú kriticky dôležitými, rozhodujú občianskou vojnou. (*…воображающие, что серьезнейшие политические вопросы могут быть решены голосованиями. На деле эти вопросы, если они остры и обострены борьбой, решает гражданская война…*)“[51] Zvyškový marxizmus verí v násilie a hlasovanie používa len z pozície slabosti. Demarxifikácia by mala postaviť schopnosť človeka dospievať k riešeniu sporov prostredníctvom diskusie na pevný filozofický a morálny základ. Inak bude politickú diskusiu neustále ohrozovať sociálny darwinizmus, kde prežitie jedného znamená smrť protivníka.

Keďže k revolúcii proletariátu akosi nedochádzalo, ba dokonca sa podmienky robotníkov začali aj zlepšovať, Lenin začal učiť, že sociálno-

[48] Tischner, J. *Marxism and Christianity*, s. 84.
[49] Marx, K. *Das Elend der Philosophie*, In: Marx, K. – Engels F. *Werke XXI*, Berlin : Dietz Verlag, 1975, s. 182.
[50] Engels, F. *Von der Autorität*, In: Marx, K. – Engels F. *Werke XVIII*, Berlin : Dietz Verlag, 1973, s. 308.
[51] Lenin, V. I. *Выборы в учредительное собрание и диктатура пролетариата*, http://uaio.ru/vil/40.htm (26. 4. 2014)

demokratické uvedomenie je treba medzi robotníkov vniesť pomocou marxistickej strany zvonku. Zároveň „…strana proletariátu musí získať späť od buržoázie drobných vlastníkov, ktorí sú ňou ohlúpení (*одураченных*) a milióny pracujúcich, ktorí sa tešia viac-menej drobno-buržoáznym životným podmienkam.“[52] Táto Leninova strana je riadená demokratickým centralizmom, čo teoreticky znamená, že demokraticky dosiahnuté rozhodnutia sa uskutočňujú z centra a nepripúšťajú ďalšiu opozíciu. V skutočnosti však je to zákaz frakcionárstva, pretože „…kto len trochu oslabuje železnú disciplínu strany proletariátu …pomáha fakticky buržoázii proti proletariátu.“[53] Lenin sa zákazom frakcionárstva zbavil diskusie v rámci strany, Stalin urobil zo strany neomylnú strážkyňu posvätného učenia marxizmu-leninizmu. „Pojem strana dostával zvuk takpovediac mystický. Stratiť jej legitimáciu bolo ťažkým previnením, pochybovať o jej pravde bol zločin.“[54] Ak to strana vyžadovala, bolo treba vyhlásiť, že čierne je biele a biele je čierne…[55] Strana je vrcholným rozdeľovateľom odmien a trestov, strana kontroluje myslenie a morálne postoje svojich členov. Udavačstvo sa stáva nielen prostriedkom sebazáchovy, ale dokonca nápravy tých, čo sú udaní. Vo zvyškovom marxizme sa takýto vzťah podriadenosti prenáša na ktorúkoľvek stranu, ktorá má dôveru marxisticky vymodelovanej mysle. Demarxifikácia vyžaduje odmystifikovanie pojmu „politická strana“ a postavenie morálky, svedomia a zdravého rozumu jednotlivca nad anonymnú „líniu strany“.

Proces zúženia autority proletariátu na autoritu strany pokračuje vyzdvihnutím vodcu. Podľa Trockého „stranícka organizácia zaujme miesto samotnej strany, potom ústredný výbor strany zaujme miesto straníckej organizácie a nakoniec diktátor zaujme miesto ústredného výboru strany“. A naozaj, „byť bolševikom znamenalo prisahať vernosť Leninovi“,[56] a neskôr Stalinovi. H. Arendtová analyzovala uplatňovanie totalitnej autority ako „vodcovský princíp“, ktorý sa realizuje v štruktúrach schválne udržovaných v nejasnosti, kde nakoniec vždy rozhodne „vodcova vôľa“.[57] K tomu podľa nej patrí aj organizovanie fronty sympatizantov, ktorí k strane nepatria, teda vyhýbanie sa presnému stanoveniu hraníc medzi členmi a ne-

[52] Lenin, V. I. *Империализм, как высшая стадия капитализма*, http://uaio.ru/vil/27.htm #s299 (26. 4. 2014)

[53] Lenin, V. I. *Detská nemoc ľavičiarstva v komunizme,* In: Konstantinov, F. V. et al. *Základy marxistickej filozofie*, s. 536.

[54] Pachman, L. *Boha nelze vyhnat*, Praha : Vyšehrad, 1990, s. 31.

[55] „Strana je dobrodinca, ktorý jediný produkuje bohatstvo a rozdeľuje ho.“ (Overstreet, H. & B. *The Iron Curtain*, s. 88.) Zásluhám komunistickej strany sa pripisovalo všetko – pečenie chleba, stavba ciest, obytných domov aj tovární, úroda na poliach, ako aj dostatok vody. Či to všetko nebola zásluha komunistickej strany?

[56] Figes, O. *A People's Tragedy*, s. 391.

[57] Arendtová, H. *Původ totalitarismu*, Prahe : OIKOUMENE, 1996, s. 502. „…v totalitnej strane každý funkcionár je vtelením vodcu.“ (s. 514).

členmi strany – totalite ide vždy o „hnutie“,[58] o neustály boj, ktorý sa podľa Stalina víťazstvom proletariátu ešte vyostruje.

V post-komunistických krajinách sa celkom dobre darí rôznym „charizmatickým“ vodcom, ktorí spĺňajú ideály zvyškového marxizmu o „učiteľovi“, „otcovi vlasti“, „geniálnom stratégovi“ ap. Demarxifikácia totálnej dôvery takýmto vodcom môže asi spočívať len v budovaní samostatného kritického myslenia, pretože priame útoky na osoby vodcov ich pozície skôr posilňujú. Alternatívu totalitarizmu výstižne charakterizoval Ortega y Gasset: „Liberalizmus je právno-politický princíp, podľa ktorého verejná moc – hoci je všemocná – obmedzuje samu seba…“[59]

Peter Berger v súvislosti s ukončením socialistického experimentu varuje, že žiadna idea nemôže byť raz navždy zdiskreditovaná. Zároveň tvrdí, že „kapitalizmus je v moderných podmienkach nevyhnutnou, ale nie postačujúcou podmienkou demokracie.“[60] Vo vytvorenom ideologickom vákuu sa pod vplyvom zvyškového marxizmu demokracia buduje v marxistickom duchu! Na uskutočnenie demarxifikácie však nestačí odhaliť stalinský Gulag, alebo Džilasovu „novú triedu“. Je nutné ukázať, že teória je chybná už vo svojej ideálnej Marxovej alebo Leninovej podobe. Zvyškový marxizmus si všetky tragické odchýlky vysvetlí ako aberácie a naďalej ostane verný základnému marxistickému katechizmu o pokroku triednym bojom…

Na záver si zopakujme, že reziduálny marxizmus spočíva predovšetkým (1) v ochote veriť simplicistickým politickým, scientistickým a iným heslám, čo sme sa naučili od Lenina, (2) v pretrvávajúcom strachu z úradujúcej moci, lebo štát je všemohúci, (toto Marx prevzal od Hegela) a (3) v náklonnosti pasívne sa podriaďovať tzv. „vedeckému“ totalitarizmu a jeho sprievodnému javu – uctievaniu politických vodcov, čo marxizmu venoval Stalin.

Literatúra

ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu*, Prahe : OIKOUMENE, 1996.

BERGER, P. *Kapitalistická revoluce*, Bratislava : Archa, 1993.

ENGELS, F. *Von der Autorität*, In: MARX, K. – ENGELS F. *Werke XVIII*, Berlin : Dietz Verlag, 1973.

ENGELS, F. *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, In: MARX, K. – ENGELS, F. *Werke XIX*, Berlin : (Karl) Dietz Verlag, 1973.

ENGELS, F.: *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*, In: MARX, K. – ENGELS, F. *Werke XX*, Berlin : (Karl) Dietz Verlag, 1962.

ENGELS, F. *Grundsätze des Kommunismus*, In: MARX, K. – ENGELS F. *Werke IV*, Berlin : Dietz Verlag, 1974.

[58] „Totalitné hnutie si môže zachovať moc len dovtedy, kým všetko okolo seba uvádza do pohybu.“ (ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu*, s. 430.).

[59] ORTEGA Y GASSET, J. *Vzbura davov*, Bratislava : Remedium, 1994, s. 95.

[60] BERGER, P. *Kapitalistická revoluce*, s. 234.

FIGES, O. *People's Tragedy*, London : Random House, 1996.
FREEDMAN, R. *The Marxist System*, New Jersey : Chatham House Publishers, 1990.
KONSTANTINOV, F. V. et al. *Základy marxisticko-leninskej filozofie*, Bratislava : Pravda, 1975.
KONSTANTINOV, F. V. et al. *Základy marxistickej filozofie*, Bratislava : Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry, 1961..
KOLEKTÍV. *Politická ekonómia*, Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1963.
LENIN, V. I. *Detská nemoc ľavičiarstva v komunizme,* In: KONSTANTINOV, F. G. et al. *Základy marxistickej filozofie*, s. 536.
LIBERDA, V. *Otec totalitarismu*, Opava : OPTYS, 1992.
MARX, K. *Deutsch-Französische Jahrbücher*. In: MARX, K. – ENGELS, F. *Werke I*, Berlin : (Karl) Dietz Verlag, 1976.
MARX, K. *Kritik des Gothaer Programms*. In: MARX, K. – ENGELS, F. *Werke XIX*, Berlin : (Karl) Dietz Verlag, 1973.
MARX, K. *Das Kapital I*. In: MARX, K. – ENGELS, F. *Werke XXIII "Das Kapital"*, Berlin : (Karl) Dietz Verlag, 1968.
MARX, K. *Thesen über Feuerbach*, téza XI, In: MARX – ENGELS *Werke III*, Berlin : Dietz Verlag, 1969.
MARX, K. *Neue Rheinische Zeitung*, r. 1849. In: MARX, K. – ENGELS, F. *Werke VI*, Berlin : (Karl) Dietz Verlag, 1959.
MARX, K. *Občianska vojna vo Francúzsku*, Engelsov úvod z r. 1891.
MARX, K. *Kritika Hegelovej filozofie práva*, §§ 278–279.
MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, In: MARX, K. – ENGELS F. *Werke, Ergänzungsband I*, Berlin : Dietz Verlag, 1968.
MARX, K. *Die deutsche Ideologie*, In: MARX, K. – ENGELS F. *Werke III*, Berlin : Dietz Verlag, 1969.
MARX – ENGELS: *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, In: MARX, K. – ENGELS F. *Werke III*, Berlin : Dietz Verlag, 1972.
MARX. K. – ENGELS, F. *Manifest der Kommunistischen Partei*, In: MARX, K. – ENGELS F. *Werke IV*, Berlin : Dietz Verlag, 1972.
MARX, K. *Das Elend der Philosophie*, In: MARX, K. – ENGELS F. *Werke XXI*, Berlin : Dietz Verlag, 1975.
NOVAK, M. *Will it Liberate?* New York : Paulist Press, 1986.
ORTEGA Y GASSET, J. *Vzbura davov*, Bratislava : Remedium, 1994.
OVERSTREET, H. & B. *The Iron Curtain*, New York : W. W. Norton & Company, 1963.
PACHMAN, L. *Boha nelze vyhnat*, Praha : Vyšehrad, 1990.
RADZINSKIJ, E. *Stalin*, Praha : Mladá fronta, 1998.
SOLŽENICYN, A. *Lenin v Curychu*, Praha : Academia, 2000.
TISCHNER, J. *Marxism and Christianity*, Washington : Georgetown University Press.

Doc. ThDr. Pavel HANES, PhD.
Katedra teológie a katechetiky PF UMB v Banskej Bystrici

Reflexe práce nemocničního kaplana v letech 2008–2014

Alena Procházková

Abstrakt

K reflexi práce nemocničního kaplana jsem přistoupila vděčně především proto, abych i sama pro sebe uceleně zhodnotila uplynulé roky práce ordinovaného pracovníka v profánním prostředí. Z podstaty věci cítíme, že místo církve je právě tam, kde jsou trpící a strádající. Jakým způsobem se však ujímat práce tam, kde ji převzala občanská společnost, případně státní instituce? Je vůbec reálné, aby se církev znovu ujala služby po událostech minulého století?

Dokud neuděláme praktické kroky, sotva to můžeme zjistit. Proto mne přímo nadchlo, když jsem v roce 2005 slyšela od několika málo jedinců, že se pokoušejí v nemocničním prostředí nést evangelium. Původně mne vůbec nenapadlo zajímat se o tuto práci osobně. Shodou více okolností jsem však o tři roky později k takové možnosti byla přivedena. Moje naivní představa faráře přicházejícího z farnosti byla, že zdravotníci přece musejí být nadšeni z takové nabídky a automaticky budou mít pro duchovního otevřené dveře. Naivně jsem předpokládala, že okamžitě zavedu pravidelné bohoslužby pro personál a chodící pacienty, budu provázet umírající a v podstatě jen rozšířím prostor církvi, aby mohla naplnit své poslání. (Byla jsem ovlivněna i zkušeností ze zahraničí, kde jsem v minulosti navštívila církevní nemocnice a viděla jejich provoz.)

Střet s realitou byl velmi tvrdý. Ani jedna z mých představ se nedala zrealizovat. Uvědomila jsem si, že jak církev, tak postsocialistické zdravotnictví, je uzavřený systém, který se nedá snadno propojit.

Přesto jsem Bohu vděčná, že jsem v těchto pionýrských dobách mohla prožít něco z dobrodružství prvotních křesťanů vstupujících do nepřátelského světa.

Klíčová slova: Duchovní služba v nemocnici, zkušenosti nemocniční kaplánky v Praze

Abstract

The reflection of the work of the hospital chaplain I gratefully approached to comprehensively evaluate the past years of work of an ordained worker in the secular environment. We feel as essential that the church should be just in a place where there are those suffering and destitute. How to grasp the job, however, where it took the civil society or government agencies? Is it fair that the church resumed services after the events of the last century?

Unless we do practical steps we can hardly find it out. Therefore I was excited, when in 2005 I listened to a few individuals trying to bring Gospel to the hospital environment. Originally, I had not thought to be interested in this job personally. Coincidentally, about three years later, such a possibility was brought to me. My naive idea coming from the parish priest was that health professionals do have to be excited about such offers and automatically will have to open spiritual doors. Naively enough, I assumed that I will immediately establish regular services for staff and patients and that I will accompany the dying, thus widening the scope for church to fulfil its mission. (I was also influenced by the experiences coming to us from foreign countries, where in the past I have visited the church hospital and saw their operation.)

The clash with the reality was very hard. Either of my ideas could not be realized. I realized that both the Church and the post-socialist health care is a closed system that cannot be easily connected.

Nevertheless I am grateful to God that I could in these pioneer days experience something of the adventure of the early Christians entering into a hostile world.

Keywords: Christian hospital ministry, hospital chaplain experience in Prague

Prohlášení:

Fakta zde uvedená jsou spíše osobní zkušenosti prožité v letech 2004–2014 v Praze a jejím okolí. Zcela zde pomíjím situaci na Moravě, která je v oblasti nemocničního kaplanství zásadně jiná. Tato reflexe si nečiní nárok na ucelený popis vývoje a současné reality v celé šíři.

Praktická zkušenost:

Je dopoledne, na oddělení radioterapie vládne čilý ruch před vizitou. Stojím u lůžka onkologicky nemocné starší ženy. Vchází mladá sestřička, se kterou jsem se ještě na oddělení nesetkala. Jde pacientce převázat ruku. Podezíravě si mne měří, když jí ustupuji z cesty, aby mohla pohodlně svou činnost vy-

konat. „Vy to tu máte domluvené?“, ptá se mne přísně. „Co myslíte?“, opáčím, i když mi je jasné, o co jí jde. „No že tu smíte být!“ „Já sem patřím, sestřičko, jsem váš nemocniční kaplan, vy jste tu nová a ještě jsme se spolu neviděly, že?“.

Výraz ve tváři se rychle proměňuje. Přísná „profesionalita“ se mění ve zmatek a nejistotu. Měří si mne od hlavy k patě. „Cože jste? Nemocniční klaun?“

S pobavením si uvědomuji, že mi přinejmenším chybí červený bambulovatý nos, abych vypadala v jejích očích věrohodně. Pacientka je však touto neúctou velmi pobouřena a mám co dělat, abych sestru uchránila před jejím hněvem.

Jenže sestřička si ze mne nedělala legraci. Byla zcela upřímná. V životě neslyšela o kaplanovi, natož o nemocničním kaplanovi.

Touto zkušeností chci demonstrovat dvě věci. Za prvé: v povědomí české společnosti se vůbec neuvažuje o duchovním rozměru člověka a jeho potřebách. Za druhé: přes všechny snahy v posledních asi 10. letech o ustavení duchovní služby v českých nemocnicích, zůstává práce nemocničního kaplana exotickou záležitostí.

I. První pokusy

Jak se tedy kaplani do českých nemocnic vůbec dostali?

Po roce 1989 se někteří zdravotníci, rekrutovaní z křesťanského prostředí (napříč denominacemi), rozhodli humanizovat české zdravotnictví. Pokusili se přizvat dobrovolné spolupracovníky, kteří by na exponovaných odděleních (léčebny dlouhodobě nemocných, onkologických odděleních atd.) navštěvovali pacienty. Anebo měli sami dostatečné vzdělání, aby mohli tuto práci zastávat. Samozřejmě, že i v předchozím období faráři a kněží navštěvovali své nemocné, z vlastních farností. (Obzvlášť katoličtí kolegové vzpomínají, jak bylo v některých případech nesnadné přinést svátosti nemocným, museli své návštěvy všelijak kamuflovat. Nikdo nikdy nevěděl, s kým na pokoji leží a kdo co bude „donášet“). Většinou se farář mohl vystřídat s příbuznými v době oficiálních návštěvních dnů a hodin (obvykle středa a neděle od 15:00 do 17:00).

Po převratových událostech se v některých nemocnicích v Praze podařilo farářům z Českobratrské církve evangelické navázat s vedením takové vztahy, že mohli svobodně navštěvovat různá oddělení a podporovat nemocné i jejich rodiny. Zcela jistě vím o Psychiatrické léčebně Bohnice a o oddělení dětské onkologie v Motole. Ale pravděpodobně se tak dálo i na jiných místech, kde se faráři z různých denominací takto angažovali v zařízeních blízkých jejich farnosti. Zcela jistě k tomu došlo i na severní Moravě.

Vždy však záleželo na vedoucím pracovníkovi (ředitel, primář) nemocnice, jaký měl ke křesťanství vztah. A protože šlo většinou o pozice, které mohli zastávat jen politicky prověření pracovníci, příliš otevřených možností nebylo.

Tato první dekáda se dá pojmenovat jako období různorodé a víceméně jednorázové snahy prolomit tvrdé a odmítavé postoje, aby se mohlo dostat podpory nemocným a jejich rodinám v krizové situaci. Navíc jednotliví aktivisté měli své farnosti, takže jakákoliv systematická práce v nemocnici byla téměř nemožná.

II. Snaha o koordinovaný postup

Po roce 2000 se několika jedincům podařilo studovat v zahraničí (USA, Nizozemsko) Clinical pastoral education. Ti se pak stali jakýmisi mentory při vzdělávání u nás.

V roce 2006 se stal oficiálním nemocničním kaplanem v Ústřední vojenské nemocnici ve Střešovicích farář ČCE Pavel Ruml, ale to jen proto, že byl zároveň vojenským kaplanem.

V témže roce byla podepsána Dohoda mezi Ekumenickou radou církví v ČR a Českou biskupskou konferencí, v níž se obě strany zavazují ke spolupráci a respektu v oblasti nemocenské péče. K ní byl dojednán v roce 2012 Dodatek, který specifikuje oblasti spolupráce. Fakticky však tato dohoda nijak neovlivnila přístup zdravotnických zařízení. Šla úplně mimo jejich struktury.

Zároveň probíhala jednání na více úrovních s ministerstvem zdravotnictví o úpravě legislativy, která by umožnila a zprůhlednila aktivitu nemocničních kaplanů ve zdravotnických zařízeních. Tato jednání však nepřinesla nikdy žádný výsledek vzhledem k častým politickým změnám ve vládě.

V akademickém roce 2007/8 otevřela Evangelická teologická fakulta UK v Praze Pilotní kurz pro nemocniční kaplany. Absolvovalo jej tehdy asi 20 frekventantů z několika protestantských církví a z církve Římskokatolické. Z nich se do pozice nemocničních kaplanů do dneška dostala přibližně polovina. Z předpokladu, že kurz bude v dalších ročnících pokračovat, však – i z finančních důvodů sešlo –, takže další kaplani, kteří se o práci v nemocnicích zajímají, musí své specifické vzdělání nabýt jiným způsobem.

Potřeba frekventantů Pilotního kurzu, kteří pociťovali nutnost dalšího vzdělávání a podpory, vyústila ve vznik Asociace nemocničních kaplanů (dále ANK) v květnu 2011: A to „*Za účelem koordinace, osvěty, vzdělávání a péče o kaplany, kteří působí v nemocnicích.*

- Vznikla z potřeby těch, kteří tuto činnost vykonávají a pravidelně se schází.
- ANK má být profesním společenstvím těch, kteří tuto práci vykonávají.

- ANK si klade za cíl propagovat tento druh péče v nemocnicích (osvěta) za současného vnášení zásad týmovosti stejně jako standardů ve smyslu etických pravidel (která mohou napomoci předejít možným problémům.)
- ANK chce podporovat vzdělávání stávajících a budoucích nemocničních kaplanů, ale také jim zajišťovat určitou podporu a péči (supervize, prevence syndromu vyhoření, atd.).
- V červnu 2011 byl na ustavující členské schůzi zvolen výbor Asociace, poté její předseda a místopředseda. Na následných jednáních výboru byly definovány krátkodobé a dlouhodobé cíle."

„*Kaplanská služba v nemocnicích má ve světě tradici i ověření.* Naše služba již od počátku navazuje na novodobou duchovní službu v nemocnicích, kterou zavedl v 20. letech 20. století Anton Boisen v USA. Na jeho způsob vzdělávání nemocničních kaplanů navázali ostatní a vyvinul se vzdělávací systém Clinical pastoral education (CPE). Toto vzdělání v USA absolvovalo několik našich kolegů, několik dalších získalo zkušenosti na stážích v evropských zemích. Naše kaplanská služba je poskytována i v evropském kontextu Evropské sítě pro duchovní službu ve zdravotnictví."[1]

III. Přístup nemocničních zařízení

Během těchto posledních 10 let se přístup některých nemocnic proměnil. Nejen kvůli potřebnému získání evropských akreditací, kdy nemocniční zařízení musí prokázat přítomnost svého kaplana, ale pozitivním důvodem je, že se do vedoucích pozic mezitím dostali lidé, kteří vnímají, že péče o tělesné potřeby pacientů je pouze jednou částí celostního přístupu v léčbě. Naše zdravotnictví je totiž na vynikající úrovni, co se týče zdravotnických odborností a technologií, které jsou měřitelné. Pacienti však jsou saturováni pouze jednostranně. Většinou vůbec není věnována péče celostní medicíně, kdy je ošetřeno nejen tělo, ale také duch a duše. Proto se někteří lékaři začínají obracet na psychology, a nově také na duchovní, aby do této situace vstoupili a pomohli ji řešit.

Stále ještě závisí na vedení nemocnic, jakou formou kaplana zaměstnají. Ve většině nejde o zaměstnanecký úvazek, ale o dohodu o provedení práce. (O výjimkách však vím.) Případně o dobrovolnickou aktivitu duchovních.

IV. Přístup personálu

Přístup personálu ke kaplanství, respektive ke kaplanovi, je naprosto individuální. Od naprosté arogance po laskavou vstřícnost. Primárně bylo zcela nepochopitelné, že do jejich uzavřeného sterilního světa se dostává nějaký

[1] Citace z oficiálních webových stránek ANK.

cizí, se zdravotnictvím nesouvisející, vliv. Obecně lze jen říct, že personál je zpočátku ve své většině – a to od lékařů po uklízečky – nedůvěřivý. V naší sekulární společnosti je stále ještě kaplan vnímán jako vyslanec podezřelého, nepopulárního a neoblíbeného klerikálního hnutí (většinou bez rozlišení na římskokatolickou a protestantskou stranu). Personál nově příchozího kaplana testuje, hlídá („nezbytné“ úkony u pacienta na vedlejším lůžku) a podezřívá. Pokud kaplan nezíská důvěru u personálu oddělení, je sice akceptován, ale ne respektován. Je sice přivolán, pokud si to pacient nebo příbuzní přejí, ale jen na „poslední pomazání“. Pokud důvěru získá – a to je možné podle mé zkušenosti až po několika měsících trpělivého docházení na oddělení – využívá nabízenou duchovní podporu mnohde raději než služby psychologa. Chápe, že duchovní může pacienta uklidnit, provázet a posílit. A navíc zjišťuje, že kaplan je tu i pro něj.

Při příchodu na oddělení, které už navštěvuji několik měsíců pravidelně, se hlásím na sesterně. „Tak jak to tady dnes vypadá, jak se vám daří, co pacienti?“ A odpověď? „To je dobře, že jste tady, dneska vás potřebujeme spíš my“ a následuje výlev všech problémů, které musí řešit a jsou přitom neřešitelné.

Na jiném oddělení, také pravidelně navštěvovaném, míjím na chodbě lékařku, která mne vtáhne do ordinace a chrlí na mne zkušenost s manželkou svého onkologicky nemocného pacienta. Je tak rozčilená, že si výrazy vůbec nevybírá. Po krátké době se usměje: „Přišla jste právě včas. Jsem ráda, že jsem to na vás mohla vykřičet. Je to divné, ale teď už jsem zase schopna jít dělat.“

Jindy uklízečka naší kanceláře, Moldavanka, je celá uplakaná. (To také není samozřejmé, že dá nemocnice k dispozici nějaké zázemí pro kaplana! Samostatnou kancelář jsme dostali k dispozici až po dlouhé době.) Dozvídám se, že jí v dalekém domově v nemocnici zemřela sestra za podivných okolností. Viní z její smrti personál. Vedeme přerušovaný rozhovor trvající několik týdnů. Přijímá modlitby, sama se začíná modlit a především – přestává nenávidět.

Podobných příkladů bych mohla uvést ze své praxe desítky. I na základě zkušenosti jiných kolegů se ukázalo, že právě zdravotníci potřebují pro výkon své práce někoho, kdo jim prokáže lásku, vděčnost a podporu, kterou ve svých kolektivech většinou získat nemohou.

Po navázání běžného vztahu se nakonec se všemi dá hovořit i o víře a Bohu. Většinou však ne při prvních kontaktech.

Pokud vím, tak jen ve dvou pražských nemocnicích – Ústřední vojenská a odnedávna na Bulovce, se personál nastupující do práce dozvídá na školení pro všechny zaměstnance (bezpečnost práce, atd.) o přítomnosti a práci kaplanů. Je to velký krok, protože tím ubývá různých dohadů a nedorozumění na odděleních. A také mohou být hlavně lékaři poučeni, jak

službu kaplana nabízet. Tato otázka je pro ně stále ještě velmi ožehavá. Pro všechny v nemocnici je totiž stále ještě tato služba spojena s „posledním pomazáním“ a pohřbem. Lékaři se tak bojí, když nabízejí pacientům rozhovor s kaplanem, aby své pacienty nevyděsili.

V. Přístup hospitalizovaných

Na neurologii byl v noci přivezen pacient bez dokladů, neschopný komunikace. Když jsem ráno na oddělení přišla, byla jsem lékařem požádána, abych se s ním nějak pokusila navázat kontakt a zjistila alespoň jméno. Na pokoji ležel sám, spal s obličejem otočeným ke stěně. Dotkla jsem se jeho ramene a představila se mu: „Dobrý den, přišla jsem se na vás podívat, jsem nemocniční kaplan.“ Zprudka se posadil, vytřeštil oči a přímo vyrazil svou otázku:

„Vy mne jdete pohřbít?“

Jeho reakce zdaleka není ojedinělá. Přítomnost faráře, kněze, kaplana je vnímána jako přítomnost „převozníka“ na onen svět.

Vyplývá to z obecného povědomí, respektive nevědomí naší společnosti, která věci víry spojuje především se smrtí, nikoliv se životem. I když samozřejmě i tato dimenze má v nemocnici svoje místo. Obzvlášť u těch, kdo umírají bez přítomnosti svých blízkých.

Obecně se setkávám s postoji, které lze charakterizovat jako nedůvěra, snaha pomoci si sám, uzavřenost. Česká společnost, alespoň starší generace, má velké zábrany se otevřít, odkrýt svůj problém, svěřit se. Velmi výrazný je kritický pohled na církev a tudíž apriorní nedůvěra ke komukoliv, kdo je s ní nějak spojen.

Rovněž je podstatné, zda je hospitalizace krátkodobá a tudíž i kontakt s pacientem je jednorázový, nebo dlouhodobější. V takovém případě se mi teprve po několika sejitích podařilo navázat vztah a vybudovat důvěru.

Přesto i u jednorázových setkání se mnohokrát stalo, že pacient otevřel svůj problém a mnohokrát došlo k jakési zpovědi se zásadním výsledkem.

Oproti tomu však nejednou došlo k ostrému a velmi nepříjemnému odmítnutí. Zažila jsem i velmi agresivní nebo posměšný přístup. S takovou zkušeností je pak nezbytné projít jakousi supervizí (která díky Bohu mezi kaplany v mém okolí nechybí).

K pacientům však patří i jejich příbuzní a to je další kategorie, se kterou kaplan přichází do styku a kde může nabídnout svou pomoc. Někdy se však vědomě postaví jako překážka, aby „ochránili“ svého příbuzného.

V každém případě je nemocnice širokým polem pro pastoraci, ne však takového rázu, jakou známe z církevního prostředí. Především kaplan nechodí pouze za „věřícími“. Paradoxem této služby zůstává, že jeho služeb využívají především lidé, kteří sami sebe za věřící neoznačují. U praktikují-

cích křesťanů platí, že je o ně postaráno jejich souvěrci, faráři a kněžími. Hledající a pochybující však s příchodem nemoci začínají hledat opory a jistoty, které jim nemůže zdravotník nabídnout – pokud sám není křesťan. Pokud bych měla použít nějakého biblického obrazu, pak by se mohlo pro práci v nemocnici použít snad podobenství o rozsévači. Přitom v nemocnici nejde o předávání informací o křesťanství – i když i k takovým rozhovorům samozřejmě dochází – ale o skutečné doprovázení, naslouchání a modlitbu, pokud pacient (zaměstnanec, příbuzný) souhlasí.

VI. Přístup církve

V křesťanském prostředí a to napříč všemi denominacemi, je jednoznačně akceptována Ježíšova sebeprezentace, když na sebe vztáhl slovo z proroka Izaiáše v nazaretské synagoze (Lk 4,18–21), že přichází, aby bezmocným (nemocným) otevřel cestu k Bohu.

Všichni evangelisté ve svých interpretacích o Ježíšově činnosti jakoby podtrhovali zprávy o jeho uzdravování (Mt 4,24; Mk 3,8–10; Lk 4,40; J 6,2; a všechna další místa). Zcela samozřejmě je církví přijímáno i pověření a zplnomocnění, které dal Ježíš svým Dvanácti (Mt 10,1; Mk 6,13; Sk 3,1–10; 5,15–16; 9,33–35; 14,8–10; 19,11–12). Ze všech míst Nového zákona přímo čiší důležitost toho, aby trpící poznávali a prožili, že Mesiáš je jim nablízku a přináší pomoc a záchranu. Dá se souhlasit s Rosario Messinou, že „dějiny církve jsou totožné s dějinami blíženecké lásky a zdravotní péče“.[2] Přesto však v jejích dějinách je tento důraz různě prezentován, vykládán a následován. Od tradičních denominací po křesťanské skupiny letničního charakteru posledních desetiletí.

Také svědectví epištol nám dotvrzuje, že církev Ježíšovo evangelium žila, sdílela všechna požehnání a vstupovala do profánního světa jako léčebný prostředek svou láskou, odpuštěním a nadějí. (Didaché, list Diognetovi, aj.).

Forma služebnosti v době pronásledování (první tři staletí) – tak jako v celých dějinách – stála spíše na osobních než na institucionálních postojích. Přesto ze 4. století máme svědectví o konstantinopolském biskupovi Janu Zlatoústém, že „ prodal drahokamy z pokladu církve a cenný mramor, aby mohl stavět špitály pro chudé a trpící“.[3]

V pokonstantinovské době „císařské výnosy schvalovaly humanitární úkoly, jež byly vlastní křesťanské tradici a pro jejichž uskutečňování nemusel stát zřizovat nové úřady. K realizaci těchto úkolů se jako nejvhodnější instituce jevila církev – během staletí získala v tomto směru totiž značné

[2] R. Mesina. *Dějiny charitativní činnosti*, str. 25.
[3] R. Mesina. *Dějiny charitativní činnosti*, str. 41.

zkušenosti a její struktury i lidé dávali záruku, že dané úkoly budou řádně splněny".[4]

Rovněž ze 4. století máme doklad z Kapadocké Cézareje o zřízení rozsáhlého špitálu „považovaného za nejvelkolepější charitativní dílo křesťanského starověku. Komplex měl takové rozměry, že vypadal jako skutečné satelitní město, které lid nazval Basilias. Obsahovalo jako moderní kliniky, různá oddělení, z nichž některá byla vyhrazena nakažlivým nemocem. Lékaři a ošetřovatelé přijímali a ošetřovali malomocné, ze všech stran vyháněné a nucené potulovat se bez stálého příbytku. Kromě špitálu vznikaly v Basiliadě ubytovny pro cizince a různé dílny, v nichž se zajišťovaly potřeby pacientů, a současně se poskytovala mládeži příležitost naučit se některému řemeslu."[5]

V pozdním starověku a raném středověku se stále ještě, alespoň v některých oblastech, kladl velký důraz na podporu chudých a nemocných. Přitom charitativní činnosti se věnovaly především mnišské řády, které velice často vznikaly jako protest proti masovému, často velmi povrchnímu křesťanství.

Do přelomu prvního tisíciletí našeho letopočtu se moc církve rozrůstá, ale rozrůstá se zároveň i institucionalizace charitativní činnosti církve. Pozitivní je, že se stále ještě orientuje na teologii milosrdenství a služebnosti. Ještě Martin Luther napsal po návratu z cesty do Itálie: „Nemocnice v Itálii jsou dobře zaopatřené, mají nádherná sídla, podávají výborné pokrmy a nápoje, personál je velmi ochotný, lékaři jsou velmi učení. Jakmile přijde nemocný do nemocnice, odloží si šaty a to, co mu patří, všechno je zaznamenáno a pečlivě opatrováno. Potom si nemocný oblékne bílou košili a je mu propůjčeno dobré lůžko s čerstvě vypraným ložním prádlem. Hned nato přijdou dva lékaři a sluhové a přinesou jídlo a nápoj v čistých sklenicích, jichž se nikdo nedotkne ani prstem, jsou podávány na podnosech. Také matrony v závojích slouží několik dní nemocným a potom se nepoznány vracejí domů."[6]

Tato situace se mění s nástupem renesance a humanizmu: „Vlivy novopohanství zvaného humanismus prosakují různým způsobem a v různé míře i do institucionální církve. Dochází k desakralizaci chudého: Jestliže ve středověku byl chudý synonymem posvátna, tajemnou přítomností Kristovou, na začátku 15. století bylo slovo „chudý" totéž co povaleč, podvodník a ničema. Proto byly lidé k žebrákům a tulákům stále lhostejnější a nepřátelštější. Místo respektování a přijímání chudého a nemocného nastoupilo podezřívání a odpor.[7]

[4] R. Mesina. *Dějiny charitativní činnosti*, str. 56.
[5] R. Mesina. *Dějiny charitativní činnosti*, str. 57.
[6] R. Mesina. *Dějiny charitativní činnosti*, str. 100.
[7] R. Mesina. *Dějiny charitativní činnosti*, str. 100.

Pozdní středověk a novověk je poznamenán hrůznými zkušenostmi válek a celkového rozvratu tak, že se už jen stěží dají zvládnout masy zbídačelých a nemocných. Přesto v celých dějinách církve zaznamenáváme osobnosti, které nikdy neztratily ze zřetele základní Kristův postoj milosrdenství, lásky a pomoci.

Dokladem toho jsou nemocnice, hospice a další zařízení, v nichž se zrcadlí Kristův postoj uvedený shora.

Tragické okolnosti našich národů minulého století (dvě války a komunistický puč) vedly především v Čechách k naprostému vyřazení církve z jakékoliv veřejné služby. Církev byla uzavřena do vlastních struktur a napnula své síly k pouhému přežití. Tento historický moment je jasným dokladem toho, že tam, kde církev nemůže zprostředkovat Kristovo poslání „Duch Páně je nade mnou, proto mne pomazal, poslal mě, abych přinesl chudým radostnou zvěst, abych vyhlásil zajatým propuštění a slepým navrácení zraku, abych propustil zdeptané na svobodu, abych vyhlásil milostivé léto Páně“, přestává být živým organismem a ztrácí tím i věrohodnost. Zápas o vlastní přežití samozřejmě poznamenal a někdy i pokřivil vnímání, jaké pověření v tomto světě vlastně církev má. Proto ještě v současnosti, téměř čtvrt století po převratu, hledáme způsob, jak Kristovo pověření „jdi a jednej také tak“ (Lk 10,37) pokud jde o praktické předávání evangelia, uskutečnit.

Má-li církev Ježíšovo pověření naplnit, *musí* počítat se zcela novou situací. *Musí* opustit bezpečí svého uzavřeného prostředí a m*usí* vstoupit do „ne-přátelského“ prostoru. V určitém smyslu lze hovořit dokonce o střetu. Jak církev, tak zdravotnická zařízení jsou dva nejen rozdílné, ale především zcela uzavřené světy, se svou vlastní, vnějšímu světu nesrozumitelnou terminologií. Pokud se církev rozhodne svou uzavřenost prolomit, *musí* investovat do zdánlivě neperspektivního vztahu. *Musí* obětovat svého pracovníka, který se přestane zasazovat o „profit“ farnosti, sboru, denominace, zato se stane součástí profánního zařízení. (Konkrétně církevních nemocnic, kde je kaplan samozřejmou součástí ošetřovatelského personálu, je dosud žalostně málo).

Zde se nastoluje otázka, zda všechna tato „*musí*“ je církev ochotna podstoupit.

Jsem přesvědčena, že právě toto je cesta, jak znovu vrátit církvi její původní poslání: být Kristovým vyslancem ve světě nemocném hříchem. Měla by v opačném případě vůbec její existence smysl?

Z hlediska církve je zcela legitimní jít za trpícími, navštěvovat nemocné. Pro nemocnice je však dáno legislativně a různými vyhláškami, že svoje specifické prostředí chrání před vnějšími vlivy. Je tedy třeba najít nějaký způsob, jak obě hlediska sladit. Zdá se, že současná snaha o vysílání kaplanů do zdravotnických zařízení je dobrou cestou.

V současnosti většinou církev své pracovníky do nemocnic uvolňuje na částečný úvazek. Pro něj je však tato zátěž nadměrná. Během posledních let, kdy dochází k pokusům zařadit se do nemocničního provozu, se jasně prokázalo, že mnohem větší účinnost má stálá přítomnost kaplana na odděleních, než nárazové návštěvy u jednotlivých pacientů. Prokázalo se totiž, že celková atmosféra oddělení ovlivněná křesťanskými principy, přináší užitek nejen pacientům, ale také ošetřujícímu personálu, který je současnými byrokratickými a policko-sociálními vlivy přetěžován. Tím se však kaplan dostává do frustrující pozice – jakoby nikdy nebyl tam, kde je ho zrovna potřeba (ani v církvi ani v nemocnici).

Mám-li reflektovat současný stav kaplanské služby ve státních – tedy profánních – nemocničních zařízeních, musím konstatovat, že jsme v institucionalizaci tohoto povolání stále ještě na startovní čáře. Legislativně na nule. Přesto už s praktickými zkušenostmi na obou stranách. Jak v nemocnicích, odkud se pomalu šíří povědomí o této službě i její pozitivní hodnocení, tak v církvích, které Kristovo poslání berou vážně. S politováním musím konstatovat, že oficiální postoje církví ne vždy korespondují s praktickým dopadem společné práce, ale tato skutečnost je vyvažována pracovníky, kteří v této pionýrské službě začali pracovat a spolupracovat bez ohledu na církevní příslušnost.

V současnosti se tedy jako církev učíme vstupovat do otevřeného prostoru, učíme se nepočítat zisk (nové členy církve), učíme se sloužit bez vyhlídek na jakoukoliv odměnu, učíme se zvěstovat Kristovu lásku – když je potřeba, tak také slovy.

Odkazy:

R. Mesina. *Dějiny charitativní činnosti.* Kostelní Vydří : Orientace - Karmelitánské nakladatelství, 2005.

Asociace nemocničních kaplanů. Oficiální webové stránky [online]. http://www.nemocnicnikaplan.cz

Evropská síť pro duchovní službu ve zdravotnictví. Oficiální webové stránky [online]. http://www.enhcc.eu/

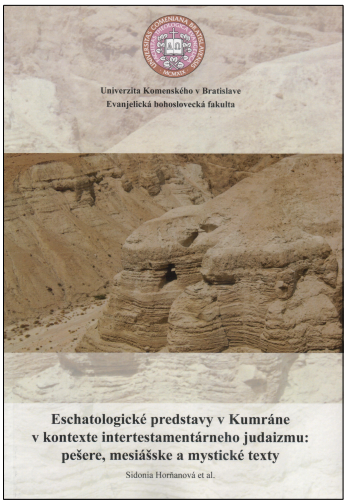
Mgr. Alena Procházková
nemocničná kaplánka v Prahe

Recenzie

Eschatologické predstavy v Kumráne

Sidonia Horňanová – Ján Badura (eds.), *Eschatologické predstavy v Kumráne v kontexte intertestamentárneho judaizmu: pešere, mesiášske a mystické texty*. Monotematická vedecká monografia. Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, Bratislava, 2013, ISBN 978-80-88827-48-1, 186 strán.

Predložená monotematická vedecká monografia kladie si za cieľ zverejniť výsledky výskumu grantového projektu VEGA č. 1/0369/2011, ktorý sa realizoval na Katedre Starého zákona Evanjelickej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského. Hlavnou témou projektu a výskumu je apokalyptická eschatológia, ako sa javí v kumránskych zvitkoch, zvlášť v tzv. pešeroch, ktoré zachytávajú rôzne eschatologické výpovede o mesiášskych postavách, o eschtologických nádejách kanonických i mystických, projektovaných do sfér pozemských i kozmických, ako to bolo zvykom v myslení a náboženskej komunikácii určitej časti skorého judaizmu.



Rozhodnutie výskumného tímu, že eschatologumeny zachytené vo vybraný kumránskych zvitkoch nebudú skúmané samostatne, ale v kontexte bohatej literatúry intertestamentárneho judaizmu, bolo správne a z pohľadu vedeckého výskumu seriózne a aj žiaduce. Tento štýl vedeckého bádania si vedúca tímu potvrdila už vo svojich skorších prácach, publikovaných v Čechách i na Slovensku. Zvlášť jej publikovaná vedecká monografia *Židovská apokalyptika* (Bratislava 2007, 214 str.), ako autorka sama prezrádza, znamenala cenný východiskový rámec, čo sa týka celkového pohľadu na výskum apokalyptickej eschatológie a jej odbornej technickej evidencie (skratky, poznámky, odkazy atď.) na Slovensku. Samozrejme, práca sa opiera aj – a hlavne – o vynikajúce zahraničné publikácie a vydania pô-

vodných textov, ktorých štýl a výsledky sa takisto odborne premietajú do výskumu. Počet použitých prameňov presahuje počet 100, čo sa právom môže považovať za chvályhodnú bázu výskumu takých textov, ako sú kumánske s eschatologickou zahrotenosťou. Podobne aj poznámkový aparát s 537 odkazmi a vysvetlivkami, ktoré sú miestami skutočne vynikajúce, dotvára obraz o vysokej hodnote výskumu a jeho výstupu v predloženej monografickej práci o 186 stranách. Výborná erudovanosť zostavovateľky a aj celého tímu pre výskum zvolenej témy sa potvrdzuje aj tou skutočnosťou, že autori jednotlivých štúdií sa výskumu nevenovali len doma, ale aj na významných zahraničných univerzitách (Praha, Jeruzalem), ba vedúca projektu osobne navštívila aj Kumrán a jeho okolie, aby vlastnou skúsenosťou mohla dodať zvolenému výskumu ten najpôvodnejší, najobjektívnejší a najspoľahlivejší ráz.

V posudzovanej práci ide v podstate už o druhý masívnejší monografický výstup z tohto výskumu, keďže bádateľský tím, ktorý svoj výskum robil v rokoch 2010–2013, už v roku 2012 prezentoval svoje výsledky na medzinárodnom vedeckom sympóziu a potom ich zhrnul v recenzovanom zborníku *Texty z Kumránu v kontexte pluralitného intertestamentárneho judaizmu* (150 s.), ktorý zostavili Sidonia Horňanová a Katarína Šoltésová. Akýmsi druhým a aj záverečným monografickým výstupom je terajšia spoločná zbierka štúdií *Eschatologické predstavy v Kumráne v kontexte intertestamentárneho judaizmu: pešere, mesiášske a mystické texty.*

Obsahovo sa monografia skladá z viacerých čiastkových, no dobre do seba zapadajúcich štúdií. Po krátkom úvodnom analytickom *Predhovore* (str. 7–10) Doc. ThDr. Sidonie Horňanovej, PhD. ako vedúcej tímu a hlavnej zostavovateľky sa postupne otvárajú témy a ich hlavné línie, ktoré predstavujú práce týchto autorov: Prof. ThDr. Juraj Bándy: *1Q Výklad Abakuka (1QpHab) – porovnanie mazorétskej a kumránskej textovej verzie* (11–38). ThDr. Dávid Benka, PhD.: *4Q Výklad Náhuma (4QpNah) – výklad Písma v Kumráne* (39–60). Doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.: *Kumránsky mesianizmus a mysticizmus* (61–174). Ako zvyčajne, záver práce udáva *Použitú literatúru* (175–181) a prehľadný *Obsah* (182–184).

Všetky štúdie majú svoju váhu a opodstatnenosť v tejto monografickej zbierke. Niektoré síce – ako sa na prvý pohľad môže zdať – iba dotvárajú informovanosť o spôsobe narábania tohto spoločenstva s posvätnými textami, no v skutočnosti sa v tomto výskume odkrýva hlbší pohľad do zákulisia aktualizovania a prežívania sprítomnených eschatologických dejov a následne tak aj tvorenia samostatnej kumránskej eschatológie. Cenné sú preklady a zároveň aj malé výklady jednotlivých kumránskych textov, ako aj

ich kontextuálne zoradenie a porovnávania s inými podobnými kanonickými a hlavne pseudepigrafnými textami. Pohľad do tejto komparatívnej práce je úchvatný a poskytuje skutočný pôžitok nielen vonkajšiemu čitateľovi, ale aj skúsenému odborníkovi, ktorý v týchto analýzach môže nachádzať množstvo zaujímavých porovnaní a očarujúcich myšlienok, keďže zo štúdií sa môžeme dozvedať nielen o stave a interpretácii kumránskych textov, ale aj o tom, čo je pre našu kresťanskú teológiu najzaujímavejšie: zvesť o trpiacom Mesiášovi a Synovi Božom, ktorého vízia sa úchvatne začína profilovať už v tomto v kumránskom spoločenstve. Štúdie docentky Horňanovej o kumránskom mesianizme „na kresťanský spôsob“ a dotváranie eschatologických nádejí do sfér mysticizmu a „kozmologických výšin“, sa právom môžu považovať za skutočnú perlu v doterajšom kumránskom výskume, a to iste nielen na Slovensku.

Samozrejme, predkladaná monografia vyvoláva aj určité otázky, keďže svojou inšpiratívnosťou v dobrom zmysle vyvoláva bohaté asociácie. Taktiež pri niektorých výkladoch kumránskych textov by bolo bývalo vítané, keby sa autori boli vo väčšej miere dotkli aj novozákonných textov. Napr. pri rozbore možnosti účasti pozemského kumránu na nebeskej bohoslužbe by bolo bývalo dobré, keby sa niektoré línie boli dotiahli do kresťanskej apokalyptiky, konkrétnejšie do podobného problému postavenia kresťanských maloázijských zborov Jánovho kresťanstva, ktoré tiež túžili po účasti na nebeskej liturgii.

Na záver možno s povďakom povedať, že monografia poskytuje výborné materiály na poznanie a odhaľovanie mesiášsko-eschatologických predstáv kumránskeho spoločenstva, ako sa premietali do jeho apokalyptických nádejí a ako v určitom zmysle predznamenali aj tvorbu niektorých kresťanských eschatologických motívov, zvlášť mesiášskych a apokalyptických.

Prof. ThDr. PhDr. PaedDr. Imrich Peres, PhD.
Katedra teológie a katechetiky PF UMB v Banskej Bystrici

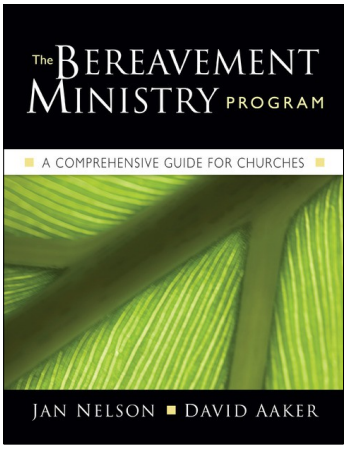
Porovnanie dvoch manuálov k pastorálnemu sprevádzaniu smútiacich

NELSON, Jan – AAKER, David. *The Bereavement Ministry Program. A comprehensive guide for churches*. Ave Maria Press : Notre Dam, Indiana, USA, 2009.

Grief Share. Your Journey from Mourning to Joy. Church Initiative : Wake Forest, USA, 2007.

Prvý manuál

„The Bereavement Ministry Program. A comprehensive guide for churches“ je od autorov Jan Nelson a David Aaker. Vydal Ave Maria Press, Notre Dam, Indiana, USA, 2009. Spracovanie vo formáte “letter“, teda o niečo menší ako náš formát A4. Väzba je riešená krúžkovým mechanizmom, čo umožňuje jednoduché, pohodlné otváranie na príslušnej strane. Navyše dáva technicky jednoduchú možnosť pridávania vlastných strán používateľa, na ktorých si môže poznamenávať vlastné úvahy, postrehy, skúsenosti, alebo aj výpisky z pribežne študovanej odbornej literatúry alebo z Biblie. Celkový rozsah je 306 strán. K papierovému vydaniu manuálu je pripojená elektronická verzia na CD–ROMu s pracovným materiálom – časťami II. – Základné materiály, III. – Doplnkové materiály, IV. obsahujúca rôzne formuláre.



Predhovor zdôvodňuje korene projektu, ktorého výsledkom je manuál. Pastoračná služba zomierajúcim a pozostalým má ako vznešený cieľ „pomáhať si navzájom, aby život nebol až tak ťažký“, teda uľahčovať nesenie životného bremena. Bremeno zomierania, smrti a smútenia určite ťažké je. Napriek tomu, podľa autorov, skutočne cielená pastorácia tohto druhu nie je stará záležitosť. Domnievajú sa, že na príčine je „*strach z neznámeho*“. Veľa ľudí sa jednoducho neodváži pohrávať so slovami ako je „smrť“ alebo „umieranie“.

Nedostatok alebo absencia podpory a porozumenia počas smútení, osobitne po úmrtiach ako sú samovražda, vražda, smrť dieťaťa

a pod. môže znamenať, že sa spustia dysfunkčné mechanizmy vyrovnávania sa so situáciou, akými sú alkoholizmus, zneužívanie drog, samovražda, rozvod, predčasný vstup do manželstva, hypochondria, poruchy spánku, chronická choroba, horkosť, nepriateľstvo, izolácia.

Examinovaný program si klade za cieľ vzbudiť v cirkevných zboroch vedomie o potrebe efektívne sa vyrovnať s vzrastajúcou potrebou služby pri smútení. Autori vypracovali na základe predchádzajúcej spolupráce manuál vyskúšaný počas predchádzajúcej desaťročnej praxe. Zámerom a nádejou autorov je, že prostredníctvom sprevádzania smútiacich dôjde k oslobodeniu smútiacich od ich bremien a obáv pre stále prítomnú náruč milostivého Boha.

Prístupy k sprevádzaniu

V prieskumu bolo zistené, že služba sprevádzania smútiacich sa vykonáva v niektorých zboroch duchovnými a laikmi, v iných výhradne laikmi. Osobné návštevy sa vo viacerých zboroch nevykonávajú. Sú však aj také zbory, kde organizujú skupinu smútiacich, ktorá má nahradiť osobný pastoračný prístup a sprevádzanie jednotlivcom skupinovou podporou.

Manuál (analyzovaná kniha) predpokladá, že používateľ vždy zahrnie tri elementy pri sprevádzaní smútiacich:

- *Úvodná návšteva*, kedy sprevádzajúci prinesie balíček s materiálmi primeranými situácii (Prvý balíček);
- *Program písania listov* počas minimálne prvého roka sprevádzania (Mesačné správy);
- Viesť si *plán osobných návštev.*

Materiál obsahuje: (a) Základné zdroje (Úvodný balíček, Mesačné správy). Tieto komponenty sú podávané pre tri kategórie: dospelí, deti, tínedžeri. (b) Doplnkové zdroje: Zdroje pre zvláštne dni pre službu pri špecifických príležitostiach, ako sú prvé Vianoce po smrti milovanej osoby, deň narodenín mŕtveho. Ďalšou súčasťou sú materiály k osobitným skúsenostiam, ako je smrť partnera, vražda, neplodnosť, prírodné katastrofy, smrť dieťaťa, znásilnenie a iné napadnutia, smrť rodiča, smrť obľúbeného domáceho zvieratka, samovražda. (c) CD–ROM, ktorý poskytuje materiály buď v editovateľnej forme (MS WORD) pre tie prípady, kde je vhodné veci meniť, iné sú v pdf formáte, ak sa majú vytlačiť bez zmeny.

Tvorba a organizácia programu sprevádzania pri strate vychádza z biblického príkazu Gal 6,2: „Jedni neste bremená druhých, a tak naplníte Kristov zákon.“ Vedie ich to k piatim organizačným úlohám:

1. *Dať dokopy tím.* Niekoľko členov cirkevného zboru, ktorí budú prácu konať. Sú to zväčša laici, ale aj duchovní či rádová sestra

a pod. Rozdelia si úlohy a stretávajú sa raz mesačne.

2. *Tím odborne pripraviť.* Pokiaľ sú v tíme ľudia, ktorí ešte nemali skúsenosť sprevádzania tohto druhu, budú potrebovať absolvovať špecializovaný kurz. Výhodou amerického prostredia je, že príručka môže ponúknuť hneď výber z množstva vzdelávacích inštitúcií, ktoré sa vecou odborne zaoberajú a sú dostupné v rozličných častiach USA, uvedú ich adresy a webové stránky. Niektoré majú za sebou dlhú tradíciu a vynikajú odbornosťou overenou v praxi (Stephen Ministries s viac ako 50 ročnou praxou, BeFriender Ministry existuje cez 30 rokov apod.). Manuál tiež dáva rad kontaktov na organizácie, ktoré vyvíjajú a publikujú materiály k službe sprevádzania smútiacich. Na dôvažok pridáva zoznam odporúčanej literatúry na čítanie pre každého, kto sa o túto službu zaujíma.

3. *Pochopiť základy starostlivosti o smútiacich.* Členovia tímu si majú uvedomiť dôležitosť služby. Napr. aj tak, že si uvedomia „efekty“ starostlivosti o smútiacich. Príklad podľa Mayo Clinic Health Information z roku 2007 existuje pre zdravého alebo prežívajúceho až o 20 % vyšší predpoklad, že zomrie bezprostredne po hospitalizácii alebo úmrtí toho druhého.

   Členovia tímu musia vedieť, že najdôležitejším poslaním je, aby tam boli. Aby mali človeka: Keď sa smútiaceho opýtate, čo najviac bolí, spravidla dostanete odpoveď: „Som tak sám a opustený.“ Byť tam, byť pri tom znamená aktívne načúvať. Ide o to povedať týmto ľuďom: Nie ste pomätení. Každý smúti inakšie. Smútenie sa nedá obísť, treba ním prejsť. Existujú normálne vzorce smútenia, ktoré sú pre väčšinu ľudí spoločné. Potrebujete prejaviť svoje pocity. Možná sa potrebujete zapojiť do podpornej skupiny. Možná potrebujete hľadať útechu vo svojej viere. Možno potrebujete osloviť druhých. Možná potrebujete niekomu poskytovať pomoc. Smútenie je proces, ale uzdravenie je voľba.

4. *Zhromažďovať informácie.* Bude potrebné vykonať terénny výskum na to, aby bolo možné zistiť údaje pre Mesačné správy. Týkajú sa konkrétnej lokality, konkrétne ďalších skupín, ktoré uskutočňujú podporu smútiacim. I v prípade, že ide o malé mesto, je treba zistiť najbližšiu takú skupinu, i keď môže pôsobiť dosť ďaleko. Niektorí ľudia v USA podľa zistení cestujú na podpornú skupinu i viac ako 250km. Tiež treba zhromažďovať ďalšie informácie, ako je napr. poézia a pod.

5. *Koordinovať iné zdroje.* V praxi každá pomoc je veľkou časťou sprevádzania. Pre staršiu vdovu/vdovca veci ako: finančná pomoc, udržovanie domácnosti ako

pranie, práce v záhrade, príprava pokrmov, nákup potravín a pod., pomoc so starostlivosťou o seba, doprava na stretnutia. Pre mladšiu vdovu/vdovca: stráženie detí, finančná pomoc, zháňanie práce, udržiavanie domácnosti. Pre každého v počiatočnej fáze smútenia: príprava jedál, nákupy potravín, starostlivosť o deti, jednoducho prísť a so smútiacim si sadnúť.

Implementácia programu podpory smútiacich

Analyzovaná príručka dáva viacero možností, akú časť použiť. Treba ju určiť podľa najšpecifickejších opisov situácií smútiacich, aby bola efektívne využiteľná. Napríklad: Ak žena stratila manžela, bude to časť „Smrť partnera“ skôr ako časť „Smútenie dospelých“, a pod.

Ak je členom podpornej skupiny aj duchovný, je možné, že bude nejakým spôsobom zahrnutý do procesu smútenia ešte skôr, ako osoba, za ktorou niekto smúti, zomrie. Program analyzovanej príručky však počíta s tým, že „úvodná návšteva“ sa uskutoční krátko potom, čo k strate dôjde. Pri tejto návšteve sa odovzdá „Prvý balíček“ s materiálmi. Pri prvej návšteve dôjde k čítaniu materiálov z balíčku so smútiacou osobou. Tiež jej bude vysvetlené, že bude dostávať mesačné správy, ktoré sem môže uložiť. Príručka ide až do takých detailov, ako napr. že sprevádzajúci má smútiacemu pomôcť nájsť miesto, kde táto zložka bude uložená, alebo konkrétne príklady vhodných otázok na diskusiu.

Následná starostlivosť – pastoračné návštevy musia byť súčasťou efektívneho sprevádzania smútiacich. Autori príručky však podotýkajú, že aj pravidelné písanie listov sa ukázalo ako vhodný doplnok osobných návštev. Preto chcú, aby „Mesačné správy“ mali formu osobných listov. Odporúčajú starostlivo sa venovať týmto listom, správne oslovovať, doplňovať detaily, odkazovať k špecifikám smútenia a pod. V príručke nájde používateľ konkrétne príklady vzorových listov. Tieto odporúčajú posielať najmä o sviatkoch a iných dôležitých dňoch.

Pokiaľ ide o osobné návštevy, autori materiálu odporúčajú, aby naposledy poslaný list slúžil ako materiál k rozhovoru. Poslednú „Mesačnú správu“ môže sprevádzajúci vytlačiť a priniesť so sebou. Pri osobných návštevách tiež môžu byť dodané letáky, ktoré možno vytlačiť z priloženého CD. Ide o krátke materiály, do 1 strany A4, s krátkou úvahou a pridaným biblickým citátom. Používateľ tam nájde i rad podnetov k návštevám, napr. tiež v súvislosti so významnými dňami roka, ako sú sviatky, výročia a pod.

Materiál ďalej radí, aby si užívateľ – pastorálny sprievodca pri smútení – vypracoval dlhodobý plán starostlivosti. V priebehu prvého roka podpory smútiaceho kombinuje písanie listov (cca dvakrát mesačne) a návštevy (cca raz mesačne), ale medzitým môže napísať

navyše dva až štyri listy alebo pohľadnice pri významných dňoch a vykonať navyše štyri až šesť osobných návštev.

V druhom roku sa starostlivosť obmedzuje na posielanie pohľadníc pri významných dňoch. Ak sa určitá osoba ťažko vyrovnáva so stratou, odporúča sa zaradiť si ju tiež na zoznam osobných návštev.

V priebehu tretieho roka podpory smútiaceho sa odporúča iba pripomenutie sa o výročí smrti alebo iných významných dňoch. Po treťom roku sa celý fascikel materiálov odkladá do archívu a označí ako „neaktívny“.

Príručka následne dáva obsiahly vzorový materiál, konkrétne príklady plánu podpory smútiacich. Nasledujú vypracované materiály pre rôzne kategórie podpory smútiacich. Tu sa používateľ dozvie, aké sú fyzické symptómy zármutku, konkrétne návody na to, ako smútiaceho priviesť k rozhodnutiu fyzicky cvičiť, vhodne sa stravovať, čo robiť, aby smútiaci kvalitne spal, ale tiež odporúčaná literatúra, vhodná na čítanie pre smútiaceho.

V ďalšej časti nájde používateľ poučenie k „Mesačným správam“ s detailne opísaným procesom smútenia, o mýtoch spojených so smútením, o emóciách, meditácii, viere, narábaní s vlastným zármutkom, návratu do „normálu“, o presvedčení o živote po smrti, o podpornej skupine a ďalších potrebných záležitostiach.

Modifikovaný materiál tohto druhu sa nachádza v kapitole o podpore smútiacich detí, samozrejme s príslušnými špecifikami a konkrétnymi ukážkami osobných materiálov sprevádzajúceho. V samostatnej kapitole je množstvo informácií o vzťahu detí k smrti v závislosti od ich vývoja (vekové kategórie). Príručka navrhuje celkom konkrétne aktivity pre sprevádzajúceho a dieťa, ako aj odporúčané čítanie. Dáva poučenie o tom, čo je modlitba, meditácia, poskytuje podnety a predlohy k práci s emóciami, k rozhovorom o nebi a posmrtnom živote, atď.

Takisto cenná je tretia časť, v ktorej sú doplnkové materiály k významným dňom a sviatkom pre použitie na podporu smútiacich, materiálny pre osobitné prípady straty, návody k riešeniu finančných záležitostí a kontakty na skupiny pre vdovy a vdovcov, navrhuje sa vhodná konkrétna literatúra v angličtine. Tu je príručka logicky využiteľná predovšetkým v USA.

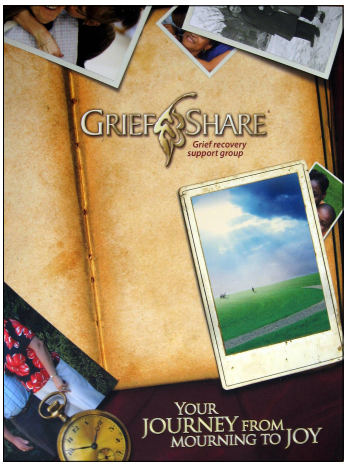
V poslednej časti nachádzame okrem iného aj cenné pokyny, ako môže k procesu vyrovnávania sa so stratou prispieť cirkevný zbor a ako pomáhať ľuďom udržovať sa v dobrej, zdravej kondícii, všetko spracované v presvedčení, že viera tu zohráva podstatnú, ak nie rozhodujúcu úlohu.

Na záver sú pridané rôzne interaktívne grafické a textové pomôcky, ktoré je možné rozmnožiť a používať pri procese vyrovnávania sa so stratou. Jedná sa o vynikajúci materiál, ktorého zámerom je využiť poznatky spoločenských

vied a teológie v procese podpory smútiacich. Cieľom je dostať smútiacich do normálneho, plnohodnotného života, ktorý sa vyrovnal so stratou a napreduje bez bremena nevyrovnaných stavov, ktoré vznikajú pri strate milovanej osoby, popr. „domáceho miláčika“ – zvieratka.

Druhý skúmaný materiál

nesie názov „Grief Share. Your Journey from Mourning to Joy.“ Vydavateľ: Church Initiative, Wake Forest, USA, 2007. Dodávajú ho vo forme „kufríka“, naplneného manuálom pre vedúceho, smútiacich, sériou šiestich DVD a propagačného materiálu. Spracovanie príručky pre smútiacich je vo formáte “letter“, rovnaký ako v prípade predchádzajúceho materiálu. Väzba je však lepená. Síce sa dobre otvára, ale neumožňuje pridávanie strán s poznámkami, ani vyberanie strán, je menej praktická. Odlišuje sa atraktívnym grafickým spracovaním, na prvý pohľad je príťažlivejšia. Celkový rozsah je 158 strán.



Informácie o vydavateľovi sú dostupné na webovej stránke http://www.churchinitiative.org/. Organizácia Church Initiative je nedenominačná, nezisková organizácia, ktorá slúži podľa ich údajov 16 000 cirkevných zborov po celom svete. Z materiálov však získavame dojem, že to je nadsadené, ide skôr o iniciatívu s pôsobnosťou v USA a Kanade. Keďže ide o súkromný projekt, zverejňujú svoje základné hodnoty: Chcú byť kristocentrickí, biblicky založení a pracovať prostredníctvom služby miestnych cirkevných zborov. Za poslanie si stanovili vytvárať biblické, kristocentrické materiály, ktoré mobilizujú ľudí v kontexte miestnych zborov. K stratégii pnenia svojho poslania používajú dva nástroje: (1) Vytváranie kristocentrických, biblických študijných plánov s podporou videoproduktov, a (2) poskytovanie bezplatnej, stále prebiehajúcej konzultačnej podpory cirkevným zborom a vedúcim služieb. To všetko s víziou,

- aby cirkevné zbory pomáhali rozvedeným a smútiacim, ako aj single rodičom k uzdraveniu a nádeji,
- aby sa cirkvi angažovali v efektívnych presahoch a numericky rástli,
- aby si neveriaci uvedomovali, že bez vzťahu s Kristom nikdy nezakúsia pravé uzdravenie,
- aby neveriaci prišli k viere v Krista cez odpustenie hrie-

chov na základe počutia evanjelia v kontexte cirkevného zboru,
- aby si Kristovi nasledovníci uvedomovali, že majú prístup k Božím zdrojom a skúsenosti s úplným uzdravením od bolesti rozvodu a zármutku,
- aby si ľudia uvedomili, že Boh často používa tragédiu a utrpenie na to, aby pomohol v raste,
- pomôcť cirkevným zborom s materiálmi, ktoré vybavia laických vedúcich k tomu, aby sa mohli zaoberať svojou službou s nadšením a používať pri tom Bohom dané dary dokonalým spôsobom.

Manuál je pripravený tak, aby pomáhal ľuďom dostať sa z hlbokého zranenia stratou. Skúsenosť s Griefshare (zdieľanie zármutku) obsahuje tri kľúčové prvky, ktoré spoločne pôsobia a vedú osobu k uzdravujúcom procese: 1. Video seminár. 2. Podporná skupinka. 3. Pracovný zošit.

1. Video seminár

Pri každom stretnutí sa premietne vide, ktoré ukazuje osobné príbehy ľudí, ktorí smútili po strate milovanej osoby s odbornými pohľadmi na vec k zotaveniu zo zármutku. Pri pozeraní na video má dochádzať k objavovaniu nových spôsobov porozumeniu toho, čo sa so smútiacim deje. Zmenou spôsobu nazerania na smútenie má byť kľúčom k uzdraveniu zo zármutku. Pri video seminároch si majú účastníci robiť poznámky do pripravených nárysov videí v manuáli.

Video semináre sa dajú doplňať doplnkovým DVD materiálom s hlbšími informáciami pre tých, ktorí také informácie chcú. Sú vyvinuté tiež špeciálne videa pre deti, ktoré sa vyrovnávajú so zármutkom.

2. Podporná skupinka

Po tom, čo si smútiaci pozreli video, stanú sa členmi podpornej skupinky a zapoja sa do diskusií. Tvorcovia materiálu veria v to, že keď jednotlivci napíšu alebo porozprávajú osobne o rušivých skúsenostiach, nastanú významné uzdravujúce zmeny. Predpokladajú, že zo skupinky sa stane niečo ako „rodina“. Vedúci skupín budú mať pripravené otázky, aby pomohli v priebehu stretnutí, lebo je dôležité nadviazať na slová o skúškach, problémoch a úspechoch, ktoré členovia skupinky zakúšali medzi jednotlivými schôdzkami. Delenie sa o skúsenosti pomôže usporiadať a objasniť myšlienky o tom, čo sa odohráva so smútiacim a v jeho vnútri, a dovolí druhým porozumieť, ako mu môžu pomôcť pri sprevádzaní.

3. Pracovný zošit

Príručka, ktorú analyzujeme, má niekoľko častí:

- Cvičenia, nazvané „Od smútenia k radosti“: Obsahuje modlitby, reflexie, otázky a verše

z Písma sv. Majú potešiť a posilniť na ceste smútenia sviežim pohľadom na to, čo o smútení hovorí Boh.

- Týždenný denník: Obsahuje výzvy a otázky, na ktoré sa treba sústrediť pri písaní. Zaznamenávanie myšlienok, otázok, obáv, nádejí a strát sa môže stať hodnotou v procese smútenia.
- Kartičky starostlivosti: Na konci príručky na nachádza 13 kartičiek. Sú perforované, možno ich ľahko oddeliť a umiestniť tam, kde ich možno každý deň často vidieť.
- Príručka tiež obsahuje Základy uzdravenia, opisujúce ako môže smútiaci stavať svoj život na pevnom základe Ježiša Krista.
- Ďalšou súčasťou je návod, ako písať list, ktorým smútiaci napíše priateľom, ako im môže pomôcť.
- V článku „Ako veľa možno očakávať od sprevádzajúcich?“ sa smútiaci dozvie, v čom mu môžu sprevádzajúci reálne pomôcť.
- Na zadnom obale príručky sú perforované, oddeliteľné ďakovné a pozývacie kartičky, ktoré môže smútiaci vyplniť a poslať svojim priateľom a/alebo cirkevným pracovníkom.
- Príručka má tiež odkaz na Stredisko pomoci (strana IX), kde možno nájsť materiály, ktoré sú k dispozícii buď online alebo ako tlačené pomôcky.

Dôležitou stránkou sú aj smernice pre skupinky. Zdôrazňuje sa dôvernosť („spovedné tajomstvo“) za účelom vytvárania prostredia dôvery. Ďalej zásada pri vzájomnom zdieľaní: Ide o možnosť, ale nie povinnosť! Treťou smernicou je požiadavka citlivosti (byť si vedomý, že niektorí sú hanbliví a ťažko sa prejavujú). Vytváranie vzájomnej dôvery a dobré spôsoby v skupinke sú podmienkou, aby sa podarilo ochrániť integritu programu, ale i každého člena skupinky.

Príručka je vyvinutá pre ľudí, ktorí veria v uzdravenie zo vzťahu s Ježišom Kristom. Video a audioprodukcia k programu bude často obsahovať svedectva ľudí o dôležitosti vzťahu s Ježišom Kristom k uzdraveniu z hlbokej bolesti zármutku, to tom, že v skutočnosti bez tohto vzťahu a moci Kristovej v živote nieto plného uzdravenia. Dosiahnuť permanentnej stability analogicky možno tak, že Boh sa stane stredom života. K tomu dospeje smútiaci tým, že vyznáva hriechy, ktoré ho od Boha oddeľujú. Vychádzajú z toho, že hriech je všeobecným problémom s odvolávkou na Rim 3,23 „lebo všetci zhrešili a nemajú Božiu slávu.“ a Rim 6,23: „Lebo mzdou hriechu je smrť a darom Božej milosti je večný život v Ježišovi Kristovi, našom Pánovi.“ Kto chce prijať uzdravujúce spoločenstvo s Ježišom, môže ho prijať

ako dar, podľa Ef 2,8n: „Veď ste spasení milosťou skrze vieru. A to nie je z vás, je to Boží dar. Nie zo skutkov, aby sa nikto nevystatoval.“

Príručka sa obsiahle venuje evanjelizačnej téme hneď na začiatku, čím podčiarkuje metodiku práce podpory smútenia. Kto sa poddá Ježišovi a stane sa jeho učeníkom, mocou Božej prítomnosti dochádza podpory. Veľká časť tohto procesu je na smútiacom, na jeho vnútornom živote viery. Konkrétna úloha sprevádzajúceho vyšpecifikovaná v tejto časti nie je.

Príručka si dáva záležať na tom, aby dobre predstavila všetkých „expertov“ na sprevádzanie smútiacich, ktorí spolupracovali na jej príprave. Je to spolu 42 ľudí z cirkevných, paracirkevných a kresťansko-poradensky orientovaných organizácií. Zmysel to má z toho dôvodu, že používateľ dostane prvotnú informáciu o odbornosti autora niektorej video produkcie k programu, o jeho/jej profesijnej a publikačnej minulej a súčasnej činnosti. Taký počin nepochybne vyvolá vyššiu mieru dôveryhodnosti a príklonu k rozhodnutiu použiť práve tento materiál.

Používateľ príručky je vedený trinástimi „session“ – reláciami. Každá relácia je rozdelená do série piatich dní. Smútiaci si pozrie video-seminár. Robí si poznámky o dôležitých konceptoch, povzbudzujúcich slovách alebo otázkach, ktoré počas pozerania videa mu môžu napadnúť. Zúčastňuje sa skupinovej diskusie a pracuje s pracovným zošitom – snaží sa písomne vyjadriť témy, ktoré mu príručka navrhuje. Mnohé z otázok sú základné, avšak práve preto možno nie vždy smútiacimi plne reflektované, lebo ich zdanlivá trivialita k reflexii bez cudzej pomoci nevyzýva. Napr.: Je pre mňa správne, aby som smútil? Ako dlho bude zármutok trvať? Ako si poradiť s emóciami, ktoré ma premáhajú? Ako zvládnem veľké rozhodnutia, ktoré treba urobiť? – A príručka hneď nápadne radí v inej farbe písma: Očakávaj na Boha, ktorý ti ukáže, že existuje nádej. Smútiaceho sprevádzajú poukazy na Božie slovo, na Ježiša, na rozhovor s Bohom – modlitbu. Smútiaci nemá popierať skutočnosť svojho zármutku. Naopak, má si uvedomovať aj občasnú paradoxnosť situácie: Prežíva naplnenie pokojom, avšak súčasne vie, že môže eventuálne podľahnúť emóciám zármutku. Emócie prichádzajú v tejto sile a podobe preto, že smútiaci miloval osobu, ktorú stratil. Má sa preto obracať na Boha, kedykoľvek k návalu emócií dochádza a o dar pokoja opäť prosiť. Po nejakom čase si má položiť skúšobnú otázku, či našiel potešenie a ktoré zdroje potešenia mu Boh daroval.

Príručka obsahuje tiež škálované tabuľky, ktoré umožňujú užívateľovi osobne ohodnotiť, ako sa cítil v priebehu týždňa. Neskôr si tú istú tabuľku opäť vyplní a má možnosť porovnania na subjektívne ohodnotenie svojho stavu emócií, fyzického a duchovného stavu i vzťahov k druhým ľuďom.

Autor príručky vie, že smútiaci potrebuje interakciu s druhými. Dopraje mu písať fiktívne listy priateľom, rodine, duchovnému. Listy majú mať úprimný, otvorený obsah. Smútiacemu sa radí, aby sa nehral na niečo, čo ešte nie je, aby vyjadroval ten stupeň vyrovnania so stratou, na ktorom sa nachádza. Nároky na smútiaceho sa postupne zvyšujú a vedú ho k poslušnosti vybraných tém z Písma. V deviatej relácii sa už použije text z Jakuba 1,22 „Buďte uskutočňovateľmi slova, nielen poslucháčmi, ktorí klamú sami seba.“ Pozornosť sa obracia k čestnosti pred sebou, pred Bohom i pred spoločenstvom ľudí, medzi ktorými sú takisto smútiaci, zápasiaci, avšak víťaziaci. Tí sú modelom, vzorom pre smútiaceho, k nim má obracať svoju pozornosť a postupne sa dostať do tej istej víťaznej pozície. Na konci smútenia tak má stať človek, ktorý sa vo viere dostal ďalej, je pevnejší, stálejší a pripravený na prípadné životné straty lepšie ako pred aktuálnym smútením. Ten pokrok spočíva v tom, že smútiaci uzná suverenitu Boha, ktorý má vládu nad každým včítane smútiaceho. Najväčším problémom napokon nie je smútenie, ale hriech. Smútiaci to uzná a prijme. V následnom živote vie akceptovať, posilnený Božím slovom a poslušnosťou, že radosť a zármutok môžu koexistovať. Riešenie je v ňom, v postoji vyjadrenom žalmistom (28,6n): „Nech je zvelebený Hospodin, lebo vypočul moje úpenlivé volanie o pomoc. Hospodin je moja sila a môj štít.“

Posledná relácia vedie smútiaceho k výhľadom na nebo a večný život s Bohom. Dáva diskutovať konkrétne otázky, s ktorými sa smútiaci môže vyrovnávať, ako napr.. Uvidím ešte niekedy svojho milovaného / milovanú? Budem i v nebi oddaný svojmu partnerovi / partnerke? Ako ma môžu myšlienky na nebo potešiť v zármutku? K tomu je opäť klasický postup s video-vstupom. Dáva sa na pravú mieru, čo sú mýty a čo skutočnosť podľa Písma.

Skúmané príručky k sprevádzaniu smútiacich sú metodologicky rozdielne.

Prvá príručka „The Bereavement Ministry Program. A comprehensive guide for churches“ vznikla už v roku 1998 a jej ďalšie vydanie v roku 2008 – túto má naša univerzitná knižnica a s ňou som sa oboznámil. Cena cca 50 USD. Vydalo ho vydavateľstvo Ave Maria Press s bohatou tradíciou (založené 1865, https://www.avemariapress.com/).

Vychádza z poznatkov pastorálneho poradenstva, odborných výsledkov príbuzných disciplín, ale aj z úlohy a možností cirkevného spoločenstva a sprevádzajúcej osoby. Osobná návšteva, osobné listy, plán osobných návštev – program podčiarkuje medziľudskú interakciu, osobné delenie sa o skúsenosti viery a podpory sprevádzajúceho a smú-

tiaceho a skupinová podpora. Materiál tak podčiarkuje význam osobných kontaktov, svedectiev prítomných, reálnych ľudí a podpory druhého pri prekonávaní ťažkostí – uzdravovaní smútiaceho.

Jedná sa o materiál vyvinutý k rámci amerického katolicizmu, avšak jeho využitie prekračuje hranice rímsko-katolíckej cirkvi. Nadväzuje na starokresťanskú prax a tým sa stáva pomerne širokou základňou pre všetkých, ktorí uvažujú o použití daného materiálu v sprevádzaní a skupinkách smútiacich. Materiál nie je nový, vôbec nie experimentálny. Je vyskúšaný z dlhoročného využívania vo farnostiach a prispôsobiteľný rozličnému auditóriu podľa toho, akú traumu ten ktorý smútiaci prežil. Program poskytuje veľmi zrozumiteľný systém a potrebné materiály pre začiatočnícke skupiny, ktoré pôsobia v cirkvi a s cirkevnou podporou, zahŕňa jednotlivcov i celé rodiny.

Priložený CD–ROM obsahuje listy a zdroje potrebné pre realizáciu programu. Odporúčaná literatúra na čítanie je s novou edíciou updatovaná, ako aj zoznam národných podporných skupín revidovaný a doplnený. Navyše všetci slúžiaci dostávajú extenzívne praktické rady, ako majú smútiaci zvládať stres, ako si zabezpečiť dostatočný spánok a cvičenie, modlitbu, ako robiť zápisky a ďalšie pokyny k „zdravému smúteniu“.

Materiál možno odporučiť ako bezpečný, teologicky zdravý a využiteľný v našich podmienkach. Jeho príprava by bola menej náročná na financovanie a i výsledný produkt finančne prístupný našim často finančne slabším zborom.

Druhá príručka s príslušenstvom (kufrík materiálov v cene cca 350 USD) vydala súkromná iniciatíva GriefShare (www.griefshare.org), ktorá sa bližšie cirkevne neprezentuje. Z prístupu k riešeniu smútenia sa zdá, že ide o iniciatívu pochádzajúcu z bližšie neidentifikovateľných evanjelikálnych kruhov.

Vychádza z možností a schopností smútiaceho, spolieha viac na jeho individualitu. Predpokladá, že zármutok je nepochopená alebo zle chápaná vec, o zármutku sa nehovorí alebo iba málo, málo sa reflektuje. Preto je človek zármutkom zaskočený a potrebuje duchovnú podporu. Túto mu má poskytnúť rad materiálov, pripravených odborníkmi. Využíva video techniku, ale aj klasický papierový materiál. Metodika prístupu k podpore smútiacich je založená na tom, že zotavenie zo smútenia je úlohou pre smútiaceho samotného, ktorý sa má smútením dostať z duchovnej krízy a vyjsť z nej posilnený v duchovnom živote. On je to, kto sa hodnotí, on je to kto si má uvedomiť rozdiel medzi Bohom a človekom, medzi stálosťou a pominuteľnosťou. On je to, kto si má byť vedomý účinkov zármutku, kto si má urobiť čas na smútenie, kto si prostredníctvom smútenia upresňuje Boží obraz v sebe.

Nie je to terapia v pravom slova zmysle. Nie je to ani alternatívna liečba typickým kresťanským poradenstvom. Autori pripúšťajú, že aj klasické kresťanské poradenstvo môže priniesť určité výsledky, avšak cesta zo smútenia k plnohodnotnému životu vedie podľa ich metodiky cez myšlienky a pocity okolo straty v živote, ktorá sa smútiacej osobe stala. Ďalej cestou viery smútiaceho, ktorý pod vedením poskytovaného materiálov získa silu so svojím stavom sa vyrovnať, v optimálnom prípade aj dostať sa ďalej, byť pevnejší a statočnejší a odolávať prípadným ďalším stratám v živote s výhľadom na Božie požehnania, ktoré z toho môžu vyplynúť. Je to vlastne „akčný plán veriaceho“, ide o obnovu viery a akciu, ktorá je obnovenej viere primeraná. Apeluje sa menej na rozum, viacej na srdce – city a vieru.

Aj tento materiál možno odporučiť. Zdá sa mi, že však nebude každému a vo všetkom teologicky vyhovovať. Evanjelikalizmus je po stránke teologických úsudkov pomerne pestrý. Z tohto dôvodu, ale aj pre finančnú náročnosť prípravy materiálov je využiteľný v našich podmienkach iba obmedzene. Jeho príprava by bola náročnejšia po stránke ľudských i finančných zdrojov, ak by sa malo jednať o vlastný, na Slovensku podľa tejto metodiky vytvorený materiál. Jeho cena by bola vyššia a tým aj materiál ťažšie prístupný.

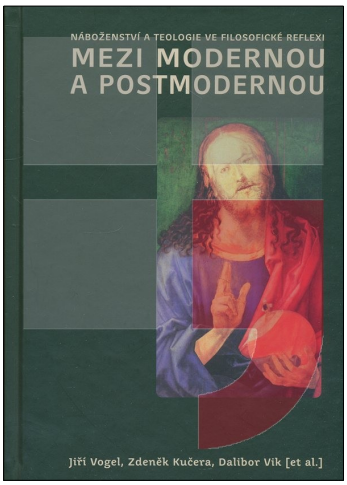
Prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.
Katedra teológie a katechetiky PF UMB v Banskej Bystrici

Náboženství a teologie ve filosofické reflexi

Jiří Vogel, Zdeněk Kučera, Dalibor Vik (et al.), *Náboženství a teologie ve filosofické reflexi: mezi modernou a postmodernou*, 1. vydání, Praha 2012, 280 s. (edice Pontes Pragenses, sv. 60)

Publikace kolektivu autorů předkládá čtenáři několik úhlů pohledu na oblasti teologie a filozofie, vzájemně tato pole konfrontuje a poukazuje na transcendenci, jež „konflikt“ polí myšlení a víry skýtá. V jednotlivých kapitolách čtenář postupně odhaluje nikoliv rozpor mezi filosofickou racionalitou a náboženským chápáním, ale naopak mnohé souznění a nerozlučnost těchto dvou dimenzí. Variabilita uchopení tématu autory nijak neruší koncepci knihy, naopak poskytuje východiska pro názorovou pluralitu a pomáhá čtenáři zorientovat se

v možnostech pohledu a obohatit se jimi, případně pochopit celistvost popisovaného fenoménu. Hledání východisek a pojících bodů mezi dvěma zdánlivě rozdílnými světy se zdá nejen potřebné z hlediska „zacelování trhliny“, která zabraňuje možnosti vývoje evropského uvažování a myšlení, ale začíná se ukazovat, že cesta hledání „společné řeči“, dialogu, je zcela nezbytná pro uchování životaschopnosti našeho myšlení, hodnot a kultury. Kniha vychází z postulátu, že teolog běžně využívá a operuje s pojmoslovím oblasti filozofie, protože tento pojmový aparát umožňuje formulovat sdělení a předávat ho dál; a zároveň filosof vyrovnávající se s židovsko-křesťanskou zvěstí nutně pracuje s teologickými pojmy a pohledy.



První studie (Uvedení do křesťanské antropologie) nás staví před uvědomění funkčního rozdílu mezi teologií a filozofií. Zdeněk Kučera zde vysvětluje základní principy a hranice dvou věd (teologie jako výklad zvěsti, filozofie jako prostředek k zužitkování poznatku víry ve světě) a nastiňuje vše s ohledem na antropologický horizont, který si uvědomíme ve chvíli, kdy pocítíme rozdíl mezi vírou jakožto osobním vztahem já–Ty a filozofií a teologií na druhé straně jako reflexí v poznávacím vzorci subjekt vs. objekt. Autor také mj. poukazuje na situace, kdy se v dějinách vynořuje „antropologická otázka“ a vysvětluje dvojitý princip našeho lidství, jímž je jednak distance, tedy odstup a za druhé vstup do vztahu ve smyslu personální ontologie.

Ve druhé studii cílí Gunther Wenz na oblasti tradiční a novodobé kritiky náboženství, která přes negativní formulace působila spíše ve smyslu urychlení vývoje v rámci sebepochopení člověka, osvobození a očistného osvícení. Autor popisuje směřování kritiky náboženství a zaměřuje se na čtyři hlasy radikální kritiky. Prvním z nich je L. Feuerbach, jehož projekční teze autor staví vedle tzv. zákona čtyř stádií Augusta Comta. Dále se autor zabývá kritikou náboženství a revolučním programem u Karla Marxe, který také mj. zkoumal teorie Ludwiga Feuerbacha. Dle autora kritika samotného náboženství (které je „opiem lidstva“) a revoluční program u Marxe netvoří jen nezrušitelnou souvislost, ale spíše spočívá na jednoznačném sklonu k revolučnímu imperativu. Dále studie hovoří k tématům a teoriím formulovaným Friedrichem Nietzschem (vůle k moci) a Sigmundem Freudem (nábožensko-kritická teorie iluzorního naplnění tužeb a kolektivní obsedantní neurózy). Autor zároveň i porovnává tyto kri-

tiky s předchozími dvěma, což dává čtenáři možnost nahlédnout téma celistvěji a získat cenný vhled do elementárních principů psychologie náboženství.

Ve třetí části knihy se Jiří Vogel věnuje otázce Teologie a přírodních věd. Rozebírá teologickou perspektivu Karla Heima týkající se relativizace absoluten a otázky zázraků. Nosnou myšlenou práce je, že teolog má nejen právo ale zároveň i přímo povinnost interpretovat např. stvořený svět v integraci s ostatním věděním a brát tak v potaz výsledky bádání v oblasti přírodních věd. Přírodní vědy, ať jde o fyziku kvantovou, fyzikální kosmologii či matematiku, teologii obohacují specifickým způsobem a umožňují svým metodologickým přístupem na teologická témata nahlížet z jiného úhlu pohledu a nabízejí inspirativní momenty, které by neměly zůstat nevyužity. Přestože paradigmata oborů jsou odlišná, existují zde styčné body, otázky a témata, kde teologie v přírodní vědy vyúsťuje a těží z nich. Zároveň se také objevují hlasy fyziků a matematiků, kteří si v průběhu svého bádání pokládají i filosoficko-teologické otázky. Karel Heim vidí teologii a fyziku v přirozené komplementaritě a souznění. Přírodní vědy často odkrývají náboženství hlubší dimenze stvoření, teologie ochraňuje přírodní vědy před tvořením moderních mýtů a přílišnou sakralizací vědeckých hypotéz.

Čtvrtý úsek knihy patří tématu Husserlova vztahu k náboženství a problému geneze náboženského postoje v souvislosti s analýzami „žitého světa“. David Rybák se pouští do rozboru vztahu Edmunda Husserla k náboženství s uvědoměním faktu, že v Husserlově díle nenacházíme příliš explicitně analýzu náboženství vyjádřenu. Přestože je Husserl protagonistou liberálního optimismu pokroku rozumu, je v jeho díle znát promýšlení kritiky smyslu evropského lidství a později také zaujetí kritické distance vůči matematicko-fyzikálnímu ideálu vědy a jejím objektivismem, zde se autor dotýká subjekt-objektové problematiky, kterou v první části knihy akcentuje i Zdeněk Kučera.

Navazující pátá kapitola Kamily Veverkové také poukazuje na důležitost a vzácnost propojení znalostí z oblastí přírodních a filosoficko-duchovních věd a to v osobě pravoslavného kněze Pavla Alexandroviče Florenského. Přes nástin fenoménu ruského filozofování a rozbor myšlenkového vývoje Pavla Florenského se dostává ke smyslu zlatého čísla (zlatého poměru, či řezu) ve Florenského díle. Po krátké lekci geometrie poukazuje autorka, že zlatý řez nacházíme v mnoha oblastech lidského, ale také přírodního tvoření a odhaluje dokonalost a symetrii této „božské proporce“. Pavel Florenský prostřednictvím zlatého řezu prokazuje těsné sepjetí oblasti víry a vědeckého myšlení jako takového a uvažuje o ontologickém smyslu zákona zlatého řezu.

Šestá studie je věnována reálnému dialogu filosofie a teologie, který se odehrál před více než půl stoletím. Autor Jiří Lukeš detailně rozebírá výměnu názorů, kterou započal filosof Karl Jaspers v reakci na koncept demytologizace náboženství teologa Rudolfa Bultmanna. Existenciální interpretace, která se demytologizací biblického textu snaží odhalit obsah zvěsti, který byl zakryt mytickým „nánosem“ a převést jej do aktuální jazykové podoby, kterou lze snadněji uchopit a implementovat do života současného člověka. Autor zároveň poukazuje na fakt, že cílem je zejména obnovit jazyk mýtu, jakožto jazyk reality, která není empirická, ale existenciální a odhalit mytické myšlení v jeho původním tvaru a to takovým způsobem, který dokáže zachovat integritu myšlení a zázračných obsahů transcendentních idejí. Dle Jasperse je za debatou o demytologizaci ukryt spor ortodoxie proti liberalismu a část textu se touto otázkou zabývá, stejně jako mýtem coby hermeneutickým problémem, historicitou a zjevením, což jsou hesla, která jsou s diskuzí Jasperse a Bultmanna nedílně spjata. Celý spor je v závěru studie pečlivě reflektován a autor uvádí čtenáře do souvislostí a seznamuje ho s poznatky, které napomohou k pochopení jednotlivých argumentů a stran dialogu.

V sedmé studii se autorka Janina Moskalová věnuje konceptu „Nového Bytí“ v Ježíši Kristu u Paula Tillicha, teologa, který důkladně promýšlel krizi člověka moderní doby a formuloval koncepci, která odolá i základní filozofické skepsi. Za jeden z nejdůležitějších motivů Tillichovy teologie označuje autorka jeho pojetí svobody, která tvoří komunikační linii mezi dimenzemi křesťanství a nekřesťanství, náboženským a nenáboženským, vírou a myšlením. Dle Tillicha je uvnitř všech náboženství ukryta eschatologická touha po lepším světě, touha po „Novém Bytí“. Studie směřuje zejména k objasnění Tillichova výkladu specifičnosti křesťanství, které zmíněné Nové Bytí propojuje s Ježíšem (jako) Kristem, kdy se ono bytí projevilo skrze konkrétní život. Autorka poukazuje také na konkrétní manifestace (slova, činy, utrpení), jejichž celek Tillich používá pro ozřejmění své teorie „Nového bytí“, jež má dosah pro celé stvoření a dějiny, protože ukazuje onu základní proměnu lidské existence, která stojí v samém centru stvoření.

Osmá kapitola s názvem „Vyjádřit to lidské v člověku. Teologie jako lekce lásky u Emmanuela Lévinase“, kterou napsal Dalibor Vik, směřuje svůj pohled na princip nepoznatelnosti a nekonečnosti Boží existence jako na lásku, která jako jediná umožňuje orientaci v „neprobádaném nekonečnu“, kterému čelíme při rozpomínání se na Boha skrze zjevení Druhého. Autor v začátku své studie popisuje diskontinuitu mezi stále vznikajícími novými vědami a hlavním

zkoumaným předmětem, kterým je člověk. Paradigma člověka a světa dostává po objevech v oblasti fyziky zcela jiný význam a nově vytvářené definice již nikdy popisovaný svět nedostihnou, neboť takový svět v tu chvíli již neexistuje. Velmi trefně autor popisuje také situaci filosofie a teologie, jež podle něj mají „možnost fundamentálně promlouvat do lidské situace“, ale raději se této vzdávají a často více či méně umně maskují neschopnost orientace v nově vzniklém prostoru s odkazem na jakousi „nemorálnost pokroku“. Dalším důležitým pohledem na věc je uvědomění, že vědy humanitního charakteru nemohou postupovat ve svém bádání, pokud nebudou vycházet od zkoumání člověka. Bádání duchovních věd přivádí člověka často do situací, kdy uvědoměle proniká k určitým stránkám sebe sama a zároveň není schopen se v nich důkladně zorientovat. Na tyto myšlenky navazuje autor poukázáním: „Lévinasova analýza ukazuje, že všechny aspekty lidského života jsou apodikticky formovány jako odpověď na Boží transcendenci“. Hluboké náboženské zakořenění člověka vyjadřuje Lévinas tezí, že „transcendence jako „vzdálenost“ bytostně vchází do způsobu bytí Já jakožto oddělené bytosti“, což implikuje důležitý fakt, že tázání se po Bohu je proměňováno v tázání se po druhém. Druhý přichází do „mého světa“ jako prvek transcendentního, jako otisk Boží, a je pro mne nepoznatelným nekonečnem. Druhý není vtělením Božím, ale důkazem výše, ve které přebývá Bůh a tedy základem metafyziky a teologie je etika, respektive přístup člověka k bližnímu, k druhému. Toto proniknutí druhého do našeho života se stává dle autora konkrétním poselstvím, nabídkou milosti.

Další pohled na dané téma a další díl skládanky svým příspěvkem zasazuje Martin Chadima v deváté kapitole s názvem Postmoderní reflexe nominalismu a realismu jako „souboje diskurzů“ v Ecově románu Jméno růže. Autor nejprve obeznámí s fakty případné čtenáře neznalé problematiky nominalismu a realismu (a Akvinského prostředkujícího konceptualismu) a poté na pozadí děje Ecovy knihy rozebírá otázky související s platonizujícím realismem a aristotelským nominalismem. V této kapitole je do popředí mj. stavěno pojetí pravdy, na které je poukazováno i s důsledky toho kterého přístupu a také jako mocenského nástroje vládnutí církevních elit. Autor na citacích textu románu vykládá nejen „zoufalé snahy platonizujících teologů“ o vysvětlení fenoménu spasení a Boží milosti, ale také nabízí velmi podnětný pohled na nominalismus a realismus v diskuzi o chudobě církve. V závěrečné podkapitole se autor věnuje „prolomení věčného trvání dynamikou a časovostí s otevřeným koncem“, jež (krom nevyhnutelné rezignace platonizující teologie, kterou čtenář od samého začátku tuší) předkládá úvahy na pozadí myšlenek „vlast-

níka pravdy – Jorgeho z Burgosu“ a poukazuje na neúčelnost důkazu, které nabízí racionální cesty, neboť skutečnost existence boha (dle Akvinského) patří do oblasti zjevených pravd za současné platnosti faktu, že časy se mění a my se měníme s nimi.

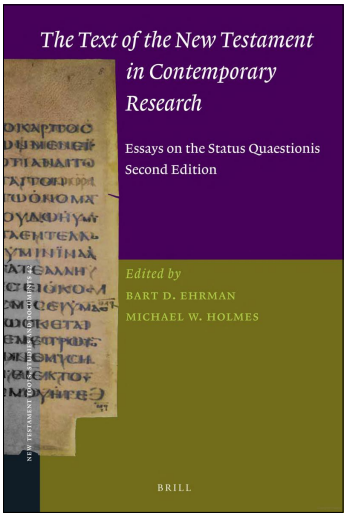
V první z Deseti tezí o poměru mezi křesťanskou teologií a filosofií mezi modernou a postmodernou, ze kterých se epilog skládá, objasňuje Ctirad Václav Pospíšil některé z mylných představ týkajících se postmoderny a spojení s domnělou pluralitou či „radikálním odporem k ideologiím“. Druhá teze se týká vymezení definice a vztahu filosofie a náboženství. Zajímavý pohled na společné rysy biblické víry a filosofie nabízí autor ve třetí tezi a dále předkládá názor, že biblické zjevení a teologie implikují určitou filosofii. V páté tezi potom tuto myšlenku rozvádí a vysvětluje, jak filosofie implikuje určitý obraz Boha a člověka. V následující tezi odpovídá na důležitou otázku po spiritualitě. Sedmá teze včleňuje do úvah také paradigma hermeneutického kruhu a poukazuje na problém interpretace poselství zjevení. Autor se nevyhýbá ani střetům mezi jednotlivými interpretacemi, které vedou napříč filosofií a teologií. Devátá teze vyplývá z osmi předchozích a zabývá se pohledem na postmodernu a odmítání zjednodušených ideologických řešení a objasňuje, že úcta k legitimní pluralitě má své kořeny v biblickém zjevení. Poslední, desátá teze navazuje na předchozí a předkládá kritéria legitimní postmoderní plurality přesvědčení. Samý závěr věnuje autor úvaze o problematice moderních forem ateismu. Problém tohoto moderního ateismu netkví zejména v popření určité výpovědi o Bohu, ale v negaci transcendence jako takové. Kritický postoj k vlastnímu přesvědčení a práci dle autora „nabývá dnes ne právě populární výraz pokory“ a dodává, že bychom při posuzování druhých měli brát zřetel na provizornost tohto lidského soudu, který spíše vypovídá o „soudci“, než o „souzeném“. Pravá a autentická svoboda je velmi náročným způsobem myšlení a existování, jak autor v deseti tezích popsal a dodává, že „ona důstojnost pravé svobody nemůže být bezpracnou samozřejmostí“, neboť právě v tomto případě platí zákon, podle kterého musíme hodnotu věcí měřit v souvislosti s investovaným úsilím a někdy také skutečné odvahy.

Mgr. Lucie Kopecká
Husitská teologická fakulta UK v Praha

The Text of the New Testament

Bart D. Ehrman and Michael W. Holmes, eds. *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*. 2nd ed. New Testament Tools, Studies and Documents 42. Leiden and Boston: Brill, 2013. Pp. xii + 884. ISBN 9789004236042. Hardback. €226,00/2014. ISBN 9789004258402. Paperback. €59,00.

Ide o druhé, plne zrevidované a rozšírené vydanie dnes už klasickej rovnomennej zbierky esejí z r. 1995.[1] Prvé vydanie vzniklo ako *Festschrift* z príležitosti osemdesiatych narodenín Bruca M. Metzgera (1914–2007), pod editorským vedením jeho posledných doktorandov Barta D. Ehrmana a Michaela W. Holmesa. Pôvodným zámerom prvého vydania bolo poskytnúť pokročilejším študentom a bádateľom vecne zmapovaný stav bádania (*status quaestionis*) za posledných dvadsaťpäť rokov v jednotlivých oblastiach novozákonnej (NZ) textovej kritiky. Dvadsaťdva esejí z pera popredných odborníkov bolo zaradených do štyroch tematických celkov, a síce (1) *Grécke rukopisy NZ*, (2) *Rané preklady NZ*, (3) *Svedectvo cirkevných otcov k textu NZ* a (4) *Metódy a nástroje NZ textovej kritiky*. Prvé vydanie sa tešilo veľkému úspechu, o čom svedčí množstvo pozitívnych recenzií v periodikách po celom svete a v neposlednom rade aj širokodostupné lacnejšie vydanie v mäkkej väzbe.



Keďže zosumarizovať a podrobne kriticky zhodnotiť toto, temer deväťsto stranové, dielo by si vyžadovalo samostatnú štúdiu, v nasledujúcich riadkoch sa obmedzím na niekoľko všeobecných postrehov. Čo teda druhé vydanie zachováva a, naopak, čím sa líši od svojho predchodcu? V prvom rade sa zdá, že editori zachovali – s výnimkou delenia na štyri tematické sekcie ako aj eseje o použití výpočtovej techniky v textovej kritike – pôvodnú štruktúru, tematické zadanie a hlavne zámer jednotlivých kapitol. Vo viacerých prípadoch došlo iba k revízii pôvodných kapitol vo svetle posunu bádania za tak-

[1] Bart D. Ehrman and Michael W. Holmes, eds., *Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis* (SD 46; Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

mer dvadsať rokov, čo uplynulo od prvého vydania – väčšinou zo strany samotného autora, no v niekoľkých prípadoch prostredníctvom spoluautora. V niekoľkých prípadoch došlo aj k zmene autora. Asi najciteľnejšia personálna zmena nastala pri kapitole venovanej Tatiánovmu *Diatessaronu* – nepochybne hlavne kvôli predčasnej smrti Williama L. Petersena, ktorého vystriedal Ulrich B. Schmid. Na okraj spomeniem, že Schmidov náhľad na problematiku je – napriek niekdajšej spolupráci s Petersenom – výrazne odlišný a ani zďaleka nie tak idiosynraktický ako u jeho predchodcu. Okrem nových rukopisných nálezov a kritických vydaní, zmeny v obsahu reflektujú hlavne výrazné metodické posuny a otázky, ktoré v prvom vydaní nachádzame načrtnuté iba v náznakoch, ak vôbec. Mnohým je známy napríklad prínos Barta Ehrmana, hlavne v otázkach vplyvu socio-historických problémov a súdobých teologických kontroverzií na transmisiu NZ textu. Kým v prvom vydaní je táto téma zastúpená iba v jeho záverečnej programovej eseji *Text ako okno: NZ rukopisy a socio-historické pomery raného kresťanstva*, druhé vydanie obsahuje samostatnú kapitolu z pera niekdajšej Ehrmanovej doktorandky Kim Haines-Eitzen venovanú socio-historickému štúdiu samotných pisárov. Autorka si tam kladie – v porovnaní s pôvodnou Ehrmanovou esejou – omnoho konkrétnejšie otázky, ktoré dáva do priameho súvisu s produkciou a reprodukciou literatúry v neskoršej antike. Keďže NZ text sa nešíril iba konvenčnými metódami, ale aj amuletmi, rytinami, grafitmi, či ostrakami, Peter M. Head vo svojej kapitole *Ďalšie grécke svedectvá o [texte] NZ* prináša kompletný katalóg týchto dôležitých, no bohužiaľ často zanedbaných, materiálnych prameňov, spolu s predbežnými návrhmi na ich uplatnenie v textovej kritike. Druhá dôležitá téma, ktorú reflektujú viaceré eseje je výrazný posun vo vyhodnocovaní textových dát, priam stelesnený v *Koherenčne-založenej genealogickej metóde (orig. kohärenzbasierte genealogische Methode*, resp. *coherence-based genealogical method*) nemeckého bádateľa Gerda Minka (Institut für neutestamentliche Textforschung, Westfälische Wilhelms-Universität Münster). Cieľom metódy je sledovať koherenciu v rukopisných textoch pri vyhodnocovaní variantných čítaní s cieľom zrekonštruovať kritický text konzistentným spôsobom. Vo všeobecnosti možno povedať, že ide o dôležitú, avšak kontroverznú metódu; dôležitú preto, že vďaka elektronickým databázam dokáže spracovávať kompletné transkripcie rukopisov a nie iba súbory variantných čítaní; kontroverznú preto, že ju zatiaľ používajú iba v niekoľkých vybraných výskumných centrách, čím sú jej výsledky pre širšiu odbornú verejnosť de facto nefalzifikovateľné (a tým aj neverifikovateľné). Jedným zo zaujímavých plodov práce s touto me-

tódou je rastúci skepticizmus čo do tradičných textových typov (t.j., alexandrijský, byzantský, západný, atď.) – problematika, ktorú vo svojej rozsiahlej eseji presvedčivo adresuje nestor modernej textovej kritiky, Eldon Jay Epp, ktorý napriek spomínanej skepse zostáva konceptu textového typu naklonený. Šíriaci sa pesimizmus ohľadom multivalentného teoretického konceptu „pôvodný text" je zasa predmetom dôležitej eseje Michaela W. Holmesa. Kým termín „pôvodný text" sa bežne používa ako synonymum tzv. autorského textu, editori súčasných kritických vydaní uprednostňujú termín „počiatočný text" (orig. *Ausgangstext*, resp. *initial text*), ktorým označujú počiatok rukopisného podania v takej podobe, ako ho možno zrekonštruovať metódami textovej kritiky. Holmes vo svojom príspevku sleduje dynamiku, isté prekrytie a zároveň konflikt medzi týmto pojmami, ako aj spôsoby, ako s nimi kritici narábajú.

Ako badať z tohto stručného prehľadu, ide o závažnú knihu s technickým obsahom, z ktorej potenciálne môže ťažiť každý pokročilejší študent, exegéta, či textový kritik, ktorý sa zaoberá textom NZ a potrebuje získať prehľad o rôznych aspektoch textového bádania. Netreba opakovať, že autori esejí patria k najvýznamnejším odborníkom v tejto – v našom regióne nie veľmi známej či docenenej – vetvy biblického výskumu, a preto každý príspevok možno považovať za definitívny prehľad danej problematiky do r. 2013. Keďže ide o prehľad stavu bádania, nemožno ho brať ako náhradu za špecializované štúdie či monografie na vybrané aspekty textového výskumu. Je veľká škoda, že takáto užitočná publikácia bola vyše roka dostupná len v tvrdej väzbe za cenu, ktorú by nebola schopná – nehovoriac ochotná – zaplatiť bežná slovenská univerzitná knižnica. Na začiatku tohto roku však vydavateľstvo Brill prezieravo pripravilo druhú tlač v mäkkej väzbe, vďaka ktorej by sa táto (beztak veľmi drahá!) zbierka mohla stať dostupnejšou aj pre nášho čitateľa.

Peter Málik, M.Phil.
Ph.D. candidate, Faculty of Divinity, University of Cambridge