

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

Časopis pre teológiu a katechetiku

Číslo 1
Ročník 4 (2016)

Testimonium fidei

Časopis pre teológiu a katechetiku

Číslo 1

Ročník 4 (2016)

Vydáva:

Katedra teológie a katechetiky
PF UMB v Banskej Bystrici

Zodpovedný redaktor:

Prof. PhDr. ThDr. PaedDr. Imrich Peres, PhD.

Redakčná a recenzná rada:

Doc. ThDr. Pavel Hanes, PhD.
Doc. PhDr. Slavomír Krupa, PhD.
Doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.
Prof. PaedDr. Dana Hanesová, PhD.
Prof. PhDr. ThDr. PaedDr. Imrich Peres, PhD.
Prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.

Technický redaktor: Prof. PhDr. ThDr. PaedDr. Imrich Peres, PhD.

Obálka: Mgr. Sámuel Peres, PhD.

Layout: 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: 20161

Tlač: TRIAN, s. r. o., Banská Bystrica, 2016

*Časopis vychádza dvakrát ročne.
Za jazykovú stránku zodpovedajú autori.
Nevyžiadané rukopisy nevraciamе a nearchivujeme.*

ISSN 1339-3685

EAN 9771339368000 32

IČO vydávateľa: IČO 30 232 295

Evidenčné číslo: EV 4820/13

Dátum vydania periodickej tlače: september 2016

Obsah

Imrich PERES: <i>Na úvod</i>	5
Štúdie	7
Jiří DVOŘÁČEK: <i>Naše naděje v Mesiáši</i>	7
Imrich PERES: <i>Ježišove rozhovory</i>	15
Pál HERCZEG: <i>Kristologické motívy v Corpus Paulinum</i>	29
Hajnalka RAVASZ: <i>Nádej uprostred straty</i>	39
Pavel PROCHÁZKA: <i>Posvätný a svätý v kontexte misie zborov</i>	49
Anton KONEČNÝ – Andrej KRIVDA: <i>Naša nádej v Kristovi z pohľadu Rímskej liturgie</i>	61
Robert L. WEBB: <i>Eschatológia listu Júdu a jeho rétorický a sociálny význam</i>	71
Teológia a prax	83
Pavel PROCHÁZKA: <i>Rigorózne skúšky a obhajoby dizertačných prác</i>	83
Personálie	91
Pavel PROCHÁZKA: <i>Vilém Daniel Schneeberger</i>	91
Recenzie	97
Pavel PROCHÁZKA: <i>Země bez obzoru</i>	97
Dana HANESOVÁ: <i>Encyklopédia kresťanskej výchovy a vzdelávania</i>	99
Cyril DIATKA: <i>Posolstvo Lutherovej reformácie</i>	104
Tatiana TURANOVÁ: <i>Pavel z Tarsu</i>	108

Contents

Imrich PERES: <i>Introduction</i>	5
Studies	7
Jiří DVOŘÁČEK: <i>Our Hope in the Messiah</i>	7
Imrich PERES: <i>Jesus' Discourses</i>	15
Pál HERCZEG: <i>Christological Themes in Corpus Paulinum</i>	29
Hajnalka RAVASZ: <i>Hope amidst Loss</i>	39
Pavel PROCHÁZKA: "Sacred" and "Holy" in the Context of Local <i>Church Missions</i>	49
Anton KONEČNÝ – Andrej KRIVDA: <i>Our Hope in Christ from the Perspective of the Roman Liturgy</i>	61
Robert L. WEBB: <i>The Eschatology of the Epistle of Jude and its Rhetorical and Social Function</i>	71
Theology and Practice	83
Pavel PROCHÁZKA: <i>Rigorous Examination and Defense of Dissertations</i> .	83
Personals	83
Pavel PROCHÁZKA: <i>Vilém Daniel Schneeberger</i>	91
Reviews	83
Pavel PROCHÁZKA: <i>A Land without Horizon</i>	97
Dana HANESOVÁ: <i>Encyclopedia of Christian Education</i>	99
Cyril DIATKA: <i>The Message of Luther's Reformation</i>	104
Tatiana TURANOVÁ: <i>Paul from Tarsus</i>	108

Na úvod

Z Božej milosti sa dostáva do rúk čitateľov ďalšie číslo nášho časopisu, a tým zahajujeme už jeho 4. ročník. Teší nás, že pôvodné naše predsavzatie môže nielen pokračovať, ale pomaly sa aj rozširuje, a to po stránke obsahovej i teologickej. Rozširuje sa spektrum nášho pozorovania a prehlbujú sa aj teologické poznatky, ako to potvrdzujú aj štúdie, ktoré v tomto čísle publikujeme.

Charakter tohoto čísla je daný zvlášť obsahom publikovaných článkov. Ten sa nesie v znamení dvoch aspektov: 1. pozornosť sa sústreďuje jednak na kristologické otázky, ktoré sú v tomto čísle pomerne širokého rázu. Ponajprv sa tu vychádza z hľadania a pozorovania mesiášskych nádejí, ako sa objavovali v judaizme v intertestamentárnej dobe hlavne v literatúre židovstva, akým je aj spis Žalmy Šalamúnove, ktoré tvoria podklad tohoto výskumu. Jeho cieľom je poukázať na formy mesiášskych nádejí, ktoré nakoniec vyvrcholili a značne sa aj zmenili v postave príšlého Mesiáša – Ježiša Krista. Do tohoto rámca zapadá aj Ježišova postava, ako ju líčia evanjeliá zvlášť v úlohe učiteľa, ktorý vedie rozhovory s rôznymi ľuďmi a skupinami, no najčastejšie so svojimi učeníkmi. V tomto kristologickom nazeraní sa do popredia dostávajú aj evanjelisti, ktorí Ježišove reči literárne komponujú a vytvárajú tak dokonalý nielen životopisný, ale aj teologický obraz Ježišovej postavy. S tým sa spája aj stopovanie a odhaľovanie kristologických motívov, ktoré vo svojom mnoholistovom diele spracúvava apoštol Pavel. Ten ďalej reprodukuje Ježišove myšlienky a dotvára ich do rozvinutejšieho učenia, akým bolo treba v polovici prvého storočia učiť už existujúce alebo zakladajúce zbory a kresťanské obecnstvá. Že aké mali problémy a ako sa práve aj následkom rôznorodosti učenia na sklonku prvého storočia trápili s pravým a falošným „evanjeliom“, poukazuje aj pilotný výskum listu Júdovho, kde sa najviac odzrkadľuje vzorka eschatológie vo svojom rétorickom i sociálnom význame. 2. Taktiež do spektra pozornosti sa v tomto čísle dostalo chápanie kresťanskej nádeje, a to v prvom rade priamo v tom najpôvodnejšom kontexte svojho ohrozenia – v prvom liste Tesalonicenským, kde zbor zápasí o nádej napriek stratám, ktoré ho postihli. Kontexty tejto nádeje sa rôznym spôsobom objavovali a obmieňali v dejinách cirkvi a sú dôležitým pilierom teológie aj dnešnej cirkvi. Vo svojich jednotlivostiach je možné ju definovať napr. aj v liturgických prejavoch katolíckej cirkvi. Kresťanská nádej je zároveň aj inšpirátorom misie, ktorá sa prejavuje vo vnútornej i vonkajšej službe cirkvi. Jedným z jej základných princípov je aj posvätnosť a svätosť, ku ktorej cieľi a pomáha svojou službou evanjelia i liturgiou. Všetky tieto doposiaľ uvedené motívy odzrkadľujú sústredenosť tohoto čísla na kristologické otázky v rôznych ich témach a kontextoch.

Úlohou časopisu je prinášať aj správy o významnejších akademických udalostiach a predkladať informácie o stave štúdiá a výskume na Katedre teológie a katechetiky PF UMB, ktorá túto periodiku teologicky spravuje. Tak sa je možno dozvedieť o ďalších úspešných rigorózných a dizertačných skúškach na katedre a o výsledkoch tohoto štúdiá v akademickom roku

2015/2016. Zároveň je možné s vďakou a úctou prijať informáciu, že táto katedra v tomto roku získala aj habilitačné a inauguračné práva v odbore 2.1.12 Teológia.

Súčasťou informácií a úvah je aj profil významného českého superintendenta Viléma Daniela Schneebergera z príležitosti výročia jeho smrti. Takisto recenzie a rozboru teologických diel spestrujú materiály tohoto čísla a prezrádzajú smerovanie teologického záujmu v tomto čase.

Môže sa teda s uspokojením konštatovať, že číslo je pekné, obsažné a že patrí úprimná vďaka všetkým autorom, ktorí k tomu svojimi hodnotnými článkami prispeli. Zároveň je v tom skrytá aj akási výzva pre nových autorov na novú inšpiráciu teologickej práce, výskumu a poznávania Božích tajomstiev. V tomto zmysle odovzdávame toto číslo širokej cirkevnej a teologickej verejnosti s túžbou, aby prinášalo požehnanie, radosť z teológie a inšpiráciu do ďalšej tvorivej práce.

Imrich PERES

Štúdie

Naše naděje v Mesiáši aneb Mesiáš, naše poslední naděje

Mesiášská očekávání autora 17. Žalmu Šalomounova

Jiří DVOŘÁČEK

Abstrakt

V tomto článku se snažím zodpovědět otázku, jak vypadala mesiášská očekávání předježišovské doby, jaké naděje vkládal autor 17. Žalmu Šalomounova do Mesiáše a proč je pro autora 17. Žalmu Šalomounova Mesiáš poslední naděje? Docházím k závěru, že Syn Davidův se stal mesiášským titulem označujícím eschatologického davidovského krále, který usedne na Davidův trůn, vyžene ze země pohany, shromáždí vystěhovalce z exilu, obnoví spravedlnost a právo, vymytí nepravost, bude soudit národy, Izrael bude učit Tóře, bude bezezbytku poslušný Boží vůli a naplní zaslíbení daná Izraeli. V tomto barvitém – historicko-eschatologickém portrétu se odráží situace autora, pro kterého se Mesiáš stává poslední nadějí na změnu soudobých poměrů.

Klíčová slova: 17. Žalm Šalomounův, Mesiáš, Syn Davidův, mesiášská očekávání, naděje.

Abstract

In my analysis of Psalm of Solomon 17 I focus on the first century B.C.E. royal messianic expectations and answer the question, what hopes were connected with the Messiah, Son of David? I conclude that the messianic Son of David was expected to liberate and purify Jerusalem (Pss. Sol. 17,22), to destroy the illegitimate rulers, to eject foreign oppressors (Pss. Sol. 17,22–25), to gather the exiles (Pss. Sol. 17,26), to restore the original tribal settlement (Pss. Sol. 17,28), to judge rightly Israel and all nations (Pss. Sol. 17,29), to rule in purity and righteousness over all the nations (Pss. Sol. 17,30–32), exercising the office of king (Pss. Sol. 17,32.42); as well as be-

ing judge (Pss. Sol. 17,43) and teacher. I also conclude that although the messianic Son of David was expected to destroy all sinners and lawless nations (Pss. Sol. 17,23–24), he was not portrayed as a bloody warrior (Pss. Sol. 17,33) and can not be labeled as a warlike Messiah. It is his reign, characterized by peace, righteousness, holiness (Pss. Sol. 17,32), and mercy (Pss. Sol. 18,9) rather than destruction, which is stressed in Ps. The Messiah himself is taught by God and he relies entirely on the Lord (Pss. Sol. 17,32). He is without sin, filled with the Holy Spirit, endowed with wisdom, strength and righteousness (Pss. Sol. 17,36–39). Although idealized, without the traits of Solomon's or David's errors, the Davidic Messiah does not cease to be a human figure, modeled on the pattern of Isa 11,1–4. The messianic expectations of Pss. Sol. are historical and eschatological at the same time and reflect the situation of their author. Consequently I ask: how does our own historical situation affects our messianic expectations?

Keywords: Psalm of Solomon 17, Messiah, Son of David, messianic expectations, hope.

Jako křesťané věříme, že Ježíš z Nazaretu je oním zaslíbeným Mesiášem, v němž dojde spasení nejen Boží lid, ale i všechny národy. Spolu s autorem Matoušova evangelia vyznáváme, že v Ježíši z Nazaretu Bůh dokonale naplnil – či ještě naplní zaslíbení daná Izraeli, především Nátanovo (2Sam 7,12–16) a Izajášovo proroctví (Iz 11,1–5). Než však tomuto křesťanskému vyznání vroucně přitakáme – a jako křesťané ani nemáme možnost mu nepřitakat, měli bychom se ptát, jak vypadala mesiášská očekávání předježíšovské doby? V tomto článku se chci zaměřit na následující otázky: Jaké naděje vkládal autor 17. Žalmu Šalomounova do Mesiáše? Co od něj přesně očekával? Jaké role a charakter mu připisoval? Jaké úřady měl Mesiáš převzít? Jaké historické události a zkušenosti stojí v pozadí těchto nadějí a proč je pro autora 17. Žalmu Šalomounova Mesiáš poslední naděje?

Žalmy Šalomounovy tvoří sbírku 18 původně hebrejsky psaných a později do řečtiny a syrštiny přeložených¹ žalmů připsaných Šalomounovi. Tyto modlitby vznikaly během 1. století př. Kr.² v palestinském prostředí,³ pravděpodobně v okolí Jeruzaléma v kruzích majících blízko k farizejskému hnutí.⁴ Pro nás jsou důležité proto, že se ve dvou z nich – v ŽŠal 17 a 18 po-

¹ Wright, "Psalms of Solomon", OTP 2:640. V tomto článku používám českého překladu z edice Soušek, *Knihy tajemství a moudrosti I*, 378–381.

² Wright, "Psalms of Solomon", OTP 2:640 – 641; Collins, *The Scepter and the Star*, 50–51; Oegema, *The Anointed and His People*, 103; Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition*, 159; Torijano, *Solomon the Esoteric King*, 106; Charlesworth, "The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha", ANRW II.19.1: 197.

³ Soušek, *Knihy tajemství a moudrosti I*, 357.

⁴ Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition*, 159.

prvé setkáváme se zřetelně formulovanými předkřesťanskými nadějemi spojenými s očekávaným Mesiášem, Synem Davidovým. Badatelé se shodují,⁵ že ŽŠal 17 teologicky po způsobu Žalmů reflektuje události své doby, jmenovitě vládu hasmoneovských králů nepocházejících z Davidovské dynastie, kteří si pro sebe nárokovali jak úřad velekněze, tak i úřad krále, Pompeiovo dobytí Jeruzaléma a znesvěcení chrámu roku 63 př. Kr., ztrátu judské samostatnosti a začlenění Judska do Římské říše.⁶ Všechny tyto a z nich plynoucí následné události jsou v ŽŠal 17 interpretovány po vzoru starozákonních textů jako trest za hříchy lidu a jeho vůdců.

Již svou strukturou odkazuje ŽŠal 17 na starozákonní Žalmy, když začíná vyznáním (ŽŠal 17,1–3), které přechází v nářek a popis současné situace (verše 4–20). Následuje prosba o vysvobození (ŽŠal 17,21–43), která je uzavřena blahoslavenstvím, opětovnou prosbou a vyznáním (ŽŠal 17,44–46). Toto vyznání koresponduje s prvním veršem ŽŠal 17, kde autor říká: „Pane, ty sám jsi náš král na věky a na vždy,“ a tvoří tak rámeček celého žalmu. Boží kralování nad Izraelem je centrálním motivem a centrální teologickou výpovědí. Toto kralování se však má uskutečnit skrze Božího pomazaného – Mesiáše. Proto ŽŠal 17,4 odkazuje na zaslíbení Davidovi: „Ty, Pane, sis vyvolil Davida za krále nad Izraelem, a ty jsi mu přísáhl o jeho potomstvu na věky, že jejich království před tebou neustane.“⁷ Ve verších, které následují, autor ŽŠal 17 vyznává v souladu s deuteronomistickým konceptem viny a trestu, že kvůli hříchům lidu a jeho vůdců zůstalo toto Boží zaslíbení Davidovi nenaplněno (ŽŠal 17,5). Slovy autora to byly právě „naše hříchy“ (ŽŠal 17,5), které vedly k uzurpování Davidovského trůnu těmi, kterým nebyl zaslíben (ŽŠal 17,5–6), a k jejich svržení cizincem (ŽŠal 17,7), který tak nad nimi vykoval soud (ŽŠal 17,8–10). Jako mnozí před ním však překročil i tento cizinec svou pravomoc. „Bezbožník vylidnil naši zemi od jejích obyvatel: Vyhladil mladé i staré společně s jejich dětmi; v hněvu své zloby je poslal do západních končin; vladaře země vydal k posměchu a neušetřil je. Protože byl cizinec, jednal nepřítel domýšlivě a jeho srdce bylo vzdáleno našemu Bohu.“ (ŽŠal 17,11–13). Důsledkem okupace cizí mocností došlo v Izraeli k znesvěcení Jeruzaléma, k útěku zbožných do pouště, k morálnímu úpadku lidu a rozmnožení hříchu a bezpráví (ŽŠal 17,14–20). Verše 19b–20 shrnují situaci výstižnými – překvapivě aktualizovatelnými slovy: „Protože nebylo mezi nimi nikoho, kdo by činil spravedlnost a soud.

⁵ Podrobný výklad viz: Atkinson, *I Cried to the Lord*, 129–144, 175–179; Collins, *The Scepter and the Star*, 49–56; Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition*, 159–170; Oegema, *The Anointed and His People*, 103–108; Torijano, *Solomon the Esoteric King*, 106–109; Le Donne, *The Historiographical Jesus*, 114–136.

⁶ K historickému zasazení ŽŠal 17 více Atkinson, *I Cried to the Lord*, 135–144; Oegema, *The Anointed and His People*, 103–104; Collins, *The Scepter and the Star*, 49–53; Soušek, *Knihy tajemství a moudrosti I*, 357–358.

⁷ Srovnej s 2S 7,12–16; Ž 89,4–5; Jr 33,17.

Od vládců až po obyčejné lidi všemožně hřešili: král bezprávím, soudce neposlušností a lid hříchem.⁸ V této situaci plné bídy a bezpráví se autor ŽŠal 17 modlí k Bohu o příchod mesiášského krále, Syna Davidova, který by obnovil Davidovskou monarchii, usedl na trůn a naplnil zaslíbení daná Davidovi (ŽŠal 17,21–43). Svou prosbu začíná slovy (ŽŠal 17,21): „Pohleď Pane a vzbud' jim krále, syna Davidova, v čase, který tys, Bože, vyhlédl, aby vládl nad Izraelem, tvým služebníkem.“ V těchto slovech je stejně jako v ŽŠal 17,1.46 zdůrazněna Boží svrchovanost, ježto Bůh je ten, kdo má dát povstat Synu Davidovu v čase, který on sám zvolil. Očekávaný Syn Davidův tak jednoznačně stojí v protikladu ke všem samozvaným a sebestylizovaným vládcům vznášejícím královský či mesiášský nárok – ať již Hasmoneovcům, Římanům či Herodu Velikému. Mesiášský Syn Davidův pro sebe neuchvacuje trůn, nýbrž je pouhým nástrojem, vyvoleným Bohem, aby v jím určeném čase povstal a naplnil zaslíbení daná Izraeli.

Jeho úkol, role a charakter jeho osoby i vlády jsou jednoznačně popsány v následujících verších (ŽŠal 17,21–25), kde žalmista pod vlivem Iz 11,2–4 a Ž 2 prosí Boha: „Opásej ho silou, aby rozdrtil nepravé vládce, aby očistil Jeruzalém od pohanů, kteří jej pošlapali k jeho zhoubě,²² aby moudře a spravedlivě vyhnal hříšníky z dědičného údělu, rozdrtil zpupnost hříšníků jako nádobu hrncířovu,²⁴ železným prutem rozdrtil samu jejich podstatu, slovem svých úst zničil národy páchající bezpráví,²⁵ aby až pohrozí, obrátil národy na útěk před svou tváří a usvědčil hříšníky ze smýšlení jejich srdce.“

V prvé řadě je Mesiáš, Syn Davidův povolán, aby vládl nad Izraelem – ne svévolně, jak to činili mnozí králové, ale spravedlivě. K splnění tohoto úkolu však musí nejprve rozdrtit nepravé vládce, kteří pro sebe uchvátili Davidův trůn, vyhnat ze země pohany a očistit Jeruzalém od všeho nečistého. Není zcela jasné, jak má tato očista proběhnout, ale zdá se, že k ní má dojít jinak než vojenskou silou. V ŽŠal 17,24b se říká, že „slovem svých úst zničí národy páchající bezpráví“, a verš 25 dokonce tvrdí, že pouhá pohružka bude stačit, aby se národy obrátily na útěk. ŽŠal 17,35 pak v narážce na Iz 11,4 říká, že Mesiáš „bude bít zemi slovem svých úst navěky“. Na rozdíl od Davidova syna Šalomouna nebude eschatologický Syn Davidův opakovat jeho chyby: „Nebude totiž spoléhat na koně, jezdce a luk, nebude pro sebe hromadit zlato a stříbro na válku a nebude v den boje sázet naději na množství lidu.“ Ba naopak, bude spoléhat pouze na Boha (ŽŠal 17,33–4.37). Ani obraz rozbíjených nádob nelze jednoznačně považovat za obraz zkázy a boje. Tento obraz je převzat z Ž 2 s tím rozdílem, že v ŽŠal 17,23–24 je rozbíjena zpupnost hříšníků a nikoliv národy samotné jako v Ž 2,9. Zdá se dokonce, že úděl hříšníků bude horší než úděl pohanů. Ti stále hrají

⁸ Vzestup a pád Hasmoneovců, Pompeiovo dobytí Jeruzaléma roku 63. př. Kr., deportace Aristobula II. a vláda Hirkána II. coby velekněze stojí pravděpodobně v pozadí popisovaných událostí.

úlohu, ač vedlejší, v budoucím mesiášském království (viz. ŽŠal 17,30–31), zatímco pro hříšníky v něm již není místo (ŽŠal 17,27). Dle mého názoru nelze tvrdit, že Mesiáš ŽŠal 17 je líčen jako válečník.⁹ Na rozdíl od Targumu Pseudo-Jonatan ke Gn 49,11 nemá šat zbrocený krví,¹⁰ a ani nezabíjí mečem krále západních národů, jako Mesiáš z Válečného svitku (4Q285 7,1–6). Zdá se mi, že ŽŠal 17 mnohokrát zdůrazňuje spíše mírumilovnost mesiášské vlády nad Izraelem a ostatními národy než násilí. Rovněž se zdá, že Mesiáš dosáhne vítězství slovy, nikoliv zbraněmi – ať již lidskými, či andělskými. Očištění Jeruzaléma a Izraele a vyhnání pohanů je tudíž jakousi předehrou sloužící k tomu, aby se Syn Davidův vůbec mohl ujmout vlády nad Izraelem. Proto myslím není potřeba tuto *condicio sine qua non* přeceňovat.

Jeho úkoly však dalece přesahují splnění této podmínky. Syn Davidův Podle ŽŠal 17,26 „shromáždí lid svatý, který povede spravedlivě, a bude soudit kmeny lidu, který je posvěcen od Pána Boha svého“. Jeho úkolem tudíž není jen vládnout a soudit spravedlivě (ŽŠal 17,29), ale i shromáždit z diaspory svatý lid, pravděpodobně ze všech dvanácti kmenů, jak vyplývá z verše 28: „Rozdělí je podle jejich kmenů po zemi a přistěhovalci a cizinci již mezi nimi bydlet nebudou.“ Povšimněme si, že lid shromáždí Mesiáš. I zde se jedná o posun oproti Starému Zákonu, ježto původně se shromáždění vystěhovalců očekávalo od samotného Hospodina – jak to dokládá např. Jr 30,3: „Neboť hle, přicházejí dny, je výrok Hospodinův, že změním úděl svého lidu, Izraele i Judy, praví Hospodin, a přivedu je zpět do země, kterou jsem dal jejich otcům. A obsadí ji.“ V ŽŠal 17 je však tento úkol přenesen na Mesiáše. Nicméně uvědomíme-li si, a v tomto žalmu to platí obzvláště, že Mesiáš je vlastně jakýmsi zástupcem, reprezentantem Hospodina a vykonavatelem jeho vůle, není tento posun tak zarážející. K úloze Mesiáše bude patřit i rozdělení země podle kmenů. Důležité je, že v zemi zaslíbené již nebudou bydlet ani přistěhovalci, ani cizinci (verš 28). Naplní se tak vlastně původní Boží záměr, který byl v průběhu dějin Izraele vždy jen ideálem, kterého nebylo možno pro hřích lidu dosáhnout.

O tom, že Mesiáš ale hraje roli nejen pro Izrael, ale tak říkajíc na jevišti světových dějin, svědčí verše 30–32: „Bude držet pohanské národy ve službě pod svým jhem a bude slavit Pána veřejně na očích celém zemi, očistí Jeruzalém, aby byl posvěcený jako na počátku, takže přijdou národy od konce země, aby spatřily jeho slávu, a přinesou dary jeho znaveným synům, aby spatřili slávu Páně, kterou dal Jeruzalému Bůh. On bude králem spravedlivým a bude o nich poučen od Boha a v jeho dnech nebude mezi nimi nepravost, protože všichni budou svatí a jejich králem bude pomazaný Páně.“

⁹ Collins, *The Scepter and the Star*, 54.

¹⁰ Viz. Charlesworth, “The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha”, ANRW II.19.1:198–199.

Mesiášova vláda je líčena jako vláda univerzální, zasahující nejen Izrael, ale i ostatní národy.¹¹ Ty budou putovat na Sión, naplňující tak Izajášovo proroctví,¹² a přinášet Mesiáši – stejně jako kdysi Davidovu synovi Šalomounovi, dary. Očištěný Jeruzalém se stane náboženským centrem celého světa.

V ŽŠal 17 jsou nicméně vylíčeny nejen úkoly, které má Mesiáš splnit, a role, které má hrát,¹³ ale i jeho charakter (ŽŠal 17,36–39): „³⁶ On sám je čist od hříchu, aby mohl vládnout velkému lidu, usvědčit vládce a odstranit hříšníky silou slova. ³⁷ Po své dny neochabne ve spoléhání na Boha, protože Bůh jej vybavil mocí Ducha svatého, moudrostí rozumného úsudku i silou a spravedlností. ³⁸ Požehnání Páně bude při něm mocně a neochabne. ³⁹ Svou naději skládá v Pánu – kdo něco zmůže proti němu? ⁴⁰ Je mocný ve svých činech a silný v své bázni před Bohem. Bude pást stádo Páně věrně a spravedlivě a nedopustí mezi nimi, aby ochabli ve svém zákoně. ⁴¹ Povede všechny stejně a nebude mezi nimi zpupnost, s níž by se navzájem utlačovali.“ Jeho milosrdenství a spravedlnost budou mít univerzální dopad a za jeho vlády nastane nejen celosvětový mír – pax Davidica (ŽŠal 17,30–32), ale dokonce sama podstata lidstva bude proměněna (ŽŠal 17,32): „v jeho dnech nebude mezi nimi nepravost, protože všichni budou svatí a jejich králem bude pomazaný Páně.“ Mesiáš tudíž nastolí nový věk spravedlnosti, svatosti, práva a míru. Z výše řečeného je zřejmé, že Davidovský Mesiáš a jeho vláda jsou líčeny idealizovaně. Nicméně je třeba podotknout, že tento Mesiáš nepřestává být člověkem z masa a kostí, legitimním potomkem Davidovým, pomazaným Bohem, který naplňuje Nátanovo proroctví. Syn Davidův, kterého autor ŽŠal 17 očekává, ztělesňuje všechno to, čím měli Izraelští králové být a nebyli. Jeho portrét se orientuje na postavách Davida a Šalomouna, samozřejmě s vynecháním jejich chyb, a především pak na postavě Výhonku z pařezu Jišajova, tak jak je líčena v Iz 11,1–5. Proto patří spoléhání se na Boha, bázeň před Hospodinem, moudrost, spravedlnost a věrnost k jeho základním charakteristikám, stejně tak jako zmocnění Duchem ke službě. V postavě nového Syna Davida – Hospodinova pomazaného tak dochází k naplnění všech požadavků proroků na „morální kvalitu“ vládce, který vstupuje do role krále, soudce a učitele, nikoliv však – na rozdíl od Davida – do role válečníka. Stejně tak jako Izraelští králové před ním, i on stojí v jedinečném vztahu k Hospodinu, který jej povolal, pomazal

¹¹ Davenport, “The Anointed of the Lord in Psalms of Solomon 17”, 75.

¹² Iz 11,10; 60,1–18; 66,18. Srovnej s Ž 72,11: „Všichni králové se mu budou klanět, všechny národy mu budou sloužit.“

¹³ Ve svém výkladu vycházím z Hellerovy (Heller, Bůh sestupující, 23–24) teze, že Mesiáš je nejen titulem ale i rolí, závazkem, posláním a úkolem – a to sice být Božím vyslancem, svědkem, nástrojem, plnit vůli Boží. Role, které Mesiáš v ŽŠal 17 přebírá, se do značné míry překrývají s úřady, které tradice přiřkla i Kristovi: král, soudce a učitel.

svým Duchem a zmocnil ke službě a k úkolu reprezentovat Boha a prosadit Boží vůli – tak jako syn¹⁴ zastupuje otce.

Poslední úloha mesiášského Syna Davidova je pak popsána ve verši 42. Tam se praví: „Taková je krása krále izraelského, kterého vyvolil Bůh, že jej ustanoví nad domem izraelským, aby jej vedl a vychovával.“

Shrneme-li dosavadní výtěžek našeho rozboru, získáme vcelku plastický a barvitý obraz nadějí, které autor ŽŠal 17 vkládal do příchodu Mesiáše, Syna Davidova. V situaci plné bezpráví, útlaku, okupace cizí mocností a morálního úpadku se žalmista modlí k Bohu, aby splnil zaslíbení daná Davidovi a otcům a dal povstat Syn Davidovu (ŽŠal 17,21), králi z Davidovské linie, který rozdrtí nepravé vládce, vyžene ze země pohany, osvobodí a očistí Jeruzalém (ŽŠal 17,22–25), shromáždí vystěhovalce z exilu (ŽŠal 17,26) a rozdělí mezi ně zemi (ŽŠal 17,28). Podrobí si národy (ŽŠal 17,30–32), které mu budou přinášet tribut, nastolí mír, usedne na Davidův trůn a obnoví spravedlnost a právo, vymýtí nepravost, bude soudit spravedlivě národy i Izrael (ŽŠal 17,29), Izrael bude učit Tóře a bude jej vést a vychovávat (ŽŠal 17,42) v bázni Boží. On sám bude bez hříchu (ŽŠal 17,36), zmocněn Duchem Božím (ŽŠal 17,37), obdarován, moudrostí, silou a spravedlností, bezezbytku poslušný Boží vůli. Je mu dáno, aby jako král (ŽŠal 17,32.42), soudce (ŽŠal 17,43) a učitel (ŽŠal 17,42) vládl nad Izraelem na věky.

V tomto ohledu lze říci, že pro autora ŽŠal 17 je Mesiáš ztělesněním naděje na změnu jeho současné historické situace – na změnu politickou, sociální, náboženskou, ale i na změnu niterní, ba dokonce substanciální. V situaci útlaku, pronásledování, bezpráví a evidentního nenaplnění Božích zaslíbení, v situaci, která nedává z vnějšího pohledu viděno sebemenší naději na možnost změny současných poměrů, se Mesiáš stává jedinou nadějí, se kterou může přijít změna.

Naděje, které jsou do něj vloženy, lze označit za historické, ježto jejich naplnění má mít zcela konkrétní dopad na svět, ve kterém autor žije. Historické jsou tyto naděje i proto, že se odvolávají na historii Božího jednání s jeho lidem – na Davida, Šalomouna a proroky, a protože mají svůj původ ve starozákonních zaslíbeních, která se měla naplnit v rámci historie a nikoliv mimo ni. Na druhé straně lze však mesiášskou nadějí ŽŠal 17 označit i za eschatologickou v pravém slova smyslu. Očekávaný Syn Davidův je ten první a poslední Syn Davidův, který má bezezbytku naplnit úlohu Božího pomazaného. Žádný další král, který by povstal po něm, se již neočekává. Mesiášova vláda má, jak se zdá, trvat věčně. S jeho vládou nastává přelom v dějinách, ale dějiny tímto přelomem ještě nekončí. Nápadné je, že v ŽŠal

¹⁴ Ač není nazván výslovně synem, lze jeho synovství na pozadí 2S 7,12–16 a Ž 2 předpokládat, navzdory tomu, že ŽŠal 17 necituje 2S 7,14a.

je mesiášská naděje nadějí dějinnou a nikoliv mimodějinnou. Myšlenky na vzkříšení, tak jak je najdeme např. ve 4 Ezd, v ŽŠal 17 zcela chybí.

Srovnáme-li ŽŠal 17 s Matoušovým evangeliem, budeme překvapeni, kolik motivů a soudobých mesiášských nadějí autor Matoušova evangelia přejímá, reflektuje, odpolitizovává, ale i přeznačuje, existencializuje nebo odsouvá do paruzie. Ale těmto tématům by bylo třeba se věnovat v samostatném článku. Otázka, která by si jistě zasloužila také pozornosti, zní: jak dalece ovlivňuje naše současná situace a historická zkušenost naše naděje, které vkládáme do druhého příchodu toho, o němž věříme, že je Mesiáš? Co od něj (ještě) očekáváme? A počítáme s možností, že se naše očekávání ne naplní, nebo alespoň ne zcela dle našich představ, zrovna tak jako se v Ježíši ne naplnila mnohá z očekávání jeho současníků, kteří se modlili ŽŠal 17?

Literatura:

- ATKINSON, K., *I Cried to the Lord: A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social Setting*. JSJSup 84. Leiden: Brill, 2004.
- COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star: The Messiah of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. ABRL. New York: Doubleday, 1995.
- DAVENPORT, G. L., "The Anointed of the Lord in Psalms of Solomon 17," in *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*. SBLSCS 12. Eds. G.W.E. Nicklesburg and J.J. Collins. Chico: Scholars Press, 1980, 67–92.
- HELLER, J., *Bůh sestupující. Pokus o christologii Starého zákona*. Praha: Kalich, 1994.
- CHARLESWORTH, J. H., "The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha," in *ANRW* II.19.1, 188–218. Eds. H. Temporini and W. Haase. Berlin: Walter de Gruyter, 1979.
- Le DONNE, A., *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David*. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2009.
- OEGEMA, G. S., *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*. JSPSup 27. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- POMYKALA, K. E., *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism*. SBLEJL 7. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- SOUŠEK, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995.
- TORIJANO, P. A., *Solomon the Esoteric King: From King to Magus, Development of a Tradition*. JSJSup 73. Leiden: Brill, 2002.
- WRIGHT R. B., "Psalms of Solomon: A New Translation and Introduction," in *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2, 639–670. Ed. J. H. Charlesworth. ABRL. New York: Doubleday, 1985.

ThDr. Jiří DVOŘÁČEK, Th.D.

Ježišove rozhovory

Imrich PERES

Abstrakt

V evanjeliách nachádzame množstvo Ježišových rečí, ktoré viedol so svojimi učeníkmi, blízkymi sympatizantmi i so svojimi protivníkmi. Ježišove rozhovory neboli náhodné reči, ale cieľavedome tvorené príhovory pre jeho poslucháčov. Podobne s podobným zámerom ich zakomponovali do svojich spisov aj evanjelisti ako aktuálnu zvesť pre svoje cirkvi. Z rozboru týchto rozhovorov môžeme poznávať ich pozadie, obsah, spôsob podania, zohľadnenie poslucháčov/čitateľov aj reakciu prvých oslovených.

Kľúčové slová: Ježišove reči, Ježišova rétorika, zohľadnenie poslucháčov, zámer evanjelistov, reakcia oslovených.

Abstract

In the Gospels we find a number of Jesus' discourses which he led with his disciples, with close sympathizers as well as with his adversaries. Jesus' talks were no casual tabulations; they were purposefully composed speeches for his listeners. Likewise, with a similar intention, they were incorporated by the Evangelists into their writings, for the purpose to make the message actual for their churches. The analysis of these discourses enable us to understand their background, content, the way of delivery, taking into account of listeners/readers, as well as the reaction of those first addressed.

Keywords: Jesus' discourses, Jesus' rhetoric, listeners taken into account.

Ježišove rozhovory tvoria zvláštny celok v rámci celého jeho učenia. Venoval sa ním svojim najbližším, teda učeníkom,¹ ktorých pripravoval na zvláštnu apoštolskú službu po jeho odchode, ako aj ľudom zo svojho okolia, ktorí mu boli obzvlášť blízki. Ale mnoho hovoril aj k ľudom zo svojho širšieho okolia, k ľudom obyčajným a aj k vysokopostaveným, ktorí tvorili akúsi náboženskú alebo politickú elitu svojho národa. Každou svojou rečou chcel niečo tlmočiť: či už ohľadom svojej osoby, situácie svojich po-

¹ O Ježišových rozhovoroch v kruhu svojich (rôznych) učeníkov podáva prehľad staršia monografia, ktorá dnes má význam skôr vo výbere rozhovorov, než v ich hodnotení: Johan J. GRAF, *An der Wende der Zeiten: Gespräche Jesu im Jüngerkreise*, Leipzig, Hindrichs'sche Buchhandlung, 1921.

slucháčov, situácie prostredia a spoločnosti alebo pohybu nebeského kráľovstva k ich svetu. Mal zvláštny štýl, aj keď vo vtedajšom židovstve nie ojedinelý; vedel sa prihovoriť ľuďom v láske i s otvorenou kritikou. Jeho rozhovory a v nich vyrieknuté slová zachytili vo svojich písomných dielach evanjelisti, ktorí Ježišove príbehy, v rámci ktorých sa rozhovory udiali, ako aj jeho slová rôzne tradovali a literárne utvárali tak, aby mohli nimi znovu tlmočiť Ježišov odkaz a jeho učenie svojim čitateľom a teda členom svojich cirkví.

Pri rozbere Ježišových rozhovorov je dôležité sa pokúsiť o taký prístup, ktorým by sa dalo dostať čo najbližšie ku situácii, keď Ježišove rozhovory odznali a keď sa potom evanjelijné látky zapisovali, tradovali a dotvárali. Je dôležité si položiť také otázky, ktoré pomôžu dostať sa čo najbližšie k Ježišovým rozhovorom a k ich pôvodným indiciám. Podávame návrh takých otázok, ktoré tento predpoklad môžu splniť, pričom rozbor otázok – pre ich lepšie pochopenie – taktiež uvádzame. Môže ísť o tieto otázky:

1. Obsah a charakter Ježišových rečí
2. Zámer Ježišových rečí z pohľadu jeho osoby
3. Pozadie Ježišových myšlienok
4. Dôvod Ježišových rečí
5. Spôsob podania (Ježišova rétorika)
6. Zložky Ježišových rečí
7. Situácia Ježišových rečí
8. Zohľadnenie poslucháčov
9. Ježišov nárok na poslucháčov
10. Reakcia Ježišových poslucháčov
11. Zámer evanjelistov s výberom a redakciou Ježišových rečí

1. Obsah a charakter Ježišových rečí

Pri skúmaní Ježišových rečí² si musíme uvedomiť, že Ježiš bol veľký učiteľ (διδάσκαλος),³ ktorý mnoho učil, hovoril, argumentoval, kritizoval, povzbudzoval a mal úchvatné reči na verejnosti aj pri intímnejších rozhovoroch. Preto pri jeho rečiach a rozhovoroch, ktoré sa diali spontánne alebo umiernené a ktoré evanjelisti zaznamenali ako príbehy, prvoradou otázkou je *otázka po ich obsahu*: **1.** Čo presne Ježiš povedal v danom príbehu? **2.** Akú zvesť chcel tlmočiť v danom rozhovore alebo učení a ako to chápala raná cirkev?⁴

² Friedrich STREICHER, *Die Worte des Herrn: Gebete und Reden, Gespräche und Sprüche Jesu*, Zürich, Manesse, 1948 (Zürich 2009: Hrsg. Werner Stauffacher).

³ Josef BLANK, *Der Jesus des Evangeliums. Entwürfe zur biblischen Christologie*, München, Kösel-Verlag, 1981, 96–98.

⁴ Joachim JEREMIAS, *Jesus und seine Botschaft*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1982, 11–19.

Nie je totiž jedno, ak pri skúmaní jeho reči máme do činenia s jeho rečami, ktoré obsahujú výzvy na nasledovanie, alebo sú to slová na povzbudenie, na posilnenie, prípadne reči utešujúce, alebo sú to slová kritiky spoločnosti proti jej rôznym devianciám, alebo sa Ježiš venuje kritike kultu a chrámu,⁵ alebo formuluje reči výstražného charakteru s dosahom eschatologického súdu.⁶ Taktiež pri skúmaní obsahu týchto reči môže ísť o Ježišovu sebaobranu (apológiu) pred útokom jeho protivníkov, ktorí ho chceli dostať do pasce. A iste iný obsah a štýl majú reči pri jeho návštevách alebo rozhovory medzi štyrmi očami. Pri týchto rečiach sa musí v určitom zmysle rešpektovať ich charakter, ale v poslednom rade sa práve aj z týchto reči dá zistiť, čo Ježiš v podstate chcel učiť a čo je pre jeho reči *obsahovo charakteristické*. Tu po obsahovej stránke jeho reči môžeme rozlišovať niekoľko kategórií, ako napr: zvesť odpustenia hriechov a tlmočenie Božej lásky, apel na kráľovstvo Božie,⁷ urgentnosť blízkych eschatologických udalostí,⁸ apel na sociálnu činnosť/spravodlivosť,⁹ výzva k etickej čistote,¹⁰ výzva k rozhodnutiu a nasledovaniu, terapeutické dôrazy¹¹ alebo sebareflexia a aktualizovanie dobových mesiášskych nádejí.¹² Obsahovo tieto kategórie sú pomerne pluralitné, ale dá sa tušiť, že sa v nich Ježiš prejavil ako verný tlmočník Božej vôle a svojho poslania:¹³ zvestovať blízku spásu a urgentne pozývať ľudí do kráľovstva Božieho.¹⁴

⁵ Por. napr. Jostein ÅDNA, *Jesus' Symbolic Act in the Temple (Mark 11:15–17). The Replacement of the Sacrificial Cult by his Antoning Death*, in: *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemes Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 461–475.

⁶ Marius REISER, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*, NA 23, Münster, Aschendorf, 1990, 183nn.

⁷ Armand Puig i TARRECH, *Jesus. Eine Biographie*. Paderborn–München–Wien–Zürich, Ferdinand Schoeningh Verlag, 2011, 419–460.

⁸ Joachim RINGLEBEN, *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, 93–125.

⁹ Bruce J. MALINA, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 2001, 71nn.

¹⁰ Peter HIRSCHBERG, *Jesus von Nazaret. Eine historische Spurensuche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 116–118.

¹¹ Joachim RINGLEBEN, *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, 340–355.

¹² Markus BOCKMUEHL, *Jesus von Nazareth – Messias und Herr*, TVG, Wuppertal, Brockhaus, 1999, 70–90. Roman HEILIGENHAL – Alex VON DOBBELER, *Menschen um Jesus. Lebensbilder aus neutestamentlicher Zeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 90–104.

¹³ Josef BLANK, *Der Jesus des Evangeliums*, 117nn.

¹⁴ Joachim RINGLEBEN, *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, 126–131.

2. Zámer Ježišových rečí z pohľadu jeho osoby

Ježiš svojimi rečami a rozhovormi sa vyjadroval nielen o Božom dianí vo svete a v živote svojho ľudu či jednotlivcov, ale zámerom jeho rečí bolo aj to, aby seba postavil do centra tohoto Božieho diania ako *reprezentanta a zviditeľniteľa tohto nového sveta*, o ktorom hovoril.¹⁵ To znamená, že v jeho rôznych rečiach a učení môžeme odhaľovať *odkazy na jeho osobu*. Tieto odkazy sú niekedy priame, viditeľné a ľahko pochopiteľné, alebo sú vsadené do jeho skrytých slov, ktorých zmysel však tušia tí, ktorých sa to týka, zvlášť ak ide o reči polemické alebo kritické. V mnohých obrazných rečiach, zvlášť v podobenstvách, môžeme nachádzať takéto nepriame odkazy na jeho poslanie,¹⁶ alebo aj na jeho osud v spoločnosti jeho ľudu, ktorý zakončí jeho odmietnutím, odsúdením, ponížením¹⁷ a nakoniec aj smrťou na kríži.¹⁸ Tak sa môžeme dovtipiť, že ide o jeho osobu napr. v podobenstve o zlých vinároch, kde odkazuje na syna hospodára, ktorého zlí vinári nakoniec zabijú a zlakomia sa na celú vinicu (Mk 12,6–8). Podobne aj obraz ženícha, ktorý príde o polnoci, je odkaz na jeho nečakaný druhý príchod (Mt 25,1–13).¹⁹ Taktiež aj podobenstvo o dobrom Pastierovi, ktorý položí život za svoje ovce proti dravej zveri, je predpoveď jeho smrti (Jn 10,11). Vlastne celý rad jeho rečí o Synovi človeka²⁰ sa vzťahujú na neho, lebo hovorí o sebe v postave Syna človeka v 3. osobe. Pri posudzovaní jeho rečí a rozhovorov je teda žiadúce, aby – pokiaľ možno – sa definoval aj zámer Ježišových prejavov z pohľadu jeho osoby.

3. Pozadie Ježišových myšlienok

Ťažké je nám presne určiť, aké skutočné vzdelanie mal Ježiš, podľa čoho by bolo možné odhadnúť aj indicie jeho rozhovorov a rečí. Pravdepodobne nemal vyššie „oficiálne“ vzdelanie zákonnícke, ale jeho zbožnosť, ktorú si

¹⁵ Manfred KÖHNLEIN, *Gleichnisse Jesu – Visionen einer besseren Welt*, Stuttgart, Kohlhammer, 2009.

¹⁶ Jostein ÅDNA, *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

¹⁷ Por. súdne procesy a zvyklosti pri trestoch odsúdencov: August STROBEL, *Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus*, WUNT 21, Tübingen, Mohr Siebeck, 1980.

¹⁸ Eyal REGEV, The Trial of Jesus and the Temple: Sadducean and Roman Perspective, in: Bruce CHILTON – Anthony LE DONNE – Jacob NEUSNER (eds.), *Soundings in the Religion of Jesus. Perspectives and Methods in Jewish and Christian Scholarship*, Minneapolis, Fortress Press, 2012, 97–107.

¹⁹ Imre PERES, A Tíz szűz példázata – Mt 25, 1–13 [Podobenstvo o desiatich pannách – Mt 25,1–13], in: György BENYIK Gy. (ed), *Példabeszédek*, Szeged, JATEPress, 1998, 105–117.

²⁰ Thomas SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazaret. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2006, 33–60.357–359.

priniesol z domu, kde sa pestovala láska k davidovským a kňazským tradíciám a Tóre, ho viedla do synagógy v Nazarete a jeho okolí a k pravidelnej návšteve chrámu v Jeruzaléme, kde sa v tých najodbornejších kruhoch oboznamoval s formou židovskej zbožnosti a exegetického výkladu Písma (napr. Lk 2,46–47; 4,32).²¹ A tak nielen v Galilei, v synagógach a medzi prostým ľudom, ale práve tam v svätom meste mal možnosť vidieť náboženskú situáciu svojho okolia:²² rozkol spoločnosti, sfanatizované náboženské vedomie a nacionálne orientovanú zbožnosť, slepé horlenie za chrám a národné tradície a zároveň tisícami kľučkami obchádzanie Zákona, zneužívanie náboženskej moci, vládu nad dušami a majetkom úbohých ľudí, korupciu v chráme, zneužívanie obetnej praxe atď. Zdá sa, že nielen chrám, ale aj vyššia židovská vládna spoločnosť sa stala v jeho očiach doslova „pelehom lotrov“²³ a zberbou kupčenia (Jn 2,16). Nie div, že pozorovanie tohto javu muselo Ježiša zarmucovať a zároveň doliehalo naň pri hľadaní jeho poslania, ktoré nakoniec vyburcovalo nekompromisné vystúpenie Jána Krstiteľa a jeho eschatologicko-apokalyptická zvesť.²⁴ Keď takto v Ježišovi vedomie jeho poslania dozrelo a nadišiel čas, ktorý on chápal ako čas Boží eschatologický, aj on vystúpil na verejnosť a začal učiť. Pozadie jeho myšlienok sa mohlo fokusovať okolo troch centrálnych bodov: **1.** Bol zvestovateľom blízkosti Božieho kráľovstva, ktoré nastolí vyrovnané pomery a lepšiu, spravodlivejšiu spoločnosť²⁵ už tu na zemi, v priestore vyvoleného ľudu, ktorého svet oddemonizuje a reštauruje k novému rádu.²⁶ **2.** Zároveň túto obrodu či obnovenie Božieho ľudu a rádu spájal so svojou osobou (učiteľ, prorok, mesiáš, Syn človeka), ktorá prichádza od Otca a teda dôveryhodne prezentuje a normatívne určuje Božiu vôľu a jeho prítomnosť v Izraeli, vrátane očakávania príchodu nového veku, ktorý sa tiež v ňom sprítomňuje.²⁷ **3.** K tomu pripájal aj eschatologický dôraz na Božiu spravodlivosť a jeho súdy: eschatologický trest nad nepriateľmi Božími, ktorí kazia, trápia, zneužívajú a inak ohrozujú jeho ľud, a zároveň blaženú budúcnosť Božím

²¹ Reiner RIESNER, *Jesus als Lehrer*, WUNT 2.7, Tübingen, Mohr Siebeck, 1988, 244.

²² Roman HEILIGENHAL – Alex VON DOBBELER, *Menschen um Jesus. Lebensbilder aus neutestamentlicher Zeit*, 52–57.

²³ Mk 11,17; Mt 21,13; Lk 19,46.

²⁴ Roman HEILIGENHAL – Alex VON DOBBELER, *Menschen um Jesus. Lebensbilder aus neutestamentlicher Zeit*, 557–78. Josef ERNST, *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, Berlin–New York, 1989.

²⁵ Por. napr. Manfred KÖHNLEIN, *Gleichnisse Jesu – Visionen einer besseren Welt*, Stuttgart, Kohlhammer, 2009.

²⁶ Paul, HOFFMANN, *Jesus von Nazareth und die Kirche. Spurensicherung im Neuen Testament*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2009, 30–31.

²⁷ Peter HIRSCHBERG, *Jesus von Nazaret. Eine historische Spurensuche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 110–112. Matthias KREPLIN, *Das Selbstverständnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexion. Historisch-kritische Analyse*, WUNT II 141, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 198nn.

verným podľa dvojakého merítka: svojim učeníkom prisľuboval zvláštnu eschatologickú výsadu,²⁸ že budú s ním sedieť na dvanástich stolcoch a budú súdiť kmene Izraela (Lk 22,30; Mt 19,28);²⁹ ostatným vyvoleným poskytoval nádej, že za vernosť jeho učeníu a za dôslednosť v jeho nasledovaní a službe sa im prisľubuje nebeské stolovanie napr. s Abrahámom, Izákom a Jákobom (Mt 8,11; Lk 13,28–29), alebo budú účastní inej nebeskej radosti,³⁰ no každopádne budú s ním spolu v jeho nebeskom kráľovstve. Preto pri skúmaní jeho rečí si môžeme ujasniť, z čoho Ježiš vychádzal a ako to on mohol myslieť.

4. Dôvod Ježišových rečí

Právom sa môžeme domnievať, že Ježiš svoje reči nehovoril náhodou. Iste mali svoj dôvod. Pri posudzovaní týchto jeho rečí je nutné pýtať sa, *prečo* hovoril Ježiš dané slová, čo *ho inšpirovalo k určitým prejavom* a k danej reakcii. Teda tu sa treba pýtať na *dôvod* a hľadať ho priamo v Ježišových odpovediach alebo v pôvodnom kontexte príbehu, v jeho historickom pozadí. **1.** Ako prvý dôvod jeho rečí a celkového vystúpenia bolo vedomie jeho poslania a urgentné tlmočenie blízkosti Božieho kráľovstva (Mk 1,15). Je to teda aspekt prezentálne-eschatologický. **2.** Ako druhý moment Ježišových rečí bola historická situácia: naplnil sa čas, Boh chce v jeho dobe konať.³¹ Keďže môžeme predpokladať, že Ježiš patrične reagoval aj na okolité podnety, môžeme sa domnievať, že z týchto podnetov získaval aktuálne impulzy aj pre svoje reči. Napr. v jeho učení o dôležitosti obrátenia kládol dôraz na urgenciu čím skoršieho rozhodnutia, lebo nikdy sa nemohlo vedieť, do kedy trvá život a Božia milosť. Za týmito slovami stál napr. konkrétny príbeh o spadnutí veže v Siloame (Lk 13,4–5), ktorá zabila 18 ľudí, ktorí pri nej vtedy boli. Základnou myšlienkou Ježišovej výzvy bolo, aby sa ľudia čo najskôr obrátili, a nemysleli si, že oni nie sú tak hriešni, teda sú v bezpečí a im sa nemôže nič také tragické stať.³² Dôvod tejto Ježišovej reči má teda

²⁸ Imre PERES, Der eschatologische Horizont der Jünger Jesu. Einige Aspekte, in: *Sacra Scripta* 9 (2011/2), 196–205.

²⁹ Christian RINIKER, *Die Gerichtsverkündigung Jesu*, Bern, Lang, 1999, 357.

³⁰ Por. podobenstvá, ako je napr. podobenstvo o minách (Lk 19,11–27) alebo talentoch (Mt 25,14–30), o vchádzaní do radosti Pána (Mt 25,21.23), kde ide jasne o odmenu za vernosť a oddanú službu v danom poverení. Imre PERES, A mennyei jutalom [Nebeská odmena], in: FS István Györi, Sárospatak, 2014.

³¹ Vid' Mk 1,15; Mt 4,17; Lk 10,9.11; Mt 10,7; Lk 11,20; Mt 12,28 (Wolfgang TRILLING, *Die Botschaft Jesu. Exegetische Orientierung*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1978, 40–44). Tak sa to chápalo aj v prvotnej cirkvi: por. napr. Gal 4,4.

³² Nie náhodou uvádza Ježiš v tomto príbehu odkaz na Jeruzalem (Lk 13,4), ktorého obyvatelia boli v jeho očiach skutočne zhýralci. Kvôli Jeruzalemu aj plakal (Lk 19,41–44), no bez úspechu.

tento aktuálny dobový kontext. A tak je tomu aj v mnoho ďalších jeho rečiach.

5. Spôsob podania (Ježišova rétorika)

Spôsob prednesu, akým sa Ježiš svojim poslucháčom prihováral, *závisel vždy od toho, ku komu hovoril*. Ináč sa vyjadroval, keď svoje reči adresoval svojim protivníkom, ináč ich formuloval pred svojimi poslucháčmi z publika zo širokej židovskej spoločnosti a zase ináč, keď pomerne intímne alebo familiárne sa prihováral svojim učeníkom. Ba aj tam môžeme badať, že aj v týchto svojich rečiach používal rôzne obraty, obrazné vyjadrenia, ilustrácie, podobenstvá, prirovnania, porekadlá, múdroslovné výroky, často spojené s eschatologickým (ba aj apokalyptickým) zahrotením,³³ alebo citáty zo Starého zákona či reflexie na ne. Podľa židovských podobenstiev a populárnej formy poetických rečí aj on bral ohľad na danú situáciu, ktorú spájal s určitým obrazom a tomu dal výklad, čím určoval význam svojich slov³⁴ a čím odkazoval na dvojakú skutočnosť: na pôvodný stav vecí a na ich prenesený význam, ktorým sa budúcnosť prekliala do súčasnosti a jeho súčasnosť do eschatologickej budúcnosti.³⁵ Podobne svojimi rečami chcel prinútiť svojich poslucháčov alebo účastníkov rozhovoru k premýšľaniu a vlastnej odpovedi, preto svoje výroky, otázky alebo vyjadrenia formuloval niekedy aj dramaticky, ba až provokatívne, čo malo didaktický zámer.³⁶ Po jazykovej stránke môžeme konštatovať, že niektoré slovné zvraty môžu prezrádzať, že Ježiš aj keď obyčajne hovoril aramejsky, poznal hebrejštinu a musel mať aj všeobecné grécke jazykové vzdelanie,³⁷ alebo že bol každopádne dvojjazyčným, čo dáva tušiť, že aj jeho poslucháči boli takí, a teda aj ich „galilejská“ identita bola dvojstranná. Tak to prezrádza napríklad príbeh o cisárskej dani,³⁸ ktorý obsahuje grécke formulácie a odkrýva grécke pozadie učiteľa.³⁹ K rétorickej stránke Ježišových rečí patrí napr. aj to, *ako svoje reči prednášal*, nakoľko užíval ironiu a humor,⁴⁰ ako spracová-

³³ Andreas GRANDY, *Die Weisheit der Gottesherrschaft. Eine Untersuchung zur jesuanischen Synthese von traditioneller und apokalyptischer Weisheit*, NTOA-SUNT 96, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 49–85.

³⁴ Manfred KÖHNLEIN, *Gleichnisse Jesu – Visionen einer besseren Welt*, 15.

³⁵ Joachim RINGLEBEN, *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, 377.

³⁶ Manfred KÖHNLEIN, *Gleichnisse Jesu – Visionen einer besseren Welt*, 14.

³⁷ Peter HIRSCHBERG, *Jesus von Nazaret. Eine historische Spurensuche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 34.

³⁸ Por. Mt 22,21; Mk 12,17; Lk 20,25.

³⁹ Reiner RIESNER, *Jesus als Lehrer*, WUNT 2.7, Tübingen, Mohr Siebeck, 1988, 510–511.

⁴⁰ Louis KRETZ, Witz, *Humor und Ironie bei Jesus*, Olten-Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1982. Imre PERES, *Humor und Ironie im Neuen Testament*. Prednáška na konferencii, ktorú organizovala Evangelische Akademie v Berlíne dňa 2. augusta 2014. Jakob JÖNSSON, *Humour and Irony in the New Testament: illuminated bei parallels Talmud und*

val napr. poetické myšlienky starozákonnej múdroslovnej literatúry, ako používal napr. rétoriku Mišny a ako ju vykladal, nakoľko bol vo svojich rečiach rozhodný a vystupoval s požiadavkou konečnej autority, atď. Samozrejme, nie vždy je možné tieto zistenia dôkladne podprieť, ale dajú sa tušiť aspoň vo svojich formuláciách a indíciách.

6. Zložky Ježišových rečí

Pri niektorých Ježišových príbehoch a jeho rečiach je možno bližšie určiť aj to, *odkiaľ Ježiš získal indicie pre niektoré svoje výroky*, teda odkiaľ Ježiš mohol čerpať svoju múdrosť. Sú to síce zistenia, ktoré sa opierajú viacmenej o predpoklad, ale pri hlbšom bádani – zvlášť v židovskej literatúre a dobovom pozadí, súvisiacim s Ježišovým pôvodom a jeho výchovou – môžu odhaľovať jeho „pramene“. Práve pri ich zistení sa môže odhaliť aj to, ako Ježiš s jednotlivými pôvodnými myšlienkami narábal, čo doslova zachoval, čo vyzdvihol alebo kde k pôvodnému výroku pridal svoj dôraz. Snáď najjednoduchšie sa dá vystopovať Ježišova teologická práca pri porovnávaní a zisťovaní výrokov zo Starého zákona.⁴¹ Trochu ťažšie sa identifikujú výroky, ktoré v Ježišových rečiach môžu pochádzať z dobovej múdroslovnej literatúry,⁴² ešte ťažšie tie z literatúry pseudepigrafnej či rabínskej.⁴³

7. Situácia Ježišových rečí

Je zaujímavé vidieť, že v akých rôznych situáciách Ježišove reči a rozhovory prebiehali. Je to zaujímavé vidieť jednak z hľadiska *lokálneho určenia*, ale aj z hľadiska *zloženia príbehov*, ich koncipovania evanjelistami a (niekedy až dramatického) spádu celého príbehu, v rámci ktorého jednotlivé Ježišove reči odznejú. 1. Okolnosti, prostredie, situovanie príbehov a stretnutí s Ježišom, kde sa jeho rozhovory udiali, boli rôzne. 2. Taktiež je dôležité správne vystihnúť, v akom literárnom rámci sa jednotlivé reči a príbehy do-

Midrash, BZRG 28, Leiden, Brill, 1985, 166–199. Joshua Ezra BURNS, Like Father, Like Son. An Example of Jewish Humor in the Gospel of John, in: Susan E. MYERS, *Portraits of Jesus. Studies of Christology*, WUNT II 321, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 27–43.

⁴¹ Tie môžu mať dvojaký zmysel: môžu odkazovať na Ježišovo chápanie vlastnej osoby v poslanstve starozákonnej zvesti, zvlášť prorokov (Markus WITTE, *Jesus Christus im Alten Testament: eine biblisch-theologische Skizze*, Wien, Lit 2013), alebo môžu prezrádzať konkrétnejšie citácie, ktoré Ježiš vo svojich rečiach čerpal zo Starého zákona. Por. Claus WESTERMANN, *Das Alte Testament und Jesus Christus*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1968.

⁴² Por. Martin EBNER, *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess*, HBS 15, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1998.

⁴³ Por. napr. Peter DSCHULNIGG, *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament*, JetCh12, Bern–Frankfurt–New York–Paris, Peter Lang, 1988.

stávali do evanjelií. *Ako došlo k stretnutiu hlavných postáv s Ježišom a ako, za akej situácie sa rozvinul rozhovor, v ktorom Ježiš vyriekol svoje rozhodujúce slová.*

8. Zohľadnenie poslucháčov

*Medzi Ježišových poslucháčov patrili rôzni ľudia. Vieme, že to boli v prvom rade jeho učeníci, ktorých učil a vyučoval.⁴⁴ Takisto rád hovoril aj s ľuďmi, ktorí mu boli nejakým spôsobom blízki.⁴⁵ Ale neboli to len oni. Ježiš sa stretával s obyčajnými ľuďmi na námestiach, uliciach, v cháme, v synagógach, na cestách, na poli, dokonca navštevoval aj niektoré rodiny (rodina Lazarova, Petrova) a prichádzal aj za vysoko postavenými ľuďmi (Zacheus), ba aj za tzv. hriešnikmi, medzi ktorých sa vtedy počítali chudobní ľudia, vdedenci, žobráci, pouličníci, neviestky atď.,⁴⁶ a to aj napriek tomu, že zato často zožal nemalú kritiku a nepochopenie.⁴⁷ Neštítal sa hovoriť ani so ženami so zlou povest'ou (Mária Magdaléna alebo Samaritánka). Učil aj v chráme a na nádvoríach, kde sa stretával s vyškolenými farizejmi, zákoníkmi a saducejmi, dokonca prichádzali za ním aj zelóti a herodiáni. Aj medzi svojimi učeníkmi mal zastúpených množstvo remesiel (rybár, tesár, obchodník, zelóta, atď.). Ježiš si všímal svojich poslucháčov a *zohľadňoval ich sociálne postavenie*, ako aj to, *nakol'ko môže byť náročný voči ich intelektuálnej výške*, ich vedomostiam, ich spoločenskému postaveniu a *ich možnostiam odpútať sa od svojho okolia/sveta* a stať sa jeho nasledovníkmi, akoby na plný úväzok. Ako rabín⁴⁸ či učiteľ⁴⁹ jednoducho musel zohľadniť aj to, či pri ďalšom pôsobení budú jeho poslaniam a veci ním zvestovaného kráľovstva Božieho na osoh, alebo na zábranu. Preto niekoho vyzval k priamemu nasledovaniu, a niektorých posielal domov (rozvedieme to v ďalšej kapitole). Ani toto nekonal stereotypne, ale s prihliadnutím na vec Božieho kráľovstva, ktorú mal čo najlepšie reprezentovať.*

⁴⁴ Johan Jakob GRAF, *An der Wende der Zeiten: Gespräche Jesu im Jüngerkreise*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1921.

⁴⁵ Roman HEILIGENHAL – Alex VON DOBBELER, *Menschen um Jesus. Lebensbilder aus neutestamentlicher Zeit*, 105–106.

⁴⁶ Por. napr. Eckhard RAU, *Jesus – Freund von Zöllnern und Sündern. Eine methodenkritische Untersuchung*, Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer, 2000.

⁴⁷ Por. André GAGNÉ, *Sectarianism, Secret Teaching and Self-Definition: Relational Features between Jesus, the Disciples and the Outsiders*, in: Tom HOLMÉN (ed.), *Jesus in Continuum*, WUNT 289, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 223–242.

⁴⁸ Vieme, že Ježiš nebol jediný, kto mal učeníkov a učil ľud. Pred ním, za jeho času i po ňom boli rabíni, ktorí vykladali, tradovali a tvorili múdroslovné výroky, vrátane pekných podobností. Ježiš aj v tomto zmysle sa v očiach ľudu radil medzi nich: Gerd THEISSEN – Annete MERZ, *Der historische Jesus*, 82–83. Josef BLANK, *Der Jesus des Evangeliums. Entwürfe zur biblischen Christologie*, München, Kösel-Verlag, 1981, 99–103.

⁴⁹ Reiner RIESSNER, *Jesus als Lehrer*, 246–266.

9. Ježišov nárok na poslucháčov

Pri Ježišových rečiach si môžeme všímať aj to, *aký nárok* formuloval Ježiš voči svojim poslucháčom a ľuďom, s ktorými sa stretol – teda *čo chcel, aby po jeho rečiach alebo rozhovore s ním urobili*. Ježiš iste nehovoril svoje reči a učenia preto, aby ľudí zabával. Vo svojich rečiach bol cieľavedomý, a zvlášť závery jeho reči sa dajú definovať ako *výzvy, pozvanie* či *nutkanie k nasledovaniu*, prípadne k inému rozhodnutiu a konaniu. Niekedy sa do jeho reči dostali *výzvy k bdelosti a ostražitosti*, rôzne *napomenutia* alebo aj *hrozby* s dosahom eschatologického súdu.⁵⁰ Je to charakteristické pre neho nielen pri jeho rečiach, ale aj pri niektorých príbehoch. Jeho nároky na poslucháčov však neboli stereotypné. Bohatého mládenca vyzýva k oslobodeniu sa od lipnutí na majetku, potom k sociálnej pomoci núdnym v jeho okolí a nakoniec k slobodnému nasledovaniu (Mk 10,21). Uzdravenému posadnutému zase nedovolí nasledovať ho, ale ho posiela domov k jeho rodine, aby tam zvestoval Ježišove divy (Mk 5,18–20). Učeníkov raz nabáda, aby sa nebáli o svoj život alebo prírodných živlov (Mk 4,35–41), inokedy ich vyzýva k bdelosti (Mk 13,33–37), alebo v službe ich núti viesť nemajetný život (Mk 10,23–31). Pri rozhovore s farizejmi im kvôli ich zatvrdnutosti hrozí eschatologickým súdom. Takéto a podobné nároky formuloval Ježiš vo svojich rečiach, vždy podľa charakteru jeho situácie.

10. Reakcia Ježišových poslucháčov

Ježišove reči vyvolávali u jeho poslucháčov *emócie* a teda aj *rôzne reakcie*. Táto reakcia sa mohla objaviť už hneď pri Ježišových slovách a mohla viesť hoci aj k ďalšiemu priamemu dialógu, alebo v evanjelijnom podaní je zachytená až po Ježišových slovách, čo je samozrejme redakčnou vložkou evanjelistov, resp. prácou ich cirkvi, ktoré tradovali Ježišove slová – vrátane reakcií okolia – a čo zachovali redaktori Ježišových reči. Tieto reakcie Ježišových poslucháčov mohli byť *pozitívne* alebo *negatívne, doxologicky* ladené alebo aj *kriticky*, ba niekedy až nevraživo. V evanjelijných príbehoch sa takisto stretávame so *zdráhaním* a *nerozhodnosťou* voči Ježišovým nárokom. V niektorých prípadoch môžeme rozpoznať aj *dvojakú reakciu* – podľa kompozície evanjelistov: napr. reakciu učeníkov ako priamych účastníkov Ježišových rozhovorov, a potom aj zástupy, ktoré na spôsob gréckych tragédií v pozadí vyjadrujú svoj obdiv alebo údiv.⁵¹ Ako to uvádza napr.

⁵⁰ Michael WOLTER, „Gericht“ und „Heil“ bei Jesus von Nazaret und Johannes dem Täufer, in: Jens SCHRÖTER – Ralph BRUCKER (eds.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, BZNW 114, Berlin–New York, De Gruyter 2002, 355–392.

⁵¹ Sú príbehy, a nie je ich ani tak málo, keď reakciou Ježišovho okolia, zvlášť chrámového a teologicky orientovaného, akým boli napr. aj farizeovia a zákonníci, bolo pohoršenie,

Lukáš v príbehu o vzkriesení mŕtveho syna vdovy z Nain (Lk 7,11–17), kde zástup najprv v bázni žasne nad týmto vzkriesením (Lk 7,16) a potom oslavuje Boha, že v Ježišovi-prorokovi Boh navštívil svoj ľud, čo v chápaní zástupu má táto doxológia ten zmysel, že teraz nastal eschatologický mesiášsky čas a ony (zástupy) sú toho prvými svedkami.⁵² Nikdy sa však nesmie zabudnúť na to, že reakciu zástupov dokladá k príbehu obyčajne evanjelista, ktorý výberom príbehu a uvádzaním danej Ježišovej reči Ježišovo vystúpenie teologizuje a dáva mu svoj charakter, takže reakcia zástupu ide už nad pôvodný historický rámec Ježišových rečí. V každom prípade sa podľa reakcie okolia môže posudzovať napr. aj úspech či neúspech Ježišových slov v/pri danom príbehu, čo samozrejme neohrozovalo Ježišovo poslanie ani jeho zvesť o kráľovstve Božom, len odzrkadľuje atmosféru prvých reakcií pri rôznych Ježišových stretnutiach a tým aj prijímanie či odmietanie jeho osoby a jeho poslania.

11. Zámer evanjelistov s výberom a redakciou Ježišových rečí

Ako je známe, evanjelisti pri koncipovaní svojich evanjelií zbierali a formulovali svoje diela podľa určitého vlastného zámeru. Pátrali po skutočnostiach Ježišovho života a jeho učenia, ale z materiálov, ktoré mali naporúdzi, si vyberali tie časti, ktoré *zodpovedali ich osobnému zámeru, ktorým chceli osloviť alebo budovať svoju cirkev*.⁵³ Z tradície, ktorá sa k nim dostala, *vyberali a konštruovali* tak svoje diela, aby ich mohli zosúladiť jednak s Ježišovým životom, ale aj s pomermi už vlastnej cirkvi.⁵⁴ Preto z príbehov, rečí, rozhovorov a udalostí tvorili kontext, v kontexte dali do súladu postup udalostí podľa svojho zámeru, príbehy koncipovali literárne podľa helenistického vzoru a za tým všetkým bol aj ich praktický zámer: *odkaz svojej cirkvi*, s odkazom na skutočnosti, ktoré mali k nej hovoriť aktuálne. Preto sa niet čo diviť, ak v určitom zmysle sa Ježišove rozhovory a reči, ktoré tvorili

a následne zámer, ako ho čo najrýchlejšie likvidovať.

⁵² Napr. v tomto príbehu sú to práve zástupy, ktoré nielen prežívajú bázeň a žasnú nad Ježišovým činom (to je ich pozitívna reakcia), ale budú aj akýmisi „evanjelistami“, lebo budú roznášať chýr o tejto a podobných udalostiach po celom okolí (Lk 7,17!).

⁵³ Jörg FREY, *Der historische Jesus und der Christus der Evangelien*, in: Jens SCHRÖTER – Ralph BRUCKER (eds.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, BZNV 114, Berlin–New York, De Gruyter 2002, 273–336.

⁵⁴ Iným smerom sa uberala tá tradícia, ktorá informácie o Ježišom živote pretavovala do legiend a dotvárala ich, čím vzniklo množstvo tzv. apokryfných evanjelií: David E. AUNE, *Assessing the Historical Value of the Apocryphal Traditions*, in: Jens SCHRÖTER – Ralph BRUCKER (eds.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, BZNV 114, Berlin–New York, De Gruyter 2002, 243–271. Hans-Josef KLAUCK, *Apokryphe Evangelien: eine Einführung*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2008.

snáď to najskoršie a najpôvodnejšie jadro evanjelia, známe ako prameň Q,⁵⁵ dostávajú do iného kontextu v jednom či v druhom evanjeliu, alebo ak vznikajú príbehové obmeny, menia sa details, posúvajú sa dôrazy a poučenia majú tiež trochu rozličný zmysel. Evanjelisti totiž Ježišove príbehy a jeho reči v určitom zmysle *aktualizovali*, alebo ich uvádzali už v dohľade svojich vlastných situácií, ktoré boli už v ich čase posunuté, viac vyvinuté a aj trochu obmenené. Tak napríklad ak niektorý evanjelista hovorí o vinároch, ktorí zavrhlí vlastníkových poslov a zabili aj jeho syna (Mk 12,6–8), je tam odkaz na Ježišov dôraz, že je to príbeh o Židoch, ktorí zavrhlí Ježiša, a podľa evanjelistov to jeho nepriatelia aj pochopili.⁵⁶ Redakčný zámer evanjelistov je potom ten, že ako zlí vinári konali, tak sa to bude opakovať aj v cirkvi: Ježišových poslov budú prenasledovať, ba aj zabíjať, ale Pán cirkvi urobí poriadok s votrelcami a samozvancami a vinicu im nenechá (Mk 12,9). Podobne tento motív sa opakuje aj napr. v príbehu o vyčistení chrámu, ktorý zaznamenávajú všetci evanjelisti,⁵⁷ ale každý má v ňom svoj malý dôraz, ktorý dnes nám už pomaly uniká, ale ktorý mohol byť dôležitý pre neho alebo jeho cirkev. Preto aj tento postreh sa v Ježišových rozhovoroch má patrične zohľadniť.

Použitá literatúra

- ÅDNA, Jostein, *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- ÅDNA, Jostein, Jesus' Symbolic Act in the Temple (Mark 11:15–17). The Replacement of the Sacrificial Cult by his Antoning Death, in: *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalems Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 461–475.
- AUNE, David E., Assessing the Historical Value of the Apocryphal Traditions, in: Jens SCHRÖTER – Ralph BRUCKER (eds.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, BZBW 114, Berlin–New York, De Gruyter 2002, 243–271.
- BLANK, Josef, *Der Jesus des Evangeliums. Entwürfe zur biblischen Christologie*, München, Kösel–Verlag, 1981.
- BOCKMUEHL Markus, *Jesus von Nazareth – Messias und Herr*, TVG, Wuppertal, Brockhaus, 1999.

⁵⁵ Christopher TUCKETT, Q and the historical Jesus, in: Jens SCHRÖTER – Ralph BRUCKER (eds.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, BZBW 114, Berlin–New York, De Gruyter 2002, 213–241.

⁵⁶ Mk 12,12; Mt 21,45; Lk 20,19.

⁵⁷ Vysvitá to už aj z koncepcie a vloženia príbehu do kontextu celého evanjelia: Mt 21,12–16; Mk 11,15–19; Lk 19,45–48; Jn 2,13–17.

- BURNS, Joshua Ezra, Like Father, Like Son. An Example of Jewish Humor in the Gospel of John, in: Susan E. MYERS, *Portraits of Jesus. Studies of Christology*, WUNT II 321, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 27–43.
- DSCHULNIGG, Peter, *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament*, JetCh12, Bern–Frankfurt–New York–Paris, Peter Lang, 1988.
- EBNER, Martin, *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess*, HBS 15, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1998.
- ERNST, Josef, *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, Berlin–New York, 1989.
- FREY, Jörg, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: Jens SCHRÖTER – Ralph BRUCKER (eds.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, BZNV 114, Berlin–New York, De Gruyter 2002, 273–336.
- GAGNÉ, André, Sectarianism, Secret Teaching and Self-Definition: Relational Features between Jesus, the Disciples and the Outsiders, in: Tom HOLMÉN (ed.), *Jesus in Continuum*, WUNT 289, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 223–242.
- GRAF, Johan Jakob, *An der Wende der Zeiten: Gespräche Jesu im Jüngerkreise*, Leipzig, Hindrichs'sche Buchhandlung, 1921.
- GRANDY, Andreas, *Die Weisheit der Gottesherrschaft. Eine Untersuchung zur jesuanischen Synthese von traditioneller und apokalyptischer Weisheit*, NTOA-SUNT 96, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- HEILIGENHAL, Roman – VON DOBBELER, Alex, *Menschen um Jesus. Lebensbilder aus neutestamentlicher Zeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- HIRSCHBERG, Peter, *Jesus von Nazaret. Eine historische Spurensuche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- HOFFMANN, Paul, *Jesus von Nazareth und die Kirche. Spurensicherung im Neuen Testament*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2009.
- JEREMIAS, Joachim, *Jesus und seine Botschaft*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1982.
- JÓNSSON, Jakob, *Humour and Irony in the New Testament: illuminated bei parallels Talmud und Midrash*, BZRG 28, Leiden, Brill, 1985.
- KLAUCK, Hans-Josef, *Apokryphe Evangelien: eine Einführung*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2008.
- KÖHNLEIN, Manfred, *Gleichnisse Jesu – Visionen einer besseren Welt*, Stuttgart, Kohlhammer, 2009.
- KREPLIN, Matthias, *Das Selbstersendnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexion. Historisch-kritische Analyse*, WUNT II 141, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.
- KRETZ, Louis, Witz, *Humor und Ironie bei Jesus*, Olten-Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1982.
- MALINA, Bruce J., *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 2001.
- PERES, Imre, A Tíz szűz példázata – Mt 25, 1–13 [Podobenstvo o desiatich pannách – Mt 25,1–13], in: György BENYIK Gy. (ed), *Példabeszédek*, Szeged, JATEPres, 1998, 105–117.

- PERES, Imre, A mennyei jutalom [Nebeská odmena], in: FS István Györi, Sárospatak, 2014.
- PERES, Imre, Der eschatologische Horizont der Jünger Jesu. Einige Aspekte, in: *Sacra Scripta* 9 (2011/2), 196–205.
- PERES, Imre, *Humor und Ironie im Neuen Testament*. Prednáška na konferencii, ktorú organizovala Evangelische Akademie v Berlíne dňa 2. augusta 2014.
- RAU, Eckhard, *Jesus – Freund von Zöllnern und Sündern. Eine methodenkritische Untersuchung*, Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer, 2000.
- REGEV, Eyal, The Trial of Jesus and the Temple: Sadducean and Roman Perspective, in: Bruce CHILTON – Anthony LE DONNE – Jacob NEUSNER (eds.), *Soundings in the Religion of Jesus. Perspectives and Methods in Jewish and Christian Scholarship*, Minneapolis, Fortress Press, 2012, 97–107.
- REISER, Marius, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*, NA 23, Münster, Aschendorf, 1990.
- RIESNER, Reiner, *Jesus als Lehrer*, WUNT 2.7, Tübingen, Mohr Siebeck, 1988.
- RINIKER, Christian, *Die Gerichtsverkündigung Jesu*, Bern, Lang, 1999.
- RINGLEBEN, Joachim, *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- SÖDING, Thomas, *Der Gottessohn aus Nazaret. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2006.
- STREICHER, Friedrich, *Die Worte des Herrn: Gebete und Reden, Gespräche und Sprüche Jesu*, Zürich, Manesse, 1948 (Zürich 2009: Hrsg. Werner Stauffacher).
- STROBEL, August, *Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus*, WUNT 21, Tübingen, Mohr Siebeck, 1980.
- TARRECH, Armand Puig i, *Jesus. Eine Biographie*. Paderborn–München–Wien–Zürich, Ferdinand Schöningh Verlag, 2011.
- TRILLING, Wolfgang, *Die Botschaft Jesu. Exegetische Orientierung*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1978.
- TUCKETT, Christopher, Q and the historical Jesus, in: Jens SCHRÖTER – Ralph BRUCKER (eds.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, BZ NW 114, Berlin–New York, De Gruyter 2002, 213–241.
- WESTERMANN, Claus, *Das Alte Testament und Jesus Christus*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1968.
- WITTE, Markus, *Jesus Christus im Alten Testament: eine biblisch-theologische Skizze*, Wien, Lit, 2013.
- WOLTER, Michael, „Gericht“ und „Heil“ bei Jesus von Nazaret und Johannes dem Täufer, in: Jens SCHRÖTER – Ralph BRUCKER (eds.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, BZ NW 114, Berlin–New York, De Gruyter 2002, 355–392.

Prof. ThDr. PhDr. PaedDr. Imrich PERES, PhD.

Kristologické motívy v Corpus Paulinum

Pál HERCZEG

Abstrakt

Je zrejmé, že kresťanstvo vystúpilo z palestínskeho prostredia a rýchlo sa šíriilo v helenistickom svete. Tam apoštol Pavel konal misiu a zakladal helenistické zbory. Vo svojich listoch (Corpus Paulinum) užíva množstvo kristologických motívov. Je jasné, že Pavel vo svojej teológii vychádza zo Starého zákona, ktorého materiály bohato požíva k tvoreniu kristológie pre helenistický svet. Napriek tomu nemôžeme tvrdiť, že jeho teológiu (podľa jeho pôvodných listov: 1–2Kor, Rim, Gal, Fil, 1Tes, Filem) by sme mohli nazvať helenistickou. Avšak tie Pavlove listy, ktoré podľa svojej terminológie a obsahovými zvláštnosťami majú charakter helenistický, sú tzv. deuteropavlovské (Ef, Kol, 1–2Tim, Tit). Tieto listy už majú helenistický ráz a to sa odzrkadlí aj v obsahu kristológie týchto listov.

Kľúčové slová: helenistické kresťanstvo, Corpus Paulinum, kristologické motívy, typológia Adam-Kristus, Pavlova soteriológia.

Abstract

It is obvious that Christianity withdrew from the Palestinian environment and rapidly spread in the Hellenistic world. There the apostle Paul held a mission and planted Hellenistic churches. In his letters (Corpus Paulinum) he employs a number of Christological themes. It is clear that Paul is based on the Old Testament in his theology, using rich Old Testament material to create a Christology for the Hellenistic world. Nevertheless, we cannot say that his theology (according to his initial letters: 1–2 Corinthians, Romans, Galatians, Philippians, 1 Thessalonians, Philemon) might be called Hellenistic. However, those Paul's letters, which according to their terminology and different contexts can be characterized as Hellenistic, are those called The Deutero-Pauline Letters (Ephesians, Colossians 1–2 Timothy, Titus). These letters have already Hellenistic character and that is reflected in the content of the Christology of those letters.

Keywords: Hellenistic Christianity, Corpus Paulinum, Christological motives, Typology Adam-Christ, Pauline soteriology.

1. Helenistické kresťanstvo a Pavel

Otázka po vzťahu helenistického kresťanstva a Pavla je jedným zo základných téz problému kristologických motívov apoštolskej cirkvi. Tento problém helenistického kresťanstva vôbec nastolil Leonhard Goppelt,¹ ktorý sa opieral o práce troch teológov. Jedným z nich bol W. Heitmüller,² ktorý viedol líniu: Ježiš–prazbor–helenistické kresťanstvo–Pavel, a chcel dokázať, že základom Pavlovej teológie nie je Jeruzalém, ale Antiochia = helenistické kresťanstvo. Ďalej to bol Wilhelm Bousset,³ ktorý sa snažil podať podrobný obraz tohoto helenistického kresťanstva, v centre ktorého stál nebeský KYRIOS. Rudolf Bultmann⁴ ako tretí sa pokúsil spätným logickým rozborom kérygmatu zistiť teológiu tohoto helenistického kresťanstva.

Jedno je isté, totiž to, že kresťanstvo vystúpilo z kruhu palestínskeho židovstva a vstúpilo do širšieho helenistického sveta, čo samozrejme muselo znamenať už určitý vývoj v teológii kresťanstva, i keď nie je jasné, do akej miery a v ktorom štádiu vývoja sa dostalo k Pavlovi, ktorý podľa Gal a Sk bol pôvodne jeho prenasledovateľom. Bultmann sám tvrdí, že helenistické kresťanstvo nikdy nebolo jednotného smeru, avšak podľa Cullmanna⁵ takým nebolo ani kresťanstvo palestínske, veď ono sa vyvíjalo pred Pavlom, pod jeho vplyvom i mimo neho či po ňom (napr. janovské spisy). Bultmann sa preto opiera o tzv. katolícké listy, Sk 6–8.11, list Židom, Barnabášov a 1. Klementov list, ako aj Kerygma Petri. Keďže však tieto pramene nie sú jednoznačne helenistické a neobsahujú dostatok potrebných údajov, je ťažké z nich rekonštruovať obraz helenistického kresťanstva.

Goppelt pokračuje tvrdením, že sa nedajú vytvoriť ostré hranice medzi týmito dvoma smermi, keďže ich kultúra i tradície sa vzájomne prelínajú. Kresťanstvo sa nedá časovo a priestorovo rozdeliť, môžeme hovoriť iba o smeroch a tendenciách, ktoré spolu i nezávisle na sebe pôsobili. Čistý typ kresťanstva totiž sotva nájdeme.

Avšak nové formy pre kresťanstvo – hovorí Goppelt – mohli znamenať aj nový jeho obsah, a to aj vtedy, ak helenistické kresťanstvo, ktoré Ježiša chápalo na základe náboženstva pohanských bohov či gnostických mýtov, aj naďalej udržiavalo styky s palestínskym, ktoré Ježiša ako Zasľúbeného chápalo z pozadia starozákonnej teológie. Avšak ak helenistické kresťanstvo nechcelo zostať iba jedným z náboženských spolkov, muselo Ježiša a SZ prijímať a formulovať v novej jednote. Tak sa zrodili napr. evanjelia pre predsa len jednu cirkev Židov i pohanov. Ich vy/do/konávateľom bol Pavel,

¹ Leonhard GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, 1980³.

² W. HEITMÜLLER, *Zum Problem Paulus und Jesus*, 1912².

³ Wilhelm BOUSSET, *Kyrios Christos*, 1913.

⁴ Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 1954².

⁵ Oscar CULLMANN, *Der johanneische Kreis*, 1975.

ktorý svojou misijnou a pastorálnou službou dotváral takúto jednotu cirkvi. Goppelt teda neoddeľuje Pavla od Starého zákona palestínskeho kresťanstva, naopak vidí ho ako zjednotiteľa teológie Ježišovho vystúpenia a SZ, misionára žido- i pohanokresťanov a ako apoštola pohanov.

Popri tom však chcem poukázať aj na to, že **1.** najcharakteristickejším rysom Pavlovej teológie je užívanie SZ ako teologickej bázy, kde helenistický svet považuje za pracovné pole a oblasť služby, avšak na jeho teológiu nevedel natoľko vplyvať, aby sme ju mohli nazvať helenistickou. **2.** Zároveň však tie Pavlove listy, ktoré podľa svojej terminológie a obsahovými zvláštnosťami majú charakter helenistický, sú tzv. deuteropavlovské. V nich sa stalo to určité prekročenie teologickej hranice, čo sa odzrkadlí aj v obsahu kristológie týchto listov.

2. Pavlove príklady kristologických udalostí

Pri skúmaní kristologických motívov Pavlových listov budeme sa opierať o tieto Pavlove listy: 1Kor, Fil, Rim a Gal. Z nich zdôrazníme dva príklady (názorných) kristologických udalostí, a to: Kristus – naplnenie Zákona a kristologická udalosť v typológii o Adamovi.

2.1. Kristus – naplnenie Zákona

1Kor a Fil Mojžišov zákon chápe ako silu (nariadenie) riadiacu život. Rim a Gal sa opiera o Abraháma a obsahuje napätie medzi zaslúbením a Zákomom. Počnúc Rim 3,21 sa chápanie Zákona odlišuje od Ježišových logií a palestínskej tradície. Napr: „Človek ospravedlnený býva vierou bez skutkov zákona“ (3,28). „Umreli ste zákonu skrze telo Kristovo“ (7,4). Táto línia pokračuje aj v Gal. Sčasti sa to zhoduje s Ježišovou tradíciou: zákon pôsobil po Jána Krstiteľa – tým sa končí prax SZ. Zároveň však v palestínskej (synoptickej) tradícii sa Zákon chápe pozitívne, a keď zaniká, to preto, že prichádza „viac“, čo je následkom kráľovstva Božieho.

Pavel však prekročí tieto tvrdenia. V Rim 7 nájdeme osobnú psychologickú analýzu Zákona, ktorý ako spásonosný nástroj úplne skrachuje, aj keď sa ho Židia v tomto zmysle držali stáročia. Pavel však sám zistil, že touto cestou sa do kráľovstva Božieho nedostane. Tam vedie iba cesta Božieho zaslúbenia, pôvodného Božieho plánu spásy. Zákon mal funkciu odhaliť hriech, aby človek bol tým vedený k sebaskúmaniu a pokániu. Gal 3,24 to vyjadruje ako *paidagogos*, ktorý – podľa Conzelmana⁶ – je nám napomínajúcim majstrom εἰς Χριστόν = do príchodu Krista. Výraz *paidagogos* obsahuje dočasnú funkciu v období medzi zaslúbením a jeho naplnením, a ako taký poukážuc na hriech vedie nás ku Kristovi. Spasenie je skrze vieru

⁶ Hans CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, 1997⁶.

v Krista, kde Zákon nám neposkytuje oporu, iba v nás vzbudzuje túžbu po opore. A v tom sa apoštol hodne odkláňa od palestínskej tradície.

Druhým takýmto výrazom je τέλος γὰρ νόμου Χριστός (Rim 10,4), čo podľa Bauera⁷ môže znamenať koniec, zánik Zákona. Isté je, že Pavel tu nechápe Zákon ako proces. Zaslúbenia pochádzajú z Božej vôle, avšak o Zákone to takto jednoznačne netvrdí! Je teda otáznne, či *paidagogos* je Božou vôľou. Podľa Pavlovej teológie Zákon ostáva v Rim 7 ako hnacia sila na cestu ku Kristu. Pokiaľ by sme mysleli na πλήρωμα νόμου ἢ ἀγάπη (Rim 13,8–10), zdá sa, že tu ide o staršiu palestínsku látku vedúcu až k Ježišovi (Mt 9,16; 22,35), ktorá sa ďalej tradovala (ako napr. 1Kor 10,26 a Gal 4,4). Neznamenala však množstvo, ale kvalitu.

Pavel antitézami Zákon–zasľúbenie, Zákon–Kristus, παιδαγωγός διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ hovorí o osobe a diele Ježišom a o funkcii Kristovho príbehu, ktorý uzavrel dejiny tisícročného snaženia jedného národa. Dejiny spásy sa však nenaplnili priamočiaro. Pretrhnutie tu priniesol Zákon a jeho nenaplniteľnosť. Kristus sa stal Božím zjavením, naplnením zasľúbení, ktorý odstránil cestu krachu. Je vyjadrením teológie a misie na pozadí SZ, v tom zmysle, aby túto obchádzku ľud novej zmluvy už nemusel znovu robiť. Podľa Ridderbosa⁸ má Zákon pre Pavla dvojakú funkciu: negatívnu, keďže pripomína nemožnosť touto cestou získať spasenie, zároveň však pozitívnu, keďže je to funkcia určená Bohom – napriek svojmu súdu.

2.2. Kristologická udalosť v typológii Adam-Kristus

Typológia je taký spôsob rozvádzania sz príbehov, aký nájdeme už napr. u Dt-Izaiáša: udalosti dávneho vyvolenia sa stávajú zvestovateľmi eschatologického Božieho zásahu. Prvý exodus zvestuje druhý (Iz 43,18), Dávid obsahuje odkaz na davidovské kraľovanie (2Sam 7,12: Iz 11,1) atď. Typologické chápanie SZ nie je exegetickou metódou, ale jasne definovateľný spôsob náhľadu na vec: pri spätnom pohľade sa Kristova udalosť odhaľuje ako pred-zvesť (pred-nes) v jednotlivých sz osobách a udalostiach. Preto sa môže stať, že v niektorých novozákonných spisoch nájdeme aj rozličné typológie Adam-Kristus (Rim ↔ 1Kor).

2.2.1. Rim 5

Georg Eichholz⁹ tento oddiel rozoberá tak, že poukazuje na celý myšlienkový chod listu. Po 3. kapitole uvádza apoštol konzekvencie, ktoré sú príznačné nielen pre Pavla (5,1–11 a 12–21): teológia ospravedlnenia je konzekvenciou kristológie, dokonca jej interpretáciou.

⁷ Walter BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, 1988⁶.

⁸ H. RIDDERBOS, *Paulus*, 1970.

⁹ Georg EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, 1977².

V tomto zmysle sa uvádza Adam, skrze ktorého prišiel hriech. Typológia sa neopiera iba o jeden príbeh. V nej minulosť prednáša prítomnosť: keďže každý zhrešil, preto sa smrť rozšírila na každého (Rim 5,12). Podľa Eichholza riešením z toho by bolo: buď gnóza, že keďže človek sa stal zajatcom hmoty, preto stále hreší, alebo hľadanie oslobodenia pre človeka (1Tim 2,14). Apoštol sa obracia na vtedajšiu židovskú apokalyptickú teológiu, zvlášť 4Ezdr 7,116–119 a sýrsku BarApok 54,15.19, ktorá hovorí o Adamovom hriechu a následkom nej o našej porobe. Adam tak nie je len historickou osobou, ale zahŕňa v sebe aj náš hriech, ktorý sa nami denne koná. Preto ak Pavel zvestuje evanjelium, zvestuje udalosť, lebo ako v Adamovej neposlušnosti, tak aj v Kristovej poslušnosti sa niečo deje (Rim 5,18).

2.2.2. 1Kor 15

Podľa Rim 5 je Adam nielen prvým človekom, ale aj prvým hriešnikom, ako to apoštol spätnou argumentáciou potvrdil. Podobne to robí aj v 1Kor 15, kde hovorí o Kristovom vzkriesení, ktoré je udalosťou všetkých veriacich (15,20: „Kristus vstal z mŕtvych ako prvotina zomretých“). „Prvotinou“ sa tu môže myslieť nie počiatok, ale reprezentant žatvy. Jeho vzkriesenie je udalosťou kerygmatického významu, avšak aj prechodom zo starého do nového.¹⁰ z reality Kristovho vzkriesenia vyplýva realita vzkriesenia človeka, pričom Pavel nepotvrďuje a nevykladá vlastný fakt vzkriesenia. Človek je potomkom Adamovým, teda je časťou formy jeho bytia (telom, dušou, hriechom). Takisto je časťou aj jeho odplaty – smrti. Vzkriesením získava podiel na forme Kristovho bytia – posledného Adama (na jeho vzkriesení, vzkriesenom tele, spravodlivosti). Nie však pasívnym spôsobom, ale tak, že pôsobí v ňom moc nového života, oživujúca pneuma posledného Adama. Samozrejme medzi starým a novým nielo ani kontinuity ani identity (Ridderbos). Čo je staré, musí zomrieť, bude vzkriesené nové. Mŕtvi budú vzkriesení pre korporatívnu jednotu s Kristom.

Typológia Adam-Kristus tak odhaľuje funkciu Kristovej udalosti. V tom je jej zmysel i význam.

3. Summa Pavlovej kristológie

Apoštol Pavel vo svojich listoch uvádza iba niekoľko charakteristických rysov Kristovej udalosti. Nezaobera sa Ježišovým životom, učením, neuvádza jeho zázraky. Zameriava sa výlučne na jeho smrť na kríži a vzkriesenie. A ani to nie podľa údajov, ale iba formou interpretácie. Nehovorí teda o Ježišovej osobe, ale o funkcii jeho osoby, presnejšie povedané o tom, čo to znamená pre ospravedlnenie človeka. Preto vo výrokoch kristologického

¹⁰ Por. Rim 8,29; 2Kor 5; Kol 1,18.

charakteru nepoužíva Ježišove výsostné tituly, predikátumy. A tam, kde preberá tradíciu, pridáva svoje interpretujúce poznámky.

Pavlove kristologické výroky korenia hlboko v Starom zákone, keďže pre neho je Kristus neoddeliteľný od Starého zákona. Nevychádza teda zo súčasného židovstva, nepolemizuje s ním. Pracuje s duchom Starého zákona a s jeho písmenom. Blíži sa Štefanovej teológii, no aj sa od neho líši. Súdi Židov pre ich neveru, avšak vie aj o ich záchrane. Ježišova smrť nie je hriechom nepriateľského židovstva proti Ježišovi, ale celkove hriechom človeka. Proroctvá nie sú obžalobou ľudu, ale výkladom Ježišovej cesty. Ježiš nie je zavrhovateľom, ale naplniteľom Starého zákona.

V tomto zmysle nie je v jeho kristológii vedľajším faktorom čas. Pavlove dejiny spásy vyučujú: hovoria o Božom zásahu do našich dejín. Tak prišiel k nám v plnosti časov Kristus, a čo z toho ešte zostáva, to naplní a zjaví pri parúzii. Krátko povedané: vertikálna udalosť spásy je rozvinutím horizontálneho vplyvu, významu a perspektívy.

Samozrejme, že Pavlova teológia je iba krátkou epizódou vývoja raného kresťanstva, v ktorom pôsobilo mnoho iných apoštolov, učeníkov, misiónárov. Otázkou je, koľko kristologických prvkov apoštolskej tradície apoštol Pavel prevzal a ako verne ich zachoval? Pavel vlastne nič nepreznáčoval a ďalej nerozvíjal. Preň totiž neboli dôležité kristologické vyjadrenia, ale ich soteriologické, ekleziologické a etické uplatnenie. Tieto následky Pavlovej kristológie je vlastne jeho kristológiou! Podľa Kramera¹¹ „Pavel kristologickú tradíciu uznáva ako interpretáciu Kristovej udalosti“. Teda jeho teológia ospravedlnenia nie je ničím iným než kristológiou, ku ktorej príberá tradíciu, jazyk tradície, výrazy i eschatologický charakter dejín spásy (Ridderbos), ku ktorým sa právom radí aj jeho obľúbené „s Kristom“, „v Kristu“, čo je motív Pavlovej tézy koinónie, obecenstva tela Kristovho.

To všetko sú vlastne soteriologické aspekty Pavlovej kristológie. V uvedených listoch dominuje horizontálny aspekt Kristovho obrazu, na rozdiel od vertikálneho, ktorý bude badateľný v listoch Ef a Kol.

4. Soteriologické aspekty Pavlovej kristológie

Pavel mal svoju vlastnú vypracovanú teologickú koncepciu a spôsob práce. V rámci toho chápe SZ a hovorí o najdôležitejších rysoch Kristovej udalosti podľa historických aspektov a princípu dejín spásy. V jeho kristológii teda dôležité miesto patrí soteriológii.

4.1. List Filipským

Kristológia Fil, obsiahnutá okrem iného špeciálne v hymne 2,5–11, má svoju zvláštnu charakteristiku: Kristovo vyvýšenie má ráz silného perfekta:

¹¹ W. KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn*, 1963.

„žiarte ako hviezdy vo svete“ (2,15), „dokonalí“ (3,15) atď. I keď spasenie má charakter futurálny, predsa nie až pri parúzii bude všetko ukončené, pripravené, ale akoby na deň Kristov sa už dnes takým stal veriaci kresťan. Na niektorých výrazoch listu je cítiť, akoby vláda Kristova nad svetom bola vecou ukončenou a akoby sa mu už boli poklonili všetky mocnosti. Kresťan chodí cestou dokonalého napodobňovaniu sa oslávenému Kristovi, čo sa zavíši na deň Kristov.

4.2. List Efezským a Kolosenským

V listoch Ef a Kol dostáva zvlášť dôležité miesto Kristova osoba. Právý pokoj neprináša dramatický proces jeho poslania, utrpenia, smrti a vzkriesenia, to neotvára cestu k Bohu, ale iba Jeho osoba. Preto jedným z aspektov tejto kristológie je tzv. *theologia triumphalis*. V Kristovej osobe už predom je dané víťazstvo, ktoré nemôže spochybniť žiadna mocnosť kozmu (ἐπουράνιοι). Jeho vyvolení sa tešia jeho ochrane a majú podiel na jeho sile a víťazstve. Tu teda nenachádzame interpretáciu Kristovej udalosti, ale interpretáciu preexistencie Kristovej osoby a jeho konečného víťazstva. Ide teda o vertikálny vplyv vertikálnych dejín spásy: ako Kristus je nad nebesami a vládne, následkom toho tak aj jeho veriacim a cirkvi dáva vyvýšenie a rast spásu.

V týchto listoch v porovnaní s inými nachádzame aj odlišnosti. Najväčšou z nich je výraz Kristovo telo. Zatiaľ čo v Rim a 1Kor obrazom Kristovho tela bola jednota mnohých údov, tu je to jednota medzi údmi a Hlavou. Obraz Kristovho tela z Rim a 1Kor modifikujú listy Ef a Kol. Käsemann¹² tvrdí, že tu sa charakter udalosti cirkvi má postaviť proti jej charakteru inštitúcie. Kristovo telo totiž nie je metafyzickou oblasťou, nie je corpus Christi mysticum katolíckej cirkvi, ale výsostnou oblasťou Kristovho ducha. To vedie k záveru, že kristológia a ekleziológia natoľko vzájomne úzko súvisí, že na cirkev je treba hľadieť kristologicky, a naopak: kristológiu je možné interpretovať jedine ekleziologicky. Prekvapí však, že sa tu mlčí o parúzii a o dimenzii času.

Zatiaľ čo v Pavlových listoch dynamis bola v Kristu a účasť na ňom skrze koinóniu, tu dynamis je v Kristu – v Hlave a účasť na ňom je skrze „poznatie“, ktorého predmetom je skutočnosť jednoty vzťahu Hlava-telo. Tak sa stáva zrejším mystériom Božieho diela spásy, Kristovej osoby a spásy človeka.

4.3. Pastorálne epištoly

Čo v Pavlových listoch bolo funkciou Kristovej udalosti, to sa v Pastorálnych epištolách mení na funkciu viery v Krista. Na jednom mieste však veľ-

¹² Ernst KÄSEMANN, *Paulinische Perspektiven*, 1969.

mi blízko stojíme k ostatným Pavlovým listom: 2Tim 2,8–13, ba až k synoptickej tradícii (Lk 12,4–12). Celá perikopa je podľa Holtza¹³ tzv. sumnou teológiou martýria. Totiž zatiaľ čo u Pavla „vzkriesenie“ a „chodenie v novote života“ sa vzťahuje na tento pozemský život, nie je to tak jasné, čo sa týka konca časov. Podobne z Past. ep. chýba obraz Kristovho tela, čo môže byť kvôli gnóze. Zato mnoho sa hovorí o zbožnom živote a zbožných rečiach o Pánovi (1Tim 6,3). Kristus sa objavuje aj ako sudca živých a mŕtvych, čo sa v Ef a Kol nenachádza, no má miesto u synoptikov. Môžeme teda povedať, že Pavel vie o Božom súde kvôli hriechu, Past. ep. vedia o možnosti zbožného života, o dobrom zákone, ktorému ak sa niekto nepodriadi, získa trest, sám seba odsúdil... Dôležité miesto tu teda zastáva etika.

5. Záver

Pri zhrnutí teologických a zvlášť kristologických motívov Corpus Paulinum môžeme krátko uviesť, že pre Pavla je Kristus neoddeliteľný od Starého zákona. Kristológia Ef a Kol vychádza nie zo Starého zákona, ale z vtedajšieho helenizmu, ktorého kultúra, svetonázor a mytológia ovplyvnili tieto listy. Pastorálne epištoly sa ešte pevnejšie než Pavlove listy viažu na kontinuitu so Starým zákonom, a to nie v citovaní, ale po stránke názorovej. Užívajú síce helenistické výrazy – čo niečo prezrádza o okolnostiach ich vzniku –, no na ich teológii nieto badať stopy helenistického svetonázoru. Tieto listy vo svojej teológii sa navrátili do oblasti určenej Starým zákonom a podávajú nám dobré informácie o viere a teologickej práci kresťanov v prvom storočí.

Literatúra

- BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin, De Gruyter, 1988⁶.
- BOUSSET, Wilhelm, *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913 (1921²; 1964⁵; 1967⁶).
- BULTMANN, Rudolf, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1954² (1984, 2002 atd.).
- CONZELMANN, Hans. *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997⁶.
- CULLMANN, Oscar, *Der johanneische Kreis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1975.
- EICHHOLZ, Georg, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen-Vluyn, 1977² (1983⁴).
- GOPPELT, Leonhard, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980³.

¹³ Gottfried HOLTZ, *Die Pastoralbriefe*, 1966.

- HEITMÜLLER, W., Zum Problem Paulus und Jesus, in: *ZNW* 13 (1912), 320–337.
- HOLTZ, Gottfried, *Die Pastoralbriefe*, ThKNT 13, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1966.
- KÄSEMANN, Ernst, *Paulinische Perspektiven*, 1969 (1972²).
- KRAMER, W., *Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*, Zurich, 1963.
- RIDDERBOS, Hermann, *Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie*, Wuppertal, Brockhaus, 1970.

Preložil: Imrich Peres

Prof. ThDr. HERCZEG Pál, PhD.

Nádej uprostred straty

Pavol a tesalonický zbor

Hajnalka RAVASZ

Abstrakt

Hlavnou otázkou prednášky je: Ako sprostredkoval Pavol nádej v Kristu pre svoje zbory? Tesalonický zbor a jeho členovia museli prežiť veľa strát ako konzekvenciu, že sa stali kresťanmi a obrátili sa k Bohu. Pavol a jeho spolupracovníci tiež prežívajú smútok, lebo museli opustiť mesto a nechať zbor osamotený po tak krátkej dobe po jeho vzniku. Tieto straty vyvolávali u Tesaloničanov, ale i u Pavla a jeho spolupracovníkov proces trúchlenia. V štúdiu si kladieme otázky, na ktoré postupne prichádza odpoveď: Ako sa pokúsil Pavol zmeniť smútok Tesaloničanov na nádej? Na čo sa upriamila ich nádej uprostred straty? A kde, v čom našiel nádej samotný Pavol?

Kľúčové slová: nádej, strata, smútok, Pavol, 1. list Tesalonickým, helenizmus.

Abstract

The main question of this study is how Paul transmitted hope in Christ for his churches. The congregation in Thessalonica is sorely tried because they became Christians and turned to God. Paul and his co-workers are also sorrowful because they had to leave the city and their Christian sisters and brothers alone after such a short time of the founding of the congregation. These motions of loss developed a process of sorrow not just in the Thessalonians but also in Paul and his co-workers.

How did Paul try to change the sorrow of the Thessalonians into hope? What is their well of hope under the heavy losses of their lives? Where did Paul himself – who was left alone in Athens – find hope? Which are the similarities and differences when we compare his hopes with contemporary philosophers?

Keywords: hope, loss, sorrow, Apostle Paul, 1 Thessalonians, Hellenism.

1. Úvod

V tejto štúdii hľadáme odpoveď na otázku, ako tlmočil Pavol vo svojich listoch svojim zborom nádej v Kristu. Ťažisko otázky sa situuje do antropologickej dimenzie nádeje. Centrom môjho výskumu nie je v prvom rade hľadať eschatologickú podstatu nádeje v Kristu, ale skôr to, ako zvestuje Pavol svojim spolupracovníkom a zborom nádej a útechu v Kristu v ich smútku.

Medzi Pavlovými listami som pre svoj výskum našla najviac motívov v prvom liste Tesalonicenským, v ktorom Pavol veľmi osobným tónom sa prihovára mladým kresťanským zborom, ktoré založil na druhej misijnej ceste. Po založení malého veriaceho obecnstva musel Pavol a jeho spolupracovníci chvatom odísť z Tesaloník. Apoštol sa veľmi obáva o tento mladý zbor a aj veriaci v Tesalonikách smútia, že tak rýchlo stratili svoj príklad a zároveň otca svojho zboru. Obe strany prežívajú určitú formu zármutku. Preto vyvstáva otázka: Ako sa pokúsil Pavol smútok Tesaloničanov premeniť v nádej v Kristu? Ako dokáže to cez tento list, ktorý napísal pravdepodobne o 4–5 mesiacov po svojom odchode, asi v roku 51? Ako prijali Pavlovi pohanskí súčasníci nádej vo svojom zármutku? Kde nachádza Pavol sám nádej?

2. Exegetické poznámky

V hľadaní medzi listmi Nového Zákona som zamierala na to, kde Pavol tlmočí zarmútenému zboru v jeho smútku útechu a nádej v Kristu. Okrem oddielov, ako napr. 2Kor 1,3–7, sa ako najvhodnejší ukázal text z 1Tes 2,17–3,13, kde apoštol a tesalonický zbor sa po rozlúčke vzájomne potešujú skrze nádej v Kristu. Najprv prebadajme niekoľko exegetických otázok: Podľa žánru verše 2,17–3,10 (resp. 3,13) obsahujú motív „apoštolskej parúzie“.¹ Tento slúži ako epistemologický prostriedok na dôraznejšie vyjadrenie Pavlovej prítomnosti, čím tiež uistuje svojich čitateľov o svojej láske a starostlivosti² uprostred svojich strát.

Uvedený oddiel je možné rozdeliť na ďalšie odseky, ktorých skúmaním by som chcela spoznať nádej veriacich v Tesalonikách:

2,17–20 – Pavol prerušil svoj pobyt v Tesalonikách Pánov druhý príchod / parúzia

¹ V exegetickej literatúre sa s týmto určením žánru môžeme stretnúť najprv v knihe: FUNK, *Aposolic Parousia*, 249.

² Vgl. WEIMA, *1&2Thess.* „Apoštolský príchod“ s nasledovnými prvkami sa vyskytuje iba v 1Tess: 1. celok autora listu (túžba po stretnutí, apoštolská autorita), 2. celok posielania povereného (prekážky v osobnom stretnutí, poverujúci list poslovi), 3. celok apoštolskej návštevy (ohlásenie vytúženej budúcej návštevy).

3,1–5 – návšteva Timoteova v Tesalonikách

3,6–10 – Pavol ako potešený tešiteľ

Pavlov príchod / jeho parúzia

3,11–13 – modlitba za Tesaloničanov

Pánov príchod / parúzia

2,17–20 – Pavlov prerušený pobyt v Tesalonikách

Pavol a jeho spolupracovníci boli nútení opustiť milovaný zbor krátko po jeho založení. Skutky apoštolské 17,1–9 referujú o tom, že zástup ľudí zavliekol Pavla a jeho spolupracovníkov pred predstavených mesta³ a chceli ich potrestať. Misionárov obžalovali z toho, že obyvatel'ov Tesaloník búria a celý svet prevracajú. Iba keď Jázon a jeho druhovia sa zaručili za zvestovateľov evanjelia, boli prepustení. Je možné, že zárukou bol prísl'ub, že Pavla neprijmú opäť do svojich domovov, a zabránia mu sa vrátiť. Takýto rozsudok by vysvetlil, prečo bola Pavlova snaha márna, aby sa vrátil k svojmu osirotenému zboru.⁴ Grécky text ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν opisuje Pavlovu situáciu, čo možno prekladať ako „osirotenú“. Pavol je pre svoj zbor matkou (2,7) a otcom (2,11), od ktorých boli ich deti oddelené.⁵ Metafora predstavuje Pavla a Tesaloničanov v stave „zažitia straty“, ktorý podobne ako zážitok smrti vyvoláva zármutok a ako reakciu na to útechu.⁶

V skutočnosti by sa Tesalonicenski museli nazývať osirelými alebo siroťkami. Ale Pavol vzťahuje vedomo túto metaforu na seba, čím ubezpečuje zbor o svojom súcite. Apoštol sa snaží pomôcť Tesalonicenským tak, že užíva metafory o „príbuzenstve“. To je prvý krok k vyjadreniu útechy: v nádeji Kristovej sa veriaci kresťan dostáva do novej rodiny, ktorá sa priesťatorovú vzdialenosť pokúša prekenuť spolupatričnosťou.

Okrem nádeji v Kristu sa objavuje v liste aj nový motív, v ktorom antropologické a eschatologické dimenzie nádeje sa do seba vlievajú. V 19. verši Pavol kladie rétorickú otázku: „*Ved' kto je naša nádej alebo radosť, alebo*

³ J. R. HARRISON vyzdvihuje fakt, že v Tesalonikách nachádzajúcich sa pod silným Rímskym vplyvom, tradícia Augustovej apotheózy si našla silného súpera vo viere kresťanov v jedného Boha. Preto Pavol Kristov príchod opisuje pojmami rímskeho politického života a tak sa snaží využiť ideologický obsah pre teologické a sociálne potreby (HARRISON, *Paul and the Imperial Authorities*, 69).

⁴ RIESNER, *Frühzeit des Paulus*, 318.

⁵ K podobnému prenesenému významu pozri: Sophokles, *Ant.* 425; Philo, *Spec.* IV,179; Hos 9,12.

⁶ Slovo „osirotené“ chápem metaforicky spolu s Chr. Gerberovou (GERBER, *Paulus und seine Kinder*, 316, Anm. 294.), oproti J. Bickmannovou (BICKMANN, *Kommunikation gegen den Tod*, 235), ktorá „oddelenie“ vzťahuje iba na prežívanie smrti, a tak celý rad strát vyľúči z možných interpretácií.

veniec chvály pred naším pánom Ježišom pri jeho príchode, ak nie vy?“⁷ Podľa antropologického zmyslu Pavlova nádej sa upína na Tesalonicenských. Avšak nie na ich osobu, ale na ich vieru. Tu nejde len o hodnotu pozemského úspechu, ale skôr o nádej v eschatologickom horizonte, teda pred Pánom Ježišom Kristom v deň súdu. Tak sa prelieva antropologická dimenzia nádeje do eschatologickej,⁸ lebo Pavlov eschatologický osud závisí od viery Tesalonicenských pri poslednom súde. Keďže Pavol videl, za akých zvierajúcich okolností prijali v Tesalonikách evanjelium, to mu dodalo nádeje, že aj v týchto strastiach pevne obstoja.⁹

Nádej v Kristu neznamená iba prijatie danej situácie, čo napr. v antike bolo častým prvkom útechy.¹⁰ Pavol nachádza potešenie v nádeji v živého Boha. V Kristovi, ktorý za nás zomrel a vstal z mŕtvych. Antická literatúra tohoto žánru sa sústreďuje na to, aby smútiaci človek sám seba pozmenil. Avšak Starý zákon a tiež aj Pavol očakáva zmenu postavenia zbožného trpiteľa, ktorý je v ruke Pánovej, a nie v ruke trpiteľa.

Pavol a jeho spolupracovníci už v prítomnosti zakúsili akúsi „predradosť“, vzhľadom na Kristov príchod a na stretnutie s Tesalonicenskými, čoho predobrazom sú aj vyjadrenia tohoto listu. V Pavlovom víťazstve nad krízou hrá dôležitú úlohu eschatológia. Kresťania získavajú silu tak, že veria, že posledné slovo nemajú prekážky, ani ich trápiteľia, ale že keď príde deň Pánov, oslávený Kristus príde pre svojich svätých. Toto je základom kresťanskej nádeje. Preto eschatologické očakávania nepodporujú pesimizmus, ale motivujú k službe (zborovej, dušpastierskej), ktorej radosť a slávu môžu veriaci prežívať už v prítomnosti. Eschatologická nádej dá silu – aj uprostred prekážok, trápení a nedostatkov, aby kresťan mohol povstať, ísť ďalej a znovu sa pokúsiť dosiahnuť cieľ. Takto chápaná nádej a útecha v antickej literatúre nehraje vôbec žiadnu úlohu.

3,1–5 – Návšteva Timoteja v Tesalonikách

Tento odsek predstavuje akýsi „cestovný opis“¹¹: Timotej pri svojej návšteve v Tesalonikách sleduje dvojaký cieľ. Najprv má posilniť zbor a posmelovať ho vo viere kvôli súženiam (3,2–3). Po druhé poskytovať informácie Pavlovi o viere zboru, keďže ten sa natoľko ustarostňuje kvôli Tesaloničanom, že

⁷ Ku príchodu pozri OEPKE, Art. *Παρουσία*. ThWNT V, 857.

⁸ RYŠKOVÁ, *1Te*, 90.

⁹ Môžeme na to nájsť príklad aj v antickej literatúre: Seneca, *Dial.* VI,1,1.5: „Vertrauen hat mir gegeben die bereits erprobte Kraft deiner Seele und deine bei einer schweren Belastungsprobe bewährte Charakterfestigkeit. [...] Altes Unglück habe ich wieder zu Bewußtsein gebracht, und damit du weißt, daß auch dieser Schlag zu heilen ist, habe ich dir gezeigt eine Narbe von gleich schwerer Verwundung.“

¹⁰ Napr. Seneca, *Dial.* XI,4,1: „Länger können wir das Geschick anklagen, ändern können wir es nicht.“

¹¹ „Travelogue“ (BRUCE, *1+2Thess*, 59).

radšej on sám zostane osirelý v Aténach (3,5).¹² Apoštol dobre vedel, že nanovo uverivší Tesalonicenský potrebujú pomoc v otázkach viery a nádeje v Kristu. Aj keď je viera eschatologickou skutočnosťou, predsa len závisí od situácie veriaceho, a jej otras ovplyvní celý ľudský život. Keď viera kvôli okolnostiam ochabne, bude ním otrasená aj láska a nádej, ktoré pramenia z viery.¹³ Timotej sa chcel presvedčiť aj o tom, či zbor sa ešte stále v láske rozpomína na svojich misionárov a či ich námaha nevyšla nazmar. Pavol sa účastní na utrpení svojich „duchovných detí“,¹⁴ a spolu s nimi prežíva, aké je to ostať osirotený – t.j. odcudzený spoločnosti, rodinám, priateľom, ktorý ich nechápu, prečo sa odvrátili od pohanských božstiev (1,9). Pavol tým, že už nezvládal znášať odluku od Tesalonicenských, poslať k nim Timoteja, čím urobí „rituálny skutok“¹⁵. Potom svojich v utrpení posilňuje tým, že im pomáha cez Timoteja zostať v spojení so svojím okolím a svoje skúsenosti integrovať do procesu života. Pavol neskráľuje okolnosti, ako to často robievali jeho antický súčasníci,¹⁶ ale priamo povie, že veru, vieru Tesalonicenských a ich nádej v Kristu sa snažia podkopať „tvrdé súženia“.¹⁷ Presne neviem, aké súženia mali títo veriaci vytrpieť, ale v slove *θλιψις* zaznievajú aj eschatologické súženia. Prijatie evanjelia nesľubuje mimoriadnejšie výhody v rámci pozemského života, a predsa sú svedectvom o radosti a nádeji.¹⁸

3,6–10 – Pavol ako potešený tešiteľ

Timotej sa vrátil s dobrými správami. Skutočnosť, že veriaci „pevne stoja v Pánovi“ (3,8), svoj život a nádej založili na Krista, a tak od evanjelia ich nemôžu odpudiť ani súženia.¹⁹ Pavol ožil (*ζῶμεν*), keď počul túto správu – nie v zmysle eschatologickom, ale tak, že jeho sužovaný život sa opäť stal plným.

3,11–13 – Modlitba za Tesalonických

Táto dlhšia modlitba²⁰ ukončuje pozdrav zo začiatku listu (1,2) a znie v liturgickom duchu. Tri verše formulujú tri Pavlove prosby: prosba, aby Pavol

¹² K samote apoštola Pavla v Aténach pozri HOLTZ, *1Thess*, 124 alebo BRUCE, *1+2Thess*, 60n.

¹³ Viz. RYŠKOVÁ, *1Te*, 91.

¹⁴ Pavol predstavuje Timotea ako nášho „brata“, čo slúži ako príklad pre „fictive kinship“ rozvinutý v liste (MALHERBE, *1+2Thess*, 191).

¹⁵ BICKMANN, *Kommunikation gegen den Tod*, 296.

¹⁶ Napr. Seneca, *Dial.* XII,4,3; XII,20,1; XI,6,4; XII,17,2.

¹⁷ O detailoch utrpenia Tesalonicenských pozri KELHOFFER, *Persecution*, 35k.

¹⁸ Viz. RYŠKOVÁ, *1Te*, 91.

¹⁹ Táto nádej je konvencionálnym prvkom antickej literatúry útechy: Seneca, *Dial.* VI,1,1.5, pozri aj Plutarch, *Mor.* II,609D.

²⁰ HOLTZ, *1Thess*, 141; WILES, *Intercessory Prayers*, 52–63.

opäť navštívil zbor (3,11); prímluvná modlitba, aby zbor rástol v láske, ale nie len k svojim, ale aj k okoliu, čo odkazuje na preklenie súženia zboru v láske (3,12);²¹ podobne aj prímluvná modlitba, aby veriaci v Tesalonikách sa posilnili a bezúhonne žili, majú pred očami eschatologický cieľ (3,13).

3. Proces trúchlenia zboru v Tesalonikách a útecha v nádeji v Kristu

Strata a nedostatok sú všeobecné ľudské skúsenosti, ktoré vyvolávajú proces trúchlenia. Ako sa môže uplatniť v takejto situácii nádej v Kristu, ktorá je prameňom potešenia? Pozrime sa na tento problém v porovnaní s grécko-rímskou antickou filozofickou literatúrou útechy.

Ak hľadáme v 1Tes 2,17–3,13 typické prvky definície útešného listu Pseudo-Demetria,²² najdôležitejšie charakteristické prvky v ich najbohatšej podobe nájdeme práve v týchto Pavlových riadkoch. Na základe nasledujúceho porovnania môžeme skonštatovať, že 1Tes 2,17–3,13 je zaraditeľná do žánru útešného dušpastierskeho listu podľa nasledujúcich zhodných charakteristických črt:

1. Pavol sa dozvedel o smútku a trúchlení svojich adresátov, čo nastalo po jeho nútenom odchode (2,17; 3,3a.5b). Keď seba samého predstavuje ako osirelého, je si vedomý toho, že jeho deti v Tesalonikách stratili svoju matku a otca (2,7b.11).

2. Pavol tým ubezpečuje veriacich v Tesalonikách o svojej sústrasti a vyjadruje im pochopenie voči ich smútku (2,17).

3. Hoci Pavol nespomína, že by zbor bol zanechal medzi slzami, avšak list je písaný silným precitlivelým jazykom.

4. Antické listy v tomto bode uvádzajú útešné témy, že každý život má svoje straty, ktoré často potajomky a neoprávnene dopadajú na ľudí. Ich pochopenie zľahčuje znášanie smútku a čas pomaly uzdraví rany. Pavol z týchto tém preberá len všeobecnosť ľudských ustarostení, ale aj to v prepracovanej forme: Tesalonicenským pripomína, že už vopred boli upozornení na to, že prídu súženia (3,4), veď kresťania sú určení na to (3,3).

5. Pavol svojich milovaných nevie potešiť osobnou návštevou, preto posielal k nim brata Timoteja (3,1–5) a píše tento list.

6. Čitatelia sa majú napomínať tak, akoby v takomto stave napomínali iných. Takéto napomenutie určené na sebaútechu úplne chýba z listu, keďže pre Pavla je prameňom potešenia a nádeje Boh a jeho vzkriesený syn, Ježiš Kristus.

²¹ HOLTZ, *1Thess*, 144. Vgl. ESLER, *1Thess*, 1206: „This represents a significant, indeed countercultural, modification of group-oriented ways of behaving which were then the norm.“

²² Ps-Demetrius, *Typ.Ep.* 5.

O žiadnom Pavlovom liste nie je možné povedať, že by obsahoval úplnú teóriu útechy, alebo jej metódy, ako to praktizovali antickí filozofovia vo svojich spisoch. O obsahovej stránke mnohofarebných prejavov literatúry útechy môžeme sa podrobnejšie dočítať v Cicerónových Tuskulských rozhovoroch (III,75–84). V ďalšom chcem porovnať tri okruhy Cicerónovej práce so skúmanou časťou Pavlovho prvého listu Tesalonicenským:

1. Starosti považuje Cicero za nič, pretože podľa neho nie sú prirodzeného pôvodu, ale pochádzajú z nášho vlastného rozhodnutia a predstav (III,82). Pavol považuje utrpenie za neoddeliteľnú časť kresťanského života, v pozadí ktorého eschatologický význam utrpenia je neustále prítomný (3,3n). Prekážky postavené Satanom sa stanú zrozumiteľnými (2,18) na pozadí eschatologického boja oboch aiónov. Utrpenia na konci časov sa dostávajú do prítomnosti zboru. Pri definovaní problému a utrpenia je Pavol bližší k židovským apokalyptickým predstavám, než známym predstavám gréckych, pohanokresťanských čitateľov tesalonicenského zboru.

2. Z úloh a cieľov potešiteľa spomína Cicero „úplné zrušenie alebo zmiernenie [smútku], resp. podľa možnosti jeho zjemnenie alebo potlačenie a zakázanie, s cieľom zabrániť jeho šíreniu; tiež aj obrátenie myšlienok na niečo iné“ (III,75).²³ Na opačnej strane Pavol prijíma súženia a dá ich do súvislosti s Kristovým utrpením (3,3). Pavol Tesalonicenských uist'uje, že sa vo svojich súženiach správajú správne, keď „vo veľkom súžení prijali slovo s radosťou z Ducha Svätého“ (1,6). Takto sa stane samotné evanjelium, nádej v Kristu prameňom potešenia hoci aj v utrpeniach. Takto možnosť zmiernenia s utrpením je zahrnutá už v liste samotnom, nie len na metaforickej úrovni, ale aj reálne.²⁴

3. Cicero z metód útechy vyzdvihuje v prvom rade veľmi dôležité časové aspekty v grécko-rímskej literatúre útechy: dôležitý je nie len liečebný vplyv plynutia času, ale aj určenie správneho času (III,77). Za veľmi dôležité považuje tento filozof vyjadrenie potešenia a spomenutie príkladov (III,79). Je dôležité si uvedomiť, že podoba útechy sa musí prispôbiť charakteru osoby, situácii, aj povahe zármutku (III,79).

Pavol nie len uvádza príklady na správne znášanie zármutku a utrpenia, ale aj v tomto stavia pred zbor ako príklad seba i Krista. Útecha z nádeje v Kristovi je prejavom sily Ducha svätého – teda služba potešenia je v skutočnosti charizmou (Rim 12,8).

Apoštol potešuje a napomína zbor slovami plnými emócií. No jeho potešenie nespočíva len v slovách, ale i v skutkoch, akým sú napr. poslanie Timoteja (3,1–5), dobré správy odovzdané zboru (3,7) a Pavlovo „oživenie“

²³ Cicero informuje aj o cieľoch iných filozofických škôl: Cicero, *Tusc.* III,76.

²⁴ V tomto bode nesúhlasim s Chr. Gerberovou, ktorá vidí prekonanie oddelenia v reálnom „stretnutí a nakoniec v eschatologickom spoločenstve“ (GERBER, *Paulus und seine Kinder*, 324).

(3,8). Potešenie sa deje na viacerých rovinách: Terajšia Kristova nádej spočíva v Timoteovom príchode. V blízkej budúcnosti môže zbor čítať Pavlov list a dúfať v jeho ohlásený príchod. V neurčenej budúcnosti sa nádej naplní Kristovým príchodom. Tu znovu vidíme, ako sa pohybuje Pavol na časovej línii od antropologickej k eschatologickej dimenzii nádeje v Kristu.

4. Zhrnutie výskumu pre nás

Štúdia zdôrazňuje, že nádej v Kristu má aj dôležitú antropologickú dimenziu. Ide tu nie len o eschatologickú nádej, na ktorej budú mať účasť veriaci len v záhrobí. Nádej v Kristu sa z istého pohľadu môže naplniť už tu v našom pozemskom živote: medzi súženiami – ako Tesalonicenský – už tu a teraz môžeme zažiť potešujúcu silu nádeje v Kristu. Týmto skúšky neprestanú, ale úplne sa prehodnotia a dostanú sa do nového svetla. Prostredníctvom utrpenia získavame účasť na Kristovom živote.

Keď nás utešuje nádej v Kristu, môžeme sa stať z trpiaceho spoločenstva i my sami potešujúcim spoločenstvom. Nádej v Kristu sa môže stať i pre nás hnacou silou, aby sme plnili službu útechy v Kristu.

Je dôležité vyzdvihnúť rodinnú a sociálnu rolu Kristovej nádeje v prekonaní krízových situácií. Obrovská sila kresťanskej útechy spočíva práve v tom, že veriaci spolu tvoria trpiaci i potešujúci zbor. Nádej jedinca v Kristovi a jeho vzťah k ostatným veriacim funguje ako oslobodzujúca sila v stave odlúčenosti kvôli núdzi (3,12). Bohaté potešenie a nádej daná od Boha kvalifikuje nás na potešovanie iných (3,2). Útecha Pavlových listov spočíva práve v tom, že apoštol pripomína svojim zborom, čo dostali v krsťte, t.j. nádej v Kristu a spoločenstvo so svätými, ktorí budú sprevádzať Pána pri jeho druhom príchode v deň súdu (2,13).

5. Záver

Apoštol Pavol skrze situáciu tesalonicenského zboru učí aj nás, ako máme diferenciovať medzi rôznymi možnosťami ponúkajúcimi útechu a nádej šírenú vo svete. V dnešnej dušpastierskej praxi jedinec očakáva potešenie a nádej od vedúceho a konateľa duchovnej služby. Veľa ľudí sa už buď odlúčilo od svojich zborov, alebo už ani nenastala ich integrácia do spoločenstva zboru. Duchovných opatrovateľov vyhľadajú vtedy, keď jedinci sú osamelí a už sa nevedia zorientovať vo výzvach života.²⁵

Hoci tento trend nevieme úplne zastaviť, predsa len súhlasím so stanoviskom H. Luthera, že individualistická perspektíva nemôže byť perspektívou dušpastiera. Úloha cirkvi nie je v individuálnom prebudení nádeje a sľubu spásy, ktoré by vylúčili nepotešený stav sveta z jeho pohľadu. Duš-

²⁵ LEUENBERGER, Art. *Trauer und Trost II.*, X, 135.

pastier nemôže považovať seba samého za konkurenta rôznych psycho- a terapeutických služieb. Úloha profesionálneho dušpastiera podľa H. Luthera je zakázanie úteku do „prázdnej“ útechy a nádeje.²⁶

Bibliografia

- BICKMANN, Jutta: *Kommunikation gegen den Tod. Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes*. fzb 86, Würzburg : Echter Verlag, 1998.
- BRUCE, Frederick Fyvie: *1 & 2 Thessalonians*. WBC 45, Waco : Word Books Publisher, 1982.
- ESLER, Philip Francis: 1Thessalonians. In BARTON, John; MUDDIMAN, John (vyd.): *Oxford Bible Commentary*. Oxford : Oxford University Press, 2001, 1200–1212.
- FUNK, Robert W.: The Apostolic Parousia. Form and Significance. In: FARMER, William Reuben [et al.] (Hg.): *Christian History and Interpretation*. Studies Presented to John Knox. Cambridge : Cambridge University Press, 1967, 249–268.
- GERBER, Christine: *Paulus und seine ‚Kinder‘*. Berlin : Gruyter, 2005.
- HARRISON, James R.: *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome. A study in the conflict of ideology*, WUNT 273, Tübingen : Mohr Siebeck, 2011.
- HOLTZ, Traugott: *Der erste Brief an die Thessalonicher*. EKK XIII, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1986.
- KELHOFFER, James A.: *Persecution, Persuasion and Power: Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament*, WUNT 270, Tübingen : Mohr Siebeck, 2010.
- LEUENBERGER, Robert: Art. *Trauer und Trost II*. In BÖCKLE, Franz (Hg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Themenbänden und 7 Quellenbänden. Bd. X, Freiburg i.Br. ; Basel : Herder, 1981–1937, 127–138.
- LUTHER, Henning: Die Lügen der Tröster. *PrTh* 33 (1998), 163–176.
- MALHERBE, Abraham J.: *The Letters to the Thessalonians*. New York : Doubleday, 2000.
- OEPEKE, Albrecht: Art. *Παρουσία*. In KITTEL, Gerhard (Hg.): *ThWNT*, Bd. V, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1933–1979, 856–869
- RIESNER, Rainer: *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*. Tübingen : Mohr, 1994.
- RYŠKOVÁ, Mireia: *První list Tesalonickým*. Centrum biblických studií, Česká biblická společnost, Praha, 2007.
- WEIMA, Jeffrey A.D.: *1–2 Thessalonians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Mich. : Baker Academic, 2014.
- WILES, Gordon P.: *Paul's Intercessory Prayers. The Significance of the Intercessory Prayers Passages in the Letters of St. Paul*. SNTS MS 24, Cambridge : University Press, 1974.

²⁶ LUTHER, *Lügen der Tröster*, 176.

- CICERO, Marcus Tullius: *Tusculanae disputationes*. In GIGON, Olof (Hg.): *Ciceros Gespräche in Tusculum*. München : Heimeran Verlag, ⁴1979.
- PHILO, Judaeus: De Abrahamo, De confusione linguarum, De decalogo, De ebrietate, De Josepho, De mutatione nominum, De opificio mundi, De sacrificiis Abelis et Caini, De specialibus legibus, De vita contemplativa, De vita Mosis, De virtutibus, Legatio ad Gajum, Quis rerum divinarum heres sit. In COHN, Leopold [et al.] (Hg.): *Philos Werke in deutscher Übersetzung*. 7 Bde, Berlin : Gruyter, ²1962–1964.
- BABBITT, Frank Cole (Hg.): *Plutarch's Moralia*, LCL, London : Heinemann, 1927
- PS-DEMETRIUS: *Typoi epistoliki*. In MALHERBE, Abraham J. (Hg.): *Ancient Epistolary Theorists*. SBLSPS 19, Atlanta : Scholars Press, 1988, 30–39.
- SENECA, Lucius Annaeus: Dialoge I–VI. In ROSENBACH, Manfred (Hg.): *Senecas Philosophische Schriften*. Bd. I (De providentia; De constantia sapientis; De ira; Ad Marciam de consolatione), Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- SENECA, Lucius Annaeus: Dialoge VII–XII. In ROSENBACH, Manfred (Hg.): *Senecas Philosophische Schriften*, Bd. II (De vita beata; De otio; De tranquillitate animi; De brevitae vitae; Ad Polybium de consolatione; Ad Helviam matrem de consolatione), Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- SOPHOCLES: *Antigone*. In STORR, Francis (Hg.): *Sophocles*. LCL 20; London : Heinemann, 1961–, 309–419.

ThDr. Hajnalka RAVASZ, Th.D.

Posvätný a svätý v kontexte misie zborov

Pavel PROCHÁZKA

Abstrakt

Súčasný tradičný kresťanský prostredie je v kríze. Naše prostredie je staronovým misijným prostredím. Má svoje atribúty, kde pojmy „posvätný“ a „svätý“ sú z hľadiska misijnej práce cirkevných zborov v mnohých ohľadoch kľúčové. Cirkevné zbory sa zaujímajú o človeka, lebo z Kristovho poverenia zvestujú evanjelium. Hľadajú človeka, ktorý má v Kristovi nájsť nový, svätý – Bohu oddaný, osobne akceptovaný a kvalitatívne uspokojivý život. Môžu sa však zaradiť do prostredia, ktoré si vytvára svoje vlastné kategórie toho, čo je „posvätné“, ako vyzerá „posvätno“. Autor pokladá za potrebné vykonať reflexiu toho, aké sú meradlá kvality „svätého“. Keďže plánuje vykonať empirický výskum v slovenských zboroch a určiť ich charakter, pristupuje v tejto práci k preskúmaniu teologických otázok, ktoré súvisia s vytváraním konkrétneho obrazu „posvätný“ a „svätý“ v kontexte misijnej práce zborov. Od konkrétneho obrazu cirkevného zboru – od zamerania na posvätnosť a svätosť – sa odvíja charakter podpory misijne oslovených a do zboru zapojených ľudí. Vyslovuje presvedčenie, že svätosť a kritické myslenie sa vzájomne nevylučujú, kým istý druh posvätnosti kritické myslenie neprípúšťa.

Kľúčové slová: Posvätné spoločenstvo, svätá cirkev, súčasná misia cirkvi.

Abstract

The current traditional Christian environment is in crisis. Our environment is a renewed missionary environment. It has its attributes, where the concepts of sacred and holy are essential to the missionary work of church planting in many key respects. Congregations are interested in man because out of Christ's commission they proclaim the gospel. They are looking for a man who has found his/her new life in Christ. This life is to be holy, devout, personally accepted and qualitatively satisfying. They eventually may experience a church environment that creates its own categories and criteria of what is sacred, what are the qualities of the sacred. The author considers it necessary to reflect on what the Holy quality means. Since he is planning to realize an empirical research in Slovak churches and determine their nature, he is examining theological issues related to the creation of a specific image of the "sacred" and "holy" in the context of the mission work of

churches. The particular picture of the local church – its focus in sacredness and holiness – gives characteristics to the support of those addressed by the missions who joined the local church. The author expresses his conviction that holiness and critical thinking are not mutually exclusive, while a kind of sacredness critical thinking does not admit.

Keywords: Sacred fellowship, holy church, contemporary church mission.

Staronové misijné prostredie?

Misia bola kedysi pojmom, ktorý odkazoval do vzdialených krajín, pohanských oblastí, doposiaľ nezasiahnutých evanjeliom o spásu v Ježišovi Kristovi. Dnes nemusíme nikam ďaleko cestovať, aby sme mohli misijne pôsobiť. Tradične kresťanské prostredie, ktorého sme nominálnou súčasťou, je v kríze známosti o spásu v Ježišovi Kristovi. Ešte sa síce mnohí hlásia ku kresťanstvu – podľa aktuálnych výskumov verí 84 % obyvateľstva Slovenska¹, avšak prijímané hodnoty, žitá etika, vzťah k Písmu svätému, jeho znalosť a záväznosť, osobná skúsenosť s Božou mocou a prítomnosťou v živote jednotlivca tak, ako sa s týmito témami stretávame v každodennom živote v spoločnosti i cirkvi, naznačujú, že aj na Slovensku prechádzame krízou kresťanského prostredia a sme „staronovým misijným prostredím“.

Čím je charakteristické? Patríme do Európy, ktorá spolu so Severnou Amerikou býva nelichotivo charakterizovaná, čo sa týka súčasného stavu a perspektív vývoja kresťanstva. Jason Vickers v predhovore k svojmu odbornému pokusu o teológiu cirkevnej obnovy cituje viacero publikácií výskumníkov, ako aj webové stránky, ktoré sa zapodieajú fenoménom úpadku kresťanstva v Amerike a Európe. Odvoláva sa na množstvo dostupnej literatúry a webových publikačných aktivít.² Posledných päťdesiat rokov sme boli svedkami prudkého poklesu návštevnosti bohoslužieb, cirkevného členstva i finančnej obetavosti veriacich v tzv. západnom svete – v „tradične kresťanských“ krajinách. A čo viac, štúdie poukazujú tiež na to, že „morálka svätých“ ešte nikdy nebola taká znevažovaná a odmietaná. Napomohlo aj to, že sa v posledných dekádach vynárali početné škandály, ktoré sa týkali vysokopostavených cirkevných činiteľov a evanjelistov z rôznych prostredí a cirkevných tradícií.

¹ <http://www.slovakiasite.com/sk/nabozenstvo.php> (2015-02-25)

² VICKERS, J. E. *Minding the Good Ground*. 2011, 6. Odvoláva sa na prácu PHILIPA Jenkinsa *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York: Oxford University Press, 2007. Na tieto úpadkové trendy upozorňuje aj výskumný portál Pew Forum on Religion and Public life <http://pewforum.org>.

Postmoderný človek stráca dôveru v systémy ideí. Neverí, že eliminujú chudobu alebo prinesú trvalý mier, pretože ideológie spôsobili nespravodlivosť, diskrimináciu a vojny. Medzi ideológie zahŕňa súčasný postmoderný človek aj cirkev. Má malú nádej, že sa veci obrátia k lepšiemu. Prestáva sa spoliehať na tradičné hodnoty a prostredie. Rodina a príbuzní neraz bývajú ďaleko. Často sa sťahuje, stretáva sa a vyrovnáva s novým, odlišným prostredím aj s novými hodnotami. Priateľstvá uzatvára iba na niekoľko málo rokov, pretože realita sťahovania je súčasťou jeho života.³

Podľa výskumného portálu Pew Forum on Religion and Public Life asi polovica Američanov zmenila príslušnosť ku kresťanskej denominácii aspoň raz za život, najčastejšie pred dosiahnutím 24. roku svojho života. Mnohí však zmenia cirkevnú príslušnosť viackrát. Dôvody na zmeny boli rôzne. Najväčšia skupina z nich sa celkom odvrátila od cirkvi a vytvorila skupinu „bez vyznania“. Z nich dve tretiny bývalých katolíkov a polovica bývalých protestantov udávali, že opustili cirkev z dôvodu straty viery svojho detstva alebo z dôvodu nesúhlasu s vieroučným systémom cirkvi. Zhruba štyria z desiatich tvrdili, že do skupiny „bez vyznania“ prešli pre stratu viery v Boha alebo v učenie väčšiny náboženstiev. Mnoho ľudí opustilo cirkev preto, že veriacich považujú za pokrytco a sudičov, ktorí sa zameriavajú iba na pravidlá a dogmy, a pramálo sa zaujímajú o človeka ako takého. Poukazovali tiež na to, že kresťanskí vodcovia sa príliš sústreďujú na moc a peniaze. Iba malý segment respondentov sa odvrátil od kresťanskej viery z dôvodu, že moderná veda poukazuje na náboženstvo ako na poveru.⁴

Podľa výskumu medzi mladými ľuďmi o ich vzťahu k organizovaným cirkvám, ktorý vykonala v Českej republike D. Sirkovská, existuje veľké množstvo problémových okruhov, ktoré trápia mladých ľudí pri pohľade na cirkev. Z výsledkov výskumu, ktoré majú priamu súvislosť s misiou zborov, treba pripomenúť najmä zistenie, že mladí ľudia majú isté očakávania od cirkvi pri hľadaní ich vlastnej identity. Pri hľadaní odpovedí na životné otázky a pri usmerňovaní života majú isté zábrany, ako je nedostatok alebo absencia kresťanskej viery, malé znalosti kresťanského učenia; ďalej pocit, že k rozvoju viery netreba usmerňovanie cirkvou. Vzťah k cirkvi tiež u nich výrazne narúša postmoderné tolerovanie plejády subjektívnych právd, miešanie kresťanstva s náboženstvami všetkého druhu, spôsob bohoslužobného života cirkvi a iné.⁵

O istej nestabilite kresťanského prostredia svedčí aj fakt, že sa v posledných desaťročiach vynárali nové a nové cirkevné zoskupenia, spravidla tzv.

³ SCHWEITZER, Friedrich. *Postmoderner Lebenszyklus und Religion: Herausforderung für Kirche und Theologie*, 13nn.

⁴ <http://www.pewforum.org/2009/04/27/faith-in-flux/> (2015-02-17)

⁵ SIRKOVSKÁ, Dana. *Dospívající a jejich vztah k organizovaným církvím*. Praha 2007, s. 76n.

charizmatickej orientácie, čo často znamenalo viazanosť na výraznú osobnosť. Ich rady sa naplnili zvyčajne ľuďmi z iných kresťanských cirkví. Nedochádzalo k zvýšeniu počtu kresťanov, ale skôr k ich preskupovaniu. Avšak určitý segment týchto ľudí, ktorí vstupovali do nových cirkví s nerealistickými očakávaniami získanými rôznym spôsobom, po sklamaní z nenaplnených očakávaní v novom spoločenstve, typicky sa prezentujúcom ako „ideálne“, nakoniec celkom zavrhol cirkev a presunul sa do skupiny sekularizovaných osôb.

K úbytku kresťanov nepochybne prispieva aj štiepenie cirkví v rozličných otázkach, napr. čo sa týka niektorých častí dogmatiky, liturgie, v otázke obliekania duchovných, vo využívaní istého druhu hudby a spevu, v otázkach spôsobu riadenia cirkví, vzťahu k homosexuálne orientovaným osobám, v kultúrnych záležitostiach, vo výhradách k súčasnému hedonizmu, k niektorej zábave či k nejakému druhu rekreácie, ku globalizačným otázkam, ale napr. aj v rozdielnom hodnotení významu vzdelania a profesionalizácie duchovných, a tak podobne.⁶

Cesta za naším súčasníkom

Na cestu evanjelia za naším súčasníkom poukazujú okrem iných prác dva aktuálne dokumenty, ktoré boli spracované za účasti odborníkov z rozličných cirkví združených v Svetovej rade cirkví a v Spoločenstve protestantských cirkví v Európe.

Prvý pripravila Komisia pre svetovú misiu a evanjelizáciu Svetovej rady cirkví. Vydala dokument *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*⁷, na ktorý v našom prostredí upozornila V. Šoltésová. Z dokumentu podčiarkla „koncept misie posunutý od «misie k perifériám» k «misií z periférií»“.⁸ Celý dokument je koncipovaný do 112-tich očíslovaných odsekov, v ktorých prevláda opakujúci sa dôraz na Ducha Svätého a na citlivosť k celému prostrediu vrátane ľudí na okraji spoločnosti. V 107. odseku sa vyhlasuje, že marginalizovaní ľudia sú disponentmi, činiteľmi misie a zohrávajú prorockú rolu, ktorá zdôrazňuje, že plnosť života je pre všetkých. Marginalizovaní ľudia v spoločnosti sú partnermi v Božej misií. Marginalizovaní, utláčaní a trpiaci ľudia majú osobitný dar rozpoznať, ktorá

⁶ Hoci vzdelanostná úroveň duchovných stále rastie, podľa publikovaných výskumov za posledných päťdesiat rokov menej a menej ľudí vie vymenovať štyri evanjeliá, nehovoriac už o ďalších biblických knihách. (PROTHERO, S. *Religious Literacy: What Every American Needs to Know – and Doesn't*. New York: HarperOne, 2008.)

⁷ Dostupné na internete: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes> (2015-02-25)

⁸ ŠOLTÉSOVÁ, Viktória. Spoločne k životu. Misia a evanjelizácia v meniacom sa prostredí. In: *Testimonium fidei*. Ročník 1, č. 1. r. 2013, 77–78.

správa je dobrá (evanjelium!), a ktorá je zlá v kontexte ich ohrozeného života. Táto perspektíva sa v súčasnosti dostala do stredu pozornosti viacerých cirkví priamo v praktickej misii, ale aj ako téma teoretickej nadstavby v diskusiách na odborných misiologických podujatiach.⁹

Druhý relevantný dokument nesie názov *Evangelising. Protestant perspectives for the Churches in Europe*.¹⁰ Pripravilo ho Spoločenstvo protestantských cirkví v Európe (CPCE), známe tiež pod názvom Leuenbergske spoločenstvo cirkví. V duchu Charta Oecumenica odporučilo členským cirkvám a všetkým zainteresovaným preskúmať vlastné cesty evanjelizácie, posilniť ich a rozvíjať na základe tohto textu. V odseku 4.3 potvrdzujú, že miestny zbor ostáva naďalej základným, podstatným činiteľom šírenia evanjelia s úlohou hľadať a presadzovať misijné dimenzie vo všetkých svojich aktivitách. Zbor by sa mal prezentovať ako:

- *adorujúci a uctievaťci*, ktorý oslavuje Božiu prítomnosť vo svojom strede;
- *modliaci sa*, ktorý s dôverou odovzdáva seba i svet Bohu;
- *svedčiaci*, ktorý povzbudzuje veriacich a zastupuje kresťanskú vieru bez falošnej skromnosti v dialógu a v argumentácii;
- *otvorený*, ktorý je viditeľný na verejnosti a snaží sa byť ľuďom nablízku priateľským spôsobom;
- zbor, ktorý *žije s ľuďmi* okolo seba a spolu s nimi sa učí porozumieť Božím dejinám;
- *kultúrne flexibilný*, ktorý prezentuje svoje svedectvo v rámci súčasných rozličných kultúr;
- *trpezlivý zbor*, ktorý je tu, pokojný a zaujatý misiou;
- *dôverujúci*, ktorý sa nedá odradiť skúsenosťami s neúspechom, ale sa pevne drží zaslúbenia, že Božie slovo sa nenavráti prázdne;
- *štedrý a pohostinný*, ktorý je odrazom Božej lásky k ľuďom;
- *sprevádzajúci, pastiersky zbor*, ktorý na základe zmocnenia evanjeliom sprevádza ľudí v ich každodenných obavách a v nepriazni života, osobitne pri zásadných zmenách ich života;
- *uzdravujúci a žehnajúci zbor*, v ktorom prisľúbenia evanjelia môžu ľudia prežívať osobným, konkrétnym spôsobom;

⁹ V slovenskom kontexte je to misia zborov rôznych cirkví medzi príslušníkmi rímskeho etnika. Evanjelická cirkev metodistická konala 14. marca 2015 európske sympóziu vo Varšave s témou: „There is a Room at the Table – Sharing the Gifts Together“, na ktorom sa pracovalo na porozumení misie, reflektujúcej význam ľudských bytostí na okraji spoločnosti, pre misiu cirkvi s cieľom rozpoznať z rozličných perspektív rôzne aspekty porozumenia misie, ktorá dáva potrebnú pozornosť otázkam marginalizovaných ľudí.

¹⁰ Wien : Community of Protestant Churches in Europe (CPCE), 2007.

- *slúžiaci*, ktorý reaguje na potreby pomoci zainteresovaným spôsobom bez toho, aby žiadal od ľudí ako podmienku ich pripravenosť počuť slovo evanjelia;
- *zmierujúci*, v ktorom zaznieva slovo ubezpečenia o ospravedlnení, zakúša sa tam súciť a oslavuje Boží pokoj;
- *ekumenicky otvorený*, ktorý žije a propaguje spoločenstvo celej Kristovej Cirkvi;
- *vyučujúci*, ktorý má čo vložiť do procesu vzdelávania a výchovy na rozličných miestach učenia sa;
- *prorocký*, ktorý rozpoznáva svoju sociálnu a politickú zodpovednosť, zasadzuje sa o kresťanské hodnoty a pokúša sa o alternatívy ku konceptom spoločnosti, ktoré sú nepriateľské k životu.

Toto sú iba niektoré z najväznejších problémových okruhov na ceste za naším súčasníkom, ktoré sa vzťahujú priamo k misijným úlohám súčasných zborov. Misia nielen že prináša evanjelium, ale aj zaraďuje obrátených do zboru. Cieľom je podpora nových životov, oddaných Bohu. Nové ja obráteného človeka potrebuje akceptovať svoj nový život často v novej sieti vzťahov. Zároveň sa včleňuje do zboru, ktorý traduje a vytvára vlastné kategórie toho, čo je posvätné. Z hľadiska misijnej práce cirkevných zborov vo vzťahu k jednotlivcovi sa nám preto javí ako kľúčové preskúmať charakter slovenských zborov a to, ako chápu a žijú to, čo označujú ako „posvätný“ a „svätý“. Výsledky, veríme, prinesie následný výskum. Nateraz preskúmame niektoré teologické aspekty týchto pojmov.

Posvätný

Viera, kresťanstvo, život zborov sa bezpochyby spája s tým, čo označujeme ako „posvätný, posvätné“. Slovo posvätný má v slovenskom jazyku význam¹¹: „nábožensky uctievaný, slúžiaci na také uctievanie“. Spája sa s predstavou posvätných predmetov, odevov, s miestom uctievania, s posvätnými textami, ale aj s obradmi, so sakrálnym priestorom, svätým miestom, so svätou rodinou. Spravidla tiež s chrámovým personálom, s hierarchiou. Slovo „posvätný“ vyvoláva asociácie, ktoré vzbudzujú veľkú vážnosť a úctu, niekedy až nedotknuteľnosť, neprijateľnosť akéhokoľvek pošpinenia, ale tiež stálosť, nepremennosť, neporušiteľnosť. Posvätnosť vedie človeka k nábožnosti, úcte a k obdivu. Pre klasického nemeckého religionistu a teológa Rudolfa Otta (25. 9. 1869 – 6. 3. 1937)¹² bola posvätnosť (*das Heilige*) veľmi dôležitá kategória. Z dôvodu určitej pojmovej nedostatočnosti v nemčine začal pre ňu používať svoj vlastný pojem „das Numi-

¹¹ Podľa <http://slovník.azet.sk/synonyma/?q=posvätný> (2015-02-18)

¹² OTTO, Rudolf. *Posvätno*. Praha : Vyšehrad, 1998.

nose“, slovo, ktoré odvodil od latinského „numen“, čo znamená „pokyn“ alebo „božská vôľa“. Pre Otta posvätnosť („posvätno“), „numinóza“, označuje iracionálnu stránku náboženského zážitku. Stretnutie so Svätým vyvoláva bázeň a úžas. Tento mimoracionálny zážitok posvätnosti človeka fascinuje a prebúdza v ňom hlboký zmysel pre tajomstvo. Viera, náboženstvo preto nemôžu byť len premyslenou, racionálne vypracovanou náukou, ale majú aj iracionálne dimenzie. Ich dôležitou zložkou je intuitívne uchopenie posvätnosti ako skúsenosti desivého a fascinujúceho tajomstva, *mysterium tremendum et fascinans*, asi ako v prorocťve Iz 6,1–5: „V roku, keď zomrel kráľ Uzzija, videl som Pána sedieť na vysokom a vznešenom tróne. Okraje jeho rúcha naplňali chrám. Nad ním stáli serafi. Každý mal po šesť krídel: dvoma si zakrývali tvár, dvoma si zakrývali nohy a dvoma lietal. Jeden druhému volal: Svätý, svätý, svätý je Hospodin zástupcov, celá zem je plná jeho slávy. Prahy dverí sa zachveli od hlasu volajúceho a chrám sa naplnil dymom. Povedal som: Beda mi, som stratený, lebo som muž s nečistými perami a bývam medzi ľuďmi s nečistými perami a moje oči videli kráľa, Hospodina zástupcov.“

Izaiášova skúsenosť s „inou realitou“ sa opakuje u všetkých ľudí, otázka je, ako ju spracujú. Tí, ktorí ju prijali ako osobnú skúsenosť s transcendentnou realitou Boha, pociťujú posvätnú bázeň, no súčasne ich znovu neodolateľne priťahuje, chcú ju prežiť znovu a znovu.

Vcítienie sa do Božej prítomnosti, skúsenosť s Bohom ako so svätým Hospodinom sa sprítomňuje v bohoslužbe, kde človek prežíva pocit nekonečného rozdielu medzi svätosťou Stvoriteľa a nečistotou stvorenstva, resp. i koruny stvorenia, človeka. Tak sa i zbory v tomto zmysle stávajú posvätným prostredím. Pre kontext misie zboru je posvätné prostredie, kde sa človeku dostane ona fascinujúca skúsenosť s Bohom, nenahraditeľné. Je však nemožné, aj podľa R. Otta, onú kategóriu posvätnosti do detailu opísať, a už vôbec nie racionálne definovať, pretože sa racionalite vymyká. Niet pochýb, že prostredie môže reflektovať určitú skúsenosť, v rôznych tradíciách nadobudne odlišné kontúry. Domnievam sa, že rozdielne prežívania posvätnosti kladú nároky aj na rozdielne atribúty a na správanie sa zboru, taktiež na nároky na priestor, ale aj na spôsob zvestovania. To celé, všetko to, ako zbor misiu koná, zvláda, napomáha ju, sa otvára jednotlivcovi, včleňuje ho do života zboru, kladie naňho nároky a očakávania; hodnotí a chváli, alebo ho kritizuje, znáša a sprevádza, alebo zanedbáva, a tak ďalej.

Zbor má hľadať a vyžadovať posvätnosť (posvätenie).¹³ Misia zborov vedie jednotlivca k tomu, aby riešenie svojho života hľadal v Kristovi. On odpúšťa hriechy, On ospravedľňuje, a človek znovuzrozením začína mať skúsenosť života viery, cesty svätosti. Posvätenie dáva človeku vedomie, že

¹³ Por. Mt 5,48; Lk 6,40; 2Kor 13,7–9; 1Kor 2,6; Ef 2,8; Ef 5,17–18; 1Pt 1,17–16; 1Jn 1,8–10; Rim 5,5.

žije pre Boha a blížneho. Je dynamické, rozvíjajúce sa. Posvätenie (posvätnosť) nie je výsledkom ľudského úsilia. Božia láska určuje „stav srdca“ skrze Ducha Svätého, ktorého veriaci dostal, prijal. Viera otvára človeku oči pre Božiu lásku v Kristovi, ktorá si žiada nové a nové napĺňanie veriaceho láskou k Bohu a k človeku. Posvätnosť má dve dimenzie: (1) vnútornú a (2) vonkajšiu, inými slovami svätosť srdca a svätosť života. Viera je podmienkou i nástrojom svätosti. S rastúcou vierou rastie i posvätnosť. Nové stvorenie nie je abstraktný pojem, je to realita života viery.

Ak sa zbor v rámci dokonalého hľadania posvätnosti zakriví sám do seba, získava typické črty, ktoré nemusia vytvárať podporné, posvätné prostredie pre svätý život veriacich. Môže získať úplne nové atribúty, ktoré môžu byť síce akceptované a dokonca aj rozvíjané v miestnych zboroch, avšak nevytvárajú prostredie pre stretnutia so „Svätým“, ani pre rast posväteného života: „Posvätný zbor“ nemusí byť v biblickom slova zmysle súčasnej misii prospešný, resp. misia zboru nemusí zodpovedať biblickému modelu misie. Výsledkom je to, že zbor v jednotlivostiach môže predstavovať karikatúru Božieho kráľovstva namiesto toho, aby Božie kráľovstvo bolo medzi veriacimi v zbore. Pripravovaný výskumný projekt by mal pomôcť zistiť, aké charakteristické znaky naše slovenské zbory v tomto zmysle vykazujú, a pomôcť pri opravnej reflexii tým, ktorí o to prejavia záujem.

Svätý

Svätosť je konkrétny, nevyhnutný dôsledok ospravedlnenia a posvätnosti (posvätenia). Cirkevné zbory sa zaujímajú o človeka, lebo z Kristovho poverenia zvestujú evanjelium a hľadajú človeka, ktorý má v Kristovi nájsť nový, svätý – Bohu oddaný život. Taký človek sa potrebuje stretnúť so svätosťou. Avšak – ako Otto pripomína – svätosť je v kategórii a priori, bez akejkoľvek predchádzajúcej skúsenosti, nezávisle od toho, čo sme predtým zakúsili, vyskúšali, overili: „Racionálne idey absolútna, dokonalosti, nutnosti a bytnosti a tiež ideu dobra ako objektívnu hodnotu s objektívne záväznou platnosťou nemožno vyvodit' zo žiadneho zmyslového vnemu.“¹⁴

Svätá je predovšetkým neviditeľná Božia Trojica. Svätý je Hospodin, Boh. Misia zboru je vždy nový počín, ktorého výsledok je závislý od toho, či zvestované evanjelium nájde odozvu u človeka, ktorý prežije skúsenosť so Svätým. Hebrejské korene označujúce ‚svätého‘, ‚svätosť‘ (*ch-s-d* a *k-d-š*) naznačujú, že tá skúsenosť má dočinenia s totálnou odlišnosťou, s čímsi oddeleným od nášho zmyslového sveta, s inakosťou, novotou, neporovnateľnosťou s obyčajným (Ez 42,20), čo vzbudzuje bázeň alebo hrôzu, ale aj túžbu po opakovaní, keďže Svätý je zároveň spravodlivý i láskavý

¹⁴ OTTO, Rudolf. *Posvätno*. Praha : Vyšehrad, 1998, 110.

a milosrdný (2Sam 22,26; Ž 12,2; 145,17). Táto skúsenosť stretnutia so Svätým zároveň vedie k čistote človeka pred Bohom v zbere (por. „sväté ruky“ v 1Tim 2,8) a novým kvalitám v domácnosti (por. Tit 1,8: pohostinný, musí milovať dobro, musí byť uvážlivý, spravodlivý, pobožný, zdržanlivý).

To, o čo v spoločenstve Hospodinových uctievačov ide, je Svätý Boh. Menej o sväté predmety, úkony kultu a osoby. Tak sa Božia svätosť dostáva z magickej, neosobnej oblasti do oblasti osobného vzťahu s Ním a s inými ľuďmi. Božia svätosť, inakosť, zostáva tým nedotknutá ako aj vedomie, že medzi Bohom a svetom, Bohom a človekom je a vždy ostane priepasť. To má svoj zásadný význam, pretože Božia svätosť sa stáva požehnaným zrkadlom pre ľudskú vinu a pre spásne poslanie Ježiša Krista. Človek vidí svoj hriech, desí sa ho (por. Am 3,8), prežíva ho ako vedomie nečistoty a neschopnosti pred Bohom, ako osobnú vinu. A misia zboru mu ukazuje na Krista. Tam nachádza riešenie a svoju premenu na poslušného služobníka. Začleňuje ho na vrchol pomyselných hierarchie vznešenosti, vyvýšenosti a moci (por. Ex 15,11; Ž 99,2n; Ž 111,9). Človek má síce vysokú hodnotu, – lebo Hospodin ho urobil len o niečo menším než nebeské bytosti, korunoval ho slávou a dôstojnosťou, ustanovil ho za vládcu nad dielom jeho rúk, všetko mu položil pod nohy (Ž 8,6n), – no zároveň vie, že je pred Ním iba prach a popol (Gn 18,27) a že mu neostáva nič iné, než byť pokorný a odvážny, keď sa k Bohu obracia s nejakou prosbou alebo žiadosťou (Gn 18,30nn; Sd 6,39). Akákoľvek „pýcha predchádza skazu a namysleného ducha predchádza pád.“ (Pr 16,18)

Pre misiu zborov si „svätosť“ žiada prístup zbavený magickej (predstav o neosobných silách), avšak žiada si pevný osobný príklon k Bohu Hospodini zjavenom v Ježišovi Kristovi – v podmienkach miesta a času. V Kristovej osobe sa učíme dnes znovu aplikovať to, ako Boží ľud odpradávnoreagoval na Božie zjavenie: vedomie poddania sa Bohu, vedomie Božieho víťazstva, ľudského odovzdania sa a prijatia moci Zhora, sväté odovzdanie sa Jeho slovu s následnou poslušnosťou (por. Nu 25,11; Ž 96,10; Jn 2,17). Tieto a mnohé ďalšie atribúty svätosti súvisia v Biblii s hľadaním spásy a premenou srdca človeka, ktorú na základe osobného vyznania vln spôsobuje Boh.¹⁵

Apoštol Pavol píše v Liste Rimanom, že Duch Svätý sám dosvedčuje nášmu duchu, že sme Božie deti (Rim 8,16). Duch Svätý – τὸ πνεῦμα ἄγιον – označuje Božiu prítomnosť, zvlášť pokiaľ si jej je človek vedomý. Pre misiu zborov je dôležité, aby Duch Svätý inšpiroval, nadprirodzeným spôsobom pomáhal tým, ktorí Písmo s dôverou a modlitbou čítajú (pričom platí, že Písmo sväté je meradlom každého zjavenia). Skúsenosť viery so Svätým (i so všetkým svätým) je dôležitá tak dnes ako bola kedykoľvek v minulosti. Oživuje vieru kresťana. Nie sú a nemôžu sa stať základom pre

¹⁵ Por. napr. Jer 3,21–25; Jn 3,7; Lk 6,32; Ef 4,32; Lv 20,26; 1Jn 5,1; 1Jn 3,9.

pravdu, ale Božia pravda v Písme je skúšobným kameňom pravdivosti a rýdzosti každej skúsenosti viery. Skúsenosť aktualizuje Božiu pravdu v živote veriaceho jednotlivca. Zbory by mali mať atribúty, ktoré vytvárajú prostredie jednak stretnutia so Svätým, a zároveň vykazujú atribúty svätosti, ktoré nestoja v protiklade k biblickým nárokom na svätosť spoločenstva Hospodinových vyznávačov. Božia podstata podľa Nového zákona sa prejavuje v činnosti Ducha Svätého.¹⁶ Telo veriaceho je „Božím chrámom a v nás prebýva Boží Duch“ (1Kor 3,16; 6,19). Podobne aj spoločenstvo cirkvi: „Ste vybudovaní na základe apoštolov a prorokov, pričom uholným kameňom je Ježiš Kristus. V ňom celá stavba pevne pospájaná rastie vo svätý chrám v Pánovi; v ňom ste aj vy spoločne budovaní na Boží príbytok v Duchu.“ (Ef 2,20–22) Tento Duch sám je zárukou Božej spasiteľnej prítomnosti v zbere. Nie Jeho posvätnosť založená na posvätných tradíciách alebo i očakávaniach od novo uverivších ľudí.

Z tohto dôvodu je legitímne, aby sme výskumne preverili tiež prítomnosť atribútov, ktoré charakterizujú cirkevný zbor ako „svätý“ s cieľom reflexie misijného pozvania do konkrétneho spoločenstva kresťanov rôzneho denominačného začlenenia. Treba sa pýtať na vzťah cirkevného spoločenstva a budovania Božieho kráľovstva. Na to, ako si vytvára obraz Boha, obraz ľudskej dôstojnosti a spravodlivosti vo vzťahu k miestnemu spoločenstvu viery. Hľadať biblicko-teologické implikácie svätosti a pochybovania. Poukazovať na štandardy viery verzus systému príkazov a zákazov.

Posvätný, svätý a kritické myslenie

Svätosť a kritické myslenie sa vzájomne nevyklučujú, kým istý druh posvätnosti kritické myslenie nepripúšťa. Misia zborov, akokoľvek pracuje s numinózitou, iracionálnou stránkou náboženského zážitku, s bážňou a s úžasom pred Božím majestátom, so zmyslom pre tajomstvo a s intuitívnym uchopením posvätnosti, predsa potrebuje kritické myslenie.

Naša tzv. postmoderná doba prináša javy, ktoré vieme pomenovať, opísať, ako politické, ekonomické, kultúrne, náboženské či iné stavy a podmienky určitej epochy dejín. Ich kritické zváženie a zohľadnenie v misii zborov nám robí isté ťažkosti. Filozof Christof Voigt¹⁷ v poznámke k následnej teoretickej práci k problému misie v postmodernej spoločnosti navrhuje: „Z pohľadu filozofa... treba vziať do úvahy perspektívu postmodernizmu, ktorá sa pokúša porozumieť nášmu (dekonštruktívnemu a postštrukturalistickému) mysleniu. Je to prístup, kde znamenie /angl. sign/ (= slovo, slovné

¹⁶ Por. Mt 1,18.20; 3,11; Mk 1,8; 13,11; Lk 1,15.35.41.67 a inde.

¹⁷ Materiál vyprodukovaný teologickou komisiou metodistickej cirkvi Working Group Theology and Ordained Ministries predložený na „Theme Day“ 15. marca 2014 v Sofii ako *Communication of the Gospel in a Postmodern Society*.

vyjadrenie) sa stáva dôležitejším než fakty, veci označené, definované /angl. signified/ (= pomenovaný „fakt“). Preto je postmoderná reč o jazyku, nie o „svete“; je to istý druh teórie literatúry. Keďže „svet“ nie je v popredí záujmu, všetky tézy a teórie sa stávajú relativistické. Pravda nie je objektívnu ani absolútnou, je to stále sa meniaci kategória jazyka v nikdy sa nekončiacom dialógu. Táto postmoderná hermeneutika (týkajúca sa nášho čítania Biblie a nášho porozumenia viere, cirkvi ako aj cirkevným dejinám) by sa mala dostať do ohniska nášho záujmu. Mali by sme sa učiť, že my kresťania nie sme protikladom sveta, ale sme súčasťou siete, a my sami sme momentmi v postmoderných vývojjoch.“

Zoznam použitých a citovaných zdrojov

- Communication of the Gospel in a Postmodern Society*. United Methodist Church, Sofia 2014.
- Evangelising. Protestant perspectives for the Churches in Europe*. Wien : Community of Protestant Churches in Europe (CPCE), 2007.
- OTTO, Rudolf. *Posvätno*. Z nemeckého originálu *Das Heilige* preložil Jan. J. Škoda. Praha : Vyšehrad, 1998.
- PROTHERO, Stephen. *Religious Literacy: What Every American Needs to Know—and Doesn't*. New York: HarperOne, 2008.
- SCHWEITZER, Friedrich. *Postmoderner Lebenszyklus und Religion: Herausforderung für Kirche und Theologie*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus in Verlagsgruppe Random House GmbH, 2003.
- SIRKOVSKÁ, Dana. *Dospívajúci a jejich vztah k organizovaným církvím*. Praha : Evangelická církev metodistická, Institut vzdělávání, 2007.
- ŠOLTÉSOVÁ, Viktória. Spoločne k životu. Misia a evanjelizácia v meniacom sa prostredí. In: *Testimonium fidei*. Ročník 1, č. 1. r. 2013, 77–78.
- Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*. Dostupné na internete: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes> (2015-02-25)
- VICKERS, Jason E. *Minding the Good Ground. A Theology for Church Renewal*. Waco : Baylor University Press, 2001.
- Základné informácie o Slovensku. Náboženstvo dnes*. <http://www.slovakiasite.com/sk/nabozenstvo.php> (2015-02-25)

Prof. ThDr. Pavel PROCHÁZKA, PhD.

Naša nádej v Kristovi z pohľadu Rímskej liturgie

Anton KONEČNÝ – Andrej KRIVDA

Abstrakt

Slovo *nádej* sa dotýka nielen kultu, ale integrálne i života kresťana a človeka. *Nádej* je spolu s vierou a láskou základnou teologickou čnosťou. Liturgia je žitá teológia, ktorej vývoj a prax v každej cirkvi určuje viera. Najčastejším liturgickým slávením je obeta, preukazovaná Bohu. V Novom zákone je to eucharistia – omša, a liturgiou sú i ostatné sviatosti a kresťanský pohreb. Nádej ako darovaná Božská čnosť je významný a v liturgii zákonite frekventovaný pojem. Liturgia nás vedie osvojiť si nádej ako životný postoj.

Kľúčové slová: Nádej, (Rímska) liturgia, eucharistia, sviatosti, pohreb.

Abstract

The word “*hope*” does not affect worship only but integrally Christian and human life, too. *Hope*, together with faith and love, is a basic theological virtue. The liturgy is lived theology whose development and practices in each church are determined by faith. The most common liturgical celebration is the sacrifice offered to God. In the New Testament it is the Eucharist – Mass, and liturgy are both other sacraments and Christian burial as well. Hope as a donation of Divine virtue is an important notion that is inevitably quite frequent in the liturgy. Liturgy leads us to adopt hope as a life mindset.

Keywords: Hope, (Roman) liturgy, Eucharist, sacraments, burial.

Úvod

Konferencia na tému „nádej v Kristovi“ podporuje ekumenický dialóg a na Slovensku zapadá do určitého už systematického úsilia. To nás nabáda pred večne živým Bohom k veľkej pokore, ale i ďalšej vedeckej práci.¹

¹ Por. PERES, I. a kol. Vývoj eschatologickej viery vo vzkriesenie. In: *Vývoj teologického myslenia v premenách času*. Banská Bystrica : TRIAN, 2013, 96.

Ide o vzájomné poznávanie základov teológie našich cirkví.² V tomto príspevku analyzujeme vnímanie nádeje v Rímskej liturgii.

Nádej (spolu s vierou a láskou) je témou evanjelia, a preto je aj témou liturgie, lebo viera a kult vnútorne súvisia. Nádej je aj významnou témou spoločenskou. Nádej je zameraná na budúcnosť. Pritom uhol pohľadu môže byť profánny i spirituálny.

Profánny pohľad vystihuje Slovník slovenského jazyka. Ten vysvetľuje, že ide o vieru, že sa splní niečo očakávané, želané. Je to dúfanie, dôvera v budúcnosť, optimizmus vzhľadom na to, čo prinesie budúcnosť, kladné očakávanie vkladané do niečoho/niekoho, vec, jav, osoba, o ktorej sa verí, že splnia mimoriadne očakávania (napríklad mládež je nádejou).³

Spirituálny pohľad je širší o teologický, teda o transcendentný rozmer. Nádej je jedna z troch Božských čností. Podľa Katechizmu Katolíckej cirkvi „Čnosť nádeje zodpovedá túžbe po šťastí, ktorú Boh vložil do srdca každého človeka; ona spája nádeje, ktoré inšpirujú činnosť ľudí, ona ľudí očisťuje, aby ich pripravila pre nebeské kráľovstvo, ochraňuje ich pred malomyseľnosťou, ona podporuje v každej opustenosti, ona naplňa srdce radosťou v očakávaní večnej blaženosti. Nadšená nádej chráni pred egoizmom a vedie k radosti v láske“ (KKC 1818).

Teológia rozvíja svoje pohľady v mnohých praktických smeroch i vo vedeckých disciplínach v širokej škále odborov a aspektov od praktických až po mystické. Tu patrí i zvolený predmet našej analýzy, ktorým je liturgia.

Liturgia ako prvoradá činnosť každej cirkvi

Katolícka, pravoslávne i protestantské cirkvi vysoko hodnotia bohoslužbu – liturgiu. Ona je v cirkvách dňaním najdôležitejším, alebo aspoň prvoradým. Jej tajomné dejiny siahajú do hlbkej minulosti a sprítomňujú dávne udalosti. Liturgia obsahuje podstatu, spôsoby i ciele cirkvi a je tou najcirkvejšou činnosťou v pastorálnej, naukovej, teologickej a spirituálnej oblasti. Kresťanstvo nazvali „liturgickým náboženstvom“, čo je uznávaný princíp katolíckej i pravoslávnej teológie a cirkvi. Protestantská liturgia zvyrazňuje spoločné slávenie Božieho slova, kedy Boh hovorí k svojmu ľudu, ľud odpovedá a dialóg je prepojený na celý život človeka a spoločnosti.⁴

Postavenie liturgie a kultu v živote jednotlivca a spoločnosti je podstatné, nie je vedľajšie a formálne. Mierou dôležitosti je služba Bohu, tak, ako si to on praje. Názorne to vysvetľuje odchod Izraelitov z Egypta. Požadav-

² Skúseností ekumenických konferencií spočívajú v prekonávaní predsudkov a v „objavoch“ krásy, hĺbky a blízkosti teologických námetov. Napriek tomu, že musíme hovoriť i o rozdielnostiach.

³ Por. KAČLA, J. *Krátky slovník slovenského jazyka*. Bratislava : SAV, 1987, 212.

⁴ Por. KONEČNÝ, A. a kol. *Ekuména Košice 1994–2011*. Martin : Nové mesto, 2012, 64.

ka účasti na liturgii – bohopocte – je spojená s vyslobodením z Egypta. Kult má svoje vlastné meradlo, ním je Zjavenie. Zjavenie vedie k zmluve, v ktorej sú potom zahrnuté tri veľkolepé a nerozlučné inštitúcie: kult – právo – étos. S kultom súvisí i morálka a právo.⁵

Liturgia poskytuje stály pastorálny a spirituálny impulz. Je neustálym zdrojom inšpirácie pre pastoráciu i duchovný život kresťana všedného dňa. Predpokladá to očistenie od banalít a povrchností na jednej strane a poznanie symbolov a konanie podľa nich na strane druhej.⁶

Pôsobenie Krista cez Cirkev prostredníctvom sviatostí nazýva spoločná tradícia Východu i Západu „ekonómiou spásy“. Je to rozdávanie plodov Kristovho veľkonočného tajomstva.

Nádej v liturgii rímskeho obradu Katolíckej cirkvi

K liturgii patria:

- *Sviatosti*, ustanovil ich Kristus, ich počet je sedem a je nemenný.
- *Bohoslužba slova* je slávenie, kde je hlavnou časťou jeho čítanie, počúvanie a odpoveď vo forme modlitby a spevu.
- *Bohoslužba modlitby* sa koná spoločne, alebo i súkromne a spočíva v spájaní sa s Bohom ustáleným spôsobom v určitých hodinách dňa.
- *Sväteniny* ustanovila Cirkev, aby vyprosovala Božie požehnanie v rôznych životných okolnostiach, ich počet sa mení.

Druhý vatikánsky koncil ako prvý dokument prerokoval a schválil konštitúciu o posvätnéj liturgii. V nej definuje liturgiu takto: „Liturgia sa právom pokladá za výkon kňazského úradu Kristovho. V ňom sa totiž vnímateľnými znakmi naznačuje a každému znaku príslušným spôsobom uskutočňuje posvätenie človeka pritom celé tajomné telo Kristovo, teda Hlava i údy vzdávajú Bohu všetok verejný kult“ (SC 7).

Liturgia je *Christus totus et nos* (celý Kristus a my). „Celý Kristus“, to je aj „my“, teda cirkev od prvopočiatku podnes. Časť *Christus* je nemenná, časť *nos* podlieha a bude podliehať zmenám. Liturgia sa kontinuálne vyvíja, prijímajú a odovzdávajú sa jej jednotlivé prvky. Liturgia je školou viery, mravnosti, spirituality a estetiky. Liturgia je žitá teológia, ktorej vývoj a prax v každej cirkvi určuje zákon viery – *lex credendi*.

Liturgika sa radí medzi praktické teologické disciplíny, je akoby praxou teológie a je zaujímavé preskúmať pojem nádej vo vybranom priestore liturgie.

Nutná je voľba charakteristickej vzorky nášho skúmania. Najfrekventovanejšou liturgiou sú sviatosti a zo svätenín pohreb. Liturgiu slova a liturgiu

⁵ Por. RATZINGER, J. *Duch liturgie*. Trnava : Dobrá kniha, 2005, s. 5–13.

⁶ Por. KAPELARI, E. *Sväté znaky*. Bratislava : Lúč, 2007, 8.

modlitby z hľadiska pojmu „nádej“ možno skúmať, ale rozsah by sa stal neúnosným, a metodickéjšie je priamo biblické skúmanie (ktoré je predmetom iných príspevkov).

Analyzujeme teda „nádej“ v rámci obradov sviatostí a pohrebných obradov latinského obradu Katolíckej cirkvi.

Analýza pojmu nádej v rímskej liturgii sviatostí a pohrebu

Sviatosti Nového zákona definujeme ako činy Krista a Cirkvi, ako znaky a prostriedky, ktorými sa Cirkev vyjadruje a upevňuje a vzdáva Bohu kult a uskutočňuje posväcovanie ľudí (porov. KKP 840). Sväteniny ustanovila cirkev, najčastejšou je pohreb, ktorý tiež analyzujeme z hľadiska nádeje.

V obradoch vysluhovania všetkých sviatostí a pohrebu je frekvencia pojmu nádej prekvapivo častá:

Krst

Krst je nevyhnutný na spásu a je bránou k ostatným sviatostiam (porov. KKP 849). Prvoradým dôvodom krstu je viera. Spojenie viery a nádeje vyjadrujú hneď úvodné obrady, ktoré sa majú konať pri bráne kostola – symbole Božieho milosrdenstva a nádeje vo večný život, na čo naráža aj úvodný príhovor kňaza, ale aj úvodný spev omše pri vysluhovaní sviatosti krstu.⁷ Na tému nádeje nepriamo naráža aj zvolanie po samotnom krste dieťaťa, v ktorom sa poukazuje na skutočnosť, že Cirkev otvára svoju náruč tým, ktorí boli v krste znovuzrodení.⁸ Pri záverečnom požehnaní matky slová kňaza explicitne poukazujú na nádej.⁹

Konkrétne znenie textov s výskytom pojmu „nádej“:

- Omša pri udeľovaní krstu; introit (Tit 3,5.7): ...a *mali nádej* i podiel na večnom živote.¹⁰
- Požehnanie matky po krste¹¹ : *nech žehná matky týchto detí Pán Boh všemohúci, ktorý dáva kresťanským matkám radostnú nádej, že ich deti budú mať život večný...*
- Zvolania po krste; hymny v štýle Nového zákona¹²: znovuzrodenie pre živú nádej (1Pt 1,3–5)

⁷ Por. *Obrady krstu detí a sobášne obrady. Krst viacerých detí*. Trnava : SSV, 1976, č. 35–36.

⁸ Por. *Obrady krstu detí a sobášne obrady. Krst viacerých detí*, č. 60.

⁹ Por. *Obrady krstu detí a sobášne obrady. Krst viacerých detí*, č. 70.

¹⁰ *Rímsky misál*. Vatikán : Typis Polyglottis Vaticanis, 1980, 955.

¹¹ *Obrady krstu detí a sobášne obrady. Krst viacerých detí*, č. 70.

¹² *Obrady krstu detí a sobášne obrady*, 82.

Birmovanie

Prvoradým obsahom sviatosti je prijatie daru Ducha Svätého (porov. KKP 879). Zmienka o nádeji sa v obradoch birmovania nachádza v nepriamom zmysle. Je to v modlitbe po pomazaní a vyjadruje snahu o takú jednomyselnosť, ako je jedna viera, nádej a láska. Toto vyjadrenie môžeme označiť za vnútorný ekumenický prvok.¹³

Konkrétne znenie textov s výskytom pojmu „nádej“:

- Po pomazaní krizmou; prosby veriacich – úvodná modlitba:¹⁴ *A nech je naša modlitba jednomyselná, ako je len jedna viera, nádej a láska.*

Eucharistia (svätá omša)

Je najvznešenejšia sviatosť, v ktorej Kristus Pán je prítomný, obetuje sa a je prijímaný (porov. KKP 897). Výskyt pojmu „nádej“ v omšovej knihe Rímsky misál (Rímsky lekciónár, ktorý obsahuje 5 zväzkov neanalyzujeme) je prekvapivo častý – 57-krát: 2 zmienky obsahujú smernice Rímskeho misála, 18 zmienok je v rámci stálych častí omše a 37 zmienok je v menlivých častiach omše. Treba uviesť, že všetky eucharistické modlitby obsahujú priamo samotný termín, iba štvrtá ho neobsahuje priamo, pretože popisuje dejiny spásy, z ktorých však vyplýva Božia starostlivosť o človeka a tým jeho nádej.¹⁵

Konkrétne znenie textov s výskytom pojmu „nádej“:¹⁶

- Všeobecné smernice Rímskeho misála, č. 3: slávenie svätej omše sa usporiada tak, aby viedlo ... k účasti tela i duše: *s vrúcnou vierou, nádejou a láskou, akú si želá Cirkev.*

Stále časti omše, najmä Kánon

- I. eucharistická modlitba; spomienka na živých: *aj oni sami ti ju obe-tujú... za nádej na večnú spásu...*
- I. eucharistická modlitba; spomienka na živých: ... *aj oni sami ti ju prinášajú ... za nádej na večnú spásu...*
- II. eucharistická modlitba; spomienka na zosnulých: *čo zomreli v nádeji na vzkriesenie*

¹³ Por. *Obrad birmovania*. Trnava : SSV, 1976, č. 30.

¹⁴ *Obrad birmovania*. č. 30.

¹⁵ Analýza spracovaná podľa latinského vydania: *Missale Romanum. Editio iuxta typicam tertiam*. Chicago : Midwest Theological Forum, 2005. za použitia konkordancie latinských textov Rímskeho misála dostupnej na internete: <http://www.rifugiodelleanime.org/m3/>

¹⁶ Slovenské znenie podľa *Rímsky misál*. Vatikán : Typis Polyglottis Vaticanis, 1980.

- III. eucharistická modlitba; spomienka na zosnulých: *Pevne dúfame, že aj my...*
- III. eucharistická modlitba; spomienka na zosnulých v alternatíve: *Pevne dúfame, že aj my...*
- eucharistická modlitba za zmierenie: posilňuj nás..., aby sme vo viere a nádeji mohli ... prinášať svetu
- eucharistická modlitba za zmierenie; prefácia: *V Ježišovi Kristovi dávaj dúfať...*
- Spoločná prefácia V: *s pevnou nádejou očakávame jeho slávny príchod*
- Prefácia za zosnulých – *o nádeji na vzkriesenie s Kristom*
- Prefácia; nedeľná VI: ... *a preto dúfame, že vo večnosti budeme mať účasť...*
- Slávnosť Nanebovzatia P. Márie; prefácia: *ktorá je príčinou pevnej nádeje a potechy*
- Obrad prijímania: ... *kým očakávame splnenie blaženej nádeje a príchod...*
- Veľkonočná vigília: Úvodný pozdrav: *oslávim veľkonočné tajomstvo v nádeji, ...*
- Veľkonočná vigília; liturgia krstu; úvod: *sprevádzajme ... idú s radostnou nádejou k prameňu znovuzrodenia*
- Slávnostné požehnanie; v advente: *očakávanie Kristovo príchodu nech vás posilňuje... v radostnej nádeji...*
- Slávnostné požehnanie; Na Zjavenie Pána: *Boh, ... nech vám dá silnú vieru, nádej a ...*
- Slávnostné požehnanie; O Duchu Svätom: *Duch Svätý, ... nech vás ... posilní v nádeji...*
- Slávnostné požehnanie; Na začiatku roka: *Nech vás ... utvrdí v radostnej nádeji...*

Menlivé časti omše

- Omša za jednotu kresťanov; vstupný spev (Ef 4,4–6) ... *je len jedna nádej...*
- Omša: 3. nedeľa veľkonočná; orácia k Otcovi za ľud, ktorý : ... *nech s pevnou nádejou očakáva túžený deň svojho vzkriesenia*
- Omša: 5. nedeľa cez rok, orácia k Bohu o ochranu jeho rodiny, ktorá má v ňom *jedinú nádej*
- Omša o misionároch-mučeníkoch; orácia: ... *aby sme sa neochvejne pridržali nádeje, ...*
- Votívne omše; O všetkých svätých; po prijímaní: ...*Bože... udržuješ nás spoločnou nádejou...*

- Omša pri spomienke na zosnulých; za jedného zosnulého; orácia: Bože, ... *dal si nám nádej na vzkriesenie...*
- Modlitby veriacich pri omšiach za zosnulých: Aby všetci, ktorí zosnuli v nádeji na vzkriesenie...
- 30. nedeľa cez rok; orácia: ... Bože, rozmnož v nás vieru, *nádej* a ...
- Streda po Piatej veľkonočnej nedeli; orácia: ... Bože, ... *daj nám pevnú vieru a nádej*
- Omša: streda po Druhej veľkonočnej nedeli; orácia: *dal si nám nádej* na slávne vzkriesenie...
- Omša; 26 nedeľa cez rok, spev na prijímanie (Ž 118,49–50): ním si mi *dal nádej*
- Omša: Štvrtok po Prvej adventnej nedeli; Spev na prijímanie: (Tit 2,12–13) očakávame splnenie blaženej nádeje...
- Omša: Štvrtok po Druhej adventnej nedeli; (Tit 2,12–13): *očakávajme splnenie blaženej nádeje...*
- Omša: Štvrtok po Tretej adventnej nedeli; (Tit 2,12–13): *očakávajme splnenie blaženej nádeje...*
- Omša: Štvrtok po Piatej pôstnej nedeli; Orácia: ... *všetku nádej skladáme* iba do tvojho milosrdenstva...
- Omša: 23. nedeľa cez rok, spev na prijímanie (Ž 72,28): Pre mňa je slasťou ... v Bohu svoju *nádej mať*.
- Votívna omša v čase hladu a za hladujúcich; po prijímaní: ... nebeský pokrm ... *nech nám dá nádej* a silu...
- Votívna omša; Na poďakovanie Pánu Bohu; Po prijímaní: ... *daj nám milosť* ... aby v nás *rástla nádej* na večnú slávu.
- Kvetná nedeľa; modlitba po prijímaní: pre smrť tvojho Syna *daj nám dúfať*...

Vyššie uvedené sú miesta, v ktorých sa vyskytuje pojem nádej. V Rímskom misáli sa nachádza ešte ďalších 18 miest, ktoré uvádzajú v rôznych tvaroch sloveso dúfať (sperare).

Pokánie

Sviatosť, ktorou sa veriaci, vedomý si ťažkého hriechu, zmieruje s Bohom a Cirkvou (porov. KKP 960). Pokánie má individuálny i komunitárny charakter, lebo i viny majú často spoločný i spoločenský rozmer. Odporúča sa bohoslužba slova a následné individuálne vyznanie a rozhrešenie, na záver spoločné poďakovanie. Obrad zmierenia kajúcnika obsahuje povzbudenie jednotlivca i spoločenstva k nádeji na Božie zľutovanie a odpustenie.¹⁷

¹⁷ Por. *Obrad pokánia*. Trnava : SSV, 1977, 27–40.

Konkrétne znenie textov s výskytom pojmu „nádej“:

- Obrad zmierenia jednotlivých kajúcnikov; privítanie kajúcnika:¹⁸ *Ak si zhrešil, nestrácaj nádej...*
- Obrad zmierenia viacerých kajúcnikov; rezponzóriový žalm:¹⁹ *Dúfam v tvoje zľutovanie, Pane.*

Pomazanie chorých

Sviatosť, ktorou Cirkev odporúča chorého alebo starého človeka trpiacemu Pánovi, aby mu uľavil utrpenie a spasil ho (porov. KKP 998). Tri modlitby po pomazaní nemocného dokumentujú prosbu o jeho posilnenie v nádeji až dokonca, aby sa utvrdil v nádeji a dával tak príklad trpezlivosti.²⁰

Sviatosť pomazania chorých veľmi jasným spôsobom podporuje kresťanskú nádej. Skúška choroby nie je zlým momentom na otáčanie sa k tomu „čo bolo predtým“. V tých pohľadoch sa dá len dúfať. Ježiš to vedel a povedal apoštolom hľadiac na Lazara: „Táto choroba nie je na smrť.“ Viera vo vzkrieseného môže dúfať: „Kto verí vo mňa, žiť bude aj keď umrie.“ (Jn 11,25)²¹

Konkrétne znenie textov s výskytom pojmu „nádej“:

Modlitby po pomazaní:²²

- *Pane Ježišu... dal si mu účasť na svojom utrpení, posilni ho v nádeji, že jeho bolesti budú na úžitok Cirkvi,*
- *... aby vytrval vo viere a istý v nádeji aby dával príklad trpezlivosti,*
- *... upevni jeho nádej na spásu*

Kňazstvo

Posvätnými rádmi sú diakonát, presbyterát a episkopát (porov. KKP 1109). Všetky rády sa vysluhujú v omši, preto platí frekvencia pojmu „nádej“ pri Eucharistii. Samostatný výskyt pri vysluhovaní kňazstva nenachádzame, avšak charakter textov a vnútorná logika sviatosti kňazstva je spojená s plnou nádejou Božích dobrodení a požehnaní.²³

¹⁸ *Obrad pokánia*, 28.

¹⁹ *Obrad pokánia*, 67.

²⁰ Por. *Pomazanie chorých a pastoračná starostlivosť o nich*. Trnava : SSV, 2010, č. 77.

²¹ Por. GÉLINEAU J. *Assemblea santa manuale di liturgia pastorale*. Bologna : EDB, 1991, 565.

²² Por. *Pomazanie chorých a pastoračná starostlivosť o nich*, č. 77.

²³ Por. *Rímsky pontifikál*. Trnava : SSV, 1981, 65–231.

Manželstvo

Obrad sobáša má tiež jednu zmienku o nádeji. V rámci slávnostného požehnanania uvádzaného pri omši za ženícha a nevestu v Rímskom misáli povzbudzuje na radostné a nádejné očakávanie večnej blaženosti.²⁴

Konkrétne znenie textov s výskytom pojmu „nádej“:

- Omša pri vysluhovaní sviatosti manželstva; slávnostné požehnanie²⁵:
... aby ste s radosťou a *nádejou očakávali večnú blaženosť*.

Pohreb

Pohrebom Cirkev vyprosuje zomrelým duchovnú pomoc, vzdáva úctu ich telám a súčasne živým prináša útechu nádeje (porov. KKP 1176). Výskyt termínu nádej v pohrebných obradoch je 10-krát, teda častý: od všeobecných smerníc po jeho priame vyjadrenie vo všetkých typoch pohrebov (dospelí, deti, nepokrstené deti, ktoré rodičia chceli dať pokrstiť).²⁶

Konkrétne znenie textov s výskytom pojmu „nádej“:

Rímsky misál, omše za zosnulých:²⁷

- Omša pri pohrebe pokrsteného dieťaťa; modlitba po prijímaní: ... prosíme, aby nás táto sviatosť *upevnila v nádeji* na život večný.
- Omša pri pohrebe nepokrsteného dieťaťa; modlitba dňa: ... naplň (zarmútených rodičov) *dôverou a nádejou* v tvoje nekonečné milosrdenstvo.
- Omša pri pohrebe nepokrsteného dieťaťa; modlitba po prijímaní: ... prosíme, aby nám táto sviatosť bola útechou... a *upevnila v nádeji* na život večný.
- Slávnostné požehnanie; pri omši za zosnulých: ... zmŕtvychvstaním svojho milovaného Syna *dal veriacim nádej* na vzkriesenie.

Pohrebné obrady:²⁸

- Typický pohrebný obrad; pozdrav na úvod: *prišli sme sa s naším bratom rozlúčiť v nádeji na vzkriesenie*.
- Typický pohrebný obrad; kolekta omše: *zmŕtvychvstanie tvojho Syna je základom našej nádeje*.
- Typický pohrebný obrad; kolekta omše: *posilňuj našu nádej*.
- Typický pohrebný obrad; Responzóriový žalm /Jób 19,1.23–27a/ ... *hlboko v srdci mám túto svoju nádej*.

²⁴ Por. *Rímsky misál*, 986.

²⁵ *Rímsky misál*, 986.

²⁶ Por. *Pohrebné obrady*. Trnava : SSV, 2008, 69–98, 137–148.

²⁷ *Rímsky misál*, 1199–1203, 610.

²⁸ *Pohrebné obrady*, 69–98.

- Typický pohrebný obrad; modlitby veriacich; *prosíme za všetkých, ktorí zomreli v nádeji na vzkriesenie.*

Záver

Nádej je podstatnou a výrazne frekventovanou liturgickou témou pri vysluhovaní sviatostí a pri slávení pohrebných obradov. Nádej sa dotýka nielen kultu, ale integrálne i života a činnosti kresťana a zároveň mu pomáha osvojiť si nádej ako životný postoj.

Podrobný rozbor výskytu tohto pojmu poskytuje niekoľko záverov:

Krst ako znovuzrodenie predstavuje nádej i podiel na Božom živote.

Čnosť nádeje je kresťanovi darovaná, vliata, „máme ju v srdci“.

Nádej v Kristovi má rásť, má byť „pevná“, k tomuto rastu prispieva milosť Božia cez sviatosti.

Prežívanie liturgického roka (výrazne to platí o Vianociach, Veľkej noci) je aj sprítomnením tajomstiev spásy, aj nádejou na ich budúce naplnenie.

Kresťan aj odchádza zo sveta s nádejou na vzkriesenie.

Nádej je zameraná na budúcnosť, preto je závažná a radostná, i keď náročná. Aj Kristova výzva: „kto sa nezriekne všetkého, čo má, nemôže byť mojím učeníkom“ (Lk 14,33) je súčasťou prijatia Kristových blahoslavenstiev. Lebo ideálom kresťanského zriekania nie je nemať, nespomínať na minulosť a neplánovať budúcnosť, ale nedať sa spútať spomienkami a starosťami a snením, aby bol človek slobodný pre Boha.²⁹ Aby mohol dostať tu stonásobok a život večný (porov. Mt 19,29).

Použité skratky

KKC Katechizmus Katolíckej cirkvi (Trnava : SSV, 1998)

KKP Kódex kánonického práva (Konferencia biskupov Slovenska, Bratislava : SSV, 1996)

SC Sacrosanctum concilium – Dokument Druhého vatikánskeho koncilu o obnove liturgie (Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, Rím : SUSCM, 1968)

Prof. ThDr. Anton KONEČNÝ, PhD.

SLLic. Andrej KRIVDA, PhD.

²⁹ Por. JAN OD KRÍŽA. *Krátke spisy a korespondence*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 1998, 38.

Eschatológia listu Júdu a jeho rétorický a sociálny význam¹

Robert L. WEBB

Abstrakt

Eschatológia listu Júdu je orientovaná okolo dvojitej osi eschatologickej spásy a eschatologického súdu, s dôrazom na druhý pojem. Súd u Júdu zahŕňa nielen minulý a budúci súd, ale taktiež aj súd súčasný. Zmienka o minulom súde zdôrazňuje aspekt trestu súdneho procesu, zatiaľ čo odkazy na budúci a súčasný súd zdôrazňujú vznesenie obvinení a vyhlásenie rozsudku. Význam rétoriky eschatológie listu Júdu je: (1) presvedčiť čitateľov, aby sa taktiež zúčastnili súdneho procesu: vyslovením viny bezbožnosti nad votrelcami a (2) uistiť jeho čitateľov, že oni samotní nebudú súdení, naopak, budú chránení Bohom. Spoločenský význam eschatológie listu Júdu je dosiahnuť oddelenie medzi pôvodnou komunitou a votrelcami. Tieto dva významy sa zameriavajú rovnako na vonkajšiu hrozbu od votrelcov samotných, ako aj na vnútornú hrozbu ich negatívneho vplyvu na etiku, teológiu a jednotu čitateľov.

Kľúčové slová: Júda, eschatológia, súd, rétorika.

Abstract

Jude's eschatology is oriented around the twin poles of eschatological salvation and judgment with the latter being more prominent. Judgment in Jude includes not only past and future judgment but present judgment as well. Allusions to past judgment highlight the punishment aspect of the judicial process while references to future and present judgment highlight laying charges and producing a guilty verdict. The rhetorical function of Jude's eschatology is: (1) to convince his readers also to engage in judgment: to pronounce the intruders guilty of ungodliness, and (2) to reassure his readers that they themselves will not be judged but instead are being guarded by God. The social function of Jude's eschatology is to bring about a separation between the original community and the intruders. These two functions address both the external threat of the intruders themselves and the internal threat of their negative impact on the readers' ethics, theology, and unity.

Keywords: Jude, eschatology, judgment, rhetoric.

¹ Rád by som poďakoval niekoľkým ľuďom, ktorí prispeli k tomuto článku tým, že čítali jeho počiatočné verzie: Gordon Fee, Rodney Remin, Paul Spilsbury a Sara Winter.

1. Úvod

List Júdu dopláca na skutočnosť, že patrí medzi najviac opomínané knihy Novej zmluvy.² Aj v prípadoch, keď mu bola venovaná pozornosť, ostával do značnej miery nepochopený. Nepochopením bolo napríklad to, že bol charakterizovaný ako produkt „ranného katolicizmu“.³ Richard Bauckham v jeho skvelom komentáre k Júdovmu listu presvedčivo odporoval tomuto názoru. Poukázal na to, že list Júdu by nemal byť vnímaný ako produkt ranného katolicizmu, ale skôr ako výsledok apokalyptického židovského kresťanstva. Nielenže tento list preukazuje silný židovský charakter, ale bol aj značne ovplyvnený židovskými apokalyptickými textami. Bauckham si všíma, že list Júdu „nepresadzuje apokalyptickú eschatológiu ako odpoveď na jej popieranie (ako je to v 1K 15 a v 2Pt 3). Júdova apokalyptika nie je vôbec vedomá. Je to pohľad na svet v rámci ktorého prirodzene myslí a o ktorom predpokladá, že ho jeho čitatelia akceptujú.“⁴

Druhý význam v ktorom bol List Júdu zle pochopený spočíva v jeho pejoratívnom hodnotení ako takého, ktorý sa takmer výhradne zaoberá prísnym posudzovaním. J. N. D. Kelly opisuje moderného čitateľa ako „odradeného Júdovým takmer nezmieriteľným odmietavým tónom“.⁵ Bauckham pomohol opraviť taktiež toto neporozumenie. Poukázal na to, že List Júdu má dôkladnú literárnu štruktúru pri používaní témy súdu a používa rozsiahlu midrášovú exegézu pri rozvoji tejto témy.⁶

V oboch týchto prípadoch prispel Bauckham k lepšiemu porozumeniu Listu Júdu cez ocenenie jeho eschatológie. Tento článok buduje na Bauckhamovej práci analyzovaním podstaty eschatológie, ktorá je prezentovaná v Liste Júdu, za účelom posúdenia rétorickej a sociálnej úlohy, ktorú má táto eschatológia v stratégii tohoto listu.

² Douglas J. ROWSTON, The Most Neglected Book in the New Testament, in: *NTS* 21 (1974–75) 554–63.

³ Napr. Karl Hermann SCHEKLE, Spätapostolische Briefe als frühkatholisches Zeugnis, in: J. BLINZLER – O. KUSS – F. MUSSNER (eds.), *Neutestamentliche Aufsätze: Festschrift für Josef Schmidt zum 70. Geburtstag*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1963, 225–232.

⁴ Richard J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, WBC 50, Waco, TX: Word, 1983, 8–11.

⁵ J. N. D. KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (BNTC; London: Black, 1969) 233. Porovnaj Charles BIGG, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude* (ICC; Edinburgh: Clark, 1901) 311.

⁶ BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 3–6. V tomto bode je Bauckham závislý na skoršej práci E. Earle ELLISA, Prophecy and Hermeneutic in Jude, in: *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978) 220–36.

2. Podstata eschatológie v Liste Júdu

Júdova eschatológia sa sústreďuje okolo dvojitej osi ktorá je spoločná väčšine eschatologických schém: eschatologický súd a eschatologická spása. Pre-skúmame postupne obe schémy, začneme s eschatologickou spásou.

2.1. Eschatologická spása v Liste Júdu

Téma eschatologickej spásy je najjasnejšie vyjadrená vo výzve vo verši 21, v ktorom Júda vyzýva jeho čitateľov: „očakávajú milosrdenstvo nášho Pána Ježiša Krista na večný život“. Výraz „milosrdenstvo“ (ἔλεος) bolo často používané na rozpoznanie nádeje eschatologickej spásy⁷ a sloveso „očakávajúte“ (προσδέχομαι) je použité na vyjadrenie očakávania tejto nádeje.⁸ Eschatologická spása je tiež naznačená v úvodnom pozdrave, v ktorom sú čitatelia opísaní ako tí, ktorí sú „zachovaní pre Ježiša Krista“ (v. 1b).⁹ Oba tieto odkazy sa zmieňujú o parúzii.¹⁰ Vo verši 21 Parúzia Ježiša Krista nie je iba chvíľa kedy On rozprestrie milosť na veriacich, parúzia je sama o sebe milosťou pre veriacich – to čo bolo očakávané je teraz splnené; to čo bolo

⁷ Napr. 2 Makk 7,23.29; Pss. Sol. 8,27–28; 10,4; 14,9; 1 Henoch 5,5–6; 27,4; TestJud. 23,5; TestZeb. 8,2; TestNaph. 4,5; Matúš 5,7; 2Tim 1,18; 1Klem 28,1; HermVis. 3,9,8. Por. ἐλεέω v Pss. Sol. 7,10; 10,6; T Dan 5,9; porovnaj ἐλεήμων v Pss. Sol. 10,7; por. ἔλεως v 2Macc 2,7 (čítané ἔλεος).

Júdovo použitie ἔλεος vo v. 21 naznačujúce Kristovu parúziu, môže byť ovplyvnené Gréckym textom obzvlášť v 1Hen 1,8, pretože opisuje eschatologickú spásu ako „milosrdenstvo sa im stane“ (ἐπ' αὐτοὺς γενήσεται ἔλεος). Júda už citoval nasledujúci verš (1Hen 1,9) vo v. 14–15 ako odkaz na Krista prinášajúceho súd v čase parúzie.

⁸ Pre sloveso προσδέχομαι, „očakávať, čakať na“ (BAGH, 712) v eschatologickej kontexte pozri Mk 15,43 = L 23,51; 2,25.38; Tit 2,13. Por. ἀπεκδέχομαι v R 8,19.23.25; 1K 1,7; G 5,5; F 3,20; Žid 9,28. Por. nasledujúce synonymá: ἐκδέχομαι v Žid 11,10; Barn. 10,11; 2 Klem 12,1; προσδοχάω v Mt 11,3 = L 7,19–20; 2Pt 3,12–14; 1 Klem. 23,5; Ign. Poly. 3,2.

⁹ Sloveso τηρέω, „udržiavať, chrániť, zachovať“ (BAGD, 814–15), je použité v rannej kresťanskej literatúre s eschatologickou orientáciou. Napr. 1Tes 5,23; 1Pt 1,4; 2Pt 2,4.9.17; 3,7; Mart. Pol. 2,3; por. Júda 21 a Jn 17,11–12; por. Júda 6.13 s T. Reub. 5,5.

Júda používa sloveso τηρέω v slovnej hračke. Veriaci sú „zachovaní“ Bohom v očakávaní parúzie (v. 1). Padlí anjeli (v. 6) si „nezachovali“ ich pôvodnú pozíciu a teda ich trestom je, že sú „zachovaní“ vo večných putách. Podobne, rozsudok hlbokkej temnoty je „zachovaný“ pre blúdiace hviezdy (v. 13). V reakcii na to čo Boh koná (v. 1) a opísaním súdu (v. 6.13), Júda završuje výzvou veriacim aby sa uistili že sú „zachovaní“ v Božej láske. Porovnaj použitie synonyma φυλάσσω, v Júdovom pozhnaní: „Teraz však Tomu, ktorý vás môže zachrániť od pádu...“

1Hen 1,9 je citovaná u Júdu 14–15 ako proroctvo eschatologického súdu, ale ak sú si čitatelia Listu Júdu vedomí tejto citácie, môžu si uvedomiť že 1Hen 1,8 je zasľúbenie eschatologickej spásy spravodlivých, čo je v protiklade s odsúdením bezbožných v 1,9. V Gréckom texte 1Hen je jeden element tohoto zasľúbenia eschatologickej spásy vyjadrený s τηρ- slovnou skupinou: συντήρησις, „zachovanie“.

¹⁰ Pre diskusiu pozri napr. BAUCKHAM, *Jude*, 2 Peter, 26.

znášané je teraz odstránené. V 1. verši je parúzia Ježiša Krista očakávaným cieľom pre ktorý Boh zachováva veriacich.¹¹

Podobne v prvej polovici záverečného požehnania Júda uisťuje svojich čitateľov, že Boh „vás môže ... nepoškvrnených postaviť s plesaním pred svoju slávu“ (v. 24). Táto zmienka pravdepodobne zobrazuje „eschatologickú slávnosť uctievania“.¹² Následne po parúzii je Boží ľud uvedený pred Neho ako obeť bez poškrvny. Tento ľud uctieva Toho, ktorý ich zachoval (v. 1b) a chránil ich (v. 24).¹³

2.2. Eschatologický súd v Liste Júdu

Zatiaľ čo tento list hovorí o eschatologickej spáse, je zjavné, že najvýraznejšou črtou eschatológie listu je téma súdu.

Dve všeobecné pozorovania musia byť vykonané pred bližším začatím skúmania tejto témy. Po prvé, tento koncept eschatologického súdu je analogicky prevzatý z ľudského právneho systému.¹⁴ Súdny systém zahrňuje rôzne prvky, vrátane obvinení vznesených proti obžalovanému, dôkazov podporujúcich obvinenie, rozsudku, vyhlásenia trestu, a vykonania rozsudku. Eschatologický súd obsahuje tie isté prvky. Pri skúmaní tejto témy eschato-

¹¹ Datív Ἰησοῦ Χριστοῦ je lepšie chápať ako datív výhody (napr. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 19; Karl Hermann SCHELKLE, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* [HTKNT 13.2; 5th ed.; Freiberg: Herder, 1980] 146; Henning PAULSEN, *Der Zweite Petrusbrief and der Judasbrief* [MeyerK, 12.2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992] 53) radšej ako datív agenta (napr. J. B. MAYOR, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter* [1907; reprint Minneapolis: Klock & Klock, 1978] 18; Jerome H. NEYREY *2 Peter, Jude* [AB 37C; New York: Doubleday, 1993] 43) alebo ako datív referencie alebo polohy. Taktiež je neadekvátne chápať ἐν v predchádzajúcej časti vety ako určujúce tomuto datívu (napr. J. W. C. WAND, *The General Epistles of St. Peter and St. Jude* [Westminster Commentaries; London: Methuen, 1934] 196).

¹² BAUCKHAM; *Jude, 2 Peter*, 124

¹³ Vo svetle týchto zmienok na spásu, ktoré sú eschatologicky orientované, Kelly nesprávne vyvodzuje eschatologický rozmer spásy z Júdovho výroku „...našom spoločnom spasení...“ v 3. verši (*Peter and Jude*, 246).

¹⁴ Netvrdím, že Júda uprednostňuje preberanie svojho konceptu súdu z ľudského súdneho systému pred preberaním tém súdu z hebrejskej Biblie, pretože jednoznačne závisí na témach a motívoch prevzatých z hebrejskej Biblie a židovskej literatúry z obdobia Druhého chrámu. Skôr to, čo pozorujem je, že keď židovskí a kresťanskí autori rozprávajú o Božom, eschatologickom súde, mnohé obrazy v ich jazyku sú prevzaté z analógie s ľudskými súdnymi systémami. Napríklad forma súdneho výroku používaného biblickými prorokmi zobrazuje Boha, Izrael, a národy v podobe sudcu, obžalovaného a vykonávateľa rozsudku – úlohy prevzaté z analógie s ľudskými právnymi systémami. Por. Kirsten NIELSEN, *Yahweh as Prosecutor and Judge: An Investigation of the Prophetic Lawsuit (Rib-Pattern)* (JSOTS 9; Sheffield: JSOT Press, 1978); W. Eugene MARCH, Prophecy, in: *Old Testament Form Criticism* (Trinity University Monograph Series in Religion 2; ed. John H. HAYES; San Antonio, TX: Trinity University Press, 1974) 165–68; Herbert B. HUFFMON, The Covenant Lawsuit in the Prophets, in: *JBL* 78 (1959) 286–95.

logického súdu je dôležité rozlišovať medzi týmito rôznymi prvkami ktoré sú súčasťou tejto témy.

Po druhé, v Liste Júdu téma súdu nie je len budúcou eschatologickou udalosťou. Minulosť a súčasnosť sú spoločne spletené s budúcnosťou a vytvárajú bohatú tapisériu náznakov, zmienok a vysvetlení. Navyiac sú zmienky o minulom a súčasnom súde stále časťou eschatologickej orientácie listu, pretože prispievajú k pochopeniu témy budúceho eschatologického súdu. Takýto vzťah medzi minulosťou a budúcnosťou je jednou z črt apokalyptického žánru. Zatiaľ čo List Júdu je epištola, nie apokalypsa, perspektíva Listu Júdu má jasnú apokalyptickú orientáciu.¹⁵ Definícia apokalyptického žánru, tak ako ju vypracovala skupina SBL Apocalypse Group, zahrňuje ako súčasť svojej paradigmy princíp, že predchádzajúce udalosti sú často chápané ako majúce vzorový význam pre čitateľov v ich vlastnom čase.¹⁶

Aplikácia týchto dvoch pozorovaní na text Listu Júdu nám umožňuje lepšie rozlišovať, ako táto eschatologická téma funguje v tomto liste.

Explicitné odkazy na minulé súd boli autorom zoskupené do dvoch častí z troch. Prvá triáda, verše 5–7, sumarizujú tri ilustrácie súdu vybrané z príbehov z minulosti: Izraeliti zničení na púšti, padlí anjeli držaní v reťazoch a očakávajúci súd a Sodoma a Gomora potrestaná večným ohňom. V druhej triáde, verš 11, púha zmienka mien neslávne známych postáv navodzujú obrazy súdu: Kain, Balám a Kórach.

Tieto dve časti triády sa však vzťahujú nielen na súd v minulosti. Taktiež robia náznaky do prítomnosti a budúcnosti. Padlí anjeli nie sú len jednoducho opísaní ako tí, ktorí boli súdení v minulosti, ale sú opísaní ako „držaní v temnote vo večných reťazoch“ v súčasnosti. A vo vzťahu k budúcnosti, tieto reťaze ich budú držať až do „súdu veľkého dňa“ (v. 6). Podobne mestá Sodoma a Gomora neboli potrestané len v minulosti; ich trestom je „večný oheň“, v ktorom naďalej „sú nám výstrahou (príkladom)“ v súčasnosti (v. 7).¹⁷ Nielen že vyjadrovanie použité na opísanie týchto predchádzajúcich

¹⁵ Porovnaj s Bauckhamom, ktorý tvrdí: „Dominancia apokalyptického pohľadu v Júdovi a jeho používanie židovskej apokalyptiky ... umiestňuje ho do kruhov, kde apokalyptika nebola iba jedným z dôrazov, ale dominantným prostriedkom, skrze ktorého viera v Ježiša našla vyjadrenie“ (*Jude, 2 Peter*, 10).

¹⁶ Por. John J. COLLINS, Introduction: Towards the Morphology of a Genre, in: *Semeia* 14 (1979) 7; por. John J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, Crossroad, 1984, 6.

¹⁷ Prítomné príčastie v tejto vete δίκην ὑπέχουσαι („podstupovať trest“) v spojení so slovesom v prítomnom čase vo vete πρόκειται δεῖγμα označuje priebežnú povahu trestu a tým aj jeho mimoriadnu účinnosť, ktorou nám stále slúži ako príklad.

Ludia v prvom storočí predpokladali, že Sodoma a Gomora sa nachádzajú v juhovýchodnej oblasti Mŕtveho mora. Prirodzené znaky geografie regiónu boli interpretované ako pretrvávajúci dôkaz ich zničenia. Napríklad Filo opisuje priestor Sodomy a Gomory vo *Vit. Mos.* 2,56: „až do súčasnosti pretrvávajú pamätníky desivej katastrofy v Sýrii, ruiny a popol a síra a dym a tmavé plamene sa dvíhajú, akoby vo vnútri stále tlel oheň“. Por.

udalostí naznačuje, že majú vzorový význam pre čitateľov, text to vyjadruje jasne aj tým, že spája tieto tri príklady s čitateľovou súčasnou situáciou vo verši 8: „Podobne aj títo blúznivci...“

Podobne ani strohé odkazy na Kaina, Baláma a Kórača (v. 11) nie sú len odkazom na minulé súd. Sú obsiahnuté v rámci súženia („beda im“), ktoré je nad nimi vyrieknuté, to znamená, že Júda je voči votrelcom v opozícii. Minulý súd nad týmito tromi postavami sa stáva súčasným odsúdením votrelcov.

Blížšie skúmanie týchto odkazov na odsúdenie v minulosti výraznejšie vyjasňuje aspekty súdu ktorý je tu zdôraznený. S ohľadom na prvú triádu (v. 5–7), hlavný bod každej ilustrácie súdu je vyjadrený dokonavým slovesom. V každom prípade je dôraz kladený na vykonanie niektorých foriem trestu: pútnici na púšti sú „zahubení“ (ἀπώλεσεν); padlí anjeli sú „držaní (τετήρηκεν) vo večných reťaziach a temnote“ a amorálne mestá sú „vystavené ako príklad (πρόκεινται δέλημα) podstupujú trest (δίκην) večného ohňa“. Zatiaľ čo dôraz tejto triády je na vykonaní trestu, v spojeniach s participiami sú taktiež spomenuté dôkazy vznesené proti každému z nich: pútnici v pustatine boli tí „ktorí neverili (τοὺς μὴ πιστεύσαντας)“, padlí anjeli boli tí „ktorí si neuhájili svoje panstvo, ale opustili ich vlastný príbytok (τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον)“, a mestá boli tie, ktoré „sa oddávali smilstvu a išli za iným telom (τούτοις ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας)“.

S ohľadom na budúci súd, najsilnejším vyhlásením je citácia z Henochovho proroctva vo veršoch 14–15. „Ajhľa, prišiel Pán so svojimi svätými desaťtisícami, aby vykonal súd nad všetkými a usvedčil všetkých bezbožných¹⁸ pre všetky ich bezbožné skutky, ktorými páchali bezbožnosť, i pre všetky urážlivé reči, ktoré hovorili bezbožní hriešnici proti Nemu.“ Parúzia, ktorá je očakávaná ako čas eschatologickej spásy, je v tomto texte ohlasovaná ako čas eschatologického súdu. Avšak je dôležité poznamenať, že isté prvky súdu sú zvýraznené. Júdovo citovanie Henocha 1,9 nesleduje žiadnu zachovanú verziu. Richard Bauckham dokazoval, že Júda pravdepodobne „poznal grécku verziu, ale urobil svoj vlastný preklad z aramejštiny“.¹⁹ Text Listu Júdu sa však líši od ostatných starovekých verzií v niekoľkých ohľadoch, z ktorých dva sú tu relevantné.²⁰ Tieto dva redakčné roz-

Wis 10,7. (Pre použitie výrazu „Sýria“, ktorý zahŕňa región Mŕtveho mora, pozri „Sýria“, *OCD* 873–74).

¹⁸ Pre inú textovú verziu reprezentovanú v tomto preklade pozri nižšie.

¹⁹ BAUCKHAM, *Jude*, 2 *Peter*, 94–96, citované zo strany 96.

²⁰ Text Listu Júdu sa významne odlišuje od gréckeho textu v 1Hen 1,9 v piatich dodatočných ohľadoch: (1) Júda začína s ἰδοὺ, čo v gréckom texte chýba; (2) Júda používa aorist ἦλθεν, zatiaľ čo grécky text používa prítomný čas ἔρχεται; (3) Júda pridáva rozpoznávací titul κύριος, čo v gréckom texte chýba; (4) Júdov výrok opisujúci „sväté desaťtisíce“ je menej

diely poskytujú záchytný bod k prvkom súdu, ktoré chcel Júda zdôrazniť. Text *1Hen 1,9* je zachovaný v štyroch verziách odlišných od tej v Júdovi 14b–15: grécka, etiópska, latinská, a aramejská. Nanešťastie medzery v úlomkovitej aramejskej verzii (4QEn^c 1.1,15–7)²¹ sú presne v tých miestach, ktoré sú tu v oblasti záujmu a preto musia byť vynechané zo zreteľa.

Porovnanie Listu Júdu 14b–15 s inými textami – 1Hen 1,9 a Latinský Júda

Júda (v.14b–15)	Grécky ^a (1Hen 1,9)	Etiópsky ^b (1Hen 1,9)	Latinský ^c (Ps.-Cyprián, <i>Ad Novatianum 16</i>)
ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἀγίαις μυριάσιν αὐτοῦ	ὅτι ἔρχεται σὺν ταῖς μυριάσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ	Hfa, On príde s desiatimi miliónmi svätých	Ecce venit cum multis nuntiorum suorum
ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων	ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων	aby vykonal súd nad všetkými.	facere iudicium de omnibus
καὶ ἐλέγξει πάντας τοὺς ἀσεβεῖς	καὶ ἀπολέσει πάντας τοὺς ἀσεβεῖς	On zničí skazených	et perdere omnes impios
καὶ ἐλέγξει πάντας τοὺς ἀσεβεῖς	καὶ ἐλέγξει πᾶσαν σάρκα	a zavrhne každé telo	et arguere omnem carnem de omnibus
περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν	περὶ πάντων ἔργων τῆς ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν καὶ σκηκρῶν ὧν ἐλάλησαν λόγων	Pre všetko čo vykonalí,	factis impiorum quae fecerunt impie
καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς	καὶ περὶ πάντων ὧν κατελάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς	to čo hriešnici a skazení páchali proti Nemu.	Et de omnibus verbis impiis quae de Deo locuti sunt peccatores

Prvým rozdielom medzi textom Listu Júdu a ostatnými textami, ktorý je významný pre naše ciele, je počet prvkov eschatologického súdu vykonáva-

komplexný, a (5) Júdov opis hriechov z ktorých sú bezbožný obvinení zdôrazňuje ich reč, zatiaľ čo grécky text spomína reč aj skutky. Hoci sú tieto rozdiely významné z iných dôvodov, neprispievajú priamo k téme ktorá je tu spomínaná. Por. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 94–96.

²¹ Porovnaj J. T. MILIK, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford: Oxford University Press, 1976) 184–85.

^a M. BLACK, *Apocalypsis Henochi Graece*, in: *Apocalypsis Henochi Graece, Fragmenta Pseudepigraphorum Quae Supersunt Graeca*, PVTG 3; ed. M. BLACK – A.-M. DENIS; Leiden, Brill, 1970, 19.

^b James H. CHARLESWORTH, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., Garden City, Doubleday, 1983–85, 1.13–14.

^c BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 95.

ného Pánom. Dva prvky nachádzajúce sa v Júdovi sú: (1) „vykonal súd nad všetkými“ (ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων) a (2) „usvedčil všetkých bezbožných“ (ἐλέγξει πάντας τοὺς ἀσεβεῖς). Grécka, etiópska a latinská verzia nemajú dva prvky tak ako má Júda, ale tri: (1) vykonať súd; (2) zničiť a (3) usvedčiť. Prvý bod z uvedených je všeobecný odkaz na súd a sám o sebe nešpecifikuje žiadny konkrétny detail súdneho procesu. U Júdu je tento prvý prvok použitý. Ale Júda sa rozhodol nepoužiť odkaz na zničenie bezbožných (to znamená prvok potrestania), aby sa mohol zamerať na špecifický prvok súdneho procesu: usvedčenie bezbožných z vín, ktoré sú vyhlásené proti nim. Toto Júdove použitie z *1Hen 1,9* spôsobuje určité napätie voči bezprostrednému kontextu v *1Hen 1*, ktorá je naplnená odznievajúcou tradíciou božieho bojovníka – tradíciou ktorá zdôrazňuje prvok trestu. Ak, ako je aj pravdepodobné, si boli Júdovi poslucháči vedomí tohoto kontextu, potom Júdova redakcia textu mohla prispieť k jeho rétorickému účinku (pozri nižšie).²²

Druhým významným rozdielom je, že sa zmenila identifikácia tých, ktorí sú odsúdení. V ostatných verziách objektom slovesa „zničiť“ sú „bezbožní“ a objektom slovesa „odsúdiť“ je „každé telo“. Iná verzia v *1Hen 1,9* zdôrazňuje všeobecnosť procesu usvedčenia a vyhradzuje zničenie na bezbožných. Júda sa vzdáva všeobecného odkazu na „každé telo“, ale ponecháva špecifický odkaz na „bezbožní“, robiac ich cieľom odsúdenia. Týmto zmenami Júda zameriava eschatologický súd a obzvlášť prvok odsúdenia na bezbožných.²³ Je potrebné poznamenať, že toto pozorovanie je založené na predpoklade, že Júda napísal πάντας τοὺς ἀσεβεῖς (v súlade s väčšinovým názorom tých, ktorí písali o tomto texte²⁴) s väčšou pravdepodobnosťou ako πᾶσαν ψυχὴν – čítanie prevzaté v NA^{26,27} a UBS^{3,4,25}.

²² Por. J. T. MILIK, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford: Oxford University Press, 1976) 184–85.

²³ Porovnaj Carroll D. OSBURN, „The Christological Use of 1 Enoch 1.9 in Jude 14, 15“, in: *NTS* 23 (1976–77) 338.

²⁴ Napr.: MAYOR, *Jude and Peter*, 45; KELLY, *Peter and Jude*, 277; SCHEKLE, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief*, 149; OSBURN, „Christological Use“, 338; BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 93–94; B. DEHANDSCHUTTER, Pseudo-Cyprian, *Jude and Enoch*, in: *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature: Essays in Honour of Jürgen E. H. Lebram* (SP-B 36; ed. J. W. Van HENTEN, et al.; Leiden: Brill, 1986) 114 n. 1; Eric FUCHS – Pierre REYMOND, *La Deuxième Épître de Saint Pierre, l'Épître de Saint Jude* (Commentaire du Nouveau Testament 13b; 2nd ed.; Geneva: Labor et Fides, 1988) 174, 176; PAULSEN, *Der Zweite Petrusbrief and der Judasbrief*, 76; NEYREY, *2 Peter, Jude*, 80. Zdá sa, že *NRSV* sa riadi textami podľa NA^{26,27} a UBS^{3,4}.

²⁵ Textový dôkaz:

πάντας (τοὺς) ἀσεβεῖς	A B C Ψ 33 81 323 630 (1241) 1505 (1739) 2495 <i>al</i> vg sy ^h bo
πάντας τοὺς ἀσεβεῖς αὐτῶν	Maj
πᾶσαν ψυχὴν	P ⁷² κ pc sy ^{ph} sa bo ^{mss}

Obe tieto redakčné zmeny v Júdových citáciách z *1. Henochovej* vyvolávajú jednu vec: prinášajú lepšie zameranie a presnosť ohľadne povahy prijímateľov súdu. Odstránením odkazu na tú časť súdneho procesu v ktorom je vykonaný trest, súd je špecifikovaný ako obžalovanie a usvedčenie z tejto žaloby. Odstránením odkazu na „každé telo“, súd je zameraný na tých, ktorí sú identifikovaní ako bezbožní. Týmto spôsobom odkaz na eschatologický súd zameriava pozornosť špecificky na súdne prvky vznesenia obvinenia pre bezbožnosť a vyhlásenia výroku o vine.

To, čo som s ohľadom na súd v Liste Júdu doposiaľ dokazoval je, že odkazy na minulý súd sa sústreďujú na aspekt výkonu trestu v súdnom procese, zatiaľ čo odkazy na budúci súd sa zameriavajú na iné prvky súdneho systému, menovite vznesenia obvinenia a vyhlásenia výroku o vine.

Tak ako u budúceho súdu, odkazy na súčasný súd v Liste Júdu sa taktiež sústreďujú na tie aspekty súdneho procesu, ktoré zahrňujú vznesenie obvinenia a vyhlásenie výroku o vine. Napríklad verše 8–10 aplikujú príklady z minulosti (v. 5–7) na votrelcov. Ale pozornosť je zameraná na dôkazy podporujúce obvinenie z bezbožnosti a nie na výkon trestu.

Druhý príklad môže byť pozorovaný vo výroku o súžení („beda im“) v 11. verši, ktorý je druhou triádou ktorá spomína príbehy o súde v hebrejskej Biblii. Každý špecifický odkaz poukazuje na zhubné správanie takéhoto jednotlivca: „cesta Kainova“, „blud Balámov“ a „Kórachova vzbura“. Zatiaľ čo sa príbehy spojené s týmito osobami, či už v hebrejskej Biblii a neskôr aj v židovskej tradícii, rozšírili rovnako na ich zlé správanie a následne na ich potrestanie, náznaky v Liste Júdu sú v každej situácii zamerané na ich zlé správanie. Tento výrok o súžení („beda im“) neoznámil súženie na spomínané osoby z minulosti, ale na votrelcov ktorých Júda odsudzuje.

Výrok začína s „Beda im (οὐαὶ αὐτοῖς)!“ Predchádzajúci výraz οὐαὶ αὐτοῖς je vo veršoch 10 a 18 zámeno οὗτοι a jednoznačne poukazuje na votrelcov ktorí sú opísaní vo verši 4. Takto každé z týchto troch vyhlásení v tejto triáde opisuje votrelcov: votrelci „idú cestou Kainovou“, votrelci „uvrhli seba do Balámovho bludu“ a sú to títo votrelci, ktorí „vzburou Koráchovou zahynú“.

3. Funkcie eschatológie v Liste Júdu

Toto analyzovanie Listu Júdu ma vedie k tvrdeniu, že jeho eschatológia, obzvlášť jeho eschatologický súd, majú prinajmenšom dve rôzne funkcie.

3.1. Rétorická funkcia

Po prvé, eschatológia má rétorickú funkciu, ktorá má ďalej niekoľko výrazných prvkov. Odkazy na minulé súdy a to najmä vo veršoch 5–7, kladú dôraz na potrestanie tých, ktorí sa dopustili činov bezbožnosti. Tieto príklady

z minulosti boli s najväčšou pravdepodobnosťou známe židovsko-kresťanským čitateľom Listu Júdu, títo by teda prirodzeným spôsobom vyjadrili súhlas v dvoch oblastiach: tí ľudia boli zjavne bezbožní a jednoznačne si zasluhujú byť potrestaní. Tieto odkazy na súd ako na trest za bezbožnosť umiestňujú čitateľov do rámca paradigmy, s ktorou boli oboznámení a v súlade, ako to autor uvádza vo verši 5: „Chcem vám pripomenúť, aj keď to všetko už dávno viete ...“ Oni nemuseli byť presvedčovaní o tom, že Boh trestá bezbožných.

Odkazy na budúci súd, na druhej strane, zdôrazňujú vznesenia obvinenia z bezbožnosti a vyhlásenia výroku o vine, ako je to vidieť vo veršoch 14–15. Ale tieto verše neodkazujú na tento súd všeobecným spôsobom. Proroctvo Henochovo je výslovne aplikované na votrelcov vo verši 14: „Aj o týchto (τούτους) prorokoval Henoch ...“. Čitatelia potrebovali byť ubezpečení o božskej perspektíve pre ich situáciu. Potrebovali byť presvedčení, že Pán vyriekne obvinenia z bezbožnosti proti týmto narušiteľom a vynesie proti nim výrok o vine.

Júda kladie značný dôraz na minulý a budúci súd, ale primárne zameranie je na prítomnom súde – súde chápanom nie ako trest, ale ako vznesenie obvinenia a vyhlásenie výroku o vine. Júda ako autor píšuci tieto slová, vyslovuje prítomný súd proti votrelcom. Vznáša proti nim obvinenia z bezbožnosti a predkladá dôkazy proti nim, čím ich označuje za vinných. Ale to nie je len jeho vlastné rozhodnutie v tejto záležitosti. Vo 4. verši Júda vyhlasuje, že je to taktiež Boží súd, opisujúc votrelcov ako „ľudia bezbožní, ktorí už dávno boli poznamenaní k tomuto odsúdeniu...“

Zatiaľ čo dôraz súdu v Liste Júdu je na prítomnom súde, podstatným nie je autorov prítomný súd nad votrelcami, dokonca ani Boží verdikt. Podstatou celej záležitosti je otázka: aký bude *čitateľov* rozsudok? Júda predkladá pred čitateľov obvinenia proti votrelcom a taktiež poskytuje dôkazy proti nim. Ale uznajú čitatelia votrelcov za vinných? Toto je rétorická funkcia témy eschatologického súdu v Liste Júdu: presvedčiť čitateľov, aby vyhlásili votrelcov za vinných z bezbožnosti.

Všetky odkazy na minulý súd, budúci súd, a prítomný súd spolupracujú na podpore tejto rétorickej funkcie. Môžeme to pozorovať pomocou sledovania toku Júdovho rozprávania. Vo veršoch 5–7 sú čitateľom pripomínané dôverne známe minulé príklady božieho potrestania bezbožných. Tieto príklady z minulosti siahajú do prítomnosti, pretože „sú nám príkladom“ (v. 7). Paradigma súdu je teraz vložená na svoje miesto. Potom sú vo veršoch 8–10 tieto minulé príklady použité výslovne na votrelcov („podobne aj títo...“ v. 8) tým že poukazujú, že ich bezbožnosť je podobná bezbožnosti z príkladov z minulosti. Tieto verše poskytujú dôkaz na podporu Júdovho verdiktu. Vo verši 11 je výrok o súžení aplikovaný priamo na čitateľovu vlastnú situáciu s votrelcami („Beda *im!*“ v. 11), a potom vo veršoch 12–13 sú pred-

ložené ďalšie dôkazy na podporu verdiktu bezbožnosti. Šesť metafor vo veršoch 12–13 má silný emotívny obsah a preto sú určené na vyvolanie silného negatívneho nastavenia proti votrelcom.²⁶ Budúci súd Pána vo veršoch 14–16 potvrdzuje súd, ktorý bol vyrieknutý Júdom a ktorý sa požaduje od čitateľov. A to je tvrdenie ktoré skutočne zaväži – je to Pán kto prináša tento súd. Verš 16 poskytuje dôkaz proti votrelcom tým že podporuje tvrdenie, že toto proroctvo je vlastne proti votrelcom. Napokon Júda prináša svoje posledné svedectvo: apoštolove predpovede o takýchto ľuďoch (v. 17–18), ktoré nachádzajú naplnenie vo vlastnostiach votrelcov (v. 19). Všetky tieto odkazy sa snažia rétorickými prostriedkami presvedčiť čitateľov, že oni taktiež musia vyhlásiť votrelcov za vinných z bezbožnosti.

Z týchto dvoch eschatologických pólov súdu a spásy, je to jednoznačne eschatologický súd, ktorý najvýznamnejšie prispieva k rétorike Júdu. Avšak eschatologická spása tiež prispieva k rétorike listu. Ak je súd ohlásený a požadovaný a tí, na ktorých sa súd vzťahuje sú premiešaní s komunitou, potom by to mohlo viesť k neistote a strachu zo strany čitateľov. Opisy eschatologickej spásy sú riešením pre túto neistotu a strach tým že zdôrazňujú, že im bude udelená milosť v čase parúzie (v. 21) a budú chránení Bohom až do jej príchodu (v. 1b.24). Táto eschatologická téma pomocou rétoriky uisťuje čitateľov, že im, na rozdiel od votrelcov, bude udelená milosť a nie súd. Táto téma ich taktiež rétoricky uisťuje, že môžu bez strachu vykonať rozsudok ku ktorému ich vyzýva Júda – Boh ich chráni.

3.2. Sociálna funkcia

Nielenže má eschatologický dôraz v Liste Júdu rétorickú funkciu, má aj sociálnu funkciu. Júdove svedectvo naznačuje, že protivníci proti ktorým Júda píše boli prijatí vo vnútri komunity. Vyhlásenie vo verši 4, že „niektorí ľudia sa vkradli medzi vás“ je pejoratívny spôsob ktorý opisuje nováčikov vstupujúcich do spoločenstva a ich prijatie spoločenstvom. Podobne verš 12 naznačuje, že títo nováčikovia sa zúčastňujú uctievania v spoločenstve a zúčastňujú sa na „hodoch lásky“. Verše 22 až 23 naznačujú, že títo noví členovia majú vplyv na ostatných členov komunity.

Ak problém spočíva tu, potom eschatologické témy súdu a spásy majú sociálnu funkciu. Sú použité tak, aby spôsobili rozdelenie medzi pôvodným spoločenstvom a novoprišielcami – produkujú rozdelenie typu „my-a-oni“. „My“ sme tí, ktorí zdieľame spasenie (v. 3) a sme chránení až kým ho neprijmeme v čase parúzie. Ale „oni“ sú tí, ktorí sú obvinení z bezbožnosti a „oni“ budú súdení Pánom v čase parúzie. Skupiny, ktoré boli premiešané, sú teraz oddelené týmito eschatologickými témami.

²⁶ Duane E. WATSON, *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, SBLDS 104, Atlanta, Scholars Press, 1988, 64.

Naša analýza rétorickej funkcie prispieva k tejto sociálnej funkcii, pretože vyslovenie verdiktu bezbožnosti proti votrelcom spôsobuje ich zaškatulkovanie. Oni sú tí „bezbožní“. Tento typ rozdelenia na „my-a-oni“ je ešte zvýraznený rétorickým spôsobom opakovania oslovenia čitateľov ako „milovaní“ (verše 3.17.20) na rozdiel od opakovaného označenia votrelcov ako „títo/oni“ (verše 8.10.12.14.16.19).²⁷

4. Záver

Táto analýza eschatológie Listu Júdu nás viedla k zváženiu dvoch funkcií tejto eschatológie. Rétorická funkcia je pokusom presvedčiť čitateľov, aby uznali votrelcov vinnými z bezbožnosti. Sociálna funkcia je pokusom o vytvorenie oddelenia medzi pôvodnou komunitou a votrelcami.

Tieto dve funkcie spolu súvisia, pretože obe sa zaoberajú hrozbou, ktorú autor vníma v situácii v ktorej sú čitatelia. Pri prvom čítaní sa hrozba môže javiť ako vonkajšie ohrozenie – votrelci sa vkradli. Toto vonkajšie nebezpečenstvo tu skutočne je, ale hrozba, ktorá vyvoláva Júdove väčšie obavy je vnútorná hrozba, teda pôsobenie votrelcov na etiku, teológiu, a jednotu pôvodnej komunity.

Tým, že sledujeme situáciu obsahujúcu jednak vonkajšie, ako aj vnútorné ohrozenie, sme schopní porozumieť rétorickú a sociálnu funkciu eschatológie v Liste Júdu v rámci stratégie tohoto listu. Júdova eschatológia je použitá na riešenie vonkajšieho ohrozenia, ale v skutočnosti je hlavným účinkom riešenie vnútorného ohrozenia spoločenstva samotného. Nabádaním čitateľov aby „bojovali za vieru“ proti vonkajšiemu ohrozeniu (verše 3–4), Júda uskutočňuje svoju ďalšiu dôležitú výzvu, ktorá sa zaoberá vnútorným ohrozením: „udržujte sa v láske Božej“ (v. 21).*

Preložil: Bc. Pavol KRASNOCVETOV

Prof. Dr. Robert L. WEBB

²⁷ O použiteľnosti škatulkovacej teórie k štúdiu NZ pozri Bruce J. MALINA a Jerome H. NEYREY, ktorí tvrdia: “Negatívne označovanie slúži ako spôsob sociálnej diferenciacie, podčiarkujúc rozdiely a tak rozdeľujúc sociálne kategórie do polarít, ako sú dobrí a zlí, hrdinovia a darebáci, veriaci a neveriaci, alebo úctyhodní a hanební. Takéto škatulkovanie slúži na zdôraznenie spoločenských hodnôt tým, že vyčleňuje tých, ktorým tieto hodnoty chýbajú alebo sa nimi vychvaľujú.“ *Calling Jesus Names: The Social Value of Labels in Matthew* [FFSF; Sonoma, CA: Polebridge, 1988], 37–38.

* Článok bol pôvodne publikovaný v *Bulletin for Biblical Research* 6 (1996), 139–151.

Teológia a prax

Rigorózne skúšky a obhajoby dizertačných prác na Katedre teológie a katechetiky PF UMB v Banskej Bystrici v roku 2016

V roku 2016 sa v januári uskutočnili na Katedre teológie a katechetiky PF UMB v Banskej Bystrici rigorózne skúšky, pri ktorých uspeli dvaja absolventi a získali akademický titul doktor teológie (ThDr.) a v auguste sa konali obhajoby dizertačných prác dvoch študentov doktorandského štúdia (PhD.), ktorí úspešne obhájili svoju dizertačnú prácu. Z posudkov vyberáme:

A) Rigorózne práce

Doc. PaedDr. PhDr. Pavol Tománek, PhD.

Manželstvo a rodina v medzináboženskom dialógu

Konzultant: Prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.

Oponent: Prof. ThDr. PhDr. PaedDr. Imrich Peres, PhD.

V úvodnej časti práce načrtol problematiku dnešného stavu a chápania manželstva a rodiny v medzináboženskom dialógu a vymedzil odbornú problematiku. Poukázal na funkcie a znaky rodiny, na typológiu rodiny a jej varianty, taktiež rozobral základ rodiny, funkcie rodičov, ako aj a lásku ako hybnú silu rodiny. Zaujímavé sú o. i. jeho historicko-religiózne analýzy z pohľadu utvárania sa manželstva, kde celoživotné spoločenstvo má dôležitý božský i ľudský komponent. V kapitole „Manželstvo a rodičovstvo“ rozobral úlohu otca a matky v kresťanských rodinách a venoval sa problematike, ktorá priamo kresťanské rodiny zasahuje (abortivizmus, eutanázia, atď.). Prínosné sú prehľady legislatívnych noriem a rozbor foriem eutanázie resp. možnosti paliatívnej starostlivosti. Tretia kapitola práce je akýmsi centrálnym kresťanským zoskupovaním pohľadov na manželstvo a rodinu ako Kristovo spoločenstvo. Cenné sú analýzy komunikácie v rodinných vzťahoch, pohľad na typológie osobností a taktiež krátky prehľad o vývojových štádiách manželstva a rodiny. Autor smelo načrtol aj nové podoby rodiny a neobišiel ani bolestivé témy, ktoré prinášajú manželstvo a rodinu do krízy.

Prínos rigorózneho práca sa prejavuje vo viacerých líniiach. Je to jednak v dobre prehľadnej analýze problematiky manželstva a rodiny v priestore medzináboženského dialógu. Taktiež sa veľmi cení analýza historických komponentov utvárania sa manželstva a rodiny, ako aj rozbor ich krízových situácií z pohľadu zmýšľania viery. Rozbor týchto patologických momentov zvlášť zo strany náboženského nazerania považujeme za veľmi hodnotný. Taktiež odborná literatúra, ktorú autor sprehľadňuje, ponúka výbornú orientáciu pre ďalší výskum prameňov.

Práca je písaná na tému, ktorá je v spoločnosti, v cirkvi i v priestore iných náboženstiev aktuálne diskutovaná. Je prínosom pre všetkých, ktorí sa vážne zaoberajú problematikou rodiny v rozličných kontextoch a oblastiach výskumu. Je príspevkom do medzináboženského dialógu, ktorý v súčasnosti prebieha na rôznych úrovniach. Rigorózna práca môže byť využitá aj v cirkvách pre prácu s ľuďmi pri kurzoch, biblických hodinách, ale aj tiež ako materiál k rozhovorom so snúbencami.

Mgr. Jozef Kučera

Ježišove reči a rozhovory

Konzultant: Prof. ThDr. PhDr. PaedDr. Imrich Peres, PhD.

Oponent: Doc. ThDr. Pavel Hanes, PhD.

Ján Kučera sa v rigorózneho práci zaoberal bohatstvom Ježišových rečí, z ktorých exemplárne vybral reči súkromnejšieho charakteru, reči k učeníkom. V nich si všímal charakteristiku Pánových rečí, spôsob ich prednesu, okolnosti rozhovorov, a taktiež ich posolstvá pre jednotlivcov a pre spoločnosť jeho nasledovníkov v užšom kruhu. Centrálnu kapitolu práce tvoria analýzy Ježišových súkromných rozhovorov k učeníkom. Tu rozoberal jednotlivé príbehy (spolu 11), ktoré sú kodifikované zvlášť v najstaršom evanjeliu, teda u Marka, a niektoré aj u ostatných evanjelistov. Autor pozoruje schematické zloženie všetkých vybraných perikóp. Postupuje podľa 11 bodov, ktoré v každom prípade dôkladne aplikuje pri každom príbehu. Pýta sa na obsah a charakter Ježišových rečí, na ich zámer, na pozadie jeho myšlienok, na dôvod jeho rozhovorov, na spôsob Ježišovej rétoriky, všíma si okolnosti jednotlivých príbehov, zohľadnenie poslucháčov, ich reakcie i zámer evanjelistov s výberom a redakciou Ježišových rečí. Každý príbeh je uvedený daným biblickým textom a rozbor jednotlivých perikóp je vedený dobre vnímavým exegetickým spôsobom. Záver práce a vyhodnotenie prinášajú výstižným spôsobom výsledky všetkých analyzovaných textov a prehľadne udávajú vlastnú charakteristiku Ježišovho pôsobenia. Toto zhrnutie je zvlášť hodnotné, pretože prezrádza jednak chápanie Ježišovho pohľadu na vtedajšiu židovskú spoločnosť, ako aj Ježišovu snahu svojimi roz-

hovormi priviesť učeníkov k dobrej príprave na službu, ktorú im chcel po svojej smrti zveriť. Zároveň prezrádza aj autorovu sebareflexiu a jeho poznávanie možností i dôležitosti kazateľskej služby na spôsob Ježišovho kazateľského a dušpastierskeho účinkovania.

Za prínos rigorózneho práce Mgr. Jozefa Kučeru sa môže považovať už samotné spracovanie témy, ktoré v slovenskom kontexte nemá obdobu. Zároveň sa veľmi kladne hodnotí použitie nielen zahraničných štúdií, ale spracovanie prác domácich autorov (napr. Fazekaš, Dubovský, Peres atď.), ktorí svojimi poznatkami mohli takto prispieť k vzniku práce tohoto typu. Okrem toho autor podáva taký pohľad do Ježišových rečí a rozhovorov s učeníkmi, ktorý nesmierne významne môže prispieť k zvýšeniu odbornosti teológov a zborových kazateľov v ich homiletickej a dušpastierskej praxi. Tak rigorózna práca dôveryhodne odкрýva celkový proces nielen vzniku a tradovania Ježišových rečí, ale aj proces zostavovania evanjelií, snahy evanjelistov o ich teologické hodnotenie Ježišových rečí a zároveň prináša aj dôležité informácie o cirkevnom pozadí jednotlivých evanjelistov, ktorí predstavujú svoje evanjeliá ako prejavy svojich teologických snáh.

B) Dizertačné práce

Mgr. Ioan-Dinu Lakatos

Kázne ako nástroj boja proti spoločenským deviáciám

Školiteľ: Prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.

Oponenti: Prof. PhDr. Dalimír Hajko, DrSc.

Doc. ThDr. PaedDr. PhDr. Pavol Tománek, PhD.

Doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Miera aktuálnosti témy predloženej práce je priamo úmerná naliehavosti pôsobenia spoločenských deviácií v súčasnom sociálnom spektre, ako aj možnej účinnosti pôsobenia kázne v rámci boja nielen proti následkom týchto deviácií, ale predovšetkým v kontexte preventívneho zamedzenia ich vzniku. Keďže práca vznikla a obhajuje sa v študijnom odbore 2.1.12 Teológia, je osobitne dôležitá aj odpoveď na otázku vzťahu teológie k ostatným vedným disciplinám, a v neposlednom rade aj charakteristika úlohy cirkvi uprostred aktuálnych spoločenských deviácií. Túto problematiku autor primeraným spôsobom zohľadnil.

Metodika práce sa zakladá na dvoch základných prístupoch: prvým je výskumné zisťovanie možností kresťanského kázania v procese zápasu so spoločenskými deviáciami, druhým je analýza biblického pohľadu na túto problematiku. V rámci empirickej časti autor dokazuje bezprostrednú, priamu alebo sprostredkovanú súvislosť medzi konkrétnymi pozitívnymi

zmenami v názoroch, postojoch a správaní respondentov na jednej strane a pôsobením kázania Božieho slova na strane druhej.

Prieskumná, empirická zložka dizertačnej práce je výsledkom korektnej realizácie kvantitatívneho výskumu, pričom základný súbor tohto výskumu tvorili klienti resocializačných programov s kresťanskými východiskami. Hypotézy výskumu (všeobecná i štatistické) sú z metodologického hľadiska vyhovujúce, forma i obsah dotazníka ako výskumného zdroja sú akceptovateľné. Za prijateľnú možno hodnotiť aj metódu vyhodnocovania výskumných údajov. Empirická časť nadväzuje na teoretickú časť textu, v ktorej autor na rovine teoretického uvažovania dospieva k názoru, že s transformáciou človeka v zmysle eliminácie spoločenských deviácií počíta aj biblický prístup. Obidva prístupy smerujú k záveru, že kázeň – ako šírenie Božieho slova – môžeme oprávnene považovať za relevantný a pri správnom využití aj účinný nástroj boja proti jednotlivým typom spoločenských deviácií. Analytický prístup autora sa tak vhodne kombinuje a dopĺňa s prístupom syntetizujúcim.

Autor správne chápe prepojenie biologickej, psychologickej a sociologickej zložky deviantného správania a spolu s motívmi ich vníma ako prvky toho istého javu; takýto holistický prístup k predmetu dizertantovho teoretického záujmu vytvára dobrý predpoklad pre zvládnutie vytýčenej problematiky, predovšetkým umožňuje lepšie pochopiť fenomén závislosti, ktorý je pre autora do vysokej miery kľúčový. Medzi nové poznatky a prístupy, ktoré práca prináša, patrí aj chápanie normy, ktoré dizertant obohacuje o teologický aspekt a súčasný sociologický pohľad na spoločenské deviácie rozširuje o biblické chápanie normálu. Autor pritom oprávnene zdôrazňuje, že „ku každej situácii je potrebné pristupovať individuálne, bez podceňovania a brať ohľad na Božiu intervenciu“. Na základe svojich zistení odporúča realizovať kázania Božieho slova ako prostriedku na získanie duchovnej pomoci – osobitne v tých resocializačných zariadeniach, ktoré majú kresťanské východiská.

Dizertant správne konštatuje, že „deviantné správanie závisí od stanovenej normy“. Vzniká otázka, či každé nekonformné správanie, ktoré porušuje stanovenú normu „spôsobu určovania noriem obohatený o teologický aspekt možno považovať za zaujímavý a vo viacerých aspektoch za inšpirujúci. Pridruženie teologického aspektu chápania deviácie k ostatným hľadiskám možno považovať za prínos práce. Mimoriadne dôležité je zdôraznenie významu cirkevného spoločenstva, ktoré pri každodennom riešení deviácií môže účinne podať pomocnú ruku, spolu s pastoračnou prácou a kázaním Božieho slova. Autor oprávnene zdôrazňuje význam homiletickej činnosti cirkvi, ktorá dokáže iniciovať zmenu v procese boja proti spoločenským deviáciám, stabilizovať túto zmenu a vytvoriť priestor pre vstup nadprirodzeného do života človeka.

Dôležitým autorovým zistením je okrem iného aj skutočnosť, že jedným z rozmerov premeny a formovania človeka prostredníctvom kázne je samotná hodnota človeka, jeho axiologický rozmer, ktorý je „zasahovaný novou skutočnosťou viery“ (63). Na tomto teoretickom pozadí autor dizertačnej práce definuje vzťahy medzi teológiou a medicínou, teológiou a psychológiou, teológiou a sociológiou. Bolo by bývalo iste prospešné vymedziť aj vzťahy medzi teológiou a pedagogikou. To môže dizertant urobiť počas ústnej obhajoby dizertačnej práce.

Mgr. Michal Šalaga
Teologické dôrazy pohrebnej kázne

Školiteľ: Doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Oponenti: Prof. ThDr. Anton Fabian, PhD.

Doc. ThDr. Ľubomír Petřík, PhD.

Autor dizertačnej práce si zvolil vysoko aktuálnu tému, ktorá sa týka pohrebných kázni. Ako sám v práci na s. 9 uvádza, až takmer polovica populácie Slovenskej republiky sa ročne zúčastní na pohrebných obradoch. A ako pokračuje ďalej: „Kresťanský cirkevný pohreb nie je možné nahradiť ničím podobným. Rovnako to platí o pohrebnej kázni.“ Evidentne pritom vychádza z teologickej školy svojho školiteľa doc. ThDr. Albína Masarika, PhD., ktorý sa dlhodobo venuje tejto problematike, ktorú pod jeho vedením autor práce vhodne dopĺňa o kerygmatický rozmer pohrebných kázni, resp. homílií.

Autor jasne prezentuje metódy, ktoré v práci použil. Ide o analýzu, syntézu, indukciu, dedukciu, metódu pozorovania, grafických prehľadov a vybrané štatistické metódy. Jednou z charakteristík vedeckého bádania je preháňanie teórie s praxou, pretože ponúka teoretické a principiálne východiská a predpoklady k aplikácii skúmaných skutočností do konkrétneho života. Predmetná práca je hodnotným príkladom takéhoto prepojenia. Ponúka dostatok materiálu pre ďalšie rozpracovanie, čo autor na niekoľkých miestach aj sám uvádza. Ponúka konkrétne východiská napr. „pokúsiť sa nájsť adekvátne odpovede k otázke absencie eschatologických výpovedí týkajúcich sa perspektívy poslucháčov“.

Poznatky dizertačnej práce možno efektívne využiť v kazateľstve, resp. homiletike. Je neprehliadnuteľné, že autor sa práci seriózne dlhodobo venoval a v problematike sa správne orientuje. Najväčší prínos vidím v zdôraznení kerygmatickej roviny (teologických dôrazov) kázne a v odporúčaníach pre teologickú a cirkevnú prax. Tieto odporúčania vychádzajú z konkrétnych výsledkov empirickej časti a samotného výskumu. Nemožno prehliadnuť ani teoretickú časť s bohatým prehľadom domácich a zahraničných

prác a ich autorov, ktorí sa už téme z nejakého uhla pohľadu venovali. Obzvlášť oceňujem skutočnosť, že autor práce jasne pomenoval, „základnú myšlienku ohlasovania Božieho slova na pohrebe“, ktorú cituje z jednej kázne: „K úteche nad hrobom nie je iné povzbudenie, ako zmŕtvychvstanie.“ Podobne uvádza: „Križ Ježiša Krista a vzkriesenie z mŕtvych sú podľa Deffnera určujúcou myšlienkou každej dobrej kázne v Kristovej Cirkvi, „srdcom pohrebnej kázne“. Kľúčový bod, ktorý má byť zároveň centrálnym v každej pohrebnej kázni nachádza v pripomínaní krstu zosnulého.“ Smrť a zmŕtvychvstanie Ježiša Krista sú naozaj základnou kerygmou, ktorú Cirkev po celé dve tisícročia ohlasuje. V jeho veľkonočnom tajomstve sa najviac ukazuje Božia láska k človeku. V tomto tajomstve je odpoveď na otázku života a smrti človeka. V kerygme sa človeka dotýka Boh Ježiš Kristus. Kerygma je najpodstatnejším slovom ohlasovania, lebo privádza k viere (por. Rim 10,17), dáva život a ponúka správnu interpretáciu života a smrti. Kerygma je určená veriacim, hľadajúcim, aj tým, ktorí neveria. Čo sa týka krstu, Joseph Ratzinger (Benedikt XVI.) sa vyjadril, že krst je v Cirkvi takmer zabudnutá sviatosť, a pritom je základom kresťanského bytia. Pre človeka má spasiteľný význam uveriť Ježišovi Kristovi a odovzdať mu svoj život. To sa reálne uskutočňuje vo sviatosti krstu, v ktorom ponorením do vody zomierame hriechu a sebe, aby sa na nás zjavil Kristov život. V kresťanskej iniciácii deti Cirkvi prijímajú dar zomrieť, byť pochovanými a vstať z mŕtvych s Ježišom Kristom (por. Rim 6,1–11; Kol 2,20; 3,1–4). Slová: „Lebo všetci, čo ste pokrstení v Kristovi, Krista ste si obliekli“ (Gal 3,27) znamenajú práve to, že sme boli zaodetí jeho životom. Už nás nemusí zotročovať strach zo smrti, lebo náš smrteľný život bol nahradený nesmrteľným životom Kristovým. Práve kerygma privádza ku krstu a rozvíja jeho plnú realizáciu v živote pokrsteného. „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.“ (Rim 6,4) Kresťan žije už nový život, ktorý mu daroval Kristus z križa a človek tento dar prijíma krstom, resp. kresťanskou iniciáciou. Naše obrátenie, ktoré každodenne potrebujeme, nie je emocionálny jednorazový okamih, ale je procesom, ktorý spočíva v neustálom návrate ku krstu. V tomto kontexte je priam alarmujúce, že výskum 150 kresťanských pohrebných kázni a homílií hovorí o tom, že sa v nich nachádza najmenej výpovedí týkajúcich sa práve vzkriesenia (napr. na s. 199, 276, ...).

Zaujímavé je uvažovanie o Večeri Pánovej na pohreboch, ale aj odporúčanie „hľadať nástroje pre uskutočnenie relevantného skúmania psychologického vnímania, zachytiteľnosti a porozumenia teologických dôrazov“ v pohrebných kázňach, ale aj napr. skúmať občianske pohrebné príhovory v kontexte kresťanskej nádeje. Práca je aj po stránke metodológie, ktorú autor zvolil, inšpiratívna pre skúmanie iných kázni a homílií, aj keď nemusí

byť vo všetkom inými homiletikmi akceptovaná. V niektorých momentoch pri štúdiu práce som nadobúdal dojem, či azda niečo také číre ako je ohlasovanie radostnej zvesti nie je v tejto práci istým spôsobom až vedecky pre-exponované. Na druhej strane musím uznať, že sa takto autorovi podarilo tému vedecky uchopiť. Práca môže nájsť konkrétne uplatnenie v praxi, ale môže byť aj jedným z východísk pri ďalšom vedeckom skúmaní danej alebo podobnej problematiky. Naplnenie cieľov práce Autor vidí hlavný cieľ svojej práce v určení teologických dôrazov v pohrebnej kázni a následnom výskume a popise ich vzťahu ku kázňovému textu, sekundárnym biblickým textom a tradícii cirkvi.

*Na základe oponentských posudkov spracoval:
Prof. ThDr. Pavel PROCHÁZKA, PhD.*

Personálie

Vilém Daniel Schneeberger

Tento rok uplynie desať rokov od smrti ThDr. Viléma D. Schneebergera (28. 5. 1928 – 3. 12. 2006). Rád by som si uctil nasledujúcimi riadkami človeka, priateľa, brata vo viere, ktorý pôsobil ako duchovný a superintendent v Evanjelickej cirkvi metodistickej a popri tom neprestajne teologicky pracoval a publikoval.

Do práce v cirkvi sa zapojil v čase duchovného prebudenia medzi mládežou po druhej svetovej vojne. Počul Boží hlas do kazateľskej služby a rozhodol sa pre štúdium teológie na Komenského evanjelickej bohosloveckej fakulte v Prahe. Po jej absolvovaní slúžil ako kazateľ v Prahe 2 a v Jablonci nad Nisou. V rokoch 1968–1989 slúžil ako superintendent Evanjelickej cirkvi metodistickej v Československu, a potom ešte desať rokov ako kazateľ zboru v Prahe – Strašniciach.

V roku 1972 predložil na Husovej československej bohosloveckej fakulte v Prahe dizertačnú prácu na tému: „Teologické korene Wesleyho sociálneho akcentu“, na základe ktorej získal doktorát teológie. Schneebergera fascinovalo najmä Wesleyho evanjelizačné úsilie, chcel ho však spoznať aj ako organizátora a teológa prebudeneckého hnutia, ktoré dalo neskôr základ vzniku a celosvetového rozmachu metodizmu ako aj ďalekosiahlej sociálnej činnosti metodistov. Wesleyho prezentuje vo svojich štúdiách ako učenca, ktorý si však duchovnú službu nevie predstaviť bez konkrétnej hmotnej pomoci núdznym. Pripomína metodistom, že ich praotec vo viere im dal do vienka dedičstvo poctivej biblickej a teologickej práce a silný sociálny náboj. To objavil najmä vo „Všeobecných pravidlách Spojených spoločenstiev“ z roku 1743, ktoré viažu členstvo v cirkevnom zbore na určitú etickú normu, ale tiež poukázal na to, že nie náhodou práve z metodizmu vyšla Armáda spásy a že metodistická cirkev v USA prijala v roku 1908 tzv. Sociálne vyznanie, formulujúce stanovisko cirkvi k páľčivým sociálnym problémom svojej doby.

Učiteľská činnosť V. Schneebergera bola motivovaná najmä záujmom o biblickú teológiu a metodistické dedičstvo. Ako superintendent Evanjelickej cirkvi metodistickej zaviedol pravidelné stretnutia kazateľov, pri ktorých sa okrem pastoračných záležitostí vždy konali aj odborné prednášky. Spolu s kazateľom V. A. Žákom pripravili študijný plán Konferenčného študijného kurzu, ktorý slúžil kandidátom na ordináciu – poskytoval alebo plné vzdelanie laikom bez teologického štúdia na fakulte alebo doplnkové štúdium

metodistík absolventom teologického štúdia, no súčasne otvoril aj možnosť vzdelávania laikom v špecifickej študijnej kategórii. Pre študentov teológie na bohosloveckých fakultách pripravil v sedemdesiatych rokoch sériu lektorátnych cvičení so zameraním na J. Wesleyho a metodizmus. Po zmene politických pomerov sa podieľal na tvorbe a realizácii nového systému cirkevného vzdelávania (v roku 1999 napísal študijnú pomôcku z dogmatiky – Základy vĕrouky).

Schneeberger dosiahol medzinárodné uznanie najmä v oblasti bádania o anglickom reformnom duchovnom Johnu Wesley. Metodologicky vychádzal z dejinných predpokladov, ktoré pomohli utvárať teologický a kazateľský profil Johna Wesleyho. V prvom rade si všímal rámec doby, v ktorej žil. V Anglii prebiehal proces prudkých zmien v priemysle aj poľnohospodárstve. Tie boli akcelerované rôznymi novými vynálezmi, ako bol napr. Wattov patentovaný parný stroj z roku 1769, Arkwrightov tkáčsky stav na vodný pohon, Hargreavesov a Cromptonove spriadacie stroje a iné. Začalo sa veľké sťahovanie z vidieckych chalúp do továrni v mestách. Nastal zlatý vek najmä textilného priemyslu. Používaním uhlia a novými technologickými procesmi sa zlepšil proces spracovania železnej rudy, zjednodušila sa výroba zliatiny. V poľnohospodárskej výrobe premenili mnohé predtým zalesnené plochy na polia, bonifikovaná pôda dávala vyššie výnosy, mäsom začal byť zásobovaný trh po celý rok. Temer v celom Anglicku sa pestovala pšenica. Vďaka lepším životným podmienkam sa zlepšila výživa obyvateľstva a znížila predčasná úmrtnosť. Populácia významne rástla: obyvateľstvo Anglicka a Walesu vzrástlo od roku 1702 do roku 1801 z päť a pol milióna na deväť miliónov. Súčasne však sťahovaním sa mnohí dostávali mimo dosah existujúceho parochiálneho systému, sociálny záchytný systém bol narušený, čo malo svoje sociálne následky.

V tomto historickom rámci si Schneeberger všíma význam pôsobenia Wesleyho a jeho spolupracovníkov a došiel k názoru, že Wesley ako jeden z prvých objavil ľudskú tvár chudiny. V predhovore k svojej knihe *Kořeny sociální činnosti Johna Wesleyho* (2003) píše: *„Impotenci mas přemáhal novým sebevědomím, jež jim dával, ve sborech jim otevřel cestu k rovnosti a bratrství, takže si začali uvědomovat svou lidskou důstojnost, a vychoval z nich uvědomělé jedince, kteří získali nové postavení ve společnosti. Metodistické obrodné hnutí dalo těmto lidem nový ideál, nadchlo je vidinou lepšího osobního, mravního a sociálního života a vzbudilo v nich sociální odpovědnost. Dělnická vrstva se od samého počátku stala nejsilnější složkou metodistického hnutí v Anglii. Wesleymu se podařilo nejen ukázat na bídu chudých, nýbrž je také zaktivizovat k novému elánu a přimět druhé, aby jim pomohli. Od tohoto burcování pak už byl jenom malý krůček k dalším sociálním akcím.“*

Je známe, že neskôr sa však metodizmus vnútorne rozišiel s ideálmi robotníckeho hnutia. K tomu Schneeberger v tej istej štúdií píše: *„Zárodky tohoto rozchodu jsou bezesporu už u Wesleyho samého, a sice v jeho konzervativizmu. Podle politického přesvědčení byl tory... John teologicky dospěl ke konzervativizmu názorem, že za stávajícími vládci a vládami stojí sám Bůh, který je ustanovil. V tomto přesvědčení ho posiloval hlavně Starý zákon, kde vrchnost byla dána Bohem. Král je dobrým panovníkem, když je poslušným Božím služebníkem, špatný král je z Božího dopuštění a bude se Bohu odpovídat... Jakékoli reformy se nemají prosazovat revoluční cestou, nýbrž tak, že by se vrchnost přesvědčila o nutnosti změn. Proti vládě lidu Wesley uváděl tři důvody – mravní, praktický a teologický: vláda lidu by všechno vyvedla z rovnováhy a uvrhla společnost do zmatků, protože lid je neinformovaný a nezkušený; vládu mají vykonávat ti, kdo toho jsou schopni a kdo to budou dělat inteligentně; vláda má být v rukou toho, kdo je odpovědný „prozřetelné autoritě“, nikoli v rukou řadového člena společnosti. Z těchto důvodů byl Wesley proti všem demokratickým snahám a nikdy např. nenašel kladné pochopení pro boj amerických kolonií o nezávislost v sedmdesátých letech. V Deníku není ani zmínka o Francouzské revoluci roku 1789. Zde neplatí výmluva na jeho vysoký věk, protože až do konce svého života bedlivě sledoval veřejné dění, jak ukazuje např. dopis J. Wilberforceovi ze dne 22. února 1791 proti obchodování s otroky.“*

Za druhý dôvod konzervativizmu označil Schneeberger u Wesleyho skutočnosť, že nebol sociálnym reformátorom v pravom slova zmysle. Nebol revolucionárom, ktorý by chcel premeniť svoju spoločnosť zmenou štruktúr. Bol kritikom, nevedel mlčať k nedostatkom, s ktorými sa stretával v rozličných sférach spoločnosti, ale revolučná zmena, ktorú robotníci požadovali, mu bola celkom cudzia. Wesleyho spolupracovníci a nástupcovia vo vedení hnutia sa sústredili na evanjelizáciu a duchovné riešenia bied obyvateľov, snažili sa byť apolitickí. To viedlo k neskoršiemu oslabeniu metodistického hnutia o tých, ktorí videli potrebu demokratizačných zmien v spoločnosti.

Pri pohľade na Wesleyho teológiu Schneeberger najviac zvýraznil jej zameranie: mala podporovať evanjelizačné zvestovanie Božieho slova a budovanie spoločenstva veriacich. Dôraz na lásku, ktorá koná skrze vieru, s praktickým dopadom na etiku, je lajtmotívom Wesleyho teologizovania i vnútornej výstavby pravidiel členstva vo vtedajších Spojených spoločenstvách metodistov.

Dielo Viléma D. Schneebergera zahŕňa vlastné pôvodné práce a preklady do českého a nemeckého jazyka.

Vlastné pôvodné práce:

- 1974 - Theologische Wurzeln des sozialen Akzents bei John Wesley (Gott-helf Zürich) – 191 s.
- 1983 - Přehledné dějiny metodismu (Kalich) – 246 s.
- 1999 - Základy věrouky – SBŠ II (ECM) – 160 s.
- 2000 - Všechno podle řádu – struktura metodistického probuzení (ECM) – 63 s.
- 2003 - Kořeny sociální činnosti J. Wesleyho (ECM) – 113 s.
- Metodismus v Československu (ECM) – 160 s.
 - Methodism in Czechoslovakia (UMC Nashville 1991) – 78 s.
 - 2. vyd. (ECM Bratislava 2001) – 75 s.
 - rozšířené vyd. (ECM Praha 2004) – 177 s.
 - Methodismus in der Tschechoslowakei (ECM Praha 2004)
 - Methodismus in Osteuropa, str. 30–166 (EMK Studiengemein-schaft 2004)
 - Začněme u Adama aneb okřídlená biblická rčení (Návrat domů) – 187 str.
- 2004 - Bůh má veselé lidi rád (KMS) – 128 str.
- 2005 - Přijměte Ducha svatého (ECM, stud. texty) – 36 str.
- Lid zvaný metodisté (ECM) – 95 str.
 - Sloužili jsme za totality (ECM) – 87 str.

Preklady do českého jazyka:

- 1971 - Deník J. Wesleye (ECM), 2.vyd. 1992
- 1988 - J. Wesley, Kázání našeho Pána na hoře (ECM), 2.vyd. 2003
- 1989 - E. Modersohn, V poutech pověry (ECM), 2.vyd. 1992
- 1991 - J. Wesley, Cesta k Bohu – 9 promluv (ECM)
- 1992 - F. Vogel, Hřích proti Duchu svatému (ECM)
- 1993 - O. Ekelmann, A odpusť nám naše viny (ECM)
- 1995 - J. Wesley, Cesta s Bohem – 11 promluv (ECM)
- 1998 - J. Wesley, Křesťanská dokonalost – kázání (ECM, stud. texty)
- 1999 - D. Walters, Boží oheň – J. Wesley o probuzení mezi dětmi (Samuel)
- W. R. Davies, Křest Duchem a duchovní dary v metodismu (ECM, stud. texty)
- 2000 - G. Lean, John Wesley – svědek Boží moci (Návrat domů)
- 2001 - W. H. Withrow, Průkopníci metodismu (ECM)
- J. W. E. Sommer, Křesťanská zkušenost v metodismu (ECM, stud. texty)
 - H. J. Reimers, John Wesley a modlitba (ECM, stud. texty)
 - R. R. Maharaj, Guru zemřel (KMS)
 - U. Marcová, Tom a jeho velké dobrodružství (Samuel)

- 2002 - Na cestě s Kristem – věroučná příručka (ECM)
- M. E. Brose, Charles Wesley – zpěvák metodismu (ECM)
- J. Wesley, Charakteristika metodisty (ECM)
- Když nastalo probuzení – dopisy J. Wesleyho z Bristolu (ECM, stud. texty)
- J. Eriksen, Žil jsem v podsvětí (KMS)
- 2003 - H. E. Fox, Úžasná milost – nový život v Kristu (ECM)
- H. Nausner, Posvěcení – otevřená cesta s Bohem (ECM, stud. texty)
- Církevní řád (ECM)
- U. Marcová, Další Tomova dobrodružství (Samuel)
- B. Dillard – T. Longman, Úvod do Starého zákona (Návrat domů)
- 2004 - J. Wesley, Cesta posvěcení – 11 promluv (ECM)
- J. Wesley, Cesta víry – 9 promluv (ECM)
- J. Wesley, O predestinaci – 2 kázání (ECM stud. texty)
- S. Denglerová, Susanna Wesleyová – služebnice Boží (ECM)
- M. Marquardt, Praxe a zásady sociální činnosti J. Wesleyho (ECM)
- F. Vogel, Dynamické modlitební buňky (ECM stud. texty)
- Kdo jsi, Jidáš? (Návrat domů)
- 2005 - J. Wesley, O křesťanské dokonalosti (ECM)
- J. Wesley, Konferenční rozhovory (ECM)
- F. Vogel, Osobně mluvit s Bohem (ECM)
- Hrst adventního chvojí (vánoční povídky)
- 2006 - J. Wesley, Výkladové poznámky k Novému Zákonu (ECM – dokončené po Zj 12)

Preklady do nemeckého jazyka:

- 1959 - R. Říčan, J.L.Hromádka, Leben und Werk (CDU DDR)
1961 - Dienende Gemeinde (ERC Praha)
1977 - Tschechischer Ökumenismus, historische Entwicklung (ERC Praha)
1981 - M. Kaňák, Milíč aus Kremsier (EVA Berlin)
1982 - Tschechische ökumenische Gemeinschaft, Porträts der Mitgliedskirchen (ERC Praha)

Vilém D. Schneeberger bol človekom viery. V časoch osobných kríz alebo vonkajšieho tlaku zo strany vládnucej ateistickej garnitúry sa opieral o Božie odpustenie v Ježišovi Kristovi a zaslúbenia, spájané s Jeho kráľovstvom. Neváhal vyznať svoje hriechy pred kolegami vo vlastnej cirkvi aj v širšej ekuméne, ale tiež sa priznať k sile, ktorú mu dáva Pán na každý deň. To dokumentujú dva dokumenty, ktoré si dovoľím v tejto spomienke na záver publikovať. Prvý je list kolegom po návrate z nemocnice, keď sa objavili prvé príznaky blížiaceho sa konca. Druhý, krátky list je svedectvom vydaným tesne pred jeho smrťou:

Milé sestry, milí bratři,

26. srpna 2002

Především bych vás chtěl pozdravit opět z domova a poděkovat všem za modlitby a za povzbuzení přes telefon, dopisy, SMS-zprávy atd. Modlitby mi byly velkou posilou a například tu noc před operací jsem cítil až hmatatelně přítomnost Božích andělů v místnosti.

Nevím, zda mám napsat, že operace splnila svůj účel. Měli mi vzít žlučník a žlučovod a nahradit jej spojkou z tenkého střeva. Protože však už v břišní dutině nebyl dostatek místa, nemohli tuto operaci provést. Voperovali novou spojku mezi žaludek a tenké střevo, aby nedocházelo k městnání stravy. K dalšímu léčení mne předávají na onkologii. Tolik lékařská zpráva.

Což však je důležitější, je to, že Bůh daroval Věře i mně takový pokoj v této věci, že jsme sami až udiveni. Musím vyznat, že se nehrozím toho, co bude, protože vím, že jsem cele v Boží ruce. A tato jistota sílí den ze dne. Naučili jsme se žít z Ducha a nedat na chátrající tělo. „Ačkoli ten zevnitřní člověk náš ruší se, avšak ten vnitřní obnovuje se den ode dne“, jak to vyjádřili králiči (2K 4,16).

A jak dál? Jsem přesvědčen, že si mne zde Bůh ponechá tak dlouho, jak mne bude potřebovat. Modleme se proto dále za to, abych mohl splnit jeho záměry a abych necouvl pro slabost těla. V nemocnici jsem zjistil, že se otevřely nesmírné možnosti svědectví. Mohl jsem nejen mluvit se spolupacienty a modlit se za ně, ale také s personálem a lékaři. Myslím, že byli dosti udiveni, když jsem jim řekl, že se nebojím budoucnosti, a oni zjistili, že se nehrouťím pod tíhou diagnózy. Zde se otvírá nesmírné pole pro svědectví o křesťanské naději v tomto světě, který žádnou takovou naději nezná. „Ať žijeme, ať umíráme, patříme Pánu.“ (Ř 14,8)

Vilém Schneeberger

„Když lékařské vyšetření potvrdilo, že se jedná o rakovinu, dal Bůh mé manželce a mně hluboký pokoj a ujištění, že jsem cele v jeho ruce. Znovu jsem pochopil, že Bůh mi vyměřil počet dnů na této zemi a že zde nebudu ani o den déle nebo méně a že po uplynutí těchto dnů se navrátím k němu. Toto očekávání na setkání s ním mi nově otevřelo pohled k naději, s níž je Advent spojen.“

(citácia z časopisu Brána, č. 12/2006)

Prof. ThDr. Pavel PROCHÁZKA, PhD.

Recenzie

Země bez obzoru

Ladislav HERYÁN, *Země bez obzoru*. Rozhovory nad Biblií.
Praha : Vyšehrad, 2015, ISBN 978-80-7429-640-6.

Kniha *Země bez obzoru* je významom rozhlasových rozhovorov o biblickom texte, ktoré viedol s Ladislavom Heryánom rozhlasový redaktor a kazateľ Evanjelickej cirkvi metodistickej Petr Vaďura. Kniha vyšla ako 8. zväzok edície Rozhovory nad Biblií. Je upraveným prepisom z odvysielaných relácií v Českom rozhlase Vltava, Českom rozhlase Plzeň a v Trans World Radiu. Záujemca si môže vypočúť zvukové podoby rozhovorov na webových stránkach Českého rozhlasu.

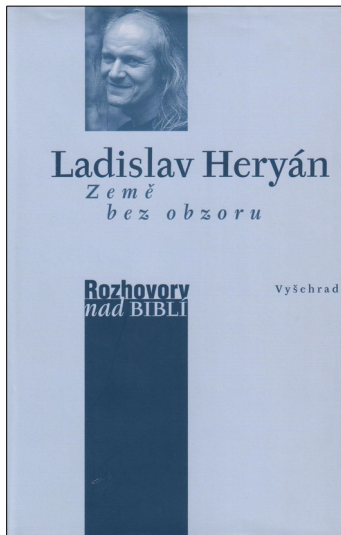
Jednotlivé kapitoly knihy majú nadpis, ktorý je ústredným motívom rozhovoru.

Ladislav Heryán je erudovaný a skúsený teológ s ekumenickým srdcom. Tomu zodpovedá i charakter knihy. Na otázky Petra Vaďuru odpovedá spôsobom, vypovedajúcim o jeho vnútornom uchopení Boha a evanjelia. *Boh* preňho „nie je policajt, ale milosrdná, odpúšťajúca a tajomná bytosť“ (s. 49),

ktorú v Biblii vníma skôr v obraze milosrdného Otca než spravodlivého Pána a sudcu (s. 50), pričom pomenovanie „Otec vyjadruje lásku a autoritu“, ale aj blízkosť k svojmu ľudu (s. 107). *Evanjelium* je späté s Ježišom, ktorý je označovaný ako Syn Boží. Heryán sa domnieva, že „slovo Syn je metafora. Vo vlastnom slova zmysle je syn niekto, kto je niekým splodený. Ježiš však nie je Otcom splodený v biologickom slova zmysle. Preto by som slovo Syn označil skôr ako titul,

ktorý vyjadruje zvláštny vzťah Ježiša k Otcovi.“ (s. 108)

Vo vzťahu k človeku je evanjelium v úzkej súvislosti s *odpustením hriechov*. V diskusii k Lk 5,17–26 na otázku P. Vaďuru o dôležitosti odpustenia vyjadruje Heryán presvedčenie, že odpustenie hriechov je jadrom evanjelia. „Samotné meno Ježiš znamená ‚Hospodin je spása‘ ... záchrana, vyslobodenie, ale tiež naplnenie a stretnutie sa s Bohom.



Pokiaľ verím tomu, že po smrti je nejaký ďalší život ‚v nebi‘, kde sa stretnem s Kristom i so svojimi drahými, potom musím byť na vstup do tohto ‚neba‘ disponovaný ... v stave absolútnej čistoty, očistený od všetkého zla... Preto tým hlavným, o čo človeku v živote môže ísť (bez toho, že by si to väčšina ľudí uvedomovala), je odpustenie hriechov. V tom je spása.“ (s. 128)

Dôsledky spásy však neposúva Heryán iba do záhrobia, práve naopak. V celej práci znovu a znovu zaznieva apel na dôsledky spásy pre časný život. Vidno to napr. aj v odpovediach na Ježišove skutky uzdravovania. „V evanjeliách čítame, že kedykoľvek to bolo možné, Ježiš sa snažil nemocných uzdraviť. Preto verím, že Boh nechce, aby bol

človek chorý. Prečo však chorobami trpíme a na nemoci umierame, to mi úplne jasné nie je. Myslieť si, že nemoc je trestom za hriech, je podľa mňa nezmysel.“ (s. 129) Spása v prítomnosti sa u nás prejavuje v hodnotách, ako sú láska, radosť, dobrota, dobrotivosť, vernosť, miernosť, sebaovládanie (Ga 5), pretože „to je ovocím života človeka, ktorý zostáva v Ježišovi a v ktorom Ježiš prebýva.“ (s. 185)

Toto je iba malá ochutnávka z pestrého výberu tém, ktoré v tejto užitočnej a vydarenej knižke čitateľ nájde. Prihovorí sa mu ľudskosť a solidarita. Veci, ktoré nás hrejú, no súčasne povzbudzujú k nádejnejšiemu pohľadu na súčasný, často taký ubolený svet. Vrelo odporúčam.

Prof. ThDr. Pavel PROCHÁZKA, PhD.

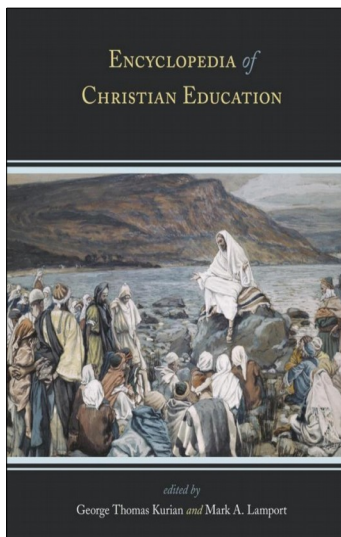
Encyklopédia kresťanskej výchovy a vzdelávania

George Thomas KURIAN & Mark A. LAMPORT (eds.), *Encyclopedia of Christian Education*, Lanham–Boulder–New York–London: Rowman & Littlefield Publishers, 2015, ISBN 978-0810884922, 1630 s.

Cieľ a zámer publikácie

Kresťanské vzdelávanie a výchova predstavujú jeden z hlavných nástrojov naplňania poslania cirkvi, podporujúce rozvoj komplexne rozvinutej, morálnej a láskyplnej osobnosti, a cez jednotlivé osobnosti aj o rozvoj mravnej spoločnosti. Súčasná spoločenská, ekonomická a ekologická výzvy vyvolávajú otázky týkajúce sa postavenia a úlohy kresťanskej výchovy v sekularizovanej postmodernej spoločnosti 21. storočia. Zastáva kresťanská výchova a vzdelávanie ešte stále svoju úlohu pevného základu vyspelej spoločnosti? Aké zmeny možno v jej 2000-ročnej histórii vystopovať? Čo a kto ich ovplyvnil, a akým spôsobom? Aký je súčasný rozsah a geografické pokrytie svetovej populácie kresťanskou výchovou a vzdelávaním? Akým novým výzvam čelí kresťanská výchova v súčasnosti?

Editori G. T. Kurian, prezident Encyklopedickej spoločnosti v USA a M. A. Lamport, profesor praktickej teológie, sa rozhodli hľadať odpovede na tieto zložité otázky. Spoločne so širším edičným výborom, zahŕňajúcim vyše 30 významných vedcov a 5 konzultačných editorov, ako aj so 400 autormi hesiel zo 75 krajín, vytvorili svojho druhu ojedinelú referenčnú publikáciu (v troch zväzkoch) – tzv. *Encyclopedia of Christian Education* – *Encyklopédiu kresťanskej výchovy a vzdelávania*. Jej cieľom je prezentovať „dedičstvo kresťanskej výchovy a vzdelávania“, podčiarknuť ich význam v širšom edukačnom kontexte, prispieť k ich aktívnemu rozvoju a podporiť ďalší vedecký výskum v tejto oblasti (str. xxiii). Cieľom tejto nádhornej mozaiky informácií o kresťanskej výchove a vzdelávaní je „prezentovať verný obraz kresťanskej výchovy a vzdelávania súčasných generácií, a zároveň oceniť



a poukázať na ich historické dedičstvo“ (str. xxvi).

Encyklopédia umiestňuje zložitý fenomén kresťanského vzdelávania a výchovy do širšieho spoločenského, historického a kontextu vzdelávania. Robí tak zámerne, ponúkajúc bohaté informácie nielen kresťanským pedagógom, ale aj kresťanským teológom, historikom, archívárom či knihovníkom. Zaujímavé je konštatovanie autora jedného z úvodov, že publikácia má potenciál plniť nielen svoju deskriptívnu funkciu, ale predpokladá aj jej normatívny vplyv, pokiaľ by sa stala jedným z kľúčových „reformujúcich dokumentov“ kurikula kresťanského vzdelávania v tej-ktorej krajine (str. xv).

Usporiadanie *Encyklopédie* a spôsob vyhľadávania informácií

Štruktúru *Encyklopédie* pozostáva z niekoľkých úrovní informácií. Základnú úroveň tvorí vyše 1200 hesiel, ktoré sú usporiadané v abecednom poradí (Zväzok I: A–F, Zväzok 2: G–R, Zväzok 3: S–Z). Dĺžka a štruktúra jednotlivých hesiel záleží od zložitosti problematiky, v závere každého hesla sa nachádza zoznam bibliografických odkazov.

Všetky heslá sú zaradené do 19 tematických sekcií. Každá sekcia má svoju vlastnú úvodnú esej, ktorá prezentuje prehľad danej tematiky, jej vymedzenie a definície. V závere každej sekcie sa nachádzajú zoznamy všetkých príslušných hesiel.

Úplný zoznam všetkých hesiel sa nachádza tiež v Indexe v závere celej *Encyklopédie*. Tam možno nájsť aj úplnú bibliografiu všetkých citovaných odkazov a zdrojov ku všetkým témam, čo umožňuje čitateľovi hlbšie štúdium každej tematickej oblasti.

Do úplného záveru *Encyklopédie* umiestnili editori aj tri prílohy s cieľom podporiť jednoduchšie vyhľadávanie informácií v publikácii. Ide o svetovú štatistiku kresťanských komunit, zoznamy kresťanských vysokých škôl/univerzít a zoznam najvýznamnejších kresťanských pedagogicky pôsobiacich osobností. Škoda len, že zdroje týchto príloh nie sú jasne uvedené; umožnilo by to snáď zistiť dôvod, prečo niektoré národné údaje nie sú správne (napr. v štatistike existencie teologických knižníc sa čitateľ napr. dozvie, že v SR vôbec neexistujú).

Celkovo však možno konštatovať, že štruktúra ako aj grafická úprava *Encyklopédie* je prehľadná, ide o užívateľsky priateľský (user-friendly) formát referenčnej publikácie.

K obsahu *Encyklopédie*

Rovnako ako v prípade iných encyklopédií, kvantitatívny rozsah a kvalitatívna hĺbka aj tejto *Encyklopédie* odzrkadľuje pochopenie jej základného konceptu, a teda kresťanského vzdelávania a výchovy. Editori vo svojom úvode (str. xiii) popisujú svoje chápanie, že totiž kresťanské vzdelávanie a výchova

sa líšia od sekulárnej výchovy práve svojim cieľom. Jeho hlavný dôraz je kladený na „posvätenie vedomostí a využívanie samotných znalostí ako nástroj spásy ... Zamieriava sa nielen na výučbu, ale aj na celkový rozvoj, premieňanie a transformáciu ... Rozvíja preto nielen schopnosti, ale predovšetkým hodnoty a charakter.“

Encyklopédia sa venuje dvom základným komplementárnym typom kresťanského vzdelávania a výchovy. Prvým je výchova v tzv. *formálnom* edukačnom prostredí, ktoré zahŕňa nielen kresťanské školy, ale aj vzdelávanie realizované kresťanskými učiteľmi v sekulárnych školách všetkých stupňov. Sem patria aj rôzne druhy povinnej či nep povinnej náboženskej výchovy. Druhá časť príspevkov sa zameriava na pôvodnú, tzv. *informálnu* kresťanskú výchovu v rodinách, v cirkvách (katechéza) a rôznych paracirkevných edukačných organizáciách.

Úroveň kvality a rozpracovanosti encyklopedických hesiel sa líši aj v nadväznosti na tému a pôvod autora hesla (najmä v prípade hesiel poskytujúcich prehľad o kresťanskom vzdelávaní a výchove v tejktorej krajine). Zatiaľ čo niektoré národné heslá obsahujú len strohé historické dáta a štatistiky týkajúce sa náboženskej štruktúry obyvateľstva, zvlášť treba oceniť autorov, ktorí ponúkajú systematický, ucelený obraz svojej krajiny, vrátane dôslednej úvodnej charakteristiky

(napr. v prípade hesla o kresťanskej výchove v Nemecku).

Hoci sa americkí editori snažili do tvorby svojej publikácie zapojiť medzinárodnú komunitu odborníkov, celkovo si nemožno nevšimnúť výraznú prevahu autorov severoamerickej proveniencie, viditeľnú nielen v počte nimi vytvorených hesiel. V podstate všetky úvodné eseje a záverečná bibliografia vychádzajú z anglo-amerických zdrojov, z čoho vyplýva, že mnohé publikácie s preukázateľne významným dopadom v iných krajinách v *Encyklopédii* absentujú.

Na druhej strane na základe vlastných skúseností s komparáciou náboženskej pedagogiky si viem predstaviť, aké náročné je získať čo i len niekoľko národných údajov v prípadoch náročných regiónov. Okrem toho autori sami konštatujú tieto limity svojej práce, napríklad spomínané disproporcie a neschopnosť ponúknuť vyčerpávajúci zoznam bibliografických zdrojov a jeho obmedzenosť na dokumenty v angličtine (s. 1500). Napriek tomu editori očakávajú, že ich dielo sa môže stať aspoň do určitej miery užitočným nástrojom pre čitateľa. S týmto názorom sa ako čitateľ pochádzajúci z iného regiónu viem plne stotožniť. Práca obsahuje bibliografie mnohých užitočných zdrojov, a tým aj ďalších informácií o všetkých témach zahrnutých do *Encyklopédie*, na všetkých jej úrovniach. Ponúka významnú informačnú podporu pre každého, kto chce

študovať ktorúkoľvek z tém pokrytých v jednotlivých heslách.

Celkové zhodnotenie a odporúčania

To, čo ja osobne na tejto *Encyklopédii* najviac oceňujem, je jej konzistentne holistický prístup (s. xv). Nadchýňa ma množstvo rozmerov a komplementárnych pohľadov na kresťanskú výchovu a vzdelávanie, ktoré ponúka. Uvediem príklady. *Encyklopédia* sa zameriava na všetky oblasti osobnosti vychovávaného, na všetky etapy vývinu a na všetky úrovne vzdelávania žiakov (napr deti, dorastenci, adolescenti aj dospelí študenti). *Diachrónny prístup* sa prejavuje v pokrytí celej 2000-ročnej histórie kresťanskej výchovy a vzdelávania – od ich vzniku v ranej cirkvi cez výchovu a vzdelávanie v stredoveku až po súčasnosť. Na druhej strane *Encyklopédia* dôsledne aplikuje aj *synchrónny prístup*, t.j. obsahuje heslá o všetkých štátoch sveta, v ktorých existujú informácie o kresťanskej výchove a vzdelávaní.

Holistický prístup sa odráža aj v heslách zameraných na širokú škálu intelektuálnych tradícií kresťanského vzdelávania; na rôzne inštitucionálne, kultúrne a náboženské kontexty kresťanskej výchovy a vzdelávania (napr. na všetky tradičné cirkvi a cirkevné denominácie); na rôzne biblické a teologické rámce, kurikulá a misie. V neposlednom rade sú jej súčasťou cenné životopisy ľudí, ktorí ovplyvnili

myslenie a prax kresťanskej výchovy a vzdelávania (zoznam ich hesiel – str. 1569–1590).

Chcela by som tiež zdôrazniť mimoriadny význam hesiel obsiahnutých v sekciách *kresťanské kurikulum*, *kresťanská pedagogika*, *kresťanská prax a kresťanské vzdelávanie*. Ich obsah môže reálne poslúžiť ako významný prostriedok a zdroj pri projektovaní alebo transformácii vlastného kurikula kresťanského vzdelávania (napr. v rámci univerzitného štúdia), najmä v krajinách, ktoré nemajú dostatočne silnú tradíciu kresťanského vzdelávania, teóriu či výskum.

Po prečítaní viacerých hesiel tejto *Encyklopédie* môžem potvrdiť naplnenie jej cieľov, t.j. že ide o vynikajúci nástroj, predstavujúci dôstojnosť kresťanského vzdelávania, „otvárajúci oči, aby sme mohli vidieť fakty, na ktoré viera prináša odpoveď“ (JI Packer, str. xiii.); popisujúci a predpisujúci, ako by sa kresťanská výchova a vzdelávanie mali stať efektívnym nástrojom v procese zvestovania evanjelia (S. Hauerwas, str. xv., W. Willimon, str. xxii); podporujúci verný kresťanský život (RJ. Sider, str. xx), a tým prispievajúci k rozvoju širšej národnej kultúry (Mouw, str. xvii). Čítanie tejto zbierky hesiel od rôznych autorov je cenným príkladom možnosti a privilégia tímovej spolupráce v oblasti kresťanskej edukácie.

V závere teda konštatujem, že dielo *Encyclopedia of Christian Education* predstavuje hodnotnú,

ekumenickú medzinárodnú príručku. Listovanie v jej troch prehľadne spracovaných, graficky príťažlivých zväzkoch v pevnej väzbe, s dojímavým farebným obrazom samotného Ježiša vzdelávajúceho zástupy na titulnej strane, vyvoláva vo mne vďačnosť a radosť nad týmto ojedinelým počinom. Zážitok pracovať

s týmto bohatým, komplexným zdrojom informácií o kresťanskej výchove a vzdelávaní odporúčam z celého srdca všetkým kolegom zaoberajúcim sa kresťanskou edukáciou, učiteľom, výskumných pracovníkom aj študentom súčasného kresťanstva a modernej náboženskej výchovy.

Prof. PaedDr. Dana HANESOVÁ, PhD.

Posolstvo Lutherovej reformácie

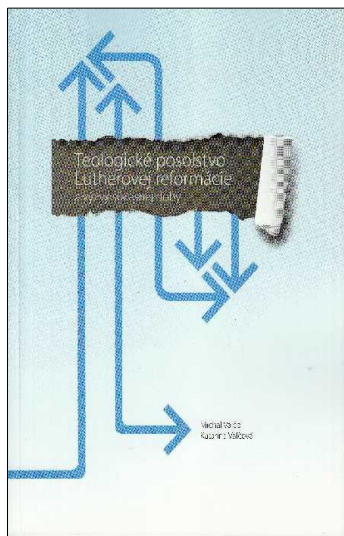
Michal VALČO – Katarína VALČOVÁ, *Teologické posolstvo Lutherovej reformácie a výzvy súčasnej doby*, Žilinská univerzita v Žiline, EIDS – vydavateľstvo Žilinskej univerzity, Žilina 2012, ISBN 978-80-554-0552-0, 415 s.

Autori vo svojej monografii sa podujali na veľmi náročný a zložitý problém, ktorý však je vždy aktuálny. Dá sa vyjadriť jednoduchou vetou: chceš pochopiť, čo sa deje dnes? pamätaj na to, čo bolo pred tým. Aj keď uznáme, že vplyv ideí v čase mení svoju silu to, čo viedlo k ich vzniku je v istom zmysle prítomné v tom, čo sa deje teraz. Takto by som všeobecne hodnotil prínos monografie. Slovenská spoločnosť, ak chceme aj možno povedať slovenský národ, môže vstúpiť do konfrontácie s inými spoločnosťami a národmi, ak dobre zváži váhu

svojho myšlienkového dedičstva. Slovensko je naozaj hlboko poznačené v priereze dejinného času hodnotami kresťanstva, ale kresťanstvo nie je len jedna kresťanská konfesia, ale všetky kresťanské konfesie a hnutia, ktoré vychádzali z posolstva Evanjelia. Evanjelium nepatrí nikomu z kresťanov, Evanjelium je slovo Božie a vo vzťahu

k tomuto slovu sa určuje dejinný čas, nielen jednotlivca, ale aj národa, ak chceme aj štátu. V čase globalizačnej éry, keď sa všetko porovnáva so všetkým a všetko so všetkým súvisí, nemožno zanedbať to, čo tvorí koreň, zdroj toho, čo bolo počiatkom. Koniec za istých okolností je v istom zmysle relatívny, pretože všetci žijeme čas svojho života, ktorý je konečný. Život pospolitosti, celku, národa je to, čo presahuje individuálny život jednotlivcov. So všetkou úctou, keď hodnotíme onen počiatok, zdroj si musíme uvedomiť, že reformácia z ideolo-

gického hľadiska môže byť a býva často chápaná iba z určitého uhlu pohľadu, ale to čo priniesla, zasiahlo všetkých, celý priestor nášho života. Keby história nebola živá, nemalo by zmysel sa vrátiť k počiatku. Život vo svojej mnohostrannosti je práve ukotvený v počiatku. Keď hovoríme o kresťanských tradíciách v rámci slovenskej spoločnosti



musíme vážiť každý reálny príspevok, ktorý vznikol v historickom čase. To platí bez výnimky pre všetkých, kresťanstvo nevynímajúc. Posolstvo evanjelií možno vyjadriť v slove Ježiša v Evanjeliu Sv. Jána: „prišiel som preto aby ste mali život a aby ste ho mali v hojnej miere“. (Jn 10,10) Danú monografiu možno chápať ako príspevok v tomto kontexte.

Štruktúra práce zodpovedá tomu, čo som už hore konštatoval. Je rozdelená do štyroch kapitol. Text je obsažný, doplnený hojnými poznámkami pod čiarou. Obsahuje záver, bibliografiu, resumé v anglickom jazyku ako i vecný register (index). Autori pochopili svoj prínos v osobnom duchu. Zobrazuje to už prvá kapitola, ktorá má príznačný názov, *Kto bol Martin Luther?* V tejto kapitole autori hodnotia, jak jeho osobný zápas o vieru a pravdu evanjelií, tak aj jeho pôsobenie ako kňaza a kazateľa. Postihujú aj niektoré kritické momenty, napr. v časti 1.2.4 kde poukazujú na konfrontáciu názoru Luthera s vystúpením Erasma Rotterdamského. Odpoveď Lutherova vychádza z interpretácie Listu Rimanom a interpretácie Evanjelia Sv. Jána. Možno táto časť mohla byť o niečo širšia, zdá sa mi, že chýba význam Lutherom chápanej predestinácie, ktorá tak zjavne smerovala k zvýrazneniu požiadavky pokory veriaceho pred Pánom. Autori ďalej rozvíjajú porovnanie Lutherovho vystúpenia so švajčiarskou reformáciou, predovšetkým s Zwingliho reformáciou. Ide okrem

iného o zložitý teologický problém ako chápať postoj kresťana k Bohu a zmysel Ježišovho milosrdenstva vo vzťahu k hriechom poznačeného veriaceho. Nasleduje výklad augsburského vyznania. V tejto časti 1.2.6 sa konštatuje prečo bolo luteránske stanovisko vyvrátené z pozície rímskokatolíckej cirkvi a konštatovaním tohto faktu táto časť končí. Oveľa viac a podrobnejšie sa autori venujú Lutherovmu postoju voči radikálom, čo je obsahom časti 1.2.7. Túto časť autori, pokiaľ je to v rámci monografie možné, rozvíjajú širšie a detailnejšie. Zdá sa mi celkom oprávnené, že prvú kapitolu končia zaujímavou analýzou evanjelických vyznaní po Lutherovej smrti (časť 1.3). Vystupujú tu charakteristiky základných sporov v kontexte so spomínanými pokračovateľmi učenia Martina Luthera, ktoré sa uzatvára v knihe *Symbolické knihy*, ktoré sú výrazom návratu „k učeniu a tradícii prvotnej cirkvi“ (pozri s. 71).

Kapitola druhá je podľa môjho názoru jadrom monografie, v nej sa autori zaoberajú Teologickým posolstvom Lutherovej reformácie. Cez analýzy určitých učení Lutherovej reformy, kde sa autori nevyhýbajú takým otázkam ako je správne rozlišovanie medzi zákonom a Evanjeliom a Lutherovou soteriologiou, sa dostávajú až ku konkrétnym charakteristikám kľúčových otázok Lutherského chápania viery, vrátane učenia o cirkvi, bohoslužbe a sviatostiach, v ktorých sa Lutherova teológia odlišuje od iných

kresťanských teológií. Zdá sa mi celkom vhodné, že autori pokračujú analýzou Lutherovej teológie prostredníctvom šiestej kapitoly Sv. Pavla Listu Rimanov, kde sú objektívne uložené základné východiská a princípy Lutherovho vyznania viery. Táto časť je pre celú monografiu veľmi dôležitá a jej analýza je urobená zodpovedne, čo potvrdzujú aj časté a bohaté poznámky pod čiarou. Končí sa Lutherovým chápaním sviatostí, ktorých centrom je Večera Pánova. Túto časť rozvíjajú autori v časti 2.7.4, s. 155–175, v ktorej sa naozaj čitateľ môže oboznámiť s Lutherovou reformou omše a jej vplyvu na vývin západnej liturgie. Táto kapitola prechádza do pomerne rozvinutej časti, ktorú autori nazvali *Rozlišovanie zákona a Evanjelia*. Táto analýza sa končí na strane 194. Časť 2.8 *Lutherove teologické dôrazy na pozadí jeho kritiky radikálnej reformácie* je dôkazom, že autori uchopili tento problém nielen z hľadiska znalosti teologických prístupov, ale súčasne v nej vyjadrili vlastný zmysel Lutherovho prístupu ku kresťanstvu, kresťanskej viere a najmä vzťahu kresťana a Boha, vrátane úlohy kresťana vo vzťahu k veriacim a k svetu.

Kapitola tretia *Výzvy súčasnej doby* je úsilím konfrontovať chápanie kresťanstva od Kanta po hermeneutiku, pričom sa autori nevyhýbajú ani otázke vzťahu cirkvi v čase sekularizácie. Poukazujú na niektoré hodnotové aspekty, ktoré nie vždy zvyrazňujú skutočný obsah

Lutherovho prístupu, čo sa stáva najmä v čase postmodernity, ktorá svojím viac-menej pesimistickým pohľadom otvára cestu k pochopeniu zložitého vzťahu viery a kresťanských hodnôt v kontraste s výrazným vplyvom masmédií v čase globalizácie. V tejto časti sa v poznámkach pod čiarou objavujú odkazy nielen na moderných mysliteľov lutheranizmu akými sú K. Barth, Troeltsch, Tillich, ale aj autori zo súčasného slovenského prostredia, kde nájdeme aj odkazy na niektoré články jedného z autorov monografie, M. Valču. Nechýba ani konfrontácia s názormi iniciátorov frankfurtskej školy Horkheimer a Adorna, ani pohľad na prínos odkazu D. Bonhoeffera. Táto časť je zrejším pokusom o analýzu reflexie Lutherovho učenia v konfrontácii s niektorými mysliteľmi postmodernity a teda ide o konfrontáciu viacerých hodnotových prístupov, ktoré sa stávajú aktuálne v čase globálnej komunikácie. Autori sa nevyhýbajú ani dnes často aktuálne rezonujúcej problematike ekumenizmu pokiaľ ide o odkaz Lutherovej teológie (pozri s. 314–324).

Monografiu uzatvára záver, ktorý autori príznačne nazvali *Zhrnutie a aplikácia Lutherovho posolstva*. Táto časť poukazuje na osobnú angažovanosť autorov monografie a ich zvýraznenie odkazu na pôsobenie Lutherom otvorených tém a problémov teológie, vrátane eschatologickej dimenzie Božej spásy.

Napriek zjavnej teoretickej úrovni monografie je jej text zrozumiteľný a čitateľný. Monografia je dobrým príspevkom k sprístupneniu teologického posolstva Lutherovej reformácie pre súčasného človeka, ale i spoločnosť. Zjavným podtónom, ktorý je prítomný takmer v celom texte je hodnotový aspekt, ktorým autori otvárajú možnosť dialógu Lutherovho odkazu na súčasné otázky kresťanstva, v širšom zmysle je aj hodnotovým chápaním problému vzťahu človeka a Boha, viery a života, vrátane Zmyslu. Monografia prispieva nielen k dialógu medzi kresťanskými konfesiami, sprítomňuje významné tradície náboženského života, ale je i ponukou pre tých, ktorí analyzujú duchovný a náboženský život ako významný kultúrny fenomén modernej doby.

Možno očakávať, že na túto publikáciu budú viaceré ohlasy, vrátane kritických, ako i reflexie, ktoré vyjadria nielen rozdielnosť chápania odkazu duchovných tradícií, ale povedú i k pochopeniu hlbšieho zmyslu, vzájomného pôsobenia jednotlivých kresťanských konfesíí na ceste hľadania Kristovho odkazu, nielen pre spoločnosť, ale aj pre každého človeka nevynímajúc ani prienik do intímneho zážitku viery. Je úlohou každej doby sprítomňovať odkaz Evanjelia a hľadať jeho prieniky do života toho ktorého človeka, nevynímajúc ani pôsobenie na ľudí, ktorí sa nepovažujú za veriacych, avšak ich túžba smeruje k pochopeniu významu transcendentna v konfrontácii s monotónnym, neprestajne sa zrýchľujúcim rytmom života moderného človeka.

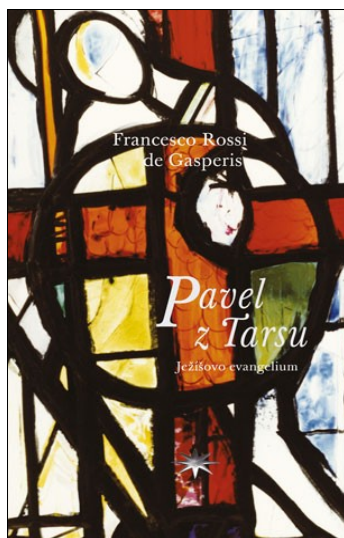
Prof. PhDr. Cyril DIATKA, CSc.

Pavel z Tarsu

Francesco ROSSI DE GASPERIS: *Pavel z Tarsu – Ježišovo evangelium*, Olomouc, Refugium Velehrad–Roma, 2009, ISBN 978-80-7412-030-5, 154 s.

Kniha *Pavel z Tarsu* z rôznych pohľadov a zaujímavými spôsobmi opisuje život apoštola Pavla. Nie je to typická biografická kniha, ktorá by nám podávala udalosti jeho života od narodenia až po smrť, ale zachytáva najdôležitejší moment apoštolovho života a to je jeho obrátenie. Autor zachytáva Pavlovo prežívanie jeho viery pred a po obrátení, kde môže čitateľ sledovať pravú podstatu. To, čo vlastne Pavlovo obrátenie v skutočnosti pre neho ale aj pre celý kresťanský svet znamenalo. Nebolo to obrátenie, ktoré bolo jednoduché, alebo ktoré by všetkých potešilo. Čitateľ je nútený pozrieť sa do tejto problematiky hlbšie, nie len ako na príbeh, ktorý už niekde niekedy počul. Poznáva Pavlov život a jeho prežívanie a vnímanie udalostí tak, ako ich s veľmi vysokou pravdepodobnosťou aj vnímal a je konfrontovaný aj s Pavlom, ktorý prenasledoval kresťanov, ktorý bol zarytým farizejom, s Pavlom, ktorého život bol pred jeho obrátením

úplne iný a ktorému sa nevenuje toľko pozornosti. Čítanie tejto knihy vyžaduje aspoň základné znalosti o osobe apoštola Pavla a jeho úlohe šírenia kresťanstva. Jednotlivé texty sú doplnené citáciami zo Svätého



Písma a taktiež autor používa Sväté Písmo ako východiskový text niektorých kapitol. Kniha nie je pohodovým čítaním na voľný čas, ale je akýmsi zamyslením sa nad hĺbkou zmeny, ktorá sa udiala na ceste do Damasku a naplnením Zákona, ktoré bolo predpovedané už dávno prorokmi.

V prvej kapitole sa autor venuje významu slovného spojenia „Pavlovo evangelium“. Čo to v skutočnosti znamená? Ved’ apoštol Pavel predsa nebol evanjelistom a žiadne evanjelium ani nenapísal. Podľa Francesca Rossi de Gasperis, ktorý je autorom tejto knihy, je to práve evanjelium, ktoré apoštol Pavel hlásal a zároveň sa môže chápať „ako evanjelium, ktorým je sám Pavol“ (str. 9). Autor ďalej vysvetľuje, že nie len Ježiš

Kristus ale aj jeho učeníci tvoria tzv. „Božie evanjelium“. Teda evanjelium nie je len to, čo je napísané v štyroch knihách Sv. Písma. Je to aj neskorší život apoštolov a učeníkov, ktorí boli prenasledovaní a hlásali Božie slovo napriek všetkým nepriazniam farizejov a prenasledovateľov, je to odhodlanosť ísť si za svojou vierou, za vierou v Božieho Syna Ježiša Krista aj keď vedeli, že ich život práve vďaka tomuto rozhodnutiu nebude ľahký. Je to odhodlanosť položiť hoc aj vlastný život za svojho Učiteľa a vydávať svedectvo o tom, že on je ten Mesiáš, ktorý bol už dávno prisľúbený. Postupne, ako čitateľ prechádza knihou, stretáva sa s rôznymi výkladmi chronológie týkajúcej sa apoštola Pavla. Objavujú sa rozpory v tom, kedy, teda v ktorých rokoch vlastne nastalo obrátenie Saula, v ktorých rokoch asi podstúpil svoje misijné cesty a podobne. Autor nám ponúka niekoľko vysvetlení a pohľadov na udalosti v Pavlovom živote, pričom sa opiera o historické fakty a iných autorov, ktorí sa touto problematikou chronológie života apoštola Pavla zaoberajú. Aký je ale rozdiel medzi skúsenosťou dvanástich apoštolov a skúsenosťou Pavla s Ježišom? Autor poskytuje pohľad, nad ktorým sa zamýšľa asi len málo ľudí. Dvanásť apoštolov a cirkev, ktorá okolo nich vznikla v Jeruzaleme, mali živú, skutočnú fyzickú skúsenosť s Ježišom Kristom (25). Apoštoli ho poznali veľmi dôverne, chodili s ním na rôzne miesta, spreádzali ho, boli jeho žiakmi. Ich

skúsenosť s Ježišom bola, dá sa povedať, bezprostredná. Dokonca aj po vzkriesení videli Ježiša, hovorili s ním. Poznávajú Ježiša (31) ako vzkrieseného Pána. „Pán naozaj vstal z mŕtvych...“¹ Môžeme povedať, že apoštoli a učeníci Ježiša reálne poznali. Na druhej strane sa objavuje postava Pavla, ktorého skúsenosť s Ježišom Kristom je takmer čisto mystická. Pavel bol farizej a teda zrejme mal nejaké informácie o akomsi Ježišovi Nazaretskom, ktorý učil v chráme a podľa autora Saul mohol byť dokonca medzi tými, ktorý Ježiša odsúdili na smrť (45). Poznal teda jeho meno, zrejme teda poznal aj „kauzu ukrižovaného“, vedel, že má nasledovníkov (50), napriek tomu, že bol popravený. Ako vieme, práve Saul bol ten, kto prenasledoval týchto Ježišových priaznivcov a dokonca schvaľoval ich zabíjanie.² Nemáme ale informácie, či sa niekedy s Ježišom stretol (34). Vieme, že teda poznal jeho prípad, ale nepoznal jeho. Zlom prichádza práve na ceste do Damasku. Saul sa stretáva s Ježišom z tváre do tváre a poznáva ho ako svojho Pána, uznáva, že Ježiš je naozaj prisľúbený Mesiáš. Všetky

¹ Lk 24,34. Učeníci kráčajúci do Emauz stretávajú na ceste Ježiša. Na začiatku nevedia, kto je ten záhadný muž, no neskôr pri lámaní chleba sa im otvárajú oči a spoznávajú svojho Pána, zmŕtvychvstalého. Stretávajú sa s ním fyzicky, teda Ježiš má telo, nie je duch.

² Sk 26,10. De Gasperis vidí v tejto odvolávke nie len schvaľovanie, ale čistú, zodpovednú účasť na vykonávaní takýchto skutkov (s. 46).

Pavlove predstavy a viera sa obracajú hore nohami. Jeho prenasledovanie sa zmenilo na začlenenie sa medzi tých, ktorých prenasledoval a dával zajať. A pritom Ježiša fyzicky nikdy reálne nepoznal. Autor veľmi pekne a stručne opisuje rozdiel medzi učeníkmi a Pavlom:

„...první učedníci došli k víře tím, že uvěřili, že Ježíš byl Pán. Pavel se ocitl tváří v tvář zjevení, že Pán byl Ježíš.“ (37)

Vieme, že apoštoli dlho bojovali s tým, kým uverili, že Ježiš je naozaj Boží Syn, že je prisľúbený mesiáš. Pavol, naopak očakával Mesiáša a horlivo bojoval za svoju vieru. Až do udalosti v Damasku však netušil, alebo nedokázal pripustiť, že prisľúbeným Mesiášom je práve Ježiš Nazaretský. Tu sa všetko zmenilo. Odrazu prijal Ježiša za svojho Pána bez akýchkoľvek pochybností (36). Čo ale celé toto obrátenie pre Pavla znamenalo? Aká bola v skutočnosti jeho premena a v akom rozsahu Pavla zasiahla? Vieme, že Pavel nebol pohanom ale bol farizejom a teda bol veriacim, ba čo viac, zapáleným a horlivým židom. Francesco Rossi cituje istého rabína menom Leo Baeck, ktorý sa zaoberá touto problematikou a ktorý píše, že obrátenie Saula vlastne nebolo obrátenie v takom slova zmysle ako si predstavujeme. Pavel predsa nebol neveriaci. Pavel zažíva premenu. Premenu zmýšľania, postojov, premenu viery.³

Premena teda nie je obrátenie. Pri predstave na to, ako horlivý Saul, tak veľmi zapálený pre prenasledovanie všetkých Ježišových nasledovníkov, ten, ktorý veril vždy v Boha a očakával splnenie prisľúbení daných v Starom Zákone (59), sa teraz stáva Pavlom, ktorého viera a celý život nabera úplne nový, nečakaný spád, nemôžeme nič, len skonštatovať, že to, čo na ceste do Damasku zažil, bola naozaj hlboká a silná skúsenosť. Tento príbeh všetci verne poznáme. Už toľkokrát sme ho čítali alebo počuli. Ale preniknúť hlbšie, uchopiť podstatu toho, čo Pavel zažil, jeden jediný zážitok, ktorý zmenil jeho život, to otvára úplne nový rozmer aj nášho poznania. Pavel zažil niečo veľmi hlboké, zjavenie Ježiša, ako svetlo z neba, po ktorom oslepol, ako hovoria Skutky apoštolov⁴ nebolo len nejakým snom alebo predstavou. Bolo to niečo, čo sa hlboko vpísalo Saulovi do srdca, do mysle. Bolo to také silné, že mu stálo za to obrátiť svoje smerovanie v živote, svoju prácu, verejnú mienku o ňom a ísť proti tomu, v čo doteraz veril. Ježiš sa ním dokonca zhovára a káže mu, čo má robiť a Pavel bez námietok poslúcha a robí, čo mu Ježiš prikázal. Je až ťažké si predstaviť, akú hlbokú stopu muselo toto stretnutie v Pavlovi zanechať. Nadprirodzené stretnutie má za následok totálnu zmenu. Autor dokonca pripisuje Pavlovi lepšiu

³ BAECK, L., Der Glaube des Paulus, in *Paulus, die Phariseer und das Neue Testament*, Ner-Tamid, Frankfurt am

Main 1961, 10. Citované v ROSSI DE GASPERIS, 14.

⁴ Por. Sk 9,1–9.

schopnosť uchopiť podstatu viery v Ježiša Krista a jeho vzkriesenia ako mali apoštoli, keď píše:

„Skutečnosť jedinečného vzkriesenia Ježiša Nazaretského bola pred Pavla na ceste do Damašku postavená s nepochybnou jasnosťou. Ako farizej bol schopý ešte než mnozí prví učedníci, a možná také viac než Dvanásť apoštolů, pochopiť CELÝ SMYSL.“ (61)

Saul pochopil a stal sa z neho Pavel. Nebolo to jednoduché. Musel presvedčiť učeníkov, že jeho zámyery stretnutia s nimi sú úprimné a že naozaj chce patriť medzi nich.⁵ Pavel sa nielenže stal kresťanom ale svoju horlivosť, ktorá predtým slúžila na zatýkanie a prenasledovanie kresťanov, teraz využíva pre úplne iný zámer. Stáva sa z neho zároveň veľmi nadšený ohlasovateľ Božieho slova, pravdy o zmŕtvychvstaní Ježiša Krista, Božieho Syna. Za svojho života podstúpil tri misijné cesty. Rozhodol sa ohlasovať evanjelium nie len vyvolenému národu Izraelu ale zameral sa najmä na pohanov. Pochopil totiž, že aj iné národy sú zahrnuté v pláne spásy (69). Boh neuberá zo svojej priazne voči Židom ale svoju priazeň udeľuje aj pohanom (122). Oni sú tiež tí, ktorých chce Boh spasiť, ktorým chce zjaviť svoje evanjelium a pravdu o vzkriesení Ježiša. Pavel si to veľmi dobre uvedomoval a aj preto podnikal svoje cesty. Píše listy jednotlivým cirkvám napr. V Efeze, Korinte, Solúne, ... atď. Na rôznych miestach v týchto listoch opisuje

⁵ Sk 9,26–28.

nový výklad Zákona, iný ako bol doteraz chápaný. Zákon už nie sú len prikázania, ktoré musíme dodržiavať, Zákon už nie je prvoradý. Zároveň ale Zákon nebol príchodom Ježiša Krista zrušený, ale naplnený.⁶ Pavel dobre chápal, že Ježiš je naplnením celého Zákona a teda nie úzkoprsé dodržiavanie príkazov nás môže spasiť ale práve viera v Ježiša Krista.

„Nejsou to však skutky zákona – představující přechodný prostor a čas mravního života člověka, které jakoby zezdola přivádějí ke spasitelnému ospravedlnění. Spasitelná je víra v Ježíše Krista (= konečný cíl), jež pochází shůry.“ (78–79)

Je jasné, že Pavel veľmi hlboko prenikol do tajomstiev viery a toto poznanie si nenechával pre seba, čoho dôkazom sú už spomínané misijné cesty alebo listy rôznym cirkvám. Vo svojich listoch nie len odovzdával radostnú zvesť, teda evanjelium, ale často písal aj o jeho prežívaní viery. Podľa Francesca Rossi sa ústrednou myšlienkou Pavlovho učenia stáva práve utrpenie a to utrpenie spolu s Ježišom (102). V utrpení videl milosť, pretože na ňom bolo doplňované, „čo chýba Kristovmu utrpeniu pre jeho telo, ktorým je Cirkev.“⁷ Sám Pavel častokrát vo svojich listoch píše o utrpení, o radošti z utrpenia pre Ježiša.⁸ Pre Pavla je utrpenie Ježiša na kríži a jeho smrť úžasným triumfom nad svetom, nad hriechom. Svet v ňom

⁶ Mt 5,17.

⁷ Kol 1,24.

⁸ Fil 1,21,23; Ef 3,13; Sk 14,22.

síce videl iba bláznovstvo ale Pavel poznáva moc a veľké víťazstvo Božej lásky (101).

Problematika postavenia Izraela, ako už bola naznačená bola tiež výsledkom autorových úvah. Izrael ako vyvolený národ, možno často samými Izraelitmi vnímaný ako národ, ktorý má v pláne spásy prednostné postavenie, je Pavlovými slovami kladený na úroveň pohanov. Samozrejme v zmysle toho, že hoci je Izrael ten vyvolený ľud, nie je to jediný ľud, ktorý má byť spasený, ale Boh chce spasiť všetkých ľudí, aj pohanov.⁹ Ukazuje sa dokonca, že pohania prijímajú evanjelium vrúcnejšie, než Židia, ktorým bolo pôvodne dané. Pohania sú tí, ktorí prijímajú misionárov, medzi nimi aj Pavla a počúvajú Božie slovo a dávajú sa pokrstiť, zatiaľ čo mnohí Židia tvrdošijne odmietajú Ježišovo učenie.

V poslednej kapitole nám autor ponúka náhľad na pôsobenie Pavla vo vzťahu k Cirkvi. V prvom rade je to Barnabáš, ktorý vyhľadal Pavla a pomáhal mu pri jeho účinkovaní a aj jeho bratranec Ján-Marek, ktorý je stotožňovaný s evanjelistom Markom a tiež bol Pavlovým spoločníkom na niektorých jeho cestách (134–136). Prvotná Cirkev v Jeruzaleme ale musela najprv Pavla prijať medzi seba skôr, ako ho mohli jej členovia vyslať niekam na cesty. Toto prijatie nebolo jednodu-

ché. Pavel bol predsa farizej! Bol prenasledovateľ, schvaľoval rozsudky smrti vznesené nad mnohými kresťanmi. Nie div, že v Cirkvi ho mnohí podozrievali.¹⁰ A napriek tomu všetkému sa z neho stal veľký misionár, učiteľ, muž horlivý pre evanjelium, od ktorého sa nohí mohli učiť.

Nemôžeme povedať, že by sa dôležité zmeny v našich životoch diali zo dňa na deň. V prípade apoštola Pavla to tak bolo. Jediná skúsenosť so vzkrieseným Kristom dokázala jeho životom pohnúť viac ako tri roky chodenia s Ježišom urobili v živote apoštolov. Neskutočná hĺbka tohoto poznania a zároveň aj nepoznania, pretože skutočnosť Pavlovho obrátenia je taká tajomná, privádza človeka do údivu. Autor v knihe *Pavel z Tarsu* poskytol naozaj zaujímavé pohľady na život svätého Pavla. Pohľady, ktoré možno bežný človek nespozoruje alebo im nevenuje pozornosť, alebo si ich jednoducho nedokáže predstaviť. Tak, ako farizej Saul používal najprv svoju horlivosť na zlé úmysly, tak jedným „zhodením z koňa“ dokázal Boh premeniť Pavlovo zmýšľanie a použiť jeho horlivosť pre spásu mnohých ľudí.

Bc. Tatiana TURANOVÁ

⁹ Ef 3,6. Pavel píše, že pohania sú spoludedičmi prisľúbenia, teda prisľúbenia spásy, a majú rovnakú možnosť byť spasení, ako aj Židia.

¹⁰ Sk 9,26.