

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

Časopis pre teológiu a katechetiku

Číslo 2  
Ročník 4 (2016)

# Testimonium fidei

Časopis pre teológiu a katechetiku

Číslo 2

Ročník 4 (2016)

## **Vydáva:**

Katedra teológie a katechetiky  
PF UMB v Banskej Bystrici

## **Zodpovedný redaktor:**

Prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.

## **Redakčná a recenzná rada:**

Doc. ThDr. Pavel Hanes, PhD.

Doc. 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](mailto:testimonium.fidei@gmail.com)

Číslo účtu: 49232312/0200

**Variabilný symbol:** 20162

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:** december 2016

## Obsah

Pavel PROCHÁZKA: *Na úvod tohto čísla* . . . . . 117

### Štúdie

Imrich PERES: *Kresťanská nádej v živote a smrti* . . . . . 119

Pavel HANES: *Mesiánske očakávania judaizmu a kresťanská nádej  
v Ježišovi z Nazareta* . . . . . 139

Štefan ŠROBÁR: *Kresťanská nádej v obnovu stvorenia* . . . . . 153

Pavol TOMÁNEK: *Prežívanie viery u seniorov v rodinnom spoločenstve* . 163

Dana HANESOVÁ: *Religiozita, presah či transcendencia?* . . . . . 173

Viktória ŠOLTÉSOVÁ: *Misionálna ekleziológia v ekumenickom dialógu* . 185

### Teológia a prax

Pavel PROCHÁZKA: *Posvätné spoločenstvá alebo sväté komunity?* . . . . . 197

Ioan Dinu LAKATOS: *Transformácia človeka prostredníctvom  
Božieho slova* . . . . . 205

Ivan LUKÁČ: *Porovnanie Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania  
(ECAV) a Evanjelickej cirkvi metodistickej (ECM) na Slovensku* . . . 217

Tomáš KOHÚT: *Eschatológia v apologetike* . . . . . 227

Róbert ZACHAROVSKÝ: *Ako pristupovať k psychicky chorým ľuďom  
v cirkevnom spoločenstve...?* . . . . . 237

### Recenzie

Pavel HANES: *Horizonty vedy a viery* . . . . . 245

Imrich PERES: *Pastorační péče se specifickým zaměřením* . . . . . 249

# Contents

Pavel PROCHÁZKA: <i>Introductory word</i> . . . . .	117
---	-----

## Studies

Imrich PERES: <i>Christian Hope in Life and Death</i> . . . . .	119
Pavel HANES: <i>The Messianic Eschatological Expectations in Judaism and the Christian Hope in Jesus of Nazareth</i> . . . . .	139
Štefan ŠROBÁR: <i>Christian Hope in the Restoration of Creation</i> . . . . .	153
Pavol TOMÁNEK: <i>Experiencing Faith among Seniors in the Family Community</i> . . . . .	163
Dana HANESOVÁ: <i>Religiosity, Overlap or Transcendence?</i> . . . . .	173
Viktória ŠOLTÉSOVÁ: <i>Missional Ecclesiology in an Ecumenical Dialogue</i> . . . . .	185

## Theology and Practice

Pavel PROCHÁZKA: <i>“Sacred Societies” or “Holy Communities”?</i> . . . . .	197
Ioan Dinu LAKATOS: <i>Man’s Transformation by the God’s Word</i> . . . . .	205
Ivan LUKÁČ: <i>Comparing the Evangelical Church of the Augsburg Confession and the United Methodist Church in Slovakia, in Basic Issues of Faith and Liturgical Emphases, Focusing on the Benefits of Ecumenism</i> . . . . .	217
Tomáš KOHÚT: <i>Eschatology in Apologetics</i> . . . . .	227
Róbert ZACHAROVSKÝ: <i>How to Deal with Mentally Ill People in a Church Community?</i> . . . . .	237

## Reviews

Pavel HANES: <i>Horizons of Science and Faith</i> . . . . .	245
Imrich PERES: <i>Pastoral Care with a Specific Focus</i> . . . . .	249

## Na úvod tohto čísla

V marci roku 2016 sa na Katedre teológie a katechetiky PF UMB v Banskej Bystrici konala vedecká teologická konferencia pod názvom *Naša nádej v Kristovi*. Viaceré články predkladaného čísla sú nasmerované práve k téme nádeje; to považujem za veľmi cenné. Vo svete plnom beznádeje je pre kresťanov i nekresťanov jediným východiskom Kristus.

Nedá mi, aby som aspoň v krátkosti nespomenul evanjelického teológa Jürgena Moltmanna (nar. 1926). Často býva označovaný za teológa nádeje. Na základe vlastnej skúsenosti s utrpením počas II. svetovej vojny vytvoril tzv. „teológiu nádeje“, ktorá veľmi ovplyvnila teologickú vedu.

Jürgen Moltmann ako mladý zdravotník pri letectve zažil v roku 1943 zničenie svojho rodného mesta Hamburgu. Vydal o tom svedectvo: „Priateľ, ktorý stál vedľa mňa, bol roztrhaný bombou, ktorá mňa ušetrila. Pochádzam z neveriacej rodiny, ale vtedy som prvýkrát hlasno volal k Bohu.“ V britskom zajatí nachádzal Moltmann útechu cez „náhodné čítanie Biblie“. Zážitok blízkej smrti na samom konci vojny zostal impulzom pre celú jeho teológiu. V roku 1964 uverejnil svoju *Teológiu nádeje*. Dielo bolo preložené do mnohých jazykov a bolo inšpirované myslením marxisticky zasiahnutého humanistu a židovského filozofa Ernsta Blocha. Blochov *Princíp nádeje* (*Das Prinzip Hoffnung*) evanjelického teológa fascinoval. Eschatológia – tzv. náuka o posledných veciach – bola pre Moltmanna náukou kresťanskej nádeje. Táto v teológii dlho zanedbávaná dimenzia kresťanskej viery sa stala uholným kameňom Moltmannovho teologického programu. Znamenala preňho úlohu vytvárať teológiu nielen o nádeji, ale aj z nádeje. Najhlbšou motiváciou Moltmannovej teológie po Druhej svetovej vojne bola hrôza nad mlčaním cirkvi a teológie tvárou v tvár zverstvám Osvienčimu. Reč „spolupriaceho Boha“ sa stala centrom jeho myslenia. Moltmannovi išlo o pochopenie Boha v Bohom opustenom ukrižovaní.

Dnes žijeme v inom kontexte, ale téma nádeje zostáva stále aktuálna. Ľudské utrpenie, či už telesné, psychické alebo duchovné, je možno v mnohom rovnako desivé. Európska kultúra stráca svoj kresťanský charakter. Práve v tejto dejinnej chvíli, keď by potrebovala silu na medzináboženský dialóg s islamom a inými náboženstvami, ktorých príslušníci prichádzajú v tisícoch – a možno budú po miliónoch ešte prichádzať: z juhovýchodu, juhu – ju, žiaľ, nemá. Potrebuje obnovenú vitálnu silu nádeje v Kristovi. Nevidím inú možnosť – iba tú, že dôjde k novému duchovnému prebudeniu; uvedomeniu si a napĺňaniu svojho poslania: šírenia zvesti o Ukrižovanom a Vzkriesenom, ktorý je jedinou a univerzálnou nádejou pre celý svet.

Pavel PROCHÁZKA



---

# Štúdie

---

## Kresťanská nádej v živote a smrti

*Imrich PERES*

### Abstrakt

Evanjelium a viera v Ježiša Krista v dobe apoštolskej utvárala spoločenstvo cirkvi, ktorá sa už vo svojich princípoch opierala o nádej. Bola to nádej viacdimenzionálna: nádej pre život, nádej pre smrť a nádej pre večný život. Ježiš Kristus bol základom a tvorcom tejto nádeje. Nebolo to však samozrejmé, lebo helenistické prostredie, v ktorom cirkev vznikala a rástla, bolo v otázke nádeje pesimistické: každá ľudská nádej trvala len po hrob a so smrťou zapadala do hádu, ako o tom svedčia aj autentické antické náhrobné nápisy. Apoštolská parenéza však otvárala nový horizont nádeje: nádej na „dobrú smrť“, nádej na večný život, nádej na spoločenstvo s Kristom. Táto nádej má dominantne charakterizovať aj cirkev posledných čias, ktorá síce prechádza utrpením, ale s Kristom spolu víťazí a s ním spolu bude oslávená. Takže už na zemi, na svojich bohoslužbách sa môže učiť nebeskú liturgiu na oslavu víťazného Baránka.

**Kľúčové slová:** nádej, život, smrť, helenizmus, náhrobné nápisy, záhrobné predstavy, apoštolská parenéza, eschatológia, nebeská liturgia.

### Abstrakt

Das Evangelium und der Glaube an Jesus Christus bewirkten in der apostolischen Zeit eine starke Gemeinschaft der Kirche, die schon in ihrem Grund eine Gemeinschaft der Hoffnung war. Diese Hoffnung hat die Christus-Nachfolge auf mehrere Dimensionen hin geöffnet: Hoffnung für das Leben, Hoffnung für den Tod und Hoffnung für das ewige Leben. Begründer und Quelle dieser Hoffnung war Jesus. Dass war nicht selbstverständlich, weil die hellenistische Gesellschaft und Kultur, in der die Kirche von ihrem Anfang an lebte, in Bezug auf eine Jenseitshoffnung ganz pessimistisch war: Am Grab, so die damals gängige Auffassung, kommt

jegliche menschliche Hoffnung an ihr Endem und auf den Verstorbenen wartet höchstens das Schattenreich des Hades.

So bestätigen es authentisch auch die antiken griechischen Grabinschriften. Die apostolische Paränese eröffnete demgegenüber neue Horizonte: die Hoffnung auf den „guten Tod“, die Hoffnung auf das ewige Leben und auf die Gemeinschaft mit Christus. Diese Hoffnung sollte auch die Kirche der letzten Zeit charakterisieren: Sie muss zwar Leid erfahren, wird aber mit Christus siegen und mit ihm wird sie in Eschaton auch verehrt werden. So kann sie schon nun auf Erden, in ihrem Gottesdienst, die himmlische Liturgie auf die Ehre des Sieges des Lammes einüben.

**Schlüsselworte:** Hoffnung, Leben, Tod, Hellenismus, Grabinschriften, apostolische Paränese, Jenseitsvorstellungen, himmlische Liturgie, Eschatologie.

## Úvod

Kresťanstvo sa môže právom považovať za náboženstvo či skôr spoločnosť nádeje. Ide o viacdimenziálny rozmer kresťanskej viery.

Vychádzame z toho, že ako veriaci v Ježiša Krista prechováame nádej na odpustenie hriechov a vyčistenie našej minulosti. Zároveň nám náš Spasiteľ dáva nádej na existenciálny obrat a začatie nového života. Z toho vyplýva aj nádej na usporiadaný osobný a rodinný život. Ako veriaci ľudia máme sa snažiť o pozitívne hodnoty, ktoré utvárajú novú kultúru, novú spoločnosť a novú budúcnosť. Podporuje nás v tom náš Pán, a preto môžeme mať nádej na hodnoty dobra v novej spoločnosti. A keďže v tejto spoločnosti sa rodí, prežíva a má svoje miesto aj cirkev, preto cirkev – Pánom vyvolená a jeho obeťou spasená, ako Baránkova nevesta, ale všelijak rozdelená, strápená a rozhádaná – a apoštolovia nás vedú k jednote a dávajú nám nádej na konsolidovanie pomerov v cirkvi Kristovej. Ako vrchol kresťanskej nádeje je samozrejme nádej eschatologická, ktorá určuje náš smer a dáva zmysel nášmu pozemskému putovaniu.<sup>1</sup>

K tomuto eschatologickému vrcholu by som chcel dotiahnuť túto štúdiu. Pokúsime sa teda o teologickú analýzu viac-menej z eschatologicko-antropologického a tak trochu aj z ekleziologického hľadiska, aby sme dospeli k poznaniu tých dimenzií, ktoré tvoria našu existenciu pozemskú, eschatologickú a aj cirkevnú.

Venujme sa najsamprv rozborom dobového pozadia, kde si priblížime situáciu gréckeho sveta vo vzťahu k smrti a záhrobnému životu, keďže tam

---

<sup>1</sup> Viktória ŠOLTÉSOVÁ, Ježišove výroky o smrti (θάνατος), in: Testimonium fidei 2 (2014), 199–207, tu: 201–202.



sa ľudská nádej najviac konfrontuje, a potom budeme analyzovať vlastnú situáciu kresťanskej nádeje.

## 1. Beznádej antických Grékov

Z rôznych dobových prameňov, ale zvlášť zo svedectva apoštola Pavla vieme, že antické prostredie bolo z pohľadu kresťanskej viery a eschatologickej nádeje veľmi nepriaznivé. Odzrkadľuje sa to aj v niektorých jeho listoch, kde Pavel je nútený kresťanov nabádať k tomu, aby v otázkach smrti nekopírovali pochmúrnu beznádej svojho gréckeho okolia. Ich príkladom nemá byť skepsa pohanského sveta, ale nová nádej v Kristu, ktorý svojím zmŕtvychvstaním otvára horizont večného života. Môžeme sa teraz aj – takpovediac – zblízka pozrieť na situáciu, v akej sa nachádzali napr. kresťania v Tesalonikách: ako si kvôli smrti zúfali a ako sa na otázky (bez)nádeje dívali aj sami ich susedia, teda Gréci.

### 1.1. Situácia antických kresťanov v Tesalonikách podľa 1Tes 4,13

Za jeden z najprvších listov apoštola Pavla sa považuje 1. list Tesalonienským. A už v tomto liste, niekedy okolo roku 48–50 (teda asi 30 rokov po pôsobení Ježiša Krista), keď sa aj vďaka Pavlovi začína rozbiehať misia medzi pohanmi a vznikajú prvé kresťanské zbory v malej Ázii a potom aj v Grécku, vyvstáva pomerne radikálna otázka, zasahujúca centrum kresťanskej zvesti: Čo je so smrťou, čo je s mŕtvymi? Akú nádej môže mať človek po smrti? Tieto otázky vyvstávali jednak z praktického života a z každodennej skúsenosti antických ľudí, ktorí sa dožívali pomerne nízkeho veku, a často skoro zomierali. Nebolo ľahké – ako ani dnes nie je ľahké – vyrovnáť sa s tvrdou, bolestnou realitou smrti, ktorá nikoho neobchádza a nevyberá si. Antickí Gréci v Tesalonikách, ale pomerne aj všeobecne, mali o smrti a svojich zomrelých skeptické názory: Smrť je krutá, prichádza ako lupič, okráda ich o najbližších, proti nej nemá nikto šancu. Zanikajú ich mŕtvi, a v smrti ich život pochmúrne končí.

Takéto slová pesimizmu a beznádeje sa asi v Tesalonikách rýchlo šírili aj medzi kresťanmi.<sup>2</sup> Poukazuje na to aj apoštol Pavel, keď im píše: „*Nechceme, aby ste nevedeli, bratia, o zosnulých, aby ste sa nermútili, ako ostatní, ktorí nemajú nádej*“ (1Tes 4,13). Nádej (ἐλπίς) ohľadom smrti a zosnulých nemali ľudia z okolia. Preto sa rmútili. Grécke λυπέω znamená: rmútiť sa, žiaľiť, clivieť, horekovať, bedákať, sužovať sa. Je to veľký vnútorný emocionálny tlak, ktorý je ťažko zvládať. Trvá dlho a hlboko zasahuje človeka. Strata milovaného alebo strach zo smrti veľmi bolí.<sup>3</sup> Vyvracia istotu človeka. Deprimuje a následne relativizuje všetko pozitívne

<sup>2</sup> Imrich PERES, Strach zo smrti, in: *Testimonium fidei* 2 (2014), 7–20, tu: 15–16.

<sup>3</sup> Imrich PERES, Strach zo smrti, 8–9.

a pekné. Človeka uvrhuje do existenciálnej prázdnoty a tuposti. Pohanské okolie v Tesalonikách nemalo nádej. V otázkach smrti bolo pesimistické. Ten istý sepulkrálny pesimizmus sa chytal aj kresťanov. Boli tiež súčasťou svojho okolia: súčasťou jeho spoločnosti, jeho kultúry a jeho zvykov. Staré návyky, pohrebne zvyklosti, oplakávanie mŕtvych a trýznenie sa – to všetko prežívalo (či dožívalo) ešte v ich mysliach. Ešte nemohli zabudnúť na tzv. cintorínsku poéziu,<sup>4</sup> na epitafné nápisy, ktoré dávali vrývať do náhrobných kameňov svojim zomretým. Vďaka misii apoštola Pavla sa však obrátili, uverili v Krista a pridali sa k nemu. Ale za tých 4–5 rokov, keď medzi nimi apoštol Pavel pôsobil, do tohoto času písania listu, ešte nemohli na všetko pohanské zabudnúť. Človek sa obráti myslou, rozhodne sa pre Krista, ale hĺbku svojho vnútra už ťažšie ovláda. To potrebuje čas, a niekedy dlhý, aby sa znovuzrodenie dostalo do všetkých častí duše a tela. Kresťania v Tesalonikách museli prekonať štyri veľké prekážky:

1. Prvou prekážkou bolo *uveriť v Ježiša Krista ako Spasiteľa a Záchranca duše*, vrátane jeho zástupnej smrti a zmŕtvychvstania. Pre Grékov to bolo veľmi ťažké, lebo v ich mytológii ešte žiaden z bohov sa neobetoval za ľudí a nezomrel za nich, aby ich zachránil.<sup>5</sup> A taktiež otázka zmŕtvychvstania bola pre nich nepredstaviteľná, lebo jednak neverili v oživenie tela po smrti, iba niektorí v nesmrteľnosť duše. A taktiež si predstavovali, že po smrti už nesmrteľná duša (ψυχή) nebude potrebovať telo, lebo do éteru môže stúpať len ako éterická zložka, bez tela. Telo by jej bolo nanič, a taktiež telo aj v pozemskom živote bolo na príťaž. Takže keď už sa raz zbavili tela, nikdy po ňom netúžili. A tu naraz apoštol Pavel hovorí o novom spojení tela a duše, resp. o novom duchovnom tele (σῶμα πνευματικόν). Pre Grékov to bolo nesmierne ťažké uveriť a prijať.

2. Taktiež sa tesalonicenskí kresťania museli *odpútať od svojho okolia*. Odpútať sa od svojej pohanskej výchovy, od zvykov a zvyklostí, od spoločenských a kultúrnych návykov. Museli silne redukovať aj použiteľnosť svojho predchádzajúceho vzdelania, zaprieť svojich filozofov a básnikov, zavrhnúť Homéra a jeho mytológiu, zavrhnúť sochy bohov, prestať s obeťami pre bohov a vládarov, a taktiež s úlitbami pre a za mŕtvych, nemohli si už líhať na noc do hrobov a hľadať spojenie s ríšou mŕtvych. Nemohli oslavovať svojich veteránov a považovať ich za heróov a polobohov, ktorým na spoločných slávnostiach preukazujú božskú úctu. Nemohli svoje domy, svoje pramene a studne nazývať podľa mytologických postáv. Proste bolo toho nesmierne mnoho, čo v nich bolo a čo tým, že sa obrátili a pokrstili, sa z nich z jedného dňa na druhý len tak nevyparilo.

---

<sup>4</sup> Georg KAIBEL, Griechische Friedhofspoesie, in: *Deutsche Revue* 19 (1894), 367–380.

<sup>5</sup> Imre Peres, Positive griechische Eschatologie, in: Markus OEHLER – Michael BECKER (Hrsg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, WUNT II/214, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 269–284, tu: 280–282.

Museli to byť ťažké vnútorné zápasy, aby sa dopracovali ku Kristu, k prijatiu jeho obeti a k nádeji na vzkriesenie.

3. Ale možno v Tesalonikách sa kresťania mohli rmútiť nadmieru aj preto, lebo jeden veľmi dôležitý bod ich viery bol príliš neistý: a to *parúzia* – návrat Ježiša Krista, a s ním všetko to, čo sa očakávalo a čo malo nasledovať. Vedelo sa niečo o Ježišovom druhom príchode, ale asi ich vedomosti boli chabé. Nevedeli presne ako, čo a kedy nastane. Pavel sľúbil, že Pán príde skoro. Najradšej by ho boli vítali všetci zaživa. Ale Pán neprichádzal a ich mŕtvi postupne zomierali. Ak to takto pôjde ďalej – mohli si myslieť –, a Pán mešká, tak pomrú všetci. Ale potom čo bude s nimi? Pán keď príde, vezme si k sebe len tých, ktorých nájde živých? Ostatných prenechá ich osudu v hrobe?

4. Nakoniec tou štvrtou prekážkou pre veriacich v Tesalonikách bolo aj to, že apoštol *Pavel nebol s nimi*. Akoby ich bol zanechal, alebo jednoducho nebol s nimi v ich krízach a nemohol ich potešovať.<sup>6</sup> Aj z toho mohli byť zronení a nedokázali sa potešiť. Skúsenosti so smrťou a odchádzaním ich najbližších im ich náladu ešte viac zhoršovali.

Všetky tieto neistoty mohli viesť k tomu, že zármutok a trápenie sa kresťanov v Tesalonikách bolo väčšie, ako ich nádej. Preto sa rmútili a žialili. A pravdepodobne až nadmieru, než by sa bolo malo. Ale kto môže určiť mieru zármutku alebo trúchlenia, keď živí oplakávajú svojich milovaných mŕtvych a znenazdajky oplakávajú tak trochu aj seba?<sup>7</sup> Apoštol Pavel brzdí Tesaloničanov v ich zármutku a poukazuje na nádej, ktorá dokáže podržať aj v smrti.

## 1.2. Svedectvo gréckych náhrobných nápisov

Aby sme ešte lepšie pochopili situáciu pohanského okolia, v ktorom sa kresťanská viera rodila, ale v ktorom bola aj ohrozená, priblížime si niekoľko konkrétnych údajov z antického sveta, kde sa pojednáva o prístupe Grékov k smrti a o ich horkej beznádeji, ktorá nepomáha v prekonaní smrti.

Konštatovali sme už, že Gréci nemali nádej pre smrť a že sa na ňu dívali skepticky. Túto skepsu si nechávali napísať aj na svoje náhrobné kamene, lebo čo na srdci – to aj na kameni. Niekedy z týchto nápisov zaznejú srdcovúce vyznania alebo horké bedákanie nad stratou svojich najmilších. Aj o nádeji sa vyjadrujú ako o stratenej.

---

<sup>6</sup> K problematike parenetického potešovania v Tesalonikách por. Hajnalka RAVASZ, Nádej uprostred straty. Pavel a tesalonický zbor, in: *Testimonium fidei* 4 (2016/1), 39–48. Vo všeobecnosti z pohľadu Nového zákona vid': Albín MASARIK, Nový zákon a potešenie smútiacich, in: Pavel PROCHÁZKA (ed.), *Sub specie aeternitatis*. Zborník prác venovaných prof. Imre Peresovi k 60. narodeninám, Banská Bystrica, ZEC, 2013, 116–128.

<sup>7</sup> K problematike spracovania zármutku vid' napr. Pablo MARTINEZ – Ali HULLOVÁ, *Zármutok. Ako sa vysporiadať so stratou blízkeho človeka*, Bratislava, Porta Libri, 2007.

V jednom náhrobnom nápise z Gadilonitis (2–3. st.) otec bolestne oplakáva smrť svojich dvoch adoptovaných synov:

*Ja, starý, stratil som oba moje vence.  
Mal som ich za výnimočných ako moje krásne pravé deti.  
Oni boli mojou mnohou a veľkou nádejou.  
Teraz som ju ale stratil.<sup>8</sup>*

V ďalšom náhrobnom nápise z Kyzikos (1. st.) sa môžeme dočítať o tom, ako jedna matka oplakáva svojho syna, na ktorého predtým bola hrdá, ale teraz všetku jej nádej spálil oheň hranice a ukryl hrob.

*Milovaná opatrovatel'ko svojho syna, mnoho trápená Moschion,  
vychovala svojho milovaného syna Posidonia len pre hádes.  
Svoje nádeje uložila na hranicu a do hrobu.  
Predtým sa pýšila a bola hrdá na svoje dieťa.  
teraz je malá vo svojej bolesti bez syna.  
Ó život smrteľníkov, smutný život,  
ako rýchlo sa tvoje vrtkavé šťastie stráca.<sup>9</sup>*

V ďalšom epitafnom texte z mesta Knidos (2–1. st. pr. Kr.) oplakáva muž smrť svojej manželky, ktorá mu všetky nádeje života zničila, a smrťou manželky aj jej muž stráca svetlo života:

*... Ty nemilosrdný démon,  
obom nám si zhasil slnko (života)  
... lebo s tebou (moja milovaná) všetky nádeje môjho života  
zostúpili do hádu.<sup>10</sup>*

A ešte jeden nápis o zúfaní v smrti, ako o tom hovorí jeden epigram z Laodiceí (z roku 154–155). Hovorí v ňom mladý 20-ročný muž Sosthenes o bolesti, ktorú zanechal svojim rodičom:

---

<sup>8</sup> I. PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 248–249. Werner PEEK, *Griechische Verschriften I: Grabinschriften*, Berlin, Akademie Verlag, 1955, n° 315. R. MERKELBACH – J. STAUBER, *Steinepigramme III*, n°11/01/01.

<sup>9</sup> I. PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 249. W. PEEK, *Griechische Verschriften*, n° 1923 = Werner PEEK, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1960, n° 447. Reinhold MERKELBACH – Josef STAUBER, *Die Steinepigramme aus dem griechischen Osten II*, München–Leipzig, Saur Verlag, 2001, n° 08/01/51.

<sup>10</sup> I. PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 250. W. PEEK, *Griechische Verschriften*, n° 1874 = W. PEEK, *Griechische Grabepigramme*, n° 438. G. KAIBEL, *Epigrammata Graeca*, n° 204. J. GEFFCKEN, *Griechische Epigramme*, n° 208.

*Mňa, nešťastného chlapca, ktorý som býval ešte s matkou,  
ukradol démon smrti mojej matke a otcovi.  
Žiadnu stálosť nemajú nádeje ľudí a hľadia do neistoty.  
Už nikdy nebudem ženichom, ale len mŕtvym.  
Mojich rodičov som zanechal zarmútených a matke som zanechal slzy.  
Všetky nádeje ich sklamali.<sup>11</sup>*

Čo je možné z uvedených náhrobných nápisov hneď zistiť, sú tri veci:

1. že výraz „nádej“ (ἐλπίς) skoro všade užívajú v množnom čísle: nádeje (ἐλπίδες). Znamená to, že Gréci vo svojej životnej orientácii nie sú viazaní na jednu líniu, teda nemajú jedno-jediné životné centrum, ale oveľa viac. Ich nádeje sa týkajú viaceru alebo aj mnoho vecí, čo vyplňa ich život a poskytuje im pôžitok. Ak sa predsa len sústredia na jednu vec, tak je to ten druhý človek: manžel, manželka, deti, rodičia, prípadne súrodenci.

2. Skoro nikde v epitafoch nečítame o tom, že by sa nádeje Grékov opierali o lásku bohov alebo že by hľadali v smrti ich priazeň.<sup>12</sup> Ak sa o ňu uchádzajú (zvlášť priazeň podsvetných bohov Háda a Persephony), tak iba preto, aby zdôraznili, že ich mŕtvi žili statočný život a že si právom zaslúžia príjemný posmrtný život, pokiaľ možno niekde v blízkosti bohov, lebo bohovia ovládajú nesmrteľnosť.

3. Takisto je jasne vidieť, že všetky nádeje končia pri hrobe a spolu s mŕtvymi padajú do hádu, teda zanikajú a zostáva po nich len horká beznádej a vydesenosť. Za hrob ľudské nádeje ísť nemôžu. Tam idú skutočne do prázdna, lebo sú to len „ľudské nádeje“, ktoré v smrti a proti smrti nič nezmožu.

Nesmieme však zabúdať, že aj antickí Gréci boli ľudia. Aj pohania mali svoje city, mali sa radi, milovali svojich blížnych, tešili sa zo života a stratu kvôli smrti prežívali takisto horko a bolestne. Preto, že boli pohania a verili vo svojich bohov, ešte neznamená, že boli barbarmi a že by bezcitne boli prijímali smrť ako zvieratá. Aj ich bolelo srdce a dokázali srdcervúco plakať. Nedokázali však prekonať stratu, prijať smrť a získať silnú nádej na pozitívny posmrtný život, aj keď v apoštolskej dobe a potom v dobe raného cisárstva, teda v 2. storočí sa čoraz viac obracajú k svojim bohom, u ktorých hľadajú čoraz pozitívnejšiu eschatológiu, orientovanú na ponebeskú oblasť.

### 1.3. Apoštolská parenéza

Asi tak mohlo vypadat' prostredie, do ktorého vstupovalo evanjelium. Nie div, že v otázkach smrti kresťania v Tesalonikách upadali tiež do zármutku

---

<sup>11</sup> I. PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 251.  
R. MERKELBACH – J. STAUBER, *Die Steinepigramme aus dem griechischen Osten II*, n° 02/14/12.

<sup>12</sup> I. PERES, *Positive griechische Eschatologie*, 269–284.

a strácali nádej, ako mnohí ostatní (λοιποί) ich pohanskí spoluobčania a niekdajší spoluveriaci od pohanských kultov. Keďže toto nebezpečie hrozilo, Pavel sa ich snaží potešiť a usmerniť v ich trúchlení. V prvom rade dáva im informáciu o ich zosnulých (1Tes 4,13–18), o ktorých ich presvedča, že nie sú stratení. Hovorí o tom, že zotrávajú v smrti ako v spánku, lebo smrť je častokrát v biblických obrazoch vyjadrovaná symbolicky ako spánok. Totiž spánok predpokladá raz prebudenie. Mŕtvi teda raz ožijú. To nastane aj pre veriacich zosnulých v Tesalonikách pri druhom príchode Pánovom. Ten iste príde, zaháji ho nebeský hlas trúby. Vtedy nastane zmŕtvychvstanie a všetci budú uchvátení do ponebeského priestoru na stretnutie s Pánom. A vtedy aj tí, čo budú ešte živí, sa tam dostanú uchvátením a premenou v duchovné telo. Tak budú naveky s Pánom.

Pavel teda naznačuje vzkriesenie z mŕtvych a parúziu, ale je opatrný, a neprezrádza presnejší čas. Ten zostáva predmetom viery a nádeje. Potvrdí, čo môže, ale aj to je veľkým povzbudením pre kresťanov nielen v Tesalonikách, ale aj v iných regiónoch Grécka či Malej Ázie. Tým sa síce ostro konfrontuje s gréckou beznádejou a eschatologickým pesimizmom, ale chce svojich veriacich v Tesalonikách ubezpečiť, že v Kristu sa mení nielen život človeka, ale aj jeho pohľad na smrť a aj jeho posmrtná existencia. Preto majú mať veľkú nádej na pozitívne eschatologické udalosti.

## 2. Eschatologická nádej

Už aj z doteraz uvedeného sme si mohli uvedomiť, že snád' najvyššou doménou kresťanskej viery je eschatologická nádej. Je to síce akási dvojsečná zbraň, lebo ako má bohatý pozitívny náboj s poukazom na spasenie a spoločenstvo s Kristom v nebi, takisto hrozí aj celkom negatívnym koncom života: večným zatratením. V podstate však kresťanská eschatologická nádej je maximálne pozitívna a otvára nedohľadné a nepredstaviteľné horizonty tzv. novej eschatologickej civilizácie. Musíme sa však k tomu včas viesť, aby zvlášť v posledných chvíľach nášho života sme nespanikárili a naša viera nezlyhala.<sup>13</sup>

Podľa nášho poznania naša nádej na eschaton v Kristu má *viacero stupňov* alebo *etáp*, ktoré môžeme teraz aj obširnejšie rozviesť.<sup>14</sup> Môže ísť napríklad o túžbu po tzv. dobrej smrti, o všeobecnú nádej na večný život,

---

<sup>13</sup> O tejto príprave hovorí aj paliatívna starostlivosť, ktorá má mnohé súvislosti a možnosti. K tomu vid' napr. Pavel PROCHÁZKA, Poznámky k teológii paliatívnej pastoračnej starostlivosti, in: Albín MASARIK a kol., *Možnosti sprevádzania umierajúcich a pozostalých v SR*. Banská Bystrica, ZEC, 2014, 65–78.

<sup>14</sup> Por. obrazy o nebeskom svete: Hans BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, WUNT 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 1951.

o nádeje na vzkriesenie, na nové stvorenie<sup>15</sup> a na spoločenstvo s Kristom, ako aj o nádeje na nebeské blaho.

### 2.1. Nádej na „dobrú smrť“

Veľa ľudí v kresťanských kruhoch sníva o tzv. „dobrej smrti“. Je síce pravda, že myšlienku na vlastnú smrť ľudia – a to zvlášť starší ľudia – obyčajne zaháňajú a nechcú na ňu myslieť. Smrť sa jednoducho boja, a to aj napriek kresťanskej viere. Ľahšie sa totiž o smrti hovorí a mudruje pri vyučovaní iných, než sa na ňu myslí vo vlastnom osobnom kontexte.<sup>16</sup> Ale keď sa už na ňu myslí, zvlášť veriaci ľudia o nej snívajú a vymýšľajú si pre seba ten najpríjemnejší scenár. Prechovávajú nádeje, že budú žiť samozrejme veľmi dlho, a keď sa potom nasýtia životom, a už z ich generácie každý odíde, potom si oni ľahnú do postele, vytiahnu nohy (ako Jákob: 1Mojž 49,33), s každým sa pekne rozlúčia a potom ticho s úsmevom a bez bolesti zaspia, zatiaľ čo ostatní im budú mávať na rozlúčku. U manželov sa vyskytuje aj ten vymyslený ideál, že zomrú spolu, keď sa budú držať za ruky, a že ich samozrejme aj pekne spolu pochovajú.

Musíme uznať, že je to dosť bizarné: takto si robiť z viery čo najpríjemnejšie pohodlie pre seba. Avšak nie toto je dobrá smrť. Takúto môže mať hocikto, aj bez toho, aby veril. Nie tieto okolnosti rozhodujú o našom konci a jeho posúdení, či bol dobrý alebo zlý.

Kresťanská nádej nechce byť pohodlným koberčekom do neba. Je dosť biblických príkladov na to, aby sme z toho včas vytriezveli.<sup>17</sup> V čom teda spočíva nádej na „dobrú smrť“? V tom, že pevne veríme a vieme, že ani v živote, ani v smrti nie sme svoji, ale sme v rukách nášho Spasiteľa, Ježiša Krista.<sup>18</sup> A že teda naša smrť sa skončí dobre! Je možné, že budeme sa trápiť, že nás možno opustí telo i hlava, že zomrieme skôr, ako by sme boli chceli, že prácu zanecháme nedokončenú, že opustíme milujúce osoby, a možno že zomrieme sami, opustení, v priestoroch s cudzími osobami bez

---

<sup>15</sup> Albin MASARIK, Hľadanie významu výrazu *kainé ktisis* v 2Kor 5,17 a Gal 6,15, in: Imrich PERES – Viktória ŠOLTÉSOVÁ (eds.), *Horizonty vedy a viery. Vedecké štúdie k jubileu prof. Pavla Procházku*, Banská Bystrica, KTaK PF UMB, 2016, 147–155, tu: 151–152.

<sup>16</sup> K tomu vid' napr. Zlatica DORKOVÁ – Andrea PREISSOVÁ KREJČÍ – Martina CICHÁ, Umírání, smrt a pohřební rituály očima současného člověka, in: Slavomír LACA – Pavol DANCÁK – Peter LACA (eds.), *Spolupráca pomáhajúcich profesií v paliatívnej a hospicovej starostlivosti*, Bardejov–Bratislava, VŠZaSP sv. Alžbety, 2011, 107–116.

<sup>17</sup> Zvlášť obdobie reformácie a poreformácie ostro kritizovalo takéto pohodlné zmýšľanie o záhrobnom živote a nie div, že sa preto otvorila aj otázka konečného súdu a pekelného zatratenia, ako to vidíme aj v kázňach niektorých významných teológov. K tejto problematike vid' napr. Pavel PROCHÁZKA, Eschatológia vo vybraných kázňach Johna Wesleyho, in: Pavel PROCHÁZKA (ed.), *Sub specie aeternitatis. Zborník prác venovaných prof. Imre Peresovi k 60. narodeninám*, Banská Bystrica, ZEC, 2013, 69–80, tu: 71–73, 76–77.

<sup>18</sup> *Heidelberský katechizmus*, Komárno, RKC, 2014, 1. otázka, str. 13.

intímnosti a dôvery k okoliu, možno plní rán a odležanín. A predsa naša smrť bude dobrou smrťou, lebo skončíme v rukách nášho Pána. Naša nádej je, že zomrieme so zmierenou dušou, s poznaním Toho, ku Komu sa uberáme. Dobrá smrť je smrť v Kristu, a nie smrť v mäkkej posteli, aj keď aj to môže byť pridané. Dobrá smrť prichádza po dobrom, zmysluplnom živote, ktorý bol vedený vierou, v pokore a poslušnosti voči Kristovi. Ak nás smrť zastihne v tomto stave, bude to dobrá smrť.

## 2.2. Všeobecná nádej na večný život

Samozrejme, v živote si robíme predstavy aj o večnom živote, po ktorom túžime. Niekedy ho idealizujeme, niekedy si ho zase predstavujeme pomerne materialisticky. Nový zákon nám o ňom prezrádza niekoľko faktov:

– Ľudský život sa delí na tri časti: na pozemský život, na stav vo smrti a na život v budúcom veku, v nebeskom kráľovstve.

– O *pozemskom živote* toho môžeme vedieť veľa, aj keď nie všetko, lebo ho prežívame empiricky. Samozrejme, uvedomujeme si, že presahuje všetky naše poznania a skúsenosti.

– O *stave vo smrti* vieme sotva niečo. Toľko snád' áno (2Kor 5,1–10), že v smrti zoblíkame telo, ktoré ide do hrobu alebo do ohňa a tam končí. Nahá duša – ako súhrn našich vlastností, skúseností, zážitkov a rozhodnutí, vrátane viery – je ďalej nositeľkou našej osobnej identity. V prípade veriacoho človeka je posilnená závdavkom Ducha,<sup>19</sup> ktorý nám zabezpečuje akési „prežitie smrti“ a ktorý nás „našartuje“ v momente zmŕtvychvstania. Vtedy si oblečíme telo duchovné (σῶμα πνευματικόν)<sup>20</sup> a staneme sa novými, plnými bytosťami v Božom priestore.

– Tak Pán Ježiš, ako aj apoštolovia sľubovali svojim nasledovníkom existenciu v *budúcom kráľovstve Božom*.<sup>21</sup> To malo znamenať, že veriaci v Krista získavajú pre svoju existenciu novú dimenziu bytia v budúcom čase. Niekedy sa mohlo zdať, že ohraničenie tohoto budúceho veku nie je celkom zreteľné a že sa miešajú ohraničenia očakávaného kráľovstva v zmysle reštaurácie Izraela,<sup>22</sup> alebo zahájenie nového veku v mimozemskom priestore (idea nového neba a novej zeme). V každom prípade ide o ohraničenie smrti, skoncovanie s jej deštruktívnou mocou a otvorenie

---

<sup>19</sup> Tzv. ἀρραβών: 2Kor 1,22; 5,5; por. Ef 1,14.

<sup>20</sup> Por. 1Kor 15,39–49; David E. GARLAND, *1Corinthians*, BECNT, Grand Rapids, Baker Academic, 2003, 730–738.

<sup>21</sup> O literárnom pozadí tohoto symbolického vyjadrenia vid'. napr. Viktória ŠOLTÉSOVÁ, Múdroslovné a eschatologické aspekty Ježišovho vyučovania, in: Imrich PERES – Viktória ŠOLTÉSOVÁ (eds.), *Horizonty vedy a viery. Vedecké štúdie k jubileu prof. Pavla Procházku*, Banská Bystrica, KTaK PF UMB, 2016, 121–129, tu: 122–125.

<sup>22</sup> Tak asi tomu rozumeli napríklad učenici pri Ježišovom nanebevzatí: Sk 1,6.



maximálne pozitívnej budúcnosti v nových rozmeroch bytia, s bezčasovým rozmerom, tj. naveky. Toto sú obrovské dimenzie kresťanskej nádeje.

### 2.3. Nádej na spoločenstvo s Kristom

Čo sa týka lokalizácie, priestoru a obsahu večného života, o tom Nový zákon hovorí veľmi obrazne a pomerne pluralisticky. Skoro každý novozákonný spis má na to nejaké odkazy, ale sú to odkazy pomerne vlastné ich autorovi a jeho cirkvi.<sup>23</sup> Každý z nich sa snažil nejakým spôsobom vzbudzovať nádej na večnosť a odkrývať bohatosť a blaženosť tohoto nového Božieho sveta. Ich vyjadrenia sú uchvacujúce, aj keď ide o symbolické obrazy.<sup>24</sup>

Tak sa raz môžeme dočítať o blaženom večnom živote ako o *bytí v raji* (παράδεισος: Lk 23,43; Zj 2,7), čo apoštol Pavel dopĺňa podľa židovských predstáv, že raj sa nachádza v *treťom nebi* (τρίτος οὐρανός: 2Kor 12,3). Tejto predstave je blízka nádej na prebývanie v *zelenej záhrade s prameňom živých vôd* (Zj 7,15–17; 21,6), inokedy sa táto predstava spája s *nebeským mestom* (πόλις ἐπουράνιος), *novým Jeruzalémom* (Zj 21–22), v ktorom budú mať spasení svoje *mestské nebeské občianstvo* (πολίτευμα: Fil 3,20), čo predstavuje maximálne vyspelú eschatologickú civilizáciu na spôsob najvyspelejších rímskych miest. Inokedy sa spasení tešia *lonu Abrahámovmu* (Lk 16,22nn), čo znamená jeho príbytok a bohatú hostinu pri jeho stole.

Do nebeských priestorov sa situuje aj *trón Boží* a *trón Baránkov* (Zj 4,2; 5,6.11; 7,15; 21,3), ktorý niekedy spolu splýva a na ktorý sľubuje sa posadiť Ježiš aj tým, ktorí zvíťazia (Zj 3,21). V inom prípade spasení *pred trónom* iba stoja a uctievať Hospodina. K tomu sa voľne druží aj predstava o *sklenenom mori podobnom krištáľu* (Zj 4,6; 15,2), ktoré sa malo rozprestierať pred trónom Božím a kde sa mali diať adorácie živých bytostí a spasených.

Niektoré obrazy hovoria o mieste spasených ako o *oltári*, pri ktorom sa zdržiavajú (Zj 6,9), alebo slúžia Bohu v jeho *nebeskom chráme* (Zj 7,15). S týmto kultickým obrazom spolu súvisí aj predstava o *nebeskej hore Sion*, na ktorej sú zhromaždení verní Baránkovi a spievajú jeho pieseň (Zj 14,1–3). Niekedy sa sem situuje aj trón Boží (Zj 14,3). Snáď najčastejším

---

<sup>23</sup> Tieto predstavy súvisia obyčajne s postavením tej-ktorej cirkvi, s jej okolnosťami i s teologickými tradíciami, ktoré preberá, oživuje a ďalej transformuje do svojho teologicko-eschatologického systému, ako sme toho svedkami v Starom zákone a v židovstve vôbec. K tomu vid' napr. Áron NÉMETH, Eszkatológiai újrahaznosítás. Zsolt 72 – Ézs 60 – SalZsolt 17 – Jel 21 (Eschatologické znovuvyužitie: Žalm 72 – Iz 60 – ŽalmŠal 17 – Zj 21), in: Imre PERES – Áron NÉMETH, *Az ókori keresztyén világ – III: Az apostoli egyház eszkatológiai vetületei* (Kresťanstvo v antickom svete – III: Eschatologické implikácie apoštolskej cirkvi), Debrecen, Patmosz, 2016, 21–34.

<sup>24</sup> Por. Imre PERES, Metaforikus beszéd Pál apostol eszkatológiájában (Metaforická reč v eschatológii apoštola Pavla), in: *Studia Theologica Debrecinensis* 2 (2010/1), 25–48.

a najneutrálnejším opisom blaženého života je prebývanie v *kráľovstve Božom* (βασιλεία τοῦ θεοῦ)<sup>25</sup> alebo v *kráľovstve Ježišom* (βασιλεία αὐτοῦ: 2Tim 4,18), inokedy zase – a to ešte častejšie – v *kráľovstve Syna človeka*, ktorého príchod Ježiš tak často sľuboval. Otázkou zostávalo niekedy jeho situovanie: či malo ísť o priestor na západných, nedostupných končinách zeme, o priestor na (novej?) zemi, alebo v nebesiach. Tento neurčitok bol preklenutý apoštolskými teológmi výrazom „*oblasť ponebeská*“ alebo jednoducho „*nebeský svet*“ (ἐπουράνια: Ef 2,6), teda priestor medzi zemou a nebom. Vyjadroval sa aj označením *nebeská vlasť* (ἐπουράνιος πατρις: Fil 3,20; Žid 11,14–16). Okrem toho sú ešte aj iné, možno menej závažné alebo v apoštolskej cirkvi menej zaužívané vyjadrenia o nebeskom živote.

Ako vidíme, predstáv o blaženom živote po smrti bolo mnoho a Nový zákon ich neretušuje, ale uvádza v ich pluralite. Na ich zhrnutie môžeme konštatovať niekoľko *eschatologických kategórií*, ktoré predstavovali bohatú nádej apoštolskej parenézy. Teda:

1. V Novom zákone sú jednoznačné predstavy *urbanistického rázu* (nebeské mesto, nebeský Jeruzalém, nebeské občianstvo).

2. Objavujú sa aj tzv. *záhradné predstavy* (raj, pramene vôd, chládkov bez páľavy slnka).

3. Existovali aj *kultické eschatologické predstavy* (oltár, nebeský chrám, nebeská hora Sion).

4. Veľmi sebavedome pôsobia ďalej *mocensko-vladárske* alebo *kráľovské predstavy* (trón, kráľovstvo),<sup>26</sup>

5. ako aj tzv. *hostinské predstavy* (lono Abrahámovo, stôl Mesiášov či Syna človeka).<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Novozákonné zmienky o kráľovstve Božom sa môžu členiť na viacero kategórií, ako napr.:

1. *Všeobecné vyjadrenia o kráľovstve Božom ako o blízkej eschatologickej realite, kam veriaci smerujú*: Mt 12,28; Mk 1,15; 4,11.26.30; 10,14; 12,34; 14,25; 15,43; Lk 4,43; 7,28; 8,1.10; 9,2.11.60; 10,9.11; 13,18; 16,16; 17,20–21; 18,16–17.29; 19,11; 21,31; 22,16–18; 23,51; Jn 3,3; Sk 1,3; 8,12; 14,22; 19,8; 28,23.31; 1Kor 4,20; Kol 4,11; 2Tes 1,5.

2. *Kráľovstvo blaženosti, slávy, moci a radosti*: Mk 9,1; Lk 6,20; 9,26–27; 13,28–29; 14,15; Rim 14,17; 1Tes 2,12.

3. *Kráľovstvo zatvorené pre hriešnikov a bohatých*: Mt 9,62; 19,24; 21,31.43; Mk 9,47; 10,23–25; Lk 9,28; 18,17.24–25; 1Kor 6,9–10; Gal 5,19–21; Ef 5,5.

4. *Kráľovstvo zatvorené pre pozemské telo*: 1Kor 15,50.

<sup>26</sup> Odkazujú na to aj vyjadrenia maloázijskej cirkvi v knihe Zjavenia Jána: 1, 5, 10.

<sup>27</sup> Lilla KALLÓS, *Abrahám kebele mint eszkatológiai üdvhely* (Abrahámovo lono ako eschatologické miesto blaha), in: Imre PERES – Áron NÉMETH, *Az ókori keresztyén világ – III: Az apostoli egyház eszkatológiai vetületei* (Kresťanstvo v antickom svete – III: Eschatologické implikácie apoštolskej cirkvi), Debrecen, Patmosz, 2016, 191–201.

6. Snád' za týmito očakávaniami sa akoby v pozadí tiahnu tzv. *domovské predstavy*,<sup>28</sup> ktoré vyjadrujú všeobecnú túžbu ľudí,<sup>29</sup> aby po dlhej únavnej životnej púti a strastiplnom živote došli odpočínutia<sup>30</sup> v pohodlí a bezpečnosti nebeského domova.<sup>31</sup> Je to úzko spjaté s očakávaním akéhosi pokojného rodinného zázemia (Familienmetaphorik),<sup>32</sup> v ktorom sa už nikdy nikto nemusí báť, ale v pohode bude prežívať už len tú najvyššiu hodnotu lásky (ἀγάπη).<sup>33</sup>

Charakter niektorých eschatologických miest sa od seba veľmi líši, niektoré sa zase kombinujú (napr. záhrada a pramene vôd v nebeskom Jeruzaléme), inde vystupujú pluralitne samostatne. Snád' práve pri týchto predstavách, keď ich vidíme takto spolu, si musíme uvedomiť, že ide o obrazy, teda že sa nemajú brať doslova, ale iba symbolicky, obrazne.<sup>34</sup> Ináč sa dostaneme do veľkých problémov ich zladovania a násilných

<sup>28</sup> Por. Knut BACKHAUS, *Das Land der Verheißung: Die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief*, in: *New Testament Studies* 47 (2001), 171–188.

<sup>29</sup> Takáto eschatologická túžba je vlastná skoro všetkým ľuďom a náboženstvám, samozrejme závisiaca od všeobecných predstáv po pohodlí a bezpečnosti, ako ju prežívali ľudia v rôznych dobách a následne aj vo svojom rôznom spoločensko-kultúrnom prostredí. Že nakoľko je táto téma o túžbe po transcendentnom domove dnes aktuálna v rôznych náboženstvách, viď k tomu napr. populárny článok vo švajčiarskom časopise, ktorý napísal novinár-religionista Lenz KIRCHHOFER: *Heimat in den Religionen*, in: *Zvisite – Die interreligiöse Zeitung* (2016, November), 6.

<sup>30</sup> Anna SERES, *Othontalanság és otthonkeresés a Zsidókhöz írt levélben (Bezdomovstvo a hľadanie domova v liste Židom)*, in: Imre PERES – Áron NÉMETH, *Az ókori keresztény világ – III: Az apostoli egyház eszkatológiai vetületei (Kresťanstvo v antickom svete – III: Eschatologické implikácie apoštolskej cirkvi)*, Debrecen, Patmosz, 2016, 177–189.

<sup>31</sup> Túto myšlienku veľmi výstižne vyjadruje eschatológia listu Židom, kde sa ako najvyššia odmena za vernosť zasľubuje, že verní vojdú do „Božieho odpočinku“ 4,1.3.11 (καταπαύειν: Žid 4,4.8.10 a κατάπαυσις: 3,11.18; 4,1.3.5.10.11), v inom prípade kvôli nevernosti doň nevojdú (Žid 3,11.18–19; 4,3.5): Erich GRÄSSER, *Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes*, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 77 (1986), 160–179; Ernst KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief (FRLANT 37)*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1961. Otfried HOFIUS, *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, WUNT 11, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1970. Bertold KLAPPERT, *Die Eschatologie des Hebräerbriefes*. TEH NF 156, München, Kaiser, 1969. Thomas SÖDING, *Gemeinde auf dem Weg: Christsein nach dem Hebräerbrief*, in: *Bibel und Kirche* 48 (1993), 180–187. William G. JOHNSON, *The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews*, in: *Journal of Biblical Literature* 97 (1978), 239–251. Pohľad na eschatológiu listu Židom z iného (platonistického) hľadiska prezentuje napr. Wilfried EISELE, *Bürger zweier Welten. Zur Eschatologie des Hebräerbriefes*, in: *Zeitschrift für das Neue Testament* 15 (2012), 35–44.

<sup>32</sup> J. G. VAN DER WATT, *Family of the King: Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John*, Leiden, Brill, 2000.

<sup>33</sup> Klaus SCHOLTISSEK, *Mitteilhaber an der Bedrängnis, der Königsherrschaft und der Ausdauer in Jesus (Off 1,9)*, in: Knut BACKHAUS (Hrsg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, SBS 191, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2001, 172–207, tu: 187.194–195.

kombinácií, ktoré sa aj tak nedajú celkom pospájať. Ak pochopíme ich pôvod židovský a helenistický a zväžíme, že sú vyjadrené jazykom a spôsobom, akým sa vyjadrovali ľudia z antického prostredia, v lone ktorého kresťanstvo vznikalo a v ňom sa utvárala aj jeho eschatológia, pochopíme, že ide skutočne o bohaté obrazné vyjadrenia, z ktorých sa môžeme tešiť, ale ktoré netreba nasilu kombinovať a spájať. Naopak, žiada sa tu skôr opačný proces: tieto vyjadrenia treba dešifrovať, otvoriť a nájsť ich spoločný základ. Presne nevieme, čo všetko by sa malo z týchto obrazov zachovať, ale vieme, že ich spoločným menovateľom je – tak ako v židovstve osoba Mesiáša<sup>35</sup> –, u kresťanov osoba Ježiša Krista a spasenie, ktoré on prináša a ktoré vo viere v neho prijímame. Preto ak dešifrujeme či „odmocníme“ všetky obrazy, zostane nám základná eschatologická nádej, že totiž vo večnosti budeme s Kristom (σὺν Χριστῷ εἶναι: Fil 1,23; Kol 3,3), totiž s Pánom (σὺν Κυρίῳ: 1Tes 4,17), alebo jednoducho: s ním (σὺν αὐτῷ: Rim 6,8; 1Tes 5,10). To je to najistejšie. Ostatné, že kde, ako, nakoľko a v akom stave, je vedľajšie. Isté je, že máme pred sebou bohatú budúcnosť s Kristom, našim Pánom a Spasiteľom. A to je naša najvyššia, najbohatšia, najistejšia a najúžasnejšia nádej. To je zároveň aj najvyšším cieľom našej pozemskej existencie.

### 3. Postavenie cirkvi v posledných časoch a v eschatone

Eschatologická nádej však nemá len rozmer individuálny. Vieme, že hlboko zasahuje aj cirkev, ktorá má ešte pred sebou nejaké tie dejiny a musí prejsť ohňom utrpenia. Najviac nám o tom hovorí kniha Zjavenia,<sup>36</sup> v ktorej sa prelievajú motívy utrpenia, nádeje a povzbudenia. Iste to maloázijská cirkev nemala ľahké, a netrebaloby sa diviť, ak by zbory v malej Ázii boli prežívali aj akúsi krízu svojej kresťanskej identity.<sup>37</sup> Kresťanská nádej sa však v cirkvi nestratila, aj keď cirkev stála vždy a stojí dodnes v napätí očakávania konca a v očakávaní naplnenia Božích zaslúbení.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> K celkovému problému chápania symbolických obrazov v knihe Zjavenia vid': Georg GLONNER, *Zur Bildersprache des Johannes von Patmos*, NA 34, Münster, Achendorf, 1999.

<sup>35</sup> Por. Jiří DVOŘÁČEK, Naše naděje v Mesiáši aneb Mesiáš, naše poslední naděje, in: *Testimonium fidei* 4 (2016/1), 7–14.

<sup>36</sup> Imrich PERES, Jánova Apokalypsa ako spomienky na prežitú utrpenie, in: *Testimonium fidei* 3 (2015/1), 21–35.

<sup>37</sup> Tak to tvrdí aj významný novozákonník Jens-Wilhelm TAEGER, *Johanneische Perspektive*, FRLANT 215, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 107. Podobne aj Rainer KAMPLING: Vision der Kirche oder Gemeinde eines Visionärs?, in: Knut BACKHAUS (Hrsg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, SBS 191, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2001, 126.

<sup>38</sup> Tento stav napätia je charakterizovaný stavom „už (skoro), ale ešte nie“. K tomu napr.: Bernhard OESTREICH, Volk Gottes im Hebräerbrief, in: *Spes Christiana* 21 (2010), 25–42,

### 3.1. Cirkev trpiaca, víťaziaca a oslávená

V Jánovom Zjavení môžeme čítať o utrpení a bolesti cirkvi, ktoré bude musieť prežiť, ale tieto zážitky nie sú len akousi smutnou históriou, ktorá vedie do neba cirkev doráňanú, zničenú a z posledných síl žijúcu. Malo-ázijská cirkev je v jánovskej Apokalypse cirkvou, ktorá má ešte omnoho viac ambícií pred sebou, aby sa stala cirkvou víťaziacou,<sup>39</sup> ktorá v posledných časoch zažije veľké zadosťučinenie a ktorá bude mať pred Baránkovým trónom slávne miesto.<sup>40</sup>

Totíž, rovnako ako Pán, aj pozemská cirkev musí trpieť. Patrí to k jej pozemskému osudu. Bezbožné sily ju nenechajú na pokoji: budú s ňou zápasit' viditeľne, s veľkou mocou, alebo potichu – akoby od chrbta, ale táto vojna je vedená v skutočnosti proti jej Pánovi a Bohu. Cirkev ale vie, že jej utrpenie nebude trvať do nekonečna. V zásade raz už víťazstvo nad hriechom a ľudskou zlobou vybojoval Baránok,<sup>41</sup> no konečný apokaliptický boj proti satanovi, ktorý si brúsi zuby na cirkev, je ešte v dohľadne, čo sa ukáže v poslednom čase: vtedy bude Baránkovo víťazstvo dokonané.<sup>42</sup> V rozličných videniach apokalyptického Jána možno cirkev vidieť už v nebesiach, pretože „čo je už v nebesiach uskutočnené... na zemi sa ešte len očakáva“.<sup>43</sup> Cirkev v nebi dostane nepredstaviteľné veci, ktoré môže dostať jedine víťaz (Zj 2–3). Bude oblečená do bielych kráľovských šiat (3,5; 7,9). Stane sa Baránkovou nevestou a ženou, spolu s ktorým bude sláviť nebeskú svadbu (19,6–8). S Baránkom bude sedieť na nebeskom kráľovskom tróne (3,26). Pre jej predstaviteľov sú v nebesiach pripravené

---

tu: 36–39.

<sup>39</sup> Klaus SCHOLTISSEK, Mitteilhaber an der Bedrängnis, der Königsherrschaft und der Ausdauer in Jesus (Off 1,9), in: Knut BACKHAUS (Hrsg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, SBS 191, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2001, 172–207, tu: 191–194.

<sup>40</sup> Imrich PERES, Jánova Apokalypsa ako spomienky na prežité utrpenie, in: *Testimonium fidei* 3 (2015/1), 21–35.

<sup>41</sup> Thomas SÖDING, Gott und das Lamm. Theozentrik und Christologie in der Johannes-offenbarung, in: Knut BACKHAUS (Hrsg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, SBS 191, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2001, 77–120, tu: 88–100.

<sup>42</sup> Tzv. spásonosné víťazstvo vydobil Baránok na kríži, no mocnosti zla ešte zo zeme neustúpili, a tak ich bude treba nahlavu poraziť v konečnom apokalyptickom boji. Preto Hanna Rosse hovorí o tom, že Ježišova smrť a jeho víťazstvo nespadá v teológii vždy do systematicky konzekventného vyjadrovania: Ježišova smrť bola úderom proti každému hriechu, ľudskej nevernosti alobe. Preto je treba vidieť, že Ježišovo budúce víťazstvo priniesie vlastne smrť jeho nepriateľom (Zj 19,11–21): Hanna ROSSE, 'Das Zeugnis Jesu'. *Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes*, TANZ 32, Tübingen–Basel, Francke Verlag, 2000, 71. V poslednom apokalyptickom boji neide teda o spásonosné, ale o „kráľovské víťazstvo“ nad nepriateľom, keď Boh nastolí konečnú vládu Baránkovu. Bude to boj za cirkev a nový boží svet.

<sup>43</sup> Heinz GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, RNT, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1997, 183.

koruny a títo budú sedieť pred Božím trónom na svojich kráľovských stoliaciach (4,4). Cirkev bude ako kráľ a kňaz panovať aj na zemi (5,10) a v poslednom čase spolu s Kristom vládnuť v pokojnom svete (20,6; 22,5).<sup>44</sup> Uvidí najkrajšie a najsvätejšie bezchybné Božie mesto – nový Jeruzalem (21,10)<sup>45</sup> a uvidí tiež úplné zničenie svojich nepriateľov.<sup>46</sup>

### 3.2. Nebeská liturgia spievajúcej cirkvi

To je to veľkolepé víťazstvo cirkvi, v ktoré môžeme v posledných časoch dúfať a ktoré autor „ako *budúcnosť*“ zavŕšenia spásy jasne zdôrazňuje.<sup>47</sup> Uskutočnenie tejto nádeje ale ešte potrebuje svoj čas. Cirkev nemôže spravodlivosť uskutočniť podľa svojej vôle. Potrebuje trpezlivosť a nádej.<sup>48</sup> Utrpenie nemá cirkev zničiť. Cirkev nemá zostať udupaná žiaľom a kvôli krvi mučeníkov len nariekať, či zúriť. Nemá počítat' pretrpené škody a nepravosti a žiadať o okamžitú odplatu. Prorok vidí v nebi cirkev zo všetkých národov, cirkev zjednotenú, spievajúcu, ktorá svoje hymny z maloázijského priestoru spieva s radosťou aj v nebi.<sup>49</sup> To jasne ukazuje, že cirkev v Jánovom zjavení intenzívne očakáva víťazstvo a slávne miesto na Božom a Baránkovom tróne, čo aj symbolizuje svojou „dramatizovanou liturgiou“.<sup>50</sup> Z toho dôvodu je cirkev v Jánovej Apokalypse napriek svojmu

---

<sup>44</sup> V tomto zmysle je cirkev orientovaná dvoma smermi: dobré veci očakáva už v tomto čase, a večnú Božiu vládu očakáva v eschatologickej dobe: porovnaj Jörg FREY, Was erwartet die Johannes-apokalypse?, Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel, in: Jörg FREY – Franz TÓTH – James A. KELHOFFER (Hrsg), *Die Johannesapokalypse: Kontexte – Konzepte – Rezeption*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, 473–551, tu: 546.

<sup>45</sup> Pilchan LEE, *The New Jerusalem in the Book of Revelation*, WUNT II/129, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 267–292.

<sup>46</sup> Stefan ALKIER, Die präsentische Eschatologie des augusteischen Imperium Romanum und die apokalyptische Eschatologie des Evangeliums vom auferweckten Gekreuzigten, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 22 (2008), 20–33, tu: 31.

<sup>47</sup> Jörg FREY, Was erwartet die Johannesapokalypse?, 546.

<sup>48</sup> Vgl. Kurt ERLEMANN, Endzeitvorstellungen zwischen Hoffnung und Vertröstung, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 12 (2008), 62–69.

<sup>49</sup> Je zaujímavé vidieť, že Ján v Zjavení cituje asi 30 hymien, ktoré pochádzajú pravdepodobne z liturgie maloázijskej cirkvi, ako na to poukázal vo svojej rigoróznej práci aj Dávid VARGAŠTOK: *Liturgické hymny v knihe Zjavenia*, Banská Bystrica, KTaK PF UMB, 2015. Texty týchto hymien sú z väčšej časti formulované slávnostne, doxologicky, plné uctievania pred Božím a Baránkovým trónom za veľké Božie skutky. Porovnaj J. BOLYKI, A Jelenések könyve liturgikus elemei [Liturgische Elemente der Johannesoffenbarung], in: I. PERES (Hrsg.), *Kezdetben volt az Ige* [Am Anfang war das Wort], FS Lenkeyné Semsey Klára, ATD 1, Debrecen, Református Hittudományi Egyetem–Patmosz, 2011, 201–2017, tu: 213–214.

<sup>50</sup> Jean-Pierre RUIZ, Betwixt and Between on the Lord's Day: Liturgy and the Apocalypse, in: David L. BARR (ed.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, SBL 39, Leiden–Boston, Brill, 2006, 221–241, tu: 224.

utrpeniu zobrazovaná omnoho viac v obraze víťaziacej cirkvi, ktorá svoje utrpenie znáša v nádeji na víťazstvo.<sup>51</sup>

Tak sa individuálny rozmer kresťanskej nádeje spája s kolektívnou nádejou, ktorá mohutne zakončuje pozemské dejiny a otvára horizont slávnostného nebeského a blaženého života v oslave Krista.

Takúto nádej nám ponúka Nový zákon. Sme radi, že ju môžeme mať a z nej žiť. Tvorí základ našej existencie a dáva zmysel každému nášmu konaniu. Je to nádej zakotvená vo viere v Ježiša Krista. Jemu patrí naša vďaka a úcta za túto nádej, ktorá nezahanbuje, ale víťazí aj nad smrťou.

### Použitá literatúra

- ALKIER, Stefan, *Leben in qualifizierter Zeit. Die präsentische Eschatologie des augusteischen Imperium Romanum und die apokalyptische Eschatologie des Evangeliums vom auferweckten Gekreuzigten*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 22 (2008), 20–33.
- BACKHAUS, Knut, *Das Land der Verheißung: Die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief*, in: *New Testament Studies* 47 (2001), 171–188.
- BIETENHARD, Hans, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, WUNT 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 1951.
- BOLYKI, János, *A Jelenések könyve liturgikus elemei [Liturgische Elemente der Johannesoffenbarung]*, in: I. PERES (Hrsg.), *Kezdetben volt az Ige [Am Anfang war das Wort]*, FS Lenkeyné Semsey Klára, ATD 1, Debrecen, Református Hittudományi Egyetem–Patmosz, 2011, 201–207.
- DORKOVÁ, Zlatica – PREISSOVÁ KREJČÍ, Andrea – CICHÁ, Martina, *Umírání, smrt a pohřební rituály očima současného člověka*, in: Slavomír LACA – Pavol DANCÁK – Peter LACA (eds.), *Spolupráca pomáhajúcich profesií v paliatívnej a hospicovej starostlivosti*, Bardejov–Bratislava, VŠZaSP sv. Alžbety, 2011, 107–116.
- DVOŘÁČEK, Jiří, *Naše naděje v Mesiáši aneb Mesiáš, naše poslední naděje*, in: *Testimonium fidei* 4 (2016/1), 7–14.
- E. GARLAND, David, *1 Corinthians*, BECNT, Grand Rapids, Baker Academic, 2003.
- EISELE, Wilfried, *Bürger zweien Welten. Zur Eschatologie des Hebräerbriefes*, in: *Zeitschrift für das Neue Testament* 15 (2012), 35–44.
- ERLEMANN, Kurt, *Endzeitvorstellungen zwischen Hoffnung und Vertröstung*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 12 (2008), 62–69.
- FREY, Jörg, *Was erwartet die Johannes-apokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel*, in: Jörg FREY – Franz TÓTH – James A. KELHOFFER (Hrsg.), *Die Johannesapokalypse: Kontexte – Konzepte – Rezeption*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, 473–551.

---

<sup>51</sup> Árpád KULCSÁR, *Az egyház az apokaliptikus időkben* (Cirkev v apokalyptických časoch), in: I. PERES – A. NÉMETH, *Az ókori keresztény világ – III: Az apostoli egyház eszkatológiai vetületei* (Kresťanstvo v antickom svete – III: Eschatologické implikácie apoštolskej cirkvi), Debrecen, Patmosz, 2016, 161–166.

- GEFFCKEN, Johannes, *Griechische Epigramme*, KGLT 3, Heidelberg, 1916.
- GIESEN, Heinz, *Die Offenbarung des Johannes*, RNT, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1997, 183.
- GLONNER, Georg, *Zur Bildersprache des Johannes von Patmos*, NA 34, Münster, Achendorff, 1999.
- GRÄSSER, Erich, Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 77 (1986), 160–179.
- Heidelberský katechizmus*, Komárno, RKC, 2014.
- HOFIUS, Otfried, 'Katapausis': Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief, WUNT 11, Tübingen, Mohr Siebeck, 1970.
- JOHANSSON, G. William, The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews, in: *Journal of Biblical Literature* 97 (1978), 239–251.
- KAIBEL, Georg, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, 1965.
- KAIBEL, Georg, Griechische Friedhofspoesie, in: *Deutsche Revue* 19 (1894) 367–380.
- KALLÓS, Lilla, *Ábrahám kebele mint eszkatológiai üdvhely* (Abrahámovo lono ako eschatologické miesto blaha), in: I. PERES – A. NÉMETH, *Az ókori keresztyén világ – III: Az apostoli egyház eszkatológiai vetületei* (Kresťanstvo v antickom svete – III: Eschatologické implikácie apoštolskej cirkvi), Debrecen, Patmosz, 2016, 191–201.
- KÄSEMANN, Ernst, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief* (FRLANT 37), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1961.
- KIRCHHOFER, Lenz, Heimat in den Religionen, in: *Zvísité – Die interreligiöse Zeitung* (2016, November), 6.
- KLAPPERT, Bertold, *Die Eschatologie des Hebräerbriefes*. TEH NF 156, München, Kaiser, 1969.
- KULCSÁR, Árpád, *Az egyház az apokaliptikus időkben* (Cirkev v apokalyptických časoch), in: I. PERES – A. NÉMETH, *Az ókori keresztyén világ – III: Az apostoli egyház eszkatológiai vetületei* (Kresťanstvo v antickom svete – III: Eschatologické implikácie apoštolskej cirkvi), Debrecen, Patmosz, 2016, 161–166.
- LEE, Pilchan, *The New Jerusalem in the Book of Revelation*, WUNT II/129, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.
- MARTÍNEZ, Pablo – HULLOVÁ, Ali, *Zármutok. Ako sa vysporiadať so stratou blízkeho človeka*, Bratislava, Porta Libri, 2007.
- MASARIK, Albín, Hľadanie významu výrazu *kainé ktisis* v 2Kor 5,17 a Gal 6,15, in: Imrich PERES – Viktória ŠOLTÉSOVÁ (eds.), *Horizonty vedy a viery*. Vedecké štúdie k jubileu prof. Pavla Procházku, Banská Bystrica, KTaK PF UMB, 2016, 147–155.
- MASARIK, Albín, Nový zákon a potešenie smútiacich, in: Pavel PROCHÁZKA (ed.), *Sub specie aeternitatis*. Zborník prác venovaných prof. Imre Peresovi k 60. narodeninám, Banská Bystrica, ZEC, 2013, 116–128.
- NÉMETH, Áron, Eszkatológiai újrahasznosítás. Zsolt 72 – Ézs 60 – SalZsolt 17 – Jel 21 (Eschatologické znovuvyužitie: Žalm 72 – Iz 60 – ŽalmŠal 17 – Zj 21), in: Imre PERES – Áron NÉMETH, *Az ókori keresztyén világ – III: Az apostoli egyház eszkatológiai vetületei* (Kresťanstvo v antickom svete – III: Eschatologické implikácie apoštolskej cirkvi), Debrecen, Patmosz, 2016, 21–34.



- MERKELBACH, Reinhold – STAUBER, Josef (Hrsg.), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten III*, München u.a., 2002.
- OESTREICH, Bernhard, Volk Gottes im Hebräerbrief, in: *Spes Christiana* 21 (2010), 25–42.
- PEEK, Werner, *Griechische Vers-Inschriften I.: Grabinschriften*, Berlin, Akademie-Verlag, 1955.
- PEEK, Werner, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie-Verlag, 1960.
- PERES, Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- PERES, Imre, Positive griechische Eschatologie, in: Markus OEHLER und Michael BECKER (Hrsg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, WUNT II/214, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 269–284.
- PERES, Imrich, Jánova Apokalypsa ako spomienky na prežitú utrpenie, in: *Testimonium fidei* 3 (2015/1), 21–35.
- PERES, Imre, Metaforikus beszéd Pál apostol eszkatológiájában (Metaforická reč v eschatológii apoštola Pavla), in: *Studia Theologica Debrecinensis* 2 (2010/1), 25–48.
- PROCHÁZKA, Pavel, Eschatológia vo vybraných kázňach Johna Wesleyho, in: Pavel PROCHÁZKA (ed.), *Sub specie aeternitatis*. Zborník prác venovaných prof. Imre Peresovi k 60. narodeninám, Banská Bystrica, ZEC, 2013, 69–80.
- PROCHÁZKA, Pavel, Poznámky k teológii paliatívnej pastoračnej starostlivosti, in: Albin MASARIK a kol., *Možnosti sprevádzania umierajúcich a pozostalých v SR*. Banská Bystrica, ZEC, 2014, 65–78.
- RAVASZ, Hajnalka, Nádej uprostred straty. Pavel a tesalonický zbor, in: *Testimonium fidei* 4 (2016/1), 39–48.
- ROSSE, Hanna, 'Das Zeugnis Jesu'. Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes, TANZ 32, Tübingen–Basel, Francke Verlag, 2000.
- RUIZ, Jean-Pierre, Betwixt and Between on the Lord's Day: Liturgy and the Apocalypse, in: David L. BARR (ed.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, SBL 39, Leiden–Boston, Brill, 2006, 221–241.
- SCHOLTISSEK, Klaus, Mitteilhaber an der Bedrängnis, der Königsherrschaft und der Ausdauer in Jesus (Off 1,9), in: Knut BACKHAUS (Hrsg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, SBS 191, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2001, 172–207.
- SCHOLTISSEK, Klaus, Mitteilhaber an der Bedrängnis, der Königsherrschaft und der Ausdauer in Jesus (Off 1,9), in: Knut BACKHAUS (Hrsg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, SBS 191, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2001, 172–207.
- SERES, Anna, Otthontalanság és otthonkeresés a Zsidókhöz írt levélben (Bezdomovstvo a hľadanie domova v liste Židom), in: I. PERES – A. NÉMETH, *Az ókori keresztyén világ – III: Az apostoli egyház eszkatológiai vetületei* (Kresťanstvo v antickom svete – III: Eschatologické implikácie apoštolskej cirkvi), Debrecen, Patmosz, 2016, 177–189.

- SÖDING, Thomas, Gemeinde auf dem Weg: Christsein nach dem Hebräerbrief, in: *Bibel und Kirche* 48 (1993), 180–187.
- SÖDING, Thomas, Gott und das Lamm. Theozentrik und Christologie in der Johannesoffenbarung, in: Knut BACKHAUS (Hrsg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, SBS 191, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2001, 77–120.
- ŠOLTÉSOVÁ, Viktória, Ježišove výroky o smrti (θάνατος), in: *Testimonium fidei* 2 (2014), 199–207.
- ŠOLTÉSOVÁ, Viktória, Múdroslové a eschatologické aspekty Ježišovho vyučovania, in: Imrich PERES – Viktória ŠOLTÉSOVÁ (eds.), *Horizonty vedy a viery. Vedecké štúdie k jubileu prof. Pavla Procházku*, Banská Bystrica, KTaK PF UMB, 2016, 121–129.
- TAEGER, Jens-Wilhelm, *Johanneische Perspektive*, FRLANT 215, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 107. Rainer KAMPLING: Vision der Kirche oder Gemeinde eines Visionärs?, in: BACKHAUS, Knut (Hrsg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, SBS 191, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2001.
- VARGAEŠTOK, Dávid, *Liturgické hymny v knihe Zjavenia*, Banská Bystrica, KTaK PF UMB, 2015.
- WATT, J. G. VAN DER, *Family of the King: Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John*, Leiden, Brill, 2000.

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

# Mesiánske očakávania judaizmu a kresťanská nádej v Ježišovi z Nazareta

*Pavel HANES*

## Abstrakt

Mesiánske eschatologické predstavy judaizmu a kresťanská nádej majú spoločné východisko v Hebrejskej Biblii, ale odlišujú sa v prístupoch k exegéze relevantných textov. Kým judaizmus očakával Mesiáša ako divotvorcu, ktorý politicky oslobodí Židov a obnoví izraelské kráľovstvo, kresťanská interpretácia Hebrejskej Biblie na základe Ježišovho pôsobenia zdôraznila spirituálny a etický rozmer Mesiášovho diela. Judaistické aj kresťanské predstavy o prichádzajúcom Mesiášovi sa v eschatologických teóriách a špekuláciách postupne depersonalizovali a nahradili úvahami o čase, kvalite a etických požiadavkách Parúzie.

**Kľúčové slová:** Mesiášske očakávania, judaizmus, kresťanská nádej, eschatológia.

## Abstract

The messianic eschatological expectations in Judaism and the Christian hope have common source in the Hebrew Bible. Nevertheless, they differ in their exegesis of the relevant texts. While Judaism had expected the Messiah as a wonder-worker who would politically liberate Jews and renew the kingdom of Israel, the Christian interpretation of the Hebrew Bible based on Jesus' life and work stressed the spiritual and ethical dimension of the Messiah's work. But both Judaistic and Christian ideas about the coming Messiah in the eschatological theories and speculations have been gradually depersonalized and replaced by reflections on the time, quality and ethical requirements of the Parousia.

**Keywords:** Messianic expectations, Judaism, Christian hope, eschatology.

Nádej je dýchanie duše;  
Nádej je spomienka na budúcnosť;  
Nádej je materiál, z ktorého je utkaná naša duša

*Gabriel Marcel, Homo Viator*

Depersonalizácia Mesiáša, ktorý ostal osobou len v populárnych predstavách, je podstatným fenoménom filozofických dejín judaizmu. (*La depersonnalisation du Messie qui n'est resté personnel que dans la croyances populaires est une phenomene essentiel a l'histoire philosophique du judaisme.* Vladimir Jankélévitch).<sup>1</sup>

S eschatológiou, prípadne s „eschatológiami“, sa nestretávame len na pôde náboženstva, ale aj v sekulárnej sfére. (Prirodzene, eschatológia tu dostáva iné pomenovanie – napr. „futurológia“.) Okrem vedecko-fantastických vízií budúcnosti v krásnej literatúre a filme sa s predpoveďami budúcnosti zaoberajú aj „vážené“ vedné odbory ako astrofyzika, biológia, či sociológia. Autori ako Alvin Toffler (*Future Shock, The Third Wave*), Francis Fukuyama (*The End of History, Our Posthuman Future*) alebo Slavoj Žižek (*Living in the End Times*) sledujú trajektóriu historického vývoja a na týchto pozorovaniach sa vyjadrujú k smerovaniu a budúcnosti ľudstva.

V teológii je eschatológia značne kontroverznou témou, takže napr. teológ Hans Urs von Balthasar ju označil za „búrkové centrum“ teológie.<sup>2</sup> Nemôžeme sa jej však vyhnúť, keďže v nej ide o dôležitú dimenziu spásy – nádej. V tom sa zhodujú všetky kresťanské cirkvi – zachránení sme v nádeji (Rim 8,24). (Pápež Benedikt XVI v encyklike *Spe salvi* napísal: „Podstatou kresťanskej spásy je nádej. Tajomstvom kresťanskej viery je nádej“.<sup>3</sup>) Budúcnosť je podobne prítomná aj v ne-kresťanských náboženstvách.<sup>4</sup> Jürgen Moltmann sa pokúsil spojiť filozofickú marxistickú ideu budúcnosti s kresťanskou eschatológiou v knihe *Teológia nádeje* (*Theologie der Hoffnung*, 1964).

Na druhej strane, hoci eschatológia a nádej sú natoľko dôležité pre kresťanskú teológiu, zneužitie kresťanskej nádeje v predstave automatického pokroku viedlo k tomu, čo C. S. Lewis nazval „mellontolatriou“ – uctievaním budúcnosti.<sup>5</sup>

Vývoj liberálneho protestantizmu sa pokúsil zbaviť centrality eschatologického rozmeru kresťanstva a nahradiť ho etickou interpretáciou Kráľovstva Božieho. Za jeden z vrcholov tejto interpretácie je možné považovať

---

<sup>1</sup> M. IDEL, *Messianic Mystics*, New Haven, Yale University Press, 1998, 11.

<sup>2</sup> Z. HAYES, *Visions of the Future*, Collegeville, The Order of St. Benedict, 1990, 11.

<sup>3</sup> P. O'CALLAGHAN, *Christ, Our Hope*, Washington, The Catholic University of America, 2011, 7.

<sup>4</sup> „...bol som hlboko ponorených do starodávneho perzského náboženstva s jeho posvätnými knihami, vodčimi myšlienkami, doktrínami a rituálmi. Bol som udivený odhalením veľkých paralelných línií a afinitou medzi Zend-avestou, Bibliou, evanjeliom a Koránom. (FLUEGEL, M. *The Messiah-Ideal*, Baltimore, Theo. Kroh & Sons, 1896, 1.)

<sup>5</sup> „Mellontolatriy, or the worship of the future, is a fuddled religion.“ (LEWIS, C. S. *God in the Dock*, Grand Rapids, Eerdmans, 1970, 21.)

Ritschl liberalný humanizmus. Johannes Weiss (1863–1914) na to polemicky reagoval tvrdením „Kráľovstvo Božie je radikálne nadzemská entity, ktorá stojí v diametrálnej opozícii k tomuto svetu. To znamená, že nie je možné hovoriť o vnútrosvetovom vývoji Kráľovstva Božieho v Ježišovom myslení.“<sup>6</sup>

Podobný vývoj od nadprirodzených očakávaní k pozemským etickým ideálom zaznamenal aj judaizmus. „Mesiánska idea a ideál sa stal v apokryfoch, midrašoch, Talmude, u kazuistov, moralistov a kabale jednoducho realizáciou vysokého stupňa ľudskej dokonalosti, dobroty a šťastia. ...Nejde tu o sentimentalitu ani utópiu, ale o jadro reality, plnú a podstatnú pravdy. Znamená to pomalý, tichý, istý a pevný vývoj smerom k zlepšeniu ľudského druhu prostredníctvom edukácie mladých, mentálnej, morálnej a duchovnej skúsenosti starých, snáh a práce všetkých.“<sup>7</sup>

### Idea nádeje vo filozofii a psychológii

Nádej budúcnosti, smerovanie k zmysluplnému cieľu, často len matne predstavovanému, je patrí k podstate ľudskej existencie.<sup>8</sup> Toto platí napriek neuveriteľne krutým skúsenostiam ľudstva v poslednom storočí, z ktorých mnohé sa zachovali vo fotografii a filme. Dve svetové vojny, koncentračné tábory, genocídy by mali viesť k opusteniu viery v pokrok, preto si sociológ kladie otázku: „Ako je to možné, že seriózní ľudia naďalej veria v pokrok zoči-voči masívnym dôkazom, ktoré by mali raz navždy vyvrátiť ideu pokroku?“<sup>9</sup> Odpoveď je zrejme v našej existenciálnej neschopnosti vyvíjať zmysluplné aktivity v prostredí bez nádeje. Marxistický filozof Bloch nazval tento jav *das Prinzip Hoffnung*.<sup>10</sup> Nádej podľa neho jestvuje v temnote, „...je súčasťou nejasnosti temnoty práve tak, ako sú vo vzájomnou vzťahu tma a tajomstvo. Ak sa priveľmi priblíži, hrozí, že zmizne v temnotách.“<sup>11</sup>

Zdá sa, že z filozofického hľadiska je nádej beznádejne nedefinovateľná. Ostáva nám len psychologické konštatovanie, že vzhľadom na mentálny život človeka ide o podmienku *sine qua non*.

---

<sup>6</sup> Johannes WEISS, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, Philadelphia, Fortress Press, 1971, 114.

<sup>7</sup> Maurice FLUEGEL, *The Messiah-Ideal*, Baltimore, Theo Kroh & Sons, 1896, 95.

<sup>8</sup> „Ak je život sériou stretnutí, náhodných udalostí a spoločenských vzťahov, nádej spočíva na každom z nich. Dôvera v svet je základným stavom človeka. Je obsahom našich snov a túžob, našich ideí slobody, spravodlivosti a predstáv o živote.“ (M. ZOURNAZI, *Hope: New Philosophies for Change*, New York, Routledge, 2003, 12.)

<sup>9</sup> Christopher LASCH, *Progress and its Critics*, New York, W. W. Norton, 1991, 13.

<sup>10</sup> „Čo žije, je excitované (*ist erregt*), a to skrze seba. Dýcha to, a kým je, pobáda nás vpred (*reizt uns auf*).“ (Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, 49.)

<sup>11</sup> Ernst BLOCH, *The Spirit of Utopia*, Stanford, SUP, 201.

## Od starej zmluvy k judaizmu

Hebrejská Biblia je pozoruhodná takmer úplnou absenciou eschatologických tém.<sup>12</sup> Prísľuby, ktoré dal Hospodin Abrahámovi, sú zamerané na pozemský časopriestor – dedičstvo krajiny, hojnosť úrody, spravodlivosť, zdravie a šalom. V protiklade s Božími sľubmi požehnania sú hrozby trestov za neposlušnosť, predovšetkým modlárstvo. Tieto tresty, podobne ako prísľuby, sa v absolútnej prevahe týkajú života v pozemskom časopriestore.

Tzv. mesiánske texty v prorokoch a žalmoch sú v Novej zmluve vyložené ako proctvá o Ježišovi z Nazareta. V judaizme boli chápané rôzne v závislosti od politicko-ekonomického stavu Izraela ako národa. V dobách prosperity bola tendencia vykladať ich vnútro-historicky, dalo by sa povedať „triumfalisticky“, ako vyústenie národných dejín. V časoch úpadku, útlaku a náboženského odpadnutia výklad týchto textov smeroval k eschatologickému naplneniu. Smerovanie dejín bolo len ťažko možné vidieť s nádejou triumfálneho vyústenia do stavu, keď sa Jahve sám ujme pozemskej vlády nad Izraelom.

Ako príklad alternatívnych, ne-novozmluvných interpretácií mesianistických textov uvediem kritické porovnanie čítania niekoľkých proctiev z Izaiáša s použitím práce W. O. E. Oesterleyho z r. 1908. Autor porovnáva proctvá nachádzajúce sa v knihe Izaiáš (Iz 2,2–4; 4,2–6; 9,5–6 a 11,1–5). Parafrazujem v skrátenej forme: „V druhej kapitole Izaiáša<sup>13</sup> je ako budúci vládca na Sione uvedený sám Jahve a on bude vládnuť na všetkými národmi. Vo štvrtej kapitole<sup>14</sup> je tiež možné vidieť Hospodinovu osobnú vládu, ale jeho prítomnosť je naznačená Šekinou. Jeho podriadenými sú

<sup>12</sup> „Eschatológia nehrá v písmach starovekého Izraela prominentnú úlohu, ...aspoň nie na prvý pohľad. ...Neskôr sa však rozvinula a hrala skutočne poprednú úlohu. Teológia Izraela bola pevne zakotvená v čase a priestore a obzvlášť v udalostiach izraelských dejín.“ (B. T. ARNOLD, *Old Testament Eschatology and the Rise of Apocalypticism*, In: *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford, OUP, 2008, 23.)

<sup>13</sup> Iz 2,2–4: V budúcich dňoch bude pevne stáť vrch Hospodinovho domu na vrchole hôr vyvýšený nad pahorky. Budú k nemu prúdiť všetky národy <sup>3</sup> a putovať mnohé kmene a povedia si: Poďme, vystúpme na Hospodinov vrch, do domu Jákobovho Boha, aby nás poučil o svojich cestách a my budeme kráčať po jeho chodníkoch. Veď zo Siona vyjde zákon, Hospodinovo slovo z Jeruzalema. <sup>4</sup> On bude súdiť medzi národmi a naprávať mnohé kmene, takže si z mečov ukujú radlice, zo svojich kopijí vinárske nože. Národ proti národu nepozdvihne meč a už sa nebudú cvičiť v boji. (*Slovenský ekumenický preklad*)

<sup>14</sup> Iz 4,2–6: V ten deň bude Hospodinov výhonok chválou a slávou, plod zeme pýchou a ozdobou pre zachránených z Izraela. <sup>3</sup> Kto zostane na Sione a kto prežije v Jeruzaleme, bude sa volať svätým. Všetci, čo sú zapísaní v Jeruzaleme pre život, <sup>4</sup> keď Pán zmyje škvrnu z dcér Siona, keď duchom súdu a stravujúcim dychom zo stredu Jeruzalema odstráni krv. <sup>5</sup> Pán nad každým miestom vrchu Siona, tam, kde ho vyzývajú, stvorí oblak, čo cez deň dymí a v noci žiari plamenným ohňom. Áno, nad celou slávou bude baldachýn <sup>6</sup> a stan, čo poskytne tónu v horúčave dňa a je útočiskom a úkrytom pred víchricou a dažďom. (*Slovenský ekumenický preklad*)

očistené deti Izraela. Novým prvkom je tu Výhonok, ktorý bude vládnuť v mene Hospodinovom. V ďalšej mesiánskej pasáži<sup>15</sup> vidíme božsko-ludského vládcu, ktorý naplní ideu Imanuela (Iz 7,14) a vytvára spojenie s Dávidovým trónom. Jeho poddanými sú Izraelci. Štvrtý text<sup>16</sup> hovorí o panovníkovi, ktorým je zrejme človek, na ktorom je Duch Jahveho prítomný osobitným spôsobom. Pochádza z rodiny Izaiho, a preto sa možno domnievať, že jeho poddanými sú Izraelci.<sup>17</sup> Vývoj predpovedí od osobnej vlády Jahveho k vláde jeho reprezentanta z domu Izajovho vidí Oesterley ako prispôbenie idey prebývania božskej neprístupnej svätosti medzi ľuďmi.

Takáto racionalizujúca exegéza je evidentne v rozpore s novozmluvnou interpretáciou, pre ktorú je kľúčom k pochopeniu prorockého mesianizmu *inkarnácia* Božieho Syna ontologicky aj axiologicky *rovného* Jahvemu v osobe Mesiáša, Ježiša z Nazareta. Zároveň nám však umožňuje nahliadnuť do teologického myslenia, ktoré kombinuje myšlienky inšpirovaného zjavenia pomocou všeobecne prístupnej historickej, či psychologickej experiencie človeka. Ako je z vyššie podanej interpretácie pravdepodobne zrejmé, nepočíta sa tu s osobou, ktorá by človeka a Jahveho reprezentovala ako jedna bytosť.

Podobný problém mal judaizmus. Predpovede Jahveho eschatologickej vlády a dávidovského kráľa v „ľudskom vydaní“ interpretované oddelene viedli na jednej strane k predstavám o víťaziacom Mesiášovi-osloboditeľovi a na druhej strane k depersonalizovanej predstave o Jahveho spravodlivej vláde nad Izraelom a celým svetom.<sup>18</sup> Podobne predpovede o trpiacom Sluhovi Jahveho (Iz 53) a vládnúcom Synovi Človeka (Dan 7,13–14) viedli k predstavám o dvoch mesiášoch – jednom trpiacom a druhom víťaziacom.

---

<sup>15</sup> Iz 9,5–6: Lebo chlapec sa nám narodil, daný je nám syn, na jeho pleciah bude spočívať vláda a jeho meno bude Obdivuhodný radca, Mocný Boh, Večný Otec, Knieža pokoja. <sup>6</sup> Miera jeho vlády a pokoj nebude mať konca na Dávidovom tróne a v jeho kráľovstve, ktoré upevní a posilní právom a spravodlivosťou odtiaľ až naveky. Horlivosť Hospodina zástupov to urobí. (*Slovenský ekumenický preklad*)

<sup>16</sup> Iz 11,1–5: Z Izajovho pňa vzíde ratolesť a z jeho koreňov vyrastie výhonok. <sup>2</sup> Spočinie na ňom Duch Hospodina, duch múdrosti a rozumu, duch rady a sily, duch poznania a Hospodinovej bázne. <sup>3</sup> V básni pred Hospodinom bude mať záľubu, nebude súdiť podľa vonkajšieho zdania ani nebude rozhodovať podľa toho, čo predtým počul, <sup>4</sup> ale spravodlivo bude súdiť slabých a bude neustranne rozhodovať proti biednym v krajine. Palicou svojich úst bude biť násilníkov, dychom svojich pier usmrtí bezbožníka. <sup>5</sup> Spravodlivosť bude opaskom na jeho bedrách a vernosť bude remeňom na jeho drieku. (*Slovenský ekumenický preklad*)

<sup>17</sup> O. E. OESTERLEY, W. *The Evolution of the Messianic Idea*, London, Isaac Pitman & Sons, 1908, 237.

<sup>18</sup> *Encyclopedia Judaica* vykladá tento posun ako tretí stupeň vývoja mesianistických predstáv od predpovedí trvalej dávidovskej dynastie k spravodlivej Jahveho vláde. (H. L. GINSBERG, *Messiah*. In: F. SKOLNIK, *Encyclopedia Judaica vol. 14*, Farmington Hills, Keter Publishing, 110–111.)

Preto tvrdenie, že otázka mesianizmu a eschatológie patrí k najzložitejším problémom židovskej eschatológie, je celkom namieste.<sup>19</sup> Qumránske zvitky podobne hovoria o dvoch „pomazaných“: Ich „...centrálnou témou je bezprostredný príchod súdneho dňa a nápravy, keď v Jeruzaleme bude obnovená bohoslužba. V tom čase ‚pomazaný Izraela‘ (ktorého my zvyčajne považujeme za ‚Mesiáša‘) sa postaví po boku ‚pomazaného áronovca‘, pravého veľkňaza a bezbožný Izrael bude potrestaný...“<sup>20</sup>

Neistota predstáv o prichádzajúcom Mesiášovi mala za následok odosobnenie eschatologických očakávaní – depersonalizáciu mesianizmu. Táto sa prejavila napr. aj v absolutizácii postavenia Tóry v judaizme. „Naše náboženstvo nie je závislé na mesiášovi“ vyhlásil rabín Nachmanides pred Jakubom Aragónskym r. 1263 v Barcelone.<sup>21</sup> Pre judaizmus je predstava stotožnenia Jahveho s mesiášom-človekom neprijateľná, kým pre kresťanstvo je východiskom celého teologického myslenia. V súčasnosti sa tento problém prenáša aj do vzťahu kresťanov k politike sionizmu, ktorý takisto nemá otázku vzťahu k mesianizmu doriešenú.<sup>22</sup> „Klasické židovské argumenty proti vysokej kristológii sú tri: (1) že nie je zakorenená v židovskej tradícii, (2) že je nekompatibilná so židovským monoteizmom, a že (3) nemá oporu v staršom judaizme.“<sup>23</sup> Tu môžeme citovať Vladimira Jankélévitcha, ktorý vyhlasuje, že „...depersonalizácia Mesiáša je podstatným fenoménom filozofickej histórie judaizmu“.<sup>24</sup> Prítomnosť Mesiáša v eschatológii židovstva prestáva byť podmienkou *sine qua non* budúceho vykúpenia.<sup>25</sup>

### Kresťanská depersonalizovaná eschatológia?

Eschatológia v kresťanskom očakávaní Parúzie bola zo začiatku v centre pozornosti, ako to dosvedčujú spisy Novej zmluvy. O Kristovom návrate sa hovorí, ako o blízkej budúcnosti. „Je to vlastné telo Biblie – ak ho odstránite, ostane vám len kostra.“<sup>26</sup> Alebo ako povedal Jürgen Moltmann citujúc Karla Bartha: Kresťanstvo je celkom a úplne eschatológiou, nejde tu len

<sup>19</sup> „K najťažším problémom židovskej mesianológie patrí nasledovná otázka: v čom a do akej miery sa líši mesianizmus od eschatológie v širšom slova zmysle?“ (Joseph KLAUSNER, *Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Krakau, Joseph Fischer, 1903, 17.)

<sup>20</sup> C. A. EVANS, – P. W. FLINT, *Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 5.

<sup>21</sup> W. HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London, SCM Press, 1998, 1.

<sup>22</sup> J. FRANKEL, *Studies in Contemporary Jewry*, Oxford, OUP, 1991.

<sup>23</sup> S. LUCASS, *The Concept of the Messiah*, London, T&T Clark, 2011, 1.

<sup>24</sup> Vladimír JANKÉLÉVITCH, *La conscience juive*. In: B. FINKELSTEIN, *L'écrivain juif et les Evangiles*, Paris, Beauchesne, 1991, 61.

<sup>25</sup> P. BYRNE, – L. HOULDEN, *Companion Encyclopedia of Theology*, London, Routledge, 1995, 43.



o dodatok. Je to nádej, výhľad a smerovanie vpred. Preto je eschatológia novým napredovaním a transformáciou súčasnosti. A mňa zaujíma obsah tohto výhľadu a napredovania.<sup>27</sup>

### Augustinus

Napriek tomu sa eschatológia postupne vytesnila na koniec systematických pojednaní o kresťanskej teológii, takže sa stala len akýmsi appendixom dogmatiky. Augustinus síce kládol dôraz na eschatologické prvky kresťanského učenia,<sup>28</sup> ale jeho stotožnenie Kráľovstva Božieho s obdobím cirkvi<sup>29</sup> je príkladom teologickej spiritualizácie Milénia (Kristus je spirituálne prítomný v cirkvi) ako aj *depersonalizácie* eschatológie, keďže Kristova vláda sa neprejavuje v *osobnej* prítomnosti vo svete, ale v *kvalite* pôsobenia tzv. „viditeľnej“ cirkvi na zemi. Eschatologické očakávanie je tak zamerané na spravodlivosť, mier, prosperitu, a nie na osobu Pána a osobné stretnutie s ním. Aj bez ďalšieho skúmania augustiniánskej eschatológie je zřejmé, že *depersonalizácia* je v nej jednou zo základných charakteristík.

Augustinovská teológia dejín ovplyvnila kresťanský svet až do obdobia novoveku a jej pokračovanie je možné sledovať aj v sekulárnej idei pokroku, ktorá doktrínu Božej prozreteľnosti nahradila vnútornou zákonitosťou dejín a ľudstvo zbavila prekážky dedičného hriechu.<sup>30</sup> V tejto forme sa pôvodne kresťanská eschatológia úplne zbavila personálnych predstáv o prichádzajúcom vládcovi, ktorý nastolí spravodlivosť a nahradila ich vlastnosťami ideálnej spoločnosti, ku ktorej dejiny nevyhnutne smerujú. V tomto zmysle filozof Marx napísal, že „dokonalý kresťanský štát je ateistický štát“ (...ist der vollendete christliche Staat...der *atheistische* Staat, der *demokratische* Staat...).<sup>31</sup> Analogicky, pre historika-teológa Adolfa Harnacka Kráľovstvo Božie je „tichá a mohutná sila v srdciach ľudí“.<sup>32</sup>

Centrálny význam eschatológie pre kresťanskú teológiu bol „znovuobjavený“ v dvadsiatom storočí. Karl Barth vyhlásil, že „kresťanstvo, ktoré nie je celkom, úplne a bezo zvyšku eschatológiou (*ganz und gar und restlos Eschatologie*), nemá s *Kristom* celkom, úplne a bezo zvyšku nič do činenia.“<sup>33</sup> V protestantskej teológii<sup>34</sup> sa nový postoj k eschatológii<sup>35</sup> prejavil

---

<sup>26</sup> H. R. MACKINTOSH, *Immortality and the Future*, London, Hodder & Stoughton, 1917, 108.

<sup>27</sup> Jürgen MOLTSMANN, *The Coming of God*, London, SCM Press, 1996, 12.

<sup>28</sup> R. A. MARKUS, *Saeculum*, Cambridge, CUP, 2007, 8.

<sup>29</sup> AUGUSTINUS, *De civitate dei* XX, 7.

<sup>30</sup> J. B. BURY, *The Idea of Progress*, London, Macmillan and Co., 1920, 21–22.

<sup>31</sup> Karl MARX – Friedrich ENGELS, *Werke* 1, Berlin, Dietz Verlag, 1976, 357.

<sup>32</sup> Adolf HARNACK, *What is Christianity?*, London, Williams & Norgate, 1901, 54.

<sup>33</sup> Karl BARTH, *Der Römerbrief*, Zürich, Theologischer Verlag, 1989, 325.

v „konzistentnej eschatológii“ J. Weissa<sup>36</sup> a A. Schweitzera,<sup>37</sup> v „realizovanej eschatológii“ C. H. Dodda alebo v existenciálnom pretavení eschatológie do prítomnosti R. Bultmanna. Pre Schweitzera je Ježišov koniec na kríži tragédiou, ktorá znamená „osud samotnej eschatológie“.<sup>38</sup> Realizovaná eschatológia hovorí o uskutočnení Kráľovstva Božieho v Ježišovom živote a diele a jeho apokalyptický jazyk slúži len na vyjadrenie večných právd.<sup>39</sup> Existenciálna teológia (reprezentovaná predovšetkým Bultmannom) radikálne „odmytologizovala“ jazyk Novej zmluvy a celú eschatológiu navrhla reinterpretovať tak, aby bola vnútro-historicky pochopiteľná pre moderného človeka.<sup>40</sup>

V týchto spracovaniach eschatológie môžeme pozorovať črty, ktoré sú analogické k vývoju judaizmu – podobne navrhujú *depersonalizáciu* mesiánskej nádeje. Nejde v nich o očakávanie osobného stretnutia s prichádzajúcim Mesiášom a eschatológia sa nesústreďuje na atribúty prichádzajúcej Mesiášovej osobnosti, osobnú konfrontáciu s jeho mocou, ako ani na jeho budúcu činnosť. Ohniskom pozornosti je kvalita ľudského života v prichádzajúcej dobe, ktorá s prítomnosťou Mesiáša akosi samozrejme súvisí, aj keď ho z obrazu vynecháme.

---

<sup>34</sup> Depersonalizáciu eschatologickej nádeje je možné pozorovať aj u niektorých rímskokatolíckych teológov. O Rahnerovej eschatológii jeden autor napísal: „...pre Ráhnera eschatológia je antropológiou ako bude naplnená v budúcnosti v kristologických pojmochoch...“ (P. C. PHAN, *Eternity in Time*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 1988, 9.)

<sup>35</sup> „Objav centrálného významu eschatológie pre zvesť a existenciu Ježiša v ranom kresťanstve, ktorý začal prostredníctvom Johanna Weissa a Alberta Schweitzera, je bezpochyby jednou z najvýznamnejších udalostí v novšej protestantskej teológii. Zapôsobil šokujúco a bol zemetrasením v základoch nielen teologickej vedy, ale aj v cirkvi, zboženosti a viere v rámci protestantskej kultúry 19. storočia.“ (Jürgen MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1966, 31.)

<sup>36</sup> *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892)

<sup>37</sup> *Von Reimarus zu Wrede* (1906)

<sup>38</sup> „Tragédia nespočíva v modifikácii raného kresťanstva prostredníctvom eschatológie, ale v osude samotnej eschatológie, ktorá nám zachovala všetko, čo nám je na Ježišovi najdrahšie, ale musí to zaniknúť, pretože zomrel na kríži s veľkým výkrikom zúfajúc si nad očakávaným príchodom nového neba a novej zeme; toto je skutočná tragédia. (Albert SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, London, Adam and Charles Black, 1911, s. 254.)

<sup>39</sup> „Mýtus posledného súdu je symbolickým vyjadrením posledného vyriešenia veľkého konfliktu.“ (C. Harold DODD, *History and the Gospel*, New York, Charles Scribner's Sons, 1938, 170.)

<sup>40</sup> „Teleologický pohľad na dejiny bolo možné sekularizovať...“ (Rudolf BULTMANN, *History and Eschatology*, New York, Harper Torchbooks, 1955, 61.)

## Moltmann

V druhej polovici dvadsiateho storočia eschatológia zaznamenala akýsi „nový nástup“. Mali na to vplyv nielen vojnové udalosti, ktoré hrozili, že by mohlo dôjsť k sebazničeniu ľudstva, ale aj nové zameranie teológie na budúcnosť v tzv. *teológii nádeje*, ktorej najdôležitejším predstaviteľom je Jürgen Moltmann. V Moltmannovej teológii, podľa jeho vlastných slov, Boh nie je „...ani vnútro-svetový, ani mimo-svetový (*kein innerweltlicher oder auβerweltlicher Gott*) ale je to *Boh nádeje* (Rim 15,13), Boh, pre ktorého je budúcnosť podstatnou prirodzenosťou (*Futurum als Seinsbeschaffenheit* – E. Bloch), ...Boh, ktorého nemôžeme mať v sebe ani nad sebou, ale vždy len pred sebou, ktorý nás stretáva v prísľuboch budúcnosti...“<sup>41</sup> Boh „pred sebou“ naznačuje možnú zmenu eschatologického myslenia smerom k personalite prichádzajúceho Boha.

Zisťujeme však, že Moltmann využíva ideu marxistického filozofa Ernsta Blocha o „ešte-nie-tu“ (*das Nicht-Da*), ku ktorej prítomnosť vždy nevyhnutne smeruje: „Nič, ktorým všetko začína, okolo čoho každé ‚Niečo‘, tu nie je. Toto ‚Nie‘ tu nieje, ale pretože takto Tu Nie Je, nie je to obyčajné Nie ale súčasne je to ‚Nie-Tu‘ (*ist es nicht einfach Nicht, sondern zugleich das Nicht-Da*). Ako také, nemôže pri sebe zničiť prítomnosť, ale vzťahuje sa ako hnacia sila k Niečomu (*Als solches hält es das Nicht bei sich nicht aus, ist vielmehr aufs Da eines Etwas treibend bezogen*). ...Týmto ‚nie‘ je budovaná hnacia sila života: ako pohon, potreba, hľadanie a primárne hlad. (*Mit Nicht wird also das Treiben in den Lebewesen abgebildet: als Trieb, Bedürfnis, Streben und primär als Hunger*.) ... pretože však Nie je začiatkom pohybu k niečomu, práve preto v žiadnom prípade nie je Ničím. Oveľa viac platí, že Nie a Nič sa musia od seba držať čo najďalej.“<sup>42</sup> Pre Moltmanna je Božia transcendentná budúcnosť „nevyhnutnou podmienkou, ak čas má byť vôbec možnosťou... budúcnosť, ako Božia moc v čase, má byť chápaná, ako zdroj času“.<sup>43</sup>

Moltmannova filozofujúca teológia nádeje chápe eschaton ako nevyhnutnú súčasť dejín v hegliánskom vydaní. Personálne predstavy o prichádzajúcom Mesiášovi (Parúzii), ktorý radikálne oddelí dejiny od večnosti, sú jej značne vzdialené.

---

<sup>41</sup> Jürgen MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, 12.

<sup>42</sup> Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin, Suhrkamp, 1976, 356.

<sup>43</sup> Jürgen MOLTSMANN, *The Coming of God*, 26.

## Dispenzacionizmus verzus Dominionizmus

Konzervatívni veriaci a teológovia,<sup>44</sup> ktorí zvyknú používať nálepku „evanjelikáli“, sa vo svojich eschatologických názoroch delia na viacero skupín, ktoré je dosť zložité presne charakterizovať. Zdá sa však, že rozdiely medzi jednotlivými konzervatívnymi eschatologickými interpretáciami Biblie je možné pripísať na vrub analogickej depersonalizácie mesianizmu, k akej podľa Jankélévitcha došlo v judaizme. Fokus protichodných škôl sa nesústreďuje na prichádzajúceho Mesiáša, ale na (1) čas jeho príchodu, (2) udalosti, ktoré ho budú sprevádzať alebo (3) požiadavky, ktoré eschatologický názor kladie na veriacich.

Dispenzacionizmus je známy svojimi schémami udalostí spojených s Parúziou. Séria románov a filmov *Left Behind* popularizovala apokalyptický pre-milenializmus, ktorý sa v niektorých evanjelikálnych kruhoch stal prakticky súčasťou konzervatívnej ortodoxie. V dejinách spásy dispenzacionizmus prísne rozlišuje medzi cirkvou a Izraelom, ale známy je predovšetkým výkladom prorockých textov, ktorých naplnenie často spája s aktuálnymi politickými udalosťami. „Po Druhom Kristovom príchode bude založené tisícročné kráľovstvo ako naplnenie príslubov z oboch Zmlúv a obzvlášť Abrahámovej a Dávidovej zmluvy. Pán Ježiš Kristus, ktorý sa osobne ujme vedenia svetových záležitostí toho veku, bude hlavnou osobnosťou tejto dispenzácie. Bude to trvať tisíc rokov a človek bude zodpovedný poslušnosťou Kráľovi a jeho zákonom. Satan bude poviazaný, Kristus bude vládnuť, spravodlivosť bude víťaziť, otvorená neposlušnosť bude okamžite potrestaná. Ale na konci tohto obdobia bude dosť vzbúrencov, ktorí postavlia mocnú armádu, ktorá sa odváži napadnúť sídlo vlády (Zj 20,7–9). Vzbura bude neúspešná a vzbúrenci budú uvrhnutí do večného trestu.“<sup>45</sup>

Proti dispenzacionizmu majú námietky nielen kritici Biblie, ale aj konzervatívni postmilenialisti (označovaní aj ako dominionisti alebo teonomisti). Obviňujú dispenzacionistov z modernizmu alebo dokonca z antisemitizmu. Podľa nich svet bude pod vplyvom evanjelia transformovaný na Kráľovstvo Božie, do ktorého sa vráti víťazný Mesiáš.<sup>46</sup> Tvrdia: „Spása je znovu-stvorením ...nie sme zachránení mimo svojho prostredia,

---

<sup>44</sup> Eschatologické špekulácie nie sú obmedzené na sektárske hnutia. Známe sú výpočty A. Bengela, ktorý predpovedal Parúziu na r. 1836. Podobnými výpočtami sa zaoberal aj Jonathan Edwards, ktorý pokladal duchovné prebudenia v Amerike za znamenie blízkej Parúzie.

<sup>45</sup> Charles RYRIE, *Dispensationalism*, Chicago, Moody Press, 1995, 46.

<sup>46</sup> „...what is God's historic means of making the world better? The preaching of the gospel! This is what postmillennialists have always taught. And the comprehensive success of the gospel in history is what postmillennialism's critics have always denied.“ (G. DEMAR, – P. J. LEITHART, *The Reduction of Christianity*, Ft. Worth, Dominion Press, 1990, 20.)

ale spása transformuje zem ako celok ...Biblické proroctvá, že Kristus bude vládnuť, sa naplnili v Kristovom nanebovstúpení. ...Etnický Izrael bol exkomunikovaný kvôli odpadnutiu a nikdy nebude Božím Kráľovstvom. ... Dnes je chrámom Božím cirkev...“<sup>47</sup>

Z hľadiska kresťanskej nádeje sa oba tieto konzervatívne eschatologické systémy, dispenzacionizmus aj dominionizmus, viac zameriavajú na „eschatologický cestovný poriadok“ alebo na stav budúceho sveta, ako na osobu prichádzajúceho Mesiáša.

### N. T. Wright

V súčasnosti je v konzervatívnych kruhoch značne populárny N. T. Wright (Tom Wright), ktorý je od 2010 profesorom Novej zmluvy a raného kresťanstva na univerzite v St. Andrews, a v rokoch 2003–10 bol biskupom anglikánskej cirkvi v Durhame.<sup>48</sup> Jeho popularita medzi evanjelikálmi má pôvod predovšetkým v jeho dielach, v ktorých obhajuje historicitu Ježišovho fyzického vzkriesenia. Otázky a nesúhlas medzi evanjelikálmi vyvoláva napr. jeho pochopenie ospravedlnenia.<sup>49</sup>

N. T. Wright prepisuje historickú kresťanskú eschatológiu výrokmi ako napr. „nebo nie je náš domov“ a opismi „života po živote“. Pre našu tému depersonalizovanej mesiánskej nádeje je zaujímavá jeho kniha *Surprised by Hope*,<sup>50</sup> kde napísal: „...Nová zmluva používa viacero jazykových prostriedkov a rôzne obrazy na vyjadrenie tej pravdy, že Ježiš a jeho ľudia budú raz navzájom osobne prítomní (*will one day be personally present to each other*) ako plné a obnovené ľudské bytosti. ...V jeho príchode nenachádzame ani dualistické odmietnutie prítomného sveta, ani jednoduchý príchod mimozemšťana do súčasného sveta, ale skôr transformáciu súčasného sveta a seba v ňom, takže konečne bude daný do poriadku a my s ním. Smrť a rozklad bude prekonaný a Boh bude všetko vo všetkom.“<sup>51</sup>

Ako vidíme, N. T. Wright hovorí o *osobnej* prítomnosti Krista v eschatologickej dobe, takže nie je tu možné hovoriť o depersonalizácii v rovnakom zmysle, ako k tomu došlo v dejinách judaizmu. Ak sa však bližšie pozrieme na Wrightovho historického Ježiša, jeho osobnosť je odvodzovaná čisto historicky a judaisticky: pre neho je „...židovská eschatológia kľúčom k pochopeniu Ježiša...“<sup>52</sup> Ak sa tu vyhneme zložitým úva-

<sup>47</sup> D. CHILTON, *D. Paradise Restored*, Tyler, Dominion Press, 1994, 223–224.

<sup>48</sup> <https://www.st-andrews.ac.uk/divinity/rt/staff/ntw2/> [3.12.2016]

<sup>49</sup> John Piper napísal kritiku na Wrightovu teológiu ospravedlnenia *The Future of Justification*, Wheaton, Crossway Books, 2007 a N. T. Wright na túto kritiku odpovedal knihou *Justification, God's Plan and Paul's Vision*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2009.

<sup>50</sup> N. T. WRIGHT, *Surprised by Hope*, London, Harper One, 2008. (V slovenčine *Prekvapení nádejou*, Bratislava, Porta Libri, 2016.)

<sup>51</sup> N. T. WRIGHT, *Surprised by Hope*, 125, 142–143.

<sup>52</sup> N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis, Fortress Press, 1996, 123.

hám o tom, čo všetko židovská eschatológia vkladala do pojmu „mesiáš“, Nová zmluva nekladie personálne porozumenie Ježiša ani do historického štúdiu (nech je akokoľvek dôležité), ani do židovských očakávaní (nech sú akokoľvek zaujímavé), ale *osobné stretnutie* s prítomným Kristom. Citujme Schillebeeckxa: „Pre ranú cirkev bol Kristus osobnou a prítomnou realitou, a nie jednoducho niekto, kto priniesol vykúpenie v minulosti, dokonca ani nie jednoducho osoba, ktorej eschatologická *parúzia* bola netrpezlivo očakávaná. Naopak, pre prvých kresťanov bol Ježiš osobou žijúcou v prítomnosti, ktorá sa dostávala do styku v prítomnom okamžiku s tými, ktorí v neho verili. Práve preto, že raní kresťania takýmto spôsobom prežívali prítomného Krista, túžili po jeho plnej prítomnosti v *parúzii*. Denne prežívali Pánovo osobné vedenie mladej cirkvi skrze Ducha, ktorého stálu a činnú starostlivosť zažívali vo svojom strede“.<sup>53</sup> Toto môžeme považovať za novozmluvný „kľúč“ k pochopeniu Ježišovej osobnosti a čakaniu *osobného* Mesiáša, ktorého v duchovnej skúsenosti síce čiastočne, ale reálne poznáme.

## Záver

Kresťanskú mesiánsku nádej nebolo možné depersonalizovať rovnakým spôsobom, ako sa to stalo v judaizme. Prostou príčinou toho je historická osobnosť Ježiša Nazaretského. Judaistické predstavy o prichádzajúcom Mesiášovi boli založené na prorockých textoch a ich často protichodných interpretáciách. Kresťanská eschatológia, ak má vôbec niest' názov „kresťanská“, sa nemôže odtrhnúť od osoby Ježiša Krista a celkom depersonalizovať predstavy o jeho budúcej vláde. Napriek tomu môžeme aj v kresťanskej eschatológii pozorovať akési „vynechávanie“ Ježišovej osoby z opisov jeho Parúzie a budúceho panovania. Predmetom záujmu a často ohnivej výmeny názorov sú otázky chronológie, kvality života alebo etické požiadavky na veriacich. Zdá sa, že by kresťanskej teológii mesiánskej nádeje nezaškodilo viac sústredenia na osobu prichádzajúceho Krista.

## Použitá literatúra

- AUGUSTINUS, A. *De civitate dei*.  
BARTH, K. *Der Römerbrief*, Zürich, Theologischer Verlag, 1989.  
BLOCH, E. *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin, Suhrkamp, 1976.  
BLOCH, E. *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.  
BLOCH, E. *The Spirit of Utopia*, Stanford, Stanford University Press, 2000.  
BULTMANN, R. *History and Eschatology*, New York, Harper Torchbooks, 1955.  
BURY, J. B. *The Idea of Progress*, London, Macmillan and Co., 1920.

<sup>53</sup> Edward SCHILLEBEECKX, *Revelation and Theology*, London, Sheed & Ward, 1967, 30.

- BYRNE, P. – HOULDEN, L. *Companion Encyclopedia of Theology*, London, Routledge, 1995.
- DEMAR, G. – LEITHART, P. J. *The Reduction of Christianity*, Ft. Worth, Dominion Press, 1990.
- DODD, C. H. *History and the Gospel*, New York, Charles Scribner's Sons, 1938.
- EVANS, C. A. – FLINT, P. W. *Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997.
- FINKELSTEIN, B. *L'écrivain juif et les Evangiles*, Paris, Beauchesne, 1991.
- FLUEGEL, M. *The Messiah-Ideal*, Baltimore, Theo Kroh & Sons, 1896.
- FRANKEL, J. *Studies in Contemporary Jewry*, Oxford, OUP, 1991.
- HARNACK, A. *What is Christianity?*, London, Williams & Norgate, 1901.
- HAYES, Z. *Visions of the Future*, Collegeville, The Order of St. Benedict, 1990.
- HORBURY, W. *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London, SCM Press, 1998.
- CHILTON, D. *Paradise Restored*, Tyler, Dominion Press, 1994.
- IDEL, M. *Messianic Mystics*, New Haven, Yale University Press, 1998.
- KLAUSNER, J. *Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Krakau, Joseph Fischer, 1903.
- LASCH, C. *Progress and its Critics*, New York, W. W. Norton, 1991.
- LUCASS, S. *The Concept of the Messiah*, London, T&T Clark, 2011.
- MACKINTOSH, H. R. *Immortality and the Future*, London, Hodder & Stoughton, 1917.
- MARKUS, R. A. *Saeculum*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- MARX, K. – ENGELS, F. *Werke I*, Berlin, Dietz Verlag, 1976.
- MOLTMANN, J. *The Coming of God*, London, SCM Press, 1996.
- MOLTMANN, J. *Theologie der Hoffnung*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1966.
- O'CALLAGHAN, P. *Christ, Our Hope*, Washington, The Catholic University of America, 2011.
- OESTERLEY, W. O. E. *The Evolution of the Messianic Idea*, London, Isaac Pitman & Sons, 1908.
- PHAN, P. C. *Eternity in Time*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 1988.
- RYRIE, C. *Dispensationalism*, Chicago, Moody Press, 1995.
- SCHILLEBEECKX, E. *Revelation and Theology*, London, Sheed & Ward, 1967.
- SCHWEITZER, A. *The Quest of the Historical Jesus*, London, Adam and Charles Black, 1911.
- SKOLNIK, F. *Encyclopedia Judaica vol. 14*, Farmington Hills, Keter Publishing.
- WALLS, J. L. *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- WEISS, J. *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, Philadelphia, Fortress Press, 1971.
- WRIGHT, N. T. *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis, Fortress Press, 1996.
- WRIGHT, N. T. *Surprised by Hope*, London, Harper One, 2008.
- ZOURNAZI, M. *Hope: New Philosophies for Change*, New York, Routledge, 2003.

Internetové stránky

<https://www.st-andrews.ac.uk/divinity/rt/staff/ntw2/> [3.12.2016]

*Doc. ThDr. Pavel HANES, PhD.*



# Kresťanská nádej v obnovu stvorenia

Štefan ŠROBÁR

## Abstrakt

Už niekoľko rokov sa obracia pozornosť k významu Rim 8,19–22 v súvislosti s ekologickou krízou, ktorú prežívame. Tento text obsahuje podnety pre etiku stvorenia namierenú proti súčasnej mentalite ziskuchtivosti a vykorisťovania v prístupe k stvoreniu. Takú etiku musíme vypracovať a presvedčiť o jej nutnosti druhých. Všetko to negatívne, ktorému bolo stvorenie podrobené v sebe skrýva nádej v obnovenú zem oslobodenú od toho všetkého. Pavol presvedčivo argumentuje, že vzdychanie tvorstva je neklamným znamením kresťanskej nádeje.

**Kľúčové slová:** ekologická kríza, obnova stvorenia, nádej.

## Abstract

Christian hope for the renewal of creation. For several years the attention turns to the meaning of Romans 8: 19–22 in the context of the ecological crisis that we are experiencing. This article contains suggestions the Ethics of creation directed against the current mentality of greed and exploitation in the approach to creation. It is necessary to develop such ethics and convince others about the necessity of the ethics. All that negatives that creation was subjected conceals the hope of renewed land exempted from it all. Paul argues convincingly that the sighing of creation is a sure sign of Christian hope.

**Keywords:** the ecological crisis, restoration of creation, hope.

## 1. Úvod

Keď chceme hovoriť o tom, ako sa na problematiku tvárnosti zeme pozerá kresťanstvo, nesmieme podľahnúť povrchným súdom. Záujem o veci *nebeské* a *budúce* nesmie odvádzať pozornosť kresťanov od vážnych problémov *súčasnosti*. O tom svedčia aj slová modlitby, ktorú kresťania vyslovujú každodenne: „Ako v nebi tak aj na zemi“.<sup>1</sup> Duálny svet, ktorý je

---

<sup>1</sup> Ctirad V. POSPÍŠIL, Krajina jako způsob bytí člověka a zrcadlo lidského nitra, in: *Teologické texty*, 12 (2001), 15.

označovaný „neбом a zemou“, je riadnou podobou Božieho stvorenia, nie rozdvojeným svetom. „Nebom“ je označovaná *oblasť tvorivých Božích možností a síl*. „Zemou“ je označovaná *oblasť vytvorenej skutočnosti a jej inherentných možností*. Tým, že kvalitatívne rozlišujeme tvorivé možnosti Boha vo vzťahu k svetu a ku svetským možnostiam, rozlišujeme tiež dejinnú a eschatologickú budúcnosť sveta. Toto *rozlíšenie* vedie k chápaniu neustálej *komunikácie* tvorivých možností Boha vo vzťahu ku svetu a ku svetským možnostiam, lebo tieto sú nimi umožnené. Teologicky povedané, stvorenie žije zo stáleho prílivu energií Božieho Ducha. Symbolicky povedané: pretože a dokiaľ je nebo otvorené, svet má *budúcnosť*.<sup>2</sup> Ideál je treba vteľovať do každodennosti a pripravovať tak cestu budúcnosti, ktorá nám prichádza v ústrety ako *dar Boží*. *Čo možno vyčítať z prírody o človeku*? V prvom rade to, aký vzťah má človek k *budúcnosti*. Rozsiahle zásahy do prírody sa väčšinou robia s výhľadom na budúce generácie, ktoré sú pre nich dobrodením. Naše zásahy do prírody však pôsobia dojmom, akoby žiadna budúcnosť vlastne ani nemala byť. Všetko bolo a väčšinou aj dnes je zamerané bezprostredne na *prítomnosť*. Egocentrický a koristnícky vzťah k prírode paradoxne znamená smrť, pretože predstavuje akúsi formu degradácie, či dokonca *popretia budúcnosti*. Po socialistickom rabovaní nastupuje rýdzi *ekonomizmus*, ktorý je často veľmi podobne bezohľadný voči budúcnosti ako predchádzajúca forma totality.<sup>3</sup> E. F. Schumacher uvádza príklad rozdielu medzi konvenčným ekonómom a človekom, ktorého nazýva *budhistický ekonóm*. Ten druhý nevidí podstatu civilizácie v zmnožovaní nárokov, ale v očisťovaní ľudskej povahy. Schumacher ďalej píše: *„Kým materialista sa zaujíma predovšetkým o hmotné statky, budhistovi najviac záleží na oslobodení (...). Preskúmanie budhistickej ekonomiky odporúčam dokonca aj tým, ktorí si myslia, že ekonomický rast je dôležitejší, než akékoľvek duchovné a náboženské hodnoty. Otázka dnes nestojí tak, že si musíme vybrať medzi ‚moderným rastom‘ a ‚tradičnou zaostalosťou‘. Problém spočíva v tom, aby sme objavili správny spôsob rozvoja, strednú cestu medzi materialistickou nevšímavosťou a tradičnou ustrnutosťou. Ide slovom o objavenie ‚správneho životného štýlu‘“*.<sup>4</sup> Popretie budúcnosti a zameranie výlučne na prítomnosť, je zároveň výpoveďou o vzťahu človeka k tomu druhému, ľudskému Ty. Keď popierame svojimi zásahmi do prírody budúcnosť, keď naše zásahy do prírody vlastne *škrtajú nádej*, znamená to tiež, že pre nás vlastne tí druhí

<sup>2</sup> Jürgen MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*. Brno, Praha CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), Vyšehrad 1999, 147.

<sup>3</sup> Ctirad V. POSPÍŠIL, Krajina jako způsob bytí člověka a zrcadlo lidského nitra, in: *Teologické texty*, 12, (2001), 15.

<sup>4</sup> Ernst F. SCHUMACHER, Small is Beautiful: Economics as if People Mattered, in: Bill DEBALL.– George SESSIONS, *Hlboká ekológia*. Tulčík: Abies – vydavateľstvo Lesoochranárskeho zoskupenia VLK 1997, 142.

neexistujú, ktorí majú prísť po nás. Zvrátenosť tohto počínania vystupuje ešte výraznejšie v okamihu, keď si uvedomíme, že tými druhými sú naše deti.<sup>5</sup> Na tento problém poukázal aj súčasný pápež František vo svojej encyklike *Laudato Si'*. Píše: „*Pojem spoločného dobra zahŕňa aj budúce generácie (...). Nedá sa hovoriť o udržateľnom rozvoji bez solidarity medzi generáciami (...). Ak je nám zem darovaná, nemôžeme rozmyšľať len na základe utilitaristického kritéria efektívnosti a produktivity, zameraného na individuálny zisk. Nehovoríme o voliteľnom postoji, ale o podstatnej otázke spravodlivosti, pretože zem, ktorú sme dostali, patrí aj tým, ktorí prídu po nás*“.<sup>6</sup> Popretie budúcnosti je pošliapaním nádeje. Človek sa už neupriamuje k eschatologickej budúcnosti. Božie kráľovstvo sa vzdŕaľuje viac, než kedykoľvek predtým. Beh dejín sa zdá byť vykoľajený.<sup>7</sup>

## 2. Krajina ako miesto života

V Biblii sa téma zeme, či krajiny ako *miesta života*, často vyskytuje.<sup>8</sup> Najprv sa musíme zmieniť o rajskej záhrade, ktorú pre človeka vysadil Boh v Edene. „*Vtedy Pán, Boh, utvoril z hlíny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života. Tak sa stal človek živou bytosťou. Potom Pán Boh, vysadil na východe v Edene raj a tam umiestnil človeka, ktorého utvoril*“ (Gn 2,7–8). Raj je prejavom túžby ľudského srdca po živote v *harmónii* s Bohom, so sebou samým a so všetkým stvorenstvom. Raj spočíva v tom, že Boží príbytok sa stáva *príbytkom človeka*. Boh povoláva človeka, aby sa stal jeho spolubývajúcim, spoločníkom rozhovorov a lásky (Gn 2,8). Človek a celý vesmír pociťuje ako šťastie *blížkosť a dych Boží*. Človek si uvedomuje, že je ukrytý, vnútorne poctený a oblažovaný v *Bohu*. Pocit šťastia prvých ľudí v rajskej stave bol v tom, že až do hĺbky svojho vnútra vedeli a prežívali: „*V ňom žijeme, hýbeme sa a sme*“ (Sk 17,27). Raj nie je predovšetkým miesto, akýsi oplotený park. „*Rajská záhrada*“ znamená „*časť miesta celku*“, to znamená, že celá zem, *celý vesmír* bol v pôvodnom stave ako vyšiel zo stvoriteľskej ruky Božej. Pretože „*raj*“ bol predovšetkým *duševný, duchovný a náboženský stav* blaženosti človeka, bol všade tam, kde *človek práve žil*. Jednota a harmónia človeka s *Bohom* sa stala tiež jednotou a harmóniou človeka s *vesmírom*.<sup>9</sup> Stvorenie celej zeme a celého neba pred človekom je *oslobodzujúcou zvesťou* o tom, že celý vesmír je

<sup>5</sup> Ctírad V. POSPÍŠIL, Krajina jako způsob bytí člověka a zrcadlo lidského nitra, in: *Teologické texty*, 12, (2001), 18.

<sup>6</sup> Encyklika svätého otca Františka *Laudato Si'* o starostlivosti o náš spoločný domov. Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 2015, 97.

<sup>7</sup> Ctírad V. POSPÍŠIL, Krajina jako způsob bytí člověka a zrcadlo lidského nitra, in: *Teologické texty*, 12, (2001), 18.

<sup>8</sup> Tamže, 15.

<sup>9</sup> Alfred LÄPPLE, *Úvod do Starého zákona*, Praha, Česká katolícká charita 1972, 57–59.

stvorený, to znamená *pripravený*, pre to, aby mohol kráčať po ceste radostnej pravdy. Nie je to záľudný a chladný pascalovský vesmír. Je to *tvoj*, k tebe *sa otvárajúci*, tebe *na pomoc pripravený svet*.<sup>10</sup> Dnešné ekologické úsilie o obnovu *harmonických vzťahov* so stvorenstvom je prejavom tej istej nostalgie, ktorá viedla pod vedením Ducha Božieho k vzniku rozprávania o *rajskej záhrade*, ktorú Boh vytvoril pre človeka, a o tom, ako tento drahocenný poklad *ľudstvo stratilo*. Scenária záhrady teda nie je len kulisou deja, ale predstavuje *reálny symbol spôsobu bytia*.<sup>11</sup> Treba zdôrazniť, že žiadny konkrétny človek neexistuje inak, než v *spojitosti s určitým miestom*, a preto ho môžeme popisovať ako „tu – bytie“, či „pobyť“. M. Heidegger kladie veľký dôraz na konkrétnu existenciu človeka ako *Dasein*: „*Pobyť je súcno, ktoré som vždy ja sám, toto bytie je vždy moje*“.<sup>12</sup> Podľa uvedenej výpovede knihy *Genesis má krajina výrazne antropologickú povahu*. Tá je daná predovšetkým tým, že Boh krajinu – rajskú záhradu vytvoril pre človeka. Krajina je teda *darom* a človek predstavuje obdarovaného adresáta. Človek je tiež akousi *účelovou príčinou* stvorenia krajiny. Ďalej je dôležité si uvedomiť, že *ľudské telo* je utvorené z rovnakých prvkov ako rajská záhrada, teda z *prachu zeme*. *Boží Duch* oživujúci človeka sa zároveň prejavuje v *múdrom a harmonickom usporiadaní krajiny*. Človek je v krajine a krajina je istým spôsobom v ňom ako *makrokozmos* premietajúci sa do *mikrokozmu*. Krajina je v ľudskom srdci ako *domov*, či *vlast'*. Je aj v jeho mysli, ktorá obsahuje zámery na *dotváranie* krajiny, pretože raj v Edene je síce harmóniou prírody, človeka a Boha, je však zároveň *úlohou*. Krajina predstavuje akýsi *kontext*, v ktorom prebýva človek, a ktorým je človek spoluurčovaný. Smieme teda hovoriť o akejsi analogickej *perichoréze* – vzájomnom prebývaní krajiny sveta v krajine ľudského srdca a opačne. „*I vzal Pán, Boh, človeka a umiestnil ho v raji Edene, aby ho obrábal a strážil*“ (Gn 2,15). Slovesá „*obrábať*“ a „*strážiť*“ ukazujú na dvojakú konkrétnu podobu panovania človeka nad svetom (porov. Gn 1,26), ktoré má byť zásadne *službou*.<sup>13</sup> Celý proces dejín spásy a usporiadanie sveta vyzerá tak, ako keby Boh zveroval človeku stále *viac zodpovednosti* za „záhradu sveta“, keď mu dáva stále hlbšie prenikať do tajov „knihy stvorenia“. Preto sa môže zdať ako keby sa Boh zo sveta *strácal*. Biblické rozprávanie nás nepopierateľne vedie príbehom, v ktorom zjavná správa ľudských záležitostí bola krok za krokom *odovzdávaná ľudstvu*. Boh postupuje (či azda odovzdáva?) ľuďom *stále viac* zjavného riadenia vecí.

<sup>10</sup> Milan BALABÁN, M. – Věra TYDLITÁTOVÁ, *Tázání po budoucím*, Praha, Herrmann & synové 1998, 62.

<sup>11</sup> Ctirad V. POSPÍŠIL, Krajina jako způsob bytí člověka a zrcadlo lidského nitra, in: *Teologické texty*, 12, (2001), 16.

<sup>12</sup> Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*. Praha, OIKOYMENH, 1996, 140.

<sup>13</sup> Ctirad V. POSPÍŠIL, Krajina jako způsob bytí člověka a zrcadlo lidského nitra, in: *Teologické texty*, 12, (2001), 16–17.

Alebo si ho ľudia berú sami? Možno ani jedno, ani druhé. Nebolo by možné povedať, že – podobne ako keď deti rastú a osamostatňujú sa od svojich rodičov – aj Biblia rozpráva o *raste a dospievaní ľudstva*, a o jeho prirodzenom vzdáľovaní od Boha?<sup>14</sup> Skutočnosť, že vedľa obrábania má človek rajske záhradu tiež strážiť, ukazuje na dramatickú zápletku. Človek a rajske záhrady sú už od prvopočiatku *ohrození*. Istú narážku na *nebezpečie* môže v sebe skrývať text Gn 2,10, kde sa hovorí o tom, že raj zavlažuje prameň rieky, ktorá z neho vychádza. Raj je teda popisovaný ako oáza uprostred púšte.<sup>15</sup> Pri tejto predstave rajskej záhrady a oázy iste spolupôsobila psychológia *beduínov*. Zázračná rajske záhrady s pestrou vegetáciou je *Boží dar* človeku, ale zároveň tiež *úlohou* pre človeka (Gn 2,15). Krása a plodnosť rajskej záhrady je výsledkom *pôsobenia* ľudského úsilia s Božím darom. Raj je to, čo z toho *človek urobí*. Ak sa však človek o túto záhradu nestará tak, ako mal Boh na mysli, môže sa táto nádherná krajina stať *pustatinou*.<sup>16</sup> Keď vezmeme do úvahy to, čo vieme o vesmíre, ktorý nás obklopuje, potom sa tento obraz javí ako nečakane vhodný. Pohľad priesorom helmy skafandra kozmonauta z povrchu Mesiaca na krásnu a farebne pestrú Zem hovorí jasnou rečou, že celá naša planéta je len *oázou* vo vesmírnej púšti bez života, ktorý sa preto stále nachádza v prekérnej situácii. Vedľa vonkajšieho ohrozenia existuje ešte jedno nebezpečie, ktoré je skryté v srdci človeka, v možnosti *nerespektovať Boží poriadok*. Vybočenie z tohto poriadku znamená, že človek sa naraz ocitá vo svete ako vyhostenec (porov. Gn 3). Obraz *vyhnanie z raja* symbolizuje *zmenu spôsobu bytia*, stratu pôvodných harmonických vzťahov k Bohu, ostatným ľuďom, k sebe samému a ku svetu.<sup>17</sup> Z oblažujúcej *Božej blízkosti* sa človek od Boha *vzdáľuje* do bezútešnosti. Ak sa však raj chápe ako blízkosť a *hmatateľné šťastie* Božej prítomnosti, potom *vyhnanie z raja* (Gn 3,20–24) nie je odchodom do priestoru bez Boha. Všadeprítomný Boh *je všade*, je tiež „mimo raja“, kde zem dáva tŕne a bodľacie. Žiadny človek *nemôže uniknúť* Božej prítomnosti. Tiesnivú a pritom trýznivú *Božiu prítomnosť*, ktorej sa hriešny človek snaží *uniknúť*, názorne popisuje Žalm 138,7. Boh je aj mimo raja *životným priestorom človeka a celého vesmíru*. Ale Boh už nie je prežívaný ako šťastie a harmónia, ale človek vyhľadáva spory s Bohom, stavia sa nevraživo k Bohu a *k životnému poriadku*, ktorý Boh chcel mať.<sup>18</sup> Druhým biblickým motívom, ktorý nám môže poodhaliť duchovnú dimenziu krajiny je téma *prisľúbenie zeme*. Prisľúbenie, ktoré dostal

<sup>14</sup> Richard E. FRIEDMAN, *Mizení Boha*. Praha, Argo 1999.

<sup>15</sup> Ctirad V. POSPÍŠIL, Krajina jako způsob bytí člověka a zrcadlo lidského nitra, in: *Teologické texty*, 12, (2001), 16.

<sup>16</sup> Alfred LÄPPLE, *Úvod do Starého zákona*, Praha, Česká katolická charita 1972, 56.

<sup>17</sup> Ctirad V. POSPÍŠIL, Krajina jako způsob bytí člověka a zrcadlo lidského nitra, in: *Teologické texty*, 12, (2001), 16–17.

<sup>18</sup> Alfred LÄPPLE, *Úvod do Starého zákona*, Praha, Česká katolická charita 1972, 68.

*Abrahám*, sa týka jednak *budúceho potomstva*, jednak *krajiny*, ktorú toto potomstvo dostane ako *nový domov* (porov. Gn 12,1–3). Krajina je úzko spojená s témou *života* a s existenciou *budúcnosti*, teda s *nádejou* ako takou. Získaná a ťažko nadobudnutá krajina, potom nie je vlastníctvom človeka, je mu len *prepožičaná*, pretože *pravým vlastníkom krajiny je Boh* (porov. Lv 25,23).<sup>19</sup> V Abrahámových príbehoch je výzva: „*Odíd'* (hebr. *jáca*), opusti to vlastné, rodné, prirodzené, jednoducho *dané*. Choď (hebr. *halách*) *inde* (...). *Tvoja vlasť je inde*. To je to *budúce* (...). Nie videnie, ale predvídanie, predvedenie, istotné tušenie Budúceho (Hebr. 11). Nie veštenie (...), ale *viera*, orientácia na Pravdu, nie na to, čo je, ale na to, čo *bude*, na to, čo sa *stáva* (...), už teraz sme Božie deti, *a ešte nevyšlo najavo, čím budeme*.“<sup>20</sup> Nový zákon hovorí o *novej zemi a novom nebi*, v ktorých bude sídlit' spravodlivosť (porov. 2Pt 3,12–13). Táto nová zem predstavuje krajinu, v ktorej sa v plnosti uskutoční ideál *Božieho kráľovstva* ohlasovaného a prisľúbeného Ježišom Kristom (Mk 1,15). Vstupenkou do budúceho sveta je *obrátene srdca* a *zmena zmysľania* (metanoia). Nová krajina je ako v človeku, tak ho do seba zahrňuje, keď sa človek *otvorí evanjeliu*.<sup>21</sup> Ježiš Kristus ako *nový Adam* otvára *svet budúcnosti*. Hranica medzi „stvorením“ a „vykúpením“ sa stráca. Platí „*fíliačná rovnica*“: *stvorenie = vyslobodenie = budúce* (eschatologické).<sup>22</sup>

### 3. Posvätný charakter prírody

V Gn 1 sa vedie ostrá polemika proti *stotožneniu* sveta s božstvom. Odbožštenie vecí však neznamená zbavenie *posvätnosti*. Ak zbavíme stvorené veci božskosti, neznamená to, že sme „nebo a zem, a všetko čo je v nich“ redukovali na akúsi „*holú prírodu*“ v zmysle materiálu neutrálnej povahy, vhodného pre *účelové využitie*. V dôsledku „*javiskového*“ ponímania sa zhoršoval vzťah človeka k jeho okoliu a osvetiu. Tento postoj potom vyúsťuje do takzvanej *ekologickej krízy*. Nemožno však hovoriť v izraelskom alebo kresťanskom ponímaní o posvätnosti hmoty ako takej. Hmota nie je sama o sebe posvätná, ako nie je posvätný sám o sebe ani človek. Avšak *príroda* (hmota) je v zložitých procesoch a krízach *posväcovaná* nárokom samotnej Pravdy, ktorá orientuje všetko tvorstvo k *budúcej*

<sup>19</sup> Ctírad V. POSPÍŠIL, Krajina jako způsob bytí člověka a zrcadlo lidského nitra, in: *Teologické texty*, 12, (2001), 16.

<sup>20</sup> Milan BALABÁN, Heimat und Heimatlosigkeit im Alten Testament, in: Landgabe – Festschrift für Jan Heller, in: Milan BALABÁN – Věra TYDLITÁTOVÁ, *Tázání po budoucím*, Praha, Herrmann & synové 1998, 22–23.

<sup>21</sup> Ctírad V. POSPÍŠIL, Krajina jako způsob bytí člověka a zrcadlo lidského nitra, in: *Teologické texty*, 12, (2001), 16.

<sup>22</sup> Milan BALABÁN – Věra TYDLITÁTOVÁ, *Tázání po budoucím*, Praha, Herrmann & synové 1998, 65.

pleromatickosti a zbavenosti od entropických kváziprocesov všetkého druhu. Úvaha v knihe Genezis (Gn 1) chce manifestovať *jedinečnosť* človeka, jeho *suverenitu*, individualitu, nestotožiteľnosť s tým, čo by bolo niečo iné, než je on sám. Preto ten *odstup* od všetkých vecí, pokiaľ by sa im prisudzovala nejaká vlastná zákonitosť, bez vzťahu k Bohu. Lebo len *sama Pravda* (Boh) oslovuje všetkých a všetko, a tým všetko povoláva k zmysluplnému jestvovaniu, mieriacemu k *budúcemu* „stavu vecí“, v ktorom bude jestvovanie *mimoludského* stvorenia zvláštnym, pre nás neznámym spôsobom, priradené k *eschatologickej existencii* Kristom oslobodených ľudí.<sup>23</sup> Myšlienka zrodzenia skutočnosti ako *stvorenia*, ako výsostne pozitívneho činu, je *pôvodným prínosom* biblickej tradície. Myšlienka stvorenia zahŕňa *radikálne rozlíšenie* medzi Stvoriteľom a stvoreným, a zároveň aj *transcendenciou Stvoriteľa*. Len hebrejská tradícia rozhodne vyhlasuje skvelosť skutočnosti, zmyslového sveta a tvorstva, ktoré je „*veľmi dobré*.“ Modlársstvo je sklon *zhotovovať* si bohov a v dôsledku toho odmietať *Božiu transcendenciu*. Modlársstvo je predovšetkým ontologický omyl, *chyba v ponímaní bytia*. Keď sa človek obracia k modle a považuje ju za bytosť, klame sa, lebo v skutočnosti postihuje len prirodzený, stvorený prvok, drevo, kov a iné, ale bytosť, ku ktorej sa upriamoval chýba, lebo *zhotovenie nie je stvorenie*. V tomto zmysle je modlársstvo zvrátenosť (Jer 1,16). Modlársstvo je voľba, ktorou sa vzdáľujeme od Bytia a pripodobňujeme sa ničote.<sup>24</sup> V biblickej zvesti mimoludské stvorenia nehlasujú samých seba, ale niekoho *iného*, *Boha*, Pána, živú Pravdu. Príroda prináša svoje *poznatie*, ponúka svoje poznatky. Ide o *poverené* (Bohom) oznamovanie. *Reč prírody* však nemá podobu ľudskej reči. Podobá sa koktavej glosolálii. *Prírodné javy* nerozprávajú sami o sebe, ale o *Bohu*, živej a konkrétnej *nadsvetskej*, ale aj *vnútrosvetskej* Pravde. Istý typ „profanizácie“ (demýtizácie, odbožstvenia) v knihe Genezis (Gn 1) neznamená v žiadnom prípade nejakú „desakralizáciu“. Príroda nie je božská, je však *posvätná*. Človek hreší nielen tým, že si prírodné javy zbožstvuje a klania sa im, ale aj tak, že *prírodu ignoruje* a považuje ju len za materiál (či matériu) použiteľný k vlastným koristníckym cieľom. Kto si neváži prírodu, neváži si často ani seba a často ignoruje aj „váhu“ *Božej prítomnosti*.<sup>25</sup> U Hegela je príroda odcudzením Ducha. Stretávame sa tu s témou z Kabaly, s témou „vyhnanstva“ Boha, s témou „iskier uväznených v hmote“, ktorá má pôvod v gnóze a jej ozveny nachádzame aj v manicheizme. Karteziánsky dualizmus videl v hmote *len inerciu*. Pre Kabalu je naopak hmota *oživená*, je, ako hovorí Novalis *skamenelý Boh*. Aj najmenšia čiastočka hmoty obsahuje nesmiernu

<sup>23</sup> Milan BALABÁN, *Hebrejské človekosloví*, Praha, Herrmann & synové, 1996, 115.

<sup>24</sup> Claude TRESMONTANT, *Bible a antická tradice. Esej o hebrejském myšlení*, Praha, Vyšehrad 1998, 13, 19, 44–45.

<sup>25</sup> Milan BALABÁN, *Hebrejské človekosloví*, Praha, Herrmann & synové, 1996, 121.

energiu, ale sústredenú a akoby spiacu. Špekulácie alchymistov, aj Leibnitzova metafyzika, sú založené na tejto *dynamickej* koncepcii hmoty, ktorá je v rozpore s ponímaním Descartesovým, ktorého ponímanie Spinoza a Leibnitz odmietajú.<sup>26</sup> Sakrálnosť prírody nie je založená „prírodne“, naturálne. Príroda nie je v biblickom ponímaní prirodzená. Nie je prírodou vo svojej danosti, ale v tom, že má *zverené posolstvo*. Chváli Boha, pretože ho *má* chváliť (Ž 69,35). Príroda je *vyzvaná*, aby chválila svojho Stvoriteľa, tak ako je pre to vyzvaný aj človek. Nemožno súhlasiť s niektorými teológmi, že príroda, na rozdiel od človeka, má chváliť Boha v „nevlastnom zmysle“, to znamená tým, že *je* (Dasein). Lebo „*živá reč*“, ktorou je vesmír *poverený*, presahuje „holé“ prírodné bytie. V naznačenom zmysle by teda bolo možné hovoriť o *zodpovednosti* mimoludského tvorstva. Nie je túto zodpovednosť nie je pre prírodu ľahké, musí jej v tom *pomôcť človek*. Ničením a likvidáciou prírodných scenérií, hubením zvierat a podobne, bráni človek prírode, aby mohla svoje *transnaturálne* úlohy plniť.<sup>27</sup>

#### 4. Tvorstvo – kolektívny trpiteľ a čakaťel záchrany

Už niekoľko rokov sa obracia pozornosť k významu listu apoštola Pavla Rimanom (Rim 8,19–22) v súvislosti s *ekologickou krízou*, ktorú prežívame. Tento text obsahuje podnety pre *etiku stvorenia*, namierenú proti súčasnej mentalite ziskuchtivosti a vykorisťovania v prístupe k stvorenstvu. Takú etiku musíme vypracovať a presvedčiť o jej nutnosti druhých. Všetko to *negatívne*, ktorému bolo stvorenie podrobené, v sebe skrýva nádej v *obnovenú zem*, oslobodenú od toho všetkého. Apoštol Pavol presvedčivo argumentuje, že *vzdychanie tvorstva* je neklamným znamením *kresťanskej nádeje*. „*Ved' stvorenie túžobne očakáva, že sa zjavia Boží synovia. Lebo stvorenie bolo podrobené márnosti – nie z vlastnej vôle, ale z vôle toho, ktorý ho podrobil a dal mu nádej, že aj samo stvorenie bude vyslobodené z otroctva skazy, aby malo účasť na slobode a sláve Božích detí. Ved' vieme, že celé stvorenie spoločne vzdychá a zvíja sa v pôrodných bolestiach až doteraz*“ (Rim 8,19–22).<sup>28</sup> Pavol tu implicitne pripomína (možno cituje) nejakú starú, pravdepodobne židovskú tradíciu, ktorá tu sprostredkuje *apokalypticko – eschatologickú kerymatizáciu* „veľkého očakávania dňa X“, kedy budú všetci so všetkými jedno v harmónii zmierenia. „Vzdychanie v pôrodných bolestiach“ celého tvorstva je podľa Pavla označením *kritického stavu*, ale aj *blízkosti totálneho oslobodenia*. Ku kritickému stavu

---

<sup>26</sup> Claude TRESMONTANT, *Bible a antická tradice. Esej o hebrejském myšlení*, Praha, Vyšehrad 1998, 121.

<sup>27</sup> Milan BALABÁN, *Hebrejské človekoslovi*, Praha, Herrmann & synové, 1996, 122.

<sup>28</sup> Michael THEOBALD, *List Řimanům*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2002, 218.



v zmysle dlhodobého aktu (aktovania) došlo v dôsledku *viny* a *pastierskej nezodpovednosti* človeka. Únikom pôvodne Božích ľudí od „pôvodného“, či skôr finálneho určenia, dospieť k *dejinne-eschatologickej rovine* (Rim 8,20), bolo všetko mimoludské tvorstvo „*podrobené márnosti*“. Márnosť znamená vlastne „bezobsažnosť“, teda stratu Bohom zamýšľaného „obsahu“. Zbožňovanie prírody, aj jej zneužívanie, vykorisťovanie a degradovanie na úroveň slepých prvkov, zbavuje fenomény „neba a zeme“ *finality* a tým aj žiadaných rozbehov k definitívnemu *oslobodeniu*. V tomto zmysle možno povedať, že *človek a mimoludské tvorstvo* vytvorili a vytvárajú vždy znovu *tragickú dvojicu*, kde sa nezaobíde „jeden bez druhého“, ale zároveň má kľúče k oslobodeniu *len človek*. Ľudia veriaci v Krista nevyužili doteraz *plne eschatologické*, ale už do prítomnosti vstupujúce možnosti „zjaviť slávu Božích synov“ (Rim 8,19b), uvoľniť spásnu dynamiku vyvierajúcu z viery. Táto dynamická apokalyptika zahŕňa *do spásy* nielen človeka, ale celé tvorstvo. To všetko je noeticko-ontologicky včlenené do blízkej *perspektívy vzkriesenia*. Božie synovstvo ľudí bude totiž plne realizované až *vykúpením tela* (Rim 8,23). Môžeme tu vidieť Pavlov teologický náznak, že s *naším telom* (soma), ktoré úzko súvisí s našou prírodnou, živočíšnou existenciou, bude vykúpené, to znamená *transformované* všetko živočíšne tvorstvo.<sup>29</sup> Stvorenie *na počiatku* začalo prírodou a končilo človekom. *Eschatologické stvorenie* začne opačne oslobodením človeka a skončí spasením (oslobodením) prírody. Preto porobené stvorenie nečaká bezprostredne na zjavenie Krista v sláve, ale na *zjavenie slobody Božích detí v zjavení Krista*. Má byť spasené prostredníctvom ľudskej slobody. *Duch Boží* zastupuje veriacich a stvorenie vo vzdychaní po slobode svojimi „nevysloviteľnými vzdychmi“ (Rim 8,26). Nemé vzdychanie prírody a zjavné vzdychanie ľudí po slobode *prijíma Duch* do svojho vlastného vzdychania. V porobe stvorenia, bolestiach tela, v túžbe veriacich je *Duch uväznený* spolu s nimi, trpí s nimi a udržuje čakanie a nádej svojimi vlastnými „nevysloviteľnými vzdychmi“. Môžeme to chápať tak, že Boh Stvoriteľ, ktorý skrze svojho Ducha sám vstúpil do svojho stvorenia udržuje tvory *pri živote* (Ž 104,30) a preto tiež *trpí* ich utrpením.<sup>30</sup>

## 5. Záver

Zmena vzťahu človeka ku krajine vyžaduje hlboký *vnútorný prerod* v samom človeku. Devastovanie krajiny a devastácia ľudského vnútra idú ruka v ruku, rovnako ako oživenie ľudského srdca a krajiny. *Len personalistická vízia sveta* privádza človeka k úcte a rešpektovaniu *práv* tých ostatných,

---

<sup>29</sup> Milan BALABÁN, *Hebrejské človekosloví*, Praha, Herrmann & synové, 1996, 137.

<sup>30</sup> Jürgen MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*, Brno, Praha, CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), Vyšehrad, 1999, 61–62.

teda ľudí a ďalších tvorov. Nie spredmetnenie prírody, ktoré je totožné s jej desakralizáciou, ale pokorné vnímanie prítomnosti určitej miery odrazu večného Božieho Ty v každom tvorovi, otvára bránu *budúcnosti*, vlieva *nádej* a približuje *Božie kráľovstvo*. Bez dobrovoľnej chudoby a zdôraznenia kontemplatívnej dimenzie ľudského života však táto brána života zostane zatvorená.<sup>31</sup>

## Literatúra

- BALABÁN, Milan – TYDLITÁTOVÁ, Věra, *Tázání po budoucím*. Praha, Herrmann & synové, 1998.
- BALABÁN, Milan, Heimat und Heimatlosigkeit im Alten Testament, in: Landgabe – Festschrift für Jan Heller, in: BALABÁN, Milan – TYDLITÁTOVÁ, Věra, *Tázání po budoucím*. Praha, Herrmann & synové, 1998.
- BALABÁN, Milan, *Hebrejské člověkosloví*. Praha, Herrmann & synové, 1996.
- Encyklika svätého otca Františka, *Laudato Si'* o starostlivosti o náš spoločný domov, Trnava, Spolok svätého Vojtecha 2015.
- FRIEDMAN, Richard E., *Mizení Boha*. Praha, Argo, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, *Bytí a čas*. Praha, OIKOYMENH, 1996.
- LÄPPE, Alfred, *Úvod do Starého zákona*, Praha, Česká katolická charita 1972.
- MOLTMANN, Jürgen, *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*. Brno, Praha, CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), Vyšehrad, 1999.
- POSPÍŠIL, Ctirad V., Krajina jako způsob bytí člověka a zrcadlo lidského nitra, in: *Teologické texty*, 12, (2001), 15, 16, 17, 18.
- SCHUMACHER, Ernst F., Small is Beautiful : Economics as if People Mattered. New York: Harper & Row, Perennial Library, 1975, in: DEVAL, Bill – SESSIONS, George, *Hlboká ekológia*. Tulčík, Abies – vydavateľstvo Lesoochranárskeho zoskupenia VLK, 1997.
- THEOBALD, Michael, *List Římanům*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2002.
- TRESMONTANT, Claude, *Bible a antická tradice. Esej o hebrejském myšlení*, Praha, Vyšehrad, 1998.

*Mgr. Ing. Štefan ŠROBÁR, CSc.*

---

<sup>31</sup> Ctirad V. POSPÍŠIL, Krajina jako způsob bytí člověka a zrcadlo lidského nitra, in: *Teologické texty*, 12, (2001), 18.

# Prežívanie viery u seniorov v rodinnom spoločenstve

*Pavol TOMÁNEK*

## Abstrakt

Väčšina seniorov prešla ranou religiozitou v niektorej z kresťanských cirkví na Slovensku a k viere svojho náboženstva sa doteraz priznáva. V predkladanom príspevku sa zaoberáme otázkou religiozity ako zdroja naplnenia potreby lásky a podpory v náročných životných situáciách, demonštrujeme výsledky kvalitatívnej štúdie. Chceme vyzdvihnúť význam spirituality/religiozity pre zvládanie situácií spojených so starnutím a tým podporiť aj spoločenskú diskusiu o starostlivosti seniorov v ich duchovnej oblasti.

**Kľúčové slová:** religiozita, senior, duchovná potreba, láska, podpora, vzdelávanie.

## Abstract

Most seniors passed early religiosity in some of the Christian churches in Slovakia and the faith of your religion has so far been granted. In the present paper addresses the issue of religion as a source of fulfillment, we need love and support in difficult life situations, demonstrating the results of a qualitative study. We want to highlight the importance of spirituality / religiosity to cope with situations related to aging, thereby promoting the public discussion about the care of seniors in the spiritual realm.

**Keywords:** religiosity, elderly, spiritual needs, love, support, education.

## Úvod

König<sup>1</sup> považuje potrebu bezpodmienečnej lásky a podpory v čase strát za jednu z hlavných duchovných potrieb v starobe, ktorá úzko súvisí s pocitom vlastnej hodnoty, životné kontinuity, zmyslu a nádeje. Atmosféra netrepezlivosti a neporozumenie totiž zraňuje človeka v jeho najhlbšom vnútri a útočia na jeho dôstojnosť a sebahodnoty. Základným zdrojom naplnenie duchovných potrieb človeka je jeho osobný spiritualita ako

---

<sup>1</sup> Hans KÖNIG, *Ageing and God: spiritual pathways to mental health in midlife and later years*, New York, The Haworth Pastoral Press, 1994.

„zmysluplný životný model podporovaný životodarnú silou.“<sup>2</sup> Pričom „čo“ alebo „kto“ je touto silou, vyplýva zo životného smerovania konkrétneho človeka. Takmer každý senior po 65 roku svojho života prešiel tzv. religióznou socializáciou v niektorej z kresťanských cirkví na Slovensku a väčšina z nich sa aj v starobe v istej podobe (živá/neživá religiozita) hlási ku kresťanstvu, ktorého podstatou je viera v trojjediného Boha. Natíska sa nám teda otázka, či je pre religiózných seniorov ich viera skutočne tou „životodarnou silou“? Akým spôsobom vychádza naplnenie potreby lásky a podpory v náročných životných situáciách z ich religiozity, kým je pre nich Boh?

### 1. Prežívanie viery v období stárnutia *alebo* Kde je môj Boh?

Obdobie staroby a stárnutia stavia pred človeka veľké výzvy a úlohy ležiace najmä v duchovnej oblasti; samotná staroba je niekedy považované za „duchovnú úlohu“. Ide o proces zakúšania a vzťahovania sa k tomu, čo človeka presahuje a naplňa, čo je pre neho posvätné, ako rozmer ľudskej skúsenosti, prirodzenú zložku každej ľudskej osobnosti (Maslow, Rahner, Frankl), vzťahovanie sa, či zakotvenie života k tomu, čo je povznášajúci, krásne a čo nás presahuje. Podstata kresťanskej spirituality spočíva v bezvýhradnom prijatí vlastného života v jeho celistvosti, so všetkou jeho absurditou, dobrodružnosť a nepochopiteľnosť vo zvnútornenej viere, založenej na osobnom prežívaní Boha.<sup>3</sup> Znakom živej religiozity, viery, je premena vzdorujúcej dôvery bojovníka v istotu toho, ktorý vie, že sa mu nemôže nič stať, pretože má vieru v Niekeho, kto to nedovolí. Spolu s Koukolíkom<sup>4</sup> môžeme zhrnúť charakteristické aspekty spirituality / religiozity ľudí vyššieho veku: dôležitá je pre nich otázka hľadania a nachádzania zmyslu života; seba presah dovnútra vlastného vnútra alebo smerom von k Bohu, ku kozmu, k prírode; hľadanie nádeje na milosrdnú smrť, na lepší život vlastných detí; viera v život po smrti.<sup>5</sup> König<sup>6</sup> charakterizuje štrnásť duchovných potrieb starších ľudí, ktoré nadobúdajú na význame práve v období staroby. Zaraďuje medzi ne potrebu: zmyslu života; životného cieľa a nádeje; potrebu vidieť presah životných situácií; potrebu kontinuity, podpory v čase strát; potrebu akceptácie a validácie religiózneho správania; potrebu spirituálne sa prejaviť; potrebu vlastnej dôstojnosti a sebahodnoty; potrebu milovať a byť užitočný; potrebu

---

<sup>2</sup> Hans KÖNIG, *A gospel for the mature years: Finding fulfillment by Knowing and Using Your Gift*, Binghamton, N. Y., Haworth, 2012, 156.

<sup>3</sup> Karl RAHNER, *Základy kresťanskej viery*, 1. české vyd., Svitavy, Trinitas, 2002, 183.

<sup>4</sup> František KOUKOLÍK, *Metuzalém: o stárnutí a stáří*, Praha, Karolinum, 2014.

<sup>5</sup> František KOUKOLÍK, *Metuzalém: o stárnutí a stáří*, 144.

<sup>6</sup> Hans KÖNIG, *Ageing and God: spiritual pathways to mental health in midlife and later years*, 1994.

vd'ačnosti; potrebu odpustiť a odpustenie zažiť; potrebu prípravy na umieranie a smrť; potrebu bezpodmienečnej lásky; potrebu vyjadriť hnev a pochybnosti; potrebu vedieť, že Boh je na mojej strane.<sup>7</sup>

Je nepochybné, že konkrétne religiózne praktiky aj religiózny spôsob uvažovania vedú k špecifickému spôsobu vyjadrenia týchto potrieb. Potreba lásky a podpory v čase strát, potreba vyjadriť hnev a pochybnosti tak môžu byť vo svojej religióznej podobe zhrnuté do základnej potreby vedieť, že „Boh je na mojej strane.“ Starší ľudia potrebujú dôverovať tomu, že Boh stvoril nielen svet, ale zároveň sa zaujíma o každého jednotlivého človeka. Potrebujú si byť istí, že im Boh odpúšťa a je voči nim milosrdný. Potrebujú zakúšať dôveru v Božiu lásku, teda takou láskou, akou dojča zvyčajne zažíva od svojej matky. Frielingsdorf<sup>8</sup> ponúka obraz Boha - Dobrého pastiera, ktorá je uzdravujúci najmä v súvislosti so sociálnou izoláciou alebo postupným obmedzením autonómie v starobe, Boha - ochrancu a sprievodcu vlastného života či Boha starajúceho o svoje deti. Tam, kde chýba sociálne ocenenie a uznanie, kde človek vo svojej životnej histórii nenachádza nikoho, komu by za ocenenie stál, je Boh často volaný ako posledná inštancia, ktorý zodpovedná za konečné účtovanie, ten, kto ocení neocenené zásluhy, ktorý vyrovná a napraví, čo sa v živote nestihlo, a ktorý raz odplatí aj tie dobré skutky, ktoré boli v pozemskom živote zabudnuté. Starší človek potrebuje zakúšať Božiu trpezlivosť, o ktorú sa môže oprieť, aj Božie dôveru v neho samého.<sup>9</sup> Manning<sup>10</sup> vystihuje priamu úmeru medzi prežívaním Boha, milovaním Boha a dôverou v Boha: „Bohu dôverujeme len natoľko, nakoľko ho milujeme. A milujeme ho len natoľko, nakoľko sa ho dotýkame, či skôr nakoľko, ako sa on dotýka nás.“ Elementárna dôvera v život je podľa mnohých autorov základom duchovného života.<sup>11</sup> Tvárou tvár kritickým životným okamihom, trápením, ktoré zapríčiňuje fyzické, psychické či spirituálne bolesti, môžu veriaci ľudia zažívať neistotu a pochybnosti o skutočnej Božej existencii alebo o tom, že Boh je skutočne na „ich“ strane, že sa o nich osobne zaujíma a miluje ich. Vnímajú svoj život ako nezdar, zachytávajú sa v pocitoch viny, výčitkách a zahanbení a seba vidia ako tých, ktorí Boha sklamali; dôvera v Božiu lásku môže byť veľmi otrášená. Tento postoj je vždy spojený s nezdravým zameraním na svoju osobu a uzatváraním sa Božej láske hradbou vlastných deštruktívnych

---

<sup>7</sup> Hans KÖNIG, *Ageing and God: spiritual pathways to mental health in midlife and later years*, 285–293. Taktiež: *Biblia s aplikáciami pre život*, Bratislava, Tlačiareň Svornosť, 1998.

<sup>8</sup> Karl FRIELINGDORF, *Falešné představy o Bohu*, přeprac. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2010.

<sup>9</sup> Karl FRIELINGDORF, *Falešné představy o Bohu*, s. 120–121.

<sup>10</sup> Brennan MANNING, *Evangelium zlomených: naděje pro ty, s kterými už nikdo nepočítá*, Praha, Návrat domů, 2008, 88.

<sup>11</sup> Hans KÜNG, *V co věřím*, Praha, Vyšehrad, 2012.

myšlienok. Limitom, ktorý zabraňuje čerpať energiu a posilu zo vzťahu k Bohu tak môže byť duchovná nezrelosť, obmedzenie negatívnymi predstavami o sebe či Bohu, či postoj základnej nedôvery k životu získaná v dojčenskom veku alebo počas vývoja.<sup>12</sup> Guardini<sup>13</sup> poukazuje na nutnosť nechať zomrieť detskú podobu viery, ktorá je v mnohom ohľade podobná rozprávke, učiť sa prijímať, že Boh „nepracuje tak ako človek, keď berie kladivo, aby ním tlkol, ale preniká tisíckami cestičkami skrze veci samej, ktoré sú jeho služobníci.“ Skúšanie bezpodmienečnej lásky a podpory v čase strát je istotou, že Boh je na našej strane, pomáha človeku adaptovať sa na vzrastajúcu závislosť od ostatných, udržiavať si vnútornú autonómiu, a je tak významnou súčasťou „*well-being*” či „*agingwell*”.<sup>14</sup>

## 2. Prieskumná sonda o prežívaní viery u seniorov

K dosiahnutiu výsledkov prieskumnej sondy sme dosiahli prostredníctvom kvalitatívneho výskumu, metódou pološtrukturovaných rozhovorov s 22 seniormi, vo veku 70 rokov a viac. Rozhovor bol doplnený terénnymi poznámkami z priameho pozorovania fyzického prostredia a sociálnej klímy v dvoch domoch sociálnych služieb (Borský Mikuláš, Šaštín-Stráže). Zber dát prebiehal od januára 2014 do októbra 2014. Respondenti boli volení na základe stratifikovaného zámerného výberu kombinovaného so samovýberom.<sup>15</sup> Kritériom výberu bol vek nad 70 rokov, pohlavie a typ bydliska tak, aby v súbore boli zastúpené ženy aj muži žijúci ako samostatne vo vlastnom byte, tak v domove sociálnych služieb. Tematická analýza dát sa odvíjala od doslovné transkripcie a kódovacích postupov odkazujúcich na princípy Straussa a Corbinovej.<sup>16</sup> Prieskumnou otázkou bolo zistiť, akým spôsobom religiózni seniori v situácii, v ktorej sa práve nachádzajú, a so svojím životným príbehom, ktorý vo svojej myslí spracovávajú, zakúšajú Božiu prítomnosť, a kým po nich Boh vlastne je. V priebehu celého výskumného šetrenia, a najmä v priebehu vedenia rozhovoru bol kladený dôraz na dodržiavanie etických zásad (dôvernosť, informovaný súhlas, rešpekt a ohľad k účastníkom výskumu, najmä emočne bezpečné prostredie) vrátane dostatku priestoru na vyjadrenie, pozornosti empatie. V súlade s cieľom

---

<sup>12</sup> Erik H. ERIKSON, *Životní cyklus rozšířený a dokončený*, Praha, Nakladatelství Lidové noviny, 1999.

<sup>13</sup> Romano GUARDINI, *O modlitbě: uvedení do školy křesťanské modlitby*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2006, 107.

<sup>14</sup> Hans KÖNIG, *Ageing and God: spiritual pathways to mental health in midlife and later years*, 38. Taktiež: *Biblia s aplikáciami pre život*, Bratislava, Tlačiareň Svornosť, 1998.

<sup>15</sup> Michal MIOVSKÝ, *Kvalitatívni přístup a metody v psychologickém výzkumu*, Praha, Grada, 2006, 135.

<sup>16</sup> Anselm STRAUSS, *Základy kvalitativního výzkumu: Postupy a techniky metody zakotvené teorie*, Boskovice, Albert, 1999.

a vzhľadom k priestorovým možnostiam tohto príspevku sa zameriavam na analýzu rozhovorov so seniormi, ktorí sami seba označili za „veriacich“ alebo vyjadrili potrebu modlitby.

### 2.1. Realizácia a miesto prieskumu

Vzhľadom na povahu prieskumu boli rozhovory realizované v návštevných miestnostiach domovov sociálnych služieb. Skutočnosť, že je starší človek nútený zdieľať životný priestor s niekým, koho pred tým nikdy nevidel, niekým s odlišnou mentalitou, záujmami, sociálnym zázemím, zvykmi, politickými referenciami, životnou históriou i povahou možno nazvať útokom na ľudskú identitu a dôstojnosť. V nevyhovujúcom spoložití bez nádeje na zmenu sa starší človek cíti osamelý, než keď je sám. Všetci seniori, s ktorými som boli realizované rozhovory, žili v izbách zariadených z veľkej časti vlastným nábytkom. Ich obyvatelia si boli vedomí veľkého šťastia, že môžu bývať samostatne a mať pokoj a súkromie.

### 2.2. Verím vo svojho Boha – názorová viera?

Peter (75) prežil objektívne ťažký život, má za sebou pokus o samovraždu, ktorá skončila amputáciou nôh, vzťah s adoptívnou dcérou sa nevydaril. Súkromný priestor modlitby mu dáva pocit bezpečia: *„Takže ja mám najradšej, keď idem do kostola a som tam iba ja, Boh a Panna Mária. (...) Tam som v kontakte s Bohom a viac sa stránim ľuďmi. Mám svojim kolegom hovoriť o svojich problémoch? Na čo? Oni začnú vykladať: Včera tu boli vnúčatá, taký som rád. Ja to nemôžem vykladať. Keď oni to hovoria, mňa to bolí. Peter (75) často opisuje svoju mladosť, kde rád sa chodieval modliť alebo vyplakať, keď mal zlý deň. Magdaléna (78), ktorá nemá vzťah k Bohu, ujasňuje v modlitbe, že sa rada vracia do detstva. „Ja sa modlím, pretože som od detstva na to tak zvyknutá; a modlitba ma sprevádza po celý môj život, v modlitbe sa mi vynoria spomienky a moje detstvo, môj otec, moja mama, babka.“ Jozefína (93), na otázku, v akého Boha verí, odpovedá jednoducho: „Verím vo svojho.“*

### 2.3. Boh je so mnou

Jozefína (93) neplytvá slovami: *„Čo mi pomohlo? To som vám hovorila, ten kríž tam.“* (ukazuje hlavou na kríž na stene). Hoci prosebné modlitby, ktoré spomínali, boli veľmi konkrétne ciele, nikto z nich nevnímal tieto prosby v zmysle nároku, ale skôr pomoci, akoby výkrik do prázdna s prosbou o pomoc vo chvíli, keď už boli všetky možnosti vyčerpané. Zároveň si uvedomujú, že sa všetko nedá vymodliť. Ak situácia dopadla inak, než v akom zmysle sa modlili, Pavlína (88), Magdaléna (78) neobviňujú Boha, ale hľadajú prijateľné vysvetlenie, ktorému by mohli rozumieť a ktoré by im

dávalo zmysel. Boh nerobí chyby, teda musia ony sami zmeniť pohľad na situáciu. ... „To viete, ono všetko sa nedá vymodliť. Boh vám pomôže aj cez rôzne vnuknutia.“ Magdaléna (78) i Pavlína (88) sú vdovy. Manželia im zomreli na rakovinu. Obidve si túto skutočnosť vysvetľovali tak, že ich modlitba nebola dostatočne silná, a teda aj vypočutá. Iný prístup mala Viktória (87), ktorá prišla o ťažko a dlhodobo chorú dcéru. Vyjadruje názor, že Boh preukázal ich blízkym lásku tým, že im ukrátil utrpenie. Viktória akoby hľadala potvrdenie svojich slov a presvedčenie, že Boh vie premeniť zlé na dobré: „... keď mi volali, že ... že umrela, ja vravím: *predsa ma Boh vyslyšal ... a že jej to ukrátil. Jeden deň ju priviezli do nemocnice a na druhý deň bola mŕtva ... No, no ... Tak som ... furt som im hovorila: Pán Boh ju mal rád, tak si ju vzal k sebe.*“

Vedomie a istota, že Boh pomôže ako už mnohokrát v minulosti, keď sa sami pričínili v modlitbe, môže posilniť sebavedomie starého človeka a odhodlanie „nevzdať to“.

Spirituálne praktiky sú vnímané ako nezastupiteľná súčasť mentálnej hygieny. Seniori cítia potrebu zakúšať upokojenie v Božej náručí, potrebu nechať v modlitbe prichádzať svojich zomrelých, potrebu v modlitbe sa vrátiť do času a miest, kde im bolo dobre. Pani Alexandra sa nepovažuje za silne veriacu, no i napriek tomu má modlitba v jej rituáli pevné miesto: „*No to je taká útecha a povedala by som spomienky na mladosť, na detstvo, ale neverím, že by mi v niečo, ako že by mi mohol pán Boh pomôcť, to neverím. Ja som už taký človek.*“

#### 2.4. Boh ako životná cesta

Vedomie Božieho sprevádzania bola istota, ktorú seniori vyjadrovali najčastejšie. Hoci sa od Boha z rôznych dôvodov, či už politických, alebo osobných vzdialili, nikdy sa ním necítili opustení. Často vyjadrovali pocit, že ich Boh „z diaľky sledoval“ a nenechal padnúť. Anna (80) rekapituľuje svoj život: „*Keď sa dnes spätne pozerám, tak napriek tomu, že som robila všeličo ... tak si uvedomujem, že Boh bol vždy pri mne, a aj keď som chcela akože niečo spraviť zle, čoho by som dnes ľutovala, tak mi v tom nejakým spôsobom zabránil. Predsa si ma všimol a hľadel, takže teraz sa snažím byť dobrá a pripravená pre nebo!*“ Magdaléna (78) hovorí o „zdravej intuícii“ dobre sa rozhodnúť, ktorú dostala od Boha, a vieru vníma ako dar. Peter (75) sumarizuje svoj život nasledovne: „*Ja mám vždy taký pocit, že Boh ma vždy postrčil tam, kde chcel. A to slovami: skús to, ešte to pôjde, ešte to skús.*“



## 2.5. Boh bez záujmu *alebo* Nepotrebujem Boha?

Alojz (79) a Viktor (85) svorne tvrdili, že Boh síce možno existuje, ale v ich živote sa prejavuje v „*pokrivenej podobe*.“ Vzťah Alojza (79) k Bohu (náboženstvu) by bolo možné považovať za ambivalentný – ako nenaplnenú túžbu. Alojzovi sa nepodarilo nadviazať spontánny vzťah, hoci sa Boha snažil zodpovedne spoznať štúdiom kníh a návštevou biblických miest počas obdobia socializmu. Alojz sa s Bohom rozišiel a náboženstvo odsúdil slovom: „*fanatizmus*“. Jeho slová sú plné výčitiek a v určitých okamihoch odkrývajú veľkú bolesť, ktorej charakter by bolo možné považovať „*za spirituálny, či religiózny*“. Alojz s Viktorom hodnotia svoj život ako sériu strát po rodinných tragédiách...slovami: „*Boh za to nemohol, že ich starká omylom zamkla doma a oni (deti) zhoreli...*“ Viktor (85) vyrástol s otcom – evanjelickým farárom. Za veriaceho sa nepovažuje, čo zdôvodňuje slovami: „*Boha a celé to divadlo okolo neho neberiem tak vážne, pretože, ako človek vie, či Boh je alebo nie je, to nikto nevie.*“

## 2.6. Boh ako ochranca

Viktória (87) prežívala prítomnosť Boha ako zdroj životnej sily, s ktorým hovorila podstatnú časť svojho života, nech už je jeho podoba akákoľvek: „*Boh ma ochraňuje, vždy to tak robil, On mi dáva silu, je mi nablízku.*“ Boh ako ochranca a zdroj sily jej dáva odvahu preniesť sa cez aktuálne ťažkosti staroby, nájsť v sebe energiu a hľadať, akú úlohu či poslanie má na sklonku života naplniť. Viktória (87) a Pavlína (78) vyjadrujú rovnaké presvedčenie, že vytrvalosť v modlitbe a dôvera sa vypláca: „*Ja vám hovorím, ja som sa toľko naprosila toho Boha, toľko som sa pomodlila pár modlitieb, a preto teda verím tomu, že mi Boh pomohol, že som ešte dnes tu.*“

## 2.7. Boh ako odpustenie

Seniori často prejavili explicitnú alebo implicitnú túžbu po odpustení, či už voči sebe alebo voči druhému. Priznávali, že dosť nemilovali, nevyjadrovali lásku, chybovali, zamlčali fakty, boli slabí. Väčšina z nich zmenila postoj k religióznej praxi vo vzťahu k pracovnej kariére. Spätne to hodnotili ako zlyhanie, ktoré bolo treba vysvetliť, aj keď vynútené okolnosťami.

„*Dobří lidí ma varovali, že keď pôjdem do kostola, tak ma niekto udá. No, viete, nechcela som stratiť prácu. Tak som si hovorila, teraz je už rozhodnuté, teraz do toho kostola nebudem chodiť, pôjdem vtedy, až keď budem staršia.*“ (Marianna, 71)

Boh je pre väčšinu seniorov, s ktorými sme sa zhovárali, zdrojom, zmyslom, kontinuitou životného príbehu, nádeje. S Bohom dostáva život význam. Význam dostávajú aj zdanlivo nevýznamné detaily, napríklad „v dôsledku modlitby“ stratené a nájdené predmety. „Keď už som to obišla

snád' desaťkrát celú izbu, tak zrazu tá pudruška bola predo mnou.“ (Magdaléna, 78). Životné skúsenosti oprávňujú k nádeji, že sa zmysel nejakou, niekedy rozkryje, že sa ukáže, k čomu pozitívnemu poslúžili aktuálne ťažkosti. Anna sumarizuje svoj životný postoj: „I potrebné bolo to, čo som prežila nepekného v tých mladších rokoch, ... tak predsa len ... si myslím, že to bolo pre moje dobro ... a teda, že ma to priviedlo tam, kde som teraz, a že keby nebolo tých aj zlých skutkov, tak by som dnes nemala takú vieru, viete, takú pevnú ...“ (Anna, 80)

### 3. Výsledky a diskusia

Boh má v poňatí týchto seniorov rad synonym: *životný kompas, tešiteľ, ochranca, partner k rozhovoru, zdroj energie a posila, ten, ktorý obracia zlé veci na dobré, dáva užitočné hranice, zdroj naplnenie potrieb, priateľ z detstva*. Boh je ale tiež direktívnym vedúcim či niekým, kto nad človekom nemá moc. Vo výpovediach seniorov, ktorí sami seba označili za veriacich, sa objavovali výhradne pozitívne predstavy Boha tak, ako ich definuje Frielingsdorf.<sup>17</sup> Negatívne predstavy Boha ako vodcu či sudcu, ktoré boli verbalizované deklarovanými ateistami, dávajú tušiť, že obraz Boha v seniorskej populácii rozhodne nebude tak jednofarebný. Vieru seniorov, s ktorými sme hovorili, možno považovať za zvnútornenú v zmysle dialógu medzi človekom a Bohom,<sup>18</sup> ktorá nevyklučuje otázky, pochybnosti a krízy. Ich spiritualita / religiozita je pre nich zdrojom naplnenia duchovných potrieb, a to nielen spomínané potreby lásky a podpory v čase strát, ale s ňou súvisiace potreby životného zmyslu a nádeje a kontinuity životného príbehu, potreby vyjadriť hnev a pochybnosti. U všetkých seniorov bol zjavný odklon od inštitucionalizovanej religióznej praxe smerom k súkromnej spiritualite. Seniori riešili mnohé nepriaznivé situácie, či už v súčasnosti alebo v rámci životného bilancovania. Prejavovali silnú potrebu transcendovať ťažké životné okamihy, zorientovať sa v situácii skrze dosadení vyššieho zmyslu. Moore<sup>19</sup> vidí potenciál ťažkého životného obdobia, ktoré s odkazom na Jána z Kríža nazýva „*temnou nocou*“, práve v hľadaní jeho zmyslu života. Seligman<sup>20</sup> v tomto zmysle vyzdvihuje schopnosť človeka vlastným úsilím zmeniť svoj postoj k životu.

---

<sup>17</sup> Karl FRIELINGSDORF, *Falešné predstavy o Bohu*, 2010.

<sup>18</sup> *Biblia s aplikáciami pre život*, Bratislava, Tlačiareň Svornosť, 1998, 154.

<sup>19</sup> MOORE, Thomas, *Temné noci duše: průvodce na cestě těžkými životními zkouškami*, Praha, Portál, 2009, 48.

<sup>20</sup> SELIGMAN, Martin, *Opravdové štěstí: pozitivní psychologie v praxi*, Praha, Ikar, 2003.

## Záver

V príspevku sme sa zaoberali otázkou spirituality / religiozity starších ľudí a jej dôležitosť v naplnenie duchovných potrieb, najmä potreby lásky a podpory v čase strát. Demonštrovali sme niektoré problémy, ktoré riešia obyvatelia v domovoch sociálnych služieb, ako vnímali Boha vo svojom živote, aký význam prisudzovali svojej religiozite a religióznym praktikám a ako skrze svoju spiritualitu / religiozity naplňali niektoré z hlavných duchovných potrieb. Pre týchto seniorov je ich viera skutočne onou životodarnú silou, ktorá im pomáha prekonávať ťažkosti a dáva ich životu zmysluplný rámec. Výsledky uvedené v tomto príspevku argumentujú v prospech zaradenia témy starostlivosti o duchovný rozvoj v starobe do vzdelávacích programov všetkých, ktorí so seniormi pracujú, prípadne, ktorí sa na starostlivosť o samotných seniorov pripravujú.

## Zoznam použitej literatúry

- Biblia s aplikáciami pre život*, Bratislava, Tlačiareň Svornosť, 1998.
- ERIKSON, Erik H., *Životní cyklus rozšířený a dokončený*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny,
- FRIELINGDORF, Karl, *Falešné představy o Bohu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012.
- GRÜN, Alsem, *Umění stárnout*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2009.
- GUARDINI, Romano, *O modlitbě: uvedení do školy křesťanské modlitby*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2006.
- GUARDINI, Romano, *O živém Bohu*, Praha, Vyšehrad, 2002.
- KÖNIG, Hans, *Ageing and God: spiritual pathways to mental health in midlife and later years*, New York, The Haworth Pastoral Press, 1994.
- KÖNIG, Hans, *A gospel for the mature years: Finding fulfillment by Knowing and Using Your Gift*, Binghamton, N. Y., Haworth, 2012.
- KOUKOLÍK, František, *Metuzalém: o stárnutí a stáří*, Praha, Karolinum, 2014.
- KÜNG, Hans, *V co věřím*. Praha, Vyšehrad, 2012.
- MANNING, Brennan, *Evangelium zlomených: naděje pro ty, s kterými už nikdo nepočítá*, Praha, Návrat domů, 2008.
- MIOVSKÝ, Michal, *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*, Praha, Grada, 2006.
- MOORE, Thomas, *Temné noci duše: průvodce na cestě těžkými životními zkouškami*, Praha, Portál, 2009.
- RAHNER, Karl, *Základy křesťanské víry*, Svitavy, Trinitas, 2002.
- SELIGMAN, Martin, *Opravdové štěstí: pozitivní psychologie v praxi*, Praha, Ikar, 2003.
- STRAUSS, Anselm, *Základy kvalitativního výzkumu: Postupy a techniky metody zakotvené teorie*, Boskovice, Albert, 2009.

- TOMÁNEK, Pavol, *Nástrahy okultnej symboliky pre súčasnú rodinu a spoločnosť v oblasti sociálneho poradenstva*, Brno, Tribun, 2014.
- TOMÁNEK, Pavol, *Vybrané aspekty náboženskej výchovy*, Bratislava, Oto Németh, 2012.
- TOMÁNEK, Pavol, *Spoločenstvo a jeho význam vo Farnosti Bratislava – Prievoz, Ružomberok*, Verbum, 2012.
- TOMÁNEK, Pavol, Vytváranie náboženských hodnôt v rodine, in: *Kríza pedagogiky? Vedecký zborník*. Bratislava, PdF UK, 2013, s. 341–349.
- TOMÁNEK, Pavol, Osobnosť seniora a kvalita jeho života v rodine a spoločnosti, in: *Edukacja ku przyszłości – wyzwania i zaniechania*. Siedlce, s. 337–355.

*doc. PaedDr. PhDr. ThDr. Pavol TOMÁNEK, PhD.*

# Religiozita, *presah* či transcendencia?

(Interdisciplinárny pohľad na súčasné prístupy k spiritualite)

*Dana HANESOVÁ*

## Abstrakt

V súčasnosti možno v spoločenských vedách rozoznať niekoľko prístupov k chápaniu spirituality, predovšetkým v súvislosti s otázkou, ako možno edukačne rozvíjať spirituálnu dimenziu osobnosti človeka. V prvej časti príspevku autorka poukazuje na niekoľko pojmov typických pre užšie chápanie spirituality, predovšetkým na pojem religiozity. Popisuje úsilie psychológie náboženstve religiozitu skúmať a poukázať napr. na niektoré rozdiely medzi zvnútornenou a ako vonkajškovou religiozitou. Druhá časť príspevku sa venuje širšiemu chápaniu spirituality, charakterizujúc typické pojmy ako transcendencia/transcendovanie, obrat, či v súčasnej pedagogike pojem *presah*. Tieto rôzne prístupy sa konkrétne odrážajú v modeloch náboženskej pedagogiky v jednotlivých krajinách EÚ. Pre náboženskú pedagogiku SR je typické užšie chápanie spirituality.

**Kľúčové slová:** spiritualita, religiozita, transcendencia, rozvoj, náboženská pedagogika.

## Abstract

At present, in the social sciences, it is possible to recognize several approaches to understanding spirituality, especially in connection with the question of how to develop the spiritual dimension of human personality via education. In the first part of the article, the author points to several concepts peculiar to a closer understanding of spirituality, particularly the concept of religiosity. She describes the efforts of the psychology of religion to investigate religiosity and to refer to some differences between intrinsic and extrinsic religiosity. The second part is devoted to a broader understanding of spirituality characterizing typical notions of transcendence / transcendence, or turnover. These different approaches are reflected in specific models of religious education in different EU countries. The science of religious education in Slovakia is characterized by a narrower understanding of spirituality.

**Keywords:** spirituality, religiosity, transcendence, development, religious education.

Z hľadiska metodológie vedeckého výskumu humanitných a sociálnych vied nesporne jednou z najkontroverznejších oblastí skúmania je oblasť tzv. duchovnej či spirituálnej dimenzie ľudskej bytosti. Na jednej strane z rôznych historicko-spoločensko-ideologických dôvodov sa táto téma vo viacerých, nielen postkomunistických, krajinách dlhodobo nachádza mimo hlavného prúdu pozornosti výskumu týchto vied. Typickým postojom v spomenutých krajinách je priradovanie tejto problematiky k náboženskej pedagogike, opäť nie veľmi populárnej disciplíne, ktorá často aj „z vlastnej viny“ – prístupu nedostatočne diskutujúceho a možno aj málo reflektujúceho ostatné vedné odbory – bola nevšimaná, ba až odmietaná ako akýsi pozostatok z dôb „temného stredoveku“. Na druhej strane, viaceré vyspelé edukačné systémy, napr. v Anglicku či Holandsku, prijímajú fenomény (široko chápanej) spirituality, resp. schopnosti transcendovania ľudskej osobnosti k témam, postojom a počinom presahujúcim bežné ľudské chápanie a schopnosti, ako legitímny predmet vedeckého heuristického skúmania a venujú mu explicitnú pozornosť ako jednému z edukačných cieľov.

Dôvodom zamýšľania sa nad touto témou v našom slovenskom kontexte je nevyhnutnosť oboznámenia sa s najnovšími posunmi v prístupoch k spiritualite. V poslednej dobe sa v súvislosti s rastúcim dôrazom na tzv. „zásadný obrat“ v edukácii v pedagogických či psychologických výskumoch čoraz viac objavujú prístupy snažiace sa o vedecké skúmanie konceptu „presahu“, „transcendencie“ ba aj „spirituality“ (najnovšie napr. u českých výskumníkov Z. Helusovi či N. Bravenej). Cieľom tohto príspevku je priblížiť súčasné chápanie niektorých kľúčových pojmov, súvisiacich s duchovnou dimenziou osobnosti človeka.

Hoci prístupy vedcov k spiritualite bývajú rôzne, zhodujú sa v tom, že duchovný rozmer, pokiaľ existuje, predstavuje *ten* najhlbší rozmer ľudskosti. Prejavuje sa v túžbach, morálnej citlivosti, tvorivosti, láske, priateľstve, vnímavosti voči kráse, vedeckej a umeleckej činnosti, intelektuálnej a fyzickej výkonnosti a v neposlednej rade aj v hľadaní zmyslu a hodnoty života.<sup>1</sup>

Na základe analýzy doterajšieho používania pojmov *transcendencia* či *spiritualita* v nábožensko-pedagogickej odbornej literatúre je možné vypozerovať celú škálu ich interpretácií od užšieho po širšie chápanie, resp. od prístupov úzko chápanej náboženskej spirituality ako vzťah k Bohu až po spiritualitu nie nevyhnutne náboženskú. P. Říčan<sup>2</sup> aj J. Hull<sup>3</sup> explicitne rozlišujú dve formy spirituality: *náboženskú a nenáboženskú*. Viera je

---

<sup>1</sup> Stanislav PIĚTAK, *Výbrané základní otázky náboženské výchovy*, Český Těšín, Slezská církev evangelická a. v., 2000, 35.

<sup>2</sup> Pavel ŘÍČAN, Spiritualita jako základ mravní výchovy, in: *Pedagogika* 56 (2006), 123nn.

<sup>3</sup> John HULL, Spirituality, Religion, Faith: Mapping the Territory! Youth and Policy, in: *The Journal of Critical Analysis* No. 65 (1999), 48–59.

prejavom *náboženskej spirituality*. Najvyššou úrovňou spirituality ako transcencie, kde sa už nedá žiadna ďalšia transcendencia predstaviť, je transcencia *Najvyššia (Ultimate)*, to božské (*the divine*) – čiže *Boh*. Hull definuje náboženstvo ako vrchol spirituálneho hľadania, nakoľko v náboženstve môže transcendo, ktoré je typické pre spirituálne, dosiahnuť svoj vrchol. *Nenáboženskou spiritualitou* je napríklad spiritualita umenia, hudby, vedy a pod.

V našej štúdií sme sa rozhodli zamerať na spektrum pojmov súvisiacich s užším aj širším chápaním spirituality.

### Religiozita ako významný pojem v užšom chápaní pojmu spiritualita

Pojem **spiritualita v užšom chápaní** pokrýva problematiku asociovanú s ľudskou *religiozitou*, vyjadrenú postojmi k nej (na rôznych úrovniach tesnosti vzťahov k rôznym náboženským skupinám), možnosťami skúmania zákonitostí náboženského správania a prežívania, náboženských postojov a hodnôt ľudí, ktorí veria v existenciu a vplyvy božstva. Psychológia náboženstva, ktorá sa etablovala už začiatkom 20. storočia, je jednou z typických vied zameriavajúcich sa na užšie chápanú spiritualitu a religiozitu. W. James (1842–1910), pokladaný za jej zakladateľa, sa venoval skúmaniu nie natoľko inštitucionálnej stránky náboženstva, ako skôr „osobnému náboženstvu“, náboženským či mystickým skúsenostiam.

Treba podotknúť, že až donedávna sa spiritualita neodlišovala od religiozity, ktorá pôvodne zahrňovala individuálne aj inštitucionálne prvky. Súčasná psychológia náboženstva<sup>4</sup> chápe religiozitu (náboženosť) prevažne užšie ako formálne štruktúrovanú, viazanú na náboženské inštitúcie, učenie a rituály. Uznáva, že v zásade ide o osobný a kladný vzťah človeka k náboženstvu (Bohu), zahrňujúci komplex javov, najmä rôzne formy myslenia (dimenzia poznatkov – náboženské presvedčenie), prežívania (náboženské city) a konania (kult, aktivita). Psychológia náboženstva sa, podľa slov svojich predstaviteľov, snaží o čo najobjektívnejší, otvorený vedecký prístup k rôznym psychologickým javom súvisiacim s otázkou vertikálneho transcendovania.

M. Stríženec rozlišuje v dejinách štyri teoretické prístupy k tejto vede. Na rozdiel od prístupu prírodovedného, sociologického (napr. E. Durkheim) či fenomenologického (napr. M. Scheler, R. Otto) k tejto vede, *humanistický prístup* sa opiera o existencialistické koncepcie človeka, riešiace situácie „ja–svet“, „ja–ty“.

Religiozita sa spočiatku považovala za jednodimenzionálny jav, ktorého intenzita sa hodnotila prostredníctvom kvantifikácie návštevnosti kostola, modlitieb a pod. V súčasnosti ju mnohí autori chápu bipolárne: ako

---

<sup>4</sup> Michal STÍŽENEC, *Súčasná psychológia náboženstva*, Bratislava, Iris, 2001, 39nn.

*zvnútornenú* a ako *vonkajškovú religiozitu*. Vonkajšková religiozita je religiozita pragmatická, to znamená, že ľudia používajú náboženstvo pre svoje vlastné ciele, jednoducho je pre nich užitočná, napr. ako rozptýlenie, status, bezpečnosť, spoločenstvo a pod. Z teologického hľadiska sa takýto človek obracia k Bohu bez toho, aby sa odvrátil od seba.<sup>5</sup> Na druhej strane zvnútornená religiozita je vlastná tým ľuďom, ktorí v náboženstve hľadajú svoj vlastný motív a ostatné potreby sa snažia dať do súladu s náboženskou vierou a predpismi. Z výskumov vyplýva, že sú stabilnejší, otvorenejší, tolerantnejší, majú väčšiu dôveru a empatiu vo vzťahoch s inými ľuďmi.

V súvislosti s vývinom osobnosti jedinca je možné hovoriť o jeho duchovnom ako aj religióznom vývine<sup>6</sup>. Jeden z vývinových modelov psychológie náboženstva, ktorý spomína M. Stríženec<sup>7</sup>, poukazuje na prechod od vonkajškovej religiozity cez tradično-cirkevnú až k zvnútornenej religiozite, a napokon k autonómnosti (individualizovanej religiozite). Pričom „za zrelý postoj možno považovať plné prijatie obsahu náboženského presvedčenia a praktikovanie obradov podľa viery. Dôraz sa kladie na zhodnosť názorov, citov a správania jednotlivca s tým, čo očakávame vzhľadom na jeho vek, kultúrny kontext a vyznávané náboženstvo.“

Hoci psychológia náboženstva je dnes oficiálne uznávaná aplikovaná psychologická veda (aj na základe jej zaradenia medzi sekcie Americkej psychologickéj asociácie), od začiatku svojej existencie sa stretáva s obavami zo zmiešavania vedy a viery. Je to dané tým, ako hovorí jej predstaviteľ v SR M. Stríženec v súlade s postojom J. Křivohlavého<sup>8</sup>, že určité psychologické javy sa zjavne vyznačujú aj určitou náboženskou dimenziou (napr. postoje, presvedčenia) a „konceptiám viacerých významných psychológov nemožno porozumieť bez hlbšieho poznania náboženskej problematiky“<sup>9</sup>.

Transcendencia ako významný pojem v širšom chápaní pojmu spiritualita

V tomto chápaní sa *spiritualita* bežne pokladá za pojem nadradený pojmu *náboženstvo* či *náboženskost'*. Podľa J. Hulla<sup>10</sup> spiritualita je určitá *dimenzia*

---

<sup>5</sup> Tieto kvalitatívne odlišné úrovne zaviedol v roku 1959 G. W. Allport. ALLPORT, Gordon Willard, *The Individual and his Religion*, 1959. Cit. In Michal STRÍŽENEC, *Súčasná psychológia náboženstva*, 134.

<sup>6</sup> resp. o *spirituálnom* či *duchovnom* rozvoji (napr. vo Veľkej Británii či Švédsku), ktorý nemusí nevyhnutne súvisieť s konkrétnym náboženským systémom.

<sup>7</sup> Michal STRÍŽENEC, *Súčasná psychológia náboženstva*, 40.

<sup>8</sup> Jaro KŘIVOHLAVÝ, J., *Bolest, její diagnostika a psychoterapie*, Praha, Institut pro další vzdělávání lékařů a farmaceutů, 1992.

<sup>9</sup> Michal STRÍŽENEC, *Súčasná psychológia náboženstva*, 14.

<sup>10</sup> John HULL, Spirituality, Religion, Faith: Mapping the Territory' Youth and Policy, in: *The Journal of Critical Analysis* No. 65 (1999), 2.



ľudskej bytosti, nie len nejaká jej „časť“. Tak ako trojrozmerný predmet nemôže existovať bez tretej dimenzie, podobne ani človek nemôže existovať či už bez fyzickej či kultúrnej či mravnej či duchovnej dimenzie. „Ľudská bytosť je komplexná, a zároveň organická jednota, na ktorú možno nazerat' z rôznych perspektív...“ Duchovná perspektíva sa vzťahuje na všetko, čo človeka pozdvihuje a *presahuje* biologický rozmer jeho bytia. Takéto pozdvihnutie predstavuje proces spiritualizácie. Každý stupeň aktualizácie spirituálneho transcenduje predchádzajúci stupeň. Takto je transcendencia kľúčovou črtou spiritualizácie. Spiritualita je teda určitým výsledkom, úspechom ľudskejšnosti a náboženstvo predstavuje techniky a tradície pre dosiahnutie tohto vzťahu s *Najvyšším Transcendentom*. Tu treba spomenúť chápanie spirituality toľko citovaným (aj autormi v ďalšej skupine širšie chápanej spirituality) J. Buberom<sup>11</sup>, podľa ktorého každé skutočné, hlboké JA–TY mieri tiež hore, k božstvu, pričom „podvojnosť Ja a Ty vrcholí v náboženskom vzťahu“.

**Širšie chápanie spirituality** vystihuje typický výrok, na ktorý niekoľkokrát vo svojich prácach poukazuje P. Řičan (napr. 2006<sup>12</sup>): „*Nie som náboženský, som však spirituálny*.“ (prekladom z anglického: “*I am not religious, I am spiritual*”). Zahŕňa prežívanie a identifikáciu s transcendentnými, človeka presahujúcimi hodnotami, akými je napr. súciti, láska, slušnosť, hrdinstvo, výčitky svedomia, túžba po spravodlivosti, radosť pomôcť druhým, utrpenie pre pravdu. Do duchovnosti patrí teda aj intenzívny a emocionálny vzťah k svojej vlastnej najvyššej transcendentnej skutočnosti, ktorou môže byť pre niekoho vzťah k nejakej vede či športu, či dokonca k internetu, móde a pod. Sú to totiž oblasti, ktoré dávajú dotyčnému zmysel života, napĺňajú ho, robia ho zmysluplným a hodnotným. V spomínanej práci Řičan zahŕňa do spirituality najmä:

- transcendentnú dimenziu (orientáciu založená skúsenostne, v podobe vrcholného zážitku);
- osobnú istotu zmyslu života, založená na autentickom hľadaní;
- životné poslanie, pocit zodpovednosti voči životu;
- prežívanú posvätnosť celého života;
- nezávislosť na materiálnych hodnotách;
- altruizmus;
- idealizmus – vizionárska oddanosť myšlienke zlepšenia sveta;
- vedomie tragičnosti ľudskej existencie;
- ovocie spirituality – vplyv zmienených zážitkov, postoj a presvedčení na vzťah k sebe, k druhým, k prírode a k tomu, čo považuje za Najvyššie.

---

<sup>11</sup> Martin BUBER, *Temnota Boží*, Praha, Vyšehrad, 2002, 40.

<sup>12</sup> Pavel ŘIČAN, Spiritualita jako základ mravní výchovy, in: *Pedagogika* 56 (2006), 123–126.

Aj v tejto skupine postojov možno nájsť rôznorodé prístupy od venovania značnej pozornosti mystickým skúsenostiam ľudí (hoci bez ohľadu na určité náboženstvo) k nemystickému chápaniu transcendentovania, či už filozofickému, psychologickému alebo špecificky pedagogickému. Na nenáboženskú podstatu mystických zážitkov sa zamerlal napr. už zakladateľ humanistickej psychológie A. H. Maslow (1908–1970), ktorý sa snažil o to, aby mystické zážitky, ktoré ľudia opisujú ako *vrcholové* (*ultimate*), zbavil „ich tradičnej náboženskej interpretácie“<sup>13</sup>. Maslow pokladal duchovný život za súčasť nášho biologického života, za jeho ‘najvyššiu časť’ – ale len za jeho časť. Duchovný život je teda časťou ľudskej podstaty, pričom pre niektorých ľudí je transcendencia dôležitá, ba centrálna potreba<sup>14</sup>. Táto potreba môže byť u ľudí rôzne saturovaná – vôbec, čiastočne alebo úplne.

Zmienku o spiritualite možno zachytiť aj v publikácii *A Way of Being*<sup>15</sup> (1980) z neskoršieho obdobia práce humanistického psychológa C. R. Rogersa (1902–1987). Ponúka v ňom pohľad na možnosti budúcej premeny sveta a zmieňuje sa o probléme, ktorý je podľa jeho názoru pre psychológov najväčšou „hrozbou“. Ide totiž „o vysoko pravdepodobnú možnosť, že existuje viac než jedna ‚realita‘“. Objasňuje, že hoci nikdy nemal mystický ani paranormálny zážitok, dôkazy o existencii takejto reality sú stále pôsobivejšie. Dúfal, že ďalšia generácia psychológov sa odváži skúmať možnosť existencie takejto reality, ktorá nie je prístupná piatim ľudským zmyslom, a v ktorej je prítomnosť, minulosť a budúcnosť jednotou. Toto pokladal za jeden z najvzrušujúcejších problémov psychológie. V tej istej publikácii vymenúva dvanásť<sup>16</sup> charakteristík ľudí zajtrajška, ktorí v takto transformovanom svete dokážu žiť. Sú to ľudia, pre ktorých sú materiálne veci bezvýznamné, ale túžia po spiritualite.

Iný prístup k širšie chápanej duchovnosti možno vnímať v diele V. E. Frankla<sup>17</sup> (1905–1997), autora logoterapie, ktorý považuje človeka za jedinečnú, duchovnú bytosť, ktorá seba samú nemôže chápať inak než vychádzajúc z transcencie. Transcendencia predstavuje proces hľadania naplnenia zmyslu života. Pravdivosť viery definuje ako „pravdivosť, v ktorej sa viera uskutočňuje, v ktorej sa žije ako život“, pričom tomuto volaniu transcencie človek „načúva vo svojom svedomí“. Frankl sa tak pokúsil

---

<sup>13</sup> Podľa: Michal STRÍŽENEC, *Súčasná psychológia náboženstva*, 19.

<sup>14</sup> John WHITE, Education, spirituality and the whole child: a humanist perspective, in R. BEST (ed.) *Education, Spirituality and the Whole Child*, London, Cassell, 1996. Podľa: Stanislav PIĚTAK, *Vybrané základní otázky náboženské výchovy*, s. 35.

<sup>15</sup> Carl R. ROGERS, *Spůsob bytí*, Praha, Portál, 1998, 212.

<sup>16</sup> medzi nimi vnímavosť, snahu o hodnovernosť, skepsu ohľadne vedy a technológie, túžbu po úplnosti, pranie dôverných vzťahov. Sú ľuďmi vývoja, starostliví, s aktívnym postojom k prírode, zameraní proti inštitúciám, s vnútornou autoritou. Carl R. ROGERS, *Spůsob bytí*, 288.

<sup>17</sup> Viktor E. FRANKL, *Vůle ke smyslu*, Brno, Cesta, 2006, 50 & 80, 85nn.

radikálne „postaviť proti psychoanalýze a vôbec proti psychologistickej psychoterapii, ktorá ignoruje duchovno, nejakú psychoterapiu, ktorá je orientovaná práve na duchovno.“ Zachádza až tak ďaleko, že hovorí, že „v mnohých prípadoch individuálnej neurózy možno jednoducho povedať, že neurotická existencia je pomstou za deficit transcencie“.<sup>18</sup>

Presuňme sa teraz bližšie do súčasnosti, do obdobia konca 20. a začiatku 21. storočia. Častejší výskyt pojmu *transcendencia* zisťujeme u niektorých českých pedagógov, napr. u L. Riesa, Z. Helusa, H. Lukášovej či N. Bravenej. Z. Helus<sup>19</sup> reflektuje narastajúce napätia súčasnej doby (morálny úpadok, ekonomickú a ekologickú krízu), indikujúce prehlbujúcu sa krízu spoločnosti. Poukazuje na viaceré, momentálne vypuklé poňatia človeka, či už redukcionistické poňatie (a sebapoňatie), funkcionalizáciu človeka alebo individualistický hedonizmus ako na poňatia limitujúce možnosti človeka plne sa rozvinúť, napr. dokázať sa pre niečo vyššie obetovať. Hľadá cestu, ako ísť ďalej, k akým kvalitám a „poslaniu ľudí vychovávať a vzdelávať“. Pokiaľ má edukácia skutočne reagovať na krízu života spoločnosti aj jednotlivcov, je nevyhnutné prehodnotiť celkový edukačný cieľ. Jednu z odpovedí na túto antropologickú krízu nachádza Helus práve v *edukácii obratu*. „Je to edukácia, ktorá musí na krízu reagovať starostlivosťou o človeka, vytváraním koncepcie nápravy.“

Helus nadväzuje na idey M. Palouša<sup>20</sup>, podľa ktorého „skutočné výchovné pôsobenie je vždy ťahom proti definitívnej zaborenosti, otvára, vyvádza, budí vlastnú aktivitu vychovávaného a vzdelávaného“<sup>21</sup>. Výchova by nemala niekoho podľa niečieho dobrého zámeru chrániť, a to smerom k vykoreňovaniu jeho identity, ale – čo podľa Palouša naznačuje predpona „vy-“ – má vyvádzať, viesť k zodpovednosti, k niečomu vyššiemu, berúc do úvahy predovšetkým moc, ktorá človeka presahuje“. Podľa Palouša sa skutočná výchova nemôže sústreďovať len na osvojovanie vedomostí či zručností, ale musí byť nasmerovaná na odvahu hľadať a dávať cestu „svojho života a doby, v ktorej ho žijeme, do poriadku“<sup>22</sup>. Každý človek totiž má svoje vnútro, je vnútorný. Práve o toto vnútro „sa treba starať tak, aby bolo možné doň vchádzať a konať v ňom podstatné dielo života – reflexiu nad tým, čo je pravé a skutočné, o čo má ísť... Pre výchovu je to výzva dať svoje vnútro do poriadku.“

---

<sup>18</sup> Viktor E. FRANKL, *Neuvedomený Boh*, Bratislava, Lúč, 2005, 61.

<sup>19</sup> Zdeněk HELUS, Učitel – vůdčí aktér osobnostně rozvíjející výuky, in: Zdeněk HELUS, Noemi BRAVENÁ, Marta FRANČLOVČÁ, *Perspektivy učitelství*, Praha, PF UK, 2012, 23 & 24.

<sup>20</sup> Radim PALOUŠ, *Heretická škola*, Praha, OIKOYMENH, 2008, 27.

<sup>21</sup> Radim PALOUŠ, *Škola výchovy*, Praha, SPN, 1991, 124–125.

<sup>22</sup> Zdeněk HELUS, Výchova obratu – Úkol naší doby. (K 85. výročí narození prof. PhDr. Radima Palouše, dr. h. c., in: *Pedagogika* 59 (2009), 338.

Súčasťou edukácie obratu je tzv. *presah* človeka, pričom tento sa chápe v súvislosti s pojmom latinského pôvodu *transcendencia*, keďže sloveso *transcendo*, *-ere* znamená „presahovať, prevyšovať, dostávať sa vyššie, nad niečo, prekračovať“<sup>23</sup>. *Transcendencia* či *presah* je viacdimenziálny pojem. Najčastejšie sa spája s filozofickou či teologickou predstavou vzťahu človeka k *transcendentu* (*božstvu, univerzu*), v psychológii evokuje predovšetkým vzťah človeka k najvyšším hodnotám, schopnosť obetovať sa, jeho spiritualitu. Z tohto uhla pohľadu N. Bravená definuje transcenciu ako „skutočnosť stojacu vo vnútri človeka a existujúcu nezávisle na ňom. Táto skutočnosť sa človeku určitým spôsobom vyjavuje či zjavuje, tzn. aktívne vstupuje do ľudského zorného poľa. Táto objektívna skutočnosť preto nie je úplne závislá na kognitívnom či emocionálnom prežívaní človeka, existuje sama o sebe. Transcendovanie potom znamená proces vzťahovania sa človeka k tomu, čo stojí mimo neho.“<sup>24</sup>

Zahrnutím *presahu* (*transcendovania*) do „osobnostného desatora“ vyjadril Helus jeho význam pre rozvoj celej osobnosti dieťaťa. Presah či transcenciu pokladá za ôsmu charakteristiku jeho osobnosti, konkrétne za špecifickú neegocentričnosť, vďaka ktorej sa človek nezaobera svojimi záľubami či starosťami, ale záleží mu na tom, čo ho presahuje, čo predstavuje vyšší cieľ a zmysel života. (Poznámka autorky: Kresťanstvo tento presah vlastného ja zdôvodňuje bezpodmienečnou láskou Boha – agapé.)

Vplyv transcendovania pre dnešnú výchovu tkvie v jeho podstate. Ide totiž o nevyhnutnú schopnosť prekonávať vzdialenosti vo vzťahoch – od pohľadu na seba k pohľadu na potreby druhých. Podobné vnímanie nachádzame aj v pohľade L. Riesa<sup>25</sup> na pedagogiku ako na filozofiu, vedu a umenie. Práve chápanie pedagogiky ako umenia odкрýva duchovný či spirituálny aspekt edukácie: „Ak je spiritualita to, čo nás presahuje, niečo vždy nejak tajomné, vzácne posvätné, je ľudské zmocňovanie sa spirituality dostupné viac než vedeckému poznaniu umeleckému.“ Ries odhaľuje tak rozdiel medzi prosociálnosťou a láskou, ktorá má nielen horizontálnu, ale aj vertikálnu dimenziu. Prihovára sa za rehabilitáciu zo „zeleného stromu“ lásky v pedagogickej teórii a praxi, nakoľko práve *láska* (*agapé*) „presahuje do onoho hlbinného a vysokého v človeku, kam nedosiahnu niektoré behaviorálne fenomény, na ktorých stavia prosociálnosť“. Len tak sa presunie predstava edukácie od horizontálne chápanej transcencie prosociálnosti (Ty alebo My presahuje Ja – mňa: druhý je viac než ja)

---

<sup>23</sup> Jaro KŘIVOHLAVÝ, *Psychologie smysluplnosti existence*, Praha, Grada, 2006, 159.

<sup>24</sup> Noemi BRAVENÁ, Transcendování a nové podněty pro edukaci obratu, in: Zdeněk HELUS, Noemi BRAVENÁ, Marta FRANCOVÁ, *Perspektivy učitelství*, Praha, PF UK, 2012, 50–59, 61.

<sup>25</sup> Lumír RIES, *Člověk a výchova II. K humanizaci školy a edukace*, Ostrava, PF Ostravská univerzita, 2011.



## Aplikácie a záver

Vyššie uvedené rôznorodé názory na spiritualitu človeka sa odrážajú v rôznych modeloch a v konkrétnych prístupoch k jej rozvoju v živote človeka prostredníctvom edukácie (v slovenskom kontexte či už v rámci katechetiky alebo náboženskej pedagogiky)<sup>31</sup>. Budúci katechéti a učitelia náboženskej výchovy v SR sú vedení k užšiemu chápaniu spirituality v zmysle religiozity, hoci v rámci niektorých predmetov počas svojej prípravy (napr. v rámci komparácie modelov náboženskej výchovy v rámci EÚ) sú oboznamovaní s jej širším chápaním. Konkrétnou ukážkou vyučovacieho nástroja, predstavujúceho rôznorodosť možností rozvoja spirituality aj v nekonfesionálnom kontexte štátnych škôl môže byť napr. Petersonova a Seligmanova taxonómia o silných stránkach ľudského charakteru<sup>32</sup>. Ide o manuál podnecujúci rozvoj pozitívnych ľudských čností (múdrost', statočnosť, humánnosť, spravodlivosť, či umiernenosť), zahŕňajúci medzi nimi aj transcendentnosť. Pod transcendentnosťou rozumie rôzne koncepty: od **a**) zmyslu pre krásu a dokonalosť (úcta, údiv, žasnutie, pozdvihnutie človeka); cez **b**) vďačnosť (nájsť si čas na vyjadrenie vďačnosti); **c**) nádej (optimizmus, orientovanosť do budúcnosti, perspektívna orientácia); **d**) zmysel pre humor (hravosť) až po **e**) spirituálnosť. Pod spirituálnosťou sa myslí zbožnosť, vieru, zmysel života, t.j. schopnosť byť presvedčený, veriť, že celý svet má vyšší účel a zmysel, vedieť, kde je miesto človeka v širšom pláne sveta, veriť v zmysel života.

V závislosti od religiózneho smerovania terciárnej inštitúcie ide potom o výber medzi dôrazom na vonkajškovú alebo zvnútorňujúcu religiozitu (typická napr. pre Katedru teológie a katechetiky PF UMB). Vysokoškolská príprava týchto budúcich vychovávajúcich a učiteľov sa pritom opiera o biblicko-teologické východiská v synergii s ostatnými hraničnými a prienikovými vednými disciplínami.

## Zoznam použitej literatúry

ALLPORT, Gordon Willard, Religion and prejudice, in: *Crane Review*, 2 (1959), 1–10. In STRÍŽENEC, Michal, *Súčasná psychológia náboženstva*, Bratislava, Iris, 2001, 134.

---

<sup>31</sup> Dana HANESOVÁ, *Náboženská výchova v školách*, Banská Bystrica, UMB, 2005.

<sup>32</sup> Martin E. SELIGMAN, Christopher PETERSON, Positive Clinical Psychology. In L.G. ASPINWALL – U.M. STAUDINGER (eds.), *A Psychology of Human Strengths. Fundamental Questions for a Positive Psychology*, Washington, American Psychological Association, 2004, 305–317. Podľa: Jiří MAREŠ, Nová taxonomie kladných stránek člověka – inspirace pro pedagogiku a pedagogickou psychologii, in: *Pedagogika*, 58(2008), 10.

- BRAVENÁ, Noemi, Transcendování a nové podněty pro edukaci obratu, in: Zdeněk HELUS – BRAVENÁ, Noemi – FRANCOVÁ, Marta, *Perspektivy učitelství*, Praha, PF UK, 2012, 49–92.
- BRAVENÁ, Noemi, *Přesah a jeho význam pro socializaci a formování dítěte jako osobnosti*, Praha, PF UMB, 2016.
- BUBER, Martin, *Temnota Boží*, Praha, Vyšehrad, 2002.
- FRANKL, Viktor E., *Neuvedomený Boh*, Bratislava, Lúč, 2005.
- FRANKL, Viktor E., *Vůle ke smyslu*, Brno, Cesta, 2006.
- HANESOVÁ, Dana, *Náboženská výchova v školách*, Banská Bystrica, UMB, 2005.
- HANESOVÁ, Dana, *Náboženská výchova v Európskej únii*, Banská Bystrica, UMB, 2006.
- HELUS, Zdeněk. Výchova obratu – Úkol naší doby. (K 85. výročí narození prof. PhDr. Radima Palouše, dr. h. c., in: *Pedagogika* 59 (2009), 336–340.
- HELUS, Zdeněk, Učitel – vůdčí aktér osobnostně rozvíjející výuky, in: Zdeněk HELUS, Noemi Bravená, Marta FRANCOVÁ, *Perspektivy učitelství*, Praha, PF UK, 2012, 7–48.
- HULL, John, Spirituality, Religion, Faith: Mapping the Territory' Youth and Policy, in: *The Journal of Critical Analysis* No. 65 (1999), 48–59.
- KOSOVÁ, Beáta, *Filozofické a globálne súvislosti edukácie*, Banská Bystrica, PdF UMB, 2013.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaro, *Bolest, její diagnostika a psychoterapie*, Praha, Institut pro další vzdělávání lékařů a farmaceutů, 1992.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaro. *Psychologie smysluplnosti existence*, Praha, Grada, 2006.
- MAREŠ, Jiří, Nová taxonomie kladných stránek člověka – inspirace pro pedagogiku a pedagogickou psychologii, in: *Pedagogika*, 58(2008), 4–20.
- LUKÁŠOVÁ, Hana. Učitelská profese v edukační kultuře obratu, in: Andrzej MURZYN (ed.), *Nauczyciel – wartości – świat*, Seria : Dialog bez Granic, Kraków, Impuls, 2011, 89–110.
- PALOUŠ, Radim, *Škola výchovy*, Praha, SPN, 1991.
- PALOUŠ, Radim, *Heretická škola*, Praha, OIKOYMENH, 2008.
- PIĘTAK, Stanislaw, *Vybrané základní otázky náboženské výchovy*, Český Těšín, Slezská církev evangelická a. v., 2000.
- HELUS, Lumír. *Člověk a výchova II. K humanizaci školy a edukace*, Ostrava, PF Ostravská univerzita, 2011.
- ROGERS, Carl R. *Spůsob bytí*, Praha, Portál, 1998.
- ŘÍČAN, Pavel, Spiritualita jako základ mravní výchovy, in: *Pedagogika* 56 (2006), 119–131.
- STRÍŽENEC, Michal, *Súčasná psychológia náboženstva*, Bratislava, Iris, 2001.
- WHITE, John, Education, spirituality and the whole child: a humanist perspective, in R. BEST (ed.) *Education, Spirituality and the Whole Child*, London, Cassell, 1996.

*Doc. PaedDr. Dana HANESOVÁ, PhD.*





# Misionálna ekleziológia v ekumenickom dialógu

Viktória ŠOLTÉSOVÁ

## Abstrakt

Predkladaná štúdia analyzuje koncept *Missio Dei* v teologickom vývoji v oblasti misiologie. Misijná povaha lokálneho cirkevného zboru sa definuje ako misionálna ekleziológia. Jedná sa aj o výsledok ekumenického dialógu vo Svetovej rade cirkví, čo sa odráža aj v poslednom dokumente o misii „Spoločne k životu“. Tento proces zasiahol aj dialóg Ekumenickej rady cirkví v SR a v prerokúvaní možností hľadania ekleziologickej jednoty.

**Kľúčové slová:** misionálna cirkev, ekleziológia, ekumenický dialóg.

## Abstract

This study analyses the concept of *Missio Dei* in the theological developments in missiology. The missionary character of the local church community is defined as missional ecclesiology. It is also the result of ecumenical dialogue in the World Council of Churches, which is also reflected in the final document on missions called “Together Towards Life”. This process also affected the dialogue within the Ecumenical Council of Churches in Slovakia and in discussing search options for ecclesial unity.

**Keywords:** Missional church, ecclesiology, ecumenical dialogue.

Misia ako spoločné svedectvo je dôležitým bodom moderného ekumenického hnutia. Vzťah medzi cirkvou a misiou v ekumenických dialógoch zaznamenal v 20. storočí významný vývoj. Misionálna cirkev je označenie cirkvi podriadenej svojmu poslaniu, ktoré je definované ako účasť cirkvi na *Missio Dei* (Božia misia), v ktorej je Boh zdrojom misie. Teologická reflexia života lokálnej cirkvi nám poukazuje na jej misijnú povahu a účasť na Božom povolaní vo svete. Poslaním Kristovej cirkvi je byť misionálna hlavne vo svojom vlastnom kontexte a pochopenie tohto poslanie vo vnútri spoločenstva. Existencia cirkvi je podľa Bartha založená na jej vyslaní – cirkev je vytvorená kvôli misii, je to činnosť samotného Boha (Misijná konferencia v Brandenburgu, 1932).<sup>1</sup> Prijatím myšlienky *Missio Dei* (na IMC – The International Missionary Council, Willingen,

---

<sup>1</sup> David J. BOSCH, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1991, 186–206.

1952) sa cirkev mení z vysielateľa na vyslaného (pojem bol definovaný neskôr). Na Medzinárodnom misijnom koncile IMC v Ghane v roku 1958 zdôraznil Newbigin, že každá kresťanská komunita je v misijnej situácii.<sup>2</sup> Misia je *Missio Dei*, ktorá sa do seba snaží pojať *missio ecclesiae*. Misionálna ekleziológia sa sústreďuje na identitu cirkvi a jej účasť na Božej misii vo svete. V predkladanej štúdiu sa pozrieme na vývin v modernej teológii misie, ktorý súvisí s definovaním úlohy cirkvi v misii. V súčasnosti sa jedná o hnutie zdôrazňujúce nový model cirkvi postavený na úlohe lokálnej cirkvi v misii (*missional church*), kde je pojem cirkev v misii nahradený termínom misijná/misionálna cirkev.<sup>3</sup> Zhodnotíme vývin ekleziológie v ekumenizme, modely zjednotenia a vplyv medzináboženského dialógu na teológiu misie. Následne sa pozrieme na koncept misionálnej cirkvi, ktorý je taktiež výsledkom ekumenického dialógu.

Ekumenické hnutie sa vo svojich začiatkoch snažilo o spoluprácu v oblastiach, ktoré nespochybňovali identitu jednotlivých cirkví. Zároveň však môžeme jeho snahy definovať ako hľadanie jednoty raz danej Kristom. Toto snaženie však bolo často poznačené snahami jednotlivých skupín kresťanov a hnutí, nie cirkví ako takých. Je úspešnejšie práve v spolupráci naddenominačných štruktúr, než v spolupráci jednotlivých cirkví. V roku 1864 bola založená v spolupráci 52 protestantských cirkví Evanjelická aliancia, ktorá má budovať ekumenické vzťahy a vzájomnosť. Takzvaný Lambeth-Quadrilateral obsahoval štyri body výzvy formulovanej všetkým kresťanom ako základ znovu-zjednotenia cirkví na Tretej Lambethskej konferencii v r. 1888. Žiadal uznať: 1. že Sväté Písmo obsahuje všetko potrebné na spásu, 2. Nicejské vyznanie ako postačujúce vyznanie viery, 3. krst a Večeru Pánovu ako sviatosti, 4. historický episkopát – úrad biskupa.<sup>4</sup> Ďalším dôležitým bodom pri budovaní ekumenizmu bola kresťanská misia 19. storočia. Vznikali medzidenominačné misie, predstava naddenominačných spoločenstiev zakladaných v misijnej práci však narážala na prekážky v podobe prozelytizmu. Začalo dochádzať ku kompetenčným sporom a ku rozdeleniu misijnej práce. Následne sa objavili snahy o riešenie situácie prostredníctvom dohody medzi jednotlivými inštitúciami. Prvá medzinárodná konferencia sa uskutočnila v Londýne v roku 1878 a v Edinburghu v roku 1910 bol zriadený stály Medzinárodný výbor pre celosvetovú koordináciu misijnej práce. Zároveň sa táto prvá Svetová misijná konferencia považuje za počiatok novodobého ekumenického hnutia, keďže sa konferencia

---

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Darrell L. GUDER, *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998., – *Called to Witness: Doing Missional Theology*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.

<sup>4</sup> David F. WRIGHT – Sinclair B. FERGUSON – J. I. PACKER (eds.), *New Dictionary of Theology*, Westmont, Illinois, IVP Academic, 1996, 22.

zaoberala pri misii ťažko vysvetliteľným faktom rozdielnosti konfesii. Konferencia sa cielene nezaoberala vieroučnými otázkami a do popredia sa dostala otázka jednoty na umocnenie misijnej práce v zámorí. Jednota postupu v misii sa stala výzvou a záväzkom pre všetkých zúčastnených. Toto myslenie bolo podnietené hlasmi zvonku, podnetmi cirkví vznikajúcich prostredníctvom misií. Myšlienkou misie bolo dať všetkým ľuďom sveta rovnakú možnosť stať sa kresťanmi. Na vznik Svetovej rady cirkví vplývalo niekoľko už spomenutých faktorov. Spoločný záujem o evanjelizáciu sa prejavil v Študentskom hnutí dobrovoľníkov, ktoré sa neskôr pretransformovalo do Študentského kresťanského hnutia. Hanes dokonca tento spoločný záujem o evanjelizáciu charakterizuje ako počiatok ekumenického hnutia v 20. storočí.<sup>5</sup> Hnutie bolo organizované na Medzinárodnej misionárskej konferencii v Edinburghu v roku 1910. Následne v roku 1921 vznikla Medzinárodná misionárska rada (IMC), ktorá sa v roku 1961 spojila so Svetovou radou cirkví (WCC).<sup>6</sup> Avšak táto jednota vyháňajúca sa predmetu učenia jednotlivých cirkví stála podľa Ch. Brenta na neistom základe a pre svoju myšlienku získal predstaviteľov mnohých cirkví, ktorých predstavitelia sa zišli v roku 1927 vo švajčiarskej Laussane. Diskusia o podstate cirkví a cirkevného úradu sa podľa očakávania stala najzložitejšou. Ďalej sa konferencia zaoberala potrebným stupňom jednoty pre znovu-zjednotenú cirkev, potrebou jednotného kréda, jeho formou a pravým použitím vyznania viery. Výsledky neboli výrazné, avšak bolo rozhodnuté v diskusii pokračovať. Ďalšia konferencia bola zvolaná do Edinburghu na rok 1937, kde bolo zvolané i zhromaždenie Svetovej rady cirkví (WCC) za účelom ich spoločného zjednotenia. Kvôli Druhej svetovej vojne sa však zjednotenie hnutia uskutočnilo až v Amsterdame v roku 1948. Teologická sekcia konferencie formulovala myšlienku, že jednota cirkví a jej obnova sú neoddeliteľne spojené. Ekumenické snahy by nemali zostať len na úrovni medzicirkevnej diplomacie. Ich výsledky by sa teda mali preniesť aj do praktickej teológie. Tým, že sa Svetová rada cirkví (WCC) ustanovila ako „spoločenstvo cirkví“, vyhla sa tak podozreniu zo snahy založiť akúsi nadnárodnú naddenominačnú cirkev, čo odmietli i v prehlásení z Toronta z roku 1950. V New Delhi v roku 1961 bola prijatá nová verzia, ktorá znie takto: „WCC je spoločenstvo cirkví, ktoré vyznávajú Pána Ježiša Krista ako Boha a Spasiteľa podľa Písíem, a preto sa spoločne usilujú splniť svoje poslanie pre slávu jediného Boha, Otca, Syna a Ducha svätého“. Komisia pre vieru a poriadok, ktorá mala relatívnu samostatnosť, umožnila oficiálnu účasť rímskych katolíkov v hnutí, napriek tomu, že neboli členmi WCC. Najvýznamnejším výsledkom práce tejto komisie sú „dokumenty

---

<sup>5</sup> Pavel HANES, *Dejiny kresťanstva*, Banská Bystrica, ZEC, 2016, 332.

<sup>6</sup> Historické udalosti a dokumenty vydané Svetovou radou cirkví citujeme z oficiálnej stránky WCC: <https://www.oikoumene.org/>

ekumenickej konvergenčie“ – takzvané Linské dokumenty z roku 1982, týkajúce sa krstu, večere Pánovej a ordinácie. Konvergenca – zbiehavosť vyjadruje neabsolútnosť zhody vo všetkých aspektoch. Na konferencii v Akre (IMC, 1958) bola dokončená teologická integrácia cirkvi a misie, čoho organizačným dôsledkom bolo zjednotenie IMC a WCC (1961). Hnutie Svetovej rady cirkví (WCC) sa rozhodlo svoje dlhšie otázky riešiť na regionálnej úrovni, takže sa napríklad v roku 1973 ustanovila Konferencia európskych cirkví (KEK). Vznik takýchto regionálnych útvarov ukazuje na regionálne problematiky, ktoré boli vo svojej podstate riešené i pred zlúčením jednotlivých hnutí do Svetovej rady cirkví, a ktoré bolo potrebné riešiť i v rámci pôsobenia celého hnutia ako nadnárodnej organizácie. Aj keď sa i dnes WCC zaoberá cirkevným učením, prijalo aj rastúcu politickú rolu, ktorá sa stala zdrojom nepochopenia a napätia v ďalšom ekumenickom dialógu. Humanizácia misie (Uppsala, 1968) a začiatok sporného dialógu s ostatnými náboženstvami a ideológiami priniesli podnety ku prudkej kritike ekumenizmu zo strany zúčastnených cirkví.

Výzva 2. európskeho ekumenického zhromaždenia v Grazi v roku 1997 si kladla otázku, či niekdajšie rozdiely pôsobiace rozdelenie cirkví by neboli dnes považované za obohacujúce prvky. Kresťanská vízia zmierenia tak obsahuje i otvorenie procesu vyrovnávania sa s minulosťou v duchu historickej pravdy. Podpora spolupráce by mala byť vo všetkých oblastiach a na všetkých úrovniach, vrátane spolupráce v oblasti misie.<sup>7</sup> V oblasti misie ide hlavne o porozumenie skutočnosti, že rozdelenie kresťanstva je v dnešnej dobe jedným z hlavných negatívnych faktorov nepodporujúcich úspešnosť misijného pôsobenia.

Dôležitou súčasťou reálne otvorených možností ekumenickej spolupráce v súčasnosti je *ekleziológia communio*. Bola rozpracovaná protestantskými a pravoslávnyimi teológmi, v spolupráci s rímskokatolíckymi teológmi, v Svetovej rade cirkví (WCC) v procese Viera a poriadok. Všeobecná cirkev je v takto ponímanej ekleziológii chápaná ako spoločenstvo spoločenstiev, zborov zhromaždených okolo oltárnej sviatosti – eucharistie.<sup>8</sup> Konkrétne bol tento koncept prezentovaný v štúdií *Communio- Koinonia* vydanéj v r. 1990 Ekumenickým inštitútom v Štrasburgu. Podstatou tejto myšlienky je neoddeliteľnosť kristológie a ekleziológie. Na pozadí tejto štúdie Hinlický vo svojej publikácii „Budúcnosť cirkví“ hovorí o dočasnej ekleziológii v procese aktuálnych problémov tak v rímskom katolicizme (prekonanie prekážok na ceste k jednote, vytvorených uznaním moderných mariánskych a pápežských dogiem), v luteranizme (vyrovnanie sa s teologickou nedos-

---

<sup>7</sup> *Zmierenie – Boží dar a prameň nového života: Dokumenty 2. európskeho ekumenického zhromaždenia Graz 1997*, Liptovský Mikuláš, Tranoscius, 1997, 13.

<sup>8</sup> Paul R. HINLICKÝ, *Budúcnosť cirkví: Čo by pre nás mal znamenať luteránsko-katolícky dialóg*, Liptovský Mikuláš, Tranoscius, 1999, 196.

tatočnosťou cirkevného života), ako i v potrebe dostatočného zahrnutia pravoslávia do ekumenickej spolupráce.<sup>9</sup> Odporúča skutočné spoločenstvo biskupov, vyslovuje podporu Svetovému luteránskemu zväzu na ceste spoločenstva členských cirkví a verí v možnosti duchovného vodcovstva v nadnárodnej cirkvi v procese hľadania viditeľnej jednoty cirkvi Ježiša Krista.

Druhý model v ekumenickej spolupráci sa v praxi odohráva na miestnej úrovni. Miestny model ekumenizmu predstavuje realitu, bez ktorej je ekumenická spolupráca na najvyšších úrovniach bezúčelná. Potešiteľná situácia nastáva, keď jednota medzi cirkvami na miestnej úrovni presahuje úroveň výsledkov celosvetových dohovorov. Cirkvi sa v ekumenickom snažení združujú i v rámci štátov, takže môžeme hovoriť o ekumenických radách cirkví alebo o národných cirkevných radách. Ide teda o štátny model ekumenizmu, kedy cirkvi spolupracujú dá sa povedať na regionálnej úrovni, pričom nestrácajú vlastnú identitu a venujú sa spoločným úlohám a taktiež spolu komunikujú s predstaviteľmi štátu, s niektorými inštitúciami a so zahraničnými ekumenickými útvarmi. Taktiež dávajú konkrétne podnety na zblížovanie cirkví a organizujú ekumenické bohoslužby. V Slovenskej republike existuje Ekumenická rada cirkví v Slovenskej republike (ERCSR) založená v roku 1955 a v roku 1993 po rozdelení ČSFR dostala dnešný názov. Nejedná sa o nad-cirkevný útvar, ale o združenie registrovaných cirkví, ktoré tvorí platformu pre teologický dialóg.

Bohoslužba a spoločná modlitba sa stali jedným z najefektívnejších prostriedkov a zároveň cieľov ekumenických snáh. Evanjelická aliancia začala organizovať modlitebné týždne a zásluhou francúzskeho katolíckeho predstaviteľa abbé Couturiera bol všeobecne prijatý aj alternatívny termín týchto spoločných modlitieb za jednotu. Spoločné zhromažďovanie však nie je obmedzené len na tento aliančný týždeň modlitieb raz za rok. Na všetkých ekumenických stretnutiach a akciách je modlitba samozrejmom súčasťou. Taktiež sa Kristova cirkev v spoločnej modlitbe rôznych spoločenstiev a denominácií stretáva k modlitbám na vonkajšie podnety, v prípade spoločenských alebo vojenských konfliktov, v rámci národných a cirkevných osláv alebo sviatkov. Veľmi dôležité z hľadiska skutočných vnútorných zmien vedúcich k jednote sú spoločné zhromaždenia za účelom vyjadrenia pokánia a vzájomného odpustenia. Okrem vnútornej premeny sú však samozrejme želateľné i ďalšie viditeľné znaky jednoty, medzi ktoré patrí i možnosť spoločnej bohoslužby. Bohoslužobné zhromaždenia sa realizujú ako bohoslužby ekumenické a na bohoslužby s ekumenickou účasťou, bez spoločnej účasti na eucharistii. Impulzy ekumenického hnutia v 19. storočí boli namierené na univerzity a mali v sebe nemalý intelektuálny potenciál. Tak vzniklo i celosvetové študentské hnutie, ktoré sa vykryštalizovalo do organizácie Svetová federácia kresťanského

---

<sup>9</sup> Ibidem, 201.

študentstva (WCSF). Bolo možné na tejto platforme zaoberať sa na vysokej profesionálnej úrovni historickými podnetmi a problémami, ktoré viedli k rozdeleniu. Rozdelenie sa dalo rozobrať nie len zo strany teologickej, ale taktiež z pohľadu psychologického, sociologického a z pohľadu etnických rozdielov spolupracujúcich na rozdelení. Prepracovanie a porozumenie týmto otázkam je taktiež pomocou pre následné zjednocujúce snahy v súčasnosti, pretože tie narážajú na rovnaké prekážky v týchto oblastiach. Aj dnes kladie ekumenické hnutie veľký dôraz na výchovu a vzdelávanie, zvlášť na vzdelanie študentov teológie.<sup>10</sup> Jedná sa o budúcich cirkevných pracovníkov, ktorí budú formovať myslenie členov cirkví, ale taktiež budú pôsobiť ako predstavitelia cirkví a rozhodovať o prípadnej spolupráci a o budovaní vzájomnej dôvery a porozumenia medzi jednotlivými denomináciami na regionálnej i celosvetovej úrovni. Avšak spoločná misia je posledným a zároveň „prvým“ cieľom ekumenických snáh. Nie len, že je jednota dôležitá pri hlásaní evanjelia, ale táto jednota očakávaná od cirkvi v 19. storočí na nových misijných poliach bola najdôležitejším impulzom k vzniku ekumenického hnutia na začiatku 19. storočia. Misijné spoločnosti boli prvými ekumenickými organizáciami, aj keď sa museli neskôr pretransformovať, kvôli problémom spoločného postupu na misijnom poli. Faktom však ostáva, že napriek problémom v organizačnej a vieroučnej oblasti, je jednotný postup potrebný pre efektívne svedectvo.

Dôležitým nástrojom ekumenizmu v tridsiatych rokoch nášho storočia sa stal *ekumenický dialóg*, pretože pôvodné snahy ekumenického hnutia obchádzať otázky vierouky a teológie sa stali neudržateľné. Tento dialóg predpokladá priznanie možnosti správneho porozumenia problému aj druhej strane participujúcej na dialógu. Nemôže ísť len o snahu presvedčiť druhú stranu o správnosti vlastného presvedčenia, pretože sa potom nejedná o dialóg. Často sa dialógy zameriavajú na historické príčiny rozdelenia a na možnosti ich vzájomného porozumenia. Takto boli napríklad publikované dohody vykonané na celosvetovej úrovni v Dokumentoch rastúcej vzájomnej zhody z roku 1983 a 1992. Existujú však i dohody na regionálnych úrovniach. Konsenzus však nebýva úplný, preto dokumenty zachytávajú i pretrvávajúce rozdiely, ktoré je potrebné objasniť. Dá sa teda hovoriť skôr o ekumenickej konvergencii, to znamená o priblížení jednotlivých stanovísk. Najstaršia metóda používa spôsob vypracovania negatívneho konsenzu, ktorý obsahuje stanoviská, v ktorých sa cirkvi nerozdeľujú a odhaľuje neteologické štiepiace faktory. Táto metóda bola efektívne použitá v ekumenickom dialógu medzi nemeckou reformačnou a rímskokatolíckou cirkvou v osemdesiatych rokoch, kedy sa rozoberali doktrinálne rozdiely 16. storočia a ich dnešná platnosť. V dialógu je

---

<sup>10</sup> S. M. MANRIQUE, Harmony in Diversity, in: *Mozaik: Ecumenical Journal World Student Christian Federation Europe Region*, Budapest, Korrekt Nyomda, 2 (2002), 20.

následne dôležité formulovať spoločné vyznanie, takže Komisia pre vieru a poriadok, ktorá po pričlenení do Svetovej rady cirkví (WCC) zostala i samostatne najvyšším orgánom, odporučila preštudovanie Nicejsko-Konstantinopolského vyznania. V jeho aktuálnej interpretácii sa hľadala pomoc v práci na ekumenickom vierovyznaní, pretože bol zo starých dokumentov najekumenickejší po obsahovej stránke. Možné modely zjednotenia boli postupne formulované nasledovne:

*Federatívny model* počíta s praktickou spolupracou cirkví, ktorá bola požiadavkou Hnutia pre praktické kresťanstvo. Táto spolupráca môže byť v oblasti evanjelizačnej a misijnej a taktiež v oblastiach sociálnych a humanitárnych. Podľa Edinburgskej konferencie (1910) sa jedná o najnižší stupeň zjednotenia. Chýbajú tu prvky potrebné pre praktickú jednotu, ako napríklad spoločná vierouka alebo spoločné sviatosti a úrad. Prax ukázala, že takýto model nie je dlhodobo funkčný. Je potrebná aspoň minimálna dohoda účastníkov medzikonfesijnej spolupráce, federatívny model však obsahuje veľký ekumenický potenciál.

*Model organickej jednoty* – Jeho podstatou je idea zjednotenej cirkvi, spojenej z doteraz rozdelených útvarov. Tu je však potrebná jednotu vo vyznaní viery, vo vysluhovaní sviatostí, v bohoslužbách a v poňatí cirkevného úradu. Organická jednotu však predpokladá existenciu spoločného riadiaceho orgánu, ktorá je v európskom kontexte zložitá. Ešte na 3. Valnom zhromaždení Svetovej rady cirkví (WCC) v roku 1961 v New Delhi bol tento model stále považovaný za najvyšší ideál uskutočnenia ekumenického cieľa. Neskôr však stratil tento model svoje prominentné postavenie, hlavne kvôli jeho lokálnemu obmedzeniu, keďže sa mal tento ideál splniť najprv v jednotlivých lokálnych oblastiach a až potom sa rozšíriť na jednotu cirkvi nadnárodného a celosvetového charakteru.

*Model vzájomného uznania* – Je akýmsi kompromisom predošlých modelov, nejedná sa však len o koexistenciu oddelených cirkví, zároveň zahŕňa teologický proces vzájomného zblížovania. Neskôr sa tento model ukázal ako najdôležitejší, pretože akceptuje historickú skutočnosť rozdelených cirkví a ich snahu o zachovanie si vlastnej autonómie. Z pohľadu reálnych praktických dôsledkov podľa tohto modelu volenej spolupráce sa jedná o pokojnú koexistenciu cirkví, tá však nie je jediným cieľom ekumenizmu.

*Konciliárne spoločenstvo* – Valné zhromaždenia SRC v Uppsale (1968) a v Nairobi (1975) našli riešenie otázky už zjednotených cirkví pomocou hesla konciliárneho spoločenstva. Miestne cirkvi mali byť spojené väzbami spoločnej viery a spoločne slávenej eucharistie s cieľom naplniť tieto požiadavky v rámci stretnutia na spoločnom koncile. V osemdesiatych až deväťdesiatych rokoch sa objavil modifikovaný názov „konciliárny proces“, ktorého ťažisko sa z jednoty cirkvi presunulo na zjednotenie kresťanov

v celospoločenských otázkach. Modifikovanie názvu umožnilo vstup do diskusie i predstaviteľom rímskokatolíckej a pravoslávnej cirkvi. V Európe vyústil proces do Ekumenického zhromaždenia v Basileji v roku 1989, ktorého usporiadateľmi boli Konferencia európskych cirkví a Rada európskych biskupských konferencií. Spoločne tu prezentovali svoje návrhy a postoje predstavitelia všetkých európskych cirkevných tradícií. V roku 1998 bolo pokračovaním druhej ekumenické zhromaždenie v Štýrskom Hradci na tému „Zmierenie“ a následne v roku 1990 celosvetové zhromaždenie v juhokórejskom Seoule.

*Zmierená rozdielnosť* – Prínosom k ekumenickým snahám sa stal tento model akceptujúci pozitívny vklad konfesijného dedičstva jednotlivých cirkví do spoločného ekumenického základu. Predpokladom je zmierenie výrazne rozdielných momentov, nie splynutie inštitúcií a špecifických tradícií. Tieto návrhy boli kladne prijaté i na katolíckej strane, a taktiež boli spolu prijaté s víziou celosvetového konciliárneho spoločenstva. Jednota konfesijne-teritoriálnych cirkevných útvarov s malými zmenami v predošlých štruktúrach je podmienená prijatím základných kresťanských právd vyjadrených v Svätom Písme, v Apoštolskom vierovyznaní a v Nicejsko-Konstantinopolskom vyznaní. Zároveň platí princíp akceptácie závažných výpovedí jednotlivých cirkví. V otázke jednoty sa teda podľa predloženého modelu zmierenej rozdielnosti nejedná o zjednotenie cirkevných štruktúr, ale o vzájomné uznanie.

*Jednota prostredníctvom rôznosti* – protestantský teológ Oscar Cullmann (1902–1999) prišiel vo svojej publikácii *Jednota prostredníctvom rôznosti* s prenesením Pavlovho obrazu rôznych chariziem pôsobiacich v rámci jedného organizmu na ekumenickú situáciu. Minimálny inštitučný rámec svojej predstavy Cullmann špecifikuje na koncilnú štruktúru, ktorú označuje ako koncilné zhromaždenie.

*Koinonický model* – Valné zhromaždenie SRC v Canbere (1991) a Svetová konferencia pre vieru a poriadok v Santiagu de Compostela (1993) sa oficiálne prihlásili ku predstave jednoty ako spoločenstva. Koinonický model nie je prakticky oproti ostatným modelom ľahšie dosiahnuteľný, je však teologicky najhlbšie zakotvený.<sup>11</sup>

Teologické konštrukty vyplývajúce z medzináboženského dialógu majú priamy vplyv na teológiu misie.<sup>12</sup> Tradičné poňatie obvyklé v cirkevných

---

<sup>11</sup> Charakteristika jednotlivých modelov citovaná aj z publikácie: Pavel FILIPÍ, *Církev a církev: Kapitoly z ekumenické ekleziologie*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.

<sup>12</sup> John HICK – Brian HEBBLETHWAITE (eds.), *Christianity and Other Religions*, Oneworld Publications, 2001., Diskusia o misii a dialógu vo Svetovej rade cirkví a v Rímskokatolíckej cirkvi: Carl F. HALLENCREUTZ, *Dialogue and Community: Ecumenical Issues in Inter-religious Relationships*, Swedish Institute of Missionary Research and The World Council of Churches, 1977., Robert B. SHEARD, *Inter-religious Dialogue in the Catholic*



dejinách označujeme ako *exkluzivizmus* (partikularizmus), keďže Kristova obeť je nutná ontologicky aj epistemologicky. Exkluzivistická pozícia bola dominantným prístupom cirkvi v histórii, medzi hlavných predstaviteľov exkluzivistickej pozície patria Karl Barth, Emil Brunner, Hendrick Kraemer, D. A. Carson, William Lane Craig a R. Douglas Geivett. Pavel Hošek upozorňuje na neobhájiteľnosť teodicey v tradičnom partikularizme.<sup>13</sup> Podobné postoje definuje dialektická teológia Karla Bartha, ktorú v oblasti misiológie aplikoval Hendrick Kraemer.<sup>14</sup> Kraemer využil implikáciu Barthovho učenia o *imago Dei* na postavenie základov teológie misie, ktorú nazval biblickým realizmom. Zložitým problémom vo vnútri exkluzivistického prístupu je rovnováha medzi všeobecným cieľom spasenia s osobným rázom spasenia v Ježišovi Kristovi. Druhým prístupom je *inkluzivizmus*, ktorý si napriek otvorenosti voči iným náboženstvám zachováva základy kristocentricity. Teológiu prístupu nájdeme u protestantských teológov hľadajúcich základy tolerance v oblasti tejto paradigmy.<sup>15</sup> Inkluzivizmus sa dá charakterizovať ako stredná cesta medzi exkluzivizmom a pluralizmom, ktorá sa presadila ako v protestantizme a evanjelikalizme, tak aj v katolicizme po II. Vatikánskom koncile. Agnosticizmus s neskoršími možnosťami je nahradený otvoreným optimizmom, hľadá možnosti spásy mimo kresťanskej viery a viditeľnej cirkvi. Avšak prostredníkom spasenia zostáva Kristus a ako normatívum spasenia Jeho zjavenie. Ježiš Kristus je centrom, ostatné náboženstvá nie sú prípravou na Krista, ale Kristus je v skutočnosti prítomný v iných náboženstvách.<sup>16</sup> Clark Pinnock definuje ako spásonosnú vieru v Boha, nie poznanie presného množstva základných informácií.<sup>17</sup> *Pluralizmus* smeruje k univerzálnej teológii, pričom otázka legitimity misie je pre stúpcov pluralistickej paradigmy veľmi problematická. John Hick upozorňuje na nedostatok konštruktivistického dialógu a na potrebu etiky polemiky.<sup>18</sup> Podľa Pavla Hoška sa v dôsledku integrácie pozitívnych momentov uvedených troch paradigiem črtá ponímanie označované ako

---

*Church since Vatican II.*, Edwin Mellen, 1987.

<sup>13</sup> Pavel HOŠEK, *Na cestě dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha, Návrat domů, 2005.

<sup>14</sup> Hendrick KRAEMER, *Religion and the Christian Faith*. Lutterworth, 1956. Kraemerovu pozíciu obnovil vo svojej práci Stephen NEILL, *Crises of Belief: The Christian Dialogue with Faith and No Faith*, Hodder & Stoughton, 1984.

<sup>15</sup> napr. MOLTSMANN, Jürgen, Is "Pluralistic Theology" Useful for the Dialogue of World Religions? in: D'Costa, Gavin, *Christian Uniqueness Reconsidered*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1990.

<sup>16</sup> Calvin E. SHENK, *Who Do You Say That I Am?: Christians Encounter Other Religions*, Herald Press, 1997.

<sup>17</sup> Clark PINNOCK, *A Wideness in God's Mercy: The Finalty of Jesus Christ in a World of Religions*, Grand Rapids, Zondervan, 1992.

<sup>18</sup> John HICK, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*, Westminster, John Knox Press, 1995.

*postpluralizmus* či radikálny pluralizmus. Ním definovaný „dialogický postpluralizmus“, ktorý vychádza z filozofie dialógu,<sup>19</sup> je stanoviskom, ktoré sa v dnešných misijných a misiologických kruhoch objavuje často (od San Antonia 1988), najnovšie v dokumente Svetovej rady cirkví *Spoločne k životu* (Together Toward Life).<sup>20</sup> Tento postoj sa dá stručne charakterizovať v podobe nasledujúceho konštruktívneho napätia: „Ako kresťania nemôžeme inak, než zvestovať Ježiša Krista ako jedinú cestu ku spásu. Zároveň však nemôžeme Božiemu duchu klásť žiadne prekážky v Jeho spásnej činnosti vo svete, bez ohľadu na hranice cirkví.“ Nový model misionálnej ekleziológie v jej praktickom fungovaní je taktiež v dokumente jasne reflektovaný. Miestny zbor je v tomto modeli kľúčový v pochopení misijnej identity cirkvi. Nové pochopenie misie v lokálnej cirkvi nemá viesť jednoducho ku novému misijnému programu, jedná sa o hlboké porozumenie cirkvi ako misie. Gelder a Zscheile tvrdia, že misionálna cirkev nie je model, štandardizovaný program alebo stratégia, ktorá môže byť použitá v lokálnej cirkvi s vopred stanoveným výsledkom. Nie je to predpísaný súbor vecí, ktoré je potrebné urobiť, alebo vízia pre cirkev ako by mala vyzeráť, ale skôr určitý pohľad na teologickú identitu cirkvi.<sup>21</sup> Svetové ekumenické hnutie sprevádza otázka, aký je reálny praktický dopad hnutia na život v členských regionálnych cirkvách. Táto polemika je dôsledkom neporozumenia celej namáhavej vedeckej práce laikmi a taktiež dôsledkom slabej komunikácie odborníkov s predstaviteľmi cirkví v záujme jednoduchšieho prekomunikovania dosiahnutých výsledkov ekumenických dialógov. Výsledky dohôd na tejto celosvetovej úrovni je potrebné prepracovať na úroveň regionálnu a hľadať spôsoby ako ich zapracovať do každodenného života cirkví a do ich vzájomného spoločného hľadania ducha jednoty a porozumenia. Platí to aj v hľadaní misionálnej identity lokálnych cirkevných zborov, ktoré sa vo svojej špecifickej situácii menej alebo viac snažia o ekumenickú spoluprácu v každodennom živote cirkvi.

### Zoznam použitej literatúry

- BOSCH, David J., *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1990.
- FILIPÍ, Pavel, *Cirkev a cirkve: Kapitoly z ekumenické ekleziologie*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.

---

<sup>19</sup> Pavel HOŠEK, *Na cestě dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženstv*, Praha, Návrat domů, 2005.

<sup>20</sup> Jooseop KEUM (ed.), *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, WCC, 2013.

<sup>21</sup> Craig VAN GELDER – Dwight J. ZSCHEILE, *The Missional Church in Perspective: Mapping Trends and Shaping the Conversation*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2011, 165.

- GUDER, Darrell L., *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- GUDER, Darrell L., *Called to Witness: Doing Missional Theology*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.
- HALLENCREUTZ, Carl F., *Dialogue and Community: Ecumenical Issues in Inter-religious Relationships*, Swedish Institute of Missionary Research and The World Council of Churches, 1977.
- HANES, Pavel, *Dejiny kresťanstva*, Banská Bystrica, ZEC, 2016.
- HICK, John, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*, Westminster, John Knox Press, 1995.
- HICK, John – HEBBLETHWAITE, Brian (eds.), *Christianity and Other Religions*, Oneworld Publications, 2001.
- HINLICKY, Paul R., *Budúcnosť cirkvi: Čo by pre nás mal znamenať luteránsko-katolícky dialóg*, Liptovský Mikuláš, Tranoscius, 1999.
- HOŠEK, Pavel, *Na cestě dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*, Praha, Návrat domů, 2005.
- KEUM, Jooseop (ed.), *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, WCC, 2013.
- KONEČNÝ, Anton, Ekumenické spoločenstvo Košíc dostalo ocenenie, in: *Katolícke noviny*, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 21 (1998), 5.
- KRAEMER, Hendrick, *Religion and the Christian Faith*, Lutterworth, 1956.
- MANRIQUE, S. M., Harmony in Diversity, in: *Mozaik: Ecumenical Journal World Student Christian Federation Europe Region*, Budapest, Korrekt Nyomda, 2 (2002), 20.
- MOLTMANN, Jürgen, Is “Pluralistic Theology” Useful for the Dialogue of World Religions?, in: D’COSTA, Gavin, *Christian Uniqueness Reconsidered*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1990.
- SHEARD, Robert B., *Inter-religious Dialogue in the Catholic Church since Vatican II*, Edwin Mellen, 1987.
- NEILL, Stephen, *Crises of Belief: The Christian Dialogue with Faith and No Faith*, Hodder & Stoughton, 1984.
- PINNOCK, Clark, *A Wideness in God's Mercy: The Finalty of Jesus Christ in a World of Religions*, Grand Rapids, Zondervan, 1992.
- TIBUSEK, J. *Ein Glaube, viele Kirchen: Die christlichen Religionsgemeinschaften – Wer sie sind und was sie glauben*. Ebner Ulm, Langgons : Rucker & Schmidt, 1996.
- VAN Gelder, Craig – ZSCHEILE, Dwight J., *The Missional Church in Perspective: Mapping Trends and Shaping the Conversation*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2011.
- WRIGHT, David F. – FERGUSON, Sinclair B. – PACKER, J. I., (eds.), *New Dictionary of Theology*, Westmont, Illinois, IVP Academic, 1996.
- Zmierenie – Boží dar a prameň nového života: Dokumenty 2. európskeho ekumenického zhromaždenia Graz 1997*, Liptovský Mikuláš, Tranoscius, 1997.
- <https://www.oikoumene.org/>

PaedDr. Viktória ŠOLTÉSOVÁ, PhD.



### Posvätné spoločenstvá alebo sväté komunity?

*Pavel PROCHÁZKA*

#### Abstrakt

Článok prezentuje empirický výskum vykonaný na Katedre teológie a katechetiky PF UMB v Banskej Bystrici. Bol realizovaný prostredníctvom 378 odpovedí návštevníkov slovenských protestantských zborov na dotazník, ktorý obsahoval dvanásť otázok so škálou vyjadrenia šiestich možných postojov. Cieľom bolo zistiť, ako respondenti vnímajú svoje spoločenstvo v zmysle charakteristiky posvätného spoločenstva alebo svätej komunity, ako ju publikovali Darel J. Fashing a Dell Dechant.

**Kľúčové slová:** posvätné spoločenstvo, svätá komunita, cirkev, Slovensko.

#### Abstract

This paper presents empirical research conducted at the Department of Theology and Christian Education, PF, Matej Bel University, Banska Bystrica. It was realized through 378 answers of the visitors of Slovak Protestant congregations. They were answering to a questionnaire containing twelve questions with a range of six possible statements. The aim was to find out how respondents perceive their community in terms of the characteristics of "Sacred Society" or "Holy Community" as published by Darel J. Fashing and Dell Dechant.

**Keywords:** sacred society, holy community, church, Slovakia.

V minulom čísle časopisu *Testimonium fidei* bola uverejnená štúdia *Posvätný a svätý v kontexte misie zborov*<sup>1</sup>. V abstrakte k článku bolo uvedené, že sa „plánuje vykonať empirický výskum v slovenských zboroch a určiť ich charakter“, keďže „od konkrétneho obrazu cirkevného zboru –

---

<sup>1</sup> *Testimonium fidei* 4 (2016/1), 49–59.

od zamerania na posvätnosť a svätosť – sa odvíja charakter podpory misijne oslovených a do zboru zapojených ľudí“.

Podnet na výskum dali charakteristické črty posvätnej spoločnosti a svätej komunity, ako ich publikovali Darel J. Fashing a Dell Dechant<sup>2</sup>. Podľa nich pojmy „posvätný“ a „svätý“ označujú dve často protikladné tendencie, či už z pozície osoby jednotlivca alebo spoločnosti. Skúsenosť *posvätného* nás podnecuje rozdeliť si svet na sakrálny a na profánny tak, že vidíme samých seba ako ľudské bytosti a všetkých iných ako profánnych; teda bezbožných, akoby boli čímsi menejcenným než ľudskými bytosťami. Skúsenosť *svätého* nám dodáva odvahu rozbiť toto rozdelenie a objaviť v človeku, ktorý je iný a cudzí, plnohodnotnú ľudskú bytosť a ľudskosť.

To prvé podľa Fashinga a Dechanta utvára *posvätné spoločnosti*, to druhé *sväté komunity*. Každá z nich má svoje typické črty a tvorí charakteristickú etiku.

*Posvätná spoločnosť* má tendenciu naberať smer k etnocentricite. Vidí boha ako svoj obraz, tvorí si predstavu boha na svoj obraz. Prijíma ľudí kompatibilných s týmto obrazom boha a odmieta osoby s odlišným obrazom boha, pričom na nich hľadá ako na čosi menej než ľudské. Pre takú spoločnosť je meradlom toho, čo je ľudské, rovnakosť. Posvätné stojí v ostrom protiklade k profánnemu, konečný kozmos alebo spoločnosť sa sakralizujú, čo sa žiada vyjadriť v posvätnom spôsobe života jednotlivca. Kozmos má svoj posvätný poriadok. Odpovede na ľudské otázky majú absolútnu platnosť; sme uväznení v konečnom. Boh je uzavretý do systému, morálka sa definuje sociálnym postavením. Veci existujú v stave, v akom sú, lebo to tak musí byť. Materiálne zameranie a zapodievanie sa fyzickým svetom je v príkrom rozpore s duchovnými otázkami.

Posvätná spoločnosť hľadá dobro skupiny (napr. i cirkevného zboru), usiluje sa o nerozdobiteľnú jednotu, odmieta rozdiely; prejavuje xenofóbne tendencie, odopiera cudziemu právo na existenciu. Je ovládaná uzavretým systémom príkazov a zákazov; základné postuláty a veci viery sa kriticky neskúmajú, pretože sú dané. Boh je bohom systému a hodnota človeka je určená pridanou hodnotou danej spoločnosti (napr. cirkevného zboru). Platí: „Zaraď sa! Tu platia pevné pravidlá!“ Posvätná spoločnosť je projekciou konkrétneho obrazu vecí. Profánne a sakrálne sú v neprekonateľnom protiklade.

*Svätá komunita* hľadá stred mimo seba; „cudzinec“ je stredobodom jej záujmu, je anti-etnocentrická. Všetky osoby vidí stvorené na obraz Svätého, ktorý nemá obraz (ako to vykazuje napr. židovské poňatie Boha – zákaz Jeho spodobňovania), a verí, že prijímanie iných, otvorenosť pre cudzích a sociálne vylúčených znamená vítať a prijímať tohto Svätého.

---

<sup>2</sup> Darel J. FASHING – Dell DECHANT Comparative Religious Ethics. A Narrative Approach, Malden, Blackwell Publishers, 2001, 18.

Meradlom toho, čo je ľudské, je akceptovaná rozdielnosť. Sväté a sekulárne nestoja v príkrom protiklade, ale naopak, sú komplementárne. Všetko konečné možno desakralizovať či sekularizovať v mene Nekonečného, pretože iba TEN SVÄTÝ je svätý. Svet nie je profánny, znesvätený, ale sekulárny, svetský. Veľkosť človeka je v tom, že má dôstojnosť. Zasluguje si spravodlivosť. Svätá komunita prijíma kladenie podstatných otázok a prijímanie pochybností ako integrálnu súčasť viery, lebo vždy máme viac otázok ako odpovedí. Vďaka tomu prijíma otvorenosť pre nekonečno. Stvorenie na obraz Boží rozumie ako stvorenie na obraz toho Svätého bez obrazu. Dôstojnosť človeka ju vedie k etike rovnosti a k vzájomnej závislosti. Tu neplatia vždy pevné pravidlá; spôsob vecí, aký je, kladie otázky.

Svätá komunita hľadá dobro cudzinca. Rozdielnosti neeliminuje, ale víta. Cudzie prijíma, lebo ju to môže obohatiť alebo jej i nastaviť zrkadlo. Čo je cudzie, sa prijíma, pretože má právo existovať aj v jej strede. Systém príkazov a zákazov spochybňuje; je totiž otvoreným systémom bytia pred Bohom. Všetky veci možno, ba treba, skúmať a podľa výsledkov skúmania aj meniť, lebo Boh je nad systémom. Hodnota jednotlivca je v tom, že je človekom. Neplatí tu príkaz: „Zaraď sa!“ ale skôr: „Rozvíjaj sa!“ Treba klásť otázky a uplatňovať kreativitu. Úlohou etiky založenej na tomto koncepte nie je eliminovať či ignorovať morálku spoločnosti, ale transformovať ju odstraňovaním rozdielností; prekážok medzi tým, čo je sväté a čo je profánne.

Výskum sa realizoval na základe dotazníka vlastnej proveniencie. Otázky boli nasmerované na Fashingove a Dechantove charakteristické črty posvätnej spoločnosti a svätej komunity. Dotazník je k nahliadnutiu na internetovej stránke.<sup>3</sup> Bol šírený prostredníctvom sociálnych sietí a cirkevných zborov. Asi jedna pätina dotazníkov bola vyplnená a spracovaná v papierovej forme. Pritom okrem študentov Katedry teológie a katechetiky PF UMB v Banskej Bystrici pomáhali aj miestni duchovní a laickí pracovníci v cirkevných zboroch.

Závery hodnotenia sú vypracované na základe 378 odpovedí respondentov zo skupiny cirkví reformačného pôvodu (abecedne): Apoštolskej cirkvi na Slovensku, Bratskej jednoty baptistov, Cirkvi adventistov siedmeho dňa, Cirkvi bratskej, Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania, Evanjelickej cirkvi metodistickej a Reformovanej kresťanskej cirkvi. Podľa veku bolo 53,9 % respondentov vo veku 17–35 rokov, 23,5 % vo veku 35–60 rokov, 14,3 % vo veku 60–75 rokov a 8,3 % malo viac ako 75 rokov. Z celkového počtu respondentov bolo 47,9 % mužov a 52,1 % žien.

---

<sup>3</sup> [https://docs.google.com/forms/d/1ll-r8XdkZm5m4dyXxbjl\\_IHcCxsNeFijwrMb5h\\_ox6U/viewform](https://docs.google.com/forms/d/1ll-r8XdkZm5m4dyXxbjl_IHcCxsNeFijwrMb5h_ox6U/viewform) [10. 12. 2016]

Zisťovanie sa uskutočnilo pomocou dvanástich otázok. Na každú otázku bola poskytnutá škála šiestich odpovedí: 1. neviem; 2. vôbec nie, nesúhlas; 3. trochu, nízka miera súhlasu; 4. stredne, stredná miera súhlasu; 5. vyššia miera súhlasu; 6. plný súhlas.

*1. otázka:*

Ide v kresťanstve najmä o dobro vášho (cirkevného, zborového, farského) spoločenstva?

*Odpovede:*

1. neviem: 14,2 %
2. vôbec nie, nesúhlas: 29,8 %
3. trochu, nízka miera súhlasu: 17,4 %
4. stredne, stredná miera súhlasu: 12,8 %
5. vyššia miera súhlasu: 14,2 %
6. plný súhlas: 11,5 %

*2. otázka:*

Je meradlom kvality človeka príslušnosť k vášmu (cirkevnému, zborovému, farskému) spoločenstvu?

*Odpovede:*

1. neviem: 8,4 %
2. vôbec nie, nesúhlas: 69,3 %
3. trochu, nízka miera súhlasu: 11,6 %
4. stredne, stredná miera súhlasu: 6 %
5. vyššia miera súhlasu: 4,7 %
6. plný súhlas: 0 %

*3. otázka:*

Je všetko mimo vášho (cirkevného, zborového, farského) spoločenstva v ostrom protiklade s Božím zámerom?

*Odpovede:*

1. neviem: 10,6 %
2. vôbec nie, nesúhlas: 61,6 %
3. trochu, nízka miera súhlasu: 16,2 %
4. stredne, stredná miera súhlasu: 5,6 %
5. vyššia miera súhlasu: 4,6 %
6. plný súhlas: 1,4 %

*4. otázka:*

Majú reálny prínos aj iné (cirkevné, zborové, farské) spoločenstvá pre rast Božieho kráľovstva?



*Odpovede:*

1. neviem: 9,3 %
2. vôbec nie, nesúhlas: 2,3 %
3. trocha, nízka miera súhlasu: 3,2 %
4. stredne, stredná miera súhlasu: 12 %
5. vyššia miera súhlasu: 24,5 %
6. plný súhlas: 48,6 %

*5. otázka:*

Je dôstojnosť a spravodlivosť kresťana významnejšia ako pravidlá vášho (cirkevného, zborového, farského) spoločenstva?

*Odpovede:*

1. neviem: 14,4 %
2. vôbec nie, nesúhlas: 8,3 %
3. trocha, nízka miera súhlasu: 6,5 %
4. stredne, stredná miera súhlasu: 18,1 %
5. vyššia miera súhlasu: 25,9 %
6. plný súhlas: 26,9 %

*6. otázka:*

Sú pochybnosti viery akceptované vo vašom (cirkevnom, zborovom, farskom) spoločenstve ako normálna súčasť života veriaceho?

*Odpovede:*

1. neviem: 13,9 %
2. vôbec nie, nesúhlas: 5,6 %
3. trocha, nízka miera súhlasu: 15,7 %
4. stredne, stredná miera súhlasu: 24,5 %
5. vyššia miera súhlasu: 23,1 %
6. plný súhlas: 17,1 %

*7. otázka:*

Vytvárate si obraz Boha podľa požiadaviek na člena vášho spoločenstva?

*Odpovede:*

1. neviem: 9,7 %
2. vôbec nie, nesúhlas: 64,4 %
3. trocha, nízka miera súhlasu: 12,5 %
4. stredne, stredná miera súhlasu: 5,6 %
5. vyššia miera súhlasu: 6,5 %
6. plný súhlas: 1,4 %

*8. otázka:*

Je hodnota významných jedincov vo vašom spoločenstve daná ich sociálnym postavením skôr ako tým, že sú ľuďia?

*Odpovede:*

1. neviem: 10,8 %
2. vôbec nie, nesúhlas: 40,4 %
3. trocha, nízka miera súhlasu: 23 %
4. stredne, stredná miera súhlasu: 10,8 %
5. vyššia miera súhlasu: 10,3 %
6. plný súhlas: 4,7 %

*9. otázka:*

Má vaše myslenie viery spätný dopad aj na myslenie a život vášho spoločenstva?

*Odpovede:*

1. neviem: 19,2 %
2. vôbec nie, nesúhlas: 16,4 %
3. trocha, nízka miera súhlasu: 15 %
4. stredne, stredná miera súhlasu: 18,7 %
5. vyššia miera súhlasu: 22,4 %
6. plný súhlas: 8,4 %

*10. otázka:*

Vnímate morálne štandardy vo vašom (cirkevnom, zborovom, farskom) spoločenstve ako systém príkazov a zákazov?

*Odpovede:*

1. neviem: 8,8 %
2. vôbec nie, nesúhlas: 51,6 %
3. trocha, nízka miera súhlasu: 19,1 %
4. stredne, stredná miera súhlasu: 12,6 %
5. vyššia miera súhlasu: 6,5 %
6. plný súhlas: 1,4 %

*11. otázka:*

Je vo vašom (cirkevnom, zborovom, farskom) spoločenstve vítaná kritická otázka k jeho aktuálnemu stavu?

*Odpovede:*

1. neviem: 10,6 %
2. vôbec nie, nesúhlas: 16,7 %
3. trocha, nízka miera súhlasu: 19,4 %
4. stredne, stredná miera súhlasu: 17,1 %
5. vyššia miera súhlasu: 22,2 %
6. plný súhlas: 13,9 %

*12. otázka:*

Prevažuje vo vašom (cirkevnom, zborovom, farskom) spoločenstve záujem o telo, zdravie, peniaze nad humanitnými otázkami (nad zmyslom života, kvalitou života, nad kultúrou a filozofiou života?)

*Odpovede:*

1. neviem: 13,8 %
2. vôbec nie, nesúhlas: 38,7 %
3. trochu, nízka miera súhlasu: 22,6 %
4. stredne, stredná miera súhlasu: 14,7 %
5. vyššia miera súhlasu: 7,4 %
6. plný súhlas: 2,8 %

Pri akomkoľvek pokuse o interpretáciu výskumného hodnotenia treba mať na pamäti, že využíva religionistickú metódu. Respondenti vyjadrovali svoje pocity a subjektívne názory založené na bezprostrednej reakcii na danú otázku. I to má svoju výpovednú hodnotu, avšak nemusí byť objektívnou pravdou a nehovorí nič o zámere ani o skutočnej misii cirkevných spoločenstiev.

*Prof. ThDr. Pavel PROCHÁZKA, PhD.*



# Transformácia človeka prostredníctvom Božieho slova

*Ioan Dinu LAKATOS*

## Abstrakt

Príspevok má za cieľ priblížiť čitateľom transformujúcu moc Božieho slova. Analyzuje teoretickú a praktickú časť transformácie z Biblickej perspektívy. V teoretickej časti poukazuje na to, že Biblia počíta s premenou človeka cez Božie slovo, ktoré zasahuje a mení ľudské okolnosti. Tento proces nie je podmienený časom ani obdobím, pretože Boh je iniciátorom aj garantom transformácie v živote človeka. Príspevok kladie dôraz na dôležitosť cirkvi, kázania a pastorácie v transformačnom procese. Cirkev chápe ako nedokonalých ľudí rôzneho veku, vzdelania, rôznych jazykov, národností a rôznych politických presvedčení, ktorí prijali a uverili zvesti evanjelia. Kázanie a pastorálnu starostlivosť považuje za prostriedky, cez ktoré cirkev pôsobí transformačne. Pri kázaní Božieho slova poukazuje na tri hlavné funkcie kázne: iniciátor transformácie (kázeň iniciuje transformáciu v poslucháčoch); stabilizátor transformácie (kázeň stabilizuje transformáciu v poslucháčoch), transformácia nadprirodzenou skúsenosťou (kázeň je obohatená o nadprirodzený prvok, ktorý poslucháčov transformuje ďaleko viac, ako si je kazateľ vedomí). Pri pastorálnej starostlivosti sa zameriava na ľudí v každej fáze života (od počatia, cez detstvo a mladosť po starobu) a rôzne životné situácie. Medzi oblastí, ktorým sa pastorálna starostlivosť venuje patria aj krízové situácie, antipatia a zmysel utrpenia. V závere je vyzdvihnutá potreba dôkladnej znalosti teológie a osobnej reflexie ako odporúčanie pre duchovných pracovníkov, ktorí deklarujú Božie slovo prostredníctvom kázania ako aj pastorálnej služby.

**Kľúčové slová:** transformácia, cirkev, Božie slovo, kázanie, pastorácia.

## Summary

This paper aims to clarify the transforming power of the Word of God to its readers. It focuses on the theoretical and practical aspects of this transforming power from a biblical perspective. The theoretical aspect of this paper shows that the Word of God has power to change lives and has the ability to change the circumstances in one's life. This transformation is not influenced by time or season because God is the one who initiates and fulfils the change in one's life. This paper emphasizes the importance of the church, preaching and pastoral care in the process of this transformation.

The church is understood to be a group of imperfect people of all ages, with diverse education, languages, political beliefs and nationality who believed in and accepted the Gospel. It is also understood that the church uses pastoral care and preaching as tools to administer transformation. The administration of transformation through preaching is three fold: Initiation of the transformation (First, the sermon initiates a transformation in the hearers); Stabilization of the transformation (Second, the sermon stabilizes a transformation in the hearers); Transformation through supernatural encounter (Third, the sermon is empowered by a supernatural element that transforms the hearers beyond the awareness of the preacher). It is understood that pastoral care focuses on people in every stage of life and in various circumstances (starting at conception through childhood and adulthood to old age). Some of the areas that pastoral care addresses are crisis situations, antipathy and the sense of suffering. The need for an in-depth knowledge of theology and personal reflection is highlighted in the conclusion as a recommendation for leaders who declare the Word of God through preaching and pastoral care.

**Keywords:** transformation, church, the Word of God, preaching, pastoral care.

## 1. Transformácia prostredníctvom Božieho slova v kázni a pastorácii

Dôkladnejšia analýza transformačného pôsobenia Božieho slova prostredníctvom kázaného Božieho slova a prostredníctvom pastorálnej starostlivosti v živote človeka si vyžaduje pozornosť celkového rámca, kde je táto činnosť realizovaná. Kázanie a pastorácia sú neoddeliteľnou súčasťou cirkvi, ktorá je zárukou aj nositeľkou týchto transformačných nástrojov. Tak kázanie ako aj pastorácia sú len nástrojmi (cirkvi), cez ktoré je ohlasované Božie slovo. Pokiaľ by nespĺňali tento základný predpoklad a boli by oddelené od cirkvi, alebo by neohlasovali kresťanskú zvesť, prestali by pôsobiť transformačne.

Ježiš prikazuje svojim učeníkom v Markovom evanjeliu (Mk 16,15–16), aby kázali evanjelium každému stvoreniu, lebo len ten, kto uverí bude zachránený. Tento Ježišov príkaz nám ukazuje na jedno z poslání cirkvi (kázanie evanjelia). Evanjelium je dobrá správa pre každého človeka, ktorého obsahom je Božie slovo. Toto Božie slovo pôsobí transformačne na život každého, kto uverí tejto správe a prináša novú nádej, život a pozitívnu premenu. Tak v Biblii ako aj v praxi môžeme pozorovať, že ľudia zasiahnutí evanjeliom potrebujú následnú starostlivosť. V knihe Skutkov nachádzame výzvu a apel na pastorálnu činnosť. „A tak tedy majte na seba pozor i na

celé stádo, v ktorom vás ustanovil Svätý Duch za dozorcov, aby ste pásli cirkev Božiu, ktorú si dobyl vlastnou krvou.“ (Sk 20,28). Táto výzva nám poukazuje na ďalšie poslanie cirkvi prostredníctvom pastorálnej starostlivosti. Pastorálna starostlivosť sa zameriava na sprevádzanie ľudí v každej fáze ich života – od počatia, cez detstvo, mladosť, starobu a taktiež v každej životnej situácii a núdzi. Nakoľko oznamovanie Božieho slova prostredníctvom kázania a pastorácie je neoddeliteľne späté s poslaním cirkvi, je potrebné tieto nástroje chápať v cirkevnom kontexte. Chápanie celého cirkevného kontextu je veľmi rozsiahle, avšak pre účely tejto štúdie by mohlo byť postačujúce stanoviť akési základne chápanie cirkevného kontextu, ktoré budeme zohľadňovať.

Cirkev nie je ľudský výmysel, ale Božia ustanovizeň (Mt 16,18). Ježiš zanechal svojich učeníkov, aby pokračovali v jeho práci a poveril ich hlásať evanjelium. Cirkev je preto zložená z ľudí rôzneho veku, vzdelania, rôznych jazykov, národností a rôznych politických presvedčení, ktorí prijali a uverili zvesti evanjelia. Komenský chápe cirkev ako zástup ľudí vybraných zo sveta, ktorí boli osvietení slovom a Božím Duchom. Na základe tohto osvietenia poznajú svojho Pána Boha a jemu slúžia. Pripravujú sa na kralovanie a nebeský život s Kristom.<sup>1</sup> Tento výstižný popis cirkvi, zahŕňa ďalší dôležitý aspekt cirkvi na ktorý chceme poukázať, t.j. zástup ľudí. Cirkev, kde je ohlasované Božie slovo, sa skladá zo zástupov. Logickou analýzou môžeme dedukovať, že zástupy sa skladajú z mnohých rodín a rodiny sa skladajú z jednotlivcov. Takýto pohľad môže byť užitočný tak pre homiletický ako aj pre pastoračný rámec. Ak sa venujeme jednotlivcovi (ohlasovaním slova), tak zároveň slúžime aj cirkvi, a ak hovoríme o cirkvi, tak zároveň hovoríme aj o jednotlivcoch, z ktorých sa cirkev skladá. Toto chápanie nám môže poslúžiť aj v inom zmysle: Keďže žiaden človek nie je dokonalý, potom ani samotná cirkev nemôže byť dokonalá. Aj napriek tejto nedokonalosti, sám Boh sa zjavuje ľuďom prostredníctvom cirkvi a dáva jej transformačné nástroje. Žiaľ, stáva sa, že namiesto toho, aby vždy došlo k pozitívnym zmenám dochádza k pravému opaku. Mnohí ľudia v cirkvi sú ľahostajní jedni voči druhým, ba dokonca sa aj vzájomne zraňujú. Tento stav plynie zo spomínanej nedokonalosti cirkvi (jednotlivcov). Dobrá správa však je, že aj uprostred takejto situácii je tu stále nádej, skrze Božie slovo. Pokiaľ je Božie slovo ohlasované (kázaním, alebo pastoráciou) vstupuje do tohto procesu a pôsobí uzdravujúco. Preto cirkev môžeme chápať ako prostredie, kde môžu byť ľudia (aj) zranení, ale (predovšetkým) aj uzdravovaní. Prochádzka túto skutočnosť poznamenal nasledovne: „Cirkev má uprostred sveta plného všelijakého ohrozenia úlohu vitálneho agenta obnovy a rastu.“<sup>2</sup> To znamená, že cirkev má Božie zaslúbenie požehnania do budúcnosti všade tam, kde je dovolené Božiemu slovu, aby pôsobilo

<sup>1</sup> Jan A. KOMENSKÝ, *Obnova cirkve*. Praha, Kalich, 1952, s. 16.

(prostredníctvom kázania a pastoraľnej starostlivosti). Pokiaľ cirkev verne spĺňa svoje poslanie ohlasovania Slova je tým najlepším prostredím na transformáciu človeka v úplne nové stvorenie. Kázne alebo pastoraľná starostlivosť sú len prostriedky, cez ktoré cirkev pôsobí a človek môže tento transformujúci rozmer prijať.

## 2. Božie slovo ako iniciátor a stabilizátor premeny

V Izaiášovi (Iz 55,10–11) je zachytený jeden z najvýstižnejších textov, ktorý hovorí o moci Božieho slova. Božie slovo je tu prirovnané k vlhkosti, ktorá zavláhuje pôdu. Zem je úrodná len vďaka vlhkosti, ktorá prináša dážď alebo sneh. Bez vody je všetko predurčené na smrť. Podobne to je aj s človekom. Bez Božieho slova jeho život je neplodný a odpísaný na zánik. Pozoruhodné v tomto texte je, že nie človek je ten, ktorý vykonáva Božiu vôľu prostredníctvom slova, ale samotné Slovo dosiahne to, k čomu bolo poslané. Jedinú vec, ktorú musí človek urobiť je prijať toto Slovo. Božie slovo je mocné nakoľko je sprevádzané mocou toho, ktorý ho vyslovil (Boh). Dobrý príklad nachádzame v Novej Zmluve v Matúšovom evanjeliu, kde uzdravenie chorého prebehne len vyslovením Ježišovho slova na diaľku (Mt 8,5–13). Taktiež podobnú situáciu nachádzame v Jánovom evanjeliu, kde sa udeje ďalší zázrak podobným spôsobom (Jn 4,46–52). V Jánovom evanjeliu je napísané ako Ježiš slovom očistil svojich učeníkov (Jn 15,3). Všetky tieto príklady hovoria o Slove, ktoré vychádza od Boha a prináša premenu do situácie, s ktorou sa stretne. Rovnaký prípad vidíme aj pri stvorení sveta, (Gn 1) kde všade nachádzame ako Boh povedal a udialo sa. Ide o tvorenie skrze Jeho Slovo. Evanjelista Ján začína evanjelium slovami: Na počiatku bolo Slovo... (Jn 1,1). Skrze toto Slovo povstalo všetko (Jn 1,3), ba viac než to, toto Slovo bol sám Ježiš (Jn 1,14). Moc Božieho slova spočíva v samotnom Bohu. Apoštol Pavol túto skutočnosť vyjadruje v liste, ktorý adresoval do Ríma a vysvetľuje, že on sa nehanbí za evanjelium Kristovo, lebo ono je mocou Božou na spasenie každému veriacemu (R 1,16). Inými slovami to, čo urobil Ježiš má moc meniť ľudské životy. Z biblickej perspektívy môžeme vidieť, že Božie slovo zasahuje a mení ľudské okolnosti a Biblia počíta s premenou človeka cez Božie slovo. Táto premena nepodlieha zmene, ale v každom období a čase je vždy aktuálna. Biblia svedčí o tom, že ohlasované Božie slovo má veľkú moc pôsobiť transformačne na životy jednotlivcov a skúsenosti duchovných pracovníkov to len potvrdzujú. Nie človek je ten, kto niečo môže urobiť skrze ohlasovanie Božieho slova, ale samotné Slovo má v sebe moc, ktorá

---

<sup>2</sup> Pavel PROCHÁZKA, Pastoračné východiska pomoci ľuďom trpiacim úzkosťou. In: Jozef BRENKUS – Albin MASARIK (eds.), *Úlohy cirkvi v ohrozenom svete*. Zborník z vedeckej teologickej konferencie. Banská Bystrica, Pedagogická fakulta UMB, 2003, s. 27–31.



pramení od toho, ktorý toto Slovo vyslovil. Z tohto vyplýva, že nie človek, ale Boh je iniciátorom aj garantom transformácie.

### 3. Transformačný dosah Slova v kázni

Homiletická činnosť cirkvi ma svoju nezastupiteľnú úlohu v transformačnom procese. Kázanie je pre cirkev najvýraznejšou verejnou formou ohlasovania Božieho slova. Túto skutočnosť potvrdzuje aj cirkevná prax, v ktorej je možné pozorovať pozíciu kázania v bohoslužobnom dianí. V protestantských cirkvách je tento dôraz ešte výraznejší. Hamilton poukazuje, že kázanie je pre mnohých kazateľov činnosť, ktorú na jednej strane milujú a na druhej sa jej desia. Milujú ju preto, že im je výsadou stáť pred ľuďmi a sprostredkovať im Božie slovo, ale desia sa ho, pretože týždeň čo týždeň si musia pýtať Božiu vôľu, študovať Písmo a všestranne sa pripravovať. V tejto súvislosti Hamilton považuje za dôležité, aby kazatelia mali zodpovedanú otázku: Čo kázanie naozaj je a aké má zámery? Sám sa týmto otázkam venoval a po dôkladnom preskúmaní prichádza k tomu, že ak sa pozrieme do novozmluvného fragmentu z Ježišovho prvého kázania, ktorý je zachovaný v Mk 1,14–15: „Keď Jána uväznili, prišiel Ježiš do Galiley, zvestoval evanjelium Božie a hovoril: Naplnil sa čas a priblížilo sa kráľovstvo Božie; pokánie čiňte a verte v evanjelium!“<sup>3</sup>, môžeme vidieť nasledujúce podstatné črty (prítomne aj v iných fragmentoch Ježišovho kázania): urgentnosť, naliehavosť (Naplnil sa čas!), presvedčenie (všetky Ježišove posolstvá boli prednesené s absolútnym presvedčením), vždy išlo o vyhlasovanie teologických a duchovných právd („priblížilo sa kráľovstvo Božie“), jasné pozvanie, aby zareagovali na zvesť („pokánie čiňte a verte v evanjelium!“), základné zameranie a presvedčenie, že teologická pravda je vždy evanjelium (je to tu v dvoch veršoch povedané dvakrát). Používa príbehy z každodenného života poslucháčov (osobitne podobenstvá). Ježiš bol prekvapivo „citlivý pre hľadajúcich“, to zn., že ponúkal vo svojej zvesti milosť a súcit so stratenými (Mt 11,28, L 19,10). Bol prorocký a konfrontačný smerom k tým, ktorí sa považovali za „nábožných“ ľudí a pozýval ich, aby postúpili od litery Zákona k srdcu a duchu Zákona. Bol praktický, pojednával o veciach z reálneho života, s ktorými ľudia zápasili (obavy, materializmus, manželstvo a rozvod, nenávisť, odpustenie a neznášanlivosť). Učil ľudí ako mať kontakt s Bohom (pojednával o otázke modlitby, pôstu, služby, dávania a iných veciach praktikovania viery). Následne Hamilton konštatuje, že aj my dnes musíme prijať tieto isté podstatné črty do nášho kázania.<sup>3</sup> Kázeň, ktorá zahŕňa všetky vymenované aspekty, môže byť účinná a efektívne pôsobiť na poslucháčov (preventívne ako aj

---

<sup>3</sup> Adam HAMILTON, *Leading Beyond the Walls. Developing Congregations with a Heart for the Unchurched*. Nashville, Abingdon Press, 2002, s. 77.

nápravne a výchovne). Najdôležitejším krokom v tomto procese je vystavenie poslucháča pod pôsobenie Božieho slova. Ak poslucháč zareaguje na zvesť, Slovo môže pôsobiť transformačne, meniť zmysľanie a ľudské postoje, čo sa prirodzene odráža aj v správaní. Túto skutočnosť vystihuje aj príbeh zo Skutkov (Sk 2,29–37), kde Peter káže Božie Slovo, ľudia sú zasiahnutí a pýtajú sa, čo majú robiť. Masarik si na základe exegézy viacerých textov všima zmeny, ktoré pôsobí Božie slovo: „Vo všetkých sledovaných textoch, ukazujúcich stav „kedysi“ a „teraz“, môžeme pozorovať závažné a rozsiahle zmeny u dotknutých osôb. Z amorálnych jednotlivcov sa stávajú občiansky slušní, z ľudí, ktorí sú trestne stíhatelní (ak nie podľa svetského práva, tak podľa Božieho určite) sa stávajú neobžalovateľní, z národne a nábožensky nezmieriteľných sa stáva „jedno“ a dokonca z otrokára a otroka bratia. Tieto dosahy viery v Krista sú o to pozoruhodnejšie, že stelesňujú aj ciele súčasného ľudstva, hoci sa k nim (bez evanjelia) nevieme dopracovať.“<sup>4</sup> Toto pozorovanie je mimoriadne prínosné a cenné, nakoľko poukazuje tak na transformáciu ako aj na jej kvalitu. Stav človeka „kedysi“ je v úplnom protiklade so stavom človeka „teraz“. Zmena, ku ktorej dochádza je vždy pozitívna a prínosná pre kvalitu života. Ďalej Masarik poukazuje na to, čo je základom pre nástup zmeny a aký to má dopad na stabilizovanie pozitívnych zmien. „Súčasne sme mohli vidieť, že základom nástupu zmeny je Božie dielo v Kristu. Podľa Ef 2,20 Ježiš Kristus nie je len východiskovým predpokladom, ale je súčasne aj „garantom stability pozitívnych zmien.“<sup>5</sup> Takéto kázanie potom môže nielen transformačne pôsobiť, ale aj preventívne zabraňovať takto aj možným fatálnym dôsledkom. V prípade, kedy životné situácie dospejú až ku smrti, je tu ešte aj ďalší rozmer, ktorý kázanie pokrýva a ten je zameranie sa na pozostalých a smútiaciach, na ich potešovanie a povzbudzovanie.<sup>6</sup>

Ako sme už poukázali, kázanie aj keď je sprostredkované človekom, nespočíva v ľudskom pôsobení. Nejedná sa o rozmer, kde človek pomáha človeku, ale zahŕňa predovšetkým duchovnú dimenziu, kde pôsobí sám Boh na človeka, čoho výsledkom je, že Boh a človek pomáhajú človeku. Úroveň, kde človek pomáha človeku je tiež nezanedbateľná, ale Božia intervencia do tohto procesu ju robí kvalitatívnou a trvácnu. Človek je obmedzený a do mnohých situáciách nevie zasiahnuť, ale Božie cesty a spôsoby nekonečne

---

<sup>4</sup> Albin MASARIK, Transformácia človeka v Kristovi. Banská Bystrica: Vydavateľ: Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici, Katedra evanjelíkálnej teológie a misie, 2009, s. 25.

<sup>5</sup> Albin MASARIK, Transformácia človeka v Kristovi. Banská Bystrica: Vydavateľ: Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici, Katedra evanjelíkálnej teológie a misie, 2009, s. 25.

<sup>6</sup> K problematike pohrebných kázní vid' Albin MASARIK: *Aby smútili s nádejou. Vybrané aspekty pohrebných kázní*. Brno: Centrum pre náboženský a kultúrny dialog při Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Prahe vo vydavateľstve L. Marek, 2011.

prevyšujú tie ľudské. „Ľudské rozumové možnosti sú obmedzené a človeku ostáva len priznať si svoju neschopnosť vystihnúť Božie cesty.“<sup>7</sup> Vedomie a skutočnosť nadprirodzeného Božieho zásahu je pre kazateľov nesmierne nápomocné. Kazateľ pri každom dobrom úmysle a všetkej snahe pomôcť nemusí vôbec uspieť. Toto ho môže viesť k zúfalstvu z dosiahnutých výsledkov. Vedomie toho, že počas kázania je prítomná Božská intervencia je nesmierne oslobodzujúce.

Ďalším aspektom kázania Božieho slova, vyučovaním a pripomínaním biblických právd (napríklad: láska, milovať blížneho, nepriateľov, lebo podľa tohto ľudia poznajú, že sa jedná o Božie deti) je podieľanie sa na zásluže nielen pri riešení už jestvujúcich problémov, ale predovšetkým pri prevencii ich vzniku. Povolanie a povinnosť kazateľa je v pravde učiť ľudí k Božej ceste, Mt 22,16, vysvetľovať tajomstva viery, 1Tim 3,9, povzbudzovať k dobrému v čas i nečas, trestať zlých, karhať nemilosrdných, 2Tim 4,2, napomínať zdravým učením nedbalých, a usvedčovať odporcov, Tit 1,9.<sup>8</sup> Táto skutočnosť poukazuje na to, že aj kázanie Božieho slova zahŕňa niektoré aspekty pastorálneho rozmeru. Všetky tieto aspekty spolupôsobia a vystavujú ľudí pod transformujúce pôsobenie Božieho Ducha prostredníctvom Božieho slova. Najčastejším výsledkom takéhoto pôsobenia, je usvedčenie z hriechov, pokánie a znovuzrodenie. Kázanie nie je nič iné ako opakovanie, proklamácia a výklad Božieho slova, ktoré sa nachádza v Biblii. Toto Slovo má moc nielen formovať niečo, čo už existuje, ale zároveň aj povolávať k existencii toho, čo ešte ani nejestvuje.<sup>9</sup> Túto skutočnosť nachádzame aj v Markovom evanjeliu (Mk 4,1–20), kde Ježiš hovorí o rozsievачovi, ktorý rozsieva slovo. „Obraz rozsievania je veľmi vhodný prediel o cirkvi, pre práci duchovného a pre prácu každého Božieho služobníka vo svete. Jeho úloha je skromná, ale dôležitá: zasievať zrnó kráľovstva Božieho.“<sup>10</sup> Úlohou každého kazateľa je siať. Sejba je investícia do budúcnosti a až žatva poukazuje na konečný výsledok úžitku a zmyslu sejby. Ježiš tu prezentuje nebeské kráľovstvo a predkladá metódu, akou funguje, v ktorej Mu nejde o okamžitý úspech, ale o konečný. Dejiny smerujú k určitému cieľu – ku žatve, kde kráľovstvo Božie vydá svoju úrodu. Takže kázeň zahŕňa aj eschatologický zámer. Toto podobenstvo poukazuje na to, že úlohou každého znovuzrodeného je oznamovať (siať) Božie slovo. Nejedná sa len o nedel'né bohoslužobné kázne, ale o vydávanie svedectva na každom mieste a v každej situácii. To znamená, že sa stanú

---

<sup>7</sup> Pavel HANES, *Teológia katastrofy podľa Knihy Jóbovej*, Banská Bystrica, Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta a Občianske združenie, Pedagóg, 2008, s. 61–62.

<sup>8</sup> Ján A. KOMENSKÝ, *Umění kazatelské*, Praha, nákladem spolku Komenského, 1893, s. 5.

<sup>9</sup> Ludovit FAZEKAŠ, *Syn Človeka 1*, Banská Bystrica, Združenie evanjelikálnych cirkví v SR – Trian, 2000, s. 81.

<sup>10</sup> František KOVÁŘ, *Výklad evangelia Markova*. Praha, Blahoslav, 1946, s. 82.

z nás poslušní ľudia, ktorí nerozhodujú o Slove, ale ktorí Slovu dovoľia rozhodovať o sebe.<sup>11</sup> Na základe všetkých doposiaľ zmienených pozorovaní by sme mohli konštatovať, že kázanie Božieho slova spĺňa tri hlavné funkcie. Najprv iniciuje zmenu (kázeň ako iniciátor zmeny), potom pôsobí stabilizačne (kázeň ako stabilizátor zmeny) a následne dáva priestor k vstupu nadprirodzeného do kázania (nadprirodzený prvok v kázni, keď človek je zasahovaný a premiňaný slovom ďaleko viac ako to sám kazateľ myslel, alebo ako si to vôbec uvedomuje).

#### 4. Transformačný dosah Slova v pastorácii

Slovom pastorácia vyjadrujeme pastoračnú činnosť, ktorá patrí pastorálnej teológii. Prax pastorálnej teológii je rovnako stará ako samotná cirkev. Môžeme ju vidieť tak v Starej, ako aj v Novej Zmluve. Ježiš poveruje svojich učeníkoch, aby sa starali o ľudí (Mt 10,6; Mk 6,7–8; Lk 9,3; 10,4–5; 22,35). Apoštol Pavol sa zameriava na pastoračnú prax vo svojich listoch ktoré adresoval Timotejovi a Títovi. Zmienky o pastorálnej činnosti nachádzame taktiež aj v dejinách prvej cirkvi od jej ranného vzniku (u apoštolských otcov) až po stredovek: (listy Ignácia Antiochejského, Cypriánove listy, Gregorové listy, Augustinové dielo – *Confessiones*, Ambrosové spisy, diela Jána Zlatoustého, dielo Gregora Veľkého o pastierskej starostlivosti).<sup>12</sup> Pastoračná činnosť má mnoho podobných aspektov s homiletickou činnosťou, podstatný rozdiel je v spôsobe realizácie tejto činnosti. Kázanie prebieha najčastejšie z kazateľne a bežne je formulované všeobecne, kým pastorácia prebieha na osobnej úrovni a je formulovaná osobne. Práve tento aspekt ju robí jedinečnou a umožňuje jej ísť s jednotlivcom do hĺbky konkrétneho problému.<sup>13</sup>

Pastoračný rozmer zvestovania Slova má svoje miesto a opodstatnenie v transformačnom procese človeka. Preto by bolo chybné nahrádzať kázanie pastoráciou a pastoráciu kázaním. Ďalšia úroveň kvality života, na ktorú má podstatný vplyv pastoračná činnosť, sú krízové situácie v životoch ľudí. Dopad každej krízy môže byť rôzny. Napríklad „kríza komunikácie vyúsťuje do výčitiek, sebaľúti, výbuchov zlosti, manipulatívnej formy komunikácie atď.“<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Eudovit FAZEKAŠ, *Syn Človeka 1*, Banská Bystrica, Združenie evanjelických cirkví v SR – Trian, 2000, s. 118.

<sup>12</sup> Thomas C. ODEN, *Classical Pastoral Care, Volume 4: Crisis Ministries*. Crossroad Publishing Company, 1987, s. 4–5.

<sup>13</sup> Ioan D. Lakatos, *Kázne ako nástroj boja proti spoločenským deviáciám*, Banská Bystrica, Dizertačná práca, 2016, s. 65.

<sup>14</sup> Viktória ŠOLTÉSOVÁ, Koreferát k príspevkom z konferencie Krízové situácie v česko-slovenskom kontexte po roku 1989. In *Misiologické info*. Praha, Středoevropské centrum misijních studií o. s., 2012. Roč. 5, č. 1 (leden/január 2012), s. 39.

Kríza môže byť tak riziko, ako aj príležitosť. Šoltésová vyhodnocuje Pavlovu krízovú situáciu ako niečo, čo ho ponára do väčšej hĺbky. „Ako uvádza autor, v krízových situáciách nenastáva zmena stratégie misie u Pavla, neznamená zrieknutie sa poslania. Pavol má prepracovanú argumentáciu. Možno aj vďaka opakovaným krízovým situáciám bol Pavol vedený ku hlbšej interpretácii Kristovho kríža.“<sup>15</sup> Oden sa k tomuto tiež prikláňa a nepovažuje krízu vždy ako len niečo nevyhnutne zlé. Vyhodnocuje krízu ako nebezpečenstvo a zároveň aj možnosť.<sup>16</sup> Týmto len vyzdvihuje dôležitosť pastorálnej starostlivosti a poukazuje, že človek po kríze sa môže dostať ďalej ako bol pred ňou. Za dôležitú považuje samotná prítomnosť. Oden vyzdvihuje dôležitosť reakcie na krízovú situáciu tým, že považuje za veľmi dôležité, aby pastor okamžite odpovedal na nábeh krízy, skôr ako je špeciálne pozvaný. Vystihuje to citovaním Origena, ktorý hovorí že nespoznáme adekvátne sami seba, až kým neprechádzame časom výziev a skúšok. Vtedy máme možnosť zmerať našu silu a obmedzenia v ťažkých časoch krízy. Takto následne sumarizuje fakt, že v každom je potenciálne búrlivé more, ktoré je predmetom občasných búrok.<sup>17</sup> Duchovný pracovník, ktorý poskytuje pastorálnu starostlivosť je tiež len človek, ktorý nemôže byť okamžite a vždy všadeprítomný, a práve tu zohráva veľmi dôležitú úlohu modlitba. Mnoho pastorálnych konverzácií závisí predovšetkým od konkrétnych medziľudských krízových situácií. Z tohto dôvodu medziľudské konflikty sú kritickým záberom duševnej starostlivosti. Oden upozorňuje duchovných pracovníkov na prirodzené antipatie, ktoré sa môžu stať zábranou efektívneho pôsobenia. Predkladá dôkaz, že je nám prirodzené, mať rád niektorých ľudí a iných zasa nie: „Prípad, že dvaja ľudia vstúpia na tenisový kurt, kde ďalší dvaja hrajú tenis, ich rozum zároveň generuje, ktorí z týchto dvoch hráčov by mal vyhrať... Oni ich nikdy nevideli, ani jedného z nich predtým, nikdy ich nepočuli hovoriť...“<sup>18</sup> Antipatie sú určité sklony, ktoré prirodzene vyvolávajú istý odpor voči iným. Tento odpor zabraňuje tomu, aby nám boli príjemné ich rozhovory a vytvára absenciu prijatia a potešenia, ktoré cítime v ostatných konverzáciách. Pri pastoračnej činnosti sa nemôžeme vyhnúť otázke utrpenia. Tu nám môže pomôcť pastorálna teodicea, ktorá sa venuje otázkam typu: keď je Boh dobrý, prečo...? Oden k tejto problematike pristupuje poukazovaním na slobodnú vôľu, ktorou

---

<sup>15</sup> Viktória ŠOLTÉSOVÁ, Koreferát k príspevkom z konferencie Krízove situácie v česko-slovenskom kontexte po roku 1989. In *Misiologické info*. Praha, Středoevropské centrum misijních studií o. s., 2012. Roč. 5, č. 1 (leden/január 2012), s. 35.

<sup>16</sup> Thomas C. ODEN, *Classical Pastoral Care, Volume 4: Crisis Ministries*. Crossroad Publishing Company, 1987, s. 3.

<sup>17</sup> Thomas C. ODEN, *Classical Pastoral Care, Volume 4: Crisis Ministries*. Crossroad Publishing Company, 1987, s. 15.

<sup>18</sup> Thomas C. ODEN, *Classical Pastoral Care, Volume 4: Crisis Ministries*. Crossroad Publishing Company, 1987, s. 15.

disponuje každý človek. Možnosť slobodnej voľby môže poukazovať na Božiu dobrotu, v ktorej stvoril ľudí na jeho obraz. Bez takejto možnosti by nemohla existovať láska, nakoľko ona vždy predpokladá možnosť voľby. K problému dochádza, keď sloboda je zneužitá. Uvádza tri dôvody z Westminsterského vyznania, prečo je ľudská vôľa pokúšaná: „Svetlo nie je svetlom, ak tam nie je protiklad tma. Nemôže existovať najvyššie miesto bez toho najnižšieho. Dobro môže žiariť preto, že je tu zlo. Keby neexistovalo zlo, vôbec by sme si neuvedomovali dobro a nevedeli by sme čo je to milosť.“<sup>19</sup>

Človek nemusí chápať všetky Božie činný a Boh sa vo svojej zvrchovanosti sa nimi nemusí podeliť s človekom. Musíme tiež pripustiť aj možnosť tajomstva. Bohu nemusí človek rozumieť, aby ho mohol poslúchať a podriaďiť sa mu. Pokiaľ pripustíme, že je dobrý a všemohúci, musíme pripustiť že všetko, čo robí je dobre a má veci pod kontrolou. V pastorálnej teodiceii je dôležité je vyzdvihnúť Božiu spravodlivosť uprostred utrpenia. Oden sa odvoláva na Lutherovu Pedagogiku utrpenia, kde je napísané, že „utrpenie nás neučí ako sa zbaviť zla a užívať si pokoja, ale ako žiť s ním a napriek tomu víťaziť. Utrpenie môže byť naším učiteľom, lebo prináša zmysel.“<sup>20</sup> Cieľom pastorálnej teodiceii nikdy nie je považovať utrpenie za nezmyselné či absurdné, ale skôr hľadanie nejakého zmyslu uprostred utrpenia (napr. výchova k citlivosti a starostlivosti). Luther rad vyjadroval zmysel utrpenia príbehom o záhradníkovi. Vinič sa tu sťažuje záhradníkovi a pýta sa ho, prečo mu spôsobuje bolesť orezávaním viničných prútov. Záhradník mu vysvetľuje, že to robí na jeho dobro a keby to neurobil sám vinič by bol ukrátený.<sup>21</sup> To neznamená sklznúť do deviácii a vyhľadávať utrpenie, ale ak príde je potrebné sa s ním vysporiadať. Z tohto môžeme konštatovať, že pastorálna činnosť ľuďom nachádzajúcich sa v krízových situáciách si vyžaduje poriadnu teologickú znalosť a reflexiu. Duchovný pracovník potrebuje narábať veľmi citlivo, aby mohol vždy deklarovať Božiu dobrotu a spravodlivosť aj uprostred utrpenia.

## Použitá literatúra

FAZEKAŠ, Ľudovít, *Syn človeka 1*, Banská Bystrica, Združenie evanjelikálnych cirkví v SR, Trian, 2000.

---

<sup>19</sup> Thomas C. ODEN, *Classical Pastoral Care, Volume 4: Crisis Ministries*. Crossroad Publishing Company, 1987, s. 71.

<sup>20</sup> Thomas C. ODEN, *Classical Pastoral Care, Volume 4: Crisis Ministries*. Crossroad Publishing Company, 1987, s. 71.

<sup>21</sup> Thomas C. ODEN, *Classical Pastoral Care, Volume 4: Crisis Ministries*. Crossroad Publishing Company, 1987, s. 71.

- HAMILTON, Adam, *Leading Beyond the Walls. Developing Congregations with a Heart for the Unchurched*, Nashville, Abingdon Press, 2002.
- HANES, Pavel, *Teológia katastrofy podľa Knihy Jábovej*, Banská Bystrica, Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, Občianske združenie Pedagóg, 2008.
- KOMENSKÝ, Ján Amos, *Umění kazatelské*, Praha, nákladem spolku Komenského, 1893.
- KOMENSKÝ, Ján Amos, *Obnova cirkve*, Praha, Kalich, 1952.
- KOVÁŘ, František, *Výklad evangelia Markova*, Praha, Blahoslav, 1946.
- LAKATOS, Ioan Dinu, *Kázne ako nástroj boja proti spoločenským deviáciám*, Banská Bystrica, dizertačná práca, 2016.
- MASARIK, Albin, *Transformácia človeka v Kristovi*, Banská Bystrica, Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici, Katedra evanjelíkálnej teológie a misie, 2009.
- MASARIK, Albin, *Aby smútili s nádejou. Vybrané aspekty pohrebných kázní*, Brno, Centrum pre náboženský a kulturní dialog při Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze ve vydavatelství L. Marek, 2011.
- ODEN, C. Thomas, *Classical Pastoral Care, Volume 4: Crisis Ministries*. Crossroad Publishing Company, 1987.
- PROCHÁZKA, Pavel, Pastoračné východiska pomoci ľuďom trpiacim úzkosťou. In: BRENKUS, Jozef – MASARIK, Albin (eds.) *Úlohy cirkvi v ohrozenom svete*. Zborník z vedeckej teologickej konferencie, Banská Bystrica, Pedagogická fakulta UMB, 2003.
- ŠOLTÉSOVÁ, Viktória, Koreferát k príspevkom z konferencie Krízove situácie v česko-slovenskom kontexte po roku 1989. In: *Misiologické info*. Praha, Středoevropské centrum misijních studií o. s., 2012. Roč. 5, č. 1 (leden/január 2012), s. 34–40.

*Mgr. Ioan Dinu LAKATOS, PhD.*





# Porovnanie Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania (ECAV) a Evanjelickej cirkvi metodistickej (ECM) na Slovensku v základných vieroučných otázkach a liturgických dôrazoch so zameraním na prínos v ekumenizme

*Ivan LUKÁČ*

## Abstrakt

Témou tohto príspevku, ktorý vznikol na základe rigorózneho práce predloženej a obhájenej na Husitskej teologickej fakulte UK v Prahe, je porovnanie jednej z percentuálne najväčšej protestantskej cirkvi na Slovensku, Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania (ECAV) s cirkvou, v ktorej názve je rovnaký prívlastok a počtom sa zaraďuje do jednej z menších protestantských cirkví, Evanjelickej cirkvi metodistickej (ECM).

Máme za to, že napriek historickým a liturgickým rozdielnostiam obe tieto cirkvi spája reformačné dedičstvo, ako zásada Sola Scriptura a iné, čo pre prax znamená, že existujú predpoklady pre vytváranie vzájomnej ekumenickej spolupráce nielen na úrovni Ekumenickej rady cirkví na Slovensku (ERC), ale aj na úrovni vnútro-misijných činností jednotlivých cirkevných zborov a farností.

Zaoberať sa týmto výskumom má niekoľko dôvodov. Som bývalým členom ECAV na Slovensku a v súčasnosti pôsobím ako farár vo farnosti ECM na Slovensku. Keďže, spočiatku, som sa pohyboval v oboch cirkvách, chcem ich porovnať z hľadiska dejinného vývoja, vierouky a jej zásad a liturgických dôrazov v stvárnení bohoslužby.

**Kľúčové slová:** Evanjelická cirkev augsburského vyznania, Evanjelická cirkev metodistická, cirkev, bohoslužba, liturgia, sviatosti.

## Abstract

The theme of this article, which was created on the basis of a rigorous thesis presented and defended at Hussite Theological Faculty of Charles University in Prague, is a comparison of the largest Protestant Church, the Evangelical Church of the Augsburg Confession (ECAV), and the church in which the title is the same epithet but belonging to smaller Protestant churches, Evangelical Methodist Church (ECM).

We believe that despite the historical and liturgical divergences both of these churches are connected by reformation heritage, such as the principle of Sola Scriptura and other matters what means for practice that there are pre-treasures for creating mutual ecumenical cooperation not only at the Ecumenical Council of Churches in Slovakia (ERC), but also at the level of inter-mission activities of individual congregations and parishes.

To address this research has several reasons. I am a former member of the ECAC in Slovakia currently serving as pastor of the ECM parish in Slovakia. Since, initially, I was moving in both churches, I want to compare them in terms of historical development, doctrine and its principles as well as their liturgical worship image.

**Keywords:** Evangelical Church of Augsburg Confession, Evangelical Methodist Church, worship, liturgy, sacraments.

## 1. Teologické koncepcie u Martina Luthera a Johna Wesleyho

Kľúčovou terminológiou<sup>1</sup> v oblasti ekleziológie zohrávajú u Martina Luthera tieto pojmy: cirkev ako spoločenstvo veriacich (lat. *communio sanctorum*), tradícia, úrad, autorita, sviatosti.

Reformácia Martina Luthera sa uskutočňovala v boji so vtedajšou cirkvou. Luther sa postavil na odpor nielen proti empirickej skutočnosti vonkoncom skorumpovanej a poverčivej cirkvi, ale aj proti hierarchickému centralistickému myslieniu Ríma.<sup>2</sup> Svoj spor nevedol na základe nejakého bezcirkevného individualistického obrazu zbožnosti, ale na základe jasného chápania evanjelia, ktoré vychádzalo z jeho myšlienok o cirkvi. Aj keď v Lutherovom opise cirkvi spočiatku chýba predovšetkým inštitucionálny moment, predsa má v ňom inštitúcia svoje odôvodnené miesto.<sup>3</sup>

John Wesley ako zakladateľ metodizmu pri svojej snahe o nápravu cirkvi, v ktorej prijal svätenie a bol farárom, vychádzal z Lutherovho kontextu biblického posolstva z Ef 2,4–5.8–9, ktorý hovorí o spasení človeka skrze vieru v Ježiša Krista.<sup>4</sup> Martin Luther pri čítaní tejto Pavlovej epištoly si neraz kládol otázku, čo toto posolstvo znamená nielen pre cirkev ako takú, ale aj osobne pre neho. História sama pojednáva o Lutherovej nenávisti voči vtedajšej praxe predávania odpustkov a pápežského úradu, ktorý vždy zneužíval svoje postavenie a veriaceho kresťana tak privádzal do strachu

<sup>1</sup> Hans SCHWARZ, *Martin Luther: úvod do života a diela nášho reformátora*, Liptovský Mikuláš, Tranoscius, 1999. 184 a 129–144.

<sup>2</sup> James B. NORTH, *Dějiny církve od Letnic k dnešku*, Praha, Návrat domů, 2001, 303 a 150.

<sup>3</sup> Hans SCHWARZ, *Martin Luther: úvod do života a diela nášho reformátora*, 129.

<sup>4</sup> Amedeo MOLNÁR, Podstata a dogmatický postoj metodizmu. In: *Methodismus v rodině církvi – zborník*, 27.

a neistoty, či raz bude spasený a či ho Boh skrze Ježiša Krista prijíma, očisťuje od vín a omlisťuje. Wesley sa na tento text díval podobne s tým rozdielom, že pre neho bola primárna otázka, čo znamená pre človeka osobne otázka spasenia skrze vieru. Zaujímal sa o to, akým spôsobom má túto Božiu pravdu prijať a do akej miery ho má táto skutočnosť ovplyvniť.<sup>5</sup> Preto v teológii Johna Wesleyho zohráva primárnu úlohu metanoia (gr. *μετάνοια*) a otázka osobného vzťahu s Bohom, ktorý odzrkadľuje svätý<sup>6</sup> spôsob života a osobného znovuzrodenia.<sup>7</sup> Je vedený mocou Ducha Svätého zo spánku a spoznáva svoj skutočný stav. Robí pokánie zo svojich hriechov a rozhoduje sa pre život s Ježišom Kristom.<sup>8</sup>

John Wesley dost' často vo svojej teologickej praxi používa pojem „predbežná milosť“. Tento teologický koncept vychádza predovšetkým z učenia cirkevného otca sv. Augustína, ktorý tvrdí, že Božia milosť predchádza ľudské rozhodnutie. Sv. Augustín vo svojom teologickom spise „*O slobodnej vôli*“ hovorí, že ľudská vôľa je v podstate slobodná a že hriech je hnutím vôle. Metodistická teológia tvrdí, že predtým ako človek urobí niečo dobrého a prospešného, je to Božia milosť, ktorá dáva prvotný impulz k čineniu dobrého. Metodistický farár Manfred Marquardt hovorí: „*Predbežná milosť sice uschopňuje k vnější zbožnosti, ke skutkům pokání a dobrým činům, co však prospěje, budeme-li činit vše dobré a nečinít nic špatného, rozdáme-li všecko, abychom nasýtili chudé, a nebudeme mít lásku?*“<sup>9</sup> John Wesley rozlišuje medzi vonkajším konaním dobra a konaním dobra po vnútornej premene človeka.<sup>10</sup> Ide o tzv. znovuzrodenie, resp. prijatie posvätenia na základe osobného vyznania viery a prijatiu Ježiša Krista za svojho osobného Pána a Spasiteľa. Wesley prísne odsudzuje konanie dobrých skutkov s úmyslom sebaospravedlnenia pred Bohom. Konanie dobrých skutkov má byť predovšetkým ovocím viery v toho, kto túto vieru darúva. Marquardt sa v otázke sociálnej činnosti Wesleyho

---

<sup>5</sup> Por. John WESLEY, *Standardní kázání*. Praha, Evangelická církev metodistická, 2005, 31–39. Vybraná stať kázne pojednáva o otázke spasenia skrze vieru, ktorej sám autor venuje patričnú pozornosť.

<sup>6</sup> Svätosť u Wesleyho zohráva veľký význam. Svojich poslucháčov prísne nabádal k tomu, aby Božie slovo brali vážne a nezľahčovali jeho posolstvo, ktoré zachraňuje človeka od hriechu a večnej smrti. Zdôrazňuje, že Kristova obeť na kríži je absolútnym víťazstvom a preto život kresťana má byť svedectvom tejto vykupiteľskej milosti.

<sup>7</sup> Otázke znovuzrodenia sa Wesley venuje vo svojich kázňach veľmi podrobne, čím zdôrazňuje vážnosť kresťanskej viery.

<sup>8</sup> Vilém D. SCHNEEBERGER, *Korene sociálnej činnosti Johna Wesleyho*, Bratislava, Evanjelická cirkev metodistická, 2002, 75 a 31.

<sup>9</sup> Manfred MARQUARDT, *Praxe a zásady sociální činnosti Johna Wesleyho*, Praha, Evangelická církev metodistická, 2004, 134 a 81.

<sup>10</sup> Manfred MARQUARDT, *Praxe a zásady sociální činnosti Johna Wesleyho*, 81.

vyjadruje, že láska k blížnemu je prejavom Božej lásky, pretože práve ona je založená na prvotnom akte pôsobenia (por. 1Jn 4,19).<sup>11</sup>

## 2. ECAV na Slovensku

Názov ECAV odvodený od evanjelia – dobrej zvesti o tom, že pre človeka Ježiš Kristus získal spravodlivosť pred Bohom. Ľudia, ktorí pohrdli Božou láskou, pre zásluhy Ježiša smú žiť opäť v spoločenstve s Bohom. Byť evanjelikom teda znamená veriť evanjeliu, žiť podľa evanjelia. Evanjeliu verí (evanjelik je ten), kto vierou prijíma, že jeho – hriechom zašpineného a Bohu odcudzeného človeka – nebeský Otec prijíma za svoje dieťa a odpúšťa mu hriechy a že tak robí pre obeť Ježiša. S evanjeliom, stojí a padá (evanjelická) cirkev.

Podľa čl. 1 platnej ústavy Evanjelická cirkev augsburského vyznania na Slovensku je spoločenstvom kresťanov – evanjelikov augsburského vyznania, ktorí uznávajú za prameň viery a pravidlo života jedine Písmo Sväté vysvetľované v duchu jej Symbolických kníh.

Základnou organizačnou jednotkou cirkvi je zbor. Na čele zboru je ordinovaný farár spolu s laickým dozorcom. Cirkevné zbory sú zoskupené do seniorátov. Tieto sú vedené príslušným seniorom a dozorcom. Celá cirkev má 14 seniorátov,<sup>12</sup> ktoré sú spojené na geografickej báze do dvoch dištriktov, západného a východného.<sup>13</sup> Na čele každého dištriktu je biskup a dozorca. Najvyššími predstaviteľmi cirkvi sú generálny biskup a generálny dozorca. Najvyšším zákonodarným orgánom je synoda, ktorá sa spravidla schádza jedenkrát do roka. V období medzi zasadnutiami, práca cirkvi na všetkých rovinách je riadená radou starších (tzv. presbyterov).

ECAV na Slovensku spravuje materské, základné a stredné školy a lýceá. Prípravu nových evanjelických a. v. duchovných zabezpečuje Evanjelická bohoslovecká fakulta v Bratislave, ktorá patrí do Univerzity Komenského (EBF UK).

Evanjelici stoja v jednote so všetkými biblicky veriacimi kresťanmi všetkých čias. Reformátori videli svoju vieru a učenie v rámci jednej línie s tradíciou jedinej, svätej, všeobecnej (katolíckej) a apoštolskej Kristovej cirkvi.

*V čom je osobitosť ECAV?* V tom, že učenie o ospravedlnení z milosti pre Kristove zásluhy, ktoré (ospravedlnenie) prijímame vierou, je pokladané za kľúč k porozumeniu evanjelia a celého ostatného učenia cirkvi.

---

<sup>11</sup> Manfred MARQUARDT, *Praxe a zásady sociální činnosti Johna Wesleyho*, 84–87.

<sup>12</sup> Senioráty v ECAV na Slovensku: Bratislavský, Dunajsko-nitriansky, Gemerský, Hontiansky, Košický, Liptovsko-oravský, Myjavský, Novohradský, Považský, Rimavský, Šariško-zemplinský, Tatranský, Turčiansky a Zvolenský.

<sup>13</sup> Pavel PROCHÁZKA, *Cirkev a sekty*, Banská Bystrica, Univerzita Mateja Bela. Pedagogická fakulta, 2004, 65 a 32.

Stredoveká cirkev učila, že pre dosiahnutie spásy je potrebné, aby človek konal dobré skutky (dával almužny, modlil sa, zúčastňoval sa náboženských obradov a pútí, pričom „odpúšťanie“ hriechov sa neraz spájalo s zakúpenie odpustkov). Luther svoje pochopenie spásy (ospravedlnenie od hriechov) formuloval takto: Jedine milosť, jedine Kristus, jedine viera (lat. *Sola gratia, Sola Christi, Sola fide*).<sup>14</sup> Značí to, že spása človeka nepramení z jeho konania, úsilia, či rozhodnutí. Pre spásu nemôžeme urobiť nič. Dostávame ju ako dar úplne zadarmo. Ježiš Kristus svojou smrťou totiž dokonale zaplatil za hriechy každého človeka. Túto radostnú zvesť smie prijať vierou. Vierou, ktorú v ňom vzbudil Duch Svätý. Keďže sa Luther o spásu dozvedel z Písma, postavil Písmo (a nie inštitúciu cirkvi a tradíciu) za základ kresťanského života a učenia – pre jednotlivca i pre celú cirkev. Robiť dobro máme. Dobré skutky však netreba konať preto, aby boli ľudia spasení, ale preto, že z Božej milosti sú spasení. Nekonajú ich, aby pre samotné konanie prišli do neba, ale z vďačnosti, že sa k nim Boh v Kristovi milostivo sklonil a daroval im spásu.

Pre ECAV je charakteristický práve uvedený pohľad na sviatosti. Verí, že súhlasí s Písmom svätým a správne hovorí, čo to je milosť daná nám v Kristovi, ktorú prijíma vierou. Lutherovo: jedine Písmo, jedine milosť, jedine Kristus, jedine viera je evanjelickou tradíciou. Rozumie pod ňou živú vieru (už) mŕtvych predkov. Na rozdiel od toho je tradicionalizmus mŕtva viera živých (súčasných ľudí, aj niektorých členov ECAV). O tradicionalizme musíme hovoriť vždy, keď sa ľudia viac odvolávajú na luteránsku tradíciu, ako sa ju snažia naplniť. Keď nežije s Písmom a z Písma (podľa neho), nepočína si ako evanjelik, hoci by mal písomné potvrdenia o tom, že som bol v ECAV pokrstený, konfirmovaný, či sobášeny. Ak sa spolieha na seba, na svoje „náboženské výkony“ (napr. na účasť na cirkevných podujatiach), alebo na to, koľko dobra vykonal pre ďalších ľudí, a nie na Kristove zásluhy, aj vtedy sa evanjelikom nazýva márne.

### 3. ECM na Slovensku

Názov ECM je takisto totožný ako názov ECAV. Evanjelickou sa nazýva preto, že zvestuje evanjelium ako posolstvo o Božej láske ku všetkým ľuďom. Toto evanjelium je obsahom i mierkou života cirkvi i jej členov. Metodistická bola pôvodne prívlastkom skupiny študentov na Oxforde, ktorá sa snažila preraziť medzi študentmi novým životným štýlom, ktorý by im dodal hĺbku a zmysel, napr. pravidelným biblickým štúdiom, spoločnými modlitbami, ale aj ochotnou službou chudobným, chorým, sirotám a väzňom.

---

<sup>14</sup> Ján MICHALKO, Rozbor Augsburgského vyznania a jeho význam pre našu cirkev. In Karol NANDRÁSKY, *Teológia života – zborník*, 98–102.

Evanjelická cirkev metodistická vzišla z reformácie 18. storočia z lona Anglikánskej cirkvi ako obnovné hnutie.<sup>15</sup> Anglikánsky farár John Wesley (1703–1791) a jeho spolupracovníci zdôrazňovali, že metodizmus je „kresťanstvo, ktoré sa berie vážne“. Hovorili to v situácii, keď cirkev spala a mnohí jej členovia boli fakticky neveriaci. Metodisti volali ľudí k pokániu, duchovnému znovuzrozeniu a k novému životu viery.

Organizačné prvky metodizmu sa formovali medzi rokmi 1739–1744 a boli to tieto: systém okrskov; služba „cestujúcich kazateľov“ (itinerant ministry); stretávanie skupiniek pod vedením laických vodcov; laické kazateľstvo a výročné konferencie.<sup>16</sup>

V rámci všeobecných ustanovení je ECM súčasťou všeobecnej cirkvi, ktorá je v Kristovi jedným telom. Rešpektuje, že všetci ľudia sú vzácní pred Bohom. Všetci bez akéhokoľvek rozdielu sú pozvaní, aby sa zúčastnili na cirkevnom živote a aby vyznávajúci členovia boli prijatí do členstva.<sup>17</sup> Žiadna konferencia alebo organizačná jednotka cirkvi nesmie byť ustanovená tak, aby jednotlivec alebo skupina ľudí boli vylúčení z dôvodov rasy, farby pleti, národnostného pôvodu alebo ekonomického zjednotenia. Ako súčasť všeobecnej cirkvi verí ECM, že Pán cirkvi volá všetkých kresťanov k viditeľnej jednote. Preto sa usiluje o jednotu na všetkých rovinách cirkevného života: na svetovej rovine vzťahmi k iným metodistickým cirkvám, k zjednoteným cirkvám, ktoré sú pripojené k Metodistickej cirkvi alebo k Evanjelickému spoločenstvu, v pracovných spoločenstvách a radách kresťanských cirkví, snahami o zjednotenie s cirkvami metodistickej tradície a iných tradícií.<sup>18</sup> „Metodizmus má k ekumenickej práci dobré predpoklady, lebo mu vždy bolo cudzie výlučné zmýšľanie o sebe a ctil si druhé cirkvi“, tvrdí metodistický teológ a superintendent ECM SO Pavel Procházka.<sup>19</sup> Snaha o vzájomné ekumenické spolunažívanie patrí medzi základné činnosti metodistickej cirkvi.

Metodistická práca na Slovensku sa začala r. 1924, najprv kolportérskou činnosťou (šírením Biblií a kresťanskej literatúry), neskôr sa konali

---

<sup>15</sup> Sociálna zodpovednosť doviedla metodistov k formulácii Sociálneho vyznania (prvýkrát v r. 1908), ktorého znenie sa pravidelne aktualizuje. Por. Pavel PROCHÁZKA, *Vieroučné dôrazy metodizmu*. Podľa <http://www.institut.umc.sk/materialy/dorazy.pdf> (2016-12-10)

Por. Alister MCGRATH, E. (ed.), *Blackwellova encyklopédie moderného kresťanského myšlení*, Praha, Návrat domů, 2001, 550–551.

<sup>16</sup> Pavel PROCHÁZKA, *Cirkev a sekty*, 33.

<sup>17</sup> O prijatí do vyznávajúceho členstva a úlohách členov pojednávajú čl. 225–227 Poriadku ECM Slovenskej oblasti. Por. *Poriadok Evanjelickej cirkvi metodistickej – Slovenská oblasť*, 91–92.

<sup>18</sup> Por. *Poriadok Evanjelickej cirkvi metodistickej – Slovenská oblasť*, 23. O ekumenizme kázal sám reformačný otec John Wesley v kázni č. 39. Por. John WESLEY, *Standardní kázání*. Praha, Evangelická cirkev metodistická, 2005, 533–543.

<sup>19</sup> Pavel PROCHÁZKA, *Cirkev a sekty*, 35.

hromadné evanjelizačné podujatia. Strediskami misijných aktivít boli mestá Bratislava, Vrútky, Trnava, Sered', Košice a Užhorod na Ukrajine.

Druhá svetová vojna priniesla aj utvorenie Slovenského štátu a silný nacionalizmus. Dňa 23. septembra 1940 bola práca na Slovensku zakázaná ako česká a kazatelia a viacerí členovia cirkvi museli opustiť krajinu.<sup>20</sup> Bratislavský zbor prežíval náročné chvíle svojej existencie a preto malé skupinky sa stretávali po domácnostiach. Užhorod bol na území anektovanom Maďarskom. Tak metodistická cirkev na Slovensku prestala oficiálne fungovať a následne potom aj existovať. V období komunistického režimu nebol pre rast cirkvi vytvorený nijaký priestor.

Dnes je ECM členkou Konferencie ECM v Slovenskej a Českej republike a tvorí samostatnú oblasť. Na čele konferencie stojí superintendent, na čele oblasti predseda rady oblasti. Vrcholným cirkevným orgánom je Výročná konferencia, oblastné konferencie majú vymedzené právomoci a sú najvyšším orgánom v danom štáte. Exekutívami sú rady oblasti, ktoré sú tvorené paritným zastúpením laikov a duchovných.

#### 4. Cirkevný a bohoslužobný život ECAV a ECM na Slovensku

ECAV a ECM sa až tak v mnohých veciach od seba neodlišujú, pretože obe cirkvi sú reformačného charakteru, ktoré kladú veľký dôraz na zvesť evanjelia Ježiša Krista a vysluhovanie sviatostí podľa jeho rozkazu. To sa odzrkadľuje aj v cirkevnom živote, kde ECAV a ECM na Slovensku majú vo svojom bohoslužobnom zriadení bohoslužby, biblické hodiny, vyučovanie náboženskej výchovy, detskú besiedku, konfirmáciu, stretnutia dorastu, mládeže či modlitebné skupinky.

Obom cirkvám ide o to, aby cirkevný život počas týždňa v jednotlivých zboroch a farnostiach fungoval naplno a aby to prinášalo ovocie viery a duchovný rast jednotlivých členov.

Pri pozornom štúdiu príslušnej literatúry sme sa dozvedeli, že rôznosť oboch cirkví spočíva skôr v bohoslužobnej praxi, čo sa týka stvárnenia samotnej liturgie. ECAV podľa Agendy – bohoslužobnej knihy ponúka pestré liturgické programy, ktoré obsahujú okrem iného aj spievanú liturgiu samotným farárom. ECM má taktiež pestrú liturgiu pre rôzne príležitosti, ale spievaná liturgia je tu vynechaná, nakoľko metodistické hnutie kladlo silný dôraz na zvesť slova Božieho a nie tak ani na spev farára.

V samotnej liturgii je v ECM nie je zakázané používať aj rôzny hudobný doprovod, ako je napr. gitara, husle či bubny. V mnohých zboroch ECM na Slovensku dominuje skôr takýto štýl bohoslužieb ako klasická organová hudba. Nemôžeme zase poprieť, že na Slovensku v ECM pôsobia aj

---

<sup>20</sup> Por. Vilém D. SCHNEEBERGER, *Metodismus v Československu (1918–1992)*, Praha, Evangelická cirkev metodistická, 2003, 161.

tradičné zbory, ktoré sa prísne držia aj liturgického predpisu. Na to všetko by mal podľa cirkevného poriadku dozerat' aj samotný superintendent, ktorý je poverený biskupom, aby ho v príslušnej krajine zastupoval a teda vykonával aj kontrolórsku činnosť. V ECAV je to presne určené, že piesne zo spevníka sa doprevádzajú hrou na organe. O jej priebehu a stvárnení rokuje predovšetkým bohoslužobný či hymnologický výbor ECAV na Slovensku.

ECAV a ECM sa priznávajú iba k dvom sviatostiam, ktoré sú biblicky opodstatnené a to Krst svätý a Večera Pánova s cieľom na zdôraznenie čistoty a úprimnosti srdca pred Bohom.

Môžeme dodať, že nie je na škodu, aby sa ECAV a ECM príležitostne spojila v zmysle vzájomnej spolupráce pri stvárnení bohoslužieb a následného zjednotenia sa okolo Pánovho stola. O to išlo aj Ježišovi Kristovi, ktorý sa modlil pred svojim ukrižovaním Arcipastierku (Veľ'kňazskú) modlitbu za zjednotenie ľudí a samotnej cirkvi (por. Jn 17).

## 5. Leunberská konkordia – snaha o jednotu ECAV a ECM vo vysluhovaní sviatostí

Výročie podpísania Leunenberskej konkordie<sup>21</sup> (1973), ktoré si protestantské cirkvi v roku 2013 pripomínali, zúčastneným cirkvám postavilo otázku, do akej miery sa obsah konkordie uplatňuje v praktickom ekumenickom živote týchto, v Leunenberskej konkordii zúčastnených cirkví. Dobré sa vo svojej prednáške pýta evanjelický a. v. teológ Ondrej Prostredník<sup>22</sup>, či Leunenberskú konkordiu s odstupom času štyridsiatich rokov, na základe prístupu aj zúčastnených cirkví v nej, nemožno chápať len ako akademickú deklaráciu teologickej zhody medzi protestantskými teológmi, ale bez praktických prínosov. Totiž, veľmi zriedkavo dnes možno hovoriť o spoločenstve kazateľne a oltára k čomu Leunenberská konkordia dospela. Je skôr ojedinelou výnimkou, ak sa takéto praktizovanie konkordie niekde žije. *Pýtame sa, prečo?*

Istotne, napriek podpísanej konkordii, v cirkvách prevláda určitá nedôvera a opatrnosť pochádzajúca z tuhých teologických zápasov 16. stor. (aj na území Slovenskej republiky). Ono bolo poznamenané spormi o sv. Večeri Pánovej nielen vo vzťahu ku Rímskokatolíckej cirkvi, ale aj vo vzťahu medzi cirkvami reformácie. Spoločnou snahou reformátorov bolo zabezpečenie nápravy defektných náuk o Večeri Pánovej a spôsobu jej vysluhovania v týchto troch bodoch: neposkytovanie kalicha laikom, transsubstanciácia a vnímanie Večere Pánovej ako obety.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Podľa <http://www.leuenberg.cz/wp-content/uploads/2011/02/Konkordie.pdf> [12.12.2016]

<sup>22</sup> Por. Ondrej PROSTREDNÍK, K výročiu Leunenberskej konkordie. In *Cirkevné listy*, roč. 138, č. 1–2 (2014). 49 a 4–12.

<sup>23</sup> Spoločná snaha o nápravu týchto troch bodov v učení o Večeri Pánovej však poukázala aj na rozdielnosť učenia cirkví vzniknutých v reformačnom období. Prvý spor o Večeru



ECAV na Slovensku má oficiálnu dohodu s niektorými protestantskými cirkvami. Členovia cirkví, ktoré patria do tejto dohody môžu navzájom oficiálne prijímať sv. Večeru Pánovu v druhej cirkvi tejto dohody, podobne duchovní smú slúžiť v chrámoch týchto cirkví. Do tejto dohody patria napríklad okrem evanjelikov a. v. aj reformovaní (kalvíni), Cirkev bratská alebo evanjelici – metodisti. ECAV však otvorila možnosť prijať Večeru Pánovu aj veriacim iných cirkví, predovšetkým v takých prípadoch, keď ide o zmiešané manželstvá. Prax ukazuje, že z Večere Pánovej nemožno vylúčiť toho, kto v pokání a viere je ochotný prijať Večeru Pánovu v ECAV a verí, že aj týmto spôsobom prisluhovania mu Boh odpustí rovnako, ako v inej cirkvi.<sup>24</sup>

Na Slovensku sa ECAV a ECM podpísali do zoznamu Leuenberskej konkordie, čo je vlastne spoločenstvo tohto typu medzi európskymi protestantskými cirkvami. Ich signatúra mala za cieľ prehĺbiť vzájomnú spoluprácu a prípadnú možnosť aj výmeny kazateľníc a spoločné prijatie sviatostí (Krst svätý a sv. Večera Pánova). Prax na Slovensku je však o niečo inom a ECAV a ECM si svoje miesta kazateľov a duchovných prísne strážia. Po vonkajšej stránke je to akousi formalitou, do ktorej sa zapojili aj iné cirkvi. Máme za to, aby sa táto bariéra prekonala a následne došlo k vytvoreniu hlbšej ekumenickej spolupráce, pretože ECAV a ECM majú totožné duchovné dedičstvo.

## Záver

Cieľom tohto príspevku bolo predstaviť ECAV a ECM na Slovensku z hľadiska vieroučných zásad a liturgických dôrazov. Mali sme za to, aby sme sa touto témou zaoberali nielen ako sekundárnou záležitosťou, ale ako primárnou vecou v oblasti ekumenickej spolupráce na Slovensku. Ekumenické snaženie by malo spočívať v hľadaní toho, čo cirkvi vzájomne spája a nie to,

---

Pánovu medzi luteránmi a reformovanými vznikol na pojme – názve, ktorý mal vyjadrovať podstatu Večere Pánovej ako sviatosti.

Novokrstenici, radikálne krídlo švajčiarskej reformácie, toto označenie „sviatosť“ zo svojho slovníka úplne vypustili. Do roku 1525 ho nepoužíval ani sám Ulrich Zwingli. Kalvínsky smer reformácie slovo sviatosť, nahrádzal slovami nariadenia Pánove. Slovo *sacramentum* sa do slovníka teológov švajčiarskej reformácie neskôr vrátilo, ale len ako súhrn symbolických úkonov a slov, ktoré boli prikázané Ježišom Kristom.

<sup>24</sup> Toto je dôležité najmä pre katolíckych veriacich, ktorí boli sobášení v evanjelickom a. v. kostole. V zásade totiž takíto katolícki veriaci sú vo svojej cirkvi pod disciplínou, teda nie je im dovolené ísť k prijímaniu. Oni však sviatosť prijať chcú, potrebujú to aj pre správne duchovné fungovanie svojich rodín. Pre život v manželstve a rodine je veľmi potrebná skúsenosť byť spolu pri stole Pánovom. Toto sú dôvody, pre ktoré sa ponúka možnosť prísť k prijímaniu aj rímskym katolíkom. Predpokladáme u nich náležitú prípravu prostredníctvom ich evanjelických manželských partnerov, prípadne pri otázkach a pochybnostiach je možné počuť ich osobným rozhovorom s farárom.

čo ich oddeľuje. Iste je tu nádej, že obe evanjelické cirkvi na Slovensku budú spolupracovať a svoje vzťahy prehĺbovať.

### Zoznam použitých a citovaných zdrojov

- MARQUARDT, Manfred, *Praxe a zásady sociální činnosti Johna Wesleyho*. Praha, Evangelická církev metodistická, 2004.
- MCGRATH, E. Alister (ed.), *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, Praha, Návrat domů, 2001.
- MICHALKO, Ján, Rozbor Augsburgského vyznania a jeho význam pre našu cirkev. In NANDRÁSKY, Karol, *Teológia života – zborník*, Liptovský Mikuláš, Transcius, 1989.
- MOLNÁR, Amedeo, Podstata a dogmatický postoj metodizmu. In *Metodismus v rodině církví – zborník*, 2. vydanie, Praha, Evangelická církev metodistická, 2002.
- NORTH, B. James, *Dějiny církve od Letnic k dnešku*, Praha, Návrat domů, 2001.
- Poriadok Evanjelickej cirkvi metodistickej – Slovenská oblasť*. Bratislava, Evanjelická cirkev metodistická, 2006.
- PROCHÁZKA, Pavel, *Církev a sekty*, Banská Bystrica, Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, 2004.
- PROCHÁZKA, Pavel, *Vieroučné dôrazy metodizmu*,  
Dostupné na: <http://www.institut.umc.sk/materialy/dorazy.pdf> [12.12.2016]
- PROSTREDNÍK, Ondrej, K výročiu Leunberskej konkordie. In *Cirkevné listy*, roč. 138, č. 1–2 (2014).
- SCHNEEBERGER, D. Vilém, *Korene sociálnej činnosti Johna Wesleyho*, Bratislava, Evanjelická cirkev metodistická, 2002.
- SCHNEEBERGER, D. Vilém, *Metodismus v Československu (1918–1992)*, Praha, Evangelická církev metodistická, 2003.
- SCHWARZ, Hans, *Martin Luther: úvod do života a diela nášho reformátora*, Liptovský Mikuláš, Transcius, 1999.
- WESLEY, John, *Standardní kázání*. Praha, Evangelická církev metodistická, 2005.

*ThDr. Ivan LUKÁČ*

# Eschatológia v apologetike

*Tomáš KOHÚT*

## Abstrakt

V príspevku popisujem vzťah eschatológie a apologetiky v jeho základných rysoch. Najprv (1) definujem pojmy „eschatológia“ a „apologetika“. Potom poukazujem, že (2) eschatológia bola motiváciou pre apologetiku prvej cirkvi. Vzťah eschatológie a apologetiky má ďalej podobu (3) apologetiky eschatológie. Tá bola potrebná v ranej cirkvi a je i dnes. Napokon sa venujem (4) významu eschatológie pre apologetiku. Najprv pripomínam, že život prvých kresťanov, formovaný ich eschatológiou, bol najúčinnnejšou apológiou. Potom sa zameriavam na použitie eschatológie v Pavlovej apológii na Areopágu. Podobnosti medzi Aténami a súčasnou kultúrou (filozofický a náboženský pluralizmus, niektoré podobné ideje) poskytujú inšpiráciu pre súčasnú prax. Nakoniec význam eschatológie pre apológiu vidím v jej význame pre integritu kresťanského svetonázoru. Táto práca je len výsekom z podstatne širšej problematiky. Snáď môže posilniť vnímanie významu eschatológie pre apologetiku biblického kresťanstva, inšpirovať apologetickú prax, či podnietiť ďalší výskum v tejto oblasti.

**Kľúčové slová:** eschatológia, apologetika, Nová zmluva, cirkev, Pavel, doby, svetonázor.

## Abstract

In the article I describe the relationship between eschatology and apologetics in its basic features. First I (1) define the terms “eschatology” and “apologetics”. Then I point out, that (2) eschatology was the motivation for the first church apology. Further, the relationship between eschatology and apologetics can be viewed as (3) the apology of eschatology. It was necessary in the early church, but it is today, as well. Finally I pay attention to (4) the significance of eschatology for apology. At first I remind, that the first Christians life, formed by their eschatology, was their most effective apology. Then I focus on Paul use of eschatology in his apology on Areopagus. Similarities between Athens and the present culture (philosophic and religion pluralism, some similar ideas) offer an inspiration for today's practice. At last, I see the significance of eschatology for apology in its importance for the Christian worldview integrity. This work is just a slot from a much wider issue. Perhaps it can brace up the perception of the

significance of the eschatology for Biblical Christianity apologetics, inspire apologetic practice, or instigate further research in this area.

**Keywords:** eschatology, apologetics, New Testament, church, Paul, culture, worldview.

## 1. Eschatológia a apologetika

### 1.1. Eschatológia

Eschatológia ako teologická disciplína je definovaná ako „štúdium posledného“<sup>1</sup> resp. „štúdium posledných vecí.“<sup>2</sup> Predmetom jej štúdia sú predovšetkým nasledovné skutočnosti: intermediálny stav ľudských bytostí, parúzia, vytrhnutie, milénium, vzkriesenie, veľké súženie, posledný súd, nové nebo a nová zem, peklo. Aj keď existujú rozdielne pohľady na uvedené skutočnosti, platí, že „je to miesto teológie, v ktorom ostatné miesta vrcholia do konečného záveru. Dr. Kuyper správne poukazuje, že všetky ostatné miesta nechávajú nejaké otázky nezodpovedané, ktorým poskytne odpoveď eschatológia. V teológii je to otázka, ako bude Boh nakoniec dokonale oslávený v dielach svojich rúk a ako sa Božia rada v plnosti uskutoční; v antropológii – ako bude prekonaná rozrušujúca sila hriechu; v kristológii – ako bude Kristove dielo korunované dokonalým víťazstvom; v soteriológii je to otázka zavŕšenia diela Svätého Ducha v posledných veciach v úplnom vykúpení Božieho ľudu; a v ekleziológii otázka konečného oslávenia cirkvi. Všetky tieto otázky musia nájsť odpoveď v poslednom mieste dogmatiky a tým ju robia záverným klenbovým kameňom dogmatickej teológie.“<sup>3</sup>

### 1.2. Apologetika

„Vo všeobecnosti je apologetika umením a vedou racionálnej obrany kresťanskej viery. Svoj význam odvodzuje z gréckeho slova *απολογία*, ktoré v sebe nesie myšlienku právnej obrany... apologetika bráni pravdu

---

<sup>1</sup> <https://veritasdomain.wordpress.com/2010/04/10/the-inter-relationship-between-eschatology-and-apologetics-implications-for-apologetics-and-eschatology/> [23.02.2016]

<sup>2</sup> Wayne GRUDEM, *Systematic Theology*, Grand Rapids – Leicester, Zondervan – Inter-Varsity Press, 1994, 1091.

<sup>3</sup> Louis BERKHOF, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1941, 665. in: <https://veritasdomain.wordpress.com/2010/04/10/the-inter-relationship-between-eschatology-and-apologetics-implications-for-apologetics-and-eschatology/> [23.02.2016]

kresťanstva.“<sup>4</sup> Snaží sa „poskytnúť racionálne zdôvodnenie nárokov kresťanskej pravdy.“<sup>5</sup>

Tým plní niekoľko funkcií. (1) Pomáha ľuďom odstrániť racionálne „prekážky, ktoré im bránia prísť ku Kristovi.“<sup>6</sup> Klasický biblický text, ktorý kresťanov k apologetike priamo vyzýva, uvádza práve tento dôvod – 1Pt 3,15: „... Bud'te vždy pripravení dať odpoveď (απολογία) každému, kto vás žiada o zdôvodnenie (λογον) nádeje, ktorá je vo vás.“ (2) Kresťanom poskytuje racionálne zdôvodnenie ich viery, pomáha im rozumieť, čomu vlastne veria a prečo. Môže sa tak stať prostriedkom povzbudenia k radikálnemu nasledovaniu Krista, poskytnúť „cennú oporu v obdobiach duchovného sucha“<sup>7</sup>, pomôcť seriózne sa vysporiadať s pochybnosťami, či chrániť pred herézami. (3) Kresťanom ponúka spôsoby, ako efektívne komunikovať zvesť evanjelia s nekresťanmi, ako sa pýtať, odpovedať, argumentovať.

Teologickí racionalisti a evidencialisti považujú vieru za iracionálnu a tvrdia, že nám stačí vnútorné svedectvo Ducha svätého. Lenže aj „potvrďujúce svedectvo Ducha je súčasťou vyjadrení rozumu, veriaci sú racionálni vo svojej viere, aj keď im chýbajú apologetické argumenty.“<sup>8</sup> Netvrdím, že apologetika sama o sebe dokáže priviesť človeka k Bohu, posilniť vieru kresťana, či zmocniť ho k efektívnej komunikácii evanjelia. Môže sa však stať nástrojom Ducha svätého.

Napokon chcem len poznamenať, že v dobe postmodernizmu s jeho skepticizmom, ktorý odmieta možnosť poznať konečnú pravdu o súcne a pluralizmom, ktorý absolútnu pravdu o súcne odmieta relativizáciou a subjektivizáciou pravdy, apologetika musí neraz začínať v oblasti epistemológie.

## 2. Eschatológia ako motivácia apologetiky

Parúzia, posledný súd a večný život v nebeskom kráľovstve boli významnou motiváciou novozmluvných autorov, aby veriacim i neveriacim poskytovali racionálne argumenty pre vieru v evanjelium. Vlastne celý kánon Novej zmluvy je možné vnímať ako apológiu s jej vyššie spomenutými cieľmi –

---

<sup>4</sup> <https://veritasdomain.wordpress.com/2010/04/10/the-inter-relationship-between-eschatology-and-apologetics-implications-for-apologetics-and-eschatology/> [23.02.2016]

<sup>5</sup> William Lane CRAIG, Faith, Reason and The Necessity of Appologetics, in: Francis J. BECKWITH – William Lane CRAIG – P. J. MORELAND, (eds.), *To Everyone An Answer*, Downers Grove, Inter Varsity Press, 2004, 19.

<sup>6</sup> Norman L. GEISLER, in: Francis J. BECKWITH – William Lane CRAIG – P. J. MORELAND, (eds.), *To Everyone An Answer*, 9.

<sup>7</sup> Norman L. GEISLER, in: Francis J. BECKWITH – William Lane CRAIG – P. J. MORELAND, (eds.), *To Everyone An Answer*, 20.

<sup>8</sup> Ibid. 20.

odstrániť racionálne prekážky viery v evanjelium, pomôcť kresťanom rozumieť svojej viere a tým ich aj povzbudiť v nasledovaní Krista, odpovedať na ich pochybnosti a chrániť pred herézami. A to všetko hlavne preto, aby ľudia boli pripravení na ten deň, keď príde Pán a mohli mať podiel na jeho večnom kráľovstve.

Eschatológia teda motivovala aj k apologetike evanjelia, lebo veriaci túžili, aby všetci ľudia boli spasení. Uvádžanie racionálnych argumentov je prítomné vo viacerých rečiach, zaznamenaných v Novej zmluve. Napr. v Petrovej reči na letnici (Sk 2,14–36), v Štefanovej reči (Sk 7), Pavlových rečiach v synagóge v Pisídskej Antiochii (Sk 13,13–47), v Tesalonike (Sk 17,1–4), v Aténach (Sk 17,22–31) atď.

Vidí sa mi, že pôsobenie súčasnej cirkvi v Európe sa vo všeobecnosti nevyznačuje horlivou apologetikou prvej cirkvi. Mám za to, že jedným z dôvodov je zameranie kresťanov na život na zemi a značná ignorácia posledných vecí. Ak však hľadáme do budúcnosti k posledným veciam vo svetle Božieho slova, zhodneme sa s významným apologétom Normanom L. Geislerom, ktorý o apologetike a zvestovaní Krista povedal: „*Je to otázka života a smrti... otázka večného život a večnej smrti.*“<sup>9</sup>

### 3. Apologetika eschatológie

Na stránkach Novej zmluvy sa stretávame aj s obhajobou kresťanskej eschatológie. A to v súvislosti s herézami. Viaceré hlásali, že vzkriesenie už nastalo – napr. Hymmenus a Filétus (2Tim 2,18). Iné odmietali fyzické vzkriesenie v budúcnosti. V 1K 15,12–26 Pavel argumentuje v tom zmysle, že „*ak mŕtvi nevstávajú z mŕtvych, potom ani Kristus nevstal z mŕtvych, a ak Kristus nevstal z mŕtvych, potom sa všetko rúca.*“<sup>10</sup>

Dá sa hovoriť o apologetike eschatológie aj v súčasnosti. Podobne, ako v novozmluvných dobách, môže slúžiť predovšetkým kresťanom na ochranu pred herézami, povzbudenie viery a vernosti, či posilnenie zacielenia života na večnosť. Keďže eschatológia je významným prvkom kresťanského svetonázoru, potreba jej apologetiky má svoje miesto aj v rámci evanjelizácie a to hlavne s ohľadom na multikultúrne a multináboženské prostredie doby.

---

<sup>9</sup> Ibid., 11.

<sup>10</sup> Francis A SCHAEFFER, *Pravá duchovnosť*, Bratislava, Porta libri, 2004, 81.

#### 4. Význam eschatológie pre apologetiku

##### 4.1. Eschatologicky zameraný život ako apológia

O prvej cirkvi sa hovorilo, že jej najsilnejšou apológiou bol život kresťanov. Ten bol výrazne určovaný eschatológiou. Autor Epištoly Mathétea napísal Diognetovi o kresťanoch: „ukazujú nám nádherný a presvedčivý spôsob života. Žijú vo svojich vlastných krajinách, ale len ako veční pútnici. Ako občania, zdieľajúc všetko s ostatnými, ale vo všetkom zotrávajú ako cudzinci... žijú na zemi, ale sú občanmi nebies. Plnia dané zákony, ale prevyšujú ich svojimi životmi Milujú všetkých ľudí, ale všetkými sú prenasledovaní... Zle o nich hovoria, ale sú spravodliví...“<sup>11</sup>

##### 4.2. Eschatológia v Pavlovej apológii na Areopágu

Pavlove pôsobenie v Aténach (Sk 17) je pre apologetiku a evanjelizáciu veľmi poučné. Ja sa zameriam len na fakt, že do svojej obhajoby na Areopágu (Sk 17,22–31) Pavel zahrnul aj zmienku o poslednom súde: „Lebo určil deň, keď bude spravodlivo súdiť celý svet skrze muža, ktorého ustanovil. Všetkým o tom poskytol spoľahlivý dôkaz, keď ho vzkriesil z mŕtvych“ (v. 31).

Síce ide o časovo vzdialenú udalosť, môže byť pre nás inšpiráciou aj vzhľadom k viacerým podobnostiam kultúrno-náboženského prostredia Atén s našim prostredím. V Aténach bol pluralizmus božstiev a pluralizmus filozofií, čo korešponduje s našou dobou. Odraz ideí dvoch najvýznamnejších filozofických smerov – epikurejci a stoici, nachádzame i v myslení súčasnosti. Epikurejci boli vlastne materialisti. Síce väčšinou verili (niektorí nie), že bohovia existujú, ale život človeka ich nezaujíma a nedokážu ho ovplyvňovať. Svet je riadený náhodou, človek keď zomrie, je koniec. „Ľudia sa mali oddávať potešeniu, zvlášť čistej rozkoši zo života...“<sup>12</sup> Stoici boli vlastne panteisti. Boha stotožňovali s vesmírom. „Zdôrazňovali význam rozumu, ako princípu, ktorý bol inherentne prítomný vo vlastnej štruktúre univerza a podľa ktorého človek mal žiť.“<sup>13</sup> Tento rozum bol vyjadrený v prírodných zákonoch.<sup>14</sup> Svet je ním riadený, osud a ľudia sa „musia

---

<sup>11</sup> MATHETES, I. Epistle Of Mathetes To Dioggenetus, in: A. ROBERTS – J. DONALDSON, *The Ante Nicene Fathers*, Vol 1., s. 61–62, in: O. PROSTREDNÍK (ed.), *Cudzie nechceme, svoje si nedáme? Prekonávanie xenofóbie a antisemitizmu v náboženských textoch a praxi*, Bratislava, Univerzita Komenského, 2013, 161.

<sup>12</sup> John R. W. STOTT, *Zápas mladé cirkve*, Praha, Návrat domů, 1999, 285.

<sup>13</sup> Michael GREEN, *Thirty Years That Changed The World*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 2004, 107.

<sup>14</sup> Pavel HANES, *Dejiny kresťanstva*, Banská Bystrica, Združenie evanjelikálnych cirkví v SR, 1998, 32.

*poddať životu v harmónii s prírodou a rozumom.*<sup>15</sup> Zdôrazňovali vlastnú „*sebestačnosť, odvahu a povinnosť.*“<sup>16</sup> Všetky uvedené idey v nejakej forme znejú aj našou kultúrou.

Mňa osobne prekvapilo, že Pavel do svojej reči zahrnul eschatologický prvok, vlastne bol jedným z nosných prvkov jeho obhajoby. Totiž zvyčajne argumentujeme známym za neznáme. Apoštol však dokázal argumentovať poslucháčom známymi ideami za im neznámu eschatológiu a na základe nej zvestovať Ježiša Krista. Efektívne vstúpil do nastavenia mysle poslucháčov. Vedel, koho počávajú a využil, čo tieto authority hovorili. Nedá sa slúžiť bohom – s tým súhlasia epikurejci; všetko máme od boha – s tým súhlasia stoici.<sup>17</sup> Boh nie je ďaleko a „*sme jeho rodom*“ (v. 28), hovoria ich básnici. Pavel na základe toho argumentuje, že ak je Boh prameňom nášho bytia, nemôže byť zo zlata, striebra, či kameňa, ani nemôže byť adekvátne reprezentovaný bezduchými obrazmi. Zároveň si však dovoľí hovoriť proti všeobecnej mienke. Gréci neverili vo vzkriesenie. On vzkriesenie robí centrom svojho príhovoru. Michael Green k tomu hovorí: „*Ak nerozumieme a nevieme sa napojiť na kultúru našej doby, nezískame poslucháčov. Ak nevyzvem kultúru našich dní, nikoho neprivedieme k viere.*“<sup>18</sup> Básnikov a filozofov dnešných dní hľadáme medzi populárnymi spevákmi, filmovými režisérmi, či osobnosťami motivátormi.

Svoju reč nasmeroval do 3 oblastí, v ktorých boli stoici a epikurejci najprístupnejší: ... (1) na **pôvod života**. Epikurejci tvrdili, že sme zhlukom atómov. A však môžu neživé atómy vyprodukovať živé bytosti? Ako môže hmota vyprodukovať myseľ? (2) Na **zmysel život**. Pre stoikov bol život o povinnosti, pre epikurejcov o pôžitku. Avšak ani jeden z nich nie je dostatočne hodný ľudí, stvorených z Boha, stvorených, aby hľadali Boha (v. 27). (3) Na **koniec života**. „... *súd je nevyhnutný výsledok slobody, slobody, ktorej sa Gréci oddávali, takmer že ju nevynašli. Pavel hovorí, že sú zodpovední tomu, kto im tú slobodu dal... Vzkriesenie Ježiša v minulosti vyzeralo veľmi nepravdepodobne, ale stalo sa. Súd v budúcnosti môže vyzeráť rovnako nepravdepodobne, ale je prisľúbený*“<sup>19</sup> Niektorí sa Pavlovi vysmiali, ale niektorých tieto argumenty presvedčili (v. 32.34).

„*Klasické myslenie... nedokázalo prekonať rozdelenie medzi rozumom a vôľou, medzi duchovným svetom poznaným myseľou a fyzickým svetom poznaným zmyslami. Slepý osud napokon vyhrával. Boli zakliesnení medzi dvoma vládnucimi silami, dvoma bohyňami, ako to oni videli. Náhodou a Nevyhnutnosťou, alebo ako by sme to my povedali: slobodou*

<sup>15</sup> John R. W. STOTT, *Zápas mladé cirkve*, 285.

<sup>16</sup> Michael GREEN, *Thirty Years That Changed The World*, 107.

<sup>17</sup> Michael GREEN, *Thirty Years That Changed The World*, 108.

<sup>18</sup> Ibid. 109.

<sup>19</sup> Ibid. 110.



*a determinizmom. Pravda bola v konečnom dôsledku nepoznatelná... Augustín, čeliac tejto situácii, postavil úplne nový východiskový bod... Začal zjavením... Naša situácia dnes je dosť podobná... Nie je už žiadny systém, ktorý by preklenul myslenie s činmi. Sme silní v analýze, ale slabí v zmysle a celi. V každej triede učíme pôvod človeka, ale je strašné ticho o konečnom údele človeka. Moderné myslenie je rozdelené medzi úsilie po (nedosiahnuteľnej) objektivite na jednej strane a bahno subjektívnych pocitov. Potrebujeme nový začiatkový bod.“<sup>20</sup> Boh nám jeden ponúka – samého seba. Pavel svoju obhajobu rozvíja z neho. „Prameň všetkého bytia, ... posledná pravda a zmysel sa stali telom, prístupným ľudskému poznávaniu... Rozdelenie medzi fyzickým a duchovným svetom je preknané.“ Iste, zjavenie sa nedá dokázať. Môžeme však o ňom „otvorene hovoriť a pozerat', či obstojí.“<sup>21</sup>*

*„Kresťanská eschatologická nádej v budúce fyzické vzkriesenie je postavená na základe toho, že Kristus sám vstal z mŕtvych v histórii. Tento fakt je základný prvok pravého evanjelia, ktoré zachraňuje.“<sup>22</sup>*

### 4.3. Eschatológia v kresťanskom svetonázore

Apologetika kresťanstva je dnes často apologetikou kresťanského svetonázoru. A keďže biblická eschatológia je jedným zo základných stavebných prvkov kresťanského svetonázoru, vlastne jeho „kľučovým kameňom“, v tejto svojej funkcii zohráva v apologetike významnú úlohu. Preukazuje vnútornú koherentnosť kresťanského svetonázoru ako aj jeho súlad s realitou. Napr. „*doktrína o poslednom súde uspokojuje náš vnútorný zmysel pre spravodlivosť vo svete. Fakt, že bude posledný súd, nás uisťuje, že nakoniec je Boží svet spravodlivý, lebo Boh vládne, zachováva presný záznam a vykonáva spravodlivý súd.*“<sup>23</sup>

Vlastne každý svetonázor má nejakú eschatológiu a snád' každý človek svoju osobnú eschatológiu, aj keď je to možno iba hmlistá predstava o svojej budúcnosti a budúcnosti sveta, ktorá však ovplyvňuje spôsob jeho života.<sup>24</sup>

V kontakte s inými svetonázormi sa kresťanská apologetika musí vyrovnávať aj s útokmi na jej eschatológiu. Napr. ateista Richard Dawkins hovorí: „*Náboženstvo učí nebezpečný nezmysel, že smrť nie je koniec.*“<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> Ibid., 111.

<sup>21</sup> Ibid., 112.

<sup>22</sup> <https://veritasdomain.wordpress.com/2010/04/10/the-inter-relationship-between-eschatology-and-apologetics-implications-for-apologetics-and-eschatology/> [23.02.2016]

<sup>23</sup> Wayne GRUDEM, *Systematic Theology*, 1147.

<sup>24</sup> L. T. BOLT, in: <http://choosinghats.org/2012/07/the-necessity-eschatology-apologetics/> [23.02.2016]

<sup>25</sup> Richard DAWKINS, Religion's Misguided Missiles, in: *The Guardian*, September 15<sup>th</sup>, 2001, in: <https://veritasdomain.wordpress.com/2010/04/10/the-inter-relationship-between->

Annie Laurie Gaylor z Freedom From Religion Foundation píše: „*Slobodne mysliaci ľudia prijímajú prírodný svet a odmietajú nedokázané a primitívne nadprirodzené mýty o bohoch, diabloch, anjeloch, mágií, živote po smrti a narúšanie prírodných zákonov („zázraky“) zbožnými prianiami („modlitba“).*“<sup>26</sup> Ateisti však na základe „*empirickej epistemológie nevedia dokázať, že po smrti nie je život, ani budúci súd ľudstva.*“<sup>27</sup>

Ateista Dan Barker verí, že zmysel života si musí definovať každý sám, „*keďže univerzum nemyslí a vesmír sa nestará, ty sa musíš postarať, aby si mal zmysel, ak ho chceš.*“<sup>28</sup> Šalamún však preskúmal viacero možných zmyslov života, aby napokon zistil, že všetko je márnosť. Dospel k nasledovnému záveru: „... *Boha sa boj a jeho prikázania zachovávaj, lebo toto je povinnosť každého človeka! Boh predvolá na súd každý čin, všetko, čo je skryté, či je to dobré, alebo zlé*“ (Kaz 12,13–14).

## Záver

Po stručnom zadefinovaní eschatológie a apologetiky som poukázal na to, že (1) eschatológia je motiváciou kresťanskej apologetiky, (2) kresťanská eschatológia potrebuje apologetiku, (3) eschatológia má v apologetike kresťanstva dôležitú úlohu, jednak pre jej zásadný vplyv na kresťanský život, jednak pre jej spojitosť so vzkriesením Ježiša Krstia a napokon pre jej význam v kresťanskom svetonázore.

## Použitá literatúra

- BARKER, Dan, *Losing Faith in Faith: From Preacher to Atheist*, Freedom From Religion Foundation Incorporated, 1992, in:  
<https://veritasdomain.wordpress.com/2010/04/10/the-inter-relationship-between-eschatology-and-apologetics-implications-for-apologetics-and-eschatology/> [23.02.2016]
- BECKWITH, Francis J., CRAIG, William Lane, MORELAND, J. P., *To Everyone An Answer*, Downers Grove, Inter Varsity Press, 2004.

---

eschatology-and-apologetics-implications-for-apologetics-and-eschatology/[23.02.2016]

<sup>26</sup> Laurie Annie GAYLOR, *In Defense of Godlessness*, Madison, Wisconsin: Freedom From Religion Foundation Incorporated, 2004, in:  
<https://veritasdomain.wordpress.com/2010/04/10/the-inter-relationship-between-eschatology-and-apologetics-implications-for-apologetics-and-eschatology/> [23.02.2016]

<sup>27</sup> <https://veritasdomain.wordpress.com/2010/04/10/the-inter-relationship-between-eschatology-and-apologetics-implications-for-apologetics-and-eschatology/> [23.02.2016]

<sup>28</sup> Dan BARKER, *Losing Faith in Faith: From Preacher to Atheist*, 134, Freedom From Religion Foundation Incorporated, 1992, in:  
<https://veritasdomain.wordpress.com/2010/04/10/the-inter-relationship-between-eschatology-and-apologetics-implications-for-apologetics-and-eschatology/> [23.02.2016]

- BERKOHOF, Louis, *Systematic Theology*. Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1941, in: <https://veritasdomain.wordpress.com/2010/04/10/the-inter-relationship-between-eschatology-and-apologetics-implications-for-apologetics-and-eschatology/> [23.02.2016]
- DAWKINS, Richard, Religion's Misguided Missiles, in: *The Guardian*, September 15<sup>th</sup>, 2001, in: <https://veritasdomain.wordpress.com/2010/04/10/the-inter-relationship-between-eschatology-and-apologetics-implications-for-apologetics-and-eschatology/> [23.02.2016]
- GAYLOR, Annie Laurie, *In Defense of Godlessness*, Madison, Freedom From Religion Foundation Incorporated, 2004, in: <https://veritasdomain.wordpress.com/2010/04/10/the-inter-relationship-between-eschatology-and-apologetics-implications-for-apologetics-and-eschatology/> [23.02.2016]
- GREEN, Michael, *Thirty Years That Changed The World*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 2004.
- GRUDEM, Wayne, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Zondervan a Leicester, InterVarsity Press, 1994.
- HANES, Pavel, *Dejiny kresťanstva*, Banská Bystrica, Združenie evanjelických cirkví v SR, 1998.
- MATHETES, 1. Epistle Of Mathetes To Dioggenetus. in: A. ROBERTS – J. DONALDSON, *The Ante Nicene Fathers*, Vol 1., s. 61–62, in: O. PROSTREDNÍK (ed.), *Cudzie nechceme, svoje si nedáme? Prekonávanie xenofóbie a antisemitizmu v náboženských textoch a praxi*, Bratislava, Univerzita Komenského, 2013.
- PROSTREDNÍK, Ondrej (ed.), *Cudzie nechceme, svoje si nedáme? Prekonávanie xenofóbie a antisemitizmu v náboženských textoch a praxi*, Bratislava, Univerzita Komenského, 2013.
- SCHAEFFER, Francis A., *Pravá duchovnosť*, Bratislava, Porta libri, 2004.
- STOTT, John R.W., *Zápas mladé cirkve*, Praha, Návrat domů, 1999.
- <http://choosinghats.org/2012/07/the-necessity-eschatology-apologetics/> [23.02.2016]
- <https://veritasdomain.wordpress.com/2010/04/10/the-inter-relationship-between-eschatology-and-apologetics-implications-for-apologetics-and-eschatology/> [23.02.2016]

*Mgr. Tomáš KOHÚT*



# Ako pristupovať k psychicky chorým ľuďom v cirkevnom spoločenstve...?

Rozhovor s MUDr. Michalom PATARÁKOM, psychiatrom

*Róbert ZACHAROVSKÝ*

## Abstrakt

Psychicky chorí ľudia nie sú v spoločnosti žiadnym výnimočným javom. Aj mnohí členovia cirkevných spoločenstiev počas svojho života už zažili, že ich príbuzní, priatelia, či oni sami museli bojovať s duševnou poruchou. Kresťanská viera i spoločenstvo kresťanov má potenciál pomôcť takýmto ľuďom prekonať ich problémy. Tento potenciál sa realizuje na strane chorého veriaceho formou úprimnej dôvery v Boha a na strane cirkevného spoločenstva formou autentického prijatia, vzájomného dohľadu a podpory. Keď má duchovný podozrenie u veriaceho na duševnú poruchu, je dobré ho odporučiť k psychiatrovi. Taktiež je vhodné a potrebné navštevovať pacienta počas liečby v nemocnici, konzultovať jeho stav s ošetrojúcim lekárom (za predpokladu, že pacient s tým súhlasí) a povzbudzovať pacienta v liečbe.

**Kľúčové slová:** duševná porucha, kresťanská viera, cirkevné spoločenstvo, psychiater, rozhovor.

## Abstract

Mentally ill people are not a very rare phenomenon in our society. Even many members of Christian communities experienced their relatives, friends or they themselves struggling with mental disorder. Christian faith and Christian community keeps at disposal potential to help such people to overcome their problems. This potential can be brought into effect by sincere trust in God (on the side of sick believer) and by genuine acceptance, attention to each other and mutual support (on the side of Christian community). If the pastor of the community suspects a believer of being mentally ill, a sensitive recommendation to a psychiatrist is appropriate. To visit the patient in hospital, to consult his health condition (if the patient agrees) and to encourage him toward treatment is also suitable and needed.

**Keywords:** mental disorder, Christian faith, ecclesial community, psychiatrist, interview.

Psychicky chorí ľudia nie sú v bežnej spoločnosti žiadnym výnimočným javom. Aj keď sa to možno na prvý pohľad nezdá, podobnú vetu môžeme vysloviť aj v súvislosti s cirkevnými spoločenstvami. Podľa dotazníkového výskumu, ktorý som robil k svojej diplomovej práci, až 48,62 % opýtaných evanjelikov a. v. navštevujúcich nedeľňajšie bohoslužby už malo nejakú skúsenosť s psychickou chorobou vo svojom okolí (známi/priatelia, príbuzní/rodina, respondent osobne) a 4,42 % respondentov uviedlo, že oni sami – osobne – bojovali s psychickou chorobou (zo skupiny respondentov, ktorí mali „s psychickou chorobou nejakú skúsenosť vo svojom okolí“ je to 9,09 %).<sup>1</sup> Keďže nejde o zanedbateľné čísla, rozhodol som sa v súvislosti s touto citlivou, a v spojitosti s kresťanstvom a cirkevnými spoločenstvami veľmi málo prebádanou problematikou (zvlášť na Slovensku), položiť niekoľko otázok banskobystrickému psychiatrovi MUDr. Michalovi Patarákovi:<sup>2</sup>

**Vážený pán doktor, pracujete na psychiatrickej klinike banskobystrickej nemocnice F. D. Roosevelta. Každodenne sa stretávate s psychicky chorými ľuďmi, aby ste ich liečili. Medzi Vaše prednosti patrí to, že sa nielen zaujímate o kresťanskú vieru, ale sám ste veriacim kresťanom. Dovoľte mi preto, prosím, položiť Vám niekoľko otázok týkajúcich sa Vašej práce a kresťanskej pastoračnej starostlivosti o psychicky chorých.**

**Ako môže, podľa Vás, pomôcť kresťanské cirkevné spoločenstvo pri liečbe psychicky chorých? Aké má vytvárať podmienky? Ako má pristupovať k takýmto ľuďom?**

Keď hovoríme o psychicky chorých, mali by sme najprv vedieť, kto to je a čo je psychická porucha. Ak chceme niekomu pomôcť, musíme vedieť, čím trpí. Keď má niekto žalúdočný vred, tak si pod tým vieme zhruba niečo predstaviť. O duševných poruchách sú ale laické predstavy značne obmedzené a povedal by som, že často mýtické. Nezodpovedajú skutočnosti. Preto za základ pomoci považujem, aby ľudia chápali, čo to duševná porucha je, respektíve aby poznali konkrétny typ, ktorým jedinec trpí. To je ale celospoločenský problém, nielen cirkevný, aj keď si myslím, že cirkev má v tejto oblasti určité špecifiká – vlastné predsudky. Preto za prvý spôsob pomoci cirkevného spoločenstva psychicky chorým považujem edukáciu spoločenstva v oblasti psychických porúch.

---

<sup>1</sup> Róbert ZACHAROVSKÝ, *Pastoračná starostlivosť o psychicky chorých* [Diplomová práca], Banská Bystrica, Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2016, 61–63.

<sup>2</sup> Rozhovor bol publikovaný ako príloha diplomovej práce Róbert ZACHAROVSKÝ, *Pastoračná starostlivosť o psychicky chorých*, 79–85. (Revidované v októbri 2016.)

### **V čom je špecifický potenciál cirkevného spoločenstva a jeho členov v procese liečby?**

V cirkevnom spoločenstve nejde o liečbu. Psychicky chorý človek sa lieči inde, nie v cirkevnom spoločenstve. Toto spoločenstvo má však podpornú funkciu. Priebeh psychických porúch je totiž významne modulovaný tzv. psychosociálnou podporou (rodina, priatelia, práca, spoločenstvo) – preto ak je kresťanské spoločenstvo fungujúce, ak sú v ňom rozvinuté blízke vzťahy, ľudia sa navzájom poznajú a vedia o svojich problémoch (nielen na spôsob povrchných facebookových vzťahov), tak tým pádom vytvára prostredie, kde sa psychicky chorí môžu cítiť pochopení a môžu sa špecificky zaradiť. V spoločenstve má totiž každý nejakú rolu (jeden spieva, jeden hrá na gitare, iný číta, organizuje výlety...).

Pre psychicky chorého človeka je dôležité, aby sa cítil užitočný a nevypadol zo svojej sociálnej funkcie. Veľmi často sa stáva, že po ťažkých duševných poruchách človek vypadne zo svojej sociálnej roly, napríklad preto, že bol hospitalizovaný.

Ďalším problémom mnohých ľudí, ktorí sa vrátia z hospitalizácie je, že sú šokovaní, alebo zarazení tým, čo sa im stalo. S tým súvisí, že po hospitalizácii je najvyššie riziko samovraždy, často vyššie ako pred ňou – vysoký výskyt samovrážd je do troch mesiacov po hospitalizácii. Nie preto, že by nemali vyliečenú psychickú poruchu, alebo že by boli vo fáze doliečovania. Ale preto, že si zrazu uvedomia (po psychóze, bludoch, halucináciách, sa už vrátili k sebe), že „čo som vlastne prežil, ako ma druhí ľudia budú vnímať, čo teraz budem robiť so svojím životom? Ako budem ďalej žiť a pracovať s vedomím, že ma postihla duševná porucha?“ To podmieňuje komplex menejcennosti a akúsi seba-stigmatizáciu. Človek má pocit, že nie je tým istým človekom, ako predtým. Preto neraz aj v tomto období rozmýšľa o tom, že by svoj život ukončil (postpsychotická depresia, depresia po hospitalizácii).

Spoločenstvo preto môže psychiatricky liečenému človeku pomôcť v tom, že je opäť prijatý: „bol si hospitalizovaný, ale nič sa nedeje – dobre, že si zase naspät“. Atmosféra prijatia je kľúčová vec. Atmosféra prijatia však nesmie byť hraná, musí byť ozajstná! Súčasťou skutočnej atmosféry prijatia je to, že chápem, čo sa tomu človeku vlastne stalo. V spoločenstve ľudia vedia, že bolo s človekom zle, išiel na psychiatriu, potom sa vrátil a poskytnú mu podporu. Pamätajme však na to, že podpora sa neposkytuje tak, že len vedľa niekoho sedíme, hovoríme mu „môj zlatý“ a hladkáme ho. Dôležité je, aby bol medziľudský kontakt prirodzený („hrané tančeky“ môžu ľudí paradoxne vzdľaťovať, posilňujú stigmatizáciu, odcudzenie, osamotenie, dotknutý človek má dojem: „cítia to na mne“). Cirkevné spoločenstvo má vytvárať podmienky prijatia bez predsudkov, ale v zásade úplne normálne podmienky ako pred chorobou.

V cirkevnom spoločenstve teda ide o prijatie a doliečovanie. Keby sme to chceli odborne pomenovať, tak by išlo o formu rehabilitácie.

**Mohlo by medzi pozitívne možnosti cirkevného spoločenstva patriť aj určité povzbudenie k liečeniu, keď si členovia cirkevného zboru všimnú, že niečo nie je v poriadku?**

Kresťania sú rodinou a jednou z funkcií rodiny je dohľad. Veľakrát si skutočná rodina niektoré veci nevšimne, ale spoločenstvo si ich všimnúť môže: napríklad, že sa človek inak modlí, začína sa modliť za čudné veci, zrazu inak vieru uchopí, nastáva nejaký prielom. Alebo má odrazu prílišné výčitky, za všetko sa musí kajať. To sú veci, ktoré ľudia v spoločenstve zachytia, keď si seba navzájom všimajú – lebo tak by to malo byť, nie ako Kain a Ábel – máme sa navzájom o seba starať a strážiť svojho brata. Brat, sestra zo spoločenstva mu môžu ďalej navrhnúť, či nechce navštíviť psychológa, psychiatra. Môžu mu taktne povedať: *„zdá sa mi, že je to opäť také, ako si to mal pred určitým časom, bojím sa o teba.“* Takéto signály sú veľmi dôležité. Kresťanské spoločenstvo (vôbec spoločenstvo) dopĺňa funkciu rodiny. Pretože inak sa človek otvorí pred rodičmi, inak v spoločnosti cudzích ľudí, inak sa človek správa medzi priateľmi a inak na bohoslužbe.

**Za duchovným, podobne ako za psychiatrom, chodia ľudia so svojimi problémami, ktoré sa týkajú ich vnútorného prežívania. Niekedy sú to aj (neodhalené) psychické poruchy. Preto duchovný vo svojej práci s ľuďmi potrebuje zistiť, či je tento prípad za istým bodom, s ktorým si on už nevie poradiť. Kde sú hranice, kedy duchovný odovzdáva odbornú starostlivosť o človeka psychiatrovi?**

To je otázka na veľmi širokú analýzu. Keď človek s niečím zápasí, tak je samozrejme, že duchovný mu chce radiť: na základe Biblie, Božieho vnuknutia a tak ďalej. Keď ide o zápas, tak je problematický konflikt zreteľný. Zbystriť pozornosť treba, keď prežívanie zápasu presahuje svojou intenzitou bežné mantinely: narušuje, povedzme, schopnosť človeka pracovať, sústrediť sa, udržať vzťah, človek nemôže primerane spať, uskutočňovať veci, čo predtým realizoval, atď. To sa týka intenzity psychických prejavov. Ďalším prvkom v diagnostike je ich trvanie. Ak zmenený stav trvá viac ako dva týždne, je to ďalšia klinická známka, že by mal človek vyhľadať pomoc psychiatra. Psychiater môže diagnostikovať duševnú poruchu a zahájiť jej liečbu, ale aj upokojiť situáciu tým, že psychickú poruchu nediagnostikuje, čím sa jedinec vlastne akoby vráti do rúk duchovného.

Hranice teda sú: intenzita, trvanie a isté špecifické prejavy (napr. halucínácie). Tieto hranice sú však neostre a často hmlisté.



**Duchovní sa niekedy obávajú poslať svojich veriacich ku psychiatrovi. Obávajú sa, že psychiater bude protikresťanský naladený a situáciu ešte skomplikuje. Podobné zábrany mávajú aj samotní veriaci. Súhlasíte s ich názorom?**

Keď duchovný pošle cirkvníka na diagnostiku k psychiatrovi, tak tým nič nepokazí a to aj vtedy, keby ho poslal k vyhranenému ateistovi. Je totiž odborník v diagnostike, vie ako narábať s duševnými fenoménmi. Je dobré uvedomiť si, že psychiatrická diagnostika sa riadi určitými formálnymi kritériami, kde často nie je dôležitý ani tak obsah toho, čo pacienta trápi, ako skôr forma, ako ho to trápi. Myslím si, že sa netreba báť tak, ako sa toho boja viaceré cirkevné spoločenstvá.

**Medzi ľuďmi niekedy niekto v dobrom úmysle poradí pacientovi vysadiť lieky (keď vidí príznaky vedľajších účinkov). Čo si myslíte o takomto vysadení liekov?**

Že je to úplne to isté, ako v prípade pacienta, ktorý berie lieky po infarkte, alebo má hypertenziu. Každá liečba je medicínskou záležitosťou, preto má byť konzultovaná s lekárom. Pre psychiatrického pacienta je vysadenie liekov obrovským pokúšením najmä v prípade, keď sa už cíti dobre. Ale on sa cíti dobre práve vďaka liečbe. Je tiež rozdiel, keď pacient vysadí lieky svojvoľne a keď ich vysadí po konzultácii s lekárom. Problém je tiež, že relaps nemusí prísť hneď, ale v priebehu dlhšieho časového obdobia (napr. roka). Nepriaznivé následky svojvoľného vysadenia liekov môžu byť teda oneskorené, ale napokon aj dlhodobé.

**Vo svojej psychiatrickej praxi sa stretávate s ľuďmi pochádzajúcimi z rozličného prostredia. Pýtate sa pri svojej práci pacientov, či sú veriaci?**

Či je pacient veriaci alebo nie, vyjde samé z kontextu. Ak pacient začne hovoriť o Bohu, alebo ak sa mi zdá, že by pre neho bolo užitočné, aby sme otvorili túto tému, tak ju otvorím. V tomto som aktívny, pretože potom môžem poskytnúť pacientovi iný rámec pre rozhovor, zrazu s pacientom odomykáme ďalšie oblasti jeho života a je spokojný, že sa nemusí hatiť a hrať na niekoho iného. Mnohí pacienti ku mne chodia práve preto. Nie preto, že som dobrý psychiater, ale preto, že rozumiem aj duchovnej oblasti.

**Myslíte si, že sa môže stať, že čisto ateistický psychiater bude pri liečbe veriaceho človeka menej efektívny len preto, že podceňuje náboženské pozadie pacienta?**

Áno, myslím si, že sa to môže stať. Psychiatrická liečba má totiž niekoľko rovín. Úplne relevantnou je biologická metóda liečby,

elektrokonvulzívna liečba, psychofarmakológia, sociálna terapia a bazálna psychoterapia – to by mal predsa zvládnuť každý psychiater. Ale prichádzame k duchovnej oblasti, ktorá je špecifická a nemôže byť neprepletená s osobným životom človeka. Aj ja, keby som teraz ochorel na psychózu, tak by som to, samozrejme, riešil s Bohom. Veriacich ľudí pri psychickej chorobe väčšinou sprevádzajú pocity sklamaní, frustrácie a otázka „prečo si ma, Bože, neochránil, keď v Teba verím?“ To je veľmi ostrý konflikt a keď je psychiater veriaci, je to hneď ľahšie, lebo on môže takémuto človeku povedať: „máme tu mnoho takýchto pacientov; táto vec nesúvisí s Vašou vierou, ale s mozgovou činnosťou; atď.“ S tým sa dá veľmi pekne pracovať. Ale keď takéto otázky veriaci pacient zo strachu pred ateistickým psychiaterom neotvorí, môže stále žiť v mylných presvedčeniach. Pacient svoje otázky zakrýva, hovorí len to, čo je slušné, čo si môže dovoliť, o čom si myslí, že ho psychiater pochopí – ale potom ostanú niektoré aspekty jeho problému nevyriešené. V pohľade na svoju duševnú poruchu môže mať napokon slepé miesta.

#### **Aké sú Vaše skúsenosti s liečením psychicky chorých kresťanov?**

Kresťanská viera je určite pomocou, ak nie je deformovaná. Ak hovorím o dobrých a úprimných kresťanoch (ťažko definovateľný pojem) ktorí majú biblickú vieru (ako sa vyjadriť opatrne?), tak viera je vždy pomocou. Takýto človek rieši svoju situáciu s Bohom, na základe čoho môže prísť vhl'ad, ktorý je veľmi cenný: človek odovzdáva svoju situáciu Bohu a pozitívne s Ním pracuje na duchovnej rovine. A potom v perióde doliečovania je to extra krásna, pretože ako príde zdravie, títo ľudia zaň ďakujú Bohu; keď prídu do spoločenstva, ostatní spoluveriaci ich tam radi vidia – veď títo ľudia tam pred hospitalizáciou pracovali na sto percent. A na dôvažok môžu aj destigmatizačne pôsobiť: „*Predstavte si, že som mal schizofrenickú epizódu, bolo toto a toto*“ – a ľudia z toho môžu čerpať poznatky. Takíto ľudia majú väčšinou aj lepší priebeh choroby a priaznivejšiu prognózu.

Niekedy sa však stretávam s tým, že veriace spoločenstvo, rodina pacienta a niekedy dokonca aj pacient samotný radšej akceptuje, že jeho stav je výsledkom vplyvu zlého ducha, ako by si mal priznať, že je duševne chorý. Pretože zatiaľ čo duševná choroba je komplexná záležitosť a týka sa mozgovej činnosti a osobného života človeka, i keď možno aj jeho ďalekej minulosti, keď ide o vplyv zlého ducha, alebo priamo o posadnutie, tak väčšinou príde z cirkevného prostredia nejaký človek, ktorý má mandát, aby zlého ducha vyhnal, a potom bude dobre... To je jednoduchá predstava, ktorá je veľmi zvodná pre mnohé rodiny pacientov, alebo pre pacientov samotných. Ale je falošná. Z mojej (aj keď obmedzenej) osobnej skúsenosti môžem povedať, že v 100% prípadov, s ktorými som sa stretol, nešlo o žiadneho zlého ducha, aj keď sa o tom uvažovalo zo strany rodinných

príslušníkov, alebo cirkvi, ale o duševnú poruchu, ktorú som diagnostikoval. Avšak nie vo všetkých prípadoch sa bol pacient aj ochotný liečiť. Jeho predstava mu navzdory môjmu klinickému pohľadu na vec ostala a chcel sa riadiť skôr svojim presvedčením. A to je medvedia služba duševnému zdraviu.

### **Aké máte skúsenosti v spolupráci s duchovnými?**

S duchovnými mám dobrú skúsenosť, niekedy by som však povedal, že sú až príliš bdeli. A to v tom zmysle, že niekedy sa rieši namiesto vlastného pacientovho problému dilemma, či je jeho problém psychologický, psychiatrický, alebo démonický. Zrazu je to na inej platforme, ako by to malo byť. Cieľom by malo byť pomôcť človeku, ale zrazu sa to celé zamotá v duchovnej diagnostike, v *discretio spirituum* – rozlišovaní duchov. Ja osobne to vnímam, že je to pohanstvo, pohanský dualizmus: „*bud' je niečo od Dobrého, alebo od Zlého*“. Okrem týchto dvoch možností, že niečo je od Boha a niečo od diabla, existuje aj tretia možnosť, že niečo je od človeka (a s touto možnosťou sa v praxi stretávam najviac).

### **Stalo sa Vám, že sa kňaz správal ako psychiater (napr. stanovoval veriacemu diagnózu) a prekračoval tak svoje kompetencie?**

Zatiaľ som sa vo svojej praxi nestretol, že by takýmto spôsobom dochádzalo u duchovných k presahu ich kompetencií. Skôr som mal skúsenosť, že kňazi pre istotu chceli počuť názor psychiatra, aj keď sami mali pocit, že nejde o prípad pre psychiatra. Taký veľmi zodpovedný prístup... Sú kňazi, ktorí majú veľmi radi psychológiu a pri svojej práci psychologizujú, ale nemyslím si, že je to na škodu.

### **Od evanjelikov Vám už prišli nejakí pacienti?**

Vierovyznanie svojich pacientov až tak nesledujem... Ale spomínam si, že prišli, no neboli odoslaní kňazom. Buď ich poslala rodina, alebo boli zachytení priamo psychiатrom.

### **Ako to vyzerá, keď príde za Vami pacient, ktorého vyslal za Vami duchovný? Kňaz Vám zavolá dopredu?**

Pacient príde s tým, že ho posielala kňaz. To mi stačí na referenciu. Vo veľmi málo prípadoch som pátral po tom, že čo vlastne kňaz odo mňa chce, pretože väčšinou bolo evidentné, že sa buď nejedná o psychiatrický problém, alebo naopak, že sa o psychiatrický problém jedná.

**Chodia duchovní navštívit pacientov aj na oddelenie?**

Duchovní chodia aj na oddelenie. Hlavne kňazi z katolíckej cirkvi, ale aj z niektorých protestantských cirkví rodinného typu. Odtiaľ chodia aj vedúci rozličných skupiniek.

**V čom spočíva návšteva duchovného na psychiatrii?**

Hlavne v povzbudení a potešení pacienta, ale chodia ku mne aj konzultovať, o čo tu ide a ako sa správať k danému človeku. Tieto konzultácie považujem za veľmi cenné. Treba si však uvedomiť, že som viazaný lekársym tajomstvom. Väčšinou s tým však nebýva problém – pacienti mi dávajú povolenie, že o ich stave môžem s kňazom hovoriť, pretože kňaz požíva takú autoritu, že pred ním nie je nič skryté – koniec koncov oni k nemu chodia na spovede.

**Vážený pán doktor, veľmi pekne Vám ďakujem za rozhovor a prajem Vám vo Vašej náročnej, ale iste zaujímavej práci veľa Božieho požehnania!**

Zdroj:

ZACHAROVSKÝ, Róbert, *Pastoračná starostlivosť o psychicky chorých* [Diplomová práca], Banská Bystrica, Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2016. 91 s.

*Mgr. Róbert ZACHAROVSKÝ*

---

## Recenzie

---

### Horizonty vedy a viery

Viktória ŠOLTÉSOVÁ – Imrich PERES, (eds.) *Horizonty vedy a viery (Vedecké štúdie k jubileu prof. Pavla Procházku)*. Katedra teológie a katechetiky, Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, Banská Bystrica 2016, 198 strán. ISBN 978-80-557-1191-1. (Recenzovali: Doc. ThDr. Pavel Hanes, PhD; Prof. PaedDr Miroslav Krystoň, CSc.)

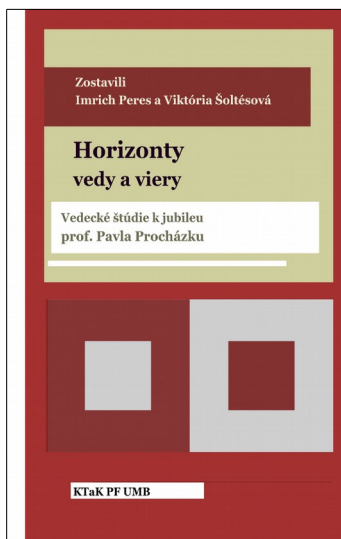
Publikácia je súborom vedeckých prác z pedagogiky (3 štúdie), histórie a praktickej teológie (6 štúdií) a biblistiky (7 štúdií) napísaných a zhromaždených ako *Festschrift* pri príležitosti životného jubilea Prof. ThDr. Pavla Procházku, PhD. Určená je čitateľom s prípravou v pedagogike alebo v teológii.

Publikácia má tri tématické časti. Prvá časť (*Pedagogicum*, s. 9–50) obsahuje nasledovné štúdie: Vojtech Korim: *Historické aspekty národnej identity Slovákov v európskej dimenzii* (9–18), Beáta Kosová: *Pragmatické premeny školy a edukácie* (19–33), Peter Jusko: *Extrémizmus a radikalizmus mládeže a jeho prevencia v post-modernnej spoločnosti* (35–47).

Druhá časť (*Historicum – Practicum*, s. 51–108) obsahuje: Jaroslav Maďar: *Pietisti v Banskej Štiavnici*

(51–58), Jozef Jarab: *Spoločný priestor evanjelizácie a pastorácie* (59–67), Ján Liguš: *Biblicko-teologické aspekty poimenickej služby* (69–80), Dana Hanesová: *Vocatio Dei v živote jedného človeka* (81–88), Slavomír Krupa: *Obdivuhodné rady* (89–100), Pavol Tománek: *Priniesť úrodu* (101–106).

Tretia časť (*Biblicum*, s. 109–198) obsahuje: Anton Tyrol: *Poznámky k štruktúre a poslaniu Knihy Rút* (109–119), Viktória Šoltéssová: *Múdroslovné a eschatologické aspekty Ježišovho vyučovania* (121–129), František Ábel: „*Ospravedlnenie*“ v kontexte „*novej paradigmy*“ (131–146), Albin Masarik: *Hľadanie významu výrazu „kainé ktisis“* (147–155), Ondrej Prostredník: „*Koinónia*“ ako funkcia cirkvi (157–170), Imrich Peres: *Humor*



*a irónia v Novej zmluve* (171–187), Dávid Vargaestok: *Exegeticko-teologická analýza zboru v Efeze* (Zj 2,1–7) (189–198).

V úvode (5–6), ktorého autormi sú zostavovatelia publikácie, je vyjadrené poďakovanie prof. P. Prochádzkovi a nachádzame tu krátku charakteristiku jeho životného a pracovného zamerania.

Prvá štúdia (V. Korim, 9) skúma národotvorný proces Slovákov v jeho historických, kultúrnych a politických súvislostiach. Kritické spracovanie viacerých prístupov k etnogenéze Slovákov je dôležitým príspevkom k seba-vnímaniu občana Slovenskej republiky v súčasnej demokratickej Európe.

Druhá štúdia (B. Kosová, 19) sa venuje úlohe edukácie pri riešení súčasnej fragmentácie a individualizácie spoločnosti. Navrhuje paradigmatické zmeny vo vzdelávaní prostredníctvom holistickej pedagogickej teórie, ktoré by viedli k ďalšiemu socioekonomickému rozvoju našej spoločnosti

Témou tretej štúdie (P. Jusko, 35) sú nebezpečné javy extrémizmu a radikalizácie mládeže a ich príčiny. Autor predkladá návrhy na riešenie prostredníctvom edukácie a prevencie pomocou sociálnej intervencie zameranej hlavne na stredoškóľakov.

Druhá časť publikácie začína historickou štúdiou (J. Maďar, 51), ktorá podáva portréty štyroch slovenských pietistov z Banskej

Štiavnice: (1) Štefan Pilárik, (2) Izák Andricius, (3) Christoph Nicolaus Voigt, (4) Samuel Pellionis. Je to cenný príspevok k poznávaniu dejín pietisticko-evanjelikálnej zbožnosti a teológie na území dnešného Slovenska.

Štúdia *Spoločný priestor evanjelizácie a pastorácie* (J. Jarab, 59) sa po úvodných spomienkach na spoluprácu a charakteristike jubilanta venuje trom titulom ThDr. Ondreja Šmidriaka, PhD., ktorý bol autorovým doktorandom: (1) *Perspektívy pastorácie na Slovensku*, Ružomberok, 2011; (2) *Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo a evanjelizáciu: ...trápenie individualistov alebo vytváranie spoločenstva?*, Prešov, 2013; (3) *Pastoračná spolupráca kňazov a laikov: utópia alebo reálna vízia?*, Prešov, 2013. Každú z nich krátko charakterizuje a poukazuje na jej význam a použiteľnosť v praxi.

Nasledujúca štúdia (D. Hanešová, 81) je venovaná téme Božieho povolania (*vocatio dei*) v psychologicko-individuálnom, soteriologickom, sociologickom a akademickom kontexte. Zdôrazňuje súčinnosť dvoch aspektov povolania – láska k povolávajúcemu (k Bohu) a láska k povolaniu (k predmetnej činnosti, k práci).

Štúdia *Obdivuhodné rady* (S. Krupa, 89) sa zameriava na Ježišove odpovede Pokušiteľovi (Mt 4). Na Mesiášových odpovediach Satanovi si všíma ich všeobecne platnú dimenziu pre normálny život človeka vo svete a jeho vzťah k Bohu.

*Priniest' úrodu* je názov ďalšej štúdie (P. Tománek, 101), ktorá s prejavom hlbokého súcitu povzbudzuje k pastorálnemu zaujatiu a angažovanosti v prospech zmysluplného života človeka s Bohom.

Tretia časť publikácie, ktorej ťažisko je biblická teológia, ponúka najprv exegetickú štúdiu starozmluvnej biblickej knihy Rút (A. Tyrol, 109). Moderným a zaujímavým spôsobom analyzuje žánrové postupy a literárnu štruktúru tohto krásneho biblického naratíva.

Novozmluvná štúdia k Ježišovým metódam vyučovania z hľadiska múdroslovia a eschatológie (V. Šoltésová, 121) konfrontuje viaceré prístupy k štúdiu Ježišových výrokov z kanonickej ako aj z nekanonickej literatúry. Ich juxtapozícia umožňuje nový vhľad do zmyslu Ježišových etických princípov.

„Nová paradigma“ skúmania Pavlovej teológie v jej vzťahu k „ospravedlneniu vierou“ je témou nasledujúcej štúdie (F. Ábel, 131). Autor v zmysle novej paradigmy (J. G. Gager) interpretuje Pavla v kontexte judaizmu, teológie Druhého chrámu a eschatológie, podľa ktorej eschaton nastal Kristovým vzkriesením. Ospravedlneniu treba rozumieť ako prijatiu pohanov za účastníkov Hospodinovej zmluvy s Izraelom.

Štúdia o novom stvorení (A. Masarik, 147) analyzuje grécky výraz „*kainé ktisis*“ s použitím viacerých exegetických prístupov. Autor ich hodnotí kriticky a nakoniec

ponúka vlastnú interpretáciu tohto gréckeho výrazu.

Spoločenstvo („*koinónia*“) je predmetom ďalšej štúdie (O. Prostředník, 147). Autor exegeticky skúma teologický potenciál tejto reality pre ekumenické spolužitie a spoluprácu medzi cirkvami. Prekonáva hranice dané historickou realitou v prospech koinonickej jednoty cirkvi.

Hneď na začiatku ďalšej štúdie (I. Peres, 171) o humore v Novej zmluve autor konštatuje, že ide o potenciálne kontroverznú tému. Štúdia vychádza zo základných definícií, alebo charakteristík humoru, ďalej pojednáva o teológii humoru a o použití humoru a irónie v Ježišovom učení a o humorných okolnostiach niektorých udalostí s ním spojených. Štúdia sa krátko venuje aj humoru u Pavla a v niektorých mimobiblických historických prameňoch.

Záverečná štúdia (D. Vargaeštok, 189) exegetuje prvý list zo siedmich listov Zjavenia v kapitolách 1–3. Zavedie nás do Efezu, ako najvýznamnejšieho mesta rímskej provincie Ázia. Následne verš po verši predkladá exegézu prvých siedmich veršov tretej kapitoly knihy Zjavenie Jánovo.

Publikácia *Horizonty vedy a viery* spája rôznorodé témy z viacerých pedagogických a teologických oblastí výskumu. Jej cieľom bolo „vyjadriť úctu, lásku a poďakovanie“ jubilantovi. Každý z prispievateľov pridal do zbierky

svoju „srdcovku“, preto sa jej podľa recenzenta stanovený cieľ podarilo dosiahnuť.

*Doc. ThDr. Pavel HANES, PhD.*



## Pastorační péče se specifickým zaměřením

PROCHÁZKA, Pavel. *Pastorační péče se specifickým zaměřením*, Praha, Institut vzdělávání ECM, 2016. ISBN 978-80-7356-045-4

Publikace *Pastorační péče se specifickým zaměřením*, kterou autor prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD. předkládá akademické i církevní veřejnosti, je nejen nesmírně poutavá jako četba o záležitostech života v průběhu různých věkových kategorií včetně stárnutí, nemoci, umírání a smrti, ale o to víc jako odborná literatura, která se týká závažných otázek žití plnosti života i hranic lidské existence, které se mají zvládat ve víře a v důvěře v Boha.

Autor se věnuje nejprve definici pastorační služby a poznamenává, že „v odborné literatuře možná s překvapením zjistíme, že nenajdeme společnou definici pastorační péče. Společné je východisko definování, a to v názoru, že pastorační péče je křesťanská služba, která vyrůstá z odborných zjištění pastorační teologie.“ Samozřejmě, definice se neztrácí v nedohlednu ani není bezbřehá, ale ve skutečnosti se opírá o to, o co má a může: jednak zkoumá člověka – jak sám autor

říká – „v komplexu jeho potřeb, tužeb, radostí a starostí, jistot i obav.“ Neopírá se ovšem jen o vlastní zkušenosti, ale s užitkem využívá úspěchy věd psychologických a sociologických. Současně

ovšem – jelikož je přece jen vědou teologickou, i když se dostává do prostoru interdisciplinárního zkoumání a praxe – se obrací o pomoc k Bohu a snaží se poskytovat informace i konkrétní praktickou pomoc k víře a odevzdání se do vůle Boží, jak autor sám vyznává: „*Pastorační péče o člověka je tak zodpovědnou službou člověka člověku, s pod-*

*porou moci a lásky samotného Boha, což se konkrétně projevuje tím, že se pastorační stává zvěstováním Božího odpuštění v Kristu... Poskytuje povzbuzování a vedení s cílem stimulovat osobnostní růst a rozvoj, pomáhat lidem, aby se uměli efektivněji vyrovnávat s problémy života v konfrontaci se svou vírou, která jim staví před oči ideály biblické svatosti... Faráři,*



*pastoři, kazatelé, ale i k tomu určení laici se při pastorační péči soustřeďují především na poskytování společenství (provázení), a to nejčastěji formou osobních setkání a rozhovorů. Zvláště se považuje za důležité, aby byla pastorační péče poskytována v situacích, kdy někdo potřebuje uzdravení, smíření, vedení a podporu. Pastorační provázení má podobu domácích návštěv, návštěv v nemocnicích, v různých zařízeních sociální péče, v hospicích, ale často také v pracovních hodinách vyhrazených pro rozhovory s lidmi. Významná jsou také setkávání při a po bohoslužbách. V širším slova smyslu je pastorační péče vnímána také jako poskytování duchovního provázení.“*

Tyto autorovy definice jsou výstižné a mají svůj hluboký význam. Trefně vyjadřují podstatu pastorační péče, zvláště jejího zaměření v církevním prostoru. Samozřejmě, křesťanská pastorační péče se nemusí týkat jen lidí věřících nebo nějak církevně orientovaných. Vždyť životní procesy a specifické problémy přicházejí bez rozdílu na všechny generace a světonázorově různě orientované lidi stejně, avšak přístup prof. Procházky vychází z předpokladů, že lidé blízcí i vzdálení Bohu budou v kritických chvílích svého života hledat pevnější oporu, kterou jim právě křesťanský teolog, pastor, vzdělaný diakon nebo i odborně připravený věřící ošetřovatel může poskytnout právě správným zvěstováním evangelia a poukazem na hodnoty víry, které

v kritických časech dodávají sílu život zvládat.

Totíž publikace má svou zvláštnost právě v tom, že i když se věnuje různým pohledům na etapy života a podává vynikající informace o jednotlivých stavech a prožívání těch nejrůznějších životních situací z pera zkušeného pastora a univerzitního profesora, nepřístupuje k rozebírané problematice ze strany běžného laika, ale je tvořena specificky teologicky a na procesy jednotlivých životních etap se dívá ze strany přistupujícího pastora nebo věřícího ošetřovatele, neboli diakonického pracovníka, který disponuje základními vědomostmi a v této knížce se doví další důležité informace o prožívání svých stavů lidí jemu svěřených a o případných úkolech nebo možnostech, jak v těchto životních situacích účinně pomoci. Je zřejmé – a to dělá tuto knihu o to zajímavější i přitažlivější –, že tyto informace nechtějí být jen technickými informacemi, které poskytují nějaké návody na to, jak zvládat technicky, byť i odborně – jednotlivé úseky života a co lidem v nich doporučit, ale tato publikace prozrazuje, že její autor je hluboce věřícím křesťanem, který chce pomoci lidem ne jen nějak slušně dožít, ale žít i dožít tak, abychom se v tomto světě neztratili, ale naopak: žili důstojně, promyšleně, smysluplně a i za pomoci odborné pastýřské péče našli cestu do nebeského království. Proto autor zdůrazňuje, že „*pastorační péče vidí člověka v horizontu Boží péče a lásky,*

*z těchto premis vychází a z povědomí dluhu vůči Boží lásce koná ve prospěch bližního.“*

Hodnotou práce je i to, že obsahuje bohatou odbornou literaturu a opírá se o znalosti domácích i zahraničních odborníků. Tím prozrazuje, že autor má dobrý přehled o problematice zkoumané oblasti a současně poskytuje literární informace pro ty, kteří by chtěli dál studovat pastorační péči s tímto specifickým zaměřením na problémy některých speciálních životních etap počínaje mladým věkem až po stáří, ba i na lidské dožívání, umírání a odchod ze života, což patří také k plnosti života, i když se mu nejméně bráníme.

Není třeba doporučovat, jak tuto knihu číst. Jak je jednoduchá pro pochopení, tak je i odborná pro praxi a hodnotná i na paletě podobných publikací. Pozorný čtenář v ní nalezne množství biblických textů a odkazů pro základní orientaci i pro praktické použití v terénu. Bude si jistě cenit bohatosti myšlenek a pohledů od nejrůznějších vědeckých i praktických odborníků v pastorační péči, nebo i přímo z oblasti paliativní péče. Obohacující jsou i poznámky a příklady z vlastních zkušeností autora, které oživují psaná slova definic a popisů některých specifických stavů v životních procesech.

Publikace bude jistě vynikající pomůckou nejen pro teology, kteří

doprovázejí své svěřence k jednotlivým životním hranicím, ale i pro sociální pracovníky, ošetřovatele nebo pro lékaře, kterým záleží na tom, aby se jejich svěřencům navzdory problémům život utvářel hodnotně, smysluplně. Aby ani jejich odchod ze života nebyl jen chladnou technickou nebo úřední nemocniční záležitostí, ale důstojným vyrovnáním se s koncem a pokojným odchodem ve smíření i za jejich pomoci. Mám však za to, že tuto publikaci mohou číst i příbuzní dotyčných lidí, mladých a starých, nebo i odcházejících, v jejichž rodinách dochází ke ztrátě, loučení a vyrovnáváním se s konečností lidského života ve vztahu k jejich umíráním.

Je to kniha nejen o tzv. technických záležitostech řešení problémů života, včetně nemoci, stárnutí a umírání a tudíž kniha starostí a bolesti, ale zvláště – i když to zní paradoxně – je to kniha radosti a naděje, která se skrývá v srdci autora, z něž prosakuje i do slov a řádků této publikace. Navzdory těžkým otázkám výchovy, zvládnání dospělého života, stárnutí a tudíž pomalého nebo rychlého loučení a smrti, je to vděčné čtení po stránce odborné i duchovní a jistě poslouží těmto cílům. Proto tuto publikaci srdečně doporučuji k vydání i ke čtení; ať je požehnáním co nejširšímu okruhu čtenářů, kteří ji jistě přijmou s nemalým vděkem.

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