

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

Časopis pre teológiu a katechetiku

Číslo 1
Ročník 5 (2017)

Testimonium fidei

Časopis pre teológiu a katechetiku

Číslo 1

Ročník 5 (2017)

Vydáva:

Katedra teológie a katechetiky
PF UMB v Banskej Bystrici

Zodpovedný redaktor:

Doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Redakčná a recenzná rada:

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

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

Obálka: Mgr. Sámuel Peres, PhD.

Layout: Ádám Peres

Adresa redakcie:

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

Variabilný symbol: 20171

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

Časopis vychádza dvakrát ročne.

Za jazykovú stránku zodpovedajú autori.

Nevyžiadané rukopisy nevraciame a nearchivujeme.

ISSN 1339-3685

EAN 9771339368000 32

IČO vydávateľa: IČO 30 232 295

Evidenčné číslo: EV 4820/13

Dátum vydania periodickej tlače: október 2017

Obsah

Albín MASARIK: <i>Na úvod</i>	5
---	---

Štúdie

Imrich PERES: <i>Putovanie Božieho ľudu v liste Židom</i>	9
Viktória ŠOLTÉSOVÁ: <i>Etické aspekty Ježišových múdroslovných výrokov</i> .	25
Pavel PROCHÁZKA: <i>Poučné paralely, iné korene: John Wesley</i> <i>a Martin Luther</i>	33
Jaroslav MAĐAR: <i>Ekleziológia slovenského pietizmu</i>	47
Monika ZAVIŠ: <i>Ecclesia reformanda v kontexte etiky starostlivosti</i>	59
Dana HANESOVÁ – Pavel HANES: <i>Rozvíjanie teologického myslenia detí</i> <i>v kontexte súčasnej vizuálnej kultúry</i>	67
Albín MASARIK: <i>Depersonalizovaný predmet nádeje v pohrebnej kázni</i> .	81

Recenzie

Štefan RENDOŠ: <i>Luther – život a dielo reformátora</i>	93
Ján LIGUŠ: <i>Babylónské zajetí cirkve</i>	95

Contents

Albín MASARIK: <i>Introduction</i>	5
--	---

Studies

Imrich PERES: <i>The Pilgrimage of God's People in the Letter to the Hebrews</i>	9
Viktória ŠOLTÉSOVÁ: <i>The Ethical Aspects in the Wisdom Sayings of Jesus</i>	25
Pavel PROCHÁZKA: <i>Instructive Parallels from Divergent Theological Roots: John Wesley and Martin Luther</i>	33
Jaroslav MAĐAR: <i>Ecclesiology of Slovak Pietism</i>	47
Monika ZAVIŠ: <i>Ecclesia reformanda in the Context of an Ethics of Care</i>	59
Dana HANESOVÁ – Pavel HANES: <i>Developing the theological thinking of children in the context of contemporary visual culture</i>	67
Albín MASARIK: <i>Depersonalised object of hope in funeral sermons</i>	81

Reviews

Štefan RENDOŠ: <i>Luther – the Life and Work of the Reformer</i>	93
Ján LIGUŠ: <i>Babylonian Captivity of the Church</i>	95

Na úvod

Piaty ročník nášho časopisu vychádza v roku, v ktorom si pripomíname, že prešlo pol tisícročia od začiatku Lutherovej Reformácie. Hoci sa tejto téme v našom čísle bezprostredne venujú len dva príspevky (štúdiá P. Procházku a recenzia Š. Rendoša), v podstate môžeme konštatovať, že celý rozvoj našej teologickej práce je postavený na kritickej aplikácii reformačnej snahy o návrat k Písmu a na chápaní spásy ako Božieho daru z milosti. Napriek všetkej diskusii a kritike, ktorú dejiny kresťanstva priniesli, môžeme konštatovať nesporný význam Reformácie až do prítomnosti a potrebujeme hľadať tak teologické dôrazy ako aj osobnú odvalu na to, aby sme na základe východísk Písma vedeli pomenovať problémy a v tomto istom zdroji aj hľadali ich riešenia.

Toto číslo prináša *dve štúdiá so zameraním na biblistiku*.

Imrich Peres sa venuje putovaniu Božieho ľudu v liste Židom. Pre správne uchopenie tejto témy, najskôr čitateľa oboznamuje s migráciou ako dejinným javom, najskôr všeobecne (v dávnoveku), potom v Písme (putovanie Izraela a hľadanie zasľúbenej zeme), aby v tomto kontexte pristupoval k téme postavenia cirkvi v Liste Židom. Tu si všima spoločensko-politické, hospodársko-sociálne a náboženské dôvody migrácie a putovania cirkvi a jeden z nich vidí aj v zidealizovaní eschatologického stavu „odpočinutia“. Napokon v poslednej časti štúdie podáva teologický rozhľad – hľadanie eschatologického domova. Tu venuje pozornosť projektovaniu kultu do transcendentna, eschatologizovaniu miesta a času odpočinku a pochodu do nebies.

Druhú štúdiu z oblasti biblistiky – Etické aspekty Ježišových múdroslovných výrokov – prináša Viktória Šoltésová. Podáva v nej časť svojho dlhodobého bádania, ktoré, dúfame že v blízkej budúcnosti, zavŕši vo svojej habilitačnej práci. Z hľadiska metodológie je jej prínos nie len v hľadaní kritérií na presné vymedzenie, ktoré výroky do tejto kategórie patria, ale aj vnímanie časového horizontu, ktorého sa týkajú – význam pre prítomnosť alebo pre eschatologický výhľad. Bádanie tohto typu môže mať pozitívne ovplyvniť ohlasovanie evanjelia v súčasnosti, ak dokáže dnešnej dobe zrozumiteľným spôsobom rozvíjať obdiv k múdrosti, ktorá je v Ježišovom učení a v pozadí celého Písma.

Aj otázkam histórie sú venované dve štúdie.

Ako som už vyššie uviedol, Pavel Procházka prispieva k výročiu Reformácie svojim článkom *Poučné paralely, iné korene: John Wesley a Martin Luther*. Ako metodistický teológ si všima dotyky medzi lutherským a wesleyovským chápaním kresťanstva a citlivo, v historickom kontexte poukazuje aj na kritiku, ktorou J. Wesley reagoval na M. Luthera a všima si aj jej východiská. Ukazuje na rozdiely pri chápaní Večere Pánovej, kresťanskej dokonalosti, vzťahu viery a dobrých skutkov, ale aj v postoji k rozumu, ktorý Wesley chápal ako nástroj poznávania a zo svojej

pozície nemohol prijať Lutherov kritický postoj k rozumu, prezentovaný v Komentári ku Ga 3,6. Napokon dochádza k záveru, že „Lutherov vplyv na Wesleyho bol spočiatku asi nepriamy; Wesley sa až v neskoršom období do stal k Lutherovmu dielu, ale s prijatím jeho učenia ako celku mal ťažkosti.“

Druhú historickú štúdiu v tomto čísle publikuje Jaroslav Maďar. Ako znalec slovenského pietizmu a vytrvalý bádateľ v archívoch, sa venuje otázke jeho ekleziológie a to na základe spisov slovenských pietistov Jána Simonidesa a Mateja Bela. Z ich diela vyplýva, že v podstatných otázkach slovenský pietizmus nadväzuje na starokresťanské vyznania a drží sa reformačného učenia. Je zaujímavé, že tieto názory sú vlastne až anti-pietistické, nepripúšťajú žiadnu tendenciu k exkluzivite, vyčleňovaniu sa, či oddeľovaniu od existujúcich zborov ako sa to stávalo v istých zahraničných pietistických kruhoch. Keďže časopis vychádza na Univerzite Mateja Bela, autorovo bádanie presahuje pracovný rámec našej katedry a prispieva k poznaniu obrazu osobnosti, ktorej meno nesie naša škola.

Ďalšie tri štúdie sa venujú otázkam života cirkvi dnes.

Na súčasnú potrebu zmien ukazuje Monika Zaviš vo svojej štúdiu Ecclesia reformanda v kontexte etiky starostlivosti. Etiku starostlivosti chápe ako vhodnú platformu pre diskurz, ktorý môže preklenúť priepasť medzi učením Písma a jeho realizáciou v postsekulárnom svete, v ktorom narastá záujem o spiritualitu, náboženské učenie a prax. Autorka však pozoruje, že svet nepresvedčí to, čo kresťania hovoria, čo sa káže, ale to, ako sa zásadné kresťanské postoje pretavujú do detailného každodenného konania jednotlivcov. Súčasné kresťanstvo volá k svedeckej existencii, ktoré vidí v bytí zodpovedajúcom kenotickej teológii kríža. Je presvedčená, že takáto existencia je nie len zmysluplná, ale aj zrozumiteľná a je možné realizovať aj „v, s a podľa foriem súčasnej kultúry.“

K rozvoju praktickej teológie (katechetiky) prispieva aj štúdia manželov Hanesovcov *Rozvíjanie teologického myslenia detí v kontexte súčasnej vizuálnej kultúry*, ktorá je výsledkom ich účasti na riešení výskumnej úlohy VEGA (Dieťa na prahu vzdelávania a jeho svet.) Skúmajú kontext katechézy, ktorá pracuje s vizuálne orientovanou generáciou Z a s tým spojenému problému podania biblického textu vo verbálnej (textovej) a vizuálnej podobe. V spracovaní témy uvádzajú dva svoje katechetické experimenty, pri ktorých pracovali s vizualizáciou biblického textu a Lewisovho diela, pri ktorých došli k pozorovaniu, že ich vizualizácia môže posúvať pozornosť od hlavnej témy textovej predlohy k iným, menej závažným prvkom. Z tohto pozorovania odvádzajú aj súbor nápravných podnetov.

Do oblasti praktickej teológie (kazuálna homiletika) patrí aj moja štúdia *Depersonalizovaný predmet nádeje v pohrebnej kázni*. Chcel by som ňou

upozorniť na deformáciu, ktorá sa veľmi ľahko vkradne do pohrebnej kázne. Pri analytickom štúdiu pohrebných kázni som si na jednej z nich všimol veľmi špecifický prístup k ohlasovanému predmetu nádeje. Kazateľ sa sústreďoval na očakávané dobro (nebo) a Ježiš Kristus bol vytesnený len do pozície poskytovateľa toho, čo môže poslucháč získať. Preto tento prístup porovnávam s Pavlovým konceptom potešenia v 1Tes 4 a dochádzam k záveru, že pre Pavla bolo nádejou, že „napokon budeme s Ním“, t.j. s Pánom. Kvôli prevencii straty evanjelia v kauzálnej homiletike preto zdôrazňujem o potrebu komunikovania „vzťahovej nádeje“, t.j. predstavovania kresťanstva ako záležitosti vzťahu a nie len záležitosti „získania dobra“, aj keď k vzťahu s Pánom rôzne formy dobra patria.

V časti Recenzie čitateľ nájde dva príspevky. Jeden z nich sa týka Baintonovej knihy Luther – život a dielo reformátora. Druhý prináša informácie o štyridsaťročnom období dejín Cirkvi bratskej (Jan Štěpán: Babylónské zajetí církve).

Predložené štúdie a recenzie som pozorne prečítal a priniesli mnohé cenné podnety. S práním, aby našli odozvu tak v akademickej práci ako aj v praktickej činnosti cirkví, ich týmto spôsobom zverejňujeme.

Albín MASARIK

Štúdie

Putovanie Božieho ľudu v liste Židom

Imrich PERES

Abstrakt

Jednou z charakteristík ľudu Božieho je, že je putujúcim ľudom, ľudom na ceste. S touto myšlienkou sa stretávame v migrácii starovekých národov, aj v putovaní Izraela do zeme zaslúbenej. Ani novozákonná cirkev si nemohla zvyknúť na trvalé usadenie sa, lebo zriadenie rímskej ríše nedovolilo prvým kresťanom sa v tomto svete príliš udomáčniť. List Židom úchvatne hovorí o osude židokresťanov, ktorí mali veľmi blízko k teológii putujúceho starozákonného ľudu. Hrozilo im však nebezpečie, že na ceste do novej nebeskej vlasti zlenivejú, zatvrdia si srdce a tak nedôjdu do Božieho odpočinku v nebesiach (Žid 4,1.3.7.11). List Židom motívom 95. žalmu eschatologizuje čas a miesto odpočinku a burcuje k poslušnosti a vytrvalosti.

Kľúčové slová: putovanie, migrácia, nebeská vlasť, nebeská liturgia, trón Boží, list Židom, parúzia, eschatologické odpočinutie.

Abstract

One of the characteristics of God's people is that it is a pilgrim people, a people on a journey. We meet this idea at the migration of ancient nations and also at the journey of Israel to the promised land. Neither the New Testament church could permanently settle down, because the order of the Roman Empire did not allow the first Christians to too much naturalize in this world. The Letter to the Hebrews tells us about the destiny of Judeo-Christians, who had very close to the theology of the wandering people of the Old Testament. They were also in danger of becoming lazy and hardening their hearts during the journey to the heavenly homeland, and so would not enter into God's rest in heaven (Hebr 4,1.3.7.11). Using the motive of Psalm 95, the Letter to the Hebrews eschatologises the time and place of the rest and urges to obedience and steadiness.

Keywords: pilgrimage, migration, heavenly homeland, heavenly liturgy, God's throne, Letter to the Hebrews, parousia, eschatological rest.

Úvod

Na úvod tejto štúdie chcel by som zdôrazniť, že vychádzam zo všeobecného historického i teologického predpokladu, že *myšlienka migrácie a putovania nikdy nebola Božiemu ľudu cudzia*. Už od počiatku dejín židovského národa, a potom aj Izraela, sa život Božieho ľudu utváral akosi na pochode. Platí to v prípade putovanie jedincov alebo jednotlivých rodín, prípadne aj celého kmeňa či národa. Toto putovanie mohlo byť dobrovoľné, alebo aj nútené, na výzvu Božiu, alebo aj ako útek pred nepriateľom či čiastočné riešenie neblahých pomerov, napr. sociálnych, hospodárskych, náboženských, etických či práve rodových. Takéto putovanie malo nielen svoj dôvod, ale aj cieľ, ku ktorému sa počas migrácie prihliadalo. Obyčajne sa očakávalo, že po putovaní sa dosiahnu lepšie podmienky života, než pred ktorými sa utekalo, alebo ktoré odchod vynútili. Záležalo už iba na tom, či sa stanovené podmienky putovania dodržia, alebo spôsob pochodu a cieľ sa budú z rôznych dôvodov¹ neustále meniť, a tým sa cieľ oddiali, prípadne hoci aj celkom stratí, a putovaniu potom hrozí chaos, nekonečné blúdenie a nekončiace sa utrpenie, možno až záhuba. Výmluvným príkladom takéhoto vandrovania je putovanie Izraelitov po púšti, ktoré sa pretiaholo na 40 rokov, aj keď by bolo možné cestu z Egypta do Palestíny prekonať za niekoľko týždňov či mesiacov. Na tento príklad, ktorý sa stal odstrašujúcim² nielen pre Izrael (ako to pripomínajú napr. aj Žalmy), ale aj pre apoštolskú cirkev, ako to potvrdzuje napr. aj Štefanova reč (Sk 7), sa bude odvolávať aj pisateľ listu Židom, s podobným teologickým zahrotením, totiž s poukazom na neposlušnosť, reptanie, a potom aj zbytočne dlhé a bolestivé migračné utrpenie.

Pri tomto retrospektívnom pohľade musíme sa pýtať: Prečo považovala apoštolská cirkev, a potom zvlášť aj autor listu Židom za dôležité rozvinúť teológiu svojej cirkvi ako putujúceho ľudu? Prečo používa tento starý izraelský, nie práve najšťastnejší motív ako charakteristiku svojho kresťanského spoločenstva? Ktoré indicie z tohto putovania sa mohli dobre použiť pre aktualizovanie svojej situácie: Nezaistenosť? Neprijemná konfrontácia s doterajším prostredím, z ktorého sa najlepšie dalo vyslobodiť

¹ Za také sa môže považovať napr. strata dôvery k vodcovi, nepriaznivé terénne podmienky, morálny a mravný úpadok, dorážania nepriateľov atď.

² Autor listu Židom používa tento negatívny, ba odstrašujúci príklad správania sa Izraela na púšti, ako hovorí Hans-Friedrich Weiss (das abschreckende Beispiel des Verhaltens Israel in der Wüste) ako dobrú logickú exegetickú argumentáciu na zdôraznenie toho, že cieľ Božích zaslúbení sa kvôli neposlušnosti Izraela nenaplnil (Žalm 95,11), a že Boh sám preto určil nanovo „jeden deň“, označený ako „dnes“ (σήμερον), v ktorom sa zaslúbenia dané Dávidovi a Izraelu stanú platnými aj pre kresťanov (Žid 4,1.3.7.11): Hans-Friedrich WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, KEK 11, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 268.

odchodom? Akú úlohu mohlo hrať v tom očakávanie blízkeho konca, alebo práve zdĺhavá absencia parúzie? A vôbec prečo by bola mala cirkev odpochodovať do nebies, keď by sa odtiaľ bol očakával skorý príchod Pána? Stalo sa v 2., 3., 4. generácii (žido)kresťanov niečo (teda pravdepodobne na sklonku 1. storočia), čo cirkev postavilo do pochodu, otvorilo eschatologický cieľ Božieho odpočinku v nebesiach a zidealizovalo pútnický charakter cirkvi ako *communio viatorum*? Prečo kresťania listu Židom – aj keď neboli nomádi – uchýlili sa k takémuto pustovníckemu motívu? A vôbec: motív migrácie a putovania je jej autorom chápaný doslovne, t. j. v pozemskej rovine, alebo je len číro symbolický, metaforický a má sa brať iba duchovne? Keďže list Židom je plný židovských kultických a liturgických prvkov, máme predpokladať, že tento ideál putujúceho Božieho ľudu bol pre židokresťanov natoľko prítlačivý, že aj ako kresťania si i takýmto spôsobom chceli zachovať židovský charakter a spojenie s Božím vyvoleným národom? Alebo tu máme tušiť aj akúsi snahu týchto židokresťanov, že po zlyhaní Židov – ich putujúcich predkov – sa teraz v rámci cirkvi pokúsia o rehabilitáciu a novým imitačným spôsobom napravia staré zlyhania novým pochodom, ktorého cieľom bude síce opäť odpočinutie a získanie vlasti, ale to už nebude Palestína, ale odpočinutie Božie v jeho nebeskej vlasti. Otázok je viacero; pokúsime sa dôjsť k možnému záveru, ktorý nám poodhalí pozadie i dôvod recepcie tohto motívu v kruhu židokresťanov.

Stojí ešte za zmienku, že pri rozbere tohto problému používam synonymné označenia pre putovanie, akými sú napr. migrácia, vandrovanie, sťahovanie (sa), hľadanie domova, nomádstvo, (nový) exodus, cestovanie, pochod k nebesiam atď.

1. Migrácia a putovanie národov v dávnoveku

Počiatky Božieho ľudu siahajú do doby, keď migrácia a hŕfne putovanie bolo takpovediac na dennom poriadku. Príčin toho bolo niekoľko.

1.1. Nomátsky spôsob života

Jednou závažnou príčinou putovania bol vtedajší nomátsky spôsob života. Rodiny a kmene sa príliš neusadzovali natrvalo, ale – keďže ich existencia závisela od prírodných podmienok – mnoho sa putovalo z miesta na miesto, kde sa napr. pastevné podmienky zdali byť lepšie. Takýto nomátsky pohyb národov sa však obyčajne nedial hladko: nezaobišiel sa bez konfliktov, ktoré súviseli s obranou alebo dobývaním ovládaného územia. Nemuselo to byť pravidlom, ale napriek občasným vyhladzovacím migračným vojnám, alebo aj vďaka obchodným zámerom sa obyvateľstvo a ich kultúry miešali, no tým sa obyčajne dvíhala aj civilizačná úroveň, keďže expanzívnejšie národy

preberali od domorodých výdobytky, ktoré vždy o niečo spríjmnili a obohatili ich život. Nemuselo to však vždy platiť aj v etickej či mravnej úrovni, kde si víťazi obyčajne vždy dovolili aj výstrelky. Napriek tomu, alebo spolu aj s týmto rizikom sa nomádsky spôsob života rozvíjal ďalej, ale jeho princíp ostával: t. j. niektoré získané oblasti využiť a byť pripravený na stály pochod.

1.2. Hľadanie vlasti a blahobytu na zemi

Samozrejme, skutočnosť ako stály pohyb a vždy nové, meniace sa územia ešte neznamenala, že to bol vysnený spôsob života. Bola to jednoducho *nutnosť a spôsob existencie*, ktorý vtedy vládol medzi kočovnými národmi. Znamenalo to aj mnoho rizík, v ktorých niektoré kmene či národy museli asimilovať, alebo aj celkom vyhynuli. Síce aj vtedy bol už známy mestský spôsob života, ale ten si žiadal veľmi vyspelú kultúru a štátotvornú vyspelosť, čo ešte nemuselo byť samozrejmom zárukou prežitia (viď napríklad dejiny Jericha alebo Ninive). Ako ideál sa však čoraz viac začal presadzovať tento mestský či patriotný spôsob života, lebo znamenal dvojakú príťažlivosť: 1. získať pevnú vlasť a stabilné, bezpečné miesto na bývanie, kde by mohol dotvárať a prežívať vlastnú identitu, a 2. zároveň by mohol žiť v pohode a blahobyte, ktorý by si dokázal čoraz viac sám tvoriť a ďalej rozvíjať. Tieto dva komponenty – totiž vlastný bezpečný domov a nerušené sebauplatnenie – dávajú pocit šťastia a prežívanie akéhosi blaha. (Platí to až dodnes.) A tak tento motív mohol byť dosť vzpružnou silou pre mnohé exody a putovania.

1.3. Putovanie a hľadanie eschatologického blaha

Pre väčšinu národov sa však v priebehu ich výpadov, migrácie či dobyvačných vojen čoraz viac stalo povedomým, že existencia tu na zemi je veľmi krehká a ľudský život rýchlo dochádza konca, ba niekedy s ním končí aj celá rodina či kmeň. Pozemské šťastie a blahobyť je veľmi vrtkavé, a ľudia si ho vzájomne ničia. Skutočnosť smrti a časté ohrozenie existencie, okrem smútku a bolesti lúčenia, vytváralo zožierajúcu túžbu po živote za horizontom, niekde v transcendentne, niekde v novej vlasti, kde sa život predpokladal ešte bohatší, ešte šťastnejší a blaženejší. A keďže eschatologické predstavy sú vždy podmienené pôvodnou situáciou túžobného človeka, ktorého eschatologické predstavy spôsob jeho pozemského života a myslenie kopírujú a projektujú do záhrobia, tak sa aj cesta za blaženým životom v transcendentne predstavovala ako putovanie do krajiny blaha a mesta civilizovaného.³ Tam sa malo naplniť to, čo tu

³ Na potvrdenie toho môžeme uviesť, že napríklad aj niektoré náhrobné nápisy antických Grékov miesto mŕtvych v záhrobnom hádu uvádzajú ako mesto

v pozemskom živote zostalo bez naplnenia. A tak motív migrácie a vandrovania menil sa na pochod do vysnenej, vytúženej alebo zaslúbenej novej vlasti, v ktorej ubiedený národ bude mať blažený život a samozrejme dominantné postavenie.⁴

2. Putovanie Izraela a hľadanie zaslúbenej zeme

Motív migrácie a putovania – ako sme videli u rôznych starovekých národov – bol vlastne vždy prítomný aj v Izraeli, k čomu sa niekedy tvorila aj teológia v pozitívnom aj negatívnom zmysle. V dejinách vyvoleného ľudu pritom môžeme odhaliť akési štyri etapy putovania.

2.1. Migrácia patriarchov

Najcharakteristickejším obdobím migrácie v starom Izraeli bolo *obdobie patriarchov*, ktorí boli nútení sriedať miesto pobytu a vandrovať za lepším a hodnotnejším životom. Abraháma vyzýva k putovaniu z chaldejského mesta Ur Hospodin, aby išiel do novej zeme a zakladal tam nové civilizované miesta s kultom Hospodina. Jeho vandrovanie však skoro nikdy po celý jeho život neskončilo. Podobne aj Lót putuje do mesta Sodoma a Gomora, aby potom odtiaľ zase utekal. Izák, a zvlášť Jákob je stále na ceste, raz preč z domu, a potom zase pri návrate, potom po pastvinách a do Egypta, a tak je vlastne aj on vždy v stálom exode. Podobne aj Jozef, ktorý sa túla po pastvinách, chodí za bratmi, a potom je unesený do Egypta, aby udržiaval kontakty so svojimi migrujúcimi bratmi, aby potom po smrti boli jeho kosti zase prenesené do inej – im zaslúbenej a nimi obsadenej – zeme.⁵

(Αἶδαιο πόλις): Imrich PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 44.

⁴ To isté prebehlo aj vo vývoji biblickej eschatológie, kde sa jednak biblický pohľad na eschatologické blaho posunul zo záhradnej, oáznej či vidieckej formy (raja) do mestského prostredia (nebeský Jeruzalem), kde sa plne uplatňuje tzv. urbanistická eschatológia: Annamária SERES, *Ottontalanság és otthonkeresés a Zsidókhöz írt levélben* [Život bez vlasti a hľadanie domova v liste Židom], in: Imre PERES – Áron NÉMETH (eds.), *Az ókori keresztyén világ* – [Kresťanstvo v antike] (III.), PK 4, Debrecen, DRHE, Patmosz, 2016, 177–189, tu: 182–187. Podobne aj prenasledovaná a utrápená cirkev alebo skupina jej predstavených sa v nebeskom meste dostane do dominantného postavenia, dokonca ambiciózne zatúži aj po tróne Baránkovom. Por. Imrich PERES, Jánova apokalypsa ako spomienky na prežitú utrpenie, in: *Testimonium fidei* 3 (2015, 1), 21–35, tu: 33–34.

⁵ Ja by som do tohto migračného procesu v záujme prežitia zaradil aj putovanie Elímelecha a Naómi s rodinou z knihy Rút, ktorá ide do cudzej zeme (Rút 1,1–2), aby tam mohla prežiť, a keď sa doma konsolidujú hospodárske pomery, tak

2.2. Putovanie Izraela púšťou do zaslúbenej zeme

Na tento migračný príbeh priamo nadväzuje *putovanie Izraela púšťou* do zaslúbenej zeme, keď skončilo egyptské otroctvo a vďaka Mojžišovi sa mohli Izraeliti z Egypta vymaniť. Izraelský exodus sa neúmerne predĺžil následkom nespokojnosti, reptania a nevery voči Bohu, ako aj častých vzbúr proti Mojžišovmu vedeniu. Boh napriek tomu, že dal svojmu ľudu veľké zaslúbenia,⁶ musel zatvrdiť srdce púštnych migrantov opakovane „obmäkčovať“ ranami, trýznením a stálou hrozbou nepriateľov. Ako vieme, z pohľadu historického, religionistického i teologického to bola síce kriminálna migrácia, ktorá niektorým kvôli ich neposlušnosti priniesla aj záhubu⁷ a mala veľmi negatívnu konotáciu v neskoršej teológii,⁸ ale priniesla aj nesmierne mnoho pozitívneho: na púšti a za pochodu sa ľud zoskupil do sebavedomého štátotvorného celku, získal zákony, koncipoval kultický život, učil sa boju pre sebaobranu i na výpady, tvoril svoju kultúru, upravoval jazyk a začal sa učiť aj starať sa o seba a pripravovať na prácu. Vytvoril si pyramídu hodnôt a založil ustanovizne náboženského i spoločenského (občianskeho) života. Exodus a migrácia, i keď bola kritická a zanechala škaredé spomienky, priniesla teda aj „požehnanie“ a nový domov, a otvorila tak cestu k naplneniu Božích zaslúbení a poslania tohto ľudu.⁹ Tento príklad bude nastálo v židovskej i kresťanskej teológii negatívnym i pozitívnym hodnotením predmetom teologického uvažovania.¹⁰

Naómi s nevestou Rút migruje späť do Júdska (Rút 1,6–7).

⁶ Odkazujú na to texty, ako napr. 5Mojž 12,9–11; Joz 1,13–5; 21,43–45; 22,4.

⁷ Por. napr. 4Mojž 14,29–33; 32,10–11; 1Kor 10,5–6; Jud 5 atď.

⁸ Por. aj Žalm 95,8–11, ktorý sa niekoľkokrát zopakuje v niektorých aspektoch aj v liste Židom 3–4. Mal pravdepodobne nielen negatívnu konotáciu, ale nutne poukazoval aj na posun naplnenia izraelských očakávaní do eschatonu: Stanley D. TOUSSAINT, *The Eschatology of the Warning Passages in the Book of the Hebrew*, in: *Grace Theological Journal* 3 (1982), 67–80, tu: 71–73.

⁹ Putovanie púšťou predsa len priviedlo ľud do zaslúbenej zeme, kde si mohli postaviť chrám, zorganizovať kult, a tak tam hľadať odpočinutie Božie. Či to tak skutočne bolo, hovorí Trito-Izaiášova tvrdá kritika (Iz 66,1!), že nakoniec aj chrámový kult zlyhal a hľadanie Božieho odpočinku sa muselo transcendentovať do nebeskej svätyne: Martin KARRER, *Der Brief an die Hebräer I* (1,1–5,10), ÖTK 20/1, Gütersloh-Würzburg, Gütersloher Verlagshaus-Echter Verlag, 2002, 219.

¹⁰ Poukázal na to aj apoštol Pavel, keď pripomenul, že to, čo sa udialo Židom, udialo sa ako príklad (τυπικῶς: predobraz) pre apoštolskú cirkev a pre všetkých kresťanov ako napomenutie (πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν: 1Kor 10,11): Knut BACKHAUS, *Der Hebräerbrief*, RNT, Regensburg, Verlag Fridrich Pustet, 2009, 166.

2.3. Babylonské zajatie

Tretou fázou vynúteného migračného pochodu Božieho ľudu bola niekoľkofázová deportácia do babylonského zajatia. Je síce pravdou, že skôr predtým bol dobytý severný Izrael a hromadná deportácia Židov bola namierená do Asýrie, ale keďže ich osud už ďalej sväté Písmo nesleduje, preto sa o tom aj my len takto okrajovo zmieňujeme. Exodus do Babylonie bol veľmi bolestivý, lebo bol vyvolaný neverou ľudu a hnevom Božím, čoho následkom bolo aj zbúranie chrámu a odvlčenie takmer celej izraelskej inteligencie. Bol teda trestom, ktorý nebyť mocenských a politických zmien zo strany Médov a Peržanov, bol by skoro znamenal zánik židovskej civilizácie. Boh však mal iný plán a jeho zaslúbenia zostali platné aj napriek nevere ľudu, takže taktiež po niekoľkofázovej migrácii sa mnohí dostali späť z babylonského zajatia. Avšak migrácia – doslovná i teologická – medzi Palestínou a Babylonom vlastne nikdy neprestala, keďže mnoho židovských učencov sa tam usadilo natrvalo, ale ich kontakty boli živo pestované a intenzívnou migráciou obohacovali obe strany.¹¹

2.4. Rímske zajatie

Za poslednú migračnú etapu v ranej dobe cisárskej môžeme považovať *rímske zajatie*, ktoré taktiež prišlo z dôvodu nevery a neposlušnosti Židov voči Hospodinovi, a následkom ich vzbury proti rímskej nadvláde. Ako následok poroby bol zničený jeruzalemský chrám, ktorý už nikdy nebol postavený do svojej funkčnosti, a taktiež množstvo jeho drahocenných pokladov putovalo do Ríma, ako to potvrdzuje aj Titov oblúk. Množstvo zdatných z ľudu bolo zabitých a množstvo z nich sa dostalo do Ríma, do otroctva a do príľahlých rímskych táborov, o čom však bohužiaľ máme málo údajov. Keďže bolo zničené sväté mesto a prestal fungovať chrám a kult, jeho suplovanie sa v židovskej apokalyptike – ale aj v kresťanskej eschatológii – *projektovalo do nebies*: tam je nový Jeruzalem, tam je nový chrám, tam sa dejú nové obete, a tam dôjde Boží ľud do večného sabbatu a Božieho odpočinku. Keďže je to však za horizontom ľudskej imanentnosti, tam treba raz dôjsť, a to vo vernosti a poslušnosti. Táto teológia sa živo pestovala v židokresťanstve, ako to verne odzrkadľuje aj List Židom.

¹¹ Dokladom týchto živých kontaktov a intenzívnej spolupráce je aj tzv. Babylonský talmud.

3. Postavenie cirkvi v Liste Židom

Je samozrejme predpokladať, že autor Listu Židom musel mať na zreteli svoju cirkev a čitateľov svojho listu.¹² Svoje teologické výzvy a parenetické napomenutia teda musel formulovať v zohľadnení týchto svojich – blízkych či vzdialenejších, no každopádne už helenizovaných – veriacich kresťanov. Z autorových dôrazov, popisov a teologických argumentácií je možné akotak rekonštruovať situáciu tejto cirkvi. Tak sa opatrne môžu poodhaliť dôvody migrácie a motívy putovania, ako si on predstavoval a teologicky podložil postavenie cirkvi putujúcej do neba. Takisto sa z listu možno dozvedieť zmysel napomenutia a karhania, ako aj napätie, ktoré muselo v cirkvi vládnuť medzi túžbou putovať a nútením zostať, keďže vonkajšie okolnosti jednoducho nedovolili cirkvi vystúpiť z tohto sveta.

3.1. Dôvody migrácie a putovania cirkvi

Keď autor Listu Židom stavia pred svojich kresťanov ideál putujúcej cirkvi, mohlo ho k tomu viesť naraz niekoľko dôvodov.

1. Najskôr ako prvé môžeme uviesť *dôvody spoločensko-politické*. Podľa nášho doterajšieho poznania cirkev z okruhu Listu Židom žila v sekularizovanom prostredí niektorej oblasti Sýrie. Spoločensko-politické pomery v tejto oblasti boli pre ňu iste nepriaznivé. Niektoré časti listu a *motív prenasledovania* prezrádzajú, že musela prežívať drsné prenasledovanie, ba mala aj svojich martýrov. Pesimizmus a aj napätie z toho muselo v cirkvi byť už dosť veľké.¹³ Začal prevládať strach, že cirkev bude postupne buď vyhubená, alebo že niektorí jej členovia budú kolaborovať a zradia vernosť Kristovi.¹⁴ Pravdepodobne aj bohoslužobné stretnutia už nebolo možné vykonávať verejne „v meste“, ale muselo sa chodiť niekam von za mesto, na odľahlé miesta. Preto motív vychádzania a odchodu sa pomaly mohol vlúdiť do myslenia týchto kresťanov ako riešenie na záchranu – o to viac, že príklady z dejín židovského národa takéto migrácie obsahovali.

2. Dôležité mohli byť aj *dôvody hospodársko-sociálne*. Diskriminačné postavenie cirkvi pred rímskymi úradmi znamenalo aj to, že niektorí jej členovia mohli byť nielen šikanovaní, ale aj vyhostení alebo odsúdení do vyhnanstva. Ich majetky sa konfiškovali a rodiny strácali obživu. Iní kresťania – ak sa o nich verejne vedelo – strácali živnosť, prácu, stávali sa lacnou pracovnou silou a nemohli sa dostať do dobre platených štátnych

¹² Platí to aj v prípade, keď sa nám dnes už pomerne ťažko hľadá pôvodný autor tohto listu.

¹³ Knut BACKHAUS, *Der Hebräerbrief*, 168.

¹⁴ Aj preto sa objavuje argument o tom, že tzv. druhé obrátenie už nie je prípustné, lebo vedome alebo z vypočítavosti pošliapava spásonosnú obeť a krv Kristovu (Žid 6,3–4).

zamestnaní; podradné zamestnanie,¹⁵ aj keď mohlo byť výnosné, zase kvôli viere nevykonávali. Tak sa hospodárska úroveň cirkvi z prostredia Listu Židom mohla dostávať do krízovej situácie a museli ju vážne trápiť existenčné problémy. K tomu sa mohli pridať aj zlé poveternostné podmienky (sucho, zima, dažde, a z toho aj epidémie), ktoré z času načas trápili obyvateľstvo, teda aj cirkev. Odísť do nového prostredia sa mohlo zdať ako dobrý únik pred takýmto utrpením.

3. Ako veľmi dôležité museli byť aj *dôvody náboženské*. Cirkev všelijako trápená žila v prostredí masívneho pohanského polyteizmu. Okrem mnohorakého kultu, sôch a chrámov sa v tej dobe dožadovali božskej pocty aj vládari. Táto požiadavka sa miestami veľmi z vulgarizovala. Zvonku tu bol náboženský tlak synkretizmu, zvnútra hrozilo, že falošní učitelia budú rozleptávať christologickú teológiu a mravnú úroveň cirkvi. A taktiež sa predpokladá, že chrám v Jeruzaleme už v tej dobe skončil v ruinách, preto odpútať sa od lipnutia na pozemskom chrámovom kulte mohlo byť pre týchto židokresťanov o to ľahšie, aj keď chrámovú prax s mnohými jej aspektmi projektovali do svojho symbolického sveta, ktorý sa každopádne musel ťahať do transcendentnej roviny.

4. Nemalej úlohu pri silnení motívu putovania muselo zohrávať aj *zidealizovanie eschatologického stavu „odpočínutia“*. Keďže pozemské pomery sa rýchlo nemenili a cirkev zostávala vo svojom utrpení, jednoducho muselo sa hľadať riešenie na únik. A ten sa otváral čoraz viac v budúcnosti a v mimozemskom priestore. Totiž pri čítaní Listu Židom z pohľadu putovania cirkvi sa nemôžeme ubrániť tušeniu, že pisateľ listu – iste v súlade so svojimi veriacimi – sa vo svojom pohľade blíži k veľmi intenzívnej nádeji, že orientácia na nebesá a až akýsi masívny pochod cirkvi k nim je tou *jedinou cestou záchrany*, a zároveň jediným správnym riešením na únik pred prenasledovaním alebo úpadkom cirkvi zo všetkých strán trýznenou a aj nadmieru pokúšanou. V tomto pohľade sa zdá, že autor dospel k akémusi *zidealizovaniu eschatologického stavu „odpočínutia“*, do ktorého doslova ženie svoju cirkev výzvami i hrozbami. Tento stav však nie je nereálny, ba naopak: ponúka sa ako skutočne odvážne, ale aj nutné rozhodnutie pre únik z moci tohto neblahého života vo svete. Autor tak maximálne napína hranice eschatologických možností a pozemských nutností, ktoré sa v tomto napätí rýsovali ako možné riešenie na prežitie.

¹⁵ Za takého sa v apoštolskej cirkvi považoval napr. právnik, hostinský, vojak, podnikateľ alebo herec atď.

4. Hľadanie eschatologického domova – teologický rozhľad

Je pozoruhodné, ako šikovne sa autor Listu Židom teologicky vyrovnáva so stratou jeruzalemského kultu v zmysle vtedajšej judaistickej teológie, ako sa to uplatňovalo aj v teológii apoštolskej cirkvi. Robí to spôsobom transcendentného projektovania, spiritualizovania, symbolizovania a eschatologizovania.

4.1. Projektovanie kultu do transcendentna

Keďže – ako už bolo zmienené – jeruzalemský kult a chrámová prax prestali fungovať, židovskí teológovia začali tento výpadok projektovať do transcendentna.¹⁶ Tak sa napr. zo židovských apokalyptických spisov a targumov, kde rabíni receptovali a nanovo interpretovali teologické motívy kultu,¹⁷ dozvedáme, že zbúraný jeruzalemský chrám má svoj náprotivok v nebi, kde aj naďalej plynie kultická prax, ktorú vykonáva Mojžiš, Eliáš, Pinchas a Michael. Ich hlavnou úlohou je konať prímluvu za Izrael a získať u Hospodina zmierenie.¹⁸ Túto židovskú tradíciu podobne spracováva aj autor Listu Židom, keď hovorí o nebeskom chráme, nebeskom oltári, o nebeskej obeti a o Ježišovi Kristovi ako o veľkňazovi (ἀρχιερέυς), ktorý tieto úkony zmierenia v súčasnosti vykonáva – dokonca ešte dokonalejšie ako ostatní pred ním, lebo on ako jediný veľkňaz obetoval nakoniec seba samého na oltári zmierenia.

¹⁶ Po roku 70, keď padol Jeruzalem a bol zbúraný aj chrám, vzťahovalo sa to vlastne na celé židovstvo. Avšak už skôr nastal rozkol medzi chrámom a Kumráncami, ktorí – keďže boli odrezaní od chrámového kultu – začali tvoriť teológiu nebeského kultu, v ktorom sa už neuplatňovala krvavá obet', ale dôraz sa kládol na nebeskú liturgiu. V nej sa spájali anjeli a bohoslužobníci na zemi (unio mystica), kde nebeská obet' sa prejavovala obet'ou pier, t. j. spevom hymien, modlitbami a žehnaním. Por. Beate EGO, Le „Temple imaginaire“: Himmlischer und irdischer Kult im antiken Judentum am Beispiel der Sabbat-opferlieder, in: *Verkündigung und Forschung* 56 (2011), 58–62, tu: 60. I keď z tohto pohľadu určité rozdiely v kumránskej liturgii boli, môže sa predpokladať, že tento aspekt pohľadu do nebies a túžba po odpočinutí na Hospodinovom dvore s večnou oslavou Najvyššieho je nepopierateľne celkom blízky cirkvi Listu Židom: Martin KARRER, *Der Brief an die Hebräer I* (1,1–5,10), 83.

¹⁷ Beate EGO, Der Diener im Palast des himmlischen Königs. Zur Interpretation einer priesterlichen Tradition im rabbinischen Judentum, in: Martin HENGEL – Anna Maria SCHWEMMER (Hrsg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, WUNT 55, Tübingen, Mohr Siebeck, 1991, 361–384, tu: 383–384.

¹⁸ Beate EGO, Der Diener im Palast des himmlischen Königs, 366–374.

4.2. Eschatologizovanie miesta a času odpočinku

Toto bolo potrebné uviesť, aby sme lepšie pochopili, ako sa aj putovanie ľudu a miesto odpočinku eschatologizovalo a projektovalo do nebeského priestoru, ako sa to podobne objavuje aj v teológii kumránskych spisov.¹⁹ Totiž pozemská migrácia ľudu Božieho dospela síce k cieľu, ale ako sa ukázalo, nemohlo to byť definitívne riešenie, lebo – ako sme už uviedli – hriech, nevera, smrť a nepriateľ vždy nivočil pokoj a požehnanie. A tak ako kult sa nakoniec do nebeskej oblasti projektovalo aj odpočinutie Božieho ľudu a prístup k Božiemu trónu. Táto kategória má trojaký rozmer a spolu znamená večné blaho.

1. Grécke κατάπαυσις μου znamená *Božie odpočinutie*, totiž jeho *pokoj a zmierenie*, ktoré udelí a udeľuje verným (spravodlivým) svojho ľudu. K tomu sa viaže aj sloveso καταπαύω, ktoré znamená: dosiahnuť odpočinutie, odpočínúť si, získať v nebi status blaženého odpočinku.²⁰

2. Ďalej κατάπαυσις ako Božie odpočinutie znamená *miesto, lokalitu*,²¹ kde Boh udelí svoj pokoj a obdarí svojich verných svojou večnou milosťou. Situovanie tohto miesta do nebies je tiež vyjadrované autorom dosť bohato a synonymicky.²² Sú to miesta (Žid 12,22–24) ako πόλις θεοῦ ζῶντος (mesto živého Boha), Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος (nebeský Jeruzalem), potom aj πατρίς βασιλεία (otčina, kráľovský domov), alebo aj výrazy spoločenského charakteru, akým sú napr. (zhromaždenie/cirkev svätých), γένος ἐκλεκτόν (rod vyvolených), ἔθνος ἅγιον (ľud svätý), ἐκκλησία πρωτοτόκων (cirkev prvorodených), μυριάσιν ἀγγέλων (tisícky anjelov) atď.

3. A nakoniec κατάπαυσις ako Boží odpočinok znamená *eschatologický čas, nový aión* a posledný úsek dejín, do ktorého budú môcť vstúpiť

¹⁹ V kumránskej teológii (viď napr. 4Q385,4) – pravdepodobne aj pod vplyvom Žalmy 110 – sa objavuje priestor pre apokalyptické vízie trónu Božieho a záujem o miesto pri ňom, kde anjeli okolo trónu Božieho spolu konajú bohoslužbu s pozemským ľuďom Božím. To mohlo mať vplyv aj na cirkev Listu Židom, ktorá otvára tento nebeský priestor a takisto túži dostať sa tam. Por. Martin KARRER, *Der Brief an die Hebräer I* (1,1–5,10), 82–83.

²⁰ Otfried HOFIUS, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, WUNT 11, Tübingen, Mohr Siebeck, 1970, 28nn.

²¹ Podľa príbehu stvorenia si tam siedmeho dňa Boh sám odpočinul od všetkého svojho diela (1Mojž 2,2): Hans-Friedrich WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, KEK 11, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 269.

²² Hermut LÖHR, Thronversammlung und preisender Tempel, Beobachtungen am himmlischen Heiligtum im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern aus Qumran, in: Martin HENGEL – Anna Maria SCHWEMMER (Hrsg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, WUNT 55, Tübingen, Mohr Siebeck, 1991, 185–205, tu: 203.

tí, ktorí verne vytrvali až do konca. Niekedy to autor listu variuje slovom σαββατισμός (4,9), čo znamená: dospieť do „soboty“ Božieho diania, do dňa jeho odpočinku a slávy.²³ V židovskej rabínskej literatúre sa tento čas kládol do 7. aiónu ako do posledného času, keď má už naveky zavládnuť Boží pokoj.²⁴

Pisateľ Listu Židom sa teda takto (pre)orientoval na eschatologický domov a Boží odpočinok v nebesiach, do ktorého ľud Boží mal vojsť.

4.3. Pochod do nebies

Teraz prichádzame k bodu, ktorý je jedným z veľmi závažných teologických problémov Listu Židom. A tou je otázka *chápania parúzie*. Ako sa otázka druhého príchodu Pána na zem dá včleniť do putovania Božieho ľudu do nebies? Očakávanie Pána bolo v cirkvi vždy živé, niekedy až entuziasticky očakávané. S touto myšlienkou sa stretávame aj v Liste Židom, avšak ako sa zdá, nie je centrálnou v jeho teológii. Zatiaľ čo napr. o Kristovi ako nebeskom veľkňazovi sa v Liste Židom píše celé kapitoly, o parúzii sa dočítame konkrétne iba raz (9,28),²⁵ a potom nejasne ešte na jednom mieste

²³ Knut BACKHAUS, *Der Hebräerbrief*, 168.

²⁴ Apoštol Pavel sa opiera o židovské apokalyptické vedomie, ktoré dejiny delí na 4 etapy: 1. aión chaosu (tohu va bohu) s trvaním 2000 rokov; 2. aión Tóry, ktorý má trvanie taktiež 2000 rokov; 3. potom má prísť aión mesiášskeho tisícročného kráľovstva (v skutočnosti mal trvať taktiež 2000 rokov) a 4. nakoniec má nastať aión večného sabbatu Božieho (Por. Pinchas LAPIDE, *Paulus zwischen Damaskus und Qumran*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1993, 24–25). Jeho problémom však bolo, že nedokázal identifikovať, ktorý aión končí a ktorý práve začína. Asi bol presvedčený, že nastáva mesiášska doba. Preto tak intenzívne očakával Pánov príchod.

²⁵ Pripomenutie Ježišovho druhého príchodu pri parúzii vyjadruje teologický postup argumentácie autora, keď do súvisu kladie smrť ľudí, ktorá nastáva len raz (ἄπαξ) – tak zomrel raz aj Kristus na kríži kvôli hriechom ľudí (Mt 26,28) – no Kristus ožil, vstal z mŕtvych, a tak príde ešte raz (ἐκ δευτέρου) bez hriechu (χωρὶς ἁμαρτίας = totiž už nie na zástupnú obeť kvôli hriechu, ako predtým, ale), aby sa zjavil (ὀφθῆσεται) na spásu (εἰς σωτηρίαν) tým, čo ho očakávajú. Tak sa Ježišov príchod môže chápať ako parúzia a je spájaný s posledným súdom.

dvakrát, a to 10,25²⁶ a 10,37²⁷. Aj to priame uvedenie Kristovho príchodu, ako sa zdá, je skôr pripomenutím Kristovho príchodu k apokalyptickému súdu.²⁸ Preto radostný motív očakávania Krista v Liste Židom chýba. Prečo? Parúzia dala na seba dlho čakať? S výpadkom parúzie sa musela cirkev zmieriť a pripraviť sa na čakanie. Okolie sa však posmievalo (2Pt 3,4), a bolo treba dať teologickú odpoveď. Pavel sa zmieril a ku koncu života pripustil, že pôjde skôr on k Pánovi. Petrova cirkev si tento problém riešila tým, že otvorila čas a čísla odmocnila: 1000 rokov je u Pána ako 1 deň (2Pt 3,8). Cirkev v Tesalonikách si pripravila odpoveď tak, že povedala: Pán nepríde, dokiaľ nebude odbúrané to, čo mu v jeho príchode bráni (2Tes 2,6–7). Apokalyptické zbory v Malej Ázii sa snažia prekonať bariéru medzi svojím pozemským miestom a nebeským Pánom, a tak často kukučkajú do neba, že už skoro ani necítia, že sú od nebeského apokalyptického Krista oddelení, no svoju časovú a priestorovú vzdialenosť sa snažia preklenúť modlitbami a prísľubom Pána, že už iste skoro príde. A možno, že cirkev z prostredia autora Listu Židom sa snaží otázku absencie parúzie doriešiť tým, že o to intenzívnejšie burcuje svojich kresťanov na pochod do nebeského Božieho odpočinku, a tak svojím putovaním vedome tlmí meškanie parúzie, lebo keďže je na pochode, raz tam iste dôjde a s nebeským Pánom sa nanajvýš stretne pri bránach jeho kráľovstva.

²⁶ V Žid 10,25 je reč o tom, že sa približuje „deň“ (ἡμέρα). Pôvodný grécky text tu nemá žiadne bližšie určenie, len sa konštatuje: βλέπετε ἐγγύζουσιν τὴν ἡμέραν (*Vidíte, že sa blíži deň*, alebo: *Vidíte blížiaci sa deň*, alebo: *Vidíte, deň sa blíži*). Môže ísť jednoducho o koniec času a sveta, alebo o posledný deň súdu, ako aj o eschatologický deň súdu, v ktorom sa očakáva Ježiš ako sudca. Je to však teologický výklad, ktorý sa nám – veriacim kresťanom – automaticky dotvára pri myšlienke na koniec sveta ako na „ten deň“, že vtedy sa opäť zjaví Kristus.

²⁷ Verš Žid 10,37 cituje Izaiáša 26,20 nie podľa hebrejského textu, ale podľa Septuaginty: „Už len celkom krátky čas, a príde ten, čo má prísť, nebude meškať.“ Kombinuje sa tu Izaiášov text s Habakukom (2,3), taktiež voľne podľa Septuaginty. Pôvodne v týchto starozákonných proroctvách mohlo ísť o očakávanie vykúpenia Izraela a príchod nového veku, no ešte sa celkom nešpecifikovala doba eschatologická. Cirkev z prostredia Listu Židom si však tento starozákonný motív asi jemne dotvorila, aktualizovala podľa svojej podobnej situácie a vzťahovala na Krista a jeho príchod. To prezrádza cial'avedomú apoštolskú teológiu s eschatologickým zahrotením, ktorá sa v Liste Židom uplatnila.

²⁸ Motív posledného (eschatologického) súdu zdôrazňuje autor listu zvlášť vo verši 27: „Ako každý človek umiera len raz (ἀπαξ ἀποθαιεῖν), a potom (μετὰ τοῦτο) bude súd (κρίσις)...“ Eschatologický súd sa tu však chápe implicitne, keďže ako sa zdá, tvorí logický chod myšlienky autora. Vid': Erich GRÄSSER, *An die Hebräer*, EKK, 2. Teilband (7,1–10,18), Benziger Verlag – Neukrichener Verlag, 1993, 197.

Záver

Ako sme videli, za motívom putovania Božieho ľudu mohlo byť niekoľko skutočností.

1. Za závažný sa môže považovať jednak *fenomén migračný*, ktorý doslova priťahoval židokresťanskú komunitu Listu Židom, aby pomýšľala na iné, lepšie a príjemnejšie prostredie, než v akom vtedy žila. Pre Židov a z ich kruhu povstalých kresťanov nebolo nezvyčajným hoci aj častejšie meniť vlasť a prechádzať z jednej krajiny do druhej, keďže mediteránska oblasť poskytovala na to mnoho príležitostí a miest, kde Židia v diaspore žili, pestovali medzi sebou živé kontakty a vzájomne sa navštevovali.²⁹

2. S tým sa však spájala aj skutočnosť, že na mnohých miestach neboli ani Židia, ani kresťania vítaní, a tak museli počítat' nielen s odporom, ale aj s *nevraživosťou a s prenasledovaním*. Pri spomienke na Starý zákon si uvedomovali, ako to zdôrazňuje aj Ernst Käsemann³⁰ a Knut Backhaus³¹, že Boží ľud je vlastne stále putujúcim spoločenstvom, ktoré prechádza cez nepriateľské územie a je trýznené nielen nepriateľom, ale aj vlastnými neduhmi, a na tejto púti nemá žiadnu inú istotu, než Slovo Božie, a vždy je znovu a znovu vyzývané, aby aj cestou do exodu nasledovalo svojho ukrižovaného Pána.

3. Do týchto dvoch základných problémov sebadefinovania a migrácie – ako sme videli – vstupuje však dôrazne aj teologické doriešenie chúlостivého *problému meškania parúzie* na vhodnom základe exodu Izraelského národa. Vydať sa na cestu k nebeskému mestu sa v určitej historickej chvíli mohlo zdať v kresťanskej nádeji – aspoň v duchovnej rovine – realizovateľnejším riešením, než pasívne očakávať premenu sveta či vyčkávať koniec sveta.

Záverom môžeme konštatovať, že cirkev čitateľov Listu Židom mala svoje historické, politicko-spoločenské a aj teologické dôvody, prečo sa obzerala po nebesiach a túžila dôjsť do odpočinku Božieho – a to bez toho, aby sa obzerala po gnostickom či apokalyptickom riešení svojho stavu,³² resp. aby príliš unikala do mystiky alebo do apokalyptického konca sveta.

Cirkev aj dnes žije a prechádza rôznym prostredím, ktoré je niekedy viac, niekedy menej žičlivé, ba aj nepriateľské. Nemá sa zriekať postavenia

²⁹ Tieto kontakty využívali aj prví kresťanskí misionári a apoštoli pri svojich rôznych misijných cestách.

³⁰ Ernst KÄSEMANN, *Kirchliche Konflikte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 236–237.

³¹ Knut BACKHAUS, *Der Hebräerbrief*, RNT, Regensburg, Verlag Fridrich Pustet, 2009, 167.

³² Hans-Friedrich WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, 273.

a sebedomia, že patrí k vyvolenému Izraelu a že s ním spolu je putujúcim ľuďom Božím.³³ Tento motív putovania Božieho ľudu k nebesiam a k oslávenému Pánovi by si mala vziať za svoj o to viac, že sa nachádza nielen v stave *meškania parúzie*, ale aj v stave *meškania očakávania* parúzie, čo hrozí pokušením, že duchovne otupí, zlenivie alebo si zatvrdí srdce. List Židom a motív putovania Božieho ľudu nám dnes v tejto duchovnej a teologickej anamnéze môže veľmi pomôcť a upriamiť náš pohľad na nášho Vodcu a Dokonávateľa viery Pána Ježiša Krista (Žid 12,2). Lebo veru, *nemáme tu trvalé miesto, ale hľadáme to budúce* (13,14), do ktorého vojdem s Ním iba tak, že si nezatvrdíme svoje srdce.

Použitá literatúra

- BACKHAUS, Knut, *Der Hebräerbrief*, RNT, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2009.
- EGO, Beate, Der Diener im Palast des himmlischen Königs, in: Martin HENGEL – Anna Maria SCHWEMMER (Hrsg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, WUNT 55, Tübingen, Mohr Siebeck, 1991, 361–384.
- EGO, Beate, Le „Temple imaginaire“: Himmlischer und irdischer Kult im antiken Judentum am Beispiel der Sabbat-opferlieder, in: *Verkündigung und Forschung* 56 (2011), 58–62.
- GRÄSSER, Erich, *An die Hebräer*, EKK, 2. Teilband (7,1–10,18), Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, 1993.
- HOFIUS, Otfried, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, WUNT 11, Tübingen, Mohr Siebeck, 1970.
- KARRER, Martin, *Der Brief an die Hebräer I* (1,1–5,10), ÖTK 20/1, Gütersloh-Würzburg, Gütersloher Verlagshaus-Echter Verlag, 2002.
- KÄSEMANN, Ernst, *Kirchliche Konflikte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- LAPIDE, Pinchas, *Paulus zwischen Damaskus und Qumran*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1993.
- LOMBARD, H. A., Κατάπαυσις in the Letter to the Hebrews, in: *Neotestamentica* 5 (1971), 60–71.
- LÖHR, Hermut, Thronversammlung und preisender Tempel. Beobachtungen am himmlischen Heiligtum im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern aus Qumran, in: Martin HENGEL – Anna Maria SCHWEMMER (Hrsg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, WUNT 55, Tübingen, Mohr Siebeck, 1991, 185–205.
- PERES, Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 44.

³³ Knut BACKHAUS, *Der Hebräerbrief*, 167.

- PERES, Imrich, Jánova apokalypsa ako spomienky na prežité utrpenie, in: *Testimonium fidei* 3 (2015, 1), 21–35, tu: 33–34.
- SERES, Annamária, *Otthonalanság és otthonkeresés a Zsidókhoz írt levélben* [Život bez vlasti a hľadanie domova v liste Židom], in: Imre PERES – Áron NÉMETH (eds.), *Az ókori keresztyén világ – [Kresťanstvo v antike] (III.)*, PK 4, Debrecen, DRHE, Patmosz, 2016, 177–189.
- TOUSSAINT, Stanley D., The Eschatology of the Warning Passages in the Book of the Hebrew, in: *Grace Theological Journal* 3 (1982), 67–80.
- WEISS, Hans-Friedrich, *Der Brief an die Hebräer*, KEK 11, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

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

Etické aspekty Ježišových múdroslovných výrokov

Viktória ŠOLTÉSOVÁ

Abstrakt

Ježišove múdroslovné výroky obsahujú etický rozmer, v ktorom sa vyrovnáva s chodom tohto sveta a jeho etika v eschatologických výrokoch sa vyrovnáva s jeho premenou. Ježišova etika sa výrazne prejavuje v jeho múdroslovných napomenutiach a následných vyučujúcich rečiach. Patria sem výroky týkajúce sa vysvetlenia Božieho zákona a budovania charakteru človeka. V druhej skupine sú jednak podobenstvá, ako aj výroky o živote a smrti s eschatologickým dosahom. V Ježišových výrokoch je nadčasová Božia suverenita eschatologickým Božím zákonom. Etický aspekt nachádzame taktiež vo výrokoch súvisiacich s teológiou stvorenia.

Kľúčové slová: Ježišove výroky, múdroslovie, vyučovanie, etika, eschatológia.

Abstract

Jesus' sapiential statements include the ethical dimension, which aligns with the running of this world, while the ethics of his eschatological statements copes with its transformation. Jesus' ethics manifests itself in his sapiential warnings and subsequent teaching. These include statements about the explanation of God's law and the building of man's character. In the second group are both parables, as well as statements about life and death with its eschatological implications. In Jesus' statements, God's sovereignty over time is the eschatological law of God. We also find an ethical aspect in statements related to the theology of creation.

Keywords: Sayings of Jesus, wisdom, discipleship, ethics, eschatology.

Úvod

Ježišove múdroslovné výroky obsahujú etický rozmer, v ktorom sa vyrovnáva s chodom tohto sveta a jeho etika v eschatologických výrokoch sa vyrovnáva s jeho premenou. Ježišova etika sa výrazne prejavuje v jeho múdroslovných napomenutiach a následných vyučujúcich rečiach.

Definícia múdrosti je založená na koncepte, ktorý spája skutočnú múdrosť s uplatňovaním Bohom stvoreného poriadku.¹ Tradícia múdrosti sústredená na Tóru bola prirodzeným nadviazaním na deuteronomickú tradíciu múdrosti v Starej zmluve. Nachádza sa hlavne v palestínskej a rabínskej literatúre. Predmetom nášho záujmu je literárny kontext skúmaných novozmluvných textov. Pokiaľ chceme charakterizovať v zbierkach Ježišových výrokov, pričom sa v tejto štúdiu sústredíme iba na kanonické evanjeliá, výroky s prívlastkom múdroslovné, budeme hľadať dôraz na Bohom stvorený poriadok v Jeho výrokoch s nadčasovým charakterom. Vzhľadom na rozsah štúdie spomenieme iba niektoré výroky s výrazným etickým posolstvom, ktoré sme rozdelili do dvoch skupín, prvá skupina sa týka života na zemi a druhá menšia skupina výrokov má eschatologický dosah.

Starozákonná múdrosť bola na konci 20. storočia rehabilitovaná ako súčasť starozákonnej teológie, pričom výskum v tejto oblasti bol zameraný na podstatu teológie múdrosti. Podľa Murphyho treba božské zjavenie v múdrosti chápať oddelene od histórie spásy, keďže dialóg s božskosťou prebieha v ľudskej skúsenosti. Podľa Steiera je však múdrosť pochopená správne len v kontexte a vo vzťahu k špecifickým prvkom viery, nie je ju teda možné od histórie spásy oddeliť. Práve nedostatok súvislosti s víťaznou históriou izraelského národa viedol v 20. storočí ku odsunutiu múdroslovných textov na okraj záujmu teológov zaoberajúcich sa Starou zmluvou.² Von Rad naproti tomu spracoval múdroslovné texty vo svojej teológii Starej zmluvy podrobne, avšak oddelene od historickej a prorockej tradície.³ Nejednotná konzistencia múdroslovných textov Starej zmluvy sa použitím historicko-kritickej metódy nepovažovala viac za dôsledok prirodzenej reakcie na krízu babylonského zajatia, ale ako súčasť zmien v myslení prebiehajúcich aj u okolitých národov (Egypt, Babylon a Mezopotámia).⁴ Zdroje múdroslovných výrokov, ktoré korešpondujú s výrokmi Ježiša nájdeme aj v rabínskej literatúre, analyzoval ich napr. Gustaf Dalman.⁵ V novozmluvných textoch, sa okrem evanjelií s konceptom múdrosti stretávame v Pavlových listoch a v epištole Jakoba.⁶ Na dokázanie signifikantnosti Ježišovej osoby Pavol používa osobu Adama, ako aj

¹ C. G. BARTHOLOMEW, R. P. O'DOWD, *Old Testament Wisdom Literature: A Theological Introduction*, Downers Grove (IL), IVP Academic, 2011, 16.

² Richard L. SCHULTZ, Unity or Diversity in Wisdom Theology? A Canonical and Covenantal Perspective, in: *Tyndale Bulletin* 48, 2 (1997) 271–306, 27.

³ Gerhard von RAD, *Wisdom in Israel*, Nashville, Abingdon, 1972, citované in: Richard L. SCHULTZ, Unity or Diversity in Wisdom Theology? A Canonical and Covenantal Perspective, 274.

⁴ ibidem, 278.

⁵ G. DALMAN, *Jesus-Jeshua*, London, SPCK, 1929, 225–232.

⁶ 1Kor 1–4; Kol 1,15–20; Ef 1,3–14; Jak 3,13–18

mýtickú osobu božskej Múdrosti. Obraz Boha odkazuje podľa Dunna na adamovskú rolu Ježiša Krista, aj na Jeho rolu vo vyučovaní ku múdrosti.⁷ Medzi múdroslovné texty sústredené okolo osoby Pána Ježiša môžeme zaradiť príslovia vyslovené Ježišom, ako aj podobenstvá, ktoré sú charakteristické pre múdroslovie aj prorocké vyučovanie. Medzi múdroslovné podobenstvá patria podľa Mullinsa tie, ktoré zdôrazňujú morálne pravdy.⁸ V tejto štúdií sa zameriavame na Ježišove výroky s morálnym nadčasovým odkazom, ktoré usmerňujú život človeka na tejto zemi a majú teda konkrétny etický rozmer. Theissen a Merzová sa zaoberali otázkou motivácie v Ježišovej etike, pričom sa sústredili aj na motív múdrosti. V tomto kontexte uvádzajú dva okruhy kanonických výrokov, ktoré sú zamerané na Božie stvorenie.⁹ Avšak za centrum Ježišovej etiky považujú prikázanie lásky.¹⁰ V širšom výskume kategorizácie Ježišových múdroslovných výrokov sme zaznamenali viacero kategórií, medzi ktorých patria aj dva okruhy zamerané na Božie stvorenie uvádzané týmito autormi. Ježišova múdrosť sa dá podľa Theissena a Merzovej rozdeliť na múdroslovné motívy (minulosť a súčasnosť) a eschatologické motívy (budúcnosť).¹¹ Niektoré výroky sme na základe našej analýzy, na rozdiel od Theissena a Merzovej, do kategórie múdroslovných nezaradili. Dva okruhy kanonických Ježišových výrokov o stvorení však korešpondujú s našimi kategóriami múdroslovných výrokov, ktoré majú etický rozmer a sú normatívom života človeka na zemi.

1. skupina výrokov

Teológia stvorenia a stvorenie živých bytostí v židovskej tradícii

- **sabbath** – Ježiš je „Pán soboty“: zber obilia v sobotu (Mt 12,1–8; Mk 2,23–28; Lk 6,1–5), uzdravenie muža s chorou rukou v sobotu (Mt 12,9–14; Mk 3,1–6; Lk 6,6–11) ako aj iné príklady uzdravenia v sobotu; tri udalosti, ktoré sa odohrali počas Ježišovej verejnej služby v Galilei opísané v evanjeliu podľa Matúša v piatej kapitole (1–9.10–18.19–47)
- **čistota** v srdci človeka (Mk 7,15), čo poškvŕňuje človeka (Mt 15,11–20), skutočná čistota v reči proti farizejom – Boh stvoril vonkajšok aj vnútro človeka (Lk 11,38–40)

⁷ James D. G. DUNN, *The Christ and the Spirit*, Volume 1, Christology, Grand Rapids, Michigan, 1998, 237–238.

⁸ T. Y. MULLINS, Jewish Wisdom Literature in the New Testament, in: *Journal of Biblical Literature*, 68, 4 (1949), 335–339.

⁹ G. THEISSEN, A. MERZ, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, London, SCM Press, 2011, 374–381.

¹⁰ *ibidem*, 381nn.

¹¹ G. THEISSEN, A. MERZ, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*. ?

Ježiš prináša novú eschatologickú etiku popierajúc význam očistných praktík v tradícii, a to v reakcii na diskusiu o tom, čo jeho učeníci nedodržiavali.¹² Kritika Ježišových učeníkov, za to že jedli chlieb neumytými rukami (Mk 7,1–23 a Mt 15,1–20), viedla ku odhaleniu pokrytectva vedúceho ku rušeniu Božích prikázaní pridržajúc sa ľudského podania (Mk 7,8). Vysvetlenie podobenstva objasňuje, že človeka poškrvňuje to, čo vychádza z jeho srdca (Mk 7,14–23). Ďalšie texty sú zamerané na otázku pôstu Ježišových učeníkov a jeho kritiky religióznych praktík židovských náboženských vodcov (Lk 5,33–39; 11,37–54; Lk 23). Tradície, ktorých sa týkajú tieto texty, vychádzali zo Starej zmluvy z knihy Levitikus (kapitola 15). Ježiš upozorňuje na problematiku tradície o nečistote, nie na Tóru a odsudzuje aplikáciu ústneho zákona takýmto spôsobom. Zdôrazňuje etickú dimenziu zákona z hľadiska osobného správania sa. Tým, že Ježiš vyhlásil všetky pokrmy za čisté (Mk 7,19), zmenil chápanie zákona, ktoré nebolo iba výkladom, ale aj zdôraznením priorít v Zákone. Mayer to nazýva eschatologickou etikou, ktorá označuje príchod nového veku s novými štandardami spravodlivosti. Ježiš je viac než prorok, prináša plné a konečné zjavenie Božej vôle.¹³ Sem patria aj symbolické úkony uzdravenia v sobotu, kedy sa Ježiš slúži ako Zjaviteľ Božej cesty v naplnení Zákona privlastňujúc si autoritu, ktorá má východisko v Jeho jednote s Bohom Otcom. Ježiš interpretuje Boží zákon, rozširuje a reformuje najdôležitejšie súčasti judaizmu a prezentuje sa ako ten, ktorý má nad Zákonom autoritu.

Čo sa týka tradície umývania rúk pred jedlom, Ježiš si neumyl ruky v dome farizeja kam bol pozvaný (Lk 11,38), aby ukázal, že táto tradícia farizejov nie je naplnením požiadavky zákona. Farizeji boli sústredení na vonkajšie rituály a nezaujímal sa o vnútorné očistenie sa, takže Ježiš poukazuje vo výzve robiť skutky milosrdenstva prakticky na to, že ich náboženstvo sa stalo iba rituálom (Lk 11,39–40).¹⁴

Láska, manželstvo, rodina, dieťa

- **manželstvo a rozvod** – v kontexte interpretácie zákona (Mt 5,27–32) a otázka farizejov na rozvod (Mt 19,1–12; Mk 10,1–12)
- **učenie o manželstve** – v kontexte otázky saducejov na zmŕtvychvstanie (Mt 22,29–32; Mk 12,18–27; Lk 20,27–38)

Vzhľadom na to, že bola v tých časoch v židovstva dvojaká interpretácia zákona o rozvode, pokúsili sa farizeji získať takú odpoveď od Ježiša, na základe ktorej by ho mohli obviniť a negatívne ovplyvniť jeho nasledov-

¹² A. J. BATTEN, J. S. KLOPPENBORG, *James, 1&2 Peter, and Early Jesus Traditions*, London, Bloomsbury Publishing, 2014, 612–613.

¹³ *ibidem*, 613.

¹⁴ J. DWIGHT PENTECOST, *The Words and Works of Jesus Christ, A Study of the Life of Christ*, Grand Rapids, Zondervan, 1981, 307–312.

níkov. Jedna z rabínskych škôl však v tých časoch umožňovala mužom rozvod z viacerých dôvodov, nielen pre neveru podľa Mojžišovho zákona. Predpokladaným dôsledkom Ježišovej odpovede by bol aj konflikt týkajúci sa Herodesa Antipasa a rozvodu (ako mohli farizeji vidieť v prípade Jána Krstiteľa). Ježiš citoval text z Genezis 2,24 o Božej inštitúcii manželstva, pričom farizeji sa pozerali na manželstvo ako sociálnu inštitúciu, pričom Mojžiš povolil rozvod kvôli ľudskej neposlušnosti, aby umožnil rozvod židov s pohanskými manželkami a zachovanie neporušenej rodovej línie ku príchodu Mesiáša.¹⁵ Vzhľadom na to, že Jeho odpoveď nebola iba reakciou na aktuálnu situáciu týkajúcu sa otázky manželstva v židovstve a učení dvoch rabínskych škôl, ale dôrazom na nespochybniteľne platný zjavený Boží zákon, považujeme tento Ježišov výrok za múdroslovný.

Hriech, odpustenie, náprava

- odpustenie a zmierenie (Mt 18,15–22) – podobenstvo o kráľovi, ktorý sa ráta so sluhami (Mt 18,23–35), milovať nepriateľov (Mt 5,43–48; Lk 6,27–30.32–36)

Ježiš sa vyjadroval v autorite ku otázkam hriechu a odpustenia, jednoznačne hovoril o potrebe odpustenia. Farizeji boli presvedčení, že poznajú celú implikáciu zákona láskou k priateľom a nenávisťou ku nepriateľom (Lev 19,18). Ježiš však obrátil pozornosť z vonkajšieho správania na vnútorné motívy. Podľa Ježiša práve naše postoje určujú aj naše správanie. Ak niekto nemá čisté srdce, nemôže vstúpiť do Božieho kráľovstva a je to iba Kristus, ktorý môže očistiť srdce hriešnika, zmeniť jeho postoje, aby mohol byť akceptovaný Bohom.¹⁶

Posvätený život

- úzka brána (Mt 7,13–14), činenie toho, čo chceme aby bolo činené nám (Lk 6,31), podobenstvo o strome nesúcom dobré ovocie a o dome na skale – činenie slov Ježišových (Lk 6,43–49), odpoveď na otázku zákonníka o prvom prikázaní (Mt 22,34–40; Mk 12,28–34)

Formácia charakteru bola považovaná za dôležitý aspekt múdroslovných textov.¹⁷ V citovaných výrokoch Ježiša je dôraz na konanie dobra v kontexte nasledovania Ježiša. Platí tu, že ortopraxia je meradlom ortodoxie. Tieto texty radíme medzi múdroslovné práve z toho dôvodu, že sa jedná o texty,

¹⁵ J. Dwight PENTECOST, *The Words and Works of Jesus Christ*, 355–357.

¹⁶ *ibidem*, 181.

¹⁷ Matthew S. RINDGE, *Jesus' Parable of the Rich Fool, Luke 12:13–34 Among Ancient Conversations on Death and Possessions*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, 245.

ktoré smerujú čitateľa/poslucháča ku praktickému životu podľa Ježišových prikázaní.

2. skupina výrokov

Modely v prírode/stvorení ako motivácia

- slnko ako model lásky ku nepriateľom (Mt 5,33 nn.)
- vrabec ako model dôvery v Boha (Lk 12,6 nn.)
- vtáky a ľalie (Mt 6,25–34; Lk 12,22–32)

Tieto podobenstvá obsahujú múdroslovné myšlienky s eschatologickým dosahom. Téma nakladania s majetkom patrí do tejto skupiny vzhľadom na konečnosť života človeka na tejto zemi. Zároveň však nekorešponduje s tradíciou Qohelet, kde je bohatstvo vnímané pozitívne. Existenčný a etický význam smrti a majetku bol dôležitým motívom múdroslovných textov z obdobia Druhého chrámu a ich diskurzu. Podľa Ringeho sa však musíme aplikovať pri tomto porovnaní rôznorodé múdroslovné židovské tradície, ako aj obmenu témy za účelom zvestovania konkrétneho posolstva.¹⁸

Strach, utrpenie, smrť

- učeníci vydaní na smrť (Mt 10,21), svedectvo bez strachu (Mt 10,26–33), rozdelenie rodiny (Mt 10,34–42), rozdelenie rodiny a smrť (Mk 13,12), svedectvo bez strachu a smrť (Lk 12,2–9), rozdelenie rodiny (Lk 12,51–53)

V Ježišových výrokoch je nadčasová Božia suverenita eschatologickým Božím zákonom. Boh Stvoriteľ, ktorý sa stará o svoje stvorenie, je aj tým, ktorý prináša eschatologické kráľovstvo. Téma smrti v rečiach Pána Ježiša sa vyskytuje v jeho výrokoch, v ktorých upozorňuje učeníkov, že svedectvo im prinesie utrpenie a smrť. Zároveň je spomínaná moc Pána nad smrťou a zaslúbenie večného života. Texty následne zdôrazňujú Božiu starostlivosť a moc aj nad zákonitostami prírody, keďže už v úvode vyzýva Ježiš učeníkov, aby sa nebáli. Na základe štruktúry, formy a argumentácie, môžeme tieto texty zaradiť medzi múdroslovné výroky Ježiša.¹⁹ Na základe uvedených textov môžeme vidieť prepojenie múdroslovných a eschatologických myšlienok v Ježišových rečiach. Ježišova múdrosť sa dá podľa Theissen a Merzovej rozdeliť na múdroslovné motívy (minulosť a súčasnosť) a eschatologické motívy (budúcnosť).²⁰ Bartholomew a O'Dowd

¹⁸ Matthew S. RINDGE, *Jesus' Parable of the Rich Fool*, 41–42.

¹⁹ R., A. PIPER, *Wisdom in the Q-Tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus. The Aphoristic Teaching of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 52–56.

²⁰ G. THEISSEN, A. MERZ, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*.

ponúkajú definíciu múdrosti založenú na koncepte, ktorý spája skutočnú múdrosť s uplatňovaním Bohom stvoreného poriadku.²¹ Goldsworthy spája perspektívu múdrosti s prorockou eschatológiou, pričom nová mesiánska múdrosť má byť zjavená v novej vláde Bohom obnoveného kráľovstva.²² Na uvedených príkladoch sme mohli vidieť, že Ježišove múdroslovné výroky nie je také jednoduché rozdeliť na motívy vychádzajúce z minulosti a tie, ktoré majú presah do budúcnosti.

Viacerí autori hľadali paralely medzi židovskými múdroslovnými textami a podobenstvami, ktoré vyslovil Ježiš. Ako uvádza Rindge, v prípade podobenstva o hlúpom boháčovi (Lk 12,16–20) a jeho paralelou v 1En 97,8–10, nejde o jednoduché kopírovanie motívu, keďže okrem tohto aj iné podobenstvá v Lukášovi sú značne remodelované.²³ V reakcii na Wrighta nepovažuje za aplikovateľnú teóriu, že tradícia múdroslovnia je jednoduchým vyzdvihnutím Bohom daného rozumu a poslušnosti, ktorá je nielen správnym, ale aj bezpečným spôsobom života. Podľa Ringeho nie je možné uvedené pravidlo aplikovať na väčšinu múdroslovných textov. Navrhuje preto pri analýze literárneho kontextu podobenstiev uvádzať plurál – múdroslovné tradície, pred singulárom tradícia. Podobenstvo o hlúpom boháčovi interpretuje ako múdroslovný príbeh, pričom nevyklučuje iné prístupy pri jeho výklade.²⁴ Viacerí autori sa zhodujú na súvislostiach medzi židovskou múdroslovnou tradíciou a Ježišovými podobenstvami, čo dokladajú konkrétnymi príkladmi textových paralel. Niektoré z týchto textov majú ako sme si ukázali na niekoľkých príkladoch eschatologický rozmer, avšak významný etický aspekt citovaných Ježišových výrokov nachádzame v teológii stvorenia.

Zoznam použitej literatúry

- BATTEN, A. J., KLOPPENBORG, J. S., *James, 1&2 Peter, and Early Jesus Traditions*. London, Bloomsbury Publishing, 2014.
- BARTHOLOMEW, C. G., O'DOWD, R. P., *Old Testament Wisdom Literature: A Theological Introduction*. Downers Grove, IL : IVP Academic, 2011.
- DALMAN, G., *Jesus-Jeshua*, London, SPCK, 1929.
- DUNN, James D. G., *The Christ and the Spirit*, Volume 1, Christology, Grand Rapids, Michigan, 1998.
- GOLDSWORTHY, G., Wisdom and its Literature in Biblical-Theological Context, in: *SBJT* 15/3 (2011), 42–55.

²¹ C. G. BARTHOLOMEW, R. P. O'DOWD, *Old Testament Wisdom Literature: A Theological Introduction*. Downers Grove, IL, IVP Academic, 2011, 16.

²² G. GOLDSWORTHY, Wisdom and its Literature in Biblical-Theological Context, in: *SBJT* 15/3 (2011), 42–55, 48 a 52.

²³ Matthew S. RINDGE, *Jesus' Parable of the Rich Fool*, 30–31.

²⁴ *ibidem*, 31 a 160.

- MULLINS, T. Y., Jewish Wisdom Literature in the New Testament, in: *Journal of Biblical Literature*, 68, 4 (1949), 335–339.
- MONAGHAN, Christopher, *A Source critical Edition of the Gospels of Matthew and Luke in Greek and English*, Roma, Gregorian and Biblical Press, 2010, xviii.
- PENTECOST, J. Dwight, *The Words and Works of Jesus Christ, A Study of the Life of Christ*, Grand Rapids, Zondervan, 1981.
- PIPER, R. A., *Wisdom in the Q-Tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus. The Aphoristic Teaching of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- RINDGE, Matthew S., *Jesus' Parable of the Rich Fool, Luke 12:13–34 Among Ancient Conversations on Death and Possessions*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011.
- SCHULTZ, Richard L., Unity or Diversity in Wisdom Theology? A Canonical and Covenantal Perspective, in: *Tyndale Bulletin*, 48, 2 (1997), 271–306.
- THEISSEN, Gerd, Considerations concerning the gulf between faith and history in the research on the historical Jesus, in: *RCatT*, 36/1 (2011), 167–188.
- THEISSEN, Gerd, MERZ, Anette, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, London, SCM Press, 2011.
- TICHÝ, L., *Slovník novozákonní řečtiny*, Olomouc, CTF UP, 2001.

PaedDr. Viktória ŠOLTÉSOVÁ, PhD.

Poučné paralely, iné korene: John Wesley a Martin Luther

Pavel PROCHÁZKA

Abstrakt

Dvesto rokov po Lutherovi ovplyvnil cirkev v Anglicku svojím reformným pôsobením John Wesley. Lutherove myšlienky si našli na Britské ostrovy cestu, Wesleyho doba však prinášala cirkvi iné výzvy. Štúdia poukazuje na kontradikciu vážnosti a rešpektu, ale aj prekvapivo rozdielne prístupy a ťažkosti, ktoré nachádzame vo Wesleyho nazeraní na veľkého nemeckého reformátora. Poukazuje na rozdielne ponímanie ťažiskových pojmov Wesleyho teológie, ako aj na význam Wesleyho skúseností s Moravskými bratmi (členmi ochranovskej Jednoty bratskej) pri hodnotení M. Luthera. Autor štúdie dochádza k záveru, že Wesley hodnotil Luthera často skôr sprostredkovane a porovnávaním s autormi anglo-katolíckej tradície (Kempenský, Taylor, Law) než v súlade s reformáciou na európskom kontinente.

KLúčové slová: John Wesley, Martin Luther, reformácia, Moravskí bratia, anglo-katolícka tradícia.

Abstract

Two hundred years after Luther, John Wesley influenced the Church of England by his reform action. Luther's ideas had found their way to the British Isles, but the time of Wesley brought other challenges for the church. The study highlights the contradiction of dignity and respect, but also surprisingly different approaches and the difficulties that we find in Wesley's appreciation of the great German reformer. Evaluating M. Luther it highlights the differences of understanding core concepts of Wesley's theology as well as the importance of Wesley's experience with the Moravian Brethren (the members of Herrnhut Unitas Fratrum). The author of the study concludes that Wesley assessed Luther often indirectly and in comparison with the authors of the Anglo-Catholic tradition (à Kempis, Taylor, Law) rather than in accordance with the Reformation of the European continent.

Keywords: John Wesley, Martin Luther, Protestant Reformation, Moravian Brethren, Anglo-Catholic tradition.

Úvodom

V roku, keď si pripomínáme 500. výročie reformácie vedenej Martinom Lutherom, som považoval za vhodné pripraviť na teologickú konferenciu článok o vzťahu reformného anglikánskeho kňaza a zakladateľa metodizmu Johna Wesleyho k veľikánovi európskej kontinentálnej reformácie. Vo svete vzniklo už niekoľko štúdií na tému Wesleyho vzťahu k reformácii a reformátorom, preto každý, kto číta vo svetových jazykoch a zaujíma sa o túto oblasť Wesleyho života a teológie, určite už niečo v ruke mal. V slovenskom prostredí je wesleyologickej odbornej literatúry málo, preto som sa podujal napísať tento článok z perspektívy, ktorá sa snaží vychádzať z faktov života a diela Wesleyho; z tých, ktoré sú nespochybniteľné a všeobecne uznávané.

Luther a Wesley žili v inom čase a priestore: Martin Luther sa narodil 10. novembra 1483 v Eislebene a zomrel 18. februára 1546 tiež v Eislebene, v rodnom Nemecku. John Wesley sa narodil 17. júna 1703 v Epworthe a zomrel 2. marca 1791 v Londýne; v Anglicku (*teda dnes v deň konania konferencie presne pred 226 rokmi*). Storočia týchto svedkov Božej moci boli celkom iné a obidvaja boli, samozrejme, aj deťmi svojej doby; Boh ich povolal do práce predovšetkým pre týchže súčasníkov a použil si ich na riešenie vtedajších pálčivých problémov. Nik nemôže poprieť alebo prehliadnuť ich význam nielen pre cirkev, ale aj pre celú spoločnosť oných dejinných čias v danom priestore s dosahom ďaleko za hranice krajín, kde žili.

Lutherovo 16. storočie, v ktorom viedol veľký reformačný zápas, bolo časom, keď sa vytváral európsky Západ. Žilo sa objavmi nových krajín a ich kolonizáciou, viacerí moreplavci sa vydávali za dobrodružstvom oboplávať svet. Španieli a Portugalci otvorili rozsiahle obchodovanie naprieč oceánmi. Táto éra priniesla merkantilizmus a s ním myšlienku, že hromadenie peňazí, kapitál, je najpotrebnejší faktor pre naštartovanie, fungovanie a stále oživovanie trhového mechanizmu. Okrem rozvoja ekonomiky v Európe to bolo aj jedným z dôvodov mnohých nepokojov a miestnych vojen. V tom istom prostredí a čase sa objavila reformácia, ktorá ušetrila úder autorite pápežstva a rímskokatolíckej cirkvi. Vytváralo sa napätie, ktoré vyvrcholilo v nasledujúcom 17. storočí tzv. tridsaťročnou vojnou v rokoch 1618–1648; európskym ozbrojeným konfliktom medzi protestantmi a katolíkmi, v ktorom však išlo nielen o vieru, ale predovšetkým o politickú nadvládu.

Wesleyho 18. storočie v Anglicku, počas ktorého viedol evanjelické prebudenie, sa borilo s problémami a dôsledkami rozvíjajúcej sa agrárnej a priemyselnej revolúcie¹. Začiatok storočia v Anglicku bol predvečerom

¹ Cenné sú klasické diela Georga M. TREVELYANA *History of England* (1926); *The English Revolution, 1688–1698* (1938); *English Social History: A Survey of Six*

veľkých priemyselných zmien, ale krajina bola stále poľnohospodárska. Prílev kapitálu a rad vynálezov viac a viac podporovali prechod na priemyselnú výrobu; takže celé rozsiahle pláne poľnohospodárskej pôdy ostali v krajine neobrobené. Primitívne metódy výroby v poľnohospodárstve a ťažká práca s malým zárobkom viedli ľudí k hľadaniu obživy novým spôsobom; v nových pracovných príležitostiach, netradičných pre ich kultúru. Práca vo fabrikách, obchod, komercia, kapitalizmus sa prudko rozvíjali. S tým bolo späté sťahovanie ľudí, neistota bývania a obživy, zdravotnej starostlivosti, ale aj rozvoj kriminality a sociálnych neistôt rýchlo robili z Anglicka priestor mnohých výziev, na ktoré tradičná práca anglikánskej cirkvi nemala účinné odpovede. W. K. Anderson už dávnejšie pripomenul, že netreba zabúdať na „prílev protestantských prisťahovalcov z kontinentu, ktorí so sebou priniesli cenné obchodné tajomstvá a množstvo priemyselných zručností“². Dodajme, že prinášali aj myšlienky reformácie. Kto by chcel dopodrobna študovať Wesleyho vystúpenie, ktoré malo reformné dopady v cirkevnom prostredí Anglicka v 18. storočí, musel by najprv dôkladne porozumieť kontextu. Platí to aj o kontexte vzťahu Wesleyho k Martinovi Lutherovi.

1. Vážnosť a rešpekt

V 18. storočí si už dvesto rokov nachádzali Lutherove myšlienky srdcia ľudí na kontinente a do istej miery aj na Britských ostrovoch. Horlivé posolstvo reformátora oslovovalo prostredie anglikánskej cirkvi podobne ako aj iné kresťanské cirkvi a spoločnosti. Príkladom je Wesley sám, ktorý pod vplyvom načúvania Lutherovmu textu prežil rozhodujúcu skúsenosť svojho života viery a úplnú premenu v nazeraní na duchovenskú službu a kresťanský život. Do svojho Denníka k pamätnému dňu svojho zážitku 24. mája 1738, keď „pocítil, ako sa jeho srdce podivne zohrialo“, si poznačil, že sa to stalo počas čítania predhovoru k Lutherovmu Komentáru k Listu Rimanom³. Nie je zrejmé, či tento spis niekedy predtým čítal. Wesley

Centuries: Chaucer to Queen Victoria (1942).

² William K. ANDERSON, ed., *Methodism*, Nashville, The Methodist Publishing House, 1947, 16.

³ “In the evening I went very unwillingly to a society in Aldersgate Street, where one was reading Luther's preface to the Epistle to the Romans. About a quarter before nine, while he was describing the change which God works in the heart through faith in Christ, **I felt my heart strangely warmed. I felt I did trust in Christ, Christ alone, for salvation; and an assurance was given me that He had taken away my sins, even mine, and saved me from the law of sin and death.** I began to pray with all my might for those who had in a more especial manner despitely used me and persecuted me. I then testified openly to all there what I now first felt in my heart. But it was not long before the enemy

vyrástol z teologického dedičstva svojej doby a z istého prostredia. Nepochyboval o čistote učenia svojej anglikánskej cirkvi a bol v ňom hlboko zakorenený. Ako vzdelanec a univerzitný učiteľ mal rozsiahle vedomosti o teologickej diskusii v dejinách a mal aj určité – skôr však sprostredkované – poznatky o reformácii. Predovšetkým si treba uvedomiť, že reformačná teológia silno ovplyvnila doktrínálne náhľady zostavovateľov Tridsiatich deviatich článkov viery anglikánskej cirkvi a tiež Knihu spoločných modlitieb. Toto boli dva dôležité spisy v cirkvi, ktoré bezpochyby John Wesley čítal a poznal ich obsah. Ďalej stretnutie a zoznámenie sa s veriacimi ochranovskej Jednoty bratskej (Moravanmi), ich statočné správanie na lodi za búrky, rozhovory s biskupom a misionárom Petrom Böhlerom⁴, ktoré na ňom zanechali hlboký dojem, sa stali akousi predispozíciou toho, aby nazeral na Lutherove spisy s veľkou vážnosťou a s rešpektom. Wesleyho cesta do Herrnhutu ho v lete v roku 1738 zaviedla k Moravským bratom, ale i do kontaktu s tamojšími luteránskymi kňazmi a veriacimi. Pieseň jedného z nich, Johanna Andreasa Rotheho, *Ich habe nun den Grund gefunden*⁵ preložil do angličtiny.

Pozitívny obraz o Lutherovi nachádzame aj v kázni, ktorú predniesol na univerzite v St. Mary's v Oxforde na text: „Milosťou ste spasení skrze vieru.“ (Ef 2,8) dňa 11. júna 1738⁶.

suggested, 'This cannot be faith; for where is thy joy?' Then was I taught that peace and victory over sin are essential to faith in the Captain of our salvation; but that, as to the transports of joy that usually attend the beginning of it, especially in those who have mourned deeply, God sometimes giveth, sometimes withholdeth, them according to the counsels of His own will.

After my return home, I was much buffeted with temptations, but I cried out, and they fled away. They returned again and again. I as often lifted up my eyes, and He 'sent me help from his holy place'. And herein I found the difference between this and my former state chiefly consisted. I was striving, yea, fighting with all my might under the law, as well as under grace. But then I was sometimes, if not often, conquered; now, I was always conqueror." John WESLEY, *The Works of John Wesley. Third Edition. Complete and Unabridged*, Grand Rapids, Baker Book House, 1984 (reprinted from the 1872 edition), Vol. I, 103–104.

⁴ 1712–1775

⁵ V roku 1740 pre „Hymns and sacred poems“ s názvom „Now I have found the ground wherein“.

⁶ V záverečnom odseku kázne píše: 9. For this reason the adversary so rages whenever “salvation by faith” is declared to the world: for this reason did he stir up earth and hell, to destroy those who first preached it. **And for the same reason, knowing that faith alone could overturn the foundations of his kingdom, did he call forth all his forces, and employ all his arts of lies and calumny, to affright Martin Luther from reviving it.** Nor can we wonder thereat; for, as that man of God observes, “How would it enrage a proud, strong

To sú významné svedectvá o jeho obdive, ktorý prechovával k veľkému nemeckému reformátorovi. Otázkou však je, či v tej dobe už niečo konkrétne z Lutherových prác aj osobne čítal. Je to síce možné, ale nie je na to dôkaz.⁷ Carter poznamenáva, „zdá sa, že Lutherove spisy neboli v 18. storočí v Anglicku všeobecne známe“⁸.

2. Rozdielne prístupy a ťažkosti

J. Wesley sa až neskôr dostal k čítaniu Lutherovho textu. William Holland a Charles Wesley objavili Lutherov Komentár k Listu Galat'anom a vyhlásili ho za „vzácný poklad“, na ktorý vraj Hollad „náhodne natrafil“. Tento spis Wesley čítal až v roku 1741 a dňa 15. júna oného roku ho označil za „tú preslávenú knihu, Lutherov Komentár k Listu Galat'anom“. S prekvapením čítame o ťažkostiach, ktoré mal s tým, aby prijal viaceré z Lutherových stanovísk v Komentári. Do Denníka si poznamenal, že sa cítil „zahanbený za svoju dovtedajšiu nevedomosť a nekritickosť“ pokiaľ ide o Luthera, a pripojil ostrú kritiku: „Nielenže autor nič neobjavil – v zmysle, že neurobil žiaden pokrok –, ale neobjasnil ani jednu závažnejšiu problematiku; je povrchný vo svojich vyjadreniach o mnohých odsekoch, nejasný a zmätený takmer vo všetkom, ale je aj hlboko ponorený do mysticizmu, a preto sa často nebezpečne mylí.“⁹ Isteže, bola to bezprostredná reakcia na čítanú

man armed, to be stopped and set at nought by a little child coming against him with a reed in his hand!” especially when he knew that little child would surely overthrow him, and tread him under foot. Even so, Lord Jesus! Thus hath Thy strength been ever “made perfect in weakness”! Go forth then, thou little child that believest in him, and his “right hand shall teach thee terrible things”! Though thou art helpless and weak as an infant of days, the strong man shall not be able to stand before thee. Thou shalt prevail over him, and subdue him, and overthrow him and trample him under thy feet. Thou shalt march on, under the great Captain of thy salvation, “conquering and to conquer”, until all thine enemies are destroyed, and “death is swallowed up in victory”. John WESLEY, *Works V.*, 16.

⁷ Leo G. COX. John Wesley's View Of Martin Luther, in: *Journal of the Evangelical Theological Society, Volume: JETS 07:3 (Summer 1964)*, 83. https://biblicalstudies.org.uk/pdf/bets/vol07/7-3_cox.pdf [2017-02-20].

⁸ Henry CARTER, *The Methodist Heritage*, London, The Epworth Press, 1951, 221.

⁹ “I set out for London, and read over in the way that celebrated book, Martin Luther's comment on the Epistle to the Galatians. I was utterly ashamed. How have I esteemed this book, only because I heard it so commended by others; or, at best, because I had read some excellent sentences occasionally quoted from it! But what shall I say, now I judge for myself? Now I see with my own eyes? Why, not only that the author makes nothing out, clears up not one considerable difficulty; that he is quite shallow in his remarks on many passages, and muddy and confused almost on all; but that he is deeply tinctured with mysticism

knihu, ale zdá sa, že bola vyprovokovaná tým, že Wesleymu najviac nesedel Lutherov postoj k *posväteniu, dobrým skutkom a rozumu*.

Luther v tomto Komentári učí svoju generáciu kresťanov, že rímskokatolícke dogmy o omšiach, púťach, o omilostení, o odpustkoch, zásluhách a podobne, „znetvorili, zatemnili a úplne pochovali Kristove zásluhy a namiesto milosti Krista a Jeho kráľovstva... založili učenie o dobrých skutkoch a ustanovili kráľovstvo obradov“ (Ga 2,21). V tom čase sa Wesley veľmi netrápil nad problematikou pápežstva a stavom rímskokatolíckej cirkvi. Bol zamestnaný zápolením s učením a s vplyvom mladého Philipa Molthera¹⁰, Moravanmi vysväteného jenského luteránskeho študenta. Ten vnášal do mladého metodistického spoločenstva vo Fetter Lane od októbra 1739 akúsi doktrínu „tichosti“. Išla priamo proti Wesleyho dôrazu na prostriedky milosti. Molther učil, že tí, ktorí v spoločenstve pociťujú strach alebo majú pochybnosti, nemajú spasiteľnú vieru. Preto by sa mali zdržať predovšetkým prijímania Večere Pánovej a byť „ticho pred Pánom“ dovtedy, kým sa im dostane pravej viery. Ako Snyder podčiarkol, pre Molthera „boli sviatosti zjavne menej dôležité než pre Wesleyho s jeho anglikánskym porozumením cirkvi“¹¹. Wesley zdôrazňoval pre rast viery a *posvätenie* pravý opak. Sväté prijímanie; Večera Pánova bola prostriedkom milosti, ktorým si pripamätujeme reálnu prítomnosť Pána Ježiša a skutočnosť Božej milosti. Tú nemožno nijako umenšovať a pridávať k tomu čokoľvek ľudské. Wesley neprijímal rímskokatolícku doktrínu o transsubstanciácii, no tvrdil, že Ježiš je skutočne prítomný pri veriacom, ak prijíma pri svätej Večeri Pánovej chlieb a pije z kalicha s vierou. Preto je táto sviatosť úzko spätá s posväcujúcou milosťou. Poskytuje veriaceму prístup k milosti, ktorú potrebuje, aby mohol ísť kresťanskou cestou k cieľu, ktorý pripravil Boh v Kristovi Ježišovi. Veril, že sviatosť Večere Pánovej je viditeľným znakom neviditeľnej Božej milosti a odporúčal ju často požívať na posilnenie viery. Mal skúsenosť s tým, že prostriedky milosti vrátane sviatosti Večere Pánovej mali pozitívny vplyv na život veriacich. Na viacerých miestach poukazuje na prípady, keď formálni a spiaci veriaci dostali pri slávení svätej Večere Pánovej odpustenie hriechov a svedectvo Ducha svojmu duchu, že sú Božie deti. Luther, ako sa videlo vtedy trochu netrepezlivému Wesleymu pozerajúcemu sa na Luthera pod dojmom zápasov vo Fetter Lane, vo svojom boji proti pápežstvu svojej doby zašiel príliš ďaleko.

throughout and hence often dangerously wrong.”

¹⁰ 1714–1780

¹¹ Howard A. SNYDER, *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 1996, 40.

Divergenciu medzi Wesleyom a Lutherom v učení o posvätení naznačuje aj rozdielny koncept učenia o *kresťanskej dokonalosti*. Carter¹² poukazuje na to, že Luther nazeral na dokonalosť v čase života kresťana ako na čosi relatívne, pretože jej naplnenie a absolútnosť patria do života po smrti. Wesley rozpoznal, že kresťanská dokonalosť v tomto živote je niečo iné ako bezhrienosť, ktorú spolu s Lutherom ochotne prenechá budúcnosti. To je však pre Wesleyho iba časť celej problematiky. V spise *Plain Account of Christian Perfection* cituje výnos konferencie z roku 1758, kde sa píše, že aj tí najdokonalejší majú stále potrebu Kristových zásluh pre svoje previnenia.¹³ Dokonalosť už za života veriaceho videl v tom, že v jeho živote vládne čistá Božia láska a láska k človekovi¹⁴.

Lindström ukazuje, že pre Luthera je najvyšším prejavom v živote kresťana Božie odpustenie hriechov. Zmeny etickej povahy na základe ľudskej vôle považoval Luther za neúplný začiatok. To znamená, že za svojho života človek nikdy nie je a ani nemôže byť morálne dokonalý. Avšak môže byť úplne spravodlivý v zmysle, že vierou prijal odpustenie a bol zachránený pred odsúdením a trestom za hriech. Lindström konštatuje, že „pre reformátorov bola dokonalosť dokonalosťou vo viere, ale pre Wesleyho bola dokonalosť inherentnou etickou dokonalosťou v láske a poslušnosti“¹⁵.

Vzťah viery a *dobrych skutkov* v živote kresťana sa v jeho dobe a v zápase za obnovu cirkvi žiadal zdôrazniť skôr z pozície prístupu Jakubovho listu. Wesleymu išlo o viditeľné dôsledky viery kresťana. Podčiarkol nutnosť posvätenia života z inej perspektívy než Luther. Rozdielne teologické východiská Wesleyho a Luthera zreteľne naznačili najmä dnes už klasické práce Harald Lindströma¹⁶ a Philipa S. Watsona¹⁷. Lutherovo dôsledné trvanie na tom, aby nič neznižovalo význam Božej milosti, ho

¹² Henry CARTER, *The Methodist Heritage*, 226.

¹³ (1.) Everyone may mistake as long as he lives. (2.) A mistake in opinion may occasion a mistake in practice. (3.) Every such mistake is a transgression of the perfect law. Therefore, (4.) Every such mistake, were it not for the blood of atonement, would expose to eternal damnation. (5.) It follows, that the most perfect have continual need of the merits of Christ, even for their actual transgressions, and may say for themselves, as well as for their brethren, “Forgive us our trespasses”. John WESLEY, *Works XI*, 395.

¹⁴ “Q. How shall we avoid setting perfection too high or too low?” A. By keeping to the Bible, and setting it just as high as the Scripture does. It is nothing higher and nothing lower than this, — the pure love of God and man; the loving God with all our heart and soul, and our neighbor as ourselves. It is love governing the heart and life, running through all our tempers, words, and actions. John WESLEY, *Works XI*, 397.

¹⁵ Harald LINDSTRÖM, *Wesley and Sanctification*, Wilmore, Francis Asbury Publishing Company, 1984, 136.

doviedlo k radikálnym postojom. Bol teologicky dôsledný a inak nemohol. Podobne ako vo svojom postoji k dobrým skutkom zaujal nekompromisné stanovisko aj k využívaniu prostriedkov milosti. Napr. v otázke pôstu Martin Luther zastával názor, že pôst nie je prostriedkom ospravedlnenia, ale prostriedkom, ktorým ospravedlnený prijíma Božiu pokračujúcu milosť.¹⁸ John Wesley zahrnul pôsty, resp. čiastkové pôsty medzi všeobecné pravidlá pre prvotné metodistické spoločenstvá. Zdôvodnil to tým, že Boh „vo všetkých časoch“ ustanovil pôst ako „prostriedok na odvrátenie Jeho hnevu a získanie rozličných požehnaní“¹⁹.

Ďalšou oblasťou rozdielneho teologického nazeranie oboch veľkých mužov bol *rozum*. Wesleyho epistemologickým východiskom bola Biblia, ktorá mu odhaľovala jadro kresťanskej viery. Epocha pred Wesleyom a ešte čiastočne aj jeho vlastná epocha žili z predpokladu, že Boh a dobro sú neoddeliteľné. Avšak v čase Wesleyho tento názor menili viaceré filozofické smery vychádzajúce z rozumového poznania. Nastupovala nová epocha, v ktorej začali oddeľovať Boha a dobro; doktrínu a morálku. Morálna teológia sa od mravných diškurzov vzdala – tak sa rodila etika ako veda o ľudskom konaní, ako ju prezentovali J. Locke a I. Kant v duchu európskeho osvietenstva a už sto rokov sa presadzujúceho racionalizmu v podaní Descarta²⁰, ktorý začína s bezprostredne danou subjektívnou skúsenosťou, hľadá posledné, základné a večné pravdy²¹ a dochádza k jedinej istote; a tá je v myslení, v rozume – *cogito ergo sum*.

Wesley neprijal poslednú úlohu rozumu, konkrétne to, že by rozum či experimentovanie mohli vystopovať Boha a duchovný svet.²² Neverí, tak

¹⁶ *Wesley and Sanctification*, 1984. Klasická štúdia o Wesleyho poňatí posvätenia vychádzajúca najmä z rozboru Wesleyho kázni. Zoširoka reflektuje fakt, že Wesley rozumel životu kresťana pod prisľúbením spásy ako centrálnej témy biblickej teológie. Spásu v živote – posvätenie – sám prežíval, a skúsenosť posväcujúcej milosti považoval za podstatný znak či esenciu spásy. Tá neostáva skrytá; mení život veriaceho aj jeho skutky.

¹⁷ Philip S. WATSON, *Let God Be God: An Interpretation of the Theology of Martin Luther*, Eugene, Wipf and Stock Publishers 2000.

¹⁸ J. Kenneth GRIDER, *A Wesleyan-Holiness Theology*, Kansas City, Beacon Hill Press, 1994, 523.

¹⁹ John WESLEY, *Works V*, 351.

²⁰ 1596–1650

²¹ Boh by mohol byť ich garantom, ale to je pre Descarta predmetom skepsy.

²² „What remains of natural philosophy, is, the doctrine concerning God and spirits. But in the tracing of this we can neither depend upon reason nor experiment. Whatsoever men know or can know concerning them, must be drawn from the oracles of God. Here therefore we are to look for no new improvements; but to stand in the good old paths: to content ourselves with what God has been pleased to reveal; with the faith once delivered to the saints.“ John WESLEY, *Natural*

ako Descartes, že pravda je vo vrozených ideách. Rozum ale *nepovažuje za prameň poznania*, bol preňho *nástrojom poznávania*. V dobe, v ktorej Wesley v 18. storočí v Anglicku žil, však tradičné autority garantujúce metafyzický svet už nestáli na zdanlivo nepodlomiteľných základoch; ich presvedčovacia sila už nebola samozrejماً. S rozvojom vedy si ľudské svedomie postupne žiadalo participovať na poznávaní pravdy a byť presvedčené nárokmi pravdy; či už to bolo prostredníctvom ľudského rozumu (racionalizmus vo filozofii, deizmus v kresťanstve), alebo prostredníctvom skúsenosti (J. Locke vo filozofii, J. Wesley v kresťanstve). D. S. Long²³ hovorí o „matematizácii morálky“ a zastáva názor, že 18. storočie poznamenal výrazný obrat v teologickom myslení a teologickej metóde: posun od metafyziky k epistemológii, a tým aj k rozvoju tej etiky, kde rozum a myslenie zohrávajú rozhodujúcu úlohu. V morálke sa začalo slovo „dobré“ nahrádzať slovom „správne“, v etickom myslení došlo k zmene od metafyziky smerom k etike; smerom k vedeckosti.

Tu sa žiada ešte povedať, že Wesleyho vzťah k vede bol špecifický. Na jednej strane výsledky vedy prakticky využíval, no na strane druhej vedu prijímal s rozpakmi a podozrievaním. S pochopením využíval vtedy dostupnú technológiu; sám napr. experimentoval s využitím elektrických šokov na liečenie chorôb²⁴. Ale o tom, že neprijal rozum v zmysle Descartovho racionalizmu svedčí napr. jeho nepriateľstvo k matematike²⁵. K tomuto jeho postojom môžeme nájsť súvisiace vplyvy (pietistický antiintelektualizmus, odpor k premárneniu času typický pre W. Lawa a iné), ale treba vidieť, že napríklad pre oblasť etického zmýšľania Wesley *nechcel pripustiť, aby sa rozum, myslenie a vedecké poznanie stali základom mravnosti*. Badať v tom obavy z vytlačenia Boha vedou.

S týmto pochopením miesta a úlohy rozumu vo viere kresťana a v kresťanskej praxi číta Wesley Lutherov Komentár ku Ga 3,6. Zdá sa mu, že *Luther hanobí rozum*, lebo ho označuje za „škaredé zviera a Božieho nepriateľa“ a vyzýva v ňom čitateľov: „Neriaď sa tým šarlatánskym

Philosophy, úvod, čl. 24. dostupné na internete:

http://wesley.nnu.edu/john_wesley/wesley_natural_philosophy/introduction.htm
(2017-02-21)

²³ Stephen D. LONG, *John Wesley's Moral Theology. The Quest for God and Goodness*, Nashville, Kingswood Books, 2005, 71–73.

²⁴ V roku 1760 publikoval *The Desideratum: Or, Electricity made Plain and Useful by a Lover of Mankind and of Common Sense*, ktorá je založená na skúsenostiach s liečením elektrinou v bezplatných ošetrovniach pre chudobných, ktoré založil v Bristole a v Londýne asi o desať rokov skôr.

²⁵ So I am convinced, from many experiments, I could not study, to any degree of perfection, either mathematics, arithmetic, or algebra, without being a Deist, if not an Atheist. John WESLEY, *Works II*, 270.

doktorom, rozumom!²⁶ Kontext ukazuje, že Luther nijako nezavrhol rozum a ani jeho používanie človekom. Rozum považoval za Boží dar a sám ho hojne využíval. Avšak *prijímanie rozumu do náboženského systému považoval za nebezpečné*; totiž za vytváranie falošného, človeku prirodzeného, náboženstva.²⁷ Obával sa, a v Komentári k Listu Galat'anom to na veľkom priestore rozpracoval, že „pápežskí učenci“ nahrádzajú vieru rozumovým konaním; konkrétne, že sa domnievajú, že *správny úsudok, dobrá vôľa a dobrý zámer* sú pravou spravodlivosťou. Viera sa má prijať ako dar. Poňatie „pápežských učencov“ je preňho nebezpečným „odsúvaním Toho, ktorý bol poslaný na svet, trpel a bol za nás ukrižovaný“.

Český znalec Wesleyho V. D. Schneeberger zhrnul svoj názor v slovách: „Wesley, žijící v prostředí osvícenství, nedokázal pochopit Martina Luthera, vycházejícího ze schlastiky. Když četl Lutherův komentář k listu Galatským, obvinil německého reformátora z mysticismu, který není daleko od Taulerova pojetí, protože označuje rozum za nesmiřitelného nepřitele Kristova evangelia. „Vždyť co je rozum (schopnost tak nazvaná) jiného, než síla k pochopení, posuzování, rozmlouvání? Tuto sílu nemůžeme šmahem zamítnout, jako nemůžeme zamítnout zrak, sluch nebo hmat.“ Wesley zbavil rozum metafyzického rozměru, přijímá jej však jako orgán naší fyzické existence.“²⁸

3. Poučné paralely, iné korene

Napriek opísaným ťažkostiam v teológii i praktickom kresťanstve, ktoré mal Wesley s veľkým reformátorom, predsa *Lutherov život a dielo fascinovali Wesleyho* natoľko, že o živote Martina Luthera prekladal knihu a 19. júla 1749 ju aj dokončil²⁹. V zápise do svojho Denníka chválil Luthera ako muža, ktorého si Boh veľmi obľúbil a používal ako nástroj vo svojej

²⁶ When we pay attention to reason, God seems to propose impossible matters in the Christian Creed... Are you surprised that reason thinks little of faith? Reason thinks it ludicrous that faith should be the foremost service any person can render unto God... Let your faith supplant reason. Abraham mastered reason by faith in the Word of God. Not as though reason ever yields meekly. It put up a fight against the faith of Abraham. Reason protested that it was absurd to think that Sarah who was ninety years old and barren by nature, should give birth to a son. But faith won the victory and routed reason, that **ugly beast and enemy of God**. Everyone who by faith slays reason, the world's biggest monster, renders God a real service, a better service than the religions of all races and all the drudgery of meritorious monks can render. See the heavenly Physician, Christ, who heals the broken-hearted. **Do not consult that Quackdoctor, Reason...**

²⁷ Philip S. WATSON, *Let God be God*, 86 nn.

²⁸ Vilém D. SCHEEBERGER, *Kořeny sociální činnosti Johna Wesleyho*, Praha, ECM, 2003, 21.

ruke. No jedným dychom sa aj kriticky vyjadruje k Lutherovmu „drsnému, nepoddajnému duchu a horkastému zaničeniu pre názory, čo tak veľmi prekážajú Božiemu dielu.“ Cox si Wesleyho kritiku vysvetľuje tým, že Wesley na univerzite vlastne neštudoval v teologickom seminári (s. 84), potom tiež tým, že bol veľmi zanepřázdný a čítal text v rýchlosti, a aj tým, že Luthera poznal skôr sprostredkovan: cez Moravských bratov, s ktorými sa po počiatočnom nekritickom období práve rozišiel. Nesedeli mu na nich tri veci: antinomianizmus – ako keby Boh od kresťanov neočakával, že budú poslušní morálnym zákonom; ďalej príliš široké poňatie univerzálnosti spásy; no a ešte mu na nich prekážalo čosi ako „reformačný kvietizmus“ – ako keby Moravia mali pasívny vzťah k životu viery a málo dbali o aktívnu činnosť. To mu zaváňalo nebezpečenstvom určitejšej ľahostajnosti k dobru a zlu; utrpeniu ľudí. Preto sa s nimi vnútorne rozišiel. Vysvetlenie v tomto smere nepriaznivého hodnotenia Luthera by mohol poskytnúť aj zápis do Denníka práve deň pre zápisom o dokončení prekladu Lutherovho životopisu; 18. júla 1749. Tam si poznačil, že dostal správu od luteránskeho duchovného pána Müllera, že v Büdingu publikovali bratia grófa Z. traktáty s rôznymi časťami Wesleyho Denníka, ktoré pozbierali, a to tak, aby vzbudili predsudky luteránov proti metodistom. Opäť sa tu núka prizma pohľadu a hodnotenia Luthera pod vplyvom Ochranovských. Ako keby v súlade s tým, ako sa vyvíjali ich vzájomné vzťahy, Wesley nazeral na Luthera a na jeho dielo.

Podľa štúdie V. D. Schneebergera Wesley pokladá učenie o ospravedlnení iba z viery za základnú náuku anglikánskej cirkvi, rovnako ako je základom všetkých reformačných cirkví. Prijíma reformačné zásady „iba Kristus“ a „iba milosťou“ ako základ kresťanstva, a v tomto bode sa hlási k Martinovi Lutherovi. Wesley vychádza z presvedčenia, že reformácia, najmä Martin Luther, správne zdôraznila ospravedlnenie vierou, nevedľa však ľudí k posväteniu života. Katolícki teológovia, naopak, napísali veľa užitočného o posvätení, nepoznali však ospravedlnenie z viery.³⁰

Na záver

Treba súhlasiť s A. C. Outlerom, ktorý už pred polstoročím upozornil, že síce existujú poučné paralely medzi Wesleyom a reformátormi Lutherom a Kalvínom, ale bolo by „nanajvýš zavádzajúce interpretovať ho ako ich

²⁹ „I finished the translation of Martin Luther's Life. Doubtless he was a man highly favoured of God and a blessed instrument in His hand. But oh! What pity that he had no faithful friend! None that would, at all hazards, rebuke him plainly and sharply, for his rough, untractable spirit, and bitter zeal for opinions, so greatly obstructive of the work of God!“ John WESLEY, *Works II*, 142.

³⁰ Vilém D. SCHNEEBERGER, *Kořeny sociální činnosti Johna Wesleyho*, 47–48.

vedomého dlžníka“³¹. Outler v tomto zmysle odmietol vykonané závery v dielach G. C. Cella (*The Rediscovery of John Wesley*, New York, 1935), Franza Hildebrandta (*From Luther to Wesley*, Lutterworth Press, 1951) a Collina Williamsa (*John Wesley's Theology Today*, New York, 1960). Neprijal ich tézy o ňom ako o teologickom dedičovi „kontinentálneho protestantizmu“ a poznamenal, že by „nad týmto označením Wesley žasol“. Wesley podľa toho, čo pre nás zachoval vo svojich spisoch, bol svojský a jeho teologický profil vyrástol na anglikánskom dedičstve. Jeho život bol pred obrátením v roku 1738 formovaný predovšetkým dielami Tomáša Kempenského³², Jeremy Taylora³³ a Williama Lawa³⁴. Od nich prijal inšpiráciu žiť a konať ako kresťan. Títo traja autori patrili skôr k anglo-katolíckej než k reformačnej tradícii európskeho kontinentu. Lutherov vplyv na Wesleyho bol spočiatku asi nepriamy; Wesley sa až v neskoršom období dostal k Lutherovmu dielu, ale s prijatím jeho učenia ako celku mal ťažkosti.

Zoznam použitej literatúry

- ANDERSON, William K., ed., *Methodism*, Nashville, The Methodist Publishing House, 1947.
- CARTER, Henry, *The Methodist Heritage*, London, The Epworth Press, 1951.
- COX, Leo G. John Wesley's View of Martin Luther, in: *Journal of the Evangelical Theological Society*, Volume: JETS 07:3 (Summer 1964), dostupné na internete: https://biblicalstudies.org.uk/pdf/bets/vol07/7-3_cox.pdf [2017-02-20].
- GRIDER, J. Kenneth, *A Wesleyan-Holiness Theology*, Kansas City, Beacon Hill Press, 1994.
- LINDSTRÖM, Harald, *Wesley and Sanctification*, Wilmore, Francis Asbury Publishing Company, 1984.
- LONG, Stephen D., *John Wesley's Moral Theology. The Quest for God and Goodness*, Nashville, Kingswood Books, 2005.
- LUTHER, Martin. *Commentary on the Epistle to the Romans*. Dostupné na internete: <https://www.ccel.org/ccel/luther/galatians.txt> [2017-02-21]
- MADDOX, R. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*, Nashville, Kingswood Books, 1994.
- MADDOX, Randy L., ed., *Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism*. Nashville, Kingswood Books, Abingdon Press, 1998.
- LINDSTRÖM, Harald, *Wesley and Sanctification*, Nashville, Abingdon Press, 1998.
- OUTLER, Albert C., *John Wesley*, New York, Oxford University Press, 1964.

³¹ Albert C. OUTLER, *John Wesley*, New York, Oxford University Press, 1964, 120.

³² *De imitatione Christi*.

³³ *The Rules and Exercises of Holy Living a The Rules and Exercises of Holy Dying*.

³⁴ *A Serious Call To a Devout and Holy Life*.

- SCHNEEBERGER, Vilém D. *Kořeny sociální činnosti Johna Wesleyho*, Praha, ECM, 2003.
- SNYDER, Howard A., *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 1996.
- WATSON, Philip, S., *Let God be God. An Interpretation of Theology of Martin Luther*. Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2000.
- WESLEY, John, *The Works of John Wesley. Third Edition. Complete and Unabridged*, Grand Rapids, Baker Book House, 1984 (reprinted from the 1872 edition). K tejto viacväzkovej zbierke odkazujeme slovom *Works* a rímskou číslicou.

Prof. ThDr. Pavel PROCHÁZKA, PhD.

Ekleziológia slovenského pietizmu

Jaroslav MAĎAR

Abstrakt

Pietizmus vznikol v Nemecku pod vplyvom diela *Pia desideria* od P. J. Spenera, ktoré sa venuje kritike a náprave cirkvi. Na území Slovenska pietizmus našiel odozvu najmä v knihách Jána Simonidesa a Mateja Bela. Z ich diela vyplýva, že v podstatných otázkach slovenský pietizmus nadväzuje na starokresťanské vyznania a učenie, držia sa reformačného učenia, čo dokazujú aj Belove citáty z evanjelických symbolických kníh. Tieto názory sú vlastne až anti-pietistické, prísne ortodoxne luteránske, nepripúšťajú žiadnu tendenciu k exkluzivite, vyčleňovaniu sa, či oddeľovaniu od existujúcich zborov v cirkvi ako sa to stávalo v istých zahraničných pietistických kruhoch.

Kľúčové slová: Pietizmus, ekleziológia, Ján Simonides, Matej Bel.

Abstract

Pietism originated in Germany under the influence of the book of *Pia desideria* by P. J. Spener, which focuses on criticism and reformation of the church. In the territory of Slovakia, Pietism can be found in the books of Jan Simonides and Matej Bel. From their work it follows that, in essential questions, Slovak Pietism follows the Old Christian confessions and teachings, and holds the ideas of the Reformation, as evidenced by the Bel quotes from *The Symbolic Books of Evangelical Lutheran Church*. These views are actually almost anti-Pietistic, strictly Orthodox Lutheran, they do not allow any tendency to exclusivity or separation of groups from existing churches as it happens in some foreign pietistic circles.

Keywords: Pietism, ecclesiology, Ján Simonides, Matej Bel.

Úvod

Encyklopedické dielo *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* definuje pietizmus ako „hlboké hnutie z konca 17. a začiatku 18. storočia, ktorého cieľom bolo uskutočnenie novej Reformácie, pretože prvá vyústila do

staroprotestantskej ortodoxie a uviazla v inštitúcii a dogmatike.“¹ Z definície vyplýva, že pietizmus je predovšetkým reakciou na scholastickú luteránsku ortodoxiu, ku ktorej sa druží aj katastrofálna sociálna, hospodárska a morálna situácia v krajine po Tridsaťročnej vojne (1618–1648). V Nemecku sa pietizmus spája hlavne s osobou Philippa Jacoba Spenera a jeho diela *Pia desideria*. Toto útle dielo „o bohumilom napravení cirkvi“ obsahuje kritiku, no aj program obnovy cirkvi. Spis je rozdelený na tri časti. Prvá sa venuje skazenému stavu cirkvi. Najprv Spener zisťuje, že sa vrchnosti svetskej a páni veľmi málo zaujímajú o náboženstvo a ak, tak len zo zisťných dôvodov. Kazateľom a duchovným pastierom vyčíta, že sa im nedostáva viery, resp. „to, čo majú ako vieru a čomu o nej učia, nie je vôbec pravá viera vzbudená osvietením Ducha Svätého, osvedčená a spečatená Slovom Božím, ale len akási ľudská domnienka.“² Spener uznáva, že učenie cirkvi je síce čisté, no kazatelia ho často zatemňujú a veriaci sa ním v živote neriadia. Tým sa stala cirkev pre svet pohoršením.³

V druhej časti Spener zdôvodňuje možnosť nápravy. Poukazuje na príklady zo spisov cirkevných otcov a dejepiscov ako raná kresťanská cirkev dbala o čistotu učenia a krásu života: „Je to len naša chyba, že chvála, ktorá platila o nej, neplatí o nás. Je to predsa ten istý Duch Svätý, ktorý to všetko spôsobil v prvých kresťanoch a ktorý je Bohom daný i nám a je i dnes ešte rovnako mocný a ochotný dokonat' pri nás dielo posvätenia. To je teda základom našej cirkevnej úbohosti, že Ho nielen nenecháme pôsobiť v nás, ale že mu bránime.“⁴

Tretí diel Spenerovho spisu obsahuje šesť návrhov na zlepšenie stavu evanjelickej cirkvi. Sú to: 1. „Známosť Slova Božieho musí byť rozšírená.“ Ako zlepšenie navrhuje: a) „usilovnejšie čítanie samotného Písma Svätého, najmä Novej zmluvy“, pričom náprava musí začať v rodine; b) „čítať v zhromaždení celú biblickú knihu naraz, bez ďalších výkladov“; c) uviesť opäť do života, „mimo obvyklých Služieb Božích, iné zhromaždenia na spôsob apoštolský ako ich popisuje apoštol Pavel“. Každý nech sa zúčastní svojím darom a poznaním, aby sa cirkev vzdelávala. 2. Zriadenie a usilovné pestovanie duchovného kňazstva. Tu kladie dôraz na Lutherovu myšlienku o všeobecnom kresťanskom kňazstve. „Každý kresťan je nielen povinný obetovať modlitby, chvály, dobré skutky a pod., ale i Slovo Pána usilovne študovať, bližných, zvlášť domácich vyučovať, pozorovať ich život, za

¹ M. SCHMIDT, „Pietismus“ in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 5. band, Tübingen 1961, 370.

² Philipp Jacob SPENER, *Eine Busspredigt an die evangelische Kirche. Philipp Jacob Speners PIA DESIDERIA*. Berlin, Furche-Verlag, 1939, 23. Ďalej len P. J. SPENER, *Pia desideria*.

³ P. J. SPENER, *Pia desideria*, 46.

⁴ P. J. SPENER, *Pia desideria*, 53.

všetkých sa modliť a podľa možnosti starať sa o spasenie všetkých.“ Spener je presvedčený, že „by riadnym využívaním všeobecného kňazstva nevznikla úrada kazateľskému žiadna újma“, lebo je bez pomoci „všeobecného kňazstva slabý“, keďže „jeden človek nestačí, aby pre toľko tisíc ľudí, ktorí sú spoločne zverení do jeho duchovnej starostlivosti, vykonal všetko, čo je potrebné k ich duchovnému vzdelaniu“. 3. Ľuďom sa musí vštepiť, že kresťanstvo nenáleží len v známosti, ale predovšetkým v konaní. Spasiteľ nás učí, že poznávacím znamením jeho učeníkov je láska (J 13,34nn; 15,12). „Ak vzbudíme vrúcnu lásku najprv medzi kresťanmi navzájom, potom k ostatným ľuďom bratská a všeobecná láska musí nasledovať – a ak sa dokážeme cvičiť v láske, potom sme dosiahli takmer všetko, po čom túžime. Pretože všetky prikázania sa zakladajú na láske“. 4. Správanie sa v cirkevných sporoch. Okrem iného tu navrhuje opustiť neplodné teologické dišputy. Cituje Johanna Arndta, ktorý hovorí, že „čistota učenia a Slova Božieho sa nedosahuje hádaním a mnohými knihami, ale pravým pokáním a svätým životom“. 5. Vzdelanie teológov. Nápravu v cirkvi musia vykonať predovšetkým farári. Preto musia byť „pravými kresťanmi a mali Božiu múdrosť, aby mohli iných cestou Pána opatrne viesť“. Učitelia a profesori sa majú osvedčiť „ako ľudia, ktorí umreli svetu, ktorí nehľadajú svoju vlastnú česť, zisk alebo potešenie, ale predovšetkým a jedine Božiu česť a spásu im zverených duší. K tomu cieľu potom zamerajú svoje prednášky, dišputy, semináre, štúdiá, písanie kníh a iné učené práce. Príklad zmôže často viac, než samotné učenie“. 6. Nový spôsob zvestovania Slova. Spener si želá, aby z kazateľne bolo počuť Slovo Božie jednoducho, ale mocne kázané ako Boží prostriedok k spaseniu ľudí: „Slovo Božie i sviatosti majú význam pre vnútorného človeka. Ale nestačí počutie Slova vonkajším uchom, musíme počuť reč Ducha Svätého v samom srdci.“⁵ Nestačí slúžiť Bohu vo vonkajšom viditeľnom chráme, ale náš vnútorný človek, chrám Ducha, musí Bohu venovať tú najpoprednejšiu službu.

Pia desideria sú nielen základným kameňom Spenerovej práce, ale celého pietistického hnutia. V nich je obsiahnutý program, ktorý Spener nikdy nezmenil a neopustil. Celým spisom vane úprimná láska k cirkvi a to napriek tomu, že tu odkrýva jej chyby, nedostatky a hriechy, ale za tým účelom, že to treba napraviť.

Spener opisuje stav cirkvi v Nemecku, no ani na našom území nebola situácia lepšia. Írečito vykresľuje reálie Matej Bel v predhovore k Arndtovej knihe *Záhrada rajská*, kde konštatuje, že sú dve cesty, po ktorých ľudia kráčajú. Prvá je cesta všetkých pobožných ľudí, ktorí žijú v pravej kajúcnosti a riadia sa vôľou a prikázaniami všemohúceho Pána Boha.⁶

⁵ P. J. SPENER, *Pia desideria*, 56–83.

⁶ Matej BEL, Předmluva, in: ARNDT, J. *Záhradka Ragská*, 1720, nepag. 1.

Druhá je cesta všetkých bezbožných ľudí, po ktorej synovia tohto sveta „priamo k pekle kráčajú, dopúšťajú sa všetkých hriechov a nepravostí, proti Desiatim Božím prikázaniam, vôli Božej vždy odporujú... pokánie žiadne skutočné a skrúsené nečinia, tento mizerný svet obľubujú“.⁷ Dôvodom tejto „skazy a záhuby“ je, že „mnohí Slovom Božím... pohrdajú, opravdovú vrúcnosť k modleniu pomíjajú“, síce „k vykonávaniu služieb cirkevných, zvlášť v nedeľu a slávnostiach výročitých v húfoch sa do chrámu valia, však... zlepšovanie na vnútornom človeku sa u nich nenachádza“. A tak „kozol smradľavý vchádza do kostola..., aby sa mohol obrátiť v tichú ovečku pastvy Kristovej, však von vychádza kozel ešte smradľavejší“.⁸

Teda záujem o nápravu cirkvi stojí v centre pietizmu. Bude pre nás zaujímavé ako sa učenie o cirkvi premietlo do diel popredných slovenských pietistov ako Ján Simonides a Matej Bel.

Ján Simonides (1648–1708) ako exulant sa s pietizmom oboznámil v Nemecku a po návrate domov prispel k jeho šíreniu najmä prvým pietistickým katechizmom *Vysvětlení křesťanského učení*, čo je pomerne objemná kniha – takmer 800 strán – i keď v malom formáte. Toto dielo je z veľkej časti prekladom Spenerovho *Einfältige Erklärung Der Christlichen Lehre*, ktoré vyšlo prvýkrát v roku 1677 vo Frankfurtu. Simonides v úvode „K dobrotivému čtenáři“ píše, že ako zdroj použil „Dieterichovo *Institutiones*, Norimberský katechizmus, *Perličku dítek Božích* od Sinapiusa a iných vážených a slávnych mužov“, no svoj hlavný zdroj – Spenera, zrejme z obavy odsúdenia, keďže pietizmus bol väčšinou evanjelickej cirkvi zatracovaný –, neuvádza, resp. spomína len implicitne. Katechizmus ponúkal solídne poznatky z kresťanskej dogmatiky a etiky.

Matej Bel (1684–1749) sa stal pietistom zrejme už počas štúdia na bansko-bystrickom gymnáziu pod vplyvom vtedajšieho rektora Ján Búria (1677–1712), neskôr študoval aj v pietistami ovplyvnenej Bratislave a absolvoval pietistickú univerzitu v Halle. Toto štúdium ukončil dizertáciou *Forma sanorum verborum* (1707). Je to názov, ktorý si Bel prepožičal z 2Tim 1,13, kde Apoštol Pavel pripomína Timoteovi „vzor zdravých slov“, ktoré od neho počul a ktorých sa má držať vo viere a láske, ktoré sú v Kristu Ježišovi.⁹ Ide o dielo z oblasti dogmatiky, kde M. Bel prechádza jednotlivé témy (teológia, kristológia, ekleziológia atď.) formou tzv. aforizmov.

⁷ Matej BEL, *Předmluva*, nepag. 2–3.

⁸ Matej BEL, *Předmluva*, nepag. 4–5.

⁹ Ján ĎUROVIČ vo svojom diele *Evanjelická literatúra do Tolerancie*, Turčiansky sv. Martin, Matica slovenská, 1940, chybné klasifikuje toto dielo ako filologické; upozornil na to Ľudovít FAZEKAŠ, Matej Bel – teológ in: Kolektív: *Odkaz Mateja Bela generáciám XXI. storočia*, Banská Bystrica, Trian, 44.

Definícia cirkvi

Simonides v úvodných slovách pripomína, že neveríme v cirkev, ale „v samého Boha veríme a dúfanie naše v ňom skladáme“. ¹⁰ A teda vyznanie „verím cirkev“ znamená, „že Boh vždy mal i bude mať ten ľud, ktorý Duch Svätý posvätil“ a teda „Boh skrze prisluhovanie slova a sviatostí vždy sebe na svete cirkev zhromažďoval a až do konca zhromažďovať bude“ s odvolaním sa na Iz 50,10nn; Mt 16,18; 28,19; Jn 10,16. Cirkev definuje ako „zhromaždenie tých ľudí, ktorí do Božieho kráľovstva milosti z celého sveta sú povolani a ktorí sa pridržiavajú Božieho slova, velebné sviatosti náležite užívajú a tým v pravej viere k životu večnému vzdelaní bývajú“. ¹¹ V zátvorke ešte pripomína, že cirkev nie je budova alebo miesto, kde sa ľudia zhromažďujú, ale „Hauff Lidj“ z ktoréhokoľvek národa, veku stavu a spôsobu zhromaždených podľa Gal 3,28.

Podobne aj Matej Bel pri definícii cirkvi vychádza zo sviatostí. Tak ako v Starej zmluve boli dva posvätné úkony (obriezka a pascha), tak v Novej zmluve sú dve sviatosti: krst a Večera Pánova. Krst je sviatosť iniciačná, v ktorej ľudia sú očisťovaní vodou (či už pokropením alebo ponorením), a tak sú Duchom obklopení, znovuzrodení a prijatí za Božích synov. Večera Pánova je sviatosť konfirmačná, pomocou ktorej „v, s a pod“ chlebom a vínom sa rozdeľuje „pravé a podstatné telo a pravá a podstatná krv Ježiša Krista“ spôsobom nadprirodzeným, ale pravdivým, na požívanie telesnými ústami na pripomenutie si milosti zmluvy a na odpustenie hriechov. ¹²

O samotnej cirkvi hovorí, že „týmito prostriedkami si Boh zhromažďuje cirkev, ktorá ako viditeľná je zhromaždenie ľudí, vyvolané z profánneho sveta“ a „reprezentované koncilmi riadne ustanovenými“. ¹³

Atribúty cirkvi

Prívlastky cirkvi Simonides menuje podľa Nikajsko-konštantínopolského vyznania z roku 381: jediná, svätá, všeobecná, apoštolská a pridáva, že je kresťanská.

¹⁰ Ján SIMONIDES, *Wyswětlenj Křestianskeho Včenj : Podle Pořádku maleho Katechysmu předrahého muže Božjho D.M. Luthera*. Žitava, Michal Hartmann, 1704, 453.

¹¹ Ján SIMONIDES, *Wyswětlenj Křestianskeho Včenj*, 454.

¹² Celý názov: Matej BEL, *Hypotyposis Hygiainonton Logon sive Forma Sanorum Verborum / Quam ... Rectore ... Philippo Wilhelmo, ... Praeside ... Ioach. Ivsto Breithavpt, ... MDCCVII. Avctor Et Respondens Matthias Bel, ... - [s.e.] - [s. l.], [s. t.], 1711. s. 44; ďalej len Matej BEL, *Forma Sanorum Verborum*.*

¹³ Matej BEL, *Forma Sanorum Verborum*, 46.

Jedinou je preto, lebo je „nevesta Ježiša Krista“ a „Kristus má len jednu nevestu“ a pridáva, že „jedna je viera kresťanská, na jednom základe Pánu Ježišovi Kristovi založená (1Kor 3,11; Ef 4,5; J 10,16)“.¹⁴

Svätá nie je sama zo seba, ale preto, že je „skrze krv svojho milého Ženícha posvätená a od hriechu očistená (1J 1,8; Ef 5,26)“ a že „ju Boh skrze Ducha Svätého k svätému životu vedie, že v každom čase sú v nej svätí ľudia, ktorí sú skrze vieru účastní Kristovej sviatosti a jej ovocie prinášajú v jednoduchosti srdca (Lk 1,75)“.

Všeobecnou je preto, lebo sa „drží a verí obecnému učeniu, skrze ktoré sa všetci svätí a kresťania každého času, na všetkých miestach na celom svete ku Kristu Pánovi ako k svojej jedinej Hlave priznávali“. Simonides ešte dodáva, že sa tu netreba pozerat' na množstvo ani na starobylosť, čo je vlastne skrytou apológiu proti argumentom z rímskokatolíckej strany: „lebo Kristus stádo svoje maličkým stádom nazýva (Lk 12,32) a zhromaždenie zlostníkov je väčšie ako pobožných (Ž 26,5)... že dlho trvá – aj hriech je taký“. Jediným pravým kritériom všeobecnosti je „pridržiavanie sa učenia, ktoré sám P. Kristus prikázal, aby kázané bolo celému stvoreniu (Mt 28,19)“. Apoštolskou je cirkev preto, lebo „skrze apoštolov je vzdelaná a na ich učení o Kristu sa zakladá a zostáva (Ef 2,19–22)“. Simonides kladie veľký dôraz na kristocentricitu cirkvi a to pridaním už spomenutého atribútu, že je kresťanská, lebo je „od Krista, skrze jeho apoštolské učenie založená a ustanovená, jeho samého vyznáva a ním je riadená a spravovaná“. Ešte skôr ako prejde „k údom cirkvi“ zdôrazňuje, že jedinou hlavou cirkvi je „sám Kristus. On sám ju spravuje, chová a spasenosť činí“ a vo výraze, že cirkev „inú viditeľnú hlavu alebo námestníka nepotrebuje“ vidno narážku na učenie rímskokatolíckej cirkvi.¹⁵

¹⁴ Ján SIMONIDES, *Wyswětlenj Křestianskeho Včenj*, 454–455.

¹⁵ Ján SIMONIDES, *Wyswětlenj Křestianskeho Včenj*, 455–457.

Viditeľná a neviditeľná cirkev

Ohľadom členov cirkvi hovorí o viditeľnej a neviditeľnej cirkvi. Viditeľnou cirkvou nazýva ľudí, ktorí sa priznávajú ku Kristovi „ústly toliko a zevnitřní služebnosti“. Pod neviditeľnou cirkvou rozumie „opravdivé duchovné Telo, tých ľudí, ktorých sám Boh pozná, že sú vo viditeľnom zástupe povolanych pravých veriacich“. To znamená, že sú „pravou vierou obdarovaní, skrze ňu posvätení, s Kristom spojení a samému Bohu známi“. Samozrejme, keďže sa nazýva neviditeľná, to neznamená, že by veriacich „vonkajšia služba Bohu nebola viditeľná alebo že ich viera, ktorá sa s Kristom spája nie je ľudom, ale iba samému Bohu známa“. ¹⁶ Jedná sa tu o to, že „viera a pravá pobožnosť, ktorá nás činí Božími ovečkami je vo vnútri srdca: No srdce je známe a otvorené len samému Pánu Bohu, preto len jemu je známe, ktorí boli pravými veriacimi a vyvolenými kresťanmi.

Matej Bel o neviditeľnej cirkvi: Ako neviditeľná je to telo Kristovo, ktoré prijíma duchovný život zo svojej Hlavy, Krista. Toto zhromaždenie je jedno, sväté a všeobecné. Je možno s chybami, ale zostáva neotrasené až do skonania sveta a konečného triumfu, hoci sa mu protiví ríša Antikrista viditeľná a neviditeľná. ¹⁷

Simonides poznamenáva: Nie každý kto je in Ecclesia je de Ecclesia“. Posledná veta však anticipuje, že Simonides je proti exkluzívnemu členstvu v cirkvi, totiž „ľudia zjavne zlí a pohoršujúci by mali byť z cirkevnej obce vylúčení, aby iných nenakazili, ale aby k tomu cirkev na svete prišla, nie je možné pre 'zlobivosť Diabelskau y Lidskau', preto ako s inými vecami tak sa prirovnáva k poľu, kde so pšenickou rastie i kúkoľ, ktorý môže byť vykorenený až počas žatvy“. Pozorovať teda môžeme len viditeľnú cirkev, ktorej „neomylnými“ znakmi sú: „čisté Slova Božieho kázanie a sviatostí velebných podľa nariadenia Božieho prisluhovanie“ a to postačí, aby sa cirkev „plodila i množila i zachovala“. A teda Simonidesova definícia viditeľnej cirkvi znie, že je „to zhromaždenie, v ktorom sa Slovo Božie čistotne káže a sviatosti podľa ustanovenia Pána prisluhujú“ a čitateľovi radí, aby si to rozvážil, kde sa tak deje, lebo sa to ľahko rozpozná a aby sa takej cirkvi pridržal. ¹⁸

Matej Bel o pokrytcoch vo viditeľnej cirkvi: O pokrytcoch a hriešnikoch v cirkvi Bel cituje z Apológie Augsburgského vyznania: „Pripúšťame, že sa v tomto živote pokrytci aj hriešnici zamiešali do cirkvi. Že sú údmi cirkvi podľa vonkajších znamení cirkevi, totižto podľa slova, vyznania a sviatostí, najmä ak nie sú z cirkvi vyobcovaní... Preto tí, v ktorých nepôsobí Kristus, nie sú údmi Kristovými... Ale cirkev je nielen spoločenstvom zovňajších

¹⁶ Ján SIMONIDES, *Wyswětlenj Křestianskeho Včenj*, 457–458.

¹⁷ Matej BEL, *Forma Sanorum Verborum*, 46.

¹⁸ Ján SIMONIDES. *Wyswětlenj Křestianskeho Včenj*, 458–460.

vecí a obradov, ako iné svetské spoločenstvá, ale je v svojej podstate spoločenstvom viery a Ducha Svätého v srdciach“.¹⁹

Spasenie a viditeľná cirkev

Spasenie veriaceho Simonides viaže situačne k zborovej príslušnosti: „Každý síce, ak mu je milé jeho spasenie, má poznať pravú viditeľnú cirkev“ a má „sa schádzať s jej vonkajším spoločenstvom“, no dovoľuje výnimku, ak to nie je možné z dôvodu „väzenia“ alebo „protivenstva cirkevného“ (evidentne sa tu naráža na prenasledovanie zo strany rímskokatolíckej cirkvi) a potom pastoračne dodáva, že takýto kresťan: „má spoločenstvo s cirkvou neviditeľnou a v tej spasený býva“.²⁰

Prekvapujúco pesimistický pohľad má Simonides ohľadom poznania sa „opravdivých veriacich a správne učiacich“ vo viditeľnej cirkvi, ktorému bráni „kráľovstvo satanáša na svete, ktoré tak mocné časom býva, že sa kráľovstvo Kristovo nepoznáva a od neho nerozoznáva; žiadnu viditeľnú a čistú službu Bohu tu alebo tam v ten čas nemožno nájsť a vidieť (1Kral 19,14)“. To predsa len neznamená, že by bolo po cirkvi, lebo „Boh drží semeno svojej neviditeľnej cirkvi v každom čase, aj keď ono ľudským očiam nie je známe v tých, čo i v tej navonok porušenej cirkvi jemu v tichej jednoduchosti svojho srdca pravú poctu vzdávajú“. Ohľadom trvania cirkvi rozoznáva cirkev triumfujúcu, ktorá „trvá na večnosť (Hb 12,22nn)“ a cirkev bojujúcu: „tá s diablom, hriechom etc. bude bojovať až do skonania sveta (Mt 28,20)“.²¹

Matej Bel cirkev bojujúcu (ecclesia militans) delí do troch hierarchických stavov (aforizmus XXVIII.), ustanovených Bohom: 1. Stav cirkevný, určený pre slovo a sviatosti, pre moc kľúčov na odpúšťanie a zadržiavanie hriechov a cirkevnú disciplínu; 2. stav politický, ktorý ako obdarovaný civilnou mocou stará sa o cirkev a štát a dodržiavanie zákonov; 3. stav hospodársky, v ktorom muž a žena sú spojení v jedno telo na rozmnoženie ľudského pokolenia a vzájomnú pomoc.²² Je zaujímavé, že stavu hospodárskemu (status oeconomicus) prisudzuje Bel len reprodukčnú a výchovnú funkciu v rodine a nie „naozaj ekonomickú činnosť výroby, predaja a rozdeľovania zemských statkov a hodnôt“.²³

Pre Jána Simonidesa z náuky o cirkvi vyvádzajú tri potešenia a tri napomenutia. Potešenia:

¹⁹ Matej BEL, *Forma Sanorum Verborum*, 46.

²⁰ Ján SIMONIDES, *Wysvětlenj Křestianskeho Včenj*, 461.

²¹ Ján SIMONIDES, *Wysvětlenj Křestianskeho Včenj*, 461–463.

²² Matej BEL, *Forma Sanorum Verborum*, 47–48.

²³ Ľudovít FAZEKAŠ, Matej Bel – teológ. in: *Odkaz Mateja Bela generáciám XXI. storočia*, Banská Bystrica, Trian, 1999, 52.

1. Boh si zhromaždil z ľudí takú „obec, ktorá je jeho vlastným domom i nábytkom“;
2. Cirkev dal za Nevestu svojmu Synovi, a „v ňom statkov svojich každý jej úd účastným učinil“;
3. „že On i mňa do nej povolal a prijal, aby v nej pri mne v začatej svätosti dielo konal i dokonával“.²⁴

Napomenutia:

1. Nepotupovať Boha, „keďže sme domáci Boží, aby sme sa tak správali, aby Pán domu tohto nemal žiadnu potupu“;
2. byť živými údmi, „pretože vonkajšie prejavy cirkvi v spoločnosti bez vnútorných nie sú prospešné“;
3. Testovať svoju vieru, „keďže istotu tohto má človek z ovocia viery, každý nech sa skúša, či je pravým údom, čo spozná tak, že Slovo Božie počúva s úžitkom a sviatosti užíva správne a spasiteľne“.²⁵

K ekleziológii možno priradiť aj výklad k článku o „obcovaní svätých“, čo Simonides definuje ako „ten neviditeľný 'hauffek' vyvolených Božích detí, ktorí sú známi samému Bohu a v ktorých Duch Svätý ako vo svojom chráme prebýva a majú spoločenstvo statkov, nie síce telesných ale duchovných a večných“. Medzi „statky“ zaraďuje Božiu milosť, odpustenie hriechov, synovstvo, večný život etc. a k tomu prostriedky spásy Slovo Božie a sviatosti. Teda sa jedná o neviditeľnú cirkev, v ktorej „pokrytci, falošní kresťania a nekajúci sa hriešnici“ spoločné obcovanie nemajú; to je vyhradené len „pravým veriacim a opravdivým kresťanom“.²⁶ Túto exkluzivitu vykladá podľa epištoly apoštola Pavla k Efezským 4,4–5 v šiestich bodoch:

1. Všetci veriaci v Kristu sú jedno duchovné Telo v Kristu a oni sú údmi tohto tela, čo znamená, že medzi sebou sú „spolu-údmí“ (R 12,4–5).
2. Tieto údy majú jedného Ducha.
3. K obcovaniu prislúcha aj Božie povolanie k spoločenstvu Ježiša Krista (1K 1,9). Tak ako je jeden večný život, tak je i jedna nádej k životu večnému skrze Krista (Ef 4,5).
4. Všetci majú jedného Pána, ktorý ich draho vykúpil, takže už nie sú sami svoji, ale jeho (1K 6,19–20).
5. Majú taktiež jednu vieru, ktorá znamená veriť v Pána Ježiša syna Božieho, že pre neho Boh Otec bude veriacemu milostivý a prijme ho za syna a dediča kráľovstva nebeského.
6. Jeden je krst, ktorý sa dáva v mene Otca i Syna i Ducha Svätého na odpustenie hriechov etc., lebo je jedno či ho vykoná biskup alebo

²⁴ Ján SIMONIDES, *Wysvětlenj Křestianskeho Včenj*, 463.

²⁵ Ján SIMONIDES, *Wysvětlenj Křestianskeho Včenj*, 464.

²⁶ Ján SIMONIDES, *Wysvětlenj Křestianskeho Včenj*, 464–465.

kaplán, resp. nemá z krstu viac kráľ ako žobrák; jeden je krst v celej všeobecnej cirkvi.²⁷

Takéto duchovné spoločenstvo slúži k potešeniu i k napomenutiu. K potešeniu tak, že „všetky statky a dary dané spolu-úдови sú využívané k spoločnému dobru, že všetky modlitby spolu-veriacich bratov sú pred Bohom platné, zvlášť, že stojac v tomto spoločenstve s veriacimi spolu-bratmi stojíme aj spolu s Bohom Otcom a Synom (1Jn 1,6–7)“. Napomenutie vedie k tomu, aby boli veriaci „v takom obecnstve stály a vždy chodili vo svetle (1K 12,8–27; Ef 4,16) a zdieľali sa s inými veriacimi: „všetko od Boha prijaté k dobrému bratom... máme obrátiť, v ich biedach 'utrpnosť míti', ak sa im dobre vedie, radovať sa s nimi..., jednomyseľne ďakovať a za všetkých sa modliť“.²⁸

Záver

Z vyššie uvedeného vyplýva, že v podstatných otázkach slovenský pietizmus nadväzuje na starokresťanské vyznania a učenie, držia sa reformačného učenia, čo dokazujú aj Belove citáty z evanjelických symbolických kníh. Tieto názory sú vlastne až antipietistické, prísne ortodoxne luteránske, nepripúšťajú žiadnu tendenciu k exkluzivite, vyčleňovaniu sa, či oddeľovaniu od existujúcich zborov v cirkvi ako sa to stávalo v istých pietistických kruhoch. Je zaujímavé ako pietisti dokázali aj metafyzické otázky vzťahovať na život kresťana, poučiť ho, potešiť, ale aj inštruovať.

Použitá literatúra

BEL Matej, *Hypotyposis Hygiainonton Logon Sive Forma Sanorum Verborum / Quam ... Rectore ... Philippo Wilhelmo, ... Praeside ... Ioach. Ivsto Breithavpt, ... M DCC VII. Avctor Et Respondens Matthias Bel, ... - [s.e.] - [s. l.] : [s. t.]*, 1711.

BEL Matej, *Předmluva. Pobožný Čtenáři!* in: ARNDT, J. *Záhradka Ragská, plná Křesťanských Ctnostj genž skrze wraucné nábožné a potěssitedlné Modlitby do Dussi wsstjpené býti magj; K Obnowenj obrazu Božjho Provkazowánj prawé Wjry a k wzdělánj nowého duchownýho Žiwota S Pomocy Milosti Božj... Wytisstená Roku Páně M.DCC.XX [=1720] [XLVI] - 624 - [LXXII]*.

ĎUROVIČ, Ján. *Evanjelická literatúra do Tolerancie*, Turčiansky sv. Martin, Matica slovenská, 1940.

²⁷ Ján SIMONIDES, *Wyswětlenj Křestianskeho Včenj*, 465–467.

²⁸ Ján SIMONIDES, *Wyswětlenj Křestianskeho Včenj*, 467–468.

- FAZEKAŠ, Ľudovít. Matej Bel – teológ. in: *Odkaz Mateja Bela generáciám XXI. storočia*, Banská Bystrica, Trian, 1999. s. 38–66.
- SIMONIDES, Ján, *Wyswětlenj Křestianskeho Včenj : Podle Pořádku malého Katechysmu předrahého muže Božjho D. M. Luthera*. Žitava, Michal Hartmann, 1704.
- SCHMIDT, M. „Pietismus“ in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 5. band, Tübingen 1961.
- SPENER, Philipp Jacob, *Eine Busspredigt an die evangelische Kirche. Philipp Jacob Speners PIA DESIDERIA*. Berlin, Furche-Verlag, 1939.

Mgr. Ing. Jaroslav MAĐAR, PhD.

Ecclesia reformanda v kontexte etiky starostlivosti

Monika ZAVIŠ

Abstrakt

Relacionistická ontológia, ktorá je Písmu vlastná a stojí na nej aj etika starostlivosti, je fenomén, ktorý potrebuje byť v cirkvi revitalizovaný. V dnešnom postsekulárnom svete charakterizovanom osamelosťou, povrchnosťou, ale aj hľadaním odpovedí v rôznych typoch spirituality a náboženstva, by sa mala cirkev vrátiť k dôrazom kenotickej teológie kríža, ktorú bude žiť a ujímať sa človeka a stvorenstva s láskou formou materskej starostlivosti.

Kľúčové slová: individuálny prístup, kenóza, legalizmus, sebazporovanie, skutky, starostlivosť, vzory.

Abstract

Relational ontology, which is inherent to the Scripture and both care ethics, is a phenomenon, that needs to be revitalized in church. In today's postsecular world characterized by loneliness, shallowness, but also the search for answers in different types of spirituality and religion, the church should return to an emphasis of kenotic theology of cross. Church should live upon this theology and take up the human and creation with love in form of maternal care.

Keywords: individual approach, kenosis, legalism, self-examination, deeds, care, examples.

Úvod

Vychádzame z predpokladu, že existuje pozitívna korelácia medzi hĺbkou existenčnej dimenzie viery jednotlivca a jeho záujmu o potreby iného. Legalizmus je prekonaný radikálnym napojením na najvyšší zdroj lásky, Boha, ktorý koná prostredníctvom našich názorov, rozhodnutí a skutkov, a prejavuje tak svoju lásku k tým, s ktorými sa stýkame. Keďže Boh nepristupuje v aspekte svojej lásky a starostlivosti k ľuďom exkluzívne, nie je nad čím uvažovať v prípade nášho osobného postoja a konania; nemôžeme inak, než postupovať podľa Jeho príkladu. Práve príklady našich

konkrétnych skutkov lásky a starostlivosti o konkrétneho človeka sú tie, ktoré najzreteľnejšie a najintenzívnejšie hovoria svetu, v čo sme uverili a čo chápeme pod pojmom kresťanstva. Nie to, čo kážeme, ale to, čo robíme. Nie to, čo zhŕňame do všeobecných postojov, ale to, čo zastávame v konkrétnej situácii v spleťosti jej východísk a potenciálnych konzekvencií. Cirkev ako inštitúcia je reprezentovaná každým svojím členom zvlášť a správanie každého jedného pôsobí na formovanie názoru ľudí mimo cirkvi o tom, či je cesta veriaceho pre neho akceptovateľná alebo nie; či chce mať s takou inštitúciou niečo spoločné alebo sa jej bude zďaleka vyhýbať. Ak chceme, aby sa zásada *ecclesia semper reformanda* dostala z roviny abstraktnej vety do súčasného diania a života, je potrebné sa zamerať na otázky schopnosti sebapozorovania a kenózy tých, čo sa ku nej hlásia. Problémy absencie sebakritiky, pokory, prekonania seba v prospech bližneho sa musia pre nás stať individuálnymi existenčnými problémami, a nie byť iba mŕtvymi slovnými spojeniami z nedel'nej kázne. Na preklenie tejto priepasti medzi učením Písma na jednej strane, a jeho realizáciou v postsekulárnom svete na strane druhej, potrebujeme využiť vhodnú platformu diskurzu, napríklad tú, ktorú ponúka etika starostlivosti.

1. *Ecclesia reformanda* v paradigme¹ súčasnosti

Analyzovať fenomén *ecclesia reformanda* v súčasnosti, predpokladá poznanie aktuálneho sociokultúrneho spektra postsekularizmu, v ktorom zaznamenávame obnovenie záujmu o spiritualitu, náboženské učenie a prax. Postsekulárna spoločnosť je však charakteristická pluralizmom postojov, ktoré by mali podľa Jürgena Habermasa smerovať k vzájomnému dialógu rozumu a viery, aby sa dosiahol spoločenský progres, v ktorom moderna zlyhala. Pluralizmus prináša aj riziko, ktoré sa podľa Žilovej dá vnímať ako „kríza poznania, v ktorej sa pravda vysvetľuje v súlade s týmito postojmi:

- a) egalitariánstvo – všetky koncepcie a teórie sú dôveryhodné;
- b) relativizmus – žiadna koncepcia nie je dôveryhodná;
- c) nihilizmus – neexistuje žiadna pravda.“²

K tomuto stavu sme sa dostali historickou zmenou paradigiem, ktoré definovali našu spoločnosť. Presun z tradičnej spoločnosti cez modernú až po postsekulárnu vystihuje Kosová v kontexte filozofického a sociolo-

¹ Slovo *paradigma* používame vo význame podľa Thomasa Samuela Kuhna, ktorý ho používal najmä v súvislosti so stavom a zmenami v rámci vedných disciplín: je to súbor všetkých názorov, hodnôt a postupov, ktoré sa vyskytujú v danej spoločnosti v danom čase.

² Zuzana ŽILOVÁ, The Role of Language in Denoting, Expressing and Transforming the Reality throughout the History of Knowledge, in: *Journal of Interdisciplinary Philology* 1(2010), 37

gického výskumu v 8 rovinách, pričom sa našej témy dotýkajú najmä dve: hierarchia hodnôt a fungovanie sociálnych vzťahov. Hoci Kosová konštatuje určitú dávku zjednodušenia pri svojom uvedení schém vývoja daných rovín, my ich považujeme sa veľmi adresné:

- „*hierarchia hodnôt*: odkázanosť na čosi ‚vyššie‘ → zbožštenie človeka nad svetom → zbožštenie trhu nad človekom;
- *fungovanie sociálnych vzťahov*: v konkrétnom priestore a čase → vyviazanie z miestnych kontextov → virtuálne ako čistá informácia.“³

Spiritualita a náboženstvo sú dnes tak populárnymi, že sa, aj vďaka obrazu, aký o nich vytvárajú masmédiá, stali formami zábavy alebo úniku z komplexných situácií a utrpenia, miesto toho, aby sa stali zdrojmi ich zvládania a adaptácie. Simmons hovorí, že iba kritika súčasných trendov nie je postačujúca: kenotická teológia kríža ponúka schodný postoj, ako pochopiť komplexnosť životných situácií, ich nejednoznačnosť a utrpenie, a uchopiť ich konštruktívnym spôsobom, budujúcim osobný, spoločenský život, ako aj celé stvorenstvo. Kenotická a sebaobetujúca Božia láska, ktorá je skrytá uprostred utrpenia sveta, je modelom, ktorý môže veriaci nasledovať a s pomocou Svätého Ducha aj realizovať bez toho, aby unikal realite. Môže ju realizovať v, s, a podľa foriem súčasnej kultúry. Náboženstvo nie je tovar, ako býva prezentované; nie je ani mocou, ktorá zrazu usporiada všetky veci v živote jednotlivca či spoločnosti; nie je v súlade s teóriou z filmov a seriálov, že pravda a dobro v tomto živote nakoniec zvíťazia, a prekonáva dualistické etické nastavenie⁴ – toto sú fakty, ktoré súčasnému človeku, ktorý trávi viac času vo virtuálnej realite sociálnych sietí než v reálnom živote a vzťahoch, unikajú. Čas a nárok na sebaopozorovanie sú anulované vytváraním fiktívneho obrazu o vlastnej osobnosti podľa v masmédiách najrozšírenejších a najospevovanejších trendov. Dimenzie etiky, etikety, estetiky a skutočných hodnôt sa strácajú v získavaní kvanta zbytočných informácií, ktoré prispievajú k tvorbe falošného presvedčenia zainteresovaného o tom, aký úžasný prehľad má a aký je kompetentný. Isteže, nesmieme dané modely správania generalizovať, lebo by to nebolo ani realistické a ani úctivé. Faktom však zostáva, že sú pozitívne, exemplárne modely správania a aplikácia etických hodnôt v každodennom živote väčšinou spoločnosti považované za staromódne, prekonané a v extrémnych prípadoch sú ľudia s pevnými morálnymi zásadami považovaní dokonca za takých, ktorí si o sebe namýšľajú. Smutné

³ Beata KOSOVÁ, Paradigmatické premeny školy a edukácie, in: Imrich PERES – Viktória ŠOLTÉSOVÁ (zost.), *Horizonty vedy a viery. Vedecké štúdie k jubileu prof. Pavla Procházku*, Banská Bystrica, Katedra teológie a katechetiky, Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2006, 20

⁴ Ernest L. SIMMONS, Theology of the Cross and Popular Culture, in: *Word & World. Theology for Christian Ministry* 3 (2003), 253–262

je, že uvedené výstražné modely správania sú bežné aj u tých, ktorí o sebe tvrdia, že sú veriaci alebo dokonca zastávajú niektoré cirkevné funkcie, na ktorých sa ich viera zdevastovala do tej miery, že na základe ich konania by bolo skôr možné uzavrieť, že sú Boh a Jeho vôľa pre nich iba prázdnyimi pojmami, ktoré sa im hodia k imidžu, ale nič viac. Absolútna diskrepancia deklarovanej viery na jednej strane, a jej aplikácie na strane druhej. Tohto si musíme byť vedomí tiež, keď skúmame dôvody ľudí praktizujúcich spiritualitu a majúcich živé morálne hodnoty, prečo sa nechcú pripojiť k cirkvi a svoju vieru inštitucionalizovať. Kenotická teológia kríža v dnešnej cirkvi trpí totiž nedostatkom záujmu o jej aplikáciu v živote jej reprezentantov, a toto ľudí od nej odrádza.

2. Cesta aplikácie hodnôt a oslovujúcich vzorov správania

Legalizmus nie je vhodným komunikačným prostriedkom medzi cirkvou a súčasnou spoločnosťou, resp. človekom. Cirkev potrebuje prezentovať hodnoty, ktoré sa v dnešnom svete stratili a je nevyhnutné ich obnoviť. Tieto hodnoty alebo cnosti, ktorým sa venujú rozsiahle stredoveké katalógy cností a nerestí sa potrebujú stať živými, Svätým Duchom inšpirovanými zásadami, ktoré sú bežne aplikované v praxi jednotlivcov aj cirkvi ako inštitúcie. Spontánnosť aplikácie hodnôt je možná iba v prípade celkového odovzdania sa Bohu, ktorý je garantom všetkého dobrého a prospešného. Predpokladá také nastavenie človeka, ktoré korešponduje s postojom Jána Krstiteľa: „On musí rásť a ja sa musím umenšovať“⁵. Tiež znamená pripravenosť čeliť pokušeniam sebaapropagácie a duchovnej nadradenosti: „Ježiš zavolať k sebe zástup aj s učeníkmi a povedal im: Kto chce ísť za mnou, nech zaprie sám seba, vezme svoj kríž a nasleduje ma!“⁶. Skinner hovorí, že zapretie samého seba znamená postoj, ktorý sa nedá ľahko nájsť v dnešnej kultúre, ktorá preferuje žargón sebaaktualizácie, sebaodhalenia a vlastného potenciálu.⁷ Majetnícky postoj k vlastnému ja musí byť nahradený vedomím našej odovzdanosti Bohu. Naše správanie nemôže byť v konflikte s našimi slovami o viere, spravodlivosti – svetu totiž hovorí o našej inkonzistentnosti a pretvárke⁸. Keďže sme si vedomí svojej nedokonalosti, súdenie iných je logicky celkom vylúčené: „Ako to, že vidíš smietku v oku svojho brata, a brvno vo svojom oku nebadáš? Ako môžeš povedať svojmu bratovi: Brat môj, dovoľ, nech ti vyberiem smietku z oka,

⁵ Evanjelium podľa Jána 3,30

⁶ Evanjelium podľa Marka 8,34

⁷ Matthew L. SKINNER, Denying Self, Bearing a Cross, and Following Jesus: Unpacking the Imperatives of Mark 8:34, *Word & World. Theology for Christian Ministry* 3 (2003), 325

⁸ I. Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Michigan, Grand Rapids, 1978, 270–271

a pritom sám nevidíš brvno vo svojom oku? Ty pokrytec, najprv vyhod' brvno zo svojho oka, až potom uvidíš, ako vybrať smietku z oka svojho brata.“⁹ Cesta aplikácie nepopulárnych hodnôt je náročná, ale nie nemožná a neprinášajúca požehnanie. Vyžaduje si však sebaaprekonanie, disciplinované zameranie na Božie vedenie a spoluprácu s Ním. Len takto môže byť dnešná cirkev *reformanda*.

Na margo prioritnej potreby konať a redukovať slová o konaní sa Brueggemann vyjadruje nasledovne: „Predstavujem si, že keby naše prejavy boli vychované „pravdou v láske“, bolo by omnoho menej toho, čo by sa malo povedať, a keby sa predsa len hovorilo, hovorilo by sa cielene a vážne, hovorilo by sa na budovanie tela [cirkvi]“¹⁰. Konkrétne skutky lásky zo strany cirkvi by mali reagovať na aktuálne výkriky zúfalstva, ktoré rezonujú ľudstvom: nezvládnutý problém bezdomovstva, dlhodobý problém látkovej závislosti najmä na alkohole (ale aj iných látkových a nelátkových závislostí), sexuálne motivované a zamlčované trestné činy¹¹, nedostatok azylových domov pre týrané ženy a matky s deťmi, zabezpečenie tepla rodín pre deti z kojeneckých ústavov a detských domovov, úcta k starobe a pomoc starším ľuďom, pomoc sociálne a finančne slabším rodinám, uchopenie problému asistencie deťom zo sociálne neadaptovaných rodín, záujem o chorých a ich hendikep, záujem o kvalitu života osamelých a ovdovelých, detabuizácia psychologickkej a psychiatrickkej pomoci, starostlivosť o Božie dielo biosféry s akcentom na ochranu zvierat a udržateľnosť života na našej planéte.

3. Etika starostlivosti ako modus operandi ecclesiae hodiernae

Spolupráca s Bohom na uzdravení, zmierení, transformácii a zjednotení stvorenstva znamená tvorbu viditeľných znakov nového neba a zeme: „Táto starostlivosť o stvorenstvo je neoddeliteľnou od vzťahu kresťanov s Bohom“¹². Starostlivosť, s akou sa matka stará o svoje dieťa alebo s akou

⁹ Evanjelium podľa Lukáša 6,41–42

¹⁰ Walter BRUEGGEMANN, *The Covenanted Self*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1999, 11

¹¹ Obťažovanie, zneužívanie malých detí, znásilnenie, verejné vnucovanie obscénneho obsahu (napr. na plagátovacích plochách, distribúciou letáčikov za stierače áut, etc.), a iné. Bližšie pozri: WILDUNG HARRISON, Beverly, *Sexuality and Social Policy*, in: Marwin M. ELLISON – Kelly BROWN DOUGLAS (eds.), *Sexuality and Sacred. Sources for Theological Reflection*, 2nd Edition, Louisville, Westminster John Know Press, 2010, 278–291.

¹² Faith and Order Standing Commission, *Towards Koinonia in Faith, Life and Witness: A Discussion Paper*, in: Thomas F. BEST – Günther GASSMANN (eds.), *On the Way to Fuller Koinonia*, Geneva, WCC Publications, 1994, 293

sa ošetrovatelky starajú o svojich zverencov¹³ sú modelom správania pre dnešnú cirkev. Z materskej perspektívy je podľa Noddingsovej starostlivosť základnou črtou ľudskej existencie a svedomia.¹⁴ Starajúci sa a príjemca jeho starostlivosti majú určité druhy povinností k sebe navzájom a vzájomne si ovplyvňujú kvalitu života. Starostlivosť je pretrvávajúcou súhrou nášho ja s tým, kto ju potrebuje. Je dokonca „vystúpením z rámca vlastnej osoby do rámca osoby iného. Keď sa staráme, zohľadňujeme uhol pohľadu iného človeka, jeho objektívne potreby a to, čo od nás očakáva. Naša pozornosť, naše psychické zameranie sú nasmerované na toho, o koho sa staráme, nie na nás samých“¹⁵. Širokému spektru definícií starostlivosti v kontexte etiky starostlivosti sa venuje Jesenková. Z jej analýzy vyberáme koncepciu *zrelej starostlivosti (mature care)*, s ktorou pracuje nórska filozofka Tove Pettersen. Základom zrelej starostlivosti je relacjonistická ontológia v ktorej platí, že „v zásade by mal mať ten, kto sa stará, toľko starostlivosti, koľko poskytute starostlivosti druhých“¹⁶. Táto kontinuita odovzdávania a prijímania starostlivosti znamená však zapojenie viac než dvoch aktérov vzťahu: „sú súčasťou kontextuálnych vzťahov konkrétneho vzťahu starostlivosti, t. j. ostatní členovia/členky rodiny, komunita, priatelia, spoluobčania, spoločnosť a jej súčasť... Možno ju [starostlivosť] skôr chápať ako zodpovednosť, ktorá býva označovaná pojmom sociálna zodpovednosť (*social responsibility*) alebo korporátna sociálna zodpovednosť...“¹⁷.

Záver

Keďže „identita a život kresťanskej komunity sú tvorené rovnako jej vzťahom s Bohom a jej vzťahom so svetom“¹⁸, jej živé svedectvo sa prejavuje v jej komunikácii a vzťahu so spoločnosťou, prírodou a bytím vôbec. Cirkev nemôže pretrvávať v modeloch správania, ktoré sa aplikovali v stredoveku alebo v moderne. Pre dnešnú spoločnosť nie sú totiž rele-

¹³ Philip ALCABES – Ann B. WILLIAMS, Human Rights and the Ethic of Care: A Framework for Health Research and Practice, in: *Yale Journal of Health Policy, Law, and Ethics* Vol. 2, 2(2002), Article 2, 229–254.

¹⁴ Maureen SANDER-STAUDT, Care Ethics, in: James FIESER – Bradley DOWDEN (eds.), *Internet Encyclopedia of Philosophy, A Peer-Reviewed Academic Resource*, 1995, <http://www.iep.utm.edu/care-eth/> [04.02.2017]

¹⁵ Nel NODDINGS, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, 2nd Edition, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2003, 24

¹⁶ Adriana JESENKOVÁ, *Etika starostlivosti*, Košice, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika, 2016, 54

¹⁷ Adriana JESENKOVÁ, *Etika starostlivosti*, 55

¹⁸ Faith and Order Standing Commission, *Towards Koinonia in Faith, Life and Witness: A Discussion Paper*, 291

vantné a občas dosahujú pravý opak toho, čo bolo v teoretických intenciách konajúceho. Naopak, tie fascinujúce príklady skutkov lásky k ľudstvu a stvorenstvu, aké zostali zapísané v dejinách kresťanstva, sú pre dnešnú cirkev nevyčerpatelnými motivačnými zdrojmi a nikdy sa nestanú prežitkom. Tie by mali byť sukcesívne. Je potrebné, aby sa cirkev túžiacia po obnove fakticky vrátila k ideálu z Prísloví: „Začiatkom múdrosti je bázeň pred Hospodinom, v poznaní Najsvätejšieho spočíva rozumnosť.“¹⁹ Bázeň a snaha o poznanie Jeho vôle sa musia najprv vrátiť do srdca jednotlivcov, aby sme snáď niekedy mohli nimi charakterizovať aj cirkev ako inštitúciu. Egoizmus, egocentrizmus, márnivosť, túžba po moci a obdiv, nenásytnosť či iné neresti nemajú s Kristom nič spoločného, a preto by sa nemali vyskytovať ani u tých, ktorí cirkev, ako Jeho nevestu, reprezentujú. Modlitby o dar sebazporovania, sebakritiky a vydania sa Bohu by mali znieť častejšie, aby vymizla prax predvádzania osobnej zbožnosti v chráme a na verejnosti, ktoré sú skutočnej viere kontraproduktívne. Naplnenie prikázania lásky k bližnému spočíva v nezištnej a kenotickej starostlivosti o človeka i svet.

Zoznam použitej literatúry:

- ALCABES, Philip – WILLIAMS, Ann B., Human Rights and the Ethic of Care: A Frame work for Health Research and Practice, in: *Yale Journal of Health Policy, Law, and Ethics* Vol. 2, 2(2002), Article 2, 229–254.
- Biblia*. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami, Banský Bystrica, Slovenská biblická spoločnosť, 2008.
- BRUEGGEMANN, Walter, *The Covenanted Self*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1999.
- Faith and Order Standing Commission, *Towards Koinonia in Faith, Life and Witness: A Discussion Paper*, in: Thomas F. BEST – Günther GASSMANN (eds.), *On the Way to Fuller Koinonia*, Geneva, WCC Publications, 1994, 262–295.
- JESENKOVÁ, Adriana, *Etika starostlivosti*, Košice, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika, 2016.
- KOSOVÁ, Beata, Paradigmatické premeny školy a edukácie, in: Imrich PERES – Viktória ŠOLTÉSOVÁ (zost.), *Horizonty vedy a viery. Vedecké štúdie k jubileu prof. Pavla Procházku*, Banská Bystrica, Katedra teológie a katechetiky, Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2006, 19–33.
- MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Michigan, Grand Rapids, 1978.
- NODDINGS, Nel, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, 2nd Edition, Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press, 2003.
- SIMMONS, Ernest L., Theology of the Cross and Popular Culture, in: *Word & World. Theology for Christian Ministry* 3 (2003), 253–262.

¹⁹ Príslovia 9,10

- SKINNER, Matthew L., Denying Self, Bearing a Cross, and Following Jesus: Unpacking the Imperatives of Mark 8:34, *Word & World. Theology for Christian Ministry* 3 (2003), 321–331.
- WILDUNG HARRISON, Bewerly, Sexuality and Social Policy, in: Marwin M. ELLISON – Kelly BROWN DOUGLAS (eds.), *Sexuality and Sacred. Sources for Theological Reflection*, 2nd Edition, Louisville, Westminster John Know Press, 2010, 278–291.
- ZILOVA, Zuzana, The Role of Language in Denoting, Expressing and Transforming the Reality throughout the History of Knowledge, in: *Journal of Interdisciplinary Philology* 1 (2010), 27–44.

Internetový zdroj:

- SANDER-STAUDT, Maureen, Care Ethics, in: James FIESER – Bradley DOWDEN (eds.), *Internet Encyclopedia of Philosophy, A Peer-Reviewed Academic Resource*, 1995, <http://www.iep.utm.edu/care-eth/> [04.02.2017]

Doc. PhDr. Monika ZAVIŠ, PhD.

Rozvíjanie teologického myslenia detí v kontexte súčasnej vizuálnej kultúry¹

Dana HANESOVÁ, Pavel HANES

Abstrakt

Autori štúdie sa zameriavajú na to, ako môže vizualizácia literárnych textov ovplyvniť teologické myslenie najmladšej generácie detí na 1. stupni základnej školy. Autori prezentujú dva experimenty založené na vizualizácii niektorých biblických príbehov, ako aj príbehov Narnie C. S. Lewisa. Autori zistili, že sfilmovanie biblických textov, ako aj iných kresťanských literárnych textov, môže spôsobiť odklon pozornosti detí od hlavnej myšlienky pôvodných literárnych textov na iné otázky.

Kľúčové slová: teologické myslenie, deti, vizuálna kultúra, experiment.

Abstract

The authors of the study focus on how the visualisation of literary texts might influence the theological thinking of the currently youngest generation of school-age children. Two experiments based on the visualization of some biblical as well as C. S. Lewis's Narnia stories are presented. The authors found out that the film version of the serious Biblical texts as well as other Christian literary texts might shift the attention of the children to different issues than the main idea of the original literary texts was supposed to be.

Keywords: theological thinking, children, visual culture, experiment.

Úvod

Dnešné školopovinné deti, tzv. Generácia Z, vyrastajú pod rastúcim vplyvom vizuálnej, multimedialnej kultúry, ktorú umožňuje obrovský rozmach obrazových informačných technológií (ďalej IT). Počítače, smartfóny, iPody či iPady, internet so sociálnymi sieťami – možno bez

¹ Tento text je výstupom riešenia projektu VEGA 1/0598/15 Dieťa na prahu vzdelávania a jeho svet. Zodpovedná riešiteľka prof. PhDr. Bronislava Kasáčová, CSc.

zveličovania označiť za životné prostredie, „vzduch“, ktorý Gen Z dýcha prakticky od narodenia. Nielen neurológovia, sociológovia a psychológovia, ale aj ich rodičia a katechéti potvrdzujú, že súčasná vizuálna kultúra má zjavný vplyv na všetky dimenzie ich života, vrátane ich vzťahu k Biblii a ďalšej náboženskej literatúre.

Existuje množstvo definícií vizuálnej kultúry, ich komparácia nie je predmetom našej štúdie. Dovolíme si preto v úvode použiť stručnú charakteristiku vizualizácie ako „zviditeľňovania toho, čo samé o sebe nie je viditeľné“, či za účelom dokumentácie, uchovania, komunikovania, poznávania, tvorby, presvedčania, riadenia, zábavy, atď.²

1. Zmeny zdroja informácií teologického myslenia

Zmeny spôsobené multimédiami nastávajú v dvoch oblastiach.

Prvou z nich je samotný fakt nahrádzania tlačeného dokumentu, nosiča „verbálneho“ textu, jeho digitálnou podobou. Výskumy³ potvrdzujú, že deti patriace do súčasnej tzv. „Bezpapierovej generácie“ uprednostňujú IT médiá pred knihami a inými písanými textami. Tomuto trendu sa prispôbuje dokonca spôsob výučby, napr. vo viacerých školách v Holandsku či Fínsku sa namiesto tlačených učebníc používajú už len IT technológie a e-médiá. Aj v SR sa používanie internetu považuje za súčasť práce žiakov už na 1. stupni ZŠ. Príkladom tejto zmeny počas bohoslužieb či počas náboženskej výchovy v školách je čítanie biblického textu nie z knižného výtlačku Biblie, ale jeho digitálnej verzie prostredníctvom mobilnej aplikácie. Tejto zmene sa však nebudeme v našom príspevku v podstate venovať.

V tomto kontexte však treba poznamenať jednu dôležitú vec. Vzhľadom na vývinovú, kognitívnu, sociálnu či morálnu nezrelosť detí mladšieho školského veku, je nevyhnutné brať do úvahy obrovský vplyv otvárania „Pandorinej skrinky“ vo forme inštrukcie „Môžete si vybrať mobily/tablety, otvoriť internet a pod. a prečítať to tam.“ Okrem rady výhod, ktoré tieto médiá prinášajú a ktoré s radosťou používajú pre svoju argumentáciu tzv. techno-utopisti, množstvo výskumov tzv. technoskeptikov poukazuje na negatívny dopad multimédií, pôsobiacich v životoch mladých nielen nové druhy morálnych „pokušení“, ale dokonca ohrozenie ich zdravého

² Nicolas MIRZOEFF, *An Introduction to Visual Culture*, London, Routledge, 1999, 5; Martin KRATOCHVIL, Michal ŠEDÍK, Význam a funkcie vizuálnej komunikácie v e-learningu: projekt ESF. Vizuálna komunikácia na FHV UMB, in: *E-learningové vzdelávanie na UMB v LMS*, Banská Bystrica, PF UMB, 2007, 48–50.

³ Noema BRÁDŇANSKÁ ODRÁŠEK, N. Od Generácie Y ku Generácii Z: Zamerané na Generáciu Z, in: Dana HANESOVÁ (ed.), *Od generácie Y ku generácii Z*, Banská Bystrica, PF UMB, 2012, 101–124.

mentálneho rozvoja. Jeden z najradikálnejších oponentov používania IKT v školách, nemecký psychiater a neurovedec M. Spitzer⁴, tvrdí, že výskumy ukazujú, že digitálne médiá vedú k tzv. digitálnej demencii, zníženiu spontánnosti a tvorivosti detí, ba aj nárastu technologických závislostí a samovražedných sklonov. Žiada o úplné vylúčenie týchto médií do veku 18 rokov v školách.⁵ Isté je, že rozhodnutia o intenzite využívania IT žiakmi počas vyučovania, vrátane katechézy, spočívajú na pleciah ich pedagógov, ktorí vyrastali v inom, pred-globalizovanom svete. Tí si často neuvedomujú svoj nedostatočne podložený prístup k používaniu IKT vo vyučovaní. Zodpovedné rozhodnutia o etickom využívaní informačných a komunikačných technológií možno dosiahnuť len po zvážení problémov s úžasným vplyvom IKT, ako aj potreby kontinuálneho výskumu potrieb žiakov a študentov a schopností učiteľov.

Z toho vyplýva reálny problém, pokiaľ by sa katechéti rozhodli napr. čítanie Biblie v jej textovej podobe nahradiť a priori jej digitálnou verziou. Pred jej použitím je nevyhnutné zvážiť motív tejto zmeny a výšku rizika rôznych nástrah s tým spôsobených, predovšetkým vzhľadom na vek detí (v mladšom školskom veku to skutočne nie je nevyhnutné, ale aj v pubertálnom období môže samotné použitie tohto média odvieť pozornosť od čítania biblického textu) a tiež socio-ekonomické zázemie všetkých žiakov v triede (pokiaľ by sa tým prehĺbili rozdiely medzi žiakmi, ktorí si istý typ IT môžu dovoliť, resp. rodičia im ich môžu/chcú zakúpiť a pod). V niektorých prípadoch určite nie je vhodné k hodinám stráveným na počítači v domácom prostredí a na iných predmetoch v škole úmyselne pridávať podnety k ich ďalšiemu vystavovaniu týmto médiám – hoci z dobrého kresťanského úmyslu „povinne“ si čítať Bibliu (pokušenie tráviť čas pred monitorom, skúšať kontaktovať priateľov na mobile či sociálnej sieti). Čiže ako každá iná vec na svete, použitie nevyklučuje zneužitie, to však neznamená, že v odôvodnených prípadoch daný IT nosič katechéta nepoužije (napr. pre počítačové zvýšenie motivácie a i.).

Druhý posun, ktorému sa však chceme venovať, je pohltenie verbálnej, textovej formy zvestovania určitej správy – v prípade náboženskej výchovy zvesti evanjelia – na akomkoľvek nosiči, vizuálnou formou zvestovania, ktorej hlavným nosičom správ nie je slovo, ale obraz, príp. obraz a slovo. Ako príklad možno uviesť sfilmované biblické príbehy. Všeobecne posun od „slovnej“ formy komunikácie s deťmi v mladšom školskom veku k vizuálnej má svojich zástancov aj medzi mnohými pedagógmi, pretože vizuálna kultúra apeluje viac na konkrétne/situačné myslenie (na rozdiel od

⁴ Manfred SPITZER, *Digitální demence*, Brno, Host, 2014.

⁵ Dana HANESOVÁ, Andrea NELSON, Ken BADLEY, Educators in Search of the Fine Line between Use and Misuse of Technologies, in *Communications*, (19) 2017, 1, 44–48.

abstraktného, ktoré sa skôr vyskytuje v knihách než vo filmoch), podporuje rozvoj intuície, viac psychologicky angažuje recipientov, je fragmentovanejšia, vizuálnejšia, fiktívnejšia⁶. (Pričom tieto charakteristiky sú zároveň typické pre vývinové obdobie mladšieho školského veku.)

Našou otázkou je, ako tento trend ovplyvňuje duchovný rozvoj detí. Z pohľadu katechétovej sa treba pýtať na jeho vplyv na metodiku náboženskej výchovy v školách ako aj rodičovské vedenie detí k rozmyšľaniu o „slove“, písanom či počutom texte, či už priamo z Biblie alebo inej kresťansky orientovanej detskej literatúry, ktorého originál neobsahuje primárne obrazovú podobu a ktorého pochopenie vyžaduje vlastné duchovné vnímanie každého jednotlivca. Dá sa náboženské myslenie súčasnej generácie detí, stále viac sa vnárajúcej do potešenia vizuálnej kultúry, aj naďalej rozvíjať prostredníctvom slovného vyjadrenia, napr. Biblie či už vtlačenej alebo elektronickej verzii? Alebo je nevyhnutné prispôbiť sa súčasnému trendu vizualizácie, a ak, do akej miery? Dokážu vizuálne médiá a ich „výstupy“ hodnoverne sprostredkovať zvesť biblickej alebo inej kresťanskej literárnej predlohy?

2. Biblická zvesť a jej multimedialná podoba

2.1. Detské čítanie Biblie

Jednou z úloh katechétovej je predstaviť deťom biblický text ako historicky spoľahlivý zdroj Božieho slova, ktoré je aplikovateľné v ich každodennom živote. Dôraz na pravidelný, každodenný kontakt s jej verbálnym obsahom sa zvykol pokladať za nevyhnutnú súčasťou rozvoja duchovnej dimenzie života človeka.

Na jednej strane Biblia približuje pravdivo a bez prikrášľovania problematiku celého spektra medziľudských vzťahov ako aj vzťah človeka k Bohu. Tento záber je pre mladších čitateľov Biblie veľmi náročný a je isté, že keď pristupujú k Biblii, je nevyhnutné, aby im v jej porozumení niekto pomáhal. Na druhej strane základná zvesť Biblie je prístupná všetkým ľuďom bez rozdielu veku, a teda aj malým deťom či dospievajúcim. Otázka preto je, či sa katechéti môžu odhodlať prehlásiť, že súčasné deti pre uľahčenie prístupu k Písmu potrebujú sfilmované/či kreslené komiksové filmové verzie biblických príbehov (ďalej – komiksy).

Jedným „uľahčením“ detského kontaktu s Písmom je čítanie prevažne vizuálne, obrazovo spracovaných, tzv. detských Biblií. Ich účelom je viesť (najmä najmenšie) deti k láske k Biblii. Detské biblie patria k fenoménom

⁶ Chas CRITCHER, *Making Waves: Historical Aspects of Public Debates about Children and Mass Media*, in: Kirsten DROTNER & Sonia LIVINGSTONE (eds.), *The International Handbook of Children, Media, and Culture*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, SAGE Publ. Ltd., 2008, 101.

súčasnej literatúry pre deti a mládež. Ich počet narastá takým tempom, že sa vo svetovej literatúre hovorí priame o boome.⁷

Aj tu je otázka, či detské Biblie sú naozaj vhodné, a či nevzbudzujú v deťoch dojem, že informácie v nej sú len pre deti, či im neskreslia a nezredukovujú obraz o celej Biblii len na niekoľko tradične vybraných príbehov. „Ak sa detská Biblia stane jedinou autoritou, prestane ňou byť so vstupom detí do sveta dospelých.“⁸ Zdá sa, že viacročná prax používania týchto Biblií ukázala, že správne používané detské Biblie môžu byť dobrými pomôckami pre katechétoch aj rodičov. Katechéti však odporúčajú začať popri detských bibliách čo najskôr s používaním celej Biblie. Môžeme konštatovať, že detské Biblie by mali čo najskôr predstavovať paralelný zdroj informácií o Bohu, súčasne s celým znením Biblie, ktorú pred deťmi otvára katechéta alebo rodič. Deti tak rýchlo pochopia a prijmú za samozrejmé, že ich detská Biblia je len časť celku, ktorá je zaujímavá, ale neúplná.

Autori sa rôznia tiež v otázke procesu prechodu od čítania detských Biblií k celej Biblii. Z hľadiska hermeneutiky ich existuje niekoľko názorov na to, ako to urobiť a čo čítať. V podstate ide o kontinuum, na jednom konci ktorého je buď čítanie len určitých, veku primeraných textov, alebo – na druhej strane kontinua – čítať s deťmi doslova celý biblický text.

Nech sa katechéta, poznajúc dobre schopnosti a možnosti žiakov vo svojej skupine, rozhodne akokoľvek, textová verzia Biblie ostáva v generácii učiteľov Gen Z základným zdrojom zvestovania evanjelia. Má to však svoje didaktické zákonitosti. Baldermann, advokát čítania písaného biblického textu, odpovedá na otázku „Ako možno Písmo priblížiť deťom?“ popisom jednoduchého prístupu detí k určitému, dôsledne vybranému, postupne stále sa zväčšujúcemu korpusu autentických biblických textov. Začiatkom porozumenia Biblii by podľa neho mala byť dôvera v biblický text, ktorý keď sa deťom prečíta, spôsobí, že v rámci neho deti niečo zaujme, preskočí iskra, sú oslovené, a začnú klásť otázky. Baldermann sa opiera aj o Lutherov postoj k Biblii, a to jeho popieranie názoru, že by Biblia bola cudzou, obtiažnou knihou, v ktorej len experti dokážu nájsť zmysel pomocou zvláštnych metód, ktorými disponujú. Luther tvrdí opak, že Sväté Písma sú jasnejšie, otvorenejšie, lebo nimi sa iné Písma vysvetľujú.⁹

⁷ Dana HANESOVÁ, Deti a Biblia: Metódy práce detí s biblickým textom, in: Noema BRÁDŇANSKÁ a Dana HANESOVÁ (eds.), *Výbrané katechetické metódy*, Banská Bystrica, UMB, 2005, 24–47.

⁸ Martin PIĘTAK, Otazníky kolem dětských biblií, in: Józef SZYMECZEK (ed.), *Katechetika, historie, teologie*, Ostrava, Ostravská univerzita, 2003, 236–248.

⁹ Martin LUTHER, WA, VII., 98.

Preto Baldermann v súvislosti s priamym prístupom detí k textu konštatuje:

„Vyučujúci sa potom necíti nútený k tomu, aby osobne ručil za pravdu viery, nemusí vynakladať všetku svoju výrečnosť na to, aby žiakov presvedčil. Má sa pokúsiť sprostredkovať stretnutie medzi deťmi a slovami Biblie; stretnutie, ktorým začína dialóg, a ktorý trvá dlhšie než jeho vyučovanie.“¹⁰

Podľa Baldermanna si môžeme byť istí, že kdekoľvek vstúpi dieťa do kontaktu s Bibliou, „vstupuje do dialógu o živote a smrti, o добрote a hneve, o zúfalstve a nádeji, o šanciach lásky a možnostiach bezpečného úkrytu“¹¹. Na základe dlhoročných skúseností s prácou s deťmi konštatuje, že v Biblii je možné nájsť miesta, ktoré deti dokázali pochopiť bez predošlých historických alebo hermeneutických výkladov a privlastniť si ich. Mnohé biblické skúsenosti boli deťom také blízke, že sa im zdalo, akoby boli vyjadrené ich vlastnou rečou alebo napísané pre ne. Deti skutočne nachádzali samé seba v slovách žalmov (napr. Žalm 69,3: *V bahne hlbiny sa topím*). Pokladajú ich ako slová, ktoré hovoria o ich skúsenostiach, úzkostiach a snoch a potom o Božom zásahu.

Tento prístup k Biblii využíva aj historicko-kritické metódy k tomu, aby umožnil katechétovi dobre preskúmať a zosúladiť kontext skúseností konkrétneho dieťaťa s kontextom biblických autorov a spoločnosti. Pre prácu so žalmami ponúkajú napríklad slová úzkosti prvý vstup, ktorý si vyžaduje pokračovanie: hľadať verbalizovanú nielen úzkosť, ale aj nádej v Bohu, ktorá je tu. „Len tadiaľto vedie cesta k slovám veľkej komplexnej nádeje.“¹²

Dôležitá poznámka: Prv než sa presunieme k vizuálnym prezentáciám evanjelia, je dôležité zdôrazniť, že bežnom živote nie vždy existuje prísna hranica medzi verbálnou a obrazovou kultúrou. Iste, výtlačok Biblie bez obrázkov, pre dospelých, patrí k vyslovene verbálnemu zdroju informácií o Bohu. Na druhej strane, obraz či film bez explicitných verbálnych informácií o evanjeliu možno zaradiť do druhého, typicky vizuálneho konca kontinua medzi týmito kultúrami. Ale pokiaľ hovoríme o Písme v súvislosti s deťmi, tak už samotné detské Biblie obsahujú obrazové zobrazenie zvesti biblického príbehu a zase sfilmovaný doslovný príbeh niektorého z Evanjelií alebo inej biblickej knihy môže obsahovať výhradne citáty z kánonu. Nebudeme teda ďalej násilne štiepať tieto alternatívy, nemalo by

¹⁰ Ingo BALDERMANN, *Úvod do biblickej didaktiky*, Jihlava, Mlýn, 2004, 8.

¹¹ Ingo BALDERMANN, *Úvod do biblickej didaktiky*, 21.

¹² Ingo BALDERMANN, *Úvod do biblickej didaktiky*, 37.

to veľký zmysel. Na čo sa pokúsime ďalej sústrediť, je menšia miera záruky autentickejši biblického textu v prípade vizuálnych dokumentov, nakoľko a) ich autori majú možnosť – a zväčša ju využívajú – otvárať dvere svojho vplyvu príliš doširoka (čo sa dá inak povedať aj o niektorých autoroch jednotlivých „výkladových“ statí v detských Bibliách); b) deti majú oveľa menšiu mieru resistencie voči týmto, tak ľahko absorbovateľným druhom komunikačných médií.

2.2 Multimediálne médium komunikovania evanjelia

Na základe rozhodnutia uskutočniť v tejto oblasti empirický výskum, zúžili sme náš záber z akéhokoľvek druhu vizuálneho zobrazovania biblickej zvesti na kreslené filmy – komiksy, ktoré sú veľmi silnými nástrojmi, ovplyvňujúcimi myslenie a emócie detí. V r. 2017 sme sa pokúsili o menší kvázi experiment s jednou epizódou komiksu prezentujúcou podobnosť o márnotrattnom synovi (Evanjelium podľa Lukáša 15,11–32), dostupnou v slovenskom jazyku na internete. Táto epizóda seriálu trvala cca 30 minút. Cieľom experimentu bolo zistiť, aké teologické myslenie 8-ročných detí sa odkrývalo, vychádzalo „napovrch“ počas ich pozerania tejto epizódy na hodine náboženskej výchovy.

Experiment pozostával zo spoločného sledovania tejto epizódy a zaznamenávania si reakcií žiakov v dvoch odlišných skupinách. Pre naplnenie cieľa bolo potrebné urobiť čo najviac chronologicky vzdialených meraní. Rozhodli sme sa preto zdokumentovať odpovede detí v dvoch fázach: a) počas sledovania vybranej epizódy; b) po jej sledovaní – v období od bezprostredného ukončenia sledovania epizódy po najbližšiu hodinu náboženskej výchovy o týždeň (okamžitá reakcia a tiež domáce zadanie). V tomto procese bolo zaznamenaných niekoľko zaujímavých výrokov, poukazujúcich na to, ako žiaci rozmýšľali a najmä, ako/ ktorým smerom sa, hypoteticky (príliš malá vzorka a záber pre rozsiahlejšie zovšeobecnenia), mohlo rozvíjať ich teologické myslenie.

a) Prepisom audionahrávok počas pozorovania epizódy boli zaznamenané tieto pripomienky žiakov. Asi polovica žiakov sa nahlas nevyjadriilo, a teda nie je jasné, čo si o epizóde hneď mysleli. Všimli sme si podstatne odlišný postoj k sledovaniu epizódy v dvoch rôznych skupinách. Prvá skupina, v ktorej bolo viacero detí s diagnostikovanými problémami s porozumením, sledovala film ticho bez akýchkoľvek pripomienok. Nezdá sa, že by sa navzájom ovplyvňovali. Druhá skupina reagovala inak. Zdieľali svoje pripomienky po celú dobu sledovania epizódy:

- Naozaj si zničil svoje oblečenie? A kde je jeho kôň?
- Nepoužíva svoje peniaze správne.
- Nedáva nič chudobným.

- Myslím, že ho okrádajú. Prečo to chcú robiť?
- Som šťastný, že mu ukradli topánky – keď je taký hlúpy!
- Myslím, že jeho priateľ (*vymyslená postava v komixe*) je falošný priateľ; má v srdci niečo zvláštne. Bol jeho priateľom len kvôli peniazom... Presne ako môj brat, je falošný, len kvôli peniazom.
- Kúpil si všetko pre seba, a teraz mu neostanú žiadne peniaze. – Aha, už nemá žiadne peniaze.
- Bolo by lepšie nejst' s ošípanými, fuj! a potom zomrieť hladom.
- Žobral ... a ... nik mu nedal žiadne peniaze.

Ako zaznieva z týchto výrokov žiakov, môžeme si vysvetliť ich vyslovenie žiakmi z dôvodu, že a) chceli „machrovať“, byť vtipnými pred ostatnými spolužiakmi, b) alebo naozaj vyslovovali to, čo im práve prebiehalo v mysli. Nech je to akokoľvek, verbalizované poznámky žiakov nesvedčia o tom, že by tento príbeh v nich vyvolal adekvátne reakcie, ktoré by sme predpokladali po pozretí takého emocionálne nabitého príbehu, akým biblický príbeh o márnotratom synovi je.

b) Bezprostredne *po* sledovaní epizódy o márnotratom synovi dostali žiaci zadanie – zúčastniť sa rolovej hry. Mali sa vžiť do role reportérov, ktorí dostali za úlohu navštíviť márnotrateného syna a jeho rodinu v ich dedine, porozprávať sa s nimi o tom, čo sa stalo a následne pripraviť správu do novín (toto zadanie mali začať spracovávať ihneď po ukončení sledovania seriálu na hodine náboženstva a dokončiť na domácu úlohu).

Súčasťou úlohy (na úrovni myšlienkového zručnosti syntézy a hodnotenia podľa Bloomovej taxonómie) bolo, aby sa žiaci pokúsili dať svojej správe „titulok“ – názov, vyjadrujúci hlavnú myšlienku odporozorovaného príbehu. Vopred sme im totiž zámerne „neprezradili“, aký príbeh budú sledovať a neposkytli sme im zaužívaný názov tohto príbehu.

Treba povedať, že titulky článkov vyprodukované žiakmi, ktorí nepochádzali z nábožensky založených rodín, boli rozmanité a vzhľadom na tradičný názov tohto textu u Lukáša veľmi „tvorivé“, vzhľadom na originálny text skôr zmätočné. Pozornosť mysle väčšiny z nich bola komiksom pritiahnutá výhradne k téme peňazí a majetku: Stratil všetko. Stratil peniaze. Peniaze nie sú život. Zbytočné peniaze. Život nie je peniaze. Stratil peniaze. Peniaze. Syn sa nachádza v zahraničí. Poučenie. Rada/pokyny, ako nestratiť svoje peniaze. Poslúchaním našich rodičov a nehladaním vlastných snov by sme sa vyhli premárnaniu celého nášho majetku. Takto formulované titulky vytvárajú dojem, že autori tejto časti seriálu nepochopili hlavnú myšlienku Ježišovho podobenstva. Aj z pohľadu katechéty bol v epizóde oveľa silnejší emocionálny dôraz na proces straty majetku, než na niečo iné.

Titulky žiakov, pre ktorých tento príbeh nebol nový, ale ho už predtým počuli alebo tiež videli, vyjadrovali hlbšie myšlienky: Stratený syn. Prišiel k zmyslom. Mŕtvy syn a živý syn. Osamelý syn. Kto má problém? – Kto nedopraje. Otec – Boh. Odpustenie. Múdry a rozumný syn. Chce mať čisté srdce. Poslúchal satana. Starší syn – človek bez hriechov?

Domácou úlohou bolo pripraviť správu do novin. Žiaci k nej mohli pridať vlastné obrázky (namiesto bežných fotiek v novinách). Väčšina detí napísala skrátenú verziu biblického príbehu. Pomoc rodičov v nich bola evidentná. Nižšie sú príklady autentického (aj teologického) uvažovania (*kurzívou*), ktoré žiaci zahrnuli do svojich novinových správ:

Žiak 1: Obrázky boli sprevádzané týmto textom: Jeden človek mal dvoch synov. Jedného dňa mladší syn chcel svoju časť dedičstva, ale *zároveň chcel ostať v otcovom dome. Jeho otec nechcel byť prísny*, preto mu dedičstvo dal. On však potom odišiel do zahraničia a všetko tam minul. Jedného dňa si povedal, že v dome jeho otca má každý dostatok jedla a mal by sa vrátiť. A tak to urobil. Prišiel domov a ospravedlnil sa svojmu otcovi. Nasledovala veľká oslava. Starší syn mu závidel. Ale jeho otec mu povedal, že by to urobil aj preňho.

Žiak 2: Nedávno sa v našej dedine stal veľmi zaujímavý príbeh. Určitý bohatý muž mal dvoch synov. Mladší syn si vypýtal od otca veľké množstvo peňazí – svoj podiel z dedičstva. Potom odišiel preč zo svojho domova. Dlhho ho nikto nevidel. *Otec si myslel, že je už mŕtvy*. Chudobný, otrhaný a hladný sa vrátil do rodného domu. Poprosil otca, aby mu odpustil. Ten ho s radosťou prijal a urobil veľkú oslavu. *Ešte dobre, že ho nestretol jeho starší brat*. Lebo ten sa z jeho návratu veľmi netešil. Otec ho napomenul, aby sa tešil zo zázraku vrátenia sa nezvestného syna.

Žiak 3: (Ježiš, ktorý príbeh hovoril, má nakreslené *červeno-biele rúcho a hnedé vlasy*.) Ježiš bol veľmi dobrý, pomáhal ľuďom a uzdravoval ich. Hovoril o svojom otcovi a snažil sa, aby ľudia v neho verili. Z tohto príbehu vyplýva ponaučenie: *Nemíňaj svoje peniaze len tak. A tiež treba poslúchať rodičov, nemať svoje sny a potom nebudeme nadarmo toľko míňať*.

Hoci ide len o jednu vzorku kresleného filmového spracovania biblického príbehu, a teda nemožno zovšeobecňovať, uskutočnený kvázi experiment naznačil nasledujúce závery: Pokiaľ sa niekto pokúša, hoci s dobrým úmyslom, priblížiť deťom biblický text vizualizáciou, je výsledok jeho činnosti vždy len subjektívnym pohľadom autora daného komiksu a jeho výtvarného tímu na daný text. Veľmi závisí od jeho úmyslov, prečo ten-ktorý vizuálny prvok do svojho produktu vložil, či mu išlo o oslavu Boha, vernosť Písmu alebo za každú cenu „zapáčenie“ sa divákovi, až po komerčný zisk. Z týchto dôvodov môže limitovať až deformovať vplyv autentického biblického textu, ktorý sa dotýka ľudí v rôznych fázach života

a na rôznych úrovniach ich myslenia a prežívania, a teda môže prekaziť dosiahnuť Boží úmysel s daným textom a jeho životodarný vplyv na ducha, dušu aj myseľ dieťaťa. Z nášho príkladu vyplýva, že len veľmi malá časť detí si skutočne v komikse všimla hlavnú myšlienku a hĺbku príbehu o márnotratom synovi. Obrazové spracovanie príbehu aj trvanie jednotlivých sekvencií príbehu doslova navádzalo sústrediť sa na akčnú, vtípnú sekvenciu mŕtania peňazí mladšieho syna ako na hlavnú zvesť príbehu. Tým sa príbeh minul hlavnej evanjeliovej zvesti. Preto odporúčať možno len skutočne kvalitne a verne spracované biblické príbehy. V opačnom prípade je nevyhnutné vychovávať žiakov ku komparácii – poukázať na odlišnosti medzi biblickým textom a multimédiom, príp. ich požiadať o premyslenie, ako by oni sfilmovali daný príbeh (možno v prípade starších žiakov).

3. Detská kresťanská literatúra a vplyv jej filmového spracovania na myslenie detí

Aký vplyv na teologické myslenie detí má vizualizácia iných žánrov, konkrétne detskej fantazijnej literatúry? Prejavuje sa tiež aj v tomto prípade určité obmedzenie, či dokonca deformácia v porovnaní s originálnou verbálnou verziou?

Odpoveď na túto otázku sme sa rozhodli hľadať cez druhý kvázi experiment teologizovania so vzorkou 130 žiakov cirkevnej školy vo veku 9–12 rokov. Zvolili sme typickú detskú fantazijnú literatúru – Letopisy Narnie od C. S. Lewisa – sedemdielnu sadu fiktívnych príbehov, ktoré Lewis napísal po svojom obrátení sa od ateizmu k kresťanstvu. Hoci kresťanské myšlienky – vrátane posolstva evanjelia – sú v Letopisoch Narnie vyjadrené len implicitne a v podstate „druhoplánovo“, považujú sa Letopisy Narnie za klasiku detskej kresťanskej literatúry. V poslednom desaťročí boli tri diely Narnie (Lev, šatník a čarodejnica a šatník, Princ Kaspian a Dobrodružstvá lode Ranný pútnik) spracované do podoby výpravných filmových snímok.

Existuje niekoľko dôvodov, prečo sme použili práve Letopisy Narnie za účelom rozvoja teologického myslenia detí. Treba si uvedomiť, že deti v mladšom školskom veku (6–12-ročné) sú v štádiu heteronómnej morálky a nemajú ešte rozvinutú schopnosť abstraktne myslieť. V tejto fáze detstva deti vnímajú realitu intuitívnym spôsobom a majú veľmi silnú predstavivosť. Príbehy ponúkajú deťom, ktoré sú z hľadiska svojho intelektuálneho rozvoja v tzv. „realistickom“ štádiu (6–12 rokov), cenné zrkadlo reality. Jednou z možností, ako im predstaviť základné premisy kresťanstva ako aj podnety pre každodenný kresťanský život, je umožniť im čítať príbehy adekvátne týmto ich vývinovým spôsobom. C. S. Lewis

sám bol presvedčený o veľkom vplyve naratívnych literárnych textov na čitateľov.¹³

Nakoľko detailnejšia správa z tohto experimentu bude predmetom inej štúdie, tu sa obmedzíme len na postoj detí k obom (tlačenej aj filmovej) verziám narnijských príbehov a v náznakoch sa pokúsime poodkryť ich teologické uvažovanie.

Predpokladali sme, že samotná existencia vizuálnej verzie troch Letopisov Narnie v podobe pomerne vysoko-rozpočtových filmov zatienu výnam samotných kníh Narnie, a že naša vzorka detí Gen Z by uprednostnila filmovú verziu pôvodnej knihy, resp. že filmové spracovanie naplní ich potenciálnu túžbu poznať tieto príbehy. Na druhej strane existovala hypotetická šanca, že po prvom zhliadnutí týchto filmov sa niektoré deti, aspoň tie, ktoré rady čítajú, rozhodnú prečítať aj originálne knihy, inými slovami, že filmy fungovali ako reklama pre čítanie týchto kníh.

Celá diskusia začala návrhom katechéty, že si spolu prečítajú niektoré narnijské príbehy a následne sa budú o nich rozprávať. Počas diskusie s danou vzorkou žiakov sme sa pokúsili motivovať ich, aby odhalili svoje teologické uvažovanie. Pozorovali sme ich okamžitú emocionálnu ako aj intelektuálnu reakciu na náš návrh. V prvej fáze katechéta teda zisťoval: Čítali ste niektoré z kníh Narnie? Videli ste niektorý z troch filmov o Narnii? Ako sa vám páčili?

Všetci respondenti potvrdili, že vedia o Letopisoch Narnie. Všetky tri filmy videla 1/3 respondentov, takmer 1/2 prečítala aspoň jednu z kníh Narnie, cca 10% ich prečítalo všetkých sedem kníh. Prakticky všetci videli minimálne jeden z filmov o Narnii. Všetci si uvedomovali, že aspoň kniha „Lev, šatník a čarodejníca“ mala niečo spoločné s kresťanstvom. Aslanovu lásku pokladali za obraz lásky Božieho Syna. Jedno 8-ročné dievča povedalo: „Kniha bola trochu ako Biblia, pretože tam bol Adamov syn a dcéra Evy.“ Jej spolužiačka sa vyjadrila, že to určite bola kniha o Bohu, lebo: „Na začiatku bol niekto, kto všetko vytvoril a kto dal zvieratám v Narnii schopnosť hovoriť alebo krídla atď.“ Identifikovala Ježiša s Aslanom vďaka tomu, že „On ...miluje, keď ho o niečo žiadame.“

Len traja starší respondenti komentovali rozdiely medzi filmami a ich pôvodnými literárnymi predlohami. Jednou z kritických pripomienok bolo, že hlas Aslana vo filme bol príliš mladý a neprimeraný pre mocného leva. Pri otázke k tejto myšlienke v skupine mladších detí jeden chlapec rozhodne odmietol túto námietku logickým argumentom: „Ale to bolo dobre, malo to byť tak. Pretože [Ježiš] bol mladý muž na zemi, nebol príliš dlho ako Boh tu na zemi.“

Väčšina komentárov k filmom a knihám sa zdala byť všeobecná, ničím výnimočná, mohla by byť vyslovená aj v prípade iných filmov, čiže filmy

¹³ Podľa: Pavel HOŠEK, *Kouzlo vyprávění*, Praha, Návrat domu, 2013, 7, 14, 21.

nevykazovali žiaden špeciálny „duchovný“ alebo iný silný zážitok u svojich divákov. Iba jeden 9-ročný chlapec opísal svoju transcendentnú skúsenosť pri pozeraní filmu, keď veľmi pokojným hlasom a jednoduchými slovami skonštatoval: „Film Princ Kaspian sa mi páčil ... pretože ... keď som ho sledoval, keď som sa snažil dostať sa do toho ... zažil som *to*.“

Odpovede ukázali, že väčšina detí, ktoré si prečítali niektorú z narnijských kníh a tiež videli filmy, uprednostňovali filmy pred knihami. Vysvetlili to tým, že knihy sa im zdajú príliš zdlhové a takmer nudné. Bolo to spôsobené dlhými literárnymi popismi – statickými scénami. Na druhej strane filmy boli pre nich prítťažlivejšie, pretože boli oveľa akčnejšie.

To, čo všetky deti oceňovali v knihách, bola ich hlavná myšlienka – myšlienka imaginárnej krajiny s takou špeciálnou bytosťou, akou je Aslan a jeho láska. Tiež sa im páčila samotná myšlienka možnosti hlavných detských hrdinov dostať sa z reálneho sveta do imaginárnej krajiny. Aj keď boli niekedy zmätení opismi rôznych skupín a ich bojov, konečné víťazstvo dobra nad zlom sa im najviac páčilo. Jednou zo scén, na ktoré deti najviac reagovali, bola obeť dobrého Aslana za zradcu Edmunda. Pravdepodobne na základe predchádzajúceho vyučovania náboženstva všetky deti pochopili, že to bolo presne to, čo urobil Ježiš pre ľudí.

Čo bolo odhaľujúcejšie a priamo viedlo k teologizovaniu s respondentmi, boli kritické pripomienky smerované niektorými respondentmi proti autorovi kníh Narnie. Niekoľkým deťom „nesedela“ Lewisova fantázia, napr. podivná povaha zvierat Narnie a rôznych tvorov, ktoré Lewis zámerne zahrnul do svojich príbehov. Niektoré deti ich považovali za príliš naivné alebo príliš bláznivé, a vyjadrili tak voči nim svoju nesympatiu. Práve v tomto boli zrejme „na škodu“ filmové verzie, ktoré nedokázali uspokojiť hlboko zmyšľajúcich divákov a nepodarilo sa im celoplošné, predlohe verné znázornenie príbehu, vyžadujúce si individuálnu fantáziu a otvorenosť „duchovného vnímania“ každého recipienta.

Záver

Oba experimenty s teologizovaním s deťmi ako s metódou rozvíjajúcou teologické uvažovanie detí, apelujúce na ich aktívny prístup k biblickému textu a k ďalšej kresťanskej detskej literatúre, umožnili nahliadnuť do myslenia súčasných detí a zároveň aj poukázať na určité riziká vizualizácie týchto textov. Deti, ktoré mali prístup aj k literárnym predlohám týchto textov, boli schopné pochopiť hlbšie teologické pravdy než deti, ktoré túto skúsenosť nemali a iba „si pozreli“ film. Boli aktívnejšie počas diskusie, dokázali vysvetliť biblické pravdy aj vyjadriť svoj teologický názor na rôzne spoločenské javy.

Katechétom do budúcnosti určite treba odporúčať počas katechézy neopustiť textovú (verbálnu) verziu – to je základným predpokladom predovšetkým v prípade Biblie, ale odporúčame aj v súvislosti s inou hodnotnou knižnou publikáciou. Deti treba viesť k čítaniu počas katechetickej prípravy. Otázkou je, či vypustiť čítanie Biblie v jej knižnej podobe a či prejsť na čítanie biblického textu z elektronických médií. Tu záleží od kultúry školy, nakoľko je naklonená ktorej verzii, ale tiež od veku žiakov a ich socio-ekonomického zázemia (napr. mestskí dospievajúci alebo mladšie deti, príp. deti z vidieka a z osád a pod.). Čo sa týka nahradenia Biblie ako textu vizuálnym médiom, nazdávame sa, že v určitých prípadoch, napr. po prečítaní biblického textu z Písma, je možné vystaviť deti spoločnému pozeraniu sfilmovanej – hranej či kreslenej verzii príbehov, a následnej diskusii o nej a ich komparácii. Dôležitá je práve táto riadená diskusia, hodnotenie pozretého filmu a odkazovanie na knižný zdroj. Do úvahy pri výbere metód treba vždy brať aj názory rodičov na mieru uvoľňovania priestoru vizuálnej kultúre v životoch ich detí v prípade základných kresťanských textov.

Použitá literatúra

- BALDERMANN, Ingo, *Úvod do biblické didaktiky*. Jihlava, Mlýn 2004.
- BRÁDŇANSKÁ ODRÁŠEK, Noema, Od Generácie Y ku Generácii Z: Zamerané na Generáciu Z, in: Dana HANESOVÁ (ed.), *Od generácie Y ku generácii Z*, Banská Bystrica, PF UMB, 2012, 101–124.
- CRITCHER, Chas, Making Waves: Historical Aspects of Public Debates about Children and Mass Media, in: Kirsten DROTNER & Sonia LIVINGSTONE, S. (eds.), *The International Handbook of Children, Media, and Culture*, Los Angeles, London, SAGE Publ. Ltd., 2008.
- HANESOVÁ, Dana, Deti a biblia: Metódy práce detí s biblickým textom, in: Noema BRÁDŇANSKÁ – Dana HANESOVÁ (eds.), *Vybrané katechetické metódy*, Banská Bystrica, UMB, 2005, 24–47.
- HANESOVÁ, Dana – NELSON, Andrea – BADLEY, Ken, Educators in Search of the Fine Line between Use and Misuse of Technologies, in: *Communications*, (19) 2017, 1, 44–48.
- HOŠEK, Pavel, *Kouzlo vyprávění*, Praha, Návrat domu, 2013.
- KRATOCHVIL, Martin – ŠEDÍK, Michal, Význam a funkcie vizuálnej komunikácie v e-learningu: projekt ESF Vizuálna komunikácia na FHV UMB, in: Štefan LIGAS (ed.), *E-learningové vzdelávanie na UMB v LMS EKP*, Banská Bystrica, PF UMB, 2007, 48–50.
- LUTHER, Martin, *Weimarer Ausgabe*, WA, VII.
- MIRZOFF, Nicolas, *An Introduction to Visual Culture*, London, Routledge, 1999.
- PIĘTAK, Martin, Otazníky kolem dětských biblí, in: Józef SZYMECZEK (ed.), *Katechetika, historie, teologie*, Ostrava, Ostravská univerzita, 2003, 236–248.

SPITZER, Manfred, *Digitální demence*, Brno, Host, 2014.

Doc. ThDr. Pavel HANES, PhD.

Prof. PaedDr. Dana HANESOVÁ, PhD.

Depersonalizovaný predmet nádeje v pohrebnej kázni

Albín MASARIK

Abstrakt

Autor tohto príspevku upozorňuje na riziko ohlasovania depersonalizovaného predmetu nádeje v kresťanskej pohrebnej kázni, čo nepovažuje za legitímnu kresťanskú prax. Ku svojmu pozorovaniu došiel skúmaním jednej pohrebnej kázne zo svojej výskumnej vzorky po 3×50 pohrebných kázni z troch rôznych cirkevných prostredí (ECAV, evanjelikálne cirkvi a R.kat.). V danej pohrebnej kázni nachádza predmet nádeje vyjadrený v depersonalizovanej forme – nádejou v nej nie je večnosť s Pánom, ale jednoducho: nebo. Kristus je v tejto kázni len prostriedkom, ako sa poslucháč môže dostať do svojho vytúženého cieľa. Hoci je táto pohrebná kázeň formulovaná s kresťanskou terminológiou a ohlasovaná kresťanským duchovným, jej základný prístup autor tohto článku nepovažuje za kresťanský.

Kľúčové slová: pohrebná kázeň, nádej, Kristus, nebo.

Abstract

In this article, the author calls attention to a danger of proclaiming a depersonalised object of hope in a Christian funeral sermon, which he does not consider to be a legitimate Christian practice. The author reached this conclusion based on his analysis of one particular sermon from his research sample of 3×50 funeral sermons from three different church traditions (Lutheran church, evangelical churches, and Roman Catholic church). In the aforementioned funeral sermon, the object of hope was found to be articulated in a depersonalised form – the hope is not the eternity with the Lord, but simply: heaven. Christ is, in this particular sermon, merely a means by which the hearers may obtain their desired goal. Even though this funeral sermon was formulated using Christian terminology and was delivered by a Christian preacher, the author of this article does not regard its fundamental approach as Christian.

Keywords: funeral sermon, hope, Christ, heaven.

Úvod

Jedna zo všeobecne prijatých úloh pohrebnej kázne je potešenie pozostalých. To prezentujú autori kazuálno-homiletických prác, ale aj kazatelia v znení pohrebných kázní. Ale pri spracovaní výsledkov empirického výskumu o vyrovnávaní so smútením u pozostalých, ktorí deklarovali, že žijú so zvnútornenou kresťanskou spiritualitou, sme boli prekvapení, že títo kresťanskí smútiaci neuvádzali pohrebnú kázeň medzi faktormi, ktoré im poskytli pomoc a potešenie po strate blízkej osoby¹. Preto som sa v ďalšom bádani zamerlal na skúmanie nástrojov, ktorými sa pohrebná kázeň snaží dosahovať tento cieľ. Zameriaval som sa na formulovanie nádeje v Kristovi a pri tomto skúmaní som ako vedľajší produkt svojho bádania, našiel pohrebnú kázeň, ktorá nás upozorňuje na jedno z rizík deformácie kresťanského posolstva. Kazateľ v tejto kázni neviaže nádej na osobu (Krista), ale na „vec“ (nebo). Skutočnosť, že som v nájdenej ukážke našiel jej deformáciu vo výraznej podobe, môžeme považovať za prínosnú, lebo nám pomáha uvedomiť si problém a pracovať na tom, aby sme v cirkevnej praxi minimalizovali výskyt tohto problému aj v jemnejších formách prezentovania alebo vo formách, kde by u poslucháčov mylne vznikol dojem, že ponukou kresťanstva je „vec“ a nie vzťah. Preto v tomto príspevku využívam príležitosť, aby som popísal nález a pokúsil sa ho zhodnotiť z perspektívy biblickej primeranosti.

1. Cesta k nálezu

Na výskumnej vzorke 3×50 pohrebných kázní, ktorá pozostáva z 50 evanjelických, 50 evanjelikálnych a 50 katolíckych pohrebných kázní, som skúmal, ako formulujú „nádej v Kristovi“. Túto výskumnú vzorku sme zostavili² s Michalom Šalagom, ktorý bol mojím PhD študentom. Pozostáva z časti z publikovaných pohrebných kázní a je doplnená pohrebnými kázňami, ktoré sme získali na základe požiadavky od jednotlivých kňazov a pastorov z jednotlivých cirkví na Slovensku. Výhodu dlhodobejšej práce

¹ Viď Patrícia DOBRÍKOVÁ, Sociálno-kultúrne aspekty v období zomierania a trúchlenia v Rímsko-katolíckej a Grécko-katolíckej cirkvi na Slovensku. Tiež: Natália KACIANOVÁ, Pastorálna starostlivosť o smútiacich v Evanjelickej cirkvi a.v. na Slovensku. Albín MASARIK, Smútenie za zosnulou osobou u členov Bratskej jednoty baptistov na Slovensku. Všetky tri štúdie in: Adrian KACIAN, A (ed): *Sprevádzanie smútiacich v medzináboženskom a medzikultúrnom kontexte*. Martin : Biblická škola v Martine, 2015.

² Michal Šalaga ju použil pri písaní svojej dizertačnej práce na skúmanie teologických dôrazov pohrebnej kázne. Ja som ju používal pri písaní niektorých svojich štúdií a pri príprave prednášok z kazuálnej homiletiky pre duchovných z kresťanských cirkví na Slovensku.

na identickej vzorke vidíme v istote, že výsledky, ku ktorým sa dopracujeme, budú vytvárať komplexnejší obraz o skúmanom jave a jeho súvislostiach, ktorým sa v rámci kazuálno-homiletického výskumu venujem na našej katedre.

1.1. Biblický text – pohrebná kázeň – prístup a popis

Vyššie uvedená špecificky vystavaná pohrebná kázeň mi neprispela k bádaniu, pri ktorom som si dané súvislosti všimol, ale rozhodol som sa, že tieto pozorovania spracujem samostatne. Je to evanjelikálna pohrebná kázeň (ktorú sme si kódovo označili B05) na text z J 14,1–3 „V dome môjho Otca je mnoho príbytkov...“. Kazateľ nachádza zvestný dôraz zvoleného biblického textu vo výpovedi o príbytkoch (nebi) a túto rozvíja v štruktúre šiestich častí: (1) Nebo je pripravený domov. (2) Nebo je večný domov. (3) Nebo je šťastný domov. (4) Nebo je obývaný domov. (5) Nebeský domov je vytúžený domov. (6) Nebeský domov je dosiahnuteľný domov. Posledný bod rozvíja s misijným zámerom. Napriek tomu v centre kazateľovej pozornosti nie je Kristus, ale nebo.

Celá kázeň stratila orientáciu na vzťah ku Kristovi a skôr kladie dôraz na „vec“, ktorú môžu smútiaci získať. Najskôr som tento prístup označil ako „produktovú orientáciu“, pri ktorej sa stráca zameranie na vzťah a celá pozornosť sa sústreďuje na „produkty“, ktoré môže poslucháč získať. Môj kolega, Pavel Hanes, ma upozornil na Jankélévichovo³ pozorovanie vývinu v židovstve, ktoré prechádzalo od osobného očakávania Mesiáša k očakávaniu dobra, ktoré už nie je viazané na jeho osobu. Jankélévich na uchopenie tohto pozorovania používa výraz „depersonalizovaná nádej“. Po tejto konzultácii som nadobudol dojem, že v pozorovanej kázni môže ísť o podobný trend a Jankélévichov pojem môže byť bezvýhradne vhodný aj ako deskriptor môjho pozorovania. Preto ho navrhujem používať v kresťanskej homiletike na vymedzenie negatívneho javu bezvzťahovej ponuky dobra a to kvôli tomu, aby sme sa tomuto javu v maximálne miere vyhli.

1.2. Novozmluvná kritika prezentovaného prístupu

Kritizovaná kresťanská pohrebná kázeň ponúka „dobro“ (nebo) a nie nasledovanie Krista, ktorého dobré dary presahujú až za hranice smrti kresťana. Pri povrchnom pohľade by takéto kazateľovo ohlasovanie mohlo vyzeráť ako súčasť kresťanského bytia. Veď používa Bibliu, otvára kresťanské témy, používa kresťanskú terminológiu a je prezentovaná kresťanským duchovným. Ale v skutočnosti to nie je kresťanská pohrebná

³ V. JANKÉLÉVITCH, *L'espérance et la fin des temps*, in: Éliane Amado Levy-Valensi – Jean Halperin (éd.), *La conscience juive face à l'histoire: le pardon* [Quatrième colloque des intellectuels juifs de langue française (octobre 1961)], Paris, PUF, 1965, p. 7–21, 21–28 (discussion); voir p. 16–17.

kázeň. Stráca reálne kresťanské smerovanie tým, že nevolá k nasledovaniu Krista ale k naplneniu poslucháčových (materiálnych) predstáv, ktoré posúva aj do budúceho prostredia neba. Negatívne hodnotenie tohto prístupu môžeme argumentačne podporiť viacerými dôvodmi: (a) vzťahový dôraz kázňového textu; (b) vzťahový dôraz kontextu; (c) Ježišov dôraz na dvojité prikázanie; (d) Pavlovo chápanie kresťanskej kázne; (e) Pavlov prístup k potešovaniu smútiacich. Pri každom argumente postupujeme od konkrétnych príkladov ku všeobecným záverom.

Ad a) Vzťahový dôraz kázňového textu. Kazateľova orientácia na „dobro“ a absencia vzťahu ku Kristovi nezodpovedá zvolenému biblickému textu. Text J 14,1–3, ktorý slúži ako východisko tejto kázne, je vystavaný vo vzťahovej štruktúre (Ježiš – Otec – vy) a vyžaduje si vzťahovú interpretáciu. Ježiš prejavuje starostlivosť o učeníkov, ktorí sú ohrození prichádzajúcimi udalosťami Veľkej noci (v. 1). Svoj odchod im interpretuje ako cestu kvôli prípraveniu miesta pre nich (v. 2), na čo znovu vo vzťahovej štruktúre nadväzuje v. 3: „Keď odídem a pripravím vám miesto, zasa prídem a vezmem vás k sebe, aby ste aj vy boli tam, kde som ja.“

Celá stať je presiaknutá Ježišovým vzťahom k učeníkom, jeho starostlivosťou o nich a jeho konaním (pripravím vám miesto ... vezmem vás k sebe), ktoré je sústredené na vzťah (aby ste aj vy boli tam, kde som ja.) Preto nie je možné všimnúť si len „pripravené miesto“ (nebo) a prehliadať Krista. Z toho vyplýva, že na tento text nie je možné kázať inak, ako s dôrazom na jeho vzťahovú štruktúru, z čoho vyrastá personálne orientovaná nádej.

Kazateľ v tejto kázni pracuje s biblickým textom tak, že pri tom ignoruje Ježišov dôraz na Jeho vzťah k učeníkom. Ako jediný predmet nádeje ostáva depersonalizované nebo. Nachádzame tu zároveň aj chybný prístup vo vzťahu k poslucháčom. Veľmi dobre sú vystihnuté ich očakávania zamerané na dobro a blaho, ktoré v živote zažili. Avšak tieto očakávania sú včítavané do výkladu textu a spredmetnené v nebi. Možnosť osloviť poslucháčom zvesťou o Kristovi, ktorá presahuje ich očakávania a môže ich skutočne naplniť, je premárnená. Text je teda zvolený veľmi dobre, ale skutočnosť, že nie je vypointovaný vzťahovo, ale len materiálne, poslucháča ochudobňuje a nesleduje zámer textu.

Ad b) Vzťahový dôraz kontextu – dokonca aj v najbližšom kontexte zvoleného kázňového textu (J 14,6) ⁴ Ježiš zdôrazňuje jeho význam

⁴ Vzťahová dimenzia tohto textu je akcentovaná aj u D. A. Carsona konštatovaním: „...he is going away to prepare a place for them, and he will come and get them so that they can be where he is. What more could they ask

pre možnosť „prísť k Otcovi“, čo vylučuje existenciu efektívnej misie bez vzťahu k Nemu.

Aj tento podnet vo vzťahu k textu a poslucháčom znamená, že opäť text nabáda na budovanie vzťahu k osobe Otca, ale kazateľova výpoveď je odklonená k neosobnému nebu. Môže to byť komunikačne blízke voči poslucháčom ktorí nemajú istoty v Bohu, ale zároveň ich to k reálnej nádeji v Bohu nepribližuje. Podobne tomu, kto má nádej viery vzťahnutú na Krista, to túto istotu nepripomína a neposilňuje.

- Ad c) Kazateľov prístup nezodpovedá Ježišovmu dôrazu na dvojité prikázanie lásky, ktoré charakterizuje kresťanstvo ako pozitívny vzťah k Bohu a pozitívny vzťah k blížnemu (Mt 22,34–40). Preto musí byť aj ohlasovanie Slova v pohrebnej kázni podávané vo vzťahovej a nie v predmetovej štruktúre.

Práve situácia pohrebu dáva takémuto kontextu zmysel. V konfrontácii so smrťou kladie človek prirodzene dôraz na vzťah a mimo každodennej rutiny dáva dvojité prikázanie lásky väčší zmysel aj tomu, kto sa ním neriadi. Súčasne potrebuje byť interpretované ako spoľahlivá nádej pre toho, kto ním formuje svoj život.

- Ad d) Kazateľov prístup nezodpovedá ani Pavlovmu chápaniu kresťanskej kázne v jej zameraní na ukrižovaného Krista, ktorý je „božia moc a Božia múdrosť“ (1Kor 1,23n). Tento Pavlov prístup nie je možné obísť ani v prípade pohrebnej kázne – ak chce kazateľ poslucháčom poskytnúť biblickú pomoc pre ich zvládanie života po strate blízkej osoby.

- Ad e) Keď apoštol Pavol rozvíja možnosť potešenia smútiacich (1Tes 4,13–18), celá jeho výpoveď je viazaná na Krista a na Jeho konanie so zosnulými i pozostalými a je formulovaná s dôrazom na slovesá. Preto môžeme jednoducho konštatovať, že Pavlovo chápanie potešenia na základe tejto state Písma, je vyjadrené vo vzťahovej štruktúre s dôrazom na očakávané dianie s čitateľmi 1Tes, ktoré sa bude rozvíjať vo vzťahu s Kristom.

Pavlov prístup je zaujímavý tým, že pri strate vzťahu s časovo obmedzeným človekom, odkazuje na vzťah s večným Bohom a do tohto vzťahu zahŕňa aj vzťah, ktorý bol smrťou prerušený. Takto veľmi presne odpovedá na potreby smútiaceho a týmto spôsobom súčasne odpovedá aj na prirodzenú a zdanlivo egoistickú otázku pozostalého: „Čo bude ďalej s mojím životom?“. Ukazuje mu, že po období zmätku a hľadania, tu napokon bude ešte niečo, čo sa pre svoju veľkoleposť ani nedá opísať, preto to Pavol len veľmi striedmo vyjadruje slovami: ...spolu s nimi... budeme tak navždy s Pánom. Na

for?“ CARSON, D. A.: The Gospel According to John. s. 381.

smrťou rozbitý vzťah odpovedá odkazom na nenarušiteľný a večný vzťah a spoločenstvo, do ktorého je zahrnutý aj smútiaci a aj zosnulý.

Na základe vyššie uvedených dôvodov môžem konštatovať, že sa v skúmanej pohrebnej kázni jedná o depersonalizovaný, t.j. na vec orientovaný pokus o poskytnutie nádeje. Tento pokus nezodpovedá základným líniam kresťanského prístupu. Bolo by veľmi dobre, ak by sme mohli konštatovať, že sa problém depersonalizovanej nádeje týka len tejto ukážky, ale opak je pravdou. Tento nedostatok, aj keď s rôznou mierou intenzity, môžeme nájsť aj v tvorbe kazateľov z iných cirkevných tradícií a na základe predbežného nálezu môžeme formulovať pracovnú hypotézu: následný kazuálno-homiletický výskum bude v menej výrazných formách nachádzať depersonalizovaný predmet eschatologickej nádeje pomerne často.

2. Cesta k náprave

Otázku, prečo sa tento jav v pohrebných kázňach vyskytuje, by sme exaktne mohli skúmať vo výskumných rozhovoroch s kazateľmi, ktorí také kázne napísali. Predpokladám, že môžu vystúpiť problematické prístupy na jednej strane k biblickému textu a na druhej strane k poslucháčom. V týchto dvoch oblastiach ich aj budem popisovať, spolu s návrhmi riešení.

Ad a) Problematické prístupy k biblickému textu⁵. Pri rozboroch pohrebných kázni sa stretávame (1) s nevhodne volenými biblickými textami⁶, ktoré neposkytujú možnosť vidieť osobu Ježiša Krista ako zdroj nádeje, ale skôr slúžia na pomenovanie homiletickej situácie, (2) pohrebne kázne bývajú často postavené na výklade textu, ktorý (aj v prípade vhodnej voľby) efektívne nevyužije biblické svedectvo o nádeji v Ježišovi Kristovi.

2.1. Nevyhnutné kvality biblického kázania na pohrebe

V tejto súvislosti môžeme uviesť niekoľko základných poznámok, ktoré je potrebné považovať za požiadavky, ktoré platia súčasne.

⁵ Medzi autormi, ktorí upozorňujú na nutnosť exegetického zakotvenia kázne, nachádzame napríklad Rudolfa BOHRENA. Konštatuje, že kazuálne reči bývajú formou násilia na kázňovom texte. Pýta sa, či je príčinou zlá exegéza alebo nevhodná voľba textu. Vid' BOHREN, R.: *Predigtlehre*, s. 322. Podobne aj SMOLÍK, J.: *Radost ze slova*, s. 151: „Z případů zneužití biblických textů plyne, že kazatel musí s texty pro pohřební kázání exegeticky pracovat a že si musí ujasnit biblické učení o smrti. Zploštění pohřebního kázání v „náboženskou řeč“ je o to povážlivější, že se děje na základě biblického textu, který je tímto způsobem zneužit.“

⁶ Našiel som kázne, ktoré mali často neprimerane ohraničený text, vytrhnuté slová z textu, ktorým kazatelia dali iný význam a podobne. Pri nedostatočnej exegéze textu sa nemôžeme diviť, ak kazateľ neprimerane postaví dôrazy vo svojej kázni.

Kazateľov postoj k biblickému textu. Pre kazateľa je prínosné, ak si uvedomí, že v tejto situácii nemá človek čo povedať⁷, pretože sám nemá žiadne nástroje na jej riešenie. Preto je potrebné otvoriť sa transcendentnému Slovu, ktoré práve kvôli smrti (dosahu hriechu) vstúpilo do nášho sveta. Kazateľ, ktorý si toto uvedomuje, vie vybrať kérygmaticky účinný biblický text a má čo povedať na pohrebe, pretože zvestuje nádej v osobe Ježiša Krista.

Voľba textu – pohrebné kázne bývajú vystavané na konkrétnom, jasne ohraničenom biblickom texte alebo na niektorých biblických zaslúbeniach, pri ktorých kazateľ pracuje s hlavným a sekundárnymi biblickými textami. V obidvoch prípadoch musí kazateľ dbať na to, aby vybral text, ktorý v prvom rade hovorí o nádeji v Kristovi a to tak, aby v druhom rade bola táto výpoveď čo najviac previazaná so životom zosnulého a jeho najbližších⁸.

Nevhodná voľba biblického textu znemožňuje urobiť to, čím je kresťanský pohreb vzácny – zvestovať nádej v Ježišovi Kristovi⁹. Ako sme už spomínali, vhodne zvolený text obsahuje jasne formulovanú nádej v Ježišovi Kristovi, ktorej textuálny kontext súvisí so situáciou zosnulého (resp. pozostalých). Ale aj v prípade vhodnej voľby biblického textu sme svedkami toho, že kazatelia dokážu v kázni využiť len súvis so situáciou zosnulého a rôznym spôsobom redukovať či deformovať nádej v Kristovi.

Kazateľov postoj k zosnulému. Už podľa voľby biblického textu a kazateľovej práce s ním, vedia pozostali rozpoznať, ako kazateľ poznal zosnulého. V objektívnych prípadoch, v ktorých kazateľ zosnulého nemohol poznať, už voľba textu ukazuje, aké je dôležité, aby kazateľ pastorálne komunikoval s rodinou. Je to základný predpoklad pre to, aby mohol účinne ohlasovať nádej v Kristovi do ich špecifickej situácie.

⁷ SMOLÍK: Radost ze slova, s. 150: „V pohrebném kázání proklamujeme novou skutečnost, kterou otevřel Ježíš Kristus svým zmrtvýchvstáním. Činíme tak v situaci smrti, v níž se člověku ztrácí slovo.“

⁸ Pekný príklad takejto voľby nachádzame v Kiššovej zbierke pohrebných kázni Nádej nad hrobom v kázni č. 14. Po náhlej smrti vodiča autobusu, Kišš volí biblický text vychádzajúci z typického pojmu pre zosnulého (cesta), ale transformuje ho do kérygmatického výrazu. Kvôli myšlienke cesty do večnosti, volí text J 14,4: „ To mu otvára možnosť kristocentrického kázania.

⁹ Príklad takejto nevhodnej voľby nachádzame napr. v prípade pohrebu zavraždenej ženy. Kazateľ zvolil text: „A bola tma...“ (J 13,30), aby tým vyjadril zatemnenie mysle vraha. Nadviazal tým na situáciu, ale zároveň tým len slovami Písma vyjadril, že nemá čo povedať, miesto toho, aby slovami Písma zvestoval nádej v Ježišovi Kristovi.

Ak má mať pohrebná kázeň svoju očakávanú kvalitu, musí rozvíjať obe vyššie zmienené skutočnosti – nádej v Kristovi a väzba na prípad. Pre odvahu a sviežosť a nadšenie kazateľa pre ohlasovanie smrti a vzkriesenia Ježiša Krista na pohrebe je dobré uvedomiť si, aké fascinujúce bolo počúvať o smrti a vzkriesení Ježiša Krista pre jeho súčasníkov. Počúvali o niekom, kto vo vedľajšom meste či krajine zomrel násilnou smrťou a na tretí deň našli jeho hrob prázdny a stovky ľudí vydávali svedectvo, že žije ďalej. Jeho najbližší žiaci interpretovali jeho vzkriesenie ako dôkaz, že jeho smrť bola výkupným za hriechy človeka.

Kvôli rôznym formám odstupu (historický, kultúrny atď.) sa dnes táto fascinácia môže strácať. V NZ máme túto zvesť zasadenú do množstva rôznych kontextov (historický: dejiny SZ a NZ; náboženský: judaizmus, gnosticizmus a pod.; existenciálny: choroba, bohatstvo a chudoba, katastrofa a pod.). V týchto kontextoch sa kazateľ môže stratiť, ak ukáže len na to, že ľudia aj v minulosti prežívali podobnú bolesť alebo že v Biblii sú metaforické vyjadrenia o smrti. Aj napriek rôznym formám historického, kultúrneho a technického odstupu od nz doby, je táto zvesť stále relevantnou (a neprekonanou) odpoveďou na hriech a smrť. Preto je veľmi dôležité, aby s týmto bohatstvom kontextov kazateľ pracoval tak, že súčasnému poslucháčovi umožní byť podobne fascinovaný smrťou a vzkriesením Krista aj práve vtedy, keď to veľmi potrebuje – pri poslednej rozlúčke so svojim blízkym.¹⁰ Preto odklon k formám „depersonalizovanej nádeje“ nikdy nemôže byť ziskom, ale je stratou pre ohlasovanie na pohrebe.

Kazateľov prístup k poslucháčom môžeme pomocne rozdeliť na prístupy k praktizujúcim kresťanom, ktorí aktuálne nachádzajú svoju istotu viery v smrti a vzkriesení Ježiša Krista a k tým, ktorí sa orientujú podľa trendov súčasnej doby a na pohreb prichádzajú so svojimi radosťami a smútkami „tohto sveta“ bez funkčného dosahu viery na svoju existenciu.

Účinný spôsob, ako sa vyhnúť chybným prístupom k praktizujúcim veriaci, si vyžaduje, aby kazateľ pamätal, že aj veriaci – nech je akokoľvek silný vo svojej istote, môže prechádzať otriasaním svojej viery. Kazateľ mu pripomína, že Ježiš hovoril o smrti a vzkriesení. Nie je to zlyhanie Ježišových zaslúbení, ale dôvod, pre ktorý Ježiš prišiel. Preto kazateľ vedie veriaceho človeka k tomu, aby svoju situáciu straty interpretoval cez vzťah ku Kristovi¹¹, aby našiel svoje upokojenie v tom, že zosnulý je s Pánom. Upokojenie nie je najmä v tom, že sa vo večnosti

¹⁰ Napr. pri pohrebe zavraždenej (vid' predch. pozn.) ponúka výnimočný rámec pre spracovanie hnevu a smútenia bibl. text Hb 12,22–24 s dôrazom na v. 24: „k Ježišovi, prostredníkovi novej zmluvy, ku krvi očistenia, ktorá volá hlasnejšie než krv Ábela.“

stretne so zosnulým. Nádej nie je v chápaní večnosti ako idealizovanej formy blaha, ktoré pozná na zemi, ale vo vzťahu ku Kristovi, ktorý je tak dobrý a mocný, že sa mu dá dôverovať aj pri vyrovnávaní so zraňujúcou skúsenosťou smrti. V tomto kontexte má kázeň pomôcť k tomu, aby sa pozostalý mohol prepracovať k akceptovaniu svojej straty, t.j. k postoju, že je zosnulý je s Kristom a to je dobre (aj keď stále nepovažuje za dobré to, že zomrel).

Účinná komunikácia evanjelia ľuďom bez praktizujúcej viery si nevyžaduje, aby im kazateľ len ukazoval, ako môže viera v Ježiša naplniť ich potreby. Vidíme to u opäť u Ježiša. Židia očakávali Mesiáša definovaného ich sociálnymi, ekonomickými a politickými očakávaniami. Ježiš však ukázal celkom nový rozmer Božie kráľovstva. V tomto zmysle sa dnes kazateľ na pohrebe ocitá pred veľmi podobným publikom s očakávaniami znásobenými konzumom. V tejto pozícii je okrem toho v pokušení ako Ježiš na púšti, aby im ukazoval, ako môžu mať prostredníctvom viery naplnené svoje očakávania. Ak podľahne tomuto prístupu, nedokáže zvestovať nádej tak, aby ľudia mali trvalú nádej vo vzťahu k Ježišovi, ale ostanú im len ich očakávania, ktoré ich (či už naplnené alebo nie) nedokážu trvalo uspokojiť¹². Kazateľ má v pohrebnej kázni využiť možnosť prekvapiť ľudí nádejou v Ježišovi Kristovi, ktorá má ozajstný potenciál naplniť bytie človeka a prekonáva to, čo očakávali doteraz. Ak ich nádejou je idealizovanie najlepšieho, čo prežili alebo negovanie ťažkostí, ktorými prešli, tak kresťanstvo ich pozýva do vzťahu k Trojjedinému, Stvoriteľovi, Tešiteľovi aj Spasiteľovi, čím im ponúka obsah, ktorý je neporovnateľne lepší, ako najlepšie nádeje, generované človekom. Preto je pre homiletický proces stratou, ak kazateľ nehovorí o tomto vzťahu a miesto toho podáva depersonalizované obsahy nádeje, aj keby to robil v snahe zatraktívniť kresťanstvo konzumne orientovanému poslucháčovi.

¹¹ Zaujímavý popis kristocentrického kázania nachádzame u T. Kellera, *Preaching*, p. 14: "Against all these rhetorical abuses Paul puts the message of 'Christ and him crucified,' but consider the meaning of this contrast. Paul indeed wants to reshape the foundations of listeners' hearts—he wants to change what they most fundamentally love, hope, and put their faith in."

¹² Joseph Ratzinger vystríha pred podobným vyprázdňovaním eschatologickej nádeje: „The temptations of Jesus, as described in Matthew and Luke, express this expectation to perfection: bread from desert soil, sensational signs and wonders, assured political power over the entire world. The Messiah of the temptations in the sensational signs and wonders, the Messiah of the temptations in the wilderness, the Messiah of human expectation – is defined by his promises of consumer satisfaction and power over others. Anyone who thinks hard about this will realize that here „the Jews“ represent humanity in general.“ Joseph RATZINGER, *Eschatology*. p. 61.

Podnety, ktoré uvádzame v tomto článku, sú pre kazateľa časovo aj kompetenčne náročné. Základnou výhradou voči nim môže byť, že na to vo farnosti so stovkami až tisíckami členov nie je možné ich realizovať. Ale výnimočnosť smrti človeka a výnimočnosť nádeje v Kristovi si vyžaduje, aby kresťanský kazateľ spolu so svojou farnosťou rozpoznali v službe pohrebnej pobožnosti jednu zo svojich najvyšších priorít a spoločne vytvorili podmienky na jej realizáciu.

3. Záver

Pohrebná kázeň B06 z ekumenicky zostavenej výskumnej vzorky pohrebných kázní zo Slovenskej republiky, nám svojím neprimeraným stanovením kérygmatických predmetov umožnila pomenovať negatívny jav, ktorý som najskôr označil ako predmetovú orientáciu s absenciou rozvoja vzťahovej orientácie. Po konzultácii s kolegom, doc. Pavlom Hanesom, som zistil, že tento jav môžeme označiť termínom, požičaným od Jankélévicha – „depersonalizovaná nádej“. On ním pomenoval vývoj v dejinách židovstva a my ho považujeme za vecne opodstatnený na vymedzenie negatívneho javu v kresťanskej kazuálnej homiletike.

Smútiacich, ktorí prežívajú vzťahovú stratu, keď sa lúčia so zosnulou osobou, nie je možné v kázni potešovať „vecou“, aj keby to bolo nebo, vzkriesenie či večný život. Ježiš predstavuje nádej vzťahovo (... „aby ste aj vy boli tam, kde som ja“ J 14,3) a aj apoštol Pavol vidí konečnú nádej v tom, že Kristovo konanie pri jeho druhom príchode vyústi do konečného stavu, že „napokon s ním budeme“ (1 Tes 4,17). Práve to má byť predmetom potešenia smútiacich kresťanov a práve takto má byť nádej prezentovaná vo vzťahovej väzbe na Krista. Preto v prípadoch, kde môžeme pozorovať tendenciu k takejto depersonalizovanej forme nádeje, t.j. všade tam, kde sa hovorí o pozitívnych obsahoch viery (napr. vzkriesenie, večný život a pod.) bez neprehliadnuteľného rozvinutia výpovedí o Trojjedinom (ktorý nám ponúkol nový život a voči ktorému máme zodpovednosť za to, ako žijeme) je nutné zmeniť perspektívu. Duchovný nemôže predpokladať, že poslucháč na pohrebe je praktizujúci kresťan s dobrou katechetickou prípravou. Stále častejšie je to sekularizovaný človek bez aktívneho náboženského života a bez predpokladov na to, aby si sám domýšľal súvislosti kazateľovej výpovede.

Preto je potrebné rozvíjať praktickú exegézu pre účely kazuálnej homiletiky tak, aby z nej vystúpili akcenty na vzťah, aby bol napokon poslucháč konfrontovaný s evanjeliom. To znamená, aby mohol vidieť, čo pre náš život znamená Kristus ukrižovaný a zmŕtvychvstalý. Inak hrozí, že miesto získavania učeníkov pre Krista, budeme rozširovať rady tých, ktorí chcú nebo a myslia si, že Krista nepotrebujú.

Použitá literatúra

- BOHREN, Rudolf: *Predigtlehre*. München, Kaiser, 1980.
- CARSON, D. A.: *The Gospel According to John*. Leicester, Apollos, 1991.
- JANKÉLÉVITCH, V.: L'espérance et la fin des temps, in: Éliane Amado Levy-Valensi – Jean Halperin (éd.), *La conscience juive face à l'histoire: le pardon* [Quatrième colloque des intellectuels juifs de langue française (octobre 1961)], Paris, PUF, 1965, p. 7–21, 21–28 (discussion); voir p. 16–17.
- KACIAN, Adrian (ed): *Sprevádzanie smútiacich v medzináboženskom a medzikultúrnom kontexte*. Martin, Biblická škola v Martine, 2015.
- KELLER, Timothy: *Preaching. Communicating Faith in Age of Skepticism*. New York, Viking, 2015.
- KIŠŠ, Igor: *Nádej nad hrobom*. Časť 1.–4. Pohrebné kázne. Bratislava : vlastným nákladom, 1995–1996.
- MASARIK, Albín: *Analýza nekérygmatických komponentov pohrebných kázni prof. Igora Kišša*. Banská Bystrica, PF UMB, 2008.
- MASARIK, Albín: *Aby smútili s nádejou: vybrané aspekty pohrebných kázni*. Brno, Centrum pre náboženský a kultúrny dialog při Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Prahe vo vydavateľstve L. Marek, 2011.
- SMOLÍK, Josef: *Radost ze slova*. Praha, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Praze (Edice Kalich), 1983.
- RATZINGER, J.: *Eschatology*. Washington, CUA Press, 2007.
- Výskumná vzorka 3x50 pohrebných kázni slovenských duchovných, archivovaný na KTaK PF UMB v Banskej Bystrici.

Doc. ThDr. Albín MASARIK, PhD.

Recenzie

Luther – život a dielo reformátora

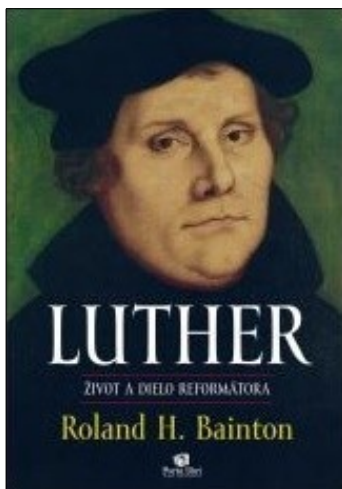
BAINTON, Roland, H.: *Luther – život a dielo reformátora*.
Bratislava, Porta Libri, 2017. 415 s. ISBN 978-80-8156-080-4

Protestantské cirkvi po celom svete si v roku 2017 pripomínajú významné výročie a to 500 rokov od začiatku reformácie, presnejšie povedané – 500 rokov od momentu, kedy augustiánský mních a univerzitný učiteľ Dr. Martin Luther pribil na dvere kostola vo Wittenbergu tzv. 95 téz proti odpustkom. Pri príležitosti tohto jubilea vo vydavateľstve Porta Libri vyšlo 2. slovenské vydanie životopisu Martina Luthera od R. H. Baintona.

Kniha sa skladá z 22 kapitol, v ktorých sa autor venuje životu reformátora, dobe v ktorej žil a priebehu reformácie. Zameriava sa predovšetkým na obdobie od jeho vstupu do mníšskeho rádu Augustiánov v roku 1505 až po vznik tzv. Augsburského vyznania v roku 1530. Autor nám podrobne predstavuje zložitú osobnosť reformátora, jeho duchovné zápasy, ktoré nakoniec viedli k jeho „objavu“, oslobodzujúcej biblickej pravdy, že „spravodlivý bude žiť z viery“ (Rim 1,17).

Autor sa ďalej podrobne venuje okolnostiam vzniku a priebehu reformácie a rozoberá viacero konkrétnych udalostí s reformáciou spojených a to od pribitia už spomínaných 95 téz, ďalej Lipskú dišputu, vypočúvanie Luthera Kajetanom a na Wormskom sneme, jeho pobyt na „Patmose“ (hrade Wartburg) a množstvo iných udalostí až po Augsburské vyznanie. V knihe môžeme sledovať postupné formovanie reformačnej (Lutherskej) cirkvi

ale aj iných prevažne radikálnych skupín (Anabaptisti, sedliacke povstanie). Autor sa venuje aj Lutherovmu súkromnému životu, popisuje tu okolnosti jeho manželstva. Len veľmi okrajovo sa autor venuje posledným 15 rokom jeho života, jeho zlyhaniu a zápasom s depresiou. Autor nám ponúka celkový obraz Martina Luthera ako mnícha, vysokoškolského učiteľa, reformátora, manžela a otca, kazateľa, spisovateľa, prekladateľa Biblie,



teológa, ale aj ako človeka so slabosťami a chybami.

Kniha oslovi čitateľa z viacerých dôvodov. Veľkým plusom je že autor nám podrobne predstavuje vtedajšiu dobu, situáciu vo vtedajšej spoločnosti a v cirkvi na území vtedajšieho Nemecka, ktoré bolo rozdobené na množstvo kniežactiev a štátikov. Človeka, ktorý nepozná podrobne okolnosti vzniku reformácie prekvapí, že reformácia nebola nejaká jednoduchá, jasná a jednorazová záležitosť. Išlo tu o proces a zmes viacerých okolností, situácii a momentov. Lutherovi zo začiatku vôbec nešlo o nejakú reformáciu, resp. cirkevnú revolúciu. To že nastala je zásluhou aj jeho odporcov a aj celkovej spoločenskej a politickej klímy vo vtedajšom Nemecku, ktorá bola nastavená proti Rímu a Pápežovi a sčasti aj proti Rímskemu (nemeckému) cisárovi a teda otvorená pre zmenu. Obohatením knihy je množstvo dobových kresieb a tiež množstvo úryvkov z korešpondencie, reči a citátov Luthera, ale aj ďalších aktérov (či už Lutherových spolupracovníkov ale aj odporcov). Kniha obsahuje viacero celých statí Lutherových kázni, čo môže čitateľa povzbudiť aj duchovne

a podotýkam, že v mojom prípade sa to aj stalo.

Určitou slabinou knihy sa javí mierna zaujatosť autora v prospech osoby M. Luthera. Môžeme to vidieť napríklad v tom, že autor sa len okrajovo venuje jeho zlyhaniu a problémovým názorom a postojom (napr. voči anabaptistom alebo Židom). Ak ich spomína, tak sa ich snaží aj určitým spôsobom obhájiť alebo ospravedlniť. Takisto pri popise sporov a konfrontácii s jeho oponentmi vidno, že autor je jasne na Lutherovej strane. Pre objektívnejší pohľad na M. Luthera a vznik reformácie je vhodné si prečítať aj ďalšiu literatúru v danej problematike napr. aj z katolíckeho prostredia.

Vzhľadom nato že sme už v spomínanom päťstom výročí vzniku reformácie, zrejme bude viacero príležitostí o daných udalostiach hovoriť, kázať a diskutovať aj v rámci ekumenického dialógu, na oficiálnych akciách, ale aj v neformálnych rozhovoroch. Preto odporúčam túto knihu každému cirkevnému pracovníkovi, ale i laikovi (z protestantského i katolíckeho prostredia prípadne nekresťanského prostredia).

Sola Scriptura!
Sola Fide!
Sola Gratia!
Solus Christus!
Soli Deo Gloria!

Mgr. Štefan RENDOŠ

Babylónské zajetí církve

ŠTĚPÁN Jan: *Babylónské zajetí církve*. Náchod–Praha, Vydal autor vlastním nákladem ve studiu CreoPress Ing. Vlastimila Čejchana, 2015, 303 s. ISBN 978-80-260-8625-3

Autor výše uvedené publikace se dlouhodobě zajímá o historii Církve bratrské, věnoval jí značnou část svého badatelského úsilí, jak to dosvědčují některé stránky této knihy o založení Svobodné reformované církve v 19. století, která po vzniku samostatného Československa (1918) přijala jméno Jednota česko-bratrská. Když se ale její příslušníci stávali kromě Čechů také občané slovenské, polské, maďarské a ukrajinské národnosti, ukazovala se nutnost dát zmíněné církvi takové jméno, které by vyjadřovalo vnitřní spirituální integritu všech národnostních skupin. To se také stalo v 60. letech 20. století, kdy Jednota česko-bratrská se přejmenovala na Církev bratrskou a tento název má i v současnosti.

Uvedená studie archiváře a historika Jana Štěpána je věnována životu, organizační struktuře a zveštovatelskému i misijnímu poslání Jednoty česko-bratrské, pozdější Církve bratrské (dále jen CB), v poválečné Československé repub-

lice v letech 1946–1989. Její úplný název: *Babylónské zajetí církve (aneb zkušenosti a svědectví CB o Boží věrnosti v komunistické totalitě)* naznačuje, že jde o znázornění dvojího kontradikčního

jednání s církví: První se týká lidské komunisticko-ateistické státní vrchnosti, to druhé přibližuje podtitulek publikace, jehož obsahem je naděje, že i tam, kde Pán Bůh dopouští i nezasloužené pronásledování a utrpení svého lidu, neopouští nikdy svůj lid, posiluje ho, povzbuzuje a autor k tomu

explicitně poznamenává, že „přes všechnu nevěru a pochybnosti víra lidu v zajetí neuhaslá“ a „Boží slovo pronikalo do života lidu navzdory vnějším i vnitřním překážkám, chránilo před bludy, pověrami a modloslužbou. Hospodin ustavičně ohlašoval Izraeli, co se stane“ (s. 41).

Pojmenování publikace *Babylónské zajetí církve* chce obsahově věcně upozornit na skutečnost, že politická, kulturní i náboženská situace, v které se Církev bratrská



ocitla po nastolení komunistického režimu v roce 1948 v Československu, dá se per analogiím analyzovat i explikovat na pozadí starozákonního biblického vyprávění o babylónském zajetí Božího lidu Izraele, jak o tom píší proroci Izajáš a Jeremjáš. Autor knihy interpretuje i aktualizuje prorocká svědectví o těžkostech, protivenstvích, útisku a náboženské nesvobodě Božího lidu v babylónském zajetí a na pozadí prorocké zvěsti porovnává počínání babylónské velmoci proti Božímu lidu s protináboženskou politikou bývalé státní ateisticko-komunistické vrchnosti v tehdejší Československu a do jisté míry ve všech státech východní a střední Evropy v letech 1948–1989. Starozákonní prorocké svědectví autor konkretizuje a doplňuje některými novozákonními metaforickými texty, které odhalují ještě markantněji jak etický, spirituální a společenský úpadek, tak také naději pro všechny věřící křesťany i proto, že nejen Babylónská velmoc, ale i všechny ostatní politické vrchnosti světa mají pouze interimní trvání v empirických dějinách, protože podle biblického svědectví veškerenstvo, nevyjímaje ani politická zřízení, směřuje nezadržitelně k Boží eschatologické budoucnosti (Zj 18) (s. 34–42).

Kromě toho se v dějinách křesťanské církve objevují vícekrát zmínky o babylónském zajetí. In puncto uvedu pouze dvě události. První souvisí se smrtí římskokatolického papeže Bonifáce a s jeho

nástupcem papežem Klementem V. V době jeho jurisdikce došlo k přesídlení papeže z Říma do Avignonu a hovořilo se o *Babylónském zajetí papežství*, které spadá do let 1309–1377. Po druhé to byl německý reformátor Martin Luther, který v letech 1519–1520 vydává své nejdůležitější teologické traktáty, mezi kterými je i spis *O babylónském zajetí církve, O svobodě křesťana* a další. V obou dílech reformátor Luther reflektuje jednak aktuální duchovní situaci své církve, jednak nově objevený etický akcent novozákonního pojetí křesťanství. Nyní věnujme několik slov heuristickým etapám vzniku a formování publikace.

Historik Jan Štěpán se zmiňuje o čtyřech časových etapách procesu shromažďování dokumentů o CB. První časově spadá do let 1990–1993 a jde v ní o shromažďování faktografických materiálů z českých, moravských, těšínských i slovenských sborů. Druhá etapa se pojí s polovinou 90. let minulého století a v ní autor využívá podklady získané archivářem CB při studiu vyšetřovacích svazků StB některých dřívějších kazatelů (A. Voříška, B. Schneidera a J. Polanského); třetí etapa spadá do let 2008–2011, „kdy šéfredaktor měsíčníku Brána,“ kazatel B. Matulík „využil uvedené prameny a připravil dvouročníkový seriál nazvaný *Kauza 1948–1989 a Ozvěny doby 1948–1989*.“ V roce 2014 se uskutečňovala čtvrtá fáze, v níž byly získány odpovědi na dotazník a aktualizovány některé

zprávy získané v prvním období. Souhrnně platí, že publikace jako celek sleduje hlavně „bilanci podkladů o totalitní době, které jsou v Archivech Rady Církve bratrské, dále vyplývají z rozhodnutí RCB z roku 1993, „včetně návrhu „č. 7 o odborném zpracování historie vztahu církve a státu pro konferenci v roce 2011“ (s. 18). Dá se objektivně říci, že s touto publikací čtenáři dostávají do rukou historické dokumenty o ateistických, politicko-ideologických, protináboženských i protiobčanských jednáních, diskriminacích a perzekucích kazatelů i příslušníků CB v době trvání bývalého komunisticko-ateistického režimu v Československé republice. Nyní stručně k celkovému obsahu publikace. Je shrnut v dalších nečíslovaných částech knihy, které prozrazují něco i z toho, jak se samotní věřící vyrovnávali s novou bezprecedentní situací u nás. O tom viz, mimo jiné i část nazvanou: *Proč nás porazil Hospodin*, v které autor zmiňuje článek kardinála římskokatolické církve Miloslava Vlka, nazvaný *Únor roku 1948 a jeho odkaz dnešku* (s. 36–43). Na to navazují další části o Církevních zákonech z roku 1949, které velmi radikálně omezovaly jak náboženské svobody jednotlivců, tak také činnosti křesťanských církevních organizací. S tím souviselo i zřizování státních úřadů okresních i krajských církevních tajemníků (OCT, KCT), které vydávaly zároveň státní souhlasy pro ordinované i laické kazatele.

Všechny dřívější služby bývalé Jednoty československé: kázání Božího slova, nedělní škola pro děti, práce s mládeží, misijní působení církvi byly pod přísnou státní kontrolou. I tam, kde jednotliví kazatelé, laičtí pracovníci nebo věřící svědčili někomu osobně o víře v Boha, o odpuštění hříchů a věčné spáse v Ježíši Kristu, byli sledováni a museli čelit určité diskriminaci. Veškeré křesťanství se smělo uskutečňovat v budovách kostelů a modliteben, jinak se křesťané dostávali do konfliktu se státní ideologií, byli vyslýcháni. Osobně bych mohl o tom mnoho vyprávět, když jsem na střední škole hovořil se studenty o Bibli, o Janu Husovi, byl jsem udáván na policii jako šířitel západní buržoazní ideologie, vyslýchán a 3 týdny před maturitou v roce 1958 vyhozen ze školy. Všechno to souviselo s tím, že jedinou veřejně proklamovanou, oficiálně uznávanou a obhajovanou státní ideologií byl ateismus považovaný za vědecký světový názor, vše ostatní patřilo minulosti a kapitalismu, kterému je třeba všestranně bránit. Viz části knihy: *Dozorové činnosti církevních tajemníků, o Přímé perzekuci, Neveřejné práci s dětmi, o Emigraci a Ekumenické spolupráci včetně osobních svědectví a zkušeností s Boží věrností* (s. 53–131).

K tomu všemu musím žel poznamenat i to, že v některých částech Československé republiky totiž Slovenska byla Jednota československá i některými příslušníky

jiných křesťanských církví považována za náboženskou protistátní sektu, v které se čte Bible, potom se modlí a nakonec se uskutečňují intimní nemanželské sexuální praktiky. I tyto skutečnosti značně zkomplikovaly službu Jednoty českobratrské a kompromitovaly ji i v očích některých arogantních ateistických církevních úředníků. K dalším částem už jen stručně.

Jsou to *Portréty 1*, kde autor představuje celkem 24 církevních pracovníků i kazatelů Církve bratrské, prezentuje jejich službu, problémy i těžkosti, které v období totality prožívali. Potom také část *Portréty 2* jsou věnovány kazatelské, pastýřské službě v různých časových obdobích (F. Urbánek, J. Štifter, A. Chráska, K. Kolman, J. Michal včetně smutečního rozloučení s kazatelem ThDr. Janem Urbanem (s. 135–177 a s. 213–240). Dvě závěrečné části publikace tvoří *Přílohy*, jejichž náplní jsou osobní fotografie všech církevních představitelů, kazatelů, starších, církevních pracovníků aj., takže čtenáři uvidí fotografie jak zesnulých, tak také ještě žijících církevních pracovníků (s. 242–275). Závěrečné stránky publikace tvoří *Resumé* v české, anglické a německé řeči, *Jmenný rejstřík* a báseň *Cesta bláznů* vztahující se k reakcím na smrt J. V. Stalina (s. 279–301).

Úplně na závěr si dovolím říci, že publikace autora J. Štěpána má vícedimensionální přínos. Jako první uvádím historický, kterým

autor přibližuje čtenářům dějiny vzniku a formování Svobodné reformované církve v 19. století, která po první světové válce přijala jméno Jednota českobratrská a v 60. letech 20. století se přejmenovala na Církev bratrskou. Jak druhý nový prvek je věcný charakter publikace, protože její obsah se zakládá na objektivních historických dokumentech, jak je obsahují Archiv RCB, písemné zprávy ze sborů CB, které poskytují obraz o tom, co jednotliví kazatelé, laičtí pracovníci i jednotliví věřící na svých místech prožívali. K historickému a objektivně věcnému významu připojme ještě pedagogický aspekt, který současnou mladou generaci nejen objektivně informuje o minulé obtížné situaci věřících v dobách bývalého komunistického politického režimu, ale také ji inspiruje k hledání smysluplného života ve světě, které se spojuje s vírou zjeveného Boha v Ježíši Kristu.

Kromě toho Štěpánova publikace jako celek ukazuje nepřímou ke dvěma významům známého latinského přísloví: *Historia magistra vitae – Historie je učitelka života*. Jednou tím, že přibližuje fakticky události a dění, které věřící lidé v minulosti prožívali a jejich zkušenosti mohou inspirovat křesťany k důvěře v Boží pomoc a k činům víry, které jsou nezbytné i dnes. Jsou to: Porozumění, láska, pomoc, respekt k osobnostem druhých a zodpovědnost. Po druhé citované přísloví: *Historia...* varuje před ideologicko-politickým násilím,

zneužíváním politické moci, pohrdáním náboženským přesvědčením druhých a před propagováním ateismu jako jediného, správného a vědeckého světového názoru, protože i on představuje spíše životní orientaci lidí opírajících se o určité dílčí vědecké poznatky, než absolutně zdůvodněné a objektivně podložené vědecké poznání. Na rozdíl od toho víra Pána Boha poznává, prožívá jeho blízkost ve všech oblastech života, má tedy noetický i empirický rozměr, které

svou vnitřní kvalitou přesahují veškerou viditelnou skutečnost života. Úplně na závěr si dovolím říci, že ani dnes křesťané nevědí úplně, jakými cestami ji všemohoucí Bůh v budoucnosti povede, ale, jak nás publikační příběhy utvrzují, smíme již nyní vědět, že Pán Bůh nikdy neopustil své, neopustí je nyní až do eschatologické budoucnosti. Potvrzují to slova Pána Ježíše adresovaná učedníku Petrovi o tom, že Kristovu církev „brány pekel nepřemohou“ (Mt 16,16–19).

Prof. ThDr. Ján LIGUŠ, PhD.