

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

Časopis pre teológiu a katechetiku

Číslo 1
Ročník 7 (2019)

Testimonium fidei

Časopis pre teológiu a katechetiku

Číslo 1

Ročník 7 (2019)

Vydáva:

Katedra teológie a katechetiky
PF UMB v Banskej Bystrici

Zodpovedný redaktor:

Prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.

Redakčná a recenzná rada:

Doc. PhDr. Slavomír Krupa, PhD.

Doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Doc. PaedDr. ThDr. Monika Zaviš, PhD.

Prof. ThDr. Pavel Hanes, PhD.

Prof. PaedDr. Dana Hanesová, PhD.

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

Prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.

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

Prof. ThDr. Anton Tyrol, 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: 20191

Tlač: TRIAN, s. r. o., Banská Bystrica, 2019

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: september 2019

Obsah

Pavel PROCHÁZKA: <i>Na úvod</i>	5
---------------------------------------	---

Štúdie

Imrich PERES: <i>Helenistické texty a obrazy v Apokalypse Jánovej</i>	7
Pavel HANES: <i>Teológia a dystopické výzvy súčasnosti</i>	23
Pavel PROCHÁZKA: <i>Diakonia v identite zbožnosti u metodistov</i>	37
Viktória ŠOLTÉSOVÁ: <i>Duchovný rozmer človeka ako východisko diakonie</i>	47
Mariana KUŠIAKOVÁ: <i>Mlčanie ako metakomunikácia v kontexte pastoračnej práce</i>	61
Tomáš KOHÚT: <i>Kresťanská etika a sekularizácia</i>	73

Teológia a prax

Anna MASARIKOVÁ: <i>Možnosti cirkvi v práci s obeťami sexuálneho zneužívania detí</i>	89
Theophile Masy DIVANGAMENE: <i>Pomoc a podpora multikulturálnej kresťanskej cirkvi Bethany hannoverským utečencom v rámci sociálnej integrácie</i>	105
Peter KOZÁR: <i>Podpora duchovného rozvoja osôb v strednom veku</i>	113

Recenzia

Mariana KUŠIAKOVÁ: <i>Pastoračná Starostlivosť. Sprevdzanie, stretnutie a interpretácia života v horizonte kresťanskej viery. Učebnica.</i> ...	123
---	-----

Contents

Pavel PROCHÁZKA: <i>Introduction</i>	5
--	---

Studies

Imrich PERES: <i>Hellenistic Texts and Images in John's Apocalypse</i>	7
Pavel HANES: <i>Theology and Today's Dystopian Challenges</i>	23
Pavel PROCHÁZKA: <i>Diakonia in the Religious Identity of Methodists</i> ...	37
Viktória ŠOLTÉSOVÁ: <i>The Spiritual Dimension of Man as a Starting Point of Deaconry</i>	47
Mariana KUŠIAKOVÁ: <i>Silence as Meta-communication in the Context of Pastoral Work</i>	61
Tomáš KOHÚT: <i>Christian Ethics and Secularization</i>	73

Theology and practice

Anna MASARIKOVÁ: <i>The Possibilities of the Church at Working with the Victims of Child Sexual Abuse</i>	89
Theophile Masy DIVANGAMENE: <i>Help and Support for Refugees in Hannover by Multicultural Christian Church Bethany in the Frame Work of the Social Integration</i>	105
Peter KOZÁR: <i>Supporting the Spiritual Development of People in Middle Age</i>	113

Review

Mariana KUŠIAKOVÁ: <i>Pastoral Care. Support, Meeting and the Interpretation of Life in the Horizon of Christian Faith. A Textbook.</i>	123
---	-----

Na úvod

Prvé číslo siedmeho ročníka časopisu *Testimonium fidei* tentokrát prináša články nielen z pera pedagógov, ale aj doktorandov a absolventov Pedagogickej fakulty UMB v Banskej Bystrici. Katedra teológie a katechetiky chce dať priestor na teologický rozhovor aj nastupujúcej generácii.

V časti vedeckých štúdií sa prof. I. PERES venuje knihe Zjavenia a jej apokalyptike, kde sa uplatňuje nielen židovský a ranokresťanský apokalyptický pohľad, ale aj pomerne bohatý helenistický svetonázor. Autor predpokladá, že pri tvorbe eschatológie apoštolskej cirkvi sa mohla uplatniť aj mýtická teológia helenistického sveta. Mieru a formu tejto recepcie podkladá výskumom za pomoci rozboru niektorých konkrétnych príkladov.

Prof. P. HANES sa vo svojej štúdiu zaoberá súčasnými populárnymi dystopiami a katastrofickými prognózami, ako vplývajú na ľudskú psyché. Pre teológiu považuje za dôležité všimnúť si filozofické pozadie, z ktorého tieto prognózy vychádzajú: monistický determinizmus a scientistickú antropológiu. Dokladá, že dystopická budúcnosť nie je fatálne determinovaná a človek nie je totálne ovládnuteľný modernými technológiami.

Prof. P. PROCHÁZKA prichádza s tézou, že význam diakonie v zbožnosti metodistov je možno dôležitejší, než sa doteraz publikovalo. Autor si všima prvky myslenia o diakonii v počiatkoch metodizmu a podčiarkuje, že šírenie „svätosti podľa Písma“ bolo spojené s presvedčením, že ide o sociálnu svätosť. Pôvodný osobný rozmer diakonie v identite zbožnosti sa u metodistov vytratil s rozvojom od cirkvi oddelených diakonických služieb. Slovenskí metodisti majú možnosť získať túto identitu späť, keďže postavenie malej cirkvi v prostredí dnešného Slovenska im na to dáva šancu.

Dr. V. ŠOLTÉSOVÁ definuje zdroje a obsah diakonie cirkvi. Zdôrazňuje duchovnú dimenziu človeka v chápaní základného zdroja kresťanskej sociálnej práce. Podáva kristologický pohľad na jeho pochopenie a jeho historickú a aktuálnu úlohu v cirkvi v spektre biblických pasáží. Zameriava sa na diakoniu cirkvi a pozoruje ju z rôznych uhlov pohľadu vo vzťahoch s teologickými disciplínami a inými hraničnými disciplínami z oblasti psychológie náboženstva.

Mgr. et Mgr. Mariana KUŠIAKOVÁ, doktorandka, načrela do témy mlčania v kontexte pastoračnej práce. Podčiarkuje výpovednú silu mlčania najmä v krízových situáciách. Kompetentný sprevádzajúci pastoračný pracovník by mal vedieť dešifrovať mlčanie svojho zverenca aj v ohľade na moment, v ktorom k zmĺknutiu došlo, a podľa toho zaujať postoj. Identifikácia spúšťača mlčania je najdôležitejšia pre dekódovanie obsahu komunikátu a pre následnú terapiu.

Mgr. T. KOHÚT vo svojom príspevku o kresťanskej etike a sekularizácii reflektuje obmedzovanie náboženstva do privátnej sféry. Sekularizmus hodnotí ako morálne zlý, keďže prvou etickou požiadavkou Biblie je veriť a uctievať večného Boha. Avšak sekulárny človek môže konať relatívne eticky dobre, humánne, najmä vo vzťahu k zachovaniu istej spravodlivosti

a života na zemi. Predpoklady na to vysvetľuje učenie o človeku ako imago Dei. Autor dochádza k presvedčeniu, že vo svojej radikálnej podobe sekularizmus vykazuje znaky modlárskeho náboženstva.

V časti *Teológia a prax* prinášame niekoľko článkov na aktuálne témy. Mgr. A. MASARIKOVÁ píše o možnostiach cirkvi v práci s obeťami sexuálneho zneužívania detí, T. M. DIVANGAMENE o práci s migrantmi v jeho nemeckom cirkevnom spoločenstve v Hannoveri a P. KOZÁR prispel článkom o podpore duchovného rozvoja osôb v strednom veku.

Články tohto čísla spolu s *recenziou* prinášajú pomerne pestré spektrum riešení teologických a cirkevných otázok. Sú predchnuté vierou, že teologická práca má hlboký zmysel a ušľachtilé ciele. Je za nimi výskumná práca a interpretácia poznatkov, ktoré môžu byť prínosom do súčasnej odbornej debaty v teologickej societe. Predkladáme ich v nádeji, že čitateľa zaujmú a pomôžu v ďalšej reflexii a rozvoji nášho teologického myslenia, myslenia viery.

Pavel PROCHÁZKA

Štúdie

Helenistické texty a obrazy v Apokalypse Jánovej

Imrich PERES

Abstrakt

Kniha Zjavenia je takým silne apokalyptickým spisom, v ktorom sa uplatňuje nielen židovský a ranokresťanský apokalyptický pohľad, ale podľa nášho názoru objavuje sa v ňom aj pomerne bohatý helenistický svetonázor. Miestami je možné dokonca aj doslova identifikovať pramene helenistických textov. Takéto prekrytie apokalyptických obrazov a textov je možné vidieť aj v nasledujúcich apokalyptických scenároch: urbanizácia nebeského Jeruzalema (Zj 21,9–27), biely súdny stolec posledného súdu (Zj 20,11–15), potrestanie satana (Zj 20,1–3), príjemná rajská klíma (Zj 7,16–17), vyobrazenie draka (Zj 12–17), napomenutia siedmym apokalyptickým zborom (Zj 2–3), satanov trón atď. Táto skutočnosť nás vedie k tomu, aby sme predpokladali, že pri tvorbe eschatológie apoštolskej cirkvi sa mohla uplatniť aj mýtická teológia helenistického sveta. Mieru a formu tejto recepcie sme sa v našom výskume za pomoci rozboru niektorých konkrétnych príkladov snažili hodnoverne vykázat'.

Kľúčové slová: helenistické texty, obrazy, eschatologické schémy, rajská klíma, potrestanie satana, kľúče smrti a hádu.

Abstract

Hellenistic Texts and Images in John's Apocalypse: The Book of Revelation is a strong apocalyptic writing, which presents not only the Jewish and early Christian apocalyptic perspective, but, in our opinion, also a rich Hellenistic world view. Sometimes it is possible to identify the sources of the Greek texts almost word for word. For example, one can feel such an overlay of pictures or texts in the following apocalyptic scenarios: the urbanization of the Heavenly Jerusalem (Rev 21:9–27), the Last Judgement's white judgement seat (Rev 20:11–15), Satan's punishment (Rev 20:1–3), a pleasant paradisiac climate (Rev 7:16–17), depiction of the

dragon/beast (Rev 12–17), the warnings addressed to the seven apocalyptic churches (Rev 2–3), Satan’s throne, etc. This fact forces us to suppose that the formation of the eschatology of the Apostolic Church might have been influenced also by the mythical theology of the Hellenistic environment. The author tries to demonstrate the extent and form of that more specifically by analysing various examples.

Keywords: Revelation, Hellenistic texts, images, eschatological schemes, paradisiac climate, Satan’s punishment, keys of death and hades.

Úvod

Ján v knihe Zjavenia pri vykreslení svojich videní a popísaní hrôz používa veľmi mnoho takých materiálov, ktoré majú svoj pôvod v rôznych antických prameňoch.¹ Je pravdou, že podľa najsilnejšieho názoru dnešných bádateľov sa pozadie výkladu knihy Zjavenia má hľadať vo svete starozákonnej teológie. Ba dokonca podľa niektorých teológov sa zdá, že celá kniha Zjavenia nie je nič iné, než podľa apoštolskej teológie aktualizovaný komentár starozákonných apokalyptických textov. Napr. podľa heidelberského novozákonníka Klausa Bergera je možno tvrdiť, že kniha Zjavenia vo svojej štruktúre je silne orientovaná na knihu proroka Ezechiáša, ba že zvlášť oddiel Zj 17–22 chce byť akýmsi „postupným midrášom“ (als fortlaufender Midrasch) tejto knihy.²

Ja sám³ o týchto a ďalších oddieloch knihy Zjavenia už asi ped 20 rokmi som sa pokúsil poukázať⁴ na to, že okrem materiálov z knihy Ezechieľ sa v Apokalypse nachádzajú aj reminiscencie na iné starozákonné apokalyptické proroctvá, akými sú napr. prorocké knihy Izaiáš, Daniel, Joel,

¹ Por. Franz TÓTH, Von der Vision zur Redaktion: Untersuchungen zur Komposition, Redaktion und Intention der Johannesapokalypse, in: Jörg FREY – Jame A. KELLHOFFER – Franz TÓTH (eds.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption*, WUNT 287, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 319–410.

² Klaus BERGER, *Die Theologiegeschichte des Urchristentums*, UTB, Tübingen–Basel, Francke Verlag, 1994 (²1995), 622.

³ Prednáška „*Apocalypsis Homeri*“ na konferencii reformovaných doktorov (Doktorok Kollégiuma) v Sárospataku dňa 26. augusta 1998, čo bolo aj publikované ako samostatná štúdia (pozri poznámku č. 4).

⁴ Por. Imre PERES, *Apocalypsis Homeri*, Komárno, Calvin Teológiai Akadémia, 1999. Imre PERES, *Apocalypsis Homeri*. Homéroszi motívumok az ókori görög sírköveken és a Jelenések könyvében [Apocalypsis Homeri. Homérovské motívy na gréckych antických náhrobných nápisochoch a v knihe Zjavenia], in: NAGY Antal (ed.), *Napkelettől napnyugatig*, VT 1, Budapest, Lux, 1999, 63–149.

Zachariaš alebo aj Malachiáš. Ale môžeme povedať aj to, že v tejto knihe sa môžu nájsť aj určité fragmenty materiálov, metafor a kérygmatických teologických reflexií z Pentateuchu.

Tento obraz však nie je jednoduchý, lebo dôkladnejší výskum potvrdzuje, že niektoré paralely knihy Zjavenia majú svoju príbuznosť aj s viacerými novozákonnými autormi. Podľa Martina Karrera (ktorý píše najnovší komentár ku knihe Zjavenia v rade EKK, plánovaný na 3 zväzky) sa môžu nájsť určité príbuznosti niektorých tém a motívov knihy Zjavenia aj v listoch apoštola Pavla, v liste Judovom a Židom, ba aj v textoch synoptických evanjelií.⁵ (Rozboru týchto sa teraz nebudeme venovať).

Isto pravdou je aj to, že okrem týchto sa v knihe Zjavenia objavujú aj náznaky na diela Homérove, Hesiodove, na grécko-rímsku mytológiu a dobovú apokalyptickú teológiu, ako o tom svedčia aj pseudepigrafne spisy židovstva tej doby. To dovoľuje predpokladať, že v Jánovej Apokalypse sa uplatňuje pomerne bohatý helenistický pohľad na svet⁶, čoho zvlášť tri prúdy je možno sledovať:

1. V prvom rade sa to objavuje tak, že miestami je možno *doslova identifikovať* pramene gréckych textov. Ba čo viac, tu a tam je možno aj rozpoznať konkrétne texty.

2. Zároveň je treba vidieť aj to, že miestami je helenistický text alebo text Jánov síce voľnejší, ale *príbuzné črty jednotlivých apokalyptických scenárov* sa dajú dosť dobre vytušiť.

3. Niekde sa zase objavujú určité *podobnosti alebo analógie* medzi dvoma eschatologickými nazeraniami.

Táto skutočnosť nás núti k tomu, aby sme smelo predpokladali: pri tvorení eschatológie apoštolskej cirkvi zohrala svoju nemalú úlohu aj *mýtická teológia helenistického prostredia*, v ktorom sa táto kresťanská eschatológia rodila. Teraz sa pokúsime spätnou cestou tieto helenistické motívy aspoň na úrovni výberu vystopovať. V ďalšej časti tejto štúdie sa pokúsime tento výskum rozdeliť na dva bloky, a totiž: 1. Najsamprv na základe troch príkladov predstavím helenistické a biblické texty, aby sa dalo vidieť, že konkrétne kde a ako sa mohol udiť priamy vplyv na text Apokalypsy, resp. ako sa mohol utvárať biblický obraz na základe helenistického textu. 2. Potom vo väčšom prehľade zhrniem náboženské motívy, ktoré sa objavujú (aj) v knihe Zjavenia, ktoré by mohli pochádzať

⁵ Martin KARRER, *Johannesoffenbarung*, I. Band (1–5), EKK XXIV/1, Neukirchen–Vluyn 2017, 65–70. Por. Craig R. KOESTER, *Revelation*, AYBC 38, Yale University Press, 2014, 80–85.

⁶ K tomu vid' napr. Klaus BERGER – Carsten COLPE, *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez* [Zbierka náboženských textov k Novému zákonu], Szeged, JATEPress, 2018, 20nn.

z priamej textovej recepcie, z recepcie motívov, resp. ktoré by mohli byť analógiami, priamymi napodobeninami alebo len podobnosťami, vrátane pozitívnych alebo negatívnych foriem spracovania.

1. Príklady helenistických textov v knihe Zjavenia

Najsamprv sa pokúsime ozrejmiť, ako sa objavujú v knihe Zjavenia tie helenistické texty, ktoré majú viac-menej skutočné textové prekrytie, alebo aspoň v určitých podrobnostiach sa takými zdajú na základe určitelných prameňov. Ako helenistický prameň nám môže poslúžiť v prvom rade grécka mytológia, zvlášť v podaní Homerovom a Hesiodovom, ďalej diela Pindarove, Kallimachove a Platónove, a okrem toho aj grécke náhrobné nápisy, ktoré dobre prezrádzajú, akým spôsobom sa mytologické motívy a prvky antického gréckeho nábožensko-mýtického myslenia uplatňovali v praktickej ľudovej „zbožnosti“, resp. v bežnom ľudovom povedomí.

1.1. Príjemná rajská klíma (Zj 7,16–17)

Čo je samozrejmejšie, ako to, že ľudia – a teda aj antickí ľudia – túžili po príjemnom živote. Táto túžba sa však netýkala len pozemského života, ale aj ich postmortálnej existencie. Preto neprekvapuje, že vzhľadom na to nachádzame aj veľmi pekné grécke opisy príjemnej záhrobnej klímy a blaženého stavu mŕtvych, ktorí svoj život po smrti trávajú na veľmi príjemných miestach v chládku, bez starostí, utrpenia a hladu, v blízkosti nebeského, slnkom ožiareného Olympu. Jeden antický náhrobný nápis na bielom mramore, na ktorom príbuzní ženy menom Próte opisujú presvedčenie o jej blaženom stave, to vyjadruje (v mojom preklade) takto:

*Nezomrela si, Próté, ibaže si prešla na lepšie miesto,
a teraz prebývaš na ostrove blažených, obliata slávnostným svetlom.
Tam na Elyzijských pláňach prechádzaš sa s radosťou
na kvetnatých poliach, vzdialená každej strasti.
**Netrápi ťa studená zima, ani horúce slnko, neškodí ti ani
choroba.
Netrpíš kvôli hladu ani smädu,
netúžiš vrátiť sa do života na zemi.
Žiješ si bez nedostatku, v čistom žiarení, v blízkosti Olympských
vrchov.**⁷*

⁷ Por. Imre PERES, *A Jelenések könyve* [Kniha zjavenia], Patmosz, Debrecen, DRHE, 2013, 150. Imre PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 116. Werner PEEK, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1965,

Tu tlmočený obraz pochádza pravdepodobne od Homéra, lebo v jeho Odysei môžeme čítať:

*So saying, bright-eyed Athena departed
for Olympus, where they say the gods' abode is firm forever.
**It is not shaken by winds or ever wet by rain,
and snow does not come near it, rather, cloudless clear air
spreads, and white sunlight plays, upon it.**
In it the blessed gods take pleasure every day.⁸*

Tento helenistický obraz úzko súvisí s podobne formulovaným textom Jánovej Apokalypsy, kde (Zj 7,14–17) je tiež pekne opísaný veľmi príjemný postmortálny stav spásy pred trónom Božím a Baránkovým, takto:

*To sú tí, čo prichádzajú z veľkého súženia,
oprali si rúcha a vybielili ich v Baránkovej krvi.⁹
Preto sú pred Božím trónom
a dňom i nocou mu slúžia v jeho chráme;
a ten, čo sedí na tróne, rozprestrie nad nimi svoj stan.
**Nebudú už hladovať, nebudú mať ani smäd,
nebude na nich dorážať slnko, ani nijaká horúčosť,¹⁰**
lebo Baránok, ktorý je uprostred trónu, bude ich pásť
a vodiť ich bude k prameňom vôd života
a Boh im zotrie z očí každú slzu.¹¹*

n° 399 = Werner PEEK, *Griechische Versinschriften – Grabtexte* (I.), Berlin, Akademie Verlag, 1955, n° 1830; Hermann BECKBY, *Anthologia Graeca* VII, München, Artemis, 1965, 591, Anm. 407; Georgius KAIBEL, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, 1965, n° 649; Paul HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, NA (NF) 2, Münster, ³1978, 55; por. Ilse FOERST-CRATO, *Ausblicke ins Paradies*, München–Planegg, 1958, 74.

⁸ Homér, *Odysea* VI, 41–46. Vid' aj: Hesiodos, *Práce a dni* (*Werke*, 167–173): <http://homer.library.northwestern.edu/html/application.html>

⁹ Por. Dan 12,1; Mt 24,21; Mk 13,19.

¹⁰ Por. Iz 49,10.

¹¹ Por. Žalm 23,1–2; Iz 25,8; 49,10; Ez 34,23.

„Táto rajská klíma, ktorá je známa už aj z Homérových básní, a objavuje sa skoro v každej poézii východných (tj. orientálnych) rajských túžob, sľubuje maximálne optimálny stav spásnej blaženosti. K tomuto pozitívnemu obrazu patrí aj to, že v záhrobnom živote sa mŕtvi budú pohybovať v blízkosti čerstvých prameňov vody (ἐπι ζωῆς πηγὰς ὕδατων). Tento údaj je dôležitý pre popis každej rajskej lokality, lebo podľa antických predstáv duše po smrti majú smäd, lebo v smrti stratili vlhkosť krvi, preto je dôležité, aby v záhrobí boli v blízkosti čerstvých (tj. tečúcich) vôd, ako to poznáme napr. z vyobrazení na egyptských pyramídach, alebo aj z vyobrazení v kresťanských katakombách.“¹²

1.2. Potrestanie satana (Zj 20,1–3)

Ďalší helenistický obraz knihy Zjavenia sa týka Božieho nepriateľa, totiž *potrestania satana*, ktorého Boh uvrhne do hlbkej priepasti v podsvetí, a tam ho drží uväzneného, tak, že vchod podsvetia zatarasil veľkým kameňom a zapečatil ho, aby odtiaľ nemohol vyjsť, iba ak mu dovolí Boh.

Od tejto predstavy je možné sa priamo dostať ku gréckemu mýtu, podľa ktorého Zeus Tyfóna, ktorý sa proti Diovi vzbúril, zviazal, uvrhol do podsvetia, a tam – aby z Tartaru nemohol vyjsť – navalil na vchod sopku Etna. Tento príbeh je možné v Hesiodovom opise čítať takto:¹³

*So when Zeus had raised up his might and seized his arms, thunder and lightning and lurid thunderbolt, he leaped from Olympus and struck him, and burned all the marvellous heads of the monster about him. **But when Zeus had conquered him and lashed him with strokes, Typhoeus was hurled down, a maimed wreck, so that the huge earth groaned.** And flame shot forth from the thunder-stricken lord **in the dim rugged glens of the mount**, when he was smitten. A great part of huge earth was scorched by the terrible vapour and melted as tin melts when heated by men's art in channelled crucibles; or as iron, which is hardest of all things, is softened by glowing fire in mountain glens and melts in the divine earth through the strength of Hephaestus. Even so, then, the earth melted in the glow of the blazing fire. And **in the bitterness of his anger Zeus cast him into wide Tartarus.**¹⁴*

¹² Imre PERES, *A Jelenések könyve* [Kniha zjavenia], 150.

¹³ Por. Hesiodos, *Theogonia*, 853–868. Por. Imre PERES, *A Jelenések könyve*, 311.

¹⁴ Translated by Hugh G. Evelyn-White (1914):

<http://www.sacred-texts.com/cla/hesiod/theogony.htm>

Tento radikálny zákrok proti nepriateľovi, ktorý sme uviedli ako mýtický helenistický text, sa objavuje aj v knihe Zjavenia, keď Boh satana ako dávneho nepriateľa a skaziteľa ľudstva zviaže, uvrhne do podsvetia, a tam jeho vchod zapečatí. Helenisticky orientovaný kresťanský vizionár (Zj 20,1–3) túto epizódu z Apokalypsy popisuje takto:

*Videl som anjela zostupujúceho z neba.
Mal kľúč od priepasti a v ruke veľkú reťaz.
Zmocnil sa draka, toho starého hada, ktorým je diabol, satan,
a sputnal ho na tisíc rokov.¹⁵
Hodil ho do priepasti, zavrel a zapečatil ju nad ním,
aby už nezvádzal národy,
kým sa nedovrší tisíc rokov.
Potom musí byť na krátky čas uvoľnený.*

Z porovnania textov vysvitá, že tu je možné badať vážne zhody medzi textami, ale zvlášť v scenári týchto príbehov. Aj rámec príbehu prezráda jednoznačné príbuzné rysy: zápas s nepriateľom, uvrhnutie do podsvetia, priestor podsvetia, zviazanie, zapečatenie. Samozrejme do tohoto deja sa vmiešajú aj iné drobnejšie motívy z gréckej mytológie alebo zo židovskej apokalyptiky, avšak skutočnosť zhody je jednoznačná.

1.3. Kľúče smrti a podsvetia (Zj 1,18)

V sérii helenistických príkladov si môžeme všimnúť ešte aj ďalší motív a to kľúče smrti a podsvetia. Je iba samozrejmé, že Kniha Zjavenia kľúče smrti a hádu vidí v rukách Ježiša Krista.¹⁶ Biblický text (Zj 1,17–18) to vyjadruje takto:

*Keď som ho uvidel, padol som mu k nohám ako mŕtvy.
On položil na mňa pravicu a povedal:
„Neboj sa! Ja som Prvý a Posledný¹⁷ a Živý.
Bol som mŕtvy a hľa, žijem na veky vekov
a mám kľúče smrti a podsvetia.“*

¹⁵ Por. 1Mojž 3,1.

¹⁶ Por. Viktor NAGY, A halál és a pokol kulcsai [Kľúče smrti a podsvetia], in: Imre PERES – Áron NÉMETH, *Az ókori keresztényen világ (IV.) – Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága* [Kresťanský svet antiky – Symboly novozákonnej eschatológie], PK 6, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2018, 123–132.

¹⁷ Por. Iz 44,6; 48,12; Zj 2,8; 22,13.

Tento obraz z Apokalypsy – moc kľúčov (κλείς)¹⁸ od podsvetia – dobre pozná aj grécke mýtické myslenie. V antike boli smrť (*Thanatos* – θάνατος) a Hádes (*Hádés* – ᾍδης) personifikované bytosti, ktoré dobre pozná aj grécka mytológia. Podľa niektorých bádateľov¹⁹ je otázne, či sa tu má hľadať konkrétne určité božstvo, alebo je treba myslieť len na teritórium mŕtvych, alebo na oboje.²⁰ Je pravdou, že práve pripomenka toho, že kľúče smrti a podsvetia patria Ježišovi, už automaticky našepkáva tú skutočnosť, že tu nebeský Kristus získava moc nad takými sférami a mocnosťami (božstvami), ktoré sú známe práve z gréckych mýtov. Totiž v gréckej mytológii bohovia a božstvá zápasili medzi sebou preto, aby získali pre seba kľúče od brány ríše smrti (πύλη). Preto u Grékov kľúče od podsvetia sú v rukách takých bohov, ktorí sú úzko spojení s podsvetím, ako napr. Hádes a Persefóna,²¹ resp. Aiakos²² atď. Kto získa kľúče od podsvetia, ten zároveň získa aj vládu nad životom a smrťou.²³ Ak Kristus je pánom smrti a podsvetia – keďže podľa Jána má v rukách On zmienené kľúče – preto On má

¹⁸ V antike výraz „moc kľúčov“ mal niekoľko významov. V knihe Zjavenia mali napr. svedkovia Boží (μάρτυρες) moc (ἐξουσία) na to, aby v konečnom apokalyptickom čase zatvorili (κλείω) nebo, aby nepršalo (Zj 11,6), alebo aby vyvolali ďalšie pohromy.

¹⁹ Por. napr. Traugott HOLTZ, *Die Offenbarung des Johannes*, NTD 11, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 31.

²⁰ Por. Ernst LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16, Tübingen, Mohr Siebeck, 1953, 19.

²¹ Hádes a Persefóna sú manželský pár, ktorý vládne podsvetiu. Je teda pochopiteľné, že v mytologickom svete oni majú v rukách kľúče od svojej podzemnej ríše: por. Homéros, *Ill.*, 8,367. Pausanias, *Graecae descriptio*, V, 20,3. Niekedy podsvetie a kľúče od neho preto spolu súvisia, lebo antickí Gréci podzemný priestor, kam bohovia uvádzajú mŕtvych, označovali ako podzemný „palác“ alebo rezidenciu, príp. ako Hádovo kráľovstvo (βασιλειον ᾍιδαιος), Hádov dom, Hádovo mesto (ᾍιδαιος πόλις), alebo tiež ako komoru/izbu Persefóny (θάλαμος Περσεφόνης). Imre PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 42–45.

²² Aiakos sa u Grékov považoval za podsvetného sudcu, ktorého spoločníkom pri súde bol Mínos és Rhadamanthys. Oni rozhodovali o postmortálnom osude duší, ktoré prichádzali k nim do podsvetia, keď pri svojej sudcovskej stolici preskúmali duše mŕtvych (por. reflexiu na túto predstavu v Zj 20,11–14). K podsvetnej vládnucej hierarchii patril aj trojhavý obludný pes Kerberos, ktorý strážil bránu do podsvetia. Por. Imre PERES, Kerberosz, in: *Vallástudományi Szemle* 4 (2008/1), 75–92.

²³ Joachim JEREMIAS, κλείς, in: *ThWNT* 3 (1950), 743–753, tu: 745.

prístup k mŕtvym a tak nielen On vie zostúpiť do podsvetia,²⁴ ale odtiaľ môže vyvieť aj tých, ktorých si vyvolí, zvlášť v posledný deň pri konečnom súde nad svetom.²⁵

Sériu príkladov by bolo možné uvádzať bez konca, tak, ako sa objavujú v menších či väčších scenároch. Snáď tu stačí iba uviesť, že sa zmienime o niekoľkých ďalších motívoch, v ktorých sa objavujú tieto obrazy: urbanizácia nebeského Jeruzaléma (Zj 21,9–27), biely súdny stolec posledného súdu (Zj 20,11–15), vyobrazenie beštie (draka) (Zj 12–17), napomenutia sedem apokalyptickým zborom (Zj 2–3), satanov trón, atď.

2. Eschatologické schémy v antických a biblických predstavách

Pri prehľade zvolených eschatologických tém a ich rôznych súvislostí môžeme konštatovať, že eschatologické chápanie všetkých súvislostí posledných vecí v antickom náboženstve záviselo od ľudu, náboženstva a doby, a predsa v určitom rozsahu sa v tejto dobe dá hovoriť o podobnostiach a vzájomných vplyvoch. Mohli sme vidieť, že sa tu objavujú rôzne roviny,²⁶ ktoré sa spájajú, prelínajú alebo križujú, a môžeme iba tušiť, že je ich omnoho viac,²⁷ než koľko z nich môžeme v tejto našej štúdií vykázat'. Teraz sa pokúsime v rámci akéhosi zhrnutia obsiahnuť a vyhodnotiť eschatologické motívy, resp. tie schémy, ktoré v starovekom gréckom náboženstve môžeme odhaliť a definovať. Naš výskum aj v tomto bude sa bude dotýkať viacero tém a oblastí.

2.1. Jazykové vyjadrenia a ohraničenia eschatologických schém

Snáď prvá podobnosť a vzájomný vplyv vo výskume antických eschatológií sa týka *jazykových a terminologických* určení. Dá sa konštatovať, že určité kultické praktiky, ktoré súviseli s eschatologickou vierou, rovnakým spôsobom, alebo podobne vyjadrujú postmortálne podobnosti, napr. u Grékov a aj v kresťanskej eschatológii. Podobne aj eschatologické procesy, ba dokonca aj jednotlivé lokality, príp. bytosti a osoby majú podobné označenia v obidvoch teologických oblastiach, a že to rovnako platí aj pre eschatologické predmety, nástroje, časy a spoločenstvá.

²⁴ Por. Mt 16,18; 1Pt 3,19; 4,5–6; Zj 20,11–15.

²⁵ Por. PERES Imre, *A Jelenések könyve*, 42–43.

²⁶ PERES Imre, *Az ókori egyház eszkatológiai vetületei* [Eschatologické motívy apoštolskej cirkvi], in: PERES Imre – NÉMETH Áron, *Az ókori keresztény világ* (IV.) – *Az ókori egyház eszkatológiai vetületei*, PK 4, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2016, 231–233.

²⁷ Por. Imre PERES, *Pillantások a végidőkre* [Pohľad do posledných čias], PK 3, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2017.

Eschatologické schémy teda potvrdzujú terminologickú príbuznosť a ukazujú do jedného spoločného smeru: na smrť, na záhrobie, na očakávanie blaženého života, príp. na dosiahnutie večnosti či získanie nesmrteľnosti. Môžu sa týkať aj veľkých svetových katastrof, avšak kresťanská teológia je v tomto bode omnoho radikálnejšia a odvážnejšia.

2.2. Promortálne a proeschatologické praktiky

Bolestivá skutočnosť smrti nútila antických ľudí k tomu, aby svoje zážitky maximálne miernili, čo viedlo smrteľníkov aj k tomu, aby o posmrtnom živote tvorili čo najviac pozitívne predstavy, teda aby si želali, že večnosť budú tráviť v čo najpozitívnejšom a v najväčšom pôžitku. Zároveň si však museli uvedomiť, že tento postmortálny „blahobyť“ je treba nielen uviesť v texte náhrobného nápisu, ale že je treba v jeho záujme aj niečo urobiť – a to už v tomto pozemskom živote. Preto vo svojich predstavách a v každodennom živote sa začali uplatňovať *rôzne praktiky*, ako napr. zasvätenie, alebo plnenie takých etických noriem, z čoho budú môcť získať taký kredit, aby po smrti mohli získať skutočne pozitívny osud. Tu je možné odhaliť mnohé podobnosti (ako napr. imitované alebo prevzaté praktiky), akým mohli byť napr.: krst za mŕtvych, posvätná večera, kultické hodovanie, koncentrácia v modlitbe, získavanie vízií, alebo také extatické modlitby a „uchvátenia“, ktoré by pomohli odhaliť tajomstvá života po smrti a spôsob, ako vstúpiť do priestoru pozitívnej transcencie. K tomuto účelu slúžili promortálne a proeschatologické praktiky, ktoré v poslednom rade sa snažili zabezpečiť pozitívne riešenie života v eschatóne.

2.3. Eschatologické znamenia a podobnosti

Ako veľmi podobné sa pre pohanský a kresťanský svet zdajú také eschatologické *znamenia a podobnosti*, ktoré sa v antických náboženstvách rovnako objavujú u rôznych národov. Znamenia mali za cieľ, aby priblížili skutočnosť smrti a signalizovali, čo je možné a čo nie je možné dúfať tým, ktorí zostupujú do hádu, alebo ktorí zostávajú nažive v tomto svete. Eschatologické podobnosti a symboly mali za cieľ poskytnúť pomoc v tom, čo v abstraktnom vyjadrovaní ľudského jazyka nebolo možné vyjadriť, preto symboly a metafory sa stali takými nástrojmi, ktoré mnohofarebne rozprávali o tom, čo sa skrýva za smrťou a v postmortálnom živote v záhrobí, o čom najčastejšie hovorili len mytologické texty, alebo informovali mýtické príbehy. Tieto obrazy a metafory však potrebovali dekódovanie, s čím rovnako zápasil každý, kto v antike chcel týmto tajomstvám rozumieť. V jednej zo svojich predchádzajúcich štúdií ako príklad som uviedol 10 takých podobností a metafor, ktoré dobre odzrkadľovali symbolické vyjadrenia eschatologických schém, a z časti

prezrádzali aj ich zmysel.²⁸ Poukázal som aj na to, že v množstve znamení a symbolov je treba vidieť bohatstvo eschatologickej predstavivosti, čo samozrejme najčastejšie chce byť, alebo môže byť iba poetickým a záživným príkladom pre chápanie určitej záhrobnej tajomnosti. To však nemusí znamenať to, že za znameniami a metaforami skutočne stojí správne chápaný svet. Je však pravdou, že ľudia postihnutí smrťou ľahšie nachádzali potešenie v metaforických obrazoch a pekných podobenstvách. A to nebolo charakteristické len pre antických Grékov alebo Židov, ale aj pre kresťanov. Zároveň môžeme vidieť, že po dekódovaní podobností a metafor sa nutne zužuje rozmer predstavivosti a dochádza k najvnútornejšiemu a najjednoduchšiemu chápaniu večnosti, a to *byť s Kristom naveky*. Aj pozitívna grécka eschatológia, zvlášť od 2. st. po Kr. sa taktiež silne pretvára v tom zmysle, že hľadá spoločenstvo s bohmi, chce sa dostať na Olymp, kde oni bývajú, ba v nejednom prípade sa dožadujú aj divinizácie (zbožštenia). Naproti tomu židovská eschatológia v skoršom období bola zdržanlivejšia – vďaka prísnemu monoteizmu –, avšak židovské apokalyptické spisy vzniknuté okolo 1. st. po Kr. už nepovažovali za nemožné dostať sa do nebeských sfér, kde sa do 10 nebeských priestorov veľmi radi lokalizovali.

2.4. Eschatologické procesy

Eschatologické procesy sú tiež takou kategóriou v antickom náboženstve, kde je možné nájsť množstvo podobností a analógií. To je aj pochopiteľné, lebo ide o také javy, ktoré sa rovnakým spôsobom týkali Grékov, Židov, aj kresťanov. Samotný proces zomierania a smrti, pohrebu alebo smútenia skrýval v antickej kultúre pomerne rovnaké spôsoby vyjadrovania a tieto možno iba v intenzite týchto procesov mohli sa od seba líšiť. Z pohľadu eschatológie môžu sem patriť: smrť ako spánok (alebo snívanie), výstup do éteru alebo do ponebeských sfér, cesta duše v oblakoch (Himmelreise), uchvátenie, posmrtný súd, blažený život, alebo hoci aj utrpenie v zatratení. V týchto eschatologických procesoch každopádne musíme vidieť zhody a podobnosti, a to aj napriek jednotlivým špecifikám.

2.5. Eschatologické lokality

Antický človek obyčajne spájal smrť najčastejšie s nejakou *lokalitou*. Tieto lokality môžeme chápať ako pozitívne i negatívne miesta mŕtvych, aj keď niekedy sa objavuje predstava aj o „neutrálnom“ mieste zomrelých (napr. hrob). Pozitívne eschatologické lokality, ktoré prezrádzajú určitú súvislosť s inými antickými náboženskými systémami a eschatológiami, mohli byť

²⁸ Vid': Imre PERES, *Hasonlóságok és kölcsönhatások az eszkatológiában* [Podobnosti a recepcie v eschatológii], Debrecen, DRHE, 2012.

nasledovné: (po)nebeské priestory, raj, Božie kráľovstvo, nebeské mesto, nebeské kryštálové more²⁹ atď. Medzi negatívne eschatologické priestory sa môžu počítať: hádes, Tartaros, ohnivé jazero atď. Na týchto miestach sa v dávnejšej dobe predpokladal minimálny pohyb, avšak práve so vznikom kresťanstva aj v oblasti helenistických predstáv sa tieto lokality stali miestami čoraz dynamickejších udalostí.

2.6. Eschatologické bytosti a osoby

Skutočnosť smrti nebola pre antického človeka abstraktnou vecou. Viazala sa k záhrobným *bytostiam*, božstvám a osobám. Antické texty hovoria o tom, že aj samotná smrť sa prezentuje ako určitá démonická bytosť, a že aj ostatné záhrobné bytosti (anjeli, Moiry, kérovia, draci, Kerberos atď.) slúžia tejto moci. Aj títo tvoria určité topusy, ktoré sa v rôznej forme dostávajú k slovu v antických predstavách rôznych národov.

2.7. Eschatologické spoločnosti

Keď človek zomrie, nezostane sám, ale aj keď individuálne musí prežívať smrť, v podstate aj po smrti bude patriť do určitého kolektívneho kruhu, teda do *spoločenstva*. U Grékov sa po smrti zostupuje do ríše smrti (*hádes*), na lúku Asfodelos, na ostrov blažených alebo hoci aj na horu Olymp. Všade prebývajú duše zomrelých, alebo aj bohovia. Aj v kresťanskej eschatológii sú dôležité eschatologické spoločnosti, ako napr. nebeský zástup, 144.000 vyvolených Baránkových, spoločnosť martýrov, ľud pri kryštálovom mori (cirkev ako nevesta Baránkova), atď. Všetky tieto skupiny tvoria také spoločnosti, ktoré po smrti prijímajú zomrelých.

2.8. Eschatologické predmety a nástroje

Pri eschatologických procesoch a udalostiach zohrávajú dôležitú úlohu určité eschatologické *predmety a nástroje*. Takým môžu byť biele šaty, koruna, víťazný veniec, palmová vetva, Božie knihy, nebeské jedlá, oblaky, tróny, ale aj meč, žnec, blesky, atď. Iste to boli príklady z pozemského života, ktoré sa u antických ľudí transformovali do záhrobia a transcendentna, ktoré podľa ich viery boli z rôzneho dôvodu potrebné aj v post-mortálnom živote. Preto sa vhodným spôsobom dostali aj do tzv. ľudovej eschatológie antického človeka.

²⁹ Por. napr. Lilla KALLÓS, Mennyei üvegtenger [Nebeské kryštálové jazero], in: Imre PERES – Áron NÉMETH (eds.), *Az ókori keresztényen világ (IV.) – Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága*, PK 6, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2018, 73–84.

2.9. Eschatologická antropológia

Dotyk smrti najpriamejšie spôsobuje bolesť človeku. Preto môžeme hovoriť o tom, že eschatológia je v úzkom spojení aj s *antropológiou*, a to s tzv. sepulkrálnou antropológiou. Tu v centre pozornosti stojí to, že čím sa človek stáva vo smrti. Dôležitú úlohu zohrávajú tu označenia a výrazy pre dušu človeka a jeho vnútro (duch – duša, srdce, dych), keďže podstata človeka po smrti sa najlepšie vzťahuje na dušu. V mnohých antických náhrobných textoch sa stretávame s tým, že vo smrti telo a kosti človeka strácajú svoj význam, keďže sú uložené do hrobu a tam s konečnou platnosťou aj končia (spráchnivejú). Preto podstata človeka sa hľadá v duši, ktorá vstupuje do hádu, alebo odchádza na pozitívne eschatologické miesta. Už sme poukázali na to, že duša v smrti nezostáva iba „spirituálnou skutočnosťou“, ale že berie na seba také antropológické vlastnosti, ktoré umožňujú po smrti prežívať určitú formu pôžitku. Tu židovská a kresťanská teológia sa posunula ďalej, a ľudské telo a ľudskú dušu/ducha vidí v opätovnom spojení vo vzkriesení. Grécky pohľad na smrť niečo také oficiálne nebral do úvahy, avšak v storočiach po Kristu sa predsa len aj v predstavách antických Grékov takáto predstava a sympatie k tomuto pohľadu objavujú. Preto môžeme o to viac tvrdiť, že aj eschatologická antropológia obsahuje také črty, ktoré v medzináboženskom procese sa vzájomne dotýkajú, alebo aj spájajú, a to aj v prípade, ak svoj pôvodný charakter si aj naďalej zachovávajú.

Zhrnutie

Uvedené kategórie v eschatologickej sfére viery dovoľujú tušiť celkom zaujímavé podobnosti, analógie a niekedy aj vzájomné ovplyvňovanie (recepciu). V tejto štúdií sme sa mnohostranne snažili poukázať na to, že kde, akým spôsobom a do akej miery je možné tieto javy sledovať a definovať. Záverom môžeme právom predpokladať, že antická eschatológia vo svojom synkretistickom náboženskom kontexte musela byť nesmierne zaujímavým dynamickým náboženským priestorom,³⁰ kde sa jednotlivé náboženské alebo teologické smery stretávali, vzájomne krížili, a samozrejme aj inšpirovali. Kresťanstvo ako posledné hnutie v tomto procese sa objavilo a začalo pôsobiť v tom zmysle, že grécke náboženstvo

³⁰ Por. Karin PETER, *Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes*, BMTh 29, Wien–Berlin, Lit, 2011, 462nn.

alebo aj judaizmus už mali za sebou dlhý vývoj, náboženskú prax, hotové teologické texty a predstavy o živote po smrti. Je zrejme, že kresťanstvo nemohlo zostať stranou a izolovane tvoriť svoju eschatológiu. Napriek tomu nemôžeme hovoriť o tom, že jedno náboženstvo je zmiešaninou toho druhého. Nie je predmetom nášho výskumu, aby sme vykázali – akoby podľa percent –, že do akej miery sa mohol uplatňovať tento vzájomný vplyv. Môžeme iba konštatovať, že každý náboženský smer a hnutie sa snažilo nájsť vlastnú teológiu, z ktorej potom samostatným spôsobom si vytvorilo aj vlastnú eschatológiu. Že ako inšpiráciu mohlo použiť náboženské motívy a hodnoty zo svojho okolia, sa nemôže považovať za chybu, ale skôr za takú tvorbu hodnôt, ktoré zužitkuje s tým najlepším zámerom pre svoje spoločenstvo.

Takto môžeme hodnotiť aj podobnosti a rôzne vplyvy (receptiu) v gréckej, biblickej a ranokresťanskej eschatológii, kde jednotlivé motívy následkom vývoja alebo prepracovania sa stratia, príp. transformujú, alebo hoci aj vďaka bohatšej recepcii prežívajú v rozsiahlej forme ďalej, alebo získavajú nový význam.³¹ V tomto zmysle chápeme aj predmet nášho výskumu, ktorý práve poukazuje na tieto podobnosti, vzájomnosti, variácie, korene a premeny v helenistickej eschatológii a v eschatológii apoštolskej cirkvi.

Použitá literatúra

- BECKBY, Hermann, *Anthologia Graeca VII*, München, Artemis, 1965.
- BERGER, Klaus – COLPE, Carsten, *Vallástörténeti szövegyűjtemény az Újszövetséghez*, Szeged, JATEPress, 2018.
- BERGER, Klaus, *Die Theologiegeschichte des Urchristentums*, UTB, Tübingen–Basel, Francke Verlag, 1994 (²1995).
- FOERST-CRATO, Ilse, *Ausblicke ins Paradies*, München–Planegg, 1958.
- FREY, Jörg, Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel, in: Jörg FREY – Jame A. KELLHOFFER – Franz TÓTH (eds.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption*, WUNT 287, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 473–550.
- HOFFMANN, Paul, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, NA (NF) 2, Münster, ³1978.

³¹ Por. Jörg FREY, Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel, in: Jörg FREY – Jame A. KELLHOFFER – Franz TÓTH (eds.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption*, WUNT 287, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 473–550.

- HOLTZ, Traugott, *Die Offenbarung des Johannes*, NTD 11, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- JEREMIAS, Joachim, κλεῖς, in: *ThWNT* 3 (1950), 743–753.
- KAIBEL, Georgius, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, 1965.
- KALLÓS Lilla, Mennyei üvegtenger [Nebeské kryštáľové jazero], in: Imre PERES – Áron NÉMETH (szerk.), *Az ókori keresztyén világ (IV.) – Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága*, PK 6, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2018, 73–84.
- KARRER, Martin, *Johannesoffenbarung*, I. Band (1–5), EKK XXIV/1, Neukirchen–Vluy 2017.
- KOESTER, Craig R., *Revelation*, AYBC 38, Yale University Press, 2014.
- LOHMEYER, Ernst, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16, Tübingen, Mohr Siebeck, 1953.
- NAGY Viktor, A halál és a pokol kulcsai [Kľúče smrti a podsvetia], in: PERES Imre – NÉMETH Áron, *Az ókori keresztyén világ (IV.) – Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága*, PK 6, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2018, 123–132.
- NÉMETH Áron, Eszkatológiai „újrahasznosítás“. Zsolt 72-Ézs 60-SalZsolt 17-Jel 21, in: PERES Imre – NÉMETH Áron (eds.), *Az ókori keresztyén világ (III.) – Az ókori egyház eszkatológiai vetületei*, PK 4, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2016, 21–34.
- PEEK, Werner, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1965.
- PEEK, Werner, *Griechische Versinschriften – Grabtexte (I.)*, Berlin, Akademie Verlag, 1955.
- PERES Imre, *A Jelenések könyve* [Kniha zjavenia], Patmosz, Debrecen, DRHE, 2013.
- PERES Imre, *Apocalypsis Homeri*, Komárno, Calvin Teológiai Akadémia, 1999 = PERES Imre, *Apocalypsis Homeri*. Homéroszi motívumok az ókori görög sírköveken és a Jelenések könyvében [Homérovské motívy na gréckych náhrobných kameňoch a v Knihe Zjavenia], in: NAGY Antal (ed.), *Napkelettől napnyugatig*, VT 1, Budapest, Lux, 1999, 63–149.
- PERES Imre, Az ókori egyház eszkatológiai vetületei [Eschatologické motívy apoštolskej cirkvi], in: PERES Imre – NÉMETH Áron, *Az ókori keresztyén világ (IV.) – Az ókori egyház eszkatológiai vetületei*, PK 4, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2016, 231–233.
- PERES Imre, *Hasonlóságok és kölcsönhatások az eszkatológiában* [Podobnosti a recepcie v eschatológii], Debrecen, DRHE, 2012.

- PERES Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- PERES Imre, Kerberosz, in: *Vallástudományi Szemle* 4 (2008/1), 75–92.
- PERES Imre, *Pillantások a végidőkbe* [Pohľad do posledných čias], PK 3, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2017.
- PERES Imre – NÉMETH Áron (eds.), *Az ókori keresztyén világ (IV.) – Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága*, PK 6, Debrecen, Patmosz–DRHE, 2018.
- PETER, Karin, *Apokalyptische Schrifttexte: Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes*, BMTh 29, Wien–Berlin, Lit, 2011.
- TÓTH, Franz, Von der Vision zur Redaktion: Untersuchungen zur Komposition, Redaktion und Intention der Johannesapokalypse, in: Jörg FREY – Jame A. KELLHOFFER – Franz TÓTH (eds.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption*, WUNT 287, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 319–410.

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

Teológia a dystopické výzvy súčasnosti

Pavel HANES

Abstrakt

Súčasnú populárnu dystopiu a katastrofické prognózy majú vážny vplyv na ľudskú psyché. Depresia je jedným z najrozšírejších následkov vplyvu médií a priestoru, ktorí dávajú negatívnym správam. Pre teológiu je dôležité si všimnúť filozofické pozadie, z ktorého tieto prognózy vychádzajú: monistický determinizmus a scientistická antropológia. Kresťanská nádej je postavená na viere v transcendentného Boha a človeka ako *imago Dei*, obraz Boží. Z týchto teologických doktrín vyplýva, že dystopická budúcnosť nie je fatálne determinovaná a človek nie je totálne ovládnuteľný modernými technológiami.

Kľúčové slová: dystópia, nádej, teológia, digitálne technológie, antropológia.

Abstract

The current popular dystopias and catastrophic prognoses have serious impact on the human psyche. Depression is one of the most common consequences of the space media give to negative news. For theology, it is important to note the philosophical background underlying these forecasts: monistic determinism and scientist anthropology. The Christian hope is built on faith in the transcendent God and man as an *imago Dei*, the image of God. It follows from these theological doctrines that the dystopian future is not fatally determined and man is not totally controllable by modern technology.

Keywords: dystopia, hope, theology, digital technologies, anthropology.

Dystopické vízie budúcnosti

Náreky nad úpadkom súčasnosti a varovania pred hrozbami budúcnosti sú vcelku trvalým javom nielen náboženstva, ale aj filozofie, umenia, či politiky. Reakciou môže byť na jednej strane depresívna otupenosť z emocionálne vyčerpávajúcich, ale málo praktických varovaní pred hroziacimi katastrofami alebo panika a strach z konca sveta, či zo všade-

prítomných konšpirácií na strane druhej. Biblická múdrosť síce hovorí „nič nie je nové pod slnkom“ (Kaz 1,9), čo však neznamená, že dejiny neprinášajú žiadne nové výzvy. Tu treba súhlasiť s Hegelom, ktorý tvrdí, že dejiny sa neopakujú, ale postupujú v špirále a zdanlivé opakovania sa vždy odlišujú niečím, čo je v nich nové.¹ Udržať rozumnú vyváženosť medzi starou múdrosťou o opakovaní dejín a výzvami nových dejinných skutočností, ktoré charakterizujú súčasnosť a predstavujú reálne hrozby do budúcnosti, rozhodne nie je jednoduché. Je potrebné prejsť od každodenných negatívnych správ – od informácií o zneužívaní nových technológií, o terorizme, politických zmätkoch a ekologických procesoch ohrozujúcich život na planéte – a venovať tiež pozornosť dlhodobým zmenám vo svetonázore a sebavnímaní moderného konzumenta médií. Informácie z médií ovplyvňujú životný pocit a psychické zdravie v závislosti na svetonázore alebo náboženskom presvedčení ich konzumenta. Pre kresťanskú vieru a teológiu z toho plynie povinnosť analyzovať hlbšie súvislosti medzi depresívnymi dystopickými prognózami a budúcnosťou ako ju vidí kresťanská nádej.

Najznámejšie dystopické romány v 20. st. sú pravdepodobne Huxleyho *Brave New World* a Orwellov *1984*. Niektorým moderným dystópiám je možné vyčítať, že sa sústreďujú takmer výlučne na katastrofické scénare spôsobené vedeckým pokrokom, alebo že ich zaujíma čisto ekologická situácia planéty. Ak chceme súčasné dystopické úvahy, vidieť v realistickejšej perspektíve, tj. vo vzťahu k hodnotám vyznávaným väčšinou populácie, bude vhodné pripomenúť si staršie analýzy dejín civilizácií ako je napr. *Úpadok Západu* od Oswalda Spenglera,² alebo *Štúdium dejín* od Arnolda Toynbee.³ Títo autori vidia ohrozenie civilizácie nielen z hľadiska prírodných podmienok, či vedeckého pokroku a technických možností ničenia, ale všímajú si úpadok v jeho etických, kultúrnych a politických súvislostiach. Zmena etickej a hodnotovej klímy je pre civilizáciu rovnako, ak nie viac, nebezpečná ako zmena tej fyzickej.

Z nových dystopických vízií budúcnosti vyberiem len niektoré témy, ktoré sa významne odchyľujú od kresťanského svetonázoru, špecificky od teológie. Je dosť pravdepodobné, že kvôli mediálnemu účinku ich autori vo svojich jeremiádach veci viac-menej dramatizujú, čo však neznamená, že ich možno ignorovať. Mnohí z nich sa sústreďujú na situáciu v Spojených štátoch alebo v západnej Európe. Situácia môže byť u nás iná, ale globálny vplyv médií má značne nivelizujúci charakter. Mojim cieľom nie je

¹ R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford, Oxford University press, 1978, 114.

² Vyšlo v rokoch 1917 a 1922.

³ Publikované v rokoch 1934–61.

predložiť zoznam populárnych dystopických predpovedí, ale ukázať, ako kresťanská teológia dokáže uchrániť pred depresiou a strachom z katastrofickej budúcnosti. „Hysterický optimizmus“ môže dočasne pomôcť k psychickej rovnováhe, ale nemôže zmeniť charakter spoločnosti.⁴ Teológia nestavia kresťanskú nádej len na tom, čo psychológ Rollo May nazval filozofickými alebo pseudo-psychologickými „trikmi“ (*gimmicks*).⁵ Predstavovať si budúcnosť v ružových farbách a čakať, že k nej nevyhnutne dospejeme „pokrokom“, je vždy nebezpečné, okrem toho kresťanská eschatológia, ako už bolo povedané, obsahuje svoje vlastné dystopické predpovede. Otázkou je, ako si pri tom všetkom zachovať schopnosť kritickej racionality a zároveň postoj nádejnej budúcnosti.

Hrozby dvadsiateho prvého storočia

Zoznam depresívnych tém nie je ťažké zostaviť. Na pomoc si môžeme pozvať historika z Hebrejskej univerzity v Jeruzaleme, ktorý vo svojej populárnej knihe *21 lekcii pre 21. storočie* uvádza nasledovné problémy (skrátene): nové technológie, politické zmätky, terorizmus, kultúra myslenia a edukácia.⁶ Tieto témy sú prakticky „všadeprítomné“. Všeobecne ľudský sklon šíriť zlé správy sa možnosťami nových informačných technológií znásobuje. Niet sa čo diviť, že podľa štatistiky Svetovej zdravotníckej organizácie globálne došlo v rokoch 2005–2015 k takmer dvadsaťpercentnému nárastu depresie.⁷ Môže tu pomôcť teológia?

Zmena kultúrnej klímy

„Národy sú najzraniteľnejšie nie vtedy, keď sú slabé, ale vtedy, keď sú silné. Lebo ak sa prosperita bdelo nestráži, vedie k hybris (pocit nezraniteľnosti), hybris vedie k hlúposti (*folly*) a hlúposť k nemesis, alebo samozničujúcej odplate.“⁸ Pocit víťazstva Západu nad Východom, kapitalizmu nad komunizmom a demokracie na totalitarizmom, ktorý vyjadril Fukuyama

⁴ „Hysterický optimizmus (*hysterical optimism*) bude prevládať, kým svet znovu neuzná jestvovanie tragédie, a jestvovanie tragédie nemôže uznať, kým nebude znovu rozlišovať medzi dobrom a zlom.“ (Richard M. WEAVER, *Ideas Have Consequences*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013, 10.)

⁵ Kirk J. SCHNEIDER, *Rollo May on Existential Psychotherapy*. In: *Journal of Humanistic Psychology*, Vol. 49, No. 4, 2009, 419.

⁶ Yuval Noah HARARI *21 Lessons for the 21st Century*, London, Jonathan Cape, 2018, z obsahu.

⁷ <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/254610/WHO-MSD-MER-2017.2-eng.pdf?sequence=1> (cit. 14.5.2019)

⁸ Os GUINNESS, *A Free People's Suicide*, Downers Grove, IVP Books, 2012, 78.

názvom svojej knihy *The End of History*.⁹ No netrvalo dlho a došlo vážnemu spochybneniu tejto eufórie nástupom nových fyzických hrozieb, ako je medzinárodný terorizmus a imigrácia.¹⁰ Ale geopolitické hrozby majú vážne ideové súvislosti, ktoré spoločnosť neberie dost' vážne. Západná kultúra v snahe byť slobodnou a otvorenou relativizuje sama seba. „Európa pácha samovraždu.“¹¹ Týmito slovami sa začína úvod ku knihe o súčasnom kultúrnom „podnebí“ Európy, ktorého zmeny môžu byť oveľa nebezpečnejšie, ako sú klimatické zmeny na zemeguli. Prvú príčinu týchto zmien autor vidí v masovej migrácii národností z celého sveta do Európy a druhú v tom, že „...Európa stratila vieru vo svoje presvedčenie (*beliefs*), svoje tradície a oprávnenosť svojho bytia (*legitimacy*).“¹² Paradoxne, relativistická „otvorenosť“ viedla k „uzavretosti“ mysle a podkopaniu kritického myslenia, pretože eliminovala možnosť poznania pravdy ako istoty, od ktorej sa odvíja schopnosť pevného morálneho postoja v ekonomických, politických a spoločenských vzťahoch.¹³

Relativizácia hodnôt nevedie k očakávanej slobode plurality, ale z dôvodu sebaspochybnenia a neschopnosti nájsť uspokojenie¹⁴ núti k hľadaniu vnútornej stability vo vonkajších oporách, ako je napr. spoločenské uznanie alebo politická uniformita. Sloboda sa stáva príťažou.¹⁵ „Liberalizmus je bezpečne mŕtvy.“¹⁶ „Najväčšou krízou Ameriky je kríza udržateľnej

⁹ Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992.

¹⁰ Historik Harari uvádza sklamanie na prvom mieste: „Koniec dejín sa odkladá“ – zrejme nárazka na titul Fukuyamovej knihy. (Yuval Noah HARARI, *21 Lessons for the 21st Century*, s. 3.)

¹¹ Douglas MURRAY, *The Strange Death of Europe*, London, Bloomsbury Continuum, 2017, 1.

¹² Tamže, s. 3.

¹³ Allan BLOOM, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster, 1987. (Podnadpis: „Ako vyššie vzdelanie sklamalo demokraciu a ochudobnilo dušu dnešných študentov“.)

¹⁴ Ľudia si želajú mať všetko, ale nemôžu mať všetko, a tak sú ich túžby vždy väčšie ako ich možnosť (*potenza*) naplniť ich z čoho vyplýva, že sú trvale nespokojní.“ (Niccolo MACHIAVELLI, *Discourses of the First Decade of Titus Livius*, London, Kegan Paul, 1883, 117.)

¹⁵ „V tejto spoločnosti nátlaku (*Zwangsgesellschaft*) si každý nosí svoj pracovný tábor so sebou. Zvláštnosťou tohto pracovného tábora je, že každý je tu zároveň väzňom i dozorcom, obeťou aj páchatelom. Človek tak vykorisťuje sám seba. Vykorisťovanie je teda možné i bez nadvlády.“ (Byung-Chul HAN, *Výhořelá společnost*, Praha, Rybka Publishers, 2016, 29.)

¹⁶ H. W. BRANDS, *The Strange Death of American Liberalism*, New Haven, Yale University Press, 2001, s. vii.

slobody.¹⁷ Voľný trh, dôstojnosť individua, viera v pokrok sú spochybnené stále rastúcou nespokojnosťou voličov, ako aj ekonomickými úspechmi totalitných režimov, ako je napr. Čína. Finančný kolaps z rokov 2008–9 vážne ohrozil presvedčenie, že neoliberalný voľný trh najlepšie zodpovedá záujmom a túžbam človeka po naplnení predstáv o šťastí. Máme sa teda obávať o slobodu, ktorú si užívame v demokracii? Povedú slobodné voľby k novej totalite? Rastúce túžby po „silnej ruke“ by toho mohli byť predzvesťou.

Život pod dohľadom digitálnych médií

„Big data is watching you“¹⁸ sa na spôsob Orwellovho „Veľkého Brata“ stalo heslom súčasnosti. Tvorba verejnej mienky bola tradične v rukách privilegovaných elít, ktoré, ako povedal Chomsky, chcú „...nastoliť nevyhnutné ilúzie, aby zmanipulovali a zaviedli hlúpu väčšinu a odstránili ju z verejného priestoru...“¹⁹ Zdá sa, že prienikom digitálnych technológií do súkromného priestoru a nevídaným úspechom sociálnych sietí sa „nastolovanie ilúzií“ vymklo z rúk elít a prostredníctvom záplavy irelevantných informácií, *fake news* a konšpiračných teórií dostalo do rúk šikovných blogerov, youtuberov a instagramerov. A dejiny sa znovu opakujú – nové technické možnosti vyvolávajú nielen utopické, ale aj dystopické predpovede.

Varovania pred vplyvom nových technológií na myslenie a kultúru majú dlhú tradíciu. Nezdravé pôsobenie písma predpovedal napr. Platón.²⁰ Na hrozby kníhtlače upozorňoval opät Trithemius: „Kto by nevedel, aký veľký je rozdiel medzi písaným a tlačeným textom? Text písaný na pergamene môže vytrvať aj tisíc rokov, ale tlač na papieri, koľko tá vydrží?“²¹ Smerom k televízii a vizuálnym médiám zaznela vážna kritika Neil Postmana: „Američania sa už nezhovárajú, ale sa navzájom zabávajú. Nevymieňajú si myšlienky, ale obrazy. Nezdôvodňujú veci vetami, ale dobrým vzhľadom, celebritami a reklamou.“²² Podobne ako písmo, kníhtlač, alebo televízia, aj internet vyvoláva na jednej strane nadšenie z nových možností, ale i dystopické úvahy tých, ktorí sledujú jeho vplyv na myslenie človeka.

¹⁷ Os GUINNESS, *A Free People's Suicide*, 16.

¹⁸ Yuval Noah HARARI, *21 Lessons for the 21st Century*, 44.

¹⁹ Peter WINTONICK & Mark ACHBAR, *Manufacturing Consent*, Montreal, Black Rose Books, 1994, 222.

²⁰ PLATÓN, *Faidros 274E–275A*.

²¹ Ioannis TRITHEMIL, *Opera Pia et Spiritualia*, Mainz, 1604, 750.

²² Neil POSTMAN, *Amusing Ourselves to Death*, New York, Penguin Books, 1985, 92–3.

Množstvo ľahko prístupných informácií prostredníctvom digitálnych médií by teoreticky malo zvyšovať úroveň vzdelanosti. Roku 2012 vyšla kniha s príznačným názvom *Digitálna demencia*²³, ktorá upozorňuje na to, že ľudia, ktorí priveľmi používajú digitálne médiá, môžu trpieť podobným obmedzením kognitívnych schopností ako po zranení hlavy alebo pri psychickej nemoci.

Jedným z problémov, ktorý vyplýva zo všadeprítomných digitálnych médií, je strata súkromia. Človek pri osobnom počítači „on-line“ má falošný pocit súkromia. V skutočnosti jeho činnosť na sieti môže byť (je?) nielen pozorovaná, ale aj zaznamenávaná. Pospájaním informácií z digitalizovaných lekárskeho záznamov, GPS dát z mobilných telefónov, nákupných zoznamov z kreditnej karty telefónnych kontaktov bude človeka v tejto dystópii lepšie poznať Google ako on sám seba.²⁴ Transparentnosť tak dostane priam orwellovskú podobu bez toho, aby si to jednotlivci jasne uvedomovali. Požiadavka transparentnosti je chvályhodná tam, kde je požiadavka namierená na zaobchádzanie s verejným majetkom alebo politicky významnými informáciami. Niečo iné je využívanie modernej techniky na sledovanie ľudí v ich súkromí.²⁵

Ďalší problém, ktorý z inflácie informácií vyplýva, je fragmentácia poznania.²⁶ Na výsledný stav myslenia tvoreného mozaikou nesúvislých dát, sa hodí analýza Hermanna Brocha, ktorú rozpracoval v *Teórii masového šíľalenstva*.²⁷ Jeho úvahy boli ovplyvnené vládou nacizmu v Nemecku, ale fenomén „polospánku“, ako ho Broch opisuje, môžeme vidieť aj ako výsledok vplyvu súčasných digitálnych médií.

Bude jednotlivci ovládaný technikou ako v nejakom dystopickom „Matrixe“? Je naozaj *homo sapiens* len súborom dát, ktoré je možné digitalizovať a uložiť na iné technologické médium, ako je ľudské telo?

²³ Manfred SPITZER, *Digitale Demenz*, München, Droemer HC, 2012.

²⁴ Google „...vás bude určite poznať lepšie, ako vy sám seba.“ (Yuval Noah HARARI, *Homo Deus*, London, Harvill Secker, 2015, 337.)

²⁵ „Transparentné je len to, čo je mŕtve. Celkom transparentné je len prázdno. Transparentný používateľ je zároveň obeťou aj páchatelom“ tvrdí Byung-Chul Han vo svojom varovaní pred ideologizáciou a fetišizáciou transparentnosti. (<https://www.zeit.de/2012/03/Transparenzgesellschaft>) (cit. 10.5.2019).

²⁶ „Vo všetkom, čo sa dnes musia ľudia naučiť – a nie je toho málo! – chýba ich poznaniu syntetizujúca sila. Je to ...zlepenina, ktorú je možné rýchlo si osvojiť a zase rýchlo zabudnúť.“ Súčasné reformy vzdelávania sú však značne problematické: „Ohlasovanie novej spoločnosti je okrem iného tak jednoduché a bez rizika, pretože len málokto rozozná, aký starý je tento údajne nový svet.“ (Konrad Paul LIESSMANN, *Teorie nevzdělanosti*, Praha, Academia, 2009, 10, 112.)

²⁷ Hermann BROCH, *Massenwahntheorie*, 1938–49.

Teologická obrana nádeje

V kresťanskej teológii patrí nádej medzi tri tzv. „teologické cnosti“: viera, nádej a láska. Evanjelium je nepredstaviteľné bez dimenzie zvestovania nádeje. Pojem „nádej“ tu ale neznamená to, čo v antickom Grécku – prázdne dúfanie,²⁸ ani to, čo u Rortyho – schopnosť veriť, že budúcnosť bude nejakým neurčitým spôsobom lepšia ako minulosť.²⁹ Nádej ako kresťanská cnosť je istota založená na Božom prísľube.³⁰

Kritické vysporiadanie s reálnymi hrozbami vyžaduje v prvom rade prabýčajné preverovanie spoľahlivosti zdrojov, skúmanie širších súvislostí dát v ich pozitívnom aj negatívnom svetle. Takýto kritický a opatrný prístup je vecou zdravej racionality (tzv. „sedliackeho rozumu“ alebo „common sense“) a zvyčajne bezprostredne nezávisí na svetonázore, či teológii adresáta informácie. Ale prognózy, ktoré sú na týchto údajoch založené, vždy budú vychádzať z implicitného svetonázoru, ktorý verejnosť považuje za samozrejmy. Obvykle sa označuje ako *Zeitgeist* („duch doby“). Jeho súčasťou je dnes hneď niekoľko „izmov“: monizmus, evolucionizmus, ekonomizmus a zvyčajne aj fyzikalizmus. Kresťanská teológia odporuje týmto základným „izmom“, teda premisám, ktoré tieto prognózy skryte obsahujú. Pre zachovanie postoja nádeje je nevyhnutné vždy preniknúť až k týmto väčšinou implicitne predpokladaným svetonázorovým premisám.

Náboženstvo ako thanatotechnika?

Moltmann v známej *Theologie der Hoffnung* upozorňuje na dvojitý význam kresťanskej eschatológie. Nejde tu len o to, čo je kresťanskou nádejou, ale aj ako je možné túto nádej prechovávať.³¹ Zdá sa, že toto „ako“ kresťanskej nádeje je potrebné dnes znovu pripomenúť. Nádej sice čerpá elán z poznania eschatologickej budúcnosti, ale jej energia má rozhodujúci vplyv na prežívanie prítomnosti. Kresťanské náboženstvo a nádej, ktorú zvestuje,

²⁸ John LEWIS, *Solon the Thinker*, London, Bloomsbury, 2006, 85.

²⁹ Richard RORTY, *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999, 120.

³⁰ Jean-Yves LACOSTE, *Encyclopedia of Christian Theology*, New York, Routledge, 2005, 734. Akvinský hovorí o nádeji ako o istote budúceho blaženstva: „Spes est certa expectatio futurae beatitudinis“ (Tomáš AKVINSKÝ, *Summa Theologiae*, II^a-IIae q. 18 a. 4.)

³¹ „In Wahrheit aber heißt Eschatologie die Lehre von der christlichen Hoffnung, die sowohl das Erhoffte wie das von ihm bewegte Hoffen umfaßt.“ (Jürgen MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1966, 11–12.)

nesmie ostať len akouś *thanatotechnikou*.³² Toto však reálne hrozí, ak sa pokúsime zo života vylúčiť tajomstvo a v „...medzných udalostiach života – narodenie, láska, smrť – prenecháme pole známej psychologickej a pseudo-vedeckej kategórii *prirodeného (tout naturel)*“.³³ Nádej, ktorá je celá postavená na *prirodenom*, nedokáže čeliť hrozbám budúcnosti. Obrana kresťanskej nádeje spočíva v očakávaní budúceho a tiež súčasného *nadprirodeného* Božieho riadenia dejín tým, čo teológia nazýva *Božia prozreteľnosť*. Kresťanská eschatologická nádej odmieta predstavu o pokroku ľudstva k ideálnej šťastnej beztriednej spoločnosti, ako ju opisoval napr. marxizmus a proti tomu predpovedá odpadnutie od viery, etický úpadok spoločnosti a Boží súd nad ľudstvom. Napriek tomu tu nejde o fatálne určenú a neodvratnú dystópiu. V situáciách, keď sa človek v depresii a beznádeji obracia o pomoc k Bohu, kresťanská viera má posolstvo nádeje a vie o Bohu, ktorý pôsobí uprostred politických a prírodných ohrození. Eschatologická nádej Kristovho evanjelia povoláva človeka k očakávaniu budúceho veku, nového eónu, v ktorom bude vládnuť spravodlivosť. To je jej neodmysliteľný vzťahový bod. Zároveň však zvestuje nádej prítomnú v tomto veku, založenú na tom, čo by sme mohli nazvať teologickými konštantami dejín: Božia prozreteľnosť, Božie milosrdenstvo a program dejín spásy (*Heilsgeschichte*).

Smerovanie dejín a atribúty „jestvujúceho“ Boha

Skutočný Boh (pleonazmus?) nemôže „slúžiť národu“³⁴. Toto platí aj o tzv. „kresťanskej kultúre“, ktorá síce používa pojem „Boh“, ale nevie sa dohodnúť na tom, kto to vlastne je, a či má reálnu alebo len psychologickú existenciu. Nádej spočíva v tom, že Boh sa zjavil v dejinách a stále v dejinách pôsobí. Výzva poznať Boha uprostred ohrozenia je zároveň výzvou uznať ho v jeho atribútoch, ktoré zabránia urobiť si z neho nástroj vlastného náboženského (aj kresťanského) programu. Ako sa však vyhnúť klamlivosti svojej vlastnej psychiky a mysle?

Moltmannovo „ako“ kresťanskej nádeje vychádza z experiencie Boha, „ktorý je skutočný“.³⁵ Toto sa môže zdať ako zbytočná poznámka, ale dnes, keď psychológia terapeuticky nahradila teológiu, si ľahko zameníme reálne

³² „Náboženstvá, ako thanatotechnika, ktorá má zbaviť človeka strachu zo smrti, doslúžili (*haben ausgedient*)“ (Byung-Chul HAN, *Müdigkeitsgesellschaft Burnoutgesellschaft Hoch-Zeit*, Berlin, Matthes & Seitz, 2016, 35.)

³³ Gabriel MARCEL, *K filosofii naděje*, Praha, Vyšehrad, 1971, 9. Marcel hovorí, že myslenie, ktoré vynechá zo života tajomstvo (*mystère*) je pozostatkom degradovaného racionalizmu (*racionalisme dégradé*).

³⁴ Yuval Noah HARARI, *21 Lessons for the 21st Century*, 127.

jestvujúceho Boha s psychologickou projekciou boha existujúceho len v našej mysli.³⁶ Kresťanská nádej, ktorá má odolať „jóbovským zvestiam“ a dystopickým prognózam, potrebuje autentickú experienciu Boha „z prvej ruky“. Nebude jej postačovať ani viera v nejaký „kresťanský mýtus na prežitie“ v duchu existencialistickej psychológie.³⁷ Boh sa v dejinách predstavil ako „Som–Kto–Som“ a z tohto hľadiska on je primárnou realitou bez vzniku a všetko ostatné je len sekundárne, ním stvorené bytie. Inkarnovaný ako Ježiš z Nazareta umožnil človeku kontaktovať ho na nám prístupnej úrovni.

Ak uvážime, že k atribútom jestvujúceho Boha neodmysliteľne patrí suverenita, „metódu“ autentického poznania nie je možné vtiesnať do nejakého algoritmu, ktorý bude vždy a všade úspešný. Ostáva len možnosť Boha osloviť a čakať na neho v duchu biblických žalmov.³⁸ Individuálne rozdiely budú vždy existovať, hoci vždy budú vychádzať z viery v to isté evanjelium.

Ovládnutie človeka technikou a teologická antropológia

Druhou podstatnou premisou dystopickej prognostiky, ktorá znemožňuje kresťanskú nádej, je populárna scientistická antropológia. Proti antropologickej teórii, v ktorej je subjekt chápaný ako „...prázdny, rozpoltený, bez-podstatný a nereflexívny, ...a ktorého existenciu je možné predpokladať len tam, kde sa odohrávajú procesy za rigorózných podmienok (*dont les conditions sont rigoreuses*)“³⁹ si kresťanská teológia môže vziať na pomoc aj ne-náboženskú kritiku, ktorá má proti tomu aj iné než kresťanské výhrady. V teologickej antropológii je človek obrazom Božím. Paralelou tejto doktríny vo filozofii je karteziánsky subjekt. Napríklad Slavoj Žižek vymenúva „svätú alianciu“ akadémie, ktorá sa dohodla vyhnúť „strašidlo zvané karteziánsky subjekt“. Jeho zoznam je dosť dlhý: new-ageovský obskurantista, postmoderný dekonštrukcionista, habermasovský teoretik komunikácie, heideggerovský zástanca myslenia

³⁵ Francis SCHAEFFER, *Ten, ktorý je skutočnosť*, Praha, Návrat domů, 1994. Názov originálu je *The God Who Is There* (1968).

³⁶ Pojem „pravda“ chápaný psychologicky rozširuje ontológiu v duchu fenomenológie na entity jestvujúce len v mysli. „„Physisch‘ ist nicht das einzige Kriterium einer Wahrheit. Es gibt nämlich auch seelische Wahrheiten, die sich physisch weder erklären noch beweisen oder bestreiten lassen.“ (Carl JUNG, *Antwort auf Hiob*, Zürich und Stuttgart, Rascher Verlag, Rascher, 1967, 5.)

³⁷ Rollo MAY, *Túžba po mýtoch*, Bratislava, Ikar, 2007.

³⁸ „Prečo si sklúčená, moja duša, prečo sa znepokojuješ? Čakaj na Boha, ešte mu budem ďakovať, svojmu Spasiteľovi, svojmu Bohu.“ (Ž 42,6)

³⁹ Alain BADIOU, *L'Être et l'événement*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, 9.

bytia, kognitívny vedec, hlbinný ekológ, kritický (post-)marxista ako aj feminista.⁴⁰ Žižek začína parafrázou prvej vety *Komunistického manifestu* (západnú akadémiu obchádza strašidlo... karteziánskeho subjektu), čím dodáva tomuto tvrdeniu monštrózný charakter. Žižekov „karteziánsky subjekt“ isteže nie je to isté ako *imago dei* teologickej antropológie.⁴¹ Napriek tomu, alebo skôr práve preto, je jeho kritika na túto „tichú dohodu znesvärených strán“ pre teológiu zaujímavá.

Zámer vyhnúť strašidlo karteziánskeho subjektu prirodzene zahrňuje aj kresťanské videnie človeka ako *imago dei*, neredukovateľný subjekt, ktorý nie je možné vyčerpávajúco vysvetliť prevedením na dáta, procesy, či algoritmy. Vždy sa tu musí počítať s ontologickým tajomstvom, o ktorom hovoril Gabriel Marcel. Človek je viac ako súbor zložitých algoritmov, ako si to myslí autor populárnych kníh, historik Yuval Noah Harari.⁴² Toto tvrdenie je vo svojej podstate návrat k mechanistickému materializmu Laplacea alebo La Mettrieho. Z neho vyplývajúci determinizmus odmietol už dialektický materializmus. Immanuel Kant analogicky kritizoval Humeovo stotožnenie duše človeka so súborom vnemov a ideí. V dvadsiatom storočí túto dilemu riešil Donald Davidson prostredníctvom teórie anomálneho monizmu.

Ak je kresťanská teologická antropológia založená na stvorení a biblickej doktríne o *imago dei*, jej východiskom musí byť poznanie Boha a jeho atribútov, ktorých „obrazom“ má subjekt byť. Poskytnúť tzv. „vedecký“ (tj. metodologicky opakovateľný) dôkaz tohto tvrdenia, ktorý by nahradil vieru, je evidentne nemožné. Inak by už nejestvovalo rozdelenie ľudí na veriacich a neveriacich. Toto však neznamená, že nejestvuje možnosť osobne sa presvedčiť o ontologickej realite človeka ako duchovnej bytosti alebo „nepolapiteľného subjektu“. No ak má k tomu dôjsť, duchovné vnímanie musí byť obnovené tým, čo Ježiš nazval „narodením znovu“ (Ján 3,3). Pre kresťanskú nádej v situácii šírenia poplašných dystópií je dôležité to, že ak je založená na teologickej antropológii *imago dei*, nikdy nemôže dôjsť k úplnému ovládnutiu človeka technikou dohľadu, ani k jeho „prestťahovaniu“ do nejakého super-počítača. Duchovná podstata človeka ako obrazu Božieho je transcendentná a vonkajšiemu pozorovateľovi a manipulátorovi nikdy nebude úplne prístupná.

⁴⁰ Slavoj ŽIŽEK, *Nepolapiteľný subjekt*, Chomutov, L. Marek, 2007, 5.

⁴¹ Karteziánsky subjekt, proti ktorému „svätá aliancia akadémie“ bojuje je imperialistický a totalitárny, neschopný tvoriť komunitu. (Jean-Luc NANCY, *The Inoperative Community*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, 31.)

⁴² Yuval Noah HARARI, *Homo Deus*, Paris, Editions Albin Michel, 2017, 97.

Vizuálna kultúra a teologický logocentrizmus

V záplave často šokujúcich obrazových dát sprostredkovaných médiami sa realita neviditeľného sveta vnímaného vierou ľahko scvrkne na zbožné predstavy, ktoré možno patria v nedeľu do kostola, ale s realitou majú sotva niečo spoločné. Neil Postman si myslí, že známy MacLuhanov výrok „médiom je posolstvo“⁴³ má precedens v druhom prikázaní Dekalógu, ktoré zakazuje vyrábať obrazy „čohokoľvek“. S Postmanom asi nebudeme súhlasiť, že by tu šlo o zákaz akýchkoľvek zobrazení (v izraelskom chráme boli sochy cherubov), ale založenie kresťanskej viery na verbálnej komunikácii neviditeľnej reality je historicky aj teologicky doložené a zdôvodnené.

Logocentrický charakter kresťanskej nádeje je možné ilustrovať na porovnaní štruktúry vizuálneho toku obrazových dát z médií a štruktúry logocentrického zvestovania nádeje. Vizuálny vnem bez interpretácie nedokáže vytvoriť interpersonálny vzťah.⁴⁴ Ani najpôsobivejší obraz nedokáže povedať „chcem s tebou tráviť čas“. Vzťah vzniká verbálnou komunikáciou a vizualizácia ho môže trivializovať tým, že idealitu vzťahu konkretizuje nejakou formou v časopriestore. Obrazový vnem sprostredkúva realitu v časovo obmedzenom intervale. Z princípu veci je zrejmé, že to, čo je opticky vnímateľné, nie je budúcnosť. Futuristické obrazy, ak naozaj majú zobrazovať budúci stav vecí (napr. stavebné plány), potrebujú slovný komentár v budúcom čase. Bez slov ich nedokážeme časovo zaradiť. Kresťanská nádej stojí a padá vierou v Božie prisľuby. Snáď najdôležitejším rozdielom v štruktúre obrazových informácií a logocentrickej komunikácie je ich pomer k neviditeľnému svetu. Evanjelium a kresťanská teológia vytvára kontakt so spirituálnou realitou. Historicky je vedecký náboženský skepticizmus spojený s rastom významu vizuálneho vnímania oproti orálno-audiálnemu.⁴⁵

Vyhnúť sa vizuálnym médiám nie je dosť dobre možné a sotva želateľné. Lepším riešením je posilniť spirituálnu percepciu a rozvažovacie schopnosti čítaním vhodnej literatúry a meditáciou. Kritické seba-pozorovanie pri konzumácii obrazov z digitálnych médií môže tiež byť nápomocným pri

⁴³ “The medium is the message“ (Marshall MCLUHAN, *Understanding Media*, Cambridge, MIT Press, 7.)

⁴⁴ Poznanie založené na vizuálnom vnímaní vylučuje poznanie subjektu. (Walter J. ONG, *Interfaces of the Word*, Ithaca, Cornell University Press, 1977, 123.)

⁴⁵ Epistemické uprednostnenie reprezentácií v priestore vytvorilo perceptuálne pole, ktoré bolo „...fundamentálne ne-reflexívne, vizuálne a kvantitatívne“. (Donald M. LOWE, *History of Bourgeois Perception*, Chicago, Chicago University Press, 1982, 26.)

snaha nepodľahnúť ani jednej z dvoch krajností – hysterickému optimizmu alebo panickému pesimizmu.

Záver

Dystopické predpovede vytvárajú atmosféru obáv. Snaha brániť sa strachu, či dokonca panike, môže viesť k použitiu terapeutických trikov, ktoré síce pomáhajú prežiť, ale nedávajú skutočnú odpoveď na problém smerovania dejín. Kresťanská eschatológia obsahuje proroctvá, ktoré je možné zaradiť ku katastrofickým scénárom sci-fi filmov alebo vedeckým prognózam ohrozenia života na planéte. Ale eschatologické predpovede je potrebné vidieť vo svetle evanjelia, ktorého obsahom je nádej.

Použitá literatúra

Tomáš AKVINSKÝ, *Summa Theologiae*.

Alain BADIOU, *L'Être et l'événement*, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

Allan BLOOM, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster, 1987.

H. W. BRANDS, *The Strange Death of American Liberalism*, New Haven, Yale University Press, 2001.

Hermann BROCH, *Massenwahntheorie*, 1938–49.

R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford, Oxford University press, 1978.

Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992.

Os GUINNESS, *A Free People's Suicide*, Downers Grove, IVP Books, 2012.

Byung-Chul HAN, *Müdigkeitsgesellschaft Burnoutgesellschaft Hoch-Zeit*, Berlin, Matthes & Seitz, 2016.

Byung-Chul HAN, Transparent ist nur das Tote, in: *Die Zeit* 3/2012, online: <https://www.zeit.de/2012/03/Transparenzgesellschaft> (cit. 10.5.2019)

Byung-Chul HAN, *Výhořelá společnost*, Praha, Rybka Publishers, 2016.

Yuval Noah HARARI, *21 Lessons for the 21st Century*, London, Jonathan Cape, 2018.

Yuval Noah HARARI, *Homo Deus*, London, Harvill Secker, 2015.

Carl JUNG, *Antwort auf Hiob*, Zürich und Stuttgart, Rascher Verlag, Rascher, 1967.

Jean-Yves LACOSTE, *Encyclopedia of Christian Theology*, New York, Routledge, 2005.

- John LEWIS, *Solon the Thinker*, London, Bloomsbury, 2006.
- Konrad Paul LIESSMANN, *Teorie nevzdělanosti*, Praha, Academia, 2009, 10.
- Donald M. LOWE, *History of Bourgeois Perception*, Chicago, Chicago University Press, 1982.
- Niccolo MACHIAVELLI, *Discourses of the First Decade of Titus Livius*, London, Kegan Paul, 1883.
- Gabriel MARCEL, *K filosofii naděje*, Praha, Vyšehrad, 1971.
- Rollo MAY, *Túžba po mýtoch*, Bratislava, Ikar, 2007.
- Marshall MCLUHAN, *Understanding Media*, Cambridge, MIT Press.
- Jürgen MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1966.
- Douglas MURRAY, *The Strange Death of Europe*, London, Bloomsbury Continuum, 2017.
- Jean-Luc NANCY, *The Inoperative Community*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.
- Walter J. ONG, *Interfaces of the Word*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
- PLATÓN, *Faidros*.
- Neil POSTMAN, *Amusing Ourselves to Death*, New York, Penguin Books, 1985.
- Richard RORTY, *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999.
- Francis SCHAEFFER, *Ten, který je skutečností*, Praha, Návrat domů, 1994.
- Kirk J. SCHNEIDER, *Rollo May on Existential Psychotherapy*. In: *Journal of Humanistic Psychology*, Vol. 49, No. 4, 2009.
- Manfred SPITZER, *Digitale Demenz*, München, Droemer HC, 2012.
- Ioannis TRITHEMII, *Opera Pia et Spiritualia*, Mainz, 1604.
- Richard M. WEAVER, *Ideas Have Consequences*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013.
- WHO, *Depression and Other Common Mental Disorders*, online: <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/254610/WHO-MSD-MER-2017.2-eng.pdf?sequence=1> (cit. 14.5.2019)
- Peter WINTONICK & Mark ACHBAR, *Manufacturing Consent*, Montreal, Black Rose Books, 1994.
- Slavoj ŽIŽEK, *Nepolapitelný subjekt*, Chomutov, L. Marek, 2007.

Prof. ThDr. Pavel HANES, PhD.

Diakonia v identite zbožnosti u metodistov

Pavel PROCHÁZKA

Abstrakt

Význam diakonie je v identite zbožnosti metodistov možno dôležitejší než sa publikovalo. Autor si všíma prvky myslenia o diakonii v praxi J. Wesleyho a oxfordských študentov zo Svätého klubu. Podčiarkuje, že ich úsilie šíriť „svätosť podľa Písma“ vychádzalo z presvedčenia, že svätosť podľa Písma je sociálna svätosť. Viest ľudí k čistému životu podľa evanjelia a pomáhať ľuďom v núdzi vytváralo metodistickú identitu. Úspešný rozvoj metodizmu pomohol založiť kamenné sociálne zariadenia a pôvodný osobný rozmer diakonie v identite zbožnosti sa u metodistov vytratil. Slovenskí metodisti majú možnosť získať túto identitu späť, keďže postavenie malej cirkvi v prostredí dnešného Slovenska im na to dáva šancu.

Kľúčové slová: metodizmus, diakonia, identita zbožnosti u metodistov.

Abstract

The importance of diakonia in the practice of Methodists is perhaps more important than published. The author notes the elements of diaconal thinking in the practice of J. Wesley and Oxford students from the Holy Club. He underlines that their efforts to spread “holiness according to Scripture” were based on the belief that holiness according to Scripture is a social holiness. Their leading people to a pure life according to the Gospel and helping people in need created their identity. The successful development of Methodism has helped to establish social institutions, and the original personal dimension of diakonia in the Methodist religious identity has disappeared. Slovak Methodists have the opportunity to get this identity back, as their position as a small church in the environment of today's Slovakia gives it a chance.

Keywords: Methodism, diakonia, religious identity of Methodists.

Diakonia prvotných metodistov

Traduje sa, že zakladateľ metodizmu, anglikánsky kňaz, profesor teológie na oxfordskej Lincoln College, cestujúci kazateľ John Wesley mal zásadu:

„Do all the good you can,
By all the means you can,
In all the ways you can,
In all the places you can,
At all the times you can,
To all the people you can,
As long as ever you can.“

Treba povedať, že podľa Richarda Heitzenratera, profesora cirkevných dejín a wesleyovských štúdií na Duke Divinity School, neexistuje dôkaz, že tento výrok, tradovaný ako „John Wesley's Rule“ skutočne niekde napísal a publikoval.¹ Vecne však vystihuje, čo žiadnemu Wesleyho čitateľovi neunikne. Otec metodizmu bral konanie dobra ako neoddeliteľnú súčasť života viery. Taktiež mu záležalo na tom, aby sa veriaci naučili zodpovedne využívať peniaze podľa princípov Písma svätého. Dôkazom toho je napríklad aj to, že jedna z jeho kázní na túto tému sa dostala do zbierky tzv. štandardných kázní. Jej názov je „The Use of Money“. Tam nájdeme výrok: „*Použite všetko, čo vám Boh zveril, na činenie dobra, všetkého možného dobra, v každom možnom druhu a stupni, všetkým ľuďom.*“² Wesley požadoval, aby štandardné kázne metodistickí kazatelia čítali a používali ako akési meradlo na interpretáciu kresťanskej viery. Náš študent ich môže čítať v preklade do českého jazyka od Viléma D. Schneebergera.³

Diakonickú teóriu, teológiu zakladateľa metodizmu, preskúmal znalec metodizmu Vilém Schneeberger vo svojej dizertačnej práci z roku 1973 *Teologické kořeny Wesleyova sociálního akcentu*⁴. Knižne ju spracoval a vydal oveľa neskôr ako *Kořeny sociální činnosti Johna Wesleyho (Nástin*

¹ <https://um-insight.net/blogs/kevin-watson/wesley-didn%27t-say-it%3A-%22do-all-the-good-you-can-...%22/> [10.05.2019]

² https://www.whatsaiththescripture.com/Text.Only/pdfs/The_Use_of_Money_Text.pdf [10.05.2019], s. 9.

³ Vilém D. SCHNEEBERGER, *Standardní kázání*, Praha, Evangelická církev metodistická, 2005. Dostupné aj na internete:

<http://institut.umc.sk/materialy/knihy/Standardi-kazani-JW.pdf> [10.05.2019]

⁴ SCHNEEBERGER, V. D., *Theologické kořeny Wesleyova sociálního akcentu*, Praha, ECM, 1973.

zvěstných důrazů), Praha, ECM, 2003. V jeho diele pokračoval Manfred Marquardt, niekdajší docent na teologickej fakulte v Reutlingene.⁵

Schneeberger ako aj Marquardt zdôrazňujú, ale aj viacerí cirkevní historici sa na tom zhodujú, že cirkevné pomery v čase formovania metodistického hnutia v 18. storočí priam volali po náprave. Cirkevné sviatky sa nezachovávali, zanedbávali sa každodenné bohoslužby i podávanie sviatosti Večere Pánovej. Mnohé kostoly boli v žalostnom technickom stave, biskupi aj časť duchovenstva zleniveli a zosvetštili. Prudký rozvoj hospodárstva, tak priemyslu, ako aj poľnohospodárstva, dal vznik celým novým osadám robotníkov, ktorí sem prišli z iných miest. Keďže vtedy fungoval parochiálny systém ako základňa akejkolvek sociálnej záchytnej siete, dostávali sa mimo nej. Právom píše Marquardt, že tieto osady trpeli „cirkevnou podvýživou“. Nemali ani spoločenstvo, ani diakoniú, ani pravidelné zvestovanie evanjelia. Pre cirkev to bola výzva, avšak majoritné spoločenstvo anglikánskej cirkvi na ňu nedostatočne reagovalo. Vznikalo prostredie, ktoré podnecovalo vážnych kresťanov, ako verne kresťansky zvestovať a zodpovedne pristupovať k trpiacim v spoločnosti.

John Wesley počas svojich oxfordských štúdií viedol krúžok evanjeliu oddaných kolegov, tzv. Svätý klub, ktorý bol akýmsi zárodkom budúceho silného dôrazu metodistov na diakoniú. Študenti si všímali sociálne slabé rodiny. Mimoriadna potreba pomoci nastala osobitne vtedy, keď otec alebo matka ochoreli. Krúžok študentov prevzal o takú rodinu starostlivosť. Najmenej raz týždenne ju študenti navštívili, snažili sa jej obstaráť lieky a šatstvo, vyučovali deti. Pri rozhovoroch s dospelými aj s deťmi poskytovali katechézu, vyučovali kresťanské nauky. Podobne podporovali aj deti z chudobinca. Finančné prostriedky na túto činnosť im poskytoval fond, ktorý si sami založili a do ktorého okrem nich samých prispievali aj ich priatelia a známi. Aby mohli títo mladí ľudia do fondu prispieť, museli si odrieknuť rozličné záujmové aktivity a predmety, alebo aj novšie oblečenie. Neskôr fond naplňali aj peniazmi, ktoré ušetrili pravidelným pôstom. J. Wesley sa sám rozhodol okrem toho finančne podporovať učiteľku pre chudobné deti. Ako akademik si uvedomoval význam vzdelania a neuspokojil sa s praxou vyučovania detí pri návštevách. Osobne dozeral na vyučovanie, na ručné práce detí a sám vyučoval biblické príbehy a kresťanskú nauku. Takto sa po mnohé roky dostávalo riadneho vzdelania asi dvadsiatim piatim deťom.

⁵ Manfred MARQUARDT, *Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. Do češtiny preložil Vilém D. SCHNEEBERGER, *Praxe a zásady sociální činnosti Johna Wesleyho*, Praha, ECM, 2004. Dostupné na internete:

<http://institut.umc.sk/materialy/knihy/Socialni-praxe-JW.pdf> [2019-05-10]

Za touto diakoniou v praxi prvotných metodistov, ktorá bola vykúpená osobnými obetami študentov a iných mladých ľudí, vidí M. Marquardt hlavne charizmu J. Wesleyho. Pri výmenách názorov, čo sa týka Svätého klubu, formuloval Wesley pre priateľov i protivníkov množstvo otázok, ktoré sa na rozdiel od predchádzajúcich schém vzťahujú predovšetkým na charitatívnu činnosť. Napríklad: „*Nie je povinnosťou všetkých ľudí v každej situácii čo najviac napodobňovať Toho, ktorý ‚všetkým pomáhal‘? Nie sú všetci kresťania pod príkazom: ‚Kým je čas, robme dobre všetkým!‘? Nebudeme neskôr o to šťastnejší, čím viac dobra teraz vykonáme? Môžeme potom vôbec byť šťastní, ak sme podľa svojich síl ‚nedali jesť hladným, neobliekali nahých, nenavštevovali chorých a väzňov‘ a nepodriadili všetky tieto akcie vyššiemu účelu, totiž záchrane duší pred smrťou? Nie je našou záväznou povinnosťou vždy pamätať na to, že On pre nás urobil viac, ako my môžeme urobiť pre Neho, a že nás uisťuje: ‚Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili.‘? (...) Nemali by sme sa na základe vyššie uvedených úvah snažiť preukazovať dobro tým, čo sú nahí, hladní alebo chorí? Najmä ak poznáme nejakú rodinu, čo je v núdzi, nemali by sme jej dať trochu potravy, šatstva alebo liekov, keď to potrebuje? Ak vedia čítať, nemali by sme im dať Bibliu, Všeobecnú knihu modlitieb alebo Povinnosti človeka?*

Nutné sú aj návody na pochopenie tejto literatúry, na modlitby, na návštevy bohoslužieb, ako aj príspevok na ošatenie a na výučbu detí. Nakoniec: Nemali by sme sa na základe vyššie uvedených úvah snažiť preukazovať dobro tým, čo sú vo väzení? “

Otázky nás vedú k úvahe, že išlo o motívy nasledovania Ježiša a o plnenie Jeho príkazov na jednej strane a na strane druhej o túžbu po šťastí úsilím o „vyšší cieľ“, o záchranu duší. Poslušnosť voči zvrchovanej autorite je spojená s túžbou dosiahnuť vytúžený individuálny cieľ: vlastnú blaženosť. Podobne nám znie istý náboženský eudaimonizmus z Wesleyho listu z júla 1731: „*Bol som stvorený, aby som bol šťastný: aby som bol šťastný, musím milovať Boha; podľa toho, ako porastie moja láska k Nemu, porastie tiež moje šťastie.*“⁶

Prvotní metodisti hľadeli na Ježiša Krista, ako je zvestovaný v Novom zákone, a na celý Nový zákon v prvom rade ako na súbor etických noriem. Kristus, apoštoli a prvotní kresťania boli ich vzormi, ktoré treba nasledovať.

⁶ “*I was made to be happy: to be happy I must love God; in proportion to my love of whom my happiness must increase.*” John WESLEY, To Mrs. Pendarves, July 19 [1731], Letters, s. 128n. Dostupné tiež na internete: <http://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-letters-of-john-wesley/wesleys-letters-1731/> [10.05.2019]

Súčasný životný okruh chápali ako priestor, v ktorom kresťania starostlivo plnia príkazy, a tak môžu dosiahnuť pocit naplnenia.

Takéto ponímanie kresťanstva malo odozvu. Ježiš Kristus premieňa charakter človeka, ktorý uveril. Dáva mu zmysel kresťanskej existencie v pomoci druhým. Nebolo to celkom nové a výlučne späté s metodistami. Vo vtedajšom čase boli ľudia okolo Jeremyho Taylora a Williama Lawa, ktorí sa usilovali o odstránenie mravných a sociálnych nešvárrov tej doby. Ale výstižne podotýka Marquardt, že „proti prevažnej väčšine konzervatívnych majetných občanov, ktorým išlo o zachovanie svojich privilégií a temer apatickej chudoby, stála hŕstka skupín a jednotlivcov, ktorí ani pri najväčšom vypätí síl nemohli zvládnuť biedu tých, o ktorých lepší údel sa snažili. Spätosť s tradičnými štruktúrami skreslila ich pohľad na príčiny zla: spôsob ich zbožnosti robí z oddanej starostlivosti o chudobných nakoniec viac-menej prostriedok vlastného posvätenia.“⁷

Tento pohľad na otázku posvätenia bezpochyby zasiahol porozumenie toho, čo v praxi metodistov znamenalo evanjelizovať a konať misiu. Šíriť evanjelium bez poskytovania diakonickej starostlivosti bolo v počiatkoch metodizmu nemysliteľné. Preto s ohlasovaním evanjelia, s výzvou na obrátenie a zasvätenie života Bohu zaznievalo aj povzbudzovanie, aby veriaci robili charitatívnu prácu a zmierňovali utrpenie chudobných. Kazatelia išli príkladom; rozdávali z toho mála, čo mali, neraz na úkor svojho zdravia alebo zdravia svojej rodiny. Tieto ideály sa misiou roznášali po celom svete. V misijných oblastiach sa postupne transformovala osobná diakonická pomoc na zriaďovanie kamenných inštitúcií, ako boli nemocnice, školy, univerzity, detské domovy, polievkové kuchyne a mnohé ďalšie ustanovizne, ktoré povstali z diakonického zmýšľania metodistických šíriteľov evanjelia. Vývoj išiel týmto smerom, ktorý je vítaný, pretože zabezpečuje efektívnu diakonickú pomoc pre mnohých. Otázkou pre mňa je, či zároveň nedošlo k vyprázdňovaniu pôvodnej metodistickej identity, keďže povedomie pôvodného prepojenia evanjelizácie a misie s diakoniou v časoch rozvinutej sociálnej práce metodistickej cirkvi už prestalo byť naliehavé, živé.

⁷ Manfred MARQUARDT, *Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. Do češtiny preložil Vilem D. SCHNEEBERGER, *Praxe a zásady sociální činnosti Johna Wesleyho*, Praha, ECM, 2004, s. 8.

Diakonia v cirkevnej praxi metodistov na Slovensku

Diakonia v cirkevnej praxi metodistov na Slovensku sa z určitej „núdze nemajetného spoločenstva“ snáď trochu približuje ideálu svätosti prvotných metodistov. Verili, že evanjelium nepozná inú svätosť, iba sociálnu svätosť.⁸

Prítomnosť metodistov na Slovensku je kratšia ako sto rokov a jej existencia bola načas násilne prerušená počas druhej svetovej vojny. Metodistickú cirkev za Slovenského štátu ako cirkev nerecipovanú a štátom neuznanú zakázali⁹ a kazateľov vykázali z krajiny. Po vojne sa práca obnovovala prakticky z ničoho. Za veľkých obetí jednotlivcov a bez majetkového zázemia sa obnovila práca, pri ktorej diakonická činnosť bola výlučnou záležitosťou jednotlivých veriacich a vynárajúcich sa zborov. Po prevzatí moci komunistami v roku 1948 politická garnitúra nepriala rozvoju diakonickej práce cirkví. Diakonia v cirkevnej praxi metodistov odvtedy získala podobu pomoci núdnym ľuďom bez toho, žeby sa vybudovalo čo i len jediné kamenné diakonické zariadenie.

Po dlhých rokoch živorenia cirkevných zborov v období socializmu bez možnosti rozvoja prišlo uvoľnenie až v roku 1989 a s ním i nové úsilie v oblasti diakonie. Metodisti sa začali formovať na misijnú cirkev bez zázemia tradičných metodistických rodín. Povedomie metodistickej identity ako šírenia evanjelia a svätosti podľa Písma, ktoré je spojené s diakoniou, bolo nutné vybudovať. Cirkev čakala teologická práca v cirkevných zboroch. Socializmus učil, že viera a náboženstvo sú veci súkromné a sociálna pomoc je záležitosťou štátu. Toto povedomie neraz pretrváva dodnes. Metodistická svätosť, do ktorej Písmo vyzýva, pochopená metodistami ako osobná a zároveň sociálna svätosť, nachádza len ťažko odozvu v slovenskom kultúrnom prostredí. Dobro druhého človeka ako súčasť života viery každého jednotlivca je síce všeobecne kresťanským dôrazom, avšak zavedenie do životnej praxe veriacich nebýva ľahké. Sociálna nespravodlivosť stále mnohým kresťanom neprekáža a vedia s ňou žiť. Modlitba za vlastné blaho nerozlučne spojená s modlitbou a činom za chlieb pre všetkých zostáva v kresťanskej komunite často nevyslovená.

Na Slovensku sa volanie po sociálnej svätosti premietlo do niekoľkých štrukturovaných diakonických služieb. Nieto kamenných zariadení, ale jestvuje jedna osoba, ktorá je poverená oblasťou diakonie. Mapuje prácu, spája zbory a jednotlivcov v spoločnom úsilí na väčších projektoch a povzbudzuje veriacich jednotlivcov, aby z motívov viery, nádeje a lásky

⁸ *“The gospel of Christ knows of no religion but social; no holiness but social holiness.”* In: John Wesley, *Hymns and Sacred Poems*, 1739, Predhovor, s. viii.

⁹ Výnos Ministerstva vnútra č. 134.731/2a-1940 zo dňa 12. septembra 1940. Predmet: Náboženské sekty, opatrenia.

obetovali časť dobra, ktoré dostali od Pána Boha, v prospech druhých, žijúcich v znevýhodnených pomeroch.

Keďže diakonia v cirkevnej praxi je založená na zvestovaní evanjelia (kérygma) a na vytváraní spoločenstva veriacich (koinónia), jednou z priorit diakonie je zabezpečenie prístupu na bohoslužby a do spoločenstva aj pre osoby s rôznym zdravotným postihnutím. Vo všetkých zboroch sa to riešilo rôznymi opatreniami; určili osobu alebo viaceré osoby, ktoré mali za úlohu zabezpečiť zdravotne postihnutým bezproblémový prístup na bohoslužby a na iné cirkevné aktivity. Najčastejšou formou takej pomoci je osobná asistencia.

Diakonia má tiež na zreteli, že primárnou úlohou práce, vychádzajúcej z duchovného prameňa, je povzbudzovať skúsenosťami. Osobné svedectvá a pastoračná starostlivosť sú dôležitou nadstavbou kresťanskej sociálnej pomoci; pomáhajú účinne riešiť ťažké problémy života so zreteľom na Boha, ktorý pomáha, keď sa človek modlí a prosí o pomoc.

Po uvoľnení politických pomerov sa otvorila možnosť, aby diakonia v cirkevnej praxi metodistov podčiarkla svoj význam a sprostredkovala pomoc s oblečením, potrebami pre domácnosť, školskými potrebami, hygienickými potrebami a potravinami pre sociálne znevýhodnených. Od hlavného mesta až po východoslovenské dedinky sa distribuovali veci, ktoré zbory zozbierali od rozličných darcov. Zo zahraničia darovaný mikrobús s jedným plateným spolupracovníkom rozvážal veci po celom Slovensku na vopred určené miesta. Pri distribúcii sa postupom času ukázalo, že šírenie myšlienky sociálnej svätosti medzi občanov v núdzi nebolo týmto spôsobom správne chápané. Zbory sa postupne oddeľovali od priamej integrácie do inštitučnej pomoci cez cirkevnú Diakoniú. Cirkvi sa videlo, že myšlienka sociálnej svätosti zaniká a diakonická pomoc sa neraz stávala prekážkou duchovného poslania cirkevných zborov. Preto sa neskôr aj táto forma diakonickej práce začala uskutočňovať oddelene.

Rôznorodú podobu dostala diakonia popri službe v zariadeniach pre seniorov na niekoľkých miestach na Slovensku. Išlo hlavne o duchovenskú službu v zariadeniach, kde diakonická práca nebola zabezpečená inou cirkvou alebo v spolupráci s inou cirkvou. Dôležitou súčasťou sa popri bohoslužbách stalo poskytovanie osobnej duchovenskej starostlivosti v domovoch sociálnych služieb, v nocľahárňach pre ľudí bez domova, vo väzniciach, v azylových domoch, detských domovoch, v zariadeniach pre drogovovo závislých a v nemocniciach.

Okrem duchovnej a materiálnej pomoci organizovali pracovníci a dobrovoľníci v Diakonii tiež rozličné športové alebo kresťansky zamerané kultúrne podujatia v nadväznosti na prácu, napr. v detských domovoch. V adventnom čase sa stalo tradíciou usporadúvanie koncertov, počas

ktorých sa robia zbierky pre Diakoniu a/alebo sa aj obdarúvajú deti zo sociálne znevýhodneného prostredia balíčkami, ktoré pripravujú veriaci v zboroch.

V zmysle našej prednášky si treba všimnúť, že diakonia v cirkevnej praxi metodistov na Slovensku bola a je založená hlavne na osobnej angažovanosti jednotlivých veriacich. V oblasti financovania to boli najviac osobné dary. Potom darovanie 2 % z daní pre Diakoniu, darovanie vecí alebo preplatenie určitých služieb, alebo poskytnutie financií ľuďom, ktorí pri požari prišli o dom, zaplatenie rôznych naliehavých potrieb nemajetným rodinám alebo rodinám, ktoré sa náhle ocitli v núdzi – to sú konkrétne príklady toho, čo diakonia v cirkevnej praxi metodistov robí.

Neinštitucionalizovaná diakonická pomoc v cirkevných zboroch naďalej existuje, avšak má subtilnejšiu podobu. Treba zdôrazniť, že stále sa zlepšujúca materiálna situácia a rozličná profesionálne vykonávaná sociálna starostlivosť zabezpečovaná necirkevnými organizáciami spôsobuje možno posun ťažiska budúcej práce diakonie. Z oblasti potrieb finančnej a materiálnej pomoci sa čoraz viac vynárajú potreby osamelých ľudí, ktorí „nemajú človeka“. Čas sa stáva tým, čo by mala cirkevná diakonia ponúkať. Čas pre opustených, pre tých, ktorým nechce nik načúvať, čas pre slepých, chorých, sklamaných, materiálne bohatých, ale duchovne biednych. Diakonia v cirkevnej praxi si žiada osobné nasadenie veriacich. Pre teológiu samotnú je to výzva a pre metodistov obzvlášť špecifická výzva: aby svoju identitu spojenú so sociálnou svätosťou podľa Písma začali vnímať v nových, súčasnosťou sformovaných dimenziách.

V oblasti diakonickej praxe cirkvi sa vo väčšine štátov sveta metodisti vydali na cestu poskytovania kvalitných sociálnych služieb a budovania vynikajúcich kamenných zariadení oddelených od cirkvi organizačne i finančne. Tak je to aj v prípade Slovensku najbližšieho suseda a spojenca v jednej metodistickej Výročnej konferencii, v Českej republike. Veľká materiálna základňa ešte z dôb zakladania cirkvi za prvej Československej republiky jej na to poskytla možnosti. Založili Středisko křesťanské pomoci Jihlava, Středisko křesťanské pomoci Plzeň, Středisko křesťanské pomoci Horní Počernice, SKP – Naděje pro život, Středisko křesťanské pomoci Klubíčko, SKP – MC Duha, POINT 14, Středisko křesťanské pomoci Pastelka. Rozpočty jednotlivých zariadení v niektorých prípadoch presahujú rozpočet celej cirkvi. Financovanie zabezpečuje štát a rôzne domáce i zahraničné grantové agentúry, aj cirkevné, aj metodistické. Je to prirodzený vývoj, ktorý speje ku kvalite a poskytovaniu diakonických služieb všetkým ľuďom bez rozdielu, kresťanom aj iným.

To vítame. Avšak cirkevné zbory a ich každodenná prax sa takto dostali čiastočne mimo. Žijú v duchovnom prostredí, ktoré sa vyrovnáva s inými

výzvami, a diakonia sa dostala zo stredu života spoločnosti veriacich na jeho okraj. Vo svojom spise „Thoughts Upon Methodism“ v roku 1768 Wesley napísal: „*Nebojím sa, že by ľudia, ktorí sa volajú metodisti, niekedy prestali existovať, či v Európe alebo v Amerike; ale obávam sa, aby neexistovali iba ako mŕtva sekta, ktorá má podobu náboženstva bez sily. A toto sa nepochybne stane, ak sa nebudú pevne držať učenia, ducha a poriadku, tak ako na počiatku.*“¹⁰ Problém kresťanstva videl Wesley v tom, že je možné „*mať formu náboženstva bez moci*“. V lepšom prípade sa kresťanstvo transformuje do úctyhodnej a róznej angažovanosti v dobrej práci. V najhoršom prípade sa stane chodením do kostola a prispôbovaním sa tomu, čo okolitá kultúra považuje za dobré a normálne. Či tak alebo onak, v kresťanstve ide v podstate o posun; stáva sa formou bez moci.

Metodistickí duchovní majú za úlohu aj u nás na Slovensku a všade vo svete znovuoobjaviť Wesleyho koncept svätosti podľa Písma. Nájst' cesty, ako vzťahnúť svätosť na každý jeden aspekt života v tomto svete. Pripájam sa k Stangerovi¹¹, ktorý vyjadril presvedčenie, že ak má byť metodizmus schopný vyhnúť sa duchovným nebezpečenstvám plynúcim z onej bezduchosti, ktorej sa Wesley obával, musí byť odovzdaný tomu, čo mu bolo zverené. Písmo, tradícia, skúsenosť, rozum – to všetko potvrdzuje, že pravá svätosť je tajomstvom života a služby pre jednotlivých kresťanov i pre celok cirkvi. Je vykúpeným a hojným životom a prameňom neobmedzených a rozličných duchovne založených služieb.

Použitá literatúra

WATSON, Kevin, *Wesley Didn't Say It: „Do All the Good You Can...“*

Dostupné na internete: <http://um-insight.net/blogs/kevin-watson/wesley-didn%27t-say-it%3A-%22do-all-the-good-you-can-...%22/> [02.04.2019]

MARQUARDT, Manfred, *Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. Do češtiny preložil Vilém D. SCHNEEBERGER, *Praxe a zásady sociální činnosti Johna Wesleyho*, Praha, ECM, 2004.

¹⁰ “*I am not afraid that the people called Methodists should ever cease to exist either in Europe or America. But I am afraid, lest they should only exist as a dead sect, having the form of religion without the power. And this undoubtedly will be the case, unless they hold fast both the doctrine, spirit, and discipline with which they first set out.*” Dostupné na internete:

http://www.imarc.cc/one_meth/vol-02-no-02.html [10.05.2019]

¹¹ Frank Bateman STANGER, *The Wesleyan Doctrine of Scriptural Holiness*, 1984, s. 28.

Protokoly Oblastných konferencií Evanjelickej cirkvi metodistickej, SO, Bratislava, Archív ECM.

SCHNEEBERGER, Vilém D., *Kořeny sociální činnosti Johna Wesleyho (Nástin zvěstných důrazů)*, Praha, ECM, 2003.

SCHNEEBERGER, Vilém D., *Standardní kázání*, Praha, Evangelická církev metodistická, 2005.

STANGER, Frank Bateman, The Wesleyan Doctrine of Scriptural Holiness, *The Asbury Seminary*, Vol. 39, No. 3, 1984, s. 8–29.

Dostupné na internete:

<https://place.asburyseminary.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1558&context=asburyjournal> [02.04.2019]

Výnos Ministerstva vnútra č. 134.731/2a-1940 zo dňa 12. septembra 1940.
Predmet: Náboženské sekty, opatrenia.

WESLEY, John, *Hymns and Sacred Poems*, 1739. Dostupné na internete:

https://divinity.duke.edu/sites/divinity.duke.edu/files/documents/cswt/04_Hymns_and_Sacred_Poems_%281739%29.pdf [10.05.2019]

WESLEY, John, *Thoughts Upon Methodism*. Dostupné na internete:

http://www.imarc.cc/one_meth/vol-02-no-02.html [02.04.2019]

WESLEY, John, *The Use of Money*. Dostupné na internete:

<https://www.umcmmission.org/Find-Resources/John-Wesley-Sermons/Sermon-50-The-Use-of-Money> [02.04.2019]

Zoznam stredísk kresťanskej pomoci ECM v ČR.

Dostupné na internete: <http://diakonie.umc.cz/strediska/> [02.04.2019]

Prof. ThDr. Pavel PROCHÁZKA, PhD.

Duchovný rozmer človeka ako východisko diakonie

Viktória ŠOLTÉSOVÁ

Abstrakt

Účelom tohto článku je definovať zdroje a obsah diakonie cirkvi. Duchovná dimenzia človeka má dôležitú úlohu v chápaní základného zdroja kresťanskej sociálnej práce. Kristologický pohľad na jeho pochopenie a jeho historickú a aktuálnu úlohu v cirkvi sa zaoberá službou v spektre biblických pasáží. Zameriava sa na diakoniu cirkvi a pozoruje ju z rôznych uhlov pohľadu, vo vzťahoch s teologickými disciplínami a inými hraničnými disciplínami z oblasti psychológie náboženstva. Hlavným argumentom je uznávaná duchovná ľudská potreba v sekulárnych disciplínach a jej naplnenie v diakonickej praxi.

Kľúčové slová: diakonia, spiritualita, človek, Nová zmluva, psychológia náboženstva.

Abstract

The purpose of the article is the definition of the resources and content of the church's deaconry. The spiritual dimension of man has an important role in the understanding of the basic resource of Christian social work. Christological view for its understanding and its historical and actual role in the church deals with the service in the spectrum of the biblical passages. Focuses on the church's deaconry and observes it from various points of view, in its relationships to the theological disciplines and other border disciplines from the area of psychology of religion. The main argument is a recognized spiritual human need in the secular disciplines and its fulfilment in diaconal practice.

Keywords: deaconry, spirituality, human person, New Testament, psychology of religion.

Slovo diakonia etymologicky pochádza z gréckeho slova δίακονία – služba, ktorá je podobne ako sloveso διακονέω – slúžiť odvodená od slova διάκονος – služobník. Slovník cudzích slov definuje diakoniou ako službu lásky a pomoci ľuďom v núdzi; je nedeliteľnou súčasťou kresťanského poslania. Za formálne ustanovenie diakonátu sa všeobecne považuje správa v Sk 6

o tom, ako bolo určených sedem mužov s dobrou povest'ou, aby dohliadali na správu fondu pre vdovy. Diakon je jedna z osobností cirkvi, ktorá rozvíja ideu sociálneho rozmeru evanjelia a zabezpečuje rozvoj a rast duchovnej a sociálnej pomoci v miestach svojho pôsobenia.

Sociálna práca ako praktická činnosť je profesionálna aktivita, ktorá umožňuje jednotlivcovi, skupinám a komunitám identifikovať, eliminovať a riešiť alebo aspoň zmierniť osobné, skupinové (komunitné), sociálne problémy alebo vplyvy prostredia, ktoré na nich vplývajú negatívne.

Biblické východiská diakonie nachádzame jednak v osobe a živote Ježiša Krista, ako aj v iných textoch odkazujúcich na praktický život prvých kresťanov (napríklad Jk 1,27). Na novozmluvnom príklade apoštola Pavla môžeme vidieť ako Pavel sám seba označuje za služobníka/diakona evanjelia a cirkvi (Kol 1,23.25) pričom i jemu samému slúžia iní (Sk 19,22). Sociálna služba – diakonia bola v ranej cirkvi podľa I. Kiša postavená na láske, ktorá sa javila ako hybná sila celého praktického života prvých kresťanov.¹ Rozdiel medzi sociálnou prácou a diakoniou je v prvom rade v porozumení duchovnej stránky človeka, na čo by sme radi v tomto príspevku poukázali.

Perfekcionizmus, ľahostajnosť rodičov, jednostrannosť, neprimeranosť výchovných nástrojov a postupov k veku dieťaťa, zanedbávanie a preťažovanie sú najčastejším dôvodom fragmentarizácie slova so završením vo fragmentarizácii akýchkoľvek výchovných pravidiel, štruktúr či systémov. Multikomunikačná spoločnosť postupne stráca kontrolu nad svojimi citmi, nad svojimi slovami, upadá do osamelosti a akejsi citovej i slovnej otupenosti a bezohľadnosti nielen rodinných, ale často aj pracovných vzťahoch.

Duchovný rozmer človeka

Výsledky výskumov, ktoré sa snažia zachytiť duchovnú stránku človeka v jej rozmanitosti nám pomáhajú pri definovaní sociologických cieľov kresťanskej katechézy a diakonickej práce. Dávajú nám podklad pre rozlíšenie medzi diakoniou a sekulárnou sociálnou prácou, a to z hľadiska ich rozdielnych východísk, cieľov a tým aj rozdielnych metód práce. Zároveň môžeme vidieť v prácach viacerých autorov dôraz na duchovný rozmer každého jednotlivca, ktorý by nemal byť pri sociálnej starostlivosti vynechaný.

Interpretácia dynamiky osobnosti v nadväznosti na správanie sa človeka je rozpracovaná v mnohých teóriách osobnosti, rovnako ako aj jej súvislosť

¹ Igor KIŠŠ (ed.), *Sociálna problematika v evanjelickej teológii*, Bratislava, Evanjelická bohoslovecká fakulta UK, 2001, 37.

so spiritualitou v prácach z oblasti psychológie náboženstva. Zakladateľ *analytickej psychológie* C. G. Jung kládol dôraz na minulosť jedinca, pričom vývin osobnosti popisuje ako dynamický proces. Rozpracoval teóriu životného obratu, ktorý môže prebiehať dramaticky. Individualizácia je však súčasne dlhodobý proces, v ktorom človek dosahuje najvyšší stupeň vedomia a individuality spolu s harmóniou s kolektívnym nevedomím v sebe. Zrenie osobnosti na ceste k sebe samému je však programom druhej polovice života človeka. Detstvo a mladosť nazýva životným dopoludním, v ktorom nie je väčšinou dost' času na hľadanie zmyslu života. Náboženstvo však považoval za kľúč k psychoterapii, pričom však uprednostňoval individuálnu náboženskú skúsenosť pred inštitucionálnou. Náboženskú funkciu považoval za pevne zakotvenú v hĺbke ľudskej duše a duchovne zdravý človek podľa Junga naplňa zmysel svojho života.²

Najzaujímavejšou a všeobecne akceptovanou psychologickou teóriou týkajúcou sa duchovnej dimenzie človeka je *logoterapia* V. E. Frankla, ktorej ústredný pojem je „vôľa k zmyslu“. Výraz logoterapia je odvodený z gréckeho substantíva *λόγος* („logos“), ktoré znamená slovo, reč alebo dôvod, význam, môže znamenať aj zmysel.³ Zmysel života kladie Frankl do duchovnej dimenzie (nie nutne v náboženskom význame). Popisuje tri dimenzie osobnosti: fyziologickú, psychologickú a noologickú (noetickú), pričom k naplneniu základných noetických potrieb musí človek uplatniť svoju vôľu ku zmyslu. Frankl považuje za základnú zodpovednosť človeka hľadanie zmyslu života, životný zmysel pritom nie je abstraktný, ale konkrétny. Individuálny dlhodobý životný zmysel nazýva „povolaním“.⁴ Existenciálna analýza, vychádzajúc z existenciálnej psychológie, popisuje človeka ako celostnú jednotu telesného, duševného a duchovného rozlišujúc:

- *Biologicko-somatické bytie* – bytie, v ktorom človek smeruje k svojmu zachovaniu, obnoveniu rovnováhy vo vnútri organizmu (prostredníctvom potrieb).
- *Psychologicko-sociálne bytie* – prežívanie. Konanie človeka vedie k sebaovládaniu a k ovládaniu okolia. Snaha o dosiahnutie príjemných pocitov a zbavenia sa napätia podľa svojich osobnostných dispozícií.
- *Duchovné bytie* – hlavným znakom je vôľa človeka, ktorá predpokladá sebauvedomovanie a slobodné rozhodovanie. Hlavná

² Pavel ŘÍČAN, *Psychologie osobnosti, Obor v pohybu*, Praha, Grada Publishing, 2007, 167, 192–193, 203–207.

³ Jozef B. SOUČEK, *Recko-český slovník k Novému zákonu*, Praha, Kalich, 1994, 157.

⁴ Victor J. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, Praha, Portál, 1997, 145–153.

zákonitosť tejto dimenzie je motivácia – vôľa k zmyslu. (otázky životného zakotvenia, viery, hodnôt).⁵

Frankl popisuje tri hodnotové kategórie: tvorivé hodnoty, zážitkové hodnoty a postojevé hodnoty. Jednotlivé prvky jeho teórie úzko súvisia s hľadaním vlastného svetového a hodnotového názoru. P. T. P. Wong spresnil Franklov pojem noetický rozmer osobnosti (Frankl totiž používal pojmy „duchovný“ a „noetický“ ako synonymá, pričom pojem „noetický“ nechápal v náboženskom zmysle) a zdefinoval tri základné dimenzie existencie človeka: telesnú, psychickú a duchovnú (spirituálnu), pričom „*noetický rozmer osobnosti leží v oblasti prelínania sa psychickej a spirituálnej dimenzie*“. Noetický rozmer obsahuje aj nasledovné fenomény: sloboda – ako schopnosť uskutočňovať rozhodnutia a vyberať si ciele a hodnoty, zodpovednosť – ako schopnosť hodnotiť a uskutočňovať svoje správanie a postoje k hodnotám, seba transcendencia – schopnosť siahať po hodnotách „mimo seba“. Spirituálna dimenzia zahŕňa podľa tejto koncepcie uvedomovanie si duchovnej sféry, kontakt s transcendentnom a schopnosť poznať Boha. Noetická dimenzia obsahuje Franklovu „vôľu ku zmyslu“, morálne usudzovanie a duchovné presvedčenia a hodnoty.⁶

Podľa D. Kováča je človek bio-psycho-socio-kultúrno-spirituálne bytie. Táto pozícia prekračuje nielen bio-psycho-sociálne koncepcie človeka. Tie sa považujú za prekonané. Dopĺňa taktiež novodobé trojúrovňové chápania ľudského jedinca ako osoby: bio-psycho-spirituálne prístupy (Frankl), somatopsycho-noetické dimenzie (Popielski) a taktiež model somatopsycho-spirituálnej jednoty (Košč).⁷ Ako upozornil Z. Chlewinski, centrálny predmet vo vedomí je regulátorom fungovania človeka. Ak je religiozita, ako individuálne prežívané náboženstvo, centrálnou hodnotou, potom sú jej ostatné hodnoty podriadené. Pri zrelej religiozite sú náboženské hodnoty cieľom, nie prostriedkom na dosiahnutie iných cieľov.⁸

Vzťah medzi psychickými a duchovnými aspektami človeka je vysvetľovaný viacerými spôsobmi. Psycho-spirituálny dualizmus oddeľuje spiritualitu od duševného aspektu osobnosti. Spirituálny redukcionizmus

⁵ Judita STEMPELOVÁ – Alexandra ČMÁRIKOVÁ, Zmysluplnosť života v kontexte sociálnych vzťahov, in: Imrich RUISEL (ed.), *Inteligencia v rôznych kontextoch*, Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2003, 53–59; 55.

⁶ Peter HALAMA, Teoretické a metodologické prístupy k problematike zmyslu života, in: *Československá psychologie*, 44, 3 (2000), 216–236; s. 221–222.

⁷ Damián KOVÁČ, Kultiváciou osobnosti k excelentnej kvalite života, in: Imrich RUISEL (ed.), *Úvahy o inteligencii a osobnosti*, Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2006, 11–38, 27.

⁸ Michal STRÍŽENEC, *Psychológia náboženstva*, Bratislava, Veda, 1996, 66.

považuje všetky problémy, ktoré nemajú fyziologický podklad, za spirituálne. Psychologický redukcionizmus naopak považuje všetky problémy buď za psychické alebo somatické. Redukuje duchovnosť na psychológiu, takže duchovná skúsenosť nie je ničím iným než istým psychickým mechanizmom.⁹ V reálnom výskume však nie je možné prejavy religiozity striktno oddeliť. Je ťažké určiť hranicu medzi tým, čo je duševného charakteru a čo je duchovného pôvodu. Spirituálny rozmer osobnosti v sociálnej práci skúmal napríklad psychoterapeut a vedec propagujúci supervíziu v sociálnej práci M. Scherpner.¹⁰ V súvislosti s religiozitou zadefinoval najdôležitejšie pozitívne funkcie náboženstva v osobnosti Chlewinski nasledovne:

- zmysel života – odpoveď náboženstva na existenciálne otázky a uspokojenie potreby transcencie;
- systém hodnôt – poskytovanie základných morálnych hodnôt a kritériá pre rozhodovanie, smer úsilia človeka v zhode s určitými hodnotami;
- bezpečie a dôvera – naplnenie potreby vlastnej identity a psychickej integrity;
- seba identifikácia a identifikácia so skupinou – uspokojenie potreby medziľudských vzťahov;
- seba-psychoterapia – poskytovanie zmyslu života a odstraňovanie zdrojov neurotických napätí, oslobodenie od viny.¹¹

Psychológovia náboženstva sa zhodujú v názore, že za jedny zo základných a najviac skúmaných sa považujú dimenzie zvnútornej a vonkajškovej religiozity a dimenzia hľadania. V poľskom prostredí, ktoré je religiozitou podobné slovenskému, skúmal vzťah dimenzií religiozity a päť-faktorového modelu osobnosti R. Kosek. Zistil, že zvnútornená religiozita a dimenzia hľadania sú v signifikantne pozitívnom vzťahu s príjemnosťou/prívetivosťou a svedomitou.¹² Psychológovi osobnosti z kresťanského hľadiska sa

⁹ Ladislav KOŠČ – Michal STRÍŽENEC (eds.), *Kresťanstvo a psychológia*, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 2003, 175.

¹⁰ Christian BÜTTNER – Urte FINGER-TRESCHER, Martin SCHERPNER (eds.), *Psychoanalyse und soziale Arbeit, Psychoanalytische Pädagogik*, Band 5, Stuttgart, Matthias Grünewald Verlag, 1993.

¹¹ Michal STRÍŽENEC, *Psychológia náboženstva*, 66–67, Zdzisław CHLEWIŃSKI, Personality and attitude towards religion in Poland, in: *Personality and Individual Differences*, 2 (1981), 243–245.

¹² Lucia ADAMOVOVÁ, Náboženský fundamentalizmus z pohľadu osobnostných a kognitívnych charakteristík, in: Peter HALAMA, et al., *Religiozita, spiritualita a osobnosť, Vybrané kapitoly z psychológie náboženstva*, Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2006, 55–103, 76.

na Slovensku zaobera L. Košč. Presadzuje trojdimenzionálnu štruktúru: telo, duša a duch. Spiritualitu tiež diferencuje na základe práce D. G. Bennera na prirodzenú, náboženskú a kresťanskú.¹³ Košč zdôrazňuje, že spiritualita sa nerovná religiozite (náboženskosti), i keď je jej najimantnejšou podstatou. Náboženská spiritualita stavia na prirodzenej spiritualite a spočíva v zjavnom vzťahu s nejakou nadprirodzenou bytosťou. Kresťanská spiritualita je viazaná na vieru v trojjediného Boha a v Ježiša Krista.¹⁴ Spiritualitu za najvyššiu regulačnú sústavu osobnosti považuje E. Komárik. V koncepcii ľudskej prirodzenosti popisuje siedmu duchovnú úroveň, úzko súvisiacu s konceptom božstva u človeka, so zakotvením človeka v koncepte božstva.¹⁵

Spirituálne východiská kresťanskej etiky

Kresťanstvo nikdy nepopieralo možnosť prirodzenej morálky. Tento názor zakladalo na slovách apoštola Pavla o morálnom zákone, vpísanom aj nekresťanom, pohanom do srdca. Tomáš Akvinský z toho rozvinul svoje učenie o *lex naturalis* (prirodzenom zákone), ktoré je platné dodnes aj v protestantských cirkvách.¹⁶ V súčasnosti je pojem morálka úzko spojený s náboženstvom, zatiaľ čo etika je vnímaná ako náuka o morálke. Filozofia morálky a hodnôt v teológii definuje univerzálny morálny princíp. Pocit náboženského zážitku prichádza s uvedomením Boha ako najvyššej hodnoty. Hodnoty, o ktorú sa môže človek ako o jedinú oprieť bez nebezpečenstva jej ohrozenia a nájsť v nej istotu a zmysel života.

Uznanie existencie spirituálnej reality pomáha k pochopeniu morálneho referenčného rámca človeka. Podľa P. Tillicha je spiritualita chápaná ako (*ultimate concerns*) – snaha dosiahnuť cieľ, ktorému je pripisovaná najvyššia hodnota, a ktorý má potenciál stať sa centrálnou témou života človeka.¹⁷ Na rozdiel od náboženstva, ktoré je považované za špecifický

¹³ Michal STRÍŽENEC, Názory popredných psychológov na vzťah osobnosti a religiozity/spirituality, in: Peter HALAMA et al., *Religiozita, spiritualita a osobnosť, Výbrané kapitoly z psychológie náboženstva*, Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2006, 5–11, 10.

¹⁴ Ladislav KOŠČ, Kresťanská psychológia v obsahu vzdelávania psychológov, in: V. GRÁC – E. NANIŠTOVÁ (eds.), *Výbrané kapitoly zo psychológie I.*, Trnava, Katedra psychológie FH TU, 2000, 35–45.

¹⁵ Emil KOMÁRIK, Spiritualita ako najvyššia regulačná sústava osobnosti, in: Michal STRÍŽENEC (ed.), *Duchovný rozmer osobnosti: Interdisciplinárny prístup*, Bratislava, ÚEPs SAV, 1997, 45–53.

¹⁶ Tomáš AKVINSKÝ, *Summa Theologiae I.–II.*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1984–1985, 47–56.

kultúrny jav, znamená spiritualita a religiozita (náboženskosť) osobný postoj jednotlivca k transcendentným obsahom.

H. Burkhardt delí základy etiky na historicko-teologické, stvoriteľsko-teologické a eschatologické. Človek stvorený na Božiu podobu má sledovať najhumánnejšie ciele vo všetkých oblastiach života: vo vzťahu k prírode, k ľuďom, k Bohu a k sebe samému. Obrátením začína životný proces, ktorý je existenciálnym primknutím sa k Bohu a k obráteniu patrí aj znovu-zrodenie. Ďalšími komponentmi kresťanského života sú zmierenie s Bohom, ospravedlnenie a proces posvätenia, ktoré je dielom Ducha svätého.¹⁸ Kresťanská etika má závažné špecifikum. V jej centre nie je abstraktný a sprostredkovaný normatívny zákon, ale živá, konkrétna osoba Ježiša Krista.

Tento osobný princíp nám ponúka základ pre individuálne porozumenie spásy a starostlivosti o spasiteľnú dušu každého človeka v kontexte diakonie. Kládí nároky nielen na diakonov a diakonky, ktorí pracujú v sociálnych zariadeniach diakonického typu. Určuje etické východiská každej činnosti následne vplývajúce aj na atmosféru prostredia v ktorom sa klienti pohybujú. Spirituálne východiská kresťanskej etiky nás teda vedú ku konkrétnemu zameraniu stanovených cieľov a metód práce s klientom.

Zmysel života a kresťanská skúsenosť

Hľadanie Božej vôle (J 5,30) je ústredným motívom pôsobenia Ježiša Krista na tejto zemi a teda aj imperatívom pre jeho nasledovníkov. Úzko sa spája s porozumením zmyslu života človeka. Jedinečnosť jednotlivca a spása duše sú dôležité body biblického svedectva (Mt 16,26). V sociálnej práci je jedným z východísk prístupu ku klientovi porozumenie jedinečnosti jednotlivca odvodeného z jedinečnosti genetického fondu a kultúrneho dedičstva. V diakonii však ide o prístup ku klientovi ako ku Božiemu stvoreniu.

Podľa J. W. E. Sommera sú hlavnými bodmi kresťanskej skúsenosti: obrátenie (základná skúsenosť spásy), istota spásy, posvätenie a odovzdanosť Bohu v službe. Pojem skúsenosť predstavuje podľa Sommera protiklad k intelektualizmu a k dogmatizmu. Kresťanskú skúsenosť je však potrebné vymedziť i proti pojmu zážitok, pretože je spájaný s citovým vzrušením. Viera však nie je podľa Sommera produktom nášho duševného života, ale

¹⁷ Jaroslav KŘIVOHLAVÝ, *Psychologie smysluplnosti existence*, Praha, Grada Publishing, 2006, 160.

¹⁸ Imrich PERES, Eschatologické aspekty kresťanskej etiky, in: *Evanjelikálny teologický časopis*, VI., 1 (2007), 67–76.

milostivý dar spoločenstva s Bohom.¹⁹ Podľa K. Bartha (výklad textu Listu Rimanom 3,27) „je našim zážitkom to, čo nie je naším zážitkom“. Na druhej strane je človek vo viere receptívny, nie však pasívny.²⁰ Z evanjelického hľadiska je podstatným znakom kresťanskej skúsenosti jej kristocentricita.

Náboženské potreby ako výsledok potreby vzťahu popisuje religionista a filozof M. Buber, ktorý okrem potreby vzťahu k sebe a k inej osobe hovorí aj o „líniách vzťahov, ktoré sa pretínajú vo večnom Ty“²¹. Tak sa stávajú všetky ostatné vzťahy súčasťou vzťahu k Bohu.

P. Halama spája problematiku zmyslu života s pojmom existenciálna inteligencia (ktorú odlišuje od spirituálnej inteligencie). Existenciálnu inteligenciu zadefinoval Halama ako „*schopnosť prijat' alebo vytvorit' si a používať taký systém presvedčení, ktorý umožní človeku poznávať, hodnotiť a interpretovať svoj život ako zmysluplný a dokáže ponúknuť hodnotné ciele, v ktorých sa jednotlivec môže angažovať*“.²² Mnoho teoretických aj výskumných štúdií, ktoré vychádzajú z rôznych teoretických prístupov (patria sem existenciálne, humanistické a kognitívne prístupy), poukazujú na zmysel života ako na veľmi silný pozitívny činiteľ v ľudskom živote a v dynamike ľudskej motivácie a správania. Existenciálna inteligencia umožňuje človeku prežívať svoj život ako naplnený hodnotami a tiež ho vedie k angažovaniu sa v týchto hodnotách. Pri operacionalizácii jej definície Halama zistil nasledujúce špecifické schopnosti, ktoré ju môžu tvoriť: schopnosť vidieť aktuálne hodnotové možnosti v danej situácii (integrácia možných hodnôt a cieľov v špecifických, aj v krízových situáciách), schopnosť adekvátnej organizácie svojich hodnôt (schopnosť usporiadať svoje presvedčenia do takého systému, ktorý dá adekvátnu hierarchiu hodnotám a je závislý aj od kvality vedúcej hodnoty), schopnosť viesť svoj život k dosahovaniu cieľov (schopnosť rozlíšiť aktuálnu hodnotu vytýčených cieľov), schopnosť vplývať v oblasti zmyslu života na iných ľudí (znamená hlavne schopnosť pomôcť iným osobám pri hľadaní zmyslu života a pri hľadaní hodnotných cieľov).²³ Uvedené schopnosti môžeme

¹⁹ Pavel PROCHÁZKA, *Teologické princípy v cirkevnej edukácii, Evanjelikálny prístup*, Banská Bystrica, PF UMB, 2002, 102–103.

²⁰ J. W. E. SOMMER, *Kresťanská skúsenosť v metodizmu*, Praha, Inštitút vzdelávania ECM, 2001, 6–7.

²¹ Martin BUBER, *Já a Ty*, Olomouc, VOTOBIA, 1995, 61.

²² Peter HALAMA, Konceptualizácia existenciálnej inteligencie prostredníctvom zmyslu života, in: *Človek a spoločnosť*, VI., 4 (2003). Dostupné na internete: <http://www.saske.sk/cas/4-2003/halma-ce.html>

²³ Peter HALAMA, Existenciálna inteligencia v procese hľadania zmyslu života, in: Imrich RUISEL (ed.), *Úvahy o inteligencii a osobnosti*, Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2006, 116–117, 120–121.; Peter HALAMA, Zmysel života ako kognitívny fenomén: je možné hovoriť o existenciálnej

považovať za podstatné pre diakonického pracovníka, ktorého úlohou je participácia a facilitácia na riešení problémov klientov v diakonických zariadeniach rôzneho typu.

Východiská diakonie v kontexte sociálnej práce

Dôležitou súčasťou východísk diakonie je etický rozmer sociálneho pracovníka a jeho aplikácia v diakonii, význam jeho duchovného rozmeru. Nosným účelom katechézy je priviesť vyučovaných k osobnému vzťahu s Božím Synom Ježišom Kristom, čo sa týka aj dospelých v rôznych krízových situáciách, ako prijímateľov diakonických služieb.

Predmet a obsah diakonie sa podstatne líši od súčasného postmoderného a sekulárne vymedzeného kontextu sociálnej práce. Vo všeobecnosti je zadefinovaná úloha sociálneho pracovníka ako odborníka, ktorý sa zaoberá sociálnou pomocou jednotlivcom, skupine alebo komunite, ktorí sa dočasne alebo trvalo nachádzajú v problémovej sociálnej situácii vyžadujúcej spoločenskú sociálnu intervenciu.²⁴

Fundamentálny fakt ľudskej existencie je podľa M. Bubera človek s človekom, nie jedinec alebo celok. Duchovná činnosť človeka sa prebúda so schopnosťou komunikácie. Individualistická antropológia nevedie podľa autora k poznaniu podstaty človeka.²⁵ Osobný Boh má mať z kresťanského hľadiska centrálnu postavenie v hodnotovom systéme osobnosti. Primárnym cieľom katechézy je formovanie integrálnej morálnej osobnosti, ktorá dokáže žiť v harmónii s druhými, to znamená v spoločensve.

Centrálnou súčasťou diakonie je podpora osobnostného rastu človeka vo vzťahu k Bohu. Tak ako uvádza D. Hanesová charakteristiku katechéty, tak by sme mohli zadefinovať aj osobnosť diakona. Mal by mať podľa Hanesovej nasledovné charakteristiky, ktoré mu umožnia zhostiť sa tejto úlohy zodpovedne: „Má pozitívne skúsenosti s trojjediným Bohom.; Miluje Boha a dôveruje Jeho láske, spolieha sa na Neho a vie, že bez Neho nedokáže nič.; Je ochotný študovať, učiť sa a poslúchať Božie slovo.; Chce napodobňovať Ježiša Krista aj v jeho vlastnostiach, stojí na mieste Kristovom.; Prináša ovocie Ducha.; Je Bohom povoláný a zmocnený k vykonávaniu svojho povolania.“²⁶

inteligencii?, in: Imrich RUISEL (ed.), *Inteligencia v rôznych kontextoch*, Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2003, 37–52, 49–50.

²⁴ Anna TOKÁROVÁ (ed.), *Sociálna práca*, Prešov, Ff PU, 2003, 40.

²⁵ Martin BUBER, *Problém človeka*, Praha, Kalich, 1997, 149–150.

²⁶ Dana HANESOVÁ, *Náboženská výchova v školách*, Banská Bystrica, PF UMB, 2001, 58–59.

Aj keď sa dnes väčšina existujúcich kresťanských denominácií v rôznej miere snaží naplňať svoje biblické poslanie, skutočná úroveň pomoci cirkvi kresťanskému i sekulárnemu svetu je alarmujúco nedostatočná. V teoretickej i praktickej časti výkonu diakonie sa stretávame s množstvom prekážok ako je napr. pracovné zaradenie (identifikácia), absencia sociálneho učenia cirkvi, nedotiahnuté evanjelizačné a diakonické stratégie pre rómske etnikum, nedostatok diakonov a nevyužitý potenciál supervízie.

Diakonické zariadenia začali participovať na riešení závažných krízových životných situácií klientov v slovenskom prostredí hlavne po roku 1989. Kompletný zoznam poskytovateľov sociálnych služieb nájdeme v Centrálnom registri poskytovateľov sociálnych služieb (SR). Adresár kresťanských zariadení poskytujúcich sociálne služby v SR nájdeme na adrese: <https://www.ekumena.sk/special/diakonia/2002/index.htm>. Medzi cirkevné inštitúcie, ktoré sú do tejto siete zaradené patria aj nasledujúce:

- Evanjelická diakonia (ED) ECAV na Slovensku je neštátna cirkevná organizácia, ktorú zriadila Evanjelická cirkev augsburského vyznania na Slovensku v zmysle Zákona č. 308/1991 Zb. a Ústavy Evanjelickej cirkvi a.v. na Slovensku dňa 30.11.1991, ako účelové zariadenie ECAV (<http://www.diakonia.sk>), SCEAV realizuje cez 100 registrovaných služieb.
- Chanava – Diakonické centrum reformovanej cirkvi, n. o., Chanava (<http://www.dkc-chanava.sk>).
- BJB Diakonické združenie Rodina, zriaďovateľom je Bratská jednota baptistov v SR, zariadenie sa nachádza v Bernolákove (kontakt: diakonia@baptist.sk).
- Diakonické združenie Betánia, zriaďovateľom je Cirkev bratská v SR (<http://www.betania.sk/>) so zariadeniami v Bratislave, Senci a Kalinove (Domov sociálnych služieb a zariadenie pre seniorov, resp. chránené bývanie).

Svojim špecifickým dôrazom na empatiu a láskavý postoj ku človeku a zároveň praktickým konaním v kresťanskom i sekulárnom svete je diakonia veľmi významným činiteľom misie. V teologickom výskume, ako aj vo výskumoch z oblasti psychológie náboženstva, môžeme sledovať nepopierateľný duchovný rozmer človeka. Spiritualita je považovaná za súčasť ľudskej osobnosti bez ohľadu na to, či je človek nábožensky orientovaný. Tento duchovný rozmer je nielen východiskom kresťanskej sociálnej práce, je aj cielene v tejto práci rozvíjaný a reflektovaný. Uvedené východisko jasne odlišuje sekulárnu sociálnu prácu od diakonie. Diakonické zariadenia preto stavajú svoje poslanie na Kristovej láske ku trpiacim, ako aj ku každému človeku z hľadiska eschatológie. Porozumenie nesmrteľnosti

Ľudskej duše prináša diakonickej práci širší rozmer a stanovuje aj rozdielne primárne ciele. Kresťanská etika tak vychádza z biblického chápania ľudskej spirituality s dôrazom na kresťanskú skúsenosť vyúsťujúcu do osobného vzťahu s Bohom. Zmysel života jednotlivca sa tak nedefinuje iba v obsahoch aktuálnych pre pozemské bytie, ale aj pre jeho večnú spásu a večnosť. Z tohto hľadiska je dôležitý prístup diakona, ktorého kvalifikáciou nie je len jeho profesionalita sociálneho pracovníka, ale aj jeho porozumenie duchovnej podstate ľudskeho bytia a života jednotlivca. Pri realizácii diakonických služieb v cirkevných zboroch alebo v para cirkevných organizáciách je potrebné hneď od začiatku klásť primerané požiadavky na ciele, proces a samotných zamestnancov alebo dobrovoľníkov v diakonických službách, ktoré budú odvodené z biblického chápania duchovného rozmeru života každého človeka.

Použitá literatúra

- ADAMOVÁ, Lucia, Náboženský fundamentalizmus z pohľadu osobnostných a kognitívnych charakteristík, in HALAMA, Peter, et al., *Religiozita, spiritualita a osobnosť, Vybrané kapitoly z psychológie náboženstva*, Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2006, 55–103.
- AKVINSKÝ, Tomáš, *Summa Theologiae I.–II.*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1984–1985, 47–56.
- BUBER, Martin, *Já a Ty*, Olomouc, VOTOBIA, 1995.
- BUBER, Martin, *Problém člověka*, Praha, Kalich, 1997.
- BÜTTNER, Christian – FINGER-TRESCHER, Urte – SCHERPNER, Martin (eds.), *Psychoanalyse und soziale Arbeit, Psychoanalytische Pädagogik*, Band 5, Stuttgart, Matthias Grünewald Verlag, 1993.
- DRAPELA, Victor, J., *Přehled teorií osobnosti*, Praha, Portál, 1997.
- HALAMA, Peter, Existenciálna inteligencia v procese hľadania zmyslu života, in: Imrich RUISEL (ed.), *Úvahy o inteligencii a osobnosti*, Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2006,
- HALAMA, Peter, Konceptualizácia existenciálnej inteligencie prostredníctvom zmyslu života, in: *Človek a spoločnosť*, VI., 4 (2003). Dostupné na internete: <http://www.saske.sk/cas/4-2003/halma-ce.html>
- HALAMA, Peter, Teoretické a metodologické prístupy k problematike zmyslu života, in: *Československá psychologie*, 44, 3 (2000), 216–236; 221–222.

- HALAMA, Peter, Zmysel života ako kognitívny fenomén: je možné hovoriť o existenciálnej inteligencii?, in: Imrich RUISEL (ed.), *Inteligencia v rôznych kontextoch*, Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2003, 37–52.
- HANESOVÁ, Dana, *Náboženská výchova v školách*, Banská Bystrica, PF UMB, 2001.
- CHLEWIŃSKI, Zdzisław, Personality and attitude towards religion in Poland, in: *Personality and Individual Differences*, 2 (1981), 243–245.
- KIŠŠ, Igor (ed.), *Sociálna problematika v evanjelickej teológii*, Bratislava, Evanjelická bohoslovecká fakulta UK, 2001.
- KOMÁRIK, Emil, Spiritualita ako najvyššia regulačná sústava osobnosti, in: Michal STRÍŽENEC (ed.), *Duchovný rozmer osobnosti: Interdisciplinárny prístup*, Bratislava, ÚEPs SAV, 1997, 45–53.
- KOŠČ, Ladislav, Kresťanská psychológia v obsahu vzdelávania psychológov, in: V. GRÁC – E. NANIŠTOVÁ (eds.), *Vybrané kapitoly zo psychológie I.*, Trnava, Katedra psychológie FH TU, 2000, 35–45.
- KOŠČ, Ladislav – STRÍŽENEC, Michal (eds.), *Kresťanstvo a psychológia*, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 2003.
- KOVÁČ, Damián, Kultiváciou osobnosti k excelentnej kvalite života, in: Imrich RUISEL (ed.), *Úvahy o inteligencii a osobnosti*, Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2006, 11–38.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaroslav, *Psychologie smysluplnosti existence*, Praha, Grada Publishing, 2006.
- PERES, Imrich, Eschatologické aspekty kresťanskej etiky, in: *Evanjelikálny teologický časopis*, VI., 1 (2007), 67–76.
- PROCHÁZKA, Pavel, *Teologické princípy v cirkevnej edukácii*, Evanjelikálny prístup, Banská Bystrica, PF UMB, 2002.
- ŘÍČAN, Pavel, *Psychologie osobnosti, Obor v pohybu*, Praha, Grada Publishing, 2007.
- SOMMER, J. W. E., *Křesťanská zkušenost v metodismu*, Praha, Inštitút vzdelávania ECM, 2001.
- SOUČEK, Jozef B., *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, Praha, Kalich, 1994.
- STEMPELOVÁ, Judita – ČMÁRIKOVÁ, Alexandra, Zmyslupnosť života v kontexte sociálnych vzťahov. in: Imrich RUISEL (ed.), *Inteligencia v rôznych kontextoch*, Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2003.
- STRÍŽENEC, Michal, Názory popredných psychológov na vzťah osobnosti a religiozity/spirituality, in: Peter HALAMA et al., *Religiozita, spiritualita a osobnosť, Vybrané kapitoly z psychológie náboženstva*, Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2006, 5–11.

STRÍŽENEC, Michal, *Psychológia náboženstva*, Bratislava, Veda, 1996.
TOKÁROVÁ, ANNA (ED.), *SOCIÁLNA PRÁCA*, PREŠOV, Ff PU, 2003.

PaedDr. Viktória ŠOLTÉSOVÁ, PhD.

Článok je výstupom projektu KEGA č. 042UMB-4/2018 „Diakonika“ tvorba vysokoškolskej učebnice a webovej platformy pre I. a II. stupeň vysokoškolského štúdia.

Mlčanie ako metakomunikácia v kontexte pastoračnej práce

Mariana KUŠIAKOVÁ

Abstrakt

Mlčanie má v kontexte pastoračnej práce viacdimenziálny charakter. Môže byť produktom aktívneho načúvania, ale zároveň je aj umením, ktoré má najväčšiu výpovednú silu v krízových situáciách. Mlčanie je pritom prirodzenou súčasťou každej komunikácie; je to korelačný, bipolárny jav. Kompetentný sprevádzajúci pastoračný pracovník by mal vedieť dešifrovať mlčanie svojho zverenca aj v ohľade na moment, v ktorom k zmlknutiu došlo, a podľa toho zaujať postoj. Identifikácia spúšťača mlčania je najdôležitejšia pre dekodovanie obsahu komunikátu a pre následnú terapiu, no na to je potrebná nielen prirodzená výbava v podobe intuície a empatie, ale aj schopnosť trpezlivo načúvať, bezvýhradne prijímať, prechovávať pokoru, úctu a rešpekt k človeku – a cvičiť sa v tom.

Kľúčové slová: mlčanie, načúvanie, viacdimenziálnosť, pastoračné kontexty.

Abstract

Silence holds a multi-dimensional character in the context of pastoral work. It can be a product of active listening, but it is also an art that has the greatest leverage in crisis situations. Silence is a natural part of every communication; it is a correlative, bipolar phenomenon. A competent pastoral care giver should know how to decrypt person's silence, also in the light of the moment in which the act of quietness occurred, and, accordingly, take a stand. Identifying the silent trigger is most important for decoding the contents of the communicated as well as for subsequent therapy, but it requires not only natural equipment in the form of intuition and empathy, but also the ability to patiently listen, receive unconditionally, preserve humility, esteem and respect for man – and practicing it.

Keywords: silence, listening, multidimensionality, pastoral context.

Len schody chrámové.
Len schody chrámové sú slová.

Vysoko nad nimi je mlčanie.

(Milan Rúfus: Slová)

Mlčanie je formou komunikácie rovnako ako hovorenie. Je nemožné nekomunikovať. „Dva roky treba, aby sme sa naučili hovoriť, a päťdesiat rokov, aby sme sa naučili mlčať.“¹ Umenie mlčať ja jednou zo základných komunikačných techník, ktorá má na jednej strane individuálny, na strane druhej nadindividuálny rozmer; nutne postihuje osobnosť človeka intrapersonálne a zároveň vstupuje aj do interpersonálnych vzťahov, či už ide o cieľný, interakčný vzťah, alebo o mimovoľný, transakčný prenos pri komunikácii. Mlčanie ako jav nadobúda osobitú pozornosť až vo vzťahu.

Signifikantným prejavom mlčania je ticho, ktoré treba dešifrovať. Ticho môžu sprevádzať neverbálne prejavy², ako výraz tváre, pohyby očí, držanie rúk a postoj tela, dotyky a i., ale aj výraz sfíngy. Všetko závisí od osobnosti a od kontextu, v ktorom sa mlčanie uskutočňuje.

Kontext možno vymedziť ako istý referenčný rámec, v ktorom sa odohráva komunikačný akt. Okrem širších socio-kultúrnych okolností ho ovplyvňujú aj isté vrodené, fyziologicky i psychologicky podmienené determinanty a taktiež aj isté individuálne osvojené zvyky, rodinné osobitosti, ale v užšom a pre daný prípad príznačnom zmysle aj isté špecifické, momentálne rozpoloženie a situačné akcenty. Vždy je namieste otázka, čo dominuje, lebo to vždy najviac ovplyvní celkové „ozvučenie“ komunikačného kanála.

Mlčanie **má viacdimeziálny charakter** a predpokladá istú zrelosť, tak na strane producenta, ako aj na strane percipienta. Prepracovať sa k mlčaniu a k postihnútiu jeho špecifického (individuálneho kontextuálneho) významu sa dá až odfiltrovaním množstva zbytočných slov. Význam mlčania možno postihnúť iba v kontexte, bez predchádzajúcich súvislostí sa postihnúť nedá. Mlčanie sa svojou najvnútornejšou povahou vlastne vždy realizuje vo vzťahu k niečomu. „Mlčíme, lebo vieme viac, ako dokážeme či chceme, alebo smieme vysloviť; prípadne preto, že vieme, že sa v jazyku nemôžeme k veci primerane vyjadriť. Často však mlčíme práve preto, že sa

¹ Ernest HEMINGWAY (1899–1961); americký spisovateľ, novinár a vojnový korešpondent, nositeľ Pulitzerovej ceny a Nobelovej ceny za literatúru. Dostupné online: <https://citaty-slavných.sk/autori/ernest-hemingway/> [cit. 23.5.2018]

² Neverbálne prejavy tvoria 80 % všetkej komunikácie; niektoré príručky dokonca uvádzajú, že im v komunikácii patrí až 93 % závažnosti.

potrebujeme zbaviť skonvencionalizovanej významovej vrstvy jazyka, že sa pohybujeme mimo etablovaných jazykových konceptov a foriem, ktoré nám na jednej strane vzájomnú komunikáciu umožňujú, no na strane druhej nás v nej môžu obmedzovať. Zatiaľ však čo každému slovnému vyjadreniu časom hrozí automatizácia významov, konvencionalizácia významov mlčania nie je možná.“³

Vlastne vďaka tomu, že mlčanie je prázdny jazykový znakom, možno ho naplniť čímkoľvek...

Mlčať, obzvlášť **vedieť mlčať**, je dôležitou **súčasťou pastoračnej komunikácie**. Avšak, ako právom poznamenala Ellen Stube⁴, my sme sa v pastoračnej starostlivosti mlčať celkom odnaučili. Pastoračná starostlivosť v našej kultúre zvykne význam slov preceňovať. Má tendenciu na všetko pohotovo biblicky reagovať, všetko teologicky zdôvodňovať, na všetko nájsť tie jediné správne a neomylné teologické odpovede; mlčanie ako možnosť nemožnosti adekvátne reagovať u veriaceho človeka jednoducho nepripúšťa. Mlčanie ako významný a kreatívny prvok pre vytváranie vzťahov plných porozumenia a dôvery zaznáva.

Známy a všeobecne uznávaný psychológ Jaro Křivohlavý, ktorý väčšinu svojich odborných prác venoval práve psychologickému poradenstvu a úskaliam pastoračnej práce, pripisuje mlčaniu v pastoračnom kontexte obrovský význam. Účelné a účinné zmlknutie v rozhovore nazýva „najproduktívnejším podporným tichom“⁵, stotožňuje ho s načúvaním. Až vo chvíli stíchnutia totiž dokážeme **načúvať**.

Alexander Havránek vo svojich *Úvahách o pastýrské péči* nazýva načúvanie „umením, ktorého základom je umenie mlčať“⁶. Neznamená to pasívne mlčanie, ale maximálnu sústredenosť vnímať a porozumieť, t.j. predpoklad, aby človek mohol kvalifikovane hovoriť. O „aktívnom načúvaní“⁷ sa v poradenských kruhoch hovorí až v posledných desaťročiach 20. storočia spolu s prudkým rozmachom éry virtualizácie života a dobou technického boomeru. Peter Bukowski (1996) ho definuje ako „v slobode vedený rozhovor“, ktorý má byť „nápomocný a uzdravujúci“ a s cieľom

³ Stanislava REPAR, *Ohnisko reči alebo mlčanlivá hlávka horizontu*, Bratislava, Kalligram, 2007, 218.

⁴ Michael KLESSMANN, *Seelsorge*. 4. vyd., Wuppertal, Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, 2012, 141.

⁵ Jaro KŘIVOHLAVÝ, *Povídej – naslouchám*, 2. vyd., Praha, Karmelitánské nakladatelství, 2010, 29.

⁶ Alexander HAVRÁNEK, *Úvahy o pastýrské péči*, Praha, CB, 1986, 34.

⁷ Pojem „aktives Zuhören“ vysvetľuje Holger ESCHMANN, in: Holger ESCHMANN, *Theologie der Seelsorge*. 2. vyd., Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2002, 93–96.

pastorálnej interakcie obohacovať oboch účastníkov; hovorí: „V stretnutí ku mne obráteného teba sa nájdem sám.“⁸ Pastoračný rozhovor by sa mal niesť predovšetkým v duchu biblickej slobody, „ktorá je darom Ducha“⁹, bez manipulácie psychologickkej aj náboženskej.

Pre kontext pastoračnej starostlivosti by sme mohli umenie načúvať a umenie mlčať považovať za korelačný jav.

Mlčanie má najväčšiu výpovednú silu až v **krízových situáciách**. Horowitzov model piatich fáz odchodu zo života¹⁰ je potrebné poznať, aby bol sprevádzajúci, pokiaľ možno, pripravený na všetko, hoci mnohé veci sa predvídať nedajú. 1. Výkrik – tzn. šok, panika, plač, zúfalstvo, neistota, strach, úzkosť, ale i depresia, uzatváranie sa do seba; to je počiatočná fáza odchodu. Po nej nasleduje 2. fáza – fáza popierania: „To nič nie je. Všetko je v poriadku.“ 3. fáza je fáza intrúzie. Keď pacient neustále rozpráva o svojich depresívnych pocitoch, nevie spracovať pravdu o svojom stave, má „nočné mory“. Zo svojho stavu obviňuje všetkých naokolo (svojich príbuzných a predovšetkým lekárov, ktorí ho nenáležite liečili), následne ho vníma ako neadekvátny Boží trest za vlastné hriechy. 4. fáza je pre duchovného pastiera tou najvhodnejšou; je to fáza vyrovnávania sa. Pacient začína prijímať pravdu o svojom stave ako fakt. Posledná fáza: prijatie neprijateľného. Vo všetkých fázach musí sprevádzajúci viac vnímať, načúvať a mlčať, než dávať rady. A tieto jednotlivé fázy reflektovať.

Psychoterapia a pastoračná starostlivosť počítajú s mlčaním ako s významnou súčasťou každej komunikácie. V profesionálnej terapeutickej komunikácii musí byť mlčanie reflektované a zodpovedané metodicky.¹¹

Pastoračné poradenstvo ako dôležitá súčasť pastoračnej práce predpokladá znalosti psychológie osobnosti a hlbinej psychológie i osvojené psychoterapeutické postupy. „Psychológia môže poskytnúť duchovnému vodcovi osobnú aplikáciu duchovných princípov a poradenských techník.“¹² Treba rozlišovať medzi mlčaním toho, kto radu hľadá, a mlčaním pastoračného poradcu. Mlčanie pastoračného pracovníka je zároveň neklamným svedectvom jeho profesionality. Vykonávanie pastoračnej starostlivosti počíta so schopnosťou mlčať i trpezlivo

⁸ Ibidem, 93.

⁹ Josef SMOLÍK, *Pastýrská péče*, Praha, Kalich, 1991, 51.

¹⁰ J. KŘIVOHLAVÝ – S. KACZMARCZYK, *Poslední úsek cesty*, Praha, Návrat domů, 1995, 40.

¹¹ KLESSMANN, *Seelsorge*, 141.

¹² Mihály SZENTMÁRTONI, *Úvod do pastorálnej teológie*, Trnava, Dobrá kniha, 1999, 96.

„spoluniest“ mlčanie. Pastoračná činnosť predpokladá aj istú duchovnú vyspelosť a teologickú erudovanosť poradcu.¹³ „Mlčanie nám umožňuje vidieť všetko v inom svetle. Len ten, kto sa naučí mlčať, bude schopný dotknúť sa srdca blížneho.“¹⁴

Sprevádzajúci nesmie zabúdať, že vzorom v pastorácii mu má byť jedine a výlučne Ježiš Kristus, ku ktorému má priviesť aj toho, kto mu bol pastoračne zverený. Jeho úlohou je vyviesť ho z afektov pocitu krivdy, beznádeje, zúfalstva, frustrácie a apatie a priviesť späť ku Kristovi, nasmerovať k opätovnej dôvere v Neho; ponúknuť mu tú najlepšiu z možností: cestu opätovnej dôvery v Božie vedenie, ktorá sa dá uchvátiť jedine absolútnou odovzdanosťou Jemu; úlohou pastoračného pracovníka je pomôcť človeku opäť nájsť ukotvenie v Kristovi. Dať nádej, pretože nádej dáva silu. Pastoračný poradca má pomôcť tam, kde si už človek svojimi ľudskými schopnosťami sám nevystačí, a to – preniesť „ťažisko jeho bytosti do Krista, aby bol v Kristu oslobodený.“ (...) „Základom pastoračného rozhovoru je kristologické poňatie pastierskej starostlivosti.“¹⁵

Medzi **kompetencie pastoračného poradcu** patrí aj istá intuícia, schopnosť odhadnúť, s akým druhom mlčania sa stretáva u svojho komunikačného partnera, ktorý mu sedí oproti. Najmä moment, v ktorom k zmene – k zmlknutiu – došlo, dokáže dešifrovať nevy povedané (niekedy aj nevy povedateľné). Identifikácia spúšťača mlčania je najdôležitejšia pre dekódovanie obsahu komunikátu; toho, čo osoba komunikuje, aj keď sa nevie (alebo nevie presne, či aspoň primerane) vyjadriť, tlmočiť alebo pomenovať svoje prežívanie, alebo sa sama bojí odhaliť svoje najhlbšie pocity, najzraniteľnejšie ja svojho vnútra, možno aj preto, že atmosféru, v ktorej je rozhovor vedený, ešte nepocituje ako dostatočne dôvernú na identifikáciu a zverovanie svojich intímnych pocitov. Osoba vykonávajúca pastoračnú činnosť by mala byť celkovo skôr zdržanlivá, empatická, sama osebe by mala pôsobiť dôveryhodne a vlastným mlčaním otvoriť bolesťou vyprázdnený priestor svojho zverenca, v ktorom by sa stal aktívnym a sám začal hľadať porozumenie v prvom rade v sebe samom a následne by sa úplne otvoril. Josef Smolík zdôrazňuje, že „pastorálna pomoc má človeka

¹³ Pozri Integrovaný model vzťahu teológie a psychológie, in: Pavel RAUS, *Modely vzťahu teológie a psychológie*, in: *Evangelikální fórum: sborník evangelikálních teologů*, ed. Karel Taschner, Praha, Návrat domů, 2004, 22.

¹⁴ Matka TEREZA (1910–1997); zakladateľka Rádu misionárok lásky, nositeľka Nobelovej ceny za mier. Dostupné online:

<https://citaty-slavnych.sk/temy/mlcanie/> [cit. 22.5.2018]

¹⁵ SMOLÍK, *Pastýřská péče*, 48.

priviesť k tomu, aby si sám pomohol¹⁶. Znamená to teda, že poradca nemá dávať rýchle, pohotové, univerzálne, ale prázdne rady, „lavína slov nezakryje ich prázdnotu“¹⁷; ale skrze mlčanie a načúvanie skôr dávať klientovi ďalšie otázky, ktoré ho privedú k nájdeniu odpovedí. Rozlíšiť však, kedy hovoriť a kedy mlčať, je skutočné umenie.

Mlčanie možno prerušiť len v prípade snahy pomôcť klientovi presnejšie sa vyjadriť, príp. naformulovať výpovede a v uvažovaní ho posunúť ďalej; až tam, kam nie je schopný zájsť sám. Neznamená to ale rogersovské, hoci nedirektívne, ale preceňovanie a zaťažovanie klienta mlčanlivým, pasívnym terapeutom, očakávajúcim, že sprevádzaný sám „po vyrozprávaní sa“ a „odtrpení si svojho“ nastúpi na cestu samostatného aktívneho života v novom šate preorganizovaním svojho „ja“¹⁸.

Zmlknutie pastoračného pracovníka počas rozhovoru s klientom by malo byť v prvom rade prejavom tichej spolupatričnosti, súcitu, hlbokej empatie a prijatia. Pastoračný poradca má za každých okolností prejavovať úctu k človeku, rešpekt k jeho zlyhaniam, zjavne pripisovať vážnosť problému (nie problém – či nebudaj klienta (!) – zosmiešňovať alebo devalvovať bagatelizovaním!) a navodiť atmosféru dôvery, ktorá by klientovi pomohla odbremeniť sa od zaťažujúcich pocitov viny a hanby, ktoré sú hlavnou príčinou strachu brániacemu človeku vypovedať svoju bolesť. Človek hľadajúci pomoc hľadá predovšetkým prijatie, porozumenie a útechu, nie odsúdenie a zatratenie; potrebuje cítiť, že je milovaný – napriek tomu, že zlyhal.

Pokiaľ ide o osobu, ktorá radu hľadá, môže byť mlčanie dôsledkom čohokoľvek, no základňou býva hlboké duševné pohnutie vynútené vonkajšími podnetmi, úľak. „Veľká radosť vždy rozpráva, ale veľké bolesti sú nemé.“¹⁹

– Človek **je v šoku**, zasiahnutý bolesťou. Toto mlčanie je čisto emotívne – človek sa ocitá vo fáze popierania skutočnosti: „Všetko je v poriadku.“²⁰

¹⁶ Ibidem, 54.

¹⁷ HAVRÁNEK, *Úvahy o pastýrské péči*, 38.

¹⁸ Carl R. ROGERS na to používa termín „self“ – čo doslovne znamená „seba“, v kontexte svojej psychoterapie tým myslí prežívanie seba, svojej identity, svojho ja. In: Carl R. ROGERS, *Způsob bytí*, Praha, Portál, 1998, 292.

¹⁹ René DESCARTES (1596–1650); francúzsky filozof, matematik, predstaviteľ racionalizmu. Dostupné online:

<https://citaty-slavných.sk/temy/mlcanie/> [cit. 22.5.2018]

²⁰ Pozri 2. fázu spomínaného Horowitzovho modelu. Porov. SZENTMÁRTONI, *Úvod do pastorálnej teológie*, 96.

A hoci si sprvoti nepripúšťa svoje duševné zranenia (čo je prirodzený obranný mechanizmus na zvládnutie počiatkových stavov veľkých tráum), to jeho pocit krivdy a zranenosti ešte stupňuje. Práve neznesiteľná bolesť často dostáva človeka do stavu sociálnej izolácie. Človek sa pod vplyvom okolností ocitá v existenciálnom vákuu, pre ktoré je príznačný pocit bezzmyselnosti, franklovsky povedané, ocitá sa „v stave noogénnej psychoneurózy“²¹; nie je to chorobný stav v pravom slova zmysle, ale skôr stav duševnej tiesne, z ktorého neskôr pramenia aj afektívne postoje. Takýto pocit je príznačný aj pre človeka 21. storočia. Psychiater V. E. Frankl navrhuje v takýchto prípadoch ako účinnú pomoc *logoterapiu* – liečbu zmyslom²², zdôrazňujúc: „Zmysel má byť hľadaný, nie dodaný. Dávať zmysel nemá ani vychovávateľ, ani psychiater. Dávanie zmyslu vedie k moralizovaniu. Pri hľadaní zmyslu pomáha svedectvo iného človeka.“²³ Keď poradcovi chýba empatia, keď sa nevie vcítiť do stavu existenciálneho duševného rozpoloženia druhého, človek cíti neporozumenie, istú „vydedenosť“, vylúčenie, outsiderstvo, disharmóniu v komunikácii. Na to, aby človek mohol vykonávať činnosť pastoračného poradcu, potrebuje byť vybavený aj istým stupňom decentrácie. Intuitívne a uvážené, opatrné mlčanie je svätyňou múdrosti, výrečné mlčanie účinným liekom na tvorivý pokoj.

V štádiu otrasu majú najmä neskúsení, nekompetentní (alebo pyšní) pastorační pracovníci tendencie daromne mudrovať. Zneužívajú tak rozorvané rozpoloženie svojho zverenca, ktorý sa v tejto fáze – umlčaný bolesťou – nie je schopný brániť. Spreádzajúci disponujú celým talónom naučených, ale neúčinných, znechucujúcich rád, filozofovania, čím pôsobia nezúčastnene až cynicky, a miesto poskytnutia nádeje budujú v spreádzanom pocit viny, znásobujú pocity nepochopenia, odcudzenia, samoty. Slovo sa stáva nástrojom zranenia, súženia, utrpenia a bolesti i krivdy spôsobenej zo strany toho, kto má pomôcť. Klient naplno precíti, aké vedia byť slová prázdne a devastujúce. Obvinenie je však jednoduchšie, než zdĺhavé škrupulóvité odhaľovanie príčin. Vyvoláva strach a náhly strach privádza do zmätku, do nepokoja. Zmätený človek je emocionálne „rozrútený“, cíti sa opustený Bohom i ľuďmi: Presne tejto chyby sa nejeden pastoračný poradca dopúšťa – nie je sprievodcom na ceste uzdravenia utrápeného, ale sudcom, ktorý nezaangažovane ihneď vysloví

²¹ Viktor E. FRANKL, *Lékařská péče o duši*, Brno, Cesta, 2006, 25.

²² Liečba zmyslom má byť docielená „vôľou k zmyslu“ – tzn. túžbou nájsť pocit zmysluplnosti vlastnej existencie, ktorý má byť transcendentný, lebo každý potrebuje pevný bod v budúcnosti. In: Viktor E. FRANKL, *Vůle k smyslu*, Brno, Cesta, 1994, 211.

²³ Peter TAVEL, Potreba zmyslu života, *Filozofia* 59 (2004/8), tu: 573.

všeplatnú „diagnózu“, na ktorú má súčasne pripravený generovaný liek. „Jedinou správnu reakciou, ktorá sa vciťuje do celkovej situácie pastorovaného, je emfaticko-reflexívna odpoveď.“²⁴ Keďže každý pastoračný dialóg možno označiť ako „existenciálny“²⁵, sprevádzajúci má dať človeku pocítiť, že je jedinečnou bytosťou, a tak k nemu aj pristupovať. Človek sa nielenže musí naučiť žiť s novými životnými skutočnosťami, ale ich aj prijať, často nie ako vlastné zlyhania ani trest, ale vôľu Božiu; v tomto prijatí sa s nimi vyrovnáť a bez spätných pohľadov do minulosti začať s nádejou žiť nový život za zmenených okolností, ktoré sú mu dané. „Neodkladať“ život, ale v prijatí vierou žiť naďalej svoj údel z viery a vo viere. „Pomôcť človeku zorientovať sa“, to by mala byť úloha sprevádzajúcich, ako to výstižne pomenúva Frankl.²⁶ Sprevádzajúci nikdy nemôže dávať konečné odpovede.

– Ak **je** človek v **rozpakoch**, hanbí sa, že musí žiadať o pomoc, nevie, ako má začať a ako vyjadriť svoje znepokojenie. Takéto zahanbujúce mlčanie by však nemalo byť prehlbované mlčaním poradcu, ten sa musí pokúsiť taktne ho redukovať. Ako? Jednotné univerzálne platné kľúče na to nejestvujú; každá osobnosť je individualitou a každá pastoračná situácia je jedinečná, vyžaduje si špecifické riešenia; tu sa skôr prejaví intuícia, pokora a ľudsko-psychologické majstrovstvo poradcu než fundované rady.

– Mlčanie ako **prejav odporu/rezistencie**: Osoba, ktorá hľadá radu, má strach vysloviť svoje skutočné rozpaky, pretože sa obáva, že sa tým dostane do zlého svetla a zaťaží vzťah. A tak sa mlčaním bráni. Takéto mlčanie môže byť niekedy prelomené paradoxnými zásahmi („Čoho sa obávate, keby ste vyslovili, čo vás momentálne znepokojuje?“). Ak sa to však hneď nedarí, ak sa dotyčná osoba ešte „na odhalenie“ necíti byť dostatočne silná, treba to rešpektovať. Možnože tento vzťah ešte nie je dostatočne pevný na rozoberanie určitej zahanbujúcej témy a ďalšie otázky by v sprevádzanom len upevnili pocity diskrepancie a dištancu, príp. človek ešte potrebuje čas, aby získal odstup; aby v ňom dozreli pocity na utriedenie a spracovanie prežitého.

– Mlčanie ako **výraz vnútornej angažovanosti**, pozornosti upriamenej do vlastného vnútra: Nieкто sa pohrúži, zvnútorní, premýšľa, zvažuje, dnu v sebe precítiťuje, rozlišuje, pokúša sa spomenúť si, vytvára spojenia, aby presnejšie rozpoznal a pochopil – sebauvedomuje sa. Takéto mlčanie, ktoré je vlastne odpoveďou na položenú otázku, treba bezvýhradne s max. trpezlivosťou rešpektovať.

²⁴ SMOLÍK, *Pastýrská péče*, 63.

²⁵ M. KOŠČ – L. KOŠČ, *Pastorálno-psychologické poradenstvo*, Bratislava, Trnavská univerzita, Teologická fakulta, 2006, 43.

²⁶ TAVEL, *Potreba zmyslu života*, 578.

– Mlčanie **ako ocenenie zvláštneho okamihu**. Sporná vec praskla, Achillova päta bola odkrytá, dostavil sa úsudok a hlboký pocit bol vyjadrený. Následné mlčanie dáva tomuto prežívaniu punc, priestor, necháva ho doznieť, podčiarkuje jeho význam. Hneď teraz pokračovať v rozprávaní by znamenalo vyvrátiť váhu tohto vzácneho okamihu.

Mlčanie ako prejav bezmocnosti a znak solidarity voči nezmeniteľnému – obapolné mlčanie

Týka sa prevažne zomierajúcich alebo pacientov v terminálnom štádiu choroby, ale aj ľudí s diagnostikovanou depresiou. Mlčanie je v tomto prípade vlastne výkrikom bezmocnosti, rezignácie a absolútnej odovzdanosti jedinca svojmu údely. Všetko je povedané, neexistuje žiadne „riešenie“, iba prijatie nezmeniteľného. Človek je umlčaný bolesťou. Kajúčne prijíma svoj údel. Žiadne adekvátne slová na vyjadrenie spoluúčasti na utrpení neexistujú. Mlčanie tu má fatickú a súčasne aj persuzívnu funkciu; naznačuje spoluprežívanie vzťahu. Mlčaním sa súciti vyjadruje najpresvedčivejšie. Pomôže, keď druhý človek zostane a načas vytrvá v spolupatričnosti. Náležité oznámenie (o tom, že chcem s vami ešte chvíľu pobudnúť) sa napokon ukáže ako užitočné.

Toto mlčanie by sme mohli v „riadenom psychoanalytickom rozhovore“²⁷ považovať za „iniciálne“²⁸ na vytvorenie dôvery. Hraničné krízové situácie nesú so sebou riziko prepuknutia krízy viery. Pastoračný poradca musí byť pripravený na všetko: Za každých okolností zachovať pokoj a v každom čase dať človeku nádej; ňou ho posilniť, hoci ten ju možno neraz svojím postojom tvrdošijne odmieta. Lebo pocity, ktoré sa v ňom nahromadili, „zrodili sa z úzkosti, a preto môžu byť vyriešené iba v ovzduší základnej dôvery“²⁹.

Náročnú prácu pastoračného poradcu výrazne odľahčí, ak v človeku otrášenom utrpením napriek zraneniam prebýva viera pevne ukotvená o Kristovo utrpenie. Lebo tá dáva životu ozajstný (franklovsky povedané „existenciálny“) zmysel. Túto vieru však treba v procese pastoračného sprevádzania zúročiť ako devízu, nie namieriť ako vlastnú zbraň proti previnilcovi. Viera dokáže človeka vyvieť zo stavu duševnej bolesti, ba dokonca dokáže z bolesti „profitovať“. Ak pastoračný poradca ani napriek viere sprevádzaného nedokáže práve vierou sňať z človeka jarmo bolesti,

²⁷ Karel TASCHNER, Biblická východiska pastorace, in: *Evangelikální fórum: sborník evangelikálních teologů*, 9.

²⁸ SMOLÍK, *Pastýrská péče*, 61.

²⁹ SZENTMÁRTONI, *Úvod do pastorálnej teológie*, 98.

lež naďalej ho dlávi výčitkami, je tu istá možnosť, že tak urobil zo strachu, aby sám nebol konfrontovaný s vlastným existenciálnym vákuom³⁰.

Mlčanie má ako jediné schopnosť odhaliť zmysel nevypovedateľného. Človek až v ňom odkrýva a čiastočne aj uchopuje „vyšší“ zmysel svojho utrpenia – nachádza svoju schopnosť trpieť zaujatím správneho postoja k utrpeniu.

V Biblii má mlčanie Boha „na rôzne spôsoby“ mimoriadny význam: Na rozdiel od rozprávania sa v Slove zjavujúci Boh prejavuje zmlknutím a mlčaním ako obzvlášť intenzívnym spôsobom načúvania a prijatia človeka. Mlčanie Boha sa ukazuje ako špecifický a svojbytný typ komunikácie s človekom. Mlčanie Boha sa stáva fenoménom držiacim človeka v napätí. Pokým človek apeluje na Boha slovami, Boh apeluje mlčaním. Max Picard na margo Božieho mlčania konštatuje, že „Mlčanie Boha je iné než mlčanie človeka. Božie mlčanie nie je protikladom hovorenia. U Boha hovoriť a mlčať je to isté. V každom mlčaní Boha je niečo posvätné. Mlčanie Boha je prirodzeným základom, na ktorom sa utvára nadprirodzenosť viery.“³¹

Toto Božie mlčanie má dôležitú funkciu aj vo vzťahu pastorujúceho a pastorovaného v kontexte pastoračnej práce. Keďže napriek svojej hlbokej viere človek neraz repce voči Bohu mlčaním v siahodlhých monológoch, kladúc si pritom predovšetkým existenciálne otázky, týmto vnútromonologickým rozjímaním filozofuje v dimenzii duchovnej; preto pomoc, ktorá by mala prísť, by mala byť predovšetkým pastorálnou. Kým vzťah dopytujúceho sa človeka je závislý od mlčanie expedujúceho Boha, zmocnený pastoračný pracovník, disponujúci Božím poverením vedenia pastoračného vzťahu, by mal dosvedčovať bázeň pred Božím majestátom v pokore modlitby a v úcte k človeku zároveň. Boží majestát sa cíť v mlčaní, núti človeka zmlknúť. Pri modlitbe by všetko v nás malo zmlknúť a v tomto tichom preklenutom zvnútornení by v nás malo dôjsť k usúvzťažneniu s Bohom. Kým mlčanie človeka sa dá interpretovať, mlčanie Boha interpretovať nemožno. Nič tak neexplanuje hlboké pohnutie ako mlčanie, reakciu na stretnutie s Bohom. V mlčiacom seba-ponáraní, v meditácii, sa človek približuje k Základu bytia, čím náznakovo prekonáva discíziu

³⁰ Na toto nebezpečenstvo logoterapeutických poradcov upozorňuje V. E. FRANKL. In: FRANKL, *Lékařská péče o duši*, 26.

³¹ Max PICARD (1888–1965); švajčiarsky psychiater, filozof a spisovateľ. In: Max PICARD, *Die Welt des Schweigens*, Hamburg–Wandsbek, Fischer Bücherei, 1959, 31.

subjekt-objekt³². Presne v identickom zmlknutí by sme sa mali snažiť priblížiť sa k srdcu človeka a v Božom mene ním aj pohnúť.

Záver

Mlčanie je východiskovou základňou každej pastoračnej práce. Mlčanie človeka, ak má byť účinné, musí byť ontologicky prepojené s mlčaním Boha. Neexistuje však žiadny univerzálny model proklamujúci mlčanie sprevádzajúceho poradcu za každých okolností a v každej situácii každého klienta. Presne tak, ako to naozaj hlboké a skutočné utrpenie je pre každého jedinca unikátne, mimoriadne, presne tak je jedinečná každá ľudská bytosť. No všeobecne platným zostáva, že žiadna ozajstná bolesť sa nedá opísať slovami, vyjadriť ani zdôvodniť, preto skutočne trpiacemu nemožno ani v pravom slova zmysle pomôcť. Možno len ticho stáť pri ňom a v mlčaní niest' jeho údel; stačí, že trpiaci si je vedomý, že na tú bolesť nie je sám.

Mlčanie má svoju výpovednú hodnotu. Slovo ako Bohom prepožičaný nástroj myslenia dáva človeku schopnosť nadväzovať medziľudské vzťahy, umožňuje dorozumieť sa, nie však porozumieť. Sú slová neuchopiteľné hláskami, existujúce za hranicami jazyka. Ich existencia nie je časopriestorovo obmedzená, nenaráža na mantinely, na plytčinu tohto sveta. Len v tichu možno premýšľať, až v načúvaní druhým možno konfrontovať, až potom analyzovať, triediť a vyhodnocovať. Vynášať sudy je však len v kompetencii Sudcu.

Ticho sa nedá vyprázdniť, slová áno. Tie správne slová „povstávajú z mŕtvych v tichu“³³. Mlčanie prehlbuje význam vypovedaného.

Použitá literatúra

- ESCHMANN, Holger, *Theologie der Seelsorge*, 2. vyd., Neukirchen–Vluyn, Neukirchener Verlag, 2002.
- FRANKL, Viktor E., *Vůle k smyslu*, Brno, Cesta, 1994.
- FRANKL, Viktor E., *Lékařská péče o duši*, Brno, Cesta, 2006.
- HAVRÁNEK, Alexander, *Úvahy o pastýřské péči*, Praha, CB, 1986.
- KLESSMANN, Michael, *Seelsorge*, 4. vyd., Wuppertal, Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, 2012.
- KOŠČ, M. – KOŠČ, L. *Pastorálno-psychologické poradenstvo*, Bratislava, Trnavská univerzita, Teologická fakulta, 2006.

³² KLESSMANN, *Seelsorge*, 14.

³³ PICARD, *Die Welt des Schweigens*, 15.

- KŘIVOHLAVÝ, Jaro, *Povídej – naslouchám*, 2. vyd., Praha, Karmelitánské nakladatelství, 2010.
- KŘIVOHLAVÝ, J. – KACZMARCZYK, S., *Poslední úsek cesty*, Praha, Návrat domů, 1995.
- PICARD, Max, *Die Welt des Schweigens*, Hamburg–Wandsbek, Fischer Bücherei, 1959.
- RAUS, Pavel, Modely vztahu teologie a psychologie, in: *Evangelikální fórum: sborník evangelikálních teologů*, ed. Karel Taschner, Praha, Návrat domů, 2004, 15–27.
- REPAR, Stanislava, *Ohnisko řeči alebo mlčanlivá hĺbka horizontu*, Bratislava, Kalligram, 2007.
- ROGERS, Carl R., *Způsob bytí*, Praha, Portál, 1998.
- RÚFUS, Milan, *Básne*, Bratislava, Slovenský spisovateľ, 1975.
- SMOLÍK, Josef, *Pastýřská péče*, Praha, Kalich, 1991.
- SZENTMÁRTONI, Mihály, *Úvod do pastorálnej teológie*, Trnava, Dobrá kniha, 1999.
- TASCHNER, Karel, Biblická východiska pastorace, in: *Evangelikální fórum: sborník evangelikálních teologů*, ed. Karel Taschner, Praha, Návrat domů, 2004, 5–14.
- TAVEL, Peter, Potreba zmyslu života, *Filozofia* 59 (2004/8), tu: 573.
- HEMINGWAY, Ernest. Dostupné online:
<https://citaty-slavnych.sk/autori/ernest-hemingway/> [cit. 23.5.2018]
- Matka TEREZA. Dostupné online:
<https://citaty-slavnych.sk/temy/mlcanie/> [cit. 22.5.2018]
- DESCARTES, René. Dostupné online:
<https://citaty-slavnych.sk/temy/mlcanie/> [cit. 22.5.2018]

Mgr. et Mgr. Mariana KUŠIAKOVÁ

Kresťanská etika a sekularizácia

Tomáš KOHÚT

Abstrakt

Sekularizmus je predovšetkým svetonázor, ktorého centrom je svet a súčasný vek, sekularizácia je predovšetkým proces premeny spoločnosti, ktorá uznáva najvyššiu autoritu transcendentného božstva, na spoločnosť svetskú, ktorá hľadá najvyššiu autoritu v oblasti saecula. To nevyhnutne neznamená, že vytlačá náboženstvo zo spoločnosti, ale ho obmedzuje do privátnej sféry. Z hľadiska kresťanskej etiky je sekularizmus ako svetonázor morálne zlý, keďže prvou etickou požiadavkou Biblie je veriť a uctievať večného Boha. Preukazuje i ďalšie etické problémy či už ide o vnútorné rozpory, alebo dôsledky, ku ktorým vedie. To však neznamená, že sekulárny človek nemôže konať relatívne eticky dobre, humánne, najmä vo vzťahu k zachovaniu istej spravodlivosti a života na zemi. Predpoklady k tomu vysvetľuje učenie o človeku ako imago Dei. Význam uvedených pojmov však nie je celkom jednoznačný. V adjektívnej forme vo väzbe na štát (sekulárny štát) môže znamenať odmietanie štátneho náboženstva a umožnenie náboženskej slobody, čo je v súlade s kresťanským učením. Vo svojej radikálnej podobe sekularizmus vykazuje znaky náboženstva. Z kresťanského hľadiska je to modlárske náboženstvo, čo je morálne zlé.

Kľúčové slová: sekularizmus, sekularizácia, sekulárny, sekulárna, etika, kresťanská etika, svet.

Abstract

Secularism is first of all a worldview with world and this age in the centre, secularization is first of all the process of transformation of society accepting the ultimate authority of the transcendent divine into the worldly society that seeks the ultimate authority in the sphere of the saeculum. It doesn't mean necessary, that it edges religion out of society, but it limits religion to the private. From Christian ethics point of view secularism as worldview is morally wrong, because the first ethic demand of the Bible is to trust and worship the eternal God. It shows some other ethic problems in terms of its inconsistency as well in terms of its outcomes. But it doesn't mean that secular man can't behave relatively rightly, humanely, specifically concerning keeping certain justice and life on the earth. Teaching about man as imago Dei explains its conditions. But meaning of

these terms is not fully unambiguous. In adjective form – secular state – it could mean state avoiding state religion and allowing religious freedom. That is in accord with Christian teaching. In its radical form secularism itself shows religion features. From Christian point of view that is idolatric religion, that is morally wrong.

Keywords: secularism, secularization, secular, ethics, Christian ethics, world.

Úvod

Tento článok reflektuje sekularizáciu, resp. sekularizmus z hľadiska kresťanskej etiky. Prvá kapitola definuje pojem sekularizácia. Druhá objasňuje pojem kresťanská etika. Tretia uvádza vybrané problémy sekularizmu z hľadiska kresťanskej etiky.

1. Sekularizácia

1.1. Definícia

Wells považuje sekularizáciu a sekularizmus za dva komponenty jednej skutočnosti, ktorú označuje pojmom sekularizmus. Sekularizácia je jeho externým, sociologickým komponentom, týka sa charakteru a hodnôt spoločnosti, ktorá „*svoje postoje neodvádza z transcendentného poriadku*“. Druhý komponent je vnútorný, ideologický a označuje „*cestu, ktorú prešla modernizácia v psyché a ktorá vyprodukovala a autentifikovala tie hodnoty*.“¹ Na tomto základe prísne rozlišovanie medzi sekularizáciou a sekularizmom nepovažujem pre predmetnú tému za potrebné. Definícia sekularizmu z ideologického hľadiska implikuje sociologické hľadisko a naopak.

Slovník cudzích slov pre školu a prax definuje sekularizmus ako „*oslobodenie verejného života od náboženských vplyvov; zosvetštenie*.“² Sekularizáciu by sme potom mohli chápať ako oslobodzovanie verejného života od náboženských vplyvov, zosvetš'ovanie.

Hanes definuje sekularizmus okrem iného aj pomocou etymológie pojmu. Prípona „-izmus“ poukazuje na svetonázor a „saeculum“ na jeho

¹ David F. WELLS, *No Place for Truth or Whatever Happened to Evangelical Theology*, Grand-Rapids – Leicester, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. – InterVarsity Press, 1993, 80.

² Mária IVANOVÁ-ŠALINGOVÁ, *Slovník cudzích slov pre školu a prax*, Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1988, 447.

centrum. Sekularizmus je potom svetonázor, ktorý stavia do centra významu svet. Východiskom jeho myslenia je saeculum – tento svet, súčasný vek.³ Z biblického pohľadu je sekularizmus svetáctvo, „láska k svetu, ... život pre súčasnosť, akoby žiadna budúcnosť po smrti nejestvovala... zmysel existencie vidí v tomto živote.“⁴

V súčasnosti sa používa najmä adjektívum „sekulárny“/„sekulárna“ a to napr. na označenie štátu, alebo spoločnosti. V prípade ideí sekulárneho štátu nemusí nevyhnutne platiť, že jej zástanca má svetonázor, ktorého centrom je svet. Pod pojmom sekulárny štát totiž možno mieniť štát, ktorý neuzákonil jedno štátne náboženstvo, nenúti občanov prijať ho a vytvára podmienky pre súžitie ľudí rôznych vierovyznaní. A to je v súlade s kresťanským vierovyznaním. Kresťanská viera totiž vyrastá z osobného slobodného rozhodnutia človeka, prihlásenie sa ku kresťanskému svetonázoru je dôsledkom vnútornej zmeny človeka, ku ktorej došlo mocou Božieho slova a Ducha, keď človek vierou prijal evanjelium a nie silou vonkajšieho tlaku zákona. Napokon historicky je v pozadí takejto ideí sekulárneho štátu „tradičné chápanie moci v západnom kresťanstve ako rozdelenej na svetskú (ktorej symbolom je meč) a duchovnú (ktorej symbolom je slovo).“⁵

Mám za to, že ak pojem „sekulárny štát“ môže byť použitý aj vo vyššie uvedenom význame, slovné spojenie „sekulárna spoločnosť“ je väčšinou chápané ako označenie spoločnosti, ktorá v konečnom dôsledku odmieta autoritu nadprirodzeného, božského a svoje posledné authority má v saeculum. Pre takúto spoločnosť je „Ježiš Kristus ako jediná cesta k Bohu, ako jediná pravda o Bohu a jediný pravý Boh... neprijateľný – nielen v legislatíve, ale aj vo verejnom zvestovaní. Staví sa proti nemu v mene nenáboženskosti štátu a žiada od veriacich, aby z verejnej diskusie vypustili všetky náboženské argumenty (autorita biblického zjavenia, cirkvi alebo kresťanskej tradície).“⁶

1.2. Náboženské aspekty sekularizmu

Z uvedeného vyplýva, že sekularizmus, hoci sa tvári ako nenáboženský, v skutočnosti má v sebe aj náboženské aspekty. A to v dvojakom význame: (1) dáva istý priestor náboženstvu v rámci sekulárnej spoločnosti; (2) sám vykazuje znaky náboženstva.

³ Pavel HANES, Náboženstvo sekularizmu, in: Albín MASARIK – Noema BRÁDŇANSKÁ (ed.), *Cirkev v pluralistickej Európe, Teologické štúdie č.1*, Bratislava, Bratská jednota baptistov v SR, 2007, 4–6.

⁴ Ibid, 7. Hanes uvádza biblické texty 1Jn 2,15; 1K 15,32, Ž 17,14, Flp 3,19.

⁵ Ibid, 4.

⁶ Pavel HANES, Náboženstvo sekularizmu, 3.

(1) K prvému významu možno povedať, že poskytnutie priestoru náboženstvu v spoločnosti nie je výraz uznania nadprirodzenej časti reality, ale výraz uznania, že náboženstvo je súčasťou tohto sveta. Preto „*sekularizmus vyzlieka život z božského, ale ... robí to premiestnením božského do tej časti života, ktorá je súkromná.*“⁷ Berger hovoril o „*seku- larizácii ako o privatizácii náboženstva, odsúvaní náboženstva z verejného prostredia.*“⁸ To však predstavuje istý vnútorný rozpor a teda ohrozenie cieľov sekularizácie. Chce sa zbaviť vplyvu náboženstva na verejný život, ale ten tvoria a formujú konkrétni ľudia a ich komunity, vrátane vyznávačov náboženstva. Je pravda, že procesom privatizácie náboženstva „*čo bolo raz jedným univerzom, sa... rozpadlo do masy menších, nezávislých svetov, ktoré... majú svoje vlastné hodnoty, vlastné kognitívne horizonty, dôvody a spôsoby, ako robia veci, svoje vlastné triedne záujmy. Často jediné, čo spája tieto svety, sú ľudia, ktorí sa medzi nimi pohybujú.*“⁹ Lenže práve títo ľudia predstavujú „riziko“ pre hranice a rozdiely medzi týmito svetmi a teda aj pre zachovanie „nenáboženskosti“ verejného života, zvlášť ak sú to ľudia, ktorých svetonázor je univerzalistický. Ako napríklad kresťanský – Ježiš je pánom všetkého, alebo nie je pánom vôbec¹⁰. Že ide o reálne „riziko“, pripomína Grešková. „*V 70.–80. rokoch 20. storočia sa začala spochybňovať téza o privatizácii náboženstva. Jedným z dôvodov bola situácia v USA. Spoločenskú krízu po vietnamskej vojne tzv. Morálna väčšina (najmä protestantské skupiny), ... začala interpretovať odklonom spoločnosti od Boha a začalo sa hovoriť o hodnotovej reforme.*“ Aj vďaka tomu Reagan vyhral prezidentské voľby. Podobnú rolu zohralo náboženstvo v Poľsku pri páde komunizmu. „*Kde je náboženstvo vnímané ako forma protestu, náboženstvo je chápané politicky ako prostriedok zmeny politického systému, dochádza k návratu náboženských tém do politiky (ako sú interrupcia, výskum kmeňových buniek, klonovanie, debata okolo preambuly Európskej ústavy či o vstupe Turecka do EÚ).*“¹¹ Tiež sa hovorí o „*významnej úlohe náboženstva pri vytváraní národnej identity*“¹², čo má

⁷ David F. WELLS, *No Place for Truth*, 79.

⁸ P.L. BERGER, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, s. 137, in: Lucia GREŠKOVÁ, Spoločenské reakcie na náboženské menšiny, in: Ondrej PROSTREDNÍK (ed.), *Cudzie nechceme, svoje si nedáme? Prekonávanie xenofóbie a antisemitizmu v náboženských textoch a praxi*, Bratislava, Univerzita Komenského v Bratislave, 2013, 47.

⁹ David F. WELLS, *No Place for Truth*, 82.

¹⁰ Pavel HANES, *Náboženstvo sekularizmu*, 8.

¹¹ Lucia GREŠKOVÁ, Spoločenské reakcie na náboženské menšiny, 47.

¹² Ako napríklad M.JUERGENSMAYER a J.CASANOVA in: Lucia GREŠKOVÁ, Spoločenské reakcie na náboženské menšiny, 48; alebo Július FILO, *Prekonávanie odcudzenia a xenofóbie ako hermeneutická, pastoraálna a diako-*

implikácie pre verejný život i politiku štátu. Očakávanie Maxa Webera, že sekularizácia ako „*proces postupnej marginalizácie náboženstva*“,¹³ dosiahne svoj cieľ (marginalizáciu), sa naplnilo len čiastočne. Hoci zatiaľ platí, že v konečnom dôsledku „*náš verejný život nenachádza svoje oprávnenie ani svoje smerovanie v božom, alebo nadprirodzenom poriadku, ani nie je závislý... od zachovávania náboženského myslenia, praxe a inštitúcií, svoje oprávnenie, svoj život a smerovanie nachádza jedine zo seba*,“¹⁴ v „sebe“ nachádza aj náboženstvo. Niektorí dnes dokonca hovoria o sekularizácii nie ako o procese zbavenia verejného života náboženských vplyvov, ale ako o transformácii náboženstva.¹⁵ Grešková v tejto súvislosti tvrdí, že „*jedným z charakteristických globálnych javov je... celosvetový masívny návrat náboženstva do verejného života*.“¹⁶ Potom je na mieste Wellsova pochybnosť o funkčnosti pojmu sekularizmus.¹⁷ Nepochybne však platí, čo povedal Brunner, že pre mnohých je náboženské len „*tajomstvom tohto sveta*.“¹⁸

(2) Sekularizmus teda má v sebe náboženské aspekty v tomto prvom význame a umožňuje existenciu náboženstva v spoločnosti. No aj sám vykazuje znaky náboženstva. Pozorujeme to napr. v politike štátu, ktorý pluralizmus, toleranciu, humanizmus, pojmy charakteristické pre sekulárny štát aplikuje „*v absolútnom filozofickom zmysle, ako najvyššie hodnoty*.“ Takýto štát vyžaduje od všetkých občanov zachovávanie týchto hodnôt. A tak sa napokon správa ako štátne náboženstvo. Keď Hanes hovorí o sekularizme ako o náboženstve, definuje náboženstvo ako jav tvorený z troch častí: (1) z teologicko-filozofickej, ktorá vysvetľuje existenciu, (2) axiologickej, ktorá určuje, ktoré bytosti (prípadne veci) sú hodné uctievania alebo úcty, taktiež čo je dobré, prípadne krásne a pod. a (3) kultovej. Identifikovať kult v sekularizme je problematické. No pomerne jednoznačne je možné identifikovať jeho filozofické základy a hodnoty. Hanes vidí oprávnenie považovať ho za náboženstvo napriek nejasnému kultu prípadne

nická úloha; in: Ondrej PROSTREDNÍK (ed.), *Cudzie nechceme, svoje si nedáme?*, 265 n.

¹³ Lucia GREŠKOVÁ, Spoločenské reakcie na náboženské menšiny, 46.

¹⁴ David F. WELLS, *No Place for Truth*, 80.

¹⁵ Lucia GREŠKOVÁ, Spoločenské reakcie na náboženské menšiny, 46. Hovorí o marginalizácii tradičných náboženských štruktúr a obrození „neviditeľného“ náboženstva, pričom prevládajúcou religiozitou je spiritualita New Age.

¹⁶ *Ibid.*, 46.

¹⁷ David F. WELLS, *No Place for Truth*, 79–80.

¹⁸ Emil BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft*, s.15. in: Pavel HANES, *Filozofia pre teológov*, Banská Bystrica, Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Pedagogická fakulta, Občianske združenie Pedagóg, 2009, 20.

jeho absencii v tom, že sekularizmus „*sa správa tak, akoby tieto základy a hodnoty mali transcendentný (náboženský) pôvod.*“¹⁹

Pokiaľ ide o filozofický základ sekularizmu, nemá nejakú jedinú filozofickú teóriu, z ktorej vyrastá.²⁰ Najčastejšie sa však spája so sekulárnym humanizmom. S vedomím rizika, na ktoré upozorňuje Wells, totiž že toto spájanie môže viesť k prehliadnutiu ďalších faktorov, ktoré podporujú zrod, či rast sekularizmu,²¹ tvrdím, že sekulárny humanizmus hrá kľúčovú úlohu. Sekularizmus nahrádza teológiu prevažne „*filozofiou humanizmu, náboženské hodnoty humanistickými.*“ Ani sekulárny humanizmus „*nemá jednu jasnú definíciu. Vcelku však je možné povedať, že vo všetkých prípadoch je antropocentrický a sekularistický – v centre jeho pozornosti je vždy človek a jeho život na tomto svete.*“²² Určenie človeka, jeho šťastie, cesty k nemu hľadá v pozemskom. Odmieta Boha a nadprirodzeno, no predsa má vlastnosti náboženstva. Pozoruhodné je, že aj samotní *autori humanistických manifestov... ho nazývajú náboženským*“.²³

2. Kresťanská etika

Niekedy sa etikou myslí mravnosť. No v tejto práci etiku ponímam ako vedu o mravnosti²⁴ resp. morálke,²⁵ ktorá je „*súhrnom morálnych hodnotových súdov, ideálov, cností, inštitúcií*“²⁶, jednou z foriem spoločenského vedomia vyjadrujúca postoj k všetkým záujmom, sústavou noriem správania sa ľudí v spoločnosti.²⁷ Je filozofickou i teologickou disciplínou, čo implikuje existenciu spoločných i rozdielnych aspektov etiky filozofickej a etiky teologickej kresťanskej. Bolo by možné venovať sa rozlíšeniu kresťanskej teologickej a kresťanskej etiky, no nakoľko ide v tejto práci najmä o ich prienik, nebudem tak robiť. Pokúsím

¹⁹ Pavel HANES, *Náboženstvo sekularizmu*, 3,6,7.

²⁰ Ibid, 15.

²¹ David F. WELLS, *No Place for Truth*, 79.

²² Pavel HANES, *Náboženstvo sekularizmu*, 7,16.

²³ Ibid. 19.

²⁴ Ján HENŽEL, *Prečo a ako milovať, Úvod do evanjelikálnej etiky*, Bratislava, Porta libri, 2017, 7.

²⁵ Ján KAČALA – Mária PISÁRČIKOVÁ (red.), *Krátky slovník slovenského jazyka*, Bratislava, Veda, vydavateľstvo slovenskej akadémie vied, 1987, 1989, 205, 207. Synonymom pre mravnosť je morálka.

²⁶ Friedo RICKEN, *Obecná etika*, Praha, Nakladatelství ISE, OIKÚMENÉ, 1995, 14.

²⁷ Ján KAČALA – Mária PISÁRČIKOVÁ (red.), *Krátky slovník slovenského jazyka*, 205.

sa narysovať základné kontúry kresťanskej etiky. Činím tak v porovnaní s niektorými črtami filozofickej etiky. Dôvodom je najmä skutočnosť, že tradične sa za hlavný rozdiel medzi nimi považuje ich východisko, resp. posledná autorita – „*teologická etika... vychádza zo zjavenia. Filozofická etika odvodzuje svoje hodnoty z prirodzenosti vecí, kultúry, spoločenských konvencií alebo dokonca z individuálnych preferencií*“²⁸, teda zo saeculum.

2.1. Spoločné aspekty sekulárnej a kresťanskej etiky

Hlavné zameranie kresťanskej i sekulárnej etiky je rovnaké – život človeka na zemi. Thielicke to o teologickej etike vyjadril nasledovne: „*Úlohou teologickej etiky je bytie vo svete a to, čo to znamená vo všetkých jeho formách.*“²⁹

Aj viaceré základné ciele oboch sú v istom zmysle totožné. Sekulárna i kresťanská etika chcú napomáhať dobru, k dobrému životu na zemi, učiť ako žiť. Preto hľadajú odpovede na otázky „*čo treba činiť a čoho sa vyvarovať*“³⁰, „*aby som bol dobrý ja a aby svet (skrže moje konanie) sa dobrým stal.*“³¹ To ich obe vedie k hľadaniu zdôvodnenia morálky.³² A tak si kladú rovnaké filozofické otázky o charaktere reality, pravdy, významu, človeka, spoločnosti a pod. Predpokladom etiky „*nie sú len normy a hodnoty konania, ale oveľa širšie – význam a obzor životnej reality človeka*“³³

To implikuje, že jedna zo základných etických otázok je konanie z viery³⁴. Teologická etika o tom otvorene hovorí, vo filozofickej, resp. sekulárnej etike je to väčšinou zamlčaná skutočnosť. Samozrejme rozdiel je v objekte viery.

2.2. Špecifiká kresťanskej etiky

Východiskom teologickej etiky je „*zjavenie, autorita Božia a ospravedlnenie v Kristovi.*“³⁵ A to prináša Písmo a Duch svätý. Aj keď vzťah Biblie a Božieho zjavenia sa v cirkvi chápe rôzne, Biblia má stále „*velkú autoritu,*

²⁸ Pavel HANES, *Revivalizmus a sociálna etika*, Banská Bystrica, Katedra Evanjelikálnej Teológie a Misie Pedagogická fakulta UMB, 2002, 71.

²⁹ H. THIELICKE, *Theological Ethics I*, xiii, In: Pavel HANES, *Revivalizmus a sociálna etika*, 63.

³⁰ W. WEISCHEDEL, *Skeptická etika*, 17, In: Pavel HANES, *Revivalizmus a sociálna etika*, 70.

³¹ Dietrich BONHOEFFER *Ethik*, 31, In: Pavel HANES, *Revivalizmus a sociálna etika*, 70.

³² Friedo RICKEN, *Obecná etika*, 14.

³³ M. HOENECKER, *Einführung in die Theologische Ethik*, 85, in: Pavel HANES, *Revivalizmus a sociálna etika*, 62.

³⁴ Z viery o tom, čo je pravda o realite, vyplýva čo je etické a čo nie.

o ktorú sa vo svojich etických rozhodnutiach opiera väčšina kresťanov.“ Henžel správne pripomína, že v teologicko-etickej reflexii okrem Písma hrá „dôležitú úlohu... aj kritické myslenie, tradícia viery a života, ktorú uchováva a rozvíja cirkev, ako aj duchovná skúsenosť jednotlivých kresťanov a ich spoločenstiev.“³⁶ Ak však má kresťanská etika vychádzať z Božieho zjavenia, medzi týmito štyrmi (Písmo, rozum, skúsenosť a inštitúcia) musí mať najvyššiu autoritu Písmo. Inak to bude sekulárna etika, ktorú si človek iba „odobrí“ nejakými biblickými veršami. Kresťanská etika je odpoveďou na to, čo povedal Boh. „Pre kresťana je Boží sľub spoľahlivejší než akýkoľvek metafyzický základ vo svete. Pravda je v konečnom dôsledku vecou spoľahlivosti Slova, ktoré pretrvá naveky.“³⁷ Nechceme tým povedať, že Biblia odpovedá na všetky etické otázky, no „je základom evanjelikálneho uvažovania o tom, čo je dobré alebo zlé, správne, či nesprávne, krásne, či škaredé.“³⁸

Niektorí definujú kresťanskú etiku ako „etiku, ktorá sa zaoberá tým, čo je morálne správne a nesprávne pre kresťana.“³⁹ Takáto definícia však môže viesť k nedorozumeniu, že kresťanská etika sa týka iba kresťanov. Je pravda, že ak etika nevychádza z evanjelia Ježiša Krista, nemôže byť kresťanská⁴⁰ a že v kresťanskej teológii posväteniu (eticke správny život) predchádza ospravedlnenie. No „ospravedlnenie proklamuje nárok Boží na panovanie nad svetom.“⁴¹ Kresťanská etika vychádza zo zjavenia Stvoriteľa a Vykupiteľa ľudstva, preto nemôže inak, ako smerovať k nároku vŕšľudskej záväznosti. Tento nárok však nie je možné naplniť mimo Krista. Základným etickým problémom je oddelenie človeka od Boha a „spôsob obnovenia správneho vzťahu s ním nie je možný inak ako cez smrť a zmŕtvychvstanie Krista.“⁴² Cieľ byť dobrý „sa v teologickej etike realizuje v Ježišovi Kristovi.“

Kresťanská etika je etikou Božieho kráľovstva. Ako taká musí „brať do úvahy... neuskutočniteľnosť Kráľovstva Božieho v dejinách, ale zároveň

³⁵ Pavel HANES, *Revivalizmus a sociálna etika*, 72. Oproti tomu „filozofická etika vychádza z vedeckej antropológie, racionálnej argumentácie a filozoficky definovaného ‚čo má byť‘.“

³⁶ Ján HENŽEL, *Prečo a ako milovať*, 35–36.

³⁷ Kevin J. VANHOZER, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, The Reader and the Morality of Literary Knowledge*, Grand Rapids, Zondervan, 1998, 434.

³⁸ Ján HENŽEL, *Prečo a ako milovať*, 41.

³⁹ Norman J. GEISLER *Christian Ethics, Contemporary Issues and Options*, Grand Rapids Baker Academic a division of Baker Publishing Group, 2010, 15.

⁴⁰ Oliver O'DONOVAN, in: Ján HENŽEL, *Prečo a ako milovať*, 169.

⁴¹ M. HOENECKER, *Einführung in die Theologische Ethik*, 83–85, in: Pavel HANES, *Revivalizmus a sociálna etika*, 42.

⁴² Ján HENŽEL, *Prečo a ako milovať*, 174.

jeho transformujúcu silu realizovanú v dejinách“.⁴³ Konečné ciele kresťanskej etiky budú uskutočnené až nastolením eschatologického Božieho kráľovstva.⁴⁴ Ak je kresťanská etika etikou Božieho kráľovstva, jej obsahom je dopytovanie sa, skúmanie a konanie toho, čo sa páči Kráľovi. Ako hovorí Thielicke, že „špecificky kresťanský prvok v etike sa neobjavuje na úrovni skutkov a v etických programoch..., treba ho hľadať exkluzívne na úrovni motivácie.... To, čo robím, musí byť na slávu Pánovu ako cieľ mojej činnosti.“⁴⁵

Špecifickejšie možno kresťanskú (evanjelikálnu) etiku definovať ako teologickú, založenú na stvorení, teleologickú⁴⁶, kristocentrickú, eschatologickú, trojičnú, interrelacionistickú, zmluvnú, všeobsiahlu a komplexnú.⁴⁷

3. Vybrané problémy sekularizácie z hľadiska kresťanskej etiky

Ako som vyššie spomenul, ak by sekularizácia znamenala iba odľuku štátu od cirkvi, resp. oslobodenie štátu od štátneho náboženstva, v závislosti od jej ďalších aspektov by mohla byť kresťanskou etikou považovaná za dobrú. Áno, „Kristus je pánom všetkého, alebo nie je pánom vôbec“, no táto pravda nemá byť vnucovaná, ale zvestovaná, „pričom sa ponecháva na slobodnom rozhodnutí človeka, čo s týmto nárokom urobí.“⁴⁸

No sekularizácia ako zosvetšenie spoločnosti, ktorá potom odmieta existenciu, prípadne aspoň autoritu transcendentného Boha a centrom významu je pre ňu saeculum (svet, súčasný vek) sa vo svetle kresťanskej etiky javí ako nesprávna, neetická. Uvediem tu niekoľko dôvodov.

3.1. Odmietanie transcendentného Boha

Sekularizácia má predovšetkým ten problém, že odmieta existenciu a autoritu Stvoriteľa. Pre kresťanskú etiku je jednou z prvých požiadaviek viera, uctievanie Boha.⁴⁹

⁴³ Pavel HANES, *Revivalizmus a sociálna etika*, 70,72.

⁴⁴ Ibid, 71.

⁴⁵ H. THIELICKE, *Theological Ethics I*, 20,22, in: Pavel HANES, *Revivalizmus a sociálna etika*, 41.

⁴⁶ Norman J. GEISLER naproti tomu argumentuje, že kresťanská etika je deontologická (*Christian Ethics*, 17). Henžel ju však chápe ako teleologickú, lebo „pravdivé a úplné chápanie morálky nemôžeme dosiahnuť, kým nebude jasná vízia Kráľovstva“ (*Prečo a ako milovať*, 173). Preukazuje tiež, že generický a telický poriadok sú komplementárne (Ibid, 95).

⁴⁷ Ján HENŽEL, *Prečo a ako milovať*, 170–181.

⁴⁸ Pavel HANES, *Náboženstvo sekularizmu*, 8.

⁴⁹ Prvé prikázanie Dekalógu.

3.2. Modloslužba

Z hľadiska kresťanskej etiky je zlé nielen neuctievať Boha, ale aj uctievať iného boha. Ak je „Boh mŕtvy“, človekovi „*neostáva nič iné, ako Boha nahradiť.*“ A väčšinou ho nahrádza sám sebou.⁵⁰ Potom, slovami Protagorasa (480–411 pr.Kr.), mierou všetkých vecí je človek.⁵¹ Keď spoznáva, že funkcia boha je na človeka priveľká, sekulárna spoločnosť si vytvára novú modlu – štát.⁵² Od štátu očakáva, že pomocou zákonov bude zabezpečovať jej hodnoty ako sú demokracia, tolerancia, sloboda prejavu, náboženská sloboda, sloboda zhromažďovania atď.⁵³ Panteón sekularizmu môžu tvoriť ďalšie modly ako napr. vlastníctvo, pôžitok, rozum, veda.

3.3. Problém vnútornej rozpornosti

Etika stavia na tom, čo považuje za pravdu. Pravda však má tú vlastnosť, že nemá v sebe vnútorný rozpor. Ak nejaké vyjadrenie je vnútorne rozporné, je neetické považovať ho za pravdivé. V sekularizme, resp. sekulárnom humanizme nachádzame niekoľko vnútorne nekonzistentných „dogiem“, či konceptov.

Napr. na človeka sa pozerá ako na integrálnu súčasť prírody a výsledok neriadenej evolučnej zmeny⁵⁴ a zároveň verí v jeho silu a schopnosti dosahovať ciele a ideály. Lenže cieľ nie je v náhodnom procese definovateľný.⁵⁵ V Humanistickom manifeste II. stojí: „*Vzácnosť a dôstojnosť jednotlivcej osoby je centrálnou hodnotou humanizmu.*“⁵⁶ Ak však považuje človeka za integrálnu súčasť prírody, tak „*hodnoty, ktoré majú svoj pôvod v človeku, sú v konečnom dôsledku tiež výsledkom náhody.... Humanizmus takto stavia človeka síce najvyššie (keďže nič vyššie nejestvuje a človek je tvorcom svojho osudu), ale zároveň aj najnižšie (keďže... je všetko len výsledkom tej istej Náhody).*“⁵⁷ A ak „*poriadok (sveta) bol „vnútený“ pozorujúcou myslou človeka, ktorá má vôľu usporiadať...., každé naše morálne presvedčenie (napríklad, že každá ľudská bytosť je rovná každej inej ľudskej bytosti), nie je objavom a uznaním toho, čo je, ale iba naším terajším rozhodnutím či záväzkom.*“⁵⁸

⁵⁰ Pavel HANES, Náboženstvo sekularizmu, 9. Hanes cituje Dostojevského hrdinu z Besov: „*Ak niet Boha, ja som boh.*“

⁵¹ Ibid, 16.

⁵² Ibid, 23. HANES cituje F. NIETZSCHEHO, (*Also sprach Zarathustra*, I/11).

⁵³ Pavel HANES, Náboženstvo sekularizmu, 24.

⁵⁴ <https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto3/> [10.7.2018]

⁵⁵ Pavel HANES, Náboženstvo sekularizmu, 21.

⁵⁶ <https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto2/> [10.7.2018]

⁵⁷ Pavel HANES, Náboženstvo sekularizmu, 22–23.

⁵⁸ Ján HENZEL, *Prečo a ako milovať*, 96.

Vnútna rozpornosť sekularizmu je i v jeho presvedčení, že partikulárny človek dokáže odhaliť, či vytvorí univerzálnu pravdu. Derrida správne poukazuje, že „ani filozofi nikdy nie sú schopní, či už pomocou reflexie, alebo sebareflexie, vystúpiť nad svoje limitované uhly pohľadov, aby videli svet, či dokonca seba, ako to vie Boh... Každý pokus „vidieť“ niekoho vlastné myslenie objektívne je odsúdený na zlyhanie, lebo my sme oboje – súčasťou scény i mimo scény v jednej chvíli.“

To vedie k ďalšej rozpornosti. Sekulárny humanizmus nepochybuje o existencii významu. Ale ak je na ľudských bytostiach, aby do bezvýznamového sveta vniesli význam, „to, čo nazývame „pravdou“, je v skutočnosti ilúzia, ktorej sme uverili.“⁵⁹ Podľa Nietscheho by človek „musel stáť mimo život..., aby sa vôbec smel problému hodnoty života dotknúť“⁶⁰ a Wittgenstein napísal: „Zmysel sveta musí ležať mimo sveta.“⁶¹

Na rozpor poukazuje aj Os Guinness. Keď sekulárna spoločnosť hovorí o kríze mravnosti a „morálne nepodloženej morálke“, záchranou sa jej javí zodpovednosť. Tá má byť základom morálky. Lenže zodpovednosť je v prvom rade zodpovednosťou voči niekomu. V sekulárnej spoločnosti však chýba Stvoriteľ, ktorý poveruje a berie človeka na zodpovednosť.⁶²

Rozpor, na ktorý som už vyššie upozornil, je i v tom, že sekularizmus chce nenáboženskú verejnosť tvorenú aj náboženskými ľuďmi.

Napokon, sekulárni humanisti považujú etiku za situačnú, historicky podmienenú a autonómnu, „no na druhej strane má sa stať univerzálne platnou pre celý svet,“ keď „humanizmus svojou vedeckou metodológiou nakoniec zvíťazí a bude určovať, čo je morálne pre celú svetovú komunitu človeka.“⁶³

3.4. Problém dôsledkov

Problémy sekularizmu z hľadiska kresťanskej etiky rozoznávam aj v jeho dôsledkoch, či už existujúcich, alebo potenciálnych. Niektoré tu uvádzam.

Potláčanie náboženskej slobody. Sekularizmus odmieta konkrétne náboženstvo ako všeobecne platnú normu etiky. Vraj kvôli zabezpečeniu náboženskej slobody. No kde štát ide nad ochranu dočasných hodnôt

⁵⁹ Kevin J. VANHOOZER, *Is There a Meaning in This Text?*, 20–21.

⁶⁰ W. WEISCHEDEL, *Skeptická etika*, 65, in: Pavel HANES, *Revivalizmus a sociálna etika*, 69

⁶¹ W.L.WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* 6.41, in: M.K.MUNITZ, *Contemporary Analytic Philosophy*, 210. in: Pavel HANES, *Revivalizmus a sociálna etika*, 69.

⁶² Os GUINNESS, *The Call, Finding and Fulfilling the Central Purpose of Your Life*, Nashville, W. Publishing Group, a Division of Thomas Nelson, 2003, 85.

⁶³ Pavel HANES, *Náboženstvo sekularizmu*, 25.

a pokúša sa určovať tie najvyššie, náboženská sloboda je potláčaná. Lebo štát plní funkciu štátneho náboženstva, ktorého „dogmy“ sú záväzné pre všetkých občanov. Často je menej tolerantný, než náboženstvá, ktoré obmedzuje. Zaujímavý úsudok v tejto súvislosti podáva Carson: „*Štátom zabezpečovaná tolerancia je stále netolerantnejšia, pretože v centre jej pozornosti nie je človek, ale ideí.*“⁶⁴

Ohrozenie demokracie. Cieľom humanistov podľa ich najdôležitejších dokumentov je „*dosiahnúť etické spolunažívanie v demokratickom a jednotnom svete.*“⁶⁵ Lenže k tomu sú potrebné „*spoločné základné hodnoty, pomocou ktorých by urovnávala a zmierovala konflikty súperiacich záujmov.*“⁶⁶ A tie sekulárna spoločnosť nemá, pravda, okrem pluralizmu, ktorý je zrodený z relativizmu a ten „*tvrdí, že nejestvujú objektívne pravdy a preto ignoruje všetky hodnoty.*“⁶⁷ Neuhaus sa obáva, že toto „*vákuum vo verejnej sfére nás môže tlačiť stále bližšie buď k anarchii, alebo k totalitarizmu.*“⁶⁸

Podpora nezodpovednosti. Guinness poukazuje, že „*ak sme volaní byť zodpovední za príliš veľa – a pokiaľ sme zodpovední za tvorbu vlastného univerza s jeho normami a významami, tak to je príliš veľa – a zodpovední voči nikomu, potom samotná zodpovednosť padá,*“⁶⁹ vzdávame sa zodpovedného konania.

Erózia náboženských etických hodnôt v živote jednotlivca. Tú dosvedčuje aj potreba, aby štát stále viac zasahoval „*do spolunažívania ľudí ohrozeného podvodmi a násilím.*“⁷⁰

Nárast skepticizmu. „*Zaručené poznatky, zaručené merítka... sa všade stali neistými.... Všade sa šíri dezorientovanosť a strata platnosti.*“⁷¹

Nárast rizika zneužitia moci. Humanisti veria v potrebu vytvoriť globálny systém zákona. Lenže „*ak nejestvuje transcendentný pojem pravdy, zákony sú iba vyjadrením moci.*“⁷² „*Moc človeka urobiť zo seba to,*

⁶⁴ D.A.CARSON, *The Gagging of God*, 32, in: Pavel HANES, Náboženstvo sekularizmu, 24.

⁶⁵ Pavel HANES, Náboženstvo sekularizmu, 17.

⁶⁶ David F. WELLS, *No Place for Truth*, 81.

⁶⁷ C. COLSON, *Against the Night*, 92–93, in: Pavel HANES, Náboženstvo sekularizmu, 24.

⁶⁸ David F. WELLS, *No Place for Truth*, 81.

⁶⁹ Os GUINNESS, *The Call*, 86.

⁷⁰ Pavel HANES, Náboženstvo sekularizmu, 23.

⁷¹ W. WEISCHEDEL, *Skeptická etika*, 27, in: Pavel HANES, *Revivalizmus a sociálna etika*, 69.

⁷² Pavel HANES, Náboženstvo sekularizmu, 23.

čo sa mu páči, znamená moc niektorých ľudí urobiť z druhých ľudí, čo sa im páči.“⁷³

Smrť človeka. Smrť Boha vedie k smrti človeka. „Iba ak je Boh centrom nášho bytia, stávame sa naozaj ľudskými.“⁷⁴

3.5. Etické v sekulárnej spoločnosti?

Otázka potom je, či v sekularizovanej spoločnosti sa nachádza z hľadiska kresťanskej etiky vôbec niečo dobré. Iste, v absolútnom zmysle nie, lebo bez viery v Boha nie je možné páčiť sa mu (Heb 11,6). No pokiaľ ide o zachovanie relatívnej spravodlivosti a vôbec života na zemi, aj dobré skutky bez viery v Krista majú svoj pozitívny význam. Človek bez poznania Božieho slova Duchom svätým obnovenou myslou nemá obraz sveta ako celku správny, „ale to neznamená, že neobsahuje prvky pravdivého poznania,“ teda „v súlade s Božím slovom.“⁷⁵ Napokon, sekulárny humanizmus preberá mnohé z judaizmu a kresťanstva, najmä v oblasti etiky, no vynecháva Boha. Hanes ho označuje za „odpadlicke kresťanstvo.“⁷⁶ „Analógiou kresťanskej lásky je vo svete humanita, ktorá je vlastná všetkým ľuďom.“ Jej teologickým základom je učenie o človeku ako imago Dei. Hriechom pokazený obraz nie je celkom zničený a prejavuje sa v každom ľudskom konaní. „S teológiou prirodzenosti človeka ako obrazu Božieho úzko súvisí teológia prirodzeného zákona ako napísaného Božieho zákona vo svedomí človeka.“⁷⁷ Ten je spoločný všetkým ľuďom. Dokonca ak by sme porovnali rôzne kultúry, zistili by sme, že etické normy rôznych tradícií vykazujú veľkú podobnosť až totožnosť v ich podstate, hoci v aplikácii sa neraz líšia.⁷⁸

Záver

Z uvedeného vyplýva, že ak hovoríme o sekularizme, pre istú ambivalentnosť tohto pojmu je potrebné vyjasniť si jeho aktuálny význam. Ak je témou sekularizmus ako svetonázor, v ktorého centre je saeculum, z hľadiska kresťanskej etiky ide o nemorálne, hriechne myslenie a z toho vyplývajúce konanie. To však neznamená, že sekulárni ľudia nedokážu byť

⁷³ C.S. LEWIS, *The Abolition of Man*, New York, HarperCollins Publishers, ? 2001, 59.

⁷⁴ Ján HENŽEL, *Prečo a ako milovať*, 170.

⁷⁵ Pavel HANES, *Revivalizmus a sociálna etika*, 63.

⁷⁶ Pavel HANES, *Náboženstvo sekularizmu*, 28.

⁷⁷ Pavel HANES, *Revivalizmus a sociálna etika*, 66.

⁷⁸ C.S.LEWIS, *Hovory*, Bratislava, Porta libri, 2010, 23–27.

humánni. No kým človek nie je zmierený s Bohom, jeho dobré skutky sú dobré len relatívne. V diskusii o sekularizme ako aj so sekularizmom je užitočné uvedomovať si jeho náboženské aspekty, rozpory, negatívne dôsledky i nenaplnené očakávania.

Použitá literatúra

- GEISLER, Norman J., *Christian Ethics, Contemporary Issues and Options*, Grand Rapids Baker Academic a division of Baker Publishing Group, 2010.
- GREŠKOVÁ, Lucia, Spoločenské reakcie na náboženské menšiny, in: Ondrej PROSTREDNÍK (ed.), *Cudzie nechceme, svoje si nedáme? Prekonávanie xenofóbie a antisemitizmu v náboženských textoch a praxi*, Bratislava, Univerzita Komenského v Bratislave, 2013.
- GUINNESS, Os, *The Call, Finding and Fulfilling the Central Purpose of Your Life*, Nashville, W. Publishing Group, a Division of Thomas Nelson, 2003.
- HANES, Pavel, *Filozofia pre teológov*, Banská Bystrica, Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Pedagogická fakulta, Občianske združenie Pedagóg, 2009.
- HANES, Pavel, Náboženstvo sekularizmu, in: MASARIK Albín – BRÁDŇANSKÁ Noema (ed.), *Cirkev v pluralistickej Európe, Teologické štúdie č.1*, Bratislava, Bratská jednota baptistov v SR, 2007.
- HANES, Pavel, *Revivalizmus a sociálna etika*, Banská Bystrica, Katedra Evanjelikálnej Teológie a Misie Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2002.
- HENŽEL, Ján, *Prečo a ako milovať, Úvod do evanjelikálnej etiky*, Bratislava, Porta libri, 2017.
- IVANOVÁ-ŠALINGOVÁ, Mária, *Slovník cudzích slov pre školu a prax*, Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1988.
- KAČALA, Ján – PISÁRČIKOVÁ, Mária (red.), *Krátky slovník slovenského jazyka*, Bratislava, Veda, vydavateľstvo slovenskej akadémie vied, 1987, 1989.
- LEWIS, C.S., *Hovory*, Bratislava, Porta libri, 2010.
- LEWIS, C.S., *The Abolition of Man*, New York, HarperCollins Publishers, 2001.
- RICKEN, Friedo, *Obecná etika*, Praha, Nakladatelství ISE, OIKÚMENÉ, 1995.

VANHOZER, Kevin J., *Is There a Meaning in This Text? The Bible, The Reader and the Morality of Literary Knowledge*, Grand Rapids, Zondervan, 1998.

WELLS, David F., *No Place for Truth*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Inter-Varsity Press, Leicester, 1993.

Biblia, slovenský ekumenický preklad, Banská Bystrica, Slovenská biblická spoločnosť, 2007.

<https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto2/> [10.7.2018]

<https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto3/> [10.7.2018]

Mgr. Tomáš KOHÚT

Možnosti cirkvi v práci s obeťami sexuálneho zneužívania detí

Anna MASARIKOVÁ

Abstrakt

Fenomén sexuálneho zneužívania detí (ďalej len CSA – z angl. child sexual abuse) je hriechom voči Bohu i blížnemu. Bol prítomný v spoločnosti od nepamäti. Napriek tomu, že sa jedná o latentný jav, jeho výskyt sa dotýka aj cirkevných kruhov, či sa už jedná o obeť alebo páchatel'ov tohto trestného činu. V slovenských podmienkach nie je problematike CSA venovaná taká pozornosť ako v zahraničí, čo môže viesť k tomu, že je cirkev zaskočená, keď zistí jej výskyt medzi členmi či návštevníkmi zboru. Príspevok predstavuje fenomén CSA. Len dobré porozumenie problematiky CSA môže byť predpokladom účinnej odbornej práce a efektívnej pomoci zúčastneným. V príspevku venuje autorka zvýšenú pozornosť predovšetkým spirituálnym potrebám obetí. Tiež ponúka možnosti, akými môže byť cirkev nápomocná pri riešení tohto závažného javu.

Kľúčové slová: sexuálne zneužívanie detí, obeť, páchatel', spirituálne potreby, prevencia.

Abstract

Child Sexual Abuse (CSA) is sin against God and neighbour. It has been present in society always. Although it is a latent phenomenon, its occurrence affects church circles too, whether they are victims or perpetrators of this crime. In Slovak terms, the issue of CSA is not given as much attention as abroad. This may cause the church to be taken aback when it finds its presence among members or visitors of the church. The paper presents the CSA phenomenon. Only a good understanding of CSA can be a prerequisite for effective vocational work and effective assistance to all those involved. In her contribution, the author pays particular attention to the spiritual needs

of the victims. It also offers ways in which the church can be helpful in addressing this serious phenomenon.

Keywords: child sexual abuse, victim, perpetrator, spiritual needs, prevention.

Úvod

Podľa Rady Európy, je jedno z piatich detí (teda 20 % detí) v Európe obeťou nejakej formy sexuálneho násillia. Podľa odhadov je 70 až 85 % z nich obeťami páchatel'ov, ktorých dieťa poznalo a ktorým dôverovalo.¹ Situáciu slovenských detí približujú výsledky bádania Inštitútu pre výskum práce a rodiny z mája 2013. Prieskum sa robil na vzorke 1560 detí z 8. a 9. ročníkov základných škôl. Sexuálne zneužívanie bolo definované v dotazníkoch pomocou 7 výrokov zameraných na dotykové aj bezdotykové formy cez konfrontáciu so sexuálnymi poznámkami týkajúcimi sa ich vzhl'adu až po patologické konanie sexuálneho kontaktu zo strany dospelých osôb. Podľa stanovených kritérií bolo **sexuálnemu zneužívaniu vystavených 7,1 % detí vo vzorke a v riziku sa nachádzalo skoro 3,7 % detí**². Počet sexuálne zneužitých detí nevieme presne odhadnúť, vzhl'adom na to, že až 90 % všetkých prípadov sexuálneho zneužívania detí zostáva utajených. Nehlásia sa orgánom činným v trestnom konaní. A ešte aj z tých málo prípadov, ktoré sú ohlásené, ostanú mnohé neobjasnené, napr. z dôvodu, že obeť stiahne udanie, alebo sa jej udanie považuje za falošné.³ Žiaľ, tento problém neobchádza ani kresťanské cirkvi. Je dobré si uvedomiť, že obeť i páchatelia CSA bývajú členmi či návštevníkmi cirkevných zborov. Ak majú cirkevní pracovníci odborne a efektívne pracovať s páchatel'mi, obeťami CSA a ich rodinnými príslušníkmi (a aby z ich strany nedochádz-

¹ https://www.coe.int/t/dg3/children/lin5/default_en.asp [16.4.2019]

² MPSVaR SR, *Národná stratégia na ochranu detí pred násillim*, 2013, dostupné na internete: <https://www.employment.gov.sk/files/slovensky/ministerstvo/narodne-koordinacne-stredisko/narodna-strategia-ochranu-deti-pred-nasilim.pdf> s. 9–11 [16.4.2019]

³ Slávka KARKOŠKOVÁ, *Sociálna práca s páchatel'mi a obeťami sexuálneho zneužívania detí*, Veľký Šariš–Kanaš, ASCEND, 2013, 137.

zalo k sekundárnej viktimizácii⁴ obeť) je nutné, aby čím lepšie rozumeli fenoménu CSA a možnostiam svojich intervencií.

1. Sexuálne zneužívanie detí ako hriech voči Bohu a blížnemu

Boh varuje svoj vyvolený izraelský národ pred hriechmi okolitých národov. V súvislosti s páchaním CSA označuje za hanebné, ohavné správanie, ktoré poškvrňuje človeka: **incest** (Lv 18,6) a **zneuctenie ženy a zároveň jej dcéry** (Lv 18,17). Sexuálny styk muža s mužom; prostitúcia a obcovanie so zvierat'om je napísané so zreteľom na dospelých jedincov, ktorí tieto hriechy v starozmluvnej dobe páchali. O čo viac tieto praktiky pohoršujú, keď sú v súčasnosti páchané na deťoch. Podľa toho, či páchatel' je alebo nie je v manželskom vzťahu, môžeme o CSA hovoriť ako o **smilstve**, prípadne o **cudzoložstve**. Jednoznačne znamená prestúpenie 6. prikázania (Nescudzoložíš – Ex 20,14; Dt 5,18) a 10. prikázania (Nebudeš túžiť ... po manželke svojho blížneho, ani po jeho sluhovi, ani po jeho slúžke, ...ani po ničom, čo patrí tvojmu blížnemu!“ – Ex 20,17; Dt 5,21). V NZ Ježiš sprísňuje pojem cudzoložstvo, keď pod ním myslí aj žiadostivý postoj k telu druhého: „Každý, kto sa žiadostivo pozerá na ženu, už s ňou v srdci scudzoložil“ (Mt 5,27–28).

Vyššie uvedené biblické texty poukazujú na zneužitie Božieho zámeru so sexualitou človeka. Tá je dielom Boha a je rezervovaná pre manželstvo. „Preto opustí človek otca a matku a pripojí sa k svojej manželke a budú dvaja jedno telo“ (Mt 19,4–6). Nový zákon podčiarkuje potrebu vzdorovať sexuálnym hriechom: „Lebo to je Božia vôľa, vaše posvätenie: aby ste sa zdržiavali smilstva a aby každý z vás vedel mať svoju nádobu vo svätosti a úcte, nie v náruživej žiadostivosti. Veď Boh vás nepovolal pre nečistotu, ale pre posvätenie. A kto týmto pohŕda, nepohŕda človekom, ale Bohom“ (1Tes 4,3–5,7). Samotný Boh sa nám predstavuje ako ochranca sirôt a obhajca ich práv (Ex 22,21; Ž 68,6), čo v súvislosti s témou CSA ukazuje, že páchatelia sa dopúšťajú konania, na ktoré je Boh citlivý. To jednoznačne vyjadruje Ježiš Kristus, keď sa identifikuje so slabými a bezbrannými: „Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili“ (Mt 25,40) a „Čokoľvek ste neurobili jednému z týchto najmenších, ani mne ste neurobili“ (Mt 25,45). Špecificky vo vzťahu k deťom vyjadruje tvrdé slová proti tomu, kto by dieťa zviedol a pohoršil: „Pre toho, kto by

⁴ Druhotnou viktimizáciou (secondary victimization) sa vo všeobecnosti rozumie ujma obeť, ktorá nebola spôsobená ako priamy následok trestného činu, ale v dôsledku prístupu jednotlivcov, resp. inštitúcií (odlišných od páchatel'a), s ktorými prišla obeť do kontaktu po spáchaní činu: Jozef ZÁHORA, *Zákon o obetiach trestných činov. Komentár*. Bratislava, Wolters Kluwer, 2018, 84.

zvedol na hriech jedného z týchto malých, čo veria vo mňa, pre toho by bolo najlepšie, keby mu zavesili na krk mlynský kameň a potopili ho do morských hlbín.“ (Mt 18,6) Nie je pochyb, že ten, kto sexuálne zneužíva dieťa, sa týmto činom dopúšťa hriechu voči Bohu i blížnemu (a z hľadiska trestno-právneho sa stáva páchatelom trestného činu).

2. Charakteristika a následky fenoménu CSA

V tejto časti najskôr poskytneme (1) charakteristiku CSA, potom budeme venovať pozornosť (2) následkom CSA.

2.1. Charakteristika CSA

Zdravotná komisia Rady Európy z roku 1992 definuje CSA ako „nepatričné vystavenie dieťaťa sexuálnym kontaktom, činnosti či správaniu, ako je jeho dotýkanie, styk alebo vykorisťovanie, a to kýmkoľvek, komu bolo dieťa zverené do starostlivosti alebo kýmkoľvek, kto dieťa zneužíva.“⁵ V odbornej literatúre sa stretávame zo základným členením sexuálneho zneužitia z hľadiska jeho foriem na bezdotykové a dotykové.

Medzi **bezdotykové formy** CSA môžeme zaradiť⁶:

- prinútenie dieťaťa k obnaženiu sa a pózovania za účelom fotografovania;
- ukazovanie pornografických materiálov dieťaťu;
- exhibicionizmus (obnažovanie intímnych oblastí pred dieťaťom);
- masturbovanie pred dieťaťom;
- vedomé vystavenie dieťaťu situácii, kedy je svedkom sexuálneho styku dospelých, alebo svedkom sexuálneho zneužívania iných detí;
- voyerizmus (špehovanie intímnych úkonov dieťaťa, napr. kúpanie sa, prezliekanie sa);
- slovné a citové zneužitie sexuálnej povahy, psychologický incest (hovorenie takých dôverností dieťaťu, ktoré sú primerané iba medzi manželmi).

Medzi **dotykové formy** CSA môžeme zaradiť:

- pohlavný styk vaginálny, análny, orálny, intrafemurálny;
- prenikanie prstom, jazykom alebo predmetmi do pošvy alebo konečníka;
- dotýkanie sa (alebo pokus o dotýkanie sa) erotogénnych zón detského tela

⁵ Miroslav MITLOHNER, Právní aspekty pohlavního zneužívání, in: Petr WEISS a kol. *Sexuální zneužívání dětí*, Praha, GRADA, 2005, 33.

⁶ Slávka KARKOŠKOVÁ, *Obete sexuálního zneužívání dětí mezi nami*, Velký Šariš–Kanaš, ASCEND, 2014, 20.

- nútenie dieťaťa dotýkať sa intímnych oblastí páchatel'a;
- nútenie dieťaťa k prostitúcii.

Vyššie uvedený zoznam príkladov, nie je vyčerpávajúci, iba ilustračný. Pri CSA sa objavuje tendencia postupnosti foriem, hranice sa posúvajú postupne. Ako uvádza Karkošková, „Je skôr vzácnosťou, než pravidlom, aby dieťa priamo hovorilo o sexuálnom zneužívaní. Možnosť zveriť sa je spojená s celým radom vonkajších i vnútorných prekážok. Pri chýbajúcom slovnom upozornení na zvláštne zážitky je okolie odkázané na to, aby si všímalo symptómy, ktoré môžu naznačovať potenciálnu viktimizáciu.“⁷ Pozorovateľné symptómy (ktoré samé o sebe ešte nemusia znamenať CSA), sa dajú zaradiť do troch skupín:

1. **fyzické symptómy** (poranenia na zápästiach a členkoch alebo popáleniny od cigariet pri sadistických činoch; spánkové problémy; bolesti pri močení alebo stolici; príznaky pohlavných ochorení; sprievodné znaky tehotenstva a pod.)
2. **psychické symptómy** (regres k mladšej vývinovej etape – kolísavé pohyby, cmúľanie prsta, prestane hovoriť, enuréza a enkopréza; nedostatok sebaovládania; depresia; úzkosť; rečové poruchy – zajakávanie; nízka sebaúcta, strata ilúzií a nádeje a pod.)
3. **behaviorálne symptómy** (sexualizované správanie a iné prejavy vyrovnávania sa s CSA)

- a) *sexualizované správanie* – prílišná masturbácia; znázorňovanie sexuálnych orgánov / správania / scén pri kresbe a hre; imitovanie sex. styku pri hre s deťmi a pod.)
- b) *d'alšie možné prejavy v správaní* – vyhýbanie sa dotyku; vyhýbanie sa situáciám zahrňujúcim zbliekanie; neochota umývať sa / nutkavé umývanie; nevysvetliteľné zlostné útoky; záchvaty plaču či paniky zvlášť v súvislosti s určitými osobami / miestami; stavy disociácie; nízky pocit vlastnej hodnoty; dbanie iba na vonkajší výzor a pod.)⁸

Páchatelia CSA môžu byť rôzneho veku, pohlavia (teda muži i ženy), rasového a etnického pôvodu, vierovyznania, úrovne vzdelania, môžu sa vyskytnúť v akejkolvek sociálnej vrstve, v akomkoľvek povolání či inštitúcii. Z diagnostického hľadiska je najznepokojivejšou charakteristikou páchatel'ov ich častá normalita.⁹

⁷ Slávka KARKOŠKOVÁ, *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, 35.

⁸ Slávka KARKOŠKOVÁ, *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, 35–37.

⁹ Slávka KARKOŠKOVÁ, *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, 23.

Pri dieťati si musíme uvedomovať, že žiadne dieťa nie je pripravené na možnosť obťažovania, navyiac je na tom, kto ho obťažuje, väčšinou závislé. Ten, kto dieťa obťažuje, dieťa psychicky „spracováva“: „Ak to niekomu povieš, nebudem ťa mať rád, – zbijem ťa, – zakážem ti, – zabijem ťa.“ Alebo: „Toto je naše tajomstvo, nikto by tomu nerozumel.“ „Nehovor o tom mamke, inak ťa nebude mať rada.“ „Mamka ma pošle preč, – rozbije to rodinu a všetci pôjdete do detského domova.“¹⁰

2.2. Následky sexuálneho zneužívania pre obeť a ich špecifické terapeutické potreby

Existujú dva extrémne pohľady. Jedným je predpoklad, že každý, kto sa stal obeťou nejakej formy CSA, bude touto skúsenosťou zdrvený, že táto trauma z neho učíní akéhosi „mrzáka“. Druhým extrémom je popieranie, že by medzi traumou CSA a zníženou kvalitou života v dospelosti vôbec mohla existovať nejaká príčinná súvislosť. Potenciálne následky sa môžu objaviť v rôznych rovinách:

- **psychickej** (strata viery v zmysel, poriadok a predvídateľnosť diania; strata očakávania zhovievavosti, prívetivosti osudu; strata pocitu osobnej moci a pocitu bezpečia, traumatizovaný pohľad na seba – sebaobviňovanie, chyby myslenia; zmeny v emočnom prežívaní – depresie, úzkosti – napr. posttraumatická stresová porucha a pod.);
- **telesnej** (závislosti – alkohol a drogy, gambling, poruchy príjmu potravy, nutkavé prejedanie sa, anorexia, bulímia, závislosť od sexu a lásky, resp. strata alebo pokles záujmu o sex v dospelosti; kompulzívne nakupovanie, workoholizmus; sebapoškodzovanie; samovražednosť; zanedbávanie, ignorovanie signálov legitímnych potrieb a limitov tela; chronické bolesti; pohlavne prenosné infekcie a pod.)
- **sociálnej** (ťažkosti s nadviazaním a udrжанím kvalitných vzťahov; zlomenie dôvery v ľudí prejavujúce sa automaticky očakávaním ublíženia a zneužívania v každom vzťahu; ak obeť nehrajú rolu vyhranene tvrdých ani láskavých, môžu kolísať od jedného pólu k druhému; izolácia, odcudzenie sa; problémy s intimitou vo vzťahoch; zmätok ohľadom pohlavnej identity a sexuálnej orientácie a pod.)
- **spirituálnej** (narušený obraz Boha; ťaživé emócie voči Bohu – pripisovanie mu viny, že nezasiahol, keď je Všemohúci; strach, že

¹⁰ Jiří DUNOVSKÝ, Zděnek DYTRYCH, Zděnek MATĚJČEK a kol., *Týrané, zneužívané a zanedbávané dítě*, Praha, Grada, 1995, 73.

pôjdu do pekla, lebo sa pred Bohom po svojom zneužití necítia „čisté“; hlboké spirituálne otázky a rozpory a pod.¹¹

Trauma má potenciál narušiť všetky roviny človeka: telesnú, duševnú, sociálnu a spirituálnu. Preto aj pri pomoci nemôžeme ignorovať ostatné roviny a zamerať sa len na jednu.

Tabuľka 1: *Prehľad špecifických potrieb v terapii dospelých s históriou CSA¹²*

v rovine psychickej	v rovine telesnej
<ul style="list-style-type: none"> • prelomenie mlčania • kontakt s emóciami • využitie neverbálnych modalít • zvládanie a spracovanie traumatických spomienok • práca s vnútorným dieťaťom • korekcia introjektov • informácie pre porozumenie sebe • telesné ukotvenie (grounding) 	<ul style="list-style-type: none"> • starostlivosť o svoje telo • zvyšovanie uvedomovania si vlastného telesného self • obnova narušenej sexuality
v rovine sociálnej	v rovine spirituálnej
<ul style="list-style-type: none"> • dôverník / spoločník / sprievodca na ceste terapie • podporná skupina / sieť • partner v role spolupracovníka • autenticita vo vzťahu k vlastným deťom • autenticita vo vzťahu k pôvodnej rodine • konfrontácia páchatel'a • zrelý a zodpovedný postoj spoločnosti 	<ul style="list-style-type: none"> • preskúmanie kvality náboženského copingu (spôsobu zvládania záťaže) • liečba vzťahovej väzby k Bohu • teológia adekvátne reflektujúca skúsenosť obetí • podpora zo strany náboženskej komunity

¹¹ Slávka KARKOŠKOVÁ, *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, 58–134.

¹² Slávka KARKOŠKOVÁ, *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, 156.

3. Možnosti cirkvi pri riešení CSA

Spiritualita a religiozita môžu v značnej miere ovplyvňovať charakter zvládania záťažových životných situácií, traumatickú skúsenosť CSA nevyvímajúc. V kritických situáciách sa náboženstvo často dostáva do centra pozornosti.¹³ Drescher a Foy tvrdia, že na zvýšenie svojej *resiliencie* (odolnosti) jedinci čerpajú z kultúrnych a duchovných hodnôt. Benson et al. sa zmieňujú o niekoľkých procesoch, prostredníctvom ktorých môžu náboženstvo a spiritualita podporovať resilienciu: 1. *vzťahy pripútania* (napr. vzťah s božstvom, s prosociálnymi mentormi), 2. *sociálna podpora* (napr. návštevy, poradenstvo), 3. *usmernenia správania a morálne hodnoty* (napr. láska, súcit, odpustenie, nádej), 4. *osobný rast a rozvoj, transformačné príležitosti* (napr. modlitby, hodnoty a pravidiel, ustanovenie zmyslu a filozofie života). Avšak náboženstvo a spiritualita nemusia automaticky viesť k resiliencii. Základom resiliencie podľa RICHARDSONA: „je vlastnenie selektívnych síl alebo aktív, ktoré jedincovi pomôžu prežiť nepriazeň osudu. Skúsenosti ukazujú, že náboženstvo môže tak posilniť jedinca ako aj oslabiť jeho schopnosť úspešne sa vyrovnáť s nepriazňou osudu.“¹⁴

Túto časť článku obsahovo rozdelíme na 3 časti: (1) Potreby v oblasti spirituality u dospelých obetí CSA; (2) prevencia v cirkvi; (3) Podnety pre prácu s účastníkmi CSA na základe reflexie podnetov od obetí.

3.1. Potreby v oblasti spirituality u dospelých obetí CSA:

1. *Preskúmanie kvality náboženského copingu (spôsobu zvládania záťaže)*. Pre obeť násilia je azda najnebezpečnejším náboženským prístupom pasivita, živená vierou, že Boh problém vyrieši bez účasti obeť, páchatel'a a intervencie odborníkov. Naproti tomu výskumy ukazujú, že vnímanie Boha ako partnera v copingovom procese má pozitívne účinky.¹⁵

2. *Liečba vzťahu k Bohu*. Kvalita vzťahu závisí do veľkej miery od charakteristík, ktoré pripisujeme objektu, ku ktorému sa vzťahujeme. U obetí CSA možno často objaviť veľmi negatívne charakteristiky Boha. Schreurs konštatuje, že akýkoľvek úprimný osobný vzťah vyžaduje zbavenie sa projekcií a prenosov, ktoré nám znemožňujú poznať druhého

¹³ Slávka KARKOŠKOVÁ, *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, 218–219.

¹⁴ Kent DRESCHER a David W. FOY (1995); BENSON et al. (2005); RICHARDSON (2002), in: Slávka KARKOŠKOVÁ, *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, 219.

¹⁵ Kenneth PARGAMENT a kol., *The Many Methods of Religious Coping : Development and Initial Validation of the RCOPE*, in: Timothy R. ELLIOTT (ed.), Inc, *Journal of clinical psychology*, (2000), 522.

partnera (objekt vzťahu) takého, aký je.¹⁶ To platí aj o vzťahu medzi človekom a Bohom, teda veriaci sa potrebuje zbaviť (očistiť sa od) falošných obrazov o Bohu, projekcií, prenosov a vlastného sebaklamu, ktoré stoja v ceste poznaniu a komunikácii s Bohom taký, aký v skutočnosti je.

3. *Teológia adekvátne reflektujúca skúsenosť obetí.* Proces zotavovania sa z traumy a riešenia komplikovanej posttraumatickej situácie môže byť výrazne sťažený u obetí, ktoré nemajú dostatočné porozumenie kľúčovým teologickým témam v oblasti chápania hriechu, zla, utrpenia a Božej vôle, poslušnosti, obety a kríža, viny, odpustenia a zmierenia, uzdravenia, panenstva a sexuality.

4. *Podpora zo strany náboženskej komunity.* Jednou z neopomenuteľných spirituálnych potrieb obetí CSA je podpora zo strany náboženskej komunity. Interakcie, ktoré v týchto spoločenstvách vznikajú, môžu byť pre obeť zdrojom podpory, alebo naopak, prekážkou v procese zotavovania sa z traumy a konštruktívneho riešenia svojej posttraumatickej situácie. Efekt konkrétnych interakcií bude podmienený najmä tým, o aké teologické interpretácie alebo dezinterpretácie sa členovia konkrétneho spoločenstva vo svojich postojoch opierajú.¹⁷

3.2. Prevencia v cirkvi

Radi by sme si predstavovali, že k CSA dochádza len mimo cirkvi. Ale medializované škandály ukazujú, že niekedy treba deti chrániť aj pred páchatel'ami, ktorí sú predstavenými či pracovníkmi cirkvi. Keďže skúsenosť ukazuje, že človek (bez ohľadu na jeho pracovné či spoločenské postavenie) môže podľahnúť pokušeniam, preto je potrebné vytvárať také predpoklady, aby sa minimalizovalo riziko CSA. Pragmatickým opatrením môže byť obmedzenie stretávania dospelého s dieťaťom osamote bez akejkolvek kontroly.

Prevencia stojí na možnostiach a kreativite daného cirkevného spoločenstva. Je žiadúce ju zamerať na všetky vekové kategórie. Už malé deti v besiedke sa môžu učiť asertívnemu správaniu, tvorbe a udržiavaniu zdravých hraníc v medziľudských vzťahoch. Môže byť vypracovaný manuál, zjednodušený postup ako s dieťaťom preberať témy ohľadom rodiny, manželstva, sexuality. Rôznymi zážitkovými aktivitami, môže byť deťom sprístupnený. Pri výklade biblických príbehov sa netreba vyhýbať takým, v ktorých je sexuálna tematika. Dajú sa prerozprávať deťom veku primeraným spôsobom. Do prevenčných aktivít sa môžu zapojiť aj rodičia

¹⁶ Agneta SCHREURS, *Psychotherapy and Spirituality : Integrating the spiritual dimension into therapeutic practice*, Londýn, Jessica Kingsley Publishers, 2002, 21.

¹⁷ Slávka KARKOŠKOVÁ, *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, 227–233.

detí. V zásade platí, že s primárnou prevenciou adresovanou deťom v kresťanských cirkvách, by sa malo začať v prvom rade v kresťanských rodinách! Ale z rôznych dôvodov nie sú na to vytvorené podmienky vo všetkých rodinách a téma rodinnej výchovy a sexuálnej výchovy sa vníma ako obrovské tabu. V takýchto prípadoch by mala byť cirkev rodine veľmi nápomocná.

Čo sa týka primárnej prevencie v rámci práce s dospelými členmi a návštevníkmi cirkvi, tá môže prebiehať formou prednášok a seminárov s prizvanými odborníkmi. Fenomén CSA sa môže zaradiť aj ako téma mládežníckych konferencií, konferencií pre kresťanských učiteľov či iných cirkevných podujatí. Najprirodzenejší priestor pre primárnu prevenciu môže predstavovať aj kázanie Božieho slova, ktoré má reagovať na aktuálne problémy v spoločnosti. Preto pri ňom nemožno obchádzať ani témy súvisiace so sexualitou.

3.3. Podnety pre prácu s účastníkmi CSA na základe reflexie podnetov od obetí

Uvedené podnety som vypracovala na základe štúdia odbornej literatúry a reflexiou podnetov od obetí CSA. Pri práci s akýmkoľvek klientom, musí mať pracovník v cirkvi vysporiadaný svoj vlastný postoj k ostatným pomáhajúcim profesiám. Za pozitívny príklad považujem, keď pracovník v cirkvi vstupuje do riešenia problému v aktívnom dialógu s ostatnými odborníkmi.¹⁸ Aj keby uvedení odborníci neboli kresťania, sú výraznou pomocou v oblasti, v ktorej sú odborníkmi: právna oblasť, zdravotná, sociálna a pod. Tiež mu uvedená spolupráca môže pomôcť v predchádzaní sekundárnej viktimizácii obeť (druhotnej ujme zavinenej napr. neodborným či necitlivým prístupom, bagatelizovaním činu a jeho dôsledkov, nekonaním vo veci, etc.).¹⁹

3.3.1. Práca s obeťou

Naznačila som potreby, ktoré majú obeť na úrovni psychickej, telesnej, sociálnej a spirituálnej. V skratke by som chcela priblížiť ako v procese ich saturácie môžu pomôcť cirkevní pracovníci:

- **Byť dobrým poslucháčom**

Freydová a Birrelová konštatujú: „Neexistuje uzdravenie bez hovorenia o zrade, bez jej odhalenia niekomu inému“.²⁰ Významnou potrebou na ceste

¹⁸ Jiří DUNOVSKÝ, Zdeněk DYTRYCH, Zdeněk MATĚJČEK a kol., *Týrané, zneužívané a zanedbávané dieťa*, 1995, 229.

¹⁹ Zákon č. 274/2017 Z. z. O obetiach trestných činov.

²⁰ Jennifer FREYD – Pamela BIRREL, *Blind to betrayal : Why we fool ourselves we aren't being fooled*, 118.

uzdravovania je teda otvorene pomenovať zažitú traumu a vyrozprávať priebeh a okolnosti ďalšieho životného putovania. Toto však vôbec nie je pre obeť CSA jednoduché, najmä keď sa to nestretne s citlivým načúvaním.²¹ Odhalenie často nie je jednorazovou udalosťou. Skôr je to proces, vo veľkej miere závislý od reakcií druhých. Ľudia odhaľujú zvyčajne nie všetko naraz v jednom momente, ale v priebehu určitého časového obdobia a sami si určujú mieru, koľko toho ešte chcú odhaliť v závislosti od reakcií, ktorých sa im dostalo.²²

- **Trpezlivosť**

Obeť CSA zažívajú druhotnú ujmu, keď sú zahriaknutí reakciami, z ktorých cítiť zjavnú netrpezlivosť: „Zas hovoríš o tom istom; Prečo sa k tomu stále vraciaš? Už sa treba pohnúť ďalej“. Na druhej strane trpezlivosť je niečo, k čomu treba viesť aj obeť. Ako radia McDowell a Hostetler: „Povzbudzujte obeť k tomu, aby sa zmierila so skutočnosťou, že uzdravenie bude vyžadovať čas. Dávajte jej nádej. Napriek tomu, že proces uzdravenia môže byť bolestivý a môže zaberať dlhú dobu, obeť už prežila vlastný akt zneužívania; s Božou pomocou sa dokáže vysporiadať aj s traumou.“²³

- **Empatia**

Jednou z potrieb, ktorá sa opakuje u viacerých obeť, je úprimný záujem o ne samotné. „*Za veľmi zraňujúce som okrem iného považovala to, že keď sa už konečne nejaký kresťan zaujímal o môj prípad, nezaujímal ho moja bolesť, aké to bolo pre mňa hrozné, že som stratila celú rodinu, že som bola vytrhnutá a ocitla som sa nikde, neschopná dôverovať, nezaujímalo ich, akú šialenú bolesť prežívam na polícii, na súde, ale len to, či som odpustila. Ich najväčšou starosťou bolo len to, aby som páchatelovi odpustila. Inak povedané, zaujímalo ich len to, či to zvládnem kresťansky. Nedávno som bola v kostole a prišiel taký starý pán, viem, že to myslel dobre, ale bolo to nevhodné. Prišiel za mnou a povedal mi, že si ma pamätá, že som zažila ťažké veci a že na mňa myslel, chcel by iba vedieť, že dúfa, že som odpustila. Zatiaľ, čo mi srdce krvácalo, som mu stisla ruku, usmiala sa na neho a povedala mu: ‚Všetko je v poriadku, odpustila som.‘ Spokojný odišiel.“²⁴*

Na príklade jednej z obeť CSA môžeme vidieť, že v postojoch členov zboru k nej pociťovala nedostatok empatie, záujem o ňu samotnú a nie

²¹ Slávka KARKOŠKOVÁ, *Obeť sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, 158.

²² Jennifer FREYD – Pamela BIRREL, *Blind to betrayal : Why we fool ourselves we aren't being fooled*, New Jersey: Wiley & Sons, Inc., 2013, 126.

²³ Josh MCDOWELL – Bob HOSTETLER, *Poradenství dospívajícím*, Praha, Návrat domů, 370.

²⁴ žena, 26 rokov, obeť CSA, mailová komunikácia z 15.02.2019, uverejnené so súhlasom obeť, súhlas získaný písomnou formou.

o „jej prípad“ či kresťanské vyriešenie jej vzťahu k páchatel'ovi. Toto pozorovanie podľa nás nespochybňujú ani prípady, keď nevieme obeť presvedčiť o svojom úprimnom záujme o ňu, nech robíme čokoľvek. Takémuto postoju sa nemôžeme diviť, lebo často pramení z jej hlboko narušenej dôvery v ľudí, vyplývajúcej z negatívnej skúsenosti, ktorú nadobudla s páchatel'om.

- **Uistenie, povzbudenie, podpora**

Obet' sexuálneho zneužitia bude potrebovať často počuť úprimné uistenie o vlastnej hodnote. Slová ako: „Myslím, že tvoje pocity sú úplne prirodzené“ alebo „Som veľmi rád(a), že si o tom povedal(a)“, môžu dodať istotu a povzbudiť človeka na ceste uzdravenia. Je žiaduce časté hovorenie niečoho pozitívneho o silných stránkach obeť, sústredenie sa skôr na jej vnútorné kvality než na tie vonkajšie, viac oceňovať osobnosť obeť než jej (jeho) vzhľad alebo správanie.²⁵

Okrem uistenia o vlastnej hodnote a povzbudenia na ceste uzdravenia je rovnako dôležitá aj podpora obeť, ktorá môže prebiehať rôznou formou. Cirkev ako „duchovná rodina“ môže kompenzovať negatívne reakcie, s ktorými sa obeť stretáva vo svojej vlastnej rodine. *„Najdôležitejšia vec pre obeť je podpora, ústna ale aj činmi. Ja som nemala chuť ani dôvod o tom hovoriť cudzím ľuďom ale vôbec by mi nevadilo, keby niekto zo zboru za mnou prišiel a povedal mi len, že mi verí. A to stačí.“*²⁶

Za prejavy podpory obeť uvádzali tiež: nespochybňovať obeť v riešení trestného činu súdnou cestou (v evanjelikálnom prostredí je iniciovanie súdneho procesu diskutabilnou otázkou), zaujímať sa o súdne jednanie, ak sa dá a je verejne prístupné, zúčastniť sa ho.

- **Diskrétnosť**

*„Zbor by o tom nemal mlčať, ale ani to veľmi rozoberať. Skôr vecne. Fakty.“*²⁷ Z tejto reakcie obeť CSA vyplýva, že by uvítala vecné riešenie jej problému a súčasne očakáva, že tento prípad nebude predmetom klebiet v cirkevnom spoločenstve.

- **Zaujať jasné stanovisko**

Keď je zbor absolútne nepripravený a zaskočený udalosťou zneužívania, ktorá „z čista jasna prepukne“, môže zazmätkať a konať deštruktívne. Príkladom je jeden zahraničný zbor, kde sa jednorazovo s páchatel'om modlili, „urobil pokánie“ a oni v pevnej viere, že urobili všetko čo mohli, nechali páchatel'a, ktorý zneužíval svoju staršiu dcéru, aj naďalej vykonávať službu s mládežou. Po pár mesiacoch za nimi prišla opätovne dcéra

²⁵ Josh MCDOWELL – Bob HOSTETLER, *Poradenství dospívajícím*, 369.

²⁶ žena, 28 rokov, obeť CSA, mailová komunikácia z 14.02. 2019, uverejnené so súhlasom obeť, súhlas získaný písomnou formou.

²⁷ žena, 28 rokov, obeť CSA.

páchateľa, s tým, že tentoraz dáva podnet na súd, pretože páchatel' síce nezneužíva ju, ale začal zneužívať jej mladšiu sestru. Následkom toho robil zbor veľké pokánie, no bol tak zahanbený svojou naivitou, že začal v priebehu krátkej časovej doby robiť „veľké zborové upratovanie“. Za maličkosti vylúčil väčšinu zboru, v nádeji, že prehnanou radikálnosťou očistí svoje meno.

Ako pozitívny príklad zaujatia jasného stanoviska a riešenia zneužívania v zbore, uvádzam hodnotenie mladej ženy, obeť CSA:

„Podporu a ochranu som cítila, keď kazateľ začal v zbore riešiť páchatel'a, jeho možnosť navštevovať bohoslužby, zavolať si ho, vypočul si jeho stranu, vypočul si našu, zaujal jasné stanovisko, zvolal staršovstvo, tlačil na to, aby sa zbor k tejto situácii postavil zodpovedne, zavolať páchatel'a na staršovstvo, kde došlo ku konfrontácii páchatel'a s činom, z ktorého bol nami obvinený a informoval nás o tom. Neskutočne veľa pre mňa znamenalo, keď páchatel'ovi po tom, čo nezmenil svoje konanie povedali, že ak príde, bude verejne vyzvaný k pokániu. Tým sa postavili za mňa, ochránili ma pred ním. Mohla som chodiť do zhromaždenia bez strachu, že ho tam stretnem.“²⁸

- **Nasmerovanie**

V prípade zneužívania je síce dôležité a nevyhnutné odborné poradenstvo, napriek tomu môže pracovník v cirkvi ponúknuť pred a počas profesionálnej intervencie i ďalšiu pomoc:

1. Vedenie k tomu, aby obeť priznala (nahlas, vlastnými slovami) v rámci pastoračného rozhovoru, že bola zneužitá, a pomôcť jej rozpoznať následky zneužitia na jej život. Povzbudiť ju, aby povedala alebo napísala o každom prípade zneužitiam, dokiaľ si zneužívanie neprizná a neuvedomí si jeho následky.

2. Pokiaľ zneužívanie neskončilo, pomôcť obeti podniknúť kroky, ktoré budú viesť k okamžitému ukončeniu zneužívania (informovaním polície, orgánu sociálno-právnej ochrany detí a pod.).

3. Pomôcť preniesť zodpovednosť za zneužívanie späť na jeho páchatel'a a na iné zdroje, ktoré k nemu prispeli – a neobviňovať z toho, čo sa stalo, seba.²⁹

- **Vedenie k vzťahu s Bohom**

Pomôcť obeti pochopiť, že Boh nie je príčinou zneužívania. Povzbudzovanie obeť aby si vytvorila a udržala spoločenstvo s Bohom, vďaka ktorému sa bude môcť spoliehať na jeho silu, učiť sa z jeho slova a bojovať proti negatívnym myšlienkam a pocitom (Fil. 4,4–9).³⁰

²⁸ žena, 26 rokov, obeť CSA.

²⁹ Josh McDOWELL – Bob HOSTETLER, *Poradenství dospívajícím*, 370.

³⁰ Josh McDOWELL – Bob HOSTETLER, *Poradenství dospívajícím*, 370.

3.3.2. Práca s rodinou

Pozornosť cirkevných pracovníkov by sa nemala zamerať len na samotnú obeť, je dôležité pracovať aj s celou jej rodinou a rodinou páchatel'a. Pri práci analyzujeme komunikačné vzorce a nastavenie „hraníc“ v rodine, ďalej to, aké postoje majú príbuzní voči obeti a páchatel'ovi (najmä či nie je obeť odsudzovaná a páchatel' chránený), či trestný čin nie je popieraný a jeho dopady bagatelizované, čo bráni členom rodiny v tom, aby mohli obeť poskytovať podporu a tiež do vzťahu k páchatel'ovi pridali viac obozretnosti a kontroly.³¹ Zvláštnu pozornosť je potrebné venovať aj matkám obetí, ktoré obzvlášť ťažko znášajú, keď páchatel'om zneužitia bol ich životný partner (manžel, druh).

3.3.3. Práca s páchatel'om

V pastorálnej oblasti sa ukázalo, že je kontraproduktívne, ak prácu s páchatel'om vykonáva ten istý človek, ktorý pracuje súčasne aj s obeťou.³² Práca s páchatel'om je zameraná predovšetkým na vedenie k úprimnému pokániu. Páchatel' by mal:

- identifikovať hriech a priznať svoju vinu (pred sebou a Bohom);
- odvrátiť sa od zla a prinavrátenie sa k Bohu (hlboká premena celého človeka);
- priznať svoju vinu pred obeťou (ľútosť) a prosiť o odpustenie;
- urobiť predsavzatie vyhýbať sa hriechu, zriekať sa všetkých príležitostí k hriechu;
- priznať svoju vinu pred blíznym a cirkvou, t.j. prosiť o odpustenie všetky osoby, voči ktorým sa svojim konaním dopustil krivdy a spôsobil im ťažkú ranu (ide tu o obeť primárne ale aj sekundárne). Napr. manželka, rodičia obete, príbuzní a pod.
- mať povinnosť reštitúcie (odškodnenia) – rôznymi spôsobmi podporovať proces uzdravenia obete vrátane hradenia výdavkov

³¹ Slávka KARKOŠKOVÁ, *Sociálna práca s páchatel'mi a obeťami sexuálneho zneužívania detí*, 174–175.

³² „Kontraproduktívne je to v súvislosti s tým, že tu dochádza **k výmene rolí** (jeden cirkevný pracovník plní zároveň rolu podpory pre páchatel'a a zároveň rolu podpory pre obeť). Nie je to vyhovujúce pre žiadneho z aktérov. Dochádza zároveň **k vytváraniu tajomstiev** a to tým, že sa komunikuje osobitne s obeťou a osobitne s páchatel'om. Zdieľanie tajomstiev vytvára nedôveru voči cirkevnému pracovníkovi na jednej i druhej strane, t.j. u páchatel'a i u obeti.“ Alena MULDER, pracovníčka spoločnosti Humanitas, Amersfoort, Holandsko a spolupracovníčka Centra pre klinické pastorálne formovanie v Amersfoorte, Holandsko. Telefonická komunikácia zo dňa 19.03.2019, 13.00.

spojených s poradenstvom či terapiou obeť. Pritom je významné, že už samotné autentické vyznanie viny je súčasťou reštitúcie;

- mať ochotu niesť dôsledky hriechu (strpieť prípadné trestnoprávne konanie, a zvýšený dohľad nad jeho osobou) a podstúpiť proces zmeny, ktorý má zároveň terapeutické a spirituálne ukotvenie.³³

Záver

Sexuálne zneužívania dieťaťa nie je len mravný poklesok. Z náboženského hľadiska je to závažný hriech a zo sekulárneho hľadiska súčasne aj odsúdeniahodné správanie s významnými dosahmi pre obeť a aj celú spoločnosť. Preto je právne kvalifikovaný ako trestný čin.

Cirkevní pracovníci (pastori, kazatelia, diakoni a pod.) majú významnú úlohu pri poskytovaní pomoci obeťiam, ich rodinným príslušníkom a aj v práci s páchatelom a jeho rodinnými príslušníkmi. V niektorých prípadoch je rodinné zázemie obeť a páchatel'a identické. Pracovníci v cirkvi sú nápomocní, keď nepodporujú pasivitu opierajúcu sa o naivnú vieru, že Boh problém vyrieši bez účasti obeť a páchatel'a a pomoci profesionálov.

Sexuálne zneužívania dieťaťa (a to v akejkoľvek forme) vo veľkej miere postihuje obeť s celoživotnými dôsledkami pre rôzne oblasti jej života.

Pre kontext cirkevnej práce je dôležité, že jednou z týchto oblastí je aj spirituálna oblasť. Úlohou cirkevných pracovníkov v práci s obeťou je: podporovať obeť v tom, aby vnímala Boha ako partnera v procese riešenia problémov; viesť obeť k pravdivému pohľadu na Boha a vyjasňovať s obeťou prostredníctvom Božieho slova témy zla, utrpenia a Božej vôle, poslušnosti, obeť a križa, viny, odpustenia a zmierenia, uzdravenia, sexuality. Obeťiam majú cirkevní pracovníci pomáhať aj v začleňovaní sa do spoločenstva veriacich, kde v interakcii s ostatnými môžu zažiť prijatie, podporu, empatiu.

Nezanedbateľnou súčasťou tejto práce je aj práca so samotným páchatelom. Centrálnou úlohou pastorácie vo vzťahu k páchatel'ovi je podľa Michančovej „sprevádzanie hriešnika na ceste pokánia a tým aj vytváranie podmienok zmierenia.“³⁴

Kvôli komplexnosti pastorálnej intervencie je dôležité, aby cirkevní pracovníci pracovali aj so sekundárnymi obeťami zneužívania, tak na strane obeť, ako aj na strane páchatel'a.

Vzhl'adom na rozšírenosť týchto činov v spoločnosti je dôležité, aby aj evanjelikalne cirkvi robili prevenciu, zameranú na všetky vekové kategórie.

³³ Slávka MICHANČOVÁ, *Páchatel' sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, Prešov, Prešovská univerzita v Prešove, 2005, 110–126.

³⁴ Slávka MICHANČOVÁ, *Páchatel' sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, 107.

Zoznam použitej literatúry

- DUNOVSKÝ, Jiří – DYTRYCH, Zděnek – MATĚJČEK, Zděnek a kol., *Týrané, zneužívané a zanedbávané dieťa*, Praha, Grada, 1995, 248.
- FREYD, Jennifer – BIRREL, Pamela, *Blind to betrayal : Why we fool ourselves we aren't being fooled*, New Jersey: Wiley & Sons, Inc., 2013, 224.
- KARKOŠKOVÁ, Slávka, *Sociálna práca s páchatelmi a obeťami sexuálneho zneužívania detí*, Veľký Šariš–Kanaš, ASCEND, 2013, 216.
- KARKOŠKOVÁ, Slávka, *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, Veľký Šariš–Kanaš, ASCEND, 2014, 352.
- MCDOWELL, Josh – HOSTETLER, Bob, *Poradenství dospívajícím*, Praha, Návrat domů, 2013, 558.
- MICHANČOVÁ, Slávka, *Páchateľ sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, Prešov, Prešovská univerzita v Prešove, 2005, 159.
- MITLOHNER, Miroslav, Právni aspekty pohlavního zneužívání, in: WEISS Petr a kol. *Sexuální zneužívání dětí*, Praha, GRADA, 2005, 31–43.
- PARGAMENT, Kenneth a kol., The Many Methods of Religious Coping : Development and Initial Validation of the RCOPE, in: Timothy R. ELLIOTT (ed.), Inc, *Journal of clinical psychology*, (2000), 520–543.
- ZÁHORA, Jozef, *Zákon o obetiach trestných činov. Komentár*. Bratislava, Wolters Kluwer, 2018, 416.
- Zákon č. 274/2017 Z. z. o obetiach trestných činov a o zmene a doplnení niektorých zákonov.
- https://www.coe.int/t/dg3/children/lin5/default_en.asp [16.4.2019]
- <https://www.employment.gov.sk/files/slovensky/ministerstvo/narodne-koordinacne-stredisko/narodna-strategia-ochranu-deti-pred-nasilim.pdf>, 9–11 [16.4.2019]

Mgr. Anna MASARIKOVÁ
sociálna pedagogička

Help and Support for Refugees in Hannover by Multicultural Christian Church Bethany in the Frame Work of the Social Integration

Theophile Masy DIVANGAMENE

Abstrakt

Prílev utečencov v roku 2015 otriasol niekoľkými krajinami Európskej únie, a najmä Nemeckom, kde sa veľká časť obyvateľstva masívne zapojila do vlny pomoci utečencom. Tieto asistencie boli rôznorodé a centrálné neorganizované. Boli to nielen verejné a súkromné inštitúcie, ale aj cirkvi a jednotlivci odhodlaní pomáhať týmto zúfalým ľuďom. Iniciatíva multi-kultúrnej kresťanskej cirkvi Bethany odráža občiansku oddanosť tejto veci v Spolkovej republike Nemecko.

Kľúčové slová: utečenci, miestny cirkevný zbor, migrácia, charita, solidarita, integrácia, nemecký jazyk, izolácia, uzavretie do geta, sociálne a duchovné blaho.

Abstract

The influx of refugees in 2015 shook several countries of the European Union and mainly Germany, where a large part of the population has massively engaged in the wave of assistance to refugees. These assistances were varied and unorganized centrally. There were not only public and private institutions, but also churches and individuals determined to help these desperate people. The initiative of the multicultural Christian church Bethany reflects this civic commitment in the Federal Republic of Germany.

Keywords: Refugees, local church, migration, charity, solidarity, Integration, German language, isolationism, ghettoization, Social and Spiritual Welfare.

Introduction

In this research paper on the project for the integration of immigrants and refugees in Hannover, the capital of Lower Saxony undertaken by the multicultural Christian church Bethany, as a local church, I will talk a bit about the local church in general, and its relation to human society, to the

openness policy of Germany for refugees and finally to the description of the Immigrant and Refugee Integration Project as conceived by the Bethany Christian Multicultural Church. This work was recommended by Professor Pavel Procházka as part of the subject: “Environmental Issues Reflected in Local Church”.

This project is the result of the goodwill of Angela Merkel, the German Chancellor who wanted to show the world that Germany is not only a country of technology and modernity but also a country of people with a great heart, the cradle of the Protestant Reformation. Germany did not indeed shrink from his convictions among which human values. Germany better placed to advocate for refugees because her sons know better than many people of world about war and emigration. For this reason, religious denominations have praised this policy Chancellor's courage of asylum. Moreover, it is not possible for me to explain in detail our project which was a drop in the water for the support of madam Merkel. But I will make an effort to bring the essentials. I must confess that this project was only successful thanks to the goodwill of the political and religious authorities in Hanover as well as individuals who, in one way or another, took the decision to bring their moral and financial support.

Local Church and Human society

The local church is a group of people who are united with Christ through faith in the gospel of Jesus Christ and repentance of sins and who have been united with one another by Christ's baptism of them into his body by the Holy Spirit. These individuals have then obeyed Christ in receiving the outward physical sign of the basis for the forgiveness of their sins (the death and resurrection of Jesus) and their baptism by the Spirit, namely water baptism by immersion. A local church is led by pastors, served by deacons, administers the ordinances (baptism and the Lord's Supper) and is governed congregationally under the headship of Jesus Christ by His Word. Local churches should seek to exposit the Scriptures in preaching, exalt the Savior in worship, equip the saints in discipleship, and evangelize sinners as their mission¹.

The apostle Paul, in his epistle to the Romans in chapter 1, states that the gospel is the power of salvation, for both the Jews and the Greeks, namely a salvation, a unique access to the unique life of God. The gospel undeniably upsets the functioning of society.

¹ <https://pastorhistorian.com/2010/05/06/definition-of-the-local-church/> [2019-04-12]

The Gospel rejects the classification of men according to the imperatives of the dominant social structure, according to the ethnic origin, according to the social membership, according to the fortune or the color of the skin or the proximity of the power, etc. The gospel can only be confusing in the light of the traditional functioning of humanity.

A local church is a place of prayer, fraternity, which proclaims the Word of God and celebrates its greatness. It brings to society what society cannot afford. That is why it is essential for a society to have local churches as depositors not only spiritual values to the citizens but also ethics and morals so that they live in the knowledge and the fear of God, as a result, they will love their homeland and manage it with a good conscience.

For the God of the Bible, the obligatory passage towards him is the love of neighbor. Apostle John reformulates this requirement: “If you say that you love God whom you do not see and that you do not love your brother, you are a liar ... We have from God this commandment, that who loves God, also love his brother.” (1Jn 4)

To love God is first of all to discover and recognize him precisely as God, and to love his brother is, first of all, to discover and recognize him, to accept him, to welcome him into his fraternal reality. It is never easy to tell him that all our education makes us feel like a lesser being: “you and I are brothers!” That is to say that he – whoever he is – and I who am I, share a unique life received from one Father. This recognition of fraternity is at the heart of the Good News. It can only be grasped by an authentic conversion. This is what Peter, at the end of an intense spiritual experience, expresses in one of the most beautiful words of the New Testament: „God showed me that no man should be told that he is soiled or unclean.” (Acts 10.28)

This affirmation, of a theological nature, has infinite social consequences. For some, the democratic ideal, in the modern sense of the term, namely the recognition of the equality of every citizen, recognized in his word, in his rights, without distinction of his origins or his class, is the happy consequence of the proclamation of the gospel.

The very nature of the local church's message is an open integration alternative. The local Church, by faith in Christ, offers an opportunity to social categories far removed from the dominant culture, a new form of society, that is to say of social recognition, mutual rapprochement and solidarity.

It is in this logic that the apostle Paul writes in chapter 3 of the Epistle to the Galatians, “neither Jews nor Greeks, neither slaves nor free; you are all one in Jesus Christ”; also in the second chapter of the Epistle to the Ephesians: “You are no longer strangers, but you are holy fellow-citizens,

members of the house of God.” This should not be understood in a spiritual metaphorical sense, but as a proclamation challenging an immediate sociocultural reality.

The openness policy of Germany for refugees

In 2015, Germany estimated to have 800,000 refugees and asylum seekers. Most of them came from Syria where civil war raged and others from sub-Saharan African countries where socio-political and economic instability gave rise to territorial insecurity and south-north immigration.

German Chancellor Angela Merkel has made it clear that “migrants” are welcome, even in large numbers, with the slogan „Wir schaffen es“². In her immigration policy, she openly criticized reluctant European countries.

³³ *When a foreigner resides among you in your land, do not mistreat them.* ³⁴ *The foreigner residing among you must be treated as your native-born. Love them as yourself, for you were foreigners in Egypt. I am the Lord your God*³.

The German Chancellor, daughter of a pastor, has only obeyed this biblical recommendation, although her migration policy has been the subject of much criticism. She appealed to Christian churches and non-governmental organizations to join her government's project in its migration policy.

The more refugees fled to Germany in search of protection, the more it required help. Volunteers had to distribute donations, welcome refugees, and offers free services.

There are virtually no precise statistics on volunteers in refugee work. There are more than 300 organizations registered and more 2000 volunteer refugee workers have risen sharply over the last three years.

Following this, the multicultural Christian Church, Bethany, responded positively to Mrs. Merkel's call, as many of her members are migrants who live in Germany for over twenty years, and come from Africa (Congo, Ivory Coast, Liberia, Madagascar, and Rwanda etc.), Ukraine, Syria, Turkey and Georgia. For refugees who are initially forced to leave their home country and embark on a new adventure in a foreign country, this is both a major challenge and a great risk of uncertainty the next day.

Refugees are in society, we see them and we meet them. Unlike other organizations that share the same goal of helping refugees, Christian organizations represent an alternative of hope and credibility for these

² We will make it, we can do it.

³ <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Leviticus+19%3A33-34&version=NIV>
[2019-04-15]

refugees. On his behalf, Bethany's church has engaged as a bearer of the Gospel as good news of love and charity to desperate refugees. In reality, the gospel without social consequences is just a resounding cymbal, as the apostle Paul said to the Corinthians in his first letter to chapter 13.1.

Help and support for refugees in Hanover by Bethany Church

Thus, one of the missions of the multicultural Christian church, Bethany, is to transform and mark people so that they are not only useful to God's work, but also that they have an impact on society. If Bethany Church is socially and effectively engaged in the cause of refugee integration, it is also to influence them in a profound renewal of social and Christian life that is the corollary of the Gospel.

We know that language is the driving force of social integration in the context of communication and interaction with the inhabitants of the host country. The language deficit can lead to a psychosocial barrier and give rise to isolationism and ghettoization. The best social integration begins with learning the language of the host country. This justifies the offer of Bethany Church for the German language teaching and socio-spiritual welfare as part of its project of integration of refugees.

This project was subdivided as follows:

- Organization of free German language courses for refugees and migrants.
- Accompanying refugees to administrative and medical procedures.
- Bridging with church members with refugees to create a social equilibrium
- Integration assistance through vocational training
- Evangelization

The biblical passage of Leviticus challenges every Christian in his community to ensure that the stranger who stays in his country does not complain of physical or psychological pain due to abuse or non-assistance. The Bethany Church, concerned about fundamental rights and human values without social and racial discrimination, was encouraged and supported logistically and financially by the Federal Evangelical Adult Education (Evangelische Erwachsenenbildung) and the German Red Cross.

German Course

The Bethany Church appealed to volunteer members with educational qualifications to provide the free German course for refugees. 5 people volunteered to pilot this project. The Red Cross, which is one of the host institutions for refugees in Germany, has not only welcomed this initiative

but also mobilized refugees to enroll in our German course called „Sag es auf Deutsch“ which means, said that in German. At least 40 people have registered for this course. In addition to our standard offer, we currently have a teaching staff that deals extensively with German grammar and corresponding questions from participants in this regard once a month. The echoes of this German course have spread all over Lower Saxony, so much so that even the city of Hanover recommends it to the refugees in its policy of integration.

Other important building blocks of the project

Discussion Meetings

Participants had the opportunity to learn a lot about German culture and to use their acquired language skills well. They learnt about social codes and customs of their new homeland in order to awaken their interest in cultural and also social life in Germany.

Accompanying service

The members of the Bethany church spontaneously committed themselves to supporting the refugees in their administrative procedures with the municipality, educational institutions, as well as with doctors and hospitals.

This attention to refugees has brought them closer to our church, which has become their new family.

Without our support, it would have been very difficult for them to manage, for example, the problem of hospitalization. Our commitment to all important government issues and decisions, such as the granting of a work permit, has allowed many refugees to trust us more.

Social and Spiritual Welfare

We took care of them and lived with them to show them our hospitality and charity.

Almost every week, new refugees or migrants came with the desire to share this international community with us through our different activities. In the end, they were not disappointed, because everyone found his little place under the sun of our church. The pastor and the elders of the church for each refugee problem had shown their interest in solving it by encouraging them, praying for them and giving them advice.

They understood that the Bethany Church, by facilitating the work of refugees and migrants in the new country, has become a bridge between the migrants and the German authorities. The German authorities in the city of

Hannover have expressed their wish to see the continuity of this project as migration and integration are also major challenges for German society in the future and the Bethany Church is one of the guarantors of this future through their integration project.

Therefore, we have decided to continue operating with this project and doing good and long term integration work. Since the beginning of this year, we have received Housewives who found it particularly difficult to find their personal access to German society.

Here are a few statements from participants:

Hanjarisoa Tsitohaina Zafindramonjy, 32 years old, Account Manager at Arvato in Hannover.

“I have been attending the German course for 2 years now. Through the course, I have improved a lot in terms of language and it is now easier for me to establish contacts with other people. Now I can speak German without fear and with confidence,” says Hanja.

Fulbert Bogui Kouassi, 31 years old, came as a refugee from the Ivory Coast. He has been attending the German course for two years. In the meantime, he has found a training place to become a hotel expert.

“I do not know what my situation would be without this German course. I do not pay a cent, but the qualified team is available for all my problems. The project really made a difference to my life,” says Kouassi.

Elisabeth teaches the group on a voluntary basis. She had a serious depressive crisis behind her. The teaching of German to refugees helped her to make sense of her life.

“I found friends at Bethany Church and I was accepted as I am, it's a pleasure to be able to help people get along in Germany, and I get support talking about my difficulties, listening to me and feeling comfortable in the Bethany church,” says Elisabeth.

Mamadou Kane, 34, also comes as a refugee from Côte d'Ivoire. The German course and the intensive support of the project helped him to find a job at UPS. Meanwhile, Mamadou began her training as a nurse in Annastift.

“I can only recommend this German course to other migrants, we show patience and they speak to you in French, your mother tongue to help you learn German. It's extraordinary,” it's Mamadou's experience.

Conclusion

We can conclude that although the social dimension of the Gospel cannot be reduced to charitable and humanitarian action, nevertheless a church that practices evangelism facilitates pragmatic and social integration of marginalized men and women in society.

The evangelical attention to the poor, supposes to recognize to them the full place that God has prepared for them in his Church and in society. Thus social action, as a charitable gesture towards the most destitute, must not be done with hypocrisy and without love.

The project of aid to migrants and refugees initiated by the Bethany Church, does not consist only of organization, management, coordination, encouragement, and accompaniment of our peers from elsewhere in their social transformations, but through the good will of the members of the Bethany Church who draw their vitality from the Cross of Christ.

Many consider our project so valuable because migrants who have been living in Germany for some time now help new migrants to integrate quickly in this country.

Our balance sheet is very encouraging. Some participants found a job thanks to the German course and would like to improve their language skills. Through the following link, we can see the scope of our project. The Bethany Church was invited by Mr. Stephan Weil, Minister President of Lower Saxony and Mrs. Cornelia Rundt, Minister of Health and Family to present this project at the Federal Fair on Integration at Hannover Messe in 2017:

https://www.ms.niedersachsen.de/startseite/aktuelles/berichte_und_projekte/cornelia-rundt-das-buendnis-niedersachsen-packt-an-funktioniert-gute-zukunftsperspektiven-fuer-zugewanderte-und-gesellschaft-werden-eroeffnet-151782.html [2019-04-15]

Theophile Masy DIVANGAMENE

Podpora duchovného rozvoja osôb v strednom veku

Peter KOZÁR

Abstrakt

Stredný vek je obdobie života, keď jedinec dosahuje vrchol svojej výkonnosti, rozvíja svoj potenciál a žne ovocie osobných investícií v mladšom veku. Zároveň je dobou ubúdania síl a nástupu starnutia a patria k nemu špecifické krízy a potreby. Ľudia z tejto skupiny však zriedkavo bývajú objektom cielenej služby cirkvi. Táto práca poukazuje na biblické zdroje pre pastoraáciu strednej generácie a možnosti naplňovania potrieb i využitia potenciálu týchto ľudí v prospech celého spoločenstva cirkvi. Autor okrem práce s Písmom a odbornou literatúrou reflektuje aj skúsenosť svojho vlastného cirkevného zboru.

Kľúčové slová: cirkevný zbor, pastoraácia, stredný vek, vzdelávanie, rodina.

Abstract

Middle age is a season of life when people reach their peak performance, expand their potential and reap the fruits of their personal investments from younger years. At the same time, it is a period of diminishing strength and the beginning of the ageing process and has its own specific crises and needs. This age group, however, is seldom a targeted ministry of the church. This paper identifies biblical resources for providing pastoral care to middle-aged people and focuses on how to meet their needs and use their potential for the benefit of the whole church. The author draws from the Bible and professional literature as well as from his own experience in his local congregation.

Keywords: local church, pastoral care, middle age, education, family.

Úvod

Pastorálna starostlivosť sa zameriava na podporu duchovného i širšie poňatého rozvoja jednotlivcov. Každý človek je jedinečný originál, napriek tomu má zmysel zamerať sa pri štúdiu problematiky na väčšie skupiny, zdieľajúce isté spoločné charakteristiky, diferencované podľa pohlavia, veku, sociálneho zaradenia, stupňa duchovnej zrelosti a podobne. Tento článok sa

zameriava na pastorálne potreby ľudí v strednom veku, čo pre tento prípad znamená skupinu od 35 do 60 rokov.

1. Stredný vek a jeho špecifiká

Nielenže je každý človek originál, ale sa aj v čase vyvíja a mení. Štvrtstoročný interval je pridlhý na to, aby sme ľudí, mužov i ženy, v tomto vekovom rozpätí považovali za homogénnu masu. V literatúre sa uvádza rozličné jemnejšie delenie na menšie časové intervaly.

Hartlov Psychologický slovník¹ uvádza nasledovné vekové skupiny: 18–24 mladí dospelí, 25–44 mladší stredný vek, 45–64 starší stredný vek. Prusákovvej Základy andragogiky² delia obdobie dospelosti nasledovne: 20–30 *mladšia dospelosť* (lat. *mecitma*), 30–45 *stredná dospelosť* (lat. *adultium*), 45–60 *staršia dospelosť* (lat. *interevium*). Procházka³ delí vekové skupiny takto: 35–40 *ranný stredný vek*, 40–50 *štyridsiatnici*, 50–60 *zrelý stredný vek*. Stevens⁴ uvádza dve skupiny: 35–45 *prechod v strede života* (*midlife transition*) a 45–57 *stredný dospelý vek* (*middle adulthood*). Pre účely tejto práce budeme hovoriť o *mladšom strednom veku* do 45 rokov a o *staršom strednom veku* nad 45 rokov.

Za dospelého človeka býva považovaný ten, ktorý dosiahol vrchol svojej telesnej a psychickej výkonnosti. Zrelosť však možno posudzovať z rôznych hľadísk – biologická, mentálna, emocionálna, sociálna, právna – pričom je zrejmé, že tieto nenastávajú súčasne. Pri normálne sa vyvíjajúcom človeku v strednom veku (35–60 rokov) však vo všeobecnosti možno predpokladať, že všestrannú zrelosť už dosiahol.

1.1. Mladší stredný vek (35–45 rokov)

V mladšom strednom veku je človek na vrchole svojich síl a produktivity a jeho vývoj dosiahol vrchol (alebo plató). Je to obdobie života zamerané na dosahovanie cieľov v ekonomickej i sociálnej oblasti. V pracovnej oblasti je

¹ Pavel HARTL, *Psychologický slovník*, Praha, Jiří Budka, 1994.

² Viera PRUSÁKOVÁ, *Základy andragogiky I.*, Bratislava, Gerlach Print, 2005.

³ Pavel PROCHÁZKA, *Pastoračná starostlivosť o dospelých v strednom veku* [online]. Bratislava, Inštitút vzdelávania ECM, 2008 [cit. 2019-05-14]. Dostupné na internete: <http://www.institut.umc.sk/materialy/stredny-vek.pdf>

⁴ Daniel C. STEVENS., Middle Adulthood. In ANTHONY, Michael J. (ed.) *Evangelical Dictionary of Christian Education*. Grand Rapids, Baker Academic, 2001, 466.

ich kľúčovou starosťou dosiahnutie a udržanie si uspokojivej výkonnosti⁵; avšak tu zároveň čím ďalej tým viac narážajú na svoje limity.⁶

V sociálnej oblasti si môžu pripadať ako „generácia uprostred“, lebo spravidla sa starajú o svoje deti a postupne im pribúda aj starostlivosť o starnúcich rodičov. K výzvam tohto veku patrí okrem časovo a psychicky náročnej starostlivosti o rodinu aj zmysluplné trávenie voľného času a pestovanie sociálnych kontaktov. Hľadajú si priateľov, ktorí by boli skutočným obohatením ich života, a cenia si stabilitu vo vzťahoch; okruh dobrých priateľov v tomto veku je užší, než v ranej mladosti.

1.2. Starší stredný vek (45–60 rokov)

V staršom strednom veku nastáva stagnácia alebo nastupuje pozvoľný pokles fyzických síl, v tomto vekovom intervale nastáva u žien klimakterium/menopauza a u mužov andropauza.⁷ Tieto okrem fyzických zmien sprevádzajú aj zmeny v psychike človeka, učiaceho sa prežívať svoje ženstvo alebo mužstvo inak ako doteraz.

Bob BUFORD vo svojej knihe *Halftime*⁸ popisuje, ako sa mnoho ľudí v druhej polovici svojho pracovného života snaží posunúť od dosahovania úspechov k zmysluplnosti. Keďže dosiahli naplnenie svojich ekonomických potrieb a vnímajú, že samotná akumulácia hmotných statkov ich vnútorne nenapĺňa, hľadajú niečo významné a spoločensky prospešné, čím by sa mohli zapísať do povedomia a čo by mohli zanechať po sebe, a posúvajú sa od získavania k dávaniu – to je výraz skutočnej zrelosti, ktorý však nie je vlastný všetkým.

V oblasti rodinných vzťahov ľudia v tomto veku zažívajú dospievanie a osamostatnenie svojich detí (tzv. *syndróm prázdneho hniezda*, spojený s novými výzvami pre partnerský vzťah) a tiež odchod svojich vlastných rodičov. Sami si už uvedomujú vlastnú smrteľnosť a zraniteľnosť a začínajú počítat čas odzadu: Koľko mi ešte ostáva...?

⁵ Gregory C. CARLSON, Adult development. In ANTHONY, Michael J. (ed.) *Evangelical Dictionary of Christian Education*. Grand Rapids, Baker Academic, 2001, 33.

⁶ V tomto veku nastupuje najmä u mužov fenomén tzv. „krízy stredného veku“, jeho dôkladný opis však presahuje rámec tejto práce.

⁷ G. C. STEVENS, a R. BANKS. Menopause and Male Climacteric. In BANKS, Robert – STEVENS, R. Paul (eds.) *The Complete Book of Everyday Christianity*. Downers Grove, InterVarsity Press, 1997, s. 625.

⁸ B. BUFORD, *Poločas života*, Praha, Návrat domů, 2003.

1.3. Napĺňanie potrieb strednej generácie

O potrebách strednej generácie sa veľa nehovorí. V spoločnosti sa počíta s nimi ako s tými, čo sú produktívni a sebestační, a skôr sa predpokladá, že budú venovať svoju energiu napĺňaniu potrieb iných generácií (detí, seniorov). Spravidla nie sú cieľom vekovo špecifických politík alebo sociálnych programov (pozri napr. tzv. „sociálne balíčky“ vlády).

Niečo podobné platí aj v cirkvi. Je zvykom, že zvláštna pozornosť sa venuje mladšej generácii – v zboroch je bežná služba deťom v detskej besiedke a tiež organizované skupiny dorastu a mládeže. Menej často sa vyskytujú programy zamerané na staršiu generáciu a takmer nikdy na ľudí v strednom veku ako takých (hoci ich môžu zasiahnuť napr. aktivity pre manželské páry, stretnutia žien a mužov). Problematika stredného veku však v cirkvi v podstate nebýva tematizovaná.

2. Biblické zdroje pre pastoračiu strednej generácie

Jedným dôvodom pre slabú pozornosť venovanú strednej generácii v cirkvi je aj fakt, že explicitne ju netematizuje ani Písmo. To však neznamená, že by neposkytovalo zdroje pre službu tejto vekovej skupine. Tie vidíme ako v službe Ježiša, tak i v službe ranej cirkvi.

2.1. Príklady Ježišovej služby

Dá sa povedať, že veľká časť ľudí, s ktorými Ježiš prichádzal do kontaktu, boli mladí dospelí alebo ľudia v strednom veku. Je zrejmé, že Ježiš vnímal hodnotu jednotlivca a pri stretnutí s ľuďmi im venoval plnú pozornosť. Často pritom vidno, ako prenikavo vnímal, čo je pod povrchom a adresoval ich skutočné potreby.

2.1.1. Uzdravenie a rehabilitácia

Evanjeliá uvádzajú príbehy ľudí, ktorým Ježiš pomohol fyzicky; nešlo pritom iba o zbavenie bolesti alebo nemoci ako takej, ale aj umožnenie zapojiť sa znova do aktívneho života v spoločnosti tých, ktorí boli z nej vylúčení, napríklad malomocní (Mt 8,1–4; Lk 17,11–19), alebo do pracovného života tým, ktorí boli predtým odkázaní na žobranie a pomoc druhých, napr. ochrnutý (Mk 2,1–12), nemocný pri rybníku (Jn 5,1–9) alebo slepý od narodenia (Jn 9,1–7).

2.1.2. Vyučovanie a rady do života

Ježišovo vyučovanie sa netýkalo len „duchovných“ záležitostí nebeského kráľovstva, ale malo presah do praktických životných otázok ľudí v stred-

nom veku, napríklad manželstva a rozvodu (napr. Mt 19,3–12), vzťahu k majetku (Lk 12,13–21), medziľudským vzťahov (napr. odpúšťanie v Mt 18,21–22). Viedol ich od zabehnutých zlých vzorcov správania k oslobodeniu a novému reštartu do života: Samaritánka (Jn 4,1–42), cudzoložnica (Jn 8,1–11), mýtnik Zachej (Lk 19,1–10).

2.1.3. Povolanie a vystrojenie do služby

Stretnutie s Ježišom znamenalo pre viacerých ľudí radikálnu zmenu. Opustili svoje rodiny, sociálne väzby a spôsob obživy, aby sa stali jeho učeníkmi a nasledovníkmi (Mt 4,18–22). Intenzívne ich vyučoval, bol im osobne vzorom a napokon ich vyslal do služby, najprv počas jeho života s jeho podporou a neskôr po jeho odchode s poukázaním na vedenie Svätým Duchom. Počas svojho života vďačne prijímal službu druhých ľudí, napr. rodiny Marty, Márie a Lazára a obetavých žien (Lk 10,38–42; Mk 15,41).

2.2. Ľudia stredného veku v prvej cirkvi

Zdrojom podnetov pre súčasnú pastoráciu sú aj Skutky apoštolov a epištoly, ktoré umožňujú nahliadnuť do života prvej cirkvi.

2.2.1. Život v rodine

Listy Efezanom (5,21–6,9) a Kolosanom (3,18–4,1) uvádzajú pravidlá pre život v domácnosti (ktorej súčasťou boli aj otroci). Sú vyváženou kombináciou pokynov pre každú stranu vzťahu: muži – ženy, rodičia – deti, páni – otroci. Počítajú so vzťahom vzájomnej podriadenosti, kde žiadna zo strán nezneužíva svoje postavenie pre svoj prospech na úkor ostatných. (Implicitne predpokladáme, že v týchto vzťahoch vystupujú osoby v strednom veku.)

Podľa listov Timotejovi (1Tim 3,4) a Títovi biskup „musí dobre viesť vlastnú domácnosť“. To je predpokladom nielen preto, aby mohol dobre viesť cirkevný zbor, ale aj konkrétne aby mohol usmerňovať v tejto oblasti tých, čo to potrebujú (znova platí, že ide z veľkej časti o osoby stredného veku).

Prvý list Timotejovi „pastorovi“ radí: „Staršieho nekarhaj tvrdo, ale ho napomínaj ako otca, mladších ako bratov, staršie ženy ako matky, mladšie ako sestry so všetkou mravnou čistotou.“ (5,1–2) K veriacim treba podľa toho pristupovať ako k príslušníkom duchovnej rodiny, s rešpektovaním vekového rozdielu medzi dvoma stránkami pastoračného vzťahu. Tá istá stať Písma zároveň potvrdzuje dôležitosť prirodzených rodinných vzťahov a zodpovednosť za vlastných starnúcich rodičov: „Ak sa niekto nestará

o svojich blízkych, najmä o členov rodiny, ten zaprel vieru a je horší než neveriaci.“ (v. 8)

2.2.2. *Život a služba v cirkevnom zbore*

Častým biblickým obrazom cirkvi je telo (por. Rim 12,4–5; 1Kor 12,12–14; Ef 4,15–16), pozostávajúce z rôznych údov, ktoré sa navzájom o seba starajú a vykonávajú svoj diel služby. Zvlášť obdarovaní vedúci v cirkevnom zbore sú tam nato, „aby pripravovali svätých na dielo služby, na budovanie Kristovho tela“. (Ef 4,12) Z biblického učenia o duchovných daroch vyplýva, že každý „svätý“ má čím prispieť k spoločnému dielu.

Kniha Skutkov uvádza nielen príklady zvučných mien (apoštolovia a výnimoční služobníci), ale aj príklady bezmenných jednotlivcov, ktorí napr. ohlasovali evanjelium (Sk 11,19n) alebo prispievali materiálne na podporu služby apoštola alebo sociálnej práce (2Kor 8–9; Flp 4,10–19).

2.2.3. *Život v spoločnosti*

Kresťania sú v epištolách vedení k tomu, aby žili svoj život múdro pred očami neveriacich (pozri napr. Kol 4,5–6; 1Pt 2,12; 1Tim 3,7). Majú rešpektovať vrchnosť, riadiť sa zákonmi a platiť dane – skrátka byť dobrými občanmi (Rim 13,1–7). Nemajú žiť na úkor druhých, kradnúť alebo zaháľať, ale pracovať a robiť dobre iným (pozri Ef 4,28; 2Tes 3,6–12).

3. Možnosti pastorácie strednej generácie v cirkvi

V tejto časti si napokon všimneme, ako možno podporiť duchovný rozvoj ľudí v strednom veku jednak napĺňaním ich potrieb, ako aj využitím ich obdarovania a skúsenosti.

3.1. Napĺňanie potrieb strednej generácie

3.1.1. *Primerané vyučovanie*

Cirkevný zbor je za normálnych okolností pestré spoločenstvo ľudí rôznych vekových a sociálnych skupín. Kázanie a vyučovanie v zbore má odrážať ich rozmanité potreby, čo nie je vždy jednoduché zladieť. Je pritom potrebné prihliadať i na potreby a pochopiteľné očakávania príslušníkov strednej generácie. Keďže sú to zrelí ľudia, ktorí sú v pracovnom živote často na významných pozíciách, očakávajú, že kázanie v zbore nebude nadmieru zjednodušené a jednostranné, ale bude na primeranej intelektuálnej úrovni a bude odrážať komplexnosť „reálneho života“. Tiež ocenia, ak je kázanie relevantné a obsahuje praktické aplikácie, ukazujúce, ako sa nadčasová pravda Božieho slova premieta do každodenného života. Adresnejšie môžu

na očakávaní tejto vekovej skupiny lepšie odpovedať kurzy a semináre na rôzne témy zo života.

3.1.2. Rodinný život

Ľudia v strednom veku spravidla žijú v manželstve a vychovávajú svoje deti. Nie však všetci, v súčasnosti v našej spoločnosti a aj v cirkvi pribúdajú „singles“ – slobodní ľudia, žijúci osamote alebo s rodičmi alebo rôznym spôsobom spolužitia s rovesníkmi. Niektorí sú preťažení či už zabezpečením živobytia – často pracujú výrazne dlhšie než 8 hodín denne alebo majú viac zamestnaní – alebo starostlivosťou o rodinu: deti i starnúcich rodičov. Tí všetci majú svoje špecifické potreby.

Cirkev im môže pomôcť prakticky (napríklad strážením detí v predškolskom veku alebo pomocou so záťažovými situáciami ako napr. sťahovanie), ako i poskytnutím rôznych programov. Patria k nim stretnutia v malých domácich skupinách, kde je možnosť zdieľania životných skúseností, vzájomnej podpory a modlitby. Ďalšou možnosťou je (oddelené) stretávanie žien a mužov s podobnou možnosťou vzájomnej podpory, skladania účtov a modlitby. Prínosom sú aj rôzne druhy seminárov, kurzov či prednášok o rodinnom živote: partnerských vzťahoch, výchove detí a pod.

3.1.3. Životné krízy

Niekedy sa i pri najlepšej snahe život a vzťahy ľudí dostávajú do závozu. Tu môže byť neoceniteľným prínosom pomoc cirkvi na rôznych úrovniach (od širokých bratsko-sesterských vzťahov cez užšiu dôvernú skupinu až po individuálnu pomoc pastora alebo iného obdareného, vyučeného a skúseného služobníka) pri prekonávaní kríz ako strata zamestnania, kríza v partnerskom vzťahu a rozvod, úmrtie v rodine a pod.

3.2. Využitie potenciálu strednej generácie

Stredná generácia má nielen svoje špecifické potreby, ale i potenciál. Sú to spravidla ľudia výkonní, skúsení vo svojom obore i so širšími životnými skúsenosťami. Nevýhodou môže byť ich zaneprázdnenosť – to však neznamená, že nie sú ochotní priložiť ruku k dielu, zvlášť keď vidia niečo zmysluplné, čo sa dá urobiť. Je veľká škoda, keď ich potenciál zostáva nevyužitý.

Príležitosti sú rozmanité, od „duchovných“ (kázanie, vyučovanie, vedenie detí, dorastu a mládeže), cez praktickú pomoc s organizáciou bohoslužieb (zboroví diakoni, práca s hudbou, médiami a komunikácia, zborové financie, zabezpečenie občerstvenia, organizácia podujatí pre verejnosť a iné), až po vyslovene praktické služby ako údržba a upratovanie

zborových priestorov. Pri dobrej organizácii pracovných skupín v zbere môže každý človek nájsť priestor pre uplatnenie svojich duchovných darov aj praktických zručností a byť užitočný. Dôležité je, aby každá takáto práca bola vedením zboru sledovaná a patrične ocenená.

3.3. Príklad Kresťanského zboru v Bratislave-Rači

Viaceré z vyššie uvedených príkladov vychádzajú zo skúseností autora zo služby v kresťanskom zbere, ktorého je príslušníkom i starším. Zbor nemá ordinovaného kazateľa, službu v ňom vedú viacerí starší bratia. Dlhší čas vnímali potrebu stretávania veriacich v domácich skupinách, z rôznych dôvodov sa to nikdy dlhšie neujalo. Nakoniec sa osvedčil iný model: namiesto tradičnej biblickej hodiny (v utorok večer) sa zhromaždení po spoločnom úvode rozdelia do dvoch alebo troch skupín (spravidla podľa úrovne duchovnej zrelosti), v ktorých prebieha biblické štúdium a zdieľanie samostatne. Ukazuje sa, že tento model vyhovuje najmä príslušníkom strednej generácie, ktorí pravidelne predstavujú väčšinu prítomných.

V zbere jestvuje už dlhšie pravidelné stretávanie sestier; ukázala sa i potreba stretávania bratov, skúšajú sa rôzne formy. Znova vo väčšine prípadov ide o príslušníkov strednej generácie. Viacerí príslušníci zboru s úžitkom absolvovali rôzne druhy kurzov pre manželov (napríklad seriál „Manželské večery“) i kurzy o výchove detí.

Potenciál strednej generácie je podchytený i rôznymi pracovnými skupinami (práca s deťmi, hudobná služba FUSION pre tínedžerov, mediálna, administratívna, tri hudobné skupiny, údržba budovy, diakonia/sociálna služba). Viacerí zapojení vyjadrujú radosť zo zmysluplného zapojenia sa do služby, ktorá často smeruje aj k ľuďom iných vekových skupín.

Zboru sa nevyhli ani ťažké pastorálne situácie. Niektorí príslušníci stredného veku majú problémy v manželskom vzťahu, sociálne problémy, látkové závislosti i vážnejšie psychické problémy. Starší bratia zboru im s rôznou mierou úspešnosti pomáhajú niest' ich, niekedy s využitím širšieho potenciálu „Kristovho tela“ mimo zboru alebo profesionálov.

4. Záver

Stredný vek (35–60 rokov) je obdobím, keď jedinec dosahuje vrchol svojej výkonnosti, rozvíja svoj potenciál a žne ovocie osobných investícií v mladšom veku. Zároveň je dobou ubúdania síl a nástupu starnutia a patria k nemu špecifické krízy a potreby. Je dôležité, aby pastorácia tejto generácie v zbere odrážala oboje: naplňala potreby týchto ľudí a zároveň vytvárala priestor k uplatneniu ich schopností k dobru celého spoločenstva. Skúsenosť

ukazuje, že je to úsilie, ktoré prináša dobré ovocie: ľudom stredného veku umožňuje nájsť svoje miesto v službe a neustrnúť v duchovnom i osobnostnom raste a ostatných obohacuje ich jedinečný príspevok k životu cirkvi.

Použitá literatúra

- ANTHONY, Michael J. (ed.), *Evangelical Dictionary of Christian Education*. Grand Rapids, Baker Academic, 2001.
- BANKS, Robert – STEVENS, R. Paul (eds.), *The Complete Book of Everyday Christianity*. Downers Grove, InterVarsity Press, 1997.
- BUFORD, Bob, *Poločas života*, Praha, Návrat domů, 2003.
- HARTL, Pavel, *Psychologický slovník*, Praha, Jiří Budka, 1994.
- PROCHÁZKA, Pavel, *Pastoračná starostlivosť o dospelých v strednom veku* [online]. Bratislava, 2008 [cit. 2019-05-14]. Dostupné na internete: <http://www.institut.umc.sk/materialy/stredny-vek.pdf>
- PRUSÁKOVÁ, Viera, *Základy andragogiky I.*, Bratislava, Gerlach Print, 2005.

Mgr. Ing. Peter KOZÁR
Kresťanský zbor v Bratislave-Rači

Recenzia

Pastoračná starostlivosť

*Sprevádzanie, stretnutie a interpretácia života
v horizonte kresťanskej viery.
Učebnica*

Michael KLESSMANN, *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch.* 4. Auflage, Wuppertal, Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn, 2012, 499 strán. ISBN 978-3-7887-2293-7.

Knihu nemeckého teológa Michaela Klessmanna¹ *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens.* som objavila ako študentka teológie pri písaní bakalárskej práce v roku 2015. Isteže, do rúk sa mi dostali aj skôr vydané knihy od praktických teológov, odborníkov na pastoračnú starostlivosť², z nemeckej proveniencie², ale žiadna mi neposkytla

taký komplexný, systematický a ucelený pohľad na pastoračnú starostlivosť ako nástojčivo vyvíjajúcu sa praktickú teologickú vedu ako práve recenzovaná kniha Michaela Klessmanna. Fakt, že v roku 2012 zaznamenala už svoje 4. vydanie³ a momentálne je všeobecne vypredaná, je nespochybniteľným svedectvom jej úspešnosti a žiadanosti v odbornom svete a, zaiste, i na knižnom trhu medzi laickou verejnosťou. Kniha si vyhradzuje právo byť učebnicou (*Lehrbuch*), čo nesie aj v podtitule svojho názvu. Presne tak je aj koncipovaná.

¹ Michael Klessmann (nar. 1943 Jöllenberg; Nemecko) je praktický teológ, pastorálny psychológ, pedagóg a emeritný profesor praktickej teológie (s výskumom zameraným na pastoračnú starostlivosť a pastoračnú psychológiu) vo Wuppertale.

² Napr. skôr vydané: BOVET, Theodor, *Lebendige Seelsorge. Eine praktische Anleitung für Pfarrer und Laien.* 3. stark überarbeitete und erweiterte Auflage, Bern, Verlag Paul Haupt, 1962, 279 s.

SCHOOT, Ebel van der – FABER, Heije, *Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs.* 2. Auflage,

Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1970, 252 s.

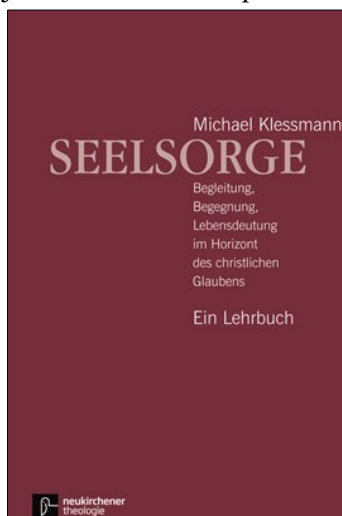
ESCHMANN, Holger, *Theologie der Seelsorge. Grundlagen, Konkretionen, Perspektiven.* 2. vyd., Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2002, 284 s.

³ 1. vydanie vyšlo v roku 2008.

Už pri jej prvotnom uchopení frekventant zisťuje, že kniha učebnicou skutočne aj je. Dôkazom je zreteľná grafická prehľadnosť. Úvod a 12 kapitol v logickej súslednosti⁴, množstvo odsekov a pomlčiek naznačujúcich vymenúvanie jednotlivých príkladov, modelových situácií či výpočtov zasluhujúcich si osobitý zreteľ. Pasáže textu odlišené kurzívou či veľkosťou a hrúbkou písma. Najdôležitejšie zistenia zhrnuté ako poučky zvýraznené iným typom písma vo farebne odlišných (sivých) rámičkoch.

⁴ 1. Pastoračná starostlivosť v kontexte súčasnosti. 2. Vymedzenie pojmového poľa „pastoračná starostlivosť“. 3. Dimenzie pastoračnej starostlivosti v 20. a na začiatku 21. storočia. 4. Pastoračná starostlivosť ako interpersonálna komunikácia. 5. Pastoračná starostlivosť ako cirkevná prax. 6. Pastoračná starostlivosť ako interpretácia života v horizonte kresťanskej viery. 7. Životné konflikty a ich teologický význam v pastoračnej starostlivosti. 8. Pastoračná starostlivosť a psychoterapia. 9. Pastoračná starostlivosť a etika. 10. Osobnosť pastoračného pracovníka. 11. Špeciálna pastoračná starostlivosť. 12. Vzdelanie pastoračného pracovníka.

Postupným ponorom do textu čitateľ dostáva systematický prehľad o pastoračnej starostlivosti ako



celku: zakomponovanej vo svojom vývoji v systéme vied a o stave jej súčasnej rozpracovanosti.

Kniha je komplexným a hutným prehľadom jednotlivých oblastí pastoračnej starostlivosti, ktorých sa táto praktická činnosť dotýka a z ktorých ju nemožno vymaňovať. Isteže, na ploche 468 strán toto v podrobnostiach nie je možné,

no na uvedenie do problematiky a – pre skúsených odborníkov – na komplementárnosť postačujúce.

Minuciózne delenie na množstvo desiatinných podkapitol a čiastkových podkapitoliek zas poukazuje na široký záber, s akým je nutné pastoračnú starostlivosť vnímať a implantovať do života. Množstvo citačných záznamov a rôznorodý zoznam bibliografických odkazov na konci knihy zas dokazujú jej hodnovernosť aj autorovu širokospektrálnu rozhladenosť v spracovanej problematike. Nepochybne, sledovaná kniha učebnicou aj je. Prehľadnou, aktuálnou, s inovatívnymi prístupmi a pozorovaniami siamsky prepojenými s nezastaviteľným vývojom ľudskej spoločnosti.

Už v úvode je jasné, že metóda, s akou sa autor chopil spracovania látky, je deduktívna. Isto, na základe dlhoročných skúseností vie, že jednotlivosti, s akými ako autor narába, musia vychádzať z prapodstaty bytia, a tou je – a pre pastoračného pracovníka musí byť – Boh a Jeho odkaz: Písmo sväté.

V heuristickom bádani vychádza z toho, čo je všeobecné a známe, ku konkrétnostiam; odvodzuje možnosti, alternuje ich do konkrétnych pastoračných prípadov, aby následne z nich vyvodil vzorce; akoby do pastoračnej starostlivosti chcel vniest' Komenského zásady výchovy a vzdelávania tak široko pertraktované v Didactice magne.

Úvod knihy začína poukazom na mnohotvárnosť pastoračných situácií, ktoré autor deklaruje množstvom príkladov z praxe; pastoračnej starostlivosti následne právom priznáva „titul“ vedy „sui generis“ (ako to implikujú vyjadrenia na s. 4, „nedá sa s ničím iným porovnať“).

M. Klessmann na základe dlhoročných skúseností vymenúva niekoľko úskalí pastoračnej starostlivosti – vychádza pritom z historickej genézy pastoračnej starostlivosti –, o ktorých „musí uvažovať každý, kto sa zaoberá pastoračnou starostlivosťou na začiatku 21. storočia“ (s. 4), a to, napr., že: „Existuje hlboká priepasť medzi tým, čo sa v staroveku alebo v období reformácie rozumelo pod pojmom pastoračná starostlivosť,

a tým, čo sa v súčasnosti spája s týmto pojmom; a to aj napriek tomu, že pastoračná starostlivosť od vekov patrí k najosvedčenejším formám komunikácie evanjelia“ (lebo v zmysle Mt 18,20 cirkiev bez pastoračnej starostlivosti – bez vzájomného sprevádzania a stretávania sa uprostred Božieho slova – neexistuje).

Ďalším „úponom nad priepasťou“ pastoračnej starostlivosti je, že je činnosťou Cirkvi. Pritom sa ale čoraz častejšie realizuje v nemocničných a iných zariadeniach – alebo dokonca niekedy je to možné len telefonickými rozhovormi –, a to s ľuďmi, ktorí sa často od cirkvi neskrývane dištancujú, ale pritom sú radi, keď sa im v ťažkej životnej situácii takejto dušpastierskej starostlivosti aspoň v podobe rozhovoru dostane.

Slovo dušpastierstvo vyznieva archaicky, akoby zapadnuto prachom. Psychológia ako veda už nehovorí o duši, tú prenecháva ako otázku otvorenú teológii a rôznym prúdom ezoteriky; na jednej strane problematcky príbuzným, na strane druhej sledujúcim dôležitú antropologickú dimenziu, ktorá sa z psychológie vytratila.

Pojem pastoračná starostlivosť má v 21. storočí mnohoznačný obsah, ktorý je ťažko vystihnuteľný; a tak *definovať presne, čo pastoračná starostlivosť zahŕňa a čo všetko sa pod ňou rozumie, aké si kladie ciele, z akých konceptov vychádza a akými metódami*

pracuje, to je dnes prakticky nemožné.

Starostlivosť o dušu značí fenomén, ktorý sa etabloval v kontexte sekulárneho prostredia v období antiky. Až neskôr prenikol do starej cirkvi a cirkevná latinčina ho pomenovala ako „cura animarum“. Neexistuje žiaden biblický základ, z ktorého by toto slovo bolo odvodené. Pojem „starostlivosť o dušu“ pochádza od Sokrata, príp. Platóna, nie od Ježiša. Ale naproti tomu fenomén sprevádzania ľudí v rôznych životných situáciách, ktorými prechádzajú, je biblicky silno podopretý.

Pastoračná starostlivosť však iba v obmedzenom množstve disponuje vlastnými „náboženskými“ metódami. Musí si vypožičiavať metódy, s ktorými narába psychoterapia, obzvlášť poradenstvo v krízových situáciách, lingvistika, rétorika a filozofia. Podľa akých kritérií ich vlastne preberá alebo integruje? To je tiež klzkou plochou na poli pastoračnej starostlivosti v 21. storočí, ako pripomína Klessmann.

Istý balans v pastoračnej starostlivosti v 21. storočí nastal aj v otázke výkonu tejto služby. *Kto ju je oprávnený vykonávať? Potrebuje na to človek zvláštne kompetencie? Ak áno, aké?* V protestantizme sa oddávna tradovalo, že pastoračná služba je poverením všetkých kresťanov, ktorí uverili v Krista, vyznali Ho ako svojho Pána a Spasiteľa a svojím životom sa k Nemu priznávajú. V praxi to však

fungovalo prevažne ako čisto úloha farárov, farárok, príp. osôb úradne ustanovených do tejto služby. Pastoračná starostlivosť v 21. storočí ale v konečnom dôsledku nesmie byť koncipovaná so vzťahnutím len na farársky úrad. Treba mať na pamäti, že pojem pastoračnej starostlivosti sa v kresťanských cirkvách chápe rôzne: v protestantskom kontexte ako rozhovor medzi štyrmi očami (cura animarum specialis) – dušpastierstvo; v kontexte katolicizmu sa práca cirkvi ako celku označuje ako pastoriácia alebo starostlivosť o dušu všeobecne (cura animarum generalis). Klessmann vníma aj tieto medzi-konfesijné rozdiely v interpretácii pojmu samotného.

Pojem pastoračná starostlivosť sa pohybuje v rámci určitých vytýčených téz, ktoré táto učebnica podrobne rozvádza, a to:

– Pastoračná starostlivosť predstavuje určitú špecifickú formu *náboženskej komunikácie*. Sprevádzajúci je pastierom: pastorm, teda tým, kto pochádza z cirkvi, symbolizujúcim Božiu osobu alebo Svätosť; reprezentant Boha, ktorý disponuje zvláštnym Božím poverením, a teda zabezpečuje akýsi transfer Božej pôsobnosti.

– Primárnym médiom pastoračnej starostlivosti je *rozhovor medzi štyrmi očami*.

– Pastoračná starostlivosť sa formuje ako individuálna podpora, ktorá musí ustavične reflektovať postmoderný sociálny a politický

kontext, vnútri ktorého sa konštituuje, s ohľadom na individualitu jedinca, jeho životnú cestu, prežívanie a správanie ľudí, s ktorými žije.

– Pastoračná starostlivosť sa nesústreďuje výhradne na rozhovor. Pri zomierajúcich ľuďoch alebo u dementných jedincov, kde rozhovory možné nie sú, špeciálne nadobúdajú zvláštny, jedinečný význam náboženské úkony, obrady, rituály. Rituálne úkony všeobecne však môžu rozhovor prehĺbiť, zjedinečňovať, dodať mu patričnú silu.

– Pastoračná starostlivosť sa formuje ako sprevádzanie človeka alebo malej skupiny ľudí vo všedných a /alebo krízových situáciách; má ísť o osobné (rozumej dôverné) stretania sa medzi zúčastnenými. V procese sprevádzania a stretnutí sa tak explicitne i implicitne naplno uskutočňuje význam života. Pastoračná starostlivosť sa zameriava na to, *aby posilnila presvedčenie o zmysle života a miesta viery v ňom* ako o jedinej istote so zreteľom na pluralitu spoločnosti a nezávislosť, ktorú preferuje (vo všetkých oblastiach).

– Pastoračná starostlivosť v sebe zahŕňa témy a otázky, vychádzajúce na povrch v súvislosti s každodenným životom človeka; témy, ktoré sa krúčia okolo zmyslu, identity a cieľa života.

– V nadväznosti na kazuálie sa pastoračná starostlivosť integruje do života ako jeho neoddeliteľná súčasť.

– Pastoračná starostlivosť sa včleňuje aj do diakonickej služby. Telesná, duchovná, sociálna a materiálna núdza sa väčšinou nedajú od seba oddeliť a musia sa navzájom dopĺňať.

Metodické prístupy, ktorými sa autor snaží charakterizovať mnohvrstevné procesy pastoračnej starostlivosti, by sa dali popísať nasledovne:

– Pastoračná starostlivosť sa rozvíja v ohľade pastorálnej psychológie, tzn., že komunikačné procesy analyzuje z perspektív psychológie a snaží sa im porozumieť hlbším spôsobom (vo svetle Písma), a na to volí teologický prístup. Teológia sa tak tvárou v tvár pastorálnej psychológii premieňa na konkrétnejšiu, orientovanú na subjekt, na individualitu jedinca, na jeho skúsenosti, život, s ohľadom na situáciu, v ktorej sa ocitá –, teda vníma človeka aktuálne a celostne.

– Mnohorakosť pastoračných situácií ukazuje, že človek si pri ich riešení nevystačí len s jedným modelom, ale že potrebuje disponovať vlastným multidimenziálnym porozumením a potrebuje byť vybavený tomu zodpovedajúcou variabilnou metodikou. Paradigmy pastoračnej starostlivosti 20. a začiatku 21. storočia (každodenné dušpastierstvo, kerygmatická, terapeutická, rituálna, politická, etická starostlivosť o dušu) by sa nemali považovať za trvácnejšie než ako sú predhŕňajúce sa a sporné koncepcie,

ani ako dimenzie alebo fazety, ktoré vždy kladú do popredia len určitú naliehavú prosbu, ale ako spolu poňaté by mali do určitej miery postačovať na ilustráciu toho, čo sa odohráva v pastoračnej starostlivosti – čo však nevyklučuje, že pri konkrétnom stretnutí môžu a musia byť nasadené rôzne ťažiskové modely, s ohľadom na náprotivok, situáciu a na osobu, ktorej sa pastoračná starostlivosť poskytuje.

Osobitnú pozornosť má v tejto učebnici proces (náboženského poňatia) významu života. Aby sa o to viac do povedomia zapísal pravdivo vyzdvihnutý náboženský charakter pastoračnej komunikácie, musí byť dosvedčený spôsobom, akým pastoračná starostlivosť *podčiarkuje význam života človeka*. Toto musí byť v rozhovore naplnené aj rituálne. Spreádzajúci sa však môžu na takéto stretnutia v rámci svojej teologickej a pastorálnop-sychologickej sebareflexie pripraviť – k tomu má prispieť aj táto učebnica.

Súčasný životný kontext v autorovom chápaní je kontext postmodernizmu. Postmodernistická doba je obdobím prebúdajúcej sa chudoby a vzrastajúceho bohatstva; obdobím, ktoré so sebou prinieslo obavy z dezintegrácie a stratu životnej orientácie jednotlivca. „Pastoračná starostlivosť potrebuje základný systémový uhol pohľadu,“ ako zdôrazňuje M. Klessmann (s. 140). Musí infiltrovať výzvy súvisiace najmä s chudobou, počítať

so zvyšujúcim sa počtom všakovakých chorôb a byť motivovaná a definovaná evanjeliovou optikou dívajúcou sa na chudobných a utláčaných – s jediným zámerom: poskytnúť im pocit vlastnej hodnoty, orientácie a podpornej pomoci.

Pastoračná starostlivosť potrebuje zastávať svoje miesto aj v kontexte všeobecnej pluralizácie a individualizácie, v kontexte rozširujúcej sa sekularizácie a odklonu od náboženstva/spirituality. Rovnako aj svoje miesto v kontexte krízy cirkvi (súvisiacej najmä s krízou od počiatku proklamovaných kresťanských hodnôt) a paralelne iných alternatív, ktoré sa hlásia k duchovným.

Krehkosť života by mala byť nielen bratá na vedomie, vnímaná; ale aj prijímaná, v pastoračnej starostlivosti zvlášť má byť človek prijímaný so všetkým, vrátane svojich slabostí, nie posudzovaný a už vôbec nie odsudzovaný. Ale na čo sa môže a má spoliehať, nemá byť autoritatívne dané, vnucované, ale musí sa k tomu spoločne v rozhovoroch dospieť. Krehkosť života nie je dôsledkom individuálneho zlyhania jednotlivca, ale sociálno-štrukturálnych zmien, ktorým musí každý čeliť a spôsobom sebe vlastným sa s nimi i vyrovnáť. Pastoračná starostlivosť má byť priestorom, kde sa v pokore odkrýva zamlčované a v duchu Písma sa predostiera nádej napraviť zlomené. K postmodernizmu rovnako patrí aj

preťaženie a stroskotanie. Tomu, čo sa v spoločnosti zamlčiava, by mala pastorácia poskytnúť miesto; poukázať na jedinečnú osobnú hodnotu jednotlivca, ktorá sa nezískava výkonom, ale jedine ospravedlnením skrze vieru v Kristovu obeťnú krv.

V zdravotnej starostlivosti, obzvlášť v psychoterapii, sú zaznamenané pozitívne účinky vplyvu náboženstva/spirituality na procesy uzdravenia, obzvlášť čo sa týka prekonania vážnych chorôb; tým sa pastoračná starostlivosť nanovo dostáva do pozornosti neveriacich, resp. tých, ktorí sa od inštitúcie cirkvi dištancujú. Pastoračný pracovník sa musí naučiť, ako vychádzať so všade prenikajúcim synkretizmom.

Do pastoračnej starostlivosti by sa malo premietnuť sklonenie sa Boha k človeku. Pastoračná starostlivosť je osobné stretnutie. Pastoračná starostlivosť sa formálne vníma ako druh poradenstva. V porovnaní s ostatnými možnosťami, ktoré sa núkajú (psychoterapia, psychologická pomoc, duchovné rozhovory, supervízia) sa môže javiť ako najmenej profesionalizovaná. Pravdou je, že prax výkonu pastoračnej starostlivosti je málo štruktúrovaná a teoreticko-metodicky ešte stále nedostatočne reflektovaná. Popri týchto slabostiach však vykazuje patričnú silu: V čoraz väčšom rozlíšení a špecializácii na poradenstvom trhu musí poskytovať generali-

zovanú, ale pritom nábožensky čistú ponuku. Tento status je ako šanca dosiahnuteľný a, zodpovedajúc metodike, budovateľný.

Isteže, človek sa má aj musí starať o svoju dušu aj „preventívne“, sám, v našej učebnici je skôr rozpracovaná táto starostlivosť ako vzťah, ktorý nevyhnutne vyvstáva v krízových situáciách, pretože nikdy väčšmi než v krízových situáciách človek nepotrebuje tento druh dôverného vzťahu zažívajúceho porozumenie, prejavujúce sa interaktívnou komunikáciou, ochotou *stretávania sa a sprevádzania* – ochotou *spolunesenia kríža*.

Pastoračné sprevádzanie a poukaz na význam života sa však nerealizujú iba v rozhovoroch, ale môžu byť napĺňané, podopierané a posilňované aj náboženskými rituálmi. Rituálom sa pritom myslí vykonávanie určenej opakovateľnej symboliky, ktorá má istý priebeh, a jeho podstatnou funkciou je „spriechodniť“ a prepojiť zatrasené osihotené časti života“ (s. 88). Symbolický charakter takéhoto počínania odlišuje rituál od rutiny. Učebnica v tejto súvislosti uvádza špeciálny exkurz k téme spovede, ako ju poňal M. Luther (s. 90 – 92).

Akousi povinnou výbavou sprevádzajúceho by mala byť solidarita s chudobnými, trpiacimi, akokoľvek núdznými, vydedencami spoločnosti či ľuďmi, ktorí sa ocitli na spoločenskej periférii možno aj vlastným pričinením – a idea „zosieťovania“ (s. 98), pozliepania

ich vnútorného obrazu rozpadnutého sveta, ktorá je základom vízie systémovej pomoci.

4. kapitolou počnúc autor začína na konkrétnych príkladoch dokladovať teoretické závery svojich pozorovaní a systematicky uzavreté do celkov z nich vyvodzuje explikácie.

Za najvýstižnejšiu definíciu *kommunikácie* považuje definíciu Maletzkeho (s. 117, 1998), že „komunikácia je sprostredkovanie významov pomocou znakov medzi bytosťami“.

Dôležitou súčasťou pastoračnej starostlivosti je, že sa deje ako *vzťah*. Pritom záleží na pozícii partnerov. Niektorí teológovia (napr. Eduard Thurneysen) zastávajú autoritatívny model vzťahu. Pastoračný pracovník podľa nich vo vzťahu pastoračnej starostlivosti reprezentuje prorockú rolu, a tak by jeho postoj mal byť autoritatívny. Naopak, Carl Rogers, rozvinul psychoterapiu rozhovorom zameranú na klienta, čím zdôraznil partnerské rozloženie rolí.

Vzťah je v pastoračnej starostlivosti však spravidla štruktúrovaný asymetricky, tzn., že človek sa ocitá v role toho, kto hľadá radu, orientáciu, útechu, sprevádzanie a pomoc, a očakáva, že pastoračný pracovník vie tieto jej očakávania pomocou svojich odborných kompetencií aj naplniť. Asymetrická štruktúra nijako nevylučuje „partnersko-emancipačný“ (s. 124) spôsob zaobchádzania.

Základom na vybudovanie vzťahu je (nielen) v pastoračnej starostlivosti rozhovor. Autor si všíma, ako má byť rozhovor rámcovaný zvonka, a ako má byť vnútorne štruktúrovaný. Samozrejme, pomedzi istým logickým princípom vystavané zásady exemplifikuje.

Autor sa pristavuje pri podporných prejavoch správania sa pastoračného pracovníka v *pastoračnom rozhovore*. „Ritualizovaný pozdrav“ (s. 130) by mal byť samozrejmosťou a základným prejavom priateľskosti, otvorenosti a úprimného záujmu o druhého, ak chce otvoriť pohostinné prostredie pastoračného rozhovoru. Prejavy pozornosti, náklonnosti a nefalšovaného jedinečného záujmu dávajú sprevádzanému pocit vlastnej hodnoty, jedinečnosti a prijatia a vytvárajú dôverný priestor otvorenia sa; pocit bezpečia a istoty. Prijatie je predpokladom na vcítenie sa a porozumenie. Avšak na to, aby sa to mohlo uskutočniť, vyžaduje sa „aktívne načúvať“ (s. 134). Znakom takého načúvania je prijatie a oceňovanie, nie praktiky, ktoré, bohužiaľ, ako sa ukázalo, často praktizujú práve ženy farárky, keď: „riadia, čo má sprevádzaný hovoriť, bagatelizujú problém, rozdebatovávajú sa o veciach, ktoré s prípadom nesúvisia, dogmatizujú, diagnostikujú, generalizujú a moralizujú“ (podrobnejšie ku každej neresti na s. 137). Toto sú základné chyby v rozhovore, pretože tým sa

popiera pravosť (autenticita) pastoračného problému a aj jedinca.

Ludia, ktorí vyhľadajú pastoračnú pomoc, sa často cítia poníženi, ubití a bezradní; nevedia, ako ďalej, cítia sa uväznení v situácii, do ktorej sa dostali, a, žiaľ, aj v sebe samých. Pastoračný pracovník by sa mal na toho, koho sprevádza, snažiť vymaniť z temnoty takéhoto uvažovania, symbolicky povedané, nazerať naňho Božími očami vo svetle nádeje a ako človek, ktorý sa na danú situáciu díva s nadhľadom, by mal nachádzať možnosti, ako svojmu zverencovi pomôcť nájsť cestu von. Samozrejme, pastoračný pracovník je vtiahnutý „do deja“, a ťažko je mu udržiavať nadhľad, odstup; aby sa sám držal nad priepasťou a nedal sa vtiahnuť, ale, vidiac vyššie nad obzor, podával pomocnú ruku. So schopnosťou zachovať si určitý dištanc súvisí aj schopnosť konfrontácie. Tá prvotne neznamená hádku a výmenu názorov, ale pripravenosť a silu byť pre hľadajúceho skutočným náprotivkom. Kto si dokáže udržať určitý nadhľad, odstup, vidí spôsoby správania svojho „protivníka“, ktoré on nevidí, resp. nevníma, prehliada alebo nepripúšťa, a na základe toho poukáže na možnosti riešenia problému; v prvom rade sa snaží o prehodnotenie/zmenu postoj u svojho komunikačného partnera, ktorú on ale napokon aj tak musí uskutočniť sám a dobrovoľne. Pomoc hľadajúca osoba musí byť

na konfrontáciu pripravená, a to modlitebne, musí sa úplne spoľahnúť na sprevádzajúceho, že je pomôže, na základe toho, že neustále vníma, že je ním oceňovaná a prijímaná. Pastoračný pracovník musí byť pripravený aj na to, že bude odmietnutý; že sprevádzaný obráti svoj hnev a svoju frustráciu proti nemu. No kto by chcel byť v tejto pozícii len obľúbeným, sotva bude pre niekoho skutočnou pomocou. Dištanc tak napokon ochráni aj jeho.

Úspešnosť rozhovoru závisí od oboch zúčastnených a ich interakcie. Metodické kompetencie pastoračného pracovníka sú síce podmienkou úspešného rozhovoru, ale nie garanciou. Popri všetkých metodických schopnostiach stále zostáva priestor pre nepredvídateľné pôsobenie Božieho Ducha.

Pastoračná starostlivosť kružnicovo prepája teóriu s praxou: Prax vyžaduje teóriu, aby skrze ňu mohla porozumieť mnohým otázkam a zodpovedať si na ne; teória reflektuje prax kriticky, a ide ešte ďalej – inervuje modifikácie; prax sa opätovne pýta teórie na vhodnosť ich uvedenia do praxe. Autor tejto učebnice sa na mnohých praktických príkladoch snaží poukázať na tento kruh a predkladá možnosti pastoračného správania, aby otvoril rozhovor medzi teóriou a praxou. Pastoračnej starostlivosti sa dá sotva naučiť len z kníh, iba v procese reflektovaného „učenia robením“;

jednako však môže a musí byť pripravená učebnica pastoračného vzdelávania a pastoračnej praxe, ako sprievodca, ktorý prispeje k rozvoju reflektovaného pastoračného postoja a metodiky.

Ludia, ktorí pastoračnú starostlivosť najviac, resp. najnaliehavejšie potrebujú, ju zriedkakedy vyhľadávajú sami. Väčšinou vyhľadajú psychoterapeuta, alebo sa snažia pomôcť si sami poznatkami z psychoterapie, ktoré si sami naštudujú; toto však nie je nič nové. Pastoračná starostlivosť v 21. storočí sa však zasadzuje o to, aby reprezentanti cirkvi z vlastnej iniciatívy prichádzali k ľuďom a vyhľadávali rozhovory s nimi.

Pastoračná starostlivosť napriek tomu, čo všetko sa o nej píše, aj dnes vo veľa ľuďoch budí úctu a rešpekt, ako niečo, čo implikuje vzácnu dôveru. Pastorační pracovníci sami potvrdzujú, že môžu počítať s ochotou, ústretovosťou a dôverou tých, ktorých navštevujú. Cirkevný úrad, povinnosť, zaväzujúca k mlčanlivosti rovnako ako pocit, že sú im kedykoľvek, nielen raz, k dispozícii, to sú rozhodujúce faktory.

Keď to máme teda zhrnúť, asi najväčším napätím, ktoré v súčasnom chápaní 21. storočia oproti minulosti v pojme pastoračná starostlivosť je, je v prvom rade otázka objektu. *Má byť predmetom pastoračnej starostlivosti každý, vrátane ľudí dištancujúcich sa od inštitúcie cirkvi? Na akom prístupe*

má byť konkrétna pastoračná starostlivosť k človeku prvotne vystavaná: na poznatkoch psychológie, psychoterapie, antropológie alebo čisto na biblických základoch? To je zároveň aj otázkou cieľa pastoračnej starostlivosti: má ňou primárne naďalej zostať komunikované evanjelium spásy, resp. upevnenie viery alebo poukaz na zmysel života ako taký? Kto je oprávnený vykonávať službu pastoračnej starostlivosti, len riadne do úradu ustanovený farár alebo je táto služba základnou kresťanskou povinnosťou a zároveň výsadou všetkých veriacich? Tieto a ďalšie otázky prirodzene vyvstali z nezastaviteľného vývoja spoločnosti, štiepenia jednoty; ako cirkvi, tak aj kultúr, kontinentov a napokon aj celého sveta a samotného človeka v ňom. Aj v ňom dochádza k množstvu pnutí, na jednej strane spôsobeného pudom sebazáchovy volajúcom po individualizácii v zmysle darvinistickej teórie prežitia, na strane druhej k naplnenosti vo vzťahu a v spoločenstve; túžbe niekam patriť.

Svet sa nezastaviteľne vyvíja uplývaním času a s týmto vývojom sa aj – celkom prirodzene a nezadržateľne – mení. Úlohou pastoračnej starostlivosti je aktualizovane reflektovať tento vývoj v oblasti potrieb človeka, ktoré sú s týmto vývojom spojené a – často aj postihnuté. To je zároveň najnáročnejšou výzvou pastoračnej starostlivosti ako služby

akokoľvek núdznym. To je aj čoraz naliehavejšou a podnetnejšou výzvou aj dnes, 7 rokov po zatiaľ poslednou vydaní Klessmannovej

učebnice *Seelsorge*, ktorej ani čas neuberá z aktuálnosti, ba naopak: dáva námety a posilňuje jej naliehavosť. Vrelo odporúčam!

Mgr. et Mgr. Mariana KUŠIAKOVÁ