

EVANJELIKÁLNY TEOLOGICKÝ ČASOPIS

Ján Liguš *Boží vyvolení v systematicko-teologické perspektivě*

Pavel Hanes *Evanjelizácia a teológia*

Albín Masarik *Transformácia človeka podľa Novej zmluvy*

Pavel Procházka *Diakonát*

Noema Brádňanská *Výhody vekovo-zmiešanej skupiny v katechetickej práci s deťmi*

Viktória Šoltésová *Význam učenia o cirkvi z ekumenickej perspektívy*

Pavel Hošek *Filosofická hermeneutika Paula Ricoeura a výklad Písma*

Miroslav Kocúr *Naratívna analýza a výklad niektorých aspektov textu Lk 24,13-25 (I.)*

2/2003

Evanjelikálny teologický časopis

Vychádza na Katedre evanjelikálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici s finančnou podporou International Needs Slovakia

Vydavateľ:

Pedagogická fakulta,
Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

Adresa redakcie:

Evanjelikálny teologický časopis,
KETM PdF UMB,
Ružová 13,
974 01 Banská Bystrica

tel/fax: 048/4171148

e-mail: casopis@pdf.umb.sk

Zodpovedný redaktor:

Mgr. Ing. Jaroslav Maďar

Redakčná rada:

Doc. ThDr. Ľudovít Fazekaš

Mgr. Pavel Hanes, PhD.

Prof. ThDr. Ján Liguš (predseda)

mim. prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.

ThDr. Vilém Schneeberger

Ročník II./2.

Časopis vychádza dvakrát ročne. Cena jednotlivého čísla 100,- Sk

Objednávky a distribúcia: redakcia

Layout: Pavel Botoš a Jaroslav Maďar

Tlač: TRIAN s.r.o., Banská Bystrica

Registračné číslo: MK SR 2917/2002

ISSN 1336-1783

OBSAH
ČLÁNKY / ARTICLES / AUFSÄTZE

Adresy autorov článkov	2
Jaroslav Maďar	
Editorial	3
Ján Liguš	
Boží vyvolení v systematicko-teologické perspektíve	5
<i>God's calling in systematic-theological perspective</i>	
Pavel Hanes	
Evanjelizácia a teológia	20
<i>Evangelisation and Theology</i>	
Albín Masarik	
Transformácia človeka podľa Novej zmluvy	27
<i>Human Transformation According to New Testament</i>	
Pavel Procházka	
Diakonát	36
<i>The Diaconate</i>	
Noema Brádnanská	
Výhody vekovo-zmiešanej skupiny v katechetickej práci s deťmi	41
<i>The Advantages of Multi-Age Education Programs with Children</i>	
Viktória Šoltésová	
Význam učenia o cirkvi z ekumenickej perspektívy	48
<i>The Meaning of Ecclesiology in the Ecumenical Perspective</i>	
Pavel Hošek	
Filosofická hermeneutika Paula Ricoeura a výklad Písma	58
<i>Philosophical hermeneutics of Paul Ricoeur and the interpretation of the Scripture</i>	
Miroslav Kocúr	
Naratívna analýza a výklad niektorých aspektov textu Lk 24.13-35 (I.)	65
<i>Narrative study of the pericope of the Luke 24,13-35</i>	

RECENZIE / BOOK REVIEWS / REZENSIONEN

Brádnanská: THE BIBLE, LIVE!: Experience-centered activities for children	78
Hanesová: EVERY CHILD – A Chance to Choose	80

Adresy autorov článkov

Mgr. Noema Brádnianská, PdF UMB, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: nbradnanska@pdf.umb.sk

Mgr. Pavel Hanes, PhD., PdF UMB, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: phanes@pdf.umb.sk

Mgr. Pavel Hošek, ThD., Evangelikální teologický seminář, Stoliňská 2417/41a, 193 00 Praha 9, Česká republika

e-mail: hosek@etspraha.cz

ThDr. Miroslav Kocúr, PhD., Horská 80, 059 21 Svit

e-mail: mirokocur@stonline.sk

Prof. ThDr. Ján Liguš, PhD., Husitská teologická fakulta Karlovy univerzity, Páčovská 350/4, 140 21 Praha 4, Česká republika

e-mail: dekan@htf.cuni.cz

Mgr. Albín Masarik, PdF UMB, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: amasarik@pdf.umb.sk

mim. prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD., PdF UMB, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: pprochazka@pdf.umb.sk

Mgr. Viktória Šoltésová, PdF UMB, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: vsoltesova@pdf.umb.sk

Editorial

Jaroslav Maďar

Keď som začínal redigovať tento časopis, najväčšiu obavu som mal z toho, že nebude čo redigovať, nebudú články, časopis zanikne. No opak je pravdou. Príspevkov je nadbytok a tie, čo do tohto vydania nevošli, čakajú na uverejnenie v nasledujúcom čísle. Moja redaktorská duša jasá! Do tohoto čísla sa vošlo osem rozmanitých článkov a dve recenzie.

Ján Liguš sa v článku *Boží vyvolení v systematicko-teologické perspektíve* venuje horúcim problémom o Božích dekrétach, vyvolení, predestinácie a vytrvalosti svätých chronologicky od dôb Augustína po reformáciu; mapuje aj súčasné teologické diskusie o predestinácii vrátane biblickej kristologickej perspektívy.

V nasledujúcom článku *Evanjelizácia a teológia* (Pavel Hanes) sa zdôrazňuje skutočnosť, že celá kresťanská dogmatika má byť integrálnou časťou evanjelizačného kázania. V druhej časti sa hovorí o špecifikách teológie evanjelizácie.

Albín Masarik - *Transformácia človeka podľa Novej zmluvy*- rieši otázku zmien pri človeku po prijatí Krista vo viere. Jedná sa o úplnú zmenu človeka, alebo len etického štandardu?

Rôzne pochopenie diakonátu od novozmluvnej doby po súčasnosť mapuje Pavel Procházka v článku *Diakonát*. Diakonickú službu vníma ako špecifický druh cirkevnej pastorácie.

Praktické riešenia a impulzy pre vyučovanie v nedeľných besiedkach (dorastoch, či kluboch), kde je skupina detí veľmi rôznorodá čo do veku a počet tak nízky, že delenie je nemožné, ponúka Noema Bráďňanská - *Výhody vekovo-zmiešanej skupiny v katechetickej práci s deťmi*.

Viktória Šoltéssová (*Význam učenia o cirkvi z ekumenickej perspektívy*) sleduje ekleziológiu v ekumenizme a v rôznych cirkevných tradíciách.

Pavel Hošek - *Filosofická hermeneutika Paula Ricoeura a výklad Písma* - predstavuje hlavné myšlienky filozofickej hermeneutiky tohto lingvistu a filozofa s ohľadom na ich aplikovateľnosť pri interpretácii biblických textov.

Miroslav Kocúr - *Naratívna analýza a výklad niektorých aspektov Lk 24,13-35* - naznačuje možnosti nových pohľadov na známy príbeh delimitáciou textu perikopy, popisom jednotlivých scén, sledovaním vývoja deja z hľadiska rozprávačských postupov ako aj vnímaním rozprávača a jeho postavenia v rámci rozprávania i vzťahu k samotnému rozprávanému príbehu.

Na záver dovoľte ešte niekoľko organizačných záležitostí.

Objednávky časopisu a distribúciu vybavuje redakcia. Časopis si možno objednať tromi spôsobmi:

1. Písomne na adrese: Evanjelikálny teologický časopis, KETM PdF UMB, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica,
2. telefonicky na čísle: 048/4171148
3. e-mailom: casopis@pdf.umb.sk

Predplatné na rok 2003 (dve čísla) je **200,- Sk** (vrátane poštovného). Do každého časopisu vkladáme poštovú poukážku, ktorou možno predplatné uhradiť (ak ste tak už urobili, tak ju ignorujte!). Pre tých, ktorým je to ľahšie uhradiť bankovým prevodom prikladáme číslo účtu (je aj na poštovej poukážke): **49232312/0200** (VUB, a.s. Banská Bystrica), no prosíme uviesť variabilný symbol: 203. Pri úhrade bankovým prevodom prosíme, aby sa to oznámilo aj do redakcie (e-mailom, telefónom), lebo často z údajov, ktoré máme k dispozícii nevieme určiť adresu objednávateľa.

Pre tých, ktorým sa Evanjelikálny teologický časopis dostal do rúk po prvýkrát až teraz, pripomíname, že na sklade máme ešte staršie čísla (1/2002, 2/2002 a 1/2003), ktoré si možno doobjednať. Pokusné číslo (1/2001) sa už rozobralo.

V Banskej Bystrici, 27. novembra 2003

Boží vyvolení v systematicko-teologické perspektivě

Ján Liguš

GOD'S CALLING IN SYSTEMATIC-THEOLOGICAL PERSPECTIVE

The author of the submitted article make an attempt to reflect biblical topic of God's election in systematic-theological perspektive. The article deals mainly with burning theological issues concerning God's decree and His election, predestination and double predestination, perseverance of saints etc.

As to the contents itself, the article reflects theological discussion in an historical way from Augustine up to Reformation, it also indicates some modern theological discussions on the predestination issues including biblical christological perspective.

At the very end, the autor comes to a conclusion that even such very controversial topics could be interpreted as A GOOD NEWS on God's will to save all people through Jesus Christ.

The author does not see the solution of all mentioned theological questions ether on philosophical-reationalistic, or on theoretical-abstract levels, but only in Christian faith in God's revelation in Jesus Christ.

Úvod

Téma článku obsahově i věcně navazuje na mou studii *Predestinace a Boží prozřetelnost ve světě*, kterou začínám 5 tezemi o predestinaci.¹ Ve zmíněné studii jsem vyslovil zásadní postoje k otázkám o předurčení a Boží prozřetelnosti, které dodnes mohou sloužit jako podklad o rozhovoru o těchto záležitostech.

Na rozdíl od toho se dnes chci více zaměřit na problematiku Božího vyvolení v systematicko-teologické perspektivě s tím vymezením, že se pokusím jít hlouběji ke kořenům vzniku těchto teologických problémů.

Pro zpracování tohoto tématu jsem zvolil následující postup: Nejdříve se pokusím velmi stručně nastínit obsahově věcnou náplň vymezeného tématu (část první); potom

¹ O tom viz, LIGUŠ, Ján: *Predestinace a Boží prozřetelnost ve světě*. Theologické revue. Náboženský dvouměsíčník HTF UK, č. 1 (1998), s.1-8 1. část; též Theologická revue, č. 2, (1998) 2. část, s. 23-26.

Ve zmíněné studii jsem biblicko-teologicky reflektoval problematiku predestinace z biblicko-pojmového a systematicko-teologického hlediska ve vztahu k Boží prozřetelnosti ve světě - Dei providentia; o vyvolení jsem se zmínil ve vztahu k predestinaci a Boží prozřetelnosti .

zmíním též pokusy o zařazení tohoto tématu v rámci systematické teologie; odtud postoupím k stručnému historicko-teologickému nástinu geneze zmíněného problému (část druhá). V další části této práce miním velmi stručně pojednat v historickém rámci o teologických otázkách kolem vyvolení a podvojně predestinace od Augustína až po světovou reformaci, včetně některých moderních teologů. Ve čtvrté části se letmo zmíním o historickém pozadí sporů mezi arminianismem a goarismem v Nizozemí v 17. století; v páté a šesté se pokusím teologicko-biblicky vyrovnat s naukou o věčných Božích výnosech a o problematice vytrvalosti svatých.

1 Obsahově věcný systematicko-teologický rámec tématu

Téma Božího vyvolení se nutně vztahuje k: Vyvolení a k věčnému Božímu předurčení jedněch k nabytí věčné spásy, druhých k věčnému zahynutí, jak je to obsaženo, široce rozpracováno a osvětleno v reformované nauce o Božích dekretch. Tyto a jiné otázky se staly předmětem teologických sporů v Holandsku, kde na jedné straně stáli přívrženci infralapsarismu (sympatizovali s Arminiem) a mimo jiné hlásali, že Bůh předurčil některé lidi k nabytí spásení – malý počet lidí a ostatní předem determinoval k věčnému zahynutí, a to až po Adamově pádu do hříchu. Na rozdíl od toho supralapsaristé (na čele s Gomariem) trvali na tom, že Bůh ještě před stvořením světa a člověka od věčnosti určil, koho spasí v Kristu a které zavrhne. Teologický spor mezi ariminány a gomariovcí byl vyřešen na Dortrechtské synodě 1618-1619 v Holandsku. Společně s tím se vyvolení nutně vztahuje i k problému vytrvalosti ve víře až do konce.

Dále téma vyvolení se vztahuje k vytrvalosti svatých – *perseverantia sanctorum*, která se opírá o základní myšlenky, že ty které Bůh vyvolil též povolal a ty nemohou ztratit spásení. K některým aspektům se ještě vrátím podrobněji později.

2 Systematicko-teologické zařazení tématu vyvolení v rámci systematické teologie

Anglosaský systematik Thiessen zasazuje vyvolení do řádu spásy - *ordo salutis*, kde o jednotlivých částech spásného pořadí pojednává velmi podrobně formou kapitol. Jde o tyto součásti: Vyvolení, Obrácení, Ospravedlnění a Obnova, Jednota s Kristem, Posvěcení a teprve po něm reflektuje otázku vytrvalosti svatých známou jako *perseverantia sanctorum*; pojednání o Božích dekretch zařazuje hned po Boží Trojici a součástí Božích věčných výnosů je též predestinace, vyvolení, předcházející Boží milost (*gratia preveniens*), zvláštní milost, předzvědění.²

Také druhý významný evangelikální systematický teolog Louis Berkhof dává část nazvanou „Boží díla“, ke které připojuje Boží dekry, predestinaci a teprve potom kosmologii – nauku o stvoření; pojednání o vyvolení zařazuje do nauky o Bohu – teologické části. In puncto nasazuje poměrně rozsáhlou kapitoly o predestinaci, ale otázku

² THIESEN, C. Henry, *Lectures in Systematic Theology*, Sixteenth printing WM.B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1976, s.147–161, s.343–390.

vytrvalosti spásy dává do nauky o spasení neboli soteriologie společně s posvěcením a obnovou.³

Pokud jde o jinou, novější studii Boice, reflektuje otázky spásného pořádku v soteriologii, včetně znovuzrození a pokání, ale otázky Božích dekretů o vyvolení, vytrvalosti svatých ponechává stranou.⁴

Ponechává stranou i otázce vyvolení postupuje dialektický teolog E. Brunner, který problémy týkající věčných Božích výnosů analyzuje společně s vyvolením v Kristu. Brunner velmi přesvědčivě dokazuje teologicko-biblickou ambivalentnost nauky o věčných Božích výnosech, odmítá ji jednoznačně společně se spásným univerzalizmem, podle kterého na konci dějin budou spaseni všichni lidé.⁵

Pokud jde o světově proslulého evropského dialektického teologa K. Bartha, tento věnoval problematice Božího vyvolení druhý svazek své dogmatiky a navzdory jeho univerzální orientaci v teologii se příliš důkladně nezabývá ani teologickými problémy supralapsarismu či infralapsarismu, stranou ponechává též Kalvínovou nauku o Božích výnosech, ač sám byl reformovaný teolog. Veškerou soteriologii postavuje Barth výslovně na Pánu Ježíši Kristu. „Jde o poznání, že o vyvolení se nedá mluvit jinak než na základě zjevení v Ježíši Kristu a pouze v něm poznáváme i Boží dekrety, a nelze učit nic o skrytých Božích úradcích tam, kde není přijetí Ježíše Krista.“ Pán „Ježíš Kristus je jediný vyvolující Bůh; je subjektem věčného vyvolení.“ V Božím jednání v Pánu Ježíši Kristu zřetelně se poznává, že „Boží milost je první, hřích člověka je druhý a že to první je silnější než to druhé.“ Odtud směřuje Barthova cesta k problému vyvolení.⁶

Druhá zásadní teze Bartha zní: „Ježíš Kristus je jediný vyvolený člověk,“ kterou zásadně odmítá předurčení k spáse a k zavržení, neboť o obojím se rozhoduje tam, kde člověk se setkává s evangeliem.⁷ Barth odmítá spekulovat o Božích dekretech a Pán Ježíš je potenciálně spasitelem všech lidí, neboť jeho obětí je platná pro všechny lidi a v něm všichni jsou voláni na cestu víry, a tím i k záchraně. Aktuálně – reálně však docházejí spasení jen ti, kteří uvěřili. V Barthově pojetí vítězí jednoznačně christologická perspektiva.⁸ V dalších částech se nehodlám již vracet k tomuto mysliteli.

³ BERKHOF, Louis, *Systematic Theology, Part One, Fourth and Revised Edition*, WM.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1991, s.109-125, s. 415-554.

⁴ BOICE, Montgomery James, *Foundations of the Christian Faith. A comprehensive and Readable Theology*, Inter Varsity Press, Downer Grove, Illinois, USA a Leicester, England, 1986, s.401-444.

⁵ O tom viz BRUNNER, Emil, *Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik Bd. I*, Zwingli-Verlag Zuerich und Stuttgart, 1960, „Zweiter Abschnitt: Der Wille Gottes,“ s. 307-360.

⁶ BARTH, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schoepfung, Bd III/2*, Evangelische Verlag A.G. Zollikon-Zuerich 1959, s 47-48; též s. 170n, 362, 430

⁷ BARTH, Karl, *Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2 Die Lehre von Gott* Evangelische Verlag A.G. Zollikon – Zuerich 1946 , s 234nn, 318nn, 119.

⁸ BARTH, K., *Op.cit.*, s.182, 348, 391.

3 Teologická problematika kolem Božího vyvolení od Augustina po světovou reformaci

Systematická teologie až do Augustina se cíleně nevěnovala problémům učení o předurčení a řešila otázky spíše etického charakteru jako je svobodná vůle člověka a křesťanova odpovědnost ve světě.

3.1 Pojetí u Augustina

V Augustinově teologii šlo v podstatě o objevení biblického poselství „pouhou milostí (sola gratia)“, proto také se reformace k němu stále vracela, a společně s Boží milostí jako jedinou cestou k spáse zdůrazňoval Augustin vnitřní přeměnu člověka, která se neděje v člověku po přijetí odpuštění hříchů skrze víru, ale „vlitím (Boží-J.L.) lásky (infusio caritatis)“ do člověka ještě před ospravedlněním hříšníka. A tady už začíná problém: odpuštění hříchů - remissio peccatorum předchází Boží milosti a vlité lásce, a ta vnitřně mění člověka k novému životu z pouhé Boží milosti. Na tomto místě sáhá církevní otec po spojení „učení o vyvolení“ s „psychologickým odtržením milosti od Krista,“ zdůrazňuje Brunner; evidentně se to potvrzuje pojmem „vlité milosti (gratia infusa)“, kterou daruje člověku Bůh na základě předchozího vyvolení od věčnosti. Tu se ukazuje první krok oddělení myšlenky o Božím vyvolení od Pána Ježíše Krista.

K širšímu teologickému dotazení myšlenek o Božím vyvolení pomohl Augustinovi i biblický text: „Neboť mnozí jsou pozváni, ale málokdo bude vybrán,“ kde v řeckém textu je slovo „eklektoi - málo vyvolených“ (Mt 22,14); tak tu začíná Augustin používat pojem „počet předurčených (numerus praedestinatorum).“ Z biblické souvislosti však vyplývá smysl, že Pán Ježíš zde hovoří více o definitivním rozdělení lidí v den soudu, než o věčném Božím vyvolení k spáse a k zavržení. Augustin interpretuje toto místo tak, že Bůh si svobodně vybírá některé z většiny (massa perditionis), kteří směřují k věčnému zahynutí. Bůh sám podle církevního otce určil k záchraně některé, kteří se poskvřili Adamovým hříchem, ale „ostatní přenechává jejich vlastnímu údělu, který si sami zasloužili.“⁹

Tyto některé nedotažené myšlenky dotáhl k nežádoucím závěrům mnich Gotschalk, který začal hovořit o dvojitém předurčení (praedestinato gemina) k věčné spáse i k věčnému zahynutí. Kalvín potom navázal na některé aspekty zmíněného mnicha, jehož učení katolická církev odmítla a přidržovala se spíše semipelagianismu, kde člověk spolupracuje s Bohem na svém spasení.

3.2 Tomáš Akvinský

také hovoří o „jistém počtu předurčených (certus numerus praedestinatorum)“ a rozlišuje předurčení vyvolených a předzvědění nevyvolených (Summa Theologiae, I, 23,7).

3.3 Duns Scotus

se postavil proti tomistovi Bradwardinovi a Wycleffovi a ve svém pojetí obnovuje Augustinovu myšlenku o predestinaci tím, že Boha chápe jako první absolutní příčinu

⁹ BRUNNER, E., Op.cit., s. 348.

všeho, co bylo, co je a co bude. Tak se s naukou o předurčení začíná spojovat problematika filozofické a teologického kauzalizmu, jak to výslovně Scotus říká: „všechno co přichází, pochází z první příčiny...všechno pochází z božské vůle, která je...nezbytná a nevyhnutelná.“ Teologický problém tohoto myšlení se ukazuje v tom, že Bůh jako první příčina je úplně neosobní, a absolutní příčinnost se nemůže rovnat biblickému pojetí Boží všemohoucnosti, která v díle spásy nikdy neztrácí personální rysy.¹⁰

3.4 Martin Luther

v počátcích své reformační činnosti byl pod silným vlivem středověké teologie, která zdůrazňovala myšlenku věčného Božího vyvolení v dějinách spásy; to se výrazně projevuje v jeho polemice s Erasmem Rotterdamským, který Lutherovi poslal své dílo „O svobodné vůli člověka“ (De libero arbitrio), na ně Luther odpověděl spisem „O otrocké vůli – De servo arbitrio“. V tomto polemickém spise se zmiňuje o předurčení, ale postupně se čím déle tím více distancoval od predestinace i Božích výnosů a vyhraněněji se orientuje na Krista. Učení o předurčení považuje za výraz spekulativní přirozené teologie. V Pánu Ježíši Kristu Bůh „ovšemže nabízí všem lidem odpuštění hříchů a věčný život skrze Krista,“ i když „ne všichni lidé přijímají zaslíbení evangelia...to je jejich vina,“ ale Boží vůle k spasení platí pro všechny a je na nich, aby učinila Krista svým pokladem.¹¹

Později opustil úplně reformátor myšlenku předurčení, odmítá ji jako scholastickou spekulativní nauku přirozené teologie. Pouze v Božím slově máme pravé poznání Boží vůle a to v Pánu Ježíši Kristu a otázky o věčném Božím vyvolení některých k spasení, jiné k zahynutí souvisí se záměry „obnaženého Boha – Deus nudus“ a před takovými myšlenkami radí Luthera utíkat jako před peklím a ďábelským pokušením.¹²

3.5 Kalvínská teologie

Zde se zmíním o dvou představitelích helvetské orientace: o Zwinglim a Kalvínovi. V reformované teologii se predestinace stala přímo centrálním dogmatem, jak se to zračí z teologických děl hlavních myslitelů.

3.5.1 Huldřich Zwingli

se vyrovnává s myšlenkou o předurčení ve svých marburských kázáních (De providentia). Teologickým východiskem se mu stává filozoficko-spekulativní pojem Boha

¹⁰ SCOTUS, Duns, De causa Dei, III,27; latinsky výrok zní následovně: „omnia quae evenient, evenient de necessitate causae primae...omnia illa evenient de voluntate divina, quae...necessaria et inevitabilis in causando est.“ O predestinaci u Jana Husa, viz KUČERA, Zdeněk, Husova nauka o predestinaci. Theologická revue. Čtvrtletník Univerzity Karlovy-Husitské teologické fakulty, roč. 70/1 – 2 (2000), s. 8-16.

¹¹ Werke, 40, I, 256; latinsky to zní následovně: „Interim manet sententia Dei et promissio universalis...Denn Gott will, dass Christus ein communis thesaurus omnium sein soll.“). Tak se prolíná u Luthera napětí mezi univerzální Boží vůlí k spásě a lidskou nevěrou, která je příčinou věčného zahynutí mnohých. („Non culpa verbi quod sanctum est et vitam offeret, sed sua culpa quod hanc salutem quae offeretur rejiciunt. Werke 40/2, s.273.

¹² „Wenn wir zu dem nicht geoffenbarten Gott hizutreten, so bleib da kein Glaube, kein Wort, keine Erkenntnis...“ Werke 42, s. 297n.

jako „Nejvyššího, pravdivého a čistého dobra (Summum Bonum)“. Zwingli postavuje do jedné řady Mojžíše, apoštola Pavla, s Platónem, Senekou a jinými filozofy. Bůh jako nejvyšší dobro je též jediná, absolutní příčina všeho dění ve věčnosti i v časnosti. „Bůh vše působí, dobré i zlé, je původce hříchu i zavržení.“

Dva konkrétní příklady: Davidovo cizoložství ještě nemusí být hříšné, je-li jeho původcem Bůh. Potom hřích cizoložství je něco, co v přírodě mezi zvířaty je běžné v době páření. Podobně se to má i se zločincem: „je-li vrah přinucen Bohem k tomu spáchat vraždu-„, byl k tomu Bohem předurčen, aby pykal a zároveň na věky zahynul.¹³

To, co již bylo řečeno výše platí i zde, Bůh jako absolutní příčina je zbaven komunikačních predikátů, ke kterým je třeba cit, vůli, vztah lásky atd. a snadno jej lze zaměnit za nadčasovou nutnost, ne-li osudovost. Od pojmu Boha jako působce dobra i zla Zwingli odvozuje otázku Božího vyvolení a předurčení k spasení i věčnému zavržení. Je to sice teoretická pravda, že Bůh je svrchovaný Pán všeho a všech, ale zjevuje se též jako dlouho shovívající, nesmírně milující Otec v Pánu Ježíši Kristu. Zwingli přinejmenším opomíná v této souvislosti pojem osobního Boha, zjeveného do všech důsledků v díle Pána Ježíše Krista. To, co v této souvislosti prezentuje souvisí spíše s racionální metafyzikou dílem stoické, dílem platónské filozofie.

Zwingliovy názory na předurčení a vyvolení nezůstaly jen obsahem jeho kázání, ale staly se též součástí *Confessio Helvetica*, které zde zanesl Zwingliův následovník Bullinger.¹⁴ Z toho hlediska lze adresovat Zwinglimu otázku, zda jeho pojetí predestinace i věčného vyvolení kotví vskutku v biblickém svědectví.

3.5.2 Jan Kalvín

Ještě ve své Instituci z roku 1536 (1. vydání) se velmi důkladně zabývá vyvolením v Pánu Ježíši Kristu a toto bylo centrálním tématem i Kalvínových kázání. Ale už ve zmíněné Instituci existují určité pojmy, které bylo možno chápat teologicky dvojznačně. Explicitně artikulované problémy s predestinací, Božím vyvolením a jinými otázkami začínají u Kalvína tam, kde musí obhajovat reformační principy o ospravedlnění hříšníka pouhou milostí a vírou. V polemických zápasech sahá Kalvín částečně k Augustinovi a mnichu Gotschalkovi, částečně navazuje na středověkou filozofii v pojetí Boha a formuluje velmi rozsáhlou a problematickou nauku o Božích věčných výnosech, o které se domnívá, že ji nalézá v Bibli.

Je opravdu těžko říci, zda se Kalvínovi vskutku teprve v konkrétních teologických sporech otevřely biblické otázky, které před tím nevnímal, anebo cíleně našel ve filozofii výrazové prostředky k úspěšné apologetice reformačního učení, které podepřel biblicky. To se výrazně potvrzuje též následujícím Kalvínovým výroky o Bohu. Cituji: „Ačkoli je Boží vůle první a nejvyšší příčinou všech věcí a ďábel i všichni bezbožní jsou podřízeni Boží

¹³ Větná souvislost Zwingliových výroků : „Davids Ehebruch ist, soweit Gott der Urheber ist, nicht sündlicher, als wenn ein Stier die Herde bespringt. Analog ist der Fall eines Räubers, der einen totschiägt: Gott bewegt den Räuber zum Totschlag...“ BRUNNER, E., *Dogmatik*, Bd 1, s.329.

¹⁴ viz BRUNNER, Emil, *Op.cit.*, s.327-328.

vůli, přesto však nelze Boha nazývat příčinou hříchu, ani původcem zlého, ani jej nelze z něčeho takového obviňovat.¹⁵

Jako Duns Scotus, Zwingli, i Kalvín v apologeticko-teologickém zápasu sáhá k výrazovým prostředkům kauzální filozofie, z které přejímá pojem Boha jako „první nejvyšší příčiny všech věcí.“ Někomu se může zdát, že Kalvínova slova vyjadřují jednoznačně myšlenku Boží všemohoucnosti. Podle mě je tu přece jen teologický rozdíl hovořit o transcendentní vlastnosti Boha jako všemohoucího stvořitele, který svou moc dává celé do služby spasení, než jen o Bohu jako absolutní kauzalitě. Není mně docela jasné, proč všichni zde uvedení myslitelé právě v polemické situaci sahají k filozofické apologetice, kterou hájí určité pravdy o Bohu a jeho působení v tomto světě.

K neosobnímu, a tím i ne docela biblickému pojetí Boha ukazuje další Kalvínův pojem Boha jako „potestas absoluta – absolutní moc“. Vyjadřuje se tím Boží svrchovanost nad stvořením, ale zůstávají stranou komunikační predikáty Božího zjevení. I tento pojem: Bůh jako absolutní moc“, který byl sice v středověké spekulativní filozofii i teologii běžný, přece jen nekorresponduje s biblickým Bohem. Právě oba výše uvedené pojmy: Bůh jako nejvyšší první příčina a Bůh jako absolutní moc“ se promítají v Kalvínových myšlenkách o Boží všemohoucnosti: „Ačkoli ďábel a zavržení jsou Božími služebníky a nástroji k vykonávání Božích skrytých záměrů, přesto však působí v nich a skrze ně nepochopitelným způsobem ...a jejich špatného působení využívá k prosazování své spravedlnosti a k dobrému cíli...“¹⁶

Odtud dospívá Kalvín k formulování nauky o věčných Božích dekretch, jejichž součástí jsou: věčné Boží výnosy o vyvolení lidí jedněch k spáse, druhých k věčnému zahnutí, dále dekrety o všeobecné a speciální Boží milosti, výnos o vytrvalosti svatých a o tom, že spasení nemohou ztratit ti, kteří jsou Bohem vyvolení.¹⁷ Biblickou oporu nauky o věčných Božích dekretch nalézá Kalvín v Bibli, a to tam, kde se hovoří o Božím předzvěděním (proginóskein) 2Pt 3,17; 1Pt 1,20, zejména Ř 8,29nn a Ef 1,4-13). Též jde o Boží myšlení o lidech předem, řecky pronoein (Dt 11,36; Ř 12,17; 13, 14.). Dále jde o texty, kde se hovoří o Boží předvídání (prooran) Sk 21, 29; 2, 25; Ga 3, 8 atd); proorizein – předurčení (Ř 8, 29nn; Ef 1,5; 1K 2,7 a předuložení, předzvěděním (Ex 40,4; Ž 53,5; Ř 1, 13; 3,25 (protithenai)).¹⁸ (Institutio III, 21,5; non pari conditione creantur omne – říká Kalvín).

Odtud se ukazují velmi vážné problémy ve spojení s touto teologií, zmíním se o tom v závěru této práce.¹⁹

¹⁵ BERKHOF, L., Op.cit., s. 117.

¹⁶ BERKHOF, L., Op.cit., s. 117-118.

¹⁷ BRUNNER, E., Op.cit., s. 330.

¹⁸ Podrobný biblický rozbor těchto pojmů viz LIGUŠ, Ján, Učení o predestinaci a Boží prozřetelnosti ve světě, část 1., in: Theologická revue, č. 1 (1998), s.4-6).

¹⁹ Více o tom BRUNNER, E., Op.cit., s. 338-340.

4 Znovuoživení teologických problémů kolem podvojně predestinace v Holandsku

se vynořuje ve sporu mezi Arminiem a Gomariem, který ne sice definitivně, ale dlouhodobě byl vyřešen na Dortrechtské synodě 1618-1619.

4.1 Historické pozadí vzniku problému

V roce 1556 Španělský král Filip II převzal vládu nad Nizozemím a začal zavádět silně rekatolizující opatření „jeho panování nad Nizozemím bylo provázeno násilím, inkvizicí, byla to vláda teroru, která usmrtila stovky evangelíků“ a asi sto tisíc lidí uteklo do Frankfurtu, Štrasburku, Welsu a jinde.²⁰ V roce 1579 se Nizozemí konfesně rozdělilo na jižní část, převážně katolickou a severní reformovanou. Náboženská orientace se záhy začala promítat do celkového rozvoje země: „Severní provincie byla r. 1609 v dvanáctiletém míru – uznány španělským králem jako nezávislá republika, v které se rychle rozvíjel průmysl, kultura, univerzitní život (v Leidenu, Utrechtu) a teologie se vyvíjela na teologických základech „, jak Kalvína, Confessio belgica (Belgická konfese), tak v souladu s Heideberským katechismem.“²¹ V rámci reformované teologie se začala formovat dvě křídla v Nizozemí: jedno, umírněné a humanisticky orientované křídlo kolem Jakuba Armínia, říkalo se mu též remonstranti, kteří chtěli dosáhnout státního uznání. Toto osvícené, humanisticky orientované křídlo stálo teologicky na pozici infalapsarismu, podle kterého se Boží předurčení k spásě a zahynutí udalo až po pádu člověka do hříchu. Na straně těchto stoupenců byl tehdy významný mezinárodní právník a teolog Hugo Grotius (1585-1645), který vyhotovil Rezoluci církevního smíru v roce 1614.

Druhou stranu vedl Franz Gomarius, profesor teologie v Leidenu. Bylo to kalvínské radikální křídlo, teologicky orientované na pozici supralapsarismu, které hájilo myšlenku, že věčný Boží dekret o vyvolení a zavržení sahá do věčnosti, má svůj původ v Božím předzvěděním ještě před stvořením světa a člověka a tedy i před pádem člověka do hříchu. Do teologických sporů mezi oběma skupinami zasáhl vlivný místodržitel Moritz von Nassau, který tvrdě zasáhl proti remonstrantům, Huga Grotia a jiné začal věznit, jiné zastránil. Je zde na místě otázka, zda zmíněný panovník vůbec věděl, oč v těchto sporech jde. „Listopadová synoda v r. 1618 v Dortrechtu měla rozhodnout, co bude s arminianismem – a její stoupence vyhnat.“²² Panovník svým politickým a mocenským vlivem podepřel Gomaria a synoda v Dortrechtu přijala celou řadu kánonů – usnesení, jimiž byl jednou pro vždy odmítnut Arminius.

4.2 Teologicko-zvěstní obsah dekretů

Základní Arminiovy názory jsou stručně vyjádřeny v jeho vyhlášení stanovisek. Existují čtyři Boží dekreta, tvrdí Arminius:

²⁰ LIGUŠOVÁ, Noemi: Reformovaný protestantismus v západní Evropě 16.-17. století. Písemná práce k souborné komisionální zkoušce, UK HTF v Praze, katedra církevních dějin, Praha 2000, s.46.

²¹ Volně citováno: LIGUŠOVÁ, N., Op.cit., s. 47; historické podrobnosti o tom viz, GANOCZY, A., Ökumenische Kirchengeschichte, Bd II. Mittelalter und Reformation, herausgegeben von Kottje, R., Moeller, B., Matthias Verlag, Mainz 1988 s. 401 nn.

²² LIGUŠOVÁ, N., Op.cit., s. 47.

„Za první Bůh rozhodl o určení Ježíše Krista jako prostředníku, který měl člověku přinést spasení. Za druhé rozhodl, přijmout a spasit všechny, kdo budou činit pokání a uvěřit v Ježíše Krista, ale odmítnout nekající věřící. Za třetí Bůh rozhodl poskytnout prostředky nutné k tomu, aby člověk mohl činit pokání a uvěřit. A konečně: Bůh rozhodl o spasení určitých konkrétních jednotlivců – protože předem věděl o tom, že uvěřit a vytrvají až do konce.“²³

Z toho je zřejmé, že remonstranti odmítali augustinsko-kalvínskou myšlenku o podvojně predestinaci k věčnému životu a věčnému zahynutí bez jakéhokoli lidského rozhodování, spasení je spojeno s pokáním a vírou všech, kteří toto učiní. Spor mezi oběma kalvínskými křídly postupně začal být chápán i jako politický problém, dokonce hrozilo vypuknutí občanské války v Nizozemí. Dortrechtská synoda v roce 1618-1619 zasedla, Arminia, a tím i remonstranty odmítla, a to v přítomnosti francouzských, švýcarských a anglických teologických zástupců, a postavila se za radikální teologické kalvínské křídlo na čele s Gomariem. Synoda formulovala 5 článků – kánonů, které podepsali všichni přítomní, jejichž obsahem jsou:²⁴

4.2.1 Kánon 1,7

„Vyvolení je neměnný Boží záměr, podle něhož ještě před založením světa z pouhé milosti a ze svrchovaného dobrého rozhodnutí své vlastní vůle vybral z celého lidstva (které svou vlastní chybou padlo od svého původního správného stavu do hříchu a zkázy) určitý počet lidí pro vykoupení v Kristu. Od věčnosti určil Krista, aby byl prostředníkem a hlavou vyvolených a základem spasení.“²⁵ Boží vyvolení – Boží věčný výnos sahá do věčnosti, není podmíněné, není měnitelné, je to přímo fatální Boží rozhodnutí. „Fatální“, protože bez jakéhokoli lidského postoje neměnné platí.

4.2.2 Kánon 2,8

„Toto byl úradek (vyvolení-J.L.) a nejmilostivější vůle a záměr Boha Otce: aby se oživující a spasitelný účinek nejvzácnější smrti jeho syna rozšířil ke všem vyvoleným, aby tak jen oni sami získali dar ospravedlňující víry a byli spolehlivě přivedeni ke spáse. To znamená, že bylo Boží vůlí, aby Kristus krví kříže...vpravdě vykoupil...všechny ty a jenom ty, kteří byli od věčnosti vyvolení ke spáse.“²⁶ Jde tu o omezené smíření: Smrt Pána Ježíše postačí smýt hříchy všech lidí, ale Božím záměrem nebylo to umožnit všem, nýbrž jen vyvoleným.

²³ Citováno, LANE, Tony, Dějiny křesťanského myšlení, přeložili: Jiří Bartoň, Simona Bousková et alii, vydal Návrat domů, Praha 1996, s. 163.

²⁴ Na teologické závěry Dortrechtské synody navazuje též věrouka Staré reformované církve. O tom viz. BENKER, Jan Geritt, Umkehr und Erneuerung . Aus der Geschichte der Evangelisch Altreformierten Kirche in Niedersachsen 1838-1988, Herausgeber Synode der Evangelisch altreformierten Kirche in Niedersachsen 1988, s. 53-55.

²⁵ LANE, T., s. 164-165.

²⁶ LANE, T., Op.cit., s. 165.

4.2.3 Porušenost člověka je úplná - Kánon 3/ 4,3:

„Všichni lidé jsou počati v hříchu a svou přirozeností jsou děti hněvu, neschopní usilovat o dobro, náchylní ke zlému, mrtví v hříchu a v jeho zajetí...Bez oživující moci Duchu svatého nejsou schopni ani ochotni vrátit se k Bohu, napravit zkaženost své povahy, ani se pro nápravu rozhodnout.“²⁷

4.2.4 Kánon 3/4,11

pojednává o Duchu svatém, které „působí na lidskou přirozenost“, „osvěcuje“ ji, „obrozuje“, „změkčuje zatvrzelé srdce a vnáší do lidské vůle nové vlastnosti...“

4.2.5 Vytrvalost svatých (perseverantia sanctorum), Kánon 5,3:

„Pro zbytky hříchu v člověku a pokušení hříchu a světa by ti, kdo se obrátili, nemohli ve stavu milosti vytrvat, pokud by byli ponecháni své vlastní síle. Bůh je však věrný a poté, co svou milost udělil, ji milostivě potvrzuje a mocně je v ní zachovává až do konce.“²⁸ Ti, kdo se skutečně obrátili, budou určitě spaseni, protože je Bůh zachovává před definitivním pádem.²⁹

Přijatými závěry na Dortrechtské synodě se problémy reformované teologie definitivně nevyřešily a v určitých dějinných intervalech vždy znovu začaly vynořovat a nabývat na významu v neokalvinismu, který rozšířena v anglosaských zemích především. Nauka o Božích výnosech- dekretch hluboko zasáhla do života církve, působila někdy problémy, jindy napětí, promítala se též do na misijní práce církve, ovlivňovala též vyznavačství církve ve světě, působila i na její svědeckou a vychovatelskou katechetickou a pastorační činnost. Proto považují nyní za nutné se teologicky vyjádřit ke kalvínské nauce o Boží dekretch.

5 Teologické vyhodnocení kalvínské nauky o Božích dekretch

Není pochyb o tom, že učení o věčných Božích výnosech před stvořením světa, jak je prezentuje reformovaná teologie, představuje velké nebezpečí, protože může způsobit vážné škody naší víře, teologickému myšlení, může velmi rušivě zasáhnout do života církve. Toto jsou patrně důvody, proč i Barth se k těmto problémům nějak zvlášť explicitně nevyjadřuje. Také Luther varoval před učením o Božích výnosech, poněvadž má co do činění s určitou spekulací, vícekrát opakoval, že to vede k tomu, jako by věřící věděli o tajných, věčných Božích záměrech: „Ego scio, ego expertus sum.“

5.1 Boží výnosy ukazují na věčný rozměr lidského života

Na druhé straně platí, toho se dovolával Augustin, Kalvín a mnozí jiní, že určité fundamentální předpoklady učení o věčných Božích dekretch jsou v Bibli, a tudíž

²⁷ LANE, T., Op.cit., s. 165

²⁸ LANE, T., Op.cit., s. 165.

²⁹ Více o problému Božích výnosů a Perseverantia sanctorum, viz. BERKHOF, L., Systematic Theology, s. 100-108, s. 545-549; též THIESSSEN, C. H., Lectures in Systematic Theology, s. 147-187; s. 385 – 390.

teologické myšlení je musí chtít nechtě nějakým způsobem reflektovat. Dekrety oprávněně zdůrazňují skutečnost, že Boží zjevení v Kristu, je zároveň odhalením též „tajemství Božího záměru, jeho milostivého rozhodnutí, jímž si předsevzal“; jde zde o odhalení věčnosti, která se otvírá člověku ve víře v Pána Ježíše Krista (Ef 1,9-11). Tím Boží slovo říká, že život člověka je vklíněn mezi dějiny „před“ stvořením a tím, co přijde po skončení dějin. Bez zakotvení života v dimenzi věčnosti, jak ji otvírá Boží zjevení v Kristu, tráví člověk svůj život nereflakovaně, povrchně a bez hloubkového rozměru, jak říká žalmista: „Pro tvou prchlivost naše dny pomíjejí a jako vzdech doznívají naše léta“ (Ž 90,9). „Bez tohoto věčného základu a bez věčného cíle je náš život, jsou veškeré dějiny lidstva ničím,“ zdůrazňuje Brunner.³⁰ V tomto smyslu je teologicky oprávněné hovořit o věčných Božích dekretch.

5.2 Druhá stránka této nauky

V Pánu Ježíši Kristu se dějiny přece jeví poněkud jinak: Bůh v Kristu je Otec svých dětí, do jisté míry Otcem všech národů, tam, kde v něho člověk uvěří je to můj Otec v Kristu, Otec který svou dobrotou, trpělivostí, shovívavostí snáší všechny lidi. V Kristu se víra vidí obklopena Božím milostivým pohledem (Ž 139,16 a jiné). Myslím, že se hodí zde citovat slova Pána Ježíše z kázání na hoře, kde se mimo jiné o Bohu říká: „Milujte své nepřátele... abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i na dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé“ (Mt 5,44n; podobně 6,31n; 7,11). Takto zjevený Bůh se nedá nijakým způsobem srovnávat s Bohem jako absolutní mocí, ani Bohem jako první nejvyšší příčinou, neboť Otec všechno převyšuje, dobrý Otec soucítí se svými dětmi, provází je, pečuje o ně až do konce. Z povahy otcovské lásky Boha, která převyšuje všechny lidské atributy dobra, vyplývá též nepřímý vztah k věčnému vyvolení k spáse, ale sotva je jednoznačné předurčení k zavržení. Bůh je láska převyšující všechna lidská pomyšlení, a to je jednoznačné jádro evangeliem, že Boží vůle je spasení, život věčný, ale ne věčné zahynutí.

5.3 Bůh je láska v pojetí učení o věčných dekretch

Bůh miluje všechny lidi, pro všechny vydává svého Syna Pána Ježíše Krista (J 3,16). In puncto se ukazuje další problém učení o dekretch: Jestliže je všechno dáno předem dekretem, zlé i dobré, bezbožnost i víra, peklo i nebe, zahynutí i spasení, kde jedni jsou od věčnosti odsouzeni k věčné smrti, druzí k věčné radosti, může být původce takového dekretu milujícím Otcem? Někdo může říci: Pán Bůh je svrchovaný Pán, všemohoucí, může činit to, co se mu zlíbí. Ale kdo čte Písmo ten ví, že Boží všemohoucnost, vševědoucnost jsou ve službě spásy, nikoli proti člověku a jeho bídnému údělu v tomto světě.

Toto učení zvané decretum horribile – hrozný výnos principiálně problematizuje nejzákladnější Boží vlastnost, kterou celá Bible zvěštuje: Bůh je láska. Marně se stoupenci tohoto učení snaží dokazovat Boha jako milujícího Otce, v tomto dekretu však nezbyvá příliš mnoho místa pro Boží lásku a nedá se to sladit s tím, co apoštol Pavel mimo jiné říká: „On neušetřil svého vlastního Syna, ale za nás za všechny jej vydal; jak by nám spolu s ním nedaroval všecko?“ (Ř 8,32).

³⁰ BRUNNER, E., Op.cit., s. 308.

5.4 Problém s misí

Jestliže už od věčnosti Bůh všechno rozhodl předem o spasení a zahynutí lidí, ať chceme nebo nechceme musíme se zde ptát na to, jaký význam smysl má Ježíšovo vyslání učedníků ještě za života Pána Ježíše (Mt 10), aby šli a kázali; jaké místo má Ježíšova výzva k víře, k obrácení, pokání, k důvěře v Boha a posléze jeho vyslání učedníků do celého světa se zvěstí evangelia, vyučování a svátosti, když všechno předem se uzavírá v božských dekrettech?

5.5 Teologický problém s dekretem o stvoření a vyvolení

Oba dekreta se nedají dost dobře opřít o Ř 8,28-29, jak to činí kalvínská teologie. Cítuji: „Víme, že všechno napomáhá k dobrému těm, kdo milují Boha, kdo jsou povoláni podle jeho rozhodnutí (próthesis – předuložení). Které předem vyhlédl (proginoskein), ty také předem určil (proorizan – J.L.)... , které předem určil, ty také povolal...“ Všechna uvedená slovesa se nevztahují ke stvoření, ale na dění před stvořením; není to všeobecná teorie, ale vyznání víry, která se dívá na všechno dění skrze Pána Ježíše Krista, všechno se děje v něm, skrze něho a pro něho. Všechny aspekty: předzvědění, předzřízení, předurčení jsou na tomto místě v minulém čase, a tím zdůrazňují, že jsou retrospektivní myšlenky o slavném díle spásy v Kristu, jak se projevilo v Kristově církvi. Kromě toho je třeba dodat, že nikde tam, kde se hovoří v NZ o předurčení k spáse, se nehovoří o předurčení k věčnému zahynutí.

Tím se nedá popřít, že svět je tu z Boží vůle, že stvoření je manifestací i zjevením Boží vůle, není to nutný, ale událostní svět – kontingentní. Není to svět bez počátku a konce, jak tomu rozuměla řecká filozofie, ale svět vztažený k věčnému slovu – Lógos: „Všechno povstalo skrze něho a bez něho nepovstalo nic, co jest“ (J 1,3). Věčné slovo je odleskem neviditelného Boha, kterému se zalíbilo stvořit všechno v Synu, skrze Syna a pro Syna (Kl 1,15-17; Gn 1,1; Ř 4,17; Žd 11,3). V Kristu Bůh „vynesl na světlo smysl tajemství od věků ukrytého v Bohu, jenž vše stvořil“ (Ef 3,9). Nejen stvoření, ale Ježíš Kristus je též prostředníkem vyvolení k spáse: „v něm nás již před stvořením světa vyvolil, abychom byli svatí a bez poskvrny před jeho tváří“ (Ef 1,4).

Stvoření i vyvolení jsou pro nás neoddělitelné od Pána Ježíše Krista, nejsou to nějaké teorie o tom, co všechno Bůh učinil již ve věčnosti; také poznání obojího: stvoření i vyvolení je vázáno na víru, která vyznává, že svět je stvořený skrze Syna, v Synu a pro Syna pramení jako jediného dějinného zjevení Boží lásky dokázané též v ukřižování Pána Ježíše Krista. Bůh si zamiloval svět ještě před stvořením (J 17,24), a proto biblické pořadí se nedá měnit vyvolení a stvoření, ale opačně.

5.6 Vyvolení v Kristu

se potvrzuje tam, kde se hovoří o vyvolení. Tak například Ef 1,4: „v něm (v Kristu-J.L.) nás již před stvořením světa vyvolil“ (Ef 1,4); „on je ten (totiž Kristus-J.L.), v němž se nám od Boha , jenž všechno působí rozhodnutím své vůle, dostalo podílu na předem daném poslání...“ (Ef 1,11; srv. 1Pt 1,2; Sk 2,23; 1Pt 1,20;). Všechny tajné, skryté záměry Boha se stávají zjevnými nikoli v nějaké teorii před stvořením, ale až v dějinném životě Pána Ježíše Krista v jeho slovech. Původ všech činů spásy je v nezduvodnitelné Boží lásce k hříšnému člověku, která se za hříchy lidstva obětovala na kříži Pána Ježíše, vyvolení k spáse se děje

skrže vstup Boží lásky do zlořečenství lidských podmínek. Boží láska k člověku ruší zlořečenství člověka v hříchu a ve víře smí prožívat radost z Božího vyvolení v Kristu (Ř 8,15). Tam, kde člověk poznává věčného Boha skrže Pána Ježíše jako věčného Božího Syna, poznává Boží tajemství vyvolení i věčnou Boží vůli s člověkem.

Kromě toho Nový zákon explicitně zvěstuje o tom, že Pán Ježíš přišel pro hříšníky. Je-li všechno předem na věčnosti rozhodnuto o každém člověku, o všech národech, o veškerém dění, jaký má smysl Ježíšovo vyslání učedníků do celého světa kázat (Mt 28,18-20), jaký smysl má kázání evangelium o spáse hříšného člověka, proč volat hříšníky ku pokání, všechno toto jsou pouze prázdné, bezobsažné manévry.

5.7 Vyvolení a víra

Celá Bible apeluje na člověka a volá jej k víře. Nikde v Bibli nejde o nějaký „všeobecný dekret (decretum generale)“, po kterém následuje „speciální výnos (decretum speciale)“ osobního vyvolení. V Bibli se vždycky hovoří o osobním vyvolení, kde víra je setkáním mezi jednotlivcem a Ježíšem Kristem. Ve víře člověk přijímá Boží milost, zakouší vysvobození z moci temnosti a moc Božího synovství (Kol 1,13; J 1,12), vysvobozuje z Božího hněvu a hříšník se stává Božím dítětem, o čem se přesvědčuje skrže svědectví Ducha svatého (Ř 8, 14-16). Ve víře se vytváří nejdříve vztah Já-Ty, mezi Bohem a člověkem, teprve potom následuje vědění o vztahu Boha ke světu, ke stvoření. Řečeno slovy již citovaného Brunnera to znamená: „Poznání vyvolení není výsledkem všeobecné výpovědi o Bohu, víra je přímým, bezprostředním, osobním vztahem i tam, kde jejím obsahem je věčné vyvolení.“³¹ Bůh si vyvolil Izraelský národ, aby byl jeho nástrojem v tomto světě (Dt 4,37; 7,6-8; Oz 13,5); vyvoluje si též zahrnout lid, který si vyvolil, i když se to přičí Boží lásce a Boží podstatě, má k tomu svobodu (Am 3,2; Dt 14,2; Jr 5,12; atd.).

5.8 Vyvolení a odpovědnost člověka

V každé apriorní abstraktní teorii se ztrácí lidská odpovědnost. Toto platí také o dvojité predestinaci, podle které Bůh od věčnosti předurčil jedněch k věčnému životu, druhé k věčné záhubě. Kde víra slyší Boží výzvu, tam nemůže být rozpor mezi vyvolením a odpovědností. Povoláný ví o ceně povolání, ale též o svém závazku; řečeno s Pavlem „jsem služebník Kristův“ povoláný k novému životu a k odpovědnosti za svůj život před Bohem. Vyvolení ve Starém zákoně zavazovalo Izrael ke službě; v Novém zákoně to vede k službě v novotě života (1Pt 2,9; Ř 8,29; 6,5n). S tím též souvisí vyvolení a svoboda Božího člověka. Vyvolení v predestinačním schématu bylo zbaveno časnosti: má svůj počátek ve věčnosti před existencí času a prostoru, ale čas ani dějiny neztvárnjuje, neformuje, protože pouze se opakuje to, co již bylo rozhodnuto. Biblický čas je chápán jako Boží čas pro lidstvo, je to dějinný čas, doba vhodná k rozhodnutí.

Je-li věčnými Božími dekrety ještě před stvořením času a prostoru všechno předem dáno a rozhodnuto, potom je tím dějinnost Božího zjevení i dějinnost člověka úplně ohrožena a dějiny nejsou ničím jiným než odvíjením filmu natočeného na věčnosti. Kde mají místo lidská rozhodování, co se děje s lidskou odpovědností a lidskou svobodou. Nejsou dějiny lidstva v tomto rámci jen šachovou hrou, v které lidské figurky postkruje a

³¹ BRUNNER, E., Op.cit., s. 314.

posouvá jakási neurčitá vyšší neviditelná ruka? V takovém kontextu lze sotva hovořit o člověku jako odpovědném, svobodném stvoření.

6 Perseverantia sanctorum

Perseverantia sanctorum jako průvodní teologický fenomén v myšlence o vyvolení. Ve spojení s kánony Dortrechtské synody jsem se již zmínil o dekretu o vytrvalosti svatých, známý v odborné terminologii jako perseverantia sanctorum a její teologické locus je nauka o spáse neboli soteriologie. V tomto rámci ve spojení s posvěcením se hovoří o vytrvalosti ve víře až do konce.³² Pokud jde o posvěcení, lze je definovat, na rozdíl od ospravedlnění, jako milostivé a stále působení Ducha svatého, kterým očišťuje hříšníka, obnovuje jeho přirozenost k podobě Božího obrazu a uschopňuje jej konat dobré skutky. Liší se od ospravedlnění i tím, že se uskutečňuje ve vnitřním životě člověka, není to zákonný, ale rekreativní akt, je to dlouhý proces, kterým člověk nikdy na této zemi nedosáhne dokonalosti (2K 7,1; Kl 3, 5-14;; 1Pt 1,22). Posvěcení se skládá ze dvou částí: v první jde o posvěcení jako postupný proces, v němž lidská přirozenost se postupně proměňuje z porušenosti hříchem a korupce (Ř 6,6;; Ga 5, 24). V druhé části jde o kontinuální, stálý růst člověka v novotě života, a tím i zasvěcování svého života Bohu (Ř 6,12; 1K 6,15; 1Te 5,23). Vnitřní změna člověka se potvrzuje vnějším životem.

Na rozdíl od toho vytrvalost svatých upozorňuje na stálou aktivitu věřících trvat v cestě spasení. Ale nezáleží tolik na nich, jako spíše na Bohu a jeho působení při věřících. Tedy jde o dílo nesmírné Boží lásky a trpělivosti při věřících až do konce jejich života. Vytrvalost ve víře by bylo možno definovat jako stálé působení Ducha svatého ve věřících, kterým pokračuje a dokončuje se dílo Boží milosti, které bylo započato v srdci člověka. Vytrvalost svatých jako zaslíbení je zakotvena v Písmu, je součástí evangelia. Některá místa Písma zde uvádím: „Moje ovce slyší můj hlas...a nikdo je z mé ruky nevyrvne“ (J 10,27n); podobně se vyjadřuje i apoštol Pavel: „a já jsem si jist, že ten, který ve vás začal dobré dílo, dovede je až do dne Ježíše Krista“ (Fp 1,6); podobně 2Te 3,3; 2Tm 1,12; 4,18 aj.).

Ale všechna taková a jiná místa Písma nelze brát jako všeobecné předpoklady, nýbrž jako povzbuzování na cestě víry k cíli, abychom si uvědomovali, že ve víře nikdo nestojí sám, nikdo nevíteží jen ve své síle, a proto tentýž Nový zákon potvrzuje, že je to věc důvěry v Boha, pevné víry v Pána Ježíše, ale nikdy ne všeobecná nauka (Žd 3,14; 6, 11; 10,22; 2Pt 1,10 aj.). Stále bude platit pro věřící poutníky po zemi: „přistupujme před Boha s opravdovým srdcem a v plné jistotě víry, se srdcem očištěným od zlého svědomí...“ (Žd 10,22) a též Pavlovo: „Bratří, já nemám za to, že bych již dosáhl...“

Na druhé straně existují místa v Písmu, která výslovně varují před lehkomyšlným počínáním ve věci spasení a před odpadnutím (Žd 2,1; 10,26; Mt 24, 13; 1Tm 1,19n; 2Tm 2, 17; 4,10). Perseverantia sanctorum nás ujišťuje tím, že na cestě víry nejsme nikdy sami, že naše spasení vskutku záleží na Bohu, ale Bůh působí, pracuje, smilovává se tam, kde člověk přistupuje k němu s vírou.

³² O tom, viz, THIESSEN, C. H., Lectures in Systematic Theology, s. 385-390; BERKHOF, L., Systematic Theology, Part One, s.545-549 aj.

Závěr

Úplně na závěr chci říci, že všechna biblická místa o Božím věčném předurčení jsou pro všechny církve jednak dobrou zprávou o tom, že nikdo z lidí nemá v moci spasení nikoho, jednak svědectvím o Bohu, který svými činy i svými slovy přesahuje všechna naše pomýšlení. Definitivní vyřešení tohoto problému nespočívá ani na filozoficko-racionální rovině, ani teoreticko-abstraktní, ale pouze ve víře, která se vším svým konáním orientuje na Boží zjevení v Pánu Ježíši Kristu a odtud zvěstuje evangelium všem o Boží milosti jak ji v Pánu Ježíši poznáváme. Biblické svědectví o vyvolení i předurčení patří k té části Písma, která čeká na své jasnější pochopení.

Prof. ThDr. Ján Liguš, PhD. (1941) - dekan Husitskej teologickej fakulty na Karlovej univerzite v Prahe.

Evanjelizácia a teológia

Pavel Hanes

EVANGELISATION AND THEOLOGY

Theology and evangelism are not always going together smoothly. The article in part one emphasizes the necessity for all the Christian Dogmatics to be an integral part of evangelistic preaching. The second part of the article discusses the specific theology of evangelism that has to be (1) a theology of joy – because to evangelize is to preach the message of joy, (2) a theology of communication – because to evangelize is to speak in the name of God and (3) a theology of courage – because to evangelize is to confront modern man with the request of conversion.

Začnem obligátnou definíciou pojmu:

V gréčtine sa sloveso *evanjelizovať* nachádza v dvoch tvaroch: v aktívnom tvare: - *eŮaggel...zw*, a v médio-pasívnom tvare: - *eŮaggel...zomai*, ktoré zase pochádzajú z podstatného mena *eŮaggelion*.¹ Slovenský pojem "evanjelizácia" je odvodený od gréckeho pojmu pridaním koncovky *-ácia*. V slovenčine sa názvami s koncovkou *-ácia* "pomenávajú predovšetkým procesy, ktoré možno chápať ako homogénne v tom zmysle, že vyjadrujú realizovanie deja bez poukazovania na východiskovú, či záverovú situáciu, aj bez diferenciacie deja, jeho priebeh (proces) a výsledát (*popularizácia, biologizácia, robotizácia*)... Názvy deja s formantom *-ácia* pomenávajú činnosť, akčné, dynamické kauzatívne deje, teda vlastne udalosti... Spravidla za nimi hlbkovo pociťujeme konkrétneho (životného) agensa deja, aj keď tieto pomenovania často vystupujú vo vetách a konštrukciách s pasívnou vetnou perspektívou..."² Anglický pojem *evangelisation* (*evanjelizácia*) je odvodený od slovesa *evangelize* (*evanjelizovať*) pomocou prípony *-ation*, ktorá pochádza z latinskej prípony *-(a)tio* označujúcej činnosť alebo výsledok činnosti obsiahnutej v slovese.

Oba výrazy (aktívum aj médium) znamenajú *prinášať dobrú zvesť, prinášať radostnú zvesť*, ale mediálny tvar je čosi ako *terminus technicus* pre zvestovanie o Ježišovi Kristovi. THAYER ho charakterizuje ako *zvestovanie radostnej správy zvlášť o veciach, ktoré sa týkajú kresťanského spasenia*. Zodpovedajúci pojem používaný v Starej zmluve je rfb (*piel*).³

¹ Pojem *eŮaggelion* u Homéra označoval odmenu, ktorú dávali poslovi. Pojem vo význame "dobrá správa" patrí až do neskoršieho obdobia. Frekvencia tohto slova v NZ v porovnaní so zriedkavým mimobiblickým použitím naznačuje, že jeho význam musíme vypozerovať zo špecifického kresťanského použitia. (Mounce in Elwell, str. 472)

² HORECKÝ, BUZÁSSYOVÁ, BOSÁK A KOL. *Dynamika slovnéj zásoby súčasnej slovenčiny*, s. 130, 131.

³ Izaiáš 61:1

a objavuje sa tu tridsaťkrát. Slovníky uvádzajú, že toto hebrejské sloveso vyjadruje nielen myšlienku "priniesť správu", ale "priniesť dobrú správu" - hlavne z bojiska –, hoci v niektorých prípadoch ide o "dobrú správu" len v ironickom zmysle. (Např. 1Kron 10:9) Izaiáš a Žalmy používajú toto slovo v prípadoch, kde Hospodin víťazí nad svojimi nepriateľmi a prichádza vyslobodiť zajatých (Ž 68:12; Iz 61:1).

Moderné chápanie pojmu *evanjelizovať* (to evangelize) definuje *Oxfordský stručný slovník* ako *kázať evanjelium*, alebo *získavať ľudí pre kresťanstvo*. J.I.PACKER uvádza nasledovnú definíciu: *Evanjelizovať znamená predkladať Ježiša Krista v moci Svätého Ducha tak, že ľudia môžu skrze neho vložiť svoju dôveru v Boha a prijať ho ako svojho Spasiteľa a slúžiť mu ako svojmu Kráľovi v spoločnosti cirkvi*.⁴

V novozmluvnom a modernom ponímaní evanjelizácia je správou s teologickým obsahom, ktorá oznamuje *fakty* Ježišovho života s ich kresťanskou *interpretáciou* a *nárokmi*. Preto môžeme tvrdiť, že *evanjelizácia* je určitý typ *teologickej výpovede o Ježišovi Kristovi*.

1 Teológia v evanjelizácii

Napriek tomu, čo sme vyššie povedali o spolupatričnosti teológie a evanjelizácie, sa z historickej skúsenosti vzťahov teológie a evanjelizácie zdá, že sa navzájom dosť zle znášajú (ak sa vyjadríme opatrne). Odborníci na teológiu obyčajne neboli najlepšimi evanjelistami a opačne. Obzvlášť od doby racionalizmu a osvietenstva môžeme až príliš často pozorovať pravý opak. Kto by nepoznal nejaký príbeh horlivého študenta teológie rozhodnutého študovať teológiu, aby mohol evanjelizovať a ktorý "vychladol" v laviciach teologickej školy?! Pre mnohých z toho vyplýva potreba minimalizovať teologický obsah evanjelizácie, alebo sa aspoň pri príprave evanjelistov vyhnúť ťažkým teologickým otázkam. Na druhej strane sú známe príbehy o nových veriacich, ktorí teológiu nahrádzajú intuíciou a ich úspechy sú často neporovnateľne väčšie ako výsledky študovaných kazateľov a misionárov. Napriek tomu sa mi zdá, že je *a priori* jasné, že evanjelizácia bez teológie stráca obsah a teológia bez evanjelizácie stráca kresťanský *zmysel existencie*.

1.1 Nevyhnutnosť teológie pre evanjelizáciu

Pokúsím sa v krátkosti ukázať, ako neobstojí predstava "evanjelizácie bez teológie".

Téza č. 1: *Evanjelizácia je podmienená teológiou a bezprostredne vyplýva z teológie*. Jej východiskom a motiváciou nemôže byť nič iné ako teológia.

Evanjelizácia nevychádza zo štúdia problémov človeka a nie je v *prvom rade* odpoveďou na problémy sveta, ale je prostriedkom, ktorým sa Boh zjavuje človeku. Preto teológia evanjelizácie musí vychádzať zo zjavenia o pôvodcovi evanjelia, ktoré má názov *evanjelium Božie*. Evanjelium je schopné riešiť problémy človeka a sveta a je to jeho poslaním, ale zároveň má oveľa vyššie určenie a smeruje k eschatologickému naplneniu, ktoré bude uskutočňované *po vyriešení problémov tohto sveta*.

⁴ PACKER, J. I. *Evangelism and the Sovereignty of God*, s. 38.

Téza č. 2: Pôvodcom evanjelia je Boh a evanjelium je výrazom Božích vlastností. Evanjelizácia bez teológie by bolo zvestovaním bez poznania Boha.

Téza č. 3: Evanjelizácia obracia človeka k Bohu skrze vieru v Ježiša Krista. Evanjelizácia bez teológie by bolo zvestovanie bez poznania zmierenia v Kristovi.

Téza č. 4: Zvestovanie evanjelia nie je obyčajná medziľudská komunikácia, ktorú by bolo možné uskutočňovať bez priamej aktualizácie evanjelia Duchom Svätým. Evanjelizácia bez teológie by bolo zvestovanie bez moci Ducha Svätého. Nová Zmluva zdôrazňuje osobnú účasť Božiu na zvestovaní evanjelia.⁵

1.2 Teológia dôležitá pre evanjelizáciu

Téza č 5: *V klasickej konzervatívnej kresťanskej dogmatike niet žiadnej významnejšej témy, ktorá by nemala vplyv na evanjelizačnú zvesť cirkvi.*

Ak prejdeme čo len zbežne klasickou kresťanskou dogmatikou, v každej z jej častí nájdeme témy, ktoré výrazne podmieňujú a určujú evanjelizáciu. (Poradie býva rôzne - nasledovné poradie nemá žiadny špecifický význam.)

Vlastná teológia - Viera v trojjediného Boha je pre kresťanskú evanjelizáciu podmienkou *sine qua non*. Zmierenie s Bohom je skrze Syna v Duchu Svätom.

Bibliológia - Odpoveď na otázku prečo kážeme z Biblie a prečo čakáme, že jej nový kresťan bude veriť.

Kozmológia - O prostredí, v ktorom sa nachádza adresát evanjelizácie.

Antropológia - Odpoveď na otázku "kto je človek?" je nutným predpokladom evanjelizačných metód. Napr. bez poznania doktríny o *imago Dei* strácame dôstojnosť udalosti evanjelizácie.

Angelológia a démonológia - Odpoveď na problém pôvodu zla a o duchovnom boji, v ktorom sa človek nachádza.

Hamartológia - Evanjelium je adresované *hriešnikom*, a preto musí vedieť, čo je to "hriech".

Kristológia - Kristus je autorom diela vykúpenia, a je vlastným obsahom evanjelia.

Soteriológia - Spasenie a evanjelium je spojené už v definícii pojmu "evanjelizácia".

Pneumatológia - evanjelizácia je možná len vtedy, ak je iniciovaná a podporovaná pôsobením Ducha Svätého.

Eklesiológia - Evanjelizácia sa uskutočňuje v rámci cirkvi a jej výsledky smerujú do cirkvi. Evanjelizácia bez eklesiológie je ako pôrodnica bez jasiel.

Eschatológia - Klasická kresťanská evanjelizácia odpovedá na otázku "kam po smrti?" a volá človeka k rozhodnutiu pre budúci svet. Nie je teda predstaviteľná bez eschatológie.

⁵ napr: Ján 15:26

Myslím, že je jasné, že z evanjelizácie nie je možné ani jednu z vyššie uvedených častí dogmatiky vynechať. Ale ak platí, že do evanjelizácie patrí *celá* kresťanská dogmatika, to neznamenaá, že sa vždy káže celá dogmatika. Evanjelium je správa o Božej ceste za človekom a človeka hľadá práve tam, kde sa nachádza. J.L.HROMÁDKA nazval svoj náčrt dogmatiky *Evanjelium o ceste za človekom*. (V tejto knihe je *evanjelium* podávané ako kresťanská *dogmatika*.)

Téza č. 6: Evanjelizácia vyžaduje, aby kresťanská dogmatika bola podávaná tak, *aby našla svojho poslucháča* v jeho odvrátení od Boha, *predložila mu záchranu v Kristovi* a *vyzvala k obráteniu k Bohu*. Z tohto dôvodu nie je možné raz a navždy zostaviť dogmatický evanjelizačný postup, hoci z podstaty problému je zrejmé, že vždy bude obsahovať témy o *hriechu*, o *Kristovi* a o *cestě spasenia*..

Téza č. 7: Teológia evanjelizácie sa netýka len *obsahu* zvesti, ale aj *prostriedkov*, ktorými sa táto zvesť dostáva k poslucháčovi.

Evanjelizačný impulz evanjelizácie nemôže ostať len v jej *obsahu*, ale musí byť aj v jej *forme*. Teológia evanjelizácie musí preto skúmať kompatibilitu obsahu evanjelia s jeho vyjadrením vo forme jednotlivých kultúr. Trend súčasnosti (dewesternizácia, inkulturácia evanjelia, ap.) nemôže byť prijatý nekriticky a označenie niektorých prvkov evanjelia ako "kultúry bieleho človeka" musí byť veľmi opatrné.

2 Teológia evanjelizácie

Ak sme ukázali, že evanjelizácia je svojím obsahom nemysliteľná bez celej kresťanskej dogmatiky, stojí pred nami ďalšia otázka: Aké vlastnosti má mať špecificky *teológia evanjelizácie*?, tj. *ktoré doktríny kresťanskej teológie zdôvodňujú takúto činnosť cirkvi*? Alebo: Čo je nevyhnutnou súčasťou tej teológie, ktorá stojí v genitívnej väzbe *teológia evanjelizácie*? Je potrebné niečo *pridávať* k bežnému kresťanskému učeniu, aby vznikla "teológia evanjelizácie"?

2.1 Teológia radosti

Evanjelium je radostná zvesť a jeho poslaním je šíriť *radosť* zo spásy. Teológia evanjelizácie musí v prvom rade zdôvodniť *radosť* ako základnú teologickú hodnotu.

Boh sa raduje vo svojich dielach.⁶ Táto božská stvoriteľská *radosť* je základom každej radosti vo vesmíre. *Radosť*, o ktorej hovoríme pri evanjelizácii je *radosťou* Božou z návratu, z nápravy Jeho stvorenia - predovšetkým človeka.⁷ Teológia radosti je *radostná teológia*, alebo BARTHOVA *radostná veda*, ktorá je "vd'ačná za svoj predmet, ktorým je *Immanuel*",⁸ je to *radosť* z poznania Boha a jeho Slova. Je to teológia jasoty a oslavy Boha za Jeho dielo v Ježišovi Kristovi.

⁶ Ž 104:31

⁷ Luk 15:7

⁸ BARTH, K. *Uvedení do evanjelické teologie*, Kalich 1988, s. 183

Stará zmluva spája už predstavu samotného života s radosťou. Život nie je púhe jstvovanie, ale je to bytie v blahu, zdraví a radošti. "Život je schopnosť uplatňovať všetky životné sily v ich plnosti... Sloveso CHÁJĀ - žiť - obsahuje možnosť žiť niekde na stupnici medzi najplnším vychutnaním všetkých síl svojho bytia, so zdravím a prosperitou na jednej strane a zostúpením do trápenia, nemoci a smrti na strane druhej."⁹ Teológia radosti dáva odpoveď na otázku, ktorú dostal žalmista "kto nám ukáže, čo je dobré?" (Ž 4:6) Jeho odpoveď je oblečená v básnickom rúchu: nech svieti nad nami tvoja tvár, ó Hospodine. Naplnil si moje srdce väčšou radosťou ako keď majú hojnosť obilia a vína... Práve to je cieľom evanjelizácie - zažiarenie Božej prítomnosti v tvári Ježiša Krista (2 Kor 4:6)

J. EDWARDS uvádza radosť ako jednu zo známkov pravého náboženstva, a cituje 1 Petra 1:8. J. WESLEY napísal, že základnou črtou kresťanstva je radosť¹⁰ a túto radosť charakterizoval ako osobitný druh radosti vlastný len kresťanstvu. Keď hovoríme o *dobrej* zvesti a evanjelizácii spojenej s jej *radostným* prijatím, zaujíma nás nielen radosť z prijatia dobrej správy o záchrane, ale aj teologické zdôvodnenie *podstaty* tejto radosti v Bohu, akési právo radosti na jej existenciu vo svete plnom bolesti a nedostatku. Radosť, ktorá je spojená s dobrým posolstvom, je síce predovšetkým radosť zo spásy, ale teológia radosti musí vidieť radosť plnšie a komplexnejšie.

Jedným z teologických základov radosti, ktorá je pri základoch evanjelia, je *Božie bohatstvo*. Pojem "bohatstvo" (*plōatōj* - hojnosť, dostatok, luxus, zaplavenie) je spájaný s kázaním evanjelia.¹¹ Napr. v liste Rimanom 5. kapitole apoštol štyrikrát opakuje "o koľko viac!"¹² Spasenie človeka nie je dosiahnuté "s odretými ušami", alebo "len tak-tak". Boh má viac ako dosť milosti a Ježiš Kristus je viac ako dostatočná obeť za všetky hriechy sveta. Evanjelizácia musí stáť v teologickom poznaní tohto *nadbytku* Božích zdrojov pre spásu človeka. Boží dar spásy sa nedá vyrozprávať (2Kor 9:15).

Nádej *budúcnosti* je v Novej Zmluve spojená s radosťou - Rim 12:12. Táto radostná budúcnosť už začala práve vo zvestovaní evanjelia - začali posledné časy (Sk 2:17), jej zárukou je preddavok Ducha Svätého,¹³ ktorý je v Novej zmluve často spájaný s radosťou a zjavovaním radostnej budúcnosti.

Nech by bola starostlivosť o prítomnosť a budúcnosť Zeme akokoľvek v popredí pozornosti (a k tomu nás situácia vo svete stále viac tlačí), teológia radosti nemôže stavať na

⁹ *Theological Wordbook to the Old Testament*, II/280.

¹⁰ WESLEY (Notes on the Bible) Mat 4:23 *Evanjelium Kráľovstva* — Evanjelium, tj. radostné posolstvo, je správny názov nášho náboženstva, ako sa viac ako dostatočne ukáže pri všetkých, ktorí ho vážne a trvale prijímú.

¹¹ Rim 2:4; 9:23; 10:12; 11:33; Ef 1:18; Ef 3:8; Kol 2:2; 2Pt 1:11.

¹² ...budeme spasení (Rim 5:9, 10) ...sa rozmožila milosť (Rim 5:15), ...budú kraľovať s Kristom (Rim 5:17).

¹³ 2Kor 1:22; 2 Kor 5:5; Ef 1:14.

kvalite života (ani duchovného!) v rámci dejín tohto sveta. Jej pohľad je paradoxne upretý na neviditeľné veci, ktoré sú večné.¹⁴

Radosť Božia, Božie bohatstvo a prichádzajúca budúcnosť sú teologickým základom radosti, ktorú evanjelizácia prináša.

2.2 Teológia zvestovania (kázania)

BRUNNER tvrdí, že kríza cirkvi je najzrejmiešia v kríze kázania. "Samotný fenomén kázania ako taký je čudný a už od počiatku cudzí súčasnému nezávisle zmýšľajúcemu, a preto kritickému človekovi..."¹⁵ John STOTT vidí tento problém kázania nielen *mimo* cirkvi (v anti-autoritatívnom postoji súčasného človeka a kybernetickej revolúcií), ale aj *v* cirkvi, a to v strate dôvery v evanjelium.¹⁶ Pre evanjelizáciu je to o to problematickejšie, že cirkev je tu práve kvôli kázaniu evanjelia. "Kázanie... je špecializovaná úloha cirkvi. Cirkev nie jednou z mnohých agentúr... Cirkev je špeciálna a špecializovaná inštitúcia a toto je práca, ktorú len ona môže vykonávať."¹⁷ Ak cirkev nemá istotu v zvestovaní, stráca vlastný zmysel zvestovania. Tieto fakty postavené vedľa seba poukazujú na nutnosť teológie zvestovania, ktorá kázanie zdôvodní.

V prvom rade musí zdôvodniť to, čo nazvem *funkčná identita* alebo *funkčné stotožnenie* vysielajúceho a zvestovateľa (vyslaného). Jej prvotným základom je funkčné stotožnenie osoby a slova. Napr. Ježiš stotožňuje pitie jeho krvi a jedenie jeho tela s počúvaním svojich slov (Ján 6:61); a Ž 138:2 porovnáva Božie Slovo s Božím menom (osobou). Tieto a podobné miesta Pisma ukazujú na *funkčnú identitu* osoby Božej a jeho slova. Teológia evanjelizačného zvestovania vysvetľuje dôveru v osobu, ktorá je prítomná (funkčne identická) v slove zvestovania. "Rozmer" tohto slova je možné tušiť už v pomenovaní Syna Božieho (Logos) (Ján 1:1). *Teológia slova (evanjelium) musí vyplývať z teológie Slova (Logos)*. Táto funkčná identita zvestovaného slova s pôvodcom zvesti evanjelia činí evanjelium stále aktuálnou zvesťou. Evanjelizácia nie je len správou o historických udalostiach, je to *stretnutie v súčasnosti*. Evanjelium aj dnes musí znieť: *priblížilo sa Kráľovstvo nebeské* (Mat 3:2; 4:17; 10:7) alebo *priblížilo sa Kráľovstvo Božie* (Mk 1:15; Lk 10:9,11) - inak nám ostáva len pád do dvetisícročnej priepasti medzi kultúrou vtedajšej Palestíny a terajšieho sveta.

Ďalšiu funkčnú identitu (Vysielateľ-posol) vyjadrujú slová Lk 10:16 a 2Kor 5:20. Zvestovateľ evanjelia stojí na mieste Kristovom. Zvestovateľ sa však nesmie natoľko stotožniť s vysielateľom, akoby sám nebol hriešnik, ktorému je zvesť evanjelia určená. Vzťah zvestovateľa (evanjelistu) k príjemcovi zvesti musí byť tiež vzťahom funkčnej identity.

¹⁴ 2Kor 4:18

¹⁵ BRUNNER, E. *The Christian Doctrine of the Church, Faith and the Consummation* s. 100.

¹⁶ STOTT, J. *I Believe in Preaching*, Hodder and Stoughton 1982, s. 83

¹⁷ LLOYD-JONES, D. M. *Preaching & Preachers*, Zondervan, Grand Rapids 1972, s. 32.

2.3 Teológia odvahy

Evanjelizácia súčasnosti je pričasto poznačená váhavosťou až strachom z *moderného človeka* a jeho požiadaviek. BARTH odpovedá na problém moderného človeka slovami: "Slávnotná vážnosť, s ktorou ustarostene tvrdíme, že berieme človeka vážne potvrdzujúc ho v jeho nezávislosti, nie je vôbec vážna, ale je to prázdna maškaráda. Týmto spôsobom ho vôbec neberieme vážne. Robíme z neho blázna. Aj kvôli jeho cieľu aj kvôli pravému a jedinému spaseniu človeka sa musí zvestovanie viery a cirkvi striktné začať od tej skutočnosti, že nezávislý človek ako taký nejestvuje."¹⁸

Odvaha oslovovať každého človeka evanjeliom spočíva predovšetkým v uvedení poslanca zvestovateľa, čo biblicky vyjadrené je *spolupráca* s Bohom. 1Kor 3:9; 1Tes 3:2. Teológia, ktorá vidí v evanjelizácii spoluprácu s Bohom, je teológiou odvahy. "Evanjelizácia je ľudská práca, ale darovanie viery je práca Božia."¹⁹

Vedomie tak vysokého postavenia je samozrejme riskantné a bolo často zneužitú. Strach z jeho zneužitia je niekedy taký veľký, že blokuje potrebnú odvalu viery a ostáva len opatrnícky postoj, keď výzvy evanjelia sú uvádzané slovami "možno", "hádám", "snád", ap. Teológia evanjelizácie musí dávať evanjelistovi odvahu, že Boh povoláva *človeka*, aby zvestoval evanjelium každému človeku.

Táto odvaha je nutným predpokladom *konfrontácie*, ku ktorej pri výzve k obráteniu dochádza. To, že evanjelizácia nie je možná bez výzvy k obráteniu, vyjadruje J. PACKER slovami: "Ak sa nesnažíte dosiahnuť obrátenie, neevanjelizujete", ..."evanjelizácia začína informáciou a končí pozvaním".²⁰

Konfrontovať človeka, ktorý je netolerantným zástancom tolerance, totalitným horlivcom za pluralitu, a ktorý je absolútne presvedčený o relativite všetkých právd, je stále ťažšie. Napriek tomu teológia evanjelizácie nemôže s tzv. pokorou pochybovať o jedinečnosti a výlučnosti svojho predmetu a viac načúvať človekovi ako Bohu.

Teológia evanjelizácie si tiež uvedomuje, že zvestovanie evanjelia je zároveň súdom nad tým človekom, ktorý ho odmietne (Ján 3:18). Teológia spolupráce s Bohom musí evanjelistu naučiť, aký je Boží postoj lásky, ktorá zároveň neznaša odpor.

Evanjelizácia nekončí dosiahnutím obrátenia a spočítaním "rozhodnutí". Evanjelium aj naďalej oslovuje veriaceho v jeho duchovnom raste Evanjelium je nielen dobrou správou o *vstupe* do Kráľovstva Božieho, ale aj o *živote* v ňom.

Mgr. Pavel Hanes, PhD. (1954) – učiteľ na Katedre evanjelíkálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici.

¹⁸ BARTH, K. *Church Dogmatics II/1*, T&T Clark, Edinburgh 1978, s. 167.

¹⁹ PACKER, J. *Evangelism & the Sovereignty of God*. s. 40.

²⁰ PACKER, J. *Evangelism & the Sovereignty of God*. s. 41, 92.

Transformácia človeka podľa Novej zmluvy

Albín Masarik

HUMAN TRANSFORMATION ACCORDING TO NEW TESTAMENT

There is a question for the author of this article: What kind of change realizes as a result of the faith in Christ acceptance? Is it a change of man or a change of ethical standards only? Based on both conceptional and actual appearance of this theme in the NT, he comes to the conclusion, that the NT expects the profound change of man that effects various areas of his existence.

Úvod

V evanjelikálnych zboroch sa v minulosti kládol veľký dôraz na zmenu človeka po prijatí viery v Krista, keď sa hovorilo o obrátení, znovuzrození, novom živote. Niektoré skutočnosti môžu naznačovať, že v prítomnosti sa tento dôraz oslabuje alebo až stráca. Preto potrebujeme posúdiť, a) či ide o stratu historického akcentu, ktorý vyrástol v tradícii bez reálnej väzby na Písmo, na základe tzv. predkritického čítania a neadekvátnej exegézy (čo by bol vlastne pozitívny vývoj), b) alebo ide o stratu dôrazu, ktorý je Písmu vlastný (čo by bol negatívny vývoj). V jednom i druhom prípade však potrebujeme k tejto skutočnosti zaujať stanovisko. Pri spracovaní tejto štúdie som vychádzal z hypotézy: „Obrátením človeka ku Kristovi dochádza k zásadnej zmene v jeho existencii, ktorá by sa mala dať pozorovať aj nástrojmi psychológie (a sociológie).“ To znamená, že ide o zmeny, ktoré nie sú „akoby“, ale reálne.

1 Novozmluvné východiská transformácie

Pri hľadani rozsahu zmien, ktoré vyvoláva Kristus v živote človeka, sa môžeme sa pýtať, čo „nové“ prináša alebo vytvára evanjelium v osobnej životnej situácii človeka a aký je vplyv tohoto „nového“ na jeho existenciu. Túto otázku môžeme riešiť prinajmenšom v nasledovných krokoch: (1.1) pojmový výskyt; (1.2) vecný výskyt.

1.1 Pojmový výskyt témy

V rámci pojmového výskytu témy v NZ potrebujeme hľadať výrazy, ktoré odkazujú na Bohom vypôsobenú novú kvalitu. Tomu zodpovedajú výrazy: nové stvorenie; nový človek; novota života.

1.1.1 Nové stvorenie

Výraz „nové stvorenie“ (kainh. ktí,sij) spomína Pavel na dvoch miestach (2K 5,17 a G 6,15). V 2K 5,17 je súborným označením dosahu „bytia v Kristu“ a v G 6,15 konštatuje, že záleží práve na tejto zmene. Ak sa človek stáva „novým stvorením“, potom je jasné, že tu Pavel nemyslí na zmeny mimo človeka, ale na tie, ktoré sa týkajú človeka samotného, čím naznačuje kladnú odpoveď na otázku, či v kresťanstve ide o zmenu osobnosti alebo len o zmenu normy. V diskusii k 2K 5,16n nachádzame tak podporu jeho ontologického chápania, t.j. ako výraz

reálnej zmeny existencie ako aj výlučne soteriologické chápanie, ktoré túto výpoveď chápe len ako výraz nového postavenia človeka pred Bohom. Prvé chápanie zastávajú autori poznámkového aparátu Life Application Bible (k miestu), keď uvádzajú: „Kresťania sú vo svojom vnútri úplne noví ľudia. Duch Svätý im dáva nový život, a oni už nie sú takí istí. Nie sme reformovaní, rehabilitovaní alebo preškolení – sme nové stvorenia a žijeme v mocnej jednote s Kristom (Kol 2,6-7). Nie je to iba obrátenie ďalšej stránky v knihe: začíname úplne nový život s úplne novým Majstrom.“¹ Za výlučne soteriologické chápanie sa stavia Weber.² Pri zohľadnení komplexného novozmluvného obrazu kresťana sa však nazdávam, že by bolo vhodnejšie túto výpoveď interpretovať nie len z jej bezprostredného kontextu a v rámci teologickej exegézy podporiť prvú z uvedených možností.

1.1.2 Nový človek

Z pohľadu našej témy sa v súvislosti s výrazom „nový človek“ (kainoj a;nqrwpoj Ef 2,15; 4,22nn) javí ako najdôležitejšie, zistiť, či „nový človek“ a „starý človek“ znamená len dva rôzne súbory etických noriem alebo dva kvalitatívne odlišné druhy existencie. V Ef 2,15 je výraz „nový človek“ použitý v neindividuálnom zmysle ako výraz pre označenie spojenia rozdeleného ľudstva. Preto zdánlivo neodpovedá na otázku, s ktorou sa zaoberáme v tejto práci. Ale jeho prínos nachádzam v tom, že prekonanie pôvodných náboženských, národnostných a kultúrnych rozdielov prezentuje ako Boží stvoriteľský akt, pri ktorom sa tí, ktorí „nemali nádej a boli bez Boha na svete“ (v.12) stali „členmi Božej rodiny (v.19). K ich zblíženiu nedošlo pochopením a prijatím novej normy, ale Kristovou obeťou (v.14: „svojím telom zbúral priehradný múr, nepriateľstvo“).

Na základe autointerpretačných znakov Ef 4,22nn („starý človek“ sa „ruší v zlých, klamných žiadostiach“; „nový človek“ je „stvorený podľa Boha v spravodlivosti a svätosti pravdy“) dochádzam k záveru, že tento text nezdôrazňuje etickú normu, ale kvalitatívny rozdiel existencie, ktorý majú adresáti listu prijať tak, že si „oblečú nového človeka“, t.j. vstúpia do novej kvality existencie, ktorú môžu získať v spoločenstve s Kristom.

1.1.3 Novota života

V R 6 Pavel rozvádza otázku zásadnej zmeny v živote kresťana: kresťan „zomrel hriechu“ (R 6,2), v krste bol spolu s Kristom pochovaný do smrti a Kristovo vzkriesenie sa v živote kresťana prejavuje „novotou života“ (R 6,4). Na to, že neide o život v novom sformovaní človekom samotným, ukazuje R 7,6, keď hovorí o novote Ducha, pod čím môžeme chápať súborné označenie novej existencie kresťana, určovanej Duchom a nie zákonom.

1.1.4 Iné pojmové prístupy

Pretože „všetko súvisí so všetkým“, predpokladám, že nie je možné komplexne vypočítať všetky novozmluvné pojmy, ktoré sa témy týkajú. Nemôžeme však prehliadnúť (1) znovuzrodenie a (2) obrátenie.

¹ LAB - Biblia s aplikáciami pre život, Nový zákon, str. 432

² Proti ontologickej a za výlučne soteriologickú interpretáciu sa stavia WEBER, O.: *Grundlagen der Dogmatik II*, str. 293, podľa ktorého nestojí pojem „nové stvorenie“ proti „starému stvoreniu“, o ktorom tu nie je reč, ale proti Verdrehung und Verderbnis der Geschoepflichkeit. Z toho odvádza záver, že tento pojem sa nemá chápať ontologicky, ale soteriologicky. ...Tým sa nedostáva do zorného poľa žiadna antropologická kategória, ale človek, ktorý svoju existenciu dlhuje samotnému Stvoriteľovi.“

1.1.4.1 Znovuzrodenie

paliggenesis, a sa v mennej forme v NZ vyskytuje len 2x (Mt 19,28 a Tit 3,5) a aj z toho sa v evanjeliom podaní nevzťahuje na zmenu v živote individuálneho človeka, ale na obnovenie sveta, to znamená, že je použité eschatologicky. V druhom výskyte (Tit 3,5) nehovorí o človeku, ktorý sa znovuzrodil, ale o kúpeli znovuzrodenia. Tento pojem však nachádzame v texte, ktorý hovorí o zásadnej zmene v živote adresátov (ich pôvodný stav: Tit 3,3; zmena: Tit 3,4n). Preto, aj keď sa v zmysle zmeny kvality kresťanovho života vyskytuje len jeden raz, podporuje predstavu o zmene človeka a nie len normy, podľa ktorej má žiť.³

Sledovanie idey znovuzrodenia len podľa výskytu pojmu paliggenesis,⁴ by mohlo pôsobiť skresľujúco, pretože oproti jedinému výskytu tohto pojmu, ktorý súvisí s našou témou, Nová zmluva vyjadruje skutočnosť nového života kresťanov pomocou analógie narodenia na viacerých miestach (pomocou slovesných foriem výrazov „narodiť sa znovu resp. zhora: gennhqh/nai a;nwqen J 3,3-7; resp. z Boha (gennhqh/nai evk tou/ qeou/ 1J 3,9; 4,7; 5,1,4;) alebo pomocou výrazu „splodiť“: Jk 1,18; 1Pt 1,3). V J 3 Ježiš Nikodémovi nezdôrazňoval nutnosť názorových zmien, ale nutnosť zmeny jeho existencie – a to tak zásadnej, že ju metaforicky vyjadruje pomocou obrazu nového narodenia. Pri tomto obraze tušíme, že ním nie je vyjadrená len už naznačená novosť existencie, ale aj vzťah s Otcom, čo podporuje výraz „narodiť sa zhora“ (J 3,3.7).

1.1.4.2 Obrátenie

vyjadruje v NZ sloveso evpistre, fw⁵ resp. podstatné meno evpistrofh,⁶ Laikom je dôležité pripomenúť, že tak slovníkové ekvivalenty tohto pojmu ako aj jeho význam v kontexte konkrétnych odsekov ukazuje, že nevyjadruje len duchovné obrátenie, ale aj ďalšie významy,⁷ ktoré ostávajú mimo tématického okruhu tejto práce. Preto musíme vždy rozlišovať, ktoré z výskytov sa týkajú a ktoré nie.

Z celkového výskytu sa zmeny človeka a jeho životného smerovania (obrátenie k Bohu) týkajú nasledovné miesta: Mt 13,15 (podobne Mk 4,12 a Sk 28,27); Lk 1,16n; 22,32; Sk 3,19; 14,15; 15,3.19; 26,18.20; 2K 3,16; Jk 5,19n. Obrátenie v náboženskom zmysle znamená „obrátenie k Bohu“ (Sk 14,15) ako výsledok misijnej činnosti (Sk 15,3).

³ V Tit 3,3nn ide o implicitné vyjadrenie zmeny. Stav „predtým“ menuje problémy intelektuálne (v.3: nerozumní), vzťahové (v.3: neposlušní), kvality existencie (v.3: blúdili sme), morálnej kvality (v.3: boli sme otrokmi všetkých možných žiadostí a vášní, žili sme v zlobe a závidí, opovrhnutiahodní) a sociálnych väzieb (v.3: nenávideli sme jedni druhých). Stav „teraz“ nevyjadruje pozitívnu zmenu „položkovite“, ale pojmom „zachránil nás (v.5). Ak by však tento pojem nenegoval predošlé negatívne konštatovania, potom by ich výpočet nemal zmysel.

⁴ SOUČEK, J.B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, str. 191.

⁵ SOUČEK, J.B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, str. 106: evpistre, fein 1. akt. a) tranz. obrátiť (hl. v zm.: priviesť na správnú cestu); b) intr. obrátiť sa (v doslovnom fyzickom i prenesenom náb. i mravnom zmysle); 2. med.pass. obrátiť sa (v doslovnom i prenesenom zmysle).

⁶ SOUČEK, J.B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, str. 106: evpistrofh, obrátenie.

⁷ Napr. obrátenie v priestore.

Podľa Sk 3,19 je cieľom (pokánia a) obrátenia: „aby vám boli zotreté hriechy“.⁸ V Sk 26,18 sa obrátenie chápe ako zmenu smeru, keď podáva tak a) „odvrátenie od“ („...aby sa odvrátili od tmy...od satanovej moci...“), ako aj b) „príklon k“ („...k svetlu a ...k Bohu...“). Lk 1,16n ukazuje na obrátenie ako „obrátenie k Pánovi“ a ukazuje na dosahy obrátenia nie len smerom k Bohu, ale aj v medziľudských vzťahoch a v životných postojoch, teda v skutkoch hodných pokánia (Sk 26,20).

Kognitívne dosahy. Podľa 2K 3,16 súvisí „obrátenie k Pánovi“ s „odňatím závoja“ v chápaní Mojžišovho zákona, t.j. obrátenie k Pánovi sa premieta do kognitívnych schopností človeka (v textovej súvislosti o židoch). To znamená, že tu nachádzame podporu pre našu východiskovú hypotézu.

Obrátenie a pastorálne úlohy. V Lk 22,32 spája Ježiš očakávané Petrovo obrátenie s poverením pastorálnou úlohou a podobne aj Jk 5,19n vie o konaní kresťana, ktoré vedie k „obráteniu hriešnika“.⁹

1.2 Vecný výskyt témy

Z vecného výskytu témy môžeme uviesť aspoň 2 skutočnosti: (1) Pavlovo obrátenie, pri ktorom Lukáš nepoužíva pojem „obrátenie“ a (2) texty „kedysi – teraz“

1.2.1 Pavlovo obrátenie

Pri podaní Pavlovoho obrátenia (v Sk až trikrát¹⁰) môžeme vidieť, že v ňom neide o zmenu etickej normy, ale o zmenu vzťahu ku Kristovi. Ten, ktorého Pavel predtým prenasledoval (Sk 9,4), sa potom stáva aj jeho Pánom, aj ústredným bodom jeho zvesti (1K 1,23n; 2,2). Ústredná pozícia Krista platí pre všetkých kresťanov.¹¹ Prirodzene, po obrátení ku Kristovi, dochádza aj k „zмене normy“ (čo Sk 3,19 to vyjadruje dôrazom na pokánie, ktorý spája s ideou obrátenia.), ale principiálnou skutočnosťou je zmena vzťahu k Bohu skrze Krista. Ale takáto zásadná zmena vzťahu k Bohu cez Krista nemôže ostať bez dosahov na osobnosť kresťana.

1.2.2 Odlíšenie stavov kresťana (kedysi – teraz)

Dôležitú skupinu textov tvoria novozmluvné výpovede v štruktúre po,te kai. nuni, ktoré pomocou časového odlíšenia poukazujú na premieňajúci dosah prijatia viery v Krista. Kresťan bol kedysi mŕtvy a patril k starej skutočnosti sveta. Teraz je oživený s Kristom a má účasť na eschatologickej skutočnosti už tu, uprostred dejín. Túto štruktúru nachádzame na

⁸ V negatívnej štylizácii to vyjadruje aj opakovaný citát z Iz v Mk 4,12; Mt 13,15 a Sk 28,27.

⁹ Jk 5,19 predstavuje obrátenie ako pastorálnu úlohu. Hovorí o možnosti „zblúdenia od pravdy“, čo sa môže prihodiť „niekomu z vás“, „bratia moji“. T.j. Jakub tu hovorí obrátení ako o výsledku pastorálnej starostlivosti. Použitie pojmu v tomto kontexte prinajmenšom kladie otázku, či novozmluvne nelegitimizuje opakované chápanie obrátenia. Jk 5,20: „nech vie, že kto vráti hriešnika z jeho bludnej cesty, zachráni jeho dušu od smrti a zakryje množstvo hriechov.“

¹⁰ Sk 9, 1-19a; 22,4-16; 26,12-18.

¹¹ STAGG, F.: *New Testament Theology*, str. 119: „The New Testament offers no salvation which leaves as optional the Lordship of Christ.“

nasledovných miestach: R 7,5n; Gal 1,23; Ef 2,2.3.11.13; 5,8; Kol 1,21-22; 3,5-9; Tit 3,3nn; Filem 1,11; 1Pt 2,10.

1.2.2.1 Človek bez Krista (po,te)

je v tejto sérii textov charakterizovaný vo viacerých úrovniach. Nie je to prirodzene komplexný pohľad na všetky oblasti existencie človeka bez Krista, ale umožňuje vnímať, že Nová zmluva jasne rozlišuje dva totálne odlišné spôsoby života, s konzekvenciami pre všetky úrovne existencie, ktoré v bytí „pote“ (t.j. bez Krista) hodnotí veľmi kriticky:

Na duchovnej úrovni je stav človeka bez Krista charakterizovaný tým, že je určovaný „podľa kniežaťa a mocnosti vzduchu, ducha, ktorý teraz pôsobí v neposlušných synoch“ (Ef 2,2n). Aj ten má teda svoj spirituálny rozmer, ale Nová zmluva ho vidí kriticky. Pokiaľ ide o vzťah ku Kristovi, na Pavlovom (Saulovom) „kedysi“ (Gal 1,23¹²) môžeme vidieť, že bol aktívnym odporcom viery v Neho.

Aj morálny stav človeka bez Krista je charakterizovaný veľmi kriticky. Podľa Ef 5,8¹³ je sumarizovaný slovami: „kedysi ste boli tmou“ a Tit 3,3 tento stav hodnotí ako „opovrhnutiahodný“. V „človeku v tele“ Rim 7,5¹⁴ pôsobili hriešne vášne a jeho základným smerovaním bolo „smrti prinášať ovocie“. Podľa Kol 3,5-11 je to „nosenie starého človeka“,¹⁵ čo sa prejavovalo celým radom hriechov: (v.5:) „smilstvom, nečistotou, vášňou, zlou žiadostivosťou¹⁶ a lakomstvom“ (v. 8¹⁷): hnevom, vášnivosťou, zlobou,¹⁸ rúhaním, oplzlými rečami a (v.9): vzájomným luháním.

Myslenie ľudí pred prijatím viery v Krista tu nie je hodnotené empiricky, ale z kristocentrických východísk. Preto sa nepýta po efektivite takéhoto myslenia v sekulárnom bytí a sumárne ho označuje pojmom „nerozumní“ (Tit 3,3), čo hneď spája s hodnotením ich života ako „blúdenie“. Do medziľudských vzťahov sa toto myslenie premietá „nepriateľským zmýšľaním“ (Kol 1,21) a „závisťou“ (Tit 3,3).

Konanie. Problémy v oblasti myslenia sa nutne museli premietat' aj do praktického konania, čo Kol 1,21 súhrnne charakterizuje výrokom: „kedysi (ste) boli zlo konajúci“. Pri barthovskom chápaní Rim 7,18nn je problémom tohoto človeka nie to, že by nevedel o dobre a nechcel dobro, ale nemá silu na jeho konanie.

¹² Gal 1,23: „Počuli iba: Ten, čo nás kedysi prenasledoval, teraz ako dobrú zvesť hlása vieru, ktorú predtým nivočil.“

¹³ Ef 5,8: Veď boli ste kedysi tmou, ale teraz ste svetlo v Pánu; ako dietky svetla žite. 9 Lebo ovocie svetla je vo všetkjej dobrotivosti, spravodlivosti a pravde.

¹⁴ V R 7,5n sa formálne nevyskytujú pojmy pote – nuni, ale odlišuje minulý stav „keď sme boli v tele“ (v.5) od prítomného stavu „teraz, keď sme oslobodení od zákona“ (v.6).

¹⁵ To môžeme odvodiť zo skutočnosti, že teraz už „vzyliekli starého človeka s jeho skutkami“ (v.9).

¹⁶ Tit 3,3 dokonca hovorí o otroctve všetkým možným žiadostiam a vášňam.

¹⁷ Kol 3,8 vyzýva k odstráneniu zvyškov znakov starej existencie.

¹⁸ podobne Tit 3,3

Vzťahy. Existencia bez Krista sa podľa textov pote kai nyni prejavuje aj vo vzťahoch a to tak vo vzťahu k Bohu - „neposlušní“ (Tit 3,3), ako aj v medziľudských vzťahoch, kde sa prejavuje vzájomným odcudzením (Kol 1,21), vzdialením (Ef 2,13)¹⁹ a vzájomnou nenávisťou (Tit 3,3).

Hodnota človeka. Niektoré texty z tejto série dokonca používajú hodnotiace kritériá a ukazujú, že stav bez Krista zasahoval až po samotnú hodnotu existencie dotknutých osôb. Podľa Fil 1,11 bol Onézimos ako otrok kedysi „neužitočný“. Bez Krista bol vo svojom sociálnom postavení zbavený svojej osobnej dôstojnosti. Preto nemal dôvod, aby sa snažil žiť spôsobom, ktorý je prínosom pre jeho sociálny okruh. Podobne ukazuje aj 1Pt 2,10, že do prijatia viery adresáti listu ani „neboli ľuďom“ (a „nedosahovali zmilovania“).

1.2.2.2 Človek, ktorý prijal vieru v Krista (nuni,)

Pavlovské texty „pote kai nyni“, charakterizujú „terajší“ stav kresťanov nasledovne: R 7,4nn vyjadruje túto zmenu v živote kresťana tým, že konštatuje dve skutočnosti v jeho živote: 1) zomretie zákona;²⁰ 2) cieľ novej existencie.²¹ Ten bližšie určuje ďalšími dvomi skutočnosťami: 2a) aby patrili Kristovi; 2b) aby prinášal ovocie Bohu. Tým ukazuje, že prijatie kresťanstva nemôže znamenať len zmenu etickej normy a túto skutočnosť jednoznačne rozvíja v nasledujúcich veršoch, v ktorých ukazuje na odlišný stav človeka „v tele“²² a po oslobodení od zákona. Za predošlého stavu „smrti prinášal ovocie“ (R 7,5), za nového stavu prináša ovocie Bohu (R 7,4). Zmena etických dosahov vyrastá zo zmeny postavenia človeka pred Bohom.

Kol 1,21-23 si všíma dosah viery v Krista na postavenie kresťanov pred Bohom, Ef 2,13 konštatuje dosahy na rozhraní medzi národmi a Filem 1,11nn vo vzťahoch medzi spoločenskými triedami (otrokár – otrok). Kol 3,5nn vychádza zo skutočnosti zmeny adresátov, preto ich napomína, aby žili primerane tomu, čím sa stali.

Vyššie zmienené texty ukazujú, že prijatím viery v Krista sa zásadne menia nasledovné oblasti:

Duchovná existencia. Ef 2,4nn vidí zmenu, ktorú vykonal Boh: „oživil nás s Kristom“ v.6: „spolu s ním nás vzkriesil a spolu s ním nás posadil v nebesiach v Kristu Ježišovi...“

¹⁹ Ďalekí v Ef 2,13 by bolo možné vzťahovať tak na ich vzťah k Bohu (pohania) ako aj na vzťah k židom (v.11 hovorí o neobrezaných a obrezaných). Ak vzťahujeme túto výpoveď na vzťahy medzi bývalými pohanmi a bývalými židmi, potom toto „ďalekí“ znamenalo obojstranné odcudzenie, ktoré je základom náboženskej ale aj národnostnej a rasovej neznášanlivosti. Židia opovrhovali pohanmi a pohania sa posmievali židom za ich náboženské praktiky. Odkaz na Boží dosah na vytváranie medziľudského spoločenstva tu nie je náhodný, pretože aj v R 15,5-6 Boh môže kresťanov v Ríme obdarovať jednotnosťou, ktorá sa potom prejaví aj v oslave Boha.

²⁰ R 7,4: Tak aj vy, bratia moji, zomreli ste zákonu skrze telo Kristovo, aby ste patrili inému, tomu, ktorý bol vzkriesený z mŕtvych...“

²¹ R 7,4: „...aby ste patrili inému, tomu, ktorý bol vzkriesený z mŕtvych a aby ste prinášali ovocie Bohu.“

²² R 7,5: „Lebo keď sme boli v tele, pôsobili v našich údoch hriechne vášne vyvolané zákonom, aby sme smrti prinášali ovocie.“

Tieto výpovede môžeme chápať v ich prítomnom i eschatologickom dosahu. Prítomné dosahy môžeme sledovať (a) v postoji voči zvesti o Kristovi, (b) ale aj na mornálnych prejavoch kresťana.

ad a) Na Pavlovi môžeme vidieť (Gal 1,23), že zmena postoja ku Kristovi znamená súčasne aj radikálnu zmenu hodnotových dôrazov. Ak predtým kresťanov prenasledoval, potom aktívne šíril vieru v Krista.

ad b) Dosah viery na morálny prejav človeka charakterizuje táto séria textov nasledovne: Podľa Ef 5,8: „teraz ste svetlo v Pánovi.“ Táto výpoveď je vo svojom kontexte obsahovo upresnená vo v. 9: „ovocie svetla je vo všetkej добрote, spravodlivosti a pravde.“ Z týchto výpovedí (že kresťan je „svetlo v Pánovi“ a súčasne výpoveď „ovocie svetla je vo všetkej добрote, spravodlivosti a pravde“) môžeme odvodiť, že Kristovým pôsobením sa kresťan stal „svetlom“ a toto „svetlo“ vypôsobuje v jeho živote „ovocie“ – dobrotu, spravodlivosť a pravdu. Podľa toho „dobrota, spravodlivosť a pravda“ nie je pre kresťana morálnym imperatívom, ale prirodzeným dosahom, „ovocím“ skutočnosti, ktorú do života kresťana vniesol Kristus.

Tit 3,3nn nerozvíja morálne dosahy zmeny a oproti negatívnym charakteristikám „pote“ (v. 3,3nn) podáva ako zmenený stav po zjavení dobroty nášho Spasiteľa (v.4) skutočnosť, že teraz sme „ospravedlnení jeho milosťou stali sme sa dedičmi podľa nádeje večného života“ (v.7). Ak by ako dôsledok novej duchovnej skutočnosti nenastúpila aj zmena morálnych prejavov, bolo by vymenovanie znakov v.3n nepochopiteľné. Preto aj v tomto texte, ktorý o morálnych dosahoch mlčí, ich môžeme predpokladať prinajmenšom vo forme negovania znakov stavu „pote“. Ak Kol 3,5-11 ukazuje, že aj tí, ktorí už „vzliekli starého človeka“ (v.9) a „obliekli nového“ (v.10), potrebujú počuť výzvu k tomu, aby „odložili“ celý rad negatívnych prejavov. Nutnosť tento výzvy ukazuje, že prijatie Krista neznamená pre kresťana stratu schopnosti hrešiť (ale skôr získanie schopnosti žiť s Kristom).

Myslenie. Kol 1,21 konštatuje, že adresáti listu boli „kedysi“ „nepriateľsky zmýšľajúci“ a teraz sú dôsledkom Kristovej smrti postavení pred Ním „svätí, nepoškvrnení a neobžalovateľní“. Zo štruktúry výpovede „kedysi to“, „teraz zmena“,²³ môžeme odvodiť, že Kol 1,21nn počíta s tým, že „svätí, nepoškvrnení a neobžalovateľní“ už nie sú „nepriateľsky zmýšľajúci“. Rovnakým argumentačným postupom dochádzame k záveru, že dnes už nie sú „zlo konajúci“, hoci predtým boli. A ak predtým „nenávideli jedni druhých“, teraz sú novou skutočnosťou zasiahnuté aj medziľudské vzťahy.²⁴

Vzťahy. Nový vzťah k Bohu skrze Krista, ktorý je rozhraním medzi stavmi „kedysi“ a „teraz“, sa nutne premieťa aj do novej kvality vzťahov k ostatným ľuďom (Kol 1,21nn; Ef 2,13; Tit 3,3nn). Dosah evanjelia na triedne vzťahy ukazuje Filem 1,9nn. Vnútorne

²³ Podobná štruktúra neparitných výrazov je aj v Tit 3,3nn

²⁴ Dosah tejto skutočnosti na vzťahy ukazuje aj Ef 2,13, kde by sme „ďaleki“ mohli vzťahovať tak na ich vzťah k Bohu (pohania) ako aj na vzťah k židom (v.11 hovorí o neobrezaných a obrezaných). Ak vzťahujeme túto výpoveď na vzťahy medzi bývalými pohanmi a bývalými židmi, potom toto „ďaleki“ znamenalo obojstranné odcudzenie, ktoré je základom náboženskej ale aj národnostnej a rasovej neznášanlivosti. Židia opovrhovali pohanmi a pohania sa posmievali židom za ich náboženské praktiky.

prekonáva aj taký výrazný spoločenský rozdiel, ako je rozdiel medzi otrokárom a otrokom (t.j. právne medzi vlastníkom a vecou): z človeka bez sociálneho vzťahu (z vlastníka otroka) robí človeka vo vzťahu (brata). Z tejto istej textovej súvislosti môžeme odvodiť, že ani:

Hodnota človeka neostáva nezasiahnutá novou skutočnosťou viery. Filem 1,11 ukazuje na Onezimovi, že zásadná zmena v jeho situácii nenastúpila zmenou triedného postavenia (zrušenie postavenia otroka), ale zmenou postoja voči Bohu. Prijatím viery sa Onezimos, otrok, t.j. bytosť, redukovaná na predmet vlastníctva, znovu stáva človekom s dôstojnosťou a perspektívou, ktorú mu dal Boh. To sa súčasne premieta aj do otázky prínosu tejto osobnosti v jej prostredí. Ten istý človek, ktorý predtým bol „neužitočný“, je po prijatí viery „užitočný aj tebe, aj mne“, t.j. nie len svojmu majiteľovi Filemonovi, ale aj Pavlovi (t.j.človekovi, voči ktorému nemal povinnosti určené spoločenským postavením).

2 Kristocentrický začiatok zmeny

V textoch po,te kai. nuni, nenachádzame len vyjadrenie pôvodného a terajšieho stavu, ale odkazujú aj na spôsob, ako k pozorovanej zmene dochádza. Podľa R 7,4nn je rozhodujúcou skutočnosťou tejto zmeny: „zomreli ste zákonu skrze telo Kristovo, aby ste patrili inému, tomu, ktorý bol vzkriesený z mŕtvych...“ Slovanami „skrze telo Kristovo“ odkazuje na Kristovu zástupnú smrť, ktorá má reálny dosah na existenciu kresťana („zomreli sme tomu, čo nás zväzovalo“) a mení nie len jeho postavenie pred Bohom, ale vypôsobuje aj celý rad zmien v jeho živote.

Podľa Ef 2,1-13 nastúpila táto zmena tým, že nás Boh „oživil s Kristom“ (v.5), resp. „skrze Kristovu krv“ (v.13). Výpoveď tohoto textu sa sústreďuje na Božie vykupiteľské dielo a nie na morálne vypätie človeka. Spasenie je Božím darom (v. 8) a tento dar sa vyššie pozorovanými zmenami prejavuje v každodennej existencii obdarovaného. Ef podporuje túto myšlienkovú schému aj v 5,8, kde najskôr konštatuje „teraz ste svetlo v Pánovi“ a z dosahu skutočnosti „v Pánovi“ (stali sa svetlom), odvádza, ako sa toto svetlo prejavuje (Ef 5,9: „...ovocie svetla je vo všetkej добрote, spravodlivosti a pravde.“).

Podľa Kol 1,21-23 nastupuje pozorovaná zmena ako dôsledok Božieho činu v Kristu. Týmto sa mení postavenie človeka pred Bohom: zmieril vás, aby vás postavil pred seba svätých, nepoškvrnených a neobžalovateľných (v.22).

Podľa Tit 3,3nn nastupuje zmena medzi stavom „kedysi“ a „teraz“, „keď sa zjavila dobrota nášho Spasiteľa, Boha...“ a toto dianie bližšie určuje odkazom na obnovenie „v Duchu Svätom... skrze Ježiša Krista, nášho Spasiteľa.“ Zmena teda nastupuje ako dôsledok trojičného konania Boha s človekom a nie ako výsledok heroického sebavypätia človeka v zápasoch so svojimi (morálnymi) problémami.

Vo Filem 1,8nn nastupuje zmena medzi stavmi „kedysi“ a „teraz“ (v.11) tým, že Pavel Onézima „splodil v putách“. Prirodzene, neide tu o fyzické splodenie, ale o duchovný zápas, ktorého výsledkom bola Onézimova viera v Krista. Tá vyvolala v jeho živote zmenu o ktorej Pavel hovorí. Podľa Filem 1,11nn nastúpila zmena pomerov najskôr „vnútorne“, v postojoch kresťana pred Bohom a voči bližnému. V konkrétnej situácii vzťahov Filemon, Onézimos sa ako dôsledok prijatia viery v Krista ruší aj neprekonateľné napätie medzi spoločenskými triedami. Na jednej strane je otrokár a na druhej strane otrok – jeho majetok. Právne tento stav pretrváva aj po prijatí Krista (nepôsobí teda motivačne na špekulatívne získanie výhod),

ale v spirituálnom pohľade stráca svoju závažnosť, keďže z otroka sa stáva milovaný brat jeho otrokára. Aj táto skutočnosť teda podporuje tvrdenie, že kresťanstvo znamená zmenu človeka. Vnútorne ho mení a uschopňuje k primeranej existencii aj vo vzťahoch, ktoré ešte nedostali adekvátnu právnu úpravu.

3 Záver

Ako ukazujú už novozmluvné východiská pre spracovanie tejto témy, Nová zmluva počíta so zmenou existencie človeka po prijatí viery v Krista a to nie len tým, že by kresťan začal uplatňovať novú etickú normu. Zmena, s ktorou Nová zmluva počíta, je oveľa hlbšia, preto hovorí o „novom človeku“ (Ef 4,22nn) o „novom stvorení“ (2K 5,17; G 6,15) a „novote života“ (R 6,4). Tú istú skutočnosť vyjadruje aj pojmi označujúcimi novú existenciu ako nový začiatok života (znovuzrodenie, narodenie znovu, narodenie zhora, narodenie z Boha) alebo ako zmenu smerovania života (obrátenie). Do kategórie textov s vecným výskytom témy sme zaradili výzvu k premene obnovením mysle (R 12,1-2), ktorá tiež počíta so zmenou kvality existencie na základe zmeny myslenia v pokání.

Špecifickú skupinu tvoria texty „kedysi – teraz“, ktoré porovnávajú stav kresťana pred a po prijatí viery v Krista. V tejto skupine textov môžeme pozorovať, že jasne definovaná zmena, ktorá sa týka tak duchovnej úrovne, morálneho stavu človeka, jeho myslenia a konania, nenastupuje ako výsledok sebazdokonaľovacej činnosti človeka, ako Boží kreatívny čin. Kľúčovú pozíciu v tejto zmene má dosah Kristovej obete.

Na základe vyššie sumarizovaných podnetov konštatujem, že môžem potvrdiť východiskovú hypotézu o premene človeka, ktorá by sa mala dať pozorovať aj nástrojmi neteologických disciplín (psychológia a sociológia). Prirodzene, pre seriózný výskum bude potrebné najskôr zohľadniť psychologické definície kognitívnych, emocionálnych a vôľových procesov a pokúsiť sa hľadať novozmluvnú odpoveď na otázku ako ich Boh v Kristu ovplyvňuje.

Pre teológiu tu ostáva otvorený aj ďalší okruh otázok a tým je vzťah medzi novým stvorením a starým svetom. Nedostatočné chápanie tohoto vzťahu vyúsťuje do straty duchovnej dynamiky a do nestabilnej kresťanskej existencie (kresťan, ktorý uverí, že je „nové stvorenie“, pozoruje pri sebe aj pády a hriechy a kvôli nim sponchybuje realnosť svojho duchovného života.) Ale to je ďalšia téma na samostatnú štúdiu.

Mgr. Albín Masarik (1959) – učiteľ na Katedre evanjelíkálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici.

Diakonát

Pavel Procházka

THE DIACONATE

The diaconate has ever been a meaningful notion in the Christian Church's history. However, its understanding varied since the New Testament times throughout history till today. The author describes the implications of it aiming to clarify the necessity of diaconal ministry as a specific type church pastorate. The final section gives an example of the diaconate recently introduced among Methodists.

V poslednom čase sa v cirkvách intenzívnejšie diskutuje o diakonáte a službe diakonov.

Keď otvoríme súčasný slovník cudzích slov,¹ nájdeme pri slove „diakonát“ vysvetlenie, že sa jedná o cirkevný pojem označujúci druhý stupeň vyššieho kňazského svätenia v katolíckej cirkvi, a pri slove „diakon“ dve vysvetlenia: že sa jedná o klerika majúceho druhý stupeň kňazskej hodnosti (katolíckej) a tiež, že je to označenie toho, kto sa stará o sociálne potreby evanjelického zboru. Tento slovník pri pojme „diakonia“ udáva: 1. pomoc a služba chudobným a chorým zo strany cirkevných a dobročinných inštitúcií; 2. druh ústavov, ktoré túto službu zaošetrovávajú. K tomu pridáva ešte pojem „diakonisa i diakonka“: protestantská milosrdná sestra, ošetrovateľka chorých.

Diakonát v novozmluvnej a ranokresťanskej tradícii

Diakonát je slovo, ktoré v teológii odvodzujeme od gréckeho novozmluvného pojmu, slovesa diakonei/n = posluhovať (najmä pri stole - porovnaj napr. L 10,40 17,8; Sk 6,2;), ďalej v rozličných významoch slov slúžiť, starať sa o niekoho, pomáhať, mať určitú povinnosť v zbore, vykonať zbierku (porovnaj Mt 12,28 20,28; Mk 10,45; L 12,37; J 12,26; R 15,30n; 2K 3,3 8,1-6 9,1; 1Tm 3,10.13; 1Pt 4,11).

Výskyt podstatného mena dia,konoj je v Novej zmluve pomerne častý. Gerhard Kittel² v obsiahlej kapitole k tomuto slovnému derivátu uvádza jeho dve významové skupiny:

a) Všeobecné použitie slova dia,konoj ako toho, kto slúži pri stolovaní (J 2,5.9), kto slúži pánovi (Mt 22,13), kto slúži Ježišovi Kristovi (J 12,26), slovo však Nová zmluva používa tiež o človekovi, ktorý je služobníkom duchovnej moci (2K 11,14n; Ef 3,6n; Kol

¹ ŠALING, S., a kol.: *Veľký slovník cudzích slov*. Bratislava – Veľký Šariš : Vydavateľstvo Samo, 2000, s. 266.

² KITTEL, G.: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart : Verlag von W. Kohlhammer, 1935, s. 81-93.

1,23), dia,konoj je tiež označenie apoštola (2K 11,23), Božieho alebo ľudského služobníka (1K 3,5; Ef 6,21; Kol 1,7 4,7; 1Tm 3,1-3 4,6);

b) dia,konoj ako nositeľ úradu v zbere. Novozákonné korene diakonátu ako špecifickej služby nie je ľahké odhaliť. I keď v ranej cirkvi sa isto už od čias Ireneja (asi r. 130 – 200) vzťahoval vznik úradu diakona k perikope o voľbe diakonov v Sk 6,1-6, predsa väčšina dnešných teológov nepovažuje tento oddiel Písma za pôvod inštitútu cirkevného diakonátu. Pojem dia,konoj sa v Skutkoch nevyskytuje a panuje názor, že v tom čase sa ešte úrad diakona v jeruzalemskom zbere neustanovoval. Do cirkevného jazyka a cirkevných spisov sa pojem diakon (lat. *diaconus*) ako pomenovanie úradu dostal vďaka Vulgáte, v ktorej sa objavil tento novotvar pri prekladoch textu Fp 1,1: Pau/loj kai. Timo,qeoj dou/loi Cristou/ Vlh sou/ pa/sin toi/j a`gi,oi,j evn Cristw/| Vlh sou/ toi/j ou=sin evn Fili,ppoj su.n evpisko,poj kai. *diako,noij* = Paulus et Timotheus servi Iesu Christi omnibus sanctis in Christo Iesu qui sunt Philippis cum episcopis et *diaconis*; a textu 1Tm 3,8.12: *dia,konoi* e;stwsan mia/j gunaiko.j a;ndrej(te, knwn kalw/j proi?sta,menoi kai. tw/n ivdi,wn oi;kwn = *diacones* sint unius uxoris viri qui filiis suis bene praesunt et suis domibus. Vulgáta (Hieronymus, zomrel r. 420) takto zaznamenala presvedčenie post-novozmluvnej cirkvi, že na týchto dvoch miestach ide o jednoznačné svedectvo toho, že od počiatku v cirkvi poverovali kresťanom diakonátom. Nové slovo *diaconus* označilo služobníka, ktorý pôsobí v tesnej spolupráci s episkopom, biskupom. Diakon spolu s biskupom sa stali vzorom kresťanskej cnosti a morálky.

Diakonát - typ pastorálnej služby

Teológovia sa spravidla zhodnú, že najmenej tri pojmy v Novej zmluve označujú určité typy pastorálnej služby: dia,konoj; presbu,teroj; evpššivskopoj. Tieto typy pastorálnej služby sa vzájomne dopĺňajú, ale každý z nich má identifikovateľné zodpovednosti: zabezpečenie výučby čistého učenia (evpššivskopoj), zabezpečenie náležitých poradenstiev a ochrany pred hriechom (presbu,teroj) a zabezpečenie náležitých poriadkov v komunite prostredníctvom služby (dia,konoj). Thomas Oden, jeden z najvýraznejších súčasných znalcov patristiky upozorňuje a dokladá, že táto štruktúra pastorálnej služby sa nachádza už v spisoch Klementa Rímskeho a Ignatia Antiochijského.³ V spisoch Hippolyta (asi r. 170 – 236) sa dokladá prax oddeľovania diakonov k ich špecifickej službe skladaním biskupových rúk. Úrad diakona v klementovskej literatúre sa spája s vedením služby „od osoby k osobe“, teda toho čo dnes nazývame „pastorálne poradenstvo“. Diakon mal byť pozorný k objavujúcim sa potrebám ľudí, bolesti osobnej i spoločenskej, chudobe alebo chorobe, osobitne vtedy, keď niekto bol na pokraji zvedenia na zlú cestu. V týchto prípadoch bol diakon akýmsi „okom“ toho, kto mal primárny dohľad a zodpovednosť v cirkvi. Diakonát ďalej predstavoval akúsi „mobilnú službu“: odovzdávanie odkazov, navštevovanie veriacich, posluhovanie chorým. Bola to služba cirkevného poverníka, ktorý nečaká v kostole, až ľudia prídu, ale ide aktívne sám za nimi. Vzorom diakonov je Pán Ježiš, ktorý umýval nohy svojim učeníkom (J 13,1-20).

³ ODEN, T. O.: *Classical Pastoral Care. Volume One: Becoming a Minister*. Grand Rapids: Baker Books, 2000, s.109-113.

Funkčné zaradovanie diakonov

Od pradávna sa zaužívalo, že diakon vykonával tiež určité liturgické úkony, ako bolo čítanie z epištôl a evanjelií pri Večeri Pánovej (eucharistii), zbieral dary na almužny. Súčasne sa rozvíjala pastorálna práca diakonov, najmä navštevovanie chudobných, núdzných a chorých. Práca diakonov sa teda rozvíjala v troch oblastiach: prisluhovanie biskupovi (oblasť administratívna), služba zbor (oblasť liturgická) a služba svetu (oblasť pastorálna, sociálna).

S rozvojom a rozmachom cirkvi sa v stredoveku redukovali funkcie diakona so silnejúcim dôrazom na subordinačnú úlohu, ktorú diakon zohrával v cirkevnej hierarchii. Určenie diakona ako ordinačne nižšie postaveného než bol kňaz, spôsobilo v niektorých cirkevných tradíciách Západu výraznú zmenu: z diakonátu ako trvalého stavu sa stal prechodný stav, prípravná perióda, ktorá predchádzala kňazstvu či ordinácii na staršieho (anglikáni, metodisti).

V luteránskej tradícii sa za diakona označuje ordinovaný druhý (pomocný) kazateľ.⁴

V kalvinistickej, reformovanej tradícii diakon prestal mať liturgické úlohy. Diakonát sa zameral iba na správu almužien a pastoráciu, najmä starostlivosť o chorých.

V cirkvách, ktoré majú výraznejšie kongregačnú tradíciu, ako sú baptisti a iní, diakoni asistujú pastorm v „prisluhovaní“ elementov Večere Pánovej a poskytovaní pastorálnej starostlivosti.

Druhý vatikánsky koncil⁵ ráta s možnosťou trvalého diakonátu. Diakon, ak je poverený k službe, môže krstiť, sláviť eucharistiu, konať svadobné obrady a prisluhovať poslednými obradmi.

V roku 1982 publikovala Svetová rada cirkví (SRC) výsledky päťročného štúdia a konzultácií, ktoré predstavujú širší ekumenickú konsenzus v otázkach krstu, Večere Pánovej a služby.⁶ Medzi participujúcimi cirkvami boli pravoslávni, luteráni, anglikáni, reformovaní, metodisti, baptisti, adventisti a pentekostálni. Dokument sa vyslovuje za trvalý diakonát, ktorý by predstavoval v cirkvi jej povolanie byť služobníčkou vo svete. Odvtedy viaceré protestantské denominácie skúmajú možnosti trvalého diakonátu, stavu funkčne odlišného, rovnocenného, nie hierarchicky podriadeného inému stavu.

Obnova trvalého diakonátu u metodistov

Za jednu z odpovedí na výzvu SRC možno považovať najnovší vývoj k vymaniu diakonátu zo subordinačného stavu u metodistov. Najväčšia metodistická cirkev, The United Methodist Church, mala diakonát ako prechodný stav začínajúcich duchovných, ktorí mohli mať iba skúšobný vzťah ku konferencii v časovo obmedzenom horizonte. Diakon bol

⁴ JANNASCH, W.: *Diakon (Diakonus, Diakonisse)*. In: GALLING, K.: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen : J.C.B. Mohr, 1958, 3. Auflage, II. Band, s.159-162.

⁵ LOGAN, JR., J. C.: *Deacon*. IN: *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, p.260.

⁶ *Baptism, Eucharist and Ministry*. Geneva : World Council of Churches, 1982.

v podstate akýsi „starší na skúšku“, lebo v čase výkonu služby diakona vykonával vo farnosti všetky služby ordinovaného staršieho. To sa zmenilo v roku 1996, keď Generálna konferencia prijala nový úrad - trvalý diakonát. Základný cirkevno-právny dokument The Book of Discipline 1996 sa v príslušných paragrafoch okrem iného vyslovuje v tom zmysle, že diakoni (muži aj ženy rovnoprávne v úrade dia,konov) plnia vedúce úlohy v živote cirkvi: pri vyučovaní a zvestovaní Slova

- pri bohoslužbách tým, že pomáhajú ordinovaným starším (muži aj ženy v úrade presbu,teroj) pri vysluhovaní sviatostí krstu a Večere Pánovej;

- pri výchove a vzdelávaní Ježišových nasledovníkov;

- pri uzatváraní sobášov a pri pohreboch;

- v tom, že vedú zbor ku chápaniu biedy, potrieb a nádeje sveta.

Pritom za osobitnú úlohu diakonov sa považuje to, že stelesňujú služobné poslanie cirkvi, vyjadrujú ho a vedú celý Boží ľud k tejto službe. Diakoni vedú zbor v jeho služobnom poslaní, vystrojujú pokrstených k službe a povzbudzujú ich v nej.

Diakoni sú ordinovaní k celoživotnej službe slova a služby, sú príkladom kresťanského nasledovania, pomáhajú laikom v ich službe. Spolu s inými ordinovanými a laikmi majú viesť bohoslužby. Majú aktívne i pasívne hlasovacie právo v konferenciách, spolu so staršími rozhodujú o otázkach ordinácie, charakteru a vzťahu ku konferencii. Sú v plnoprávnom spojení s Výročnou konferenciou.

Diakoni môžu dostať služobné pridelenie od biskupa v troch oblastiach:

a) v zariadeniach a pre úlohy, ktoré presahujú obvod jednej farnosti a ktoré nesú kresťanské svedectvo lásky a spravodlivosti do sveta;

b) v zariadeniach a inštitúciách, ktoré sú spojené s metodistickou cirkvou;

c) v zbore, farnosti alebo spolupráci niekoľkých farností.

Pracujú spravidla na plný úväzok, ale nevylučuje sa ani práca na skrátenej úväzok, čo je v rámci metodistickej legislatívy nový prvok. Súvisí to s istým rizikom, ktoré diakoni nesú: ich služobné pridelenie nie je garantované ako trvalé (v prípade ordinovaných starších áno).

Služba diakonov podľa rozhodnutia z roku 1996 bola zavedená v USA. Treba povedať, že jej naplnenie a plný výraz sa ešte len formuje. Svedčí o tom štúdia, ktorú vydali B. L. Hartley a P. E. Van Buren v roku 2000 pod názvom: *The Deacon. Ministry Through Words of Faith and Acts of Love*. Nashville : Section of Deacons and Diaconal Ministries. Na asi 80 stránkach sa zaoberajú trvalým diakonátom zo štyroch pohľadov:

- povolanie diakonov vo svete a cirkvi;

- vízia úradu diakona: previazanie uctievania a služby;

- pohľad na úrad diakona cez život dnešných diakonov;

- úrad diakona a vzťahy v miestnom zbore.

V celom dôkladnom rozbere dominuje ústredná ekléziologická myšlienka: služba diakona (diakonát) výrazným spôsobom stelesňuje a zabezpečuje vedenie (angl. *leadership*) v službe súcitu, milosrdenstva a spravodlivosti. Laici i duchovní prežívajú premenu cez uctievanie (angl. *worship*), ktoré spája vieru a každodenný život tak, že Boží ľudia slúžia zranenému svetu ako verní učeníci Ježiša Krista.

Diakonát je rastúce, celosvetové kresťanské hnutie. Je to jedna z odpovedí Božieho ľudu na potreby sveta. Verný diakon koná prácu, ktorá je plná nádeje, lebo je anticipáciou Božej vlády, plnej súcitu a pozitívneho vzťahu.

mim. prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD. (1951) - učiteľ na Katedre evanjelikálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici.

Výhody vekovo-zmiešanej skupiny v katechetickej práci s deťmi

Noema Brádňanská

THE ADVANTAGES OF MULTI-AGE EDUCATION PROGRAMS WITH CHILDREN

In Christian education, we separate children and do age-level activities, which is important because both children and teenagers need education appropriate to their stage and they also need to develop peer friendship. But their healthy spiritual growth calls for participation in the life and events of the faith community as whole (Stonehouse). Too few children, lack of teachers, limited space and other circumstances can be not a problem for Christian education but a challenge and an encouragement to do the education with multi-age group. In the Scripture, we see children included in the events of the faith community and there are tremendous advantages for multi-age education programs. This kind of setting has these benefits: a) helping and leading in the learning, b) increasing flexibility, c) more like community, less like school, d) diversity can challenge one another, e) more empathetic children's behavior, etc. In my Church, I am as a teacher in Sunday-school-multi-age-group and in this article I also share with some special programs we did in our community of faith.

Poznanie odlišností v kognitívnom, sociálnom, emocionálnom a duchovnom vývine detí nás vedie k práci s nimi v skupinách podľa veku a k uplatňovaniu princípov komunikácie, zásad vychádzajúcich zo základov vývinovej psychológie, rozvoja viery a konceptu Boha, atď. A naopak - poznanie základov vývinovej psychológie, didaktických zásad, princípov komunikácie s rôznymi vekovými kategóriami, stupňov viery a rozvoja konceptu Boha, zákonitostí morálneho, kognitívneho a emocionálneho rozvoja a pod. nás prirodzene vedie k minimálne jednému kroku zabezpečujúcemu ich dodržanie - a to k rozdeleniu detí do skupín podľa veku. Je to veľmi správny postup a to predovšetkým z pohľadu perspektívy dieťaťa, pretože tak môže prijímať obsah vyučovania jemu primeraným spôsobom. A to je našim cieľom - aby každé dieťa počulo zvesť evanjelia jemu primeraným spôsobom, aby pochopilo Božie Slovo a mohlo ho aplikovať vo svojom živote. *Čo však urobíme, ak je v našom cirkevnom zbore či v klube skupina detí veľmi rôznorodá čo do veku a počet tak nízky, že delenie je nemožné?* Za iných podmienok a okolností by takto „odlišné“ deti zrejme neboli v jednej triede nedeľnej školy (besiedky, dorastu, klubu), ale boli by rozdelené do viacerých skupín podľa veku a navzájom by sa stretávali minimálne. Okrem nízkeho počtu detí rôzneho veku však môžu byť aj ďalšie okolnosti komplikujúce či znemožňujúce rozdelenie detí do menších skupín podľa veku - *nedostatok učiteľov či obmedzené priestory.*

Zrušíme kresťanské vyučovanie, lebo mať jedno dieťa v predškolskom veku, dve na prvom stupni základnej školy a dve na konci druhého stupňa ZŠ neumožňuje mať ani besiedku ani dorast a mať ich všetkých spolu by bolo veľmi náročné?

Vytvoríme priestor pre besiedku, ale prijmeme to len ako nutnosť s výčtkami, že deti sú v nesprávnom prostredí a že sa im nedostáva prístupu primeranému ich veku?

Alebo prijmeme okolnosti ako výzvu a vekovo-zmiešanú skupinu ako výhodu a jedinečnú šancu pre vyučovanie s priestorom pre tvorivosť a kooperáciu?

Cirkevný zbor, v ktorom som vyrastala a teraz pôsobím ako učiteľka v besiedke, tieto problémy pozná. Poznanie výhod s prácou s vekovo-zmiešanou skupinou som však prijala ako privilégium a rozšírila aj na spoluprácu s celým zborom.

Či už je dôvod k vytvoreniu vekovo-zmiešanej skupiny prirodzený, alebo nie - je tu niekoľko obrovských výhod, ktoré práca s takouto skupinou prináša najmä pre samotné deti. A práve niekoľkými výhodami, výzvami a príkladmi z praxe v takejto práci sa zaoberá aj náš príspevok.

Výhody katechetickej práce s vekovo-zmiešanou skupinou¹

Učenie sa deje prostredníctvom **pomoci** a **vedenia**. Určite ste si mnohí z vás už vyskúšali, že často tým najlepším spôsobom ako sa niečo naučiť, je učiť to niekoho iného. Pre staršie deti môže byť ťažké učiť rovesníkov alebo pomáhať im (dokonca to môžu odmietnuť), ale oveľa ľahšie bude pre nich byť v tejto pozícii ak sú tu mladšie deti, ktoré môžu niečo naučiť, alebo im pomôcť v konkrétnej situácii.

Štúdie ukázali, že deti sa ľahko **adaptujú** vo vekovo zmiešanej skupine, prispôbujú svoje správanie sa, ba dokonca aj svoj spôsob rozprávania vedia zosúladiť s rôznymi stupňami slovnej zásoby a schopnosťami vyjadrovania sa, ktoré majú deti v závislosti na veku odlišné. Správajú sa spôsobom, ktorý je oveľa viac empatický a menej kritický, v porovnaní s tým, keď sú vo vekovo oddelených skupinách.

Takéto prostredie zvyšuje **flexibilitu**, vytvára skôr dojem spoločenstva (komunity) ako školy. Vytvára sa viac príležitostí pre tvorivosť, predstavivosť, zábavu a duchovný rast.

Rôznosť je dobrá. Čím viac sa učiaci sa líšia jeden od druhého, tým viac sa navzájom môžu meniť. Napríklad spontánne a nekomplikované vyjadrenie viery päťročného dieťaťa môže inšpirovať viac kritického a otázok plného dospelujúceho.

Menším deťom sa často páči byť so staršími. Vo vhodnom prostredí, môže byť ich **rešpekt a obdiv** pozitívnou skúsenosťou pre staršie deti. Rovnako môže byť pozitívna **starostlivosť a pozornosť** starších detí voči mladším.

Vo vekovo-zmiešanej skupine sa môžu mladšie deti zúčastniť a prispieť k viac **komplexným aktivitám**, ako by mali možnosť robiť samé.

¹ Dôrazy uvádzané podľa: BIBLE QUEST. A Bible Story Curriculum for All Ages. Bible Quest Publisher, 2000 - 2003.

Vekovo-zmiešaná skupina dáva priestor pre **kooperáciu** v rámci mnohých aktivít a života spoločenstva.

Výskumy tiež ukázali, že vekovo zmiešané skupiny môžu poskytnúť **terapeutické** prostredie pre deti, ktoré sú sociálne nezrelé. Mladšie deti menej rýchlo odbijú staršie, nezrelé dieťa oproti podobnému jeho veku. Tiež sú schopné ho nepredstierane tolerovať.

Vekovo-zmiešané skupiny **nemajú také obmedzenia** ako vekovo špecifické skupiny. Napríklad: skupina malých detí môže byť limitovaná tým, že jej členovia nevedia čítať. Podobne, staršie deti nie sú ochotné robiť niektoré aktivity v rámci svojej skupiny, pretože by to nebolo „cool“. Ale vo vekovo zmiešanej skupine celkom ochotne spolupracujú, niekedy za maskou pomoci.

Deti sa učia prostredníctvom **příkladov** - pozorovaním rovesníkov, súrodencov, dospelých aj učiteľov. Byť vo vekovo-zmiešanej skupine znamená vidieť kladné (biblické) správanie sa, ktoré je vhodné nasledovania, ale aj konanie nevhodné, zasluhujúce si trest a nápravu.

Výzvy pre katechetickú prax

V Písma spoznáваме kontext vyučovania a privádzania detí k Bohu v celej jeho šírke - **spoločenstvo viery** je v budovaní osobnej a živej viery jej členov nenahraditeľné prostredie, v ktorom pôsobí Duch Boží. Život a náboženská prax v Izraelskom národe, príklady z čias pôsobenia Pána Ježiša, ako aj niektoré dôrazy novozmluvnej cirkvi² - sú príkladmi jednak vyučovania vekovo-zmiešaných skupín ako aj **medzigeneračného budovania**.

V praxi to môže znamenať:

1. **Pracovať s vekovo-zmiešanou skupinou** nakoľko ju **prirodzene** v cirkevnom zbore máme,³ pričom je na určité činnosti možné deti aj rozdeliť do dvojíc (či štvoric) podľa veku či umožniť im pracovať individuálne - primerane ich veku. Napríklad na utvrdenie učiva najmenšie deti budú maľovať obrázok, ktorý znázorňuje podstatnú časť príbehu, staršie vyplňovať jednoduchý pracovný list (vpisovanie maximálne jedného slova do vety) a kresliť malý obrázok, najstaršie budú mať náročnejší pracovný list aj s aplikačnými otázkami.

2. Ak je v zbore veľký počet detí a rozdelenie do skupín je možné (a nutné) - umožniť všetkým deťom **byť spolu počas určitej časti vyučovania** (modlitieb, piesní, rozprávania príbehu, hry, a pod.) a až potom sa rozdeliť do skupín podľa veku. Staršie deti budú povzbudené k modleniu sa pri počúvaní úprimných jednoduchých modlitieb menších detí a menšie budú počuť príklady osobných modlitieb starších.

² Ku konkrétnemu štúdiu pozri: STONEHOUSE, C.: *Joining Children on the Spiritual Journey: Nurturing a Life of Faith*. Grand Rapids : Baker Books, 1998. 240s. ISBN 0.8010-5807-4, s.23-41

³ V USA som sa stretla už s vypracovaným programom (curriculum) pre takúto skupinu - *One Room Program*.

3. Zapojiť deti do **priebehu spoločných bohoslužieb** - spievanie piesní, čítanie Písma, modlitby.

4. Pripravovať **špeciálne stretnutia**, kde budú mať deti príležitosť byť súčasťou života spoločenstva na rôznych úrovniach. Napríklad oslavu dňa matiek a otcov na spoločnom výlete, či v prírode s hrami a spoločnými súťažami pre rodiny.

5. **Cielene plánovať a pripravovať** aktivity a stretnutia viacerých skupín z cirkevného zboru, ktorých vyučovanie prebieha zvyčajne oddelene - deti a mládež, deti a zbor, deti a seniory, a pod.

Niekoľko príkladov z praxe

Ako už bolo spomenuté v úvodných riadkoch, ja sama pracujem s vekovo-zmiešanou skupinou detí v našom cirkevnom zbere. Navyše detí je pomerne málo (šesť) a dochádzka najmä tých najmenších je komplikovaná častými chorobami a inými rodinnými komplikáciami. Preto som zvolila taký spôsob (dizajn) vyučovania, ktorý zahŕňa viacero metód: **The Workshop Rotation Model (WoRM)**⁴ - teda *Rotačný model s využitím tvorivých dielní* (workshopov). Jeho základom je teória o multi-dimenzionálnej inteligencii⁵ a multi-dimenzionálnom učebnom prostredí, aktívne učenie sa a repetícia, čiže opakovanie. Deťom je poskytnutá možnosť a skúsenosť učiť sa ten istý príbeh, tému, koncept a biblickú pravdu niekoľko po sebe nasledujúcich stretnutí prostredníctvom rozličných workshopov - učebných štýlov. Deti sa po týždňoch striedajú na jednotlivých workshopoch, ale všade sa tú istú biblickú pravdu učia iným spôsobom. Učiteľ počas tejto doby jednej série učí tú istú tému, ale vždy inú skupinu detí - zvyčajne podľa veku. A tak je pozornosť všetkých koncentrovaná na významný príbeh znovu a znovu! Deti majú dostatok príležitostí rozvíjať a využívať svoju tvorivosť, lásku k objavovaniu nových vedomostí a to všetkými spôsobmi im prirodzenými - hrou, pohybom, spevom, radostným rozprávaním, robením niečoho konkrétneho pre iných a pod. Možnosti sú nekonečné! Aktívne učenie sa deje, ak deti sú súčasťou celého programu nielen ako jeho užívatelia a pasívni pozorovatelia, ale ak sú súčasťou príbehu, spolutvorcovia a tvorcovia nových vecí. Pri organizovaní a výbere či spájaní workshopov⁶ je možné orientovať sa podľa špeciálnych talentov jednotlivých detí, alebo podľa možností zboru a počtu učiteľov, detí, či podľa priestorových možností. Táto voľnosť vo výbere je výhodou.

⁴ pozri napr.: - BRUCE, B.: *7 Ways of Teaching the Bible to Children*. Abington Press, 1996 - WILLS S.W. a O'DONNELL. M.: *Director's Manual. A Guide for Rotational Learning with Children*. PowerXPress. Abingdon Press, 2002

⁵ V roku 1983 prišiel s touto výzvou harvardský profesor Howard Gardner vo svojej knihe *Frames of Mind*, keď predstavil sedem základných inteligencií - spôsobov učenia sa: *verbálna/lingvistická, logická/matematická, vizuálna/priestorová, hudobná/rytmická, fyzická/kinetická, sociálna/intrapersonálna, interpersonálna/independent*. Neskôr pridal ôsmu *naturálnu* a diskutuje sa o deviatej *spirituálnej*.

⁶ Workshopy s využitím týchto oblastí: rozprávanie príbehov, kreatívne varenie, umelecký kútik, biblické veršiky, divadlo - bábký - dráma, hry, hudba a pohyb, využitie rytmu, počítače, veda, misia.

Pre prácu s našou vekovo-zmiešanou skupinou to konkrétne znamená, že :

- v jeden mesiac môžeme učiť ten istý biblický príbeh v troch rôznych workshopoch, pričom deti budú rozdelené do troch skupín podľa veku a každú nedeľu budú rotovať na iný workshop,

- neskôr môžeme učiť ten istý príbeh po dobu jedného mesiaca v štyroch workshopoch - ale v každú nedeľu len v jednom, kde budú všetky deti spolu,

- ale tiež môžeme mať jeden workshop so všetkými deťmi naraz po dobu troch týždňov - napríklad pri náviku drámy.

Druhou oblasťou sú aktivity, ktoré netvoria nejaký ucelený program prebiehajúci počas celého školského roku, ale sú plánované špeciálne za účelom podpory medzigeneračného budovania, podpory duchovného rastu prostredníctvom spoločných aktivít viacerých skupín, rozvoja kooperácie a pomoci, no a v konečnom dôsledku budovania celého spoločenstva viery - celého cirkevného zboru ako celku:

Sledovanie filmu

V rámci spojenia skupiny detí v besiedke a mladých ľudí v našom cirkevnom zbere, sa v sobotu popoludní stretli obe skupiny na sledovanie videa „*Princ Egyptský*“ v jednej z rodín. Spoločné sledovanie videa, príprava spoločného pohostenia (každý niečo priniesol), záverečná diskusia a spoločné modlitby boli veľmi obohacujúce a umožnili nám vidieť Boha a Jeho prácu očami, srdcom a cez skúsenosť iného „menšieho či väčšieho“ brata alebo sestry.

Pozvanie na Vianočnú tortu

Deti z besiedky pozvali niekoľkých mládežníkov na ich špeciálne vianočné stretnutie v nedeľu ráno (t.j. na besiedku) a jej *Vianočnú tortu*. Spolu spievali a modlili sa, spolu počúvali vyučovanie a nakoniec spolu aj „predmet“ slúžiaci vyučovaniu zjedli.

„Zázračné vrecúška“

A ešte jedna vec funguje medzi týmito dvoma spomínanými skupinami - na nástenke v spoločnej miestnosti, kde v sobotu prebieha stretnutie mladých a v nedeľu tam majú stretnutie deti, má každý malé plátené vrecko s menom, do ktorého si vzájomne vkladajú slová povzbudenia, malé prekvapenia, blahoželaní k narodeninám či sladkosti.

Vianočná súťaž o Dávidovi

V rámci prepojenia spoločenstva ako takého a detí v besiedke - pripravili deti predvianočnú súťaž pre všetkých z cirkevného zboru. Súťažné otázky a tajnička pozostávali z vedomostných otázok a aj otázok na zamyslenie - a bola to zároveň netradičná forma opakovania pre deti v besiedke. Pri tvorbe si otvorili svoje zošity a uvažovali nad tým, čo sa dospelých pýtať - ako vyskúšať ich biblické vedomosti, ale zároveň im dať aj priestor pre ich aplikáciu. Ako súťaž prebiehala, pripravovali deti besiedke pre výhercov odmeny, ktoré sa tiež tematicky týkali oblastí zahrnutých v opakovaní a teda aj v súťaži. Menšie kreslili záložky s motívom ovečiek, staršie pripravili kalendár a zarámovaný obrázok. Deti súťaž

osobne na konci jedných nedeľných bohoslužieb ohlásili a o mesiac ju uzavreli. Pre deti to bola jedinečná skúsenosť zdieľania sa o tom, čo sa učili a o čom spolu diskutovali, príležitosť byť súčasťou spoločenstva, príležitosť prežiť jednotu v rôznosti veku aj spôsobov práce s bibličkou zvesťou a jej použitím v živote kresťana.

Skladanie obrazu

Každý človek prichádzajúci na nedeľné bohoslužby (bez ohľadu na vek, pohlavie, atď.) dostal do ruky malý kúsok papiera, t.j. časť skladačky alebo inak - budúceho obrazu. Tento obraz namaľovala jedna skupina mladých v sobotu na stretnutí mladých z niekoľkých cirkevných zborov - v ten deň pracovali mládí v rôznych skupinách (dramatickej, hudobnej, umeleckej, ...) a ich úlohou bolo znázorniť spoločne preberanú bibličnú tému stretnutia práve ich spôsobom. Čas vyhradený na postupné poskladanie obrazu počas nedeľných bohoslužieb, ako aj samotné poslanstvo obrazu bolo pre všetkých prítomných ilustráciou cirkvi ako spoločenstva veriacich (všetci spolu ju tvoríme - bez ohľadu na vek, obdarovania, ...) a Tela Kristovho, ktoré vysiela do okolia dôležité poslanstvo, potreby a možnosti spolupráce a zdieľania sa, ako aj zážitkom jednoty a spoločenstva.

Papierové stoličky pre deti

Mládí z cirkevného zboru vyrábali na svojom stretnutí papierové stoličky pre deti do besiedky.⁷ Ideou bolo vyrobiť pre deti špeciálne stoličky, ktoré budú používať pri modlitbách a rozprávani bibličného príbehu - a tým bude vytvorené špeciálne miesto na rozhovor s Bohom a počúvanie Jeho Slova. Ostatné pracovné aktivity sa potom dejú na voľnom priestranstve, alebo za väčšími pracovnými stolmi. V tejto aktivite síce nešlo o priamu interakciu medzi deťmi a mládežníkmi, ale prvok podpory a služby bol vnímaný a ocenený na oboch stranách.

„Moje škôlkárske potreby a školské pomôcky v Biblii“

Na začiatku nového školského roku dostali deti úlohu: priniesť si na prvé stretnutie aspoň tri veci, ktoré potrebovali počas prvého týždňa v škole. A tak sa v košíku ocitli: učebnica fyziky, zošit, pero, zmizík, pastelky, hračkársky mobil, kalkulačka, atď. Základnou otázkou bolo: *Čo z Bibliie mi tieto veci pripomínajú?* Najprv ju zodpovedali deti na besiedke a zopakovali si tak mnohé bibličné vedomosti a neskôr ju oni sami položili ľuďom, ktorí boli na bohoslužbách - vyťahovali svoje pomôcky jednu po druhej a prítomní odpovedali.

Záver

Vyučovanie v skupinách rozdelených podľa veku veľký význam pre interpretáciu zvesti evanjelia veku primeraným spôsobom, ale aj pre budovanie rovesníckych priateľstiev. Vyučovanie vekovo-zmiešanej skupiny a aktivity podporujúce medzigeneračné vzťahy však majú tiež svoj zmysel a nezastupiteľný význam pre zdravý duchovný rast celého spoločenstva viery ako celku, pre rozvoj viery detí a obrazu Boha, ktoré rastú aj vďaka možnosti vidieť živú vieru všetkých členov spoločenstva viery, ktorí poznajú a milujú Boha.

⁷ Výroba: noviny rovnakej veľkosti poukladať na seba do určitej výšky (40-60 cm), niekoľkokrát oblepiť širokou lepiacou páskou, obaliť baliacim papierom a mnohonásobne obviazať špagátom. Pripevniť extra „rúčku“ zo špagátu - uľahčenie premiestňovanie stoličky.

Exodus je príbehom putovania - putovania Božieho ľudu z otroctva, cez púšť, do zaslúbenej zeme. Izraelský národ kráčal spolu - mladí i starí vedľa seba, učiac sa počas celej cesty. ...

Kresťania často vnímajú Exodus ako metaforu svojho duchovného putovania.

... Neputujeme sami, ale ideme spolu s Božím ľudom, kráčať s mladými i starými, rodinou i priateľmi, ...

Každá časť cesty je dôležitá, pretože to, čo sa naučíme a čím sa staneme počas každého úseku, má vplyv na to, čo uvidíme, počujeme a čím sa staneme v budúcnosti. Tí, ktorí kráčajú s nami - prispievajú k tomu, ako naše putovanie prežijeme.⁸

Mgr. Noema Brádňanská (1974) - učiteľka na Katedre evanjelíkálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici.

⁸ STONEHOUSE, C.: *Joining Children on the Spiritual Journey: Nurturing a Life of Faith*. Grand Rapids : Baker Books, 1998. 240s. ISBN 0.8010-5807-4, s.194-195

Význam učenia o cirkvi z ekumenickej perspektívy

Viktória Šoltésová

THE MEANING OF ECCLESIOLOGY IN THE ECUMENICAL PERSPECTIVE

Whenever the New Testament refers to church, it is not only the body of Christ, but the „local community“ as well, presenting the reality of Christian faith. The doctrine of the church – „the ecclesiology“, does not expose the Scriptural concept of the church only; it also puts the concrete Christian denominations into focus. Ecclesiology in the ecumenical movement implies variety of traditions and their distinctive confessional standpoints. Analyses of specific theological approaches of mainline churches in Slovakia give us to see the problems and perspectives of their ecumenical dimensions. This study is an outline of self-respect and self-defense of particular churches in Slovakia. The positive confrontation of their opinions has a potential show ways for the process of the searching unity and mutual understanding among Slovak churches.

Ekleziológia nezahŕňa len skúmanie výkladu Božieho Slova a tradície v súvislosti s chápaním cirkvi ako ľudu Božieho, ale ide i o interpretáciu prístupu konkrétnych cirkví k iným denomináciám. V prvých storočiach n. l. nastala premena cirkvi ako spoločenstva na inštitúciu, ktorá v niektorých svojich historických obdobiach strácala obsah vlastný Kristovej cirkvi. V histórii cirkvi však môžeme sledovať snahy o návrat k spontánnej duchovnej skúsenosti. Nie vždy však tieto snahy viedli automaticky k rozdeleniu, dnes sme však nútení hovoriť o realite existencie cirkvi v mnohosti ekleziálnych útvarov.

Ekumenické dialógy v oblasti ekleziológie tak ani dnes nestrácajú na potenciále v procese zjednocovania a hľadania vzájomného porozumenia medzi rozdelenými štruktúrami cirkvi Ježiša Krista.

1 Ekleziológia v ekumenizme

Podľa Pavla Filipiho neexistuje „ekumenická cirkev“.¹ Pritom priznáva, že komparatívna (porovnávacia) metóda v súvislosti s jednotlivými ekleziológiami vedie do slepej uličky. P. Filipi sa však zaoberá rôznosťou aj ako možným neujednotiteľným bohatstvom Kristovej pravdy. Čo sa týka cirkvi samotnej, delí cirkev na teologickú realitu a na sociologický útvar. V Novej Zmluve sa pojem cirkiev skutočne používa aj pre konkrétne spoločenstvo, aj pre Telo Kristovo. Táto otázka sa však silne začala rozoberať hlavne

¹FILIPÍ, P.: *Cirkev a cirkve*. Kapitoly z ekumenickej ekleziologie. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 10.

protestantskými teológmi v dvadsiatom storočí. Podľa E. Brunnera (1889-1966) žiadna existujúca cirkev nie je *ekklésiou*.²

Podľa jeho teórie sa *ekklésia* premieňala na cirkev medzi novozákonnou dobou a dobou cisára Konštantína, kedy vrcholila premena spoločenstva na inštitúciu. V histórii cirkvi však môžeme sledovať snahy o návrat k spontánnej duchovnej skúsenosti.

Západná cirkev - stredoveká a dnešná rímskokatolícka, väčšinou vedela udržať svoje prebudenecké hnutia vo svojom vnútri. Jednalo sa hlavne o rehoľné komunity. Ale aj napríklad v pietizme v 17. a 18. storočí šlo o oživenie príliš inštitucionalizovanej cirkvi. Okrem reformácie sa však aj v 19. storočí podobne začínajúce prebudenecké hnutia nakoniec vynaňovali z cirkevných štruktúr a vznikali tak samostatné cirkvi nového typu. Tak napríklad vznikol *metodizmus*.

„Jeho zakladateľ J. Wesley nemal v pláne rozísť sa s anglikánskou cirkvou. Preto nezakladal pre svojich konvertitov zbory, ale náboženské spoločnosti. Po mnohých márných pokusoch získať ordinovaných kňazov pre prácu v Amerike, kam sa hnutie rozšírilo, sa rozhodnutím ordinovať dvoch kňazov nevyhnutne s anglikánskou cirkvou rozišiel.“³ Faktom je, že Kristova cirkev existuje v mnohosti rôznych ekleziálnych útvarov. Takže si teraz charakterizujeme ekleziológiu (náuku o cirkvi) v teológii jednotlivých ekleziálnych útvarov, tak ako existujú v súčasnosti.

Budeme sa zaoberať veľkými skupinami cirkevných štruktúr, ktoré sú si navzájom príbuzné vo svojom vieroučnom vyznaní a liturgickej praxi. Nasledujúce členenie nezahŕňa zvlášť globálne alebo regionálne pôsobiace denominácie. Ide nám o rozdelenie a charakterizovanie troch hlavných prúdov v kresťanstve v súvislosti s ich pochopením toho - čo je cirkev Ježiša Krista, a akú majú z tohto hľadiska východiskovú pozíciu a perspektívy budovania spoločnej jednoty. Zároveň sa však budeme zaoberať charakteristikami cirkevných štruktúr relevantných svojím vplyvom v kontexte situácie na Slovensku.

2 Ekleziológia v rôznych cirkevných tradíciách

Pôjde o cirkvi pravoslávne, rímskokatolícku cirkev a cirkvi s ňou unionované, medzi protestantskými cirkvami pôjde nie len o tradične reformované cirkvi, ale taktiež si vyprofilujeme ekleziológiu ostatných cirkvi reformačného pôvodu – tzv. evanjelikálnych cirkvi.

Pokiaľ máme záujem o hľadanie vzájomného porozumenia a konsenzu v oblasti ekleziológie, musia si jednotlivé ekleziálne útvary uvedomiť nepodstatnosť mnohých historicky ovplyvnených liturgických rozdielov. Hľadanie spoločnej vierouky v tak dôležitom predmete teológie akým je ekleziológia by malo byť naďalej súčasťou ekumenických dialógov.

² FILIPI, P.: *Cirkev a cirkve*. Kapitoly z ekumenické ekleziologie. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury , 2000, s. 12.

³ HANES, P.: *Dejiny kresťanstva*. Banská Bystrica : ZEC, 1998, s. 284.

2.1 Pravoslávie

V pravoslávnej teológii zaznamenávame zásadné metodologické odlišnosti oproti teológii katolíckej a protestantskej, preto sa jej budeme venovať na začiatku. Kristologický pohľad nám reflektuje cirkev ako Kristove telo.⁴ To znamená, že ide tak o cirkev viditeľnú ako i neviditeľnú, božskú a ľudskú. Dôležitú úlohu v pravoslávnej cirkvi však zohráva taktiež pneumatologický pohľad na cirkev súvisiaci s eucharistiou.

Z pohľadu pravoslávnych, čiže východných cirkví, je jednota neodmysliteľnou vlastnosťou cirkvi. Z toho dôvodu je táto otázka nezodpovedaná v realite mnohých dejinne vzniknutých ekleziálnych útvarov. Z pohľadu súčasného slovenského teológa Štefana Pružinského „cirkev fakticky rozdelená nie je, rozdelené je len kresťanstvo“.⁵ Za obnoviteľnú považuje len jednotu kresťanov, nie jednotu cirkví, avšak návratom do pravej cirkvi, ktorá u neho takmer splyva s cirkvami pravoslávnyimi. Grécky teológ Nikos A. Nissiotis⁶ naproti tomu priznáva, že v jednej cirkvi nastali schizmy, avšak trvá na tom, že cirkev je jedna a nerozdelená. Je tu náväznosť na teologické názory vyslovené v 30. rokoch 20. st., že po rozpade jednoty už neexistuje „cirkev“, ale len schizmatické útvary. Ruský teológ Lev A. Zander túto otázku rieši tým, že skutočnosť tej či inej cirkvi zostane do posledného súdu otvorená.⁷ V pravosláví však môžeme sledovať dve línie učenia - chomjakovskú a solovjovskú, ktoré ovplyvňujú i účasť jednotlivých „škôl“ na ekumenickom snažení pravoslávnych cirkví. Alexej Chomjakov odmietal možnosť kresťanov nezúčastňujúcich sa na pravoslávnych sviatosťiach v účasti na pravej cirkvi. Vladimír Solovjov naproti tomu považoval oddelenie východnej a západnej cirkvi za povrchovú dejinnú udalosť nezasahujúcu do skutočnej hlbokaj jednoty cirkvi.

Podľa O. I. Štampacha⁸ sa katolícka cirkev zhoduje s cirkvou pravoslávnuou vo viere z pohľadu siedmich všeobecných snemov cirkvi, Nikajsko-caríhradského Symbolu viery a dogiem Efezského a Chalcedónskeho koncilu. Pravoslávna teológia však s týmto názorom nesúhlasí.

Podľa katolíckeho presvedčenia je viera ďalších koncilov rovnaká s vierou predošlých koncilov, ide len o novú interpretáciu tej istej viery ako reakciu na novovzniknuté dejinné okolnosti. Podľa vierouky pravoslávnej cirkvi je však viera západných kresťanov zmenená. Katolícka strana podľa O. I. Štampacha nepovažuje za dôležitý rozdiel vo *Vyznaní viery*

⁴ ŠTAMPACH, O. I.: *Nástin ekumenické ekleziologie*. Praha: Univerzita Karlova, 1995, s. 68.

⁵ PRUŽINSKÝ, J.: *Život v Christu. Cirkev ako spoločenstvo viery, jednoty a bratskej lásky*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1998.

⁶ FILIPI, P.: *Cirkev a cirkve*. Kapitoly z ekumenické ekleziologie. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury , 2000, s. 99.

⁷ FILIPI, P. : *Cirkev a cirkve*. Kapitoly z ekumenické ekleziologie. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 100.

⁸ ŠTAMPACH, O. I. : *Nástin ekumenické ekleziologie*. Praha : Univerzita Karlova, 1995, s. 43.

medzi oboma cirkvami, ktorý však pravoslávna strana uvádza ako dôležitý, keďže Pravoslávna strana praktikuje recitáciu *Creda* v pôvodnom znení. „V niektorých katolíckych cirkvách východných obradov sa Symbol viery recituje v pôvodnom znení a taktiež pri stretnutí Pápeža Jána Pavla II. s konštantinopolským patriarchom Bartolomejom v bazilike sv. Petra v Ríme sa Credo recitovalo spolu v pôvodnom znení“,⁹ čo pravdepodobne považuje katolícky teológ O. I. Štampach za prejav neopodstatnenosti rozkolu v tejto otázke. Mariánske dogmy a rozdiely v liturgii sú ďalšími často uvádzanými problémami, avšak podľa katolíckej strany ide skôr o spôsob vyjadrenia, než implicitne o spôsob viery. „Pravoslávna teológia vidí počiatok svojej cirkvi v obeti a zmŕtvychvstaní Ježiša Krista a v zoslaní Ducha svätého, je teda podľa toho vlastnou *cirkvou Kristovou*“, uvádza O. I. Štampach.¹⁰ Avšak jej katolicitu, ako sme už spomínali, chápajú rôzne teologické smery v pravosláví rozdielne.

Pravoslávie existuje ako spoločenstvo *autokefálnych*, samostatných cirkví založených na regionálnom princípe. Ich vzájomné uznanie je závislé, aj keď nie určujúce, od konštantinopolského ekumenického patriarchátu. Ich jednota je založená na zhodnej liturgii a na ich vzájomnom uznaní. S perspektívou ekumenizmu súvisí členenie univerzálnej cirkvi a lokálnych cirkví v pravoslávnej ekleziológii. *Eucharistická ekleziológia* predpokladá existenciu univerzálnej cirkvi v cirkvách lokálnych v analógii s telom Krista prítomným v eucharistii. Štampach z pohľadu pôvodne rímskokatolíckeho teológa kritizuje akceptáciu lokálnej cirkvi ako historického útvaru organizácie národnej cirkvi, ktorá je podľa neho teologicky neopodstatnená.

Z hľadiska evanjelikálnej teológie by sme však taktiež mohli hovoriť o teologicky neopodstatnených nárokoch rímskokatolíckej cirkvi na prezentáciu vlastného ekleziálneho útvaru ako jedinej pravej cirkvi vlastniacej štatút *cirkvi Kristovej*.

Na pravoslávnej teologickej fakulte v Prešove bola publikovaná významná pravoslávna ekleziologická práca autora Š. Pružinského,¹¹ ktorá obsahuje úvahy týkajúce sa poňatia cirkvi ako inštitúcie a udalosti, pričom začleňuje ekleziológiu do kontextu dogmatiky. Sceluje tým pneumatologické, inštitučné a sviatosťné poňatie cirkvi.

2.2 Rímskokatolícka cirkev a cirkvi s ňou unionované

Ekleziológia nezahŕňa len skúmanie výkladu Božieho Slova a tradície v súvislosti s chápaním cirkvi ako ľudu Božieho, ale zvlášť v prípade učenia katolíckej cirkvi ide i o interpretáciu ich prístupu k iným denomináciám.

⁹ ŠTAMPACH, O. I. : *Nástin ekumenické ekleziologie*. Praha : Univerzita Karlova, 1995, s.43.

¹⁰ ŠTAMPACH, O. I. : *Nástin ekumenické ekleziologie*. Praha : Univerzita Karlova, 1995, s. 68.

¹¹ PRUŽINSKÝ, J. : *Život v Christu. Cirkev ako spoločenstvo viery, jednoty a bratskej lásky*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1998.

Vzťah medzi Kristom a ľudom Novej zmluvy je nie len v katolíckej ekleziológii všeobecne prijímaným faktom. Situácia založenia cirkvi Ježišom Kristom je jadrom skúmaných textov z evanjelií súvisiacich s učením o vzniku cirkvi.

Katolícky západ nám ponúka presnejšiu definíciu učenia v tejto problematike, hlavne vďaka publikovaným záverom II. Vatikánskeho koncilu. V dogmatickej konštitúcii o cirkvi *Lumen gentium* sa uvádza, že pravá Kristova cirkev subsistuje v katolíckej cirkvi a je riadená Petrovým nástupcom a biskupmi v spoločensťve s ním. Ide hlavne o „ekumenický“ článok 15. Toto vyjadrenie nemá mať vymedzujúci charakter, iba uisťuje, že v rímskej cirkvi pravá cirkev nepochybne existuje v určitom dejinnom tvare. Podľa O. I. Štampacha¹² by bola vhodná interpretácia diskutovaného miesta, v súvislosti so sledovaním vývoja pojmu subsistere (zostávať, trvať), taká, že cirkev Kristova existuje konkrétne v katolíckej cirkvi. Jasnejšie je to vyjadrené v dekrétu o ekumenizme *Unitatis redintegratio* z roku 1993, ktorý priznáva rozdelenie ako situáciu, ktorá je na pohoršenie svetu a poškodzuje vec hlásania evanjelia. Zároveň priznáva, že nemôžu byť z Kristovej jednoty vylúčení kresťania prijímúci krst, žijúci mimo viditeľnej katolíckej cirkvi. Tí sa delia do dvoch skupín, na kresťanov z východnej pravoslávnej cirkvi a na kresťanov z oddelených protestantských cirkvi západu. V prípade pravoslávnej cirkvi katolícka cirkev uznáva uchovanie apoštolskej tradície, princíp apoštolskej postupnosti svätenia, úctu k Bohorodičke a spoločným svätým. V prípade protestantských cirkvi sa už jedná o závažné rozdiely nespočívajúce len vo vonkajších faktoroch ako tomu šlo u pravoslávnej tradície, ale naopak jedná sa o interpretáciu zjavenej pravdy. Uznáva sa však stredobod cirkvi - Kristus, čo je základný predpoklad jednoty. Taktiež rímskokatolícka cirkev v dokumente *Unitatis redintegratio* oceňuje protestantskú úctu k Písmu Svätému a tradíciu osobnej zbožnosti, vzájomne uznávaný krst. Napriek tomu môžeme v tomto dokumente sledovať presvedčenie katolíckej cirkvi, že jej bola zverená „plnosť“ prostriedkov spásy. „Cirkvi za hranicami katolíctva môžu mať svoje zvláštne bohatstvá, ale toto bohatstvo je len podielom na plnosti darov, ktoré boli zverené katolíckej cirkvi“.¹³

Z pohľadu rímskokatolíckej cirkvi je nedostatočnosť oddelených cirkvi chápaná hlavne v súvislosti so sviatosťami. Dekrét II. Vatikánskeho koncilu *Unitatis redintegratio* konštatuje: „Hoci od nás oddeleným cirkevným spoločensťvám chýba plnosť jednoty s nami vyplývajúca z krstu a hoci podľa našej viery si nezachovali pôvodnú a neporušenú podstatu Eucharistie, najmä preto, že nemajú sviatosť kňazstva, predsa keď si pri svätej večeri pripomínajú smrť a vzkriesenie Pána, vyznávajú, že spoločensťvo s Kristom znamená život a očakávajú jeho slávny príchod. Preto je potrebné, aby učenie o večeri Pánovej, o ostatných sviatosťiach a o kulte i činnosti Cirkvi stali sa predmetom dialógu.“¹⁴

Na druhej strane môžeme vidieť posun v profilácii pojmu zahŕňajúceho všetky nekatolícke cirkvi, a to v encyklike *Ut unum sint*: „Dnes je už tendencia nahradiť zaužívaný

¹² ŠTAMPACH, O. I. : *Nástin ekumenické ekleziologie*. Praha : Univerzita Karlova, 1995, s. 8.

¹³ FILIPI, P. : *Cirkev a cirkve*. Kapitoly z ekumenické ekleziologie. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury , 2000, s. 102.

¹⁴ *Unitatis redintegratio*. Dokument II. Vatikánskeho koncilu. 1993, č. III. 22.

zvrst oddelení bratia vhodnejším označením, ktoré lepšie vyjadruje hĺbku spolupatričnosti, viazanú na charakter krstu a živenú Svätým Duchom bez ohľadu na historické a kanonické rozpory. Hovoríme o „druhých kresťanoch“, o „iných pokrstených“, o „kresťanoch z iných spoločenstiev“.¹⁵ Pápež Ján Pavol II. tak reaguje i na podobnú charakteristiku v Direktóriu na vykonávanie princípov a noriem v ekumenizme, ktoré označuje spoločenstvá, ku ktorým patria títo kresťania, ako cirkevné spoločenstvá, ktoré nie sú v plnom spojení s katolíckou cirkvou. Rozšírenie tejto slovnej zásoby je výrazom pozoruhodného vývoja duchovných postojov a prehlbenie povedomia spolupatričnosti ku Kristovi.

V rámci severoamerického ekumenického dialógu podmienil rímskokatolícky teológ Patrick Burns spoločenstvo s Kristom aj uvedením si vzťahu ku ostatným miestnym spoločenstvám na celom svete. Vyjadrením tohto vzťahu by malo byť spoločenstvo biskupov ako „spoločenstvo spoločenstiev“ spolu s kňazom zasväteným celku - pápežom.¹⁶ Táto *communio* ekleziológia umožňuje rôzne vzťahy, vytvára flexibilné prostredie ekumenickému dialógu, hlavne v možnostiach spoločenstva stola a kazateľne.

Cirkvi príbuzné katolíctvu oddelené od rímskokatolíckej cirkvi

Pri ekleziológii katolíckej cirkvi spomeňme i učenie *cirkvi Starokatolíckej*, ktorá ale samozrejme do skupiny rímskokatolíckej cirkvi a cirkvi s ňou unionovaných nepatrí. Spolu so snahami ponechať v katolíckej cirkvi základnú štruktúru lokálnej cirkvi, samozrejme i spolu s inými historickými motívmi v období I. Vatikánskeho koncilu, stretávame sa s prúdom alternatívneho katolíctva, ktorý sa však od hlavného prúdu oddelil a dnes môžeme sledovať vývoj vzťahu týchto dvoch prúdov ako značne komplikovaný aj na Slovensku. Podľa vyjadrenia Teologickej komisie Konferencie biskupov Slovenska (KBS) neprijala časť odporcov dogiem o pápežskom primáte a pápežskej neomylnosti rozhodnutie koncilu ako definitívne a ku konečnej schizme došlo v roku 1871 na kongrese v Mníchove. Z koncilov uznali oddeľujúci sa katolícki teológovia a laici len tie, ktoré sa konali do roku 1054. Štruktúra Starokatolíckej cirkvi má základ v episkopálno-synodálnom zriadení. Ustanovujúce synodálne zhromaždenie Starokatolíckej cirkvi na Slovensku sa konalo 16. 12. 1995, avšak Teologická komisia KBS ju nepovažuje za cirkev s ktorou je potrebné budovať ekumenizmus, ale len za *aktuálnych schizmatikov*.¹⁷ Starokatolíci tvoria spoločenstvo národných cirkvi s takmer identickou vieroukou a liturgiou ako v cirkvi rímskokatolíckej, pričom niektoré národné cirkvi dokonca akceptovali i liturgickú reformu II. Vatikánskeho koncilu.

¹⁵ JÁN PAVOL II. : *Ut unum sint*. Encyklika o ekumenicko úsilí z 25.5.1995. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996, Pápežské dokumenty, 13. zv., č. 42.

¹⁶ HINLICKY, P. R. : *Budúcnosť cirkvi*. Čo by pre nás mal znamenať luteránsko-katolícky dialóg. 1. vydanie, Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1999, s. 97.

¹⁷ Teologická komisia KBS : *Starokatolícka cirkev*. In : Katolícke noviny, č. 21/2002, 26.5.2002 / www.rec.sk/.

Rovnako *Anglikánska cirkev* sa nepovažuje za cirkev protestantskú, ale skôr za národnú katolícku cirkev odmietajúcu poddanosť pápežovi. Na základe toho ale taktiež nepatrí ku rímskokatolíckej cirkvi. V našom regióne je zmienka o anglikánskej cirkvi relevantná len v súvislosti s denomináciou, ktorá vzišla z anglikánskeho základu - *metodisti*, ktorých eklezilógia je blízka evanjelikálnym cirkvám medzi ktoré sme ju zaradili a budeme si ju charakterizovať v skupine protestantských cirkví.

2.3 Protestantské cirkvi

Reformačné cirkvi sú vo svojej podstate viaceré, čo vyplýva už zo samotného šírenia reformácie s lokálnou orientáciou a z presvedčenia, že cirkev je congregatio - zhromaždenie konkrétnych osôb. Cirkevný ľud má byť bytostne účastný bohoslužieb, čomu mali slúžiť i reformačné preklady Biblie a tvorba katechizmov s reformačnými myšlienkami. „V žiadnom prípade nie je možné povedať, že úmyslom reformácie bola tvorba národných cirkví: ničो také je v 16. storočí čírym anachronizmom.“¹⁸ Je však pravdou, že lokálne vzniknuté protestantské cirkvi sa v 19. storočí neubránili stotožneniu sa s nacionalistickými tendenciami vo svojom okolí. Dalším dôvodom členitosti reformačných cirkví je podľa P. Filipiho zásada permanentnej reformácie, ktorá bola súčasťou úvodného reformačného programu. Na základe nového poznania malo byť možné v reformácii pokračovať a meniť cirkevnú organizáciu a náuku. Reformácia nielenže o jednotu neusilovala, ale taktiež podcenila jej význam v živote cirkví, pritom sa však viery v jednu cirkev Kristovu nevzdala. Zdá sa, že sa tu deklaruje jednota v neviditeľnej oblasti - ecclesia invisibilis, nemá však ísť len o ideu. Nemecký reformátor Ph. Melancton varuje pred takýmto ponímaním cirkví. Neviditeľnosť sa podľa jeho výkladu môže chápať len ako nevedomosť človeka, kto do Kristovej cirkvi skutočne patrí, tí sú známi len Bohu. Martin Luther dával prednosť výrazu „skrytá cirkev“- ecclesia abscondita. Pojem viditeľnej a neviditeľnej cirkvi v reformačnej teológii nepostihuje rozdiel medzi jednotnou a nejednotnou cirkvou, ale medzi cirkvou pravou a falošnou. V rovnakom období môžeme sledovať rozdielnu katolícku teológiu, kardinál R. Bellarmin ďalší znak pravej cirkvi definoval ako „vedenie zákonných duchovných pastierov a zvlášť rímskeho biskupa“.¹⁹ Ide o vonkajší znak cirkví, pričom v tomto bode sa jednoznačne katolícka a reformačná teológia rozchádzajú. Vzájomný vzťah cirkví by sa dal vyjadriť i dvoma modelmi : model katolícky znázorňuje cirkevné skupiny v kruhu, ktorých stredobodom je Kristus, a v najbližšej kružnici pri strede sa nachádza katolícka cirkev. Model protestantský znázorňuje všetky skupiny v rovnakom postavení voči stredobodu, ktorým je rovnako Kristus a predpokladá, že v každom sektore sa niektorí členovia nachádzajú bližšie ku stredu, iní od neho ďalej. Podľa P. Filipiho, ktorý oba tieto modely reprodukuje, žiaden z nich nie je adekvátny, pretože podľa daných grafov je Kristus

¹⁸ FILIPI, P. : *Cirkev a cirkve*. Kapitoly z ekumenickej ekleziologie. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury , 2000, s. 104.

¹⁹ FILIPI, P. : *Cirkev a cirkve*. Kapitoly z ekumenickej ekleziologie. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury , 2000, s. 106.

uzavretý v priestoroch cirkví. Kristus je však ten, ktorý prichádza a cirkev i svet k Nemu upierajú svoj pohľad.²⁰

Modely reformačných cirkví

Vysvetlime si teraz rôzne možnosti cirkevného zriadenia uplatňovaného v protestantských cirkvách. Miestna zodpovednosť za vysluhovanie sviatostí dala vznik zboru starších - presbyterov, ktorí boli predstaviteľmi cirkvi, poverenými ľudom k vykonávaniu svojho úradu. V tomto presbyternom modele nie je kladená zodpovednosť na jednu osobu, pretože plnosť duchovných darov nie je pripisovaná jednotlivcovi. Kongregačný model taktiež preferuje kolektívne rozhodovanie v miestnom cirkevnom spoločenstve, ale až natoľko, že odmieta akékoľvek nadregionálne cirkevné štruktúry a konkrétna cirkevná obec je autonómnou. Presbyterno - synodny model je uplatňovaný najčastejšie. Tieto synody sú zvláštne princípom delegácie členov miestnou obcou, pričom však nie sú ich hovorcami, sú vyslanými delegátmi jednajúcimi podľa svojho svedomia v súlade s pravidlami Božieho Slova. Tento model prostredníctvom synody nahrádza biskupský úrad. Synody taktiež volia predstaviteľov jednotlivých lokálnych cirkevných spoločenstiev, avšak konkrétne právomoci synód sa medzi jednotlivými cirkvami líšia. Zostáva však všeobecný princíp delegovania a subsidiarity. Zhrnúc všetky tri modely, reformačné cirkvi uprednostňujú korporatívne rozhodovanie.

Protestantské cirkvi na Slovensku nadväzujú na spoločnú československú tradíciu viacerých reformných prúdov. Národná Cirkev Československá husitská síce nadväzuje na katolícku tradíciu, avšak spája tradície cyrilometodské, husitské a bratské. Jej bohoslužby majú rovnakú základnú štruktúru ako katolícka liturgia, objavujú sa však i prvky liturgie východnej, keďže svoj vývoj táto cirkev spája s tzv. pravoslávnu krízou na našom území. Podľa O. I. Štampacha sa dnes teológia tejto cirkvi vyprofilovala až do unitárstva, kedy miestnou jednotkou je náboženská obec a najvyšším orgánom cirkvi je snem.²¹

Tradičné protestantské cirkvi priamo nadväzujú na učenie iniciátorov tzv. druhej reformácie: M. Luthera, H. Zwingliho a J. Calvina. Podľa O. I. Štampacha neexistuje priame dedičstvo prvej reformácie vo forme ekleziálneho útvaru, pretože Jednota bratská prešla silným vplyvom druhej reformácie.²² Na Lutherovu reformáciu nadväzujúca cirkev je na Slovensku Evanjelická cirkev augsburského vyznania /ECAV/ a cirkev nadväzujúca na Kalvínovu reformáciu vo Švajčiarsku je na Slovensku Reformovaná cirkev.

V iných krajinách, kde sa spojili do únie, hovoríme o cirkvách unionovaných. V Čechách a na Morave tak po únii kalvínskeho a luterského prúdu protestantizmu vznikla Českobratská cirkev evanjelická. Oddelene však existuje Sliezska evanjelická cirkev

²⁰ FILIPI, P. : *Cirkev a cirkve*. Kapitoly z ekumenickej ekleziologie. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury , 2000, s. 107.

²¹ ŠTAMPACH, O. I. : *Nástin ekumenickej ekleziologie*. Praha : Univerzita Karlova, 1995, s. 50.

²² ŠTAMPACH, O. I. : *Nástin ekumenickej ekleziologie*. Praha : Univerzita Karlova, 1995, s. 51.

augšburského vyznania a Luterská evanjelická cirkev augšburského vyznania. Avšak taktiež vplyv kalvinizmu na anglikánsku cirkev a vznik oddelených prúdov presbyterianizmu a kongregacionalizmu nie sú natoľko relevantné v súvislosti s vývojom situácie na Slovensku, preto sa nimi nebudeme zaoberať.

Medzi ostatné reformované cirkvi patria cirkvi evanjelikálne, kde je zbor chápaný ako miestna cirkev, čo vyjadruje i jeho autonómiu. Podľa katolíckeho teológa O. I. Štampacha nie je možné u evanjelikálnych teológov hovoriť o systematickej teologickej práci, iba implicitnú ekleziológiu môžeme podľa neho vidieť v niektorých ich homiletických prejavoch. Zo zahraničných autorov cituje len K. Bartha, evanjelikálneho teológa, podľa ktorého katolicita súvisí s jednotou cirkvi a zároveň cirkev žije v rôznych formách. Nepatrí k pravej cirkvi, podľa jeho výkladu, len falošná cirkev a cirkev je taktiež *communio sanctorum* (spoločenstvo vo svätých skutočnostiach). Skupina evanjelikálnych cirkví vykazuje podľa O. I. Štampacha rovnaké rysy ekleziológie publikované v oficiálnych dokumentoch a populárnych textoch, avšak taktiež väčšiu zhodu s katolíckou cirkvou než tradície protestantské cirkvi. A to „dejinným rozvinutím novozákonných základov cirkevnej štruktúry“.²³ Ekleziológia sa skutočne stáva závažným problémom v ekumenickom dialógu s evanjelikálnymi cirkvami, keďže osobná skúsenosť veriaceho má v teológii dôležitejšiu úlohu než prislusnosť ku konfesii. Preto je dôležité, aby evanjelikálne cirkvi diskutovali medzi sebou na úrovni ekumenických dialógov a zhodli sa na vzájomne uznávanom učení o cirkvi tak, aby boli schopné spoločne vystupovať v dialógu o ekumenických otázkach. Budovanie jednoty medzi evanjelikálnymi cirkvami by malo prebiehať súbežne s komplexnou ekumenickou prácou teológov a kresťanov všetkých konfesií. Spoločná formulácia v kontexte základných teologických disciplín má potenciál posunúť vpred problém akceptácie evanjelikálnych stanovísk v ekumenizme.

3 Záver

Ekumenizmus v regionálnych cirkevných štruktúrach je priamo závislý od výsledkov celosvetových ekumenických dialógov a iných nástrojov ekumenizmu. Zahŕňa organizované snahy o zblíženie kresťanských cirkví. Vo voľnejšom zmysle sa však jedná i o spoluprácu nie konfesijne, ale miestne oddelených cirkví. Ekumenizmus taktiež skúma dôvody, ktoré viedli k rozdeleniu cirkví a zaoberá sa možnosťami znovuzjednotenia. Ide o odmietnutie definitívnosti reality rozdelenia a proklamáciu zmysluplnosti snáh o zmenu súčasného stavu. Ekumenické hnutie sa vo svojich začiatkoch snažilo o spoluprácu v oblastiach, ktoré nespochybňovali identitu cirkví. Zároveň však môžeme snahy hnutia definovať ako hľadanie jednoty raz danej Kristom. Toto snaženie však bolo často poznačené snahami jednotlivých skupín kresťanov a hnutí, nie cirkví ako takých. Je úspešnejšie práve v spolupráci naddenominačných štruktúr, než v spolupráci jednotlivých cirkví. Ich snaženie je však nasmerované k spolupráci a k jednote cirkví.

Preto je dôležité pokračovanie ekumenických dialógov v predmete ekleziológie, s cieľom reálneho budovania jednoty kresťanských denominácií na miestnej i celosvetovej úrovni. Nie je totiž možné zmieriť sa dosiahnutým stavom v ekumenickej práci, ale je potrebné aby sa naďalej hľadali aj nové prístupy a cesty v nachádzaní jednotiacich prvkov

²³ ŠTAMPACH, O. I. : *Nástin ekumenické ekleziologie*. Praha : Univerzita Karlova, 1995, s. 82.

ako prostriedkov ekumenizmu. Jedným z takýchto prvkov je i ekleziológia. To znamená hľadanie spoločne prijateľného vyjadrenia toho, čo a hlavne kto cirkev Kristova v dnešnom svete je. Vzájomná akceptácia v príslušnosti ku Kristovi medzi kresťanskými cirkvami je toho podmienkou. Pričom zároveň neutíchajúci ekumenický dialóg v teologických otázkach, teda aj v oblasti ekleziológie, by mohol priniesť nový entuziazmus v hľadaní vzájomnej lásky a porozumenia medzi kresťanmi. Bez falošných nádejí a naivity v očakávaní skorého zmierenia a zjednotenia, avšak v neprestajnom snažení a hľadaní nových ciest. Pretože ak nekráčame vpred, automaticky zaostávame. Ak sa prestaneme starať o započaté dielo dnes, zajtra budeme na nižšom stupni vývoja ako sme boli včera. Hľadanie spoločných ekleziologických stanovísk evanjelikálnych cirkví je taktiež výzvou ku práci na pravej podobe ekumenizmu, bez jednoduchého odsúdenia nesprávnych ekumenických dôrazov a následného dištancovania sa od namáhavej ekumenickej práce.

Mgr. Viktória Šoltésová (1974) - učiteľka na Katedre evanjelikálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici.

Filosofická hermeneutika Paula Ricoeura a výklad Písma

Pavel Hošek

PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS OF PAUL RICOEUR AND THE INTERPRETATION OF THE SCRIPTURE

In this article the author presents the key ideas of the philosophical hermeneutics of Paul Ricoeur, especially as they are applicable in biblical interpretation. One of the essential emphases of Ricoeur's hermeneutics is his insistence that a written text is to some extent independent on the conditions of its origin. Ricoeur therefore refuses the one-sidedness of any hermeneutical approach, based solely on a hypothetical reconstruction of "authorial intent".

Ricoeur also employs Gadamer's idea of the fusion of the horizons in the process of interpretation, namely, the horizon of the text and the horizon of the reader. This idea makes it possible to view interpretation of the sacred text as a dynamic process with its own history (i.e. tradition), as the text is interpreted in a historically changing cultural, social and religious environment.

Ricoeur also insists (against the structuralists) on the referential dimension of sacred texts. By that he doesn't mean primarily historical or metaphysical referentiality, but rather how the text reflects a particular self-understanding of the subject, i.e. how the text embodies a particular way of "being in the world". This particular understanding of human existence is encoded not just in the predominant ideological message of the text, but especially in its narrative structure, its guiding metaphors and symbols.

That is why such textual components as the plot of the story, metaphorical or mythopoeic quality of the text, particularities of language and mode of expression etc. cannot be "translated" into abstract propositions. Only in their literal, raw form do they preserve the text's particular vision. That is why the historical critical analysis can never be the final stage of interpretation. As Ricoeur says, after the "first naivete" has been deconstructed by "hermeneutics of suspicion", we have to struggle for hearing the message of the text anew (hermeneutics of restoration), passing thereby into the stage of "second naivete".

In the concluding paragraphs of the article, the author summarizes Ricoeur's hermeneutical insights, analyzed in the article, and suggests their application in biblical interpretation.

Chtěl bych v tomto článku představit některé klíčové myšlenky filosofické hermeneutiky Paula Ricoeura. Ricoeur se ve svém projektu hermeneutiky (je žákem otců moderní hermeneutiky Heideggera a Gadamera)¹ zabývá velmi podrobně interpretací posvátných textů uprostřed komunity věřících. Mnohé z jeho základních myšlenek lze tedy přímo aplikovat při výkladu Pisma v rámci křesťanské církve. V tomto článku se proto pokusím shrnout některé podněty a důrazy, jimiž může Ricoeurovo dílo obohatit biblickou hermeneutiku.

Jako Francouz se Ricoeur musel vyrovnávat s velmi vlivnou školou hermeneutiky, která se ve Francii zrodila a měla zde své nejsilnější zastánce, tedy se strukturalismem.² Strukturalistický přístup v interpretaci vědomě odhlíží od referenční dimenze textu (resp. považuje ji za prakticky irelevantní). To podstatně spatřuje ve vnitřní provázanosti jednotlivých veličin uvnitř textu (hlavní hrdina, oponent, struktura zápletky atd.). V aplikaci na posvátné texty to znamená, že je zcela nepodstatné, k čemu vnějšímu text odkazuje, text je do sebe uzavřený systém, který nepotřebuje odkazovat mimo sebe k reálným entitám (tato škola interpretace vznikla částečně jako reakce na neplodné a spekulativní postupy tzv. historicko-kritické školy výkladu, která se naopak soustředila pouze a výhradně na mimotextovou referenční rovinu).

Ricoeur souhlasí se strukturalisty, že výpověď, jakmile byla písemně ztvárněna a stala se textem, nabývá jakési autonomie³ a nezávislosti na původních okolnostech vzniku a dokonce i na intenci vlastního autora textu.⁴ Ricoeur však trvá proti strukturalistům na referenčním charakteru textu,⁵ text vypovídá o mimotextové skutečnosti, nikoli jen sám o sobě.⁶ Jak k tomu podle Ricoeura dochází?

Ricoeur má za to, že význam textu není ukončen, resp. není totožný se zamýšleným významem původního autora (pro původní adresáty), ale že je v zásadě otevřený a "děje se". Dochází k tomu při recepci daného textu (tj. čtení): horizont textu (tj. vidění čili "projekt" světa, které představuje) se prolíná s horizontem čtenáře (určeným jeho předporozuměním, formovaným dobou, kulturou, výchovou atd.), a význam textu aktuálně vzniká právě a teprve při tomto prolínání horizontů,⁷ tedy vždy znovu, dokonce i při opakovaném čtení daného textu tímtež čtenářem. Text stále znovu nabízí čtenáři konfrontaci svého (textuálního) světa se světem čtenářovým.⁸ Z posvátných textů (např. bible), které jsou stále znovu čteny uprostřed věřícího společenství, se takto odvíjí dynamický interpretační proces, v němž dochází k dialektické interakci mezi měnícím se horizontem věřících (který se posouvá spolu s proměňujícím se předporozuměním) a "textuálním světem" kanonického spisu, který takto orientuje čtenáře a podílí se na dynamickém formování "symbolického

¹Ricoeur P., *Figuring the Sacred*, Fortress Press, Minneapolis, 1995, s. 9, viz též Ricoeur P., *Myslet a věřit*, Kalich, Praha, 2000, s.40n, 54n.

²Srovnej k tomu Ricoeur P., *Myslet a věřit*, 105nn.

³Ricoeur P., *Interpretation theory*, Texas Christian University Press, Fort Worth, 1976, s. 29.

⁴Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, Oikumene, Praha, 1993, s. 249-250, Ricoeur P., *Figuring the Sacred*, 219.

⁵Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 14.

⁶Viz také Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 24, 202.

⁷Ricoeur P., *Reflection and Imagination*, (A Ricoeur Reader) Valdes M., ed., Harvester Wheatsheaf, London, 1991, s. 38.

⁸Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 250, Ricoeur P., *Myslet a věřit*, 220.

universa" věřícího společenství.⁹ Noví a noví čtenáři (resp. interpreti) odkrývají v textu stále nové a nové dimenze významu. Nikdo nemá právo tento interpretační proces uzavřít a prohlásit svůj či nejmodernější (nebo "nejvědeckější") výklad za definitivní a hotový.¹⁰ V tomto smyslu se tedy význam posvátného textu "děje", je neukončený a neukončitelný, přinejmenším dokud existuje interpretační komunita, jejíž sebeporozumění je tímto posvátným textem utvářeno.¹¹

Přesvědčení o aktivní roli čtenáře ovšem pro Ricoeura neznamená, že text je pouze mediem čtenářových projekcí, jak tvrdí někteří zastánci tzv. *reader response criticism*. Ricoeur, jak bylo řečeno (na rozdíl od stoupců strukturalismu), trvá na důležitosti referenční dimenze textů, a to i textů zcela poetických, jako jsou například biblické žalmý nebo Ježíšova podobenství. Nemá zde ovšem na mysli primární rovinu historické či metafyzické fakticity, nýbrž spíše tzv. "mimetickou funkci"¹² fiktivních textuálních světů, resp. mytopoetických literárních útvarů. Tímto Aristotelovým pojmem (*mimesis*)¹³ Ricoeur označuje skutečnost, že i nejfiktivnější vyprávění, i nejlyričtější poezie, i nejbizarnější mýtus vypovídá něco o člověku a o světě, v němž žije resp. rozvrhuje a před čtenářem otevírá nějaký způsob bytí ve světě.¹⁴ Tím, že se zřikají primárního referenčního odkazování (ve smyslu historiografie či metafyziky), získávají tyto texty paradoxně "svobodu"¹⁵ k metaforickému zrcadlení hlubších rovin skutečnosti, takových, které abstraktní diskurs či historiografický popis nedokáže zachytit.¹⁶

Při četbě dochází k tomu, že je čtenářův svět konfrontován se světem textu, tento textuální svět mu díky své mimetické povaze zprostředkuje nové zkušenosti a perspektivy

⁹Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 251.

¹⁰V souvislosti se symbolickou řečí náboženství hovoří Ricoeur o "nerozbornosti" symbolů, příkladem je antropologická symbolika Genesis 1-2, k tomu srov. Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 103, nebo obraz nadzemských mocností v pavlovských spisech Nového Zákona, srov. *Život, pravda, symbol*, 109.

¹¹O neukončitelnosti interpretačního procesu u Ricoeura srov. Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 164. Každá ontologie, fixující metafyzický referent posvátných textů jakožto jejich definitivní výklad, je tak u Ricoeura eschatologickým příslibem, nikoli předmětnou jistotou. Samotná Ricoeurova definice náboženství obsahuje tento předpoklad: nezbytnými prvky náboženství jsou podle něj: předcházející a zakládající slovo, prostředkování písmem a dějiny interpretace, srov. Ricoeur P., *Myslet a věřit*, 186.

¹²Ricoeur P., *Reflection and Imagination*, 137nn.

¹³O *mimesis* u Ricoeura viz Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 250, *Myslet a věřit*, 217-218, *Reflection and Imagination*, 117nn. Vedle pojmu *mimesis* užívá Ricoeur v souvislosti s fiktivními texty také příbuzný pojem "neostensivní reference", viz Ricoeur P., *Reflection and Imagination*, 317, a také Ricoeur P., *Interpretation theory*, 37, případně "produktivní (tj. nikoli deskriptivní) reference", srov. Ricoeur P., *Reflection and Imagination*, 129.

¹⁴Srovnej k tomu Ricoeurovo pojetí imaginace in Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 118. Imaginace má podle Ricoeura "heuristickou funkci", otevírá před člověkem nové dimenze skutečnosti, srov. Ricoeur P., *Reflection and Imagination*, 135. V náboženské konverzi jde podle Ricoeura především o reorientaci jeho imaginace, resp. transformaci jeho symbolického universa.

¹⁵Ricoeur P., *Figuring the Sacred*, 8.

¹⁶V souvislosti s výpovědní pravdou mýtu Ricoeur říká, že explikativní funkce (kdy, kde, co, se "stalo") smysl mýtu ani v nejmenším nevyčerpává, srov. Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 162. V souvislosti s mytopoetickou stránkou umělecké tvorby říká Ricoeur, že "umělec křísí nejprvotnější pravdu světa našeho žití, kterou vědec pohřbívá" (*Život, pravda, symbol*, 34). Srovnej také Ricoeur P., *Reflection and Imagination*, 84-85, 133, a také *Život, pravda, symbol*, 12-13.

vidění světa a sebeporozumění, rozšiřuje a obohacuje jeho bytí,¹⁷ umožňuje mu sebe-transcendenci, mění konfiguraci jeho imaginace, mění tedy způsob, jakým čtenář vnímá svět.¹⁸

Ricoeur ovšem nepřekračuje meze, na které v otázce poznatelnosti metafyzických základů skutečnosti poukázal Descartes a později je rozpracoval Kant.¹⁹ Spolu s nimi je Ricoeur ve své epistemologii stoupencem takzvaného obratu k subjektu a je tedy (jako filosof) v zásadě agnostikem ohledně "věci o sobě",²⁰ k níž odkazují posvátné texty: nehledá tedy v jejich referenční rovině ontologická určení poslední skutečnosti.²¹ Daleko spíše chápe tyto texty jako výpovědi zachycující sebeporozumění člověka a jeho vidění světa (ovšem sebeporozumění vytvářené mimo jiné i náboženskou zkušeností setkání s Transcendencí).²² To ovšem neznamená, že by v nich šlo o subjektivní emocionální výlevy. Chápe-li Ricoeur člověka jako pobývání (*Dasein*), které se pokouší porozumět, tj. nalézt smysl Bytí, tedy jako "místo", kde v jistém smyslu Bytí samo smysl získává, mohou autentická vyjádření sebeporozumění člověka a jeho světa, zachovávaná v posvátných náboženských tradicích (a neustále prověřovaná a intersubjektivně verifikovaná resp. modifikovaná v interpretačním procesu), odkazovat k tajemství samotného Bytí, resp. ono samo může v jeho řeči přicházet ke slovu.²³ Člověk je takto čidlem, ohniskem smyslu, Bytí nemá žádný fixní, na člověku nezávislý, předem daný smysl.²⁴

Moderní člověk však už nedokáže bezprostředně přijímat duchovní poselství dávných posvátných textů. Ricoeur zdůrazňuje, že člověk Západu, přinejmenším od doby osvícenství, musí zachovat integritu rozumu, nemůže tedy odhodit kritický přístup a nároky vědy. To ovšem pro Ricoeura nemusí ústít v pozitivistické „odposvátnění univerza“ (Ricoeur užívá v této souvislosti metaforu pouště²⁵). Podle Ricoeura existuje i pro moderního člověka cesta k Posvátnu - tou je ovšem právě interpretační proces.²⁶ Pro interpretaci je charakteristická zvláštní dialektika: na jedné straně dochází k bezprostřední recepci imaginativního náboje textu, je to stádium označované jako přilnutí. Zároveň je toto přilnutí k obsahu textu neustále dialekticky vyvažováno kritickou distanciací, reflexí, racionálním výkladem, tato fáze je označována jako hermeneutika podezření.²⁷ Teprve prolínáním obou těchto pólů²⁸

¹⁷Tuto myšlenku u Ricoeura viz Ricoeur P., *Reflection and Imagination*, 87, Ricoeur P., *Interpretation theory*, 37.

¹⁸Srovnej k tomu Ricoeurovu myšlenku "refigurace", Ricoeur P., *Myslet a věřit*, 112-113.

¹⁹Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 9, *Myslet a věřit*, 112, 188.

²⁰Ricoeur P., *Myslet a věřit*, 190.

²¹O tom viz Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 248nn.

²²Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 243.

²³Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 202.

²⁴Je třeba na tomto místě upřesnit, že Ricoeur je v této věci (epistemologicky) mnohem opatrnější, než jeho učitel Heidegger, jehož příliš nezajištěné výroky o Bytí Ricoeur problematizuje a staví je raději do eschatologické perspektivy (hovoří raději o cestě, tápání, směřování, srov. Ricoeur P., *Figuring the Sacred*, 203-216).

²⁵Ricoeur P., *Symbolism of Evil*, 348-349, viz též Ricoeur P., *Reflection and Imagination*, 485.

²⁶Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 183-187.

²⁷Viz Ricoeur P., *Myslet a věřit*, 98. Právě na této rovině je třeba odhalit explikativní smysl mýtů jako "falešné vědomí", srov. Ricoeur P., *Symbolism of Evil*, 350. Tím se však pravý, "kérygmatický" smysl mýtu teprve uvolňuje, tj. jeho symbolický náboj může působit resp. vypovídat v plné síle, nezdeformován doslovným výkladem. Takto a jenom takto rozumí Ricoeur myšlenku demytologizace: postihuje pouze explikativní

mohou posvátné texty modernímu člověku zprostředkovat a zpřítomňovat Posvátno, o kterém vypovídají, mohou svým metaforickým nábojem nasměřovat čtenáře k tajemství Bytí a vyzařovat jej.²⁹ Toto tajemství dnes není (máme-li zachovat intelektuální poctivost) přístupné přímo, musí být zprostředkováno logem interpretace. Nicméně logos lidské racionality toto tajemství neeliminuje, tj. nedešifruje.³⁰ Proto Ricoeur říká, že můžeme a máme se pokoušet interpretovat výpovědi o Posvátnu, nesmíme však zapomenout, že ještě dříve ony interpretují nás,³¹ a že nikdy nevyložíme tyto výpovědi až do dna, že zde vždy zůstane neodinterpretovaný přebytek významu.³² Byly tu dříve, než naše interpretační pokusy a my tuto předchůdnost musíme respektovat.

Jinými slovy, Ricoeur trvá na tom, že ač symboly Posvátna účinkují bezprostředně na naši imaginaci a jejich zřetězení v posvátných textech působí podmanivou silou, rozum člověka nutí ke kritickému odstupu, analýze a vyhodnocování, zkrátka k interpretaci. Rozum si ovšem vždy musí být vědom svých mezí, vždyť v této interpretaci člověk není neutrální, nýbrž rozvrhuje své bytí skokem víry, která odpovídá na oslovení, zaslechnuté z posvátného textu.³³

Ricoeur právě v tomto smyslu zavádí v teorii interpretace pojem zjevení,³⁴ které chápe jako odhalení nové dimenze sebeporozumění subjektu,³⁵ zprostředkované prolínáním horizontů při recepci posvátného textu.³⁶ Zjevení je mu tedy "událostí nového významu", ke které dochází při čtení náboženského textu, jenž jakoby zprostředkuje setkání s Transcendencí a zpřítomňuje ji v interpretačním procesu.³⁷ Posvátné texty, otevírající tyto nové dimenze významu, působí změny ve způsobu vidění světa a způsobu sebepochopení čtenáře, jejich prostřednictvím dochází k refiguraci jeho imaginace. Čtenář je těmito texty

rovinu mýtu, srov. též Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 163.

²⁸O Ricoeurově kritickém navázání na Gadamera v této myšlence viz Ricoeur P., *Myslet a věřit*, 54-55.

²⁹Ricoeur P., *Figuring the Sacred*, 5, srovnej též Ricoeur P., *Interpretation theory*, 60-63.

³⁰Vedle odstraňování klamu (falešného vědomí) jde v interpretaci podle Ricoeura vždy zároveň o nové oslovení, Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 164.

³¹Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 254.

³²O nadbytku smyslu mýtu (surplus of meaning) u Ricoeura viz Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 163, o s tím úzce související myšlence funkční polysémie viz v téže sbírce str. 143, 195 (srovnej též podobnou myšlenku "šifer transcendence" u K. Jasperse). Podobně v práci *Symbolism of Evil* říká Ricoeur, že "hloubka symbolu je nevyčerpatelná", Ricoeur P., *Symbolism of Evil*, 15-16. Myšlení Ricoeurovi nežije ze sebe, ale ze svého zakořenění v symbolu, srov. *Život, pravda, symbol*, 10. Ricoeur odmítá Descartesovo přesvědčení, že myslící subjekt (cogito) je si neproblematicky a transparentně samozřejmý, podle Ricoeura subjekt naopak dospívá k sobě zprostředkovaně, cestou interpretace zvnějšněných výrazů života, je zakládán oslovením, výzvou, srov. *Figuring the Sacred*, 224, *Myslet a věřit*, 183-184.

³³Jak už bylo výše naznačeno, konverze (skok víry) je pro Ricoeura především transformací imaginace, resp. revolucí v rovině vědeckých představ, Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 119. Dochází k tomu díky prolínání horizontů: textuální svět otevírá čtenáři nové možnosti rozvrhování bytí ve světě.

³⁴O zjevující funkci mýtu viz Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 145-146, 251, srov. též Ricoeur P., *Figuring the Sacred*, 222, a také Ricoeur P., *Interpretation theory*, 68, 94.

³⁵Ricoeur P., *Reflection and Imagination*, 96-97.

³⁶Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 180.

³⁷Blíže o zjevující povaze symbolických resp. mytopoetických výpovědí viz Ricoeur P., *Symbolism of Evil*, 162, 165, 352.

konfrontován a vyzýván k existenciálnímu rozhodnutí, resp. ke skoku víry ve smyslu ztotožnění se s viděním světa a člověka, které nabízejí.³⁸

Z toho, co bylo řečeno o Ricoeurově přesvědčení o principiální neukončitelnosti interpretačního procesu, vyplývá, že tento myslitel trvá na nepřeložitelnosti metafor a mýtů do abstraktního diskursu,³⁹ na jejich neredukovatelnosti do racionálních propozic definitivního výkladu. Takové výklady jsou legitimní, ale vždy dílí a nikdy konečné.⁴⁰ Mytopoetické výpovědi posvátných textů zůstávají napařád výchozí rovinou, k níž je třeba se stále vracet a již nelze nikdy odinterpretovat a tak se jí zbavit.⁴¹

Proto může Ricoeur, který kromě toho, že je filosofem, je také angažovaný křesťan, označovat novozákonní vyprávění o Kristu za mýtus v Eliadeově smyslu.⁴² Události Kristova života se pro křesťany odehrávají *in illo tempore*, jsou periodicky reaktualizovány v průběhu liturgického roku a plní analogickou funkci jako posvátné narace archaických kultur.⁴³ Ricoeur je v tomto smyslu stoupencem narativní teologie,⁴⁴ tedy teologie, která zůstává v rámci sémantického kódu vymezeného biblickými spisy a nepouští se do demytologizačních projektů.⁴⁵ To však pro Ricoeura neznamená fundamentalistické lpění na literě bible, jak už bylo řečeno, v jeho hermeneutice se prolíná postoj přílnutí a postoj kritické distance, teprve potom, co je primární *naïveté* uhlířské víry rozdracena kritickou analýzou,⁴⁶ může z trosek a popela povstat tzv. druhá *naïvita* (*second naïveté*),⁴⁷ která je zcela poučena vědeckými poznatky a kritickou reflexí, přesto však zůstává oslovena a zasažena vnitřní přesvědčivostí a podmanivostí biblického "textuálního světa".

Závěrem shráme nejdůležitější podněty Ricoeurovy hermeneutiky pro výklad biblických textů: 1) Ricoeur (po mém soudu právem) koriguje předůzračnění rekonstrukce

³⁸Ricoeur hovoří jen velice zdrženlivě o náboženské zkušenosti (v tom je jádro jeho sporu s Eliadem), dává přednost filosoficky daleko uchopitelnější jazykové rovině, tj. rovině zvěstování, etických výzev a interpretace (ač v této věci lze u něj zaznamenat jistý posun, srov. Ricoeur P., *Myslet a věřit*, 177, 185). Rozhodující je pro něj zakládající slovo (nikoli náboženská zkušenost), ovšem slovo přicházející *odjinud*, srov. Ricoeur P., *Myslet a věřit*, 181, 183.

³⁹Ricoeur P., *Symbolism of Evil*, 164.

⁴⁰Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 178.

⁴¹Jak již bylo uvedeno, podle Ricoeura je třeba interpretaci odhalit falešné vědomí, tedy odmítnout explikativní funkci mýtu. Ta ovšem není zdaleka tím hlavním, o co v mýtu jde, srov. Ricoeur P., *Symbolism of Evil*, 162, a také Ricoeur P., *Figuring the Sacred*, 4-5.

⁴²Ricoeurova výhrada vůči Eliadeovi spočívá spíše v otázce důrazu (hierofanie u Eliadeho, slovo u Ricoeura), srov. Ricoeur P., *Figuring the Sacred*, 48nn.

⁴³Ricoeur P., *Figuring the Sacred*, 63nn. O Ricoeurově přítakání integraci předkřesťanských a mimokřesťanských náboženských symbolů do křesťanství viz Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 164-167, v konkrétní aplikaci na oblast lidské sexuality tamtéž, 121-125. O jeho myšlence, že nemá-li lidstvo zahynout, musí dojít k renesanci Posvátna, viz Ricoeur P., *Figuring the Sacred*, 63nn (Ricoeur vyloženež nesouhlasí s Bonhoefferovou myšlenkou "dospělého člověka" a sekularizaci hodnotí negativně, srov. Ricoeur P., *Figuring the Sacred*, 63, 67, a také *Myslet a věřit*, 213.)

⁴⁴Ricoeur P., *Figuring the Sacred*, 236nn. Význam slova Bůh nechce Ricoeur kotvit metafyzicky (odmítá např. Tillichovo ztotožnění Boha s Bytím), naopak zakotvuje význam tohoto slova neoddělitelně v biblickém příběhu dějin spásy, srov. Ricoeur P., *Život, pravda, symbol*, 252.

⁴⁵Ricoeur kritizuje Bultmanna za nerozlišování mezi explikativní funkcí mýtu a důležitější, symbolickou funkcí, jež podle něj zůstává nadále v platnosti, srov. Ricoeur P., *Reflection and Imagination*, 487

⁴⁶Ricoeur P., *Symbolism of Evil*, 19.

⁴⁷Ricoeur P., *Figuring the Sacred*, 2, a také Ricoeur P., *Symbolism of Evil*, 351.

autorského záměru v tradiční vykladačské práci. Textu je třeba přiznat jistou autonomii a relativní nezávislost na (vědomém) záměru autora. Hermeneutika založená výhradně na hypotetické rekonstrukci psychologie autora je jednostranná a často velmi spekulativní.

2) Ricoeur také nabízí velmi dynamické pojetí interpretace, které odmítá statické chápání významu jako jednou provždy hotové, uzavřené veličiny. S využitím Gadamerovy teze o prolínání horizontů ukazuje Ricoeur, že význam textu se „děje“ vždy aktuálně, má událostní charakter (Ricoeur zde tedy otevírá biblické interpretaci pneumatologickou dimenzi). Navíc podle tohoto pojetí k významu textu patří i dějiny jeho působení (*Wirkungsgeschichte*), tedy celá „stopa“, kterou daný text zanechal v dějinách.

3) Ricoeur připomíná skutečnost, na kterou poukazyval už M. Heidegger a po něm zejména R. Bultmann, že totiž textuální svět svatého spisu (tj. bible) lze chápat (vedle standardního chápání jakožto inspirovaného Božího Slova) také jako vyjádření jisté „možnosti bytí ve světě“, jako určitou možnost existenciálního „seberozvrhování“, jako zašifrovanou výzvu k jistému „sebepochopení subjektu“. Tyto dvě roviny chápání textu (tedy jako inspirovaného Božího Slova a jako kódované vyjádření jistého sebepochopení a sebevymezení lidského *Dasein*) se nikterak nevyklučují, ale naopak vzájemně doplňují a posilují.

4) Ricoeur podtrhuje neredukovatelnost a principiální „nepřeložitelnost“ biblických vyprávění, metafor a symbolů. Bibli nelze nahradit učebnicí dogmatiky, abstrahující interpretace znamená vždy redukci a ztrátu, bohatě metaforická řeč bible musí trvale zůstat výchozí rovinou každého výkladu. Řeč bible nelze beze zbytku „dešifrovat“ a transponovat do jiného sémantického kódu (srovnej např. moralistický výklad Ježíšových podobností).

5) Ricoeur také poukazuje na to, že historicko-kritická metoda má své meze a že ustrnutí výkladu v rádobě vědeckých rekonstrukcích (kritika pramenů, kritika formy, kritika tradice, kritika redakce atd.) vede celou biblistiku do slepé uličky. Vedle odstraňování „falešného vědomí“ (trojpatrové universum, geocentrické pojetí vesmíru atd.) je třeba vždy nově zápat o oslovení, výklad není ukončen, dokud není interpret zasažen a podmaněn zvěstí biblického textu. Prvotní naivita, poté co je zrušena kritickou fází interpretace, tak může být pozdvižena (*aufgehoben*) v „druhou naivitu“, zachovávající postoj víry a otevřenosti vůči Božímu oslovení.

V této krátké studii základních myšlenek Ricoeurovy teorie interpretace mi šlo o to ukázat, že jeho filosofická hermeneutika má křesťanským teologům a exegetům mnohé co nabídnout, protože se domnívám, že značná část jeho díla zůstává i dnes v evangelikálních teologických kruzích nezpracována a nevyužita.

Mgr. Pavel Hošek, ThD. (1972) – učitel na Evangelikálnom teologickom seminári v Prahe.

Naratívna analýza a výklad niektorých aspektov textu Lk 24,13-35 (I.)

Miroslav Kocúr

NARRATIVE STUDY OF THE PERICOPE OF THE LUKE 24,13-35

The narrative study is a synchronical approach to the reading of this pericope. It should show on its different scenes the development of the plot and the significance of the message of this well known narration. The contribution was divided into two parts. The narrative approach makes possible a better understanding of the text in its literal form and structure. In this way it reveals theological significance of the text from a different perspective. The other approaches are legitimate too, however this paper concentrates itself on narrative analysis. The continuation, the suggested conclusion and the bibliography will be presented in the next number of Evanjelikálny teologický časopis.

Úvod

V súčasnosti výklad biblických textov čelí v každodennej kresťanskej praxi dvom krajnostiam. Jednou krajnou pozíciou je názor, že biblická exegéza je vysoko odbornou a teda len úzkemu okruhu odborníkov uzavretou disciplínou. Neodborná verejnosť sa pre nedostatok vedeckej metodológie a prostriedkov, ktoré sú jej podmienkou tak dostáva do úlohy pasívnych príjmateľov. Na druhej strane sa osobná interpretácia biblických textov posúva v praktickom živote veriacich spoločností na rôznych úrovniach na pole subjektívneho nazerania na texty, kde subjektívizmus osobného čítania akoby viedol priamo k odmietaniu vedeckého výkladu ako spoľahlivého základu pre teologickú reflexiu a duchovný život veriaceho človeka. Postupne vzniká dojem, že priepasť medzi odbornou exegézou a praktickým životom viery sa neustále prehlbuje.

Cieľom tejto práce je predstavenie naratívnej analýzy a jej užitočnosti v praktickej práci s biblickými textami. Pri práci s textom perikopy z Lukášovho evanjelia Lk 24,13-35 sa pokúsím naznačiť plodnosť a zároveň dostupnosť výkladových prostriedkov naratívnej analýzy.

Naratívna analýza je synchronnou metódou prístupu k biblickému textu. Vníma a rešpektuje tú podobu textu, ktorú má pred sebou dnešný čitateľ. Pozornosť čitateľa sa tak orientuje k textu a na základe vnímania textu v jeho napísanej podobe sa snaží dopracovať k jeho vnútornej dynamike vlozenej do samotného textu. Osvetľuje vzťah medzi čitateľom a textom na základe rozprávačskej stratégie, gramatických tvarov jednotlivých slov a literárneho druhu jednotlivých naratívnych celkov ale aj ich jednotlivých častí.

Takýto prístup k textu si nevyžaduje mimoriadne jazykové a exegetické znalosti. Podmienkou jeho zvládnutia je poznanie niektorých základných prístupov pri práci s textom

a cit pre rozprávanie príbehu, ktorý je príbehom nie dávno minulým ale na základe predporozumenia viery je to príbeh, ktorý oživa v každom veriacom človeku.

Cieľom naratívnej analýzy je nové pochopenie textu a jeho odtieňov. Takto sa stanú príbehy napísané v prvom storočí kresťanského letopočtu našimi príbehmi a po identifikácii rozprávača a jednotlivých posolstiev jeho rozprávania sa stáva i čitateľ účastníkom veľkého príbehu viery človeka v jediného Pána a Záchrancu

Analýza jednotlivých scén, osôb, teologických motívov ako aj naznačenej metodológie v kontexte Lukášovho dvojdiela Lk-Sk má prakticky prezentovať metodologické kroky majstra novozákonných rozprávání, evanjelistu Lukáša – autora tretieho evanjelia a Skutkov apoštolov. Lukáš je po Svätom Pavlovi druhým najplodnejším autorom novozákonných spisov. Jedinečnosť jeho diela je v jeho snahe zájsť za horizont Ježišovho verejného pôsobenia a veľkonočného vyvrcholenia jeho pozemského príbehu. Lukáš sa cez Skutki apoštolov prihovára čitateľovi aby ukázal ako Pán prítomný v spoločenstve veriacich naďalej pokračuje vo svojom pôsobení v tomto svete.

Nepochybne táto práca len naznačuje možnosti, ktoré nám ponúka naratívna analýza. Literárna forma textu a jeho štruktúra odкрýva a sprístupňuje lepšie porozumenie teologického významu textu. Ostatné metódy a prístupy zaiste nestrácajú na pozadí naratívnej analýzy svoju platnosť. Naopak, ich komplementarita je zjavná práve pri čítaní príbehu Lukášovho evanjeliového príbehu o Emauzských učeníkoch. Vedomie geografických, historických a teologických okolností a ich širších súvislostí s vykladanou perikopou osvetľuje jej posolstvo. Ak nebudem hovoriť bezprostredne o iných metódach a prístupoch výkladu biblického textu nebude to znamením ich podceňovania. Je to požiadavka nutného vymedzenia predkladanej práce a jej zámeru.

Delimitácia textu perikopy

Ak sa pozrieme bližšie na 24. kapitolu Lukášovho evanjelia zistíme, že v nej môžeme identifikovať tri rôzne rozprávania, perikopy. Tieto tri epizódy vytvárajú spolu rozprávanie udalostí, ktoré sa odohrali po Ježišom pohrebe. Z hľadiska rozprávania je užitočné všimnúť si jednotlivé naratívne jednotky, ktoré spolu tvoria 24. kapitolu. Kľúčom k identifikácii jednotlivých naratívnych jednotiek budú údaje o *časovej* následnosti jednotlivých udalostí, o jednotlivých *miestach* kde sa udalosti odohrávajú. Ďalším kľúčom k identifikácii budú *osoby* vystupujúce v jednotlivých epizodach a *témy*, ktorými sa jednotlivé udalosti zaoberajú.¹

Čas, kedy sa udalosť odohráva je totožný s časom prvej epizódy - evn auvth/| th/| h'me,ra - v *ten istý deň*. Všetky udalosti 24. kapitoly sa odohrali od skorého rána do neskorého večera toho istého dňa. Dvaja učeníci museli prejsť šesťdesiat stádií (približne 11km) do Emauz. Po tom, ako spoznali Ježiša prešli tú istú vzdialenosť späť do Jeruzalema. "Cudzinca" pozvali ku stolu keď už bol takmer večer (v.29). Po ich návrate do Jeruzalema

¹ Cf.: JEAN-NOËL ALETTI, *Il Racconto come Teologia*, 213.

už bola pravdepodobne noc. Verše 1-12 rozprávajú príbeh o ženách, ktoré idú k hrobu a o tom, ako ich aj Petra prázdny Ježišov hrob zanecháva v neistote.

Miesto sa mení v 13 verši. Prvých dvanásť veršov sa odohráva v Jeruzaleme v prvý deň týždňa zavčas ráno. Hlavnými postavami sú ženy a Peter. Dvaja z učeníkov išli do dediny zvanej Emauz asi jedenásť kilometrov od Jeruzalema.² Čitateľ ostáva na ceste do Emauz a potom v Emauzoch, až do chvíle, kedy sa v 33. verši učenici rozhodnú okamžite vrátiť do Jeruzalema. Jedenástim a tým, čo sú spolu s nimi zhromaždení chcú oznámiť čo sa im stalo na ceste. Verše 33-35 nie sú len záverom príbehu. Sú z hľadiska rozprávačskej stratégie aj prechodom a spájajú predchádzajúcu epizódu s tým, čo sa stane v Jeruzaleme.³

V 13. verši vnímame aj zmenu *osôb* ako protagonistov deja. Na scénu prichádzajú po Petrovi a ženách *dvaja z nich* (zo skupiny zhromaždenej s jedenástimi, ako sa uvádza vo vv. 9-10) du, o evx auvtw/n. V priebehu ich diskusie sa k nim v 15. verši pridáva aj Ježiš. 13. verš taktó uvádza aj novú *tému*. Po príbehu pri prázdnom hrobe kráčame spolu s dvoma učeníkmi a Ježišom do Emauz a sledujeme ich rozhovor. Cesta do Emauz je v podaní dvoch učeníkov prerozprávaním všetkého, čo sa stalo v Jeruzaleme v tých dňoch. Potom nasleduje Ježišova reakcia a jeho interpretácia udalostí, ktorá pri lámaní chleba a rozpoznaní «cudzincovej» identity obidvoch učeníkov privádza k návratu do Jeruzalema. Výraz kai. ivdou, jednoznačne oddeľuje perikopu od predchádzajúcej udalosti prázdneho hrobu. Uvádza túto novú naratívnu jednotku. Upriamuje pozornosť čitateľa na cestu vedúcu do Emauz. Už nie sme v Jeruzaleme. Aj keď táto uvádzacia formula nemusí byť všeobecne považovaná za znamenie novej perikopy, v našom prípade celkom iste plní túto funkciu.⁴ Na začiatku 13. verša má upriamiť pozornosť čitateľa na novú situáciu, a túto funkciu nadobúda celkom jednoznačne pri pohľade bezprostredný kontext novej naratívnej jednotky.

Podľa práve popísaných kritérií môžeme teda vnímať 13. verš ako začiatok novej perikopy. Ako sme už spomenuli, verše 33-35 nie sú len záverom ale sú aj prechodom spájajúcim predchádzajúcu pasáž s nasledujúcou naratívnou jednotkou.⁵ Nová naratívna jednotka začína 36. veršom. Nové *miesto* deja, ktorým je opäť Jeruzalem, nové *časové vymedzenie* – po návrate do Jeruzalema k novým *osobám* ako účastníkom deja – jedenástim a k tým, čo boli s nimi ako aj nová *téma* – zjavenie sa Ježiša širšiemu okruhu učeníkov, ich rozposlanie a Ježišovo nanebovstúpenie sú celkom jednoznačne znamením novej naratívnej jednotky.

² poreuo,menoi eivj kw,mhn avpe,cousan stadi,ouj e`xh,konta avpo. Vlerousalh,m(h-| o;noma VEmmaou/j

³ Cf.: RICHARD J. DILLON, *From eye-witnesses to ministers of the word* (AnBib 82; Rome 1978), 92.

⁴ Cf.: PETER FIEDLER, *Die Formel „und siehe“ im Neuen Testament* (StANT 20; Kösel Verlag München 1969), 37 a diskusiu k danému miestu v RICHARD J. DILLON, *From Eye-witnesses to Ministers of the Word*, 83.

⁵ Cf.: Podľa GERARD GENETTE, *Figures III* (Poétique, Paris 1972), 139-141 je možné hovoriť pri tomto prístupe, kedy záver jednej naratívnej jednotky je zároveň i spájajúcim prechodom k novej naratívnej jednotke v rámci toho istého naratívneho celku, o tzv. *elipsis*.

Všetky udalosti 24. kapitoly sa odohrali v ten istý deň avšak na základe časových údajov môžeme určiť ich časovú následnosť ako i celkový vývoj naratívneho celku. Tri epizódy 24. kapitoly sú zreteľne odlišené a krok za krokom stupňujú a objasňujú spoľahlivosť faktu Ježišovho zmŕtvychvstania, posilňujú nádej čitateľa⁶ a postupne pripravujú poslednú scénu Lukášovho evanjelia.⁷

Pri celkovom pohľade na štruktúru rozprávania 24. kapitoly, môžeme v perikope Lk 24,13-35 vidieť naratívnu jednotku širšieho naratívneho celku 24. kapitoly. Verš 13 predstavuje celkom zreteľne jej začiatok a verše 33-35 jej inkluzívny záver, ktorý je však aj prechodom a spájajúcim prvkom s nasledujúcou epizódou 24. kapitoly.⁸

- Didaktický význam delimitácie textu

Delimitáciou textu chceme sústrediť pozornosť pri čítaní textu Písma na ucelený rozprávačský celok. Podnadvisy či názvy jednotlivých perikop vo vydaniach Svätého Písma môžu pôsobiť tak, že čitateľ už nevenuje pozornosť posolstvu jednotlivých statí. Delimitácia a vnímanie presne vymedzeného rozprávania otvára možnosť lepšieho a nového kontaktu s čítanou staťou. Pri vysvetľovaní a zaoberaní sa menšími naratívными jednotkami sa dostávame hlbšie k posolstvu. Osoby, miesto, časové údaje ako i téma, ktorú čitateľ vníma má viesť na základe informácií do sveta rozprávania a na základe týchto faktov postupne upútať pozornosť a zvýšiť vnímavosť pri práci s biblickým textom ako základu katechézy a jej životného ukotvenia. Súvislosť témy s celkovým teologickým zámerom Lukášovho evanjelia (Lk 1,4) sa postupne osvetľuje. Postupne môžeme začať vnímať samotný dej a posolstvo rozprávania.

Scény

Prvou scénou perikopy situácia opísaná vo veršoch 13-16. Predstavenie situácie a osôb nás privádza do spoločnosti dvoch učeníkov, ktorí kráčajú do Emauz. Pre charakteristiku osôb aj situácie ako takej je dôležité vnímať, že učenici sa pohybujú od Jeruzalema smerom k jeho perifériám. Tento fakt zdôrazňuje atmosféru sklamania. Ježišovo účinkovanie v Lukášovom evanjeliu je orientované smerom do Jeruzalema.⁹ Situácia sa teraz mení. Smer od Jeruzalema smerom na jeho okraj a mimo neho nie je len bezvýznamnou priestorovou informáciou. Tento geografický údaj má svoj teologický rozmer. Lukáš takto ukazuje odstredivý pohyb dvoch učeníkov, ktorí opúšťajú centrum, ku ktorému smerovala Ježišova misia.¹⁰

⁶ Cf.: Lk 1,4.

⁷ Cf.: JEAN-NOËL ALETTI, *Il Racconto come Teologia*, 11.

⁸ Je možné hovoriť v tomto prípade o minirozprávaní Lk 24,13-35 ako časti makrorozprávania. Naše rozprávanie je časťou reťaze epizód, ktoré vytvárajú spoločne poslednú kapitolu Lukášovho evanjelia. Samo o sebe je toto minirozprávanie prechodom od osobného zážitku jednotlivcov pri prázdnom hrobe k zjaveniu sa Ježiša uprostred jedenástich.

⁹ Cf.: JEAN-NOËL ALETTI, *L'Art de Raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (Le Seuil, Paris 1989), 134.

¹⁰ Cf.: Lk 13,22. 33.

Vyjadrenie «*ich oči boli zastreté, aby ho nepoznali*» oi` de. ovfqlmoi. auvtw/n evktratu/nto tou/ mh. evpignw/nai auvto,n vovádza čitateľa do vnútorného sveta dvoch učeníkov. Rozprávač takto nepriamo hovorí čitateľovi, že treťou osobou na ceste je Ježiš, avšak dvaja učeníci nie sú schopní ho spoznať. Pasívna forma *ich oči boli zastreté* otvára možnosť pre *passivum divinum* – pasív Božieho pôsobenia.¹¹ Verš 16 je vlastne prechodom od slovného opisu situácie – *telling*¹² – ku samotnému dialógu, kedy rozprávač prenecháva iniciatívu jednotlivým postavám a cez vzájomný dialóg ich necháva vyjadrovať ich pohľady, názory a myšlienky. Takto sa z čitateľa stáva pozorovateľ toho, čo mu rozprávač ukáže. Tento prístup, ktorý sa na základe toho, že rozprávač cez priamu reč jednotlivých postáv len minimálne vyjadruje svoje vlastné pohľady sa nazýva aj *showing*.¹³ Týmto prístupom rozprávač vytvoril aj atmosféru, v ktorej čitateľ dialóg vníma. Učeníci nie sú schopní rozpoznať v «*cudzincovi*» Ježiša, kým čitateľ to už na základe predchádzajúcej informácie, ktorú mu rozprávač o identite neznámeho spolupútnika poskytol, vie. Tým sa čitateľ mimovoľne dostáva do rozpoloženia, kedy je na základe informácie, ktorú dvaja učeníci nemajú, vo výhode. V čitateľovom vnútri sa takto otvára hodnotiaci proces. Na jeho základe sa začína proces identifikácie s jednotlivými postavami deja.

Druhá scéna je vymedzená veršami 17-29. Nachádzame v nej dialóg medzi dvoma učeníkmi a Ježišom. Dialóg spúšťa Ježišova otázka. Takto rozprávač vytvára pre Kleopasa príležitosť predstaviť vnímanie udalostí posledných dní v spoločenstve Ježišových učeníkov. Vyvrcholením rozprávania je fakt, že „*cudzinka*“ takmer obviňuje z neznalosti momentálnej situácie v Jeruzaleme a tým je vnesená do celej epizódy zápletky vyvolávajúca v rozprávaní a vo *vývoji deja* isté napätie.

Na Ježišove otázky sa pri pohľade na jednotlivé scény môžeme dívať aj ako na prirodzený prostriedok, ktorý vytvára Kleopasovi priestor, v ktorom by vyjadril svoj postoj k posledným udalostiam. Rozprávač má príležitosť aby ukázal, ako širší okruh Ježišových učeníkov a nasledovníkov (vv. 22-24) vnímal Ježišovu smrť a poslanstvo žien o tom, že Ježiš už v hrobe nie je. Rozčarovanie obce je zrejmé z výpovede v. 21: „*A my sme dúfali, že on vykúpi Izrael*“ (h`mei/j de. hvlpi,zomen). Kleopas nesumarizuje len udalosti posledných dní. *Cudzincovi* vykladá celý Ježišov príbeh jeho života a verejného pôsobenia. Inými prostriedkami rozprávač ukazuje to, čo už raz povedal a čitateľ má takto možnosť ešte raz vidieť prístup učeníkov k Ježišovi. Kleopasovo rozprávanie končí konštatovaním, že ženy Ježiša nevideli. Táto výpoveď nadobúda svoju skutočnú dôležitosť na pozadí skutočnosti, že ani Ježišova fyzická prítomnosť nie je dostatočným prostriedkom k jeho poznaniu. Ani Kleopas – podobne ako ženy – Ježiša stále nevidí.

Ježišova odpoveď a jeho interpretácia Písem začínajúca Mojžišom a cez prorokov smerujúca k nemu samému sa začína vyčítavým tónom. Jeho výklad je aj oveľa kratší ako výklad učeníkov a rozprávač mu venuje podstatne menej priestoru – jeden jediný verš (v.27). Naopak, udalosti posledných dní zaberajú v podaní Kleopasa sedem veršov (vv. 18-24).

¹¹ Cf.: RICHARD J. DILLON, *From Eye-witnesses to Ministers of the Word*, 104.

¹² Z anglického «*to tell*» vyrozprávať, povedať.

¹³ Z anglického «*to show*» ukázať.

Pri celkovom pohľade na jednotlivé scény vidíme, že spolu s plynúcim časom – *Zostaň s nami, lebo sa zvečerieva a deň sa už schýlil!* (v.29) a putovaním smerom do Emauz sa progresívne rozvíja aj dialóg. Tento súbežný progres v čase, priestore i v poznávaní hlbších súvislostí dejín spásy dodáva rozprávaniu veľký dynamizmus. Dialóg nadobúda v tomto kontexte takmer charakter dišputy. Učeníci, ktorí si mysleli, že vedia všetko o tom, čo sa stalo v Jeruzaleme v posledných dňoch, začínajú počúvať cudzinca. Autor pomáha čitateľovi explicitným komentárom spoznať cudzincovu identitu. Učeníci však ešte stále nie sú schopní spoznať v cudzincovi Ježiša.

Záver tejto scény prináša však výrazné zmiernenie napätia. Učeníci nepozývajú cudzinca k stolu len formálne. Ich pohostinnosť je aj príležitosťou pre ďalšie rozvinutie dialógu. Rozprávač sa nezmieňuje o tom, aký dojem urobil cudzinec na učeníkov. Z faktu, že sa rozhodli pozvať ho aby ostal s nimi, je možné predpokladať, že ich „cudzincov“ výklad Písmom zaujal. Zmena vo význame jednotlivých udalostí je zreteľná. Pozornosť sa sústreďuje a centrum sa posúva nie vo vonkajšom priebehu udalostí ale v ich vnútornom pochopení. Túto pozornosť usmernil Ježiš sám: „*Či nemal Mesiáš toto všetko vytrpieť, a tak vojsť do svojej slávy?*“ (v.26).

Tí, ktorí chceli cudzinca učiť, stávajú sa jeho poslucháčmi a jeho žiakmi. Ich spôsob chápania udalostí posledných dní začína dostávať vážne trhliny. Bolo v zásade nesprávne a Ježišova interpretácia úplne zotáznila ich hodnotový systém, ich spôsob videnia sveta ako aj situáciu Izraela v tomto svete.

Zmena perspektívy, ktorá nastala, sa posúva z bezprostredného pohľadu na udalosti posledných dní na dejiny spásy. Pri tomto presune dôrazu sa ukazuje, že oproti viditeľným udalostiam posledných dní vystupuje do popredia hlbší a vnútorný súvis týchto udalostí s Mojžišom a so všetkými prorokmi. Presun a vnútorný prerod učeníkov je poznačený zmenou ich vnútorného postoja. Z rozčarovania sa stáva nádej. Rozprávač necháva hovoriť Ježiša. On je hlavným aktérom, ktorý posúva učeníkov k novému pochopeniu. Dialóg dostáva nový dynamizmus.

Začiatok *tretej scény* môžeme vidieť vo verši 30. Scéna lámania chleba sa odohráva po tom, ako učeníci pozvali cudzinca, aby s nimi ostal. Ježiš im ako keby chcel ešte raz dať príležitosť, aby ho spoznali. Climax – vyvrcholenie tejto scény je zrejme aj vyvrcholením celej našej perikopy. Verš 31 hovorí: „*V tom sa im otvorili oči a spoznali ho*“. V tomto momente spoznávajú popri čitateľovi aj učeníci cudzincovu pravú identitu. Spoznávajú Ježiša pri lámaní chleba. Implicitne sa takto zjednocuje čitateľovo poznanie a poznanie dvoch učeníkov. Postupne učeníci spätne komentujú, ako sa táto zmena v ich vnútri odohrávala už na ceste počas Ježišovho výkladu: „*Či nám nehořelo srdce, keď sa s nami cestou rozprával a vysvetľoval nám Písma?*“ (v. 32).

Štvrtá scéna v 33. verši pozostáva z okamžitého návratu dvoch učeníkov do Jeruzalema. Tam nachádzajú jedenástich a tých čo boli s nimi. Rozuzlenie perikopy sa ukazuje stále zreteľnejšie. Po tom, ako učeníci spoznali Ježiša, vracajú sa späť ku spoločenstvu v Jeruzaleme a ohlasujú mu správu o vzkriesenom Pánovi.

Veršom 34 sa dostávame k *piatej scéne*, ktorá je obohatená o jeden nový prvok. Podľa toho, čo učeníkom hovoria zhromaždení, vzkriesený Pán sa zjavil aj Šimonovi. Po tejto správe aj oni vyrozprávajú svoj zážitok z cesty do Emauz a ako oni spoznali Pána pri lámaní

chleba. Stretnutie dvoch učeníkov s jedenástimi a fakt, že Ježiš sa zjavil aj Šimonovi posilňuje dôveru čitateľa. Rozprávač v nepriamej reči jednou vetou vlastne zhrnul ich príbeh a zdôraznil, že ho spoznali pri lámaní chleba. Rozprávač opakovane¹⁴ zdôrazňuje najdôležitejšie fakty samotného príbehu a vnútornú súvislosť obidvoch jej častí.¹⁵

- Didaktický význam analýzy jednotlivých scén

Súčasný čitateľ vníma veľa faktov cez dramatické a názorné posolstvá, ktoré mu predkladá moderná technológia elektronických médií. Rozprávanie ako literárny druh nepoužíva kameru, zvuky, hudbu ako prostriedky na upútanie pozornosti čitateľa. Ak však vieme predstaviť sled jednotlivých scén a objaviť ich vnútornú dynamiku, posúvame sa bližšie k možnosti odhaliť vnútornú dynamiku rozprávania. Pozornosť čitateľa biblického textu sa zvyšuje zapojením predstavivosti a rozprávačská technika viacnásobného podania, opakovaní, opisov či priamej reči, pomáha pochopiť, že aj biblický text má schopnosť nielen informatívne ale aj performatívne oslovovať a formovať vnútorný svet čitateľa.

Ako užitočné sa môže ukázať aj dramatické stvárnenie jednotlivých scén samotnými čitateľmi. Je to možné zvlášť ak sa textom zaoberáme v širšom kruhu čitateľov pri katechéze či biblickom stretnutí. Technika fokalizácie používaná vo filmovom umení a jej zmysel pre detail môže byť zaujímavým inšpiračným zdrojom nového prístupu k známym biblickým epizodám. Jednotlivci či dvojice môžu dostať úlohu predstaviť jednotlivé scény a opísať následne svoje prežívanie na úrovni stotožnenia sa s jednotlivými postavami, rozprávačom či čitateľom/divákom. Význam vnútorného prežívania a jeho súvis so známymi faktami sa tak dostáva hlbšie do vnútra a oslovuje následne aj rozumové a vôľové vrstvy osobnosti čitateľa. Takto sa čitateľ stáva nielen čitateľom, ale spoznáva aj svoju úlohu aktéra rozprávania.

Vývoj deja

- Vyvrcholenie a jeho použitie vo vývoji deja

Prvá scéna uvádza do rozprávania dvoch učeníkov idúcich cestou do Emauz (t.j. smerom z Jeruzalema). Pohybujeme sa teda smerom od Jeruzalema, ktorý bol miestom vyvrcholenia Ježišovej pôsobenia. Jeruzalem bol u Lukáša miestom, ku ktorému smerovala Ježišova verejná činnosť a celé Lukášovo evanjelium je tak orientované smerom k Jeruzalemu. Jeruzalem bol takto geografickým ale súčasne na základe spásnodejinyj perspektívy aj teologickým rámcom našej epizódy. Učeníci opúšťajú Jeruzalem, aby sa tam na konci našej perikopy opäť vrátili.

Naratívna jednotka Lk 24,13-35 významne stupňuje Veľkonočné rozprávanie 24. kapitoly. Prvá epizóda celej tejto série rozprávání je rozprávanie o prázdnom hrobe, kedy

¹⁴ „Raconter n fois ce qui s'est passé une fois” – Tá istá udalosť môže byť vyrozprávaná niekoľkokrát nielen so stylistickými zvláštnosťami ale aj z rôznych pohľadov. – Cf.: GERARD GENETTE, *Figures III* (Poétique, Paris 1972) 147. Cf.: o rôznosti hľadísk ADELE BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 1994) 43-82 zvlášť 73-82 o „Combining Points of View“.

¹⁵ Podľa niektorých autorov je možné vv. 33-35 považovať z naratívneho hľadiska aj za jedinú scénu.

nikto z tých čo boli svedkami prázdneho hrobu, nevidel vzkrieseného Pána. V epizóde na ceste do Emauz “*cudziniec*” vykladá všetky Písma (vo forme “*telling*”). Potom pri lámaní chleba (“*showing*”) dvaja učenici poznávajú Pána a vracajú sa do Jeruzalema. Pri tomto stupňovaní deja rozprávač, ktorý je z hľadiska rozprávačskej stratégie vševediaci, vedie čitateľa k istote, že sa stalo čosi nečakané. Keď sa Ježiš objavuje konečne i medzi ostatnými zhromaždenými učeníkmi, rozprávač potvrdzuje tento svoj zámer presvedčiť čitateľa o pravdivosti a spoľahlivosti zvesti o vzkriesení.¹⁶

V tomto kontexte teda vnímame ako vyvrcholenie (*climax*) moment rozprávania, kedy učenici spoznali Ježiša pri lámaní chleba vo verši 31. Rozpoznanie Ježišovej identity je kľúčovým momentom Emauzskej epizódy. Bez scény, počas ktorej učenici spoznávajú cudzinca ako Pána, by naratívna jednotka ako celok stratila svoj zmysel. Vyvrcholenie je z naratívneho hľadiska významným v tom, že celý priebeh rozprávania naberá novú dynamiku. Nová situácia nastolená tým, že učenici spoznali Ježiša je primárne charakterizovaná tým, že učenici sa vracajú späť do Jeruzalema. Ich beznádej sa mení na istotu presvedčenia o pravde o Ježišovej prítomnosti v spoločenstve veriacich aj po jeho smrti. Fakt prázdneho hrobu sa vysvetľuje a Písma dostávajú skutočný zmysel.

Vyvrcholenie (*climax*) perikopy Lk 24,13-35 je jednoznačne v konštatovaní verša 31: *V tom sa im otvorili oči a spoznali ho. Ale on im zmizol.* (auvtw/n de. dihnoi,cqhsan oi` ovfqlmoi. kai. evpe.gnwsan auvtw,n). V tomto konštatovaní vidíme prerod v spôsobe myslenia obidvoch učeníkov. V tomto prípade si učenici vo forme *analepsis*¹⁷ spomínajú na Ježišovu interpretáciu Písma a na to, ako im počas tohto vysvetľovania horelo srdce.

-Didaktický význam vyvrcholenia deja

Vyvrcholenie (climax) rozprávania je spravidla možné nájsť v jednej vete rozprávania. Je to zvyčajne výrok, bez ktorého by celé rozprávanie stratilo svoj zmysel. Ako zlomová udalosť ovplyvňuje rozprávanie tak, že ono ňou naberá nový smer. Zvyčajne zásadne mení aj celkovú atmosféru rozprávania. Nová skutočnosť je na úrovni poznania jednotlivých postáv aj prvkom, ktorý dáva ich dovtedajším postojom novú hodnotovú orientáciu. Z nej sa rodí i nová motivácia. V biblickom rozprávaní ide veľmi často o hlbokú teologickú pravdu, ktorá jednotlivé postavy stavia do situácie rozhodnutia. Čitateľ sa svojím stotožnením, alebo odmietnutím stotožniť sa s konaním postáv, emocionálne a následne aj na etickej úrovni dostáva k osobnej odpovedi na výzvu, ktorú pred ním stavia rozprávanie.

Vyvrcholenie našej perikopy má celý rad dôsledkov. Poznanie totožnosti cudzinca ako Ježiša, ktorý je Mesiášom, má v ďalšom vývoji rozprávania vplyv na náladu, konanie i postoj viery učeníkov. Dezilúzia sa mení na nádej, cesta od spoločenstva veriacich sa mení na cestu späť k nemu a pochybnosti o zmysle Ježišovho života nadobúdajú nový rozmer.

Práve v tomto momente sa aj čitateľ môže hlbšie presvedčiť o význame osobnej viery. Viera nie je len poznanie a schopnosť odpovedať slovné na otázky života. Učenici sú

¹⁶ Cf.: Lk 1, 4.

¹⁷ Cf.: JEAN LOUIS SKA, „*Our Fathers Have Told Us*“ (Subsidia Biblica 13, Roma 1990), 8. Pohľadom späť si spomínajú a nachádzajú zmysel vo všetkom, čo zažili predtým v prítomnosti Ježiša, vtedy ešte pre nich neznámeho *cudzinca*.

zasiachnutí novým faktom o cudzincovej totožnosti na celej úrovni ich prežívania. Myslel a konanie sú úplne pod vplyvom uvedomenia si, že Ježiš žije. Keby učeníci Ježiša nespoznali, zrejme by večer v Emauzoch prebiehal podľa celkom iného scenára.

Vyvrcholenie rozprávania a jeho výchovná dimenzia sa práve tu môže veľmi plodne pedagogicky použiť. Na úrovni citového a rozumového prežívania majú význam práve zážitky, ktoré oslovujú človeka tak, že sa premietnu i do vedomého vôľového postoja. Takto sa celý proces zmeny životnej orientácie – ako v našom rozprávaní zmeny smeru cesty smerom späť do Jeruzalema – stáva vedomým rozumovým ale aj citovo a eticky podmieneným aktom vôle človeka. Teologická motivácia rozhodnutia má aj také účinky, že rozhodnutie učeníkov je aj aktom viery. Ježišova neprítomnosť vo chvíli, keď sa rozhodli vrátiť do Jeruzalema, ešte podčiarkuje tento náboženský postoj. Ježiš – Mesiáš je schopný pôsobiť práve cez zmenu, ktorá sa udiala vo vnútri učeníkov. Ich konštatovanie horiacom srdci je viac ako len konštatovaním. Kerygmatická hodnota stretnutia s Ježišom prechádza cez vedomé didaktické zhodnotenie. Tie isté fakty dostávajú nový význam a smer cesty sa mení. Dej smeruje ku kvalitatívne novému rozhodnutiu a rozuzlenie, ktoré nasleduje, je jednoznačne ovplyvnené zážitkom pri lámaní chleba, ktoré viedlo k spoznaniu cudzincovej totožnosti.

Poznanie a diskusia o zlomových momentoch v živote človeka je v tomto momente analýzy veľmi účinným krokom pri poznávaní motivácie vlastných životných postojov a rozhodnutí. V skupinách alebo jednotlivo môže pedagóg navodiť spoločnú diskusiu o významných zlomových momentoch v živote človeka.

- Rozuzlenie Perikopy

Širší okruh svedkov Ježišovho zjavenia dodáva Veľkonočnej udalosti vyššiu dôveryhodnosť. Centrum pozornosti¹⁸ sa ako objektív kamery posúva opäť na zmŕtvychvstalého Pána (v.36). Z toho je zrejme, že zámerom našej epizódy bolo poukázať na proces spoznávania Pána po jeho zmŕtvychvstaní. Dvaja učeníci prešli cestou do Emauz so štádia nepoznania do štádia, kedy v cudzincovi spoznali Ježiša. Tento fakt je aj obsahom posolstva, ktoré oznamujú jedenástim v Jeruzaleme. Spoločenstvo, ktoré je zhromaždené v Jeruzaleme, sa s nimi podelí o podobné posolstvo – Ježiš sa zjavil aj Šimonovi. Podobne aj posledná scéna Lukášovho evanjelia ukazuje, ako je vyvrcholenie našej perikopy použité aj v ďalšom vývoji. Posilnenie nádeje spoločenstva a jeho viery vo vzkrieseného Krista je takto pomerne zrejším rozuzlením naratívnej jednotky Lk 24,13-35. Spoznanie Pána pri lámaní chleba je začiatkom ohlasovania jeho zmŕtvychvstania.

- Didaktický význam rozuzlenia deja

Rozuzlenie deja má význam z hľadiska posolstva textu. Jeho etická a noetická dimenzia sú v biblickom rozprávaní úzko spojené. Pri čítaní biblického textu predporozumenie viery, s ktorou čitateľ k textu pristupuje, vytvára základ pre ďalšie vnímanie. Naratívna analýza, ktorá berie do úvahy výstavbu textu ako rozprávania, ktoré má za úlohu presvedčiť

¹⁸ Cf.: O fokalizácii pozri ROBERT.W. FUNK, *The Poetics of Biblical Narrative* (Polebridge Press, Sonoma California 1988), 100-103.

a informovať no súčasne viesť aj k zaujatiu stanoviska vo forme životného postoja, chce osvetliť práve poslanstvo jednotlivých perikop ako súčasti väčšieho celku.

Stretnutie so Zmŕtvychvstalým má význam vtedy, ak čitateľ, podobne ako dvaja učeníci na ceste do Emauz vníma utrpenie a smrť ako súčasť dejín spásy. V prítomnosti Zmŕtvychvstalého je paradox Božieho a ľudského vnímania vlastne vyriešený. Pravda Písma je vykladaná samotným Pánom. On sám je vysvetľujúcim Učiteľom a zároveň aj vysvetlením. Nová interpretácia Písma počnúc od Mojžiša nie je logickým procesom, ale stáva sa v Ježišovej prítomnosti teologickou výpoveďou. Odpoveď viery na životné situácie nie je teda len filozofického a teda noetického charakteru. Má hlboko teologické súvislosti. Predstava o Bohu a o jeho pôsobení je v priamom vzťahu s každodenným životom človeka – motiváciou jeho konania a konaním samým. Pravda má preto pre čitateľa Písma jednoznačne etickú a mravnú hodnotu. Jej poznanie – poznanie Ježiša ako Mesiáša, ktorý trpel, zomrel podľa Písem – dáva viere zmysel a životu smer.

Rozprávač a jeho postavenie

Postavenie rozprávača¹⁹ i jeho vstupovanie do deja je veľmi citlivé.²⁰ Nechal hovoriť a konať hlavných predstaviteľov príbehu, ktorý rozpráva. Avšak jeho pozícia je implicitne vyjadrená pri vstupe do rozprávania vo veršoch 13-16. Jeho konštatovanie o tom, že neznámym cudzincom bol Ježiš ako aj o tom, že dvaja učeníci neboli schopní spoznať ho, je jednoznačným vyjadrením, ktorým ovplyvňuje čitateľa rozprávania od samého začiatku.²¹ Takto vo forme vyrozprávania – *telling* – charakterizuje dvoch učeníkov.²² Hoci trpný rod sloviess môže poukazovať ako na to upozornil Dillon na *passivum divinum* t.j. pasív Božieho zásahu, čitateľ vníma dvoch učeníkov zo psychologického hľadiska skôr negatívne ako

¹⁹ Cf.: O predpokladanom autorovi a predpokladanom čitateľovi a tušenom autorovi a tušenom čitateľovi ako aj o rozprávačovi a čitateľovi: JACK DEAN KINGSBURY, „Reflections on ‚The Reader‘ of Mathew’s Gospel“, *NTS* 34 (1988) 442 - 460 zvlášť 455-459.

²⁰ Cf.: „Fonctions du narrateur“ GERARD GENETTE, *Figures III*, 261.

²¹ Cf.: „Le narrataire“ GERARD GENETTE, *Figures III*, 265.

²² Cf.: V tomto prípade vo forme *telling*. „Showing“ a „telling“ umožňujú autorovi rôznymi spôsobmi vstupovať priamo do deja rozprávania. Kým *showing* predpokladá len malú vzdialenosť od situácií a jeho typickými črtami sú opisy činností a dialógov, ktoré sa v nich vyskytujú, *telling* sa vyznačuje väčším odstupom od opisovaných udalostí. *Telling* je zvyčajne využívané v krátkych sumárnych opisoch a komentároch, chýbajú v ňom dialógy a sú spravidla v tretej osobe jednotného alebo množného čísla. Cf.: JEAN-NOËL ALETTI, *L’Art de Raconter Jésus Christ*, 245. V dôsledku týchto charakteristík obidvoch prístupov môžeme povedať, že *telling* dáva rozprávačovi viac priestoru pre vstupovanie priamo a explicitne do rozprávania. Vystupuje teda ako extradiegetický rozprávač -, *le narateur extradiégétique*“ - vstupuje do rozprávania zvonku. *Showing* uprednostňuje implicitnejší prístup rozprávača, ktorý je charakterizovaný ako intradiegetický rozprávač -, *le narateur intradiégétique*“ - kedy nie on, ale samotné postavy rozprávania a jeho udalosti implicitne sú nositeľmi rozprávačovho spôsobu videnia a myslenia a takto nepriamo cez ukazované (to show) udalosti ovplyvňujú čitateľa. Naša perikopa je dobrou demonštráciou obidvoch týchto rozprávačských techník.

pozitívne. Rozprávačova explicitná poznámka²³ o cudzincovej identite pomerne jednoznačne ovplyvňuje vnímanie čitateľa počas celého priebehu rozprávania a predznamenáva jeho didaktickú povahu. Táto *prolepsis*²⁴ - informácia, ktorá v úvode rozprávania predznamenáva jeho ďalší vývoj – o identite cudzinca vnáša do naratívnej jednotky veľmi zvláštny druh napätia. Rozprávač sa takto stáva *vševvedúcim rozprávačom*.²⁵ Čitateľ na základe tejto informácie začína pozorovať skôr schopnosť či neschopnosť učeníkov spoznať v cudzincovi Ježiša od samotného začiatku rozprávania.²⁶ Ide vlastne o to *ako a kedy* sa to udeje a nie o to, *čo* sa udeje. Čitateľ tuší, že ide o poznanie, ku ktorému sa obidvaja učenici a spoločenstvo majú postupne dopracovať.²⁷ Náš rozprávač nie je účastníkom ani postavou vystupujúcou v perikope. Svojim extradiegetickým prístupom ovplyvňuje však čitateľa. Spôsob a chvíľa, v ktorej učenici spoznajú v cudzincovi Ježiša budú dôležitejšie ako samotná téma dialógu. Rozprávač vstupuje vo forme *telling-u* do perikopy ešte raz vo veršoch 28-29, kedy opisuje situáciu príchodu do blízkosti dediny. Podobnú techniku nachádzame aj vo veršoch 30-31a, 33 a 35. Verše 17-27 sú typickým príkladom *intradiegetického* prístupu. Vo forme *showing* rozprávač necháva hovoriť postavy príbehu. Takto sa vytvára priestor pre ďalší vývoj rozprávania. Stupňujúce sa napätie a Ježišov vlastný aktívny prístup k vykladaniu statí, ktoré sa na neho v Písme vzťahovali, *ukazujú* pravú identitu tohto *cudzinca*. Čitateľovi takto rozprávač *hovorí* aj *ukazuje*, že *cudzinec* je Ježiš sám.

Učenici však stále nepoznajú cudzincovu identitu. Z tohto vývoja rozprávania a z tejto rozprávačskej stratégie je s postupným napredovaním rozprávania stále jasnejšie, že kľúčovým momentom bude zrejme moment, keď učenici spoznajú cudzinca. Rozprávanie začalo konštatovaním, že oči učeníkov boli zastreté, aby ho nepoznali (v. 16). Pochybnosti o Ježišovom poslaní, jeho konci a o rozčarovaní a sklamaní obidvoch učeníkov vyzozprávané vo veršoch 19-25 sa postupne začínajú rozptyľovať. Ježiš všetko sám vysvetľuje. Čitateľ to vie, avšak učenici ešte stále nemôžu Ježiša spoznať.

²³ Cf.: O „*le narateur intradiégétique*“ a „*le narateur extradiégétique*“ JEAN-NOËL ALETTI, *L'Art de Raconter Jésus Christ*, 242 podobne aj GERARD GENETTE, *Figures III*, 265-266 Cf.: O *showing a telling* pozri ROBERT.W. FUNK, *The Poetics of Biblical Narrative*, 134-146.

²⁴ Cf.: GERARD GENETTE, *Figures III*, 105.

²⁵ Rozprávač svojou informáciou predbehne vývoj rozprávania a jeho úroveň poznania je vyššia ako úroveň poznania postáv, o ktorých rozpráva. Rozprávač pozná cudzincovu identitu, kým učenici ju nepoznajú. V takomto prístupe sa postupne formuje emocionálne a noetické nastavenie čitateľa, ktorý sa spolu s rozprávačom dostáva do výhody poznania cudzincovej identity. Čitateľ sa takto pripravuje na prijatie posolstva, ku ktorému rozprávanie smeruje. Informácia má okrem toho aj etické dôsledky, ktoré vyplývajú z faktu o poznaní a nepoznaní Ježiša ako vzkrieseného Pána.

²⁶ ADELE BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 1994) „Biblical narrative, like most modern prose narrative, narrates like film. The narrator is the camera eye; we ‚see‘ the story through what he presents. The biblical narrator is omniscient in that everything is at his disposal; but he selects carefully what he will include and what he will omit. He can survey the scene from distance, or zoom in for a detailed look at a small part of it. He can follow one character throughout, or hop from the vantage point of one to another.“ 44.

²⁷ Cf.: JEAN LOUIS SKA, „*Our Fathers Have Told Us*“, 8.

Rozprávač dáva Ježišovi len jeden verš na to, aby vložil všetko, čo sa naňho v Písme vzťahovalo. Ide rádo o udalosti, ktoré sa odohrali v rozpätí jedného tisícročia. Hovoríme o tzv. *čase rozprávania*, ktorým je reálny merateľný čas – v tomto prípade teda rádo tisíc rokov. Čas rozprávania nemusí korešpondovať s časom, ktorý mu rozprávač vo svojom videní a podaní udalostí venuje. Tento tzv. *rozprávačský čas* je závislý od rozprávača. Kritériom je dĺžka textu – počet veršov, ktorý je danej udalosti venovaný. Pri naratívnej analýze si aj takto možno všimnúť dôležitosť istých výpovedí. Faktom a udalostiam, ktoré sú dôležitejšie, rozprávanie zvyčajne venuje viac priestoru ako skutočnostiam druhořádym, alebo menej významným.²⁸ Sumár alebo súhrnné vyrozprávanie všetkého «čo sa naňho v celom Písme vzťahovalo» vo verši 27, je príkladom *ellipsis*. Prispieva k postupnému rozvinutiu rozprávania avšak je zrejmä disproporciami medzi časovým úsekom, ktorý reálne v dejinách tieto udalosti predstavujú a priestorom, ktorý mu rozprávač venuje.

Naopak rozprávanie učeníkov, ktoré sa venuje len posledným pár dňom Ježišovho verejného pôsobenia je o poznanie dlhšie.²⁹ Kleopas vysvetľuje udalosti posledných pár dní v siedmich veršoch 18-24.

- Didaktický význam postoja a úlohy rozprávača pri naratívnej analýze

Samozrejmosť, s ktorou čítame biblické texty, nám niekedy neumožní pozrieť sa na súvislosti, ktoré sú pre nás v živote rozhodujúce. Je iné, keď sme my sami účastníkmi istej situácie a iné, keď sa o nej dozvieme len sprostredkovane. Úloha priamej a nepriamej reči je preto pri analýze rozprávania kľúčovou. Podobne aj informácie, ktoré rozprávač vkladá do rozprávania svojimi priamymi vstupmi (extradiegetický rozprávač) zvonka a vedie čitateľa k jednoznačnému faktu dôležitému pre ďalší vývoj alebo implicitne predstavuje cez vykresľované udalosti zvnútra príbehu (intradiegetický rozprávač). Extra- a intradiegetické vstupy rozprávača sú v Lukášovom prístupe veľmi citlivé. Z nich sa dá vycítiť aj zámer rozprávania. Z tohto hľadiska bolo v našej perikope kľúčové konštatovanie rozprávača už v úvode perikopy o skutočnej identite cudzinca. To dodalo celému príbehu odtieň napätia a očakávania. Poznanie, že cudzincom bol Ježiš sám, posunulo čitateľa na úroveň vševediaceho rozprávača a vlastne aj na stranu Ježiša. Odsúdenie ťarbarovosti učeníkov sa tak ukazuje ako príležitosť pre zaujatie etického postoja. Poznanie Písma má viesť k poznaniu Božieho pôsobenia v dejinách spásy.

Pre lepšie pochopenie je dobre počas pedagogickej práce predstaviť úlohu rozprávača a vnímať, čo ktorá výpoveď v čitateľovi spôsobuje a k čomu ho vedie. Informatívny a formatívny aspekt textu sa vynára práve z rozpoznania rozprávačovej úlohy. Niekedy oslovuje rozprávač čitateľa priamo a hovorí mu, čo má vidieť. V takomto prípade ide o telling. Niekedy rozprávač ukazuje a necháva čitateľa vnímať to, čo sa vo svete rozprávania deje viac menej samostatne. V takomto prípade ide o showing. Tieto dve stratégie sa vzájomne dopĺňajú. Spolu s počtom veršov a vzťahu medzi rozprávačským

²⁸ JEAN LOUIS SKA, „Our Fathers Have Told Us“, 12-15.

²⁹ Toto Kleopasovo vysvetlenie môžeme tiež považovať za istý druh sumára. V jeho konštatovaniach je však niekoľko rozhodujúcich detailov, ktoré poukazujú na stupeň stále hlbšej dezilúzie. Konštatovanie, že Ježiš bol prorok pred Bohom i ľudmi, zodpovedá 18 kapitolám Lukášovho evanjelia (Lk 4,14-21,38), súd a ukrižovanie je vyrozprávané v dvoch kapitolách (22,1 – 23,56).

časom a časom rozprávania sa ukazujú pred očami pozorného čitateľa opäť nové črty textu, ktoré ostávali doteraz nepovšimnuté.

Výklad textu ostáva neúplný, ak si nevšimneme, kto kedy hovorí. Rozprávač a jeho pozícia je pre pochopenie rozprávania určujúca. Aj keď je dôležitejšie, čo nám rozprávač chce povedať, cez rôzne prístupy sa k srdcu čitateľa prihovára aj formou, akou sa poslanstvo k čitateľovi dostáva. Slovo, etické poslanstvo a získanie čitateľa (logos, etos, patos) pre pravdu výpovede sú základnými črtami klasickej rétoriky. Evanjelista Lukáš si je toho vedomý. V jeho rozprávaniach ide o povzbudenie čitateľov v polovici 80. rokov prvého kresťanského storočia. Prvé generácie kresťanov už opúšťajú tento svet a oneskorená parúzia oberá komunitu o nádej i zmysel. Lukáš vedome i podvedome vkladá do svojich textov jednoznačný zámer dobrej zvesti – zvestovať a presvedčiť o jej spoľahlivosti pravdy o Ježišovi, ktorý je Mesiasom.

Záver

Delimitácia textu perikopy, popis jednotlivých scén, sledovanie vývoja deja z hľadiska rozprávačských postupov ako aj vnímanie rozprávača a jeho postavenie v rámci rozprávania i jeho vzťahu k samotnému rozprávanému príbehu ako aj k čitateľovi nám naznačili možnosti nových pohľadov na známy príbeh.

V ďalšej časti príspevku sa pozrieme na možnosti nového vnímania jednotlivých postáv rozprávania a ich vstupy do samotného príbehu rozprávania ako aj do životného príbehu jeho dnešných čitateľov. V závere budúceho príspevku predstavím aj bibliografiu pre prípadných záujemcov o hlbšie zoznámenie sa s predstavenými metodologickými postupmi.

RECENZIE

THE BIBLE, LIVE!: Experience-centered activities for children

Israel GALINDO, Valley Forge: Judson Press, 1999. 107s. ISBN 0-8170-1315-6

Ako katechéti zamestnaní v cirkvách či v školách - často hľadáme materiály na vyučovanie, ktoré sú praktické a plné nápadov, inšpirácií. *Táto kniha je presne o tom.*

Ako katechéti v cirkvách či v školách - veľmi dobre poznáme pravdivosť axióm: „Skúsenosť je najlepší učiteľ“, „Deti sa najlepšie učia tak, že niečo robia“, či „Nehovor - ukazuj!“, ale faktom je, že vyučovanie je viac plné učiteľovej aktivity, ako aktivity detí. *Táto kniha je presne o tom.*

Ako katechéti v cirkvách či v školách - vieme, že aby naše vyučovanie bolo autentické, musí v učebných osnovách a plánoch reflektovať život cirkvi a spoločenstva viery aj v sviatkoch a udalostiach cirkevného roka. *Táto kniha je presne o tom.*

O čom je teda táto kniha?

Kniha je zostavená z 9-tich sekcií: *Advent, Vianoce, Pôstne obdobie, Veľká noc, Biblia, Cirkev a svet, Domov a rodina, Viera* - ktoré sú zároveň témami predstavujúcimi základné obdobia cirkevného roka a obsahu vyučovania. A to je podľa I. Galinda jedným z podstatných princípov úspešného zostavenia učebného plánu (kurikula): rešpektovať život konkrétneho spoločenstva/cirkvi a sviatky/obdobia, ktorými žije počas kresťanského roka. Vyučovanie detí tak nie je odtrhnuté od života spoločenstva a zároveň poskytuje deťom príležitosť poznania hĺbky podstaty kresťanskej viery a možnosť objavenia významu pre ich osobný život viery. Nielen to, čo učíme deti počas vyučovania, ale celkový život spoločenstva (cirkevného zboru, cirkvi) ako takého, tvorí obsah kurikula - a na túto skutočnosť zabúdame. Tvoríme plány pre jednotlivé stretnutia detí a pripravujeme tie stretnutia, odohrávajúce sa separovane od spoločenstva zboru - čo je na jednej strane potrebné vzhľadom na mnohé výchovno-vyučovacie zásady. Dynamika života spoločenstva je však ďalším podstatným prvkom a súčasťou nášho vyučovania.

Biblia a Ježiš Kristus - sú základom, centrom a cieľom každej témy. Deti sú vedené k poznávaniu Biblie a k hľadaniu skutočných relevantných vzťahov medzi jej posolstvom a ich každodenným životom.

Nakoľko také dôležité témy ako viera, spasenie, nádej, milosť a pod. sú pre deti príliš abstraktného charakteru, je potrebné využívať také spôsoby vyučovania, ktoré sú založené na skúsenosti a zapojení všetkých zmyslov, cez ktoré deti rady objavujú nové pravdy. Táto kniha je *zbierkou interaktívnych, biblických aktivít pre deti, v ktorých centre je skúsenosť a ktoré sú založené na myšlienke, že deti sa rozhodne najlepšie učia prostredníctvom toho, že niečo robia a že najefektívnejšie učenie sa deje, keď ony samé objavujú pravdu.* (s. viii)

O metóde aktívneho učenia sa, autor v *Introduction* píše (s. viii a ix):

- aktívne učenie sa je dobrodružné, zábavné a zaujímavé,
- aktívne učenie sa je realizované na základe prirodzených učebných schopností,
- aktívne učenie sa vyplýva z odpovedania na zmysluplné otázky, vysvetlení, reflexie, interpretácie a aplikácie,
- aktívne učenie sa je orientované na skúsenosť, zážitok,

- aktívne učenie sa je medzigeneračné,
- aktívne učenie sa je zámerné vyučovanie,
- základom aktívneho učenia sa je Biblia a ide o kristocentrické učenie sa.

Ako sú zostavené jednotlivé aktivity?

Každá sekcia má niekoľko kapitol (spolu 40), teda jednotlivých aktivít zameraných na špecifické prvky každej témy. Tak napríklad téma *Biblia* má aktivity ako *Biblická Lampa*, *Interview s postavou z Biblie*, *Učeníci*, atď. a téma *Domov a rodina* má aktivity s názvami *Naj- spomienka*, *Ako je to byť starým*, a pod.

Štruktúra aktivít vedie učiteľa krok za krokom cez všetky potrebné oblasti v príprave ale aj realizácii a jeho úlohy pri vyučovaní a aktívnom učení sa detí:

Krátky úvod zvyčajne informuje o potrebe poznania danej biblickej pravdy či skutočnosti a cieľoch. Napríklad v aktivite č. 36 *Štít viery* (téma: *Viera*), autor píše, že vďaka vyučovaniu tejto témy prostredníctvom zážitkového učenia sa, budú deti vedené k tomu, aby uvažovali o ich viere a o tom, aký vzťah má ku ich koncepcii Boha, osobnosti a túžbam.

Nasleduje *Zoznam* všetkých potrebných *pomôcok a materiálov*.

V rámci *Prípravy* sa učiteľ dozvie, čo si sám musí dopredu pripraviť, naštudovať, priniesť, ako upraviť triedu, ako dlho bude asi celá aktivita trvať, ... (*Vyrobte si vlastný štít viery, aby ste ukázali deťom koncept myšlienky ako takej ... pripravte niekoľko šablón štítov ... táto aktivita bude trvať približne hodinu.*)

Začiatok aktivity - je skutočne o všetkom, čo učiteľ má urobiť v prvých minútach príchodu detí a ako správne uviesť aktivitu, zadať inštrukcie. (*Privítajte deti ...na začiatku sa ich opýtajte, či by vedeli popísať čo je to štít a načo sa používa ... vysvetlite ... ukážte príklad ...*)

Vo fáze *Skúmania* ide o samotnú účasť na aktivite, skrze ktorej zažitie, objavovanie, skúmanie majú deti príležitosť konkrétne pochopiť biblickú pravdu a jej význam v ich živote. (*Povedzte deťom, že aj ony budú dnes vyrábať svoje štít viery, ktoré im pomôžu vysvetliť ostatným dôležité veci o sebe ...*)

Záver je veľmi dôležitý na prezentáciu prác, aktivít, diskusie, na reflexiu prežitého, zdieľanie sa s uvažovaním a otázkami, modlitby.

Väčšina uvedených aktivít je pre deti mladšieho školského veku, ale zároveň sú adaptovateľné aj pre ostatné vekové skupiny. Sú výborne spracované po didaktickej aj metodologickej stránke a to takým spôsobom, že mu môže rozumieť učiteľ akéhokoľvek veku a vzdelania.

Každý učiteľ, ktorý má možnosť otvoriť knihu ako je táto, bude mať príležitosť použiť skutočne výborný a vhodný materiál vo svojom vyučovaní, bude môcť nábrať inšpiráciu pre ďalšie témy a v neposlednom rade sa bude môcť aj naučiť niečo nové, lebo nielen úvodné teoretické inštrukcie k metóde *aktívneho učenia sa*, ale aj inštrukcie uvedené v jednotlivých aktivitách poskytujú také informácie, ktoré sú všeobecne platné pri vyučovaní ako takom.

Každé dieťa, ktoré bude mať príležitosť učiť sa prostredníctvom takejto aktivizujúcej metódy, bude prenesené do iného času a miesta - napríklad na *Poslednú Večeru*, ... a bude sa učiť uvažovať a hľadať vzťah medzi tým čo robí a čo sa učí o sebe, Bohu, cirkvi a viere.

Noema Brádnanská

EVERY CHILD – A Chance to Choose The Challenge of Children's Evangelism.

FRANK, P., Eastbourne: Kingsway Communications Ltd., 2002, 222 s. ISBN 1-84291-053-1

Church Pastoral Aid Society (CPAS) vydala v roku 2002 v rámci svojej série príručiek pre službu deťom už druhú publikáciu Penny Frankovej, súčasnej riaditeľky CPAS, nazvanú *Every Child – A Chance to Choose : The Challenge of Children's Evangelism* (Príležitosť voľby pre každé dieťa : Výzva pre evanjelizáciu detí). Autorka v nej zhodnocuje svoje dlhoročné skúsenosti z evanjelizačnej práce s deťmi a rozvíja tému svojej prvej, dnes už známej publikácie *Children and Evangelism* (Deti a evanjelizácia) z r. 1992, povzbudzujúcej cirkiev k podporovaniu viery reálnych detí v reálneho Boha zvestovaním reálneho evanjelia.

Základným mottom novej publikácie P. Frankovej je výzva kresťanským pracovníkom cirkvi, aby sa neuspokojovali so svojim zaužívaným prístupom k evanjelizácii detí a aby veľké povolanie zvestovať evanjelium aplikovali na všetky kategórie detí vo svojom okolí. P. Franková apeluje, aby všetky deti mohli dostať príležitosť nájsť Ježiša a reagovať na Jeho volanie. Preto si kladie otázky ako napr.: Čo deti potrebujú, aby mohli uveriť? Aké vzdelanie by mali mať pracovníci s deťmi? Ako môže tejto práci pomôcť spolupráca medzi pracovníkmi z rôznych cirkevných denominácií?

P. Franková sa zameriava na tieto ako aj iné kritické problémy súčasnej služby deťom. Jej návrh spočíva predovšetkým v kombinácii pozitívneho zhodnotenia existujúcich zdrojov v rôznych cirkvách s vierou vo večné Božie zaslúbenia.

Práca obsahuje desať kapitol. V prvej kapitole *Wonderful World?* si kladie otázku, v akom prostredí vyrastajú súčasné deti. Stručne v nej popisuje charakter rodinnej aj školskej výchovy, vplyv masmédií a virtuálnej reality. Nadväzuje druhou kapitolou *"Picture-Book" People – and More!*, v ktorej sa zaoberá vytváraním prostredia, do ktorého by deti, prv než počujú evanjelizačnú výzvu, mohli skutočne patriť. Oceňuje zvlášť prácu v kresťanských letných táboroch a iné prázdninové aktivity, ktoré toto prijatie deťom ponúknu. Upozorňuje, že táto výzva si vyžaduje nesmierne úsilie cirkví, a preto ich vyzýva k spojenému medzidenominačnému úsiliu a zdieľaniu ich zdrojov, nevynímajúc zručnosti a skúsenosti pracovníkov s deťmi.

Na túto myšlienku potom nadväzujú ďalšie tri kapitoly: *Leading Edge*, *Keeping Going* a *So Much to Offer*, kde bližšie popisuje svoju predstavu o cirkevnom vzdelávaní pracovníkov s deťmi, prináša rôzne webové stránky a užitočné kontakty v rámci Veľkej Británie. Zdôrazňuje význam kvalitnej teologickej prípravy katechétov a vyzýva k spojenému úsiliu na príprave osnov vzdelávania týchto pracovníkov. Len tak budú môcť kresťania zasiahnuť deti všetkých skupín spoločnosti, t. j. deti vo veľkomestách, mestečkách aj na vidieku.

V šiestej kapitole *Strongest Links* máme možnosť prezrieť si celú paletu jestvujúcich možností priamej aj nepriamej služby deťom v cirkvi – počas bohoslužieb, v nedeľných besiedkach, cez stretávania rodičov, oslavu sviatkov, priamu evanjelizáciu, modlitby za školy a rodiny, kurzy pre učiteľov. Treba zahrnúť do nej aj staršiu generáciu, na ktorú

apeluje v siedmej kapitole Adult Concerns. Častý skeptický názor dospelých na dnešné deti a na neefektívnosť toľkého úsilia navrhuje prekonať pohľadom na mnohé možnosti služby deťom, ktoré nikdy nepočuli o Ježišovi. Túto výzvu ďalej rozoberá v ôsmej kapitole Beyond the Boundaries, zameranej práve na medzidenominačnú spoluprácu. Toto úsilie pracovníkov s deťmi stavia na pevné základy Božích zaslúbení v deviatej kapitole Reliability Guaranteed. Desiata kapitola What's Been Going On? prináša dvanásť významných faktorov evanjelizácie detí v kontexte Veľkej Británie (rôzne konferencie, kurzy, zákony, ktoré sa tejto službe týkajú).

Ako vidno z prehľadu kapitol, autorka sa často vracia k niektorým svojim námetom a práca miestami pôsobí trochu nesystematicky, až rozvláčne. Štruktúra jednotlivých kapitol je však zaujímavá a svieža. Vždy sa snaží najskôr popísať problém či potrebu, potom navrhnúť, čo by sa dalo robiť a uzavrieť sumarizovaním v podčasti *and now...* Každá kapitola končí niekoľkými provokatívnymi námetmi na diskusiu pre pracovníkov s deťmi. Autorka medzi jednotlivé kapitoly zaradila pravdivé príbehy, prinášajúce pozitívne príklady služby deťom na niektorých miestach vo Veľkej Británii.

Hoci ide o publikáciu, reflektujúcu situáciu predovšetkým vo Veľkej Británii, obsahuje množstvo cenných námetov aj pre slovenských či českých kresťanských pracovníkov s deťmi. Zvlášť cenná je zhoda v dôraze autorky a katedry evanjelikálnej teológie a misie na medzidenominačnú spoluprácu a zdieľanie zdrojov v práci s deťmi. Katedra toto svoje úsilie praktizuje napr. v organizovaní celoslovenských konferencií pre učiteľov v cirkvách, vo vytváraní centra učebných pomôcok a študijných materiálov pre všetky evanjelikálne cirkvi v SR.

Dana Hanesová