

# EVANJELIKÁLNY TEOLOGICKÝ ČASOPIS

---

- Brádnanská, Masarik** *Misijná práca medzi dorastencami*
- Pavel Hošek** *Tillichova teologie náboženských symbolů a její vztah k psychologii*
- Miroslav Kocúr** *Narativna analýza a výklad niektorých aspektov textu Lk 24,13-25 (II.)*
- Pavel Hanes** *Hebrejčina v teológii*
- Petr Melmuk** *O některých úpravách v knihách Starého zákona*
- Ján Henžel** *Kresťanská civilizácia ako produkt obrátenia*
- Štefan Markuš** *Od teokracie ku konštitučnej monarchii a demokracii*
- Monika Záviš-Rajčan** *Alkoholické nápoje v biblických správach a v živote súčasného človeka*

1/2004

## **Evanjelikálny teologický časopis**

Vychádza na Katedre evanjelikálnej teológie a misie  
Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici

### **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.  
Mgr. Pavel Hošek, Th.D.  
Prof. ThDr. Ján Liguš, PhD. (predseda)  
mim. prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.  
ThDr. Vilém Schneeberger

*Za obsahovú a jazykovú stránku článku zodpovedá autor.  
Článok nemusí nutne odrážať názor redakcie.*

### **Ročník III./1.**

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

**Objednávky a distribúcia:** redakcia

**Layout:** Jaroslav Maďar

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

**Registračné číslo:** MK SR 2917/2002

**ISSN 1336-1783**

---

**OBSAH**
**ČLÁNKY / ARTICLES / AUFSATZE**

Adresy autorov článkov .....	2
Jaroslav Maďar	
<b>Editorial</b> .....	3
Noema Brádnianská, Albín Masarik	
<b>Misijná práca medzi dorastencami</b> .....	5
<i>Missionarising Among Teenagers</i>	
Pavel Hošek	
<b>Tillichova teologie náboženských symbolů a její vztah k psychologii</b> .....	21
<i>Tillich's Theology of Religious Symbols and its Relation to Psychology</i>	
Miroslav Kocúr	
<b>Narativná analýza a výklad niektorých aspektov textu Lk 24,13-25 (II.)</b> .....	29
<i>Narrative Study of the Pericope of the Luke 24,13-35 (II.)</i>	
Pavel Hanes	
<b>Hebrejčina v teológii</b> .....	47
<i>What is the Use of Hebrew in Theology</i>	
Petr Melmuk	
<b>O některých úpravách v knihách Starého zákona</b> .....	55
<i>About Some Adjustments in the Books of the Old Testament</i>	
Ján Henžel	
<b>Kresťanská civilizácia ako produkt obrátenia</b> .....	60
<i>Christendom as a Product of Conversion</i>	
Štefan Markuš	
<b>Od teokracie ku konštitučnej monarchii a demokracii</b> .....	67
<i>From Theocracy to Constitutional Monarchy and Democracy</i>	
Monika Závaš – Rajčan	
<b>Alkoholické nápoje v biblických správach a v živote súčasného človeka</b> .....	71
<i>Alcoholic Beverages in Biblical Statements</i>	
<b>RECENZIE / BOOK REVIEWS / REZENSIONEN</b>	
Fazekaš: <b>EVANGELICAL TRUTH</b> .....	79

## 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

**Ing. Ján Henžel, PhD.**, 29. augusta 25, 934 01 Levice

e-mail: jan.henzel@cb.sk

**Mgr. Pavel Hošek, Th.D.**, 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

**Doc. Ing. Štefan Markuš, DrSc.**, Čaklovska ul. 2, 821 02 Bratislava

e-mail: s.markus@stonline.sk

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

e-mail: amasarik@pdf.umb.sk

**ThDr. Petr Melmuk, Th.D.**, Pacovská 350/4, 140 21 PRAHA 4 – Krč, Česká republika

e-mail: melmuk@volny.cz

**Mgr. Monika Závíš – Rajčan**, Evanjelická bohoslovecká fakulta UK, Bartókova 8,  
811 02 Bratislava

e-mail: Rajcan@sizar.sk

## Editorial

Jaroslav Maďar

V úvodnom čísle tretieho ročníka nášho teologického časopisu sme pre čitateľov pripravili osem rozmanitých článkov a jednu recenziu.

Noema Brádnianská, Albín Masarik v úvodnom článku *Misijná práca medzi dorastencami* riešia problémy prístupu ku skupine mladých vo veku 11-15 rokov z medziodborového pohľadu novozmluvnej teológie, misiológie a katechetiky.

V nasledujúcom príspevku *Tillichova teologie náboženských symbolů a její vztah k psychologii* Pavel Hošek analyzuje Tillichovo pochopenie charakteru a vlastností náboženských symbolov v súvislosti s duševným zdravým človeka.

Miroslav Kocúr - *Narativna analýza a výklad niektorých aspektov Lk 24,13-35 (II.)* – dokončuje svoj článok z predchádzajúceho čísla štúdiou postáv Ježiša a učeníkov.

Pavel Hanes obhajuje nevyhnutnosť znalosti hebrejčiny, ktorá sa postupne vytráca z učebných osnov, pre prácu teológov, kazateľov (*Hebrejčina v teológii*).

Petr Melmuk v článku *O některých úpravách v knihách Starého zákona* pojednáva o prípadoch zásahov masoretov do textu známych ako tiqqune sopherim.

Ján Henžel pátra po spoločných znakoch a hodnotách, ktoré charakterizovali kresťanstvo počas storočí a ponúka impulzy pre „pokresťanskú civilizáciu“ (*Kresťanská civilizácia ako produkt obrátenia*).

Štefan Markuš – *Od teokracie ku konštitučnej monarchii a demokracii* – sa venuje problematike politických inštitúcií v starovekom Izraeli.

Monika Závaš-Rajčan pojednáva o vždy aktuálnom probléme alkoholizmu – *Alkoholické nápoje v biblických správach a v živote súčasného človeka*.

Som rás, že môžem avizovať, že v ďalšom čísle bude publikovaný závažný a obsiahly článok Ludovíta Fazekaša – *Zmierenie medzi národmi*. Takže sa oplatí predplatiť si aj tento ročník. Evanjelikálny teologický časopis sa od tohto roku bude distribuovať nezávisle i v Českej republike, ale nie je ešte jasné akým

spôsobom. Táto vec je v kompetencii kolegov Evanjelikálneho teologického seminára v Prahe. No objednávky a distribúciu na Slovensku 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 2004 (dve čísla) je - napriek tomu, že všetko je drahšie - nezmenené: **200,- Sk** (vrátane poštovného). V minulosti sme do každého časopisu vkladali poštovú poukážku, ktorou bolo možné uhradiť predplatné, žiaľ teraz to z technických príčin nie je možné a preto Vás prosíme, aby ste tentokrát uhradili predplatné bankovým prevodom na číslo účtu: **49232312/0200** (VUB, a.s. Banská Bystrica), no prosíme uviesť variabilný symbol: 204. 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, 1/2003 a 2/2003), ktoré si možno doobjednať.

V Banskej Bystrici, 21. mája 2003

## Misijná práca medzi dorastencami

Noema Brádňanská, Albín Masarik

### MISSIONARISING AMONG TEENAGERS

*This article deals with the questions of mission work with specific target group (teenagers) in the context of Slovak evangelical churches. The article in its arguments moves at borders among New Testament theology, missiology and catechetics. Its starting point is the New Testament theology, which makes missiological application at the chosen group and its ontogenetical specifics. The article tries to evaluate evangelical catechetical effort at the basis of mentioned criteria. Our aim is to outline possible principle for revision of current practise.*

### Úvod

Príspevok sa zaoberá otázkami misijnej práce so špecifickou cieľovou skupinou, ktorou sú dospievajúci vo veku 11-15 rokov, v podmienkach evanjelikálnych cirkví na Slovensku. Pokiaľ ide o jeho odborové zaradenie – stojí na rozhraní novozmluvnej teológie, misiológie a katechetiky. Z novozmluvnej teológie vyberá východiská, ktoré misiologicky aplikuje na vybranú skupinu a jej ontogenetické špecifiká. Príspevok sa pokúša hodnotiť evanjelikálne katechetické úsilie na základe vyššie uvedených kritérií a tým naznačiť možné princípy pre revidovanie aktuálnej praxe.

V súčasnej evanjelikálnej praxi sa viaceré pojmy používajú s rôzne definovaným obsahom a preto najskôr potrebujeme vymedziť obsah pojmov *misia* a *evanjelizácia* a určiť ich vzájomný vzťah.

Hoci *misia* jednoznačne patrí medzi úlohy cirkvi, samotný pojem misia sa v Novej zmluve nevyskytuje. Je odvodený z latinského *missio* (*poslanie*<sup>1</sup>) alebo *mittere* (poslať, vyslať) - dvojaké chápanie Božieho poslania: „poslanie, ktoré vychádza od Boha, alebo poslanie, ktoré má v Bohu svoj začiatok.“<sup>2</sup> Je pozoruhodné, že výrazu „poslanie“ sa cez latinský ekvivalent v cirkevnej tradícii

---

<sup>1</sup> WILLIS, A. T. Jr.: Biblical Basic of Missions, s.11; podobne aj REIFLER, H. U.: Kresťanská misia na prelome tisícročí. Levice : JPK, 1998. 267s. ISBN 80-901142-7-X, s.86

<sup>2</sup> REIFLER, Kresťanská misia ..., s.86

priradil význam „misia“, ale pojmovej skupine okolo jeho gréckeho ekvivalentu „apostelló - apostolos“<sup>3</sup> sa priradil význam „apoštolát“<sup>4</sup>.

Často citovaný Reifler popisuje misiu ako „Božie dielo záchrany, ktoré sa týka celého sveta a dejín spásy a ktoré sa deje prostredníctvom cirkvi Ježiša Krista v tomto svete formou evanjelizácie, vyučovania a diakonie; začína sa na mieste, kde žijem a pokračuje stále ďalej, až kým nezasiahne evanjeliom všetky národy a kým Ježiš Kristus nepríde znova v moci a sláve.“<sup>5</sup> Reifler tu chápe misiu holisticky, zahŕňa do nej tak evanjelizáciu ako aj katechézu a diakoniu.

V gréčtine sa sloveso *evanjelizovať* nachádza v aktívnom a médiopasívnom tvare a oba výrazy znamenajú *prinášať dobrú zvesť, prinášať radostnú zvesť*, ale mediálny tvar je čosi ako *terminus technicus* pre zvestovanie o Ježišovi Kristovi.<sup>6</sup> Evanjelizácia v novozmluvnom a modernom ponímaní je podľa P. Hanesa „správou s teologickým obsahom, ktorá oznamuje *fakty* Ježišovho života s ich kresťanskou *interpretáciou a nárokmi*.“<sup>7</sup> Tento podstatný dôraz na kristocentrizmus uvádza vo svojej definícii aj Packer, ktorý chápe evanjelizáciu ako predkladanie „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 spoločensťve cirkvi.“<sup>8</sup> Táto Packerova definícia evanjelizácie však spätne neurčuje vzťah k misii.

Podľa vyššie konštatovaného by teda *evanjelizácia* bola *jednou z foriem či nástrojov komplexnej a holistickej misijnej práce*.

<sup>3</sup> REIFLER, Kresťanská misia ..., s.92: „apostolos“, „apolstelo“ - misa, misionár, konať misiu - „Apoštolí sú vyslancami - v službe vyššej authority, ktorá ich povoláva, poveruje, overuje, aby v zastúpení konali špeciálne poslanie, teda misioteologickú základňu misie tvorí osoba a dielo Ježiša Krista - Missio Dei nachádza svoj zmysel vo vteleení Ježiša Krista - Gal 4,4“

<sup>4</sup> Apoštol v užšom novozmluvnom zmysle sa od misionára líši svojou jedinečnosťou a normatívnym významom pre Kristovu cirkev. Pri apoštolovi v širšom zmysle by sme mohli hovoriť o synonymickej zameniteľnosti pojmov.

<sup>5</sup> REIFLER, Kresťanská misia ..., s. 90. Iným spôsobom ju popisuje nasledovne: (1) Misia je v prvom rade Božie zachraňujúce dielo, ktoré zahŕňa celý svet. (2) Misia sa týka Božích dejín spásy. (3) Misiu vykonáva celá cirkev Ježiša Krista. (4) Misia sa uskutočňuje v súčasnom stratenom svete, ktorý Boh miluje a chce zachrániť. (5) Misia pozostáva z evanjelizácie, učenia a diakonie. (6) Misia začína na mieste, kde žijem. (7) Misia znamená prekročiť prah vlastnej kultúry. (8) Misia sa snaží zasiahnuť evanjeliom všetky národy. (9) Misia cirkvi trvá tak dlho, až kým Ježiš Kristus opäť nepríde v moci a sláve.

<sup>6</sup> HANES, P.: Evanjelizácia a teológia. In: Evanjeliálny časopis. Banská Bystrica : KETM PF UMB. Roč. II., č.2, 2003. s.19-25. ISSN 1336-1783; s.19. K ďalšiemu štúdiu uvedeného pojmu pozri uvedený článok.

<sup>7</sup> HANES, Evanjelizácia a teológia. s.20

<sup>8</sup> PACKER, Evangelism and the Sovereignty of God, s.38



Vekové ohraničenie našej cieľovej skupiny býva podávané rôzne, my sme sa priklonili k ontogenetickému členeniu, ktoré **obdobie dospievania** (pubescencie) delí na (a) rané dorastencstvo: chlapci: 11-12r., dievčatá: 10-11r. a (b) stredné dorastencstvo: chlapci 12-16r., dievčatá 11-14r.<sup>9</sup> Dospievanie je všeobecne známe ako obdobie dynamických zmien a to vo všetkých oblastiach osobnostného rozvoja - fyzickej, intelektovej, afektívno-sociálnej, duchovnej. Dospievajúci stoja medzi detstvom a dospelosťou, snažia sa vyzerat' a správať ako dospelí a zároveň túžia po bezpečí ako deti.<sup>10</sup> Základné charakteristiky tohoto obdobia a špecifiká konkrétne súvisiace s našou témou sú základom medziodborového premostenia problematiky a aplikačného vyústenia v každej kapitole nášho príspevku, špeciálne však v tretej, zaoberajúcej sa adresátmi misijného snaženia.

## 1 Misia ako úloha

Špecifické úlohy misie mladých v dorasteneckom veku sa pokúsime definovať na základe dvoch novozmluvných textov (Mt 28,18-20 – Veľké vyslanie a Sk 2,1-13 – cirkev pod mocou Svätého Ducha). V prvom prípade (Mt 28,18n) ide o misijnú činnosť, ktorá sa cieľavedome orientuje na konkrétnych ľuďoch ako svojich adresátov a k odpovedi na evanjelium dochádza v rámci tejto komunikácie. V druhom texte (Sk 2,1-13) sa cirkev nesústreďuje na ľudí, ale autenticky prežíva mimoriadnu situáciu zoslania Svätého Ducha. V tomto diani akoby “zabudla” na divákov, ktorí k nej nepatrili, nebola na nich orientovaná. Ale práve táto textová súvislosť ukazuje, že sústredenie sa cirkvi na Boha má aj jednoznačne misijný dosah na mimocirkevné prostredie.

### 1.1 Misijné aktivity v orientácii na adresáta (Mt 28,18nn)

Podľa Mt 28,18n, sa misia cirkvi obracia ku “všetkým národom”. To znamená, že je to úloha (1a) bez vekového ohraničenia, (1b) bez priestorového ohraničenia, (1c) s citlivosťou na špecifiká cieľovej skupiny, (1d) katechetická.

#### *Ad (1a) Misia ako úloha bez vekového ohraničenia*

Poctivo musíme povedať, že novozmluvná misia sa neorientovala na dospievajúcich, ale na dospelých. Ježiš neposiela cirkev za dospievajúcimi, ale za všetkými ľuďmi a medzi nich patria aj dospievajúci. Tak ako by sme nemali prehliadať dospievajúcich, cirkev nemôže prehliadať ani iné vekové skupiny

---

<sup>9</sup> KAČÁNI, V. a kol.: Základy učiteľskej psychológie. Bratislava : SPN, 1999. ISBN 80-08-02830-0. s.105

<sup>10</sup> HANESOVÁ, D.: Náboženská výchova v školách. Banská Bystrica : PF UMB vo vyd. TRIAN, s.r.o., 2001. 200s. ISBN 80-8055-494-3. s.90

a musí sa pýtať, či má svoj misijný koncept vyvážený alebo jednostranne deformovaný.

### ***Ad (1b) Misia ako úloha bez časového ohraničenia***

Z vyššie uvedeného vyplýva, že cirkev má mať permanentne misijný postoj. V prípade práce s dospievajúcimi to platí dvojnásobne, pretože ich životné postoje ešte nie sú stabilizované<sup>11</sup> a fázový radikalizmus tohoto ontogenetického obdobia môže pôsobiť kontraproduktívne<sup>12</sup>. Preto sa nazdávame, že misijný pracovník s dospievajúcimi musí postupovať tak, aby sa pri osobnom rozhodnutí pre vieru vyhol dvom základným rizikám:

(1b1) podceneniu - akoby pre svoju ontogenetickú nestabilitu ešte nemalo žiadny význam,

(1b2) preceneniu - akoby dospievajúci už bol „hotový kresťan“ a venoval sa už len tým ostatným.

Tradičný prístup našich zborov k obráteným dorastencom často preťažuje ich vlastné rozhodnutie. Na jednej strane vytvára dojem, ktorý vedie k strate rozvojovej perspektívy, k strate vedomia nutnosti duchovného rastu, rastu v službe, rastu v posvätení, nakoľko je už „hotový kresťan“. Na strane druhej, ak vyjadrili, že uverili v Krista – potom sa od nich vyžaduje dôsledné kresťanské správanie, akoby už neboli dorastencami. Chybou našej praxe je, že zo skutočnosti, že sa už obrátili, vyvodzujeme požiadavky, ktoré pre nich môžu znamenať nadmerné preťažovanie. Avšak nesmieme zabúdať, že mladý kresťan bude po svojom rozhodnutí pre Krista opakovane pokúšaný revidovať svoje rozhodnutie (kariérne možnosti, voľba životného partnera a pod.). Je absurdné, aby toto pokušenie prichádzalo aj zo strany zboru. Ten musí pristupovať k novoobrátenému tak, aby sa toto pokušenie eliminovalo, ba naopak, aby získaval opakované podnety pre potvrdenie platnosti svojho rozhodnutia.

---

<sup>11</sup> Clark veľmi správne konštatuje, že misijnú prácu s mládežou musíme chápať permanentne ako misijnú prácu a to aj v prípade, že mládežníci už sú súčasťou cirkvi. Prínos vidíme v tom, že mládežníkov, ktorí sa potrebujú rozhodnúť pre Krista konfrontujú s evanjeliom a mládežníkov, ktorí sa už rozhodli pre Krista evanjeliovo stabilizujú v ich rozhodnutí. - “Youth ministry by nature is missional. (...) Surely the task of youth ministry is to create an environment whereby young women and men experience the reality of the risen Christ within the context of loving community. But is also missional in that an even more crucial task of youth ministry is to somehow connect the truth of the gospel and the community of faith with those who are ambivalent, or even antagonistic. So, whether young people are involved in a church or not, they are and should always be a part of the focus of local congregation’s missional ministry.” - CLARK, Chapman R.: *Creating a Place for a New Generation: An Ecclesiological Perspective on Youth Ministry*. In: CEJ, 3NS, 1999, s.93-107. ISSN 0277-9935. s.106

<sup>12</sup> Dospievajúci chce byť kresťanom na 100%. Ak sa mu to nedarí, povie si, že to vôbec nemá zmysel. Ešte nemá zmysel pre kresťanskú existenciu, ktorá prebieha v zápasoch, víťazstvách i prehrách.

Oba uvedené prístupy v konečnom dôsledku pôsobia destabilizačne a antimisijne.

### *Ad (1c) Misia ako úloha, ktorá si vyžaduje kultúrnu citlivosť*

Práca so “všetkými národmi” sa nemôže výrazovo unifikovať. Musí zohľadňovať špecifiká jednotlivých cieľových skupín, čo Pavel vyjadril heslom: “pre Židov som sa stal akoby Židom, aby som získal Židov, (...) pre slabých som sa stal slabým, aby som získal slabých” (1K 9,19-23). To znamená, evanjelium musíme komunikovať z východísk cieľovej skupiny a so zohľadnením skutočností, ktoré sú pre cieľovú skupinu citlivé.

### *Ad (1d) Misia ako katechetická úloha*

Ježiš hovorí, že “všetky národy máme učiť zachovávať<sup>13</sup> všetko”, čo nám prikázal. Pri naplňaní tejto úlohy sa stretávame aj s nepochopením, chybným pochopením alebo neschopnosťou pochopiť „látku“. Rovnako sa môžeme stretnúť aj so spochybňovaním zvesti. Pri takýchto reakciách misijný pracovník nemôže rezignovať, ale ich potrebuje chápať ako výzvu. Jasným príkladom môže byť Ježišova odpoveď na Tomášovu pochybnosť (J 20,24-29). Pochybnosti a kritické myslenie nemôžeme vylúčiť z misijnej práce s dospievajúcimi, pretože tým by sme tento proces pokazili a možno aj zničili.

## **1.2 Misijné aktivity v orientácii na Boha (Sk 2,1-13)**

Zmiený text popisuje cirkev, ktorá je v jedinečnej historickej situácii úplne sústredená na Boha. Tí, ktorí k nej nepatria, majú možnosť pozorovať autentickú oslavu Boha. Tento aspekt potrebujeme rozvinúť aj v dnešnej misijnej práci. Adresáti evanjelia musia mať možnosť nie len počuť obsah evanjelia (pri dodržaní celého teologického bohatstva misiologických poznatkov), ale aj možnosť pozorovať cirkev, ktorá žije pred Bohom. Inak by jej svedectvo bolo ochudobnené o čosi podstatné.

## **1.3 Zhrnutie biblického bloku**

Ak sme vedome vynechali vyhľadávanie novozmluvných záchytných bodov pre podporu misijnej práce s touto vekovou kategóriou, bolo to preto, lebo túto skutočnosť máme zásadne vyriešenú šírkou Veľkého vyslania (Mt 28,18-20).

---

<sup>13</sup> Gr. *threi/n* môže znamenať tak „zachovávať“ v zmysle dodržať v osobnom živote, ako aj chrániť neporušenosť celku. Preto by sme sa v misijnej práci nemali sústreďovať len na zachovávanie subjektívne pochopených súvislostí, ale aj na zmysel pre biblicko – interpretačnú presnosť.

Z vyššie naznačeného nám nevyplýva, že by sme mohli biblicky opodstatnene považovať dorastenecký vek za najlepší pre misijnú prácu a obrátenie dospievajúceho človeka. Domnievame sa, že novozmluvné texty, ktoré hovoria o misii, vyjadrujú poverenie misijným poslaním voči všetkým národom, čo znamená aj voči všetkým vekovým kategóriám v nich. Preto by sme považovali narábanie so zmienkami o duchovnej práci s deťmi<sup>14</sup> skôr za podporné, ale nie za určujúce pre rozvoj chápania biblickej orientácie v tejto oblasti.

Z misijného života sústredeného na Boha (Sk 2,1-13) vyplýva sloboda pre katecheticko-misijný vzťah. Pracovník s dospievajúcimi (dorastom) nemusí byť policajtom, ktorý neuroticky striehne na ich nedostatky, lebo sa vie tešiť z Boha a zo spoločenstva s tak špecifickou cieľovou skupinou, akou dorast nepochybne je. Toto sústredenie na Boha a dôvera v Neho sa premieta do povedomia katechéty, že Boh aj použije jeho prácu, ktorú robí v poslušnosti voči Nemu. Preto môžeme očakávať, že z našich dorastencov vyrastú stabilné kresťanské osobnosti, aj keď majú prejavy spirituality, ktoré nemusia byť identické s našimi (napr. iné piesne, iné kultúrne a estetické prejavy, iné záujmy...).

#### 1.4 Pastorálna opodstatnenosť misie v dorasteneckom veku

Vyššie sme skonštatovali, že nenachádzame novozmluvné opodstatnenie pre misiu práve v dorasteneckom veku. Z hľadiska pastorálneho však existujú tak preventívne ako aj pastorálno-podporné dôvody pre misijné úsilie práve pri tejto vekovej kategórii:

1. Preventívny dôvod. U väčšiny dospievajúcich ešte nedošlo k vstupu vážnych krízových javov do ich súkromného života. Prijatie viery v Krista ich môže ochrániť pred otvorenosťou voči nim.

2. Pastorálno – podporný dôvod. Dospievajúci si potrebuje vyriešiť otázku kto vlastne je, odkiaľ prichádza a kam smeruje. Prijatie evanjelia mu umožňuje, aby si tieto dôležité otázky zodpovedal z pozícií viery.

Vzhľadom na orientačný význam tohoto obdobia pre ďalšie smerovanie ľudského života, môžeme rozhodnutie pre Krista v tomto veku považovať za mimoriadne vhodné preto, lebo môže predznamenať celý rad ďalších životných rozhodnutí a vplývať na život dospievajúceho ako celok.

## 2 Nositeľ úlohy

V diskusii o zodpovednom nositeľovi misijného poverenia môžeme myslieť na cirkev ako celok alebo na kresťanskú rodinu ako jej súčasť. Presúvanie dôrazu

---

<sup>14</sup> „...nechajte dieťatká a nebráňte im prísť ku mne...“ – Mt 19,14; Mk 10,14 Lk 18,16.

na cirkev alebo rodinu môže byť ovplyvnené tým, či sa na tému pozeráme biblicky alebo prakticky.

## 2.1 Cirkev

Pri biblickom pohľade môžeme konštatovať, že *misia je úlohou cirkvi*, ktorú realizuje tak priamo (cez bohoslužby, prácu s mládežou, atď.) ako aj cez rodiny, ktoré sú jej súčasťou. Preto misijná práca s dorastom v žiadnom prípade nemôže byť na okraji pozornosti a bez podpory cirkevného zboru. Táto skutočnosť sa musí prejavovať vo všetkých úrovniach:

(a) Zvestovanie. Pri interpretácii Písma si cirkev potrebuje klásť otázky, ktoré si kladie účastník bohoslužieb, teda aj otázky, ktoré si kladie dospievajúci – a hľadať na ne odpovede, ktoré budú pravdivé, zrozumiteľné a uspokojujúce pre cieľovú skupinu.

(b) Liturgická stránka bohoslužieb. Klásť si otázky, či súčasné bohoslužobné formy zodpovedajú úlohám cirkvi pri ľuďoch, ktorí bohoslužby navštevujú a či sú tieto formy pre týchto ľudí primerané a zrozumiteľné.

(c) Priestor pre spolupatričnosť so zborom sa môže vytvárať na rôznych úrovniach. V oblasti bohoslužobnej môžu dostať priestor pre aktívnu účasť v bohoslužobnom dianí (čítanie kázňového textu, hudobný doprovod a pod.), ale tak isto sa môžu stať aj témou (modlitby za dorast a jeho učiteľov); v prakticko – diakonickej službe (pomoc pri upratovaní a údržbe kostola, skupinová návšteva chorých a starších členov zboru a pod.). Dorastenci niekedy potrebujú urobiť niečo „mimoriadne“. V prípade, že im to celkom nevyjde, netreba reakciu prehnať, ale hľadať takú interpretáciu, ktorá im umožní aj duchovný aj osobnostný rozvoj.

(d) Vnútrocirkevné vzťahy sú ďalšou oblasťou, ktorá si permanentne vyžaduje kvalitnú a múdru biblicko-teologickú prácu, ktorá pomôže podržať nadčasové dôrazy Písma<sup>15</sup> a súčasne poskytne slobodu pre variabilitu prejavov tam, kde by za iných predpokladov boli viazané samoúčelným medzigeneračným prenosom.

(e) V praktickej správe zboru je potrebné, aby sa na dorast myslelo aj pri priestorovom členení zborových objektov (vytvorenie priestoru pre mimobohoslužobné záujmy), aj v zborovom rozpočte<sup>16</sup> a v personálnom

---

<sup>15</sup> Potrebujeme si teologicky ujasniť, čo sú základné a v čase nemenné požiadavky kresťanskej existencie a čo sú kultúrne podmienené variabilné znaky. Inak môžeme dosiahnuť kultúrne akceptovateľný prejav bez vnútornej stability, ktorý bude trvať len dovtedy, kým vieme zabezpečiť motivačný tlak. Ale zmenenými podmienkami odznie.

<sup>16</sup> Vieme investovať do budov a ich vybavenia, potrebujeme sa naučiť investovať do ľudí. Pri skladbe finančných zdrojov počítame s vnútrocirkevnými zdrojmi, ale ešte sme sa naučili primerane používať mimocirkevné zdroje (granty a pod.).

zabezpečení (pracovníci s dorastom) a to nie len spôsobom, že dorastencom dávame, (voľnočasové aktivity, kluby, možno spoločná údržba bicyklov a pod.) ale aj takým, že im pomôžeme niečo vytvoriť (u mládežníkov napr. tepovanie interiérov áut – ako službu, ktorá má zmysel sama o sebe – a vytvorí zdroje pre ich klubovú činnosť).

## 2.2 Rodina

Skonštatovali sme, že misia je úlohou Kristovej cirkvi. Ale ak sú rodičia súčasťou Kristovej cirkvi, potom **je misia (deti) aj ich úlohou**. To platí v plnom rozsahu dovtedy a pre tie úlohy, ktoré nie sú z vyššieho princípu odňaté jednotlivcovi ako súčasť cirkvi (napr. vysluhovanie sviatostí a pod.).

V dnešnej spoločnosti je situácia cirkvi ovplyvnená viacerými faktormi, z ktorých si všimneme aspoň dva:

(a) vonkajšie zmeny - zmena charakteru spoločnosti sa premieta do zmien modelu rodiny

Odborná literatúra popisuje pozorovania, že dochádza k postupnému vytesňovaniu funkcií rodiny do prostredia mimo nej.<sup>17</sup> Členovia rodiny už nezabezpečujú hospodársku produkciu v rámci rodiny, ale odchádzajú za prácou, heslovito by sme mohli povedať: „už doma nepečieme chlieb“ – a žiaľ podobne „dodavateľský“ si riešime aj celý rad ďalších potrieb rodiny. Často aj náboženskú výchovu detí, ktorá sa čoraz viac chápe ako úloha cirkvi a nie rodiny.

(b) vnútorné zmeny - zmena charakteru cirkevného zboru

Nemôžeme zabúdať, že nemáme do činenia len so zmenami vo vzťahu sekulárna spoločnosť a rodina. Týkajú sa aj samotnej základnej štruktúry evanjelikálnych cirkví na Slovensku. Pôvodne chceli byť výberovými spoločenstvami kresťanov, ktorí sa rozhodli pre radikálne nasledovanie Krista. V priebehu času však bez vedomého rozhodnutia prešli do modelu ľudových cirkví, napr. otec baptista – syn baptista a pod. Vstup do cirkevného zboru preto vždy neznamená výraz radikálneho rozhodnutia pre vieru v Krista. Ale potom sa

---

<sup>17</sup> „To vše (hospodárska činnosť, péče o zdraví, výchovu a duchovní život atp.), co sa dříve konalo v rodině, se nyní koná mimo rodinu. Už se tu odehrává minimum toho, co předtím. Sem patří i vyčleňování péče o duchovní život z rodiny do kostelů, církevních a sborových středisk.“ - KRÍVOHLAVÝ, J.: Pastorační péče, s.125

Zmeny v charakteristických znakoch rodiny sa podľa Judy Ten Elshof dajú v súčasnosti označiť trendmi: “Family as a unit of consumption instead of production” a “Separation of work and family file” - TEN ELSHOF, J.: Family Life Education. s.200. In: ANTHONY, M. J.: Introducing Christian Education : Foundations for the Twenty-first Century. Grand Rapids : Baker, 2003. 301s. ISBN 0-8010-2275-4.

nemôžeme diviť, že nie len vonkajšie faktory, ale aj vnútorné zmeny podporujú stratu misijného charakteru našich cirkevných zborov.<sup>18</sup>

Vyššie naznačeným trendom sa na cirkevný zbor prenášajú aj tie úlohy, ktoré má cirkev realizovať prostredníctvom rodiny dieťaťa. Rodičia ich presúvajú do kompetencie katechétov a to až do takej miery, že aj v prípade problémov v živote dieťaťa prenášajú svoju zodpovednosť na plecia iných. Obviňujú ich z nedostatočnej alebo zlej práce a kritizujú slabú starostlivosť cirkvi.

Toto pozorovanie nás vedie k nutnosti vnútrocirkevnej diskusie, v rámci ktorej **je potrebné nanovo ohraničiť polia výchovnej zodpovednosti rodičov a zboru pred Bohom**. To platí aj v prípadoch, kde sa rodičia považujú za kresťanov, ale nie sú schopní naplniť svoju nábožensko-výchovnú úlohu. Ak by cirkev efektívne suplovala ich časť zodpovednosti, dieťa by síce dostalo kvalitnú náboženskú výchovu, ale tá by bola sústavne relativizovaná nedostatkami na strane rodičov. Preto je v takom prípade nutné venovať pozornosť tak deťom, ako aj ich rodičom.

### 3 Adresáti misijného poslania

Misijná práca s dospelými (dorastencami) sa sústreďuje na špecifickú skupinu, ktorá je charakterizovaná celým radom rôznych znakov:

- (1) vek (znaky ontogenetickej fázy),
- (2) špecifické generačné<sup>19</sup> znaky<sup>20</sup> (generácia médií a vzťahov cez médiá)<sup>21</sup>,

---

<sup>18</sup> Tieto pozorovania podporuje konštatovanie kazateľa J. Pribulu: „Naša misijná neúspešnosť ako cirkvi sa začína v misijnej neúspešnosti v našich rodinách.“ Pribula, J.: Naša prítomnosť. In: DVOŘÁK, V. a POSPÍŠIL, V. (redaktori): 100 let života víry. s. 100. Jubilejný sborník Bratské jednoty baptistů v ČSSR. I. vyd. BJB v ČSSR, 1990.

<sup>19</sup> Generácia pred nami boli pútnici, ľudia na ceste odniekiaľ niekam, s pohľadom zameraným na budúcnosť, snažiaci sa vytvárať trvalé hodnoty, pevne usporiadaná štruktúra. V postmodernej generácii rozlišuje Bauman 4 typy ľudí: pozorovateľ, tulák, turista, hráč - čo je akousi "postmodernou zmesou". (BAUMAN, Zygmund. 1995. Úvahy o postmoderní době. 1. vyd. Praha : SLON (Sociologické nakladatelství), 1995. 165 s. ISBN 80-85850-12-5) Avšak v súčasnej miléniovej generácii môžeme pozorovať ďalší posun - "... the newest generation, often referred to as Millennials, is more positive and hopeful about life and the future than Gen Xers." (CLARK, Chapman R.: Creating a Place for a New Generation ... , s.97)

<sup>20</sup> Dospelých nemôžeme definovať len vekom, ale súčasne majú aj znaky určené ich vlastnou generáciou – napr. dnešní posielajú SMS, úlohy e-mailom, počúvajú MP3, ... Je to generácia médií a vzťahov cez médiá.

<sup>21</sup> V živote postmodernej generácie existujú paralelne dve slová, ktoré sa bijú: jednota (hudba, filmy) a rôznosť (túžba po individualite, originalite, snaha po tolerancii).

(3) sociálne, národné a kultúrne znaky,

(4) náboženské znaky - oblasť vnútrocirkevnej misie ako aj do vonkajšej (mimozborovej) misie.

Pracovník s dorastom potrebuje mať preštudovanú každú uvedenú oblasť zmien a rozvoja osobnosti dospievajúceho, aby sa v praxi mohol kvalifikovane orientovať. Pretože nie sme sociológovia, nebudeme rozoberať poznámky o zmenách charakteristík jednotlivých generácií a nebudeme rozoberať ani kultúrne znaky, ktoré by bolo vhodné odborne rozpracovať pre účely praxe. Budeme sa venovať niekoľkým znakom vekovým a náboženským, ktoré nadobúdajú špecifický význam v súčinnosti s prostredím dospievajúceho.

### **3.1 Dorastenec a jeho náročné prostredie**

Nemôžeme zabúdať, že dynamické zmeny v osobnosti dospievajúceho neprebiehajú v pokojnom a jednoduchom prostredí, ale ide o dynamické zmeny osobnosti v náročnom a neprehľadnom prostredí. Základnou úlohou dospievania je vystúpiť z detského sveta predstáv a vstúpiť do reálneho dospelého sveta. Ale ako to má zvládnuť dospievajúci, ak sa v tom "dospelom svete" nevyznajú ani dospelí?

Neprehľadnosť sveta môžeme vnímať tak v súvislosti s veľkými budúcnosnými perspektívami (ekologické problémy, terorizmus), ako aj s otázkami ohľadne duchovnej orientácie. Napríklad mnohí dospelí sa nemuseli pýtať, či má pravdu kresťanstvo, budhizmus alebo iné náboženstvo, no terajší mladí ľudia si musia riešiť aj tieto otázky. Predchádzajúca generácia nebola vystavovaná takému tlaku presexualizovanej kultúry, ako dnešná generácia dospievajúcich. Takto by sme mohli pokračovať v charakteristikách zmeneného prostredia.

#### **a) Oblasť spirituality**

Okrem problémov na rozhraní kresťanstva a iných náboženstiev, to dospievajúcim neľahčujeme ani vo vnútri kresťanstva. Nezmyselne sa trieštíme aj v dôrazoch praktickej zbožnosti a čím viac zdôrazňujeme nevyhnutnosť presadenia svojho videnia, tým viac môžeme komplikovať duchovnú orientáciu dorastajúcej generácie. Preto môžeme konštatovať, že dnes to síce vyzerá, akoby veriť bolo jednoduchšie ako v minulosti, ale realita sa nám javí inak. Rozhodnutie nasledovať Krista zrejme nikdy nie je jednoduchou záležitosťou a vyžaduje si radikálne rozhodnutie, ktoré žiaľ! niekedy nie je podporované ani stavom samotnej cirkvi.

#### **b) Oblasť intelektuálna**

Dospievajúci, ktorý sa potrebuje rozvíjať aj v intelektuálnej oblasti (a aj intelektuálne reflektovať postoje viery), je často preťažovaný náročnosťou procesu



vzdelávania ako prípravy na budúce povolanie. Je a čoraz viac bude vystavovaný stálemu tlaku byť najlepší a tlaku marketingu a reklamy.

### *b.1 Ignorovanie konkurenčnej ponuky*

Prostredie sa stále snaží zamestnať jeho myseľ (televízia: programy; počítače: hry; škola: úlohy, rodičia: očakávania). Cirkev nie je dosť kreatívna v tom, aby našla také komunikačné prístupy, ktoré by boli pre dospievajúceho príťažlivé. Nemotivuje ho k tomu, aby si chcel nájsť ochránený priestor pre rozvíjanie svojich názorov, ktoré by vychádzali z východísk viery.

### *b.2 Nedostatok spirituálnych stimulov*

Intelektuálne predpoklady dospievajúceho sa rýchlo rozvíjajú, ale rozvoj abstraktného myslenia a množstvo jeho vedomostí rastie rýchlejšie, ako jeho skúsenosť. Učí sa myslieť, ale vynárajú sa pochybnosti, či môžeme povedať, že ho ako cirkev učíme *myslieť kresťansky*. Veď ani dospelým neposkytujeme dostatočný priestor a podnety pre rozvoj ich kresťanského myslenia, pretože sa mylne domnievame, že byť kresťanom neznamená myslieť, ale skôr “prežívať zbožnosť”. Preto je naše myslenie aj o veciach, ktoré majú náboženský význam, často viac formované médiami ako Písmom. Ale kvalita myšlienkových procesov je predpokladom dosahov obrátenia (Rim 12,1-2). Misijná práca s dospievajúcimi preto rozhodne nemôže znamenať len naučiť ich určité informácie z Biblie, ale ich potrebujeme naučiť: (a) kresťansky myslieť<sup>22</sup> a (b) získavať z Biblie Božiu múdrosť pre život a naučiť ich rešpektovať ju a byť za ňu vďačný. Efektívnym podávaním svedectva o konajúcom Bohu môže cirkev poskytnúť nielen informáciu, ale aj skúsenosť zboru, ktorá môže pôsobiť orientačne dovtedy, kým ju doplní aj vlastná duchovná skúsenosť dospievajúceho.

## **c) Oblasť emocionálna**

Puberta býva poznamenaná náladami nepohody. Ale znaky nepohody má dospievajúci aj okolo seba. V čoraz väčšej miere ju môžeme pozorovať aj v kresťanských rodinách a aj v zboroch.

### *c.1 Rodina*

Musíme si kriticky priznať, že dospievajúci v našich zboroch neprežívajú svoje dospievanie „v rajskej záhrade“. V súvislosti s kresťanskými rodinami platí to, čo platí o rodinách na Slovensku všeobecne: prechádzajú dosť zásadnými zmenami, ktoré vyvoláva ekonomika, rodičia sú zamestnaní často vo viacerých

---

<sup>22</sup> Vo vyučovaní sa nám väčšinou nedarí zahrnúť všetky etapy Bloomovej taxonómie poznávacích cieľov a v lepšom prípade končíme pri aplikácii. Potrebujeme ich zahrnúť všetky: vedomosť – pochopenie – aplikácia – analýza – syntéza – hodnotenie. Bližšie k téme – viď HANESOVÁ, Náboženská výchova ..., s. 107-110.

úväzkoch, nemajú čas venovať sa deťom, sú podráždení. Z rôznych častí Slovenska pozorujeme znaky zhoršenia kvality vnútorodinných vzťahov, stability manželstva<sup>23</sup> a žiaľ aj duševného zdravia jednotlivcov (nárast depresívnych stavov, ktoré by si vyžadovali aj lekársku pomoc).

Tieto pozorovania nás vedú k uvažovaniu o zmenách východiskových predpokladov: Prostredie našich evanjelikálnych rodín, v ktorom deti vyrastajú, už nemusí pôsobiť podporne pre ich proces obrátenia a musíme si povedať pravdu, že vo viacerých prípadoch bude dobre, ak nebude pôsobiť demotivačne.

### *c.2 Cirkevný zbor*

Podobne nejednoznačný vplyv môžu mať aj vnútrozborové napätia, bez ohľadu na ich opodstatnenosť. Problémom je, že aj keď dospelievajúcich o napätých skutočnostiach nebudeme informovať, cez vnímanie kvality vzťahov sa k tomu dostanú. Táto pozícia môže byť v podstate ešte ťažšia: racionálne nemôžu pochopiť, čo sa deje (lebo sme to skryli) a problémy sa k nim dostanú len v emocionálnom odraze. Ak si dospelí svoje napätia povrchne vyriešia, nepremietne sa to do emocionálneho odrazu zmeny a tak sa to k dospelievajúcim nedostane, preto im ostane len permanentné vnímanie napätia.

## **3.2 Podnety pre katecheticko–misijnú prax**

Na základe doteraz uvedeného, vyplývajú pre evanjelikálne cirkvi a rodiny dospelievajúcich ako nositeľov misie, závažné a nikým nenahraditeľné úlohy, ktoré musia jednoznačne nájsť priestor v ich katecheticko-misijnej praxi.

### **a) Prijatie súčasnej generácie dospelievajúcich**

Je úlohou cirkvi/rodiny, aj keby sme mladým nerozumeli. Prijatie človeka v cirkvi vyplýva z toho, že nás Boh prijal a toto prijatie nepodmieňoval našou akceptovateľnosťou. Bez takéhoto pred-prijatia nie je možný efektívny kontakt s akýmkoľvek cieľovými skupinami v duchovnej práci. Vytvorenie priestoru pre prijatie sa začína pavlovským „každému som sa stal ...“, ktoré Plešková transformuje ako „miluj to, čo milujú tvoje deti“.<sup>24</sup> Pre obe strany tu musí byť vôľa vidieť dospelievajúcich ako produktívnych, obdarovaných a schopných participovať na živote cirkvi/rodiny.

---

<sup>23</sup> Obávame sa, že rapídnejší nárast rozvodovosti v evanjelikálnych cirkvách je už len otázkou času. Vnútorodinné predpoklady pre tento negatívny jav už existujú.

<sup>24</sup> PLEŠKOVÁ, E.: Teória katechetickéj metodiky. Pomôcka pre katechéty v základnej výuke. Bollingen pri Berne, 1990. ISBN 80-967100-0-1. s.6

### ***b) Porozumenie súčasnej generácii dospelých***

Je úloha, ktorá naväzuje na úlohu ich prijatia. Ale ak aj dospelých môžeme prijať, aj keď im nerozumieme, dlhodobé duchovné spoločenstvo si bude vyžadovať konkrétne kroky k porozumeniu. Pred dospelými kresťanmi (permanentne) stojí vážna úloha v oblasti hľadania ciest porozumenia nastupujúcej generácii a podpora rozvoja v duchovne závažných skutočnostiach. Náročnosť porozumenia nastupujúcej generácii nie je iba javom 21. storočia, ale opakujúcim sa snažením vyžadujúcim recipročnú vnímavosť a múdrosť.<sup>25</sup> Jedným z predpokladov pre chápanie dospelých je zbúranie hradieb<sup>26</sup> a vytvorenie otvoreného spoločenstva, v ktorom je Ježiš Kristus Pánom<sup>27</sup> a ktoré ich vidí Jeho očami.

### ***c) Napĺňanie potrieb súčasnej generácie dospelých***

Je úloha, v ktorej realizácii musí dochádzať k napĺňaniu týchto potrieb:

*1. mat' vzor dospelého veriaceho a mat' s ním vzťah* - Dorastenci túžia po vzťahu s dospelým, ktorý to, čo rozpráva, aj žije. Nutnosť nesenia zvesti sa teda nedeje iba na báze „objektívnych náboženských výpovedí“, ale skôr na báze vzťahov. To znamená nutnosť rozvoja takých osobných vzorov, ktoré žijú autentický život (*nie imidž, pokrytectvo*) a to v oblasti vyznania a presvedčenia, identity, citového života a pod. Evanjelium sa musí niesť prostredníctvom autentických, zdravých a zároveň uzdravujúcich vzťahov. Toto sa spätne premietne aj do života dospelého, pretože ten „reaguje na dospelého, ktorého si obľúbil, ktorého rešpektuje a ktorému sa chce páčiť.“<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> J. Kušnierik však vo svojej štúdiu charakterizuje mladú generáciu ako „vnímavosť bez múdrosti“, a o staršiu ako „múdrosť bez vnímavosti“. - KUŠNIERIK, J.: Evanjelikálni kresťania na Slovensku. Bratislava : SEN, s. 42n

Jednou z príčin sťaženého (ak nie nemožného) porozumenia súčasných dospelých smerom k dospelým, môže byť aj ich svet, ktorý je komplikovaný prestupom z obdobia socializmu do demokracie, sveta voľného podnikania a pod. - K podrobnejšiemu štúdiu problematiky pozri: HANES, P.: Zvyškový marxizmus alebo potreba demarxizácie východnej Európy. <http://www.pdf.umb.sk/2002/edit/KETM/imagess/Demarxizacia.html>

<sup>26</sup> “It is time for the church - not just youth ministry, but the entire body of Christ - to attack and remove the walls that have kept young people from being loved and the gospel form being preached.” - CLARK, Creating a Place for a New Generation..., s.95

<sup>27</sup> „To create a place for young people in the church, there must be a recognition that they belong, really belong, at very core of the faith community. How do they come? As slightly older than children, but not quite adult men and women, with the capacity for vibrant, authentic faith. they need to be led, trained, and equipped for ministry by adults willing and able to bring them into the life of the church.” - CLARK, Creating a Place for a New Generation ..., s.101

<sup>28</sup> HANESOVÁ, Náboženská výchova ..., s.92

2. *vytvárať a podporovať spoločenstvo* - „Patrím, teda som“ - Toto musí dorastenec zažívať nielen na rovine rovesníckej, ale aj cirkevno-zborovej a rodinnej. Jeho zmysel pre komunitu je veľmi silný a prejaví sa temer v každej oblasti našej práce s ním (napr. najlepšie sa mu pracuje v skupinke, nie po jednom; na stretnutie/akciu/výlet buď prídu všetci alebo nikto). Hanesová zdôrazňuje, že spoločenstvo plní dôležitú úlohu v procese poznávania a utvárania identity. Postmoderný svet nás vyzýva, aby sme si uvedomili dôležitosť spoločenstva viery v našich misijných snahách.<sup>29</sup> Spoločenstvo viery musí byť vplývajúcou cirkvou, ktorá je vo svete, ale svetu nepatrí, ktorá svet vníma ako misijné a nie bojové pole, kde neplatí „môj dom - môj hrad“, ale „dom je otvorený a pohostinný“.

3. *podporovať peer-priateľstvá* - Rovesnícke priateľstvá sú v súčasnosti podľa Clarka oveľa viac potrebné, ako predtým<sup>30</sup>. Je to nielen psychologická nutnosť, ale aj sociologická. Samozrejme, ide o podporu takých rovesníckych priateľstiev, ktoré nepôsobia deštruktívne a nevyvíjajú na jednotlivca tlak smerom k negatívnemu správaniu sa, a pod.

4. *vytvoriť priestor pre obdarovaných a talentovaných* - Ak sú dospievajúci prijímaní ako jedinečné osobnosti, potrebujú dostať aj skutočný priestor pre uplatnenie svojich darov a talentov v službe ľuďom a tak v podstate Bohu.

5. *podporiť ich nadšenie* - Nadšenie dospievajúcich je potrebné podporiť a oceniť, aj keď je častokrát nasmerované nesprávne. Vždy je však priestor na jeho usmernenie. Nadšení dospievajúci disponujú obrovskou energiou a ochotou k plneniu zadaných úloh (štúdium Biblie, praktická pomoc).

6. *mať pre nich čas* - Dospievajúci potrebujú vodcov a mentorov, ktorí budú ochotní investovať svoj čas ich vedeniu (učeníctvu), ich problémom, ich záujmom a pod. A často to nebudú len krátkodobé záležitosti, ale záležitosti s dlhodobým horizontom. Obetovaním času zároveň dostávajú pre nich potrebný signál „Zaujímam sa o teba. Nie je mi jedno, čo sa s tebou deje a čo prežíváš.“

7. *usmerňovať dospievajúcich (disciplína, kázeň)* - Hoci sa zdá, že toto by mohlo byť dospievajúcimi neprijaté a v konečnom dôsledku kontraproduktívne,

Podobne Clark: „Before an adult can be „present“ in an adolescent’s life, it is vital that a teenager find a tangible, experiential feeling of love and acceptance for the adult.“ - CLARK, *Creating a Place for a New Generation ...*, s.99

<sup>29</sup> HANESOVÁ, D.: Niektoré aspekty vplyvu postmoderny na výchovu. In: Kolektív učiteľov KETM PF UMB: *Evanjelikálna teológia v postmodernom prostredí*. Banská Bystrica : ZEC vo vyd. TRIAN, 2001. ISBN 80-889-45-45-3. s.110

<sup>30</sup> “There is an ever-increasing need to connect to peers in deeper ways than ever before. (...) Friendships have always been important to adolescents; now they are a psychological necessity.” - CLARK, *Creating a Place for a New Generation ...*, s.98

dospievajúci potrebujú vedenie a usmerňovanie. Treba to robiť rozumne, s rešpektom a vážnosťou voči nim, bez urážania a neustáleho napomínania. Treba ich milovať a dať im to aj primerane najavo, a zároveň zostať pevný vo svojich disciplinárnych zásadách a postupne presúvať zodpovednosť za sebadisciplínu na nich.

8. *vytvoriť priestor bezpečia a dôvery* - Zápasiac s mnohými otázkami v ich vlastnej myšli, v doma či v škole, potrebujú dospievajúci priestor, kde o svojich otázkach môžu hovoriť a kde dostanú primeranú reakciu priateľskú, spirituálnu (modlitba, štúdium biblických textov) a pastorálno-praktickú (pomoc, rada).

#### **d) Niektoré praktické rady pre prácu s dospievajúcimi**

1. zabezpečiť dynamiku dorasteneckého stretnutia (*po stretnutí musí byť vyčerpaný nielen učiteľ, ale aj dorastenci*), nutnosť aktivizácie - lebo inak sa začnú nudiť,

2. zabezpečiť dobrú vzájomnú komunikáciu - mať k dispozícii telefónne čísla dorastencov (domov, mobilné) a emailové adresy,

3. mať vlastnú nástenku v cirkevno-zborových priestoroch - informácie o budúcich aktivitách, prezentácia uskutočnených akcií, priestor pre vyjadrenie myšlienok,

4. dbať na detaily pri príprave a realizácii stretnutia - mať prichystané materiály (spevník, pracovný zošit, perá) pre každého, a pod.

### **Záver a výzvy**

V našom príspevku sme sa zamýšľali nad misijnou prácou s dorastencami. Skonštatovali sme, že je biblicky opodstatnená, lebo je to misijná práca v zmysle Kristovho veľkého vyslania cirkvi. Má svoje odôvodnenie, pretože umožnením spirituálnej orientácie predznamenáva rozhodovacie procesy v živote dospievajúcich ľudí a poskytuje im ochranu pred javmi, ktoré treba hodnotiť negatívne tak z hľadiska spoločenského (drogové závislosti a pod.) ako aj z hľadiska Božieho (život bez ohľadu na Boha). Uvedomili sme si však aj niektoré riziká, ktoré tu sú (a) *časovo* - misia nemôže skončiť pri odpovedi na evanjelizačný výzvu, a preto sme hovorili o nutnosti permanentného misijného postoja cirkvi, ktorým sa obráteným poskytuje podpora pre pozitívne hodnotenie rozhodnutia pre Krista aj s odstupom času. (t.j. aj podpora rastu v učeníctve a stabilizovanie vnútorného rozhodnutia pre Krista); (b) aj *vecne* - človeka má viesť k vnútornej zmene a nie len k odpovedi na evanjelizačný výzvu, nemôže si automaticky nárokovať "dospelé" kresťanské správanie, pretože obrátený dorastenec je síce kresťan, ale ešte nie je dospelý ani vekom a ani spirituálne. Za zrelé prejavy sme

vďační, ale prejavy nezrelosti nás nemôžu viesť k spochybnovaniu ich viery. Naopak, musia nás viesť k sústredeniu sa na vnútornú transformáciu obrátených dospievajúcich v Kristovi.

### Úlohou cirkvi v procese misijnej práce s dorastom je hľadať:

1. viac dôvery voči Bohu, že použije našu prácu pri dorastencoch,
2. schopnosť akceptovať ich prejavy spirituality, ktoré nemusia byť identické s našimi (napr. iné piesne, iné kultúrne a estetické prejavy, iné záujmy, ...),
3. učiť sa vďaka za duchovnú existenciu novoobrátených, aj keď vo všetkých svojich prejavoch ešte nezodpovedajú našim predstavám o mladom kresťanovi.

### Misia mladých v dorasteneckom veku a výzvy pre cirkev:

1. Sme poslaní do sveta, ale nie sme vo svete. Misijná práca a náboženská výchova sa musia sústrediť na vnútorné posvätenie, aby bol mladý človek integrovanou bytosťou, či sa nachádza v bohoslužobnom dianí alebo v sekulárnom prostredí, ktoré je pre noho bežným prostredím (škola, ulica, ...).

2. Jednou z podstatných charakteristických črt práce s dospievajúcimi ako so špecifickou *kultúrou* je, že je to vždy služba misijná.<sup>31</sup>

3. Sebaakceptovanie kresťana mimo múrov cirkvi - modlitebne (*viera v Boha má miesto vo svete, ktorý Boh stvoril. Nepotrebujeme sa skrývať a hanbiť.*)

4. Obrovskou výzvou v súvislosti s realitou našej súčasťi ako krajiny EU je, aby dospievajúci (a neskôr dospelý) vedel zastat' svoje postavenie ako kresťana tak v súkromných postojoch zbožnosti (doma, v cirkvi, ...), ako aj na verejnosti – t.j. v zamestnaní, vo sfére spoločenskej a pod. Preto naša služba dospievajúcim musí byť v základoch holistická.

---

**Mgr. Noema Brádňanská, Mgr. Albín Masarik** – učiteľia na Katedre evanjelíkálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici.

---

<sup>31</sup> "Youth Ministry is a missiological ministry whose objective is to proclaim the gospel to a nation named adolescence." - CANNISTER, M. W.: Back to the Future: A Historical Perspective on Youth Ministry. In: CEJ, 3NS (1999), No 2, s.17-30. ISSN 0277-9935. s.29

Mueller upozorňuje na skutočnosť, že to, čo bolo pred desiatimi rokmi popisované ako generačná priepasť (generation gap), sa stalo priepasťou kultúrnou (cultural gap). MUELLER, W.: Understanding Today's Youth Culture. Wheaton : Tyndale House, 1994. s.36

## Tillichova teologie náboženských symbolů a její vztah k psychologii

Pavel Hošek

### TILlich'S THEOLOGY OF RELIGIOUS SYMBOLS AND ITS RELATION TO PSYCHOLOGY

*In this article the autor analyses Paul Tillich's understanding of the nature and function of religious symbols. Tillich believes that symbols participate in the power and being of what they symbolize. Therefore, it is possible for the person perceiving a religious symbol to encounter the spiritual reality represented by the symbol. At the same time, it is necessary to understand that symbol is not identical with what it represents. If and when this identification is made, the result is idolatry. But, when idolatrous attitude is avoided, religious symbols can have sacramental function, they have a healing effect on human soul. The root of most psychological problems is, in Tillich's view, alienation from man's true being. Religious symbols help to overcome this alienation. They open a horizon of "courage to be". On the one hand Tillich points to the fact that psychology can precisely describe the structures of human alienation. But on the other hand, psychology cannot offer ultimate healing, because alienation is man's existential condition, it is not just a matter of temporary mental or emotional disorder. Only through the power of Being, mediated by religious symbols, can alienation be (partially) healed.*

*Tillich's theological system is vulnerable in many points, but his view of religious symbols can provide a stimulating impulse for systematic theology in a postmodern era, since contemporary people seem to be open to symbolic mediation of religious experience more than ever before.*

Paul Tillich se ve své bohoslovecké práci intenzivně zabýval povahou a funkcí náboženských symbolů, a to mimo jiné v souvislosti s duševním zdravím člověka. Vycházel při tom ze základního antropologického předpokladu, že problémem člověka je odcizení od jeho pravého bytí (tj. to, čemu se tradičně říká porušenost a hřích).<sup>1</sup> Důsledky tohoto odcizení v rovině mezilidských vztahů a vztahu k sobě samému jsou zřejmé: vina, strach, úzkost, zoufalství, absence smyslu

---

<sup>1</sup> Tillich, Systematic Theology II, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1967, s. 44nn, a také Význam existencialismu a psychoanalýzy pro teologii, in Tillich, Biblické náboženství a ontologie, Kalich, Praha 1990, s.173.

atd.<sup>2</sup> Těmito jevy (a jejich psychopatologickými důsledky) se jak známo podrobně zabývá psychologie. Tillich proto vidí spolupráci a integraci teologie a psychologie jako velmi plodné a žádoucí úsilí. V tomto článku bych chtěl načrtnout základní teze Tillichovy teologie náboženských symbolů a zároveň ukázat, jak si tento teolog představuje korelaci a komplementaritu křesťanské teologie a psychologie.<sup>3</sup>

Tillichův teologický program bývá nazýván "revizí tradičního teismu". V Tillichově díle je patrný silný vliv německé idealistické filosofie (zejména Schellinga)<sup>4</sup>, a také asi největšího filosofa 20. století, Martina Heideggera.<sup>5</sup> Podobně jako Heidegger Tillich trvá na tom, že má-li mít řeč o Bohu vůbec smysl, teolog si musí být vědom propastného rozdílu mezi Bohem a stvořením (tzv. ontologické diference)<sup>6</sup>, nelze totiž vycházet z předpokladu, že Bůh je sice jsouncem nejvyšším (plus všechny ostatní superlativy), nicméně patří do téže "množiny" jako ostatní jsounca.<sup>7</sup> Jinak řečeno, Bůh podle Tillicha není objekt, a to ani ten nejdokonalejší a nejvyšší objekt, jaký lze myslet.<sup>8</sup> Jakékoli zpředmětnění Tillich v této souvislosti označuje za idolatrii.

Tillich tedy odmítá objektivizující (a tím idolatrizující) řeč o Bohu, Bůh jako Základ a Zdroj bytí, na kterém člověk participuje a zároveň je mu tragicky odcizen, předchází subjekt - objektovou polaritu.<sup>9</sup>

Z výše zmíněných Tillichových předpokladů přirozeně plyne, že svorníkem jeho onto-teologického systému je teze, že "Bůh je Bytí samo".<sup>10</sup> Tedy Bytí jako

---

<sup>2</sup> Tillich, Význam existencialismu a psychoanalýzy pro teologii, in *Biblické náboženství a ontologie*, 166.

<sup>3</sup> K tomu viz Tillich, *Existenciální analýza a náboženské symboly*, in *Lidské tázání po nepodmíněném*, 3K, Brno 1997, s.56-68, a také *Význam existencialismu a psychoanalýzy pro teologii*, in *Biblické náboženství a ontologie*, 163nn.

<sup>4</sup> Tillich, *Filosofické pozadí mé teologie*, in *Biblické náboženství a ontologie*, 193, Kučera in Tillich, *Lidské tázání po nepodmíněném*, 23nn, Montgomery, *Tillich's Philosophy of History*, in *Where is History Going?*, 129, Grigg, *Symbol and Empowerment*, xv a 12.

<sup>5</sup> Grigg, *Symbol and Empowerment*, Mercer University Press, Macom, 1985, s. 2, 9.

<sup>6</sup> Srovnej k tomu rozvinutí této myšlenky in Gadamer, *Člověk a řeč*, Oikumene, Praha, 1999, s.138nn.

<sup>7</sup> Tillich, *Problém osobního Boha in Lidské tázání po nepodmíněném*, 45, *Biblické náboženství a hledání poslední skutečnosti in Biblické náboženství a ontologie*, 58n.

<sup>8</sup> Srovnej k tomu Pavlincová, *Horyna, Filosofie náboženství*, Masarykova univ., Brno 1999, s. 88n.

<sup>9</sup> O této polaritě a možnostech jejího překročení u Tillicha srov. např. Tillich, *What is Religion?*, 138n, Rowe, *Religious Symbols and God*, 91. Tímtež tématem se zabývá i další veliký myslitel dvacátého století K. Jaspers, a to mimo jiné v dílech *Šířky transcendence a Filosofická víra*.

<sup>10</sup> Montgomery, *Tillich's Philosophy of History*, in *Where is History Going?*, Zondervan, Grand Rapids, 1969, s. 125. Tvrzení, že "Bůh je bytí samo", je podle Tillicha jediný nesymbolický výrok o Bohu,



to, co všechna jsoucna (včetně nás, lidí) podmiňuje a umožňuje jim, aby byla. Lidská situace se tedy vyznačuje dvěma základními charakteristikami: participací na Zdroji bytí a zároveň odcizením od něj.<sup>11</sup> Člověk je podle Tillicha doslova „směsí bytí a nebytí“.<sup>12</sup> Patří svým původem a určením k Bytí a zároveň je od něj tragicky oddělen.

Teze, že Bůh je bytí samo, je pro Tillicha jediným nesymbolickým výrokem o Bohu. Všechny ostatní výpovědi o něm jsou (pouhé) symboly. Tillich tímto způsobem problematizuje i tak zažitě teistické tvrzení, jako že Bůh je osoba. I to je Tillichovi pouhá metafora, Tillich hledá Boha nad Bohem teismu<sup>13</sup>, Boha, který je nadosobní (snad bližšího hinduistické koncepci brahma než personalistické verzi teismu, běžné v teologii Západu).<sup>14</sup>

Tillich se se svým důrazem na zásadní neadekvátnost výpovědi o Bohu dostává do blízkosti stoupců tzv. negativní (apofatické) teologie. O Bohu vlastně nemůžeme vypovědět nic, protože nepatří k témuž řádu bytí jako my. Kdyby na tom Tillich přestal, nebylo by vlastně dále o čem hovořit. Tillich ale vyvažuje svůj důraz na nezrušitelnou symboličnost všech výroků o Bohu tvrzením, že symboly participují na moci a bytí toho, co symbolizují.<sup>15</sup> A právě na této myšlence staví Tillich své pojetí svátostné, spásonosné a psychotherapeutické hodnoty náboženských symbolů, resp. žitého náboženství vůbec.

Symboly jsou pro Tillicha živé, dynamické veličiny, přesněji řečeno mohou být živé a dynamické, protože participují na moci a bytí toho, co zastupují<sup>16</sup>, tato moc (bytí) zasahuje příjemce symbolu, protože i on participuje na moci Bytí, jíž je nesen, ale zároveň je od Základu a Zdroje bytí odcizen. V nitru příjemce dochází k náboženské zkušenosti, k dynamickému dění<sup>17</sup>, resp. k blahodárnému (svátostnému) působení, které uzdravuje odcizení člověka a jeho důsledky.

---

srov. Rowe, *Religious Symbols and God*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1968, s. 28.

<sup>11</sup> Tillich, *Existenciální analýza a náboženské symboly*, in *Lidské tázání po nepodmíněném*, 61.

<sup>12</sup> Tillich, *Systematic Theology II*, 20.

<sup>13</sup> Tillich, *The Courage to Be* in Schedler, *Philosophy of Religion*, 182nn.

<sup>14</sup> K tomu viz Tillich, *Filosofické pozadí mé teologie in Biblické náboženství a ontologie*, 192, a také Montgomery, *Tillich's Philosophy of History, in Where is History Going?*, 131.

<sup>15</sup> Tillich, *Podstata náboženského jazyka in Biblické náboženství a ontologie*, 114-115, srov. též Grigg, *Symbol and Empowerment*, 102n.

<sup>16</sup> Ontologickou fundací této klíčové myšlenky je Tillichova teze, že vše konečné participuje na Bytí samém, resp. je nesenno mocí Bytí samého. Vše konečné je tedy potenciálním symbolem nekonečného, srovnej k tomu Rowe, *Religious Symbols and God*, 36-37.

<sup>17</sup> Tillich, *Podstata náboženského jazyka in Biblické náboženství a ontologie*, 116.

Náboženské symboly mají tedy (psycho)terapeutické účinky.<sup>18</sup> Nejedná se pochopitelně o nějaký imanentní mechanismus či automatismus, Tillich podobně jako Jung hovoří o tom, že symboly se rodí z hlubin nevědomí, resp. z imanentního působení Boha v lidském nitru, žijí, slábnou, umírají a někdy také náhle povstávají z mrtvých.<sup>19</sup> Celý tento dynamický proces Tillich označuje teologickým pojmem zjevení.

Symboly transcendence<sup>20</sup>, které jsou v daném okamžiku živé, tedy zpřítomňují moc Bytí<sup>21</sup>, stávají se médiem zjevení, což má spásné a (psycho)terapeutické účinky, Bytí samo jejich prostřednictvím přichází ke slovu<sup>22</sup> a umožňuje člověku odvážně čelit odcizení a překonávat je<sup>23</sup>. Tuto sebezjevující moc Bytí člověk samozřejmě nemůže nikterak ovládat, může se jí pouze otevřít a odpovédět, nebo nikoli.<sup>24</sup>

Symbolickou řeč o absolutnu nacházíme ve všech světových náboženských kulturách. Není divu, vždyť všem lidem je podle Tillicha alespoň potenciálně otevřena dimenze Hlubiny (tedy hlubiny vlastního já, v níž se otevírá Hlubina bytí), která uzdravuje jejich odcizení, ať žijí v kterékoli době či kultuře, tato Hlubina zasahuje člověka v náboženské zkušenosti<sup>25</sup>, v existenciálním sebepřesažení, v němž se dotýká posledního Zdroje a Základu bytí a vztahuje se k němu<sup>26</sup>, a také o něm symbolicky vypovídá. Hlubina bytí je ovšem podle Tillicha jedinečným a normativním způsobem dosvědčena v židovsko-křesťanské tradici.

---

<sup>18</sup> Tillich upozorňuje na hlubokou souvislost uzdravení (cíl psychologie) a spásy, kterou dokládá etymologicky na slovu *salvo*, viz Význam existencialismu a psychoanalýzy pro teologii, in *Biblické náboženství a ontologie*, 169.

<sup>19</sup> Tillich, *Podstata náboženského jazyka* in *Biblické náboženství a ontologie*, 117, Rowe, *Religious Symbols and God*, 126.

<sup>20</sup> Podrobněji k Tillichově koncepci symbolů (transcendence) srov. Tillich, *Dynamics of Faith* in Schedler, *Philosophy of Religion*, Macmillan, New York, 1974, s. 160n, dále Rowe, *Religious Symbols and God*, 127nn, Grigg, *Symbol and Empowerment*, 31nn.

<sup>21</sup> Tillich v této souvislosti někdy hovoří spíše než o Bytí o Nepodmíněném ("das Unbedingte"), srov. Tillich, *What is Religion?*, Harper and Row Publishers, London, 1969, s. 84

<sup>22</sup> Srovnej k tomu Grigg, *Symbol and Empowerment*, 10. O potřebě intuíce při interpretaci symbolů hovoří Tillich v knize *What is Religion?*, 50nn. Kritiku tohoto pojetí viz ve studii P. Edwards, *Professor Tillich's Confusions*, in Schedler, *Philosophy of Religion*, 191nn.

<sup>23</sup> Viz Tillich, *Existenciální analýza a náboženské symboly*, in *Lidské tázání po nepodmíněném*, 64.

<sup>24</sup> Tillich, *Courage to Be* in Schedler, *Philosophy of Religion*, 179.

<sup>25</sup> Tillich, *Oprávnění a význam náboženských symbolů* in *Lidské tázání po nepodmíněném*, 72.

<sup>26</sup> Montgomery, *Tillich's Philosophy of History*, in *Where is History Going?*, 126. Tato Hlubina je Tillichovi zároveň eschatologickým údělem člověka. V tomto smyslu je jeho pojetí nazýváno

Z tohoto Tillichova pojetí pramení i jeho jednoznačné přitakání náboženským tradicím světa.<sup>27</sup> Tillich se živě zajímal o dějiny jednotlivých náboženství<sup>28</sup>, v nichž spatřoval záznam svědectví o postupně se proměňujícím vztahu člověka k Transcendenci<sup>29</sup>, k poslednímu Základu a Zdroji, resp. k Hlubině bytí<sup>30</sup>, tedy dějiny setkávání člověka s předmětem posledního zaujetí (ultimate concern)<sup>31</sup>, jímž je pod maskami nejrůznějších symbolů Posvátna Bytí samo<sup>32</sup>, tedy dějiny sebemanifestace Boha v lidském nitru.<sup>33</sup>

Tím se ovšem vynořuje otázka, v čem podle Tillicha (jako křesťana) spočívá jedinečnost křesťanství. Tillich odpovídá po vzoru německých idealistických teologů tak, že srovnává jednotlivá náboženství jakožto tradice symbolů Posvátna a hledá, v čem spočívá samotná idea náboženství, ke které se jednotlivé tradice více či méně (a z různých stran) přibližují. Jsou-li náboženské tradice svědectvími o symbolech Posvátna, ptá se Tillich, co je pravou podstatou symbolu<sup>34</sup>: v čem spočívá princip symbolického zastupování, aby toto symbolické působení mělo svátostné, nikoli patologické a odcizující účinky. Princip pravé symbolizace identifikuje Tillich následovně: symbol má na jedné straně reprezentovat symbolizovanou skutečnost, na druhé straně má však (aby působil vskutku spásně a „lčivě“) odpoutávat pozornost od sebe sama a odkazovat mimo sebe, resp. nad sebe k transcendentnímu referentu.

Obvykle symboly Posvátna v této funkci selhávají, pozornost člověka je naopak fixována na ně, jsou zpředměťovány a mylně identifikovány s tím, k čemu mají pouze odkazovat<sup>35</sup>, což je zdrojem idolatrické fixace, která prohlubuje odcizení, místo aby jej léčila. Ideu pravé symbolizace, tedy transparentnosti a zároveň sebenegace symbolu spatřuje Tillich dokonale naplněnou v Kristu, resp. v

---

eschatologickým panenteismem. Člověk bude nakonec „absorbován do Boha“.

<sup>27</sup> Tillich, *Biblické náboženství a hledání poslední skutečnosti* in *Biblické náboženství a ontologie*, 5-7, Tillich, *Význam dějin náboženství pro systematického teologa*, in Kuschel, *Teologie 20. století*, Vyšehrad, Praha, 1995, s. 394nn.

<sup>28</sup> Montgomery, *Tillich's Philosophy of History*, in *Where is History Going?*, 120.

<sup>29</sup> O tom u Tillicha viz Grigg, *Symbol and Empowerment*, 108n.

<sup>30</sup> Tillich, *What is Religion?* 59.

<sup>31</sup> Tillich, *Náboženství jako rozměr duchovního života člověka* in *Biblické náboženství a ontologie*, 67, Tillich, *Dynamics of Faith* in Schedler, *Philosophy of Religion*, 162.

<sup>32</sup> O tom a o Tillichově pojetí mystické dimenze náboženství viz Tillich, *What is Religion?* 89-92.

<sup>33</sup> Srovnej k tomu Tillich, *Význam dějin náboženství pro systematického teologa*, in Kuschel, *Teologie 20. století*, 395.

<sup>34</sup> Tillich, *Oprávnění a význam náboženských symbolů in Lidské tázání po nepodmíněném*, 74-75.

<sup>35</sup> Tillich, *Podstata náboženského jazyka* in *Biblické náboženství a ontologie*, 119.

Kristově kříži.<sup>36</sup> Kristus jakožto symbol, resp. zástupce Posvátna par excellence, "ačkoli byl způsobem bytí roven Bohu, přece na své rovnosti nelpěl, nýbrž sám sebe zmařil" atd. (Filipským 2:6nn). Právě Ježíšovo na sebe zapomínající odkazování k Otcí až po samu mez kříže<sup>37</sup> je Tillichovi nepřekonatelným vyjádřením podstaty toho, v čem spočívá symbolizující zpřítomňování Transcendence. Symbol dialekticky osciluje mezi adekvátním zastupováním (participuje na moci a bytí toho, co symbolizuje) a pokorným sebezřeknutím a odmítnutím adorace, resp. jejím směřováním za sebe a nad sebe, k tomu, co zastupuje.<sup>38</sup>

V dokonalém naplnění ideje symbolizace Posvátna (Hlubiny bytí) spatřuje Tillich jedinečnost a výsadní postavení Krista, resp. křesťanství.<sup>39</sup> Symbol Kristova kříže obsahuje v sobě antiidolatrický náboj, brání se zpředmětnění a idolatrizaci, které jsou zdrojem prohlubujícího se odcizení a jeho psychopatologických důsledků. Kristus tak otevírá Nové Bytí, na němž mohou jeho následovníci participovat a přijímat jeho spásnou sílu resp. odvalu k bytí. Nové Bytí, které Kristus lidem otevřel, se vyznačuje právě překonáním odcizení<sup>40</sup> a jeho důsledků (viny, strachu, úzkosti, odsouzení, zoufalství, absence smyslu atd.)<sup>41</sup>

Tillich byl tedy, jak jsme viděli, přesvědčen o dalekosáhlém významu náboženství a zejména náboženských symbolů pro spásu a duševní zdraví člověka. Ve své teologické práci pozorně naslouchá potřebám a otázkám moderního člověka (resp. jeho rozervané duše), jak je mimo jiné vyslovuje psychologie, a snaží se rozvíjet svou teologii v korelaci<sup>42</sup> s myšlením současnosti.<sup>43</sup> V tomto se vědomě vymezuje vůči K. Barthovi, který ve své teologii odmítal zohledňovat otázky či předpoklady tzv. přirozeného (to je v tomto kontextu moderního) člověka. Tillich má na rozdíl od Bartha za to, že teologie musí mít apologetickou dimenzi, musí uvádět do vztahu zjevení, dosvědčené v Písmu, a existenciální otázky dneška, formulované v umění, filosofii, a také v psychologii. Teologie má uvádět do vztahu

---

<sup>36</sup> Montgomery, Tillich's Philosophy of History, in *Where is History Going?*, 127.

<sup>37</sup> Tillich, *Podstata náboženského jazyka in Biblické náboženství a ontologie*, 124n.

<sup>38</sup> Tillich, *What is Religion?* 76-77, 82.

<sup>39</sup> Tillich, *What is Religion?* 92-97.

<sup>40</sup> Tillich, *Systematic Theology II*, 125nn.

<sup>41</sup> Ulanov, *The Anxiety of Being*, in kol.: *The Thought of Paul Tillich*, Harper nad Row, San Francisco, 1985, s. 124.

<sup>42</sup> O metodě korelace u Tillicha viz Grigg, *Symbol and Empowerment*, 53nn.

<sup>43</sup> Viz také Kučera in Tillich, *Lidské tázání po nepodmíněném*, 19nn.

otázky odcizeného člověka a odpovědi čerpané ze zjevení. Psychologie jako nauka o strukturách lidského odcizení zde poskytuje teologii nepostradatelnou službu.<sup>44</sup>

Tillich ovšem stejně jako Bultmann spolu s moderním člověkem odmítá supranaturální (mytologický) obraz světa biblických pisatelů v jeho předmětné doslovnosti<sup>45</sup>. V tomto smyslu patří mezi stoupence demytologizace.<sup>46</sup> Ovšem nikoli demytologizace jakožto odstranění mýtu, ale demytologizace jako odstranění předmětného, idolatrického chápání mýtu.<sup>47</sup> Mýtus samotný totiž podle Tillicha nemáme čím nahradit (snad jedině nějakým jiným mýtem). Mýtus, tedy narativní zřetězení symbolů Posvátna<sup>48</sup>, musí být na jedné straně odhalen ve své (pouhé) mytičnosti (tj. nesmí se na něm modlářsky lpět), na druhé straně však nesmí být odstraněn, vždyť "participuje na moci a bytí toho, o čem vypovídá", dodává člověku odvahu k bytí navzdory nebytí, odvahu čelit odcizení a překonávat je. Příběh („mýtus“) o Kristu takto dodává člověku naději a odvahu čelit nicotě, otevírá mu možnost Nového Bytí. Má tedy (lépe řečeno může mít) uzdravující, (psycho)terapeutický účinek. K tomu, o čem tento a jakýkoli jiný mýtus vypovídá, ostatně nemáme bezprostřední přístup. Mýtus, potom, co byl odhalen jako mýtus, nadále funguje jakožto "prasklý" (těžko přeložitelný Tillichův výraz broken myth), ale nezastupitelný, neboť zprostředkuje spásnou a uzdravující moc Bytí.

Závěrem shrňme to nejzákladnější: Tillich, jak jsme viděli, klade ve své teologii rozhodující důraz na imanentního Boha v lidském nitru, v hlubině vlastního já se podle něj setkáváme s Hlubinou bytí. Jádrem Tillichovy teologie je tedy testimonium internum Ducha svatého (a to nezřídka v napětí s tradičním trváním na Boží nekonečné transcendenci). Tato antropocentrická a imanentistická výchozí platforma teologie Tillichovi dovoluje hledat a nacházet celou řadu paralel a korespondencí mezi teologií a hlubinně psychologickou analýzou lidské existence.<sup>49</sup> Tillich sám se aktivně účastnil dialogu s představiteli odborné psychologie<sup>50</sup> a jeho pojetí vztahu teologie a psychologie je typickým příkladem tzv. aditivního modelu integrace těchto dvou disciplín.

---

<sup>44</sup> Tillich, Význam existencialismu a psychoanalýzy pro teologii, in *Biblické náboženství a ontologie*, 167.

<sup>45</sup> Tillich, Existenciální analýza a náboženské symboly in *Lidské tázání po nepodmíněném*, 63.

<sup>46</sup> Tillich, *Dynamics of Faith* in Schedler, *Philosophy of Religion*, 164n.

<sup>47</sup> Tillich, *What is Religion?* 71.

<sup>48</sup> O mýtu u Tillicha viz Tillich, *What is Religion?* 101nn.

<sup>49</sup> Ulanov, *The Anxiety of Being*, in kol. *The Thought of Paul Tillich*, 121n.

<sup>50</sup> Rogers, *Tillich and Depth Psychology*, in *The Thought of Paul Tillich*, 103-104.

Psychologický rozbor lidského nitra využívá Tillich při své slavné metodě korelace. Otázky vyplývající z existenciální situace člověka, jak je pronikavě formuluje psychologie (a také existenciální filosofie), uvádí do souvztáznosti s odpověďmi, které nabízí zjevení<sup>51</sup> (srov. výše osvětlená psychoterapeutická funkce náboženských symbolů, jejichž původ je ve zjevení). Formy lidského odcizení od posledního Základu a Zdroje bytí, které vedou k psychopatologickým jevům (vína, strach, radikální pochybnost, pocity prázdnoty a marnosti, sebeodmítnutí, nutkavé sebevražedné myšlenky atd.), jsou detailně popsány v psychologické literatuře. Prostřednictvím náboženských symbolů je možné nabídnout uzdravující dotyk Boží milosti (přijmout přijetí navzdory nepřijatelnosti<sup>52</sup>), je možné povzbudit k odvaze k bytí, je možné pomoci člověku, aby se nově otevřel moci Bytí, resp. aby přijal moc Nového Bytí, které otevřel Kristus<sup>53</sup>, což má (mimo jiné) jednoznačné psychoterapeutické výsledky.<sup>54</sup>

Teologie a psychologie jsou takto kombinovány v jednotu vyššího řádu. Že přitom u Tillichových žáků nezřídka dochází k teologickému výprodeji a k postupnému rozpouštění věroučných kontur v psychoterapeutických pojmových strukturách, je zřejmé a bývá často terčem kritiky. Tillichovu „revizi tradičního teismu“, jeho minimalistickou christologii i jeho přitakání mimokřesťanským náboženským symbolům je zajisté potřeba zproblematizovat. Nicméně Tillichovo pojetí symbolu a jeho působení se může stát výzvou a podnětem pro protestantskou teologii postmoderní doby, která je snad víc než doby jiné otevřená symbolickému zprostředkování duchovní zkušenosti.

---

**Mgr. Pavel Hošek, Th.D.** – učitel na Evangelikálnom teologickom seminári v Prahe.

---

<sup>51</sup> Tillich, Význam existencialismu a psychoanalýzy pro teologii, in *Biblické náboženství a ontologie*, 174-175.

<sup>52</sup> Tillich, Význam existencialismu a psychoanalýzy pro teologii, in *Biblické náboženství a ontologie*, 174.

<sup>53</sup> Tillich, *Systematic Theology II*, 165nn.

<sup>54</sup> Rogers, *Tillich and Depth Psychology*, in *The Thought of Paul Tillich*, 114.

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

Miroslav Kocúr

### NARRATIVE STUDY OF THE PERICOPE OF THE LUKE 24,13-35 (II.)

*In this contribution we are presenting the second part of the narrative study of the pericope of the Luke 24,13-35. We will study different characters of the studied passage – the two disciples and Jesus – and then we will move to the study of the context of the pericope within the chapter 24 and of the whole Luke-Acts as well.*

*The narrative analysis sees the biblical theology and the biblical anthropology as the implicit part of the biblical statements about God – Jesus Christ – and humans. We can mention among them the descriptions of the qualities of the acting characters, their behavior and scenes they appear in which all together are a part of the characterization. Following our study in the previous part (Evanjelikálny teologický časopis 2/2003) different scenes and the development of the plot, we can focus now at the interpretation of the most important figures of the narration including Jesus Christ during his apparition after the Resurrection on the road to Emmaus.*

*Theological significance of the narration emerges against the background of the broader context. The goal of this contribution is to present some aspects of narrative analysis to the teachers of religious studies and to the preachers as well. The familiarity of well-known texts might create sometimes the barriers to their understanding. The changed perspective helps us to see the hidden nuances of the biblical story.*

*There is a list of used resources with more detailed bibliography of the subject at the end of this contribution.*

### Postavy

Pri čítaní biblického textu s použitím naratívnej analýzy sa pri pohľade na jednotlivé postavy prostredníctvom charakterizácie snažíme o detailnejší pohľad na konanie protagonistov deja. Opisy, pohyb jednotlivých postáv, ich výpovede, sociálne zaradenie ako aj ich vzťah k Bohu sú dôležitými prvkami charakterizácie. Pozornosť venovaná postavám nám má pomôcť pochopiť typológiu, ktorú svätopisec vložil do ich konania. Obraz ľudí je vlastne biblickou antropológiou – podáva nám obraz biblického človeka s jeho hranicami i možnosťami.

Pri teofanických scénach je centrálnou postavou Boh, jeho slovo, mocný čin alebo opis javu, ktorý je symbolom Božieho zjavenia. Postava Ježiša Krista

v perikope, ktorou sa zaoberáme má preto niekoľko rovín. Opis Ježiša ako cudzinca a neskôr spoznaného Mesiáša má dve rôzne roviny a dáva nám možnosť v Ježišovi vnímať jeho antropologické črty a neskôr i teologickú interpretáciu jeho božstva. Opis Božích atribútov a Božieho konania v Písme je biblickou teológiou v najvlastnejšom zmysle slova.

### - Učeníci

Rozprávač charakterizuje učeníkov explicitne ale aj implicitne prostredníctvom ich reči ale aj prostredníctvom ich konania. Čitateľ sa hneď na začiatku dozvedá, že dvaja učeníci neboli schopní spoznať Ježiša.<sup>1</sup> Vo verši 16 čítame o tom, ako ich oči boli zastreté, aby ho nepoznali – oi` de. ovfqlmoi. auvtw/n evkratou/nto tou/ mh. evpignw/nai auvtou,nÅ Tento Lukášov výrok je rovnocenný s inými jeho výrokmi.<sup>2</sup> Tu je zrejme súčasťou dramatizácie rozprávania a Lukáš tak odsúva chvíľu, kedy učeníci spoznajú Ježiša na “neskôr”. Trpný rod a jeho pasívny význam je zrejme potrebné vnímať ako teologický prvok.<sup>3</sup>

Z rozprávačského hľadiska je užitočné všimnúť si, že na začiatku rozprávania sa touto informáciou vytvorí napätie medzi čitateľom, ktorý vie, kto je cudzinec a dvoma učeníkmi, ktorí to nevedia a počas diskusie neustále preukazujú aj hlboké nepochopenie celej Ježišovej misie.<sup>4</sup> Toto napätie sa končí až konštatovaním verša 31. Použitie trpného rodu a pasívnej formy sloves vo verši 31: «*Vtom sa im otvorili oči a spoznali ho*»<sup>5</sup> opäť potvrdzuje dômyselnosť Lukášovej dramaturgie<sup>6</sup>. Lukášovi učeníci nespoznávajú svojho Majstra, lebo je to súčasťou Božieho plánu a zjavenia.<sup>7</sup> Čitateľ sa takto pri zjavení Ježišovej identity nevdojak dostáva k teofanickým scénam, pri ktorých rozprávač podobne vedel, že sa človeku zjavuje Boh alebo jeho posol (Gen 18,1. Lk 1,11. Lk 1,26).<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Cf.: V tomto prípade by mohlo ísť o schému prorockého sumára ako o ňom hovorí JEAN LOUIS SKA, „*Our Fathers Have Told Us*“ 75. Podobne aj GERARD GENETTE, *Figures III* 121; 130.

<sup>2</sup> Lk 9,45. 18,34.

<sup>3</sup> JOSEPH A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV* (AB 28A Doubleday, New York 1985), 1563.

<sup>4</sup> “Nous avons l’impression d’être les témoins de l’événement.” J.-N. ALETTI „Une Lecture en Questions“ in Leon-Dufour, X. (dir.), *Les Miracles de Jésus* (Editions du Seuil Paris 1977), 197.

<sup>5</sup> auvtw/n de. dihnoi,cqhsan oi` ovfqlmoi. kai. evpe,gnwsan auvtou,n

<sup>6</sup> Cf.: RICHARD J. DILLON, *From Eye-witnesses to Ministers of the Word*, 146-149.

<sup>7</sup> RICHARD J. DILLON, *From Eye-witnesses to Ministers of the Word*, 146.

<sup>8</sup> Cf.: JOACHIM WANKE, *Die Emmauserzählung* (St.Benno-Verlag GMBH, Leipzig 1973), 4.



Takto *niekým* (passivum divinum) spôsobená slepota bola aktívne podporovaná aj ich neznalosťou a ich neschopnosťou porozumieť nevyhnutnosť Mesiášovho utrpenia. Hoci poznali fakty z Ježišovho pozemského života, neboli schopní interpretovať ich zrozumiteľným spôsobom. Rozdiely medzi tými istými udalosťami a rôznosťou ich interpretácií v podaní dvoch učeníkov a Ježiša sú zrejmé. Ak jednou zo základných konštitučných podmienok opravdivej spolupatričnosti k Ježišovým učeníkom je pochopenie učenia Majstra a Učiteľa - «*Žiak nie je nad učiteľa. Aj keď sa všetko naučí, bude ako jeho učiteľ*» (Lk 6,40)<sup>9</sup>, a teda aj schopnosť interpretovať tie isté udalosti a fakty tým istým spôsobom, tak potom prirodzeným záverom je zistenie, že dvaja „učenici“ nie sú ešte opravdivými učeníkmi. Inými slovami: učiteľ má so svojimi dvoma žiakmi poslednú vyučovaciu hodinu práve na ceste do Emauz. Posledné udalosti Ježišovho verejného pozemského pôsobenia – jeho smrť a dôvod, prečo hrob bol ráno prázdny – musia ešte byť vysvetlené ich samotným protagonistom, Ježišom samotným. Ich nevedomosť musí rozptýliť učiteľ osobne. Takto sa cesta do Emauz stáva aj jedinou cestou k dokonalému pochopeniu Ježišovho života a jeho spojenia s výpoveďami Písma, ktoré poznali.

Ich nechápavosť závisí od spôsobu akým vnímali fakty z Ježišovho života vo vzťahu k výpoveďami Písma. Nielenže nie sú schopní nájsť premostenie ich pozemskej skúsenosti s ich učiteľom Ježišom k Mesiášovi a jeho osudu vyrozprávanému v Písme. Nepoznávajú ani učiteľa samotného, hoci s ním hovoria osobne. Toto hyperbolické vyjadrenie ich neschopnosti spoznať ho a pochopiť pravý význam jeho verejného pôsobenia rozprávač využíva, aby voviedol čitateľa do dialógu. Učeníci sa snažia poučiť *cudzinca* o všetkom. Začali svoje rozprávanie rečníckou otázkou: “*Ty si vari jediný cudzinec v Jeruzaleme, ktorý nevie, čo sa tam stalo v týchto dňoch?*”, ktorá ako keby chcela vyjadriť, že oni vedia všetko.

Čitateľ však už vie, že cudzincom je Ježiš. Takto sa čitateľ stáva svedkom veľmi ironického dialógu. Tí, ktorí si myslia, že vedia – učenici – nevedia vlastne to podstatné. A ten, ktorý kladie otázky a predstiera, že nič nevie – Ježiš – vie všetko. Nevediaci sa snažia poučiť vševedúceho. Aký paradox! Charakterizácia dvoch učeníkov ani nemohla byť prísnejšia a dramatickejšia. Čitateľ si teda v priebehu dialógu stále hlbšie uvedomuje hlboké nedorozumenie a nepochopenie. U rozprávača ide o tzv. Lukášovský paradox, kedy na základe popisu udalosti stále viac vystupuje implicitne do popredia pravda, ktorá nie je v príbehu a v chápaní postáv príbehu zrejmá. Tento paradox je možné predstaviť nasledujúcou schémou:

---

<sup>9</sup> ouvk e;stin **maqthh.j** u'p.e.r to.n dida,skalón\ kathrtisme,noj de. pa/j e;stai w'j o' dida,skaloj auvtov/

## UČENÍCI

*Nesprávne presvedčenie o poznani pravdy je opisované a rozprávané ako skutočný stav veci – reality.*

## JEŽIŠ

*Realita – skutočný stav veci a poznania pravdy je opisovaný v priebehu rozprávania ako nevedomosť.*

Ako to vyjadruje 21. verš, učeníci dúfali, že Ježiš vykúpi Izrael.<sup>10</sup> hvlpi,zomen ako slovesná forma je v tvare imperfekta (*prekl.*: my sme dúfali) a vyjadruje teda pretrvávajúci stav sklamanej a nenaplnenej nádeje. Takto sa aj pohyb smerom od Jeruzalema dá vnímať viac ako len zhoda okolnosti. Pri centrálnej úlohe, ktorú Jeruzalem u Lukáša zohráva, je to zrejmy teologický zámer poukázať na to, ako sa učeníci vzdávajú geograficky ale aj bytostne od spoločenstva veriacich v Jeruzaleme.<sup>11</sup> Ich očakávanie bolo vo vzťahu k udalostiam posledných dní nenaplnené. Ich predstava takto utrpela vážne trhliny. Konštatovania o Ježišovi ako o niekom, kto bol prorokom a ich pohyb smerom od Jeruzalema, sú v istom napätí. Oslobodenie, ktoré očakávali – lutrou/sqai – bolo podobne v protirečení k tomu oslobodeniu, o ktorom hovorilo Písmo ako im to vysvetľoval Ježiš.<sup>12</sup>

Udalosti posledných dní ako ich vyzprávával Kleopas dostali v rozprávaní priestor v piatich veršoch (vv.19-24). Niekoľko dní, ktoré sú obsahom *času rozprávania*, teda z hľadiska *rozprávačského času* vyjadrujú aj takýmto spôsobom hĺbku nepochopenia. Rozprávač takto dosahuje kontrast medzi ľudskými predstavami a očakávaniami oslobodenia a realitou Veľkonočného rána. Aby dezilúzia a nepochopenie učeníkov ako zástupcov spoločenstva veriacich boli zrejme aj čitateľovi, rozprávač v piatich veršoch opisuje udalosti posledných pár dní. Naproti tomu Ježišov výklad celého Písma a teda celých dejín spásy je zosumarizovaný v jedinom verši 27.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> h`mei/j de. hvlpi,zomen o[ti auvto,j evstin o` me,llwn lutrou/sqai to.n VIsrah,l

<sup>11</sup> Cf.: RICHARD J. DILLON, *From Eye-witnesses to Ministers of the Word*, 131.

<sup>12</sup> Cf.: GÜNTHER WASSERBERG, *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt* (Walter de Gruyter, Berlin 1998), 195-196.

<sup>13</sup> SEYMOUR CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca-London, 1978) Taliansky preklad: *Storia e Discorso. La Struttura Narrativa nel Romanzo e Film* (Pratiche Editrice, 1981), 99-100.

Lukášovský paradox:

<p><i>Očakávané vyslobodenie</i></p> <p><b>Dvaja učeníci</b> dúfali, že Ježiš bol prorokom, ktorý mal vykúpiť Izrael. <b>Myslia si, že vedia všetko</b> a poučajú Ježiša o všetkom, čo sa stalo za posledné roky a dni.</p> <p>(Lk 24,18.19b-24).</p> <p><i>Božie chápanie</i></p> <p><b>Dvaja učeníci nechápu význam Písma</b> a nie sú schopní nájsť zmysluplnú interpretáciu Písmom. <i>Nie sú schopní prijať utrpenie a potupnú smrť Mesiáša.</i></p> <p>(Lk 24,25-26)</p>	<p><i>Ludské chápanie</i></p> <p><b>Ježiš kladie otázky a vzbudzuje dojem, že o ničom nevie.</b> Počúva učeníkov a musí prijať ich chápanie jeho vlastného verejného pôsobenia a služby.</p> <p>(Lk 24,19a.)</p> <p><i>Skutočné vyslobodenie</i></p> <p><b>Ježiš všetko vysvetľuje a interpretuje Písmo</b> počnúc od Mojžiša, cez Prorokov a týmto spôsobom potvrdzuje <i>naplnenie predpovedaného</i> vysvetľujúc nevyhnutnosť všetkého, čo sa s ním stalo.</p> <p>(Lk 24,27)</p>
---	--

Takto je prostredníctvom *showing* predstavená neschopnosť učeníkov rozpoznať Ježiša. Charakterizácia učeníkov je tak zrejماً a jej etické dôsledky boli predznamenané už úvodným konštatovaním rozprávača a vedomím čitateľa, ktorý o tom, že cudzincom bol sám Ježiš, vedeli od začiatku epizódy. Učeníci poznajú Písmo, boli svedkami Ježišovej verejnej činnosti a vedeli oceniť aj význam jeho úžasných činov a slov. Videli v Ježišovej osobe vlastnosti proroka, no napriek tomu odchádzajú z Jeruzalema. Hovoria s Ježišom, vidia ho, no aj tak nie sú schopní ho spoznať. Dokonca i jeho osobný výklad a jeho snaha ukázať im vnútorný súvis medzi Písmom a Ježišovým životným príbehom nestačil na to, aby ich presvedčil.

Táto neschopnosť spoznať Ježiša vlastne spochybňuje schopnosť učeníkov stať sa jeho svedkami, a preto sa od Jeruzalema, ako centra prorockého svedectva vzdávajú. Vo chvíli lámania chleba vša spoznávajú Ježiša a okamžite sa vracajú do Jeruzalema<sup>14</sup>, kde vyrozprávali všetko, čo sa im stalo cestou do Emauz. Skúsenosť

<sup>14</sup> V.33 kai. avnasta,ntej auvth/ th/ w[ra] u`pe,streya evj Vlerousalh,m.

so stretnutia so Zmŕtvychvstalým Pánom im dáva možnosť stať sa jeho svedkami. Paradoxom celého rozprávania je, že kým bol Ježiš viditeľne s nimi nepoznali ho. Keď však zmizol z ich očí, uvedomili si, s kým hovorili a spoznali, že to bol on.<sup>15</sup>

<p><b>A)</b> Ježiš je <b>prítomný</b> a hovorí s učeníkmi</p> <p><b>nie A)</b> Ježiš <b>zmizne</b> a nehovorí s učeníkmi</p>	<p><b>B)</b> učeníci ho <b>nepoznajú</b></p> <p><b>nie B)</b> učeníci ho <b>spoznávajú</b></p>
--	--

Ďalším paradoxom rozprávania je skutočnosť, že učeníci, ktorí si mysleli, že všetkému rozumejú, ako ukázal ďalší priebeh rozprávania, sa mýlili. Nepoznaný a neznaný cudzinec sa naopak pred nimi ukazuje ako ich učiteľ. Božie pôsobenie je možné vnímať predovšetkým v situáciách a skúsenostiach, kde Božie zachraňujúce pôsobenie pôsobí prekvapivo. Ono je ako keby v protiklade s ľudským očakávaním a ľudskými plánmi. Tieto skúsenosti zdôrazňujú pokračujúce napätie medzi Božím pôsobením a ľudským očakávaním. Učeníci na ceste do Emauz postupne zistia, že sú šťastnými obeťami Božej ironie<sup>16</sup>.

Čitateľ však pozná identitu cudzinca od počiatku rozprávania. Je teda v situácii, kedy môže ako pozorovateľ prehĺbiť svoje vlastné poznanie a postupne sa upevňuje v nádeji, v ktorej ako veriaci čitateľ žije. Tým sa ozrejmuje aj spoľahlivosť učenia o Ježišovom živote, smrti a zmŕtvychvstaní, do ktorého bol zasvätený<sup>17</sup> a ktoré je obsahom jeho viery.

### - Ježiš

Ďalšou postavou vystupujúcou v rozprávaní je Ježiš. Pri jeho charakterizácii zvolil rozprávač inú stratégiu. Učeníci predstavia hneď na začiatku rozprávania Ježiša Nazaretského i to, ako bol vnímaný svojimi súčasníkmi. Kleopas vymenúva vo veršoch 19-24 aj dôvody svojho hlbokého rozčarovania nad neúspechom Ježišovho pôsobenia a jeho tragického vyvrcholenia.

<sup>15</sup> NRS: „...he vanished from their sight.“ Podľa JOSEPH A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke, 1568* v klasickej gréčtine sa adjektívum *a;fantoj* používa v súvislosti so zmiznutím bohov. K tomuto bodu porovnaj aj diskusiu v JEAN-NOËL ALETTI, *L'Art de Raconter Jésus Christ*, 188.

<sup>16</sup> ROBERT C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke –Acts*, 283-284.

<sup>17</sup> Lk 1,4.

Toto chápanie nie je pomýlené samo o sebe. Súhlasí s celkovou koncepciou, podľa ktorej je Ježiš predstavovaný v Lukášovom dvojdieli Lk-Sk<sup>18</sup>. Nie je možno preto hovoriť o úplnom nepoznaní Ježišovej osoby. Ježiš dokonca aj sám o sebe hovorí ako o prorokovi v Lk 4,24 a Lk 13,33. Podobne aj kazatelia v Skutkoch, ktorí prišli k novému a hlbšiemu poznaniu Ježiša, ho predstavujú v Skutkoch ako proroka podobného Mojžišovi – Sk 3,22. 7,37. Opis Ježiša ako mocného v skutkoch a v slove korešponduje aj s výpoveďami rozprávača na inom mieste<sup>19</sup>, podľa ktorých začínal svoje verejné účinkovanie «v sile Ducha» a podobne aj s Petrovým vyhlásením, že Boh ho pomazal Svätým Duchom a silou, čo sa ukázalo v službe konania dobra a uzdravovania<sup>20</sup>. Kombinácia slova a skutkov<sup>21</sup> súhlasí aj so sumárom prvej časti Lukášovho dvojdiela ako «všetko, čo Ježiš robil a učil od začiatku až do dňa, keď dal skrze Ducha Svätého príkazy apoštolom, ktorých si vyvolil, a vzatý bol do neba».<sup>22</sup>

<p><b>Perspektíva očakávaní:</b> Ježiš ako prorok Ježišove slová a skutky <i>vnímané dvoma učeníkmi</i></p>	<p><b>Potreba zmeniť</b> perspektívu: Ježišova smrť Ježišova smrť <i>interpretovná podľa Písom</i></p>
---	--

Charakterizácia Ježiša ako Bohom obdarovaného proroka vyplýva z výpovedí o charaktere Ježišovho verejného pôsobenia v zmienených statiach<sup>23</sup>. Podobne aj hodnotenie Ježiša ako proroka môžeme nájsť vo zvolaní davu v Lk 7,16. Bola to reakcia prizerajúceho sa zástupu na vzkriesenie Naimského mládenca. Charizmatické a taumaturgické črty Ježišovej osobnosti v Lukášovom evanjeliu a ich podobnosť s črtami pôsobenia ranej cirkvi je znamením, že charakterizácia Ježiša ako proroka bola súčasťou jeho ľudskej identity<sup>24</sup>. Tieto jeho vlastnosti, či skôr úloha proroka je ešte len prvým krokom k pochopeniu a k poznaniu jeho

<sup>18</sup> Cf.: ROBERT C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke – Acts* (Fortress Press Philadelphia 1986), 280.

<sup>19</sup> Lk 4,14.

<sup>20</sup> Sk 10,38.

<sup>21</sup> Lk 24,19.

<sup>22</sup> Sk 1,1-2.

<sup>23</sup> Cf.: RICHARD J. DILLON, *From Eye-witnesses to Ministers of the Word*, 114-132.

<sup>24</sup> Cf.: RICHARD J. DILLON, *From Eye-witnesses to Ministers of the Word*, 115.

identity. Toto je časťou Ježišovej charakterizácie, ktorú podáva niekto *tretí* – zástup (Lk 7,16) a učeníci (Lk 24,19) a do istej miery aj Ježiš sám (Lk 4,14).

Keď Ježiš sám počnúc od Mojžiša a cez všetkých prorokov začal vykladať všetko, čo sa na neho v Písme vzťahovalo<sup>25</sup>, začína sa rozširovať pojem jeho skutočnej identity. Začína posúvať chápanie učeníkov smerom od smutnej a nenaplnenej reality posledných dní jeho pozemského života k porozumeniu nevyhnutnosti všetkého, čo sa udialo. Keď Ježiš hovorí o nevyhnutnosti Mesiášovho utrpenia a potom aj rozprávač vstupuje zvonku do rozprávania<sup>26</sup> a konštatuje, že Ježiš vykladal všetko, čo sa vzťahovalo na neho. Čitateľ takto opäť môže identifikovať pozemského Ježiša so vzkrieseným Pánom, ktorý kráča spolu s učeníkmi. Autorita vykladať Písma o sebe samom prislúcha jedine Bohu. Táto interpretácia Písem a lámanie chleba ukazujú, že vyvrcholením (*climax*) pri odhaľovaní identity cudzinca je jeho vlastné sebazjavenie.

Vysvetlenie nevyhnutnosti Mesiášovho utrpenia – Lk 24,26 «*Či nemal Mesiáš toto všetko vytrpieť*» sa vzájomne dopĺňa s opakovanou neschopnosťou učeníkov porozumieť Ježišovu predpoveď jeho vlastného utrpenia na iných miestach Lukášovho evanjelia.

- Lk 9,19-22 Syn človeka a nevyhnutnosť jeho veľkého utrpenia, spojené s predpoveďou zmrtvychvstania
- Lk 9,43-45 Syn človeka a nevyhnutnosť utrpenia spolu s neschopnosťou učeníkov pochopiť Ježiša
- Lk 18,31-34 Syn človeka a nevyhnutnosť utrpenia a neschopnosť učeníkov porozumieť jeho slovám, ktorých význam ostal pre nich skrytý a nerozumeli mu

Dvaja emauzskí učeníci predstavujú svoje vnímanie Ježiša, ktoré vychádza z ich skúsenosti (Lk 24,19-24). Ježiš potvrdzuje správnosť ich vnímania, ale namiesto dezilúzie hovorí, že to všetko bolo potrebné. To znamená, že všetko, čo sa udialo, sa aj udiť malo, aby bolo splnené to, čo Písmo predpovedalo. Spomenuté miesta, kedy Ježiš v prítomnosti svojich najbližších spoločníkov predpovedal nevyhnutnosť utrpenia Syna človeka, predstavujú jeho chápanie Mesiášovej identity a spôsob, akým sa naplní spása Izraela. Ježišove slová sa tak stávajú realitou.

Ježišovi však nejde len o to, aby dokázal, že mal pravdu. Chce ukázať aj to, že on je niečo viac ako len prorok. Pravda o skúsenosti s pozemským Ježišom musí

---

<sup>25</sup> Lk 24,27.

<sup>26</sup> T.j. extradiegetickým spôsobom.

byť postupne zasadená do nových súvislostí s pravdou o predpovedanom vzkriesení. Stretnutie s Kristom – Mesiášom, ktorý vykladá Písma a láme chlieb, postupne umožňuje transformáciu všetkého, čo učenici doteraz vedeli a posúva celé ich poznanie na úplne novú rovinu<sup>27</sup>. Táto transformácia bola umožnená jednoduchým znakom lámania chleba. Chýbajúci kamienok mozaiky umiestnil *cudzinec* na správne miesto pri lámaní chleba. Ťažko hovoriť v tejto súvislosti o zázraku. Rozprávač sa dokonca ani nezmieňuje, či učenici chlieb naozaj aj jedli. Lámanie chleba zmenilo ich spôsob vnímania všetkého, čo im domnelý cudzinec dovtedy predložil. Zmenená perspektíva im pomohla nájsť vnútornú súvislosť medzi Písmom a ich skúsenosťou s Ježišovým verejným pôsobením.

Nepochopiteľná nevyhnutnosť utrpenia a zdanlivý neúspech spôsobený potupnou smrťou bol novou skúsenosťou postavený do úplne nového svetla. Touto skúsenosťou bol vzkriesený Pán prítomný spolu s nimi pri stole. Cudzinec sa taktó spolu s nimi pri stole zblízuje až do takej miery, že Ježišova neúspešná misia naberá učeníkmi netušené perspektívy. Ježiš prítomný pri ich stole je tým chýbajúcim ohnivkom v reťazi spájajúcej minulosť s budúcnosťou. Prítomnosť Pána, ktorého videli zomrieť a ktorý teraz pri tom istom stole spolu s nimi a pred ich očami láme chlieb, im otvára oči. Ich doterajšie porozumenie Písma, ktoré im bránilo spoznať v cudzincovi Ježiša, sa otvára novej realite. Navonok sa nič nezmenilo. Zmenilo sa len ich vnímanie a identifikovali cudzinca.

Táto identifikácia Syna človeka, o ktorom Ježiš hovoril<sup>28</sup>, prebiehala v troch krokoch:

- *Ježiš*, ktorého zažili jeho učenici počas jeho verejného pôsobenia ako proroka mocného v skutkoch i slove
- *Mesiáš*, ktorý mal vykúpiť Izrael avšak cez nevyhnutné utrpenie
- Vzkriesený Pán, ktorý ich ako cudzinec sprevádzal cestou do Emauz

Je to súčasne aj charakterizácia, ktorú nám rozprávač predkladá. Taktó nás vedie k momentu, kedy aj dvaja učenici spoznajú Ježiša pri lámaní chleba. Ježiš je charakterizovaný ako učiteľ učeníkov. Predkladá argumenty z Písma a vysvetľuje nevyhnutnosť a vnútornú spojitosť všetkého, čo sa stalo. Ježiš vyučuje svojich učeníkov počas svojho verejného účinkovania ako aj po svojom zmŕtvychvstaní. Čo je však zrejme najdôležitejšie – Ježiš svojou osobnou prítomnosťou – pri vysvetľovaní Písem – *slovom* – a pri lámaní chleba aj svojim konaním – *skutkom* – prináša potrebné potvrdenie predveľkonočnej skúsenosti svojich učeníkov.

---

<sup>27</sup> Cf.: JEAN-NOËL ALETTI, „Luc 24, 13-33: Signes, Accomplissement et Temps“, 313.

<sup>28</sup> Lk 9, 22. 44.

Ich osobná skúsenosť pred Veľkou nocou bola zatemená jeho smrťou. Teraz však prestávajú zotrvať v beznádeji a osobná skúsenosť naberá nový rozmer a význam. Zmena, ktorú v nich spôsobil, je dôsledkom jeho prítomnosti a osvetlením jeho vysvetľovania Písmom počas ich spoločného putovania. Zaujímavé je, že vnímanie učeníkov sa zmenilo, avšak ich prerod a moment, keď v cudzincovi spoznali Pána nastáva vo chvíli, keď ON už zmizol.

Vnútoraná transformácia učeníkov je však vyjadrená aj naratívnym spôsobom. Nové pochopenie vnútornej súvislosti Písma a osobná prítomnosť Ježiša v nich mobilizuje a mení aj ich geografické nasmerovanie – ešte ten istý večer sa vracajú do Jeruzalema. Nová skúsenosť vzkrieseného Pána ich naplní novou motiváciou a vracia ich do centra diania. Jeruzalem nadobúda opäť svoj spásnodejinný význam. Pretrvávajúca beznádej<sup>29</sup> sa rozplýva spolu s Ježišom, ktorý im zmizol z očí. Ježiš už nie je s nimi pri stole, avšak jeho predchádzajúca prítomnosť mala takú transformujúcu silu, že učeníci sa z pasívnej rezignácie, ktorá ich viedla preč od Jeruzalema, sa mení na aktívne rozhodnutie ísť a ohlásiť radostnú pravdu o ich novej skúsenosti. To, že Ježiš je neviditeľný, už neznamená, že by nebol prítomný.

*- Didaktický význam charakterizácie jednotlivých postáv rozprávania*

*Pohľad na postavy je v kontexte rozprávania dôležitým z dvoch hľadísk. Jednak ich úloha v rozprávaní umožňuje zhodnotiť, ako ich vníma rozprávač a ako postavy prispievajú k vývoju rozprávania. V druhom rade je u biblických textov dôležitý moment stotožnenia sa čitateľa s konaním postáv a následným etickým hodnotením ich postojov. Hodnota biblického rozprávania je v tom, že neponúka len jednoznačný čiernobiely pohľad, ale predstavuje postavy v ich vývoji a vnútornej transformácii. Pre čitateľa ostáva rozhodujúcim, kto a akým spôsobom k transformácii prispieva.*

*Čitateľ dostáva od rozprávača priame i nepriame informácie o jednotlivých postavách Emauzskej perikopy. Informácia, že učeníci nespoznali Ježiša hneď na začiatku, je nanovo reflektovaná v jednotlivých dialógoch a naberá definitívny náboj v konštatovaní Ježiša o nechápavosti a ťarbavosti učeníkov pri chápaní Písma. Ježišov výrok má v tomto prípade charakter absolútnej výpovede ponúkajúcej Božiu perspektívu vnímania dejín spásy ako aj udalostí posledných dní.*

*Učeníci ako zástupcovia veriacej obce sú na ceste osobného prerodu a v prítomnosti Ježiša je ich transformácia aj naplnená. Deje sa však už v Ježišovej fyzickej neprítomnosti a je teda z odstupe čitateľa aktom viery a nového pohľadu na tie isté udalosti. Čo je teda pri charakterizácii postáv u Lukáša zrejme je úplne*

---

<sup>29</sup> Imperfekt slovesa hvlpi,zomen



vykreslenie charakteru učeníkov – fyzický pohyb, geografické súvislosti, beznádej, neschopnosť vnímať Písma. Úplným vrcholom pri vykresľovaní charakteru učeníkov je ich neschopnosť spoznať Ježiša. Na tejto úrovni je potrebné pri výklade a životnom zasadení situácie čitateľa upozorniť na teologické súvislosti a motiváciu konania v každodennom živote. Všetko v človeku hovorí o jeho vedomí Božej prítomnosti či neprítomnosti, postoji viery alebo strachu.

Postava Ježiša je v tomto príbehu postavou, ktorá vysvetľuje a je i vysvetlením. Hodnota Božieho slova naberá na význame a sile, až keď Boh sám toto vysvetlenie zjaví vo svojej prítomnosti. Lámanie chleba je preto viac ako úkonom rituálneho charakteru. Jeho zdieľanie a schopnosť spojiť pri stretnutiach s ľuďmi a s Bohom to, čo vieme, s tým čo ako čitateľa Božieho slova prežívame, nie je možné bez nového pohľadu na svet, ľudí a Božie pôsobenie v ňom. Ježiš je charakterizovaný ako ten, ktorý sa pridáva k putujúcim cestou, má o nich záujem, rozpráva sa s nimi a ostáva predsa cudzincom, sadá si s nimi k stolu, otvára sa ich chápaniu a dáva sa poznať. Otvorené oči sú očami viery a Ježiš necháva človeka viery v jeho novej situácii ako posla nádeje. Veriaci sa so svojou nádejou snažia podeliť a dostáva sa opäť bližšie k svojim bratom a sestram a lepšie chápe svoju úlohu v živote.

Etické postoje čitateľov závisia od schopnosti rozoznať v črtách charakteru jednotlivých postáv svoje vlastné životné výzvy. Práve postavy a ich konanie sú didakticky najlepšie použiteľné pri životnej aktualizácii biblického príbehu. Pre lepšie vnímanie konania postáv je dobré pri analýze všímať si jednotlivé slovesá, popisujúce stav a konanie jednotlivých postáv. Cez ne sa dostáva čitateľ k vecnej a veľmi osvetľujúcej analýze textu. Slovesá vyjadrujúce pohyb, konanie, vnútorné stavy či priama reč a výroky v nej obsiahnuté otvárajú nové možnosti reflexie a plodnejšieho zaoberania sa textom rozprávania. Ich hľadanie, vypracovanie zoznamu a ich následná analýza v skupinách a v spoločnej diskusii je veľmi užitočným spôsobom prehĺbenia procesu stotožnenia sa a plodného použitia rozprávania ako základu pre osobný vývoj a rast jednotlivca, jeho vzťahu k oslobodzujúcemu Bohu. Tak čitateľ môže pochopiť lepšie aj svoju úlohu v spoločenstve veriacich vo vlastnom čase a priestore.

## Kontext perikopy Lk 24,13-35

### - Perikopa v rámci Lk 24

Posledná kapitola Lukášovho evanjelia je zostavená z materiálu, ktorý u iných synoptikov<sup>30</sup> nenájdeme. Rozprávania Lk 24,13-35 je mikrorozprávaním, ktoré je

<sup>30</sup> Cf.: CHARLES H. TALBERT, *Reading Luke* (Crossroad, New York 1982), 226.

organickou súčasťou makrorozprávania celej dvadsiatej štvrtej kapitoly. Všetky udalosti Lk 24 sa odohrávajú v jeden deň – od skorého rána po západ slnka.<sup>31</sup> Táto skutočnosť, ešte viac necháva vyniknúť stupňovanie deja rozprávania a z chronologického hľadiska ovplyvňuje aj jeho vnútornú dynamiku. Emauzská epizóda je dôležitým krokom v celkovom časovom i významovom slede rozprávania tejto kapitoly.

- Vo veršoch 1-12 Ježiš už nie je v hrobe a ženy prinášajú učeníkom správu o dvoch mužoch pri hrobe

- Vo veršoch 13-35 Ježiš kráča cestou do Emauz spolu s učeníkmi, ale oni ho nepoznajú. V momente, keď ho spoznávajú, už nie je s nimi. Učeníci sa ešte v tú hodinu vrátia do Jeruzalema aby tam hovorili o svojom zážitku.

- Vo veršoch 36-53 je Ježiš osobne prítomný už aj v širšom okruhu svojich učeníkov. Tí ho okamžite spoznávajú. On im pripomína svoju verejnú činnosť a to čo hovoria Písma a ako vzkriesený Pán spája obidvoje. Spoznanie Vzkrieseného ako Mesiáša umožňuje učeníkom nájsť a uvedomiť si vnútornú súvislosť medzi Ježišovým životom a smrťou a výrokmi Písma o Mesiášovi a identifikujú ich s jeho osudom.<sup>32</sup>

Takto sa vytvára prechod od rozprávania o prázdnom hrobe k zjaveniu sa Ježiša uprostred zhromaždenia jeho učeníkov.<sup>33</sup> Lukáš spojil v súvislom rozprávaní skúsenosti a rozprávania niekoľkých postáv. Vo svojom rozprávaní sa však progresívne a dramaticky posúva smerom k vytvoreniu rozprávania, ktoré sa stane základom pre reflexiu spoločenstva. Lukáš rozpráva svoj príbeh mužov na ceste, ktorí rozprávajú, čo sa udialo v meste (vv. 19b-21). Jeho ďalšia časť súvisí so ženami (vv.22-23) a inými, ktorí boli pri prázdnom hrobe (v.24). Dvaja učeníci potom ohlasujú svoj zážitok zhromaždenému spoločenstvu jedenástich. Spoločenstvo im však ešte predtým, ako oni sami vyrozprávajú ich príbeh, oznámi, že Pán sa zjavil aj Petrovi (v.34). Kým potom oni hovorili o svojom zážitku, Ježiš sám prichádza do ich stredy (v.36).<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Cf. : v. 1.13.22.29.33. 36.

<sup>32</sup> Cf.: JEAN-NOËL ALETTI, *L'Art de Raconter Jésus Christ*. 181.

<sup>33</sup> „Luke has provided , by the very detail and length of this story, an emotionally satisfying bridge between the shock of absence (the tomb) and the shock of full presence (the appearance to the community). The very indirection of speech and gesture employed throughout the story admirably accomplishes this purpose.“ LUKE TIMOTHY JOHNSON, *The Gospel of Luke* (A Michael Glazier Book – The Liturgical Press, Collegeville Minnesota 1991), 398.

<sup>34</sup> Cf.: LUKE TIMOTHY JOHNSON, *The Gospel of Luke*, 399.

Štruktúra Lk 24 ukazuje, že perikopa Lk 24,13-35 bola veľmi dômyselne zakomponovaná do kontextu celej kapitoly. Koncentrická štruktúra perikopy má zdôrazniť pravdu, že Ježiš je živý. Zmienka o Jeruzaleme na úvod i na záver perikopy vytvára inkluzívne rámcovú štruktúru mikrorozprávania. Odchod a návrat do Jeruzalema a rečnícky paralelizmus je významným jednotiacim prvkom celej kapitoly.

Zpracovanie perikopy do celkového kontextu 24 kapitoly názornejšie vyjadri nasledujúca schéma<sup>35</sup>:

v. 5: Ženy sú *preľaknuté* pri hrobe, dvaja muži sa ich pýtajú: PREČO...

v.7: Bolo **to nevyhnutné**... smrť Syna človeka a jeho **vzkriesenie na tretí deň**

v. 13: Učenci odchádzajú z Jeruzalema

vv. 22-23: Ženy hovoria čo videli, a že videli dvoch anjelov, ktorí povedali,  
**ŽE JEŽIŠ ŽIJE**

v. 33: Učenci sa vracajú späť do Jeruzalema

v.37: Jedenásti a ich spoločníci boli *preľaknutí*; v. 38: Ježiš sa pýta: PREČO;

v. 44: **bolo to nevyhnutné**... v. 46: **vzkriesenie na tretí deň**

Rétorická štruktúra Lk 24 veľmi dômyselne zaraďuje verše 13-35 do koncentrickej stavby celej kapitoly. Jej poslanstvo prispieva k stupňovaniu deja a jeho tematickému i obsahovému rozvinutiu. Ježiš je živý a chce sa stretnúť so spoločenstvom veriacich aj po svojej smrti a zmŕtvychvstání.

Detailnejšia diskusia o štruktúre Lk 24 by prekročila rámcovú teóriu tejto práce. Snažil som sa aspoň naznačiť, o čo sa opierajú moje tvrdenia o tom, ako Lk 24,13-35 rozvíja tému rozprávania a rétorickú<sup>36</sup> štruktúru Lk 24 a súčasne prispieva k jej jednotliavosti a výpovednej hodnote jej poslania.

<sup>35</sup> Cf.: JEAN-NOËL ALETTI, *L'Art de Raconter Jésus Christ*, 180.

<sup>36</sup> Cf.: J. DUPONT, „Les disciple d'Emmaüs“ v *Etudes sur les Evangiles Synoptiques*, vol. II (Leuven 1985) 1164.

*- Perikopa v rámci dvojdiela Lk-Sk*

Posolstvo o tom, že Ježiš vstal z mŕtvych a žije, je v rôznych obmenách trikrát vyzozprávané v stále širšom okruhu svedkov. 24. kapitola Lukášovho evanjelia ponajprv navzájom spája<sup>37</sup> tri rozprávania o vzkriesení, aby tak vzniklo aj jedno nové rozprávanie. Rozprávanie prvých dvanástich veršov je prerozprávané vo veršoch 22-24. Podobne aj to ako Ježiš vysvetľuje Písma v 25. verši Lukáš ešte raz prerozpráva v nasledujúcej scéne vo veršoch 44nn. Stupňovanie neistoty o Ježišovi a zmysle jeho života a verejného pôsobenia sa rozvíja aj tým, že ženy našli len prázdny hrob ale Ježišovo telo v ňom nebolo. V ďalšom priebehu rozprávania je táto neistota stupňovaná, keď Emauzskí učeníci až postupne spoznávajú Ježiša, ktorý spolu s nimi kráča po ceste. V poslednej epizóde 24. kapitoly sa Ježiš ocitne uprostred všetkých učeníkov v Jeruzaleme a sám sa na nich obráti aj slovom.

Ježišova reč v Lk 24,44-46 opäť zdôrazňuje jednoznačnosť výpovedí Písma o ňom samom. Nevyhnutnosť utrpenia a spôsob, akým ju Ježiš predstavuje, je veľmi podobná 27. veršu tej istej kapitoly. Konštatovanie, že oni sú svedkami týchto udalostí, podstatne mení situáciu všetkých učeníkov, ktorí sú okolo neho zhromaždení. Súvislosť a jednoznačnosť výpovedí Písma o Mesiášovi je teraz doplnená ešte aj o ich osobnú skúsenosť a stretnutie so vzkrieseným a živým Pánom. Až táto skúsenosť obnoví a naplní novým zmyslom všetko, čo doteraz bolo len zdrojom nenaplnenej nádeje. V Lk 9,45 nachádzame konštatovanie, že učeníci nerozumeli Ježišovmu učeniu. Neskôr však nájdeme v Petrovom svedectve výpoveď o Ježišovom stretnutí s učeníkmi a o tom, ako s nimi po svojom zmŕtvychvstaní jedol. Toto svedectvo sa nachádza v Petrovej reči v Sk 10,41 v Kornéliovom dome. Podobne aj Ježišove výroky o nevyhnutnosti jeho utrpenia, smrti ako i o jeho vzkriesení je súčasťou Pavlovej reči v Sk 17,2-3. Myšlienka svedectiev v Lk 24,48 je vlastne ako keby refrénom Skutkov Apoštolov (napr. Sk 5,32). Na konštatovanie, že učeníci majú ostať v Jeruzaleme v Lk 24,49 opäť nadväzuje Sk 1,4. Vysvetlenie veršov Lk 24,50-53 nachádzame potom v Sk 1,4-14.

Lk 24 a Sk 1 premostujú a spájajú rozprávania o Ježišovi s príbehom, ktorý rozpráva o jeho svedkoch.<sup>38</sup> Rozprávač sa taktó v nadväznosti na posolstvo Lukášovho evanjelia snaží spojiť obidva celky. Jednak sa v Skutkoch Apoštolov odvoláva späť na to, čo sa stalo v Lukášovom evanjeliu a na iných miestach zasa predvída to, čo sa má stať. Lk 24,19-24 sú rekapituláciou celého Lukášovho

---

<sup>37</sup> Cf.: E. EARLE ELLIS, *The Gospel of Luke* (New Century Bible Commentary Grands Rapids, Michigan 1974), 271.

<sup>38</sup> Cf.: ROBERT C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke –Acts*, 277.

evanjelia.<sup>39</sup> Posledný úsek Ježišovho života – utrpenie a smrť – podľa Kleopasovho rozprávania obral spoločenstvo, ktoré dvaja učeníci na ceste do Emauz reprezentujú, o celý jeho predchádzajúci zmysel. Tieto retrospektívne pohľady ako i pohľady do budúcnosti sú príležitosťou na zmysluplnú interpretáciu a ozrejenie významu Ježišovho života.

V kontexte Lukášovho dvojdiela Lk-Sk má nezastupiteľnú úlohu motív cesty a Jeruzalem. Lukáš vložil Ježišovo verejné účinkovanie do geografického rámca cesty do Jeruzalema, ktorý bol centrom a vyvrcholením jeho aktivity. Ježiš vo svojom poslednom preslove v Lk 24,47-49 dva razy zdôrazňuje dôležitosť Jeruzalema:

- Jeruzalem bude začiatkom ohlasovania pokánia a odpustenia hriechov

- Jedenásti spolu s tými, čo boli s nimi majú ostať v Jeruzaleme, kým nebudú vystrojení mocou z výsosti

- Rozprávač ešte dodáva poznámku o návrate celého spoločenstva po Ježišom nanebovstúpení späť do Jeruzalema, kde všetci zotrvali na modlitbách a chválili Boha (vv. 52-53)

Jeruzalem sa objavuje znovu ako teologický motív v Sk 1,8: mesto sa stáva začiatkom svedectva a z neho sa má šíriť do celého sveta<sup>40</sup>. Lukášovo rozprávanie tak znovu cez geografické motívy – Jeruzalem, Judea, Samária – dostáva teologický program. Preto majú učeníci ostať v Jeruzaleme, kým nebudú vystrojení silou zhora. Táto sila dostáva v Sk 1,8 presné meno – je to Svätý Duch. Učeníci ho dostanú po Ježišom nanebovstúpení. Duch pôsobí vo všetkom, čo svedkovia ohlasujú a konajú. Takto je oživená téma krstu Duchom Svätým, či slová o Ježišovi, ktorý krstí Duchom a ohňom (Lk 3,16). Táto sila Ducha umožňuje rozšírenie geografickej perspektívy z Jeruzalema až po samý kraj zeme.

Podobne ako jadro<sup>41</sup> rozprávania 24. kapitoly Lukášovho evanjelia – Ježiš je živý – úvod Skutkov Apoštolov predkladá aj zemepisné a vecné zhrnutie, ktoré je potrebné pre plynulý prechod od rozprávania o Ježišom pozemskom účinkovaní k rozprávaniu o jeho stálej prítomnosti v spoločenstve jeho veriacich aj po jeho zmŕtvychvstaní a po jeho nanebovstúpení. Teofil a spolu s ním aj *predpokladaný čitateľ*<sup>42</sup> dostáva v úvode Skutkov tak ako na počiatku Lukášovho evanjelia

---

<sup>39</sup> Cf.: Takýto druh spätného pohľadu JEAN-NOËL ALETTI, *L'Art de Raconter Jésus Christ*. 178 nazýva rekapitulácia, *anakephalaiôsis*.

<sup>40</sup> Cf.: JOSEPH A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 200.

<sup>41</sup> Cf.: ALFRED PLUMMER, *The Gospel According to S. Luke* (ICC, Edinburgh 1922), 546.

<sup>42</sup> JOSEPH A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, 300-301.

uistenie o spoľahlivosti učenia, do ktorého bol zasvätený. Tento zámer rozprávača spája rozprávanie Lukášovho evanjelia a Skutkov apoštolov do jedného celku.

### *- Didaktický význam kontextu perikopy*

*Kontext, v ktorom sa naratívna jednotka Lk 24,13-35 nachádza, je potrebné vnímať aby sa súvislosti jednotlivých perikop nevysvetľovali izolovane. Izolované vnímanie výpovedí Písma či jeho niektorých celkov nesie v sebe možnosť subjektivismu a manipulácie posolstva textu. Poznanie teológie, historických súvislostí ako aj literárneho druhu a textu po jeho obsahovej a formálnej stránke sú nevyhnutým predstupňom užitočnej práce s textom.*

*Text perikopy a jeho detailné vnímanie cez delimitáciu, rozdelenie do jednotlivých scén, vnímanie rozprávačskej stratégie a jednotlivých postáv a spôsobu ich charakterizácie sa v kontexte rozprávania vracia späť do veľkého príbehu Lukášovho evanjelia a Skutkov Apoštolov. Na tejto úrovni chceme ponúknuť syntézu jednotlivých pozorovaní a vnímať, že každý biblický príbeh a každý príbeh majstra novozákonného rozprávania, evanjelistu Lukáša zvlášť, je súčasťou širšieho kontextu. Lukášovo dvojdielo ponúka najširší rámec každého Lukášovho rozprávania. Predchádzajúci a nasledujúci bezprostredný kontext ponúkajú možnosť detailného vnímania a významu našej perikopy.*

*Jednotlivé teologické motívy Lukášovho dvojdiela nie sú náhodnými. V kontexte Lukášovho dvojdiela aj cesta dvoch učeníkov do Emauz má iný a širší význam. Lámanie chleba a zvestovanie slova, ktoré vnímame aj dnes ako základné časti pri budovaní a reflexii života veriaceho spoločenstva, sú konštitutívnymi prvkami našej perikopy. Pri pohľade na kontext života ranej cirkvi a jej obraz v Skutkoch Apoštolov podobne získava príbeh transformácie dvoch učeníkov v Ježišovej prítomnosti na ceste do Emauz svoj pravý zmysel.*

### **Záver**

Môj pokus predstaviť v didakticky prístupnej forme naratívnu analýzu na príklade práce s textom Lukášovho evanjelia Lk 24,13-35 predstavil aspoň čiastočne možnosti práce s biblickým textom. Pri metodologickej náročnosti exegetickej práce je naratívna analýza prístupnou pri pozornom čítaní pomerne širokému okruhu veriacich čitateľov.

Pedagogická práca je často len čiastkovou možnosťou vstúpiť a trvalo ovplyvniť študentov pri osvojovaní si niektorých pravd a istej sumy informácií o predmete viery človeka, jej histórii a súčasných črtách. Čítanie biblických textov sa stáva na jednej strane technicky prístupným, no súčasne ostáva pre svoju reč

a archaickú formu prezentácie problémov aj značnou bariérou pri ich plodnom prijatí .

Naratívna analýza a jej pozornosť rôznym vrstvám v biblickom rozprávaní má potenciál otvoriť nové okno k porozumeniu Písma<sup>43</sup> a jeho posolstva. Metodologická prístupnosť môže byť obohatená aj možnosťami siahnuť po inojazyčných prekladoch toho istého biblického textu a takto sa dostať aspoň v odlišných k novým a tvorivým cestám k stále novému príbehu trvajúcemu už dvetisíc rokov.

V rámci tohto makropríbehu aj súčasný čitateľ môže nájsť cestu k novým spôsobom, ktoré by ho priviedli k nájdeniu súvislostí dejín spásy s jeho/jej vlastným životným príbehom. Je aj úlohou učiteľov náboženskej výchovy, aby študenti spoznali takéto možnosti prístupu k slovám Písma, k jeho príbehom a cez ne aj k posolstvu, ktoré je v ňom pre nás podávané.

### **Použitá literatúra**

- ALETTI, J.-N., *Il Racconto come teologia* (Edizioni Dehoniane, Roma 1996).
- ALETTI, J.-N., *L'arte de raconter Jesu Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (Le Seuil, Paris 1989).
- ALETTI, J.-N., „LUC 24, 13-33: SIGNES, ACCOMPLISSEMENT ET TEMPS“, *RSR* 75 (1987) 305 – 320.
- BERLIN, A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 1994).
- BROADHEAD, E.K., „Jesus the Nazarene: Narrative Strategy and Christological Imagery in the Gospel of Mark“, *JSNT* 52 (1993) 3 - 18.
- CHATMAN, S., *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca-London, 1978) Italian: *Storia e Discorso. La Struttura Narrativa nel Romanzo e Film* (Pratiche Editrice, 1981).
- DILLON, R.J., *From eye-witnesses to ministers of the word* (AnBib 82; Rome 1978).
- ERNST, J., *Das Evangelium nach Lukas* (Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1977) 648-671.

---

<sup>43</sup> Naratívna analýza sa nemôže obmedziť na to, aby aplikovala na biblické texty vopred pripravené modely, ale analýza musí usilovať vziať do úvahy vlastný charakter týchto textov. Synchronný prístup k textom musí byť dopĺňaný diachrónnymi výskumami. Ďalej si musí dať pozor pred možnou tendenciou vylúčiť akékoľvek doktrínálne prepracovanie údajov obsiahnutých v biblických rozprávaniach. Tým by sa dostala do protirečenia s biblickou tradíciou, ktorá praktizuje takýto druh reinterpretácie, ako aj s cirkevnou tradíciou, ktorá na tomto poli pokračovala. Napokon, subjektívnu existenciálnu účinnosť Božieho slova, ktoré sa sprostredkúva naratívnym spôsobom, neslobodno považovať za dostatočné kritérium na jeho pravdivé pochopenie. Cf.: PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, Spišské Podhradie 1995, 49.

- ELLIS, E. E., *The Gospel of Luke* (New Century Bible Commentary Grands Rapids, Michigan 1974).
- FIEDLER, P., *Die Formel „und siehe“ im Neuen Testament* (StANT 20; Kösel Verlag München 1969)
- FITZMYER, J. A., *The gospel according to Luke X-XXIV* (AB 28A Doubleday, New York 1985).
- FUNK, R. W., *The Poetics of Biblical Narrative* (Polebridge Press, Sonoma California 1988).
- GENETTE, G., *Figures III* (Editions du Seuil, Paris 1972) English: *Narrative Discourse* (Ithaca-London-Oxford 1980).
- HERIBAN, J., *Príručný lexikón biblických vied* (Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda; Rím 1992).
- JOHNSON, L. T., *The Gospel of Luke* (A Michael Glazier Book – The Liturgical Press, Collegeville Minnesota 1991).
- KINGSBURY, J. D., „Reflections on ‚The Reader‘ of Mathew‘ s Gospel“, *NTS* 34 (1988) 442 - 460
- KINGSBURY, J. D. (ed.), *Gospel Interpretation. Narrative-critical & Social-scientific Approaches* (Trinity Press International; Harrisburg, Pennsylvania 1997).
- KURZ, W. S., „Effects of Variant Narrators in Acts 10-11“, *NTS* 43 (1997) 570 – 586.
- LENGLET, A., „Jésus de passage parmi les Samaritains Jn 4, 4-42“, *Biblica* 66 (1985) 493-503.
- LEON-DUFOUR, XAVIER, *Sharing the Eucharistic Bread* (Paulist Press, New York 1982).
- LEON-DUFOUR, X. (dir.), *Les Miracles de Jésus* (Editions du Seuil Paris 1977)
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, Spišské Podhradie 1995.
- SKA, J. L., „Our Fathers Have Told Us“ (Subsidia Biblica 13, Roma 1990).
- STERNBERG, M., *The Poetics of Biblical Narratives* (Bloomington 1985).
- TALBERT, CHARLES H., *Reading Luke* (Crossroad, New York 1982).
- TANNEHILL, ROBERT. C., *THE NARRATIVE UNITY OF LUKE – ACTS* (FORTRESS PRESS PHILADELPHIA 1986).
- WANKE, J., *Die Emmauserzählung* (St. Benno-Verlag GMBH, Leipzig 1973).
- WANKE, J., *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der Lukanischen Mahlberichte* (St. Benno -Verlag GMBH, Leipzig 1973).



## Hebrejčina v teológii

Pavel Hanes

### WHAT IS THE USE OF HEBREW IN THEOLOGY

*Hebrew is being doubted for its importance in the work of a pastor for his practical ministry in a local church. This is the reason why students of Theology only reluctantly and with many questions “why” learn Hebrew and as often as possible give vent to their negative feelings towards it. The article lists few of the objections against the study of Hebrew and then gives reasons why despite all the available help it is still useful to study Biblical Hebrew. The reasons are divided into three categories: (1) emotional, (2) linguistic and (3) theological.*

S trochou nadsádzky je možné vyhlásiť, že kým Reformácia so svojim heslom *ad fontes* hebrejčinu kresťanstvu vrátila, moderná doba so svojim dôrazom na pragmatické *how to* jej ju znovu berie. Nielen študenti teológie, ale aj učitelia a teologické školy spochybňujú význam námahy, ktorú štúdiom tohto biblického jazyka vyžaduje a pripravujú teológov na povolanie bez štúdia jazyka Starej zmluvy.

V tomto článku najprv krátko zhrniem dôvody najčastejšie uvádzané proti štúdiu hebrejčiny, a potom uvediem dôvody, ktoré by mali presvedčiť, že také štúdiom je pre teológa potrebné a užitočné. Sústredím sa na základné vedomosti o jazyku, ktoré nadobudne každý študent základného kurzu, aby som sa vyhol častému proti-argumentu, podľa ktorého základný kurz hebrejčiny je aj tak „úplne nanič“.

## 1. PREČO NIE

### 1.1 Slabé výsledky štúdia

Jedným z najčastejších argumentov proti zaradeniu hebrejčiny do učebného programu teologickej školy je nepriaznivý pomer medzi náročnosťou štúdia a výsledným použitím hebrejčiny v praxi absolventami teologických škôl.

Takáto argumentácia používa marketingový prístup porovnávania investície s profitom, pričom zabúda, že pri štúdiu jestvujú aj iné dôležité kritériá potreby znalostí okrem ich frekvencie použitia v praxi (napr. rozhľad v odbore, možnosť

d'alsieho štúdia alebo ochrana pred nesprávnymi alebo nebezpečnými pracovnými postupmi).

## 1.2 Jazykové pomôcky

Ďalším častým argumentom je to, že dnes k Starej zmluve jestvuje mnoho rôznych pomôcok (slovníky, komentáre, medziriadkový text, elektronické nástroje), ktoré každé slovo (aspoň sa tak zdá) dostatočne vysvetlia a každému prístupnia aj bez toho, aby sa ako študent musel namáhať s memorovaním hebrejských slovíčok a gramatiky. Existuje tiež veľké množstvo prekladov Biblie (obzvlášť v angličtine, ktorú dnes „každý ovláda“), ktoré porovnaním poskytujú možnosť zistiť alternatívne výklady pojmov. Okrem toho je jasné aj to, že ani znalec hebrejčiny sa bez týchto pomôcok nezaobíde.

Predpokladajme, že si kazateľ pri výklade textu zo Starej zmluvy naozaj dá tú námahu a nájde si každý pojem v slovníku. Bez základných znalostí jazyka aj tak nebude rozumieť, na čom sú jednotlivé interpretácie založené a jeho tvrdenia budú vždy len „z druhej ruky“.

## 1.3 Stará zmluva je neaktuálna

Niekedy sa vyučovanie hebrejčiny spochybňuje tým, že ide o jazyk Starej zmluvy, kým kresťanstvo potrebuje výklad predovšetkým Novej zmluvy. Táto otázka sa objavuje už na začiatku dejín kresťanstva a nie je možné na ňu krátko odpovedať. Pri téme „vyučovanie hebrejčiny“ je však dobre poukázať aspoň na to, že novozmluvná gréčtina nielen obsahuje hebraizmy, ale je za ňou tzv. „hebrejské myslenie“, ktoré úzko súvisí so štruktúrou jazyka SZ.

# 2 PREČO ÁNO

## 2.1 Dôvody emocionálne

Ako to obyčajne býva, o koľko sú emocionálne dôvody menej racionálne, o toľko sú účinnejšie, pokiaľ ide o motiváciu k práci. Ak máte hlboký vzťah k téme knihy alebo jej autorovi, sotva budete premýšľať „načo mu rozumieť v origináli“. Už jednoduché vedomie „takto to pôvodne bolo povedané/napísané“ postačuje ako motivácia k štúdiu jazyka.

## 2.2 Dôvody profesionálne

Otázka náročnosti štúdia hebrejčiny je síce závažná, keďže mnohých odradí od dokončenia teologických štúdií, ale nemala by sa preto stať rozhodujúcou, ak sa

ukáže, že je pre porozumenie Biblii nevyhnutná. Vedecká práca sa vždy prispôsobuje predmetu, a nie schopnostiam tých, ktorí ju vykonávajú.

Ale teológia sa kvôli tomuto problému nemôže vzdať možnosti samostatného a kritického výkladu textu. Interpret textu, ktorý nikdy neštudoval pôvodný jazyk, je „vydaný na milosť a nemilosť“ komentátorom a autorom slovníkov bez toho, aby ich dokázal kriticky porovnať. „Mnohé staršie alebo menej informované diela obsahujú základné omyly v záveroch, ktoré robia ohľadom významu slovesných časov, spôsobov ap.“<sup>1</sup>

### 2.3 Dôvody jazykové

„Každý preklad je násilný ...pôvodné súvislosti jazyka sú nahradené inými, a podobne je nahradený aj životný pocit iným.“<sup>2</sup> Toto dôležité konštatovanie musí stáť pri základe štúdia cudzieho jazyka. Poukazuje na to, že nestačí prekladať slová, ale je nutné prenášať s nimi súvisiace predstavy a „prežívania“ či „zážitky“. „Pre interpreta má uvedomenie si jazyka (*language consciousness*) podstatný význam. ...Investovanie námahy do štúdia jazyka sa podobá investovaniu peňazí do banky. S rastom kapitálu rastie aj úrok.“<sup>3</sup>

#### *Poznanie obmedzenosti prekladu*

„Poznaj význam biblických jazykov pre správny výklad (Bible). Pokús sa zoznámiť s gréčtinou a hebrejčinou. Ak to nie je možné, zvykni si na myšlienku, že od biblického textu nás oddeľuje jazyková a kultúrna vzdialenosť.“<sup>4</sup> Aj také štúdium hebrejčiny, ktoré nepovedie k jej používaniu v praxi (čo je samozrejme poľutovaniahodná skutočnosť), má aspoň ten dôležitý výsledok, že pomôže uvedomiť si „vykladačské pasce“ a vyhnúť sa im. Významné rozdiely v predstavách a „cítiení“ pojmov (napr. „poznať“, „zákon“, „kráľ“, „sudca“, „slovo“ alebo „pokoj“) sú príkladom tejto vzdialenosti. Príkladom môže byť aj známy fakt, že slovo „Boh“ v Gn 1:1 je v množnom čísle („Bohovia“, hoci v Starej zmluve je často používané aj slovo „boh“ v jednotnom čísle). Sloveso „stvoril“, ktorým veta pokračuje, je v jednotnom čísle, čiže „Na počiatku Bohovia stvoril...“. Ešte nápadnejšie to znie v Šema: „Počuj, Izrael, Hospodin, naši Bohovia, (je) jeden Hospodin“ (Dt 6:4). Problém slovných hračiek sa môže zdať triviálny, kým

<sup>1</sup> OSBORNE, G. R. *The Hermeneutical Spiral*, Downers Grove : IVP, 1991, s. 42.

<sup>2</sup> FUCHS, E. *Hermeneutik*, Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1969, s. 103

<sup>3</sup> MICKELSEN, A. B. *Interpreting the Bible*, Grand Rapids : Eerdmans, 1982, s. 114.

<sup>4</sup> KAISER, W. C. – SILVA, M. *An Introduction to Biblical Hermeneutics*, Grand Rapids : Zondervan, 1994, s. 63.

nezistíme, že niektoré proroctvá využívajú zvukové zhody alebo podobnosti medzi slovami rôzneho významu. (Známy príklad je „strážiti“ a „mandľový prút“ v Jer 1:11,12).

Pre moju argumentáciu je dôležité to, že už uvedomenie si tohto problému (tzv „negatívny výsledok“) je pre exegetu dôležité, hoci v praxi často znamená len toľko, že sa vykladaniu Starej zmluvy jednoducho vyhýba.

### ***Výslovnosť hebrejských mien a transliterovaných slov***

Preklady rôznym spôsobom prepisujú hebrejské mená a niektoré mená sa jednoducho transliterujú, tj. do písmena prehláskujú. Týmto spôsobom sa každý čitateľ SZ stretne s potrebou vysloviť (pre seba, či na kazateľni) niektoré hebrejské slová. Ak o hebrejčine nič nevie, ľahko sa mu stane, že prenesie do nej zásady čítania napr. z latinčiny, kde sa „c“ môže vyslovovať ako „k“, a z Micipy sa stane „Mikpa“, z Cádoka „Kádok“ alebo z Cófara „Kófar“. Z dvoj písmena „aa“ alebo „aá“ sa stane jednoducho dlhé „á“ („ee“ sa zmení na dlhé „é“ atď), kým hebrejčina má medzi nimi prerušenie hlasu pomocou alef alebo ajin, o ktorom sa študent hebrejčiny dozvie už na prvej hodine pri čítaní hebrejského alefbet. Isteže, nejde o nejaký významný teologický omyl, ale na úcte k výkladu to tiež nepridá.

### ***Textová kritika***

Každý kazateľ sa pri výklade textu stretne s problémom rôzneho znenia textu. Ak neovláda ani hebrejský alefbet, len ťažko si utvorí vlastný názor na komentár, ktorý sa k problému nejakým spôsobom vyjadruje. Žalm 100:3 môže znieť „on nás učinil, nie my“, alebo „on nás učinil, jeho sme“. Obe znenia sú rovnako možné, masoréti dali prednosť prvému. Už základné znalosti hebrejčiny stačia na pochopenie, že ide o rozdiel medzi „ló“ s významom „nie“ a „ló“ s významom „jeho“.

### ***Výklad hebrejských pojmov bez poznania štruktúry jazyka***

Slová prenesené z jazyka do jazyka bez pochopenia a zohľadnenia štruktúry ktoréhokoľvek z nich sa podobajú kusom štýlového nábytku umiestneného do domu s odlišnou architektúrou. Kto nerozumie „architektúre jazyka“, nevníma v jeho rámci tento typ nevhodnosti premiestňovania. Príkladom môže byť premiestnenie slovenského „keď“ do Ž 51:6 („...aby si bol spravodlivý, keď súdiš“). Doslovné znenie (v slovenčine nepripustné) by bolo „v tvojom súdení“. Preklad pomocou vedľajšej vety je nenapadnuteľný, problém je, že môže vnieť do výroku *kazuálne* („keď nastane prípad, že budeš súdiť“) alebo dokonca *podmieňovacie* („ak by si súdil“) chápanie tohto výroku, čo autor zďaleka nemá na mysli.

S problémom prekladu pojmov bez „architektonického“ jazykového kontextu súvisí aj problém tzv. „nadinterpretácie“, ktorý vzniká tam, kde sa do textu vkladajú slovníkové významy pojmov založené na etymológii slova. Takto dochádza k tomu, že „mnohé z toho, čo sa predkladá ako biblický výklad či už v knihách alebo kázňach naznačuje, že Boh používal umelý, kódovaný alebo dokonca ezoterický jazyk.“<sup>5</sup> Je to podobné, akoby sme v slovenčine pri každom vyslovení slova „pacient“ mysleli na trpezlivosť, lebo v latinčine tento pojem s ňou súvisí, alebo pri vyslovení slova „politika“ mysleli na slovo „mesto“, lebo v gréčtine ide o odvodeninu od slova „polis“. Ak text čítame v preklade a len jednotlivé „teologické“ pojmy skúmame v pôvodine, obyčajne sa o nich dozvieme viac ako je potrebné a použiteľné v interpretovanom texte. Takto do textu vkladáme významy, ktoré autor vôbec nemusel mať na mysli. Schopnosť čo aj s ťažkosťami čítať pôvodinu nás môže z tejto „interpretačnej pasce“ vyslobodiť.

Slovesá sú v hebrejčine oveľa dôležitejšou časťou jazyka, ako sme na to zvyknutí u nás. Už začiatovník pochopí, ako zo slovesných radikálov (najčastejšie z troch) vznikajú odvodené slová a ako sa vzťahujú k činnosti označenej príslušným slovesom. „Čítanie“ hebrejského infinitívu (slovesné podstatné meno) je ťažko preložiteľné, čo v ešte väčšej miere platí o tzv. „kmeňoch“ hebrejského slovesa.

Pokiaľ ide o slovesné časy, zjednodušene je možné povedať, že náš jazyk používa slovesá v minulom, prítomnom alebo budúcom čase. Prenesenie takýchto gramatických kategórií do hebrejčiny je násilím na hebrejskom slovese, ktoré v biblických dobách čas neurčovalo svojou gramatickou formou, ale syntaktickým zaradením alebo dokonca celkovým kontextom. Vezmime si známy prvý žalm. „Blahoslavený muž, ktorý nechodí podľa rady bezbožných“. Sloveso „chodiť“ je tu vo forme tradične nazývanej „perfektum“, ktoré sa „normálne“ prekladá minulým časom. Preklad prítomným časom („nechodí“) je asi najbližší zámeru autora prvého žalmu, ale musíme pri ňom vynechať odtieň hebrejského vyjadrenia, ktoré formou perfekta „predstavuje stav vyplývajúci z predchádzajúcej situácie“<sup>6</sup> („nechodil a nechodí podľa rady bezbožných“). Teológ, ktorý sa nikdy nezoznámil s problémom gramatických časov hebrejského slovesa, sa ľahko chytí do „interpretačnej pasce“ a postaví nejakú teologickú teóriu na tom, že sloveso „nechodí“ je v prítomnom čase. Podobne by sa dalo hovoriť o imperfekte, ktoré sa najčastejšie v žalmoch prekladá rozkazovacím spôsobom v tretej osobe (jussív – v slovenčine uvádzaný slovíčkom „nech...“), ale v hebrejčine má jussív v tretej

---

<sup>5</sup> SILVA, M. *God Language and Scripture*. In: SILVA, M. (ed.) *Foundations of Contemporary Interpretation*, Leicester : IVP, 1996, s. 200.

<sup>6</sup> WALTKE, B. K. – O'CONNOR, M. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake : Eisenbrauns, 1990, s.484.

osobe presne rovnakú formu ako imperfektum (tj. výraz „nech odpovie“ je gramaticky totožný s výrazom „odpovie“). Postaviť výklad na rozkazovacom spôsobe bez toho, aby vykladač poznal túto skutočnosť, je prinajmenšom nezodpovedné. Každý „normálny preklad“ bude mať v Gn 1:2 sloveso „vznášať sa“ v minulom čase (...a Duch Boží sa vznášal nad vodami). Hebrejčina tu má participium („vznášajúci sa“), čo dodáva výroku dramatickosť, keďže participium sa chápe ako vyjadrenie prítomného času. Preklad nemôže byť iný, len „cítienie textu“ je iné, keď ho čítame hebrejsky...

Výklad textu predpokladá súčasné porozumenie gramatike, sémantike aj syntaxi. „Všetky tieto tri aspekty (jazyka) navzájom súvisia a nemôžu dobre existovať jeden bez druhého“.<sup>7</sup> Syntax je zdanlivo v základnom kurze hebrejčiny neprítomná, ale nie je to celkom tak. Už na prvých hodinách sa študent stretáva s vetou bez slovesa a dozvedá sa, že v preklade sa dopĺňa tvar pomocného slovesa „byť“. Bude s ním preto opatrne narábať vo výrokoch ako je napr. „Hospodin je veľký Boh“ (Ž 95) alebo „múdrosť je lepšia ako drahé kamene“. Podobne sa už v základnom kurze dozvie o syntaktických významoch slovesných „kmeňov“ a vie, že nifal z Gn 12:3 („budú v tebe pozhnané všetky rodiny zeme“) je možné preložiť aj reflexívne („budú sa v tebe pozhnávať všetky rodiny zeme“).

## 2.4 Dôvody teologické

### *Význam Starej zmluvy pre kresťanskú teológiu*

Tvrdenie, že Stará zmluva nie je pre kresťanskú dogmatiku dôležitá, je nedomyšlené. Novozmluvné doktríny o spásе sú vysvetľované na pozadí pádu človeka do hriechu (Gn 3), Kristus je označovaný ako „druhý Adam“, ale o „prvom Adamovi“ vieme len zo Starej zmluvy, ako „kráľ z rodu Dávidovho“, ale o Dávidovi bez SZ vieme len veľmi málo. Ježiš sa často odvoláva na proroctvá o Mesiášovi – čo o nich vieme bez Starej zmluvy? Cirkev je vštepovaná do „dobrej olivy“ – Izraela (Rim 11:24), ktorého dejiny bez Starej zmluvy nepoznáme. Ježiš vyhlásil, že „spása je zo Židov“ (Ján 4:22). Obmedziť tento výrok len na Ježišov židovský pôvod znamená vytrhnúť ho zo súvislosti, pretože jeho bezprostredným kontextom je otázka uctievania Boha s porozumením. Kontext mnohých novozmluvných výrokov sa dá pochopiť len z poznania starozmluvných reálií, alebo textov, s ktorých znalosťou Nová zmluva počíta. Obetný systém, svätenie šabbatu, predpisy o rituálnej čistote sú len niektoré z nich. Ježiš dokonca vyzýva k štúdiu Starej zmluvy ako textu o sebe (Ján 5:39). Ježišov vnútorný život je v evanjeliách spomínaný len zriedkakedy (radosť, hnev, smútok), ale učeníci pri ňom rozoznávajú pohnútky verbalizované v Starej zmluve (Ján 2:17 – Ž 69:10).

---

<sup>7</sup> OSBORNE, G. R. *The Hermeneutical Spiral*, s. 41.

Potvrďuje sa tu, že „...čím lepšie rozumieš Starej zmluve, tým si bližšie k Ježišovmi srdcu.“<sup>8</sup> Realie Starej zmluvy je síce možné poznať aj bez štúdia hebrejčiny, mnohé súvislosti sa však strácajú prekladom nepreložiteľných pojmov.

### **Problém vokalizácie**

Pri vokalizácii (dopísaní samohlások do pôvodne spoluhláskového textu) sa stretávame s otázkou, ktorá je obzvlášť dôležitá pre evanjelikálov – inšpiráciou Biblie. Ak veríme, že autori biblického textu boli pod zvláštnym vplyvom Ducha Božieho, ktorý zabezpečil spoľahlivosť textu, musíme si uvedomiť, že písali slová bez samohlások. Protestantská ortodoxia sa síce pokúsila vyhlásiť aj vokalizáciu za súčasť pôvodného textu<sup>9</sup> a zabezpečiť tak jednoznačnosť masorétskeho čítania textu, ale neskoršie bádanie ukázalo, že takýto postoj je neudržateľný.

V súvislosti s vokalizáciou je známy problém vyslovovania Božieho mena (tzv. *tetragrammaton*) JHVH. Tieto štyri spoluhlásky vokalizovali masoréti samohláskami zo slova <sup>8</sup>dónáj, z čoho vznikla skrížená forma J<sup>h</sup>óvá(h). Keď vezmeme do úvahy rozširovanie tejto nesprávnej výslovnosti Božieho mena prostredníctvom známej nekresťanskej skupiny, alebo to, že „zbožní kresťania vo všeobecnosti odmietajú prijať zmenu výslovnosti v prospech historicky správnej formy“,<sup>10</sup> dôležitosť oboznámenia s problémom vokalizácie biblického textu vystúpi do popredia. Teológ, ktorý hebrejčinu nevie ani čítať, asi na túto tému nebude môcť autoritatívne diskutovať.

### **„Hebrejské myslenie“**

Dôraz na podmienenie myslenia jazykom sa dá preťažiť (čo sa aj stalo pri dôraze na tzv. „hebrejské myslenie“) akoby bolo úplne závislé na gramatických možnostiach jazyka. Napriek tomu, ak si uvedomíme jeho hranice, je takéto označenie spôsobu hebrejského vyjadrovania veľmi užitočné, lebo každý študent biblickej hebrejčiny, čoskoro zistí, že sa tu dá oveľa menej spoľahnúť na púhu deskripciu pomocou pojmov, ako sme na to zvyknutí z našej (alebo gréckej) jazykovej tradície. Platí tu, že „skutočnosť je potrebné pochopiť, byť na nej vnútorne zúčastnený, v istom zmysle „byť ňou“.<sup>11</sup> Teológ, ktorý nikdy neštudoval hebrejčinu, takmer určite bude pracovať s hebrejskými pojmami „po grécky“.

<sup>8</sup> WRIGHT, C.J.H. *Knowing Jesus Through the Old Testament*, London : Marshall Pickering, 1992, s. 108.

<sup>9</sup> (Pre Turretina) „...bola forma hebrejských slov až po bodky samohlások mimo každej kritiky.“ (BRAY, G. *Biblical Interpretation*, Downers Grove : IVP, 1996, s. 186)

<sup>10</sup> ARCHER, G. L. *A Survey of Old Testament Introduction*, Chicago : Moody Press, 1977, s. 64.

<sup>11</sup> BALABÁN, M. *Hebrejské človekosloví*, s. 12.

Grécke myslenie je charakteristické statickými ontologickými definíciami, z ktorých buduje odosobnenú „teóriu“ alebo „vedu“. Takáto teória je potom aplikovateľná nadčasovo a nezávisle na pozorovateľovi. Hebrejské myslenie takto nefunguje, lebo vždy počíta s vnútorným postojom a zaujatím pozorovateľa (čitateľa), ktorý vstupuje do „definície“ pojmu a je jeho bezprostredným kontextom. Správne pochopenie je teda nielen pozorovateľom prijímané, ale aj ním spoluvytvárané.

Znamená to, že Starú zmluvu môže vykladať len ten, kto číta hebrejsky? Odpoveď záleží na tom, do akej hĺbky výklad ide. Základný, možno povedať „všeľudský“, kontext je samozrejme možné pochopiť a vykladať aj z prekladu Biblie – na tom je založená reformačná zásada o všeobecnej zrozumiteľnosti Biblie. Iná situácia nastáva, keď ide o výklad závislý na pochopení jazykových a literárnych foriem, čo je prípad každej kázňovej exegézy textu.

Z uvedených príkladov je asi jasné, že nejde o otázku spásy v tom zmysle, že by sa k pravde mohol dopracovať len znalec pôvodného jazyka. Na druhej strane je smutnou skutočnosťou, že mnohí ľudia strácajú záujem o Bibliu práve pre jej naivnú interpretáciu v cirkvi, ktorá neberie vážne jej historický, kultúrny a jazykový pôvod.

---

**Mgr. Pavel Hanes, PhD.** - učiteľ na Katedre evanjelikalnej teológie a misie Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici.



## O některých úpravách v knihách Starého zákona

Petr Melmuk

### ABOUT SOME ADJUSTMENTS IN THE BOOKS OF THE OLD TESTAMENT

*The aim of this article is to think a thought for transferring the Old Testament text in connection with the corrections of the Scripturists is called tiqqune sopherim. Out of eighteen places (this number may not be final) for the analysis we have chosen seven instances. According to the Jewish tradition the texts are taken out of all three parts of the Old Testament - Law, Prophets and Writings. Each of these texts is analysed incl. its context with the given modification. In most cases, there could be an attempt to give precision to the text in connection with the statements about God. The difficulty of these efforts is the impossibility to think about the original texts which didn't contain the chement of „pure teaching“.*

Bible je podobná velké knihovně. Dlouhá řada knih vznikala mnohá staletí, až se utvořil celek, ve kterém je zachyceno přemnohé bohatství myšlenek, zápasů víry, vítězství i proher, hledání a pochopení Boží vůle a směrnic pro lidský život.

Ti, kteří v oné delší části Bible - ve Starém zákonu - se zabývali pečlivým předáváním textu těchto knih a vytvořili k jednotlivým spisům i bohatý poznámkový aparát – se nazývali masoretáři. V jakých případech docházelo kromě omylů a písařských chyb ke změnám textu Starého zákona v průběhu století? A ovlivnily tyto změny nějak předávání textu a jeho zvěst?

K vědomým zásahům do textu Bible docházelo z více důvodů. Snahou bylo, aby na základě různosti rukopisů Bible se předával dalším generacím text co nejpresnější a nejlépe vypovídající.<sup>1</sup> Z těchto zásahů do textu mám konkrétně na mysli ty, které se označují jako tiqqune sopherim, tj. „opravy písařů“.

Masora uvádí na stránkách Starého zákona celkem 18 míst, kde došlo k takovým úpravám. Není ovšem zdaleka jasné, zda je to počet konečný. V trojdílném uspořádání knih Starého zákona v židovství – „Tenaku“<sup>2</sup> se uvádějí v

---

<sup>1</sup> Srov. např. Enycklopedia Judaica, Israel 1996, díl 4, str. 832n

<sup>2</sup> „Tenak“= zkratka pro hebrejské označení souboru 24 knih Starého zákona v židovství: Zákon - hebr. hrwt (5 knih Mojžišových), Přední proroci – hebr. mynwvyr myaybn (4 knihy - Jz, Sd,

5 knihách Mojžíšových pouze 3 takové případy, v knihách Předních proroků již 5, v Zadních prorocích 6 a ve Spisech 4 místa.

Oč vlastně při těchto úpravách přesně šlo? Obecně prý byl kladen velký důraz na to, aby se zabránilo pohoršlivému a nesprávnému pochopení slov či vět SZ textu. Konkrétně šlo pak především o výpovědi o Bohu samotném. Pokusme si to přiblížit na sedmi konkrétních případech z tohoto celkově uváděného počtu.

Snad nejznámější a nejčastěji uváděný je příklad z 1. knihy Mojžíšovy, kde čteme v Gn 18,22: „Zatímco se muži odtud odebírali k Sodomě, Abraham zůstal stát před Hospodinem“. Tento text nás uvádí do situace, kdy je Abraham v roli přímluvce za Sodomu a její obyvatelstvo. Hospodin se s Abrahamem setkává. Nejprve je zmíněn počet 50 spravedlivých, kvůli kterým bude Sodoma ušetřena. Postupně se Abraham pokouší smlouvat. Boží shovívavost se zastavuje na čísle 10. Ani takový počet spravedlivých se však v Sodomě nenajde a tak dochází k jejímu zničení... Málakoho by napadlo, že v českém překladu již nezaznívá původní hebrejský text.<sup>3</sup> Pak by tam totiž muselo být: Hospodin se postavil před Abrahama. V hebrejštině došlo k přeměně podmětu a předmětu. Důvod této změny spočíval ve významu slovesa postavit se. Postupně se vžilo, že ten, kdo před někým stál, mu byl podřízen. A tak by se zde objevila nepatřičná, ba nesmyslná úvaha o tom, že Hospodin sám je v Abrahamových službách.<sup>4</sup>

Jiný zajímavý příklad v Mojžíšových knihách nalezneme v Nu 11,15: „Když už se mnou chceš takto jednat, raději mě zabij, jestliže jsem u tebe našel milost, abych se nemusel dívat na svoje trápení.“ Zde zase putuje izraelský lid k zaslíbené zemi. A Mojžíš pod tíhou zkoušek, - jde o svízelné hledání potravy i vody i nevděčné reptání lidu, - přemýšlí, zda by pro něj nebylo lepší, kdyby umřel a byl ušetřen věcí, se kterými si neví rady. Přece jen to však v dalším sledu dopadá dobře a jsou mu dáni ku pomoci tzv. starší, kteří spolu s ním převezmou tíhu odpovědnosti za další cestu. Původní hebrejské znění má zde však překvapivě slova „tvoje trápení“.<sup>5</sup> Důvodem této změny byla nepřijatelná představa, že by to

1.2.Sam.,1.2.Kr.) Zadní proroci - hebr. mynwrxa myaybn (4 knihy – Iz, Jr, Ez, 12 malých proroků) Spisy – hebr. mybtk (11 knih – Ž, Jb, Př, Rt, Pís, Kaz, Pl, Est, Da, Ezd a Ne, 1.2.Pa )

<sup>3</sup> Gn 18,22: Původní text: ~hrba ynpl dm[ wndw hwhyw Opraven text: hwhyw ynpl dm[ wndw ~hrba

<sup>4</sup> Ve Starém zákonu nenajdeme nikde sloveso „zjevit se“, což by souviselo s původním textem (Hospodin se zjevil Abrahamovi, tj. se mu ukázal, dal se mu poznat, setkal se s ním), srov. např. BIČ, M. Ze světa Starého zákona I, s. 334

<sup>5</sup> Nu 11,15: Původní text: \*t[rb Opravený text: yt[rb

měl být Bůh, který by rafinovaně trápil, působil trápení, pokoušel člověka – konkrétně Mojžíše. Vždyť Bůh je dobrý a takto nejedná!<sup>6</sup>

Poslední uvedené místo v tomto celku 5 knih Mojžíšových je Nu 12,12.: „Ať není Mirjam jako mrtvé narozené děcko, jehož tělo je z poloviny stráveno, hned jak vyšlo z matčina lůna.“ Tento verš nás uvádí do situace vzpoury proti Mojžíšovi na cestě pouští. Mirjam a Áron, tedy Mojžíšovi příbuzní, mu vyčítají, že se nevhodně oženil a že jim upírá autoritu prorockého slova a osobuje si ji sám. V této dramatické situace se v následujícím ději dozvídáme o trestu, který postihl Mirjam – stala se malomocnou. V původním textu však s překvapením čteme tuto větu v plurálu: „...ať nejsou...jejichž těla...“<sup>7</sup> I zde má tato oprava svůj dobrý důvod. Postihl-li by tento trest, malomocenství, tenkrát i Árona, problematizovalo by to vážně kněžský úřad v Izraeli. Vždyť kněz musí zůstat kulticky čistý!<sup>8</sup>

Dostáváme se nyní k příkladům z Předních proroků. Ve 2S 20,1 čteme: „Tehdy se vyskytl ničemník jménem Šeba, syn Bichrího, benjamínského muže. Ten zatrubil na polnici a zvolal: „My nemáme podíl v Davidovi, nemáme dědictví v synu Jišajovu. Každý ke svým stanům, Izraeli!“ Text nás uvádí do situace jedné vzpoury vůči Davidovi. Iniciátorem byl příslušník kmene Benjamin, toho kmene, ze kterého pocházel první izraelský král Saul. Povstání však bylo potlačeno a obležené město bylo ochotno vydat Davidovým vojskům hlavu vzbuřence. V tomto textu však dochází ke změně v případě závěru tohoto verše. Původně zněl: Každý ke svým bohům, Izraeli!<sup>9</sup> Tato věta se objevuje ještě v souvislosti s biblickými ději dvakrát - a to při rozdělení sjednoceného judsko-izraelského království po smrti Šalomounově.<sup>10</sup> Stále jde o týž problém. O to, že v kultu (severního) Izraele bylo viděno postupem času více a více modlářství. Zřejmě to souviselo s dvěma zlatými býky, kteří mohli sloužit jako podstavec a atribut síly samotného Hospodina. Zároveň však v jejich případě mohlo dojít k pochopení, že jde o zpodobování božstva, zapovězené 2. příkázáním Desatera. Bývá také poukazováno, že v původním hebrejském textu jde v tomto případě o narážku na předkrálovské kmenové svatyně.<sup>11</sup> Za pohoršlivé zřejmě pokládali ti, kdo takto pozměnili text, zmínky o bozích, které by odporovaly jednobožství a byly v napětí

<sup>6</sup> Srov. např. Ž 25,7-8

<sup>7</sup> Nu 12,12: Původní text: ~~wrwb wmm~~ Opravený text: wrwb wmm

<sup>8</sup> Srov. předpisy o kultické čistotě, především v tomto ohledu zřejmě Lv 21-Rád kněžské svatosti

<sup>9</sup> 2S 20,1: Původní text: ~~wjllal~~ Opravený text: wjllal

<sup>10</sup> Ještě dochází ke stejné opravě: 1Kr 12,16; 2Pa 10,16. Srov. např. Překlad a výklad knih Starého zákona, Knihy královské a Paralipomenon.

<sup>11</sup> Ibidem.

se zákazem zobrazovat Boha. Mohlo by to tak znamenat jakousi výzvu k odpadlictví od Hospodina.

Ze Zadních proroků je velmi zajímavé místo Ab 1,12: „Cožpak nejsi odpradávná, Hospodine, svatý Bože můj? My nezemřeme.“ Text míří do situace pronásledování, vpádu Kaldejců, o kterých však nemáme v naší souvislosti dostatečně spolehlivé historické informace. Jde ovšem o dobu po Jošijášově smrti a před dobytím Jeruzaléma Babyloňany. V okamžiku konkrétního ohrožení je zde odhodlané slovo proroka spoléhajícího na Hospodina. Dle prorokova vnímání nepřestává mít Bůh situaci pod kontrolou. Původní text zněl poněkud nečekaně: Ty (= Bože) nezahyneš (nezemřeš)!<sup>12</sup> Důvodem této jazykové úpravy bylo zabránit představě, že by Bůh, kterého izraelský lid vyznával, mohl např. po vzoru božstev přírodního cyklu, umírat na podzim a znovu povstávat k životu na jaře. Vůbec nemůže přijít na mysl, že by Bůh mohl zemřít. Bůh je přece věčný, je od pradávna, je Pánem času, v němž probíhá proces rození a umírání...

U posledního v řadě tzv. Malých proroků, Malachiáše, nacházíme další písmařskou opravu - Mal 1,12: „Ale vy je znesvěcujete, když říkáte, že Panovníkův stůl je možno poskvřňovat, a to, co je na něm, obětovaný pokrm, není třeba brát vážně.“ Tento verš patří do kontextu doby poexilní, kdy se obnovuje kult v době tzv. druhého chrámu. V centru pozornosti prorockého slova je zde kritika obětní praxe, kde je třeba správným způsobem vykonávat oběti dle platných řádů a ustanovení. Povrchní a „lajdácký“ přístup těch, kteří jsou kritizováni je přirovnán k znesvěcování Božího jména. V původním textu čteme slova: „vy mě (tj. Hospodina) znesvěcujete.“<sup>13</sup> Jak písmaři situaci zhodnotili, nepokládali takové vyjádření za srozumitelné a přesné. Bůh sám nemůže být znesvěcen nevhodným lidským počináním. Znesvěceno však může být jeho jméno, jeho poselství, symbol jeho přítomnosti atd. To je také v souladu např. se zněním 3. přikázání Desatera.

Závěrečný příklad je vybrán ze třetí části Starého Zákona dle židovského dělení - ze Spisů. V knize Job čteme (32,3): „Jeho hněv vzplanul i proti jeho třem přátelům, protože nenašli správnou odpověď a Joba prohlašovali za svévolníka.“ Tento poslední z textů, dle židovského dělení pochází ze třetí části - Spisů, nás uvádí do mudroslovné literatury. Konkrétně jde o utrpení spravedlivého. Po rozhovoru tří Jobových přátel nedochází k vyřešení problému utrpení. Do rozhovoru se vloží ještě čtvrtý, jakýsi Elihú, který postupně rozvede téma o Boží vznešenosti a vyvýšenosti. V našem textu bylo původně napsáno „...a Boha

---

<sup>12</sup> Ab 1,12: Původní text: *lwnl al* Opravený text: *lwnn al*

<sup>13</sup> Mal 1,12: Původní text: *ylwa* Opravený text: *wlwa*

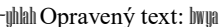
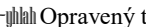
prohlašovali za svévolníka.“<sup>14</sup> Zní to logicky v tom smyslu, že by Jobovi přátelé argumentovali asi takto: Jsi-li Jóbe, skutečně spravedlivý, je Bůh, který ti toto zlé činí, svévolník! Tato myšlenka byla však pro písmaře nepřijatelná. Jak by mohl vůbec někdo jen pomyslet na něco takového, že Bůh může jednat svévolně a zle. Proto v pozmeněném znění čteme již: Joba prohlašovali za svévolníka, tedy neustále polemizovali s Jóbovým tvrzením, že by Job byl spravedlivý.

Jako pokus o shrnutí lze uvést, že sympatická a podnětná na těchto opravách textu může být snaha očistit text od nepřesných a matoucích vyjádření, zejména o Bohu samém. Jako problematické může být třeba viděno to, nakolik je správné pokoušet se očistit takto text od dobových zápasů o pochopení Boží vůle tím, že původní znění se překryje něčím, co je podobno jakémusi typu „čistého učení“.

---

**ThDr. Petr Melmuk. Th.D.** – autor je teolog.

---

<sup>14</sup> Jb 32,3: Původní text:  Opravený text: 

## Kresťanská civilizácia ako produkt obrátenia

Ján Henžel

### CHRISTENDOM AS A PRODUCT OF CONVERSION

*Christendom is a product of conversion. We examine the characteristics of Christendom as they relate to the manner in which people came to view the three areas of conversion - belief, belonging and behavior. For Christendom Christianity provides the religious symbolism, rituals, and 'noise' that give to the civilization its characteristic ambiance - and still to many their faith and security. In Christendom the members of civil society and members of the Christian church coincide precisely - everyone is a Christian. In Christendom, Christian behavior is rooted in common sense, custom and Scripture. It is enforced by the pressure of neighbors, by church, and by state legislation. We have identified three relevant ideas from the early Christians for Christianity's future: (1) Missiological alertness, (2) Conversion that changes behavior as well as belief, and (3) The power of catechetical process.*

Kresťanská civilizácia bola produktom obrátenia, ktoré sme skúmali v predchádzajúcich dvoch článkoch.<sup>1</sup> Stredoveká latinčina nazvala túto civilizáciu Christianitas. Aké boli charakteristiky tejto Christianitas? Prirodzene, boli veľmi odlišné v časoch Karla Veľkého alebo Karla Wojtylu. Kresťanská civilizácia prešla mnohými variáciami. Môžeme však vystopovať spoločné znaky a hodnoty, ktoré sa počas storočí opakovali. Tie tvoria kresťanskú civilizáciu – kultúru, ktorá sa usilovala podriaďiť všetky oblasti ľudského života panstvu Ježiša Krista. Jej inštitúcie a myšlienkové postupy sú v našej západnej kultúre stále prítomné. Pretože jej charakteristiky sa vzťahujú k trom oblastiam obrátenia – veriť, patriť a konať – pozrieme sa na ne aj my z tohto hľadiska.

### Spoločná viera

Vieroučný systém kresťanskej civilizácie tvorí kresťanstvo, ktoré určujú náboženski a občianski vodcovia. Ono tvorí ideológiu celej spoločnosti. Stváraňuje politiku, inštitúcie a hodnoty spoločnosti. Aj keď ľudia nedodržiavajú jeho normy a na bohoslužbách len klebetia, kresťanstvo poskytuje náboženské symboly

---

<sup>1</sup> HENŽEL, J.: Obrátenie v dejinách. In: *Evanjelikálny teologický časopis*. 1(2001), s. 39-49.  
HENŽEL, J.: Keď sa obrátenie stalo prítlačlivým. In: *Evanjelikálny teologický časopis*. 1(2002), s. 33-44.

a obrady, ktoré dávajú tejto civilizácii jej charakteristické tvary. Nepochybne mnohým ľuďom stále poskytuje vieru a vnútornú istotu.

Štát netoleroval herézie. Koncom 4. st. postavil heréziu mimo zákon. Bolo to skôr, ako zakázal iné náboženstvá. V kresťanskej civilizácii je nanajvýš dôležité, aby ľudia správne mysleli o Bohu. Ortodoxné kresťanstvo nedovoľuje rivalov, lebo pravda a jednota sú dôležité. Z náboženského hľadiska je Christianitas spoločnosťou jedinej strany. Jej myslitelia môžu debatovať o mnohých veciach, ale nie o cirkevných dokumentoch. Chyba tu nemá žiadne práva. Jediné iné náboženstvo, ktoré sa na niektorých miestach toleruje, je judaizmus.

V kresťanskej civilizácii však neoficiálne prežívajú viaceré predkresťanské myšlienky a praktiky. Keď sa ľudia obrátili, niektoré z týchto praktík boli nebadane pokresťančené. Iné však cirkevní vodcovia vehementne potláčali. Napríklad v 6. st. biskup Martin z Bragy vyzýval galských kresťanov, aby zväžili zmluvu, ktorú uzavreli s Bohom v krste. Tito blázniví galčania sa slávnostne vzdali diabla, ale potom naďalej konali také diabolské ceremónie, ako je pálenie sviečok pri skalách, stromoch, prameňoch alebo križovatkách ciest. Pritom odriekali pohanské reči.<sup>2</sup>

Náboženské vzdelávanie je v kresťanskej civilizácii často formálne. Katechéza sa koná v zásade dvomi spôsobmi: (1) ako druhé štádium iniciačného procesu, kde prvým štádiom je obrad krstu. (2) ako neformálne formovanie prostredníctvom rodičov a krstných rodičov. Jedným aj druhým spôsobom je to často formálny proces. Neexistujú totiž náboženské alternatívy, ktoré by boli výzvou k vyjasňovaniu myslenia bežných ľudí. Všeobecným predpokladom je, že kresťanské presvedčenie je každému jasné. Ľudia, ktorí žijú v kresťanskej civilizácii, vedia, čo je jej viera a praktiky.

Kresťanské témy presakujú cez kresťanskú civilizáciu. Vytvárajú bohatú zásobárňu príbehov a obrazov pre umelcov a formujú povedomie ľudí pri každej životnej príležitosti. Ikonografia kresťanskej civilizácie sa rozširuje preberaním obrazov z prírody, astrológie a nekresťanskej mytológie.

### **Spolupatričnosť**

V kresťanskej civilizácii sa príslušníci občianskej spoločnosti a príslušníci cirkevného spoločenstva presne prekrývajú. J. v. Engen poznamenáva, že "asi po roku 1000, kresťanstvo... zahŕňalo každého človeka v stredovekej Európe okrem

---

<sup>2</sup> HILLGARTH, J. N. ed.: *Christianity and Paganism, 350-750*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s. 62.

Židov.”<sup>3</sup> V kresťanskej civilizácii je každý kresťanom a každý kresťan je parochianus – obyvateľ geografickej entity, ktorá je rovnako využiteľná pre cirkevné ako aj občianske účely. Každý občan je farnikom a každý farník občanom. Výsledkom je homogénna kresťanská spoločnosť. Ľudia sú kresťanmi nie preto, čo veria, ani preto, ako sa správajú, ale preto, že patria. Ich príslušnosť ku Christianitas je daná génmi a geografiou.

V počiatočných kresťanstva sa iniciácia ľudí do kresťanstva diala krstom po obrátení v ich mysli, v ich správaní a v prináležitosti. Ako sa rozširovali hodnoty kresťanskej civilizácie, rozširoval sa aj krst novorodencov. Kazatelia im potom pripomínali sľuby, ktoré za nich vyriekli ich rodičia a krstní rodičia. V mnohých oblastiach v kresťanskej civilizácii bolo nelegálne odoprieť krst novorodencom.

Pretože každý bol kresťanom, cirkev zahŕňala každého a cirkevné zbory boli veľmi veľké. Návštevnosť bohoslužieb bola veľmi rôzna a ľudia sa na nich často správali nevšímavo alebo neúctivo. V kresťanskej civilizácii prevláda vzťah vzájomnej podpory medzi cirkvou a štátom. Regnum a sacerdotium sú v symbióze. Cirkev poskytuje štátu spoľahlivú náboženskú legitimitu. Štát, naopak, poskytuje cirkvi ochranu a zdroje. Chráni monopol cirkvi a jej miesto v symbolickom centre spoločnosti. Keď je to potrebné, štát tiež pomáha riešiť cirkevné spory, alebo vykonáva špinavú prácu, akou je poprava heretikov.

Ľudia v kresťanskej civilizácii nemajú na výber. Musia patriť do kresťanského spoločenstva. Často platia zákony, ktoré si vyžadujú navštevovať bohoslužby a finančne prispievať na cirkev (cirkevná daň). V kresťanskej civilizácii sa novozmluvný koncept “sveta” zduchovňuje alebo sa svetom považujú nekresťanské krajiny sveta. V Christianitas prebieha základné delenie ľudí nie na cirkev a svet, ale na klérus a laikov. Profesionálna kasta kresťanov s ich vlastnými hierarchickými stupňami sa oddeľuje od ostatných kresťanov rôznymi formami ordinácie a vysviacky, ktoré sa stali rituálne o to pôsobivejšími, o koľko všednejším sa stal krst.

V kresťanskej civilizácii je slabý dôraz na misiu. Cirkev sa sústreďuje na pastoračnú starostlivosť o svojich ľudí a zachovávanie svojich štruktúr. Keď stúpne misijný záujem, misia sa koná mimo geografickej oblasti kresťanskej cirkvi. Keď vôbec dôjde k misionovaniu svojich vlastných ľudí, kresťanskí vodcovia hovoria o obnove niečoho, čo sa pokazilo alebo zaspalo – obnova, obživenie, alebo reevanjelizácia.

---

<sup>3</sup> ENGEN, J. v.: The Christian Middle Ages as An Historiographical Problem. In: *American Historical Review*. 91(1986), s. 1046.



## Spoločné správanie

V kresťanskej civilizácii kresťanské správanie vyplýva zo zdravého rozumu, zvyklostí a Písma, najmä zo Starej zmluvy. Na rozdiel od prvých storočí, kde dlhá a dôkladná katechéza učila obrátených žiť podľa Ježišovho učenia, kresťanské správanie v kresťanskej civilizácii odrážalo ľudovú múdrosť prostredia. Christianitas nie je zvláštna a nespochybňuje konvenčnú “kresťanskú” múdrosť. Normy správania sa presadzujú tlakom prostredia, pripomínaním cirkvi a štátnou legislatívou.

Vo väčšine kresťanských civilizácií aj žili ľudia, ktorých náboženská horlivosť bola veľmi intenzívna. Je pravdepodobné, že práve títo ľudia prešli životnou premenou, ktorú môžu nazvať obrátením. Pre svoje náboženské vyjadrenia alebo svojou voľbou životných priorít ich ostatní označovali za “entuziastov.” Kresťanská kultúra si vážila zanietené menšiny za predpokladu, že nepožadovali, aby sa ich spôsob života stal aj životom “normálnych” kresťanov.

Uniformná viera, spolupatričnosť a spoločné správanie kresťanstva sa šírili aj za takýchto podmienok, lebo to bola ponuka, ktorú ľudia nemohli odmietnuť. Ľudia sa naučili: Budeš sa mať lepšie, ak budeš kresťanom. V kresťanskej civilizácii bolo nanajvýš výhodné byť kresťanom.

## Pokresťanská civilizácia

Čo sa stalo s kresťanskou civilizáciou bez týchto výhod, lákadiel a tlaku? Západná kresťanská civilizácia je v stave rozkladu. Napríklad Konferencia biskupov Slovenska navrhla zákaz nedeľného predaja, ale ľudia zaplavujú v nedeľu obchodné centrá a v nedeľu sa konajú najdôležitejšie športové podujatia. Ľudia volia svojimi nohami. Vo väčšine západných spoločností ľudia veria v nejakého boha, ale návšteva kostola sa stala antikultúrnou aktivitou. Prostredie, v ktorom dnes žijeme, je tieňom kresťanskej civilizácie. Skúsenosť Západu za posledných 1500 rokov však dokazuje, že jednoliatu kresťanskú spoločnosť sa nedá vybudovať bez nátlaku, ba násilia. A násilie je pre pokresťanskú civilizáciu nemožné.

Kresťanská civilizácia ešte bude ovplyvňovať náš život v mnohých smeroch. Úžasné výsledky kresťanských umelcov a intelektuálov počas storočí kresťanskej civilizácie si zaslúžia a budú priťahovať pocity a myseľ mnohých ľudí aj dnes. Žijeme v pokresťanskej civilizácii, ale to nie je dôvod k zúfalstvu. Naopak, mohli by sme to vnímať ako oslobodenie spod ťažkých bremien minulosti. Je to éra pokresťanskej civilizácie, ale nie pokresťanská éra. Cirkev Ježiša Krista je živá

a plná nádeje. R.W. Yarbrough v prehľadnom článku ukazuje, že kresťanstvo sa šíri rýchlejšie ako kedykoľvek doteraz od čias Novej zmluvy.<sup>4</sup>

Najdôležitejším dôvodom, pre ktorý som sa vo svojich predchádzajúcich článkoch venoval dejinám obrátenia, je ten, že prvotná cirkev môže poskytnúť kľúč aj pre nás v pokresťanskej civilizácii. Spomeniem len tri, ktoré sú aktuálne aj pre naše podmienky na začiatku 3. tisícročia.

### **1. Misiologická bdelosť**

Prví kresťania vnímali prevládajúce kultúrne danosti svojej civilizácie. Stáli pred úlohou inkulturácie svojej zvesti v spoločnostiach, ktorých príbehy a folklór museli vyhodnocovať. Niečo z toho využili, niečo prispôsobili a niečo odmietli. “Násilie nie je Božou metódou.”<sup>5</sup> Rozmýšľali misiologicky a v každom prípade sa pýtali, či daná prax je životodarná, alebo vedie k poviazanosti.

Ohľadne poviazanosti a závislosti boli prví kresťanskí myslitelia a katechéti zvlášť citliví, či konvenčné zvyklosti – čo každý robí – nevedie ľudí do smrteľných diabolských klietok. Justín si uvedomoval, že ľudia v Ríme sú náchylní k okultným praktikám, sexuálnym dobrodružstvám, hromadeniu bohatstva a k nenávisti ľudí, ktorí sú odlišní.<sup>6</sup> Cyprián vedel, že keď vždy chce jesť a mať oblečené to najlepšie, tak je uväznený v “zlatých mukách.”<sup>7</sup> Od čias svojho obrátenia po celý život si Augustín veľmi uvedomoval “puta smilné mé žiadostivosti.”<sup>8</sup> Toto boli misiologické postrehy, lebo ukazovali oblasti, v ktorých evanjelium Ježiša Krista prináša vyslobodenie. Aspoň časť katechézy prvých kresťanov sa zameriavala na vytváranie spoločenstva slobodných ľudí, ktorí boli zbavení závislosti, ktoré ničili okolitú pohanskú spoločnosť.

Podobné misiologické myslenie potrebujeme aj my dnes. S ktorými stránkami našej súčasnej kultúry sa môžu kresťania stotožniť? Ktoré sú zavádzajúce a zhubné? Ktoré sú závislosti dnešných čias? Justín by hneď videl, že sexuálne vyjadrenia majú zväzujúcu moc v západnej spoločnosti. Spozoroval by aj dnes rovnako ako v Ríme v 2. st., že nielen sex, ale aj bohatstvo a moc vedú k závislosti. Keby sme zdieľali Justínovu perspektívu, mohli by sme s rovnakou prítlačivosťou

---

<sup>4</sup> YARBROUGH, R. W.: The Last and Next Christendom: Implications for Interpreting the Bible. In: *Themelios*. 29.1(2003), s. 30-37.

<sup>5</sup> *List Diognetovi*, 7.4. In: Spisy apoštolských otců. Praha: Kalich, 1985, s. 229-230.

<sup>6</sup> *I Apologia*, 14.

<sup>7</sup> *Ad Donatum*, 12.

<sup>8</sup> *Vyznání*, VI.

a milosťou ohlasovať zvesť Ježiša Krista, ktorý vyslobodzuje ľudí a dáva im hojný život.

## **2. Obrátenie, ktoré mení správanie, nielen myslenie a prežívanie**

Videli sme, že kresťanské obrátenie v predkresťanskej civilizácii zahŕňalo zmenu myslenia, správania a prináležitosti. V 4. a 5. st. sa rovnováha začala vychýľovať. Príliš veľký dôraz sa začal klásť na vyučovanie správnej viery a zanedbávali sa pokyny k správne správaniu. V 4. st. nastúpila nová sila, ktorá zmenila obrátenie. Majstrovsky ju zo svojej skúsenosti popísal Augustín vo svojich Vyznaniach. Najmä protestantskí kresťania urobili najdôležitejším komponentom obrátenia zážitok. Len preto môžu historici označovať Konštantínovu vizionársku skúsenosť v roku 312 za jeho obrátenie. Preto aj naše evanjelizačné kurzy často kladú najväčší dôraz na premáhajúcu skúsenosť.

Prví kresťania nás nabádajú k vyváženiu jednotlivých zložiek obrátenia. Relatívne málo písali o zážitkoch. O vnútornom prežívaní sa pred Augustínom písalo málo. Samozrejme, zdôrazňovali správnu vieru. Je to veľmi evidentné už u Justína a Ireneu. Ale dôraz prvých kresťanských liturgií na radikálnu zmenu toho, kam nový veriaci patrí, sa nám zdá prehnaný. Ešte divnejší nám pripadá dôraz Didaché na zmenu správania ako jadro katechézy. Toto sa nám naozaj zdá čudné. Ako mohlo previktať kresťanstvo, ktoré nám pripadá také “zákonnícke?”

Ale pýtajme sa sami seba: Majú nám prví kresťania čo povedať? Bolo správne predpokladať, že poznanie pravdy pochádza z praktickej angažovanosti – že učenie je produktom činu? Ak áno, nie je toto dôvodom, že ranno-kresťanské obrátenia produkovali ľudí, ktorých závislosti sa zmenili, zatiaľ čo naše evanjelizačné programy produkujú ľudí síce “obrátenejších,” ale nezmenených?

## **3. Sila katechetického procesu**

Katechetický proces mal formatívnu moc. Didaché a iné dokumenty vtedajších čias predpokladali, že trvá celé roky formovania, kým sa niekto stane kresťanom. Učenie a príklad katechetov, sponzorov a praktická činnosť sa sústreďovali na zmenu správania katechuménov v súlade s cirkevným poznaním pravdy. Zdá sa, že kandidáti sa učili o kresťanstve pozorovaním života kresťanov a ich napodobňovaním. Katechetický proces bol vytvorený tak, aby vstúpil slobodu v Kristovi. Čo z toho vyplýva pre nás na začiatku 3. tisícročia? Teológovia v mnohých kresťanských tradíciách znovu objavujú dôležitosť formovania ľudí pred krstom.<sup>9</sup> Podľa mojich vedomostí však nikto nerozvinul a neuplatnil tieto

---

<sup>9</sup> ABRAHAM, J.: *The Logic of Evangelism*. London: Hodder & Stoughton, 1989. Hauerwas, S.: *After Christendom*. Nashville: Abingdon Press, 1991. Westerhoff, J. H.: *Fashioning Christians in Our Day*.

poznatky viac, ako Rímsko-katolícka cirkev vo svojom Novokatechumenáte. Keď sa obrátia ľudia v pokresťanskej civilizácii, budú si viacej uvedomovať, že zomierajú starým spôsobom a vstávajú k novým možnostiam a moci. Táto životná transformácia sa bude vždy viac vyjadrovať aj drastickými rituálmi, akým je ponorenie v baptistériu vyhlbenom v tvare kríža uprostred kostola. W. Harmless má pravdu, že Novokatechumenát prepracoval viac rituálne ako etické dimenzie na ceste obrátenia, ale skúsenosti mnohých katechétoch na rôznych kontinentoch ukazujú, že zmena správania musí byť ústrednou zložkou pri obrátení.

Prví kresťania by sa nás opýtali: Naozaj chcete, aby sa vaši konvertiti zmenili? Tak im dajte praktické úlohy ako súčasť ich katechézy. Pre ich formovanie je dôležité, aby pomáhali v práci s bezdomovcami, v detských domovoch a väzniciach. Morálna a praktická katechéza, ktorá má dočinenia so závislosťami našej doby, by mohla vytvoriť zbory, v ktorých je možná skutočná sloboda a radosť.

### **Záver: Aktuálnosť obrátenia**

Rástli by takéto zbory? Neviem. Naše štúdium obrátenia nám však ukázalo, že v priebehu niekoľkých storočí cirkev rástla, lebo sa dotýkala potrieb ľudí a vyslobodzovala ich z poviazaností, ktoré deformovali ich spoločnosť. Potom sa obrátenie zmenilo. Od 4. st. rástla cirkev rýchlejšie ako predtým, ale preto lebo sa stala konvenčnou a povinnou. Môžeme sa učiť z týchto storočí. Možno, že to, čo sa naučíme od prvých kresťanov, by mohlo zmeniť život a misiu našich cirkví.

Čo keby teológovia a pastori v našej dobe rozmyšľali misiologicky podľa tradície prvých kresťanov, skúmali našu dobu a navrhli také prostriedky obrátenia, ktoré by oslovili naše dnešné závislosti? Čo keby naše cirkvi katechizovali nových aj starých veriacich tak, aby ako Cyprián “milovali chudobných”? Čo keby tieto naše spoločenstvá boli známe ako spoločenstvá spokojnosti a súcitu? Čo keby zvedavci o nás klebetili a obdivovali našu inakosť? Cirkvi, ktoré sa poučili z minulosti, by mohli niečo autentické ponúknuť budúcnosti.

---

**Ing. Ján Henžel, PhD.** – kazateľ Cirkvi bratskej a učiteľ na Katedre evanjelíkálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici.

---

In: S. Hauerwas and J. H. Westerhoff, eds., *Schooling Christians: “Holy Experiments” in American Education*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

## Od teokracie ku konštitučnej monarchii a demokracii (Úvod do biblickej politológie)

Štefan Markuš

### FROM THEOCRACY TO CONSTITUTIONAL MONARCHY AND DEMOCRACY

(An Introduction into Biblical Political Sciences)

*In the Scripture one finds passages which deal with the competencies of a ruler of a State. In Deuteronomy 17,14–20, 1 Samuel 8,1–22 and Matthew 22,15–21 the conditions how to establish a State and a written Law on Kings are described. It is a surprise because no one would expect the Holy Bible to deal with any political theme. There is a unique account in the Pentateuch on the possibility to place a human King on a throne, which nowhere in the Bible is repeated. A thoughtful reader of the Bible however knows even more: An older promise of the Lord was given to Abraham and Jacob. „...and kings shall come forth from you“ (Genesis 17,6) – appearing in the time when Israel had no State of his own yet. Scripture brings evidences that the Status of a King as a representative of a human society was from the beginning the Creator's plan. We are, of course interested, how the almighty Creator addresses mankind with a relevant political theme incorporated into the Bible. An attempt is made to open this topic on pages of an evangelical journal. An approach to the subject is made without deliberate intention to make any politics.*

V Biblii nájdeme texty, ktoré hovoria o kompetenciách panovníka štátu (5 M 17, 14–20; 1 Sam 8,1–22; Mt 22,15 – 21). Objavujeme v nich štatút o založení štátu ako aj zákon o kráľovi. Sme mierne prekvapení, lebo v Svätom písme by sme nepredpokladali výrazne politické témy. V Mojžišových knihách je správa o možnosti intronizácie kráľa ojedinelá a nikde inde v Písme sa neopakuje. Pozorný čitateľ Biblie však vie aj o jednom staršom prísľube, ktorý Hospodin dal už patriarchom Abrahámovi a Jákobovi. „...a králi vyjdú z teba“ – sľuboval Hospodin v dobe, kedy Izrael ešte nemal svoj vlastný štát (Gen 17,6; Gen 35,11). Písmo svedčí o tom, že kráľ, ako reprezentant ľudského spoločenstva, je Stvoriteľským plánom. Nás samozrejme zaujíma, ako človeka Boh touto politickou témou oslovuje? Skúsme to objaviť bez pocitu, že sa na stránkach teologického časopisu zaoberáme politikou!

Po prvé, pripomeňme pôvodný Boží zámer s ľudstvom. Po vyhnaní z Raja, potope a neúspechu projektu výstavby Babylonskej veže, Boh si jednej rodine zaručil perspektívu mocného národa. Na dejinách Abrahámovej rodiny, ktorá sa postupne integrovala do národného spoločenstva – Izraela - poznávame, ako sa Hospodin k

vlastníctvu svojho národa hlási. Vlastníka vyvoleného národa Pentateuch označuje Kráľom. Aj žalmista, akoby vo funkcii hovorca Boha, hovorí o tejto realite: „*Hospodin kraluje*“ (Ž 93,1) a „*Tvoj trón je Božím trónom na večné veky, zmierujúcim žezlom je tvoja kráľovská berla*“ (Ž 45,7). V Novej zmluve apoštol Ján zase ohlasuje, že „*Haleluja! Ujal sa kráľovstva Pán, náš Boh vševládny!*“ (Zj 19,6) – čomu kresťania všetkých čias rozumejú tak, že Trojediný Boh je Pánom nad celým svetom a stojí nad všetkými pozemskými kráľmi.

Izrael, ako národnostné a štátne zoskupenie, malo byť principiálne teokratickou spoločnosťou (t.j. ľudskou komunitou priamo riadenou Bohom). Po obsadení zasľúbenej zeme, Izrael ako národ sa formoval do podoby *teoktarickej konfederácie* dvanástich kmeňov. Na čele tejto konfederácie stál bez akýchkoľvek pochybnosti Hospodin. Výkonnú moc vykonával pomocou ustanovených vodcov jednotlivých kmeňov. Do jediného celku ich spájal Boží Trón a oltár. Štát a cirkev boli jedno.

Po druhé, z textu sa dozvedáme, že občania tejto teokratickej konfederácie po nejakom čase protestovali a vyjadrili nesúhlas s ich štátno-právnym usporiadaním. Nespokojnosť človeka Boh predvídal. Preto, po vyhnaní z Raja možnosť intronizácie pozemského kráľa, podľa vzoru pohanských národov Boh legitímne pripustil. Treba povedať, že ako alternatívu (všimni si poznámku: „...*a povieš si*“ – 5M 17,14). Prísľub panovníka - kráľa teda existoval. Hospodin slobodné rozhodovanie človeka rešpektuje. Preskúmame text zákona o kráľovi, ktorý Mojžiš, podľa pokynov Hospodina zapísal. Môžeme ho pokladať za základný zákon novovznikajúceho štátneho útvaru - za akúsi ústavu -, navrhnutú nebeským zákonodarcom. Dnešným politologickým slovníkom by sme povedali, že Božím úmyslom bolo umožniť vznik špeciálnej monarchie – v ktorej mal vládnuť pozemský kráľ s obmedzenými právomocami. Jednoducho povedané: mala vzniknúť zvláštna forma ústavnej monarchie, v ktorej kompetenčné obmedzenia pozemského kráľa naformuloval sám Hospodin. Jednalo sa teda o konštituovanie upraveného teokratického kráľovstva. Rozhodujúcu moc v spoločenstve rodov držal stále vo svojich rukách jeho Tvorca - Hospodin. Môžeme ho pomenovať *teokratickou konštitučnou monarchiou*. Charakteristickým znakom takéhoto štátno-právneho usporiadania je zásada, ktorú nájdeme hneď v druhej klauzule zákona o kráľovi (v. 15): „*Ustanov si nad sebou kráľa, ktorého vyvolí Hospodin*“. Kráľom teda nemohol byť hocikto. Hospodin ho mal delegovať, poverovať úlohami a Jemu iba Jemu mal podliehať. Morálne požiadavky, ktoré taký kráľ musel splniť Zákon potom explicitne menuje. Sú to samé zákazy: Nesmie sa zaľúbiť do koni, ani ich rozmnožovať (povedali by sme, že nesie vlastniť žrebčince), nesmie byť smilníkom, nesmie sa obohacovať. Mravný kódex musí dodržiavať a jeho obsah si neustále pripomínať. „*Nech je u neho a nech ho číta po celý život, aby sa naučil báť Hospodina*“ (v. 19). Keď v Zákone čítame o koňoch, háreme, o množstve zlata a striebra, tak nemôžeme nemyslieť na Šalamúna. On bol totiž prvým kráľom, ktorý si slová tejto najvyššej legislatívnej normy nevzal k srdcu. Vozil kone z Egypta, mal veľa žien a stal sa zbohatlíkom. Ku koncu života písal eseje a básnil o marnosti všetkého. Vyjadril síce pravdu o sebe, ako aj o nebezpečenstvách prestúpenia Božích zákonov, ale mu to nijako nepomohlo. Postavil krásny chrám Hospodinovi, ale aj Molochovi. Šalamún skončil neslávne. „*Odrhnem od teba kráľovstvo*“ (1 Kr 11,11) – rozsúdil nakoniec Zákonodarca. Bol to koniec

mocného spojeného Izraelského kráľovstva. Samuelove pochybnosti o možnostiach fungovania konštitučnej monarchie – i keď teokratickej - sa po ukončení kráľovského mandátu Saula a Dávida naplnili.

Už len ako doslov pripomeňme, že takéto formy štátneho usporiadania poznáme dodnes. Aj v Európe existuje niekoľko moderných a napodív funkčných konštitučných monarchií. Najznámejšou je konštitučná monarchia Veľkej Británie a Severného Írska. Ich kráľ, či kráľovná je súčasne aj hlavou štátnej cirkvi. Kráľovský zákon o korunovácii kráľa či kráľovnej obsahuje aj časť, ktorá napodobňuje starozákonnú ceremóniu odovzdávania Biblie. Akt je symbolickým vyjadrením toho biblického princípu, o ktorom sme sa pred chvíľou uvažovali. Má pripomínať kráľovi panovanie podľa zákonov Biblie. Snahou Spoločenstva Britských národov je pridržať sa zásad, ktoré ako šancu Boh vo svojom Slove pre ľudské súžitie v štátnych formách nalinajkoval. My si dnes však kladieme otázku, či takýto akt nie je iba tradíciou bez záväzného obsahu?

Po tretie, analyzujeme obsah textu v 1. Samuelovej 8. Izraelský národ žiadal od svojho kňaza a sudcu kráľa podľa vzoru ostatných národov. Starší Izraela poznali Pentateuch a Samuelovi pripomenuli starý zákon (už skoro 400 ročný) o alternatívne kráľa. Možno o jeho uplatnení hľadovali, v sneme či usporiadali referendum - nevieme presne. Došli ku kolektívnemu rozhodnutiu. Samuelovi oznámili: „*Si starý a tvoji synovia nechodia po Božích cestách...ustanov nám kráľa*“. Samuel ale postrehol, že starší Izraela pôvodný zákon o kráľovi interpretovali deformovane. Veď Hospodin nikdy nepovedal, že by človek mal menovať niekoho za kráľa. „*Daj nám kráľa*“ je podľa Mojžišovho zákona nelegálna požiadavka. Sudca nemal nijaké kompetencie, aby tak mohol konať. Požiadavka prinajmenšom mala znieť takto: „*Požiadaj Hospodina, aby nám vyvolil kráľa*“. Tak by sa naplnila presná dikcia Zákona. Žiadosť väčšiny bola pokusom o udelenie výnimky zo Zákona, ktorá ignorovala pôvodný Boží plán. Preto sa návrh Samuelovi nepáčil. Požiadavku ľudu a starších konzultoval s Hospodinom.

Táto informácia obsahuje etický náboj. Hospodin – vydal zákon. Človek - sa ho pokúša zmeniť. Ľudstvo má dedične zakódovanú vlastnosť, ktorá ho vzdáva k presvedčeniu, že dokáže nájsť lepšie riešenia ako sám Tvorca. V našich dlhých dejinách sme sa žiaľ nenaučili, že to nie je možné. Had v Raji presvedčivo klamal: „*Budete ako Boh*“ – a človek tomu dodne verí. Experiment s upravovaním Božích zákonov ľudstvo tvrdohlavo opakuje.

Hospodin na túto deformáciu človeka, nadobudnutú v prostredí mimo Raja odpovedá milostivo. Neprejavuje sa ako autokrat, ani ako despotický krutovládca, ani ako diktátor, ale ako moderný demokrat. Na prekvapenie mnohých biblický text tu definuje základy *demokracie*. Biblia pozná princípy vlády uskutočňovanej ľuďom. Samuel sa obracia opäť k Bohu, lebo si nevedel poradiť s výsledkami volieb. Dvakrát počuje Božiu odpoveď: „*Poslúchni hlas ľudu...poslúchni ich hlas*“ (7 a 9 v.). Boh mu oznamoval, že sa dobrovoľne vzdáva častí svojich kompetencií. *Nech je tak, ako ľud chce!* Ako by tu zneli neskoršie motívy Veľkej francúzskej revolúcie. Boh dáva zelenú vláde ľudu. Narodilo sa heslo: *Vox populi - vox Dei!* (Hlas ľudu – hlas Boží!). Nie sme prekvapení?

Nebeské inštrukcie prorokovi pri zrode demokratických princípov pokračujú. Za výzvou „*Poslúchni hlas ľudu*“ nasledujú dôležité rozkazy. Hospodin dodal, aby „*ľud dôrazne napomenul a oboznámil ich s právom kráľa, ktorý bude nad nimi kráľovať*“ (v. 9). Samuel potom s právomocami a povinnosťami budúceho kráľa ľud oboznámil. Pripomenul aj nepríjemné dôsledky ich voľby. Za kráľa, akého majú iné národy zaplatia vysokú cenu. Mládenci narukujú, budú veliteľmi armád vo vojnách. Časť z nich bude slúžiť na kráľovskom dvore. Niektorí budú zamestnaní v zbrojárskom priemysle. Ich ženy budú pracovať v kráľovských kozmetických fabrikách. Kráľ si bude nárokovať na časť ich majetku, budú platiť rôzne dane. Kňaz predpovedá, že časom budú nespokojní, budú sa na kráľa sťažovať a organizovať protesty. „*Budete volať o pomoc, ale Hospodin vás nevypočuje*“ – (v. 18). Odpoveďou Boha bude iba: *Je to váš kráľ, vy ste si ho zvolili*. Táto obdivuhodná kapitola nás uvádza do našej modernej politickej reality. Jedná sa tu totiž o zasahovanie štátu do sociálneho, ekonomického života občanov, ako aj do ich osobných slobôd. Diskusia o tom, ako štát smie a môže zasahovať do integrity ľudskej bytosti je horúcou témou všetkých suverénnych štátov sveta. Je to opäť politická téma, ktorá je súčasťou Biblie.

Záverom, pozrime sa na reakciu kráľa chtivého ľudu. Prvá informácia je o tom, že „*ľud nechcel počúvať Samuelov hlas*“. Rozumieme tomu tak, že reformy a zásahy kráľa im nebudú na obtiaž. Ak nimi dokážu žiť susedia, potom ani im nebudú prekážať. Rozhodli sa kopírovať prax okolitých národov. Potrebujú vlastného kráľa, veliteľa armády vo vojnách – za akúkoľvek cenu. Samuel znovu potrebuje kauzu prerokovať s Hospodinom, ktorý pôvodné rozhodnutie potvrdzuje. Kolektívne rozhodnutie väčšiny národa treba akceptovať. „*Poslúchni ich hlas a ustanov im kráľa*“ – počuje už po tretíkrát (v. 22). Za všetky dôsledky budú odteraz zodpovední tí, ktorí Božie riešenie odmietli a prijali svoje, ľudské „lepšie“ riešenie.

Étosom textu je upozornenie, že človek príliš často vyjadruje nesúhlas s tým čo pôvodne Boh pre neho naplánoval - ako najlepšie. Pokušenie pre vylepšovanie Božích úmyslov je neprestajne prítomné. Ťarcha ľudskej biedy môže byť dôsledkom vlastného „novátorstva“, svojvoľne vykonaného, na nepravom mieste a v nesprávnom čase. Ak už existuje pocit, že za to človek aj pyká, potom s tým treba niečo urobiť. Či ani nie? Dobrou správou je, že Boží Syn zostúpil na zem preto, aby sa opäť ujal svojho trónu. Posadil sa opäť na ten trón z ktorého Ho tvorstvo, žijúce mimo Raja, defenestrovalo. Boží Syn približuje nebeské kráľovstvo znovu na zem. „*Je Kráľom kráľov a Pánom pánov*“ – (Zj 19,16). Boh je milostivý a pozná návraty! Otázkou je ľudské odhodlanie pre zmeny.

Pokusy o „vyhnanie“ Boha z ľudskeho života ako aj „návraty“ k Bohu sú historickou skúsenosťou mnohých. Každé „vyhnanie“ sa niečím kompenzuje, ktoré dušu človeka neuspokojuje. Bývalý marxista, český šachista Luděk Pachman sa stihol včas vrátiť. Napísal o tom knihu s názvom: „*Boha nelze vyhnat*“ (Vyšehrad, 1990).



## Alkoholické nápoje v biblických správach a v živote súčasného človeka

Monika Záváš – Rajčan

### ALCOHOLIC BEVERAGES IN BIBLICAL STATEMENTS AND IN LIFE OF MODERN PERSON

*Most likely the first instance of alcoholic substances was accidental fermentation of fruits or grains. Alcoholic beverages influenced our humankind in very bad way. Let us started with biblical story of Noah, the choosen man of God, who got drunk and thus his nakedness was seen by his son. This caused the curse of Canaan upon his seed. This sad story is not the only one, where Bible shows us, how dangerous alcoholic beverages can be. At many places Bible warns of inebriety and explains some implications, why we should watch ourselves from restive life with alcohol. We will focus on some famous biblical statements on alcoholic beverages. It's very important to obey God's will with understanding His intent, that inebriety destroys both our body and soul. Alcoholics Anonymous try to fight this infirmity, and their results are remarkable. In spite of some achievements in struggle with alcoholism we should emphasise prevention and show with our own way of living, that we don't need alcoholic beverages to feel joy and good mood. The reason is simple: our joy is of God and His mercy.*

V živote veriacich ľudí sa najčastejšie stretávame s 2 extrémnymi postojmi k užívaniu alkoholických nápojov. Tieto postoje sú odvodzované z biblických citátov nasledovne:

*„Nepi už viac vodu, ale pre svoj žalúdok a časté choroby požívaj trochu vína“. 1Tim 5,23.*

*„Kto vzdychá? Kto má žiaľ? Kto sa vadí? Kto sa ponosuje? Kto má bez príčiny rany? Kto má kalné oči? Tí, čo dlho vysedávajú nad vínom, tí, čo vchádzajú skúsiť miešaný nápoj. Nepozeraj sa na víno, ako červenie, ako sa perlí v pohári a hladko zbehne. No nakoniec hryzie ako had a štípe ako zmija. Oči ti budú vidieť čudné veci a tvoja myseľ bude hovoriť zvrátene. Budeš ako ten, čo sa ukladá spať na šírom mori, ako ten, čo leží na vrchole stožiara. Udrelí ma a nebolelo ma to. Bili ma, necítil som to. Kedy sa prebudím? Pôjdem to zase hľadať.“ Prísł 23,29–35.*

Postoj odvodzovaný z prvého citátu sa opiera o to, že ide o citát z Novej zmluvy, ktorý povoľuje požívanie alkoholických nápojov. Slovíčko „trochu“ sa ale prehliada, podobne ako aj účel požívania – pre časté choroby. Ďalší háčik je v tom, že nie každému pojem „trochu“ znamená to, že sa nemá opiť.

Druhý postoj, úplné odmietanie alkoholických nápojov, poukazuje zvlášť na ich silné a návykové účinky, ktoré človeka vytrhujú z reality a nevedú k dobru.

Takto to vyzerá, keď tieto citáty považujeme za disjunktívne. Ak by sme chceli sformulovať ich spoločnú základňu, vyzerala by nasledovne: užívanie alkoholu so známymi liečivými účinkami v malých dózach je organizmu prospešné, ale keď si človek nevie stanoviť a najmä dodržať hranicu v pití, stáva sa z alkoholu ťažký kríž pre jednotlivca i jeho okolie.

V prvej časti tejto štúdie sa pozrieme na kľúčové biblické citáty a myšlienky týkajúce sa danej problematiky. Vdruhej časti sa pozrieme na psychofyzický aspekt alkoholizmu u jednotlivca, genetický a sociálny aspekt v kruhu blízkych alkoholika.

V **Prísľ 31, 6–7** nachádzame tieto slová: „*Hynúcemu dávajte nápoj opojný a víno zatrpklým. Nech sa napije a zabudne na svoju chudobu a nech už nemyslí na svoje útrapy!*“. Výklad týchto slov je problematický. Naznačuje to aj množstvo biblických komentárov – tieto verše sa temer pravidelne vynechávajú v procese postupného výkladu biblického textu. Obávajú sa komentátori, že mylne vyložia tieto slová? Prečo aspoň nenaznačia možné cesty výkladu? The Cambridge Bible Commentary, The Book of Proverbs, píše, že „sa nevie, či tieto slová boli myslené cynicky alebo vážne.“<sup>1</sup> Určite nesmieme vytrhnúť tieto slová z kontextu perikopy Príslovia Lemúelove, kde sa v predchádzajúcich dvoch veršoch píše: „*Nesluší sa kráľom, Lemúél, nesluší sa kráľom piť víno, ani panovníkom za nápojom opojným túžiť. Aby nepopijali a nezabudli na zákon a neprevracali právo všetkých bedárov.*“ **Prísľ 31,4–5**. Keďže sme kráľovským kňazstvom, tieto slová patria aj nám. Je všeobecne známe, že hoci zúfalý siahne po alkohole, po vytriezvení ho jeho problém aj tak počká, a bude treba s ním niečo urobiť. Utápanie sa v alkohole je útek, ktorý nikam nevedie. Toto Pán Boh neurčil za schodnú cestu pre svoje deti.

Biblia poskytuje okrem rád ohľadom pitia alkoholu aj jeden konkrétny prípad, keď sa veriaci človek dopustil opilsti a tým aj k vyrieknutiu kliatby nad potomstvom svojho syna. Ide o Nóača, o ktorom nám hovorí kniha **Genesis 9,20–25**: „*Rolník Nóach začal prvý vysádzať vinicu. Raz sa napil vína, opil sa a lahól si obnažený vo svojom stane. Chám však, otec Kanaánov, uzrel nahotu svojho otca a oznámil to svojim dvom bratom vonku. Vtedy Šém a Jáfet vzali plášť, obaja si ho položili na plecía, šli chrptom a tak zakryli nahotu svojho otca. Ich tvár bola*

<sup>1</sup> WHYBRAY, R. N.: The Book of Proverbs. Cambridge: Cambridge at the University Press, 1972, 58.

odvrátená, takže nevideli nahotu svojho otca. Keď sa Nóach prebral zo svojho opojenia a dozvedel sa, čo mu urobil jeho najmladší syn, povedal: *Prekliaty Kanaán, otrokom bud' svojim bratom.*“ Pravdepodobne išlo o prestúpenie príkazu z **Levitic 18,7**. Tento príkaz patrí do skupiny tých, ktorých prestúpením sa poškvrnia nielen osoby, ale aj krajina, v ktorej bývajú. Z toho dôvodu Zákon pokračuje: *„Lebo každý, kto by sa dopúšťal niečoho zo všetkých týchto ohavností, tí, čo by sa tohto dopúšťali, nech sú vyhladení spomedzi svojho ľudu.“*

Pri tejto hroznej udalosti sa pozastavujeme pri osobe Nóacha, človeka Bohom vyvoleného na záchranu pri vyhľadení zlého ľudstva potopou. Čo ho priviedlo k hanebnému stavu opilosti? Nemyslel na to, že svojim pádom môže zapríčiniť aj zhrešenie svojich blízkych? Alebo mal Nóach trvalejšie problémy s hranicou požívania alkoholu? Môžeme iba predpokladať, ako to v skutočnosti bolo.

Pozrime sa teraz na Chámovu osobu. Vedel o otcovej prípadnej náchylnosti k alkoholu? Vedel, že otec ležiaci vo svojom stane je opitý a možno aj nahý? Uvedomil si, že je otec opitý, až keď ho videl nahého? Alebo sa dobrovoľne dopustil činu uzretia nahoty svojho otca, pretože ním opovrhoval pre absenciu sebakontroly v pití vína? Nevieme. Vieme iba toľko, že jeho konanie bolo trestuhodné. Isteže je tomu aj dnes tak, že sa viacej zameriava pozornosť na to, čo deti smú alebo nesmú. **Rodičia** akoby boli samým postom rodičovstva oprávnení robiť vo vzťahu k deťom čokoľvek. Biblia však hovorí niečo iné. Rodičovstvo je Božím poverením ľudí starať sa o človečika, ktorý je predovšetkým Boží. Nie je vlastníctvom rodičov, je pre nich darom a Božím priblížením sa. Preto v perikope **O zvädzaní na hriech**, v **Mt 18,5–7** čítame slová Pána Ježiša: *„Kto by prijal jedno takéto dieťa v mojom mene, mňa prijíma! Kto by však zvedol na hriech jedného z týchto maličkých, ktorí veria vo mňa, lepšie by bolo, keby mu oslí žarnov zavesili na šíju a potopili ho do morskej hlbiny. Beda svetu pre zvodny na hriech; zvodny síce musia prísť, ale beda človeku, z ktorého prichádza zvädzanie.“* a **Mt 18, 10**: *„Hľadte, aby ste nepohrdali ani jedným z týchto maličkých, lebo hovorím vám, že ich anjeli v nebesiach ustavične hľadajú na tvár môjho Otca, ktorý je v nebesiach.“* Rodičia sú najvýznamnejším vzorom pre deti aj v dobrom aj v zlom, a práve preto majú z Božej perspektívy mimoriadne dôležitú a zodpovednú úlohu. Rodičia pijani sú takým vzorom, ktorý nielen zničí radosť úprimnej detskej duše počas rokov detstva, ale zanechá trvalú a navždy krvácajúcu ranu v duši už dospelého človeka. Dieťa vyrastajúce v domácnosti, kde je alkoholom poznačené všetko dianie, nevie, čo je to sebaúcta. Následky detstva traumatizovaného pijanstvom rodičov sú pre deti nesčísľiteľné. Deti pijanov sa často utiekajú k drogám, lebo im to dáva pocit trvalého šťastia a zabudnutie na opitého rodiča. Vytvárajú si neskutočný svet naplnenia a zmyslu, lenže, keď si uvedomia, že drogy nedávajú zmysel, už je neskoro, lebo sú na nich závislé. Podľa slov Davida Wilkersona

a jeho spolupracovníčky Lindy, ktorí pracujú s drogovými závislými, ide o „smrť na splátky“.<sup>2</sup>

Pred nerozumnou konzumáciou opojných nápojov varuje aj nasledovný biblický text: „*Vino je posmievačom a opojný nápoj kriklúňom a nezmúdrie nik, kto sa od nich tacká.*“ **Prísľ 20,1.** Aj keď je známejšie tvrdenie *In vino veritas*, a vieme, že je parciálne pravdivé, nie je kompatibilné s požiadavkou *strážiť svoje ústa*. Keď začne opilec sypať svoju veritas, nikto sa ho na ňu nepýta a nevie ani hranicu, kedy je dost'. Vtedy mu iste nikto neporadí a nebude s ním súcitiť, kým z neho páchne alkohol. Vtedy je predmetom posmechu, osočovania a do takej istej nezávideniahodnej situácie kladie takýmto správaním aj svoju rodinu, najmä manželku a deti. Manželka sa hanbí pozrieť známym do očí a zväčša ticho znáša fyzické i psychické násilie manžela. Deti znášajú posmech svojich spolužiakov, odchod do školy a hodiny v nej mŕňajú svoj cieľ, lebo sa menia na utrpenie. Z výskumov je však známe, že rodina sa oveľa skôr rozpadá, keď je alkoholickou matka. Manžel si nájde útechu inde a deti, pokiaľ nemajú starých rodičov, sú nechané na výchovu ulicou. Veľmi zriedkavé a vzácne sú prípady, keď manžel svojou láskou k rodine dostane manželku z najhoršieho a deti sú zaopatrené. Za duševnú a duchovnú silu manžela či manželky žijúcich s pijanom môžeme Pánu Bohu len ďakovať. Zároveň nesmieme zabúdať na ľudmi opustené rodiny, ktoré denodenne prežívajú utrpenie a bôľ, obeť sa nemajú komu zdôveriť a nikto nie je ochotný im pomôcť. Na takéto rodiny musíme pamätať nielen vo svojich modlitbách, ale aj v aktívnom živote konkrétnych krokov pomoci.

Vedecky je dokázané, že pohár alebo dva denného pitia vína pôsobí blahodárne na činnosť srdca a proces trávenia. **Lenže:** Hoci je alkohol prameňom energie a kalórií, sú to tzv. „prázdne kalórie“. Volajú sa tak preto, lebo alkohol neposkytuje organizmu vitamíny, minerály alebo iné látky, ktoré potrebuje. Keď sa alkohol dostane do tela, rýchlo býva absorbovaný zo žalúdka a transportovaný krvou do všetkých častí tela. Alkohol sa mení v acetaldehyd vtedy, keď prechádza pečeňou.<sup>3</sup> Acetaldehyd je chemická látka, ktorá môže spôsobiť bolestné reakcie v organizme. Druhou reakciou v pečeni sa acetaldehyd mení v cukor. Pečeň alkoholika je ale abnormálne pomalá pri tejto reakcii. Z toho dôvodu sa acetaldehyd akumuluje v tele alkoholika a zapríčiňuje také prejavy, akými sú nestabilná chôdza (v 2. citáte „ukladať sa spať na širom mori a ležať na vrchole stožiara“), trasúce sa ruky, ťažké hlavobôľ a halucinácie. Už len nočné mory drogových závislých sú horšie než tie, ktoré majú alkoholici.<sup>4</sup> V bunkách tela sa

---

<sup>2</sup> WILKERSON, D.: Dýka a kríž. Bratislava: Kresťanský život, 1994, 119.

<sup>3</sup> The Gale Encyclopedia of Science 2, Volume 1, Larry Blaser – Zoran Minderovic: Alcoholism. Elsevier, Amsterdam, Paris etc. 2001, 107.

<sup>4</sup> WILKERSON, D.: Dýka a kríž. Bratislava: Kresťanský život, 1994, 87.

zablokujú normálne chemické procesy, vrátane tých v mozgu. Štruktúra buniek je narušená a bunčné membrány erodujú. Celková imunita organizmu na infekcie klesá. Aj rozpad rodinného života a strata zamestnania sú súčasťou života človeka závislého na alkohole. Alkoholik vstúpi do kruhu pitia alkoholu, ktoré vedie k bôľu, ktorý môže byť uľahčený iba ďalšou dávkou alkoholu.

Delirium tremens (DT), súbor symptómov, ktoré prejavujú niektorí alkoholici, keď začínajú triezviť, zahŕňa: halucinácie, ilúzie, trasenie a potenie. Traumy DT môžu zapríčiniť infarkt, mozgovú mŕtvicu alebo respiračné zlyhanie. Až 25% alkoholikov s DT končí smrťou, pokiaľ sa nezačnú liečiť.

Posledná fáza závislosti na alkohole je podľa odborníkov tá, v ktorej je človek nútený neznesiteľnými bolesťami byť neustále v stave opilosti. To je už stav rozsiahlej orgánovej poškodenosti, zvlášť pečene a nervového systému. Okolo 10% alkoholikov umiera na cirhózu pečene. Pečeň vtedy už nedokáže fungovať a krv má stále vzrastajúcu hladinu toxínov. Asi jedna tretina alkoholikov poslednej fázy umiera na náhodné príhody, akými sú pád zo schodov alebo utopenie. Často dochádza k samovražde. Fyziologické poškodenie je rozšírené po celom tele: srdce, pankreas (podžalúdková žľaza), tráviaca a dýchacia sústava sú od základov pozmenené v poslednej fáze alkoholizmu.

Akýsi prevládajúci názor na dôvody pitia alkoholu je, že alkoholik pije kvôli dosiahnutiu eufórie mysle. Na druhej strane niektorí výskumníci tvrdia, že alkoholik nehľadá eufóriu, ale, čo je špecifickejšie, útek od psychologického bôľu. „Podľa tohto názoru je alkoholikovi triezvosť bolestná, a alkohol uľahčuje bôľ.“<sup>5</sup>

Už v 19. storočí bolo skonštatované, že je rodinná história alkoholizmu najsilnejším faktorom fenoménu alkoholizmu u potomkov.<sup>6</sup> Alkoholizmus pretrváva u 1/3 detí, ktoré majú aspoň jedného rodiča alkoholika. Synovia alkoholikov, ktorý boli adoptovaní nealkoholikmi majú rovnako vysoké percento pravdepodobnosti, že sa stanú alkoholikmi, ako tí, ktorí sú vychovávaní alkoholikmi. Monozygotné dvojčičky alkoholika sú dvakrát náchylnejšie stať sa alkoholikmi než dizygotné. Najjednoduchšie rozdelenie alkoholikov nachádzame u Jellineka a z roku 1996 pochádza kategorizácia škandinávskych odborníkov, ktorá sa jej podobá:<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> The Gale Encyclopedia of Science 2, Volume 1, Larry Blaser – Zoran Minderovic: Alcoholism. Elsevier, Amsterdam, Paris etc. 2001, 108.

<sup>6</sup> International Encyclopedia of The Social & Behavioral Sciences, Volume 1. Silbereisen, R. K. : Alcoholism: Genetic Aspects. Elsevier, Amsterdam, Paris etc. : Neil J. Smelser, 2001, 371 – 372.

<sup>7</sup> International Encyclopedia of The Social & Behavioral Sciences, Volume 1. Silbereisen, R. K. : Alcoholism: Genetic Aspects. Elsevier, Amsterdam, Paris etc. : Neil J. Smelser, 2001, 372.

Typ I – alkoholici úzkostlivej povahy so závislosťou kvôli pocitu oslobodenia sa z úzkosti, zväčša závislí po 25. roku života s málo geneticky podloženou závislosťou.

Typ II – alkoholici s vekovo včasným prejavom závislosti, prevažne mužského pohlavia, majú vysoké percento dedičnej predispozície, nízku schopnosť sebaovládania, ich povaha je nespoločenská.

V ktorom momente sa už môže hovoriť o alkoholizme človeka a nie len o príležitostnom poháriku alkoholu, to sa globálnym merítkom vyjadriť nedá. Jednak má každý inú hranicu ovplyvnenosti jednaním alkoholom, a ani frekvencia požívania alkoholu nie je rovnaká u každého, aby vyvolala závislosť. Alkoholizmus je opakujúce sa požívanie alkoholických nápojov, ktoré vyvoláva vážne, chronické až fatálne následky skrze silnú závislosť osoby na tomto požívaní.<sup>8</sup> Definície alkoholizmu sa menia s ohľadom na tradičné a sociokultúrne podmienky života ľudí. Alkoholizmus sa môže chápať ako choroba, drogová závislosť, naučená reakcia na krízu, symptóm nejakého skrytého psychického problému, alebo ako kombinácia všetkých týchto faktorov. Watts uvádza, že spoločnosť chápala vo svojich dejinách alkoholizmus nasledovne:<sup>9</sup>

- na začiatku 20. storočia - ako problém morálny (moralistická fáza)
- v 30. rokoch 20. storočia – ako chorobu (fáza alkoholizmu ako choroby)
- v 70. rokoch 20. storočia – ako viacfaktorový problém (fáza ekologicko – sociálnej regulácie javu).

Aj deti a dospievajúci sa môžu stať alkoholikmi - žiadna veková kategória nie je výnimkou. Pojem *alkoholizmus* formuloval v 19. storočí švédsky lekár Magnus Huss. Nadmerné užívanie alkoholických nápojov bolo však prítomné na scéne ľudstva od nepamäti.

Začiatkom alkoholických substancií vôbec bola náhodná fermentácia ovocia alebo obilia.<sup>10</sup> Fermentácia sa preto považuje za najstaršiu chemickú technológiu na svete. Za najstarší alkoholický nápoj sa považuje medovina, ktorá vznikla fermentáciou medu. Proces prípravy piva a vína sa datuje od raných čias starovekého Egyptu. Staré egyptské papyry obsahujú aj návod na prípravu piva

---

<sup>8</sup> The New Encyclopedia Britannica, Volume 1, Micropedia. Chicago: 15th Edition by Encyclopedia Britannica Inc., 2003, 229.

<sup>9</sup> ROSIVAL, L. – Zikmund, V. a kol.: Preventívna medicína. Martin: Osveta, 1992, 327.

<sup>10</sup> The Gale Encyclopedia of Science 2, Volume 1, Marsella, G. B. C.: Alcohol. Elsevier, Amsterdam, Paris etc. 2001, 104.

a jedál z rastlín. Alkohol, ktorý sa vtedy pil, bol etanol. Čistý alkohol vtedy ešte nedokázali pripraviť – vždy bol zmiešaný s vodou, esenciami a pozostatkami rastlín. Takmer všetok etanol slúžil výlučne na pitie, užívaný pravdepodobne po filtrácii alebo utvorení sedimentu. Destilovanie výrobkov za cieľom dosiahnutia vyššej koncentrácie alkoholu prvýkrát uskutočnili Arabi okolo roku 800. Z dreva sa destiláciou získal metanol, a tak po dobu modernú boli etanol a metanol jediné alkoholy, ktoré sa používali. Až od roku 1926 sa začali priemyselne vyrábať rôzne druhy alkoholov.

Liek na alkoholizmus nejestvuje. Liečba je predovšetkým založená na pevnej vôli alkoholika *chcieť pochopiť svoj stav a chcieť sa z neho dostať*, aj keď to jednoduché nebude. Liečba sa často končí neúspechom, a mnohí alkoholici upadajú späť do svojich picích návykov, aj keď určitý čas abstinovali. Keď liečba skončí, liečený má 50% šancu na úspech i neúspech. Tí, čo zotrávajú bez alkoholu zvyčajne nachádzajú väčší pokoj mysle vo svojom zotavení, než mali predtým ako ich alkohol začal ovládať. Snáď najznámejšia svetová organizácia zameraná na pomoc alkoholikom je AA alebo Anonymní alkoholici.<sup>11</sup> Ponúkajú nielen formálnu liečbu, ale životný program. Je to požiadavka osobnej zmeny a rastu. Pozostáva z 12 krokov. Hlavnou podmienkou nástupu kandidáta je jeho pevná vôľa prestať s pitím. Nováčik má absolvovať 90 stretnutí za 90 dní. Každý má priradeného tzv. sponzora, osobu, ktorá úspešne absolvovala program AA a má dohliadať na kandidátovo plnenie programu. Stretnutia AA môžu navštevovať aj príbuzní, známi alkoholika alebo dokonca neznámi ľudia, ktorých zaujíma, ako závislým pomôcť. V terapii sa odvoláva na „vyššiu silu“, s ktorou sú liečení spojení meditáciou a modlitbou. Členovia AA sú rozliční po rasovej, pohlavnej, povahovej, etnickej stránke, sú na rozličnom stupni závislosti na alkohole. Hnutie bolo založené v roku 1935 v Ohio, dvoma alkoholikmi – burzovým maklérom Billom W. a lekárom Dr. Bobom S. Dnes zaznamenáva najväčšie úspechy zo všetkých organizácií v boji s alkoholom a to po celom svete.

To, na čo by sa ale veľmi malo dbať, je primárne prevencia v celosvetovom rozmere. V knihe Preventívna medicína autori J. Pogády a A. Nociar veľmi prehľadne predstavujú kroky dvoch veľkých oblastí prevencie: redukcia dostupnosti alkoholických nápojov a redukcia dopytu po alkohole.

Záver: Dôvod, prečo sa iba niektorí ľudia požívajúci alkoholické nápoje stávajú alkoholikmi, nie je známy. Kresťania sú rovnako vyložení tomuto nebezpečenstvu ako aj ľudia iných náboženstiev alebo takí, ktorí odmietajú náboženstvo. Pán Ježiš nikde neuprednostňuje ľudí, ktorí nepijú alkohol, a preto je veľmi scestné, keď osoba sama seba považuje za „svätejšiu“ len preto, že pije

---

<sup>11</sup> International Encyclopedia of The Social & Behavioral Sciences, Volume 1. McCrady, B. S.: Alcoholics Anonymous. Elsevier, Amsterdam, Paris etc.: Neil J. Smelser, 2001, 368–370.

výlučne nealkoholické nápoje. Rozhodne však nesmieme odsudzovať ľudí, ktorí odmietajú piť alkohol, lebo je nespočetne iných dôvodov, pre ktoré to človek môže robiť.

Fyzická podoba Večere Pánovej (víno) bývala predmetom sporov, či ide o alkohol alebo len sladkú šťavu, nedozretú na stupeň alkoholu. Škála odpovedí je aj dnes mimoriadne široká. Podobne sa znalci Písma hádali aj okolo toho, či Pán Ježiš len premenil vodu na víno v Káne, alebo ho aj pil. Aj tu sa odpovede extrémne líšia, a väčšina starších bádateľov si dovoľuje tvrdiť, že práve ich vysvetlenie, teória je tou pravdivou. Ani riešenie prvého ani druhého sporu nie je podstatné pre našu spásu. Rozhodujúce je to, že Boží Syn dal za nás život a chce, aby sa náš život už tu na zemi podobal jeho životu. To znamená, že náš život má byť svetlom pre ľudí, a ak niekoho pohoršuje moje pitie alkoholu, tak ho radšej piť nebudem. Nikdy nesmieme zabúdať na katastrofu, akú prekročenie hranice v pití môže priniesť, a najmä to, že následky tejto katastrofy sú neodvratné.

---

**Mgr. Monika Závíš - Rajčan** - učiteľka na Evanjelickej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave.

---



## RECENZIE

**EVANGELICAL TRUTH**

A PERSONAL PLEA FOR UNITY

**John Stott.** Inter-Varsity Press, Leicester 1999, s. 160

Máme pred sebou jedno z posledných diel Johna Stotta z obdobia, keď si už uvedomoval, že sa blíži k cieľu a že potrebuje zavŕšiť svoje písomné dielo. Jeho slovami: „Keď sa blížim ku koncu svojho života, rád by som nechal po sebe - ako akési duchovné dedičstvo - túto krátku správu o evanjelikálnej viere a osobnú výzvu novej generácii“ (10). Ide naozaj o akýsi dôvetok k jeho činnosti, čo sa už zračí aj v usporiadaní látky. Má jednoduché usporiadanie (Otec, Syn, Duch), pričom to v krátkosti preberá v prvej (vieroučnej) časti (s. 44-146), kým druhú časť (mravoučnú) zhrňuje do niekoľkých bodov (s. 137-146).

Výklad viery rozdeľuje trojične, pričom začína *Otcou: Božie zjavenie*. Ale aj tu nepreberá všetko, čo by do tejto časti patrilo (napr. predzvedenie, stvorenie, riadenie sveta) a sústreďuje sa len na zjavenie. Krátko sa zmieňuje o prírodnom zjavení a prechádza k špeciálnemu, pričom vynáša na povrch to, čo hýbalo aj našim uvažovaním: „My evanjelikáli sme sa často dopustili omylu, že sme izolovali a vyzdvihovali Bibliu. Avšak vyvrcholením Božieho zjavenia bol jeho vtelený Syn, Slovo učinené telom“ (s. 47). Tým sa Biblia nestala zbytočnou, ale Ježiš má rozhodujúce slovo v otázke zjavenia. Okrem toho dnes už nemáme prorokov a apoštolov s prvotnou právomocou (s. 73).

Pri otázke inšpirácie vraví, že má dvojaké autorstvo – božské a ľudské, a vyžaduje aj dvojaký prístup: úctivý vzhladom k Bohu a kritický vzhladom k pisateľom. Povedať len to, že „Biblia je Božie slovo“ je nebezpečná polopravda, ak hneď k tomu nedodáme, že Biblia je „Božie slovo pomocou ľudského slova“, ktoré vyžaduje našu 'kritiku', čo však neznamená popretie, ale ocenenie jej výpovedí (s. 56. 61n). V tom nesúhlasí s fundamentalizmom a jeho diktovanou inšpiráciou, bezchybným stavom a „doslovistickým“ výkladom (s. 20-24).

Stať o Synovi napísal *The Cross of Christ*. Aj tu sa nedotýka všetkých kristologických otázok, len toho, čo sa mu zdá najdôležitejšie. Je to predovšetkým Kristov kríž a dôvod, prečo sa ukrižovanie muselo odohrať: je to ľudská skazenosť. Proti tomu sa aj v minulosti aj v prítomnosti ozývali protesty. Hindovia odmietajú nazývať človeka skazeným hriešnikom, lebo sme vraj božie deti, ba bohovia (s. 90). K tomu sa klonia aj niektorí novší filozofi, ale my musíme stáť na „úplnej skazenosti“ človeka. To však neznamená, že „niet ničoho dobrého v človeku, ale že aj jeho najlepšie činy a vlastnosti sú síce jemne, ale hlboko poznamenané pýchou“ (s. 87). Je to onen „homo in se incurvatus“ (M. Luther), ktorý chce byť suverénny a autonómny (E. Brunner). Takýto človek je vinný pred Bohom a potrebuje ospravedlnenie na základe svojej viery, ktorá však nie je ľudským dielom, len prostou dôverou v čin Boha, ktorý dal za naše dlhy na smrť svojho Syna (s. 94). Ospravedlnenie je vyhlásenie

človeka za spravodlivého, ale je spojené aj s premenou človeka. Tá sa začína aktom znovuzrodenia, ale je pokračujúcim procesom (s. 95). Pritom ale v evanjelikálnych kruhoch sa málo dbá na naše učenie a na to, že „Kristus zomrel ako naša náhrada, ale aj ako náš reprezentant“ (s. 96n), t.j. že keď nás volá, tak nás volá zomierať spolu s ním (D. Bonhoeffer).

Tretiu časť Kréda tituluje *The Ministry of the Holy Spirit*. V nej umiestňuje nielen partie, ktoré k nej povinne patria, ale aj to, čo stojí aj samostatne (napr. cirkev, misia, nádej). Duch svätý sa stal dôležitý zásluhou charizmatického hnutia v poslednom storočí, ktoré zdôrazňuje krst Ducha ako 1. druhý akt po znovuzrození, 2. akt sprevádzaný jazykom a inými nadprirodzenými darmi, 3. akt rozvíjaný v spontánnej bohoslužbe.

Tým sa nastolili nové otázky, ktoré do veľkej miery pôsobia aj rozdelenie. Stott dúfa, že by sa to mohlo riešiť tým, keby charizmatici nestáli sa svojom stereotype, lebo Duch dáva rôzne dary a nie nutne glosolaliu, a keby necharizmatici sa pýtali, či po znovuzrození majú ďalšie a postupné skúsenosti s Duchom (s. 114). „Pri Duchu svätom je podstatná svätosť. (Kde jej niet), tam len pestujeme svoju sebeckú prirodzenosť namiesto toho, aby sme ju potierali“ (s. 116). Ale perfekcionizmus nie je v NZ zasľúbený (Fp 3,12).

Ďalšie otázky preberá stručne. Pri *cirkvi* vraví, že členstvo v cirkvi nezaručí spasenie (s. 120), ale evanjelikáli robia tú chybu, že sú individualisti (s. 119). Avšak o neviditeľnej cirkvi hovoríme vtedy, keď uveríme, a o viditeľnej, keď vyznáme vieru. Jedno bez druhého NZ nepozná. Tiež treba zdôrazniť potrebu správy (episkopov) a dôsledne rozlíšiť medzi podstatnými a druhotnými záležitosťami (s. 122). – V otázke *misie* vidí tiež slabiny a cituje W. Templea: „Nikto nemôže vlastniť Božieho Ducha a ponechať si ho pre seba. Kde je Duch, tam je prúd, kde prúd chýba, tam chýba aj Duch“ (s. 125). – Duch nám dáva správny pohľad aj na našu *nádej*, lebo dáva „aj vyplnenie zasľúbenia aj zasľúbenie naplnenia“ (s. 128). Je prvou splátkou aj záruka plného vyplatenia. V eschatológii evanjelikáli nesúhlasia v jednotlivostiach, ale zhodujú sa v tom, že žijeme „medzi časmi“ a počítame s perspektívou „už a ešte nie“ (s. 129). To v nás budí aj túžbu, aj trpezlivosť (s. 130).

*Uzáver* vyjadruje stručnými výpoveďami o výzve pre evanjelikálov:

- a/ žiť neporušene: „Každý domov je cudzina a každá cudzina domov“ (s. 137);
- b/ žiť pevne, lebo je ľahšie plávať s prúdom ako proti nemu (139);
- c/ žiť bojovne, lebo je treba hlásať evanjelium, ale aj obhajovať ho (140);
- d/ žiť jednotne, lebo „neviditeľná cirkev“ neznamená, že na „viditeľnej nezáleží“ (141).
- e/ žiť v utrpení pre Krista, lebo v neho veríme, ale zaňho aj trpíme (Fp 1,29, s. 144).

V *postskripte* nám ešte odkazuje život v detskej pokore, čo neznamená v poslušnosti, ale vo vedomí, že „čo máme, to nám bolo darované“ a že sme na Pánovi závislí (149).

Keď si uvedomíme, že v apríli t.r. mal John Stott 83 rokov a v decembri m. r. mal zdravotnú poruchu, ktorá ho vyradila z veľkej činnosti, kto vie, či túto knihu nemôžeme nazvať jeho testamentom a odkazom mladším, aby pokračovali v diele a robili to dobre.

Ludovít Fazekaš