

EVANJELIKÁLNY TEOLOGICKÝ ČASOPIS

Ludovít Fazekaš *Zmierenie medzi národmi*

Pavel Hošek *Hans Küng a dialog náboženství*

Noemi Ligušová *Náuka o duchovnej starostlivosti
v teológii Dietricha Bonhoeffera*

Monika Záviš-Rajčan *Otvorená spoločnosť a exkluzivita
postihnutých nemocou*

Eduard Neupauer *K podstate univerzity a smerovaniu
teologickej fakulty*

Noema Brádňanská *Výskum detských predstáv o Bohu*

2/2004

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./2.

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

Adresy autorov článkov.....2

ČLÁNKY / ARTICLES / AUFSÄTZE

Jaroslav Maďar
Editorial.....3

Ludovít Fazekaš
Zmierenie medzi národmi.....5
Reconciliation Between The Nations

Pavel Hošek
Hans Küng a dialog náboženství.....26
Hans Küng And The Dialogue Of Religions

Noemi Ligušová
Náuka o duchovnej starostlivosti v teológii Dietricha Bonhoeffera34
Seelsorgelehre in der Dietrich Bonhoeffers Theologie

Monika Závíš – Rajčan
Otvorená spoločnosť a exkluzivita postihnutých nemocou48
Die offene Gesellschaft und die Exklusivität der betroffenen von der Krankheit

Eduard Neupauer
K podstate univerzity a smerovaniu teologickej fakulty57
The Role Of A Theological Faculty Within The Context Of The Secular University

Noema Brádňanská
Výskum detských predstáv o Bohu.....62
Research In The Area Of Children's Image Of God

RECENZIE / BOOK REVIEWS / REZENSIONEN

Fazekaš: **JEŽIŠOVA MAGNA CHARTA A SÚČASNOSŤ**.....77
Říčan: **TRUTH DECAY**78

Adresy autorov článkov

Mgr. Noema Brádňanská, Katedra evanjelikálnej teológie a misie, Pedagogická fakulta, Univerzita Mateja Bela, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: nbradnanska@pdf.umb.sk

Doc. ThDr. Ludovít Fazekaš, Hviezdoslavova 25, 934 01 Levice

e-mail: ludfazek@stonline.sk

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

e-mail: hosek@etspraha.cz

ThDr. et Mgr. Noemi Ligušová, Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova, Pacovská 350/4, 140 21 Praha 4, Česká republika

e-mail: nligusov@volny.cz

Mgr. Eduard Neupauer, Katedra byzantológie, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita, Masarykova 15, 081 60 Prešov

e-mail: neupauer@atlas.sk

Mgr. Monika Záviš–Rajčan, Evanjelická bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského, Bartókova 8, 811 02 Bratislava

e-mail: Rajcan@sizar.sk

Editorial

Jaroslav Maďar

Ani sme sa nenazdali a už si starý rok podáva kľučku s novým rokom. Verím, že v čase, keď sa Vám dostane toto číslo Evanjelikálneho teologického časopisu do rúk, budete mať už vianočné darčeky pre svojich najmilších nakúpené a už si ani len nespomeniete na „predvianočný blázninec“, ktorý sa každoročne odohráva v tomto období. Dúfam, že ste v pohode a že túto pohodu Vám ešte viac spríjemnia aj články, ktoré sme pre Vás pripravili. V tomto čísle na Vás čaká šesť článkov a dve recenzie.

Ludovít Fazekaš v zásadnej štúdií *Zmierenie medzi národmi* popisuje a analyzuje súčasný stav medzi národmi a ponúka riešenie v podobe „politickej diakonie“.

Deskriptívny a kritický pohľad na medzináboženský dialóg, o ktorý sa snaží katolícky nonkonformný teológ Hans Küng, podáva Pavel Hošek v článku *Hans Küng a dialog náboženstvá*.

Rôzne aspekty duchovnej starostlivosti z diela nemeckého teológa Dietricha Bonhoeffera extrahuje a analyzuje Noemi Ligušová v pojednaní *Nauka o duchovnej starostlivosti v teológii Dietricha Bonhoeffera*

O úlohách a vzťahu spoločnosti voči nemocným hovorí článok Moniky Záviš – Rajčan: *Otvorená spoločnosť a exkluzivita postihnutých nemocou*.

Eduard Neupauer - *K podstate univerzity a smerovaniu teologickej fakulty* sa zamýšľa nad postavením a úlohou teologickej fakulty v rámci dnešnej univerzity.

Posledný článok - Noema Brádňanská: *Výskum detských predstáv o Bohu* - je koncipovaný ako historický prehľad, takže aj nezainteresovaný čitateľ ľahko prenikne do problematiky.

Na záver dovoľte ešte niekoľko organizačných záležitostí. Objednávky časopisu a distribúciu vybavuje redakcia. Časopis si možno objednať tromi spôsobmi:

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

Predplatné na rok 2004 (dve čísla) je **200,- Sk** (vrátane poštovného). Do každého časopisu vkladáme poštovú poukážku, ktorou možno predplatné uhradiť. Pre tých, ktorým je to ľahšie uhradiť bankovým prevodom prikkladáme číslo účtu (je aj na poštovej poukážke): **49232312/0200** (VUB, a.s. Banská Bystrica). 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 štaršie čísla, ktoré si možno doobjednať.

V Banskej Bystrici, 10. decembra 2004

Zmierenie medzi národmi

Ludovít Fazekaš

RECONCILIATION BETWEEN THE NATIONS

(1). The first question here is whether our task is to solve this problem. But when we look at the catholic, protestant and evangelical theology and the Scripture we can solve it in a positive sense. (2) How can it come to the hostility between the nations? We answer it when we notice the crusades into Holy Land, the colonization of South America, of India and of South Africa with their brutalities. (3) The means of the hostilities is the dictatorship. The Nazism was the dictatorship of the race, the communism the dictatorship of the classe, the global capitalism the dictatorship of the finances. (4) In the past, the Church helped the nations in East Germany, in Mosambique and in South Africa. The problems remain in Israel, in Balkan, in North Ireland and in the question of terrorism. (5) Because of this threats the Church should be „the salt of the earth“ and have not only the spiritual but also „the political worship“.

V starom Izraeli jestvoval každých 50 rokov „jubilejný rok“. V tento „deň zmierenia“ sa teda mali napraviť všetky krivdy a nespravodlivosti.¹ Je pochopiteľné teda, že aj kresťanské cirkvi nové tisícročie začali v znamení zmierenia, ktoré znamená napravenie dobrého pomeru medzi nepriateľmi². Netušili ešte, aká to bude potrebná úloha, keď udalosti v New Yorku (2001) a v Madride (2004) prehodili výhybku na ceste úplne opačným smerom. Politika ako „vytvorenie zákonov a ich uskutočnenie v spoločnosti“³ sa dostali do nevídanej krízy. O čo šlo v dejinách a o čo ide aj dnes?

Je faktom, že každý národ dostal určité zvláštne dary, čo sa týka jeho myslenia, práce, ideálov a pod. Tieto danosti musí tvorivo rozvíjať. Nie každý národ je však usilovný alebo múdry, a tak ho druhé národy predbehnú. A tu sa môže stať, že jeden národ začne druhý obviňovať a chystať mu odplatu z domnelej krivdy. Veľakrát sa však stávajú aj skutočné krivdy. Takejto

¹ 3M 25,10. 2.13.15.28.40.50.52.54. 27,17.18.21. 4M 36,4. - EP tu má „jubilejný rok“, RP „rok plesania“.

² Theologisches Begriffslexikon II (1979). Túto skutočnosť chcú vyjadriť tri nz termíny: a. hilasmos - kultické zmierenie pomocou obete, b. katallagé - profánne zmierenie znepriatelených strán vzájomným zblížením sa, c. apokatastasis: politicko-eschatologické (častočné alebo univerzálne napravenie). Tamže s. 1302.

³ J. Stott, Issues Facing Christianity Today (1990), s. 11.

nespravodlivosti sa má odopierať. Akým spôsobom, o tom je svetová mienka rozdelená. Jedni sa držia zásady odplaty „oko za oko“, druhí našli riešenie v „spravodlivej vojne“ a tretí hovoria o „nenásilnom odpore“.

Našťastie sa stáva i to, že si niekde uvedomia, že nežijeme každý osve, ale tvoríme svetovú rodinu, a tak je povinnosťou silnejších pomôcť slabším, a to nielen „rybou, ale udičou“, čiže tak, aby sa druhý národ vedel a mohol postarať o seba a naplniť svoje potreby.

1. NÁRODY V TEOLÓGII

Je našou povinnosťou starať sa aj o sociálne a politické vzťahy medzi národmi?

1.1 Katolícka cirkev

Pápež Lev XIII. vydal Encykliku *Rerum novarum* (1881), jej obsahom bolo „hlásanie základných podmienok spravodlivosti v ekonomickej a sociálnej situácii tých čias“.⁴ Nasledovalo potom niekoľko iných pápežských encyklik, ktoré predbežne uzatvára encyklika Jána Pavla II., *Centesimus annus* (1992).⁵ Pozvoľna vznikala systematická „katolícka sociálna náuka“.⁶ Evanjelizácia môže použiť aj sociálne učenie ako svoj prostriedok.⁷ „Sociálne učenie patrí k evanjelizačnému poslaniu Cirkvi“.⁸ Lev XIII. kritizoval liberalizmus bohatých a kritizoval aj socializmus chudobných, ktorí sa dali zlákať komunistickou propagandou s jej (§ 12, s. 28) s jej zrušením súkromného vlastníctva (§ 12, s. 28). Tým sa stali robotníci len „súčiastkou súkolesia štátneho mechanizmu“ (§ 15, s. 32) a stratili ľudskú slobodu a dôstojnosť.

Po r. 1989 globálny kapitalizmus sa pokúša vytvoriť na celom svete monopol pomocou lacnej práce a lacných surovínových zdrojov. Ďalej sú tu predošlé komunistické krajiny, ktoré potrebujú pomoc vo svojej nezavinenej chudobe, ale zabudli poctivo pracovať (*Centesimus annus* § 27). Na tretej strane sa nachádzajú krajiny Tretieho sveta, ktoré nemajú ani peniaze, ani ľudí na výstavbu spoločenského života a idú v ústrety novému druhu kolonizácie.

⁴ *Rerum novarum* 16, V: *Centesimus annus* (SSV Trnava 1992) s. 15.

⁵ Pius XI, *Quadragesimo anno* (1931), Pius XII, *Rozhlasová správa* (1941), Ján XXIII, *Mater et Magistra* (1961), Pavol VI, *Octogesima adveniens* (1971).

⁶ Bernhard Sutor, *Politische Ethik*. Paderborn 1991 (*Politická etika*, Trnava 1999). František Škoda, *Základy katolíckej sociálnej náuky*. Košice 1991.

⁷ „Sociálne učenie má v sebe hodnotu nástroja evanjelizácie. Ako taký hlása každému človeku Boha a jeho spásu v Kristovi“, *Centesimus annus* (1992) § 54, s. 15n.

⁸ *Centesimus annus* (1992) § 5, s. 15n.

Tu potom chudobnejšie krajiny s pomocou bohatších „samy musia byť prvými tvorcami svojho rozvoja“ (§ 28, s. 53). Kapitalizmus ako „systém, v ktorom sa hospodárska sloboda neviaže na právny poriadok ...s etickým a náboženským jadrom“, je ničivý (§42, s.79) a stratil v konzume pravý zmysel života.“ (§ 41, s. 76).

1.2 Ekumenické hnutie

Dejiny ekumenického hnutia vzbudili podozrenie, že sa nadmerne angažuje sociálne.⁹ Vzniklo síce v evanjelizačnom entuziazme, ale od toho času „stále odbočuje od evanjelizácie“. Preto evanjelikálne krídlo „stratilo dôveru v Svetovú radu cirkví“, a to zvlášť pre tzv. Teológiu oslobodenia. Teológovia z Latinskej Ameriky žiadali „rozšírenie geometrie spásy“, t. j. aby sa teológia vzťahovala nielen na duchovné oslobodenie od hriechu, ale aj na politické, sociálne a ekonomické oslobodenie podľa vzoru starozmluvného exodu.¹⁰ Sú proti názoru, že spása v NZ „má do činenia len s pomerom človeka k Bohu“¹¹ a nie aj s „ekonomickou spravodlivosťou a politickou slobodou“.¹²

V pohľade na takúto „teológiu oslobodenia“ sa W. Kasper pýta, či nerobí vlastne „marxisticky inšpirovanú situačnú analýzu bázou teologických tvrdení“¹³ a J. M. Lochman vraví, že Biblia neignoruje otázky ohľadne chleba, spravodlivosti a mieru, „predsa len nestotožňuje spásu s blahobytom alebo (...) vyplnením všetkých ľudských potrieb“.¹⁴

1.3. Evanjelikálne kruhy

Keď sa evanjelikáli obracajú k spoločnosti, pýtajú sa niektorí z nich, či tým nezrádzajú evanjelium.¹⁵ Zakladatelia evanjelikalizmu však spájali veľmi úzko evanjelizáciu a sociálnu zodpovednosť. Len po nich prišlo ku „Great Reversal - Veľkému zvratu“ pod tlakom rôznych učení, takže sa pravoverným

⁹ Evangelism and Social Responsibility. An Evangelical Commitment (1982), s.5n.

¹⁰ Tak to hovorí J. M. Lochman, ktorý vlastne nepatrí k tomuto krídlu, hoci s ním v niečom sympatizuje (Versöhnung und Befreiung, Gütersloh 1977 - Reconciliation and Liberation. Fortress Press, 1980).

¹¹ W. Foerster v: ThWB 7, s. 1003, pr. J. M. Lochman, Reconciliation (1980) s. 5n. - Tu len treba podotknúť, že sa Foersterov výrok cituje vytrhnutý zo súvisu, lebo on chce len povedať, že nz sôtéria má síce dopad na všetky oblasti, keď sa dal do poriadku vzťah s Bohom, ale v Bohu je jej začiatok, nie v oných oblastiach.

¹² Thomas Bangkok v IRM (1973), cit. J. M. Lochman, Reconciliation (1980), s. 117.

¹³ Tak Walter Kasper, Jesus der Christus, cit. J. M. Lochman, Reconciliation (1980), s. 117.

¹⁴ J. M. Lochman, tamže s. 19n.

¹⁵ Evangelism and Social Responsibility (s.5), sa výslovne pýta, „či vec evanjelia tým nie je zradená“.

stalo „nemiešať sa do politiky“.¹⁶ Preto sa urobil pokus o vyváženie na konferencii v Lausanne (1974), a to v dokumente Lausanne Covenant. V ňom stojí: „Potvrďujeme, že tak evanjelizácia ako aj sociálno - politická angažovanosť sú časti našej kresťanskej povinnosti.“¹⁷

Správa „Evanjeliálny záväzok k jednoduchému životnému štýlu (1980)“¹⁸ vraví, že „nedobrovoľná chudoba je urážkou Božej dobroty“ (bod d). Princíp „ochotného delenia sa“, ktorý sa praktikoval v prvotnom zbore, „je bezpodmienečným znamením Duchom naplnenej cirkvi“ (bod e). Nadmerné bohatstvo a nadmerná chudoba volá „po novom usporiadaní svetového hospodárstva“ (bod g), a to „nemožno riešiť bez štrukturálnych zmien“ (bod g, i).

Dokument „Evangelism and Social Responsibility“ (1982) hľadá východisko zo zdôrazňovania buď evanjelizácie alebo politiky,¹⁹ a to tým, že spája tieto dve veličiny:²⁰ „Pozeráme sa dopredu nielen na spásu svojho tela, ale aj na obnovu celého stvoreného svetového poriadku (R 8,18-25). Kristovo vzkriesenie bolo začiatkom a zárukou tejto kozmickej obnovy.“²¹

1.4. Biblické smernice

V SZ je mnoho záujmu o sociálny a politický život Izraela. Načim spomenúť dejeporné knihy a prorokov, ktorí tvrdou kritikou jasne ukazujú, že „správu verejných vecí“ vyrvali izraelskí králi Bohu z rúk, a to nemôže skončiť ináč ako v totálnom zrútení vyvoleného národa. Mimo nich si však proroci všímajú aj okolité pohanské národy. Prisudzujú im čiastočne kladnú rolu v tom, že sa stanú vykonávateľmi Božích súdov nad vyvoleným národom. Na druhej strane ale Boh si zachováva zvrchovanosť aj nad nimi a preto potrestá aj pyšné výplody ich srdca (pz Iz 10,5nn).

Okrem toho SZ pozná aj vyslovene kladné hodnotenie pohanských kráľov a Peržana Kýra nazýva Izaiáš Božím „Pomazaným“ (44,25. 45,1). Priam eschatologicky vyznievajú proroctvá o „púti pohanov“ k izraelskému chrámu,

¹⁶ Pz J. Stott, *Issues Facing Christianity Today* (1990), s. 2-8.

¹⁷ *The Lausanne Covenant* (1974), § 5. Pz Klaus Bockmühl, *Evangelikale Sozialethik* (Brunnen Giessen 1975).

¹⁸ *Evangelikale Verpflichtung zum einfachen Lebensstil. Angenommen an der internationalen Beratung in Hoddesdone bei London am 17.-21. März 1980.*

¹⁹ *Evangelism and Social Responsibility. An Evangelical Commitment* (1982), s.5n.

²⁰ Pz k tomu aj výklady u J. Stotta, *Issues* s. 15nn, ktorý práve pre redukciu biblických pojmov žiada „plnejšie učenie“ o Bohu, človeku, spásu a cirkvi. Pr aj B. G. Webb, *Christians in Society* (Moore, Theol. College 1988).

²¹ L. E. von Padberg, *Kreuzzüge, V: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde* 2 (1998), s. 1179.

aby tu „prekuli svoje meče na pluhové radlice a svoje oštepky na vinárske nože“ (Iz 2,1nn. Mi 4,1nn). Tak sa Hospodinovi poddaná trojica, Egypt, Asýria a Izrael stane „požehnaním uprostred zeme“ pokojným spolužitím (Iz 19,16-24). Naproti beštiálnym kráľovstvám prichádza „podobný Synovi človeka“ vytvoriť ľudský svet (Dn 7,1nn).

V NZ naproti kráľovstvám sveta prichádza kráľovstvo Boha samotného, ktorého kráľom je Ježiš - ponížený, ale aj ako povýšený „Syn človeka“. Zárodkom tohto kráľovstva sú jeho učeníci, ktorí sú „sol'ou zeme“ a pomáhajú svetu dostať sa z hniloby. Aj rímsky cisár patrí do rámca Božieho kráľovstva, preto mu patrí daň, ale človek ako obraz Boží patrí celý Bohu (Mk 11,17).

Tak myslel aj Pavol, ktorý v R 13 káže podriaďovať sa svetským autoritám, lebo im zveril Boh udržiavať poriadok vo svete svojimi zákonmi a tak ho uchrániť pred chaosom Antikrista (2Ts 2,6). Napriek tomu Zj tohto „svätoslužobníka“ Božieho vidí znovu ako šelmu, ktorá si žiada božskú česť a vedie aj iné ríše hlásaním násilia do smilného modlárstva proti Bohu (Zj 13. 17). Až pri dokonaní Božieho kráľovstva „čakáme nové nebesia a novú zem, v ktorých prebýva spravodlivosť“ (2Pt 3,13).

2. ODCUDZENIE NÁRODOV V DEJINÁCH

2.1 Križiacke výpravy

Pod križiackymi výpravami sa rozumela „svätá vojna, ktorú viedli kvôli spätnému získaniu kresťanského majetku alebo ako obrana cirkvi proti nepriateľom viery“.²² Ich teologickú základňu tvorilo učenie o spravodlivej vojne.²³ Takáto vojna bola vraj prikázaná „bezprostredne Kristom samotným a pápežom ako jeho tlmočníkom“. Medzi križiakmi preto môžeme pozorovať aj hlboké sebazaprenie aj pomstu voči moslimom i voči židom, ktorí boli usmrčovani v mnohých pogromoch.²⁴

Prvá výprava (1096-1101) spočíva vlastne na nedorozumení: Východorímsky cisár potreboval „pomoc proti tureckému obliehaniu, kým pápež mal v úmysle oslobodenie Jeruzalema“. V r. 1099 sa podarilo oslobodiť svätú zem a Jeruzalem, avšak iba strašným krvipreliatím. Štvrtú výpravu zneužil pápež Innocent III. na podmanenie patriarchátu v Konstantinopole pod

²² Podľa von Padberga, tamže s.1180, vychádza to z teológie Aurelia Augustína.

²³ Evangelisches Lexikon 2 (1998), s. 1179n.

²⁴ Tamže s. 1179nn.

rímsku nadvládu, „čo naruša latinsko - grécke vzťahy dodnes“. Svätá zem pripadla moslimom na stáročia pádom Akko r. 1291.²⁵

2.2 Kolonizovanie v Amerike

Krištof Kolumbus nebol prvým, ktorý pristál na pobreží Ameriky (1492), lebo prví boli niektorí Normani, ale on „zakončil izoláciu západnej pologule a zviazal ju trvalo s európskym svetom“.²⁶ Na západe Európy vznikli nové politické mocnosti, ktoré obsadzovali Južnú Ameriku, kým iné prenikli do Severnej Ameriky. Prví kolonizátori Ameriky - „s mečom v jednej ruke a s krížom v druhej“ - boli dobrodružní španielski Conquistadores, ktorí snívajú o krajine zlata a striebra - Eldorado. Hernando Cortez dobyl Mexiko a Francesco Pizzaro Peru (cca 1519-1535). „Týmito dobyvateľskými výpravami bola započatá hanebná cesta krutého koristenia a bezohľadného a násilného vyhladzovania Indiánov, po ktorej sa potom uberali aj nehispaníski kolonizátori, Francúzi, Holanďania a na neposlednom mieste aj pokryteckí a krutí anglickí puritáni.“²⁷

Pretože kolonizátori nemali dosť robotníkov na plantážach, začali privážať afrických černochoch ako otrokov do Ameriky. Celkovo bolo importovaných okolo 15 mil. otrokov do Ameriky. „Osud otrokov dovezených do Ameriky, ‘čiernej slonoviny’, je druhou veľkou obžalobou kolonizátorstva“.²⁸ Postupne prišlo potom k zákazu obchodovania s otrokmi, ale zrušenie otroctva nastalo iba po vojne „Juh proti Severu“ (1861-63). Pritom sa vie o niektorých ozaj hanebnostiach, že niektorí kresťania z Juhu chceli zachovať otroctvo s Bibliou v ruke.²⁹

Boj medzi bielymi a čiernymi pokračoval aj v 20. stor. To dokazuje život Martina Luthera Kinga (1929-1968). Z protestu proti rasovej diskriminácii stál na čele mnohých nenásilných protestných akcií. Jeho cieľom bolo, „aby synovia predošlých otrokov a synovia predošlých otrokárov si mohli sadnúť k jednému stolu bratskosti“.³⁰ Pritom požadoval pokánie ako zmenu zmýšľania na oboch stranách. Za svoje úsilie dostal Nobelovu cenu za mierovú prácu, ale

²⁵ Příruční slovník naučný I, s.61. ČAV Praha 1962.

²⁶ Tamže s. 62.

²⁷ J. B. Souček, Sociální otázka a Bible, s.44: „Ešte aj v americkej občianskej vojne ... obhajovali mnohí kresťania na Juhu inštitúciu otroctva podobnými (biblickými) argumentmi a aj neskôr sa podobne prekazili akékoľvek sociálne reformné snahy“ (v: Víra a svět, Praha 1948).

²⁸ E. Geldbach, Martin Luther King. V: Evangelisches Lexikon 2 (1998), s. 1088.

²⁹ Tamže s. 1087.

³⁰ Podľa: Příruční slovník naučný II (1962), s. 248.

r. 1968 bol zavraždený. Odvtedy sa zlepšilo mnoho medzi bielymi a čiernymi, ale bieli by mali povedať kajúcne „sorry“.

2.3 Kolonizovanie v Indii

Cestu do Indie pre Európu našiel Vasco de Gama z Portugalska, ktoré sa stalo prvým kolonizátorom. Potom však Anglicko v 19. st. sa rozpínavosťou zmocnilo celej Indie. Využilo lacnú pracovnú silu indických roľníkov, nivočilo domácu produkciu importom lacných továrenských produktov a zmenilo Indiu na surovinovú základňu. Založilo aj Indický národný kongres, ktorý mal byť spojencom anglickej koloniálnej vlády, ale postupom času sa stal nositeľom odporu.³¹

Rozhodujúca kapitola sa začína s účinkovaním vynikajúceho vodcu, Maháthmu Gándhiho (1869-1948). Bol ovplyvnený európskymi mysliteľmi, avšak všetky idey zasadil do rámca svojej hinduistickej kultúry. „Tolstého ideu, že sa zlu nesmieme protiviť, rozumel v hinduistickom zmysle myšlienky ahimsa (nepoškodenie žijúcich bytostí) a asahájóga (nespolupracovanie so zlom)“.³² Jeho vlastnými slovami: „Odvážil som sa ponúknuť Indii starý zákon o sebaobetovaní... Verím, že nenásilie je silnejšie ako násilie. To neznamená skloniť sa pokorne pred tým, ktorý robí zlo, ale to vyžaduje postaviť celú silu svojej duše proti vôli tyrana. Nenásilie je zákon ľudského pokolenia, ako je násilie zákon sveta zvierať“.³³ Tým bola základne premenená Tolstého idea „neodporovania zlu“. Lebo Gándhi chce odporovať zlu, ale nie zlými prostriedkami.³⁴

Gándhi bojoval za indickú „nezávislosť“, za jednotu hinduistov a moslimov, za odstránenie kastovníctva a zvlášť za rehabilitáciu tzv. nedotknuteľných“. Pritom používal všade a vždy nenásilie, t.j. boj pomocou štrajku, odopierania daní, blokády ľudí a hladovky.³⁵ Svojmu okoliu sa mohol zdať ako pomätený,³⁶ ale skutočnosťou je, že (pomocou svojho kolovrátk!) spôsobil pád anglického textilného priemyslu i anglickej vlády. Je to monumentálny čin mnohých stáročí.

³¹ Evangelisches Lexikon I (1998), s. 662.

³² J. Pilát, Maháthma Gándhí. Orbis Praha 1964, s. 194n.

³³ Pravda len vtedy, ak jeho výrok má antistété tó ponéro neprekladáme ako „neodporujte zlému“, ale ako „neodporujte zlým (spôsobom)“. Tak: Neue Jerusalem Bibel, Leipzig 1988: „Je mu zakázané odporovať pomste tým spôsobom, že by odplácal zlé zlým spôsobom podľa židovského zákona o odpláte (ius talionis).“

³⁴ Evangelisches Lexikon I (1998), s. 662.

³⁵ Winston Churchill ho nazval „polonahým fakirom“ a zaslíval kráľovi, že prijal Gándhiho v špeciálnej audiencii. J. Pilát, Maháthma Gándhí (1964), s. 148.

³⁶ Theologisches Lexikon I (1979), s. 662.

Bolo pravda tragické, že Gándhi mohol uskutočniť len nezávislosť Indie, čo otvorilo dvere – paradoxne - sporom medzi moslimami a hindmi a viedlo k strašnému krviprelievaniu a nakoniec aj k vražde Gándhiho (1948). Treba tiež poznamenať, že „zrušenie kást našlo sice vchod do indickej ústavy, ale nie do všedného dňa Indie“.³⁷

2.4 Kolonizovanie Južnej Afriky

Z dejín sa možno dozvedieť,³⁸ že 1652 bola zriadená stanica Východoindickej spoločnosti na Myse dobrej nádeje. To umožnilo protestantským Holanďanom (tzv. Búrom), Nemcom a Hugenotom usadiť sa v tomto okolí. Krok za krokom začali obsadzovať severne ležiace územia a zatláčať domorodé obyvateľstvo do pieskovej púšte, čím ho skoro vyhubili. Ale aj Búrovia zanechali pred Angličanmi južné územia a usadili sa v severnom vnútrozemí. Nastali aj dve vojny, ktoré Angličania vyhrali a 1910 vytvorili Juhoafrickú úniu, ktorú vyhlásili za anglické domínium.

V Únii prišla 1924 k moci Nacionálna strana a pod jej vedením sa stala Únia úplne samostatnou. Potom mohla prijať mnohé zákony, ktoré diskriminovali obyvateľov neeurópskeho pôvodu. Rozlišovalo sa medzi „civilizovanou“ a „necivilizovanou“ prácou, urobila sa „farebná hranica“, ktorá zakazovala farebným mnohé práva. Parlament zrušil volebné právo farebných a tak boli praktickí vytvorení z vlády všetci obyvatelia neeurópskeho pôvodu.

Po druhej svetovej vojne prišlo k vzostupu priemyslu, ale aj k rozmnoženiu robotníkov, ktorí protestovali proti diskriminácii. To viedlo k tzv. Apartheidu, to znamená rasovému oddeleniu, ktoré malo za cieľ upevnenie hospodárskej a politickej nadvlády menšiny bielych.³⁹ Farební nemohli dostať kvalifikované miesta a boli vytláčaní bývať na okraji miest (tzv. Soweto). Opozícia sa dala dohromady v strane Africký národný kongres, jej vedúcim sa stal Nelson Mandela, ktorý bol však zakrátko uväznený (1933). R. 1961 sa Južná Afrika vyhlásila za republiku a tým prestala byť členom britského Commonwealthu. Tak sa mohol uplatniť Apartheid ešte tvrdšie, ale v Sowete vznikla revolta čiernej mládeže, ktorá stála stovky životov. Nakoniec však prišlo k veľkej dohode: prezident Willem de Klerk urobil koniec Apartheidu a Nelson Manela prisľúbil ukončiť útoky partizánskeho typu. R.

³⁷ Opierame sa tu na diela: Lexikon zemí světa (Kartografie Praha 1999), Encyklopedie Zeměpis světa (Columbus Praha 1994), Lexikon zemí 6 (Geocenter Praha 1994). Otakar Hulec, Dějiny Jižní Afriky (Lidové noviny Praha 1997).

³⁸ Pr Příruční slovník II (1962), s. 375n.

³⁹ Lexikon zemí světa (1994), s. 199.

1992 referendum bieleho obyvateľstva potvrdilo tento dohovor, takže sa otvorila cesta k demokratickému zriadeniu. 1994 bol Nelson Mandela zvolený za prezidenta a vytvorila sa „Vláda národnej jednoty“.

3. DIKTATÚRA - PROSTRIEDOK ZNEPRIATELENIA

Cestu k rozdeleniu národov možno označiť ako diktatúru, a to „rasy, klasy, kasy“.

3.1 Nacizmus - diktatúra rasy

Národ niektorí označujú za stvoriteľský poriadok, ale iní sú proti tomu. „Nemáme žiadne právo považovať rozdelenie ľudstva na národy a hranice medzi nimi ako stvoriteľský poriadok. Stará zmluva považuje pomätenie reči a rozptýlenie ľudí po celej zemi ako trest za hriech (Gn 11). Nová zmluva sa nezaujíma o rozličnosť národností a o hranice medzi nimi, ale ukazuje, ako všetky rasové a iné rozdiely stratili v Kristovi svoj význam. V eschatologickej perspektíve by sme sa mali držať Diognetovho výroku: Každá cudzina je ich vlasťou, každá vlasť je pre nich cudzinou“.⁴⁰

Tu však musíme ukázať na súvis tohto miesta. Nielen zmätenie reči, ale aj rodenie detí u ženy a práca u muža je pod Božou kľatbou, čím Boh vyhlasuje svoje panstvo a postavenie človeka ako služobníka. Preto považujeme tieto hodnoty za neutrálné veci. Môžu byť pozitívne použité i negatívne zneužitú. Podľa Gn 10,31 sú synovia Semovi podľa Božieho plánu rozdelení „podľa rozličných čeladi, jazykov, krajín a národností“, a tak v tom nemožno vidieť nič negatívneho.

Pozoruhodné je aj to, že Boh sám sa priznal k tomuto princípu na Turíce. Vylial svojho Ducha na ľudí, ale nevytvoril tým pre nich jedinú „svätú“ reč, v ktorej by mali ľudom kázať. Apoštoli kázali ľudom každej národnosti v ich materčine (Sk 2,8.11).⁴¹ Apoštol Pavol rešpektoval aj iné národnosti a kultúry a to isté radí aj svojim bratom (1K 9,19n, R 14-15), ale on sám mal hlboké povedomie, že je Izraelitom a nezakrýval to (R 11,1, 2K 11,22n). Pritom však bol „apoštolom národov“.

Istú pozitívnu rolu hral nacionalizmus v Ázii a Afrike, kde vystupoval ako „boj proti kolonializmu a za česť človeka“. Lenže cieľom nie je vytvoriť

⁴⁰ N.H. Soe, *Christliche Ethik*, s. 310. (Kaiser Verlag München 1963).

⁴¹ Prirodzene vidíme tu div v reči apoštola a nie v počúvaní poslucháčov, ako to vidí napr. W. de Boor, *Apostelgeschichte*, s. 54n, ktorý si myslí, že je tu Hörwunder a nie Sprachwunder (div počúvania a nie div hovorenia). Je to predsa „div počutia“, lebo v. 11 vraví: „*Po čujeme* ich hovoriť v našich rečiach o veľkých Božích činoch“. Exegeticky je „div počutia“ neodôvodnený a vylúčený.

„jednotný národ v dejinách“, ale „možnosť uberať sa svojou vlastnou cestou v politickej, hospodárskej a kultúrnej slobode“. Preto je „pri myšlienke na vlastnú krajinu a vlastnú rodnú reč aj požiadavka byť si vedomý kvalitatívnych postulátov a adresovať ich aj jednotlivým príslušníkom“. ⁴² Nesmieme stotožniť národné povedomie a nacionalizmus. Po druhej svetovej vojne prišlo k „neslýchanej strate národnej totožnosti“. ⁴³

Aj v dejinách Európy hrala národnosť najprv kladnú úlohu, zvlášť od francúzskej revolúcie, ktorá vytvorila „schému totožnosti jednoty reči, mravov, práva a štátu“, z čoho mali osoh aj iné štáty. V 20. stor. sa použil pojem národa vo francúzskej revolúcii na štátnu politiku. Najprv sa to stalo v Taliansku, ktoré bolo sklamané výsledkami prvej svetovej vojny, a potom vo veľkom rozsahu v Nemecku, kde „bola založená nemecko - germánska nadradenosť nacionalistického charakteru v neľudskom odstavení iných národov“. ⁴⁴

Ako je známe, hlavnou figúrou tu bol Adolf Hitler, ktorý bol formovaný najprv extrémnym antisemitizmom a premrštenými teóriami o elitnej rase. Dôležitou súčasťou jeho myslenia bol aj „sociálny darwinizmus, pod ktorým myslel otvorenú brutalitu silnejšieho v boji o život ako princíp pokroku a odporúčal politické reformy pomocou biologických manipulácií“. Jeho „uchvátenie moci“ slúžilo na to, že suspendoval podstatné základné práva Weimarskej ústavy a zaviedol verejný teror. ⁴⁵ Potom vlastne vládol podľa „vodcovského princípu“, v ktorom bola jeho vôľa jediným zákonom. Úspechy vybojoval tým, že vždy bez váhania riskoval vojnu a využil slabosti svojich protivníkov.

Výsledok je známy: prenasledovanie a systematické ničenie Židov, ktorí boli predstavení ako „zlí nepriatelia ľudstva“. Začalo to norimberskými zákonmi (1935) a pogromom 1938 až ku „konečnému riešeniu židovskej otázky“, následkom čoho zahynulo „okolo 5 mil. Židov zo všetkých okupovaných krajín Európy. K tomu pristúpilo o. i. rasistické prenasledovanie Rómov, usmrtenie asi 70 tis. duševne chorých, germanizovanie údajne

⁴² H. Buchheim, Nationalismus. V: RGG (3. A.) IV, s. 1316. Pr RGG (4. A.) 6, s. 67nn.

⁴³ J. Knifka, Nationalismus. V: Evangelisches Lexikon 2 (1998), s. 1398. K tomu dodáva: „Národy sú nepostrádateľné stavebné kamene väčších politických jednôt a organizácií S politicky deficitne socializovanou mládežou sa nedá budovať žiadny štát“.

⁴⁴ Tamže, s. 1314.

⁴⁵ H. Buchheim tu poukazuje na chyby vtedajších vedúcich kruhov: „Občianski konzervatívni koaliční partneri, ako aj predstavitelia obrany, byrokracie a hospodárstva boli by sa ešte hádam mohli zbaviť Hitlera, lebo už boli jasné verejne spáchané zločiny. Že sa to nestalo, zdôvodňuje to najhmataťnejšie politickú spoluvinu vedúcich kruhov Nemecka na nacistickom režime“. RGG IV (3. A.), s. 1319. Pr RGG (4. A.) 6, s. 67nn.

z Nemcov pochádzajúcich Poliakov, barbarské lekárske pokusy na zajatcoch, a smrť státisícov v koncentračných táboroch“.⁴⁶ - Rany po tom nie sú celkom vyliečené ani po vyše polstoročí!

3.2. Komunizmus - diktatúra „klasy“ (triedy)

Kým v nacizme máme „diktatúru rasy“, predstavuje komunizmus „diktatúru klasy“ (triedy). Ako vlastne vznikol, ako pôsobil a čo spôsobil?

Korene komunizmu možno pozorovať vo francúzskej revolúcii a v spoločnostiach, ktoré vznikli po nej (Société des égaux - okolo 1790, Zväz komunistov 1836). Auguste Blanqui bol za násilné prevzatie moci menšiny, ktorá bola sprisahanecky organizovaná. Tieto spoločnosti videli biedu robotníkov a ich cieľom bolo „úzke spojenie komunistických ideí s proletariátom a jeho postupné odlúčenie sa od jednotného frontu demokratického pohybu“, a to zvlášť keď Marx a Engels prišli do kontaktu s týmito skupinami.⁴⁷ V roku 1847 dostali od nich úlohu vypracovať „komunistický manifest“, ktorý potom vytvoril Marx.

Potom vystúpil V. I. Lenin so svojou bojovou skupinou. Žiadal prípravu násilného prevratu a „diktatúru proletariátu“, pod ktorou myslel panstvo stranického vedenia v mene proletariátu; ako svetonázor tzv. dialektický materializmus - monistickú evolučnú teóriu, ktorá vychádza z tézy, že všetka skutočnosť nie je nič iné ako hmota vo svojich rôznych formách; pre budúcnosť dva princípy: Každý podľa svojich schopností, každému podľa jeho výkonu (prvá fáza); každý podľa svojich schopností, každému podľa jeho potrieb (druhá fáza).⁴⁸

Tieto idey mali viesť po Októbrovej revolúcii 1917 ideológiu a aktivity nového štátu, Zväzu sovietskych socialistických republík. Do toho ale prišlo ohrozenie pomocou vojny s nacistickým Nemeckom, ktorú sovietsky štát vyhral s veľkými obeťami v spojení so západnými kapitalistickými štátmi. Po vojne tam prišlo k veľkej výstavbe, ktorá bola podporená tým, že komunizmus prišiel k moci aj v iných štátoch v Európe, Ázii a Amerike. Bola všade zavedená diktatúra stranického vedenia. Dialektický materializmus sa stal vedúcou ideológiou všade vo verejnom živote. Súkromné vlastníctvo ako výrobný prostriedok bolo zrušené, pôda bola kolektivizovaná a zverená

⁴⁶ Tamže, s. 1320n.

⁴⁷ I. Fetscher, Kommunismus und Bolschewismus. V: RGG III (3. A.), s. 1738. Pr RGG (4. A.) 4, s. 1522.

⁴⁸ Tamže, s. 1379n.

roľníckym družstvám. Vo veľkých rozmeroch štartovala industrializácia, zvlášť ťažkého a vojenského priemyslu.

Tento stav trval 40 rokov a do svetovej situácie priniesol ohromné polarizovanie. Bol čas mieru, ale v skutočnosti ľudstvo žilo v „studenej vojne“. Komunizmus priniesol neslýchané odcudzenie s národmi, ktoré zmýšľali inak. A to sa netýkalo len kapitalistických krajín, ale z roka na rok aj komunistickej Číny, ktorej vodcov označili Sovieti ako zradcov. V týchto rokoch boli nielen tisíce ľudí okradnutých o majetok, ale aj pozatváraných do väzenia a pracovných táborov, ba aj nespravodlivo odsúdených a usmrtených. R.1989 prišlo ku kolapsu sovietskeho bloku, a to nie násilne pomocou zbraní, ale spôsobili to politické, ekonomické a sociologické dôvody.

a/ Politické dôvody spočívali v tom, že robotnícka trieda zbadala, že tu vlastne nejde o diktatúru proletariátu, ale o diktatúru pár ľudí, či dokonca jedného človeka, čo nekomunisti videli od začiatku; b/ v sociologickom ohľade načim povedať, že ľudia nežili zle. Každý mal svoju prácu (dokonca: musel ju mať!), bývanie a chleba. Zhubné ale bolo, že sa lož stala pracovnou metódou a aj robotník sa naučil klamať. Okrem toho mal veľmi málo slobody a preto aj tým menej iniciatívy, pretože sloboda a iniciatíva stoja v priamom pomere: ľudia si navykli na lajdáctvo; c/ ekonomicky to vyzeralo tak, že vláda musela nájsť niekde peniaze pre ľudí - pre ich prácu, bývanie, výživu -, a tak ich našla v tom, že síce stavala objekty, ale veľmi zlej kvality, a o ich údržbu sa nestarala; že produkovala stroje, ale pre nedostatok kontaktov s cudzinou docielila len veľmi nízku úroveň; že sa starala o výstavbu, ale nie o prírodu a ekológiu.

3.3 Kapitalizmus - diktatúra „kasy“ (financií)

Pri našich úvahách chceme teraz poukázať na knihu „The Crisis of Global Capitalism“ od George Sorosa.⁴⁹ Autor, veľký finančník Ameriky, vraví v tomto diele asi toto: Marx a Engels pred 150 rokmi analyzovali veľmi dobre kapitalistický systém, ale liek, ktorý predpísali, bol ešte horší ako choroba sama. Dnes však hrozí to, že z dejín stiahneme nesprávne dôsledky. „Tento raz nebezpečenstvo neprichádza z komunizmu, ale z (...) globálneho kapitalizmu“. Komunizmus anuloval marketingový mechanizmus a uviedol kolektívnu kontrolu všetkých ekonomických aktivít. Fundamentalistický kapitalizmus sa

⁴⁹ George Soros, Kríza globálneho kapitalizmu. (Bratislava 1999) = The Crisis of Global Capitalism (New York 1998).

pokúša anulovať kolektívne rozhodnutia a zaviesť panstvo marketingových hodnôt nad všetkými politickými a spoločenskými hodnotami“.⁵⁰

Podľa autora sú oba extrémny zlé. Potrebujeme rovnováhu medzi politikou a obchodom. „V prítomnosti máme nerovnováhu medzi osobným rozhodnutím, ktoré je určované obchodom, a medzi kolektívnym rozhodnutím, ktoré je ovplyvnené politikou. Máme globálnu ekonomiku bez globálnej spoločnosti.“ Týmto nechce autor kapitalizmus odstrániť. „Chcem len globálny kapitalistický systém uchrániť pred sebazničením“, a to v „otvorenej spoločnosti“, ktorá pozná a zachováva túto rovnováhu medzi obchodom a kontrolou. „Keď ale jestvujú kolektívne záujmy, ktoré prekračujú hranice štátov, potom suverenita štátov musí byť podriadená medzinárodným zákonom.“⁵¹

G. Soros hovorí, že po kolapse sovietskeho systému stratila „otvorená spoločnosť“ (prízvukujúca slobodu, demokraciu a zákon) príťažlivosť ako organizačný princíp, pretože sa tu objavil globálny kapitalizmus. Ale „kapitalizmus, ktorý sa opiera výlučne na moc obchodu, predstavuje pre spoločnosť iný druh nebezpečenstva... Dnešný obchodný fundamentalizmus je väčšie ohrozenie pre otvorenú spoločnosť ako všetky totalitárne ideológie“.⁵² Soros chce zriadiť „otvorenú spoločnosť“, lebo v prostredí globálnej ekonomie máme len slabú politickú organizáciu spoločnosti. „Nie sme vstave zachovať mier a zamedziť prechmaty na finančných trhoch. Bez kontroly sa ekonómia zrúti“.⁵³ Obchodné hodnoty v dnešnom čase získali taký význam, ktorý leží za hranicou účelnosti a únosnosti. „Musia jestvovať aj iné hodnoty, ktoré nesú spoločnosť a udržujú ľudský život.“⁵⁴

Nakrátko to možno zhrnúť takto: Globálny kapitalizmus je ešte horší ako bol totalitárny komunizmus, a diktatúra „kasy“ je ešte osudnejšia ako bola diktatúra „klasy“. To možno badať na jeho následkoch. Z nich na prvom mieste stojí konzum. Ľudia v komunizme a v Treťom svete trpeli a trpia nedostatkom životne potrebných vecí. Majú málo tovaru a ktorý majú, je zlej kvality.

⁵⁰ G. Soros, *Kríza* (1999), s. 26.

⁵¹ Prítom je zaujímavé, že „najväčšia opozícia tejto myšlienky prichádza z USA, ktoré ako jediná superveľmoc mie sú . ochotné podriať sa nejakej internacionálnej autorite“, G. Soros, *Kríza* (1999), s. 27n.

⁵² Tamže, s. 21. Pr aj J. Stott, *Issues* (1990), s. 40: „Kapitalizmus priťahuje, lebo povzbudzuje individuálnu ľudskú iniciatívu a podnikavosť, ale aj odpudzuje, lebo zdá sa, že sa nestará o to, že slabí podliehajú dravej súťaži, ktorú on vytvára. Socializmus priťahuje na druhej strane, lebo má veľký súcit s chudobnými a slabými, ale aj odpudzuje, lebo sa zdá, že sa nestará, že individuálna iniciatíva a podnikanie sú pridúšané veľkou vládou, ktorá to spôsobuje“.

⁵³ G. Soros, *Kríza* (1998), s. 19.

⁵⁴ Tamže, s. 67

Na niektorých územiach je to veľmi biedne a na niektorých ľudia umierajú od hladu. Naproti tomu v blahobytných krajinách je prebytok tovaru. Tam je cieľom svetového hospodárstva: mať viac, ako potrebujeme.

To má však fatálne dôsledky. Na jednej strane to predstavuje pôžitok ako ideál. To je proti historickej skúsenosti, ktorá ukazuje, že naše šťastie je len v tom, že robíme druhých šťastnými. A štatistika nám ukazuje, že viac ľudí zomiera na presýtenie ako na hlad. Tu ležia aj korene, že alkohol a drogy získali v dnešnom svete taký veľký význam. Ich producenti by nemohli existovať, keby ich iní ľudia nežiadali. Potom ilegálny obchod kvitne a ľudstvo zomiera - pre túžbu po šťastí!

Na druhej strane môžeme tu odokryť aj korene kriminality. Globalizmus v podstate pozná len zákon obchodu. Hlavná otázka sú peniaze, všetky ostatné hodnoty sú im podriadené a tak vedľajšie. Potom však čo robí „kasa“ vo veľkom, to robí „masa“ v malom. Aj ona chce mať veci - to je cieľ a prostriedky sú odtiaľ, kde sú. Kde sa k tomu ešte oslabí aj vplyv kresťanstva, je katastrofa dokončená. Kriminalitu nemožno zvládnuť políciou a väzením, lebo tie sa kľžu len po povrchu a liečia len následky, nie príčiny. Tu môže priviesť zvrat len premenené zmýšľanie.

Hádam tuto leží prameň aj ekologickej krízy. Príkladov je mnoho, chceme však ukázať aspoň na niečo: Sahelová zóna. V Afrike sa nachádzajú krajiny južne od Sahary, v ktorých prší už roky len veľmi máličko alebo vôbec už neprší. Masmédiá priniesli otrasné svedectvá o tamojšom hlade. Ľudia tam museli zabíjať dobytok a sťahovať sa do iných krajín. Pritom sa ale zistilo, že medzi týmto zjavom a rúbaním lesa v Amazanskom pralese jestvuje priamy súvis. „V Brazílii sa rúbu stromy a v Afrike prestáva pršať. Tak hrozí nevinným ľuďom vymretie, a to len preto, aby sa zaistilo mäso pre ľudí, ktorí by boli omnoho zdravší, keby nejedli tak veľa... V Brazílii sa rúbu stromy, my jeme hamburgery a v Afrike sa mení klíma, ktorá usmrcuje ľudí“.⁵⁵

3.4 O „rase, klase, kase“ - passé?

Možno tento neblahý stav uzdraviť a teda urobiť „passé“ - minulosťou? Nie je to také jednoduché. John Stott hovorí dobre, keď vraví o socializme a kapitalizme: „Jeden i druhý môžu oslobodzovať, ale aj utláčať“.⁵⁶ Náprava je v tom, že silnejšie krajiny by museli dať slabším krajinám príležitosť zaradiť sa do medzinárodného života a poskytnúť im tak „pomoc k svojpomoci“, a

⁵⁵ T. Campolo: How To Rescue the Earth. Nashville 1992.

⁵⁶ Potom používa pekný žart: Vraj „rozdiel medzi kapitalizmom a socializmom je v tom, že v kapitalizme vykorisťuje človek človeka a v socializme je to naopak“. J. Stott, Issues (1990), s. 40.

slabšie krajiny by museli takúto možnosť uchopiť vynaložením potrebných síl a obetí - výchovou vlastných podnikateľov a pracovníkov.⁵⁷ Ak monopoly v chudobných krajinách vo vlastnom záujme brzdia a zastavujú iniciatívu tamjšieho priemyslu, tak sa to môže označiť ako nová kolonizácia. Niektoré krajiny naozaj už aj hľadajú riešenie tohto problému v socialistickom spôsobe života.⁵⁸

Aj pojmu „odcudzenie“ by sa musel dať vlastný obsah. To je fakt, že v komunizme jestvovalo odcudzenie, ktoré kolektivizácia neodstránila, ale ešte rozmnožila. Ale aj v kapitalizme sa odcudzenie nachádza znova. Jednak v konzume a jednak v práci, ktorá sa koncentruje na produkciu a zisk bez toho, aby dbala, či sa robotníci v práci môžu realizovať ako ľudia. Šlo by to, ak by človek bol cieľom práce a nielen jej prostriedkom. Tu by sa musela hospodárska sloboda viazať na zákonný poriadok.⁵⁹

Na prekonanie nebezpečenstva diktatúry kapitálu by prispelo aj oddĺženie najchudobnejších krajín. Globalizácia sa u nich pociťuje ako vykorisťovanie. Zásada, že sa dlhy musia platiť, sa nemôže zrušiť. „Ale nemôže sa vynútiť také platenie, ktoré by viedlo k drastickým politickým krokom a celé národy by uvrhlo do hladu a zúfalstva... V takýchto prípadoch je nutné hľadať spôsob, ako dlhy zmierniť, posunúť alebo odpustiť.“⁶⁰ K tomu ešte prichádza aj potreba pomoci pre tých, ktorí potrebujú rekvalifikáciu aby sa ľudia nevytláčali ešte ďalej na okraj spoločnosti a tak vznikol „štvrtý svet“, svet utláčaných a ukrižovaných, ktorý konečne donesie nezdar aj tým, ktorí žijú v blahobyte.⁶¹

Tu by sa zišlo pripraviť dôkladnú analýzu aj hrozivého prejavu terorizmu. Nemôžeme s ním prirodzene súhlasiť. Ale kde „štvrtina svetovej populácie je nadmerne blahobytná, kým druhá štvrtina musí niesť ťaživú chudobu“ a kde multinacionálne koncerny obmedzujú miestnu iniciatívu a stavajú sa proti hlbším zmenám v ich krajinách⁶², možno pochopiť extrémne riešenie v terorizme, ktoré tiež nemôže viesť k riešeniu, lebo je to „diktatúra skazy“.

⁵⁷ Einfacher Lebensstil (1980), bod h.

⁵⁸ Aj Ján Pavol II. sa stavia „rozhodne negatívne“ proti kapitalizmu, keď sa pod ním rozumie systém, v ktorom hospodárska sloboda nie je viazaná na zákonný poriadok a keď hospodárska sloboda je vlastná podstata slobody. Centesimus annus (1992), s. 79, § 42.

⁵⁹ Centesimus annus (1992), s. 68, § 36.

⁶⁰ Tamže s. 64, § 33.

⁶¹ (Douglas Johnston - Cynthia Sampson, ed.), Religion - The Missing Dimension of Statecraft. Oxford University Press 1994, s. IX.

⁶² Evanjelikálny záväzok k jednoduchému životnému štýlu (1980), bod g, f.

4. NÁRODY V PRÍTOMNOSTI A BUDÚCNOSTI

4.1 Tvorcovia pokoja

Cirkvi v bývalej NDR. - Ukazuje sa, že nie je primerané „uložiť“ náboženstvo do personálnej oblasti“ pre ich vzájomnú prepletenosť.⁶³ Príkladom toho je bývalá Nemecká demokratická republika. Ako sa zdá, všetko tu šlo najprv osobnou cestou. Na základe rokovania kardinála Casaroliho s K. Gysim, východonemeckým veľvyslancom v Taliansku, cirkev v NDR, dostala katolícka cirkev okolo 1970:

Väčšiu slobodu, vrátane práva stavať kostoly v nových sídliskách. „Zdá sa, že Gysi hral dôležitú, hoci nepozorovateľnú rolu pri štarte východonemeckej revolúcie“,⁶⁴ ktorej sa potom zúčastnili aj evanjelické cirkvi a pokojnou cestou pomohli k odstráneniu komunistického diktátu.

Cirkev v Mozambiku. - Mozambik, bývalá portugalská kolónia, dosiahla samostatnosť po r. 1957. Niekoľko rokov nato sa však priklonila k marxistickej politickej orientácii. Jej susedná krajina, Zimbabwe, cítila sa tým ohrozená, a tak vypukla vojna medzi nimi, ktorá „v priebehu nasledujúcich 10 rokov si vyžiadala strašnú daň: skoro 1 milión ľudí stratilo život, ďalších 4,5 mil. bolo vyhnaných alebo stratili svoj domov a škody na majetku a infraštruktúre obnášali okolo 15 miliárd USD“. ⁶⁵ Nový prezident Joachim Chisano spozoroval, že túto biedu môže ukončiť len vyjednávanie. Na jeho návrh začala katolícka a protestantská cirkev vyjednávania s cieľom dosiahnuť zmierenie a pokoj. Všetko to potom bolo kryté medzinárodnými inštitúciami. „Takouto spoluprácou oficiálnych a neoficiálnych diplomatov bolo možné uskutočniť cieľ mierového procesu“. ⁶⁶

Cirkev v Južnej Afrike. - Na prípade Južnej Afriky možno vidieť ohromnú zmenu teologických pozícií cirkvi Dutch Reformed Church. Otázka, o ktorú šlo, bola rasová odluka. Na začiatku bola práve reformovaná cirkev, ktorá hrala ústrednú rolu v teologickom zdôvodnení Apartheidu. Využila na to zvlášť stavbu „babilonskej veže“ a tvrdila, že to bolo Božie rozhodnutie, aby ľudia žili oddelene. Potom cirkev revidovala toto učenie (1960), aby nakoniec (1990) aj spolu s inými cirkvami povedala, že „Apartheid stojí v priamom konflikte s fundamentálnymi zásadami kresťanskej tradície“. ⁶⁷ „Dutch Reformed Church

⁶³ (Doughlas Johnston a Cynthia Sampson, ed.), Religion - the Missing Dimension ... (1994), s. 319.

⁶⁴ Tamže s. 319.

⁶⁵ Tamže s. 327.

⁶⁶ Tamže s. 328n.

⁶⁷ Tamže s. 311n.

so svojou otáznou interpretáciou a tradičnou rečou slúžila najprv na to, aby vytvorila podmienky pre rasistický boj v Južnej Afrike a legitimovala ho, potom však opačne na to, aby tieto podmienky napravila a nakoniec aby vytvorila podmienky pre spravodlivý mier“.⁶⁸

4.2 Nevyriešené biedy prítomnosti

Izrael. - Vyše 20 storočí žili Židia v diaspore, často v getách, pretože boli totálne odlišní od svojho okolia pre svojho Boha, svoj Zákon a svoje zvyky. Hoci svoju reč väčšinou pozabúdali, predsa len nesplynuli s inými národmi. Vždy boli niečo extra so svojím postojom, ale aj so svojou vrodenu inteligenciou, ba genialitou. Bolo to až do tej miery, že sa iné národy cítili nimi ohrozené. Konečne ich označil Hitler za nepriateľov ľudského pokolenia vôbec a tvrdil, že sa musia likvidovať, keď chce ľudstvo prežiť. Potom prišlo ku „konečnému riešeniu“ a v holokauste.

Je otravné čítať, že po skončení vojny tí Židia, ktorí ju prežili, nevedeli vlastne, kde by mohli odísť bývať. V starých miestach a mestách, kde predtým žili, buď nemali nikoho alebo žilo tam tak málo Židov, že nemohli dúfať, že tam znova vznikne židovská komunita.⁶⁹ Tak sa stalo, že Židia, ktorí po útrapách v koncentračných táboroch zostali žiť, nesmeli odísť do Palestíny, ale boli zadržaní a na niektorých ostrovoch v Stredozemnom mori sústredení zase tiež len v akýchsi koncentračných táboroch. Napriek tomu sa im podarilo odtransportovať deti i niektorých dospelých do Palestíny na starých lodiach a lietadlách pomocou nejakej lesti. Pracovalo sa tiež aj na diplomatickej úrovni a docielilo sa, že r. 1948 bol vedľa palestínskeho štátu založený aj židovský štát, Izrael.⁷⁰

Jeho dejiny sú pohnuté. Od prvého dňa musel Izrael bojovať proti presile arabských susedov, ktorí ho chceli „zatlačiť do mora“. Každý preto musel byť bojovníkom, vrátane žien a detí. Museli zriadiť svoje poľnohospodárstvo a priemysel a vystavať nové sídliská a opevnenia. R. 1967 bolo to tak ďaleko, že sa arabské štáty rozhodli pre druhé „konečné riešenie“. Potom prišlo k tzv.

⁶⁸ Tamže s. 312.

⁶⁹ Paul Johnson, Dějiny židovského národa (Praha 1995, s. 503) sa zmieňuje o tom, že v meste Brest v Litve (kde sa mimochodom narodil Menachem Begin) žilo pred vojnou asi 30 tis. Židov, v r. 1944 už to bolo len 10.

⁷⁰ 29. nov. 1948 vyhlásila Organizácia spojených národov jeden židovský a jeden arabský štát v Palestíne a v Jeruzaleme medzinárodnú zónu, pričom hlavnú rolu pri tomto rozhodnutí nehralo ani Anglicko ani USA, ale Sovietsky zväz, pretože podľa jeho nádeji sa Izrael mal stať socialistickým štátom. Vyhlásenie o nezávislosti prečítal Ben Gurion 14. mája 1948 v múzeu v Tel Avive. Pz Dějiny židovského národa (1995), s. 501-513, zvlášť s. 506nn.

„šesťdňovej vojne“ a Izrael sa napriek obrovskej nepriateľskej presile stal víťazom.

Lenže: skutočne víťazom? Je pozoruhodné, že práve vojenský vodca v „šesťdňovej vojne“, Jicchak Rabin, ako ministerský predseda spoznal, že trvalý mier sa zbraňami nedá ani zdôvodniť, ani udržať. Chcel vyjednávať a urobil aj isté plány s arabskými krajinami. Potom bol však zavraždený (1995). Po ňom prišiel Benjamin Netanjahu, pre ktorého bol Jeruzalem nedotknuteľný a nesmie sa rozdeliť. Jeho meno znamená síce „darovaný od Boha“, ale - ako to vidia aj úzki priatelia Izraela - tento „od Boha darovaný“ nie je „žiadnou zárukou pokojnej budúcnosti Izraela, lež iba stupňuje pôrodné bolesti príchodu Mesiáša“.⁷¹ Podobne sa to má aj s premiérom Arielom Šaronom.

V poslednom čase Amerika tlačí na to, aby Izraelci a Arabi urobili isté kompromisy a zmluvy. Ale Jeruzalem nie je ani v Amerike, ani v Európe, ale v Oriente a tam panujú iné zvyky, v ktorých je ťažko sa vyznať. Ani my nemáme žiadne recepty a nechceme zneužívať Bibliu na ospravedlnenie Izraela, ako to niektorí robia. Budúcnosť Izraela nevidíme v jeho panstve nad Palestínou, ale v jeho zmierení s Arabmi a v mierovej koexistencii.

Balkán. - Bývalá Juhoslávia pozostávala z viacerých krajín, ktoré držala násilne spoločne komunistická moc. Po r. 1989 chceli sa stať samostatnými, kým vláda v Belehrade chcela udržať „Veľké Srbsko“. Prišlo potom k etnickým čistkám, ktoré si vyžiadali veľké obete. Pritom pravoslávna cirkev v Belehrade podporovala myšlienku „veľkého Srbska“, kým katolícka cirkev v Záhrebe bola za samostatnosť národných štátov. Nakoniec vedúci oboch cirkví odsúdili etnické čistky a „rúhavé zničenie cirkevných domov a svätých miest“. Pomocou ekumenickej Svetovej rady cirkví a katolíckej Európskej biskupskej konferencie sa podarilo zastaviť boje, takže niektoré krajiny zostali v Juhoslovanskej republike, niektoré sa stali samostatnými (Slovinsko, Chorvátsko a iné).⁷²

Veľké problémy vznikli však v provincii Kosovo, ktorá patrila k Srbsku, ale sa chcela osamostatniť. Je to teritórium s mnohými problémami. Jednak etnickými: Srbovia a Albánci, potom náboženskými: pravoslávni a moslimovia, napokon historickými: pôvodní obyvatelia a prisťahovalci. Hlavný problém je v tom, že pred druhou svetovou vojnou tu žilo údajne 90% Srbov a len 10% Albáncov, dnes je ten pomer práve obrátený. Srbi sa stali menšinou práve v krajine, ktorú pokladajú za kolísku svojho národa. Vyzerá to tak, že sa Albánci presádzali tým, že mali početné rodiny (10 detí a viacej) a

⁷¹ Ludwig Schneider, 30 let sjednoceného Jeruzalema. Ostrava 1997, s. 26.

⁷² D. Johnston: Looking Ahead. V: (Johnston – Sampson, ed.), Religion (1994), s. 324.

potom kupovali pôdu od Srbov - pravdepodobne za finančnej podpory moslimov z arabských štátov a s použitím násilia voči Srbom. Nakoniec Srbi videli riešenie len v tom, že sa siahli k etnickým čistkám, v ktorých zavraždili mnoho tisíc nevinných ľudí. Všetko šlo tak ďaleko, že muselo zasiahnuť NATO, aby umožnilo návrat Albáncom. K mieru však neprišlo, pretože dnes sa chcú pomstiť Albánci. Dvere k budúcnosti sú ešte zavreté a nikto nevie, ako to dopadne.⁷³

Severné Írsko. - Podľa D. Johnstona sú tu ekonomické disproporcie, rivalizujúce nacionálne záujmy a rôzne politické ciele. Katolíci chcú unionovaný štát bez Angličanov, kým protestanti majú obavy, že ich katolíci pohltia v unionovanom štáte. Na oboch stranách je mnoho podozrení, ktoré vedú k mnohým násilným pomstivým aktom. Jestvujú však aj aktivity, v ktorých sa vedú pokusy priviesť obe strany k vyjednávaniu. Doteraz bolo tu len málo pokroku. R. 1993 sa pokúšali britský a írsky ministerský predseda navrhnúť plán o plebiscite o Severnom Írsku, ale ten padol pre podozrievanie o britských motívoch. Iná iniciatíva priniesla krátky pokoj zbraní (3 mesiace). Napriek tomu cirkevní vedúci pokračovali vo mierových snahách.⁷⁴ Dobrú prácu tu robí Corrymeela Peace Center, ktorý zhromažďuje katolíkov a protestantov k vyjednávaniu o zmierení. Podľa D. Johnstona zostáva tu paradox, „že kresťanské osobnosti sa síce usilujú o mier, ale necirkevní analytici pokladajú náboženské inštitúcie za veľkých podnecovateľov stálych nepokojov“. Podľa neho je Severné Írsko príkladom toho, že náboženstvo môže byť pomocou na zakončenie nepriateľstva ako aj zdrojom konfliktov. „Cirkevi sa stali zajatcami svojich tradícií ... a monokultúry“.⁷⁵

Terorizmus. - Najväčším problémom sa stal však svetový terorizmus a globalizmus a spôsob, ako im účinne, ale morálne čeliť, lebo na to nestačia už zásady „spravodlivej vojny“, ako sa ukazuje.

5. ZÁVER: POLITICKÁ DIAKONIA

Politika znamená „tvoriť pravidlá ľudského spolužitia a presádzať ich v živote.“ To musia robiť politici, ale aj cirkev ich v tom musí podporovať. Ktoré možnosti podľa všetkého má?

⁷³ Tamže.

⁷⁴ J. Stott, *Issues Facing Christianity Today* (1990), s. 11.

⁷⁵ Pr Ch. E. Jefferson, *Ježišův charakter* (Praha 1947 = *The Character of Jesus*): „Jednou z úlohou NZ je priniesť nám nové zjavenie hnevu... Moc lásky a moc hnevu sú tu spojené... Pri Ježišovi vidíme, ako vyzerá normálny človek... Jedno z poľutovaniahodných znamení prítomnosti je neschopnosť opravdivého hnevu“ (s. 215nn).

a/ Môže vytvoriť spoločenskú mierovú alternatívu. - Ježiš jej umožnil zmierenie s Bohom, a tak mohla začať žiť spolu s ním a so súrodencami v jednej rodine, v ktorej nie sú rozdiely „ani rasy, ani klasy, ani kasy“, len „spoločenstvo spásy“. Ak cirkev taká nie je, ba ak sama z cirkevnických a iných dôvodov je zdrojom sporov, kladie do cesty najväčšiu prekážku národom, aby ju uznali ako ukazovateľa sociálneho a politického spolužitia, čo nás hlboko zahanbuje.

b/ Môže znova objaviť charizmu politiky. Ako vidíme v Písme, máme Božích mužov, ktorí boli politikmi aj podľa dnešných meradiel, ako Jozef, Daniel, Mordechaj. Ale starozmluvní proroci a novozmluvní autori mali aj charizmu politiky a urobili dobré služby pre Boží ľud pozitívnou službou i svojou kritikou. Máme ich napodobovať a nestratiť ani spojenie s Bohom ani otvorenosť voči svetu a vytvoriť cirkev, ktorá - obrazne povedané – udržuje čistotu vo vnútri, ale nezanedbáva ani dezinfekciu vonku a vedľa duchovných chorôb nevyučuje ani politické bóle.

c/ Môže použiť svoje právo a dať veciam pravé mená. To vyžaduje, aby prestala hovoriť: „My sa nemiešame do politiky“, lebo aj nemiešanie sa je miešanie. Máme kladné prípady, kde Boží svedkovia dávali nespravodlivosti pravé meno (starozmluvní proroci, Ján Krstiteľ, Ježiš, apoštoli). Sú aj negatívne prípady, kde cirkev musela vyznávať, že proti nepravosti neprotestovala alebo neozvala sa hlasnejšie. To nás učí, že voči nepravú a zlu nesmieme byť „nemé psy“ (Iz 56,10).⁷⁶

d/ Môže účinkovať v sporoch medzi národmi. Niektoré prípady nás učia, že cirkvi sú vstave to robiť, keď protivníkov zvolávajú spolu, dajú im priestor na rozhovor a možno aj určité návrhy pre spravodlivé a pokojné riešenie (tak napr. Južná Afrika!). Takíto tvorcovia pokoja sú v Kázni na vrchu prehlásení za blahoslavených. Ich konanie má nedozerané následky na ich evanjelizačnú činnosť.

e/ Môže mať vieru, že takáto politická diakonia má budúcnosť. Dnes je svet rozdelený, národy sú navzájom rivalizujúce skupiny. To je výzva pre kresťanov, aby sa stali poslami Kráľa pokoja. On už založil svoju ríšu, ale my musíme fungovať ako soľ zeme a svetlo sveta a nakvasiť svoje okolie dobrou správou o zmierení. V tejto práci je nielen nádej sveta, ale aj budúcnosť cirkvi.

⁷⁶ Naznačili sme to pri poukaze na situáciu v Nemecku, kde rázne kroky premeškali nielen vedúce politické a hospodárske kruhy (pr H. Buchheim, RGG IV, s. 1738), ale aj niektorí vynikajúci cirkevní svedkovia vyjadrili svoju ľútosť nad tým, že sa nacizmu neprotivili skôr, ráznejšie a organizovanejšie (napr. M. Niemöller).

f/ Môže držať rovnováhu s evanjelizáciou. Videli sme aj príklady, že niektoré skupiny sa venovali sociálnej práci, ale potom zabudli, že je to len jedna časť nášho poslania. Prvotne nie sme tu na to, aby sme sýtili hladných, uzdravovali chorých a mierili rozvadených. To všetko môžeme a musíme robiť, ale len ako dôsledok toho, že žijeme v mieri ako jedna rodina a tento mier neponechávame len pre seba, ale ho ponúkame aj svetu okolo seba. Nakoniec vieme, že žijeme v predbežnom svete a nové nebo a novú zem, na ktorej prebýva spravodlivosť, očakávame vtedy, keď príde Ježiš dokončiť to, čo započal svojou obeťou na kríži.

Hans Küng a dialog náboženství

Pavel Hošek

HANS KÜNG AND THE DIALOGUE OF RELIGIONS

In this article the author focuses on the particular theology of religions as it is proposed by the non-conformist Catholic theologian Hans Küng. Küng has gone through a significant development in his thinking on non-Christian religions. In his early writings he presents a theory of religions which is not far from the standard Roman Catholic inclusivistic theology of religions. Later he incorporated some elements of the pluralist outlook. He argues very strongly for interreligious dialogue. For this dialogue he suggests a particular methodology, including evaluative criteria and a combination of theological and comparativist perspectives. Christians should take initiative in dialogue with religious others. It is not just about intellectual exercise or mutual exchange of ideas. The main focus of dialogue should be establishing peace and justice around the world. In other words, Küng suggests that the main reason for interreligious dialogue and cooperation is the situation of contemporary world, with its ecological crisis, social injustice and other kinds of structural evil. Küng sees mutual dialogue and cooperation among religions as the only alternative to mutual xenophobia, animosity and eventually war.

Jednou z nejvýznamnějších postav mezináboženského dialogu současnosti je bezesporu kontroverzní katolický teolog Hans Küng.¹ Abychom získali ucelenou představu o jeho pojetí vztahu křesťanství a jiných náboženství, musíme se důsledně zabývat jeho originální teologickou tvorbou: Küngova stanoviska nejsou totiž odvoditelná z oficiálních vyjádření učitelského úřadu římskokatolické církve, jako je tomu u konzervativnějších katolických bohoslovců.² Küng si vůči prohlášením Magisteria zachovává vnitřní odstup a svobodu (nezřídka je dokonce ostře kritizuje a problematizuje).³ Küngovo pojetí mimokřesťanských náboženství tedy nezapadá přesně do souřadnic

¹ Kontroverzní proto, že od roku 1979 Küng jak známo z rozhodnutí Kongregace pro nauku víry nesmí přednášet na katolických teologických učilištích (tj. byla mu odebrána *missio canonica*).

² G. Richards označuje Künga za typicky „liberálního katolíka“, RICHARDS, G.: *Towards a Theology of Religions*, Routledge, London, 1989, s. 53.

³ Viz např. KÜNG, H. – CHING, J.: *Křesťanství a náboženství Číny*, Vyšehrad, Praha, 1999, s. 54, 232, 237-8, dále: KÜNG, H.: *Světový étos pro politiku a hospodářství*, Vyšehrad, Praha, 2000, s. 168, 173, 188. O svém složitém, ale přece zásadně kladném (ač kritickém) vztahu k římskokatolické církvi hovoří Küng v knize *Být křesťanem*, CDK, Brno, 2000, s. 273n, a také v práci *Katolická církev. Stručné dějiny*, která vyšla na Slovensku (Slovart, Bratislava, 2003).

vytyčených dokumenty II. Vatikánského koncilu (ač Küng sám z pověření papeže pracoval od r. 1962 jako teologický konzultant při přípravě těchto dokumentů). Küng se také ostře vymezuje vůči pojetí Karla Rahnera⁴, dalšího ideového otce výnosů II. *Vaticana* ohledně mimokřesťanských náboženství. Rahnerovu tezi o stoupencích jiných náboženství jakožto „anonymních křesťanech“ rezolutně odmítá a kritizuje ji jako nevídaný kompliment a snahu o "přemožení objetím".⁵ Kde tedy Küng sám stojí v otázce mezináboženského dialogu?

Ve svých knihách se Küng vyjadřuje kriticky ke všem třem základním alternativám teologického pojetí mezináboženských vztahů: exklusivismus („jen mé náboženství je pravé“) odmítá jako naprosto neudržitelný postoj a ostře kritizuje vlastní církev za někdejší teologii v duchu slavného Cypriána sloganu „mimo církev není spásy“. Volá své souvěrce k posunu od ekklesiocentrického pojetí jiných náboženství k pojetí teocentrickému.⁶ Inklusivismus („náboženství mají podíl na pravdě, jen mé náboženství ji však vyjadřuje plně, tj. normativně“) kritizuje jako apriorní předpoklad vlastní nadřazenosti, který často znemožňuje autentický dialog. Pluralismus („všechna náboženství jsou si rovna“) odmítá jako lacinou rezignaci na otázku pravdy.⁷

Kam tedy Künga samotného zařadit? Osobně souhlasím s těmi kritiky jeho díla, kteří jej řadí mezi inklusivisty⁸, ačkoli v této věci je u Künga patrný vývoj směrem k některým důrazům pluralistického paradigmatu.⁹ Küng (v duchu katolického pokoncilního inklusivismu) hovoří o stoupencích jiných náboženství jako o křesťanech *in spe*, kteří se mají stát křesťany *in re*, jako o Božím lidu *de iure*, který se má stát Božím lidem *de facto*¹⁰, o spásonosné hodnotě jiných náboženství hovoří jako o "řádné" cestě spasení a zakládá tuto myšlenku na všeobecném Božím zjevení.¹¹ Křesťané jakožto příjemci

⁴ Např. KÜNG, H.- von STIETENCRON, H.: *Křesťanství a hinduismus*, Vyšehrad, Praha, 1997, s. 78.

⁵ Např. Küng, *Být křesťanem*, 43.

⁶ A to v duchu Ježíšových slov „Duch vane, kam chce“, tedy i mimo sféru církve, viz KÜNG, H.: *Co je církev*, Cesta, Brno, 2000, s. 86, k této Küngově myšlence viz Richards, *Towards a Theology of Religions*, 54.

⁷ KÜNG, H.: *Světový étos. Projekt*, Archa, Zlín, 1992, s. 97-98.

⁸ Tak např. KNITTER, P.: *Hans Küng's Theological Rubicon*, In: SWIDLER, L.: *Towards a Universal Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll, New York, 1988, s. 228. Knitterovi se Küngův inklusivismus nelíbí a považuje jej za nebezpečný. Podobně Richards kritizuje skrytý předpoklad nadřazenosti v Küngově inklusivismu, Richards, *Towards a Theology of Religion*, 60, 109, Race chválí Künga za to, že jeho inklusivismus je mnohem skromnější a pokornější než inklusivismus Rahnerův, viz RACE, A.: *Christians and Religious Pluralism*, SCM Press, London, 1983, s. 63.

⁹ Sinkinson hodnotí Küngovu teologii náboženství jako velmi blízkou pluralismu, viz SINKINSON, Ch.: *The Universe of Faiths*, Paternoster Press, Carlisle, 2001, s. 166. Knitter též uznává Küngův posun blíže k pluralistickému paradigmatu, a to právě vlivem osobní mnohaleté zkušenosti mezináboženského dialogu, viz Knitter, *Hans Küng's Theological Rubicon*, 228.

¹⁰ Viz k tomu Richards, *Towards a Theology of Religions*, 57.

¹¹ Viz K tomu Richards, *Towards a Theology of Religions*, 54.

zvláštního zjevení se pak těší „mimořádné“ cestě spasení.¹² Küng kritizuje protestantské teology (mj. Světovou radu církví) za jejich rozpaky v otázce zaujetí jasného stanoviska ohledně spásy jinověrců.¹³ Pro Künga je třeba se zde jednoznačně vyslovit: jinověrci *jsou* zahrnuti v Božím plánu spásy. Küng tedy (zdá se) není až tak vzdálen od církevního pravověří, ba ani od koncepce anonymních křesťanů, kterou kategoricky odmítá¹⁴ - to je mu vytykáno některými kritiky. Podle P. Knittera, katolického stoupence pluralismu, se Küng stále drží jedinečnosti a výlučnosti Krista a nemá tudíž odvahu „překročit teologický Rubikon“¹⁵ a přijmout pluralistické paradigma. Küng ovšem není v žádném případě čítankovým příkladem inkusivisty. Inkusivistické pojetí drží zcela předběžně a nedogmaticky. Namísto všezahrnujících teorií a systémů navrhuje pokornou a trpělivou práci na poli mezináboženského dialogu, a to v duchu „globálního ekumenického povědomí“.¹⁶ Jak si Küng tuto práci představuje a v čem spatřuje specifickou roli křesťanství?

Poté co označil všechna tři standardní pojetí mezináboženských vztahů (exklusivismus, inkusivismus, pluralismus) za nevyhovující¹⁷, navrhuje začít skromněji - a to hledáním kritérií, která by v rámci mezináboženského dialogu platila obecně: Küng navrhuje 2 obecná a jedno specificky křesťanské kritérium:

1) kritérium původu¹⁸ - všechna náboženství by měla být poměřována vlastním počátkem, tedy normativní zakládající událostí či tradicí (Bible, Korán, Bhagavadgíta, etc.).

2) etické kritérium¹⁹ - kritériem pravosti každého náboženství by měla být lidskost (*humanum*), tedy otázka, co v dané tradici napomáhá a co naopak brání lidskosti.

3) specificky křesťanské kritérium²⁰: v křesťanství je třeba vše poměřovat z hlediska "kristovského principu" - zda to či ono odpovídá duchu Ježíše Krista.

Vedle těchto kritérií Küng navrhuje kombinaci dvojí perspektivy²¹: 1) zevnějšku - tj. z pohledu religionisty, a 2) zevnitř - tj. z pohledu vlastní tradice.

¹² Toto Küngovo pojetí analyzuje ANDERSON, N.: *Christianity and World Religions*, IVP, Leicester, 1984, s. 24, a také Race, *Christians and Religious Pluralism*, 50.

¹³ KÜNG, H.: *What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology*, In: SWIDLER, L.: *Towards a Universal Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll, New York, 1988, s. 235. Odpověď na tuto Küngovu kritiku nabízí Anderson, *Christianity and World Religions*, 147nn.

¹⁴ Tak soudí Knitter, *Hans Küng's Theological Rubicon*, 228.

¹⁵ Knitter, *Hans Küng's Theological Rubicon*, 224, 227.

¹⁶ Küng, *Křesťanství a hinduismus*, 11.

¹⁷ Küng, *Světový étos. Projekt*, 77-79.

¹⁸ Küng, *Světový étos. Projekt*, 83.

¹⁹ Küng, *Světový étos. Projekt*, 84.

²⁰ Küng, *Světový étos. Projekt*, 95.

Mezi těmito pohledy je nutně dialektické napětí, které Küng připouští a dokonce vítá. Chce zachovat objektivitu vědeckého přístupu a zároveň jako křesťanský teolog trvá na jedinečnosti, normativitě a "jinakosti" Ježíše Krista uprostřed náboženských tradic lidstva.²²

Vybaven těmito kritérii a kombinací dvou perspektiv chce Küng rozvíjet mezináboženský dialog. Tento dialog se nesmí ve jménu laciného pluralismu či synkretismu vzdát otázky pravdivosti.²³ Küng, a v tom zůstává napařád ovlivněn K. Barthem²⁴, klade důraz na zvěstované slovo, na *verbum externum*, nechce přesouvat těžiště teologického zájmu k hlubinám náboženské zkušenosti.²⁵ Pluralistický předpoklad, že na rovině této mystické zkušenosti se všechna náboženství dotýkají téže Reality a že věroučná reflexe této univerzální zkušenosti je sekundárním (kulturově podmíněným) sedimentem, je podle Künga spekulativní a nedokazatelný.²⁶

Ovšem hranice pravdy a klamu neprobíhá podle Künga mezi křesťanstvím a ostatními tradicemi, ale protíná napříč všechna náboženství.²⁷ Právě proto může jít v mezináboženském dialogu o vzájemnou transformaci, obohacování, doplňování a korekci²⁸. Křesťan má k takovému dialogu přistupovat s ochotou k sebekritice²⁹ i ke kladení kritických otázek.³⁰ Křesťanství jako takové může plnit univerzální funkci katalyzátoru a krystalizačního jádra³¹, pomáhajícího kritické sebereflexi ostatních náboženství, protože křesťanství (spolu s židovstvím) jako jediné prošlo ohněm sekularizace a humanistické kritiky.³² Křesťané také nemohou rezignovat na svůj úkol být Kristovými svědky, a to i v rámci mezináboženského dialogu, ovšem nikoli v duchu kulturního či náboženského imperialismu (jak se zhusta dělo v minulosti) ale právě v duchu pokorné svědecké služby.³³

Küng odmítá představu, že dialog povede k postupnému začlenění ostatních náboženství pod křídla křesťanstva či církve. Výhled do budoucna

²¹ Küng, *What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology*, 249, též *Světový étos. Projekt*, 96.

²² Küng, *Být křesťanem*, 86-87, 195, *Světový étos. Projekt*, 96.

²³ Küng, *Světový étos. Projekt*, 77, též *What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology*, 237.

²⁴ K tomuto vlivu viz Race, *Christians and Religious Pluralism*, 49. Race podotýká, že tento vliv je patrný hlavně v rané fázi Küngova díla. Richards si všímá, že Küng se posléze do značné míry (nikdy však úplně) rozešel s neoortodoxním pojetím náboženství, viz Richards, *Towards a Theology of Religion*, 54.

²⁵ K tomu viz Richards, *Towards a Theology of Religions*, 54.

²⁶ K tomu viz Richards, *Towards a Theology of Religions*, 111, 140.

²⁷ Küng, *Křesťanství a hinduismus*, 17.

²⁸ Küng, *What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology*, 250.

²⁹ Küng, *Křesťanství a hinduismus*, 16-17.

³⁰ Dialog má vést ke „kriticko-sebekritické diferenciaci“, Küng, *Světový étos. Projekt*, 122.

³¹ Küng, *Být křesťanem*, 250.

³² K této Küngově myšlence viz Race, *Christians and Religious Pluralism*, 92.

³³ Küng, *Co je církev*, 10, též *Světový étos. Projekt*, 98. Viz také Küng, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, 191.

ponechává otevřený (odmítá hegelovské pokušení o teologii dějin).³⁴ Vyslovuje nicméně svoji vizi eschatologického završení dějin, kdy už nebude jednotlivých náboženství, ani jednotlivých zakladatelských osobností, ale všichni věřící budou stát před Tím, k němuž se v rámci své víry vztahovali a „pak bude Bůh všechno ve všem (1Kor. 15,28)“³⁵ Küng takto nakonec přece jen nabízí ucelený pohled na jednotné (!) dějiny náboženství (plurál) a odvolává se v této věci na pojetí W.Cantwella Smitha.³⁶ Připojuje takto nakonec (ve víře) ke dvěma metodickým perspektivám (zvnějšku a zevnitř) ještě perspektivu třetí, vertikální, perspektivu Absolutna.³⁷

Praktickou ukázkou aplikace Küngovy metody je přednášková a posléze knižní řada *Křesťanství a světová náboženství*. Každý svazek je věnován kritickému dialogu mezi křesťanstvím (které představuje Küng) a jedním světovým náboženstvím (které reprezentuje specialista v daném oboru religionistiky). Küng v těchto pracích staví křesťanství a jiné tradice do kriticko-sebekritické polarity, nechává klíčové důrazy jedné tradice problematizovat, korigovat, doplňovat a obohacovat komplementární prvky v tradici druhé a naopak.³⁸ Výsledkem není žádný synkretistický kompromis či systém, ale dynamická vzájemně obohacující symbióza jednotlivých tradic. Vedle jednoznačných konvergencí a paralel přicházejí ke slovu právě tak jednoznačné divergence a protiklady. Dochází tak k velmi kýženému vzájemnému poznávání.³⁹ Kritický dialog s religionisty považuje Küng za nezbytný předstupeň k dialogu se samotnými stoupenci jiných náboženství.⁴⁰ S

³⁴ Küng, *Světový étos. Projekt*, 105.

³⁵ Küng, *What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology*, 250. K tomu též J. Munzar v doslovu ke Küngově knize *Být křesťanem*, 279.

³⁶ Např. in Küng, *Křesťanství a náboženství Číny*, 11, a na mnoha jiných místech se Küng hlásí ke Smithově ideji jedné univerzální dějiny náboženství.

³⁷ Küng, *What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology*, 250.

³⁸ Pro příklad a názornost uvedme: V dialogu s hinduismem klade Küng do dynamického napětí prorockou a mystickou zbožnost, Küng, *Křesťanství a hinduismus*, 75, dále monistickou a teistickou ontologii, cyklické a lineární pojetí času atd., v dialogu s islámem klade otázky, zda Mohamed je Boží prorok, KÜNG, H.- van ESS, J.: *Křesťanství a islám*, Vyšehrad, Praha, 1998, s. 46, zda je islám cestou spásy, tamtéž, 44 a zda je Korán Božím slovem, tamtéž, 51, a na všechny odpovídá více méně kladně. Dále ovšem problematizuje postavení ženy v islámských společnostech, tamtéž, 121, koránský portrét Ježíše, tamtéž, 155, či pojetí Trojice, tamtéž, 157. V dialogu s buddhismem klade vedle sebe bádání o historickém Ježíši a o historickém Buddhovi, KÜNG, H. – BECHERT, H.: *Křesťanství a buddhismus*, Vyšehrad, Praha, 1998, s. 50nn, srovnává křesťanskou eschatologii s pojetím nirvány, tamtéž, 67 a jinde, křesťanské a buddhistické pojetí mnišství, tamtéž 87 atd. Klade zároveň buddhismu kritické otázky, týkající se například pohledu na hodnotu člověka a přírody, tamtéž, 136nn. V dialogu s náboženstvím Číny se zaměřuje na legitimitu archaických a lidových prvků v současné religiozitě, Küng, *Křesťanství a náboženství Číny*, 50, 68, opět porovnává bádání o historickém Ježíši s bádáním o historickém Konfuciovi, tamtéž, 111nn, zaměřuje se na porovnání konceptu Tao s biblickou Moudrostí, tamtéž, 160, a s biblickým pojetím Boha, tamtéž, 174nn. Problematicuje typicky čínskou příslušnost ke dvěma či více náboženstvím zároveň, tamtéž, 262, 270-271.

³⁹ Küng, *Křesťanství a hinduismus*, 18.

⁴⁰ Küng, *Křesťanství a hinduismus*, 13.

podobným cílem se Küng také rozhodl posloužit mezináboženskému dialogu prací na obsáhlých monografiích, reflektujících jednotlivá světová náboženství z pohledu křesťanského teologa.

Ve všech svých teologických pracích se Küng důsledně drží metodického předpokladu, který sdílí se svým souvěrcem K. Rahnerem: nezačínat shora, tj. od hotových zjevených dogmat (která jsou současníkům vesměs cizí a nesrozumitelná), ale začínat důsledně zdola, od člověka, jeho potřeb, jeho otázek, jeho otevřenosti vůči Transcendenci.⁴¹ Právě z tohoto důvodu je pro Künga nejvhodnější společnou platformou mezináboženského dialogu sdílené lidství, *humanum*, tedy vlastně etická existence člověka.⁴²

Küng si je palčivě vědom toho, že porozumění a spolupráci mezi jednotlivými kulturami nemůžeme odkládat do doby, kdy se vyřeší věroučné rozpory světových náboženství. Na rovině etické spatřuje daleko vhodnější odrazový můstek - vždyť široký konsensus mezi náboženskými tradicemi zde už existuje⁴³. (Jako příklad uvádí Küng tzv. Zlaté pravidlo, vyjádřené tak či onak ve většině náboženských tradic.⁴⁴) Küngovi jde o nalezení společného etického minima, které by mohlo být společně artikulováno, potvrzeno a předloženo věřícím i nevěřícím jako nosné východisko úsilí o světový mír a spolupráci. Nejedná se v žádném případě o synkretickou snahu vytvořit jedno „světové náboženství“.⁴⁵ Jednotlivé tradice zůstávají zcela autonomní. Cílem není synkreze, cílem je přátelská koexistence a světový mír.⁴⁶

Küngovi nejde samozřejmě o nějakou čistě akademickou záležitost, vzhledem ke globálnímu ohrožení (ekologickému, ekonomickému, nukleárnímu atd.) je třeba jednat a jednat rychle. Žádné náboženství si dnes už nemůže dovolit „*splendid isolation*“.⁴⁷ Je třeba nabídnout lidstvu vizi světového étosu, jakkoli se může podobné úsilí jevit donkichotské a naivní.⁴⁸ Výhodou Küngova projektu je bezesporu fakt, že není nikterak podmíněn

⁴¹ K tomuto Küngovu programu viz Küng, *Být křesťanem*, 9nn. K antropologickému východisku jakožto nejvhodnějšímu metodickému předpokladu mezináboženského dialogu viz ZUBRACK Charry E.: *A Step Toward „Ecumenical Esperanto“*, In: SWIDLER, L.: *Towards a Universal Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll, New York, 1988, s. 218-219, která Künga za jeho metodu „zdola“ výslovně chválí.

⁴² Küng, *Světový étos. Projekt*, 60.

⁴³ KÜNG, H. – KUSCHEL, J.: *Prohlášení ke světovému étosu*, Deklarace Parlamentu světových náboženství, CDK, Brno, 1997, s. 14.

⁴⁴ Küng, *Světový étos. Projekt*, 64, dále Küng a Kuschel, *Prohlášení ke světovému étosu*, 17. Küng vedle Zlatého pravidla zmiňuje také čtyři univerzální příkázání: nezabiješ, nepokradeš, nezcižolozíš, nebudeš lhát.

⁴⁵ Proti podobné myšlence hovoří Küng in *Světový étos. Projekt*, 59.

⁴⁶ Küng, *Světový étos. Projekt*, 124.

⁴⁷ Küng, *Křesťanství a hinduismus*, 14.

⁴⁸ K tomu viz Munzar v doslovu ke Küngově knize *Být křesťanem*, 280. K problematičnosti Küngovy vize též Rejchrt, *Problematika lidských práv ve Světovém étosu Hanse Künga*, 80. Souhlasím s Rejchrtovou námitkou, že světový étos má šanci, jedině bude-li vycházet zdola, není nikterak vynutitelný nejvyššími představiteli jednotlivých náboženství, ti jej mohou maximálně doporučit.

shodou na rovině věroučné, je na ní takřkajíc nezávislý. Dokladem může být podepsání *Prohlášení ke světovému étosu*⁴⁹ na Světovém parlamentu náboženství v Chicagu r. 1993 a to představiteli všech zúčastněných náboženství. Mezinárodní organizace Červený kříž či Společnost národů měly také skromné začátky, podotýká Küng, a přesto byl jejich dopad na dění ve světě nedozírný.⁵⁰

Küng se proto nedává odradit nařčenými z naivity a idealismu⁵¹ a promýšlí svůj projekt světového étosu dále, a to i do oblasti politiky a hospodářství.⁵² Ve své knize na toto téma už může zmínit tři konkrétní výsledky svého úsilí.⁵³ Rozhodující důraz klade Küng na nutnost střízlivé rovnováhy mezi utopickým vizionářstvím⁵⁴ a pragmatickou politikou (s prvky nezbytného „machiavellismu“)⁵⁵. Tuto rovnováhu umožňuje pouze důkladná fundovanost a informovanost v politicko-ekonomické problematice, ovšem kombinovaná s teologickým nadhledem a perspektivou naděje a víry. Nezbytnou součástí politicko-ekonomických úvah dneška musí být „globální odpovědnost“⁵⁶, politika národních zájmů v duchu Nietzscheovy „vůle k moci“ musí ustoupit politice spojující pragmatický kalkul s etickou soudností.⁵⁷ I v této oblasti může společné úsilí věřících všech tradic, sjednocené programem světového étosu, poskytovat motivační zdroje a inspirující vizi, k níž jsou samozřejmě pozváni i nevěřící humanisté.

Küngovo originální pojetí mezináboženského dialogu (které jsem se pokusil kriticky analyzovat v tomto článku) a jeho neúnavnou angažovanost v uskutečňování vize světového étosu, lze jistě kritizovat jako naivní a pošetilé úsilí. Vedle výše uvedených kritických námitek je namísto také otázka, zda se světová náboženství opravdu mohou dohodnout na tom, co znamená *humanum* (lidskost). Antropologické předpoklady jednotlivých tradic jsou právě tak rozmanité a konfliktní, jako předpoklady metafyzické (teologické). Právě zde spatřuji největší slabinu Küngova projektu.

⁴⁹ Küng byl požádán o přípravu tohoto prohlášení administrátorem Parlamentu světových náboženství, viz k tomu Küng a Kuschel, *Prohlášení ke světovému étosu*, 34.

⁵⁰ Küng, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, 263.

⁵¹ Jistou „odzbujující naivitu“ ohledně mezináboženského dialogu vůbec Küngovi vytýká DURAN, K.: in *Interreligious Dialogue and the Islamic „Original Sin“*, In: SWIDLER, L.: *Towards a Universal Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll, New York, 1988, s. 212. S touto Duranovou výhradou musím souhlasit. Küng sám ovšem ví o napaadatelnosti své vize, srov. Küng, *Světový étos. Projekt*, 11.

⁵² Küng, *Světový étos. Projekt*, 126.

⁵³ Küng, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, 266-275. Jedná se o tři závazné dokumenty, podepsané mezinárodními komisemi, obsahující ideje světového étosu.

⁵⁴ Küng, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, 58nn.

⁵⁵ Küng, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, 27nn.

⁵⁶ Küng, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, 85nn. O této „planetární odpovědnosti“ hovoří už ve své programové knize *Světový étos. Projekt*, str. 37

⁵⁷ Küng, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, 100.

Nicméně, ve světle mnohostranného globálního ohrožení a nábožensky motivovaného násilí v dnešním světě je radno se ptát, zda vůbec máme jinou šanci, má-li lidstvo na této planetě přežít a žít v míru. Küngova snaha se pak jeví jako naprosto realistická, střízlivá a hlavně nanejvýš potřebná. Události posledních let ukazují, jak mnoho pravdy se skrývá za Küngovými programatickými slovy: „Není přežití bez světového étosu. Není světový mír bez míru mezi náboženstvími. Není mír mezi náboženstvími bez mezináboženského dialogu.“⁵⁸

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

⁵⁸ Küng, *Světový étos. Projekt*, 5.

Náuka o duchovnej starostlivosti v teológii Dietricha Bonhoeffera

Noemi Ligušová

SEELSORGELEHRE IN DER DIETRICH BONHOEFFERS THEOLOGIE

*In den Werken Dietrich Bonhoeffers finden wir mehrere Stellen, die sich mit dem Thema Seelsorge befassen. Dieser Artikel stellt die Bonhoeffersche diadische Struktur des Verständnisses der Seelsorge dar, die wir in seiner Dissertation *Sanctorum communio* (1927), in der Vorlesung über Seelsorge (1935/1936) und *Ethik* (1940-1941) finden. Die Seelsorge wird zu erst als „priesterliche“ und „beratende“ dargestellt, dann ändern sich die Begriffe in „kerygmatische“ und „diakonische“ Seelsorge. In seinem letzten Werk stellt er das Verhältnis von „diakonischer Wegbereitung“ und „Verkündigung“ im Rahmen der vorletzten und letzten Dinge dar und spricht direkt von „christlicher Seelsorge“. Bonhoeffer ist dieser Auffassung in bestimmter Weise sein ganzes Leben lang treu geblieben, obwohl er für zwei Teile, die zugleich eine Einheit bilden, auch andere Begriffe benutzt und von anderen theologischen Perspektiven expliziert.*

„Boh nemá iné slová než naše, žiadne iné ruky než naše; chce pomôcť skrze nás, nie hovoriť skrze búrku a blesk.“¹ Tieto slova predniesol protestantský teológ Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) na sklonku svojho života. Ešte aj dnes sú pre nás veľkým podnetom k premýšľaniu o duchovnej starostlivosti. Kde inde by mali byť naše ruky použité samotným Bohom, než práve v toľko diskutovanej cirkevnej praxi?

Duchovná starostlivosť ako jedna z prakticko-teologických disciplín je ponukou pomoci človeku v jeho ťažkých životných situáciách a v jeho problémoch viery. Na základe interdisciplinárneho dialógu so psychológiou a inými neteologickými vedami sa teológia snaží rozširovať duchovný prístup o nové poznatky, a tak ponúka človeku komplexnejšiu pomoc, než iné prístupy, v ktorých chýba náboženská základňa. Tento článok zdôrazňuje niektoré - i pre nás veľmi aktuálne - myšlienky a výzvy nastolené už spomenutým protestantským teológom Dietrichom Bonhoefferom.

¹ BONHOEFFER, Dietrich, *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1937*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, hrg. von DUDZUS, O., HENKYS, J., DBW, Bd 14, hrg. von BETHGE, E., 1995, s. 570 (ďalej DBW 14).

1. Problematika prameňov o duchovnej starostlivosti

Pre Bonhoefferove reflexie o duchovnej starostlivosti môžeme použiť priamo termín „náuka o duchovnej starostlivosti“ (Seelsorgelehre, napr. Bobert-Stützel, a i.). Autor počas svojho života nevytvoril systematickú náuku koncentrovanú v jednej publikácii a preto, ak chceme hovoriť o náuke, musíme dodať, že jednotlivých náuk je viac a sú súčasťou rôznych písomných materiálov. Jeho myšlienky o duchovnej starostlivosti sú na niektorých miestach nové a predložené v určitej štruktúre. Tiež je potrebné si uvedomiť, že sú vnímané jednak z pozície rôznych teologických hľadísk a jednak z osobnej perspektívy. Sú zdrojom veľmi dôležitých informácií i pre dnešnú teológiu, a preto je ich sumarizácia dôležitá. Netreba zabúdať, že autor bol popravený vo veku 39 rokov a teoreticky by mohol ešte nejakú publikáciu napísať neskôr. Otvorenou ostáva otázka, ako by samotný Bonhoeffer túto náuku systematizoval a vypracoval.

K danej problematike existuje množstvo materiálu, ktoré pochádza z rôznych časových období a z odlišných písaných textov. Všetky tieto texty pojednávajúce o Bonhoefferovej reflexii pojmu duchovnej starostlivosti možno rozdeliť na literatúru vedeckú, bohoslužobnú (kázanie, meditácia) a osobnú pozostalosť (dopisy, básne). No ponúka sa aj delenie podľa jednotlivých pojmov alebo myšlienkovito ucelených celkov. Absencia hlavného výrazu totiž nutne neznamená chýbajúcu myšlienkovú reflexiu na danú tému. Nutne však treba podotknúť, že ohľadom konkrétnej duchovnej starostlivosti sa u Bonhoeffera nachádza pomerne mnoho priameho i nepriameho materiálu (myšlienky na danú tému bez použitia hlavného pojmu duchovnej starostlivosti) a preto v nasledujúcich riadkoch naznačím iba hlavné línie.

V Bonhoefferovej teológii sa vyskytujú isté formy reflexie duchovnej starostlivosti paralelne počas celého jeho života a v určitých obdobiach majú zhodné rysy. No ich forma je, s väčšími či menšími nuansami, daná účelom a štýlom napísania materiálov, z ktorých skúmame pojmami duchovnej starostlivosti. Obsahujú teda myšlienky nadčasové i myšlienky viazané časom, miestom a celkovou cirkevno-politickou situáciou v Nemecku.

2. Dyadická štruktúra duchovnej starostlivosti

Bonhoeffer už vo svojej dizertácii *Sanctorum communio*², ktorú obhájil ako dvadsaťjedna ročný (1927), načrtnol „dyadickú štruktúru duchovnej

² Lat. spoločenstvo svätých. Už po svojom návrate z Ríma, tj. vo svojich devätnástich rokoch, začal Bonhoeffer pracovať na svojej doktorskej práci. S istotou môžeme povedať, že sa už od šiesteho semestra touto témou plne zaoberal. Jeho každodenným rozjímaním sa stala cirkev a s ňou súvisiace

starostlivosti“.³ Tento termín priamo nepoužíva, ale definuje dve zložky - póly, ktoré vymedzujú pôsobenie duchovnej starostlivosti. Jedna zložka nemôže existovať bez druhej a celá duchovná starostlivosť má zmysel iba s danými časťami; inak by bola neúplná. Túto predostretú štruktúru autor zachovával po celý život, tak ako zmiešaninu dvoch komponentov, ktoré sú zároveň samostatnými prvkami. Myslím si, že práve na základe tohto napätia, medzi dvoma prítomnými zložkami, možno Bonhoefferovu líniu identifikovať ako jednoliatu.

Bonhoeffer navrhol štruktúru duchovnej starostlivosti primárne teologicky. Jej základom je Lutherovo kristologické poňatie vzťahujúce sa k donum - exemplum⁴ a ku všeobecnému kňazstvu⁵.

Všetky pozdnejšie reflexie duchovnej starostlivosti sú podľa môjho názoru, len pohľadom z inej perspektívy (napr. vzťahu, poverenia, eschatológie), ale štruktúra ostáva. Zaiste, v obsahu a v terminológii jednotlivých pólov sa nachádzajú isté nuansy, ale nemožno povedať, že by sa

otázky: Kto je? Čo je? Kde je? Podtitulok svojej práce preto nazval: *Dogmatické skúmanie sociológie cirkvi*.

³ BONHOEFFER, D., *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. München: Chr. Kaiser Verlag München, hrg.von Soosten, Joachim, 1986, s. 170-171 (ďalej DBW 1).

⁴ LUTHER prevzal od AUGUSTINA dvojicu sacramentum-exemplum (lat.: sacrāmentum, ī (N) – svätosť (oltáru)), ktorú sám, vedľa už zmienenej dvojice, používa. Tieto pojmy sa vzťahujú k osobe Ježiša Krista. On je pre nás donum, pretože nám bez nášho pričinenia, odpúšťa hriechy a dáva nám naše spasenie, je nám ale tak príkladom, ktorý sa máme snažiť napodobňovať – imitatio Christi externo exemplo. Ježiš Kristus je donum a exemplum nie iba pre mňa, ale i pre všetkých ľudí na svete.

⁵ / Pojem všeobecného kňazstva vychádza z týchto biblických veršov: „I vy buďte živými kameňmi, z ktorých sa stavia duchovný dom, aby ste boli svätým kňazstvom a prinášali duchovné obeti milé Bohu pre Ježiša Krista.“ (1 P 2,5). Ďalšie zmienky nájdeme napr. v 1P 2,9; Zj 1,6 atď. Hlavná myšlienka týchto veršov je, že všetci, ktorí uverili a boli Pánom Ježišom Kristom omilostení, stávajú sa kňazstvom, ktoré sa určitým spôsobom viditeľne prejavuje. Môže to byť v službe druhým - slovom, skutkom, svedčovaním, návštevou, prihovornými modlitbami atď. Toto kňazstvo sa vzťahuje nielen na duchovného alebo na iných zborových pracovníkov, ale na všetkých veriaciach patriacich k cirkvi. HAVRÁNEK dodáva: „Není vyšších a nižších, nýbrž pouze více úkolů obdařených až obtížnějších a zase větší péčí druhých svěřených.“ Pastieri, pastori a duchovní sú podľa HAVRÁNKY prví „medzi rovnými“, prví iba v rozsahu služby, zodpovednosti a v organizačnom postavení. HAVRÁNEK, A., *Úvahy o pastýřské péči*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství v Praze, č.j. 18/1986, s. 22-23.; Pojem cirkvi „ako slúžiaceho spoločenstva“ po prvý vyjadril LUTHER a dal ho do súvislosti „s reformačnou myšlienkou o všeobecnom kňazstve veriaciach“. Pokrstení veriaci sa stávajú seberovnými s kňazmi, pretože skrze Pána Ježiša Krista sú si všetci rovní, všetkým sú rovnakým spôsobom odpustené previnenia, a to skrze smrť Ježiša Krista a neskonalou Boží milosť. Všetci si preto majú vzájomne pomáhať a slúžiť. Viac vid' LIGUŠ, J., *Christus praesens. Ekleziologie Dietricha Bonhoffera se zřetelem k reformačnímu odkazu Martina Luthera*. Praha: Dizertačná práca predložená na Komenského evanjelické bohoslovecké fakultě v Praze, 1981, s. 126.

vo svojich korektúrach teologicky odchyľil natoľko, aby bolo potrebné hovoriť o viacerých líniách náuky o duchovnej starostlivosti.

3. Terminológia dyadickej štruktúry

Bonhoeffer vo svojej dizertácii *Sanctorum communio* (1927) definuje duchovnú starostlivosť explicitne zo sociologicko-dogmaticko-ekleziologickej perspektívy dvoma prívlastkami ako „kňazskú“ a „poradenskú“. O osem rokov neskôr, počas pôsobenia v kazateľskom seminári v meste Finkenwalde (1935/1936), sa o duchovnej starostlivosti vyjadruje ako o „zvestovateľskej“ a „diakonickej“ a stavia ju na prakticko-teologickej základni.⁶ V diele *Etika*, ktoré vzniká v poslednom období jeho života, explicitne nehovorí o zvestovateľskej a diakonickej starostlivosti, ale o „diakonickom jednaní“ a „zvestovaní“. Duchovnej starostlivosti dáva prívlastok „kresťanská“. I tu však nachádzame dyadickú štruktúru, na ktorú autor nazerá z eticko-eschatologickej dimenzie definovanej tzv. „vecami poslednými a predposlednými“.

3.1. Poradenská duchovná starostlivosť

Poradenská starostlivosť v sebe obsahuje slovo „rada“, ktorá sa väčšinou vzťahuje ku konkrétnej situácii. Rada sa vyskytuje takisto v Bonhoefferovej úvahe nad otázkou, ako prišli také osobnosti ako Luther alebo Kierkegaard k poznaniu, že si máme nechať od druhého poradiť, keď stojíme pred dôležitým rozhodnutím, alebo sami dávať niekomu dobré rady? Podľa Bonhoeffera mali obaja „otvorené oči pre konkrétny dejinný sociálny vzťah“. Autorita tak významných osobností mu pomohla zdôvodniť dôležitosť poradenstva v *Sanctorum communio*.

Bonhoeffer umiestňuje človeka do rôznych sociálnych vzťahov s upozornením, že sa v žiadnom z nich neruší jeho zodpovednosť pred Bohom. Nerozhodujú žiadne skúsenosti a tradície, ale stav vnútorného človeka. Keď sa nachádzame v ťažkej situácii, rada skúsenejšieho sa nám predkladá ako ponuka k pomoci, ako otvorené pole možností, pretože podľa Bonhoeffera: „Boh dal ľuďom možnosť nechať si od ostatných ľudí poradiť.“ Keď sa človek ocitne v zložitej situácii, „má využiť všetky možnosti, ktoré mu môžu pomôcť k správne rozhodnutiu; to je Božia vôľa (...)“. Práve to je aj jedným z dôvodov existencie spoločenstva cirkvi, aby tu boli i „rady blížneho“, ktoré

⁶ Hlavným zdrojom tematiky duchovnej starostlivosti je *Prednáška o duchovnej starostlivosti*, ktorá bola Bonhoefferom odprednášaná v kazateľskom seminári vo Finkenwalde viackrát. Do r. 1939 sa rozrástla o mnohé poznámky.

možno chápať ako ponuky zážitkov, vnútorných zápasov, radostí i starostí bratov a sestier vo viere.⁷

3.2. Kňazská duchovná starostlivosť

Zmysel a náplň kňazskej duchovnej starostlivosti vychádza u Bonhoeffera z teologicko-sociologickej úvahy o spoločenstve, ktorá sa dotýka princípu všeobecného kňazstva. Autor hovorí o tom, že je táto duchovná starostlivosť určená nielen všetkým bratom a sestrám v cirkvi, tzn. pohyb od duchovného smerom k veriacemu, ale sú k nej priamo povolání i ostatní členovia cirkvi a má byť primárne jednaním členov zboru navzájom medzi sebou.⁸ Sekundárne sa duchovná starostlivosť stáva opatrovateľským jednaním mimo cirkiev, pretože Božia vôľa je „vládnuť všade“ a z toho dôvodu sa zbor napr. modlí a u Boha prihovára, za všetkých ľudí.⁹ Túto starostlivosť nemožno prenechať len na nositeľa úradu – duchovného, pretože je prítomná aj medzi ostatnými bratmi a sestrami.

Kňazská duchovná starostlivosť má viesť celé spoločenstvo ako i jednotlivcov k prejavom duchovnej lásky – spolunáležitosti („Miteinander“), jednaniu pre druhého („Füreinander“) a princípu zástupnosti („Stellvertretung“).

Spolunáležitosť¹⁰ je prejavom „hlbokej sociálnej súdržnosti spoločenstva cirkvi“¹¹ a viaže sa na život v spoločenstve veriacich okolo Božieho slova a svätosti, ktoré je prirovnané k telu, kde každá časť má svoje miesto, dôležitosť a špecifickú funkciu. Všetci členovia sa podieľajú na službe v tomto spoločenstve rôznym spôsobom a sú základom a silou všetkých jednotlivých veriacich. Hriechom sa spolunáležitosť poruší a vedie človeka do izolácie. V tomto prípade však môže pomôcť spoločenstvo, ktoré je doslova prirovnané k zázraku v tom zmysle, že je „prekonaním (stavu - pozn. NL) byť sám“.¹²

Kresťanský zbor je vedený Ježišom Kristom a sám vedie jednotlivých veriacich, pretože „každý veriaci nesie v Kristovi všetkých ostatných“. Vedenie brata vychádza z kristologickej základne, že Ježiš je našim príkladom

⁷ DBW 1, s. 170-171.

⁸ DBW 1, s. 170-171.

⁹ DBW 1, s. 123n

¹⁰ DBW 1, s. 177n, 310.

¹¹ viac o tom viď LIGUŠ, J., *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera*. Bratislava: ECM, 1996, s. 33.

¹² RÜEGGER, H., *Kirche als seelsorgerliche Gemeinschaft*, s. 31.

zástupcu pred Bohom (Stellvertreter) a z tejto skutočnosti môžem byť i ja zástupca Krista pre môjho brata a tak ho môžem viesť.¹³

Ďalší z prejavov duchovnej lásky, ku ktorej má viesť kňazská duchovná starostlivosť, je jednanie pre druhého¹⁴, tzn. byť tu pre druhého aktívne, byť druhému k dispozícii. Toto bytie pre druhého sa „aktualizuje činmi lásky“¹⁵ a vzťahuje sa na každodennú pomoc, ktorá by mala byť medzi bratmi a sestrami vzájomná. Bonhoeffer spomína tri možné typy tohto jednania: „práca pre druhého“, „príhovorná modlitba“ a „vzájomné odpúšťanie hriechov“.¹⁶ Niektoré z týchto typov jednania nám môžu pripomínať alturistické správanie, ktoré sa často vyskytuje aj mimo spoločenstva veriacich. Cirkevná činná láska sa však od altruizmu odlišuje jednak poverením - byť druhému Kristom, jednak samotným prejavom jednania. Kvôli bratovi si odopieram alebo sa dokonca zriekam i takých vecí, ktoré budem veľmi postrádať.¹⁷ Bonhoefferovi nejde o to dávať z prebytku, ale dávať i z nedostatku.

Kňazská duchovná starostlivosť má za cieľ pomôcť uskutočniť vládu Ježiša Krista v kresťanskom spoločenstve. Tá sa nastolí, až keď sa v spoložití veriacich podarí premôcť hriech a ľudia porastú v duchovnej láske. Zatiaľ je však kňazská duchovná starostlivosť potrebná, pretože peccatorum communio¹⁸ ešte prežíva v sanctorum communio. Táto starostlivosť pomáha človeku byť súčasťou spoločenstva a rásť vo viere.

3.3. Kérygmatická duchovná starostlivosť

Bonhoeffer pod tému Poverenie k duchovnej starostlivosti, ktorá je časťou Prednášky o duchovnej starostlivosti, zahŕňa vysvetlenie dvoch poverení, ktoré má každý veriaci od Boha – splnomocnenie k zvestovaniu a k pomoci druhému. Bonhoeffer sa na všetkých miestach, kde je definovaná duchovná starostlivosť, obracia na farárov a je to zrejme i z obsahu textu. Táto prednáška nebola primárne určená pre verejnosť, možno preto sa v nej autor viac zamerával na praktické rady pre výkon duchovnej starostlivosti.

¹³ volne citované, RÜEGGER, H., *Kirche als seelsorgerliche Gemeinschaft. Dietrich Bonhoeffers Seelsorgeverständnis im Kontext seiner brüderlichen Ekklesiologie*. Bern: Peter Lang AG, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1992, s. 30-31.

¹⁴ DBW 1, s. 87, 120n, 310.

¹⁵ DBW 1, s. 121.

¹⁶ DBW 1, s. 121.

¹⁷ volne citované LIGUŠ, J., *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera.*, s. 33.

¹⁸ lat.: spoločenstvo hriešnych (peccator, õris (M) – hriešnik).

Poverenie k duchovnej starostlivosti je zverené „obzvlášť farárom“, pretože, ako ďalej Bonhoeffer píše, „poimenické zvestovanie náleží nositeľom úradu, (zatiaľ čo – pozn.NL.) poimenická diakonia (sa vzťahuje - pozn. NL) všeobecnému kňazstvu, na ktorom sa podieľa takisto farár.“¹⁹

Táto duchovná starostlivosť neutvára charakter človeka, ale odkrýva hriech a umožňuje mu znova naslúchať evanjeliu. Bonhoeffer však zastáva názor, že obe časti duchovnej starostlivosti (zvestovanie i diakonická služba) sú „rovnakou mierou zvestovaním“ a v tomto zmysle sú od seba neoddeliteľné.²⁰

Kérygmatická duchovná starostlivosť sa uskutočňuje vo zvestovaní Božieho slova a je podľa autora dokonca „špeciálnym typom zvestovania“ prejavujúcim sa ako cura animarum specialis („zvestovanie k jednotlivcom“). Bonhoeffer ďalej dodáva, že sa táto starostlivosť uskutočňuje „skrze slovo“,²¹ na všetkých miestach, kde sa Božie slovo zvestuje. V tejto súvislosti zrovnáva cieľ kázania s cieľom duchovnej starostlivosti, ktorý - podľa jeho slov - vedie k naplneniu účelu, „aby sa verilo v Boha“, pretože i v duchovnej starostlivosti sa vždy jedná o zvestovanie Krista, t.j. „samotného Boha, ktorý je útechou, silou a pomocou“ veriacich.²² Zdá sa, že na tomto mieste Bonhoefferovi splyva cura animarum generalis so specialis.

Cieľom zvestovateľskej duchovnej starostlivosti je, aby človek veril.²³ Podľa autora viera spôsobí to, že človek opäť môže prežívať pomoc a útechu priamo od Boha. Preto majú duchovní zvestovať Božie „víťazstvo“ nad nemocami a nešťastím. Božia pomoc v problémoch je poskytnutím daru - „odpustenie a nový život“.²⁴ Toto je hlavnou úlohou kérygmatickej duchovnej starostlivosti a na to sa farári a kazatelia majú zamerať vo svojom zvestovaní.

3.4. Diakonická duchovná starostlivosť

Potreba diakonickej starostlivosti vychádza „z núdze každého kázania“. Čo si máme pod touto núdzou predstaviť a kedy podľa autora vzniká? Vzniká vtedy, keď sa síce Božie slovo zvestuje, ale kázanie poslucháča neoslovuje.

¹⁹ BONHOEFFER, Dietrich, *Seminare, Vorlesungen, Predigten 1924 bis 1941*, München: Chr. Kaiser Verlag München, 1. Ergänzungsband, hrg. von. BETHGE, E., GS 5, 1972, s. 366 (ďalej GS 5).

²⁰ GS 5, s. 366.

²¹ GS 5, s. 364, zrov. THURNEYSSEN, E., *Seelsorge*, s. 210: „Duchovná starostlivosť je... špeciálnym prípadom kázania.“

²² DBW 14, s. 556: „...dass an Gott geglaubt wird.“

²³ GS 5, s. 364.

²⁴ GS 5, s. 365.

Nejde o formu a obsah kázania, to nás mnohokrát vskutku nemusí osloviť, ale ide o evanjelium, ktoré je v ňom obsiahnuté. Tu však Bonhoeffer ide ešte ďalej a hovorí dokonca o skutočnosti, že účinok pôsobenia evanjelia na poslucháča je opačný - neprivádza ho k vyznaniu hriechu, ale naopak poslucháč sa ešte viac zatvrdí, resp. utvrdí sa vo svojom omyle. Keď je evanjelium neúčinné, tak je i kerygmatická duchovná starostlivosť neúčinná. Preto autor uvažuje o ďalších možnostiach a vidí ich práve v diakonickej duchovnej starostlivosti.

Diakovia je „podstatou duchovnej starostlivosti v najužšom slova zmysle.“²⁵ Bonhoeffer ju nestotožňuje so zvestovaním, ale so „slúžiacou láskou“²⁶ a jej cieľom je prinútiť zatvrdeného k „naslúchaniu zvestovania“. Pôsobenie tejto starostlivosti sa zakladá i na vzťahu komunikácie človeka s poimenikom, pastoračným pracovníkom, ktorý hlavne načúva. Vo zvestovaní zohráva dôležitú úlohu slovo zo strany duchovného, zatiaľ čo v diakonickej duchovnej starostlivosti má hlavný význam „nemá pomáhajúca láska“.²⁷

Duchovná starostlivosť ako diakovia prichádza k slovu, aby pomohla v tiesni, ktorá nastane, keď sa poslucháč evanjelia znova a znova zatvrdzuje a zvestovanie sústavne zatvrdenie prehlbuje, resp. hriech nie je nazývaný pravým menom. V týchto prípadoch má táto starostlivosť „úlohu sui generis“.²⁸ Pomáha odhaľovať hriech a napr. taktiež chráni pred určitým „nebezpečím protestantizmu, ktorý z ospravedlnenia hriešnikov znovu a znovu vytvára ospravedlnenie hriechu.“²⁹

Diakonická starostlivosť má podľa Bonhoeffera na rozdiel od zvestovateľskej pedagogický charakter, pretože vychováva človeka k tomu, aby najprv začal dobrovoľne chcieť naslúchať kázaniu, v ktorom raz môže osobne začuť slovo evanjelia. Nie je tým myslené, že to má „utvárať charakter, vychovávať človeka k určitému typu, ale odhaľovať ho ako hriešnika“.³⁰

²⁵ DBW 14, s. 557: „...diese Diakonie ist das Wesen der Seelsorge im engeren Sinne.“

²⁶ DBW 14, s. 557: „dienende Liebe“

²⁷ Porov. ASMUSSEN, H., *Die Seelsorge*, s. 16 a s. 18: Farár je podľa neho ten, od ktorého rozhovor pri duchovnej starostlivosti nielen vychádza, ale ktorý má takisto vedúcu úlohu.

²⁸ DBW 14, s. 558.

²⁹ GS 5, s. 366.

³⁰ DBW 14, s. 559: „Hören des Menschen. Aber nicht Bildung des Charakters, Erziehung zu einem Typus, sondern Aufdeckung des Menschen als Sünder und Erziehen zum Hören des Wortes.“ Týmto chce Dietrich Bonhoeffer vymedziť duchovnú starostlivosť v porovnaní so psychoterapeutickou teóriou a praxou rozšírenou Fritzom KÜNKELOM. Jeho hlavným cieľom bola „Práca na charaktere“ („Arbeit am Charakter“), čo je i názov jeho knihy. Dietrich Bonhoeffer na túto problematiku reagoval nielen v *Prednáške*, ale takisto v *Etiqe*, porov. BONHOEFFER, Dietrich, *Ethik*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, hrg. von Tödt, I., Tödt H., E., Feil, E., Green, C., DBW, Bd. 6, hrg.

Cesta diakonickej starostlivosti o dušu je cestou „od rady k prikázaniu, od vyznaniu tiesne ku spoločnému vyznaniu hriechov, od rozhovoru k vzájomnému počutiu Božích zaslúbení“.³¹ Táto cesta je, ako ďalej Bonhoeffer píše, „bratskou pomocou k (načúvaniu) slova“. Ten, kto z nej zišiel, sa má na ňu vrátiť, aby nedošlo ešte k väčšiemu zatvrdeniu. V tom mu má pomáhať poimeník alebo pastoračný pracovník, ktorý na tejto ceste - od rady k prikázaniu - „doprevádza druhého“. Pojmom „doprevádzať“ mieni Bonhoeffer neuponáhľané vedenie človeka k pokániu (k spovedi).³²

3.5. Kresťanská duchovná starostlivosť

Pozadie premýšľania o duchovnej starostlivosti v Etike tvoria výklady „veci posledných a predposledných“. V krátkosti si ich zadefinujeme. Ako „posledné“ alebo „posledné zo všetkého“ Bonhoeffer chápe „ospravedlnenie hriešnika.“³³ Je to Božie slovo o odpustení hriechov alebo o prichádzajúcom Ježišovi Kristovi k človeku, kvôli ktorému sa Boh zľutováva nad hriešnikom. Toto Božie slovo o ospravedlnení nazýva Bonhoeffer posledným („das Letzte“). S tým súvisí i eschatologická dimenzia.³⁴

Mimo posledného, Bonhoeffer hovorí o predposlednom („das Vorletzte“), ktorým je „všetko to, čo predchádza poslednému“, t.j. čo predchádza ospravedlneniu hriešnika jedine z milosti. Neexistuje predposledné samo o sebe, ale „skrze posledného sa niečo (až potom) stáva predposledným.“ Z toho vyplýva, že „predposledné nie je podmienkou posledného, ale posledné podmieňuje predposledné“.³⁵

Predposlednými vecami môžu byť naše činy viery ako napr. láska a všetky druhy kresťanskej služby vrátane vzťahov k druhým ľuďom a každá konkrétna poskytnutá pomoc. Je to vlastne celá ľudská činnosť, ktorá predchádza poslednému a pripravuje priestor pre prijatie evanjelia. Práve do týchto vzťahov posledného a predposledného patrí i duchovná starostlivosť.

von Bethge E., 1992, 2. überarbeitete Aufl., 1998, s. 169 (ďalej DBW 6). Pozri aj *Der Auftrag zur Seelsorge*, v DBW 14, s. 555-559.

³¹ DBW 14, s. 562: „Der Weg der diakonischen Seelsorge ist der vom Rat zum Gebot, vom Bekenntnis der Not zum gemeinsamen Bekenntnis der Sünde, vom Gespräch zum beiderseitigen Hören auf die Verheißung Gottes.“

³² Spovedň považoval Bonhoeffer za „srdce duchovnej starostlivosti“, zrov. GS 5, s. 396n.

³³ DBW 6, s. 139-141.

³⁴ I v tom však ešte autor ďalej diferencuje na záver „kvalitatívnu“ a „časovú“ poslednosť. Dále vid LIGUŠ, J., *Christus praesens*, s.140-141.

³⁵ „Das Vorletzte ist also nicht Bedingung des Letzten, sondern das Letzte bedingt das Vorletzte.“, v DBW 6, s. 151.

Každý človek sa nachádza podľa Bonhoeffera na ceste, ktorou musí prejsť. Najprv prechádza celým úsekom predposledných vecí. Posledné slovo, s ktorým sa stretne na konci svojej cesty, je nakoniec prerušením týchto predposledných vecí.³⁶ Jedine samotný Ježiš Kristus svojou osobou a svojím dielom spásy adekvátne teologicky vyriešil „vzťah posledného k predposlednému“³⁷ a umožnil človekovi Božie omilostenie pri eschatologickom súde.

V tomto teologickom rámci sa tak kresťanská duchovná starostlivosť, ktorá je tvorená diakonickým jednaním a zvestovaním, stáva pomocníkom človeka na ceste života smerujúceho od predposledného k poslednému. Jej pomoc spočíva v tom, že pripravuje priestor v srdci človeka - cestu („Wegbereitung“), po ktorej prichádza Ježiš Kristus k človeku. Bonhoeffer v tejto súvislosti vychádza z myšlienky, že človek, ktorý nemôže, alebo odmieta počúvať zvestované slovo, má uzavretú cestu k ospravedlňujúcej viere. Duchovná starostlivosť musí preto túto cestu otvoriť, pretože slovu musí byť „...pripravená cesta. Toto požaduje samotné slovo.“³⁸ Podľa Bonhoeffera nám sám Boh prikazuje, aby sme boli týmito pripravovateľmi cesty k nemu.³⁹ V príprave cesty sa jedná o pokánie a obrátenie človeka.⁴⁰

V tomto poňatí ani duchovná starostlivosť, ani poimenik nepreberajú zodpovednosť za tých, ktorí už „vedia o tom, že Ježiš Kristus“ vstupuje do života človeka a predsa ich to neoslovuje. Myslím si, že táto Bonhoefferova myšlienka je veľmi dôležitá, pretože mnohí veriaci ťažko prežívajú zodpovednosť za to, že niekto neuveril, resp. jedná v protiklade so svojim poznaním. Niektorí dokonca ešte zhoršujú situáciu tým, že na človeka vyvíjajú nátlak a tým ho ešte viac popudzujú voči Bohu. V tejto súvislosti Bonhoeffer dôrazne hovorí, že duchovná starostlivosť má prebiehať i so zatvrdenými ľuďmi, ale v týchto prípadoch si má byť poimenik vedomí svojich hraníc a možností.

³⁶ DBW 6, s. 141-142.

³⁷ „Lebo nemáme veľkňaza, ktorý by nemohol súcitiť s našimi slabosťami; ale pokúšaného vo všetkom, podobne nám, bez hriechu.“ Žd 4,15.

³⁸ DBW 6, s. 153.

³⁹ Autor vychádza z citácií biblických veršov (Mi 2,13; Ž 107,16; Lk 1, 52). Ako hlavnú pasáž volí miesto z Lk 3,4-6, ktoré cituje z Izaiáša proroka (Iz 40, 3-5).

⁴⁰ „Čiňte pokánie, lebo sa priblížilo nebeské kráľovstvo.“ (Mt 3,2).

4. Bonhoefferov prínos pre náuku o duchovnej starostlivosti v 21. storočí

Každé premýšľanie o duchovnej starostlivosti si kladie iné dôrazy a požiadavky a práve v tom vidím veľký prínos celej Bonhoefferovej náuky k tejto téme. Jednotlivé dyadické štruktúry primárne vychádzajú z iného prameňa – sociologicko - dogmaticko - ekleziologického, prakticko - teologického, eschatologicko-etického a obsahujú i mnohé ďalšie podnety. To však vyžaduje samostatné pojednanie, ktoré je mimo rámec tohoto článku. Záverom naznačím iba niekoľko myšlienok, ktoré ma osobne oslovili.

a) Bonhoeffer si všimol, že duchovná starostlivosť nie je tým, čím by mala byť v jeho dobe. Píše o tom vo februári 1932 toto: „Chcel by som sa niekedy utešiť myšlienkou, že toto celé umenie duchovnej starostlivosti je práve niečím, čo skôr neexistovalo a bolo vcelku nekresťanské. Možno, že je to skutočne koniec nášho kresťanstva, že tu zlyhávame. Učili sme sa kázať - prinajmenšom trochu, ale duchovnej starostlivosti?“⁴¹

Zámerné zmieňujem túto citáciu, pretože je o to cennejšia, keď si uvedomíme, že autor už vykonával farársku službu, viedol prácu s mládežou a vykonával osobné návštevy, a predsa je takto kritický. Pri pohľade na dnešnú cirkevnú prax mi chýba táto kritickosť. Mnohokrát je tendencia vidieť problém len v tom zatvrdenom človeku, ktorý odmieta Boha, ale málokedy si kladieme otázku, či nezlyhal poimenik. Keď sa totiž človek poriadne nad tým zamyslí, zistí, s akým cenným materiálom vlastne pracuje, a stáva sa vo svojich výrokoch opatrnejší, viac číta Bibliu a viac sa vzdeláva. Z Bonhoefferovej úprimnosti a sebakritickosti by sa mal každý niečo priučiť. A z času na čas si položiť otázku: Sme i my dobrými pastiermi?

b) Ďalším veľkým prínosom Bonhoeffera sú praktické rady v jeho Prednáške. Chcela by som pripomenúť len jednu z nich, ktorá súvisí s vykonávatel'mi duchovnej starostlivosti. Pripomína nám, že je potrebné myslieť i na tých, čo sa starajú o duše druhých.⁴² Rovnako aj oni potrebujú túto starostlivosť. Mám dojem, že sa na to úplne zabudlo. Farári alebo poimenici sú hrdí na svoj úkol a možno si niekedy ani len nechcú pripustiť, že i oni potrebujú duchovnú pomoc a odpočinok k načerpaniu nových síl. Syndrómu

⁴¹ „Ich will mich manchmal damit trösten, daß ich denke, diese ganze Art Seelsorge sei eben auch etwas, das es früher gar nicht gegeben habe und ganz unchristlich. Vielleicht ist es aber auch wirklich Ende unserer Christlichkeit, daß wir hier versagen. Wir haben wieder predigen gelernt, wenigstens ein ganz klein, aber Seelsorge?“ BONHOEFFER, Dietrich, *Ökumene. Briefe - Aufsätze - Dokumente 1928 bis 1942*. München: Chr.Kaiser Verlag München, hrg.von Bethge, E., GS, Bd 1., 2.Aufl., 1965, s. 29 (ďalej GS 1).

⁴² *Seelsorge an Seelsorgern*, in DBW 14, s. 586-588.

„vyhorenia“ sa nemusí vyhnúť ani poimenik. Bonhoefferovo poukázanie na prevenciu vidím preto ako veľmi dôležité.

c) Bobert-Stützel i Henkys sa domnievajú, že svojim poňatím duchovnej starostlivosti sa Bonhoeffer stal jedným z prvých, ktorí prekonalí „dualizmus“ „slova a činu, „životnej pomoci a pomoci viery“, „poradenstva a zvestovania“, „diakonie a teológie“.⁴³ K tomu môžeme ešte pripojiť prekonanie dualizmu života pred a po smrti, služby vo vnútri cirkvi i ľudom mimo cirkiev. Práve k tomuto videniu vedie dyadická štruktúra duchovnej starostlivosti, ktorá spája vždy dve zložky. Pre našu cirkevnú prax toto pojetie môže byť námetom, aby sme videli duchovnú starostlivosť ako komplex činností, ktoré sa navzájom prelínajú a dopĺňajú.

d) Občas sa publikácia *Sanctorum communio* zaraďuje pod vplyv liberálnej teológie. Možno práve pre duchovnú starostlivosť tu môžeme hovoriť o šťastí, pretože položila dôraz na tzv. kresťanské poradenstvo, ktoré sa práve v dnešnej dobe začína znovu presadzovať. To uvádza i Bobert-Stützel⁴⁴ a ďalší ako prínos. Toto vyjadrenie by sme mohli doplniť tým, že Bonhoeffer tento termín v *Sanctorum communio* nikdy nespomenul, ale nepriamo naň poukázal tým, že odôvodnil radu ako Božiu ponuku človeku skrze brata. Tým však nepreniesol zodpovednosť, tá zostala na človeku, ktorý sa sám má rozhodnúť, ktorú možnosť si pre svoj problém zvolí. Radou v *Sanctorum communio* tieto úvahy neskončili, v Prednáške o duchovnej starostlivosti prichádza autor s úlohami, ktoré majú človeka priviesť k uvedomeniu si hriechov a prikázaní. Tieto úlohy, ktoré Bonhoeffer vložil do fázy - preklenutia psychologického pocitu nemožného, do fázy, ktorá je medzi zatvrdnutím a vyznaním hriechu, prekonal Bonhoeffer autonómnou antropologickú rovinu. Odbúral do tej doby vžitý pojem „vedenie duší“⁴⁵ a zacielil celú činnosť poimenika na osobné vyznanie, život a jeho činnosť odkrývania hriechu a vedenia človeka k prikázaniam. Takto duchovná

⁴³ HENKYS, J., *Dietrich Bonhoeffer*, v *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts (mit 23 Abbildungen) von Friedrich Schleiermacher bis Karl Rahner*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, hrg.von Möller Chr., Bd. 3., 1996, s. 244.; zrov. BOBERT-STÜTZEL, S., *Beratung oder Verkündigung? Die Sicht auf eine aporetische Fragestellung der poimenik von D.Bonhoeffers Seelsorgeverständnis her*, in *Pastoraltheologie, Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, hrg.von Brekelmann, G. u.a., 84.Jahrgang / 1995, s. 212.

⁴⁴ BOBERT-STÜTZEL, S., *Op. cit.*, s. 199-212.

⁴⁵ Autor upozorňuje, že ASMUSSENOV pojem „vedenie duše“ („Seelenführung“) je špatný, že o to sa v tejto starostlivosti nejedná. Boh sa stará o dušu ako takú a človek, ktorý zvestuje Božie slovo, má praktikovať pastoračiu, ale v žiadnom prípade manipulovať vnútorného človeka. Vedenie duše sa odohráva v rovine horizontálnej, medzi dvoma ľuďmi, zatiaľ čo duchovná starostlivosť v rovine vertikálnej – „od zhora dole, od Boha k ľuďom.“, GS 5, s. 364.

starostlivosť nie je metódou, ale poverením. To však so sebou nesie veľkú zodpovednosť i pre poimeníka. V Etike funkcie úloh alebo rady druhému, vystriedali praktické rady a činy pre druhého na spoločnej ceste.

e) Bobert-Stützel hovorí o duchovnej starostlivosti vyjadrenej v Etike v súvislosti s rozšírením pojmu poradenstva. Kresťanská duchovná starostlivosť tu pomáha už tým, že hladujúcemu dáva chlieb (predposledné). Podľa môjho názoru, tu ide ešte o viac. Bonhoeffer k blížnemu nepristupuje ako k potenciálnemu kresťanovi, ani ako k niekomu, kto potrebuje chlieb. Tým chlebom to začína. Bonhoeffer navrhuje najprv jedincovi vrátiť dôstojnosť a vnútornú rovnováhu, urobiť ho človekom a potom mu zvestovať evanjelium. Tým Bonhoeffer načrtol duchovnú starostlivosť, ktorá sa takisto podieľa na misii a evanjelizácii vcelku praktickým a nenásilným spôsobom. Toto nie je iba kresťanské poradenstvo, to je život v kresťanskom poradenstve a kňazstve. Konkrétnymi príkladmi na paralelu Izaiáša autor poukázal, čo všetko bráni prijatiu evanjelia - nedostatok i prebytok, nevyplnené i preplnené potreby človeka - materiálne i psychické. Pod podaním druhému chleba, Bonhoeffer myslí ponuku určitej konkrétnej pomoci zo strany poimeníka. Ta tieto prebytky a nedostatky pomôže vyrovnať tak, aby človek bol schopný a chcel načúvať evanjeliu.⁴⁶

Zatiaľ čo Bonhoeffer vo finkenwaldskej dobe nabádal v duchovnej starostlivosti k rozhodnutiu pre Krista v zmysle: „kto nie je so mnou, je proti mne,“⁴⁷ v Etike toto považuje za extrémne riešenie na princípe lacnej milosti. Duchovná starostlivosť nemá ľudí nútiť stavať proti sebe posledné a predposledné, ale učiť ich nanovo vidieť a nanovo im rozumieť.⁴⁸ Nemáme druhých nútiť k tomu, aby videli, čo nevidia a vyznávali to, čo necítia. Ale sami máme byť pokornými sprievodcami druhých, držať s nimi krok. Nebežať, ani nespomaľovať, neschvaľovať ich hriech, ale ani im ho neustále vyčítať. Bonhoeffer požaduje vyváženosť, vyšší pohľad na vec, úplnú empatiu duchovného pastiera do druhého človeka, rešpekt voči jeho názorom a jeho životnému tempu. A k tomu svedčiť o poslednom celým životom – slovami i činmi.

⁴⁶ DBW 6, s.153n.

⁴⁷ Bonhoeffer túto citáciu z Mt 12,30 uvádza pri duchovnej starostlivosti o ľudí ľahostajných voči veciam viery (konkrétne typ šťastného človeka), kde kladie dôraz na to, že Ježiš neprijíma polovičné veci, vid' GS 5, s. 384.

⁴⁸ Porov. DBW 6, s. 145.; milosť ako princíp v BONHOEFFER, Dietrich, *Nachfolge*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, hrg.von Kuske, M., DBW, Bd. 4, hrg. Von Bethge E., 1989, s. 39.

Láska Pána Ježiša Krista nenáleží iba mne, ale takisto aj hladujúcemu, preto „si s ním máme rozdeliť chlieb“. „Ak hladujúci neuverí, padne vina na tých, ktorí mu odopreli chlieb.“ Zmienená citácia je pre všetkých veriacich veľkou výzvou, pretože práve toto „obstaranie hladujúcemu chleba, je prípravou cesty pre príchod milosti“.⁴⁹ Bonhoeffer zaiste nemyslel len potraviny, ale na všetko, čo sa druhému nedostáva a čo mu v súlade s naším kresťanským vedomím a svedomím, môžeme poskytnúť. Je taktiež zaujímavé, ako autor nepriamo naznačil, že súdení môžeme byť nielen za to, že sme nevydali evanjelium, ale možná i za to, že sme k nemu neposkytli chlieb. S tým súvisí i to, vedieť sa plne vcítiť do druhého človeka, a to platí nielen pre duchovných pastierov, ale pre všetkých cirkevných pracovníkov. Na tomto mieste si položíme otázku, či nie sme tými, ktorí zvestujú evanjelium, bez toho aby domýšľali skutočné materiálne i psychické potreby druhého človeka a videli to, čo druhého zatvrdzuje a znemožňuje mu prístup k Bohu. Tým môže byť i nevhodné jednanie poimenika, ktorý by mal poznať a rešpektovať špecifiká určitého človeka, zboru, oblasti mimo cirkve, krajiny a jej kultúry.

Bonhoeffer v Etike zdôraznil, že služba druhému človeku je tým predposledným. Každý človek, ktorý sa na tejto duchovnej starostlivosti podieľa, to robí z Božej vôle a tým predposledné dáva do vzťahu k poslednému.⁵⁰ Pripomínajme si tieto hlboké myšlienky a zamýšľajme sa nad svojim jednaním, resp. nejednaním, pretože máme vďaka ohromnej Božej milosti v rukách prostriedky – sprostredkovať pomoc, ktorá ide až za hranice pozemského života. Pritom však nemáme strácať určitú dávku kritickosti k sebe a svojej práci.

ThDr. et Mgr. Noemi Ligušová (1976) – asistentka na Husitskej teologickej fakulte Univerzity Karlovej v Prahe.

⁴⁹ DBW 6, s. 155.

⁵⁰ voľne cit. DBW 6, s. 154-155.

Otvorená spoločnosť a exkluzivita postihnutých nemocou

Monika Závíš – Rajčan

DIE OFFENE GESELLSCHAFT UND DIE EXKLUSIVITÄT DER VON KRANKHEIT BETROFFENEN

Bei der Definition der offenen Gesellschaft denken wir nicht nur an die Kooperation der Staaten zur Vervollkommnung der ökonomischen und politischen Strukturen, sondern in erster Linie sollten wir die Humanisierung der gegenseitigen Beziehungen eines Menschen zum andern in weltweitem Umfang vor Augen haben. So finden wir eigentlich in der Definition der offenen Gesellschaft mehr oder weniger die latente christliche Botschaft vor, die jedwede Barriere zum vollwertigen Zusammenleben der Menschen - zum Lieben des Nächsten wie sich selbst - beseitigt. Den Nächsten lieben heisst, ihn mit allen seinen Mängeln und Vorzügen zu akzeptieren und emphatisch mit ihm umzugehen, wie wenn es sich um uns selber handeln würde. Schon in den antiken Reichen finden wir Gebote, welche die Betroffenen schützen. Sie verbieten, ihnen zu schaden. Die Exklusivität aus Gesundheitsgründen im Kult ist besonders im Alten Testament sichtbar. Im Römischen Reich wurde die Krankheit der Bürger von den Patriziern zum Erreichen politischer Ziele missbraucht. Im profanen Bereich wird das Gebiet des Einflusses der Verhaltensweise der Kranken und der Gesellschaft von der medizinischen Soziologie behandelt. Gesundheitlich benachteiligte Menschen brauchen einen festen Platz in der offenen Gesellschaft. Es genügt nicht, auf deren Not hinzuweisen und zu behaupten, dass wir Mitleid mit ihnen haben. Wir müssen konkrete Schritte unternehmen, die ihnen einen neuen Lebenssinn und die Gewissheit geben, dass sie von der Gesellschaft gebraucht werden und nützlich sind wie jeder andere auch. Viele von ihnen haben den Sinn ihres Lebens in Gott gefunden, der uns alle gleich lieb hat und niemandem den Vorrang gibt. Wenn wir eine funktionierende offene Gesellschaft haben wollen, sollten wir analog zu diesem Ideal handeln.

V definícii otvorenej spoločnosti sa nám javí nielen kooperácia štátov na zdokonaľovaní hospodárskych a politických štruktúr, ale primárne by mala v našich mysliach figurovať humanizácia vzájomných vzťahov človeka s človekom vo svetovom rozsahu. Takto vlastne v definícii otvorenej spoločnosti nachádzame viac či menej latentné poslanstvo kresťanskej zvesti, ktoré ruší každú možnú bariéru plnohodnotného spolužitia ľudí – milovať svojho blížneho ako seba samého. Milovať blížneho znamená akceptovať ho so všetkými jeho nedostatkami i prednosťami a jednať s ním empaticky, tak

akoby šlo o nás samých. Je to neveriteľne ťažká úloha. Oveľa komplikovanejšia situácia je nastolená v prípade, že človek, s ktorým komunikujem, je fyzicky postihnutý nejakou nemocou. Navodí to v nás akoby automatickú reakciu, že keď je telesne indisponovaný, znamená to aj jeho väčšiu či menšiu mentálnu neschopnosť. Z toho uzáveru potom plynie naša neschopnosť považovať konkrétneho človeka za nám rovnocenného partnera a naša komunikácia s ním postupne zaniká.

Mentálne postihnutí ľudia boli od nepamäti objektmi posmechu pre zdanlivo mentálne zdravých ľudí. S nimi sa nikto nechcel ani stretávať či rozprávať z obáv, aby aj sám nebol považovaný za jedného z tých „menejcenných ľudí“. Práve preto sa už v dávnej minulosti tvorili spolky ľudí s rovnakým typom postihnutia. Bol to výsledok jednaní spoločnosti s radikálnym postojom exkluzivity. Tento problém je stále aktuálny, ale akosi sa nedostáva na denný poriadok svedomia a tvorby zákonov kompetentných ľudí.

Osobitným prípadom sú zrejme infekčné choroby. Najmä epidémie moru a kiahní v minulosti zabíjali predovšetkým deti, alebo ohrozovali aj existenciu celých národov. Vie sa, že „už v období Staroegytskej, Asýrskej a Babylonskej ríše boli známe určité súvislosti medzi infekciami zvierat a ľudí a zavádzali sa prvé primitívne formy izolácie, spaľoval sa odev zomretých a podobne.“¹ Hippokrates prispel svojou teóriou o kontaminácii ovzdušia choroboplodnými zárodkami. Na základe učenia o kontaminácii ovzdušia látkami z mŕtvych tel sa vyvinulo aj okiadzanie príbytkov a pálenie dymotvorného dreva v antickom Grécku, „čím sa malo zabrániť epidemickému konštituovaniu atmosféry.“² V renesancii prispel k rozvinutiu Hippokratovej náuky Fracastorio, lekár a básnik, ktorý výrazne rozvinul systém izolácie a karantény, dezinfekcie, napr. octom, spaľovaním... Snád' by sme v tomto súvisi mali ešte spomenúť Edwarda Jennera, ktorý zaviedol vakcináciu, Pasteura a Kocha ako objaviteľov mikroorganizmov ako pôvodcov infekčných chorôb.

Exkluzivita zo zdravotných dôvodov v kulte je zreteľná najmä v Starej zmluve: „Nikto z potomstva kňaza Árona, kto má nejakú telesnú chybu nesmie pristúpiť, aby predkladal Hospodinove ohňové obete: má telesnú chybu, nesmie pristúpiť, aby predkladal chlieb svojho Boha.“ Lev 21,21. Podobne podľa 22. kapitoly Levitica mohli byť obetované len fyzicky bezvadné zvieratá. Z množstva príkazov vyberáme ešte tieto týkajúce sa Šabbatu: „A ak

¹ ROSIVAL, L. – ZIKMUND, V. a kol.: *Preventívna medicína*. Martin: Osveta, 1992, s. 56.

² ROSIVAL, L. – ZIKMUND, V. a kol.: *Preventívna medicína*. s. 56.

niekto padne do studne... nesmieš ho dostať von pomocou rebríka alebo lana, alebo pomôcok.“³ „Žiaden človek nesmie pomôcť zviazaťu k oslobodeniu v Šabbat. A ak spadne do jamy alebo priekopy, nesmieš ho zdvihnúť v Šabbat.“⁴

Veľmi nás zaráža aj poznámka o postoji kráľa Dávida: „Slepých a chromých však Dávid nenávidel z celej duše“ (2Sam 5,8b). Dávidov najlepší priateľ, Jonatán, syn Saulov, mal syna chromého na obe nohy. Mal 5 rokov, keď z Jezreela došla zvesť o Saulovi a Jonatánovi, o ich smrti. Vtedy ho jeho pestúnka vzala a keď s ním utekala, spadol jej a ochromel. Mefibóšet však nebol inkludovaný do skupiny ľudí Dávidom nenávidených: „Dávid mu povedal: Neboj sa, lebo určite ti chcem preukázať milosrdenstvo pre tvojho otca Jonatána a vrátiť ti celé pole tvojho otca Saula; a budeš jedávať trvale pri mojom stole“ (2 Sam 9,7). Mefibóšet získal teda priazeň len pre svojho otca. Je to exkluzivita zo skupiny exkludovaných.

Opovrhovanou skupinou v Izraeli boli neplodné ženy. Bol to najväčší Boží trest pre ženu; početná rodina bola naopak zvláštnym požehnaním. Neplodnosť bola prejavom nevernosti Bohu: „Hospodinovi, svojmu Bohu slúžte; požehnám tvoj chlieb, tvoju vodu a odstránim nemoc od teba. V tvojej krajine nebude ženy, čo by mala potrat alebo bola neplodná; počet tvojich dní naplním“ (Ex 23, 25–26). Z tohto posledného biblického citátu znie aj pre nás veľká úloha: v otvorenej spoločnosti by nemali existovať bariéry pri adoptovaní si detí rodičmi z rozličných štátov. Kojenecké a detské domovy nemajú dostatočnú kapacitu a ešte sa aj legislatívne komplikuje proces adopcie. Čas stratený na papierové vybavovanie sa vrátiť nedá pri snahe vynahradiť psychickú újmu detí z ústavov, ktoré od narodenia postrádali osobný vzťah lásky a porozumenia s rodičmi. A práve absencia pocitu vlastnej hodnoty a lásky, dôležitosti pre iných, poskytuje pôdu pre budúcich delikventov. Tomuto sa musí zabrániť v zárodku. Adoptovať deti čím skôr, najlepšie hneď po narodení.

Výsledky antropologických výskumov ukazujú, že: „Kým sa biomedicína zaoberá zdravým ako osobitnou doménou, súčasné významy a interpretácie zdravotného stavu sú často neoddeliteľnou súčasťou iných domén, ako napr. morálnej, politickej a ekonomickej domény.“⁵ Každá etnická, kultúrna, náboženská či iná kategória ľudskej spoločnosti má svoj typický postoj

³ BARRETT, C. K.: *The New Testament Background: Selected Documents*. New York: Harper and Row Publishers, 1961, 261.

⁴ BARRETT, C. K.: *The New Testament Background: Selected Documents*, s. 261.

⁵ BISHOP, G. D.: *Health, Anthropological Aspects*, In: BATLES, P.B.- SMELSER, N. J.: *International Encyclopedia of The Social and Behavioral Sciences*, Volume 10. Elsevier: A. L. Greil, 2001, s. 6495.

k zdraviu a nemoci. Aj v rámci tej istej kultúry sú subskupiny a rozdiely sú aj v individuálnom prístupe k nemocou postihnutým ľuďom. Kognitívne schémy alebo mentálne prototypy nám poskytujú dáta o tom, ako ľudia reagujú a odpovedajú na rôzne stavy zdravia a nemoci. Z týchto kognitívnych schém môžeme vydedukovať tri hlavné postoje:

1. Kultúry sa odlišujú v koncepciách prirodzenosti nemoci – západná populácia sa vyjadruje skôr vedecky a pritom disponuje s pojmami ako baktéria, zranenie, genetická porucha. V iných častiach populácie dominujú viac pojmy týkajúce sa supranaturálneho sveta, porušenie morálnych alebo náboženských príkazov.

2. Medzi kultúrami sú rozdiely v slovníku, pomenovaní chorôb. Často nájdeme odlišné pomenovanie či označenie nemoci, ktorá je v podstate jedna. Niekedy zase nemôžeme vôbec nájsť paralelu nemoci definovanej v jednej kultúre - v kultúre druhej. Napríklad v Mexiku je nemoc nazvaná *mal de ojo* (zlo z oka). V anglo – americkej kultúre tomuto nenájdeme paralelu ani z aspektu príznakov, ani z aspektu pomenovania. Zlo z očí však poznajú staršie generácie etnickej minority slovenskej vo Vojvodine. Ide o psychické narušenie rovnováhy človeka, väčšinou však dieťaťa, a príčinou je buď zlomyseľný alebo veľmi milý pohľad niekoho priamo do očí dieťaťa. Psychika sa vracia do rovnováhy magickým obradom, ktorý je vykonávaný tajne.

3. Posledný dominantný rozdiel medzi kultúrami v chápaní nemoci je vo vysvetľovaní si podstatnej štruktúry nemoci – západná populácia povie, že je nemoc nákazlivá alebo ťažká; južania povedia, že ide o nemoc studenú alebo teplú, nemoc detí alebo starcov.

Veľký problém nastáva, keď absentuje všeobecná zdravotná osveta obyvateľstva. Niektorí ľudia sa z nevedomosti stránia spoločnosti, aby ju nenakazili, a pritom ani nevedia, či sú naozaj chorí. Tak vzniká exkluzivita z nevedomosti a deštruuje človeka, ktorý len čaká, kedy umrie.

V Rímskej ríši sa nemoc občanov zneužívala na dosiahnutie politických cieľov patriciov. Zmieňujú sa o tom Rescripta Domitiani: keď boli záujmy patriciov v konfrontácii s plebejcami ohrozené, a nedosiahli by dostatočný počet hlasov, „najjednoduchšie bolo, keď niektorý občan dostal epileptický záchvat (*morbus comitialis*), alebo keď zbor augurov oznámil na základe pozorovania vešteckých vtákov a prírodných úkazov (*auspicia*) nepriaznivé veštecké znamenia“⁶ a plénum bolo rozpustené. Dnes sa zneužíva napríklad invalidita ľudí, ktorých zamestnávateľa síce pred zákonom považujú za plnohodnotných zamestnancov, ale v praxi s nimi opovrhujú a nakladajú s nimi

⁶ BARTOŠEK, M.: Dějiny římského práva. Praha: Academia, 1995, 45.

podľa okolností. Invalidní ľudia pritom nemajú žiadnu šancu sa vyjadriť a už vôbec nie očakávať, že niekto bude ich sťažnosť brať vážne.

Exkluzivita chorých ľudí je takmer pravidelnou kultúrnou a náboženskou tradíciou národov. V niektorých prípadoch je však telesný nedostatok cielene zapríčinený, aby sa príslušníci jedného kmeňa jednoducho identifikovali. Jeden bádateľ hovorí, že v niektorých častiach Austrálie „muži a ženy, mladí a starí, boli bez predných horných dvoch zubov. Medzi mnohými kmeňmi domorodcov Nového južného Walesu a Viktórie majú ešte vždy chlapani predné zuby vybité, čo sa deje pri iniciácii. Tento zvyk nepretrváva tam, kde sa praktizujú obriezka a iné bolestivé obrady ako napr. v Centrálnnej Austrálii a v Centrálnom Queenslande.“⁷ Pravidlami kmeňa sú jeho príslušníci nútení podstúpiť bolesť a telesnú vadu, ale splnením tohto kritéria sú si rovnocenní a kmeňom chránení. Dnes sa napriek dodržiavaniu pravidiel fungovania gramotnej a vzdelanej spoločnosti chorobou postihnutí ľudia nemôžu zapojiť do mnohých činností. Tak si pripadáme morálne horší ako primitívne kmene. Oficiálne súhlasíme s rovnocennosťou všetkých, ale v konkrétnom jednaní aplikujeme celkom iné pravidlá hry.

Veľká väčšina vysokoškolských študentov sa však v súčasnej dobe neradí ani do skupiny veriacich ani neveriacich. Nechcú byť súčasťou nejakej organizácie alebo hnutia. Títo preferujú zvnútornenú a individuálnu religiozitu. Sami seba pokladajú za veriacich, lebo veria v „určitú metafyzickú entitu, ktorá rozhodujúcim spôsobom ovplyvňuje život človeka.“⁸ Pestujú si individuálnu morálku, a preto sa čoskoro pri výskume spoločnosti už nebudeme môcť oprieť o kritériá morálky konkrétneho náboženstva vo vzťahu k nemocou postihnutým ľuďom. K tejto skupine ľudí s individuálnou religiozitou patrí aj mnoho nemocných ľudí, ktorých postihnutie im buď znemožňuje účasť na živote konkrétneho spoločenstva alebo sa dobrovoľne rozhodli pre túto cestu, lebo nemohli zniesť izoláciu, ktorú im členovia cirkvi počas obradov zapríčiňovali. Táto druhá alternatíva je zásluhou predovšetkým takzvaných formálnych kresťanov na pôde kresťanských cirkví.

V typológii náboženstiev nájdeme aj jednu zaujímavú formu náboženstva, ktorá je veľmi rozšírená na Západe. Je to civilné alebo občianske náboženstvo. Ide o „špeciálny druh funkčného náboženstva, ktoré definuje pravidlá a normy správneho chodu spoločnosti. Jeho náboženská funkcia je málo zrejímavá, napriek

⁷ LANG, A.: *Myth, Ritual and Religion*, Part 2. London: Random House, 1996, s. 4.

⁸ KOVÁČ, M. – PODOLINSKÁ T.: *Homo religiosus našich dní*. Stereotypy v klasifikácii náboženskej viery In: Kol.: *Etnické stereotypy z pohľadu rôznych viedních oborů*. Brno: Etnologický ústav Akademie vied České republiky, 2001, s. 96.

tomu ju plní...“⁹ Zdá sa, že sa európska spoločnosť uberá týmto smerom. Hoci sú pravidlá konkrétnych cirkevných spoločenstiev striktnjšie, než spomínaného civilného náboženstva, je dobré, aby sa niektoré pravidlá považovali za nutné v správnom chode spoločnosti. Civilné náboženstvo vychádza hlavne z kresťanského dedičstva. Porušovanie jeho pravidiel sa považuje za sociálnu deviáciu. Vo vzťahu k nemocou postihnutým sú dnes zvlášť aktuálne dve formy deviácie:

1. *aberantné správanie*, ktoré „označuje správanie, ktoré porušuje niektorú sociálnu normu alebo skupinu noriem, ale pritom platnosť normy nie je aberantom spochybňovaná a on sám si je vedomý toho, že porušuje normu“¹⁰,

2. *stigmatizácia*, kde „ide o zvláštny prípad sociálnych predsudkov voči určitým osobám, ktorým sú pripisované rôzne negatívne vlastnosti.“¹¹. V tejto forme deviácie ide predovšetkým o negatívny postoj k postihnutým nemocou. V Biblii nachádzame množstvo prípadov stigmatizácie. Najvýraznejšie snáď v prípadoch postihnutia ľudí rôznymi kožnými chorobami, ktoré sú v Starej zmluve súhrnne označované za malomocenstvo. Dnes je malomocenstvo v prísnom slova zmysle definované ako Hansenova choroba. Pojem *sarát*, ktorý sa vyskytuje v hebrejskom texte a dôsledne sa prekladá pojmom malomocenstvo, je však generálnejším označením pre kožné choroby. Hansenovu chorobu nachádzame podľa bádateľov v dvoch prípadoch: Naamán a kráľ Uziáš. V popise postihnutia stien domov a odevu malomocenstvom pôjde pravdepodobne o pleseň, a teda potencióálny prameň nemoci. Regulácie ohľadom očisťovania malomocných ľudí a postihnutých, infikovaných domov a šiat nie sú založené na medicínskych poznatkoch, ani hygienických aspektoch, ani na ničom, čo by Židia chápali. Človek bol nečistý podľa Zákona, a preto mohol infikovať celú náboženskú spoločnosť. Aby neprišlo k znečisteniu spoločnosti, musel byť izolovaný najprv na sedem dní, a ak príznaky neustúpili, na ďalších sedem dní. Len kňaz mohol podľa náboženských predpisov určiť, či sa človek môže vrátiť do svojho príbytku. Zákony izolácie a stigmatizácie absentujú však v prípade Naamána, vojvodu, ktorý nebol Izraelcom, no aj tak sa mu dostalo uzdravenia. Podmienkou jeho uzdravenia bolo sedemkrát sa okúpať v Jordáne. Úplne neznámy proces pre Izraelitu. Naamánovi nebolo pre nemoc zakázané predstúpiť pred kráľa, ani cestovať. Kráľovi na ňom záležalo: „Naamán, vojvodca sýrskeho kráľa, bol vo

⁹ KOVÁČ, M. – PODOLINSKÁ T.: *Homo religiosus našich dní*. Stereotypy v klasifikácii náboženskej viery, s. 97.

¹⁰ DOLINSKÁ, V. PhDr.: *Sociológia medicíny – vybrané kapitoly*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela – Ekonomická fakulta, 2000, s. 19.

¹¹ DOLINSKÁ, V. PhDr.: *Sociológia medicíny – vybrané kapitoly*. s. 19.

veľkej úcte a priazni u svojho pána, lebo prostredníctvom neho spôsobil Hospodin Sýrii záchranu“ (2Kráľ 5,1). „Sýrsky kráľ povedal: Vyber sa a choď! Pošlem izraelskému kráľovi list...“ (2Kráľ 5,5). Vlastný kráľ ho posielal za izraelským kráľom v domnienke, že ho uzdraví. Tento to ale nemal v kompetencii, no nakoniec sa dostáva Naamán k prorokovi Elizeovi, a ten mu dal pokyn na uzdravenie. Naamánovi sa to veľmi nepozdávalo, on si myslel, že prorok bude predriekať modlitby, alebo inak prosiť Boha o uzdravenie. Čakal také malé predstavenie zo strany proroka. Zdalo sa mu to úplne ponižujúce okúpať sa sedemkrát v Jordáne. Predstavy nemocného o uzdravení často nie sú správne, a to vedie k netrepezlivosti, nervozite, netaktnosti chorého, pre spoločnosť a zdravú pospolitosť náročného, nežiadúceho. Toto potom u niektorých vyprovokuje aj aberantné správanie.

Príkazy neškodiť postihnutým nachádzame už v starovekých ríšach. V egyptskej múdroslovej literatúre sa nachádza aj poučenie Amenemopovo: „Neposmievaj sa slepému, ani si neuťahuj z trpaslíka, ani neurážaj mrzáka.“¹² Z uvedeného vidno, ktoré druhy nemocí vyvolávali u ľudí odpor a opovrhnutie. V Starej zmluve sú aj takéto napomenutia: „Hluchého nepreklinaj a pred slepého nepolož prekážku, aby padol, ale boj sa svojho Boha; ja som Hospodin“ (Lev 19,14). „Prekliaty, kto pomýli slepého na ceste. Všetok ľud nech povie: Amen!“ (Deut 27,18). V Hippokratovej prísaha je to vyjadrené rafinovanejšie: „Nech vkročím do akéhokoľvek domu, vojdem ta len s úsilím pomôcť chorým a budem sa vyhýbať každému podozreniu z bezprávia alebo hocijakého ublíženia.“¹³ V dejinách rímskeho práva je zmienka o tom, že „od 5. storočia existujú *piae causae* – majetky, ktoré nadobúdajú právnu samostatnosť za cieľom dobročinnosti alebo zbožnosti (zvlášť domy pre nemocných, veľmi starých, chudobných, siroty alebo udržiavanie kostolov a kláštorov)“.¹⁴

Začiatky otvorenej spoločnosti na poli náboženskom sú už v Leviticu: „Ak niekto spôsobí úraz svojmu súkmeňovcovi, nech tak urobia jemu, ako urobil on: zlomeninu za zlomeninu, oko za oko, zub za zub; aký úraz spôsobil on človeku, tak nech urobia jemu. Kto zabije zviera, musí ho nahradiť; kto zabije človeka, musí byť vydaný na smrť. Rovnaké právo budete mať: cudzinec bude ako domorodec, lebo ja som Hospodin, váš Boh“ (Lev 24,19–22). Je to zákon pre všetkých, z ktorého vyplýva, že len ten, kto trpí tým istým postihnutím môže úplne pochopiť postihnutého. Aj toto by sa malo využívať pri tvorbe

¹² Prof. Dr. DUŠANIĆ, S.: *Stari svet*. Beograd – Ljubljana: Stari svet, 1983, s. 135.

¹³ SCHOTT, H.: *Kronika medicíny*. Bratislava: Fortuna Print, 1994, 37.

¹⁴ BARTOŠEK, M.: *Dějiny římskeho práva*, s. 139.

zákonov na ochranu dôstojnosti postihnutých – aby sa na ich znení podieľali sami postihnutí.

Intencia Starej zmluvy: čo nechceš, aby ti robili iní, nerob ani ty im – sa mení v Novej zmluve na: „Preto čokoľvek chcete, aby vám ľudia činili, čiňte im aj vy; lebo to je zákon aj proroci“ (Mt 7,12). Ježiš Kristus prináša do ľudstva učenie, že na svete je miesto pre každého, a akokoľvek postihnutý človek sa môže v ňom uplatniť. Každý má právo na zmysluplný život: „Poďte ku mne všetci, ktorí sa namáhate a ste preťažení; ja vám dám odpočinutie!“ (Mt 11,28). Za toto svoje učenie rovnosti ľudí pred Bohom sa nehanbí, neskrýva ho: „Ježiš im odpovedal: Choďte a oznámte Jánovi, čo počúvate a čo vidíte: slepí vidia, chromí chodia, malomocní sa čistia, hluchí počujú, mŕtvi vstávajú a chudobným sa zvestuje evanjelium“ (Mt 11,4–5). Aby tento postoj nezostal len krásnou spomienkou ako to bolo, kým Ježiš žil tu na zemi, prikazuje: „Ale keď dávaš hostinu, povolaj chudobných, mrzákov, chromých, slepých, a budeš blahoslavený, že ti nemajú čím odplatiť, lebo dostane sa ti odplaty pri vzkriesení spravodlivých“ (Lk 14,13–14). Ježiš nedbal na mienku ľudí, keď sa rozprával s cudzoložnicou, ani na to, že ho chcú urobiť kráľom pri vchode do Jeruzalema – on sa zastavuje pri slepom žobrákovi a nemyslí na seba, ale na neho. Vníma jeho duševný i fyzický stav.

V profánnej sfére sa spomenutou oblasťou vplyvu správania nemocných a spoločnosti zaoberá sociológia medicíny. Vo fázach choroby zo sociologického hľadiska je nutne prítomná fáza osvojenia si roly chorého. Uvedomením si svojho stavu, nemocný:

1. vyhľadá sám pomoc
2. pomôžu mu iní, bez jeho požiadania o pomoc
3. pokračuje v samoliečbe.

V oveľa lepšom stave sú pacienti, ktorí vedia, že im okrem lekárov pomáha predovšetkým Boh. Títo sa neizolujú od spoločnosti a aj z toho dôvodu ľahšie znášajú svoj údel. Podľa Ženevskej deklarácie svetovej asociácie lekárov, ako aj podľa Kódexu sestry Medzinárodnej rady sestier sa medzi pacienta a lekára či sestry nesmú postaviť:

1. národnosť, 2. rasa, 3. náboženstvo, 4. vek, 5. pohlavie, 6. sociálne postavenie a 7. politické zmýšľanie.

Pacient má právo na dôstojné zaobchádzanie a „právo prijať alebo odmietnuť duchovnú a morálnu útechu toho náboženstva, ktoré si vybral“.¹⁵ Aj

¹⁵ DOLINSKÁ, V. PhDr.: *Sociológia medicíny – vybrané kapitoly*, s. 46.

napriek týmto úpravám sa dejú v nemocniciach a ústavoch podivné veci, ktoré môžeme zaradiť do kategórie diskriminácie postihnutých nemocou.

Záver: Blaise Pascal povedal: „Príroda sa vyznačuje dokonalosťami, aby ukázala, že je obrazom Boha; a nedostatkami, aby sa videlo, že je len jeho obrazom.“¹⁶ Pokusy o ideálne zdravú spoločnosť boli už v minulosti poznačené ukrutným sadizmom a skončili v titanizme. Zdravotne postihnutí ľudia potrebujú mať pevné miesto v otvorenej spoločnosti. Nestačí nám poukazovať na ich biedu a tvrdiť, že súcitíme s nimi. Musíme urobiť konkrétne kroky, ktoré ich naplnia novým zmyslom a presvedčením, že sú spoločnosti potrební, užitoční, ako každý iný. Mnohí z nich našli zmysel svojho života v Bohu, ktorý nás má všetkých rovnako rád a neuprednostňuje nikoho. Ak chceme mať funkčnú otvorenú spoločnosť, mali by sme konať analógne tomuto ideálu.

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

¹⁶ PASCAL, B.: *Myšlienky*, In WEISCHEDEL, W.: *Zadní schodiště filosofie*. München, Votobia, 1995, 241.

K podstate univerzity a smerovaniu teologickej fakulty na štátnej univerzite

Eduard Neupauer

THE ROLE OF A THEOLOGICAL FACULTY WITHIN THE CONTEXT OF THE SECULAR UNIVERSITY

This article is a short survey of the role of a theological faculty within the context of the secular university and the possibilities inherent in such an arrangement. It also deals with the contemporary position of the university and its courses in the educational framework of the Slovak republic.

“Předobrotivý Hospodine, sešli nám milost svatého Ducha svého, aby rozmnožil a posílil naše duševní schopnosti, abychom vnímající učení, jež se nám prodává, rostli tobě, svému Tvůrci, ke slávě, rodičům svým k radosti a církvi i vlasti k prospěchu.”

(Modlitba pravoslávneho kresťana pred štúdiom)

V roku 1945 pri príležitosti znovuoživenia Heidelberskej univerzity predniesol Karl Jaspers prednášku s názvom “Obnova univerzity”, ktorou zahájil výučbu na lekárskej fakulte. Jaspers vidí stavbu univerzity na dvoch stĺpoch: na pravdivosti a úcte, tj. vedeckosti a humanite. V svojej prednáške spomína príbeh svetoznámeho chirurga Billrotha, ktorý sa v sedemdesiatych rokoch 19. storočia zasadzoval za vylúčenie teológie z univerzitného vzdelávania. Budúci lekár predsa nebude navštevovať teologické prednášky, alebo naopak. Billrothova zbožnosť mu avšak nedovolila túto myšlienku zrealizovať. Srdce tohoto vzdelaného muža nemohlo mlčať. “...bez Boha a bez duše sa napokon dospeje keutanázii duševne chorých”¹, ako to aj totalitarizmus (nacionálny socializmus) druhej svetovej vojny dokázal. V mnohých ohľadoch sa súčasná univerzita nachádza v stave Heidelberskej univerzity po vojne. Namiesto totalitarizmu sa v súčasnosti stále viac uplatňujú tendencie tzv. “produktívnej spoločnosti”, ktorej ideálom je pragmatický,

¹ Pozri: JASPERS, Karl: *Obnova univerzity*. In: *Prostor*, roč. IV., 1990, č. 13, s. 95-98. ISSN 0862-7045.

výkonný človek; človek praktický, ktorý sa dokáže presadiť. Tento zásadný postoj a myšlienkový smer je obzvlášť príznačný pre dnešnú mládež.² Pre univerzitu je takýto prístup k jej podstate a určeniu doslova výzvou. Univerzita sa v radikálne pragmatickom vnímaní vlastného určenia stáva utilitárnym prostriedkom, nie konštruktívnou *societas*. Termín “univerzitné vzdelanie” sa stáva vrtošivým. Pojem *universitas* je zproblematizovaný. Jedným z problémov, ktorý otvára cestu takýmto tendenciám, je rozchod univerzity s tradíciou. Búranie a ničenie hodnotových systémov a tradícií je typickým príznakom doby. Problém je avšak omnoho hlbší ako sa nám zdá a zrejme súvisí s neschopnosťou vytvoriť akýkoľvek hlbší a zmysluplnejší vzťah s okolitým svetom a ľuďmi. Priekopník komparatívnej religionistiky Max Muller vo svojej práci “Introduction to the Science of Religion: Foul Lectures Delivered at the Royal Institution” z r. 1870³ uvádza veľmi pekný, historicky reálny príbeh o mongolskom kráľovi Dželal-ad-din Akbarovi (1542-1605), ktorý v mnohom vyjadruje a poodokrýva jeden z aktuálnych problémov súčasnosti. Kráľ Akbar, za ktorého panovania dosiahla mongolská ríša svoj vrchol, mal obrovskú lásku k religióznemu poznaniu. Táto láska ho prinútila pozvať si na svoj dvor reprezentantov rôznych náboženstiev: židov, kresťanov, moslimov, zoroastriánov, bráňmanov či budhistov, od ktorých chcel získať poznanie o ich náboženstvách a posvätné texty. Kráľ avšak nemohol svoju religióznu knižnicu naplniť. Ani darmi a ani vyhrážkami nedokázal kráľ získať od Bráňmanov texty Véd. Ním preložený text dnes známy ako Atharvéda, zahŕňal len Upanišády, t.j. mysticko-filozofické traktáty, ktoré bez Véd sú síce tiež zaujímavé, ale taktiež zbytočné asi ako Talmud bez Tóry, alebo súfizmus bez Koránu. Viera Budhu tiež chýbala na nedeľných dišputách na kráľovskom dvore, keďže minister Akbara Abufazel nedokázal zohnať nikoho, kto by poznal dôveryhodne Budhizmus. V religionistike sa kráľ Akbar pokladá za prvého kto pristúpil ku kritickému porovnávaní religii. V súčasnosti máme k dispozícii úplný text Véd, máme Zend-Avestu a skoro úplné reedície budhistických textov v rôznych jazykoch (v páli, sanskrite, sijamčine, či čínštine etc.). Máme k dispozícii to, čo kráľ nedokázal získať ani najdrahšími darmi, ani vyhrážkami či prenasledovaním. Čo nám avšak chýba je láska, nielen k religióznemu poznaniu, ale láska k poznaniu všeobecne, vedeckému poznaniu. Chýba nám horlivosť a taká túžba po Pravde, akú vlastnil tento mongolský panovník.

² Porovnaj: PELIKÁN, Jiří: *Výchova pro život*. Praha : ISV, 1997, s. 8. ISBN 80-85866-23-4.

³ Pozri: МЮЛЛЕР, Макс: *От слова к вере*. In: Мюллер, Макс - Вундт, Вильгельм: *От слова к вере*. Миф и религия. Санктпетербург : Terra Fantastica, 2002, s. 18-19. ISBN 5-699-01086-6.

Vo svojich počiatkoch tvorila univerzita naozajstný celok: *universitas*. V súhlase s *vnútornými potrebami človeka* ju tvorili tri fakulty: pre starostlivosť o dušu - teologická; pre správne usporiadanie vecí pozemských - právnická; a pre starostlivosť o ľudské telo - fakulta lekárska. Tieto tri sa opierali o fakultu filozofickú, ktorá syntetizovala všetky základné vedy pre prax. Kariéra bakalára, magistra, lekára či teológa, bola kariérou vnútorného itinerária myslenia, systematickej duševnej práce, kázne, dišpút, rétoriky a vnútornej formácie.⁴ Prvoradou úlohou vysokoškolského pedagóga je práve naučiť myslieť; viesť do taktu istý štandard systematického myslenia, alebo inak, predkladať problémy oboru študentom k zamysleniu: v ideálnom prípade "premýšľať nahlas". Jeho prvoradou úlohou je teda prebúdať študentovho ducha predkladaním problémov in statu nascendi.⁵ Je obrovským nešťastím, že sa univerzita v 19. storočí rozpadla v súlade s vnútorným rozkladom človeka, najprv v samotnom vnímaní a interpretácii pedagogickej praxe a potom následným rozkladom academickej práce na rôzne partikularity - dielčie disciplíny, ktoré si nárokovali (a podnes nárokuje!) na poznanie celku a v tomto význame aj vystupovali. Tieto tendencie boli výsledkom nepochopenia širších súvislostí. Aká je teda povaha *universitas* a ako ju vníma teológia? Nestane sa teologická fakulta napokon tým, čo vo svete poznáme pod názvom "*religious studies*"? Na tieto otázky je potrebné odpovedať. Zodpovedať ich z kreatívnej hĺbky teológie tak, aby mohlo bohoslovie vyžarovať do academickej obce posolstvo vzdelanej nádeje a nestratiť pod tlakom tendencií globalizmu a kontextualizmu zodpovednosť voči Pravde a teda vlastný zmysel existencie a poslania.⁶ To predpokladá výchovu teológa schopného konfrontácie a rozhovoru s inými disciplínami a pritom zachovávajúceho si svoju bohosloveckú identitu. Zároveň to znamená pre teológa výzvu byť zaujímavým a podnetným aj pre vzdelancov iných disciplín. Teda byť otvoreným k prameňom a najhlbším zdrojom viery a simultánne tvorivému prístupu k súčasným problémom. Pre pedagóga na teologickej fakulte z toho vyplýva veľmi zodpovedná úloha pri formovaní bohoslovca, ale aj osobná zodpovednosť za smerovanie fakulty a smerovanie misijnej dynamiky vlastnej

⁴ Porovnaj: DE LIBERA, Alain: *Stredoveká filozofia*. Bratislava : Archa, 1994, s. 22-28. ISBN 80-7115-055-X.

⁵ Porovnaj: MICHÁLEK, Jiří: *Co je filosofie?* Praha : Oikúmené, 1995, s. 14-15. ISBN 80-85241-19-6; PIEPER, Josef: *Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filozofie*. Praha : Vyšehrad, 1993, s. 79. ISBN 80-7021-131-8.

⁶ Porovnaj: PRUŽIŇSKÝ, Štefan, Prof.: *Problémy cirkevnej výchovy a vzdelávania*. In: Pravoslávny teologický zborník, roč. XX., 1997, è. 5, s. 17-70. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 1997. ISBN 80-88885-40-X.

teologickej činnosti. Vyššie povedané predpokladá metodický odstup a schopnosť kritickej reflexie.

O tom, ako a akým spôsobom môže teológia osloviť univerzitný ethos, nám v mnohom napovie reč apoštola Pavla na Areopágu (Sk 17,16-37), ktorý v Aténach videl mnoho “neznámych bohov” {αγνωστοις θεοις}. Pavol sa prihovril na Areopágu ako vzdelaný muž pomocou svetskej múdrosti; z filozofického pohľadu a filozofickým jazykom a predsa ako apoštol.⁷ V tejto reči prezentuje o.i. nadcirkevnú zodpovednosť teológie. Pavol poslucháčov vnútorne oslovuje, vydáva svedectvo a napokon vieme, že Dionýz Areopagita a žena Damaris sa k Pavlovi pridružujú. Moment autentického svedectva je výzvou pre každého človeka. Je to moment rozhodnutia. Metafyzické rozhodnutie, o ktoré išlo aj v prípade apoštola Pavla, je v živote človeka udalosť bytostne určujúca rozmer praktickej životnej filozofie, keďže predstavuje rovinu medzi poznaním a činom. “Aténski muži” boli ochotní Pavla počúvať. A to je veľmi dôležitý moment. V akademickom kontexte komunikácie dnes sa avšak tento termín stáva komplikovaným. Grécky jazyk pozná dva kvalitatívne rozdielne výrazy, ktoré nás uvedú do problematičnosti výpovede a “poslucháča”: prvým je υποταξις a druhým υπακοη, ktorý dobre pozná pravoslávna liturgia. Prvý termín vyjadruje podriadenosť vo význame slepej poslušnosti voči moci.⁸ Druhý termín súvisí s počúvaním, načúvaním človeku, ktorý sa k nám prihovára. Otázkou je, ktorá kvalita komunikácie je v súčasnosti v univerzitnom kontexte preferovaná, resp. ktorú môžeme pozorovať v praxi. Vieme naozaj ľudí počúvať? A dokážu si navzájom načúvať odborníci rôzneho profesného zamerania v kontexte *universitas*? Na to, aby poslucháči a odborníci mohli počúvať, je potrebná osobná angažovanosť a v teológii navyiac k tomu autentické svedectvo. Osobná angažovanosť je nasmerovaná proti *izolovanému intelektu*, predpokladá otvorenosť a konkrétne prijatie zodpovednosti za skutok, čin a smer osobnej praxis. Angažovanosť v tom najhlbšom slova zmysle, v svojom vlastnom význame (a na pôde univerzity detto) je antropologická a nežije len z personalistickej spontaneity, ale predovšetkým z autenticity činu. Predpokladá autentické “Aufhebung” - integráciu Pravdy do širšieho a pravdiviejšieho myslenia.⁹ Jaspers predpokladá a požaduje dva stĺpy, na ktorých by mala stáť univerzita a univerzitné

⁷ Porovnaj: PRUŽINSKÝ, Štefan, Prof.: *Skutky svätých apoštolov. Pravoslávne biblické komentáre 5*. Prešov : Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, 1996, s. 193. ISBN 80-967655-2-3.

⁸ Porovnaj: ŠPIDLÍK, Tomáš: *Řeholní život*. In: Spiritualita, formácia & kultúra. Zborník Centro Aletti. Velehrad : Refugium Velehrad Roma, 1995, s. 12. ISBN 80-901957-1-7.

⁹ Porovnaj: LANDSBERG, Paul Ludwig: *Zkušenost smrti*. Praha : Vyšehrad, 1990, s. 46-62. ISBN 80-7021-054-0.

vzdelávanie: pravdivosť a úcta, alebo inak: vedeckosť a humanita. Aby tomu tak skutočne mohlo byť, musí sa znovuobjaviť antropologický a kozmologický rozmer pravdy: rozmer, ktorý oslovuje človeka do hĺbky jeho podstaty. A na to je treba tých, ktorí mu vedia načúvať, otvorí sa mu a nechajú ho votrieť sa do intímneho života jednotlivca; a tých, ktorí tento priestor budú prezentovať, poukazovať naň a otvárať ho iným. Takýto priestor má ponúknuť teologická fakulta ako ten najpodstatnejší prameň a zdroj *universitas*. Je to neustále zvnútorňovanie Pravdy a jej permanentné začleňovanie do celku. Je to jednota v mnohoobraznosti. A tu niekde snáď treba hľadať aj odpoveď na otázku po povahe univerzity, ale aj zdroj riešenia naliehavých úloh, ktoré neustále vynára pred teológiu súčasnosť.¹⁰

Univerzálny pragmatizmus, t.j. idea uplatniteľnosti poslucháča sa postupne dostáva aj na pôdu teologickej fakulty, ktorá je nútená poskytovať vysokoškolské vzdelanie aj v neteologických oboroch. Je to nutnosť a z misijnej perspektívy je tento trend pozitívny. Vedomie tejto skutočnosti však so sebou prináša problematický pomer k štúdiu a zodpovednosti. Pragmatizmus získava primát. Utilitarizmus sa dostáva nad reflexivitu. Tento problém je výzvou pre pastorálnu teológiu a zabudnutý katechumenát, konkrétne predovšetkým pre jeho antropologický rozmer.¹¹ Výzva relativizácie nás núti napokon nanovo premyslieť *ekklésia* a *universitas*; *societas* a *communio*.

Mgr. Eduard Neupauer (1976) - interný doktorand na Katedre byzantológie Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity; redaktor časopisu *Synergia*; predseda Sekcie starovekých, byzantských a slovanských dejín Slovenskej historickej spoločnosti SAV.

¹⁰ Porovnaj: KORMANÍK, Peter: *Sústavné vzdelávanie duchovných*. In: Pravoslávny teologický zborník, roč. XXVI., 2003, č. 11, s. 165-177. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2003. ISBN 80-8068-233-X.

¹¹ Porovnaj: NOVOTNÝ, Vojtěch: *Filipika proti pragmatizmu a cirkevnímu novoosvícenství na teologických fakultách*. In: Teologické texty, roč. 14, 2003, č. 1, s. 33-34. Praha : Královská kolegiální kapitula sv. Petra a Pavla, Vyšehrad, 2003. ISSN 0862-6944.

Výskum detských predstáv o Bohu (Diachrónny aspekt)

Noema Brádňanská

RESEARCH IN THE AREA OF CHILDREN'S IMAGE OF GOD

Because of more than one-hundred-years-old history of the research in the area of children's image of God and rare information about it particularly in our country (Slovakia), this article deals with brief summary of selected researches such as Barnes's, Harms's, Graebner's, Goldman's, Dechonchy's, Pitts's, Heller's, Tamminen's, Coles's, Landy's, etc. It is also important to mention last studies in 21st century from Czech (Muchová, the Department of Christian Education at FP OU in Ostrava) and Slovakia (Brádňanská) and their short findings.

Viac ako storočná história skúmania konceptu Boha neustále podnecuje záujem vedcov o predstavy detí, adolescentov ale aj dospelých o Bohu. Súčasnosť nie je výnimkou. K poznaniu aktuálneho stavu výskumov v tejto oblasti patrí prehľad histórie výskumov detských predstáv o Bohu, nakoľko nám približuje vzájomné vzťahy jednotlivých výskumov, použité metódy, študované determinanty a vzácné výsledky s ich aplikačnými možnosťami. Doteraz uskutočnené ako aj v súčasnosti prevádzané empirické výskumy pristupujú k skúmaniu obrazu/konceptu Boha aj z určitého konkrétneho hľadiska (kognitívne, psychologické, vzťahové, a pod.) a postupne sa teda vyformovalo niekoľko teórií, do ktorých ten ktorý výskum môžeme zaradiť.¹ Sumárne sa jedná o nasledujúce základné prístupy a teórie pôvodu konceptu Boha: (a) kognitívny prístup, (b) relačný (vzťahový) prístup: psychoanalytický, objektovo-vzťahový (*object-relations*), pripútania (*attachment*), interakčný symbolický (*symbolic interaction approach*), sociálne učiaci (*social learning*), (c) afektívny prístup.

¹ "Since the beginning of the twentieth century, psychologists studying how gods are experienced or represented in the minds of developing individuals periodically formulate god concept in the leading theories of the time, e.g. Freudian, Piagetian, and object-relations theories." - s. 174 - BARRETT, J. L. Do Children Experience God as Adults do? IN: ANDERSEN, Jensine. (ed.) *Religion in Mind: Cognitive Perspectives of Religious Belief, Ritual, and Experience*. Cambridge : Cambridge University Press, 2001. 294 s. ISBN 0-521-80152-4

Stručnejší či obsiahlejší historický prehľad výskumov a teórií nachádzame v mnohých článkoch a publikáciách a to zvyčajne podľa toho, z akého hľadiska sa autori zameriavajú na danú problematiku. Niektorí berú do úvahy historické hľadisko (a zmienia sa aspoň o základných prácach súvisiacich s tou ich), iní predovšetkým metodologické hľadisko, iní vekové a ďalší pracujú na základe podobných výsledkov alebo faktorov vplývajúcich na formovanie obrazu Boha. Zostaviť vyčerpávajúci prehľad dejinami skúmaní detských predstáv o Bohu a dostatočne informovať o každom výskume by bolo zrejme náročnejšou úlohou, ako sa na prvý pohľad zdá (jednak by nám to zabralo veľa priestoru a jednak to ani nie je cieľom našej práce), no napriek tomu považujeme za zaujímavé a aj potrebné oboznámiť sa aspoň s niekoľkými základnými, významnejšími výskumami. Z množstva samostatných prác publikovaných v časopisoch, zborníkoch či ako rozsiahlejšie publikácie, sme pre potreby tejto krátkej štúdie vybrali tie najzákladnejšie z amerického a európskeho prostredia.

1 Prehľad vybraných prác výskumu detských predstáv o Bohu

Existujúce prehľadové práce zahraničných autorov poskytujú základný prehľad výskumov v našej problematike a ich zaradenie do širšieho kontextu ukazuje rámec témy a prístup autora.

Pozrime sa teraz na tri vybrané prehľady:

(A) David Elkind podáva prehľad niekoľkých výskumov pre celkovú orientáciu vo výskumných snahách približne v rozpätí prvých 70 rokov minulého storočia. Jeho práca je súčasťou súhrnnej príručky výskumu v oblasti náboženského vývinu z roku 1971 („*Research on Religious Development. A Comprehensive Handbook*”). Prehľad podáva z vývinového hľadiska a okrem detského konceptu Boha („*The child's conception of God*“) zaradil aj prehľad konceptu modlitby a iných náboženských konceptov ako Trojice, neba a pekla, vývinu náboženskej identity.

(B) Len o pár rokov rozsiahlejší (obdobie 75 rokov), no čo sa týka bibliografie omnoho obsažnejší prehľad vypracoval **V. Peter Pitts** vo svojom diele „*Concept Development and the Development of the God Concept in the Child*” (1977)², kde uvádza v rámci Bibliografie temer 600 referencií v 12 kategóriách. Prvou kategóriou je práve koncept Boha („*The God Concept*“) a tam sa nachádza 41 odkazov na dovedy publikované práce zaoberajúce sa vývojom a formovaním konceptu Boha naprieč detstvom až po dospelosť.

² PITTS, V. Peter. *Concept Development and the Development of the God Concept in the Child. A Bibliography*. Schenectady, NY : Character Research Press, 1977. ISBN 0-915744-07-4

(C) Súhrnný prehľad výskumov temer všetkých oblastí týkajúcich sa náboženstva v detstve a adolescencii do roku 1990 nachádzame v súhrnnom prehľade výskumu náboženstva v detstve a adolescencii **Kennetha E. Hyde** („Religion in Childhood and Adolescence. A Comprehensive Review of The Research“, 1990). V tretej kapitole nachádzame bohatý prehľad výskumov v oblasti detských predstáv Boha („Children’s Ideas of God“).

Na základe údajov vyššie spomenutých autorov môžeme sledovať prehľad nimi podávaných výskumov podľa roku a autora výskumu, t.j. z hľadiska časového (historického) a u Hydeho aj vekového. Komparáciou ich údajov sa zvýraznia tie výskumné práce, ktoré uvádzajú všetci traja autori a sú pomerne významné v tejto oblasti. Väčšine sa budeme podrobnejšie venovať nižšie.

Ad. (A) Elkind David (The Development of Religious Understanding in Children and Adolescents)³:

1892- **Barnes**, 1906 - **Tanner**, 1929 - **Bose**, 1930 - **MacLean**, 1943 - **Mathias**, 1944 - **Harms**, 1960 - **Graebner**, 1967 - **Deconchy**.

Ad. (B) V. Peter Pitts:

1926 - Clavier, 1930 - **MacLean**, 1933 - Baskfield, 1934 - Greene, 1943 - **Mathias**, 1950 - Walker, 1951 - Burgardemeier, 1952 - **Mc Dowell**, 1959 - **Singer**, 1959 - Strunk, 1960/65 - **Graebner**, Mailhoit, 1962 - Wolcott, 1963 - Barelli, Hermans, 1963/65 - **Babin**, 1964 - Godin, Halley, 1964 - Larson, Knapp, 1964 - Spilka, Armatas, Nussbaum, 1966 - Carney, 1965/67 - **Deconchy**, 1967 - Hample, Marshall, 1967/68 - Gorsuch, 1968 - Wack, 1970 - Odoroff, 1970 - **White**, 1971 - Nordberg, Williams, 1972/73 - Hutsebaut, 1972/73 - Van Aerde, 1972/73 - Vereruyse, 1972/73 - Vergote, Aubert, 1973 - Benson, Spilka, 1973 - Spilka, Rosensohn, Tener, 1974 - Holmes, 1974 - Simmons, 1975 - Spilka, Addison, Rosensohn.

Ad. (C) Kenneth E. Hyde:

- ranné štúdie: 1892 - **Barnes**, 1906 - **Tanner**, 1923 - Mudge, 1929 - **Bose**, 1931- Freeman,

- predstavy malých detí: 1955 - Johnson, 1967 - Martyn, 1983 - Cavellett, 1988 - Tamminen, Vianello, Jaspard, Ratcliff,

³ IN: STROMMEN, Meron P. *Research on Religious Development. A Comprehensive Handbook*. New York : Hawthorn Books, Inc., 1971. 904 s.

- štúdie medzi deťmi školského veku: 1939 - Swainson, 1959 - **Singer**, 1965 - Booth, 1970 - **White**, 1974 - Ludwig, Weber, Iben, 1986 - Heller,

- obrázkové štúdie: 1944 - **Harms**, 1958 - Clark, 1964 - **Graebner**, 1965 - Hindley, 1968 - De Valensart, 1974 - Williams, 1976 - Pitts, 1976 - Smith,

- predstavy dospievajúcich: 1930 - **MacLean**, 1947 - Bradbury, 1949 - Bradshaw, 1952 - **McDowell**, 1954 - Dawes, 1958 - Bowden, 1959 - Shuttleworth, 1959/65 - Hyde, 1960 - Kuriakose, 1964 - Wright, Koppe, 1964/67 - **Deconchy**, 1963/64/67 - **Babin**, 1965 - Stubblefield, Richard, 1967 - Rees, 1968 - Evans, 1972 - Nelsen, 1975 - Stevens.

2 Diachrónny aspekt výskumu detských predstáv o Bohu

Na základe preštudovaných primárnych i sekundárnych prameňov je možné zostaviť aspoň stručný prehľad vybraných výskumov, ktoré sú najvýznamnejšie z hľadiska historického alebo v súvislosti s uvedenou témou⁴:

Spomínané prehľadové štúdie uvádzajú medzi priekopníkmi štúdie náboženských koncepcií, vrátane konceptu Boha, dve mená - **Barnes (1892)**⁵ a **Brown (1892)**. Barnes uskutočnil svoj výskum s pomocou učiteľov a rodičov, ktorí sa rozprávali s deťmi (27) a kládli im otázky ako: „Boh, kde je?, Čo robí? Prečo ho nemôžeme vidieť?“ Elkind uvádza, že Barnes zistil tendenciu mentálneho obrazu Boha smerom k nejasnosti a nezreteľnosti, no viac než polovica detí o ňom zmýšľala ako o veľkom (*great*) a dobrom (*good*).⁶ Medzi deťmi rôzneho veku sa objavili odlišnosti v súvislosti s diskutovanou témou (7r. deti mali mnoho otázok, 14r.- objavilo sa kritické myslenie, 15r.- abstraktné predstavy).⁷

Tanner (1906)

Používajúc Barnesove otázky, pýtal sa Tanner 315 detí vo veku 3-15 r. na Boha. Jednalo sa o Holanďanov, ktorí patrili k niekoľkým protestantským cirkvám (Metodisti, Luteráni, Presbyteriáni a pod.). Podľa hodnotenia, ktoré

⁴ Niektoré výsledky týkajúce sa detského vnímania Boha patria do širšie poňatých výskumov a preto ich aspoň niektoré uvádzame - tak môžeme vnímať zároveň šírku problematiky.

⁵ BARNES, E. Theological Life of a California Child. IN: *Pedagogical Seminary*. 1892, 2, s.442-448

⁶ ELKIND, David. The Development of Religious Understanding in Children and Adolescents. IN: STROMMEN, Meron P. *Research on Religious Development*. s. 669

⁷ HYDE, K. E. *Religion in Childhood and Adolescence. A Comprehensive Review of the Research*. Birmingham: Religious Education Press, 1990. 529s. ISBN 0-89135-076-4; s.66

uvádza Elkind, neboli odpovede detí očividne ovplyvnené cirkvou, do ktorej patrili, alebo vekom.⁸ Hyde naproti tomu píše, že odpovede reflektovali ich konzervatívnu výchovu, nezávislosť denominácie alebo vek.⁹

Bose (1929)

V práci a zlepšovaní techniky Boseho aj Tannera pokračoval vo svojom výskume Bose, ktorý sa zaoberal náboženskými konceptmi, vrátane konceptu Boha u detí. V záveroch uvádza, že okolo 67% detí o Bohu uvažovalo ako o Nebeskom Otcovi, 12% ho vnímalo ako Duchu Svätého a 2,2% ho ponímalo ako dobrého muža. U detí od 8 do 18 boli pozorované vývojové trendy, pričom koncept starších detí bol porovnateľný s dospelými.¹⁰

Ernest Harms (1944)¹¹

Už v úvode Harmsovej práce sa dozvedáme jeho kritický postoj k verbálnym spôsobom vyjadrenia náboženskej skúsenosti a teda k metódam založeným na otázkach a verbálnych odpovediach, pretože takto je možnosť (predovšetkým u detí) získať len racionálnu a intelektuálnu časť osobného náboženstva, ale nie celkový a hlbší obraz náboženského života. V tejto súvislosti dokonca pripomína slová W. Wundta, ktorý sa raz pýtal, prečo by človek nepoužíval jazyk hudby, umenia a poézie, ak by mohol povedať všetko prozaickými slovami. A toto sa mu zdalo kľúčom k tomu, prečo sú obrázky a symboly mediátormi hlbšej náboženskej skúsenosti a znamenajú viac ako slová. V Harmsovom výskume boli deti teda najprv požiadané, aby si skúsili predstaviť, ako by podľa nich mohol vyzerat' Boh a potom mali nakresliť na papier, to, čo si predstavovali. Staršie deti navyše dostali slobodnú možnosť nakresliť, čo pre nich znamená náboženstvo alebo najvyšší ideál vyjadrený v náboženstve. Na záver mohli všetky deti napísať alebo povedať krátky komentár k svojim kresbám. Deti boli vo veku 3-18 rokov, z rôznych škôl (štátnych aj súkromných) a rôznej náboženskej príslušnosti (bez dopredu

⁸ ELKIND, David. The Development of Religious Understanding in Children and Adolescents. IN: STROMMEN, Meron P. *Research on Religious Development*. s.669

⁹ HYDE, K. E. *Religion in Childhood and Adolescence*. s.66

¹⁰ ELKIND, David. The Development of Religious Understanding in Children and Adolescents. IN: STROMMEN, Meron P. *Research on Religious Development*. s.670

¹¹ HARMS, Ernest. The Development of Religious Experience in Children. IN: *The American Journal of Sociology*, 1944, 50. s. 122-122

vybraného špecifického náboženstva). Podľa Hyde bol Harms prvým, kto použil kresby pri skúmaní náboženského porozumenia.¹²

Pri štúdiu jeho práce nenachádzame žiadny podrobnejší popis metódy použitej pri analýze kresieb, avšak výsledkom sú tri skupiny podľa veku, ktoré odrážajú charakteristiky jednotlivých období a prinášajú veľmi zaujímavé výsledky, čo sa týka vekových odlišností v koncepte Boha. Obdobie 3-6r. (okolo 800 kresieb) bolo charakteristické vyjadrením božstva v rozprávkovom poňatí (Boha ako kráľ alebo „otecko všetkých detí“) a preto bolo pomenované ako „obdobie rozprávkovej formy náboženstva“. Na základe špecifických charakteristík vyjadrených deťmi vo veku 7-12r., bolo toto obdobie nazvané ako „realistické obdobie náboženstva dospievajúcich“ - Boh bol popisovaný konkrétnymi termínmi. Tretie obdobie (13-18r., okolo 1000 kresieb) bolo charakteristické silnou tendenciou k individualizácii náboženskej skúsenosti a tak bolo označené ako „individualistické obdobie“.

Oliver E. Graebner (1960)¹³

Približne v r. 1957 začal Graebner so svojím výskumom zameraným na chápanie Boha - pomocou kombinácie obrázkovo-projektívnej metódy a dotazníka (*Ideas about God Inventory*). Jeho vzorku tvorilo 977 žiakov Luteránskych základných škôl v USA vo veku 5-16r. Cieľom bolo zistiť, aké predstavy a koncepcie majú deti o Bohu v konkrétnych životných situáciách. Ku každému skúmanému atribútu Boha bol vytvorený obrázok (spolu 38 obrázkov - perokresieb) pre situáciu, ktorá sa naň vzťahuje či takú situáciu, ktorá zahŕňa Božiu pomoc alebo Jeho participáciu v živote človeka. K obrázkom boli priradené otázky.

Ronald Goldman (1964)

Možno najkompletnejšia štúdia konceptu Boha v súvislosti s kognitívnu stránkou osobnosti, bola vypracovaná Goldmanom v r. 1964 v Anglicku. A podľa iných by sme mohli povedať, že aj najkriticovanejšia. Výsledky jeho výskumu nachádzame v publikácii *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*¹⁴. Goldman uskutočnil individuálne interview s 200 deťmi

¹² HYDE, K. E. *Religion in Childhood and Adolescence*. s.74

¹³ GRAEBNER, Oliver E. *Child Concept of God*. 17th Yearbook. River Forest : Lutheran Education Association, 1960. 103s.

¹⁴ GOLDMAN, Ronald. *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*. New York : The Seabury Press, 1964. 276s.

z protestantského prostredia (10 chlapcov a 10 dievčat z každého stupňa veku, od 6 do 16 r.). Zhotovil obrázok a test náboženského príbehu (*story religious test*), ktorý sa skladal z 3 obrázkov (rodina vstupujúca do kostola, modliaci sa chlapec a dievča, dievča a chlapec pozerajúci si znehodnotenú Bibliu) a tri biblické príbehy (Mojžiš a horiaci ker, prekročenie Červeného mora, pokúšanie Ježiša). Definoval 3 štádiá detského chápania konceptu Boha (blízke Piagetovým). Deti do 9 r. Boha popisujú fyzickými, antropomorfnými pojmami, je vnímaný magicky a medzi Bohom a Ježišom nerozlišujú úplne (s.230n). Vo veku od 9 do 11 r. hrubé antropomorfné predstavy ustupujú a dôraz je viac na *supernatural* než na *superhuman* koncept božstva (s.234n). V období 12-13r. sa objavuje symbolizmus v súvislosti s Božou aktivitou vo svete, abstraktná terminológia a spiritualizované myšlienky. Boh je vnímaný ako duch, nevidený a neviditeľný (s.239n).

Jean-Pierre Deconchy (1964, 1965, 1967)

Svoj prvý výskum (1964)¹⁵ uskutočnil medzi deťmi vo veku 7-16 r. metódou voľných slovných asociácií k slovu „Boh“. V ďalšom tou istou metódou (napísať 5 slovných asociácií k 6 slovám, pričom jedno z nich bolo „Boh“) skúmal vývin predstáv o Bohu a Kristu medzi deťmi vo veku 8-16r., konkrétne medzi 2 319 chlapcami a 2 344 dievčatami katolíckej školy na severe Francúzska. V štúdiu „*God and the Parental Images*“ (1965)¹⁶ prezentoval výsledky rozdielovej analýzy voľných slovných asociácií k slovám „Boh“, „otec“ a „matka“, kde si všimol veľmi silnú spojitosť medzi obrazom matky a obrazom Boha, zvlášť u chlapcov. Pozorovaná spojitosť u chlapcov tak trochu prevyšovala blízkosť obrazu Boha a obrazu otca u dievčat.

Jeho nasledujúce práce nám ponúkajú výsledky triedenia asociácií do 19 kategórií a 3 dimenzií podľa veku: atributívnosť (atributívne asociácie ako napr. „Stvoriteľ“, sa najviac objavili vo veku 8-10r.), personalizácia (asociácie ako napr. „Otec“, „Pán“ sa objavili vo veku 11-14r.) a interiorizácia (asociácie: strach, pochybnosť a pod., vek: 14-16r.).¹⁷

¹⁵ Čiastkové výsledky boli publikované v „The Idea of God between 7 and 16 years, Semantic basic and psychological vibration“. IN *Lumen Vitae*, XIX, 2, 1964, s.286-296

¹⁶ DECONCHY, Jean-Piere. God and the Parental Images. In: GODIN, André. (ed.) *From Cry to Word*. Brussels : Lumen Vitae Press, 1967. s. 85-94

¹⁷ ELKIND, David. The Development of Religious Understanding in Children and Adolescents. IN: STROMMEN, Meron P. *Research on Religious Development*. s.673

V Bakerovej encyklopédii psychológie (s.995) sme však našli odlišnú informáciu ohľadom počtu kategórií, kde je uvedené číslo 29. Rozdiel (jeho správnosť či nejaký dôvod uvedenia rozličného počtu)

V. Peter Pitts (1977)¹⁸

Počas rokov 1974 až 1976 uskutočnil výskum vývoja konceptu Boha medzi deťmi zo 7 rôznych cirkví a denominácií v USA (Mormóni, Luteráni, Mennoniti, Metodisti, Rímski-katolíci, Unitariáni a Židia). Obrázky (180), nakreslené deťmi vo veku 6-10 r., boli analyzované objektívne aj subjektívne. Deti mali za úlohu nakresliť dva obrázky - Boha a inej osoby. Výsledky ukázali rozdiely v predstavách o Bohu v závislosti na náboženstve (u katolíckych detí sa objavila náboženská symbolika, mormónske zobrazovali Boha ako postavu v rúchu, ostatné boli podobne odlišné podľa teologických doktrín a rozdiely sa prejavili vo veľkosti, forme, tvare, výrazu tváre a oblečení Boha) a vekové odlišnosti boli vysvetlené na základe Piagetovej teórie. Výskum jasne naznačil vplyv rodičov a ostatných ľudí v okolí dieťaťa (súrodenci, rovesníci, učitelia, atď.), ako aj skutočnosť, že neexistuje dieťa vyrastajúce v sociálnom prostredí bez toho, aby mohlo rásť od narodenia do smrti bez rozvinutia nejakého (akéhokoľvek) konceptu Boha (s.129).

Súčasťou Pittsovej práce je už spomínaná rozsiahla bibliografia so 600 referenciami usporiadanými v 12 kategóriách, ktorá mapuje rozvoj a šírku výskumov zaoberajúcich sa témou rozvoja konceptu Boha priamo alebo zo širšej perspektívy viacerých disciplín (religionistika, psychológia, sociológia, antropológia, atď.)

James Fowler (1981)¹⁹

Vypracoval známu výskumnú štúdiu, identifikujúcu 7 sekvenčných stupňov viery a skúmajúcu, ako sa mení viera v závislosti na veku. Spočiatku vieru nepopisoval výlučne v náboženskom zmysle a mohla to byť aj viera náboženská, no tiež sústredená na kariéru, rodinu či úspech, seba či peniaze,

nevieme zistiť, pretože obe publikácie vychádzajú z rôznych iných Deconchyho prác, ktoré sme nemali k dispozícii. Kým Elkind za základ berie: Deconchy, J.P. Structure génétique de l'idée de Dieu (Brussels : Lumen Vitae Press, 1967), Bakerova encyklopédia: Deconchy, J.P. The idea of God: Its emergence between 7 and 16 years. (In A. Godin (Ed.), *From Religious experience to a religious attitude*. Chicago: Loyola University Press, 1965).

¹⁸ PITTS, V. Peter. Drawing Pictures of God. IN *Learning of Living*. Vol 16, No 3, Spring 1977. s. 123-129

PITTS, V. Peter. *Concept Development and the Development of the God Concept in the Child. A Bibliography*. Schenectady, NY : Character Research Press, 1977. ISBN 0-915744-07-4

¹⁹ FOWLER, James W. *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. I. Title. New York : Harper Collins Publisher, 1981. 332 s. ISBN 0-06-062866-9

atď. Neskôr však centroval svoju teóriu na kresťanstvo. Jeho práca vychádzala z Piagetovej, Eriksonovej a Kolbergovej teóriei.

Sledovaním obsahových prvkov a vyjadrení týkajúcich sa jednotlivých stupňov viery, môžeme jasne pozorovať aj postoje a predstavy o Bohu na tom ktorom stupni. Stupne charakterizoval ako nemenné (*invariant*), postupné (*sequential*) a hierarchické (*hierarchical*) a nás v súvislosti s našou témou zaujímajú predovšetkým tieto: nediferencovaná viera (0-18 mesiacov), intuitívno-projektívna (2-6 r.), mýticko-slovná (7-12 r.), synteticko-konvenčná (do 18 r.).

David Heller (1986)

Vo svojej knihe *The Children's God*²⁰ podáva podrobné výsledky skúmania obrazu Boha u 40 detí (20 chlapcov a 20 dievčat) vo veku 4-12 r. z oblasti Michiganu (USA), rozdelených do 3 vekových skupín: 4-6r., 7-9r., 10-12r. kvôli porovnaniu v oblasti socializácie a veku. Deti zo 4 rôznych náboženských skupín (vzorka: 10 detí z každej skupiny) - katolicizmus, judaizmus, protestantizmus (baptisti) a hinduizmus (*American Ashram Group*) - vybral kvôli kontrastným vyznaniam a dostupnosti ich členov. Výskum uskutočnil pomocou kresieb, rozprávania príbehov, hrania rolí (dráma), listov Bohu a interview. Výsledky podáva v okruhoch: vek, pohlavie, náboženská príslušnosť, osobnosť, rodina - a tak máme možnosť sledovať ich vplyv na obraz Boha u detí. Skúmal rôznosť a formy detského obrazu Boha, pričom pod pojmom Boh myslel sústredenie sa na špeciálneho boha alebo božstvo každého dieťaťa, hoci takáto predstava je (by mohla byť) jedinečná alebo rovnaká, uniformovaná. Zaznamenal vplyv socializácie (rodina), interpersonálne rozdiely, odlišnosti u dievčat a chlapcov, ako aj náboženstva (u detí vo veku 4-6r. objavil všeobecnú absenciu informácií o náboženstve).

Kalevi Tamminen (1991)

Počas niekoľkých rokov sa zaoberal mnohými témami súvisiacimi s náboženstvom a jeho publikácia *Religious Development In Childhood and Youth*²¹ je rozsiahlou empirickou štúdiou, podávajúcou výsledky skúmaní v 7 oblastiach: náboženská skúsenosť, náboženské myslenie a koncepty, koncept Biblie, koncept Boha, koncept modlitby, koncept smrti a posmrtného života,

²⁰ HELLER, David. *The Children's God*. I title. Chicago and London : The University of Chicago Press, 1986. 165 s. ISBN 0-226-32635-7

²¹ TAMMINEN, Kalevi. *Religious Development in Childhood and Youth. An Empirical Study*. Helsinki, 1991. 379s. ISBN 951-41-0654-7

atď. Do jeho výskumu, ktorý zahŕňal dáta približne od roku 1974, bolo zapojených viac ako 3000 fínskych žiakov to veku 7-20r. Pri skúmaní obrazu Boha použil Tamminen tri rôzne metódy: nedokončené vety (*Ked' uvažujem o Bohu ...*, *Podľa môjho názoru je Boh ...*), esej na tému *Aký je môj Boh*, 9 projektívnych fotografií. Popisy Boha ako toho, ktorý je blízko, skutočný, starostlivý a odpúšťajúci - mali súvislosť s blízkym, pozitívnym vzťahom s rodičmi (s.195). Najsilnejšia korelácia bola u detí najnižšieho stupňa. Jasnú rozdiely v koncepte Boha sa ukázali aj v súvislosti s náboženstvom (jeho stupňami).

Robert Coles (1990)

Coles, profesor psychiatrie a medicíny, sa v minulosti zaoberal viacerými aspektmi týkajúcimi sa života detí a za svoju prácu dostal dokonca Pulitzerovu cenu. Vo svojej knihe *Spiritual Life of Children*²², sa zaoberá náboženským a spirituálnym životom detí, bez ohľadu na ich náboženskú príslušnosť (kresťanstvo, Islam, Židovstvo, sekulárne prostredie, atď.) či socio-ekonomický status, precestujúc mnoho krajín (Amerika, Európa, Stredný Východ, Afrika). Coles uskutočnil rozhovory s deťmi vo veku 8-12 r. a hoci má kniha skôr naratívny charakter, než abstraktný a analytický, popísané detské vyjadrenia o Bohu a rozprávanie o stretnutiach s deťmi, prinášajú mnohé dôležité závery pre vnímanie hĺbky a jedinečnosti spirituálneho života detí. Coles zdôrazňuje, že „celý rozsah mentálneho života detí môže a má spojitosť s ich náboženským a spirituálnym myslením“ (s.108) Deti sú schopné používať svoju spiritualitu k tomu, aby priradili rôznym stresovým a záťažovým situáciám správnu hodnotu.

David Hay, Rebecca Nye (1998)²³

Práca týchto dvoch anglických vedcov sa považuje za prelomovú v oblasti detskej spirituality, avšak nesmieme zabúdať na špecifický kontext, ktorý je pre ich prácu kľúčovým. Tým je „post-kresťanská“ Veľká Británia zápasiaca s vyučovaním spirituality (*spirituality education* namiesto tradičného *religious education*). Hay buduje spiritualitu detí na 3 predpokladoch: spiritualita je univerzálna, privatizovaná a je prameňom morálky. Vo výskume Nye (na základe rozhovorov s 38 deťmi - 3 stretnutia, 18 detí vo veku 6-7r., 20 detí 10-

²² COLES, Robert. *Spiritual Life of Children*. I. Title. Boston : Houghton Mifflin Company, A Peter Davison Book, 1990. 358 s. ISBN 0-395-55999-5

²³ HAY, David, NYE, Rebecca. *Spirit of the Child*. Loveland, OH : Fount, 1998. 216 s. ISBN 000-627855-8

11 r.) a Hay formulovali jadro, ktoré podľa nich zachytáva komplexné chápanie detského spirituálneho vedomia. Tento koncept nazvali *relational conciousness* - „relačné vedomie“. Jedná sa o detské vedomie alebo poznateľnosť toho, ako deti nadväzujú vzťah s inými ľuďmi, sebou, vecami a Bohom (*I-Others, I-Self, I-World, I-God*).

Catherine Stonehouse (1998, 2001)

„Ako deti uvažujú o Bohu a ako ho zažívajú? Kedy deti začínajú uvažovať o Bohu?“ - tieto a podobné otázky rieši vo svojej knihe²⁴ a výskumnej práci profesorka v oblasti kresťanského vzdelávania, Catherine Stonehouse. Jej východiská, týkajúce sa rozvoja viery, sú striktné založené na Biblii. Pri skúmaní *poznávania Boha v detstve*²⁵ (zapojených bolo 40 detí, približne vo veku 6-10 r.), si všimla: (a) intuitívne spojenie (asociácie) svetla, jasnosti a používania žltej farby pri kresbe Boha, (b) aktívnu spiritualitu u detí, schopnosť formovania ich chápania Boha a vnímania ho ako osobného, (c) schopnosť a silu prežívania Boha, jeho prítomnosti. Jedným z jej dôležitých záverov je nutnosť vnímania spirituality nie ako niečoho, čo je „pridané“ do života počas adolescence či dospelosti. Deti sú spirituálne bytosti, schopné sa k Bohu „dostať“ a reagovať na Božiu lásku voči nim. Deti o Bohu uvažujú veľmi hlboko (1998, s.133). Stonehouse vyjadrila svoj hlboký rešpekt k deťom a ich spirituálnemu hľadaniu (2001, s.43).

Robert J. Landy (2001)

Viac menej populárnym spôsobom prezentuje výsledky multikultúrneho štúdia detského vnímania Boha vo svojej knihe *How We See God and Why It Matters*²⁶, v ktorej môžeme podrobne sledovať jeho pokus nájsť odpoveď na otázku *Ako vidíme Boha?* Okolo 500 detí vo veku 3-13 r. (pôvodne 4-11 r.) z asi 30 rôznych krajín sveta (Amerika, Ázia, Európa) a viac než 20 rozličných náboženstiev (hoci pôvodne malo ísť len o judeo-kresťanskú tradíciu) prešli rozhovorom, v ktorom boli požiadané, aby (a) nakreslili obrázok Boha, ktorý vystihne to, aký je a kde žije, (b) porozprávali o obrázku príbeh, (c) skúsili

²⁴ STONEHOUSE, C. *Joining Children on the Spiritual Journey : Nurturing a Life of Faith*. Grand Rapids: Baker Book, 1998. 240s. ISBN 0-8010-5807-4

²⁵ STONEHOUSE, Catherine. *Knowing God in Childhood: A Study of Godly Play and the Spirituality of Children*. IN: *Christian Education Journal*, Vo 5NS, No 2, fall 2001, s.27-45. ISSN 0277-9935

²⁶ LANDY, Robert J. *How We See God and Why It Matters. A multicultural View Through Children's Drawing and Stories*. I. Title. Springfield : Charles C Thomas, Publisher, LTD., 2001. 201 s. ISBN 0-398-07170-5

povedať, čo hovorí Boh na ich obrázku, atď. (spolu sa jednalo o 10 krokov). Veľmi zaujímavou je štvrtá kapitola, kde Landy popisuje svoje stretnutia s deťmi z Východnej Európy a naznačuje svoje očakávania v súvislosti s možným vplyvom politických systémov na spirituálny život: „S 60 ročnou históriou okupácie Nacistami a komunistami, som bol zvedavý, ako by som mohol nájsť koncept Boha u detí.“ (s.117) Keď však hodnotil obrázky českých detí, nevidel v nich žiaden zápas o dosiahnutie slobody, no našiel ovocie tohoto zápasu (s.127), zaznamenal vplyv rôznych tlakov a kultúrnych podtónov na ich každodenný život a potrebu bezpečnosti a ochrany detí (s.129).

V neposlednom rade treba na tomto mieste spomenúť konferenciu zaoberajúcu sa detskou spiritualitou (*Children's Spirituality Conference*), ktorá sa konala v roku 2003 v USA.²⁷ Jej cieľom bolo: (a) vytvoriť sieť odborníkov, ktorí sa venujú výskumom a písaniu v oblasti detského spirituálneho vývinu a formovania, (b) zabezpečiť fórum pre integráciu biblických, teologických a vedeckých perspektív v oblasti detskej spirituálnej skúsenosti, vývinu a formácie, (c) preskúmať inovatívne prístupy v službe deťom. Na konferencii sa zišlo mnoho odborníkov a rokovania okrem hlavných prednášok prebiehali aj v jedenástich seminároch. Na význam a vplyv detskej spirituality v ich životoch, na jej rozvoj a determinujúce faktory bolo zameraných niekoľko príspevkov. Napr. Karen Marie Yust predložila niekoľko faktorov, ktoré majú vplyv na formovanie spirituality batol'at'a a vývinu jeho konceptu Boha. Podľa nej je v spirituálnom živote batoliat evidentná ich závislosť na tých ľuďoch, ktorí sa o ne starajú. Batol'atá sú schopné jednoduchej predstavy Boha v tom istom období, ako sú schopné sa hrať úlohové hry alebo hry, v ktorých ide o napodobovanie - teda okolo druhého roku. Táto predstava je ovplyvnená informáciami, ktoré im v rôznej forme odovzdávajú dospelí, tí, ktorí sú primárne ich opatrovatel'mi a naplňajú ich základné potreby.²⁸

Potrebné je tiež zmieniť niekoľko výskumov, ktoré sa uskutočnili v Slovenskej a Českej republike:

Ludmila Muchová (1994, 2003)

Obrazové vyjadrenia predstavy Boha deťmi v českobudějovickej diecéze uskutočnila Muchová medzi deťmi mladšieho aj staršieho školského veku

²⁷ Children's Spirituality Conference, Concordia University, River Forest, IL, USA, June 8-11, 2003 – pozri: <http://childspirituality.org>

²⁸ YUST, Karen Marie. Tolder Spiritual Formation and the Faith Community. Prednesené na Children's Spirituality Conference, Concordia University, River Forest, IL, USA, June 8-11, 2003

(845, 333). Z celkového počtu 1304 obrázkov vyradila kvôli nezodpovedaniu zadania 126, a to 52 kvôli asociácii (iba) so stavbou kostola a 74 kvôli nemožnosti jednoznačnej interpretácie. Obrázky roztriedila do typových skupín, ktorými popisuje skúsenosti s Bohom A. Schrettle - a) Boh s nami - Otec, b) Boh s nami - Syn, Kristus, c) Boh v nás - Boží Duch. Na konferencii v roku 2003 priblížila svoj výskum z aspektu obrazu a metafory v detskej predstave Boha a v tejto súvislosti zdôraznila prvoradá úlohu náboženskej výchovy, ktorou je pomoc deťom už od útleho detstva odokrývať obraznosť a symbolickosť biblických textov.²⁹

Katedra kresťanskej výchovy PF OU v Ostrave (2000-2003)³⁰

Výskum „Detské predstavy o Bohu“ uskutočnila KKV (PF OU) v spolupráci s Concordia University River Forest (IL, USA). V prvej fáze sa jednalo o porovnanie medzi klasickými triedami a tzv. „kresťanskými triedami“ na 6. ZŠ v Třinci, v druhej išlo o vzorku 558 žiakov štyroch základných škôl na Ostravsku (z toho jednej cirkevnej) a jednalo sa o 1., 3., a 5. ročníky. Pri výskume bola použitá metóda vyvinutá O.E. Graebnerom (1957) a upravená E. Sohnom (1985). Čiastkové výsledky týkajúce sa náboženského profilu respondentov hovoria napr. o tom, že v súčasnosti sa v detstve do kostola nedostane temer raz toľko detí, ako v dobe detstva ich rodičov a prarodičov, či že modlitba je najčastejšia náboženská skúsenosť, ale tiež naznačujú (a potvrdzujú) pomerne vysoký stav sekularizácie spoločnosti. V jednotlivých kategóriách (Stvoriteľ, všadeprítomnosť, vševedúcnosť, svätosť, atď.) sa v závislosti na počtu rokov náboženského vzdelávania, ročníku v ZŠ a pohlavia odrazili aj odpovede respondentov. napríklad správne odpovedali v prípade stvorenia, večnosti, odpustenia, všemohúcnosti viac tí,

²⁹ s. 148 - MUCHOVÁ, Ludmila. Dát světu a životu smysl a řád. Obraz a metafora v dětské představě Boha. IN: (ed. Józef Szymeczek) *Katechetika - historie - teologie*. Sborník. Ostrava : OU PF, 2003. 264 s., s. 146-151. ISBN80-7042-306-4

³⁰ Čiastkové výsledky prezentované in: PIĚTAK, Stanislav. Nové možnosti vzdělávání a pedagogický výzkum. Príspevok na IX. celoštátnej konferencii České asociace pedagogického výzkumu v Ostravě, 27.-28.06.2001 - aj v zborníku z konferencie: In LUKÁŠOVÁ, Ha KVĚTOŇ, P. (ed) *Nové možnosti vzdělávání a pedagogický výzkum*. Ostrava : OU PF, 2001., s.211-214

PIĚTAK, Martin. Výzkum dětských představ o Bohu v kontextu sekulární společnosti. Evangelická teologická fakulta UK Praha, 2002 – <http://www.fsv.cuni.cz/konference/prispevky/>

BERTELS, Gary L. Children's Concepts of God Research in Process. Tamminen's Research Report. IN: (ed. Józef Szymeczek) *Katechetika - historie - teologie*. Sborník. Ostrava : OU PF, 2003. 264 s., s. 152-166. ISBN80-7042-306-4

ktorí mali náboženskú výchovu viac rokov. Podobne to bolo v súvislosti s vekom. Vplyv pohlavia sa výrazne neprejavil.

Noema Brádňanská (2002)

Autorka svoj výskum uskutočnila pri hľadaní odpovede na otázku „Aký obraz Boha majú deti v situáciách ohrozenia?“ v roku 2002 medzi 110 respondentmi (52 chlapcov a 58 dievčat) vo veku 8-18 r. v niekoľkých evanjelikalných cirkevných zboroch³¹ na Slovensku. V prvej časti bez navodenia situácie ohrozenia mali deti kresbou a jej krátkym slovným popisom vyjadriť svoje vnímanie Boha. V druhej časti po slovnom navodení situácie ohrozenia uvedením niekoľkých katastrôf a nešťastí, ktoré sa udiali v poslednej dobe na Slovensku a vo svete, ako aj tých, ktoré deti poznajú z Biblie, mali deti napísať list svojmu priateľovi a zodpovedať jeho otázku *Aký je Boh?* Deti mali tiež popísať, čo asi ich priateľ v takej situácii prežíva. Viaceré čiastkové výsledky výskumu boli prezentované na konferenciách a v odborných časopisoch.³² Záujem bol sústredený najmä na kvalitatívne výpovede detí o Bohu vyjadrené v kresbách a listoch (len s malým porovnávaním odpovedí v súvislosti s vekom a pohlavím respondentov) a popis prežívania priateľa. Najčastejšie uvádzaným Božím atribútom každej vekovej kategórie bola láska (71,5%). Vo všeobecnosti boli možné za výpovedami počuť zvesť Biblie o Bohu (ale aj istý interpretačný posun), čo bolo potvrdením vplyvu náboženského vyučovania uskutočňovaného cirkvami. Istota súvisiaca s transcendentnými atribútmi (všemohúcnosť, všadeprítomnosť, vševedúcnosť) stúpala v súvislosti s vekom. Záverom je možné povedať, že výpovede

³¹ Jednalo sa o dedinské i mestské, väčšie i menšie cirkevné zbory Cirkvi bratskej na Slovensku a Bratskej jednoty baptistov v SR.

³² pozri:

BRÁDŇANSKÁ, Noema. Obraz Boha u detí v situáciách ohrozenia. IN: *Úlohy cirkvi v ohrozenom svete*. Zborník z vedeckej teologickej konferencie. Banská Bystrica : KETM PF UMB, 2003. 136 s. ISBN 80-8055-746-2

BRÁDŇANSKÁ, Noema. Niektoré aspekty Božej lásky v obraze Boha u detí v situáciách ohrozenia. IN: *Acta Universitatis Matthaei Belii*. č. 6. Banská Bystrica : PF UMB, 2002. s.118-124

BRÁDŇANSKÁ, Noema. Dôrazy evanjelikalizmu vo výskume „Obraz Boha u detí“. IN: *Evanjelikálny teologický časopis*, 2002, č. 2, s.69-74. ISSN 1336-1783

BRÁDŇANSKÁ, Noema. Niektoré aspekty obrazu Boha u detí a dospievajúcich. IN (ed. Józef Szymeczek) *Katechetika - historie - teologie*. Sborník. Ostrava : OU PF, 2003. s. 167-176. ISBN80-7042-306-4

vyjadrovali výpovede a skúsenosti detskej viery a dôvery, produktívny a znútorňujúci proces budujúci ich osobnú spiritualitu a obraz Boha.

3 Záver

Štúdium jednotlivých výskumov nám poskytlo historický prehľad a orientáciu v danej problematike, no aj oveľa viac. Sledujeme rôzne prístupy a teórie pôvodu konceptu Boha, snahy o vyvinutie a použitie čo najprimeranejších metód (predovšetkým z hľadiska veku respondentov), ale tiež pokusy o zostavenie celého komplexu faktorov, ktoré pôsobia na vznik a formovanie detských predstáv o Bohu. Problematika je teda veľmi široká a v jej aplikačnom dosahu z hľadiska katechetického aj pomerne závažná. Na základe doterajších výskumov si tak uvedomujeme komplexnosť, graduálnosť, multidimezionálnosť, interaktívnosť a zmeny v obraze a koncepte Boha, ako aj nutnosť zohľadnenia výsledkov a záverov skúmaní pre viaceré disciplíny praktickej teológie. Toto je teda hlavná výzva a podnet pre ďalšie výskumy a odborné štúdie v oblasti detskej spirituality predovšetkým na Slovensku, nakoľko máme pred sebou jasné konkrétne potreby katechetiky ako prakticko-teologickej disciplíny a náboženskej výchovy ako povinnej voliteľného predmetu na slovenských základných školách, prejavujúce sa najmä v požiadavke zostavenia kurikula pre obe prostredia, ale adekvátneho odborného pastorálneho vedenia detí rôznych vekových kategórií.

*„Nemôžem nakresliť Boha, pretože Ho nie je možné vidieť.
Najlepší spôsob ako Boha zobrazit', je nechať tento papier čistý,
prázdny. Aj napriek tomu, že Boha vidieť nemôžeme, On je všade
okolo nás, na zemi i v nebi v ten istý čas.“*

(Tomáš, 10 rokov)

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

RECENZIE

JEŽIŠOVA MAGNA CHARTA A SÚČASNOSŤ

NANDRÁSKY Karol: 2004, 219s., ISBN 80-88721-18-0

Zhrnutie Ježišovho posolstva, jeho Magnu chartu, vidí autor v Kázni na vrchu, s ktorou konfrontuje postoj kresťanských cirkví a spoločností. Jeho úsudok nakrátko možno vyjadriť tak, že kresťania toto posolstvo rôznym spôsobom zriedili, ba umŕtvili. Katolícke učenie ho rozštiepilo na záväzné prikázania a na nezáväzné evanjeliové rady. Luther toto rozdelenie odmietol, ale učením o dvoch ríšach povedal, že Kázeň na vrchu platí len pre osobnú zbožnosť, kým vo verejnej oblasti sa máme riadiť spoločenskými zákonmi. Historicko-kritická exegéza zmierňovala Ježišovu radikálnosť tým, že ju viazala na kruh dvanástich učeníkov. Barthova dialektická teológia pokladala Ježišovu Kázeň za uskutočniteľnú nie v prítomnej dobe, ale iba po jeho parúzii. Aj existencialistická teológia R. Bultmanna sa sústredila len na „prísľub nového bytia“ a stratila nadosobný a spoločenský horizont. „Po dvoch tisícročiach sme znova vyústili v krajine .. cisárov a biskupov, akoby Ježiš ani nebol prišiel“ (s. 18).

Z tohto dôvodu sa autor snaží znova vyzdvihnúť platnosť Ježišových zásad, ktoré hovoria o zabíjaní a našej dvojitej morálke (51-62), o ústretovosti namiesto odplaty (86-98), o láske voči nepriateľom a zákaze barbarstva vojny (99-108), o partnerstve muža a ženy, ktoré je tiež otrávené (63-82), o modle peňazí, ktorá sa vytvára zabsolutňovaním voľného trhu (119-135). V záverečnej kapitole hovorí autor o Ježišovi a cirkvi (170-204), ktorá opustila dôraz na kvalitu života formalitami v klerikalizme a v spolenectve so štátom. „Vo svetle pôvodných Ježišových intencií kriticky poukazuje na zjavný rozpor s Ježišom evanjelií, keď počas dejín cirkiev podľahla pokušeniu moci, mamonu i omylu inštitucionalizovať prúdenie Ducha, ktorý sa nedá usmerňovať“.

Pri ocenení autorovho diela musíme si uvedomiť skutočnosť, že ozaj kresťanstvo dnes v euroamerickej oblasti prežíva krízu a stráca vplyv a členov, ako to dokazujú štatistiky. Treba oceniť autorovo úsilie o vecnú kritiku. Každé nábožné spoločenstvo akosi „hrdzavie“ a začne zdôrazňovať škrupinu namiesto jadra. Tak začali hrdzavieť staré cirkvi, katolícka aj pravoslávna, tak to je aj s reformačnými cirkvami, pietistov a evanjelikálov nevynímajúc. Je dobré, keď prídu kritici, ktorí nás upozorňujú na to, na čom záleží a čo nikto nechce robiť, lebo je to ťažké. Záslužné je aj to, že autor siahol aj k filozofom, literátom a umelcom, z ktorých mnohí - napodiv lepšie ako teológovia - zachovali to hlavné, o čo šlo Ježišovi: aby jeho nasledovníci „robili s ním spoločnú cestu“, a tak žili

život obete, a stali sa tak zárodkom spoločnosti „ľudských ľudí“. Všetko menej je nič.

Veľmi ľutujeme, že autor nezostal úplne pri Ježišovi evanjelií, ale sa uchýlil k Ježišovi liberálov, ktorí pracujú svetonázorovo a nie historicky. Uvádza niekoľko tvrdení, ktoré sú exegeticky neobhájateľné. Na str. 46 je to tvrdenie, že „treba pochybovať, že by Ježiš bol vyslovil slová, že kto zruší najmenší z príkazov zákona, bude najmenší v Božom kráľovstve“ - ved' Ježiš neprišiel zrušiť Zákon, ale ho završiť a tak „novelizovať“. Na str. 48 tvrdí, že „bol to Pavol, ktorý vniesol etiku poslušnosti do kresťanstva, ale ona nemá nič spoločné s Ježišom Nazaretským“, ktorý „slovo poslušnosť nikdy nevzal do svojich úst“ (49). A čo je to, keď celý život žil s vyznaním: „Buď tvoja vôľa“? Slovo chýba, myšlienka nie! Neodmieta výslovne kresťanstvom judaistické dohady o tom, že Ježiš vstúpil do manželstva (str. 75). Aj výrok: „Zdá sa, že v otázkach štátu 'neznaboh' Nietzsche stál Ježišovi bližšie ako 'apoštol' Pavol“ (str. 143), je ideologicky podmienený a nie historicky presný. Takéto poznámky sa nehodia k vážnemu dielu a mali by sa kriticky zhodnotiť či vynechať, ináč podryjú a spochybnia správne autorove dôrazy.

Ludovít Fazekaš

TRUTH DECAY

Defending Christianity against the Challenge of Postmodernism

GROOTHUIS, Douglas: Downers Grove : InterVarsity Press, 2000, 303s. včetně rejstříků, ISBN 0-8028-2228-3

Autor se zabývá závažným soudobým problémem a jevem dezintegrace a relativizace (absolutní a objektivní) pravdy, a to z pohledu její obhajoby ze strany křesťanství. Kniha se především vyrovnává s vlivem postmodernismu na posuny v chápání pravdy. O tomto pojednává první kapitola knihy.

Na jedné straně je zde přesvědčení, že některé pravdy jsou samozřejmé, na druhé straně se dnes pravdou míní výsledek konsensu dané sociální skupiny. Pravda není univerzálně přenosná. Toto ochromené a individualizované pojetí pravdy se promítá v akademických kruzích, zábavním průmyslu i v církvi.

Autor pak vypočítává sedm faktorů vedoucích k nivelizaci (relativizaci) pravdy, jako např. neúspěch modernismu v naplnění své vize ovládnutí světa racionalitou a technologií, oddělení informace od jejího účelu, volné chápání lidské identity.

V další kapitole autor nastiňuje cestu od modernismu k postmodernismu. Postmodernismus vnímá jako rozvinutí a domyšlení modernistických principů: jestliže modernismus neuznává poznání sdělené Božím zjevením, postmodernismus relativizuje nejen možnost univerzálního poznání, ale roli

samotného jazyka. V dnešní době také zaznívá kritika modernistů na adresu postmoderních trendů.

Pak následuje referát o biblickém pojetí pravdy. Pravda se v Bibli pojí s jistotou, spolehlivostí a stojí v protikladu k tomu, co je mylné a falešné. Autor vypočítává osm rysů, kterými si vyznačuje pravda, jak ji podává Bible, a porovnává ji s pojetím postmoderním. Zmiňme např. jednotnost pravdy, její univerzalitu a objektivitu. Významnou roli plní princip sporu.

Ve čtvrté kapitole pisatel podotýká, že v dnešní době nejde o střetnutí daných (tvrzení a) pravd, nýbrž o střet konceptů, co je to vlastně (tvrzení či) pravda. Jde samozřejmě o korespondenční a postmoderní pojetí pravdy. V souladu s postmoderním náhledem je pravda čistě výtvořem jazyka. Vystihuje určité úmysly, hodnoty a emoce, ale neodráží samotnou skutečnost. Groothuis domýšlí dosah a implikace těchto pojetí.

Významnou kapitolou je výzva, kterou staví postmodernismus teologickému myšlení. Je to příklad zkonkretizování vlivu postmodernismu. Týká se především přístupu k Bibli: podle postmodernistů je mylné se dovolávat Bible jako daného zjevení v určitých tvrzeních. Za druhé by teologie by měla být narativní, a ne systematická a abstraktní. Autor dokazuje a upřesňuje, že ačkoliv Bible obsahuje mnoho typů výroků, i za těmi metaforickými a poetickými stojí nějaká logická pravda, kterou lze vysvětlit jako objektivně pravdivou a nepravdivou. Následně vysvětluje, jak se mnozí teologové, i z řad i evangelikálů (A. McGrath, S. Grenz), dopustili některých omylů v pohledu na Bibli, považující zjevení jako soubor určitých tvrzení za omyl racionalismu. Co se týče významu příběhovosti v Bibli a v lidských pospolitostech, Groothuis tomuto postmodernímu důrazu přitaká. Deficit však spatřuje v redukci metanarace na mikronaraci, jakož i v oddělení jednotlivých příběhů od objektivní pravdy.

Následují dvě kapitoly o apologetice. Autor nejprve reviduje tři předpoklady, které se snaží revidovat dosavadní chápání apologetiky, podle nichž je třeba ustoupit od pojetí objektivní a exklusivní pravdy. (Zde podrobuje kritice náhled na pravdu v podání L. Newbigina, W. Williamsona, P. Kennesona .) Těžištěm apologetiky v postmoderním ovzduší musí být pravda, pravda objektivní, univerzální a absolutní. Křesťané však musí jednat a svědčit citlivě, dynamicky, jasně, s invencí, hloubkou a odvahou. Spiritualita nemá být oddělena od objektivní pravdy. Apologetika má reagovat na lidské potřeby, zejména potřebu významu.

Důležitým tématem je bezesporu morálka. Pokud postmodernisté nějakou etiku uznávají, pak bez jakékoliv univerzálního a metafyzického odůvodnění. Brání se stanovování nějakých normativních zásad jako reifikaci, zpředměťování toho, co je dynamické a podmíněné skupinově společensky. Autor se také kriticky vyrovnává s myšlenkou tvorby hodnot u Rortyho a Nietzscheho a s pojetím lidské přirozenosti u M. Foucaulta.

Aktuální je také diskuse o postmodernismu z hlediska myšlenky o osvobození od útlaku rasového a od dominance jednoho pohlaví nad druhým. Vše, co zavání univerzalizmus se prokázalo jako diskriminující. Zdůrazňuje se ethnocentrismus. Bible však nabízí nosný materiál k řešení problémů rasy a vztahů mužské části populace k ženské, obsahující motivy svobody a rovnosti.

Desátá kapitola je věnována umění. Z hlediska postmoderní pravdy jsou kategorie krásy či ošklivosti pouze subjektivními vjemy a projevem určité konvence. Autor uvádí principy, kterými se řídí postmoderní umění (s. 245-248) a podobně činí u jeho křesťanského pojetí (248-256).

Poslední kapitola hovoří o pevném bodě v postmoderní době. Je jím biblická pravda. K té by však křesťané neměli přistupovat stereotypně. Křesťanství znamená stále hledání pravdy, což obnáší připravenost být konfrontován a být konfrontován. Církev se má ve svém zvěstování a vyučování soustředit na závažná, byť dnes opomíjená témata, jako např. Boží svatost, nebe a peklo, pokání a odpovědnost křesťanů. Ve vydávání svědectví o Kristu je třeba věnovat pozornost přípravným otázkám chápání pravdy a jejích důsledků, jelikož pro postmoderního člověka jsou tyto koncepty matoucí.

Autor končí přídavkem o vlivu televize, která stojí ve službách fragmentace a zpochybňování pravdy. Vzhledem k její všudypřítomnosti, a přitom nepozorovaným změnám, jež vyvolává v myslích diváků, autor doporučuje čtenářům určitý odstup a hledat jinou formu odpočinku či vzdělávání či vzdělávání.

Kniha zpracovává témata, která jsou pro chápání (dezintegrace) pravdy v dnešní skutečně klíčová. Autor zdatně a citlivě mapuje dosah postmodernismu ve velké šíři, nesoustřeďuje se pouze na teologii. To svědčí o šíři jeho erudice. Groothuis rozvíjí svůj výklad v interakci s mnoha odborníky promlouvajících ve (či proti) jménu postmodernismu. Uveďme M. Foucaulta, R. Rortyho, J. Derridu, O. Wilsona. Jména dalších najdeme v bohatém jmenném rejstříku. Pisatel se dobře orientuje v diskusi, vedené v současnosti na zvolené téma. Jeho pojednávání a důrazy jsou dosti vyvážené. Nechce pouze hájit, prosazovat a reprodukovat „holá dogmata“. Otázkou zůstává, nakolik jeho výklad četných děl odpovídá záměrům jejich autorů a nakolik se vyrovnává s kritikou, kterou postmodernismus namířil na modernismus a klasické křesťanství. Groothuis každopádně předestřel aktuální a hluboký námět hodný dalšího zpracování, promyšlení a domýšlení, jak písemného, tak ústního, a to na půdě akademické, církevní, mediální i osobního života jednotlivce.

Marek Říčan