

# EVANJELIKÁLNY TEOLOGICKÝ ČASOPIS

---

*Ludovít Fazekaš* *Protestantizmus a katolicizmus*

*Vilém Schneeberger* *Křesťanská svoboda v pojetí  
Johna Wesleyho*

*Jiří Beneš* *Páté Amosovo vidění*

*Pavel Hanes* *Teodicea a Jóbova katastrofa*

*Petr Cimala* *Syn vás osvobodí – svoboda  
podle J 8,31-36*

*Dana Sirkovská* *Dospievajúci a ich vzťah k cirkvi*

*Rujanca Gajdos* *Pastorálna starostlivosť  
o pozostalých*

**1/2005**

## **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 11 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 IV./1.**

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

**Objednávky a distribúcia:** redakcia

**Layout:** Jaroslav Maďar

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

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

**ISSN 1336-1783**

## OBSAH

Adresy autorov článkov.....2

## ČLÁNKY / ARTICLES / AUFSÄTZE

Jaroslav Maďar  
**Editorial** .....3

Ludovít Fazekaš  
**Protestantizmus a katolicizmus**.....5  
*Protestantismus und Katholicismus*

Vilém Schneeberger  
**Křesťanská svoboda v pojetí Johna Wesleyho**..... 15  
*Der Begriff der christlichen Freiheit bei John Wesley*

Jiří Beneš  
**Páté Amosovo vidění**.....25  
*The Fifth Vision of Amos*

Pavel Hanes  
**Teodicea a Jóbova katastrofa**.....34  
*Theodicy and the Catastrophe of Job*

Petr Cimala  
**Syn vás osvobodí – svoboda podle J 8,31-36**.....40  
*The Son Sets You Free – Liberty According to John 8,31-36*

Dana Sirkovská  
**Dospievajúci a ich vzťah k cirkvi**.....54  
*Adolescents and Their Relationship to Churches*

Rujanca Gajdos  
**Pastorálna starostlivosť o pozostalých**.....65  
*Pastoral Care for Grieving People*

## RECENZIE / BOOK REVIEWS / REZENSIONEN

Fazekaš: **SÍLI TEMNOTY**.....75  
Neupauer: **SUPERVÍZIA V SOCIÁLNEJ PRÁCI**.....77  
Říčan: **WHO CAN BE SAVED?**.....79

## Adresy autorov článkov

**Mgr. Jiří Beneš, Th.D.**, Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova, Pacovská 350/4, 140 21 Praha 4, Česká republika

e-mail: benes77@volny.cz

**Mgr. Petr Cimala**, Evangelikální teologický seminář, Stoliňská 2417/41a, 193 00 Praha 9, Česká republika

e-mail: pcimala@post.cz

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

e-mail: ludfazek@stonline.sk

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

e-mail: phanes@pdf.umb.sk

**ThDr. Vilém Schneeberger**, V Remizku 13/937, CZ-152 00 Praha 5, Česká republika

e-mail: vilem.schnee@volny.cz

**ThDr. Dana Sirkovská**, PdF UMB, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: dsirkovska@pdf.umb.sk

## Editorial

Jaroslav Maďar

Napriek očakávaniam niektorých čitateľov redakcia nebola doteraz schopná zabezpečiť monotematické číslo. Žiaľ, ani toto číslo nie je monotematické, no náhoda (!) to zariadila tak, že - ako to vyplýva z nadpisov i textových znení článkov - viacero príspevkov sa venuje téme kresťanskej slobody. Takže tentoraz Vám ponúkame aspoň *quasi* monotematické číslo o kresťanskej slobode.

Ludovít Fazekaš v článku *Protestantizmus a katolicizmus* charakterizuje dejinný vývoj a súčasný stav v Cirkvi - hľadá styčné body spolupráce.

Vilém Schneeberger - *Kresťanská svoboda v pojetí Johna Wesleyho* - si všima ako sa zakladateľ metodizmu vyrovnával s fenoménom slobody v kontexte svojej doby.

Inšpirujúcou exegézou z knihy proroka Ámosa perikopy 9,1-5 je štúdia Jiřího Beneša *Páté Amosovo vidění*.

Príspevok od Pavla Hanesa *Teodicea a Jóbova katastrofa* je teologicko-filozofická diskusia o Božom charaktere.

Exegéza Petra Cimalu - *Syn vás osvobodí – svoboda podle J 8,31-36* - je pokusom definovať kresťanskú slobodu na základe skúmanej pasáže.

Výsledky svojho pomerne rozsiahleho výskumu o vzťahu adolescentov k Bohu, k náboženstvu a k cirkvi v Českej a Slovenskej republike prezentuje Dana Sirkovská v príspevku *Dospievajúci a ich vzťah k cirkvi*.

Článok *Pastorálna starostlivosť o pozostalých* (Rujanca Gajdos) pojednáva o smútiacich a pastorálnej starostlivosti o nich.

A na záver zase niekoľko oblitátnych, ale potrebných organizačných pokynov. 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](mailto:casopis@pdf.umb.sk)

Predplatné na rok 2005 (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, 15. júna 2005

## Protestantizmus a katolicizmus

(K jednote pomocou spolupráce)

Ludovít Fazekaš

### PROTESTANTISMUS UND KATHOLICISMUS

*Nach der Verbreitung des Christetums in Europa ist es in ihm im 15.-16. Jh. zu einer Spaltung gekommen und davon wurden die protestantischen Kirchen geformt. – In der Bestrebung um die Einheit ist es zur Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen gekommen (1948). – Viel wurde auf diesem Gebiet getan, aber die Differenzen bleiben, was den Primat des Papstes, die Lehre von den Sakramenten und besonders Maria als Himmelskönigin betrifft, was für die Protestanten absolut unannehmbar ist. – Trotzdem ist es sehr erfreulich, dass am Ende des 20. Jh. zum Einverständnis in der Frage der Rechtfertigung zwischen den Katholiken und Lutheranern (und hoffentlich allen Protestanten) gekommen ist. – Der beste Weg zur Einheit scheint es aber die Zusammenarbeit für die Menschen der jetzigen Welt zu sein. Sie hat nämlich viele Spezialisten, aber sehr wenige „menschliche Menschen“. In der Bemühung, diesen Menschen der heutigen Welt zu liefern, ist die grösste Hoffnung für die Einheit der Christen.*

## 1 DEJINNÝ PREHLAD A SÚČASNÝ STAV

### Z dejín

Cirkev vznikla v 30. rokoch po Kr. ako výsledok Ježišovho učenia a diela. Do sveta vstupuje svojou misiou medzi židmi a medzi pohanmi úsilím apoštolov, zvlášť Pavla, aj svojím prenasledovaním zo strany židovských vedúcich i rímskeho cisárstva. Masívne to začalo byť koncom 1. st. za cisára Diokleciána (81-96 po Kr.) a skončilo sa Tolerančným ediktom cisára Konštantína Veľkého (313).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Tak ŠOLTÉSZ, Štěpán: *Dějiny křesťanské církve*, Praha 1971, s. 30. HANES, Pavol: *Dějiny křesťanstva*, Banská Bystrica 1998, s. 87 vraví o Milánskom edikte, ktorý Konštantín vydal spolu s Liciniom.

Ešte viacej otvoril dvere cirkvi pád Rímskej ríše v 5. stor., po ktorom „cirkev poriada svet, ale prispôsobuje sa mu“.<sup>2</sup> Robí to v otázke pápežstva, keď začína učiť, že Ježiš ustanovil Petra za svojho zástupcu a rímskeho pápeža za jeho nástupcu. – Zmenil sa aj názor na sviatosti, ktoré sa stali prostriedkami spásy, najmä „sviatosť oltárnu“. V súvislosti s tým sa menila aj funkcia kňaza, ktorý sa z hlásateľa Slova stal sprostredkovateľom milosti.

Nakoniec sa pápežská moc stala aj otázkou vzájomného boja. Na západe cirkvi si nárokoval vládu rímsky pápež, na východe zase carihradský patriarcha. Keďže ani jeden nechcel popustiť, došlo r. 1054 k rozdeleniu cirkvi na západnú, rímsku a na východnú, ortodoxnú (vlastne „pravovernú“, nie „pravoslávnu“!).<sup>3</sup>

Tento stav potom nútil k opravám a reformám. Boli tu katari, valdenski, John Wycliffe. Hádám najvážnejšie to bolo pri Jánovi Husovi, upálenom 1415 v Kostnici, a pri vzniku Jednoty bratskej (1467), ktorá sa vracala k biblickým prameňom. Riskovala prenasledovanie a vyhánanie (exulancia), všetkých protestujúcich (napr. aj J. A. Komenského /1592-1670/).

Tieto opravné prúdy vyvrcholili vystúpením Martina Luthera (1483-1546), ktorý prehlásil, že poslušnosť pápežovi nie je nutná na spasenie, cirkevné snemy sa môžu myliť a proti cirkvi sa odvolal na Písmo. Nasledovalo uvalenie kliatby naňho, lenže sa ho zastali niektoré kniežatá, ktoré šíрили reformáciu vo svojich zemiach a na sneme v Speyeri 1529 podali protest proti uzneseniu smerujúcemu k potlačeniu reformácie. Od tej doby sa takito kresťania menujú protestanti, ktorí sa stavajú proti snahe založiť cirkev na niečom inom ako na Kristovi a jeho slove. Základným učením je tu Augsburské vierovyznanie (1530), dôležité najmä pre učenie o ospravedlnení „jedine vierou“ bez skutkov Zákona. Protestantická cirkev Augsburského vyznania sa rozšírila najmä v Nemecku a v Škandinávskych krajinách.

Podobné dielo robil vo Švajčiarsku Ulrich Zwingli (1484-1531), ktorý sa usiloval o reformu cirkvi i verejného života, ale v učení nedosiahol Lutherovu presnosť. Dôslednejším reformátorom bol Ján Kalvín (1509-1564). Boh je mu zvrchovaným Pánom, ktorý poslal Syna, aby ospravedlnil tých, čo v neho uveria a ktorí sa podrobia poslušne Kristovej vláde. Týmto dôrazom sa líši od Luthera, ktorý zdôrazňoval viacej pokoj a radosť pri ospravedlnení. Cirkev

---

<sup>2</sup> ŠOLTÉSZ, Š.: Op. cit., s.33.

<sup>3</sup> Nemci majú rechtgläubig = pravoverný, ale o cirkvi to nepoužívajú, lež majú „orthodoxe Kirche“. Podobne Angličania vravia „the Orthodox Church“ (napr. Earle E. CAIRNS, *Christianity Through the Centuries*, Grand Rapids 1967, s.223).



tohto smeru sa nazýva reformovaná alebo helvétska (Helvétske vyznanie viery 1566). Rozšírila sa vo Švajčiarsku, v istej obmene aj v Anglicku a Škótsku (tzv. Anglikánska cirkev). V neskoršom čase sa aj Lutherova a Kalvínova reformácia rozšírili v rôznych obmenách aj v Severnej Amerike, kým katolícka cirkev našla uplatnenie v Južnej Amerike, kde ju priniesli najmä španielski conquistadores v 16. stor.<sup>4</sup>

Protí všetkých reformačným prúdom začala katolícka cirkev mohutnú obranu, „protireformáciu“. Výrazom toho je Tridentský koncil (1545-63), kde vo „vyznaní viery“ naproti reformačnému učeniu o ospravedlnení z viery jedine milosťou a nie zo skutkov bolo zdôraznené, že k spaseniu je treba aj ľudského spolupôsobenia. Boli vyrieknuté kľatby nad tými, ktorí inak učili aj ohľadne pápežstva, sviatostí atď. - Toto dielo bolo dokončené na Vatikánskom koncile dogmou o pápežskej neomylnosti (infallibilitas 1870) a konečne o Nanebovzatí Panny Márie (Pius XII 1950).<sup>5</sup>

Na tieto kľatby odpovedala evanjelická cirkev vo svojich Symbolických knihách tiež odsúdením tých, ktorí sa nepridávajú jej učenia.

### Početný stav

Zo štatistík sa možno dozvedieť niečo o počte členov katolíckej cirkvi. Keď r. 2000 bolo asi 6,1 mld obyvateľov sveta, patrili asi 2 mld (33,1%) niektorej kresťanskej cirkvi. Z tohto počtu bolo asi 1,05 mld katolíkov a menej ako 1 mld. nekatolíkov.<sup>6</sup> Koncom 2. a zač. 3. tisícročia je v Európe a v Severnej Amerike náboženská erózia následkom technickej kultúry, filozofických tradícií, znášanlivej demokracie a pod., takže tu sa počet kresťanov zmenšuje. Kresťanstvo však rastie v Latinskej Amerike, Afrike, Ázii a Oceánii. Najrýchlejšie rástla katolícka cirkev v Afrike, a to v krajinách pod Saharou.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Pz HANES, P.: Op. cit., s. 219-250.

<sup>5</sup> *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., VI.Band, s. 1243; *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, Band 5, s. 826.

<sup>6</sup> Tak napr. 1978 žilo v Európe 35,5% všetkých katolíkov, 1988 len 31,3% a 1998 už len 27,8%. V Severnej Amerike 1978 7,8%, kým 1998 len 7,2%.

<sup>7</sup> 1978 to bolo 54,7 mil, 1988 už 91,9 mil a 1998 116,7 mil. Podobne je to aj v iných menovaných krajinách, napr. v Latinskej Amerike: 1978 306 mil, 1998 431 mil, čo je 44,2% všetkých katolíkov (*Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, Band 5, s. 888nn).

Údaje o protestantských cirkvách je ťažko nájsť, lebo tieto spoločenstvá sú organizačne veľmi rozdrobené. Možno udať len to, že protestantské cirkvi v Európe možno začleniť do 3 skupín: 1. cirkvi v krajinách, kde sa protestantizmus rozšíril skoro v celej zemi (Anglicko a Škótsko), 2. kde sa rozšíril vo veľkej miere (Nemecko, Švajčiarsko), 3. kde dostal len status menšiny a kde okúsil mnoho príkoria a prenasledovania (Francúzsko, Rakúsko, bývalé Uhorsko, Poľsko).

V Severnej Amerike sa protestantizmus rozšíril pomerne hodne, ale rozdrobene na časť luteránsku, reformovanú, anglikánsku, baptistickú, metodistickú a i. Odtiaľ ho misionári rozširovali aj v Indii v 17. a najmä v 19. stor. v súvislosti s duchovnými prebudeniami v USA. V menšej miere to zasiahlo Južnú Ameriku, Japonsko a Čínu.<sup>8</sup>

Vývoj v novšej dobe je teda obdobný v katolicizme i protestantizme: západné kresťanstvo je na ústupe, kým južné na postupe. Vysvetlenie bude jednak v demografii: rast je v rozvojových krajinách, kde kultúra, technika a ekonomika ešte nie je tak vyvinutá; jednak v misii: cirkvi sa snažia pochopiť domorodú kultúru a pracovať charitatívne, pastorálne a sociálne v obyvateľstve, ktoré si takýto druh pomoci vie oceniť...

## 2 SNAHY O ZJEDNOTENIE

### Pokusy

Zjednocujúce snahy vychádzali z protestantskej strany ako dôsledok zjednotenia študentov (Svetový zväz kresťanských študentov) a evanjelikálnych misií, ktoré sa zišli a založili Medzinárodnú misijnú radu (1921). V súvislosti s tým sa začínajú v cirkvách snahy o praktickú spoluprácu (Life and Work – 1914 v Kostnici a Štokholm 1925) s heslom: „Učenie rozdeľuje, práca spája“. Ale muselo ísť dopredu aj úsilie o vieroučné vyjasnenie (Faith and Order), a to sa stalo na konferencii v Lausanne (1927). Nakoniec sa oba tieto prúdy spojili a vytvorili Ekumenickú radu cirkví (1948), ktorá na konferencii v Amsterdame založila „spoločenstvo cirkví, ktoré vyznávajú na základe svätého Písma Ježiša ako Boha a Spasiteľa“<sup>9</sup>. K tomu sa

---

<sup>8</sup> *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, Band 6, s. 1732

<sup>9</sup> *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, Band 6, s.521nn.

1962 pridala aj Ortodoxná cirkev, ale katolícka cirkev zostala bokom a na pohybe sa zúčastňuje len ako pozorovateľka.

Ohľadne dogmatiky zastávala katolícka cirkev názor, že

a) ohľadne sviatostí, najmä sviatosti oltárnej, sa máme orientovať na termíne substancie a jej premeny<sup>10</sup>: pri vysluhovaní sviatosti oltárnej sa substancia chleba premieňa na substanciu Kristovho tela a substancia vína na substanciu Kristovej krvi, čo potom veriaci prijíma buď pod jedným spôsobom, alebo oboma (chlieb a víno). Protestantizmus zdôrazňuje funkciu Ježišovho života: Nie je to „moje substančné telo a krv“, ale „moje telo a krv za vás“;

b) členstvo v Cirkvi Kristovej je závislé od uznania pápeža ako zástupcu Krista na zemi;

c) spojenie katolíkov s inými kresťanmi je možné len na princípe „návratu do katolíckej Cirkvi“, nie na vzájomnom priblížení sa;<sup>11</sup>

d) po 2. vatikánskom koncile prišlo tu k istej zmene: protestantizmus nie je len negácia, ale aj určité realizovanie viery, hoci veľmi zúženým spôsobom („stopy Cirkvi – vestigia ecclesiae“: krst, Písmo, vyznania viery atď.). Preto už katolíci nehovoria o protestantoch ako o heretikoch, ale ako o „oddelených cirkvách a spoločenstvách“, ktoré majú určité chyby v učení a disciplíne, ale „nie sú zbavené významu a dôležitosti mystéria spasenia“.<sup>12</sup>

## Rozdiely

Premôcť rozdiely medzi protestantizmom a katolicizmom (ba aj medzi ortodoxnými cirkvami) bude však veľmi ťažké.

Je tu učenie o pápežovi ako nástupcovi Petra a ako zástupcovi Krista na zemi. Katolíci tvrdia, že Ježiš ustanovil Petra za Skalu, na ktorej postavil Cirkev (Mt 16) a že teda Peter je jeho zástupcom na zemi a neskorší rímski

---

<sup>10</sup> „Man kann sagen, dass der Katholizismus das Christentum mehr seinshaft (von der Inkarnation her) versteht, während der Protestantismus es mehr worthaft (mehr vom Kreuz her) begreift“. Tak kardinál J. RATZINGER v r. 1961, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage, 5. Band, s. 663n.

<sup>11</sup> „Wiedervereinigung muss von da als Rückkehr in die katholische Einheit verstanden werden“ (J. RATZINGER, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage, 5. Band, s. 665.

<sup>12</sup> Dokumenty II. vatikánskeho koncilu, s. 443. Pz HANES, P.: Op. cit., s. 411.

biskupi sú jeho nástupcami. Protestantskí teológovia však namietajú, že Peter bol Skalou len preto, že v Ježišovi spoznal pomazaného Kráľa (christos, mašiach Mt 16,16). Aj ostatní apoštoli tvoria „základ apoštolov a prorokov“, pričom uholným kameňom je Ježiš Kristus“ (Ef 2,20). Nikde sa nevraví, že by Peter mal Krista zastupovať, a vôbec nie že by Peter mal mať nástupcu.<sup>13</sup> Ide len o to, aby ten, kto sa chce dostať do cirkvi, postavil sa na Petra a jeho vyznanie, že Ježiš je Mesiáš - Kráľ. Biskupi a presbyteri z 1Tm 3 Krista nezastupujú, len nasledujú, mravným životom napodobujú a cirkvi slúžia. NZ dokazuje, že ani Peter nemal medzi apoštolmi výlučné a vedúce postavenie a po Apoštolskom konvente sa z javiska stráca.

Čo sa týka nekatolíckych cirkví, nehovorí už katolicizmus o heretikoch, ale – najmä pod vplyvom 2. vatikánskeho koncilu - o „oddelených bratov“. Tí sa tiež usilujú o kresťanský život a majú „stopy cirkvi“, ale o zjednotení s nimi na základe ekumenickej spolupráce hovorí určitá časť miernejšieho krídla, avšak rozhodné krídlo zdôrazňuje - podobne ako pred 2. vatikánskym koncilom - že je možné len ich návratom do Katolíckej cirkvi a nie paritným spojením dvoch nesúrodých častí.

Veľkou prekážkou je tu substančné myslenie. Katolícki teológovia vravia, že sa tu opierajú na inkarnáciu (vtelenie Krista), keď Kristus k božskej substancii prijal aj ľudskú substanciu a stal sa bohočlovekom. V súvislosti s tým chápu aj „sviatosť oltárnu“ ako premenu podstaty chleba a vína na podstatu tela a krvi Krista. Protestantskí teológovia tu však veľmi dôrazne poukazujú na to, že toto substančné myslenie nie je z Písma, ale z gréckej filozofie. Tam šlo o substancie, kým SZ i NZ šlo o funkčné stotožnenie dvoch vecí a o vytvorenie „reálneho symbolu“, ktorý za normálnych okolností (t.j. za predpokladu viery) dával to, čo znamenal. Chlieb nie je „moje substančné telo“, ale „telo dávané“ a kalich nie je „substančná krv“, ale „vylievaná krv“, ktorá ustavuje novú zmluvu (Lk 22,19n). Nie je to premenené telo, je to dané za nás, nie je to premenená krv, je to vyliala pre nás. A tak vo Večeri Pánovej prijímame nie podstatu tela a krvi, ale výsledky toho, čo obeť tela a krvi nám priniesla.<sup>14</sup>

Ďalšou veľkou prekážkou je tu mariológia a uctievanie svätých. Mária má byť „gratia plena – naplnená milosťou“ (Lk 1,28), ale hneď druhý verš vraví: „...našla si milosť u Boha“ (1,30). Preto gr. kecharitómené (kecaritwmevnh – pt. pf. pass.) nutno prekladať „obdarená milosťou“, nie „plná milosti“

<sup>13</sup> O. CULLMANN, *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer*. Berlin 1961, s. 181.195. 242.

<sup>14</sup> J. B. SOUČEK, *Utrpení Páně*, Praha 1951, s. 59nn.

a nechápať ako „ktorá milosť udieľa“, ale „ktorá milosť dostala“. Jej nepoškvrnené počatie a nanebovzatie je bez biblického dôkazu a je len požiadavkou substančnou: keď mal byť Kristus bez hriechu, nesmela mať hriech ani matka. A keď bol Kristus vzatý do neba, tak musela byť vzatá aj jeho „milosťou naplnená“ matka a ustanovená ako „Kráľovná nebies“. <sup>15</sup> Tým sa ale ignoruje to, že Ježiš, hoci si matku ctí, rozhodne sa od nej dištancoval (v doslovnom preklade): „Čo mne a tebe, žena?“, čo možno preložiť: „Čo my dvaja máme spoločného?“ Tým jej naznačil, že si ju ctí ako matku na zemi, ale počúva na Otca na nebi (Jn 2,4). <sup>16</sup> Týmto sa tu vytvára nábeh na premenu Svätej Trojice na istú „Svätú štvoricu“. Keby protestanti dokázali všeličo aj prijať, túto dogmu nikdy nedokážu. Okrem toho sú v NZ modlitby iba k Otcovi a Synovi, a nie k anjelom alebo svätcom (Zj 19,10). Slabým uspokojením je to, že sa veriaci nemodlia k Márii, len ju prosia, aby sa ona modlila. Zdá sa, že rádoví veriaci veľký rozdiel medzi tým nerobia.

Najbezpečnejšou vecou na celom prípade je to, že dogma, ktorú vyhlási pápež, je nezmeniteľná a neodvolateľná. To vidno najnovšie na prehlásení „Dominus Iesus. O jedinečnosti a všeobecnom spásanosnom poslaní Ježiša Krista a Cirkvi“. <sup>17</sup> V prvej časti hovorí o konečnej platnosti zjavenia Ježiša Krista (s. 9-24), s čím nadšene súhlasia aj protestanti. V druhej časti hovorí o jedinečnosti cirkvi ako o kráľovstve Kristovom a tak o začiatku Božieho kráľovstva. V tomto ohľade katolicizmus chová úctu pred inými náboženstvami a inými cirkvami, keďže viaceré prvky pravdy sa nachádzajú aj v nich, avšak v plnosti sa nachádzajú len v rímsko-katolíckej cirkvi. Plnosť Krista sa nachádza len tam a kto ju chce mať, musí sa do katolíckej cirkvi vrátiť. „Táto Cirkev pretrváva v Katolíckej cirkvi“ (s. 27).

Mnohí protestantskí teológovia sa cítia zaskočení a rozladení. Myslím však, že správnejšie je vidieť, že je to len to, čo katolicizmus tvrdil od prvopočiatku. To je neodvolateľné a nezmeniteľné.

---

<sup>15</sup> Protestant tu má nepríjemný pocit, skoro zimomriavky, pretože v SZ „Kráľovnou nebies“ nazývali modlárski bludári, hlavne ženy, pohanskú bohyňu Ašeru či Aštarte (Jr 7,18. 44,17: „...budeme kadiť Kráľovnej neba“).

<sup>16</sup> Tak isto (mi li valach – čo mne a tebe = čo my dvaja máme spoločného?) sa ohradil faraón proti Joziášovi (2Pp 31,25) a posadnutí voči Ježišovi (Mk 1,24. 5,7. Lk 4,34). – To je zásadné dištancovanie sa!!

<sup>17</sup> *Dominus Iesus*. O jedinečnosti a všeobecnom spásanosnom poslaní Ježiša Krista a Cirkvi. Kongregácia pre náuku viery za prefekcie kardinála J. Ratzingera, 2000.

### 3 VÝHLADY

#### V otázke vierouky

Isté skutočnosti nás však naplňajú radosťou a nádejou. Je to napr. dokument Svetového luteránskeho zväzu a Pápežskej rady pre napomáhanie jednoty kresťanov „Spoločné vyhlásenie k učeniu o ospravedlnení“.<sup>18</sup>

Dokument vyjasňuje protestantský dôraz na vieru v ospravedlnenie. Aj podľa katolíckeho chápania „sa ospravedlňujúca milosť nestáva nikdy vlastníctvom, na ktoré by sa človek mohol odvolávať voči Bohu... Táto obnova vo viere, nádeji a láske je vždy odkázaná na bezhraničnú Božiu milosť, nijako neprispieva k ospravedlneniu a preto sa nemôže chváliť pred Bohom“ (bod 27). – Ale je tu na správnom mieste aj katolícky dôraz na dobré skutky. „Spoločne vyznávame, že človek je ospravedlňovaný vo viere v evanjelium nezávisle od skutkov zákona. Kristus naplnil zákon a svojou smrťou a zmŕtvychvstaním ho prekonal ako cestu k spásu. Súčasne vyznávame, že Božie prikázania zostávajú pre ospravedlneného v platnosti a že Kristus svojím slovom a životom vyjadril Božiu vôľu, ktorá je smernicou správania pre ospravedlnených ľudí“ (bod 31). Pritom však „dobré skutky majú charakter daru a ospravedlnenie samo vždy zostáva nezaslúženým darom milosti“ (bod 38).

Pravdu majú katolíci, keď dodávajú: „Mnohé protiklady by sa mohli jednoducho odstrániť tým, že by sme výraz ‘zásluha’ (meritus), ktorý vyvoláva nedorozumenie, ponímali a posudzovali v súvislosti s pravým významom biblického pojmu ‘mzda’ alebo ‘odmena’.<sup>19</sup> „Každá odmena je však odmenou z milosti, na ktorú človek nemá žiaden nárok“.<sup>20</sup> Je tu výrazne zhrnuté to, že milosť dostávame zadarmo, ale nie nadarmo. Preto sa z nej máme tešiť a radosť, ale aj využiť ju na lásku k druhému. Veď viera môže zomrieť na nedostatok lásky.

Že sa tu podarilo vyjasniť si základný problém, na ktorom sa rozštiepilo po druhýkrát kresťanstvo, je veľmi potešiteľné. Možno je to na cirkevnom poli najdôležitejšia skutočnosť 20. stor. Avšak ďalšie približovanie sa vo vierouke bude obtiažne, ako sme to naznačili, lebo sporných otázok je mnoho.

---

<sup>18</sup> Spoločné vyhlásenie k učeniu o ospravedlnení (Augsburg 1999, na Slovensku vydané 2004).

<sup>19</sup> Op. cit., vysvetlenie k č. 4.7.

<sup>20</sup> Op. cit. Dodatok E.

## V otázke spolupráce

Zdá sa však, že v mravouke by približovanie mohlo byť schodnejšie. Trend, ktorý začal a bude určovať naše pôsobenie vo vyvinutých krajinách, ale časom aj vo vývojových, je ten, že kto produkuje, ide dopredu, kto neprodukuje, prehráva a mizne. Tu by kresťanstvo mohlo začať produkovať najžiadanejší produkt, a to je „ľudský človek“. Nielen antický filozof hľadal s lampášom na poludnie človeka, aj dnes ho hľadáme, lebo máme vedeckého, technického, ekonomického človeka, ale nie ľudského. Tu je hodina kresťanstva. Ak ho začne dodávať svetu, patrí mu budúcnosť. Ak nie, musí sa odobrať z javiska napriek všetkým vonkajším posvätnostiam.

Ako by bolo možné dodať tohto človeka? „Christianus alter Christus – kresťan, druhý Kristus“. Riešenie je v „kristianizme“, ktorý nás vedie na územie záchrany. Pokúsim sa aspoň naznačiť, ako by sme si to mohli predstaviť a časom aj uskutočniť, a to nielen v dogmatickej a teologickej forme, ale v dennej praxi. Zasahuje to:

A) do oblasti čistoty, kde je

- a) zlo: Ja v strede,
- b) dobro: Človek pre druhého,
- c) nedorozumenie: Formalistická čistota;

B) do oblasti záchrany, kde je

- a) oslobodenie od viny hriechu,
- b) oslobodenie od moci hriechu,
- c) kde je človek stále chorý a stále udržiavaný v zdraví (semper peccator et semper iustus);

C) k možnosti zdravého života, lebo je tu

- a) rámeč: Božie kráľovstvo,
- b) sila: Duch života,
- c) vzor: Ježiš ako normálny človek;

D) k premáhaniu prekážok, ktoré spočívajú

- a) v ťažkostiach utrpenia,
- b) v nebezpečenstve úspechu,

- c) v nerozhodnom živote „na hraniciach“;
- E) k slobode oddelených ľudí, ktorá
  - a) vylučuje tézu, že je „všetko dovolené“,
  - b) aj tézu, že je „všetko zakázané“,
  - c) a ktorá umožňuje filtrovaný priechod;
- F) k poslaniu oddelených ľudí, ktoré
  - a) umožňuje duchovnú dezinfekciu,
  - b) ale nevytvára cirkevné geto,
  - c) lež posielala lekárov do chorého sveta.

## ZÁVER

Na záver môžem len skromne poznamenať, že vzájomnému zblížovaniu by mohli napomôcť tieto či podobné zásady, aby sme biblické ideály uskutočnili na osudnej križovatke svetových dejín a urobili ich určujúcou silou na produkciu tovaru najvzácnejšieho: „ľudského človeka“, a to pomocou nasledovania Krista.<sup>21</sup> Nepredpokladá to vieroučné zrovnanie, chce to len ľudí, ktorých zlákal ideál Ježiša, ktorý život vyhral obeťou.

---

**Doc. ThDr. Ľudovít Fazekaš** – teológ a kazateľ Cirkvi bratskej na odpočinku.

---

<sup>21</sup> Bez toho, aby som to bol mal za cieľ, napísal som už 1981 knihu „Posvätenie ako bohoslužba všedného dňa“ (2. vydanie „Svätí v civile. Kapitoly z kresťanskej principiálnej etiky“. B. Bystrica 2002), v ktorej som rozviedol tieto princípy.



## Křesťanská svoboda v pojetí Johna Wesleyho

Vilém Schneeberger

### DER BEGRIFF DER CHRISTLICHEN FREIHEIT BEI JOHN WESLEY

*Wesley unterscheidet zwischen physischer und sittlicher Freiheit und zwischen Religions- und politischer Freiheit. Sein Verständnis der christlichen Freiheit formuliert er im Blick auf den Determinismus als Gabe Gottes und im Blick auf den Antinomismus als Aufgabe. Er versteht Freiheit als gelebte Verantwortung vor Gott. Es ist nicht Freiheit "von etwas", sondern Freiheit "zu etwas", nicht Freiheit vom Zwang der Gebote, sondern Freiheit zur Nachfolge Christi. Der Mensch ist nicht frei, wenn er tun und lassen kann, was er will, er ist frei, wenn er sein Leben in gehorsamer Liebe vor Gott lebt.*

Wesley rozlišuje všeobecně mezi fyzickou a mravní svobodou a mezi náboženskou a politickou svobodou. Obě poslední, které nebudeme dále rozvádět, definuje takto: "Náboženská svoboda je svoboda zvolit si své vyznání, uctívat Boha podle vlastního svědomí, podle nejlepšího poznání, kterého se nám dostalo."<sup>1</sup> Politická (civil) svoboda je "svoboda radovat se ze svého života a vlastnictví podle vlastního uvážení, užívat podle vlastní volby svůj majetek, který nám podle zákona patří"<sup>2</sup>.

Svoboda neznamená, že mohu dělat všechno, co si umanu. Wesley odmítá čtyři konkrétní "projevy svobody": zabíjení těch, kdo mají jiný názor, zabírání majetku bližního, odebírání žen a dcer našich bližních, odstranění špatného krále (zde mluví o "neposlušném" králi). O tom všem se v jeho době diskutovalo.

Pojem politické, civilní svobody nebudeme dále sledovat. Dnes by nám sotva byl pomocí, protože Wesley vychází z předpokladu, který dnes už nepokládáme za samozřejmý: daný společenský a politický řád je dobrý, protože je od Boha. Wesley si nikdy nekladal otázku, zda i monarcha a řád mohou být špatné a zda není třeba je odmítnout. Dovede si představit řád jenom jako status quo, v jeho případě jako monarchii. Je záhadou, jak politicky

---

<sup>1</sup> Works (1872), XI, s. 37; srv. XI, s. 92

<sup>2</sup> Works XI, s. 41

tak konzervativní muž, který jistě nebyl žádným revolucionářem, mohl vykonat tak významné dílo v sociální oblasti.

Chceme se zabývat jeho pojetím křesťanské svobody, které je pro jeho teologické myšlení důležité. Právě pojem křesťanské svobody patří k těm částem jeho teologie, kterou musel formulovat a obhajovat v dlouhých polemikách: se zástupci bezpodmínečné predestinace a s antinomisty. Proti zástupcům predestinace zdůrazňuje Bohem danou svobodu, proti antinomistům závaznou odpověď člověka na Boží volání. V jeho teologickém rámci pak hraje pojem svobody důležitou roli při formulaci křesťanského posvěcení jako odpovědného následování Krista. Přidržíme se těchto tří myšlenkových okruhů.

### 1 Svoboda jako dar - proti determinismu

Polemika s predestinačním učením, která začala ve čtyřicátých letech 18. století a proběhla na několika rovinách, se objevuje v různých spisech, kázáních, dopisech a deníkových záznamech. Wesley vychází z předpokladu, že člověk má Bohem dan

ou svobodnou vůli a dokládá to mnohými citáty z Bible (např. Gn 3,17, 4,7; Dt 7,9.12, 11,26-28, 30,15nn; 2Par 15,1-2; Ezd 9,13n; Iz 65,2n; Ez 18,20.23; Mt 7,26, 11,20nn, 12,41, 13,11; J 3,19; Sk 8,20nn; Ř 1,20nn, atd.).

Člověk byl stvořen k Božímu obrazu, který zahrnuje rozum, cit, vůli a svobodu rozhodovat se. Dokonce i svobodu rozhodnout se proti Bohu, jak ukázal pád člověka. “Proč existuje hřích ve světě? Protože člověk byl stvořen k Božímu obrazu: není to věc, kus hlíny bez smyslu nebo vnímání, nýbrž duch jako jeho Stvořitel, bytost vybavená nejen smysly a chápáním, nýbrž i vůlí, která se projevuje různým způsobem. Kromě toho byl navíc vybaven svobodou, mocí kontrolovat své city a činy, schopností volit mezi zlem a dobrem. Kdyby tím člověk vybaven nebyl, nemělo by vše ostatní smysl. Kdyby nebyl svobodnou a inteligentní bytostí, nebyl by jeho rozum schopen pochopit svatost nebo jinou ctnost, podobně jako strom nebo kus kamene. A protože měl tuto možnost, možnost volit dobro nebo zlo, zvolil si zlo.”<sup>3</sup>

V kázání O smyslu Kristova příchodu na 1J 3,8 říká, že Bůh vybavil člověka vůlí a svobodou, “mocí zvolit to, co je dobré, a odmítnout to, co je špatné. Bez toho by vůle a chápání neměly smysl. Bez svobody by člověk

---

<sup>3</sup> 57. kázání O pádu člověka, Works VI, s. 215

zdaleka nebyl svobodnou jednající bytostí, vůbec by nemohl jednat, neboť každá nesvobodná bytost je pouze pasivní, v žádném ohledu není aktivní.”<sup>4</sup>

Wesley zde používá obraz člověka, který má v ruce meč. Vede-li někdo silnější jeho ruku, je jeho ruka pasivní jako ocel. Pasivitou determinace, kdyby Bůh jednal s člověkem tak, že by se nemohl vzepřít, by člověk přestal být člověkem. Jeho zvláštnost je právě v této svobodě a žádná jiná bytost nebyla vystrojena takovou schopností, které říkáme svoboda. Svobodná vůle jednat je znakem vyšších bytostí. Každý “duch ve vesmíru” byl vystrojen poznáním, vůlí a určitou mírou svobody. A “svoboda, která je řízena nebo ovládána, ve skutečnosti vůbec není svobodou. Je to rozpor sám v sobě. Je to totéž jako nesvobodná svoboda a proto to je nesmysl”<sup>5</sup>. Člověk by bez svobody nemohl eticky jednat, neboť kde není svoboda, tam není mravní dobro nebo zlo, ctnost nebo neřest. Oheň hřeje, ale není to ctnost, pálí, ale není to prohřešek.

Tato svoboda, která je základním předpokladem etického jednání člověka, samozřejmě nevylučuje, že bude zneužita. Zde se objevuje těžká otázka po původu zla a Wesley se snaží dát odpověď právě na základě svobodné vůle. V dopise otci z 19.prosince 1729 píše: “Z povahy svobody a svobodné vůle můžeme odvodit velice pravděpodobný a uspokojující (pravděpodobně jediné možný) důvod vzniku zla.”<sup>6</sup> Má-li však ve zmíněném kázání O smyslu Kristova příchodu dát odpověď na vznik zla, ukazuje na ďábla, neboť “ďábel od počátku hřeší” (1J 3,8): “On byl prvním hříšníkem ve vesmíru, původcem hříchu, první bytostí, která zneužitím svobody uvedla zlo do stvoření.”<sup>7</sup> Wesley cituje Iz 14,12 o pádu “jitřenky” a Zj 12,4 o svržení třetiny hvězd z nebe. Zlo tedy nakonec není jen v člověku, ale přichází k němu zvenčí a člověk se rozhoduje mezi zlem a dobrem.

Zde je na místě otázka, zda je člověk skutečně schopen odolat zlu. Wesley ví, že člověk sám ze sebe, bez Boží milosti, nemůže obstát. Tím je ovšem jeho svoboda rozhodování po pádu omezena. Právě tam, kde Wesley mluví o ospravedlnění z víry, bez skutků, cituje X. Článek víry anglikánské církve, se kterým se ztotožňuje: “Člověk je po Adamově pádu v takovém stavu, že se nemůže obrátit svou přirozenou silou a skutky se uschnout k víře a vzývání

---

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 270

<sup>5</sup> Tamtéž

<sup>6</sup> Letters (1960), I, s. 45

<sup>7</sup> Works, VI, s. 271

Boha.”<sup>8</sup> Wesley odmítá každý determinismus člověka, který ho odsuzuje k pasivitě a receptivitě, přitom však nechce nic ubrat na výlučně Boží milosti.

Z tohoto dilematu mu pomáhá vybědnout nauka o předběžné milosti. Iniciativa našeho přijetí spásy je u Boha, který v předběžné milosti volá člověka a jedná s ním, aby mohl přijmout spasení, přičemž přijetí samo je na straně člověka. Bez předběžné milosti by však člověk nikdy nehledal a nenalezl spásu. Přesto však není pasivním objektem, nýbrž musí vztáhnout svou ruku po spáse a přijmout ji ve víře. Písmo nás přece vyzývá, abychom uváděli ve skutek své spasení (Fp 2,12) a byli spolupracovníky Božími (2K 6,1)!

Je tedy třeba říci, že Wesley nikdy neztratil z očí Boží milost. Právě v rozhovoru se zástupci bezpodmínečné predestinace odmítá pojem “přirozené svobodné vůle” jako absolutní svobody člověka, oddělené od Boží milosti. “V současném stavu lidstva přirozenou svobodnou vůli nezastávám. Zdůrazňuji pouze, že každý člověk má určitou míru svobodné vůle, která byla každému dána nadpřirozeným způsobem spolu s nadpřirozeným světlem, které ‘osvětluje každého člověka, přicházejícího na svět’ (J 1,9).”<sup>9</sup>

Wesley tedy odmítá determinismus, který z člověka činí pasivní objekt. K podstatě člověka patří rozhodovat se. Absolutní možnost rozhodovat se mezi dobrem, obecenstvím s Bohem, a zlem však byla dána pouze člověka v původním stavu (Adamovi). Pád tuto svobodu omezuje, nikoli však natolik, aby se člověk vůbec nemohl rozhodovat. Chybí mu pouze možnost, aby zvolil dobro z vlastních sil. K tomu potřebuje Boží milost, kterou však Bůh v Ježíši Kristu nabízí každému člověka tak, že ho předběžnou milostí hledá a oslovuje. Člověk pak stojí před rozhodnutím tuto nabídku spásy buď přijmout nebo odmítnout. Na této svobodě člověka je založena zvěstovatelská služba církve. Bez této svobody člověka rozhodovat se by toto zvěstování jako nabídka spásy bylo bezpředmětné.

## 2 Svoboda jako úkol - proti antinomistům

V diskusi se zástupci predestinace šlo o důraz na svobodu proti jejímu popření. V diskusi s antinomisty pak šlo o zápas proti falešnému pojetí svobody. Byla-li v prvním případě popřena svoboda jako Boží dar, pak v

---

<sup>8</sup> Metodismus v rodině církvi, ECM Praha 2002, s. 42n

<sup>9</sup> Works, X, s. 229

druhém případě byla popřena svoboda jako odpověď na tento dar svobody, totiž závazná svoboda. Wesley stojí proti oběma extrémům - proti žádné svobodě a proti absolutní svobodě.

V konferenčních zápisech (Minutes) z roku 1744, které reprodukují teologické rozhovory, je antinomismus charakterizován takto: (1) Kristus odstranil mravní Zákon. (2) Křesťané proto nejsou povinni jej zachovávat. (3) Jednou větví křesťanské svobody je svoboda od poslušnosti Božích přikázání. (4) Je otroctvím dělat něco proto, že to je přikázané, nebo to nedělat proto, že to je zakázané. (5) Věřící není povinen zachovávat Boží přikázání nebo konat dobré skutky. (6) Kazatel nesmí vyzývat k dobrým skutkům; nevěřící proto, že jim to nepomůže, věřící proto, že to je zbytečné.<sup>10</sup>

Vpodstatě to byla diskuse o místě Zákona a dobrých skutků v životě křesťana. Postoj antinomistů je jednostranně vyhocený důsledek solafideismu: člověk může a má pouze věřit, nemůže a nesmí nic dělat. Jinými slovy, člověk je svobodný od každého tlaku Zákona, není ničím vázán. To je zploštělá nauka o křesťanské svobodě. Luther ve svém slavném spise “O svobodě křesťana” dialekticky postavil vedle sebe dvě teze: “Křesťan je svobodný pán všeho a není nikomu poddán. Křesťan je spoutaný služebník všeho a je poddán všem.”<sup>11</sup> U antinomistů se toto dialektické napětí rozpadlo škrtnutím druhé věty a tím první věta už není pravdivá. Členové ochranovské Jednoty bratrské Zinzendorf, Molther a Spangenberg zdůrazňovali, že nás Kristova imputovaná spravedlnost zcela osvobozuje od Zákona. Když sami k němu nic nepřidáme, když nebudeme nic činit, přijmeme ospravedlnění a posvěcení v Kristu. Když se sami pokusíme něco dělat, pak to je naše dílo, naše posvěcení a nikoli posvěcení v Kristu.

Zde je v Biblii velice jemná dělící čára. Své spasení si nemůžeme vydobýt sami, můžeme je jediné přijmout. Slovíčko “jedině”, které Luther přidal k Ř 3,28 (“člověk se stává spravedlivým jediné vírou”) je stoprocentně pravdivé. Musíme však přijít ke Kristu (Mt 11,28), přijmout jej (Ko 2,6), musíme svléct starého člověka a obléct nového (Ko 3,9.12). Na cestě spásy nejsme pasivní a svobodni od Božích přikázání.

Wesley nedovedl přijmout důrazy antinomistů, protože nedovedl oddělit teorii od praxe. Nedokáže např. pochopit tuto námitku: “Jsme vždy spravedliví v Kristu, nikdy však nejsme spravedliví v sobě.” Když nám Kristus daroval

---

<sup>10</sup> Works, VIII, s. 278

<sup>11</sup> Viz *O křesťanské svobodě*, v: Martin LUTHER, Laichter, Praha 1935, s. 127-202

svou spravedlnost, pak Wesley podtrhuje toto “daroval”: člověk přijal něco, co má důsledky pro jeho život, co není jenom teorií. Bylo mu to darováno, ale teď to má. Wesleyho starostí je, zda jsme vskutku přijali to, z čeho můžeme být živi. “Nežije (křesťan) svatým životem a není svatý v srdci?... Nemá v srdci lásku k Bohu a k bližnímu, ba celý obraz Boží?... Připouštíte, že věřící je svatý v srdci a v životě. To je vše, co si představuji pod vnitřní (inherent) spravedlností nebo svatostí.”<sup>12</sup>

S tím jsou spojeny další otázky. Probíhá ospravedlnění a celé posvěcení (entire sanctification) zároveň, jak tvrdí antinomisté, nebo to jsou dvě rozdílné věci? Proti statickému myšlení antinomistů zdůrazňuje Wesley růst v milosti, který směřuje od ospravedlnění k posvěcení.

Antinomisté tvrdili, že ospravedlněný člověk je svobodný od každého zákona. Wesley naproti tomu podtrhuje, že člověk je povinen zachovávat příkázání Zákona i po ospravedlnění. “Když si myslíš že (křesťan) je svobodný od poslušnosti Zákona, pak je tvá svoboda svobodou neposlušat Boha... Stále zdůrazňuji, že křesťanská svoboda je svobodou poslouchat Boha a nehřešit.”<sup>13</sup> Zde pak bylo třeba řešit otázku, zda je člověk vázán všemi Božími příkázáními, tedy i starozákonními předpisy, nebo zda je od některých svoboden a od kterých. Proto musel Wesley jasně formulovat svou nauku o Zákoně.

Všeobecně rozlišuje mezi obřadním Zákonem (ceremonial law) a mravním Zákonem (moral law). Člověk je svoboden od obřadního Zákona, nikoli však od mravního Zákona. “Je svoboden od židovského obřadního Zákona, tzn. že jej nezachovává a nemusí jej zachovávat. A je svoboden od kletby mravního Zákona, není však svoboden od jeho zachovávání. Stále ještě chodí podle tohoto pravidla a to tím více, protože je Bůh vepsal do jeho srdce.”<sup>14</sup>

Wesley přitom vychází z mnohých novozákonních míst a zdůrazňuje, že křesťan je svoboden od Mojžíšova zákona (Ř 10,4), že skutky Zákona, vykonané před uvěřením nebo nezávisle na Kristu, nic neprospěvají (Ga 3,10), že všichni křesťané jsou mrtvi pro odsuzující moc Zákona (Ř 7,4), že Kristus vykoupil ty, kteří jsou podrobeni Zákonu, aby mu sloužili bez bázně (Ga 4,5) atd. Stále znovu zdůrazňuje, že Zákon nemá místo in loco iustificationis - zde

---

<sup>12</sup> Works, X, s. 272

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 281

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 279

je zajedno s antinomisty -, tím však platnost Zákona nekončí. Zákon nikoho neospravedlní, vede však ke Kristu a pak nám ukazuje jak Krista následovat.

Analogicky k učení reformátorů rozlišuje trojí funkci Zákona: (1) usvědčit svět z hříchu; (2) vést hříšníka ke Kristu; (3) zachovat nás při životě: “Je to velkolepý prostředek, kterým požehnaný Duch připravuje věřícího na větší projevy Božího života.”<sup>15</sup> Tak má (mravní) Zákon i pro křesťana velký význam: “Je stále ještě nevyslovitelně užitečný, za prvé tím, že nás usvědčuje z hříchu, který ještě zůstává v srdci a v životě, a tím, že nás drží při Kristu, aby nás v každé chvíli očistoval jeho krev. Za druhé směřuje sílu z Hlavy do jeho živých údů a tím jim dává sílu činit to, co Zákon přikazuje. A za třetí má vzhledem k tomu, co přikazuje a my jsme ještě nesplnili, utvrdit naši naději, že přijmeme milost za milostí, až skutečně obdržíme plnost jeho zaslíbení.”<sup>16</sup>

Dělení na obřadní a mravní Zákon, který nás neváže na starozákonní obřady a na druhé straně nás zavazuje v mravním ohledu, je pro pochopení Bible dobrou pomocí. K obřadnímu Zákonu řadí Wesley také příkaz o sobotě a zákaz jíst vepřové. Když potom s Wesleyem nechápeme zachovávání mravního Zákona jako podmínku našeho přijetí u Boha a vykládáme Zákon z hlediska přikázání o lásce, máme v ruce užitečný klíč, který nám otevře mnohá místa Bible. Potíže pouze nastanou, když máme jasně říci, co patří k obřadnímu a co k mravnímu Zákonu. Je Desatero mravním nebo obřadním Zákonem? Tato diskuse je podnes otevřena.

### 3 Svoboda jako odpovědnost - křesťanské posvěcení

Wesley vidí spásu jako proces, který začíná ospravedlněním a vede k posvěcení (dokonalosti), kterou ztotožňuje z životem v Boží lásce a z Boží lásky. Na základě tohoto pojetí růstu má důraz na Zákon a na poslušnost Zákona jako směrnic na této cestě růstu svůj význam. Miluji-li Boha opravdu, budu se snažit činit jeho vůli. A jak se dozvím, co je Boží vůle, ne-li ze Zákona? Jak se dozvím, co láska opravdu znamená? Boží láska v nás budí lásku k Bohu a k bližnímu. “Láska se nespokojí s tím, že bližnímu nedělá nic zlého. Neustále nás nabádá, abychom činili dobře kdykoli máme čas a příležitost, abychom všem lidem činili dobře všemožným způsobem a v co největší míře. Proto je naplněním Zákona s jeho příkazy i zákazy.”<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> J.WESLEY, *Cesta posvěcení*, ECM Praha 2004, s. 16

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 16n

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 35

Zákon nás však nestaví jenom na Boží cestu. Vede nás také k vnitřní kázni. Víra není jen teoretickým nazíráním, je to také návod k praktickému následování. “Víra neplní příkazy a zákazy Zákona jenom navenek, nýbrž působí vnitřně láskou a očisťuje srdce od všech hanebných pohnutek. Každý, kdo má tuto víru v něho, usiluje být čistý, tak jako on je čistý, očisťuje se od každé přizemní, smyslné žádosti, od všech hanebných a nestřídmých sklonů, od všelikého tělesného smýšlení, které je Bohu nepřátelské. Zároveň ho víra, která působí dokonale, naplňuje všelikou dobrotou, spravedlností a pravdou. Přináší do jeho duše celé nebe a vede ho, aby chodil v světle jako Bůh je v světle.”<sup>18</sup>

Wesley stále znovu zdůrazňuje ta místa v Bibli, která ukazují tímto směrem závazné víry. Antinomistovi odpovídá: “Písma Starého a Nového zákona mluví napořád a výslovně o posvěcení, o dobrých skutcích, o Zákoně a o Božích přikázáních tak výrazně a tak často jako o víře v Ježíše Krista.”<sup>19</sup> Můžeme buď zredukovat spásu na “pouhou” víru a argumentovat “antinomisticky”, že jakýkoli další závazek není z víry, nebo můžeme vidět spásu jako *fides in actu* a mít na mysli poslušnost Božích přikázání, jak to Wesley neustále činil. Tím byl práv imperativu Nového zákona.

Svoboda je pro Wesleyho víc než jenom teorie a osvobození od obřadů, od viny hříchu a strachu ze zatracení. Je to svoboda k naprosto novému životu v Kristu, k následování Krista. Není to pasivní, nýbrž aktivní svoboda. “Jsi nejen osvobozen od židovských obřadů, od viny hříchu a strachu z pekla (to zdaleka není křesťanská svoboda, nýbrž její nejmenší a nejméně významná část), ale co je daleko víc, od moci hříchu, od služby ďáblu, od urážení Boha. Stůj neochvějně v této svobodě, ve srovnání s ní všechno ostatní nemá cenu, aby vůbec bylo jmenováno. Stůj neochvějně v milování Boha celým srdcem a v sloužení mu ze všech sil. To je dokonalá svoboda, zachovávat tak jeho Zákon a chodit ve všech přikázáních bez úhony.”<sup>20</sup>

Tento citát z kázání Původ, podstata, vlastnosti a užitek Zákona ukazuje úzké spojení mezi posvěcením a poslušností Zákona. Křesťanská svoboda není podle Wesleyho svobodou od Zákona, nýbrž svobodou k životu v posvěcení, jak je naznačuje Zákon, není to svoboda od poslušnosti, nýbrž k poslušnosti, ne svoboda od prikazujícího Boha, nýbrž svoboda k následování Boha. A k tomu musí být člověk napřed osvobozen! Zdůrazňování Zákona není zákonictví,

---

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 35n

<sup>19</sup> Works, X, s. 284

<sup>20</sup> *Cesta posvěcení*, s. 18



keré má vést k spravedlnosti ze skutků, nýbrž znamená, že nikoli člověk, nýbrž Bůh klade měřítka našeho následování. Nikoli my, nýbrž Bůh určuje normy posvěcení, které pak můžeme pouze z milosti, v jeho síle naplňovat.

V kázání na Joz 24,15 klade Wesley otázku: Co znamená sloužit Kristu jako Pánu? a jmenuje tři znaky této služby: víru, lásku, poslušnost. “Ještě jedno je zahrnuto ve službě Pánu, totiž poslouchat ho, stále chodit po všech jeho cestách, činit jeho vůli z celého jeho srdce. Tak jako jeho služebníci v nebi, kteří mu vzdávají chválu, jednají podle jeho vůle a naslouchají jeho hlasu, tak jeho služebníci zde naslouchají jeho hlasu, pečlivě zachovávají jeho přikázání, pečlivě se vyhýbají všemu, co zakázal, a horlivě dělají to, co se mu líbí, a stále se snaží mít klidné svědomí před Bohem a před lidmi.”<sup>21</sup>

Když Wesley mluví o křesťanské dokonalosti, jmenuje vždy znovu poslušnost Božího Zákona jako znak této dokonalosti. V kázání Znak nového roku označuje za znaky dokonalosti víru, naději a lásku. Proti námitce na základě 1J 5,3, že láska znamená pouze vnější službu, zdůrazňuje Wesley vnitřní postoj. “Jasný, nesporný význam textu spočívá v tom, že znakem nebo důkazem Boží lásky, našeho zachování velkého přikázání, je, že budeme zachovávat všechna ostatní jeho přikázání. Skutečná láska, je-li jednou vylita v našem srdci, nás totiž povede k tomuto konání. Proto kdokoli miluje Boha z celého srdce, nemůže než mu sloužit ze své síly. Druhým ovocem Boží lásky (pokud je od ní vůbec lze odlišit) je naprostá poslušnost toho, koho milujeme, a ztotožnění se s jeho vůlí, poslušnost všech Božích přikázání, vnitřních a vnějších, poslušnost srdce a života ve smýšlení a v celém způsobu života.”<sup>22</sup>

Podobné důrazy najdeme u Wesleyho i na jiných místech. Láska je “všechna přikázání v jednom” a Wesley tuto lásku vždy spojuje s poslušností, která se chce líbit Bohu, dárci a cíli křesťanovy lásky. Na rozdíl od zákonictví nemá tato poslušnost nic společného s otrockou poddaností. Není to donucovací prostředek, kterým má člověk nalézt cestu k životu, nýbrž projev, skoro by se dalo říci důkaz nového života v člověku, který Bůh vyvolal svým Duchem. Proto je poslušnost radostným projevem křesťanovy služby, svobodou od otrockého strachu. “Křesťanská radost je radostí v poslušnosti, radostí v milování Boha a zachování jeho přikázání. A přece ne tak, jako by jejich zachováním měl člověk splnit podmínky *smlouvy skutků*, jako bychom svými skutky nebo svou spravedlností mohli *dosáhnout* odpuštění a přijetí u Boha. Ne! Už nám bylo odpuštěno a už jsme byli přijati z Boží milosti v Kristu

---

<sup>21</sup> Works, VII, s. 76

<sup>22</sup> *Cesta s Bohem*, ECM Praha 1995, s. 105n

Ježíši. Ne jako bychom si svou poslušností měli *zajistit* život, život ze smrti hříchu. I ten už z Boží milosti máme... Radujeme se však, že chodíme podle *smlouvy milosti*, v svaté lásce a šťastné poslušnosti... Bůh nás smířil z vlastní vůle (ne pro naše chtění nebo usilování, ale pro krev Beránkovu) se sebou a my běžíme v síle, kterou nám dal, po cestě jeho přikázání.”<sup>23</sup>

Souhrnně lze říci, že Wesley nezdůrazňoval svobodu “od něčeho”, ale svobodu “pro něco” - ne svobodu od přikázání, nýbrž svobodu k následování. Neplní pojem svobody negativním, nýbrž pozitivním obsahem. Tam, kde zdůrazňuje svobodu “od něčeho”, je to “svoboda od otrockého strachu, svoboda od viny a moci hříchu”<sup>24</sup>, “od hříchu a bídy a také od obřadního Zákona”<sup>25</sup>. Tato svoboda od moci hříchu je cílem křesťanova života, je vlastním předpokladem křesťanské dokonalosti. A tato svoboda “od něčeho” má tvořit předpoklad pro vlastní služebné poslání.

Proto má svoboda “pro něco” u Wesleyho tak důležité místo. Je to svoboda k službě lásky. Služte v lásce jedni druhým, píše apoštol Pavel, a Wesley k tomu dodává: “A ukažte tak, že vás Kristus osvobodil”<sup>26</sup>. V dialektice služby a svobody - kterou si uvědomoval i Luther - je vrchol křesťanovy existence. “Spravedlnost je služba, protože žijeme podle vůle někoho jiného, avšak i svoboda, protože k ní máme sklon a zalíbení v ní.”<sup>27</sup> Svoboda křesťana nachází výraz v novém vztahu k Zákonu.

Člověk není svoboděn, když může dělat, co chce. V tomto případě je svázán sebou samým, svými žádostmi. Člověk je svoboděn, když žije svůj život v Boží lásce. “Ten, kdo zachovává přikázání lásky, je svoboděn. Ten, kdo je nezachovává, není svoboděn, nýbrž otrokem hříchu a zločincem před Bohem.”<sup>28</sup> A tento život pod závazným “Zákonem lásky” je podstatou křesťanovy dokonalosti.

---

**ThDr. Vilém Schneeberger** – teolog a kazatel' Evanjelickéj církvi metodickéj na odpočinku.

---

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 38n

<sup>24</sup> Explanatory Notes Upon the New Testament, Epworth Press, London 1958<sup>5</sup>, 2K 3,17

<sup>25</sup> Tamtéž Ga 5,13

<sup>26</sup> Tamtéž

<sup>27</sup> Tamtéž, Ř 6,19

<sup>28</sup> Tamtéž, Jk 1,25

## Páté Amosovo vidění

(Am 9,1-6)

Jiří Beneš

### THE FIFTH VISION OF AMOS

*Lord's sentence in the fifth vision of Amos the prophet is in a sense an allusion (echo) to the Torah, specifically Deut 30:11-14. There are two layers of the passage in Amos; comforting (God will not loose humans) - apostle Paul refers to this layer in Rom 8:38-39 - and also warning (God's judgement will not omit anyone), with its echo in Ps 139. Lord preannounces to know places, where humans would hide. This idea (Am) finds its fulfillment in the story of the prophet Jonah. The list of hiding places, which are either topographic or metaphorical, is Amos's way of questioning religious behaviour of human beings. This antireligious focus of Amos finds its counterpart in the meeting of Jesus and rich man in the New Testament. Variety of hiding places shows process of growing distance between God and humans to extremes. The places are twice sorted vertically (up and down) once horizontally (far). Men escape from God behind the horizon (sheol, heaven), to the horizon (the Karmel mountain, bottom of the sea) along the horizon (foreign lands). Reach and influence of this passage is obvious in either the passage about healing of the possessed in Gadarenes (Mark 5:1-20) and apocalyptic speech of impossible death in Rev 9:6.*

### VIDĚNÍ

1) *Vidím Panovníka mého postaveného nad oltářem, jak říká: udeř hlavici a zachvějí se prahy! Roztříští je všechny v hlavě a jejich potomstvo v meči zavraždím.*

### VÝROK

*Neuteče k nim utíkající a neunikne k nim uprchlík.*

2) *Proniknou-li do šeolu, odtamtud je ruka má vezme.*

*A dosáhnou-li nebes, odtamtud je stáhnu.*

3) *A skryjí-li se v hlavě Karmelu, odtamtud je vypátrám a vezmu je.*

*A ukryjí-li se před mýma očima v mořském dně, odtamtud přikážu hadovi a uštkne je.*

4) *A jdou –li do zajetí před svými nepřáteli, odtamtud přikážu meči a zavraždí je.*

*A položím na ně své oko ke zlu a ne k dobru.*

## DOXOLOGIE

5) *A Panovník můj, Hospodin zástupů,  
ten dotýkající se země*

*a rozplývá se  
a truchlí všichni obyvatelé v ní  
a vystoupí jako Nil celá (země)  
a opadne jako Nil Egyptský.*

6) *Ten stavějící v nebesích stupně své  
a klenbu*

*na zemi*

*zakládá.*

*Ten volající k vodám moře*

*A vylévá je na tvář země*

*Hospodin je jméno jeho.<sup>1</sup>*

Poslední Amosovo vidění soudu Hospodinova nad Izraelem, po třech viděních v 7,1-9<sup>2</sup> a jednom v 8,1-7 již páté v pořadí, se odehrává v jakési svatyni. Jelikož svatyně není v textu lokalizována, není ani podstatné určovat, kde to bylo. Pravděpodobně je vidění zřícení svatyně natolik obecné, aby mohlo jít o obraz, který vypovídá o zhroucení celého Izraele.<sup>3</sup> V prvních dvou viděních, kdy mají být nástrojem soudu kobylky a oheň<sup>4</sup>, ještě byla naděje na slitování a odvrácení soudu. Nyní je soud bezpodmínečně a neodvolatelně vyhlášen tím, že jej má vykonat dokonce sám prorok.

Nejzávažnější výpověď tohoto textu - slovesa popisující Hospodinovo jednání - je tvořena výrokem Hospodinovým (přímou řečí), který je orámován prorokovým svědectvím o Bohu, předně o Jeho moci.<sup>5</sup> Prorok vidí, jak Bůh stojí nad oltářem a mluví (9,1). Dává prorokovi příkaz napadnout chrám a (patrně) tím zlikvidovat jeho personál<sup>6</sup> (dosl. hlavy, což mohou být i účastníci

<sup>1</sup> Překlad autora článku.

<sup>2</sup> Číslo kapitol a veršů bez udání zkratky biblické knihy patří k prorocství Amosovu.

<sup>3</sup> Podobně K. NANDRÁSKY: *Amos*. Bratislava 1996, s. 105. Dohledávat místo znamená jít za text.

<sup>4</sup> Ve třetím a čtvrtém vidění se objevují jen příznaky soudu: olovnice a koš zralého ovoce.

<sup>5</sup> V tomto smyslu jsou všechny Amosovy závěrečné (shrnující) výpovědi (svědectví, resp. vyznání víry) o Bohu podobné (4,13. 5,8. 9,5)

<sup>6</sup> Totéž se domnívá i NANDRÁSKY, *Op.cit.*, s. 105.

bohoslužby).<sup>7</sup> Úder je směřován na vrchní část sloupu<sup>8</sup>, ale zachvět se však mají prahy<sup>9</sup> – spodní část svatyně. Tímto rozsahem (nahore a dole) je předjímana následující argumentace o Hospodinově vstupu do nejzazších úkrytů. Zachvění prahů však není popisem zemětřesení<sup>10</sup>, nýbrž předzvěstí (podstatného) sdělení, které Amos přináší. Úderem prahů totiž Amosovo vystoupení kulminuje tak, jako zbouráním Pelištejského chrámu kulminuje vystoupení slepého Samsona (Sd 16,23-30). Vzhledem k tomu, že Amosovo gesto předznamenává úder Hospodinův, je prorocké a tím symbolické. Úder z Hospodinova rozkázání je velmi silný, když se po něm zachvějí prahy chrámu, což znamená, že v určitém smyslu se oťře, resp. zhroutl celý severoizraelský kultický provoz a náboženský systém.<sup>11</sup> Oťresem, zničením svatyně bude současně i ukončeno Amosovo poslání (prorokování).

V završující doxologii<sup>12</sup> prorok ještě jednou připomíná sílu pouhého Hospodinova nepatrného doteku (9,5). Bůh jen o zemi zavadí a ona, ač neživá reaguje (doslova taje – Božím dotekem se poruší řád), následkem čehož lidé země truchlí (9,5), jak jsme toho svědky v této době. Je-li to vše u Amose připodobněno rozvodnělému Nilu<sup>13</sup>, znamená to patrně, že slz z truchlení bude mnoho.

---

<sup>7</sup> Tento masakr se (i užitím slovesa h-r-g povraždit v 1 Kr 19,1) podobá masakru baalových proroků na Karmelu. Destrukce svatyně zase připomíná příběh Samsonův (Sd 16). Byť jde o příběh blízký a ve svém vyvrcholení i podobný, nečteme v něm, že by k destrukci Pelištejského chrámu (Sd 16,28-30) Samson dostal příkaz od Hospodina (byť Samson v moci Hospodinově nepochybně jednal Sd 14,4) tak, jako Amos. Ovšem souběh obou příběhů podporuje předpoklad, že v obou případech šlo o podobné druhy svatyní s problematickým kultem (náboženstvím).

<sup>8</sup> Viz NANDRÁSKY, Op.cit., s. 105

<sup>9</sup> Někteří vykladači se domnívají, že postižení měli být démoni – strážci prahu (podle 2 Kr 12,10. 1 Pa 9,22. Sf 1,9), kteří by chtěli po úderu prahu prchnout na oblíbená místa (do šeu, na dno moře), ale nebude jim to dovoleno, nebude jim dovoleno přežít.

<sup>10</sup> stejné slovo (byť substantivum) je totiž v Am 1,1 nepříliš přesvědčivě překládáno výrazem zemětřesení. Jde však spíše o ohlášení Amosova úderu (popsaného v 9,1) a tím i o vymezení délky Amosova prorokování (dva roky).

<sup>11</sup> Obecně protináboženskou (nejen protiizraelskou) rétoriku má celé vidění, jak bude níže doloženo.

<sup>12</sup> Byla patrně liturgicky užívána, vedle jiných „liturgických“ částí Amosova proroctví (viz NANDRÁSKY, Op.cit.). Není vyloučeno, že celé znění Amosova proroctví bylo liturgicky upraveno a užíváno.

<sup>13</sup> podobně ve vyznání Am 5,8.

Amosův prorocký výrok (9,1b-4) vypovídá o Hospodinově vsudypřítomnosti. Hospodin může vstoupit do všeho a činí tak kvůli jednání člověka, resp. kvůli těm, kdo prchají před Jeho soudem. Ohlašuje (a tím dosvědčuje), že si dá práci s tím, aby uprchlého člověka vypátral. Jakoby s útekem dopředu počítal a předem se na něj soustředil. Řekli bychom, že si v tomto smyslu na člověka snad až zasedl („A položím na ně své oko ke zlu a ne k dobru“ 9,4c), když (si) jej nenechá utéci. Odhlédnuto od kontextu, v němž tento výrok stojí, jde o velmi pozitivní sdělení: člověk se Hospodinu nemůže ztratit.<sup>14</sup> Bůh o svém člověku ví, ať je kdekoli. Tak mohou kritická prorokova slova přinášet s sebou současně v jiné vrstvě své výpovědi i potěšení, resp. zaslíbení. Leč v kontextu celého Amosova sdělení je to evidentně výhrůžka, dokonce několikanásobná a opakovaná.<sup>15</sup> Bůh, který všude může, si odevšad uprchlého člověka vytáhne buď sám, nebo svými nástroji.<sup>16</sup> Boží moc nekončí před branami šeolu a moře. Bůh nejen, že nekapituluje před takovou skrýší, jakou je nebe, ale dokonce utíkajícím lidem být v nebi či v šeolu nedovolí. Podobně to Amos formuloval již dříve ve slovech o oharku v poslední chvíli vytaženém z ohně, resp. o hnátech vytažených z tlamy lva (4,11 a 3,12). Jakoby těmito slovy bylo v předstihu naznačováno, že soudem spalovaným (pohlcovaným) lidem nebude dovoleno ani umřít (Jb 3,21. Zj 9,6. viz níže). Žádné místo není pro člověka<sup>17</sup> v tomto smyslu bezpečné: ani dno moře, ani vrchol Karmelu a dokonce ani smrt. Samozřejmě, že už vůbec ne cizí vzdálená

---

<sup>14</sup> Řím 8,38-39

<sup>15</sup> Ale nejen zde (9,1-4), kde je to řečeno celkem sedmkrát, nýbrž i v předchozích výrocích 2,14-15. 5,19.

<sup>16</sup> mečem, který na Hospodinův pokyn vraždí (9,4); medvědem a hadem, který utíkajícího dostihne, resp. uštkne n-š-k (5,19); hadem, který jako obyvatel moře, poslouchající a plnící rozkazy Boží, také uštkne n-š-k (9,3). Informace o hadovi, jako služebníku Hospodinově je paralelní k informaci o roli satana v prologu příběhu Jobova 1,6-12. 2,1-7.

<sup>17</sup> Ačkoli ve svém výkladu zohledňuji spíše skutečnost, že jde o útek lidí (a to proto, že text sice nezmiňuje konkrétního prchajícího, ale souvislost Am 9,2 s Ž 139,8 nás opravňuje předpokládat, že jde o útek lidí předně) není vyloučeno, že se souběžně s tím jedná také o úprk strážných duchů (démonů?), kteří měli patrně své sídlo v prahu a sloupech destruované svatyně (viz výše v pozn.) a po zřícení chrámu si hledají nové útočiště, tedy místo svého přirozeného přebývání (v šeolu, v nebi – Iz 14,13.15; na dně moře, na Karmelu). Pak by smysl pátého Amosova vidění byl také v demonstraci Hospodinovy moci nad světem duchů a démonů. Jim nejen bere místo přebývání, ale také je definitivně likviduje. Tento jev ilustruje a tím podtrhuje novozákonní perikopa Uzdravení posedlého v Gerase M 5,1-20. Ta má s textem Am 9,1-6 ještě jeden styčný bod, a sice poznání posedlého, že ani hrob (šeol) jej nemůže před mocí Boží, presentovanou Ježíšem, ochránit.

země. Tím, že dálka pro Hospodina nic neznamená, sděluje Amos nepřímou, že panství Boží je univerzální.

Snad proto, aby bylo naprosto jasné, že jde o konečné a nevyhnutelné řešení, nebo proto, aby postižené nenapadlo pomýšlet na útek před dopadem Hospodinova soudu, sdělil Amos, že Hospodin<sup>18</sup> zná pět míst<sup>19</sup>, kam by člověka mohlo napadnout schovat se (9,2-4). O nich je proto posluchači Amosova proectví Hospodinem sdělováno, že právě na ně je soustředěna Jeho pozornost.<sup>20</sup> Ať jsou tyto údaje topografické, nebo metafory oblíbených skrytí, má z nich být zřejmé, že z Hospodinova vlivu se nelze vymanit. Neexistuje místo, kam by Bůh nemohl, co by člověka mohlo před Bohem ukrýt. Tomu je ovšem možno rozumět zase jako zaslíbení či potěšení a to v souvislosti s výsledkem<sup>21</sup> reflexe apoštola Pavla v Ř 8,38-39, který je patrně Hospodinovým výrokem z Amose inspirováno (ovlivněno): Žádné místo (ani vysokost, ani hlubokost), ani žádná (lidská) aktivita (ani andělé, ani mocnosti, ani kterékoli jiné stvoření), ani žádný stav (smrt a život, nastávající a budoucí věci) nemůže člověka od Boha oddělit.

Po obecném konstatování nemožnosti úniku (9,1)<sup>22</sup> můžeme dalším místům rozumět jako popisu procesu útěku. Místa, kam člověka napadne utíkat, Hospodin dobře zná<sup>23</sup>. Právě tam se totiž člověk s Bohem setkává, jak nám dosvědčuje zkušenost žalmistova (Ž 139,7-12<sup>24</sup>) i Jonášova. Útek proto

<sup>18</sup> Bůh vševědoucí, jak Jej nepřímou prorok v tomto textu vyznává.

<sup>19</sup> Zda jde o výčet všech úkrytů, nebo o oblíbená místa, nebo jen poetickou figuru popisující extrémní krajnosti za horizontem a na horizontu (viz níže) nelze podle textu rozhodnout.

<sup>20</sup> Nelze uniknout (podobně 2,14-15. 5,19) - obecně

- a) Nelze proniknout do šeuolu (nelze nebýt, nelze zaniknout)
- b) Nelze vystoupit na nebe
- c) Nelze se skrýt na Karmelu (který od Hospodinova řevu schne)
- d) Nelze se skrýt na dně moře – had je odtamtud vyštípe.
- e) Nelze odejít do zajetí (do jiného prostředí a náboženského systému).

<sup>21</sup> Možná lépe: vyvrcholením, završením, rozpoznáním či shrnutím

<sup>22</sup> Tato nemožnost, neschopnost úniku je v Am 2,14-15 popsána jako naprostá (možná ztuhnutí), absolutní. Dvě obecná konstatování v 9,1 se od popisu konkrétních míst úniku liší užíváním singuláru.

<sup>23</sup> dokonce se zdá, jakoby Hospodin člověku předem oznamoval, kam povedou jeho cesty a odkud odevšad jej vytáhne, zcela ve smyslu jiného Amosova výroku o nevidané Hospodinově moci a vševědouce v 4,13.

<sup>24</sup> Am 9,2-4 vypovídá o tom, co dělá Bůh a obyvatelé Izraele, kdežto žalmista v Ž 139 o sobě samém a o tom, kde Bůh je.

nelze uskutečnit. Jonáš, který postupně (a marně) hodlá utéci před Hospodinem do cizí země (Jon 1,3), na dno moře (Jon 1,12.15), do šeolu (Jon 2,3), do smrti (Jon 4,3), na vrchol hory (Jon 4,5), všude potká Hospodina. Sled míst, kam míří Jonáš, se nápadně podobá tomu, co říká Hospodin zde, u Amose.

Jako první je popisován pokus o útěk vertikálním směrem za (nedohledný) horizont (9,2) = do šeolu, nebo do nebe, tedy do protikladných krajností (extrémů). Co je to šeol<sup>25</sup>? Poprvé se v Tenaku objevuje jako výraz pro hrob<sup>26</sup>. Ale nejčastěji je to synonymum pro smrt<sup>27</sup>. Je-li šeol hrob, nebo smrt, pak zakopávat se do šeolu (nebo utopit se na dně moře) znamená pracovat na vlastní smrti<sup>28</sup>, tedy utéci před Bohem (sebevraždou?) do smrti. Jenže Boží moc nekončí na hranicích smrti (či podsvětí)<sup>29</sup>. Smrt není pro utíkajícího k dispozici, není řešením (východiskem). Ze vztahu s Bohem, ba ze života není úniku rozpoznává už Job (Jb 3,21) a jeho zkušenost podivuhodně koreluje s konstatováním „V ty dny budou lidé hledat smrt, ale nenajdou ji, budou si přát umřít, ale smrt se jim vyhne“<sup>30</sup> při popisu hrůz posledních dnů člověka (Zj 9,6). Nelze-li umřít, pak je prchající jakoby odsouzen k životu<sup>31</sup>, který ovšem nechce. To však neznamená, že máme Amosovu prorockému slovu rozumět tak, že člověk bude trestán tím, že bude žít. Život je přece dar a stojí-li člověk před rozhodnutím, zda život, nebo smrt, pak život je Hospodinem doporučená

<sup>25</sup> V několika textech Tenaku není zřetelné, zda je to výraz topografický (jáma), existenciální (hrob), mytologický (podsvětí), nebo vše dohromady: Nu 16,30.33 + Ž 55,16 + Př 1,12 = vstupuje se tam zažíva. Dt 32,22. Iz 5,14. 14,11.15. 38,10. Ez 31,16. Ž 9,18. 16,10. 31,18. 141,7. Jb 7,9. 24,19. Př 27,20. 30,16. Většina (sedm z osmi) výskytů slova *šeol* v knize Job se objevuje v Jobově řeči (vyjma Jb 11,8).

<sup>26</sup> Gn 37,35. 42,38. 44,29.31. 1 Kr 2,6.9. Ž 88,4. Jb 14,13. 17,13.16. 26,6. Kaz 9,10. V Jon 2,3 je to dokonce výraz pro břicho velké ryby.

<sup>27</sup> 1 S 2,6. 2 S 22,6. Iz 28,15.18. 38,18. Oz 13,14. Ak 2,5. Ž 6,6. 18,6. 30,4. 49,15. 89,49. 116,3. Jb 21,13. 24,19. Př 5,5. 7,27. 9,18. 23,13-14. Pis 8,6. Nandrásky, op.cit. 105 se domnívá, že šeol není statický prostor, ale spíše dynamický výraz pro kvalitu (čas).

<sup>28</sup> Naproti tomu se V. A. ŽÁK: *Pozvání k Bohu*. Praha 1986 na s. 109 domnívá, že je nemožné, aby se člověk schoval v šeolu nebo na dně moře a proto není popisován útěk lidí, ale démonů - strážců prahu a sloupů - ze zničené svatyně.

<sup>29</sup> To je sdělení pro smrti ohrožovaného člověka pozitivní (smrt je místo, kam pro svého člověka Bůh vstupuje, aby ho z ní vytáhl) i negativní (Bohu nelze smrtí utéci).

<sup>30</sup> Kraličtí překládají: „smrt uteče od nich“. Tam, kam utečou lidé, tam od nich také smrt uteče – zní slovní hříčka v souvislosti s Amosovým prorockým výrokiem.

<sup>31</sup> Jakási proměna kvality života (smrti v život a naopak) se však u Amose ozývá již dříve: Bůh proměňuje stín smrti v jitra (5,8); Bůh proměňuje jitřní záři v tmu (4,13).



volba (Dt 30,19). Podobná slova pronáší Jeremiáš jako Hospodinovu odpověď Bárukovi „dám tobě život tvůj místo kořisti“ (Jr 45,5).<sup>32</sup>

Je-li v Amosově prorockém výroku šeol synonymem k mořskému dnu<sup>33</sup>, vyplývá z něj, že nejhlubší propast (bezútěšná prázdnota)<sup>34</sup> na zemi<sup>35</sup>, či v moři člověka před Bohem neskryje.<sup>36</sup> A ani skrýt nemůže, když vody mořské Hospodin svolává a vylévá (9,6). Nelze tedy sestupovat dolů, do hlubin (ani nahoru do výšin) a myslet si, že tam lze zmizet, že tam Bůh nebude. On je všude, jak lze slyšet už z Tóry: „On je v nebi zeshora a současně i na zemi odspodu“ (Dt 4,39). Ale platí i opačné rozpoznání: Nelze sestupovat dolů, do hlubin (ani nahoru do výšin) a myslet si, že právě tam lze Boha hledat či nalézt (jak čteme v Dt 30,11-14. Ř 10,6-7), byť do těchto oblastí Bůh pro ukryvajícího se člověka vstupuje. Má-li však šeol význam mytologický - podsvětí, či záhrobí<sup>37</sup> - pak Hospodinův výrok ohlašuje, že ani místo, kde přebývají démoni, není mimo sféru Jeho vlivu. Ani podsvětí člověka před Bohem neochrání, jak z vlastní zkušenosti ví posedlý muž v Gerase, který se před kontaktem s Ježíšem chránil právě bydlením v hrobech.<sup>38</sup>

Ukrývat se do šeolu je ovšem svým způsobem pochopitelné na rozdíl od snahy ukrývat se před Bohem v nebi. Nebe však nemusí být pouze údaj topografický<sup>39</sup>, nýbrž i metafora. Ta má sdělovat, že snaha ukrývat se před Bohem v nebi bývá lidmi realizována náboženskou aktivitou. Jakkoli je úsilí dostat se k Bohu co nejbližší<sup>40</sup> vnějšně chvályhodné, může jít o rafinovaný únik

<sup>32</sup> Tedy: nehledej velké věci – buď rád, že žiješ.

<sup>33</sup> Tomu odpovídají i texty, kde šeol je výrazem pro nejhlubší hlubinu Jb 11,8. Př 15,24. 27,20

<sup>34</sup> podobně jako nejvyšší výšiny. Šeol může mít funkci antonyma (protikladu) k nebi (tak i Ž 139,8. Jb 11,8).

<sup>35</sup> V šeolu, jako v nejhlubší hlubině totiž není mrtvo a prázdno. Viz Jon 2,3 a patrně i Fp 2,10, kde ti, kdo jsou pod zemí, klekají ve jménu Ježíše Krista. To znamená, že až sem sahá Hospodinova moc, že obyvatelé podsvětí?, mrtví?, po smrti?, v hrobě je (musí být) Bohu vzdávána úcta.

<sup>36</sup> Jon 2,3. Ž 49,16. 30,4. 86,13. 139,8. Odtud Bůh zachraňuje.

<sup>37</sup> Iz 14,9. 57,9. Ez 31,15-17. 32,21.27. Ak 2,5. Př 15,11. S tím souvisí i několik antropomorfizujících zmínek o šeolu: má ruku Ž 89,49. Oz 13,14 a ústa Iz 5,14. Ž 141,7.

<sup>38</sup> M 5,1-13

<sup>39</sup> byť podle Am 9,6 patrně jde o místo, kde si Hospodin staví svůj dům

<sup>40</sup> Že tam člověk nenalezne, co hledá, zná posluchač Amosova proroctví již z Tóry (Dt 30,11-14). A to proto, že to, co potřebujeme, nám bývá darováno – není k tomu lidského

před nároky živého Boha, jak slyšíme ze slov: zamířím-li k nebi, jsi tam“ (Ž 139,8).<sup>41</sup> Prorocký výrok tuto náboženskou aktivitu problematizuje: člověk svým úsilím<sup>42</sup> nemůže dosáhnout nebe, tedy Boha. Ve sdělení, že není možné dosáhnout nebe, můžeme také velmi dobře slyšet zpochybnění možnosti zajistit si budoucnost.

Nevyjde-li člověku útek za horizont, pokouší se uniknout vertikálním směrem na (dohledný) horizont (9,3). Tímto dosažitelným horizontem je vrchol Karmelu jako výšina na jedné a dno moře jako hlubina na druhé straně.<sup>43</sup> Opět zde nemáme před sebou pouze údaje topografické, nýbrž také metaforu. Není však jisté, zda zmínka Karmelu měla připomínat legendární Elijášův zápas s Baalovými proroky<sup>44</sup>, nebo náboženské (pohanské) představy, které se ke Karmelu vázaly.<sup>45</sup> Stojí-li však za útekem na Karmel očekávání, že v tomto sporu zasáhne Bůh a postaví se na stranu utíkajících, tak jako tomu bylo za Elijáše, Amosův prorocký výrok tuto naději bourá jako iluzi. Stojí-li však za útekem na Karmel návrat k původnímu kenaanskému náboženství<sup>46</sup>, je posluchači tohoto Amosova vidění připomenuto, že religiozita člověka před Hospodinem nezachrání. Ani v náboženství není člověk před Hospodinem v bezpečí.<sup>47</sup> Nadto Amos již v úvodu hlásí, že vrchol Karmelu vyschnul (1,2): nic se tam neděje a nic tam není. Dno moře může být zase metaforou pro

úsilí třeba. Podobný princip je i v otázce při Adamově ukrývání se (viz Gn 3,8-9) – tam, kde se člověk hodlá ukrývat, je přímo na očích Hospodinu.

<sup>41</sup> Podrobně je tato myšlenka rozpracována v novozákonní perikopě nazvané „Bohatý mladík“ v Mat 19,16-22, nebo „Bohatý muž“ v M 10,17-22. Lk 18,18-23. Ten automaticky spoléhá na to, že mu vlastní náboženské úsilí zajistí místo v nebi.

<sup>42</sup> Podobně v podobenství Mat 25,1-13. Tam se ty „bláznivé“ nemohou dostat poté, co podle svého soudu splnily všechny náležitosti a pak si vstup nárokují.

<sup>43</sup> V Am 9,3 však nemusí jít o posun významu, nýbrž pouze o paralelismus membrorum (v obráceném pořadí vč. 9,2) jako potvrzení tohoto výroku.

<sup>44</sup> Pak by šlo již o druhou nepřímou připomínku tohoto zápasu, vedle slovesa h-r-g, kterým je shodně popisováno Hospodinovo vraždění (Am 9,1) i masakr baalových proroků (1 Kr 19,1).

<sup>45</sup> Mohlo by to vyplývat z faktu, že z Karmelu Hospodin ty ukryté vezme (l-q-ch) stejně jako je vezme (l-q-ch) ze šeolu. Sloveso l-q-ch popisující Hospodinovo jednání vč. prchajícím, činí Karmel synonymem k šeolu (podsvětí).

<sup>46</sup> To by naznačovala i výše (v pozn.) popsaná likvidace (destrukce) náboženského světa těch Izraelců, kteří počítali s ochranou mocí duchů a démonů ukrytých v prazích a sloupech svatých. Útek do náboženského prostoru je patrně naznačován předložkou lamed v 9,1c („neuteče k nim utíkající“).

<sup>47</sup> Podobně ŽÁK, Op.cit., s. 108.110

jakousi podsvětní (mořskou) svatyni, jak vyplývá ze skutečnosti, že výraz „dno“ lze přeložit jako „podlaha“ v těch textech, které popisují zřízení Jeruzalémské svatyně.<sup>48</sup> Utéci na dno tedy mohlo znamenat utéci do tohoto, domněle od Hospodinova vlivu odděleného náboženského prostoru a jednání. Ale, co utíkající netuší, i v obyvatelích této svatyně (had) má Hospodin své služebníky, plníci Jeho rozkazy. To znamená, že náboženství člověka nejen před Bohem neukryje, ale paradoxně v určitém smyslu Bohu spíše vystavuje.

A jak se zdá, tak poslední možností ve škále lidských dezercí je útek do cizí země – tedy únik po horizontu (horizontále) (9,4). I zde topografický údaj může být metaforou pro vzdálenost, ve smyslu: utéci, co nejdál to půjde. Vyhnanci se totiž mohli domnívat, že se Hospodina konečně zbaví tím, když budou odvedeni do zajetí a tam splynou s původním obyvatelstvem a třeba i přejmou jeho náboženství. Leč Hospodinova „moc není omezena hranicemi země zaslíbené“<sup>49</sup>. Tuto moc projeví tím, že přikáže meči a ten sám<sup>50</sup> vykoná dílo zkázy. Poetická podoba tohoto příkazu poněkud připomíná pohádku „Obušku z pytle ven“. Není však třeba příkaz odpoetizovávat racionálním zdůvodňováním, že jde např. o vojsko poslušné Hospodinova příkazu.<sup>51</sup> Tam, kde se člověk při konfrontaci s Hospodinem pokouší jednat sám na svou pěst, sám od sebe vyvíjet sebezáchovnou aktivitu, ničeho nedosáhne. A lhostejno, zda jde o pokus před Bohem utéci (Am 9,2-4), nebo pokus k Bohu se dostat blíže (Dt 30,11-14. Ř 10,6-7). Posluchač Hospodinova výroku má v kontextu Amosova působení poslední šanci pochopit a vyrovnat se s faktem, že utíkat před Božím soudem je marné. Ten je třeba přijmout, projít jím a naučit se neutíkat.<sup>52</sup>

---

**Mgr. Jiří Beneš, Th.D.** – odborný asistent na Husitskej teologickej fakulte Univerzity Karlovej v Prahe.

---

<sup>48</sup>1 Kr 6,15.16.30. Také však Nu 5,17.

<sup>49</sup> Starý zákon, překlad s výkladem; sv.14. Praha, Kalich 1968, str.131. Tak i F. M. DOBIÁŠ: *Na každý den*. Praha 1955, str. 69.

<sup>50</sup> Samozřejmě, že v pozadí je Hospodin, který dává příkaz a sám mečem vraždí, jak slyší Amos ve svém vidění 9,1.

<sup>51</sup> nebo o pobití démonů, jak soudí Žák, op.cit. 111

<sup>52</sup> - zůstat na svém místě. To by zřejmě mohlo být pozadím k Ježíšově výstražce pro dobu příchodu Syna člověka (dobu soudu?): „kdo bude v onen den na střeše, ale věci bude mít v domě, ať nesestupuje, aby si je vzal; a stejně tak kdo bude na poli, ať se nevrací zpět“ Luk 17,31, podobně Mat 24,17-18.

## Teodicea a Jóbova katastrofa

Pavel Hanes

### THEODICY AND THE CATASTROPHE OF JOB

*Disasters lead almost inevitably to the discussion of the character of God – especially of his goodness in relationship to his omnipotence. From ancient times there were various attempts to solve this problem, and Christian theology made it seemingly unsolvable, insisting on both the perfect goodness and absolute omnipotence of God. The proposed „solution“ in this article is to view the attitude to God's goodness and omnipotence as supra-rational and pre-rational, based on personal experience of God in Jesus Christ.*

Prvá reakcia človeka na katastrofu je pravdepodobne vždy sťažnosť alebo aspoň otázka na Boha: "Prečo Boh dovolil, aby sa také niečo stalo?" Táto otázka sa väčšinou chápe ako *výčitka* (nezaslúžené utrpenie), ale môže to byť aj strach z kolapsu viery: "Najväčší strach kresťana nie je jeho osobný strach, ale strach, že jeho Hrdina nezloží skúšku, že Boh nebude schopný očistiť svoj charakter. ...prečo dovoľuje národom vzájomne proti sebe bojovať? Toto nie sú prechodné otázky, ale skutočné hádanky, a jediné, čo môžeme urobiť, je alebo tieto fakty poprieť, alebo priznať, že sme agnosticí."<sup>1</sup>

Diskusia o charaktere Boha sa môže zdať (aj keď oveľa menej, ako v časoch rozmachu marxistického komunizmu) pre súčasného sekularizovaného človeka irelevantná. Takýto záver však neberie do úvahy, že téma "Boh" je skrytá za všetkými filozofickými diskusiami o hodnotách a zmysle bytia, a že "otázka po Bohu tvorí s malými výnimkami v celých dejinách filozofie najvyšší predmet myslenia."<sup>2</sup>

Diskusia v Knihe Jóbovej začína dobre mieneným pokusom obnoviť Jóbovu *nádej* (hl's.Ki) na základe Jóbovej vlastnej zbožnosti (Vari ti tvoja zbožnosť nedáva úfanie, a dokonalosť tvojich ciest nádej? 4,6). V priebehu diskusie sa však rýchlo ukazuje, že "všetko, čomu Jób veril o Bohu, bolo popreté a jeho vierovyznanie vyletelo do vzduchu."<sup>3</sup> Témou sa stáva sám Boh

---

<sup>1</sup> CHAMBERS, O. *Baffled to Fight Better*, s. 23, 53.

<sup>2</sup> WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen*. s. XX.

<sup>3</sup> CHAMBERS, O. *Baffled to Fight Better*, s.16.

a jeho konanie. ("Bezpochyby: Ide tu o viac ako o Jóba. Boh dáva za neho svoje čestné slovo, pretože v tomto jednom bode ide o všetko. Ide tu o Božiu česť.")<sup>4</sup> Takže z tohto hľadiska sa tu diskutuje na tému *teodicey*. "Príbeh presúva dôraz z diskusie Jóbovho charakteru na preskúmanie Božieho charakteru."<sup>5</sup>

V starovekých náboženstvách sa o probléme zla príliš nediskutovalo, pretože bohovia týchto náboženstiev obyčajne neboli ani dobrí, ani všemohúci, ani vševedúci. Zlo jestvovalo preto, lebo sme smrteľní a jednoducho sa veci majú tak. Problém vzniká tam, kde je viera v jediného Boha, ktorý má všetky uvedené atribúty. Takto vzniká filozofický a teologický problém zvaný *teodicea*.

Základné problémy tejto dilemy sa dajú vidieť už v PLATÓNOVOM dialógu *Eutyrfón*. PLATÓNOV Sokrates sa tu pýta dôležitú otázku: "či bohovia milujú zbožné preto, lebo je zbožné, alebo preto je zbožné, lebo ho milujú?"<sup>6</sup> Sokrates sa stavia proti voluntaristickej definícii dobra ("dobré je to, čo chcú bohovia") a tvrdí, že láska bohov nemôže byť príčinou toho, že nejaká vec je považovaná za zbožnú. Ide tu o platónsku ideu dobra, ktorá stojí nad bohmi a bohovia (ak chcú dobro) ju musia rešpektovať.<sup>7</sup> Božské *bytie* a *dobro* sú podľa PLATÓNA zameniteľné,<sup>8</sup> ale ak berieme doslovne jeho dialóg *Timaeus*, tak Boh existuje mimo foriem (ideí) a kontempluje o nich,<sup>9</sup> z čoho vyplýva, že idea dobra je Bohu nadradená. Proti tomu neskorá scholastika postavila voluntaristické chápanie dobra v známom OCCAMOVOM tvrdení, že Boh by mohol prikázať, aby ho človek nenávidel, a bolo by to dobré, keďže by to bola jeho vôľa. "Tu je ontologický základ objektívnych hodnôt vymenený za subjektívny konsenzus ľudskej vôle s Božím zákonom."<sup>10</sup> Podľa tejto analýzy Jóbovi priatelia sú platonisti (podľa dialógu *Timaeus*) a Jób zastáva čiastočne voluntaristický názor (Boh má právo robiť, čo chce), hoci trpiaci Jób to nenazýva dobrom.

<sup>4</sup> VISCHER, Citované v: LAMPARTER, H. *Das Buch des Anfechtung*, s. 13.

<sup>5</sup> HOUSE, P.R. *Old Testament Theology*. s. 430.

<sup>6</sup> PLATÓN *Dialógy I.*, s. 324.

<sup>7</sup> Dnes by sme povedali, že Sokrates požaduje *objektívnu* hodnotu dobra vo veci, ktorá je nezávislá na vzťahu bohov k nej. Takáto odpoveď v rámci monoteistického náboženstva býva považovaná za obmedzenie Božej všemohúcnosti.

<sup>8</sup> Preto sa tu AKVINSKÝ dovoľáva PLATÓNA, keď tvrdí, že každé dobro je účasťou na božskom najvyššom dobre. (AKVINSKÝ, T. *Summa Theologiae* I/6/4.)

<sup>9</sup> COPLESTON, F. *A History of Philosophy I*, s. 219.

<sup>10</sup> OBERMAN, H. A. *The Harvest of Medieval Theology*, s. 92.

Táto otázka je stále živá a môžeme súhlasiť s BERĎAJEVOM, že "obrodienie náboženského zmyslu života súvisí s vedomím pôvodu pozemského zla, s definitívnym riešením problému teodicey."<sup>11</sup>

Moderná definícia problému teodicey je: "Keby Boh bol dobrý, chcel by svoje stvorenia urobiť dokonale šťastnými a keby Boh bol všemohúci, bol by schopný urobiť to, čo si želá. Ale stvorenia nie sú šťastné. Preto Bohu chýba buď dobro, alebo moc, alebo oboje."<sup>12</sup> Trochu komplikovanejší jazyk používa nasledovná formulácia problému: "...Boh je všemohúci, Boh je absolútne dobrý, napriek tomu zlo existuje. Zdá sa, že medzi týmito tromi tvrdeniami je protirečenie, takže ak ktorékoľvek dve z nich platia, tretie je nepravdivé. Zároveň sú však všetky tri podstatnou súčasťou väčšiny teologických systémov. Zdá sa, že teológ musí, ale zároveň *nemôže konzistentne* súhlasiť so všetkými tromi naraz."<sup>13</sup> LEIBNIZ formuloval problém teodicey nasledovne: "Každému, kto nevolí to najlepšie, chýba alebo moc, alebo poznanie, alebo dobro. Boh nezvolil to najlepšie pri stvorení sveta. Preto Bohu chýba alebo moc, alebo poznanie alebo dobro. Odpoveď: Popieram druhú premisu tohto sylogizmu (že Boh nezvolil to najlepšie pri stvorení)." LEIBNIZ pokračuje alternatívnym *prosylogizmom* takto: "Ktokoľvek tvorí veci, v ktorých je zlo, ktoré mohli byť urobené bez akéhokoľvek zla, alebo ktorých vytvorenie mohlo byť vynechané, nevolí to najlepšie možné. Boh stvoril svet, v ktorom je zlo, svet, o ktorom hovorím, že mohol byť stvorený bez akéhokoľvek zla, alebo ktorého stvorenie mohlo byť vôbec vynechané. Preto Boh nezvolil to najlepšie. Odpoveď: Pripúšťam *terminus minor* tohto prosylogizmu (Boh stvoril svet, v ktorom je zlo), lebo sa musí priznať, že v tomto svete, ktorý Boh stvoril, je zlo, a že bolo možné stvoriť svet bez zla, alebo dokonca svet vôbec nestvoriť, pretože jeho stvorenie záviselo od Božej slobodnej vôle. Popieram však *terminus major* (Boh nezvolil to najlepšie), tj. prvú z dvoch premís prosylogizmu a mohol by som sa uspokojiť s jednoduchým požadovaním jeho dôkazu, ale aby som veci vyjasnil a zdôvodnil toto popretie, rozhodol som sa ukázať, že najlepší plán nie je vždy ten, ktorý sa snaží vyhnúť zlu, pretože sa môže stať, že *zlo je doprevádzané väčším dobrom*."<sup>14</sup> VOLTAIRE sa vysmial tejto leibnizovskej logike vo svojom *Candidovi*, kde majster Pangloss, učiteľ metafyziko-teologo-kozmonoloniológie vysvetľuje najlepší možný svet takto:

<sup>11</sup> BERĎAJEV, N. *Filosofie svobody*, s. 12.

<sup>12</sup> LEWIS, C. S. *The Problem of Pain*, s. 21

<sup>13</sup> MACKIE, J. L. *Ground Rules for Forming a Theodicy*. In: LITTLEJOHN, R. *Exploring Christian Theology*, s. 218.

<sup>14</sup> <http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/Leibniz-Theodicy.htm>

"Dá sa ukázať, že veci nemôžu byť iné, ako sú, pretože všetky boli stvorené s nejakým cieľom a nevyhnutne museli byť stvorené pre najlepší cieľ. Dobré si všimnite, napríklad, že nos je sformovaný pre okuliare, preto nosíme okuliare. Nohy sú viditeľne vymyslené pre pančuchy, preto nosíme pančuchy. Kamene boli stvorené nato, aby boli tesané, a aby z nich boli stavané zámky, preto má môj pán veľkolepý zámok, keďže najväčší barón v provincii musí aj najlepšie bývať. Svine sú zamýšľané na jedenie, preto celý rok jeme bravčovinu - a tí, ktorí hovoria, že všetko je správne, ako je, sa nevyjadrujú korektne. Mali by hovoriť, že všetko je najlepšie."<sup>15</sup>

Jedna z odpovedí je hinduistické tvrdenie, že svet je zdanie (*maja*)<sup>16</sup> a oslobodenie spočíva v poznaní brahmana, ktorý je zbavený akejkoľvek multiplicity. To, čo sa človeku zdá, že je zlé, je len následok nevedomosti. Pod vplyvom šírenia východných filozofií a náboženstiev sa takýto názor (popierajúci existenciu zla) úspešne rozširuje aj na Západe.

Psychológ JUNG z troch spochybniteľných tvrdení (Božia добрota, Božia všemohúcnosť, existencia zla) spochybnil predovšetkým Božiu dobrotu (ale aj Božiu vševedúcnosť): "...Jahve vydá svojho verného služobníka na milosť a nemilosť zlému duchu a ...ľahostajne a nemilosrdne ho nechá klesnúť do priepasti fyzických a morálnych útrap. ...je ale príliš nevedomý nato, aby bol 'morálny'. ...Jahve krikľavým spôsobom porušuje aspoň tri prikázania, ktoré sám dal na Sinaji."<sup>17</sup> Takéto relativizujúce myslenie o Bohu je súčasnému človeku celkom blízke: "Tak, ako niektorí etici tvrdia, že vývoj nukleárnych zbraní znamená nielen pokrok vo vojenstve, ale celkovú redefiníciu samotnej podstaty vojny a úplnú nemožnosť toho, čo sa predtým nazývalo 'spravodlivá vojna', podobne Božie správanie v knihe Jób je náboženská 'atómová bomba', ktoré nielen narobí veľkú škodu, ale navždy mení teologickú krajinu. Keď už raz je táto 'bomba' zhodená, nie je možné vrátiť sa do takého sveta, ako bol predtým."<sup>18</sup>

Ak nesúhlasíme s dvomi vyššie uvedenými odpoveďami (zlo nejestvuje, Boh nie je dobrý), ostáva len tretia možnosť (Boh nie je všemohúci). Takúto

---

<sup>15</sup> VOLTAIRE, F. A. *Candide*, kap. 1.

<sup>16</sup> "Maja v učení *advaita vedanta* označuje iluzórnu existenciu sveta mnohosti vtlačenu na svet jedinej ne-duálnej reality (*brahman*) mocou nevedomosti (*avidja*). (HINNELLS, J. R. *Dictionary of Religions*, s. 208.)

<sup>17</sup> JUNG, C. G. *Výbor z diela IV.*, s. 293, 298, 299

<sup>18</sup> LONG, T. G. *Job: Second Thoughts in the Land of Uz*. In: *Theology Today*, Vol. 45, No. 1 (1988), s. 11.

možnosť v jednej forme ponúka procesuálna teológia: "Všemohúcnosť v legitímnom zmysle znamená všetku možnú moc nad všetkými vecami, ale neznamená to, že 'všetka moc vo vesmíre je mocou jednej veci'. Problém zla sa dá sčasti riešiť pripustením skutočnej deľby moci medzi Bohom a konečnými stvoreniami."<sup>19</sup> Procesuálna teológia vidí obmedzenie Božej všemohúcnosti v tej skutočnosti, že Boh je *stávajúce-sa-bytie* a stavia sa tak proti tradičnému teizmu a supernaturalizmu. Podobné riešenie ponúkol rabín Harold S. KUSHNER v knihe "Keď sa zlé veci dejú dobrým ľuďom" (*When Bad Things Happen To Good People*)<sup>20</sup> "...KUSHNER limitoval predstavu Božej moci. Jeho často citované vyznanie: 'Lahšie dokážem uctievať Boha, ktorý nenávidí utrpenie, ale nedokáže ho eliminovať ako Boha, ktorý sa rozhodne nechať deti trpieť a zomierať' vyvolalo osobné uľahčenie a teologický šok vo verejnosti. Táto polarizovaná reakcia dosiahla to, čo nedokázalo dosiahnuť polstoročie akademickej diskusie. Dostalo do povedomia verejnosti vzájomne si odporujúci charakter dvoch mocných náboženských predstáv: oddelenie Boha od nezmyselných foriem zla a spojenie Boha s predstavou neohraničenosti. KUSHNER zahadzuje 'pochabý nezmysel' Božej neohraničenej moci do smetného koša. Odmieta myšlienku, ktorá nám dovoľuje veriť, že Boh môže urobiť čo chce, alebo že Boh môže intervenovať v prírode a dejinách kedykoľvek a kdekoľvek sa mu zachce, alebo že Boh môže vnútiť činnosť iným."<sup>21</sup>

Zdá sa, že žiadna z týchto odpovedí nie je úplne uspokojivá, a že kniha Jóbova potvrdzuje nad-rationálnosť (alebo skôr *pred-rationálnosť*) odpovede: "V našej *prapočiatocnej skúsenosti* je daná apológia Stvoriteľa, ktorý stvoril slobodný svet, v ktorom sa má slobodne a tvorčím spôsobom harmonizovať chaos a vytvárať kozmos (kurzíva pridaná)."<sup>22</sup> Novozmluvná teológia katastrofy musí byť vybudovaná okolo Kristovho utrpenia (kríža). Ak chceme nájsť spôsob, ako prejsť od Knihy Jóbovej ku kresťanskému chápaniu utrpenia, musíme vidieť, že Kristov kríž je v skutočnosti utrpením Stvoriteľa. Ježiš Kristus nie je "len" Vykupiteľ - on je aj Stvoriteľ. Ak všeládny Kristus (Pantokra,twr) trpel, "prečo som si myslel, že dobro a zlo sú rozdeľované podľa nejakej schémy zásluh, keď Jób celkom jasne učí niečo iné, a keď Ježiš

---

<sup>19</sup> HARTSHORNE, C. *The New Pantheism*. In: *Brief excerpts from Alfred North Whitehead and Charles Hartshorne*. : <http://websytc.com/alan/brief.htm>

<sup>20</sup> New York, Schocken Books, 1981.

<sup>21</sup> COOPER, B. *When Modern Consciousness Happens to Good People: Revisiting Harold Kushner*, Theology Today, Vol. 48, No. 3.

<sup>22</sup> BERĎAJEV, N. *Filosofie svobody*, s. 24.



Kristus sám tak hanebne trpel? Takáto úvaha ...znamená uvedomiť si náš status, naše miesto, uvedomiť si, kto sme. Znamená to vysporiadať sa s nezvratným faktom."<sup>23</sup>

---

**Mgr. Pavel Hanes, PhD.** – učiteľ na Katedre evanjelikálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty UMB v Banskej Bystrici.

---

<sup>23</sup> ALLEN, D. *Suffering at the Hands of Nature*, In: *Theology Today*, Vol. 37, No. 2, s. 184.

## Syn vás osvobodí – svoboda podle J 8,31-36

Petr Cimala

### THE SON SETS YOU FREE – LIBERTY ACCORDING TO JOHN 8,31-36

*The purpose of the study is to interpret John 8,31-36 and attempt to define Christian liberty according to this passage, which contains an old Greek notion eleutheria (freedom) four times. Eleutheria in the first century is a term with a broad historical-cultural background. By describing the content and implications of multifaceted concept of freedom, one can move from a slogan to understanding. Though these questions are systematically analyzed in New Testament theology, dogmatics and ethics, one must first allow the biblical passages to speak individually. The following exegetical-theological analysis uses a synchronical approach and is divided into six chapters: 1. Background of the notion eleutheria, 2. The Structure of chapter 8, 3. A Structural analysis and translation, 4. Exegetical interpretation, 5. Theological interpretation 6. Conclusion. In Summary, in this text eleutheria (freedom) is a soteriological metaphor.*

Svoboda patří po staletí ke klíčovým slovům mnoha spisů a pojednání, teologie nevyjímaje. Křesťanské svobodě byly věnovány tisíce stran všech teologických disciplín, připomeňme za všechny Lutherův spis: *O svobodě křesťanské* (1520). Zde je svoboda křesťana definována v napětí volnosti a poslušnosti. „Člověk jakožto křesťan je naprosto svobodný pán všeho a není poddán nikomu.“ – „Člověk jakožto křesťan je povinnostmi zcela spoutaný služebník všeho a je poddán všem.“ Podle mého názoru jde stále o nejlepší pokus o stručné vystižení podstaty křesťanské svobody. Můžeme křesťanskou svobodu definovat na základě této nebo jiné, jakkoliv vynikající teologické reflexe? Jistě že ano, nicméně až druhotně. Domnívám se, že definici a obsah křesťanské svobody je nutné hledat primárně v Novém zákoně.<sup>1</sup>

Jestliže přijmeme tuto tezi, je třeba začít otázkou: Co říká Ježíš o svobodě? Odpověď má dvě části: 1. Pro Ježíše není svoboda samostatným tématem a explicitně o svobodě neříká mnoho, výroky obsahující řecký pojem *evleuqeria*, a svoboda (dále *eleutheria*) a odvozeniny jsou doloženy pouze na dvou místech: (a) v souvislosti s otázkou placení chrámové daně Mt 17, 26 (adj. *eleutheros* - svobodný); (b) v diskusi o pravém učednictví J 8,31-36

---

<sup>1</sup> „...the definition of Christian liberty is given in the New Testament as nowhere else.“  
Dunn, J. D. G., *Christian Liberty: A New Testament Perspective*. Grand Rapids, 1993, s. 26.

(dvakrát verb. *eleutheró* – osvobodit; dvakrát adj. *eleutheros* - svobodný), kromě těchto dvou oddílů se pojem *eleutheria* v evangeliích nevyskytuje.<sup>2</sup> Přesto je možné mluvit o zkušenostech osvobození (např. od hříchu, nemoci, démonů, aj.), které jsou součástí Ježíšova působení, jakkoliv vyjádřena jinými výrazy než *eleutheria* (Mk 7,35; Lk 4,18; 13,12.16). Co se týče svobody u synoptiků a Jana platí, že co je u synoptiků skryté, je u Jana zřejmé.<sup>3</sup>

Za pozornost dále stojí skutečnost, že žádné z uvedených míst se nevztahuje k otázkám, se kterými dnes svobodu spojujeme nejčastěji - nejedná se o pojetí politické ani sociální, nejde o svobodu osobní, ve smyslu nezávislosti či svobodné vůle člověka. Nejedná se ani o filosofické pojednání známé z řecké klasické i helénistické filosofie. Jestliže není *eleutheria* v evangeliích spojena s těmito tématy, jak rozumět svobodě, o které mluví Ježíš?

Cílem následující studie je exegeticko-teologická analýza jediného, zato významného oddílu čtvrtého evangelia J 8,31-36, ve kterém se vyskytuje sledovaný pojem čtyřikrát. Také tím se sledovaná pasáž odlišuje od všech ostatních *eleutheria* výroků doložených v Novém zákoně. Jak rozumět svobodě v oddíle J 8,31-36, je hlavní otázkou této práce. Studie je členěna do pěti kapitol: 1. *Eleutheria* – pozadí a výskyt, 2. Struktura 8. kapitoly, 3. Strukturální analýza a překlad, 4. Výklad po verších, 5. Teologická analýza, 6. Shrnutí.

Předložené zkoumání postupuje především se zřetelem na konečnou podobu kanonického textu a synchronní přístup. Z toho důvodu zůstanou nedotčeny otázky textové kritiky, autorství, srovnání se stoicismem nebo gnózí atd., které jsou detailně pojednány v komentářích a samostatných studiích. Zaměření studie nedovoluje věnovat prostor mnohým dalším otázkám. Zůstane stranou problematika vztahu janovské a pavlovské tradice, osamocení pojmu *eleutheria* u Jana i janovského okruhu, Ježíšova ostrá protižidovská konfrontace nebo abrahamovská tradice v raném křesťanství.

## I. ELEUTHERIA – POZADÍ A VÝSKYT

Řecký výraz *eleutheria* (*eleutheros*) má v novozákonní době bohatou historii s mnoha konotacemi. Lze jej považovat za velmi mnohoznačný pojem, podobně jako je tomu dnes. Je proto nutné představit alespoň základní

<sup>2</sup> Substantivum *eleutheria* se v evangeliích nevyskytuje vůbec.

<sup>3</sup> „What is latent in the Synoptics is patent in John.“ Smith, D. M. citát dle Schweizer, E., *Jesus, das Gleichnis Gottes*. Göttingen, 1995, s. 99.

souvislosti, které mohly být soudobým posluchačům/čtenářům známy. Pro dokreslení uvádím stručný přehled základních souvislostí a okruhů, které nelze od sebe zcela oddělit, spíše se prolínají a ovlivňují.<sup>4</sup>

1. Pozadí filosoficko-náboženské: a) Řecké pojetí – antika (doklady: Homér - pouze Ílias, Xenofón, Platón, Aristoteles, Hérodotos); helénismus (kynici, epikurejci, stoa), gnóze (spása a vysvobození skrze poznání); b) SZ - v hebrejském textu nedoloženo, čtenější výskyt oposita otroctví a motivů osvobození: exodus, exil a eschatologický výhled (Iz 61,1n); LXX (četný výskyt v knihách Makabejských), c) judaismus – Filón Alexandrijský a Josephus Flavius (využívají výraz pro interpretaci izraelských dějin spásy), rabínství - svoboda skrze studium a dodržování Zákona; saduceové – volnost rozhodování člověka, Kumrán – niterná a eschatologická svoboda.

2. Politicko-sociální kontext: a) Řecká obec – polis jako místo svobody a svobodných občanů; boj za politickou nezávislost proti Peršanům (Hérodotos); b) Římská říše - římské právo (svobodní občané a otroci – mluvící věci); Pax Romana – mír a svoboda vynucená vojenskou převahou; c) Palestina: Makabejské války, zélóte – boj za náboženskou a politickou svobodu, Židovské války 1.- 2.st.po.Kr.

3. Nový zákon: pojem *eleutheria* a odvozeniny je doložen celkově 42krát v Novém zákoně, z toho: a) Synoptici: Mt 17,26; b) Jan: J 8,31-36 (4krát); c) Pavlovské listy 28krát : Ga, 1,2 K a Ř; Ef a Ko; d) Další výskyt: Jk 1,25; 2,12; 1Pt 2,16; 2Pt 2,1; Zj 6,15; 13,16; 19,18. Z přehledu vyplývá, že *eleutheria* patří v Novém zákoně výrazně mezi pavlovské pojmy.<sup>5</sup>

Výše nastíněné souvislosti dokládají potřebu pečlivé analýzy tohoto výrazu v jeho původním kontextu, aby bylo možné přejít od pojmu *eleutheria*, jako mnohoznačného hesla nebo sloganu, k jeho obsahu a významu, v tomto případě v rámci Janova evangelia, potažmo 8. kapitoly. Vedle toho exegetická analýza a zasazení do historického a literárního kontextu pomáhají zredukovat naše dnešní, neméně široké, porozumění (předporozumění) a představy o svobodě.

<sup>4</sup> Obsáhlejší studie pojmu v standardních slovnících: Bauer, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. Chicago, 1979 nebo v monografiích z pera Nestle, D. *Eleutheria: Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*. Teil I. Die Griechen. Tübingen, 1967; Pohlenz, M., *Griechische Freiheit: Wesen und Werden eines Lebensideals*. Heidelberg, 1955.

<sup>5</sup> Synonyma v NZ: *parrésia* 31krát, *exousia* 102krát, *exestin* 31krát. U Jana nejčastěji: *parrésia* – J 7,4.13.26; 10,24; 11,14.54; 16,25.29; 18,20 (srov. 1J 2,28; 3,21; 4,14; 5,14).

## II. STRUKTURA 8. KAPITOLY

Aby bylo možné ověřit vymezení perikopy a pochopit její smysl, je nutné sledovat zasazení a strukturu 8. kapitoly. Sledovaný oddíl je tématicky zasazen k pojmům: světla, hříchu, pravdy, poznání, otcovství (Abrahamovo) a synovství.

„Já jsem světlo světa; kdo mě následuje, nebude chodit ve tmě, ale bude mít světlo života.“ (8,12)

„Proto jsem vám řekl, že zemřete ve svých hříších. Jestliže neuvěříte, že já to jsem, zemřete ve svých hříších.“ (8,24)

„Kdo z vás mě usvědčí z hříchu? Mluvím-li pravdu, proč mi nevěříte?“ (9,2)

„Farizeové, kteří tam byli, to slyšeli a řekli mu: „Jsme snad i my slepí? Ježíš jim odpověděl: „Kdybyste byli slepí, hřích byste neměli. Vy však říkáte: Vidíme. A tak zůstáváte v hříchu.“ (9,40n)

Autor nenechává čtenáře/posluchač na pochybách v otázce lokalizace. Zdůrazňuje, že Ježíš vešel do chrámu (8,2), byl v chrámu (8,20) a vyšel z chrámu (8,59) – viz níže. Je zřejmé, že dějištěm 8. kap. je Jeruzalémský chrám v průběhu svátků stánků (7,10.14).<sup>6</sup> Událostí, která se odehrává v chrámě je vyučování, literárním zařazením, povahou textu jde o vyprávění (N – narativ) s dialogy (D – diskurs).<sup>7</sup> Jednotlivé postavy, které se účastní děje: (a) Ježíš, (b) zástup, který obklopuje Ježíše a poslouchá vyučování, (c) Židé, kteří v něho uvěřili (8,31). Spor s Židy se vyostřuje od 37. verše, nastupuje otázka pravých potomků Abrahama. Není jednoznačné, zda adresáty Ježíšových slov (47-57) jsou stále Židé z 31. verše. Co se týče postav učedníků, ačkoliv se objevují na scéně až 9,2, lze předpokládat, že byli po celou dobu vyučování v chrámě přítomni.

8,1-2 – uvedení scény (Ježíš v chrámu vyučuje) – N

v. 2. eivj to. i`ero.n

8,3-11 – kauza přistižená žena a narušení vyučování (na scéně se objevují: farizeové, žalobci, přistižená žena) – N /D

8,12-20 – „já jsem“ (pokračování ve vyučování)

v. 20 evn tw/| i`erw

<sup>6</sup> Stojí za pozornost symbolika světla, která hraje klíčovou roli během svátků stánků a výrok o světle J 8,12.

<sup>7</sup> Více k rétorické analýze oddílu srov. Stibbe, Mark W. G., *John*. Sheffield, 1996, s. 99.

8,21- 29 – „já jsem“ (vyučování)

8,30 – uvěřili - N – předěl

8,31-59 – (stále v chrámu, Ježíš oslovuje Židy, kteří uvěřili) – D / N

8,31-47 (31-36; 37-47)

8,48-59

v.59 kai. evxh/lqen evk tou/ i`erou

Názor mnoha vykladačů, že pokusy o detailnější členění čtvrtého evangelia zůstávají vždy sporné, lze doložit také na sledovaném oddílu (8,31-36), jehož vymezení je nejasné hned na dvou místech. První je se týká začátku, zda perikopu vymezit od 31. nebo již 30. verše. Důležitější pro výklad je vztah k 37. verši, kde zlom v promluvě, nové nasazení není jednoznačné, a to jak gramaticky, tak obsahově. Tato nejednoznačnost se odráží v kritických vydáních řeckých textů, komentářích i překladech. Členění 31-38, 39-47 zastává UBS<sup>4</sup>, NIV, ČEP. Na základě vlastního pozorování se přikláním k členění, podle NA<sup>27</sup>, ze světových překladů takto např. ELB, podobně Schnackenburg, Besley-Murray (8,30-36), Vollenweider, Bovon, Dunn.

### III. STRUKTURÁLNÍ ANALÝZA A PŘEKLAD

#### K tabulce (podle sloupců)

Po strukturální stránce je jednotka velmi zajímavá a bohatá, předkládám pouze základní pozorování: 1. strukturovaný řecký text (podtržením vyznačena slovesa; zvýrazněním opakující se obraty, kurzívou diskursivní části – slova Ježíšova); 2. vyznačení střídání podmětů a tří narativních uvedení - N; 3. jednotlivé části I.,II. a trojdílná šablona: S (statement) - M (misunderstandig) – E (explanation)<sup>8</sup>, srov. 8,21-24; 38-40; 41-47; 4. vyznačení důležitých pojmů a gramatické poznámky.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Podle M. Stibbe. *John*. Sheffield, 1996, s. 99.

<sup>9</sup> Řecký text Nestle-Aland 27. vydání, zdroj *BibleWorks: Software for Biblical Exegesis & Research*. Version 6. c2004.

:Elegen ou=n o` Vlh sou/j	N	I.	řekl (impf.)
pro.j tou.j pepisteuko,taj auctw/			uvěřili (ptc.pf. + D.)
Vloudai,ouj(			
V̄Ea.n̄ u`mei/j <u>mei,nhte</u> evn tw/	vy	<b>S</b>	zůstanete (konj.)
lo,gw  tw/  evmw/ (			
avlhqw/j maqhtai, mou, <u>evste</u>	vy		jste (pres.)
kai. <u>gnw,sesqe</u> th.n	vy		poznáte (fut.)
avlh,qeian(			
kai. h` avlh,qeia <u>evleugerw,sei</u>	ona		osvobodí (fut.)
u`ma/jÁ			
<u>avpekri,qhsan</u> pro.j aucto,n(	N		
Spe,rma VAbraa,m <u>evsmen</u>	my	<b>M</b>	
kai. ouvdeni. <u>dedouleu,kamen</u>	my		nikomu neotročili
pw,pote\			(pf.)
pw/j su. <u>le,geij</u>	ty		
o[ti <b>VEleu,qeroi</b> genh,sesqeÈ	vy		stanete se (fut.)
<u>avpekri,qh</u> auctoi/j o` Vlh sou/j(	N	II.	
VAmh.n avmh.n <u>le,gw</u> u`mi/n	já	<b>E</b>	ICH forma
o[ti pa/j o` <u>poiw/n</u> th.n a`marti,an	každý		činit (ptc.)/hřích
dou/lo,j <u>evstin</u> th/j a`marti,ajÁ	on		jest/ hřích (sg.)
o` de. dou/lo,j ouv <u>me,nei</u> evn th/	on		nezůstává (pres.)
oivki,a  eivj to.n aivw/na(			
o` ui`o,j <u>me,nei</u> eivj to.n aivw/naÁ	on		zůstává (pres.)
'eva.n̄ ou=n o` ui`o,j u`ma/j	on		osvobodí (konj.aor.)
<u>evleugerw,sh</u>  (			
o;ntwj <u>evleu,qeroi e;sesqeÁ</u>	vy		stanete se (fut.)

### Překlad

**31** Řekl tedy Ježíš těm, kteří v něho uvěřili: Jestliže zůstanete v mém slově, jste opravdu mými učedníky **32** a poznáte pravdu a pravda vás osvobodí. **33** Odpověděli mu: Jsme potomky Abrahama a nikomu jsme nikdy neotročili. Jak ty můžeš říkat: Stanete se svobodnými? **34** Ježíš jim odpověděl: Amen, amen pravím vám, (že) každý, kdo hřeší /doslova: činí hřích/, je otrokem hříchu. **35** Otrok však nezůstává v domě na věky, syn zůstává v domě navěky. **36** Jestliže vás tedy syn (Syn) osvobodí, skutečně se stanete svobodnými.

### Paralely

Oddíl nemá přímé paralely v synoptické tradici ani Janových listech. Spojení svobody a synovství se vyskytuje pouze ve sporu o placení daně v Mt 17, 26. Významný je motiv Abrahama, který se objevuje v Ga 3,28-29; 4,21-31, srov. Ř 4. Dále spojení motivů svobody, hříchu a otroctví/synovství, které jsou výrazně pavlovské (srov. Ga 5,1; Ř 6,7; 6,22) nebo pravdy a poznání. „Nepsal jsem vám proto, že neznáte pravdu, ale protože ji znáte a víte, že žádná lež není z pravdy“ (1J 2,21, srov. 2 J 1,1b). Zajímavá je paralela, kterou nacházíme v gnostickém Filipově evangeliu (NHC II/3) – FpEv 77, četné výroky o svobodě (72, 84 aj.) nebo výroky o synu a Otci (60).<sup>10</sup>

#### IV. VÝKLAD PO VERŠÍCH

Následující výklad je součástí exegetické analýzy a nutným předpokladem pro teologické závěry týkající se eleutheria výroků v oddíle. S ohledem na rozsah a zaměření studie však nemůže být vyčerpávající.<sup>11</sup>

**30** „Když takto mluvil, mnozí v něho uvěřili.“ Uvěřili na základě vyučování, nikoliv zázraků – srov. J 2,23; 4,39; 4,53b. Verš 30. můžeme považovat za předěl i spojovací článek mezi oddíly. Klíčová je problematika posluchačů (adresátů) v 8.kapitole: objevují se farizeové (8,13); Židé (8, 22.48.52.57); Židé kteří uvěřili Ježíši (8,31). Vykladači se různí v názorech, zda jde ve verších 30 a 31 o stejné posluchače.

**31-32** Přes nejasnosti ohledně posluchačů, je zřejmé, že úkolem pravých učedníků je věrné zůstávání ve slově Ježíšově, nepřetržité společenství s ním. Ať jsou adresáty slov (a) ti, kteří již delší dobu věří Ježíši (lze usuzovat z participia perfekta) nebo (b) ti, kteří uvěřili skrze jeho vyučování v chrámu, (c) případně jde o jeho „sympatizanty“ zaujaté jeho slovy (pepisteukotas autó - spojení s dativem) - Ježíš mluví o podmínce pravého učednictví. Nehodnotí motivy a momentální odhodlanost posluchačů, nýbrž ukazuje na požadavek následování a učednictví. Chtějí-li být dále učedníky, musí pokračovat v přijímání a žití jeho slova. Poprvé slyšíme slovo „zůstávat“, které se na jiných místech stane znakem učedníků (srov. 15,4-7, 15,9-11). Ve v. 31b jde o (a) podmínku i (b) zaslíbení. Nejprve je vysloven požadavek vytrvale zůstávat

<sup>10</sup> Srov. *Neznámá evangelia: Novozákonní apokryfy I.* Praha, 2001, s. 209-224.

<sup>11</sup> Pro detailnější výklad srov. užité komentáře: Barrett, C. K., *The Gospel According to St John*. London, 1972<sup>9</sup>. Beasley-Murray, G. R., *John*. (WBC) Waco, 1987. Bernard, J. H., *The Gospel according to St. John*. (ICC) Edinburgh, 1985. Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes*. (KEK) Göttingen, 1978<sup>20</sup>. Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium*. II. Teil. (HThK) Freiburg, 1971.



v poslušnosti a otevřenosti vůči Ježíšově slovu (J 15,7), následně dvojí zaslíbení – I. poznání pravdy, II. osvobození pravdou, přičemž obě zaslíbení zůstávají ve vzájemném vztahu. Můžeme se ptát s Pilátem: „Co je pravda?“ (18,38) Nejde o intelektuální poznání nebo spekulaci, nýbrž o existenciální pravdu, pravdu jako Boží skutečnost – o Syna, který je plný pravdy (1,14) i pravdou samotnou (14,6).<sup>12</sup> Pojmem alétheia interpretuje evangelista zjevatelskou událost v Ježíši Kristu. Vše, co Bůh v SZ zjevil, pro tehdejší židovstvo v Tóře, bylo překročeno a přineseno ke konečnému naplnění skrze zjevení Syna.<sup>13</sup>

**33** Podle reakce posluchačů lze usuzovat, že se Ježíšova slova o osvobození dotýkají citlivé otázky náboženské a národní identity Židů a vedou k odmítnutí slov o osvobození. Posluchači se považují za svobodné. Na jakou svobodu se mohou Židé odvolávat? Do úvahy přichází (a) politická svoboda – málo pravděpodobné vzhledem k dějinám i současným zkušenostem Izraelců (zotročení pod vládou Egypta, Babylóna a Říma); (b) nacionální a náboženské sebepochopení – jako legitimní potomci Abrahama jsou svobodní (Rabi Akiba; Josephus, Bel. VII,322). Pravděpodobnější se zdá být to druhé, pak tedy sebevědomí a sebepochopení brání přijmout Ježíšova slova o osvobození. „Jako se slepí domnívají, že vidí, tak sebe otroci považují za svobodné.“<sup>14</sup> Záchrana je konkretizována jako svoboda a Židé svým odmítnutím symbolizují svět, který Ježíše nepřijímá (J 1,11) – „my nepotřebujeme být osvobozeni, my jsme svobodní“ – svět, ke kterému přišlo světlo, který ale světlo odmítá, protože považuje sám sebe za světlo.<sup>15</sup> Svět, zde reprezentován Židy, žije ve lži a iluzi, neboť se považuje za svobodný a odmítá uznat potřebu osvobození, tedy Osvoboditele. Niederwimmer si všímá spojitosti oddílu (8,30-36) s prologem (1,1-18), motivy pravdy, slova, Syna, synovství, přijetí a nepřijetí.

**34-36** Ježíš vysvětluje a konkretizuje svoje tvrzení z v. 32. Jde o takové otroctví, ve kterém nehraje roli momentální politická situace, příslušnost k potomkům Abrahama ani zásluhy předků.<sup>16</sup> Posluchači jsou sice símě

<sup>12</sup> Více k pojmu pravdy Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium*. II. Teil. Freiburg, 1971, s. 265n.

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 279.

<sup>14</sup> Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen, 1978<sup>20</sup>, s. 332.

<sup>15</sup> Niederwimmer, K. *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*. Berlin, 1966, s. 223.

<sup>16</sup> V židovství a raném křesťanství je postava Abrahama užívána apologeticky, paradigmaticky i soteriologicky. Srov. Mrázek, J., Abraham v Pavlových epistolách a ostatních novozákonních spisech. In: *Svatý Pavel, synagoga a církev: teologické úvahy nad židovsko-křesťanskými vztahy*. Brno, 1994, s.16-27.

Abrahamovo podle těla, s tím Ježíš nepolemizuje (srov. 8,37), avšak nejsou svobodní od hříchu (dvakrát hřích v singuláru). Pravda je tedy pravdou, která odzbrojuje hřích.<sup>17</sup> Co je svoboda, je ozřejmáno definováním otroctví (kontrastní pojmy – *eleutheria* vs. *douleia*), zde identifikována jako činění hříchu. Otroctví hříchu je realitou pro každého, kdo hřeší – aktivní podíl (srov. Ř 6,17) i moc, které je poddán. Zotročený se nemůže vymanit z otroctví sám, potřebuje vysvoboditele. Následuje obrazné vyjádření pomocí protikladného postavení otroka a syna, ve kterém lze sledovat dva rozměry (a) starověká rodina – otrok je sice součástí domácnosti, avšak bez dědického práva a bez jistoty, zda zůstane v domě trvale; (b) SZ motiv synů Abrahama - Izák jako ten, který zůstává, je dědicem a Izmael, který je vyhnán (Gn 21,10; Ga 4,30). Obraz syna (dědice) je vztažen na jediného Syna a vykládán christologicky. Pouze v Synu spočívá možnost a skutečnost „pravé svobody“.<sup>18</sup> Analogie sociálně-právního vztahu mezi otcem a synem, zde mezi nebeským Otcem a Synem Božím. Syn je svobodný díky podílu na svobodě Otce a poslušnosti vůči němu (5,19; 7,29). Dědic (Syn) jako jediný poskytuje otrokům nový vztah k Bohu a podíl na dědictví, které je v domě jeho Otce; otroci zachráněni do tohoto vztahu skutečně znají svobodu. Ježíš je sám svobodný a osvoboditelem ostatních (Ga 5,1; Ř 8,2).<sup>19</sup>

## V. SVOBODA U JANA – TEOLOGICKÁ ANALÝZA

Svoboda (osvobození) je zaslíbením pro učedníky, kteří zůstanou ve slově Ježíšově. Subjekty osvobození jsou pravda (v.32) a Syn (v. 36).<sup>20</sup> Odvážná parafráze: Zůstanete-li ve mně (v mém slově, tím ve slově Otce), jste skutečně mými učedníky. Poznáte mne („kdo skutečně jsem“) a já vás učiním svobodnými, jako já jsem svobodný. Tento výklad umožňuje úzký vztah mezi: Logem a Ježíšem (1,1n; 1,14, aj.); pravdou a Ježíšem (14,6); pravdou a Duchem (4,23; 14,17;16,13) u Jana. V Janově pojetí člověk sám o sobě není zcela svobodný, sám se neosvobozuje a svoboda není zaručena skrze zásluhy předků. Činění hříchu zotročuje každého jednotlivce – bez ohledu na nábožensko-etnický původ (8,7), proto každý potřebuje být osvobozen a zachráněn od zahynutí jako důsledku hříchu (3,16; 8,24). Rozhodujícím činitelem je činná víra (věřit – *verbum*), potvrzená věností (zůstáváním - *verbum*). Přijetí Ježíše jako Božího Syna a Zjevovatele pravdy umožňuje tuto

<sup>17</sup> Nestle, D., *Freiheit*. RAC 8, 1972, s. 285.

<sup>18</sup> Niederwimmer, K., *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*. Berlin, 1966, s. 231.

<sup>19</sup> Barrett, C. K., *The Gospel According to St John*. London, 1972<sup>9</sup>, s. 286.

<sup>20</sup> Není náhodou, že oba pojmy patří mezi klíčové výrazy čtvrtého evangelia.

záchranu z hříchu, tmy a ztracení – vede k pravé svobodě skrze Syna. Dalším rozměrem je eschatologická svoboda, vyobrazena jako věčné přebývání v domě Otce - paralela synovství a svobody (1,12). Svoboda skrze Syna je chápána jako universální zaslíbení (prézentní i eschatologické zaslíbení) pro každého věřícího, které překračuje hranice židovského národa. Podle Bovona jde o hlavní smysl této perikopy - ve svobodě udržuje člověka víra, ne příslušnost k národu. Odcizuje hřích, a ne nahodilost narození.<sup>21</sup> Ježíš mluví o skutečné svobodě (8,36) a odhaluje její podstatu. V jádru jde o změnu identity, která již nemá být primárně založena na příslušnosti k národu (skupině, společenské vrstvě), nýbrž hluboce určena příslušností k pravdě/Synu (srov. 4,23-26).

Z hlediska systematické teologie lze sledovat následující. Christologie – v oddíle jen implicitně, kdy Ježíš jako Syn je tím, kdo osvobozuje (christologický titul Syna). Tento Syn, sám svobodný, je tím, který v autoritě Otce osvobozuje druhé. Soteriologie – osvobození je projevem spásy, pro všechny, kdo zůstávají v Ježíšově slově. Záchrana je universální, není ohraničena výhradně na jeden národ. Pravé osvobození je svobodou od hříchu. Hamartologie – hřích je subjektem, který zotročuje člověka, příchod Syna se týká otázky spásy, tím záchranu z hříchu (smrti). Být v hříchu (zůstávat v hříchu) je opakem zůstávání v Synu, opakem svobody a života. Spása a osvobození spočívá v překonání hříchu. Antropologie – oddíl nijak nepopírá svobodu volby a osobní odpovědnost jedince. Člověk nemůže být zcela svobodný, protože není svobodný od hříchu. Domnělá svoboda omezuje jedince v přítomnosti i pro věčnost. Protože člověk není rezistentní vůči moci hříchu, není skutečně svobodný, podle Ježíše jde o zdánlivou svobodu. Přesto se jednotlivec nebo skupina může mylně domnívat, že má svobodu zajištěnou na základě jistých kvalit. Příchod Spasitele v sobě zahrnuje předpoklad, že člověk potřebuje být vysvobozen – pravdou/Synem. Eschatologie – i zde platí tzv. rozdvojená eschatologie - svoboda se týká přítomnosti i věčnosti, má rozměr prézentní i eschatologický. V Kristu je již reálnou skutečností, není ještě v plnosti. Její plnost je vyhlížena a očekávána. Mluvit o absolutní, neomezené svobodě jedince v tomto přítomném věku stojí v rozporu se zaslíbením a očekáváním. Theologie – v oddíle obsažena jen nepřímě. Není pochyb, že Otcem Ježíše je míněn Bůh SZ, Hospodin. Bůh je tím Otcem, v jehož domě Syn, potažmo synové, přebývají. V perikopě zcela chybí pneumatologie nebo vztah svobody a Ducha („Kde je Duch Páně, tam je svoboda.“ 2K 3,17b). Přesto lze mluvit nepřímě o trinitárním aspektu – role Syna a domu implikuje

---

<sup>21</sup> Bovon, F., *Místo svobody v Novém zákoně*. Třebenice, 1993, s. 28.

Otce. Odvozeně a nepřímě se týká perikopa ekklesiologie – Ježíš nevolá k členství v církvi, nýbrž k učednictví a následování. V žádném případě není církev zprostředkovatelem nebo garantem svobody. Má být těmi, kteří zůstávají v Jeho slově, v tomto smyslu společenstvím „svobodných“, svobodných od hříchu. Co se týče scriptologie a vztahu k Písmu, můžeme vyvozovat cokoliv jen nepřímě. Nicméně nám oddíl otevírá závažnou otázku, co dnes pro nás znamená výrok: „zůstanete-li v mém slově“ (8,31b). Lze tento verš vztáhnout na písemně fixovaný text Nového zákona, případně Písma jako celku? Nemůže být pochyb o tom, že tím slovem bylo míněno vyučování a Ježíš sám, nikoliv psaný text. Přesto mají již křesťané druhé generace přístup k Ježíši a jeho slovům primárně skrze ústní tradici, vyučování nebo později skrze sbírku Logií Q a novozákonní texty<sup>22</sup>, oživené a potvrzované v Duchu svatém.

Tolik k pokusu o reflexi z pohledu křesťanské dogmatiky. Jistě by každý z okruhů bylo možno rozšířit a vzájemně srovnat, případně porovnat s jinými důrazy v rámci evangelia nebo Nového zákona, to by však přesahovalo záměr i rozsah této studie.

## VI. SHRNU TÍ

Vraťme se zpět k úvodní otázce. Jak rozumět svobodě podle J 8,31-36? Podle Conzelmana jsou všechny známé janovské antiteze světlo-tma, nahoředole, pravda-lež, svoboda-otroctví míněny dějinně-soteriologicky, slouží k určení nyní odhaleného vztahu k Bohu, tím ke světu a k sobě samému.<sup>23</sup> Můžeme tedy považovat svobodu (osvobození) v Janově evangeliu za soteriologickou metaforu? Mám za to, že ano. Není náhodou, že oba zmíněné objekty osvobození, pravda v první části a Syn v druhé, jsou soteriologickými koncepty.<sup>24</sup> Tato dvojice je zde zřetelně komplementární a tvoří rámec celé perikopy.<sup>25</sup> Osvobození, stát se svobodným je synonymem spasení. Svoboda u Jana je svobodou (emancipací) od hříchu a osvobozením skrze Syna Božího – Ježíše Krista (srov. Ga 5,1).

Jak souvisí svoboda Syna se starozákonním a židovským pojetím Hospodina jako suverénního Stvořitele a Vládce? Z evangelia můžeme vyvodit

<sup>22</sup> Co se týče kánonu Nového zákona, můžeme se ptát na jeho ohraničení.

<sup>23</sup> Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1987<sup>4</sup>, s. 396.

<sup>24</sup> Srov. Ladd, G. L., *A Theology of New Testament*. Grand Rapids, 1991<sup>2</sup>, s. 269.

<sup>25</sup> Jeden z argumentů pro vymezení perikopy 8,31-36.

závěr, že svobodným a suverénním je pouze Bůh Otec a na této svobodě má podíl také Syn a Duch (3,8). Ježíšova svoboda a suverenita - výroky („já jsem“) – neruší suverenitu Otce, jak se muselo zdát židovským posluchačům, protože je s ním v jednotě (J 3,34-35; Mt 11,27), v autoritě Otce překračuje některé předpisy a koná znamení. V evangeliu zaznívá opakovaně otázka po původu Ježíše. Kdo je Ježíš Nazaretský? Odkud přichází? Odkud má autoritu a pověření? (8,25) Nicméně Syn, jak o něm mluví Ježíš, není nezávislý a nejedná svévolně, nýbrž činí vůli Otce (8,29). Když mluví Ježíš o pravdě/Synu, který osvobozuje, mohl by říci, „já jsem svoboda“ nebo „já jsme pravá svoboda“.<sup>26</sup> V Synu je uveden do rovnováhy rozpor mezi svobodou a poslušností. V tomto napětí je položen základ křesťanské svobody, jak správně rozpoznal Luther. Jediný Boží Syn – Ježíš Kristus - jako vzor, paradigma svobodné poslušnosti vůči Otci jako skutečnost a možnost „pravé svobody“. Ježíšova svoboda spočívá v jednotě s Otcem a stává se modelovým příkladem pro učedníky.

Přestože si člověk nemůže spásu sám vytvořit nebo zabezpečit, nýbrž je osvobozován (gramaticky pasivum), nezůstává zcela pasivním příjemcem, nýbrž skrze víru v Ježíše, aktivní přítakání a přijetím poselství, narozením z Ducha (3,5), je vyzván k aktivnímu a kontinuálnímu zůstávání v jeho slovu. Nejde o punktuální, jednorázovou a/nebo niternou záležitost. V důrazu na zůstávání ve slově Ježíšově (8,31) se ozývá rozměr následování, jež je doložen v synoptické tradici a s ním spojené etické implikace, které mají svůj zdroj v přítomné zkušenosti osvobození, v Ježíšově jednání motivované láskou (motiv agapé), ve vyučování i v eschatologickém očekávání (8,36). Osvobození podle Jana zahrnuje zaslíbení s věčným významem a přesahem – metaforicky vyjádřeno – osvobození k synovství (1,12), tj. dědictví k věčnému zůstávání v Otcově domě.

Je nutno zopakovat, že výroky o svobodě u Jana nestojí izolovaně, svoboda netvoří samostatně rozpracované téma nebo filosofické, politické nebo psychologické pojednání. Zřetelně opomíjí témata, která nás dnes zajímají. V oddílu není zřejmý ani směr pro aplikaci „křesťanské svobody“ ve všedním životě. Bylo by tudíž chybou po slovech Ježíšových požadovat něco, čím být nechtějí a na jejich základě vyvozovat např. to, že Ježíš upírá jednotlivci schopnost se rozhodovat nebo svobodně volit, tím popírat odpovědnost za

---

<sup>26</sup> Niederwimmer, K., *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*. Berlin, 1966, s. 230.

jednání jednotlivce, jakkoliv je zřejmé, že člověk není resistantní vůči moci hříchu.<sup>27</sup> Ježíšova slova míří jiným směrem.

Svoboda zde není vágním a obecným výrokiem. Je zřejmé, píše Barrett, že Jan pojmy *eleutheros* a *odvozeninami* vyjadřuje křesťanské osvobození od hříchu, být svobodným není ničím jiným než synonymem pro spasení.<sup>28</sup> Pravá svoboda, jak bylo doloženo, je nahlížena výrazně soteriologicky jako průvodní znak spásy a důsledek pravého učednictví (8,31) – skrze poznání pravdy. Slova Ježíšova i překvapení posluchačů podtrhuje fakt, že skutečná svoboda je nesamozřejmou událostí, a to především svou vázaností na poznání zjevené pravdy/Syna a sílu Ducha k rezistenci vůči hříchu. Svoboda (ani spása) tak není volně přenositelnou vlastností či majetkem. Proto Židé, ani křesťané nemají automatický, jakýsi dědičný podíl na svobodě, ale jsou Synem pozváni k věčnému podílu na spáse a Jeho svobodě. Svoboda a pravda jsou něčím *extra nos*, pouze skrze víru a zůstávání v Synu a jeho slovu můžeme mít na nich podíl. Pouze tak se může stát skutečností, něčím *in nos* – pro jednotlivce i společenství. Jenom zůstáváním můžeme setrvat - jako bývalí otroci hříchu a nyní svobodní synové - se Synem v domě Otce. „Těm pak, kteří ho přijali a věří v jeho jméno, dal moc stát se Božími dětmi.” (1,12)

---

<sup>27</sup> Ve SZ i judaismu je člověk v důsledku hříchu oddělen od Boha (srov. Gn 3, Ž 32,1, aj.), přesto je předpokládána schopnost člověka volit a rozhodovat se, což dokládají např. imperativy, výzvy nebo *pareneze* v na různých místech kánonu.

<sup>28</sup> Barrett, C. K., *The Gospel According to St John*. SPCK: London, 1972<sup>9</sup>, s. 285.

**Mgr. Petr Cimala** - doktorand na Katedre Nového zákona Evangelickej teologickej fakulty Univerzity Karlovej a učiteľ na Evangelikálnom teologickom seminári v Prahe.

## Dospievajúci a ich vzťah k cirkvi

Dana Sirkovská

### ADOLESCENTS AND THEIR RELATIONSHIP TO CHURCHES

*The following is a contribution to recent extensive discussions. It is coming out of my research on the relationship of adolescents to churches. A questionnaire was used to determine as well as to specify parents' influence in this area. According to the research, almost every adolescent believing in God, has Christian parents, and vice versa.*

*Reflected was church's significance in the life of persons and society. A special attention was paid to the relationship of young people and religion in general; its importance for society, and further, the relationship of Christianity and other religious beliefs was examined. The research pointed several reasons for rejective attitude of adolescents to churches and their subjective ideas involving the need of a change in these institutions.*

*Adolescents are neither lost nor confounded. They expect to encounter God, they search ways to experience it. Will they find The Way?*

## 1 ÚVOD

Jedným z najvýraznejších aspektov veku dospievania je hľadanie identity. Tento poznatok je dôležitý pre zvestovanie cirkvi. Nachádzajú dospievajúci v cirkvi odpovede na svoje otázky pri hľadaní vlastnej identity? Na to som hľadala odpoveď pomocou výsledkov dotazníkového výskumu vykonaného medzi dospievajúcimi v Českej republike a v Slovenskej republike.

## 2 VZŤAH DOSPIEVAJÚCICH K CIRKVI

Oslovila som rozmanitú skupinu dospievajúcich vo veku trinásť až dvadsať rokov. Respondenti patria medzi študujúcu mládež na druhom stupni základných škôl a na stredných školách. Oslovení boli študenti a študentky gymnázia, kresťanského gymnázia, stredného odborného učilišťa, strednej odbornej školy a základnej školy.

Výsledky prieskumu som zoradila do dvoch skupín. Prvú skupinu tvoria dospievajúci vo veku trinásť až šesťnásť rokov, druhú sedemnásť až



dvadsaťroční. Analýzu každej skupiny ešte delím na výsledky odpovedí dievčat a chlapcov zvlášť.

Som si vedomá rozličnosti názorov a pohľadov, ktoré sa medzi dospievajúcimi vyskytujú a tiež toho, že nemôžem obsiahnuť všetky. Vzorka mladých ľudí, ktorí mi odpovedali na dotazník, sú spleťou rozmanitých typov osobností, študujú na rozličných školách, pochádzajú z rôzneho rodinného zázemia a žijú v odlišnom sociálnom postavení. Verím, že tieto kritéria, ako aj množstvo respondentov (dvesto), zaisťujú dostatočnú objektivitu vykonaného výskumu.

## 2.1 Výsledky výskumu

### 2.1.1 Viera v nadprirodzené bytosti

Ako vyplynulo z odpovedí, nie všetci respondenti rozumejú rovnako termínu „nadprirodzené bytosti“. Niektorí v nich vidia rozprávkové bytosti, ako napr. vodníkov, víly apod., iní ich chápu ako mimozemské bytosti UFO, alebo ich stotožňujú s Bohom, či bohmi, anjelmi, satanom, démonmi. Niektorí udávajú, že veria v jediného Boha, ale za nadprirodzenú bytosť ho nepovažujú. Táto skutočnosť môže vypovedať o hĺbke ich chápania osobnosti Boha ako skutočného, osobného, živého natoľko, že ho prestávajú považovať za bytosť nadprirodzenú a vidí v ňom skôr osobu sebe blízku a chápujúcu, s ktorou majú skutočný vzťah.

Veríte v nadprirodzené bytosti?			
13–16-roční	áno	nie	pripúšťam existenciu
Dievčatá	45%	32%	23%
Chlapci	61%	25%	14%

17–20-roční	áno	nie	pripúšťam existenciu	neviem, či v niečo verím
Dievčatá	65%	16%	16%	4%
Chlapci	58%	18%	24%	-

## 2.1.2 Viera v jediného Boha

V existenciu jediného Boha verí v oboch vekových skupinách viac chlapcov. Dôvodom môže byť to, že medzi respondentmi bolo viac chlapcov, ktorí majú veriacich rodičov, než dievčat.

Dospievajúci v súčasnosti Boha hľadajú. Mnohí si to uvedomujú a priznávajú, ale niektorí si toho vedomí nie sú, iba to implicitne dokazujú ich odpovede. Nejednoznačná odpoveď na otázku viery či nevery v Boha môže byť znakom toho, že ešte nemajú v danej problematike jasno a teda nie sú úplne uzatvorení, skôr hľadajú. Výzvou pre cirkev je, aby našla týchto mladých ľudí a ukázala im na Krista. Ak tak neučiní pre nich adekvátnym spôsobom, budú hľadať naplnenie života niekde inde.

Veríte v jediného Boha?				
13–16-roční	áno	nie	pripúšťam existenciu	neviem, či verím
Dievčatá	34%	38%	21%	8%
Chlapci	50%	39%	6%	5%

17–20-roční	áno	nie	pripúšťam existenciu	Neviem, či verím
Dievčatá	53%	31%	15%	1%
Chlapci	59%	17%	17%	7%

### 2.1.2.1 Viera v jediného Boha a cirkev

Oslovení dospievajúci, ktorí svoju vieru spájajú s učením cirkvi, sú prevažne rímski katolíci. Núka sa vysvetlenie tým, že respondentmi boli aj študenti katolíckeho gymnázia, ktorí sú k vernosti tejto denominácii vedení. Ako sa však ukázalo, mnohí z nich vieru v Boha aj príslušnosť k cirkvi vyznávajú, ale podľa ďalšieho výskumu nemajú s Bohom osobný vzťah a nepovažujú kresťanstvo za jedinú správnu cestu k Bohu.

Hoci je viera v Boha u mnohých dospievajúcich živá, nie všetci ju spájajú s potrebou navštevovať cirkev. Dokonca prevláda názor, že cirkev ku svojej viere nepotrebujú. Podľa nich je inštitúciou, ktorá len prikazuje a zakazuje, ale Boh je niekto, koho človek nosí v srdci bez toho, že by potreboval na usmerňovanie cirkev. Takto zmýšľajúci považujú cirkev za zastaralú inštitúciu, ktorá nemá reálny pohľad na súčasné dianie vo svete. Je „ničiteľom hry, ktorá sa volá život“.

Spájate svoju vieru s učením cirkvi?			
13–6-roční	áno	nie	neviem
Dievčatá	30%	62%	8%
Chlapci	44%	50%	6%

17–20-roční	áno	nie	neviem
Dievčatá	42%	57%	1%
Chlapci	59%	37%	7%

### 2.1.3 Rodičia dospievajúcich, viera a cirkev

Výsledky výskumu sú dôkazom vplyvu rodičov na svoje deti aj v otázke viery v Boha a postoji k cirkvi. Dospievajúci, ktorých rodičia veria v Boha, spravidla vyznávajú vieru v neho tiež, ale tí, ktorých rodičia neveria, majú vo väčšine prípadov rovnaké presvedčenie. Čo sa týka postoja k cirkvi a k jej návšteve, je vplyv rodičov zjavný.

Na dospievajúceho majú z ohľadu na názory o viere a hodnotách najväčší vplyv jeho priatelia v rovnakom veku. V súčasnosti, ako upozorňuje G. Collins<sup>1</sup>, vzrastá počet prípadov rodičov, žijúcich nezávislým spôsobom života, čo vyúsťuje do zanedbávania detí. Tento jav vedie dospievajúcich stále viac k hľadaniu vzorov v masmédiách, u priateľov a v iných zdrojoch.

„Dospievanie je časom na hľadanie duše“.<sup>2</sup> Cirkev má u ľudí v tomto veku veľkú šancu na zvestovanie Krista a následné prijatie Bohom ponúkanej životnej cesty, ak tak bude činiť živo, s radosťou aj naliehavosťou a s prihliadnutím k potrebám a špecifikám dospievajúcich.

Rodičia 13–16-roč.	Veria v Boha vaši rodičia?			Navštevujú rodičia nejakú cirkev?		
	áno	nie	iba jeden	pravidelne	nepravidel.	nie
Dievčatá	30%	59%	11%	17%	15%	68%
Chlapci	56%	42%	2%	47%	3%	50%

<sup>1</sup> COLLINS, G.: *Christian Counselling. A Comprehensive Guide*. Dallas, Texas : Word Inc., 1989, s. 171-172.

<sup>2</sup> COLLINS, G.: *Christian Counselling. A Comprehensive Guide*. Dallas, Texas : Word Inc., 1989, s.175.

Rodičia 17–20-roč.	Veria v Boha vaši rodičia?			Navštevujú rodičia nejakú cirkev?		
	áno	nie	iba jeden	pravidelne	nepravidel.	nie
Dievčatá	51%	45%	4%	41%	10%	49%
Chlapci	50%	35%	15%	40%	4%	56%

### 2.1.4 Cirkev a jej význam pre život jednotlivca

Cirkev má význam v živote jednotlivca. Súhlas dospievajúcich s týmto výrokom potvrdzujú aj výsledky výskumu.

Zdá sa, že aj tí dospievajúci, ktorí sa do života cirkvi nezapájajú, alebo iba sporadicky, uznávajú jej vplyv na život mladého človeka. Dôvody k tomuto názoru sú rôzne. Mnohí vidia pozitívne hodnoty, ktoré zanecháva cirkev na svojich návštevníkoch. Túto skutočnosť vnímajú aj tí, ktorí sa k viere v Boha ani k cirkvi nehlásia. Význam cirkvi je podľa nich v nájdení určitého smeru pre život, v porozumení zo strany ľudí v cirkvi aj v nájdení odpovedí na dôležité životné otázky. Niektorí vyjadrili aj svoj negatívny postoj k inštitúcii cirkvi, ktorá je podľa nich iba iluzórnou cestou a smerom, ktorý človeku dodá dobrý pocit a nádej, ale všetko je to len akousi psychickou oporou, ktorá je v konečnom dôsledku zavádzajúca.

Má podľa vás cirkev nejaký význam v živote mladého človeka?			
13–16-roční	áno	nie	Neviem
Dievčatá	61%	14%	25%
Chlapci	56%	22%	22%

17–20-roční	áno	nie	Neviem
Dievčatá	72%	15%	13%
Chlapci	69%	17%	14%

#### 2.1.4.1 Šťastie, zmysel života, nádej človeka verzus viera v Boha a návšteva cirkvi

Nasledujúce tabuľky zobrazujú odpovede na otázky o súvislosti šťastia človeka, zmyslu života a nádeje do budúcnosti s vierou v Boha a návštevou cirkvi. Výsledky ukazujú, že podľa dospievajúcich má viera v Boha v tomto smere svoj význam, ale prevažná väčšina nevidí žiadny význam cirkvi.

13–16-roční	Súvisí šťastie človeka s vierou v Boha?			Súvisí šťastie človeka s cirkvou?		
	áno	nie	neviem	áno	nie	neviem
Dievčatá	38%	57%	26%	9%	57%	34%
Chlapci	37%	55%	8%	19%	67%	14%

17–20-roční	Súvisí šťastie človeka s vierou v Boha?			Súvisí šťastie človeka s cirkvou?		
	áno	nie	neviem	áno	nie	neviem
Dievčatá	29%	30%	10%	5%	53%	13%
Chlapci	41%	43%	17%	15%	59%	28%

13–16-roční	Je nejaká spojitosť medzi vierou, zmyslom života a nádejou človeka?			Je nejaká spojitosť medzi cirkvou, zmyslom života a nádejou človeka?		
	áno	nie	neviem	áno	nie	neviem
Dievčatá	65%	9%	26%	25%	30%	45%
Chlapci	61%	20%	19%	39%	33%	28%

17–20-roční	Je nejaká spojitosť medzi vierou, zmyslom života a nádejou človeka?			Je nejaká spojitosť medzi cirkvou, zmyslom života a nádejou človeka?		
	áno	nie	neviem	áno	nie	neviem
Dievčatá	49%	15%	7%	22%	21%	28%
Chlapci	78%	15%	8%	41%	37%	24%

#### 2.1.4.2 Význam cirkvi pri riešení životných kríz človeka

Z výskumu vyplynulo, že dospievajúci vidia význam cirkvi pri riešení životných kríz. Mnohí z tých, ktorí nevidia súvislosť ani medzi Bohom a šťastím človeka, ani cirkvou a šťastím, ani medzi Bohom, či cirkvou, nádejou a zmyslom života, odpovedali na otázku významu cirkvi pri riešení životných kríz kladne. Z toho vyplýva, že človek často neverí v Boha a neprikladá mu vo svojom živote žiadny význam, ale akonáhle prídu krízy, hľadá ho. Iste nám to evokuje výrok Augustína o nepokojnom srdci človeka, kým nespočinie

v Bohu.<sup>3</sup> Aj Karl Barth píše, že človek nemôže žiť bez Boha. Dôkazom toho je tiež skutočnosť existencie mnohých nekresťanských náboženstiev.<sup>4</sup>

<b>Myslíte, že cirkev môže byť pre človeka užitočná pri riešení životných kríz?</b>			
13–16-roční	áno	nie	neviem
Dievčatá	60%	15%	25%
Chlapci	78%	11%	11%

17–20-roční	áno	nie	neviem
Dievčatá	49%	9%	13%
Chlapci	63%	24%	15%

## 2.2 Vzťah dospievajúcich k náboženstvu všeobecne

<b>Aký je váš vzťah k náboženstvu všeobecne?</b>	13–16-roční		17–20-roční	
	Dievčatá	Chlapci	Dievčatá	Chlapci
verím v Boha a riadim sa učením cirkvi	11%	36%	30%	28%
verím v Boha vlastným spôsobom	42%	16%	28%	39%
verím, ale nezúčastňujem sa náboženského života	11%	-	3%	6%
vyznávam duchovný smer, ktorý nie je uznávaným náboženstvom	11%	8%	8%	2%
mám pochybnosti o existencii Boha	4%	8%	2%	2%
neviem, či verím	2%	5%	5%	6%
nie som nábožensky založený človek	-	13%	11%	-
som ateista, neverím v žiadneho Boha	-	13%	16%	-

<sup>3</sup> „Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te.“ Op. cit. PROCHÁZKA, P.: *Úvod do štúdia teológie*. Banská Bystrica : PF UMB, 1999, s. 68.

<sup>4</sup> KUČERA, Z.: *Trojčinná teologie: základ teologie ve zjevení*. Brno : L. Marek, 2002, s. 181.

### 2.2.1 Význam náboženstva pre spoločnosť

Aký má podľa vás význam náboženstvo pre život ľudí v dnešnej spoločnosti? (nielen kresťanstvo, ale ak iné náboženské hnutia)				
13–16-roční	záujem klesá	rovnaký ako kedysi	záujem rastie	neviem
Dievčatá	42%	21%	20%	17%
Chlapci	47%	31%	8%	14%

17–20-roční	záujem klesá	rovnaký ako kedysi	záujem rastie	neviem
Dievčatá	47%	11%	22%	20%
Chlapci	50%	19%	11%	20%

### 2.2.2 Vzťah kresťanstva k iným náboženstvám

Niektorí z tých dospievajúcich, ktorí odpovedali, že kresťanstvo je jedinou správnou cestou k Bohu, sa nehlásia k viere v Boha ani k žiadnej cirkvi.

Značné percento dospievajúcich, ktorí veria v Boha a hlásia sa k cirkvi, považuje kresťanstvo iba za jednu z mnohých ciest k Bohu. V tomto vidíme výrazný vplyv posunu súčasného spoločenského myslenia. Snaha tolerovať každý názor a potierať absolútnu pravdu sú typické znaky postmodernizmu. Kto si myslí, že pozná skutočnú pravdu, akoby bol dopredu odsúdený na neúspech. Tu je skutočný problém, ale súčasne nádej slávy: človek absolútnu pravdu nemá, v tom sa postmoderní dospievajúci nemýlia, ale Boh sa oslávi tým, že pre svoju pravdu si niektorých získal a získa a tí môžu byť ako „mesto ležiace na vrchu“.

Ako sa vám javí kresťanstvo v porovnaní s inými náboženstvami?	13–16-roční		17–20-roční	
	Dievčatá	Chlapci	Dievčatá	Chlapci
jediná správna cesta k Bohu	19%	14%	11%	20%
jedna z mnohých ciest k Bohu	45%	50%	64%	58%
náboženstvo pre vzdelaných ľudí, intelektuálov	-	2%	-	2%
Kristove požiadavky na spasú sú príliš ťažké	2%	6%	1%	2%

prosté náboženstvo pre tých, ktorým sa nechce rozmýšľať	6%	17%	9%	12%
náboženstvo, poskytujúce oporu v čase starostí	2%	-	-	-
neviem	26%	11%	15%	6%

## 2.3 Niektoré dôvody odmietavého postoja dospievajúcich k cirkvi

Dôvody názoru niektorých dospievajúcich, že cirkev nemá žiadny význam v živote mladého človeka, sú rôzne. Je to podľa nich strata času, považujú ju za vymyslený subjekt, za nepopulárnu inštitúciu, vidia aj iné a lepšie záujmy. Prevažne chlapci si myslia, že cirkev je nudná a nezaujímavá, je na nič, nezmyselná. Ľudia, ktorí tam chodia, vyjadrujú nedostatok sebadôvery, preto je návšteva cirkvi podľa nich výrazom slabosti a neschopnosti riadiť svoj vlastný život. Mladý človek má podľa niektorých respondentov dosť iných starostí, cirkev bude alternatívou na využitie času v starobe.

Ak sa nezúčastňujete cirkevných aktivít, prečo?	13 – 16-roční		17 – 20-roční	
	Dievčatá	Chlapci	Dievčatá	Chlapci
nikdy sme s rodičmi nechodili	22%	5%	13%	8%
nikoho tam nepoznám	2%	-	4%	17%
cirkev je zastaralá inštitúcia	3%	15%	4%	4%
nebaví ma to tam	30%	38%	8%	25%
neverím v kresťanského Boha	30%	38%	50%	20%
je to strata času	3%	-	2%	-
nezaujímam sa o cirkev	2%	-	-	-
ku svojej viere cirkev nepotrebujem	3%	-	11%	18%
pocit nerovnocennosti s veriacimi	-	4%	2%	-

## 2.4 Potreba zmeny v cirkvi z pohľadu dospievajúcich

Niektoré subjektívne názory a návrhy zmien v cirkvi, ktoré vyplynuli z výskumu, sú: zábavnejšia a poučnejšia forma výchovy mladých ľudí, zmena liturgie, osobnejšie kázne, tolerantnejší postoj k ateistom, otvorenosť a spolupráca s inými náboženstvami, viac priestoru pre sebarealizáciu mladých, modernizácia priebehu bohoslužieb, viac rôznych akcií pre mladých, obmedzenie funkcie pápeža, zrušenie celibátu, potreba zvýšenia odbornosti



kazateľov, cirkev zanecháva pocit prílišnej vážnosti, treba prijať celkovú zábavnejšiu formu, nezrozumiteľný jazyk, nedostatočná horlivosť v modlitbách veriacich, profesionálnejšia a rytmickejšia cirkevná hudba, aktuálnosť názorov, lepšie sa orientovať v spoločenských problémoch našej doby.

Isté sedemnásťročné dievča sa vyjadrilo: „Myslím, že každý z nás môže niečo zmeniť. Začnime od seba a ono sa iste niečo zmení.“

### 3 ZÁVER

V úvode bola položená otázka, či dospievajúci nachádzajú v cirkvi odpovede na svoje otázky pri hľadaní vlastnej identity. Podľa vykonaného výskumu sa javí, že k tomu existujú predpoklady, ale aj vážne prekážky. Na pozitívnu stránku ukazujú názory dospievajúcich vzhľadom k vplyvu cirkvi na ich život. Mnohí z nich odpovedali, že cirkev významnou mierou pomáha pri hľadaní odpovedí na životné otázky a pri usmerňovaní života. Hoci nie je možné pochybovať o úprimnosti odpovedí, predsa nezaujem alebo poukazovanie na negatíva cirkevnej inštitúcie zjavne spôsobovala absencia viery, neznalosť, neangažovanosť či iná diskvalifikačná zložka.

Problematickým sa ukazuje napríklad to, ako dospievajúci vnímajú cirkev a samotnú bohoslužbu. Z výskumu vyplynulo, že by mnohí radi zmenili formu bohoslužby. Majú dojem, že je nudná, ničím nezaujímavá pre mladých ľudí. Pociťujú nedostatok aktivít pre svoju generáciu, ktoré by im pomohli zaplniť voľný čas. Vnímajú potrebu zmeny cirkevnej hudby. Necítia dostatok zaangažovanosti, často nedostávajú priestor na seberealizáciu. Táto skutočnosť by mala byť alarmujúca pre cirkev, ktorá chce efektívne slúžiť mladej generácii. Tá potrebuje priestor na uskutočňovanie svojich nápadov, citlivé korigovanie, vzájomný dialóg s dospelými ako so sebe rovnými. V mladých ľuďoch je potenciál a budúcnosť cirkvi. Cirkev síce nemá byť miestom, kam sa človek chodí iba odreagovať, ale kde sa má stretnúť so živým Bohom, meniacim životy. Každý však potrebuje mať pocit, že do spoločenstva patrí, má tam svoje miesto a je jeho dôležitou súčasťou. Zapojenie jednotlivca do aktivít cirkvi poskytuje príležitosť k zakúseniu toho, čo znamená služba Bohu.

Na dospievajúcich významnou mierou pôsobí skupina, ku ktorej patrí. Premena jednotlivca je najefektívnejšia cez danú skupinu. Ak sa mladý človek priradí do skupiny, ktorá odmieta vieru v Boha, bude jeho postoj pravdepodobne rovnaký. Môže to však byť len vonkajšia maska. V hĺbke srdca aj tí, ktorí ústami nevyznávajú vieru v Boha, môžu o ňom vážne rozmýšľať. To, čo im bráni v prijatí viery za svoju, je konformita. Túžia byť rovnakí, ako

ostatní členovia skupiny. Nechcú sa líšiť, boja sa výsmechu. Výzvou pre cirkev je, aby sa týmto mladým ľuďom ponúkla ako lepšia alternatíva. Vyžaduje si to nové spôsoby služby a efektívnejší prístup k dospievajúcim tak, aby bola pre nich prítiažlivou skupinou, kde nájdu porozumenie a prijatie, aj keby sa snáď ich starí priatelia od nich odvrátili.

Výskum poodhalil oblasti, kde je potrebná intenzívnejšia sebareflexia cirkvi a dôslednejšia implementácia zmien. Je dobré, že sa ešte nestretávame iba s takými dospievajúcimi, ktorí vo vzťahu k cirkvi, povedané s M. Salajkom, unavení hľadaním a zastavovaním, prestávajú rozlišovať medzi podstatným a okrajovým, medzi zásadným a účelovým.<sup>5</sup> Dospievajúci nie sú stratení ani zatratení. Očakávajú na stretnutie s Bohom, hľadajú cesty. Nájdu Cestu?

---

**ThDr. Dana Sirkovská** – externá učiteľka na Katedre evanjelikálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty UMB v Banskej Bystrici.

---

5 SALAJKA, M.: *Život s Bohem*. Praha : Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 1997, s. 63.

## Pastorálna starostlivosť o pozostalých

Rujanca Gajdos

### PASTORAL CARE FOR GRIEVING PEOPLE

*People experience many kinds of losses during their lifetime, and losses of great significance intensify their experience of grief. Each of us responds differently to a loss. Grief is a process of different quality and period for each of us (for a year or more). There are three main stages of grief – shock, expressions of feelings, adaptation or rehabilitation. Grief reactions also include numbness, stabbing memories, bouts of anger or guilt, loneliness, and sorrow. It is important for pastoral care of those who grieve to: (a) listen periodically to the variety of feelings the griever has, without evaluating or judging their content; (b) acknowledge person's right to feel hurt, frustrated, angry, numb, bewildered, and listless; (c) encourage people to find time for rest but also to return to a schedule of work and responsibility as soon as possible; (d) pray with and for grieving people, to help them find restful and peaceful time in God's presence.*

Každá strata človeka veľmi hlboko zasiahne a mení jeho vnímanie života a sveta. Čo sa doteraz javilo ako samozrejmé, už zrazu nie je a človek je bezradne vystavený úplne novým situáciám, otázkam a problémom. Jeho svet je rozbitý. Na základe osobného hľadania odpovedí na vlastné otázky, nejasnosti, ktoré halili túto tému čiernym rúškom tajomstva, vyvolávajúcim strach, vznikla práca, ktorej témou je pastorálna starostlivosť o pozostalých. V rozlišovaní podľa Křivohlavého a Kaczmarczyka<sup>1</sup> sa jedná o postmortálnu pastorálnu starostlivosť, t. j. po úmrtí človeka, orientujúcu sa na pozostalých a smútiacich. V prvej časti pojednávame o charakteristikách obdobia smútku v živote dospelého človeka a druhá časť vyvodzuje závery, na ktoré musí brať okolie pozostalého ohľad, t.j. zaoberá sa pastorálnym sprevádzaním pozostalých.

---

<sup>1</sup> KŘIVOHLAVÝ, J. – KACZMARZYK, S. *Poslední úsek cesty*, Praha : Návrat domů, 1995. 93 s. ISBN 80-85495-43-0, s.51.

## 1 CHARAKTERISTIKA OBDOBIA SMÚTENIA

Obdobím smútenia označujeme obdobie po strate blízkeho človeka. Jeho dĺžka je však u každého človeka iná. Niektorí potrebujú viac času, iní menej. A aj kvalita smútenia je rôzna. Je daná faktormi, ktoré tvoria kontext celej tej situácie a ktoré sú dané tak vonkajšími ako aj vnútornými podmienkami. V dnešnej spoločnosti, v ktorej by ľudia chceli mať všetko „instantne“, sa očakáva, že aj záležitosť smútenia nadobudne charakter „instantnosti“. Tolerujú sa tri dni vysporiadania sa s tou nepríjemnou „záležitosťou“, a potom sa očakáva od človeka stav, ktorý sa dnes označuje anglickým slovíčkom „fit“. Lenže v tejto „záležitosti“ neexistujú skratky. Človek, ktorý by sa predsa pokúsil vytvoriť takú skratku, bude musieť prejsť ten zanedbaný úsek niekde v inej oblasti svojho života.<sup>2</sup>

Čo je to zármutok, smútenie? Smútok je možné prežiť, ale nie popísať. Nie je znamením slabosti, ale je to postoj bytostne ľudský. Ide o silné emocionálne dianie, ktoré má výrazný vplyv na každodenný život. Človek si stále znovu a znovu pripomína svoj vzťah k zomrelému, v myšlienkach si všetko dookola opakuje a vyjasňuje si nielen otázku koho stratil, ale tiež čo v ňom stratil. Toto pripomínanie, opakovanie a spracovávanie sú podstatné prvky smútenia.<sup>3</sup> Zármutok je proces zrealnenia faktu smrti a učenie sa žiť s ním. Steinová vo svojej knihe O umieraní: Kniha pre rodičov a deti píše:

*„Trúchliť neznamená len cítiť smútok. Je to špecifický psychologický proces, počas ktorého ľudské bytosti nadobúdajú schopnosť zbaviť sa niektorých pocitov, ktoré vložili do človeka, ktorý už neexistuje, a preniesť svoju lásku na živých ľudí. Trúchlenie je náročná citová práca. Znamená to, že sa sústredíme na svoje spomienky a necháme sa dojímať pocitmi, ktoré so sebou prinášajú. Je to boj s pocitom viny, že sme toho mali vykonať viac, a so zlosťou, že sme ostali sami. Znamená to, že uchopíme spretrhané vlákna svojho života a pokúsime sa z nich utkať nový vzor. Znamená to, že sa rozžehnáme s človekom, ktorý už neexistuje.“<sup>4</sup>*

---

<sup>2</sup> DIGIULIO, R. – KRANZOVÁ, R. *O smrti*, Praha : NLN, 1997. ISBN 80-7106-210-3, s. 77.

<sup>3</sup> PERA, H. – WEINERT, B. *Nemocným nablízku*, Praha : Vyšehrad, 1996. ISBN 80-7021-152-0, s. 169-171.

<sup>4</sup> DIGIULIO, R. – KRANZOVÁ, R. *O smrti*, s. 77-78.

Je to náročná práca, ktorá si vyžaduje veľa času a energie. Tri dni – to nie je dosť.

### 1.1. Faktory ovplyvňujúce priebeh smútenia

Môžeme rozlíšiť vnútorné a vonkajšie faktory, ktoré ovplyvňujú obdobie smútenia. Vnútorným faktorom je napr. hĺbka a intenzita vzťahu medzi zosnulým a pozostalým. Tiež kvalita vzťahu s Bohom tak na strane zosnulého, ako aj pozostalého. Vonkajšie faktory vytvárajú dvojice pozitívneho a negatívneho. Napr. odchod môže byť očakávaný alebo neočakávaný. Neočakávaný odchod môže byť prirodzený alebo následkom nehody. Nehoda môže byť zapríčinená zosnulým alebo niekým iným. Rozdiely sú dané aj vekom aj stavom toho, kto odišiel. Najbolestnejšie straty sú, keď odíde matka malých detí, zomrie dieťa, ktoré rodičia dlho čakali, alebo dospievajúce dieťa.

### 1.2 Fázy smútenia

V odborných publikáciách sa stretávame s rôznymi fázami a rôznym počtom fáz. Obyčajne sú približne rovnaké, u niektorých autorov variujú ich pomenovania, alebo určitá fáza je rozložená na viacero fáz. My sme sa inšpirovali hlavne delením R. DiGiulia a R. Kranzovej (s doplnením informácií aj od iných autorov<sup>5</sup>) a tak sa sústredíme na tri hlavné fázy smútenia a ich podstatu.

#### (1) Fáza šoku, chaosu

V tejto fáze človek nechce uznať, že to, čo sa stalo, je skutočnosť – „To predsa nemôže byť pravda!“. Cíti sa priškrtený, zmrznutý, otupený, zautomatizovaný. U niektorých ľudí city nereagujú adekvátne situácii, môžu byť kľudní až rozjarení, ticho nezúčastnení až hlasne nariekajúci, môžu reagovať otupene alebo prenikavým odmietnutím - „Nie!“. Realitu vnímajú ako zlý sen, nedorozumenie, omyl. Je to nepochopiteľné, presahuje to schopnosť zážitku pozostalého. Popretie je vhodná reakcia tejto situácii, pretože dáva telo, myslí a emóciám čas, aby zmobilizovali sily k boju. Šok je

---

<sup>5</sup> PERA, H – WEINERT, B. *Nemocným nablízku*, s. 174-180 – uvádza fázy: šok, sebakontrola, regresia, adaptácia.

obranným mechanizmom, ktorý chráni organizmus pred preťažením. Obranu smútiaceho nesmieme lámať, jeho postoje naopak musíme rešpektovať.

Táto fáza môže trvať rôzne dlho. U niektorých trvá len krátko (minúty), u iných prebieha ešte na pohrebe. Môže však trvať aj celé týždne. Ale ak to trvá neprimerane dlho, ak pozostalý dlho odmieta hovoriť o smrti blízkej osoby, ak odmieta vyjadrovať, priznať svoje pocity, je potrebné vyhľadať pomoc odborníka.

## (2) Fáza vyjadrenia pocitov

Najvýraznejším pocitom v tejto fáze je pocit hnevu – hnev na seba, na druhých (aj zomrelého) a na Boha. Hnev voči sebe súvisí s pocitom viny, o ktorom budeme hovoriť neskôr. Hnev na zosnulého môže vyznieť napríklad takto: „Je to neférové, že ma opustil bez toho, aby mi povedal dovidenia ...“ Najčastejšie sa ľudia hnevajú na Boha, preklínajú Ho, nenávidia Ho, hovoria o Ňom nepríjemné veci. Kresťania sa Boha snažia brániť, no je to to najhoršie, čo v tomto momente môžeme urobiť. Kübler-Rossová o tom píše: „Ak im tolerujeme ich hnev, či už je namierený na nás, na zosnulého alebo na Boha, pomáhame im urobiť veľký krok smerom k akceptácii reality bez pocitu viny. Ak ich obviňujeme za ich trúfalosť ventilovať spoločensky tak zle tolerované myšlienky, sme vinní za predĺženie ich žiaľu, hanby a pocitu viny, ktoré majú často za následok fyzickú a emocionálnu nemoc.“<sup>6</sup> Takže je potrebné s múdrosťou reagovať na vyjadrenie hnevu. Najlepšou reakciou je láskavá modlitba.

S pocitom hnevu súvisí pocit viny, ktorého vyjadrenie sa začína slovami – „Keby som bol ...“. Obyčajne je tento pocit neopodstatnený, pretože ľudia robia všetko, čo môžu, aby zabránili smrti milovanej osoby. Napríklad, keď vzťah medzi pozostalým a zosnulým nebol v poriadku, človek má pocit, že jeho zlý postoj spôsobil smrť. Je to nelogické, pretože „ľudia nemôžu zomrieť z toho, čo k nim cítíme“.<sup>7</sup> Iný odtieň pocitu viny je napr. vyjadrenie starého otca: „Mal som to byť ja. Ja som si užil života. Bola taká mladá ...“ - pocit viny z toho, že on tu zostal a ten druhý odišiel. Človek sa cíti vinný už preto, že žije a má potom problém tešiť sa zo života.

<sup>6</sup> KÜBLER-ROSSOVÁ, E. *O smrti a umírání*. 1977, s. 180.

<sup>7</sup> DIGIULIO, R. – KRANZOVÁ, R. *O smrti*, s. 83.

Veľmi intenzívny pocit je smútok, vyvolaný túžbou po zomrelom. Každá malá vec – fotka, prázdne miesto pri stole – pripomína drahého človeka a naženie slzy do očí. Plač prináša úľavu, preto sa mu človek nemusí brániť a okolie má „dovoliť“ človeku plakať, prípadne môže plakať s ním. Smútiaci v tomto období môže vidieť a počuť niečo, čo ho môže presvedčiť, že milovaný človek je prítomný. Napr. vdova môže byť presvedčená, že počula, ako sa dvere otvárajú v čase, keď sa muž vracal domov z práce. Alebo matka je si istá, že počula „Ahoj, mama!“ v čase, keď dieťa prichádzalo domov zo školy.

Človek sa cíti v tomto období opustený, preto je veľmi dôležité, aby okolie prejavovalo o neho záujem. Závidí iným to, že majú partnera alebo dieťa a že sú šťastní. Vážne je, ak pozostalý prežíva pocit opustenosti Bohom – je to veľká záťaž, najmä ak vo viere nachádzal doteraz pevnú oporu. Môže prežívať paniku z toho, ako zvládne všetky tie zmeny, ktoré priniesla so sebou smrť. Niektorí ľudia môžu pociťovať úľavu, napr. v prípade, keď koniec predchádzali veľké bolesti. Môžu sa cítiť previnilo, keď si uvedomia tento pocit, preto je potrebné ich ubezpečiť, že je to úplne normálne. Častým hosťom je aj depresia, kedy má človek pocit, že už niet pre čo žiť, že už život nemôže byť krásny.

Potrebuje si uvedomiť, že žiadny z týchto pocitov nie je nemiestny; nikto sa za ne nesmie obviňovať a byť obviňovaný. Musí cez to prejsť. Nesmie si vyčítať, že sa niekedy z niečoho teší alebo smeje. Smiech a bolesť sa nemusia navzájom nevyhnutne vylučovať. Smiech je predzvesťou zajtrajšieho slnečného dňa, ktorý príde po kratšej či dlhšej búrke. Grollman v knihe *O smrti* pre dospievajúcich píše: „Plačte, keď musíte, smejte sa, keď môžete.“<sup>8</sup>

Vnútorne boje zanechajú stopy aj na fyzickom stave človeka, ktorý charakterizujú nespavosť, bolesti hlavy, žalúdka, pocit zvracania, dýchacie ťažkosti, pocit zadušenia, závraty. Stáva sa, že na človeka padne veľká únava, „akoby skúšal, aké je to umrieť.“<sup>9</sup>

Niekedy sa dostavia aj psychické problémy, napr. starým ľuďom sa zdá, že vidia zosnulého na ulici alebo že ho zahliadnu v dave; niektorí zablúdia v miestach, ktoré veľmi dobre poznajú, majú výpadky, vedú rozhovory so zosnulým, hovoria o ňom v prítomnom čase alebo mu telefonujú. Tieto predstavy ich izolujú ešte viac od života a sťažujú im uvedomenie si reality.

---

<sup>8</sup> DIGIULIO, R. – KRANZOVÁ, R. *O smrti*, s. 84.

<sup>9</sup> DIGIULIO, R. – KRANZOVÁ, R. *O smrti*, s. 81.

Pre niektorých však je toto jediný spôsob, ako sa vysporiadať so stratou, a bolo by kruté vysmievať sa im alebo denne ich konfrontovať s neprijateľnou realitou. Je lepšie tejto potrebe porozumieť a postupne dostávať človeka z izolácie.<sup>10</sup>

Ako sa s týmto všetkým môžu ľudia vysporiadať? DiGiulio a Kranzová<sup>11</sup> uvádzajú tieto rady:

(a) Dopriať si chvíľu odpočinku. Žiaľ a trúchlenie je aj práca, ktorú človek musí vykonať. Ale žiadnu prácu nie je možné vykonávať non-stop. Človek potrebuje aj oddych, ktorý môže mať rôzne formy: sledovanie filmu, návšteva, šport, atď.

(b) Hovoriť o pocitoch. Ľudia často nechcú nikoho zaťažovať a začnú hovoriť o svojich pocitoch, až keď sú blízko zrútenia. To nie je správne. Ľudia, ktorí nás milujú, radi ponosú kúsok nášho bremena na svojich pleciach. Najlepšie je to hovoriť človeku, ktorý vie počúvať a ktorý zažil smrť blízkej osoby, človeku, ktorý sa nebojí silných citov, ktorému môžeme povedať aj o tom, že zosnulý nám niekedy liezol na nervy, alebo, že sa nám uľavilo, keď zomrel. Aj v rodine je dôležité hovoriť o pocitoch, ktoré jednotliví členovia prežívajú. Vytvára to vedomie, že človek nie je sám.

(c) Zostať sám s myšlienkami, pocitmi a spomienkami. Smrťou sa zmení všetko, prirodzene aj vzťah k zomrelému. Človek si potrebuje uvedomiť a prijať túto zmenu, uvedomiť si, v čom bol pre neho zosnulý dôležitý, rozlúčiť sa s tým, čo človek stráca a prísť na to, čo si z toho vzťahu navždy uchová. Je to celoživotný proces, ale je dobré začať už v období trúchlenia. Dobrou pomôckou je vizuálne vyjadrovanie pocitov, a to vo forme denníka, kresieb, atď.

(d) Nezanedbávať zdravie. Človek v tomto štádiu nemá chuť jesť, málo spí, málo chodí na čerstvý vzduch, nestará sa o svoj zovňajšok, neupratuje, niekedy hazarduje so životom, akoby tým všetkým vyjadroval, že nemá právo na šťastie a zdravie. Následkom toho sú nepriaznivé príznaky, ktoré boli spomenuté vyššie. Smútenie je ako práca, ťažká práca, ktorá si vyžaduje plné nasadenie, a to aj vo fyzickej rovine. Preto je veľmi dôležité bojovať so spomínanou prirodzenou tendenciou človeka zanedbávať svoje zdravie v tomto období.

---

<sup>10</sup> KÜBLER-ROSSOVÁ, E. *O smrti a umírání*, s. 178.

<sup>11</sup> DIGIULIO, R. – KRANZOVÁ, R. *O smrti*, s. 83-87.



Po intenzívnom prežívaní tejto pestrej zmesi pocitov nastáva ticho, kľud, otupenosť. Postupne sa náhly plač stáva menej častý, človek stráca o všetko záujem, má málo energie a malú túžbu niečo robiť, prežíva pocit prázdnoty, život sa spomaľuje a stráca príchut'. Toto sú príznaky, ktoré signalizujú, že zápas je skončený a že svitá nádej na zotavenie.

### (3) Fáza rehabilitácie<sup>12</sup>

D. Crenshaw vo svojej knihe *Ako pomôcť deťom a dospelým pri smrti milovanej osoby*, píše: „Nikto sa nikdy úplne nezotaví zo straty niekoho, koho miloval. Zotavenie zo zármutku znamená, že sa so svojou stratou dokážeme zmieriť a dokážeme ju uniesť, avšak v dôsledku tejto skúsenosti už nikdy nebudeme rovnakí ako predtým.“<sup>13</sup> Takže stopy po tejto skúsenosti zostanú v nás silne vyryté, ale môžu sa stať vzácnym materiálom, ktorý sa dá použiť na výstavbu budúcnosti, ak budeme s nimi vedieť správne narábať. Podľa DiGiulia a Kranzovej človek nemôže prejsť do tretej fázy, pokiaľ neprekonal prvé dve. Táto tretia fáza však nemusí byť konečná. Fázy nemusia vždy postupovať pravidelne po sebe, tak, že skončí jedna a človek sa s ňou už nikdy nestretnie. Naopak, môže sa stať, že dôjde k prepletaniu prvkov rôznych fáz a to, čo sme si mysleli, že je už dávno preč, môže sa zase nečakane objaviť na scéne. Weinert upozorňuje, že za určitých okolností môže namiesto smútku nastúpiť depresia, ktorá však vyplýva z vlastnej konfliktnosti.<sup>14</sup>

Prechod do tretej fázy je akoby rozlúčenie sa s milovanou osobou a návrat do života. Človek sa musí rozhodnúť pre tretiu fázu. Ak sa to nestane, môže zostať celý život v druhej fáze, kedy sa pocity voči zosnulému stanú základom života človeka. Namiesto toho, aby myslel na seba, jeho život sa stane akousi svätyňou alebo pomníkom zosnulého.<sup>15</sup> Ako môžeme spoznať, že človek prešiel do tretieho štádia? Spomínaní autori hovoria o štyroch znakoch<sup>16</sup>:

(a) Človek dokáže myslieť aj na zlé aj na dobré stránky zosnulého. Hneď po smrti blízkeho má človek tendenciu idealizovať ho, spomína len na kladné veci. Ale postupne začne hovoriť aj o menej svetlých stránkach.

---

<sup>12</sup> Táto fáza je zvyčajne označovaná ako „fáza pochopenia“, no autorka ju označila vlastným pomenovaním - „fázou rehabilitácie“.

<sup>13</sup> DIGIULIO, R. – KRANZOVÁ, R. *O smrti*, s. 101.

<sup>14</sup> PERA, H – WEINERT, B. *Nemocným nablízku*, s. 181.

<sup>15</sup> DIGIULIO, R. – KRANZOVÁ, R. *O smrti*, s. 102-103.

<sup>16</sup> DIGIULIO, R. – KRANZOVÁ, R. *O smrti*, s. 103-105.

(b) Dokáže sa zmieriť s tým, že bude mať rád aj iných ľudí. Po smrti milovaného sa človeku zdá, že s nikým mu nebolo tak dobre ako s ním a s nikým ani nemôže mať taký dobrý vzťah ako s ním. Taký vzťah už nebude mať, alebo môže mať iný vzťah, iného typu, ktorý ho môže inak obohatiť. Na začiatku to človek nedokáže, ani nechce prijať, a keď sa to začne meniť, znamená, že sa blíži tretie štádium.

(c) Človek sa dokáže rozlúčiť s „relikviami“ po zosnulom. Na začiatku má tendenciu zachovať napr. v dome všetko tak, ako bolo, keď tu bol zosnulý.

(d) Človek sa dokáže vyrovnáť s tým, že môže byť šťastný, aj keď tu zosnulý nie je. Žiaľ druhého štádia je možné prirovnať k farbe, ktorá preteká všetkými časťami života človeka a značkuje ich svojim pigmentom. Pocity tretieho štádia sú zase ako miestnosť, do ktorej človek vstúpi. Ale častejšie sa zdržuje mimo nej. Táto miestnosť sa stáva len súčasťou života človeka, prestáva byť jeho náplňou.

## 2 AKO POMÔCŤ

Najdôležitejšou pomocou je modlitba za smútiaceho a ak sa dá, aj modlitba s ním, pretože Boh najlepšie pozná to, čo človek prežíva, a preto vie aj najlepšie pomôcť. Modlitba so smútiacim je dôležitá preto, lebo upriamuje jeho pohľad na Boha, ktorý dáva nádej do beznádeje. Nádej, ktorá má nadčasový charakter.

Pri prechádzaní jednotlivými fázami sme naznačili niektoré možnosti pomoci, napr. tolerovanie neprimeraných prejavov smútiaceho. Sú bolestnou otázkou, na ktorú treba odpovedať láskou, prijatím. Od okolia sa vyžaduje veľká trpezlivosť, pretože bolesť potrebuje čas, dlhý čas. Na ľudí počas trúčlenia sa nesmie tlačiť, ale vytvoriť im na to priestor presiaknutý láskou.

Spomínali sme, že v tomto období sa človek cíti osamelý, preto je potrebné, aby mal stále človeka – hlavne v čase po pohrebe, počas prvých troch mesiacov, a počas dôležitých slávností, keď sú ľudia veľmi citliví, pretože im veľmi pripomínajú zosnulého, krásne, jedinečné chvíle, ktoré sa už nikdy nevrátia.<sup>17</sup> Často sa stáva, že ľudia zo strachu, že nebudú vedieť čo povedať alebo ako potešiť, radšej sa smútiacemu vyhýbajú. No je to to najhoršie, čo môžu urobiť. Tu nie sú dôležité slová, je dôležitý záujem človeka, ktorý môže

---

<sup>17</sup> Niektorí si vôbec nevedia predstaviť určitý sviatok bez zosnulého, a preto ho radšej neslávia.

byť preukázaný už len podaním ruky. Aj keby ľudia presedeli celé hodiny v tichu, nie je to zlyhanie blízkeho, poradcu, lebo láska sa neprejavuje len slovami a v tomto prípade môže byť silnejším dôkazom ako slová. Táto prítomnosť človeka môže vytvoriť priestor pre to, aby boli bolesť a horkosť vyjadrené aj slovami. Niekedy zase smútiaci potrebuje hovoriť, vyrozprávať svoj príbeh znovu a znovu (čo je veľmi dôležité pre smútiaceho, pretože rozprávanie zrealňuje stratu, čo je začiatok procesu zmierania sa s ňou). Na to potrebuje trpezlivého, záujem prejavujúceho poslucháča.

DiGiulio a Kranzová upozorňujú sprevádzajúceho, aby v komunikácii so smútiacim vynechával pokusy uhádnuť ako sa smútiaci cíti, aby vypustil rady o tom, čo má robiť a vysvetľovanie, prečo by nemal byť smutný. Napríklad: „Ja viem, ako sa cítiš.“ – „Skôr alebo neskôr sa z toho dostaneš.“ – „Musí to byť strašné.“ – „Neber si to tak.“ – „Snaž sa myslieť na niečo príjemnejšie.“ – „Pamätaj, že je to Božia vôľa.“ – „Už si toho dosť vytrpel, takto je to pre neho lepšie.“ Účinnéjšie sú slová, ktoré reflektujú bolesť pozostalého, ale nepokúšajú sa ju odstrániť či zmenšiť. Dá sa napríklad povedať: „Je mi to veľmi ľúto. Kludne príď, kedykoľvek sa ma budeš chcieť o tom porozprávať.“ – „Môže ti nejak pomôcť?“ – „Nikdy nezabudnem na to, aký bol.“ – „Mal som ho veľmi rád. Tiež mi bude chýbať.“ – „Len sa vyplač. Zostanem s tebou.“ Niekedy je vítaná aj praktická pomoc, príklad v podobe pomoci pri upratovaní, ktoré pozostali nie sú schopní zvládnuť, pomoc pri nákupoch alebo pri vybavovaní nejakých záležitostí.

Ak ľudia prežívajú pocit opustenosti Bohom, potrebujú povzbudenie k hľadaniu pomoci vo viere tam, kde ju nachádzali doteraz – v bohoslužbe, v čítaní Biblie, v rozhovoroch, v pohľade na kríž Pána Ježiša a v uvedomení si toho, že On sám bol premiestnený z opustenosti Bohom do Jeho bezprostrednej prítomnosti.

Křivohlavý vo svojej knihe Křesťanská péče o nemocné hovorí o cieľoch pastorálnej starostlivosti.<sup>18</sup> Okrem toho, čo sme už spomenuli, hovorí aj o potrebe pomoci pozostalým pozerat' sa na veci a na svet z perspektívy Božieho Slova, napr. pri prežívaní tých rôznych pocitov, ktoré boli spomenuté – pomáhať im riešiť otázku viny, hnevu, túžby po pomste – na základe Božieho Slova. Ľudia môžu byť období dezorientovaní, mať problém nájsť si miesto v mozaike, z ktorej zosnulý vypadol. Preto ďalším cieľom je pomôcť im orientovať sa v novom životnom kontexte, pri hľadaní novej životnej náplne.

---

<sup>18</sup> KŘIVOHLAVÝ, J. *Křesťanská péče o nemocné*. Praha : Advent, 1991, s. 106.

### 3 ZÁVER

Pri hľadaní odpovedí na svoje vlastné otázky bola tvorba tohto príspevku užitočná už pre samotnú autorku. Poznanie toho, čím prechádza pozostalý v období po smrti blízkeho, je veľmi dôležité pre každého kresťana. Je to obdobie veľmi náročné pre pozostalého, ale aj pre jeho najbližších, nakoľko ich to môže poznačiť negatívne alebo posunúť na úroveň, v ktorej nadobudnú možnosť správnej a bohatšej perspektívy - ak obe strany budú postupovať múdro – pozostalý a aj tí, ktorí ho držia. Jedným zo zdrojov múdrosti môžu byť rôzne publikácie, ktoré reflektujú skúsenosti a z nich vyplývajúce závery ľudí, ktorí majú k tejto téme čo povedať. Informovanosť vedie vždy k vyhnutiu sa zbytočným chybám.

Najľahšie prechádzajú cez toto náročné obdobie tí, ktorí poznajú Boha, ktorí vedia, čo znamená smrť, čo znamená život, ktorí vedia povedať s apoštolom Pavlom: „Lebo mne žiť je: Kristus, a umrieť: zisk. Ale ak ďalej žiť v tele, znamená to plodnú prácu ...“ (Fil 1,21-22).

Najlepší pastorálni poradcovia sú zase tí, ktorí vedia povedať s Jošafátom: „Ved' nemáme dosť síl proti tomuto veľkému davu, ktorý tiahne proti nám, a sami nevieme, čo máme robiť; len na Teba hľadia naše oči.“ (2. Kron 20,12), t.j. poradcovia, ktorí nechajú ísť všade Hospodina pred sebou.

---

**Rujanca Gajdos** – študentka 4. ročníka v študijnom odbore *Katechetika evanjelikálnych cirkví* (v kombinácii so Slovenským jazykom a literatúrou) na Katedre evanjelikálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty UMB v Banskej Bystrici.

Pozn.: Písomnú prácu študentky R. Gaidos upravila a doplnila PaedDr. N. Bráďňanská, vedúca seminára z Pastorálnej teológie 2, pre ktorý bola práca vypracovaná.

## RECENZIE

## SÍLI TEMNOTY

## MOCNOSTI A SÍLY V LISTECH APOŠTOLA PAVLA

ARNOLD, Clinton E.: (Powers of Darkness. Překlad Kateřina Bodnárová) Návrat domů, Praha 1997. ISBN 80-85495-60-0.

Americký novozmluvný biblista skúma v tomto diele úlohu, ktorú hrali mocnosti a sily - dobré i zlé - v listoch apoštola Pavla. Hoci sa jeho dielo objavilo už pred časom, škoda by bolo, keby sme si ho nepovšimli, lebo nám podáva dôležité pohľady na túto problematiku.

Autor *začína* skúmaním pohľadu grécko-rímskeho a židovského sveta (vrátane Ježiša) na túto otázku. Zaoberá sa orientálnymi náboženstvami s ich mágiou, veštením a astrológiou. Pri judaizme berie aj pohľad Starej zmluvy a potom prechádza k Ježišovmu učeniu. Satan útočí na Ježiša, ale aj Ježiš na jeho dielo vo vyhánaní démonov a uzdravovaní (68nn). Svet je pod Satanovou mocou, ale Ježiš dobyl nad ním víťazstvo na kríži. Vyslaním učeníkov chcel toto víťazstvo rozšíriť, pričom očakáva konečné víťazstvo nad celým vesmírom (74nn).

*V hlavnej časti* sa sústreďuje na Pavla a hovorí o porážke síl temnoty na kríži (90-98), o novom kráľovstve a identite veriacich (99-109), o vplyve síl temnoty na veriacich (110-123), o duchovnom boji (133-143) a Kristovom konečnom víťazstve (144-148). Je dôležité sa tu zmieniť nielen o tom, čo Pavol povedal, ale aj o tom, o čom sa nezmienil a čo neriešil:

Nehovorí a nevysvetľuje vzburu a pád anjelov. Judaizmus to poznal, Pavol síce predpokladal existenciu zlých nadprirodzených mocností, ale nikdy nehľasal, ba ani sa len nezmieňoval o týchto judaistických tradíciách (87).

Nehovorí ani o menách anjelov. Judaistická tradícia ich pozná v hojnej miere, Pavol mimo jedinej zmienky (Satan ako Belial 2K 6,15) sa nezaujíma o to.

Nerozoberá tiež poriadok v anjelskej hierarchii, činnosť určitých démonov a vládu démonov nad určitými oblasťami (88). - Tieto veci ho nezaujímajú, pretože tak či tak záleží mu len na tom, aby ukázal, že Ježiš nad nimi zvíťazil a úplne ich zničil.

*V tretej časti* diela sa zaoberá súčasnou interpretáciou síl temnoty. Rieši otázku, či démonské mocnosti sú skutočnosťou alebo mýtom. Tu sa vyrovnáva s Rudolfom Bultmannom a jeho demytologizáciou a existenciálnou interpretáciou: sily temnoty sú mýtom, ktorý má pre nás len ten význam, že nás odkazuje na našu účasť na Ježišovom víťazstve nad silami zla. Tento pohľad je ovplyvnený moderným prírodovedeckým svetovým názorom, ktorý je vlastne tiež vedený

určítym mýtom. Arnold potom ukazuje na niektorých autorov (W. Pannenberg, M. Borg, W. Wink, G. Fee a iní), ktorí dokazujú práve túto skutočnosť. Z ich rozborov vyplývajú dôležité poznatky pre novozmluvné bádanie:

Veda nemôže rozhodnúť otázku skutočnej existencie zlých duchov. Moderné myslenie je výsledkom zmätku, keď veda je vyzvaná, aby posudzovala veci, ktoré sú mimo jej dosahu. Jestvovanie zlých mocností nezávisí na vedeckom pozorovaní, ale na zjavení, svetonázore a ľudskej skúsenosti.

Čisto naturalistické vysvetlenia nepostačujú pre popis mnohých foriem zla vo svete. Mnoho ľudí je svedkom javov, ktoré je ťažko vyložiť vedecky, či už fyzikálne alebo psychologicky. To, čo sa nazýva ako posadlosť, môže sa niekedy vziať ako psychický zjav, ale zostáva tu ešte mnoho nevysvetleného, čo presahuje prírodu.

Tí, čo žijú na Západe, musia stoj postoj k nadprirodzeným zjavom ukotviť na širšom základe ľudských dejín. Musia si uvedomiť, že sú jedinou súčiastkou spoločnosti, ktorá popiera existenciu zlých duchov. Tí, ktorí pôsobia ako misionári v Indii, nás upozorňujú, že západná kultúra má klapky na očiach, keď ide o otázku duchov a síl zla. Dokonca aj evanjelikálni misionári v orientálnych krajinách popreli existenciu týchto duchov, miesto toho, aby ju prijali, ale povedali, že Kristus zvíťazil nad nami (157nn).

Naturalistický svetonázor Západu si nezískal celú populáciu. Preto okultizmus našiel za posledné dve storočia v Európe a Severnej Amerike mnoho stúpencov (160). K tomu možno dodať, že to potvrdzuje aj začiatok nového tisícročia, v ktorom namiesto zborených kresťanských názorov nastupujú východné kulty a sekty.

V celku možno hodnotiť toto dielo ako fundované, zdarilé a potrebné. Pri všetkom sa nám zdá, že usporiadanie látky mohlo byť primeranejšie, keby autor bol dal túto historicko-kritickú problematiku na začiatok, lebo by bol mohol z nej vychádzať pri svojich exegetických rozboroch. Keď dal na začiatok mocností zla v poňatí grécko-rímskych a orientálnych náboženstiev, judaizmu a evanjelií, nemohol rozvinúť problematiku interpretácie Pavlových textov v dôkladnej hĺbke. Ak by bol zahrnul historicko-kritickú problematiku už do exegézy, mohol sa s ňou vyrovnáť už tam a v záverečnej časti už len ukázať na jej výsledky.

Ale aj tak zostáva to pre nás dielo, ktoré nebudeme môcť v budúcnosti obchádzať. Musíme naň nadväzovať pri novom skúmaní a dopĺňať ho novými poznatkami. Mocnosti zla tvoria pozadie, na ktorom sa odohráva naša spása.

Ľudovít Fazekaš

## SUPERVÍZIA V SOCIÁLNEJ PRÁCI

- jej filozofia, formy, školy, ciele a súčasný stav

OLÁH Michal: 2005, 86 s., ISBN 80-8068-307-7

Začiatkom roku 2005 vydala Pravoslávna bohoslovecká fakulta v našom prostredí z viacerých dôvodov ojedinelú publikáciu PhDr. Michala Oláha: **SUPERVÍZIA V SOCIÁLNEJ PRÁCI - jej filozofia, formy, školy, ciele a súčasný stav (ISBN 80-8068-307-7)**. Ako uvádza sám autor: „Táto publikácia je pilotným pokusom ucelene a prehľadne spracovať supervíziu v kontexte sociálnej práce“, ktorej prax „prináša prirodzenú nutnosť supervízie v celom rozsahu jej pôsobenia“ kde „plní úlohu meditátora skvalitňovania práce, predchádzania chybám, prínosu alternatívnych postupov a pod. Supervízia sa tiež chápe ako *poradenská činnosť* využívaná pre zabezpečenie a zvýšenie kvality profesionálnych aktivít, prípadne kompetencií sociálnych pracovníkov.“ Potiaľ sám autor. Po formálnej stránke táto monografia sleduje západný odborný trend účelových monografií v sociálnych vedách o čom vypovedá jednak zaujímavo riešené využitie kvantitatívne malého priestoru (publikácia má cca. 85 strán) a jednak obálka je riešená veľmi elegantne, precízne a na prvý pohľad zaujme rovnako študenta ako odborníka. Rovnako je prehľadné a profesionálne členenie kapitol s cititeľnou harmonizáciou praktických ukážok a praktického riešenia problémov a teoretických východísk, a taktiež šťastné zakomponovanie malého terminologického kompendia týkajúceho sa preberanej problematiky. Ako podstatné nóvum sa v tejto práci javí aj autorove zakomponovanie kapitoly „**Vzdelávanie sociálnych pracovníkov na Pravoslávnej bohosloveckej fakulte PU v Prešove**“ čo zodpovedá aj faktu, že táto monografia je zároveň jedným z prvých výsledkov riešenia vedeckovýskumného projektu „*Charitatívna a sociálna služba v spoločnosti a Cirkvi (VEGA č. 1/2497/05)*.“ Zároveň publikácia plní aj praktickú úlohu a okrem akademických pracovníkov je určená študentom, nielen ako teoretický základ a východiská k prednáškam autora, ktorý do práce latentne zapracoval aj bohaté praktické skúsenosti, ale reálnemu kontaktu, do ktorého vysokoškolský poslucháč nevstupuje rigorózne až po úspešnom ukončení štúdia, ale naopak, už v jeho priebehu. Je teda nutné, aby budúci „sociálny pracovník“ realizoval a aplikoval teoretické poznatky o fungovaní sociálnych štruktúr a práce v ich kontexte už počas štúdia, kedy nutne dochádza v jeho „osobnom“ aj „profesionálnom“ živote k primárnym sociálnym interakciám. Rovnako teda publikácia spĺňa aj dôležitú požiadavku použiteľnosti v „sociálnej praxi“, ktorá je prirodzenou súčasťou štúdia takto koncipovaných „humanitno-praktických“ odborov.

Táto publikácia vzhľadom k tomu, že vznikla na *teologickej akademickej pôde*, ma podnietila k mnohým páličivým otázkam a témam, ktoré sa v súčasnosti

v teologickom kontexte javia viac ako aktuálne. Súčasná spoločenská konštelácia si vyžaduje nielen svoje teoretické zdôvodnenie a interpretáciu jej kardinálnych momentov, ale aj praktickú aplikáciu, t.j. dimenziu cieľenej sociálnej služby v teréne, ktorá vonkoncom nemá len štatistický charakter, ale predovšetkým kvalitatívnu dimenziu odohrávajúcu sa v priestore sociálnej interakcie a komunikácie. Je prirodzené, že požiadavky teoretického zvládnutia danej problematiky sú kladené na akademickú pôdu, ktorá sa v posledných desaťročiach transformáciou prispôsobuje „trhu spoločenských problémov“. Takto „*Academia*“ jednak reaguje na spoločenský kontext vzdelávaním sociálnych pracovníkov a jednak prirodzene z toho vyplývajúcou publikačnou činnosťou vysokoškolských pedagógov. Prešovská univerzita je zaangažovaná do tohoto procesu nevynímajúc *teologické zhodnotenie a dimenziu* patologických sociálnych javov. Monografia, ktorá je na tomto priestore prezentovaná vznikla v teologickom priestore. Tento moment sa z časti prezentuje a odhaľuje kulminačný bod medzi „teoretickou prácou vysokoškolského pedagóga“ a sociálnou praxou, ako prirodzeným a nutným vyvrcholením teoreticky ním rozpracovaných problémov. V angloamerickom a Európskom akademickom kultúrnom priestore sa tento kulminačný bod realizuje v harmonizujúcom fenoméne rovnováhy medzi teoretickou a praxeologickou rovinou problematických oblastí. Tento fakt je úlohou a výzvou aj pre náš kontext. A práve tento moment nám odhaľuje niektoré dôležité otázky, ktoré neboli v našom prostredí dostatočne erudovane rozpracované; ktoré čakajú ešte na svoje zdôvodnenie a zároveň si vyžadujú interdisciplinárny prístup a vzájomnú inšpiráciu a obohatenie *teologickej a odbornej sociálnej interpretácii* sociálnych javov. Na tomto krátkom priestore načrtnem len niektoré problematické okruhy hodné povšimnutia, ktoré sa objavili v kontexte prezentovanej monografie. Predovšetkým do akej miery a kvalitatívne ako je možná a realizovateľná *angažovanosť teológie do problematiky sociálnych vied* v ich teoretickom aj praktickom rozmere? Čo môže ponúknuť, a *čím inšpirovať* teológia teoretické východiská sociálnej práce a jej praxe? *Aké a ktoré konštruktívne (a konštitutívne)* momenty môže teológia ponúknuť v kontexte harmonizácie sociálneho prostredia, zmiernovania sociálneho napätia či nevyváženej sociálnej stratifikácie a takto *kvalitatívne* prispieť k riešeniu spoločenských problémov v ich mikro / makro-sociálnom rozmere? A napokon, nie je jednou z možností, ako môže *teológia obohatiť universitas*, aj rozpracovanie sociálnych otázok z pozície teologických predpokladov a antropológie, bohosloveckej perspektívy a interpretácie sociálnych javov? Myslím si, že požiadavky kladené na teológiu v kontexte týchto otázok, sú realizovateľné, a že samotné bohoslovie sa s nimi stále viac a častejšie musí *konfrontovať* na rôznych úrovniach. Rovnako som optimista a verím, že teologická perspektíva dokáže postupne obohatiť a podnietiť k originálnemu spracovávaniu riešenej problematiky nielen študentov, ale aj akademických pracovníkov iných „humanitne



orientovaných studijných programov“. Verím, že publikácia PhDr. M. Oláha, je úspešným počiatkom týchto snáh.

Eduard Neupauer

## WHO CAN BE SAVED?

### Reassessing Salvation In Christ and World Religions

TIESSEN, Terrance L. *Who Can Be Saved? Reassessing Salvation In Christ and World Religions*. Downers Grove, Illinois/Leicester, England: Inter-Varsity Press, 2004, ISBN 0-8308-2474-1, p.g. 497 + rejstříky

S největší pravděpodobností je to zatím nejrozsáhlejší publikace na téma, které se obligátně označuje jako „spasení nekřesťanů“ s tím, že v Tiessenově knize se zákonitě odvíjí i téma „teologie náboženství“.

Tiessenův opus je nejen rozsáhlý, ale i zevrubný. Jeho uspořádání je tvořeno devatenácti kapitolami, přičemž každá z nich zpracovává jednu důležitou otázku, která s problémem spásy těch, jež z různých důvodů nelze nazvat „křesťany“, souvisí. Zdá se, že toto zpracování podává snad všechny významné aspekty dané problematiky. Autor uvozuje každou kapitolou jednou nebo vícero tezemi, které pak rozvádí.

Kniha začíná předestřením některých otázek, které bývají v diskusi o spásе nekřesťanů pomíjeny, např. jaké místo mají v Boží záměrech mimokřesťanská náboženství. Autor pak představuje svá východiska, která shrnuje do pojmů evangelikalismus, monergismus (všechno se děje v souladu s Božím rozhodnutím – v rámci toho, že Boží tvorové jednáni podle své vůle), kritický realismus (přesvědčení o existenci objektivní pravdy – pravda není jen společenskou konstrukcí) a globální kontext křesťanství. Po zestručnělém výčtu tezí, které nám Tiessen zastává a posléze hodlá rozvést, nám podává shrnutí teologických přístupů ke vztahu spásy v Krista a mimokřesťanských náboženství. Úvodní část (s.11-70) končí třetí kapitolou, která, zdá se, předznamenává další směr Tiessenových vývodů – týká se v podstatě (stručného historického přehledu) inklusivismu čili možnosti spásy i pro osoby mimo křesťanskou církev. Tiessen tento směr nazývá „akcesibilismem“ (od anglického *access* – „přístup“).

Na řadu přichází první velká část (s.73-294) nadepsaná „Jakým způsobem Bůh zachraňuje lidi?“ (*How Does God Save People?*). Autor zde pomocí otázek řeší povahu samotné spásy: kdo vlastně potřebuje spásu, podle jakých měřítek Bůh soudí anebo, kdo je schopen věřit v Boha, mohou být spasena nemluvnata, komu se Bůh zjevuje, postačí ke spásе samotné všeobecné zjevení, proč vysílat misionáře

apod. Není snadné vybrat některou z devíti kapitol jako příklad a na ni poukázat. Za pozornost stojí kapitola „Mohou být spaseni ti, kdo znají pouze všeobecné zjevení?“. Autor v ní totiž uvádí zajímavé příklady osob oblastí, kde evangelium nebylo známo. Tyto osoby či kmeny disponovaly mýty, které se nápadně podobaly příběhům, např. o pádu Adama a Evy. Po příchodu misionářů někteří domorodci konstatovali, že evangelium bylo odpovědí na jejich touhu a hledání. Na základě některých případů autor uzavírá, že je nepravděpodobné, že by existovala skupina, která by postrádala určité zvláštní zjevení. To se jeví jako nutný předpoklad spásy, jak tomu bylo v případě Abela, Jóba a dalších postav Starého zákona. Na druhé straně, míní autor, není na místě významově zatížit fakt, že Bible o spáse lidí znajících pouze všeobecné zjevení, nehovoří.

Druhá část knihy (s.297- 486) pokrývající sedm dalších otázek se zabývá rolí mimokřesťanských náboženství v Božích záměrech. Zde (např. s.394-403) autor rozvíjí své úvahy v dialogu se svou reformovanou teologickou tradicí. Kniha obsahuje kapitoly na téma, jak je lid smlouvy spojen s lidmi jiných náboženství, zda je v náboženstvích přítomná spása, jakož i praktické otázky ohledně mezináboženské (ho) dialogu a spolupráce. Za zmínku stojí úvaha „Jak rozpoznáme Boží milost v mimokřesťanských náboženstvích?“. Tiessen uvádí tři znaky identifikace milosti: víra na základě učení, které je blízké biblickému – čili v podstatě teismu, dále mravnost čili „ovoce skutků“ a za třetí postoj srdce člověk či dané pospolitosti, což je prvek lidmi nejhůř postižitelný – do srdce vidí jen Bůh. V případě posledního komponentu, který svým způsobem nejdůležitější, bychom čekali, že mu bude věnováno více prostoru než jen tři čtvrtě strany, navíc zaplněné biblickými citáty – naproti tomu biblické pravověří a morálka zabírají po šesti stranách. Autor přiznává, že v rámci hledání Boží milosti je třeba rozlišovat mezi náboženskou institucí a lidmi, kteří do ní spadají. Zdá se však, že autor dostatečně nevyložil rozdíl mezi milostí spasitelnou a milostí, která ke spáse nevede. Druhou část uzavírá glosář třiceti autorem nejpoužívanějších pojmů.

Třetí část knihy tvoří, kromě tří rejstříků, tři dodatky týkající se univerzalisticky laděných biblických textů, rozdílu mezi Tiessenovým všeobecně postačující milostí (*universal sufficient grace*) a Amyrautovým „hypotetickým universalismem“ a biblickým zdůvodněním konceptu všeobecně postačující milosti.

Jedním z příspěvků autora je v rámci kapitoly Kdo je schopen víry (*Who Is Able to Believe?*) hypotéza o všeobecně postačující milosti (s.238-258), čímž doplňuje kalvínský koncept milosti účinné (*efficacious*). Tiessen je toho názoru, že každému je dáвана postačující milost, ale Bůh k sobě přitahuje jen ty, kdo jsou vyvoleni. Tato milost však není přítomna pokaždé, když se káže Slovo Boží, ale jen když je ožíví Duch, který tak zůstává svrchovaný.

Ve druhém dodatku (s. 492) autor vymezuje svou teorii všeobecně postačitelné milosti oproti Amyrautovu (1596-1664) „hypotetickému

universalismu“. Tiessen nesouhlasí s představou, že by Kristus zemřel hypoteticky za všechny lidi, ale konkrétně jen za vyvolené. Všeobecně postačující milosti neznamená Kristův záměr spasit všechny.

Dalším ze vkladů autora je jeho řešení problému spásy nekřesťanů, a to pomocí domněnky, že se každý člověk, nejen nemluvnata a mentálně retardovaní, setkává s Kristem v okamžiku své smrti (s.216-228) – tehdy je zároveň konfrontován se zvěstí evangelia. Odpověď, kterou člověk dá Kristu, se neodkloní od typu reakcí vůči Bohu, kterými se vyznačoval po celý život. Tento koncept, ač jej nelze dostatečně opodstatnit biblicky, biblickému učení v ničem neodporuje a spíše vystihuje jeho ducha.

Tiessen připouští možnost spásy těch, kdo o Kristu výslovně neslyšeli. Zdá se, že využívá vstřícnosti rozličných biblicko-teologických motivy stavějících mimokřesťanská náboženství do kladného světla, jak to jen tyto motivy dovolují. Dává však jasně, že náboženství sama o sobě, ba ani křesťanské náboženství, nemohou zprostředkovat spásu. Bůh si však náboženství jako nástrojů spásy může použít. Bible jako zásadní Tiessenova platforma vymezuje rozptyl jeho úvah. Je nasnadě, že v rozhovoru s pluralisty by došlo ke kolizi jednotlivých koncepcí. Na druhé straně by bylo zajímavé číst reakce exklusivistů na Tiessenovy vývody. Jeho zájem se však na polemiku mezi pluralismem, inklusivismem a exklusivismem nesoustřeďuje. Například hesla exklusivismus, restriktivismus či partikularismus ani nefigurují v pojmovém rejstříku.

Pokud jde o posouzení díla, jeho rozsah byl vyzdvižen již na počátku. Sympatické a přehledné je zpracování dle klíčových otázek, které jsou s tématem neodmyslitelně spjaty. Některé jsou skutečně fundamentální a nebývají vždycky kladeny. Autor vychází z nejnovější literatury. Kniha by i kvůli svému rozsahu „ještě snesla“ seznam literatury, protože by se snadno vyhledávali díla a autory citované v zestručnělé formě (např.: Hesselgrave „Evangelicals“, 5:125). Seznam by umožnil čtenáři snadnou orientaci v celém korpusu užitě literatury a koneckonců i sám autor by mohl své odkazové poznámky celkově zjednodušit. Jinak všechny rejstříky (osob, pojmů a biblických míst) jsou bohaté. Kniha je velice zevrubná a v dostatečné šíři shrnuje prezentovanou tematiku. Poskytuje hojný materiál k dalším různě divergujícím studijním počínům (nejen) na poli teologie a soteriologie náboženství.

Marek Řičan

**Poznámka o autorovi:** Terrance L. Tiessen (\*1944) je profesorem teologie a etiky na Providence Theological Seminary v Manitobě v Kanadě. Je autorem knih *Providence and Prayer* a *Irenaeus on the Salvation on the Unevangelized*.