

# EVANJELIKÁLNY TEOLOGICKÝ ČASOPIS

---

*Ján Henžel* *Evanjeliálna identita*

*Pavel Hanes* *Pneumagomenické štúdium filozofie*

*Imrich Peres* *Úloha chariziem Ducha Svätého v Novej zmluve*

*Noemi Bravená* *Srovnání Bonhoefferovy a Lutherovy ekleziologie*

*František Szopó* *Moc kříža a túžba po sebazdokonalování*

*Imrich Peres* *Eschatologické aspekty kresťanskej etiky*

**1/2007**

## **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

ThDr. Pavel Hanes, PhD.

Doc. Pavel Hošek, Th.D.

Prof. ThDr. Ján Liguš, PhD. (predseda)

mim. prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.

*Za obsahovú a jazykovú stránku článku zodpovedá autor.*

*Článok nemusí nutne odrážať názor redakcie.*

### **Ročník VI./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

Jaroslav Maďar

**Editorial** .....3

## ČLÁNKY / ARTICLES / AUFSÄTZE

Ján Henžel

**Evanjelikálna identita** .....5

*Evangelical Identity*

Pavel Hanes

**Pneumagomenické štúdium filozofie**..... 11

*Pneumagomenical Study of Philosophy*

Imrich Peres

**Úloha chariziem Ducha Svätého v Novej zmluve** .....30

*The Role of Gifts of Holy Spirit in the New Testament*

Noemi Bravená

**Srovnání Bonhoefferovy a Lutherovy ekleziologie** .....47

*Vergleich der Bonhoefferschen und Lutherschen Ekklesiologie*

František Szopó

**Moc kríža a túžba po sebazdokonaľovaní** .....59

*The Power of Cross and the Desire for Self-improvement*

Imrich Peres

**Eschatologické aspekty kresťanskej etiky** .....67

## RECENZIE / BOOK REVIEWS / REZENSIONEN

SYNAGÓGY, KONTINUITA MEDZI SYNAGÓGÉ A EKKLÉZIA .....77

DVANÁCTKA – ÚVOD DO STUDIA MALÝCH PROROKŮ.....78

## **Adresy autorov článkov**

**ThDr. Mgr. Noemi Bravená**, - Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova, Pacovská 350/4, 140 21 Praha 4, Česká republika

e-mail: noemi.bravena@centrum.cz

**ThDr. Pavel Hanes, PhD.**, - Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: phanes@pdf.umb.sk

**Ing. Ján Henžel, PhD.**, - Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: jan.henzel@cb.sk

**Doc. PhDr. ThDr. Imrich Peres, PhD., mim. prof.**, - Pedagogická fakulta Univerzity J. Selyeho, Roľníckej školy 1519, 945 01 Komárno

e-mail: peres.imre@selyeuni.sk

**Mgr. František Szopó**, - Kresťanská reformovaná cirkev, Jókaiho 34, 945 50 Komárno

## Editorial

Jaroslav Maďar

V tomto čísle uverejňujeme šesť článkov a dve recenzie.

Ján Henžel v článku *Evanjelikálna identita* výkladom textu 1Kor 2:1-5 zdôrazňuje, že „evanjelikalizmus je ortodoxná, trojičná viera Biblie a starokresťanských vyznaní“.

Pavel Hanes v rozsiahlej štúdií *Pneumagomenické štúdium filozofie* analyzuje vzťah teológie a filozofie, ktorý je charakteristický krajnosťami ignorácie filozofie, resp. jej úplnej integrácie do teológie. Pre evanjelikálnu teológiu ponúka špecifický prístup k štúdiu filozofie.

Imrich Peres v článku *Úloha chariziem Ducha Svätého v Novej zmluve a v prvotnej cirkvi* rieši vždy aktuálny problém vzťahu chariziem a inštitúcie v živote cirkvi.

Z perspektívy systematickej teológie porovnáva Noemi Bravená v článku *Srovnání Bonhoefferovy a Lutherovy ekleziologie* pohľad, styčné body, ale i rozdiely týchto dvoch veľikánov na cirkev.

Štúdia *Moc kríža a túžba po sebazdokonaľovaní* od Františka Szopóa sa venuje utrpeniu v Biblii a jeho zmyslu pri sebazdokonaľovaní; autor prichádza k záveru, že „centrom našej teológie nemôže byť iné, než Kristov kríž, ktorý dáva zmysel aj nášmu utrpeniu“.

Posledný článok (Imrich Peres: *Eschatologické aspekty kresťanskej etiky*) je reflexiou eschatologickej etiky Helmutha Burkhardta.

A na záver niekoľko potrebných organizačných pokynov. Objednávky časopisu a distribúciu vybavuje redakcia. Časopis si možno objednať tromi spôsobmi:

Písomne na adrese: Evanjelikálny teologický časopis, KETM PdF UMB, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica,

telefonicky na čísle: 048/4171148

e-mailom: [casopis@pdf.umb.sk](mailto:casopis@pdf.umb.sk)

Predplatné na rok 2007 (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 prikladáme 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 staršie čísla (okrem 1/2004 a 2/2006), ktoré si možno doobjednať.

V Banskej Bystrici, 30. júna 2007.

## Evanjelikálna identita

Jan Henžel

### EVANGELICAL IDENTITY

*We start our reexamination of evangelical identity mentioning several turning points of the international evangelical movement in the 20<sup>th</sup> century. That leads to a conclusion that evangelical Christianity is not a novelty nor is it a barren branch in the main stream of world Christianity. Evangelical Christianity is the original, biblical, apostolic and historical Christianity. Main features of evangelical identity are then unfolded from 1Cor. 2:1-5 using three contrasts: (1) Evangelicals do not emphasize human wisdom but God's word, (2) Evangelicals do not emphasize human merit but the cross of Christ, and (3) Evangelicals do not rely on their personality but on the power of the Holy Spirit.*

Hovoríme o evanjelikálnej identite a nie o evanjelickej identite preto, lebo označenie „evanjelický“ sa stalo takmer totožným s označením „luteránsky.“ To nám je blízke, lebo evanjelikálne kresťanstvo nadväzuje na učenie a zbožnosť reformácie 16. st., ba dokonca v prípade českej reformácie až z 15. st. Medzi evanjelikálnych kresťanov sa však zaraďujú nielen luteráni, ale aj bratia a sestry kalvínskeho, wesleyánskeho a letničného typu. Túto rôznorodosť chceme vyjadriť označením „evanjelikálne“ kresťanstvo.

Začnime krátkym historickým exkurzom. V r. 1910 sa v škótskom Edinburgu konala Svetová misijná konferencia. Neskôr sa ukázalo, že táto konferencia bola skôr začiatkom svetového ekumenického hnutia, ktoré vyústilo po II. sv. vojne do vzniku Svetovej rady cirkví. Napriek tomu však edinburská konferencia bola evanjelikálnou udalosťou s evanjelikálnou náplňou. Jej delegáti sa rozchádzali s veľkým nadšením a rozhodnutím získať s pomocou Božou svet pre Krista. Ich nadšenie však netrvalo dlho. O 4 roky vypukla I. sv. vojna a 20 rokov po skončení prvej vypukla ešte strašnejšia II. sv. vojna. Toto pustošenie otriaslo mnohé predvojnové sny a zmenilo tvár sveta.

Popri politických otrasoch, v dvadsiatych a tridsiatych rokoch začal prenikať teologický liberalizmus aj do konzervatívnych cirkví a podkopával dôveru ľudí

v evanjeliálnu pravdu. Ešte aj vo Veľkej Británii, v kolíske evanjelikalizmu, boli evanjelikáli na konci II. sv. vojny malou, pohŕdanou a odmietanou hŕstkou. Táto hŕstka bojovala o svoje holé prežitie s vonkajšou presilou, ale aj s vlastnou porazeneckou mentalitou.

Za posledných 60 rokov sa však svetové evanjelikálne hnutie zmenilo na nepoznanie. Vzástlo počtom, vnútornou súdržnosťou, vzdelanosťou a vplyvom. V r. 1951 bolo v Holandsku založené Svetové evanjelikálne spoločenstvo. V r. 1966 sa konala Svetová konferencia o evanjelizácii v Berlíne. V r. 1974 sa konal Medzinárodný kongres svetovej evanjelizácie v Lausanne. Toto všetko sú príklady vzrastajúcej dôvery a súdržnosti evanjelikálneho hnutia vo svete. Pripomínať si toto je dôležité aj nám na Slovensku, kde evanjelikálni kresťania netvorí ani 0,5 % obyvateľstva. Je to nielen malá, ale ešte stále rozdrobená a do seba uzavretá hŕstka s porazeneckou mentalitou.

Hovoríme tu o evanjelikálnej identite, teda odpovedáme na otázku: Kto sú evanjelikáli? Na túto otázku je možné odpovedať historicky, alebo ekumenicky. Do nedávna sme namiesto evanjelikálnych cirkví hovorievali o prebudeneckých cirkvách. Toto označenie pochádza z pietistickej tradície luteranizmu. Išlo pritom o zdôrazňovanie praktického duchovného života popri pravom učení. Toto zostáva našou tradíciou, ale z jazykového hľadiska je trochu divné hovoriť ešte aj po 200 rokoch o „prebúdzaní.“ Označenie „prebudenecká“ už neobstojí ani z misiologického hľadiska. Približne do 50.-60. rokov 20. st. išlo totiž pri evanjelizácii o prebudenie ľudí. Boli to akísi spiaci kresťania, ktorí vyrastali v kresťanskom svetonázore, len ich bolo treba prebudiť, aby podľa neho aj žili. Dnešná stredná a mladá generácia však nepozná ani najzákladnejšie koncepty kresťanstva. Tú je preto treba obrátiť, a nie prebudiť. Pozorujeme aj silný vplyv anglosaskej literatúry a stykov, kde v ekumenicky rôznorodejšom prostredí sa presadilo označenie „evanjelikálny“ a „evanjelikalizmus.“ Aj teologicky toto označenie lepšie vyjadruje jadro a podstatu nášho učenia a života. Evanjelikalizmus je širšie označenie ako jedna konkrétna cirkevná denominácia. Evanjeliálnymi kresťanmi sú totiž príslušníci rôznych kresťanských cirkví. Prvoradou lojalitou evanjelikálnych kresťanov je ich oddanosť evanjeliu a nie nejakej cirkevnej denominácii. Preto je nevyhnutné z času na čas si ujasniť, čo je evanjeliálna identita. K tomu si postavíme a vysvetlíme niekoľko základných téz.

### **a/ Evanjeliálne kresťanstvo nie je novinkou**

Nejedná sa o novo-vymyslenú odnož kresťanstva. Tak totiž znelo obvinenie zo strany Rímsko-katolíckej cirkvi, keď Martin Luther v 16. st. obnovil



evanjeličnú vieru. Tridentskí otcovia tvrdili, že Reformátori vymýšľajú novú vieru. Luther však odpovedal: „My neučíme nové veci. Opakujeme a aplikujeme staré veci, ktoré učili Apoštoli a všetci zbožní učители pred nami.“ Evanjeličné kresťanstvo teda nie je novotou. Dokázali to Reformátori, ktorí mali vo veľkej úcte nielen Písmo, ale aj spisy Cirkevných otcov. V posledných 10-15 rokoch tiež zaznamenávame v evanjeličnej teológii zvýšený záujem o štúdium cirkevných dejín a tradície.<sup>1</sup>

### **b/ Evanjeličné kresťanstvo nie mŕtvym ramenom**

Evanjeličné kresťanstvo nie je teda novotou, ale nie je ani stojatou vodou v mŕtvom ramene hlavného prúdu svetového kresťanstva. Evanjeličné kresťanstvo nie je sektárskou zvláštnosťou, ktorej sa drží zopár fanatikov. Naopak:

### **c/ Evanjeličné kresťanstvo je pôvodné, biblické, apoštolské a historické kresťanstvo**

Evanjeliční kresťania nie sú odchýlkou od pravdy. Sme lojalisti, ktorí sa usilujú byť verní svojmu dedičstvu.

Veľmi stručne chcem odôvodniť, že evanjelikalizmus je ortodoxná, trojičná viera Biblie a starokresťanských vyznaní. K tomu nám posluží odsek 1. Korint'anom 2:1-5:<sup>2</sup>

*Aj ja, bratia, keď som prišiel k vám, neprišiel som vám zvestovať Božie tajomstvo so vznešenosťou slova alebo múdrosti. Rozhodol som sa totiž, že medzi vami nebudem vedieť nič iné okrem Ježiša Krista, a to ukrižovaného. Aj ja bol som medzi vami slabý, preniknutý veľkým strachom a chvením; moje slovo a moja kázeň nespočívala v presvedčivých slovách múdrosti, ale v dokazovaní Ducha a moci, aby sa vaša viera nezakladala na múdrosti ľudskej, ale na moci Božej.*

V týchto slovách máme Pavlovo stanovisko k zvesti, ktorú hlásal – jeho postoj k evanjeliu. Vyjadruje ho 3 kontrastmi, ktoré uvádza slovami: „nie,.. ale...“.

---

<sup>1</sup> Napr. editormi komentárovej série *Ancient Christian commentary on Scripture* sú evanjeliční učenci Thomas Oden a Christopher Hall. Baptistický kazateľ D. H. Williams je profesorom patristiky a historickej teológie na Loyola University v Chicagu. Prof. Tony Lane, autor známych *Dějin křesťanského myšlení*, je jedným z expertov učenia J. Calvina, ale aj Bernarda z Clairvaux.

<sup>2</sup> Za hlavné myšlienky o evanjeličnej identite odvodenej z 1K 2:1-5 vďačím kázni J. Stotta v All Souls Church. Podrobnejšie ju vysvetľuje v J. Stott: *Evangelical Truth; A personal plea for unity*. Leicester: IVP, 1999, s. 29-34.

## 1. Evanjelikálne kresťanstvo nezdôrazňuje ľudskú múdrosť, ale Božie slovo (v. 1)

Pavol neprinesol do Korintu ľudskú múdrosť. Čo tam zvestoval, to nie on vynášiel. Pavlova zvesť nebola produktom jeho tvorivej predstavivosti. Hovorí, že zvesť mu bola zjavená. Pavol je len jej služobníkom.

Tu je prvá podstata evanjelikálneho kresťanstva. Naším presvedčením je, že Písmo, ktoré máme v rukách, je napísané Božie slovo. Pán Boh nám dal zjavenie a našou zodpovednosťou je zachovať ho.<sup>3</sup> Musíme však dobre pochopiť, že keď zdôrazňujeme Božie slovo a nie ľudskú múdrosť, tak nie sme proti intelektualizmu, hoci nás tým v dejinách často obviňovali. Nie. Pavol odmieta múdrosť sveta, a nie múdrosť Boha. Pavol neodmieta vieroučný obsah a rozumové argumenty. Veď Lukáš zaznamenáva, že keď Pavol prišiel do Korintu, „viedol rozhovory v synagóge a presviedčal Židov i Grékov“ (Sk 18:4). To určite nie je antiintektualizmus.

Ďalej to neznamená podceňovanie hermeneutiky. Musíme sebakriticky priznať, že evanjelikáli boli lepší v obrane autority Biblie ako v jej interpretácii. Načo nám však je autoritatívna Biblia, ak jej nerozumieme, alebo ak jej zle rozumieme? Musíme preto vziať oveľa vážnejšie úlohu, ktorú nám Pán Boh zveril, aby sme správne vysvetľovali Písmo.

Nakoniec tým nechceme povedať, že v Písme Pán Boh všetko zjavil, a preto už nezostali žiadne tajomstvá. Na pomoc si tu vezmeme slová z Dt 29:28: „Tajomné veci patria Hospodinu, nášmu Bohu, a zjavené veci nám i našim synom až naveky, aby sme plnili všetky slová tohto zákona!“ Tu sa delia veci na „zjavené,“ ktoré patria nám, a na „tajomné,“ ktoré patria Bohu. Pán Boh nám nezjavil všetko. To, čo zjavil, patrí nám. Čo nezjavil, to patrí jemu. Evanjelikalizmus je teda zmesou dogmatizmu v tom, čo nám Boh zjavil a agnosticizmu ohľadne toho, čo nám Boh nezjavil. Veľké problémy nastávajú, keď dovolíme, aby náš agnosticizmus prenikol do oblastí zjavených vecí; a naopak, keď dovolíme, aby náš dogmatizmus prenikol do oblasti tajomstva. Musíme byť dogmatickí v tom, čo nám je zjavené a agnostickí v tom, čo nám zostáva tajomstvo. Stojíme teda napravo od liberálnej teológie, ktorá je agnostická vo všetkom, ba spochybňuje ešte aj samotné zjavenie. Zároveň však stojíme

---

<sup>3</sup> Sme veľmi vďační K. Barthovi za hrádzu, ktorú postavil liberálnej teológii, ale máme výhrady voči tomu, že prílišným dôrazom na Krista ako zjavenie Boha vniesol neprípustnú hranicu medzi zjavenie osobné a výrokové. Podrobnejšie o tomto pojednávam v príspevku HENZEL, J.: 'Biblia ako zmluvné zjavenie.' In: *Principiálne východiská evanjelikálnej teológie*. Zborník z teologickej konferencie, Banská Bystrica: ZEC, 2006, ss. 39-49.

naľavo od charizmatických entuziastov, ktorým je už zjavené všetko. Čo nezjavil Boh v Písme, to im zjavuje rôznymi formami teraz. Prvým znakom evanjelikálov je ich poddanosť autorite Písma a pokorné uznanie, že nie všetko nám je zjavené.

## 2. Evanjelikáli zdôrazňujú nie ľudské zásluhy, ale Kristov kríž (v. 2)

To, čo Pavol na konci 1. verša nazýva *martyrion tou theou* (Božie svedectvo), je Ježiš Kristus a to ukrižovaný. Centrom Božieho zjavenia je náš Pán Ježiš Kristus. Ústredným ťažiskom Písma svätého je Ježiš Kristus, a to najmä jeho kríž. Zdôrazňuje zástupnú podstatu jeho vykupiteľskej smrti. Na inom mieste sám Pavol hovorí, že Boh Ježiša urobil hriechom kvôli nám (*hyper hemón*) (2K 5:21). Ježiš Kristus sa stotožnil s nami tak úplne, že skutočne niesol náš hriech, zaplatil náš trest, zomrel našou smrťou, na našom mieste. Je málo povedať len, že Ježiš zomrel za nás. Tvrdíme, že zomrel namiesto nás. My sme si zaslúžili zomrieť. My sme si zaslúžili trest za náš hriech. On sa však vo svojej nekonečnej láske postavil na naše miesto. Táto substitúcia vyvoláva nenávisť liberálnych kresťanov. Často sa jej posmievajú, aby ju potom o to ľahšie odmietli. Odmietajú ju ako nespravodlivú, nemravnú, barsbarskú a neuveriteľnú. Napr. S. Chalke a A. Mann vyvolali veľký rozruch svojou knihou,<sup>4</sup> v ktorej si robia posmech zo zástupnej obete Ježiša Krista. Tvrdia, že keby kríž bol Božím trestom za náš hriech, tak by sa jednalo o kozmické zneužitie dieťaťa, pri ktorom pomstychtivý Otec trestá svojho Syna za priestupok, ktorý ani nevykoná. Je pozoruhodné a smutné, že takéto myšlienky našli uznanie aj niektorých predstaviteľov charizmatického hnutia a tzv. Emerging Church.<sup>5</sup>

Lenže Kristova substitúcia nie je ničím takým. Kristova zástupná smrť je tým najúžasnejším príbehom, aký svet kedy počul. Boh vo svojej láske – aby uspokojil svoju svätosť – nahradil nás sebou samým v Ježišovi Kristovi. Niesol náš hriech a zomrel našou smrťou.

Evanjelikálne kresťanstvo teda zdôrazňuje Božie slovo a Kristov kríž.

## 3. Evanjelikáli sa nespoliehajú na svoju osobnosť, ale na moc Svätého Ducha (vv. 3-5)

Vo vv. 3-4 uvádza Pavol ďalší kontrast. Zdôrazňuje, že sa spolieha na moc Ducha, a nie na silu svojej osobnosti alebo výrečnosti. Opisuje seba, keď prišiel do Korintu, ako „slabého“, „ustráchaného“ a „chvejúceho sa.“ Keby sme tam boli bývali my, karhali by sme ho za to. Vyzývali by sme ho k smelosti a odvahe. Pavol

<sup>4</sup> CHALKE, S. & MANN, A.: *The Lost Message of Christ*. Grand Rapids: Zondervan, 2003, s. 182.

<sup>5</sup> Napr. Tony Campolo, Rob Parsons, Brian McLaren.

bol však človekom s bežnými ľudskými slabosťami. Je pravda, že mal obrovský intelekt a silnú osobnosť. Ale telesne – a pravdepodobne aj citovo – bol veľmi zraniteľný. O čo sa teda opieral? O to isté, o čo sa musíme opierať aj my: O moc Svätého Ducha. Nespoliehal sa ani na ľudskú múdrosť, ani na ľudskú výrečnosť. Namiesto toho zvestoval Kristov kríž a vystieral sa po Božom Duchu, aby ten vzal jeho slová, ktoré hovoril v ľudskej slabosti a svojou mocou ho vstúpil do mysle, srdca, svedomia a vôle svojich poslucháčov. Toto nazýva „dokazovanie Ducha.“ To je dôkaz, ktorým Svätý Duch spečatuje slovo, keď ho ľudia počujú.

Či už sme charizmatickými, či „necharizmatickými“ evanjelikálmi, všetci uznávame nevyhnutnosť moci svätého Ducha. Len Svätý Duch môže presvedčiť ľudí o hriechu, spravodlivosti a súde. Len Svätý Duch dokáže otvoriť oči slepých tak, aby videli pravdu, ktorá je v Ježišovi. Len Svätý Duch nás dokáže pritiahnúť, aby sme uverili a boli znovuzrodení.

Charizmatická obnova opodstatnene hľadá „duchovnú realitu“ a nielen suché slová na papieri. Uznávame, že plnenie Duchom prináša radosť, moc a duchovné nadšenie, ktoré menia život. Túžime po tom, aby sa evanjelikálne hnutie budovalo a šírilo prostredníctvom darov Ducha. Nemôžeme však prijať dôraz charizmatických entuziastov na „uctievanie“ a prosperitu. Všetku slávu vykúpenia nemáme k dispozícii ešte tu a teraz.

Toto je teda Pavlov trojitý dôraz: slovo Božie, Kristov kríž a moc Ducha. Naša viera je však trojičnou aj preto, lebo Božie slovo sa sústreďuje na Kristov kríž a je zmocňované Svätým Duchom. Toto je podstata evanjelikálneho kresťanstva. Toto sú najvzácnejšie dary svetu: Božie slovo, Kristov kríž a moc Ducha. Preto charakteristikami evanjelikálnych veriacich je pokora pred Bibliou ako našou autoritou, pokora pred Kristovým krížom ako našou záchranou a pokora pred Duchom pri našom svedectve. To je stručná odpoveď na otázku: Čo je evanjelikálne kresťanstvo? Táto identita má pre mňa vyššiu prioritu ako príslušnosť k Cirkvi bratskej. Modlím sa za to, aby toto dvojje sa nedostalo nikdy do rozporu.

---

**Ing. Ján Henžel, PhD.** – predseda Cirkvi bratskej a učiteľ na Katedre evanjelikálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty UMB v Banskej Bystrici.

## Pneumagomenické štúdium filozofie

Pavel Hanes

### PNEUMAGOMENICAL STUDY OF PHILOSOPHY

*The article deals with the relationship of Evangelical theology and Philosophy. After a short historical introduction it presents the two extreme sides of the attempts to solve the problem – the total rejection of philosophy by theology on the one side and the complete integration of philosophy into theology on the opposite side. After a short description of the attitudes of some important Evangelical authors towards philosophy the suggested solution is not to insist on some “ideal solution” of the problem but to follow the guidance of the Holy Spirit in how to use philosophy (pneumagomenic use) in theology.*

### Problém vzťahu teológia - filozofia

Od TERTULIÁNOVHO (asi 160-215) odmietnutia filozofie známym "Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis?"<sup>1</sup> po TILLICHOVU (1886-1965) metódu korelácie<sup>2</sup> môžeme nájsť v kresťanskej teológii najpestrejšiu škálu odpovedí na otázku vzťahu medzi filozofiou a teológiou. Cirkevní otcovia pracovali s predstavou ideálnej "kresťanskej filozofie"<sup>3</sup> a podobne to bolo aj v stredoveku, alebo v renesancii. Cirkevný historik EUSEBIUS (asi 260-340) dokonca kresťanský asketicizmus označuje ako "filozofický život"<sup>4</sup> a AUGUSTINUS (354-430) sa na niektorých

---

<sup>1</sup> TERTULLIAN *De Praescriptione Haereticorum* (nestránkovaný elektronický dokument).

<sup>2</sup> Podľa TILLICHA metóda korelácie "analyzuje situáciu človeka, z ktorej vychádzajú existenciálne otázky a demonštruje, že symboly používané v kresťanskom poslanstve sú odpoveďami na tieto otázky." (TILLICH, P. *Systematic Theology* I. s. 62.)

<sup>3</sup> Napr. pre JUSTĪNA "filozofia je veda o bytí a objavovaní pravdy" (*Dialogue with Trypho* 3/4), pre TATIĀNU "naša filozofia je staršia ako systémy Grékov" (*Address of Tatian to the Greeks XXXI*), alebo pre KLEMENTA ALEXANDRIJSKÉHO "filozofia je poznanie darované od Boha" (*Stromata* 6/8). In: ROBERTS, A. - DONALDSON, J. *Ante-Nicene Fathers I a II*.

<sup>4</sup> EUSEBIUS *The Church History*. VI/3/9.

miestach vyjadruje o kresťanskom učení ako o "našej pravej filozofii"<sup>5</sup> alebo o "pravej filozofii ako jedinej opore proti biedam života".<sup>6</sup>

Kvôli stredovekej deformácii kresťanskej teológie aristotelizmom,<sup>7</sup> bol postoj reformačnej teológie k filozofii najprv veľmi negatívny. LUTHER (1483-1546) ostro kritizoval poviažanie kresťanskej viery do filozofických pojmov a rozum bol pre neho "najväčšia prostitútka, akú diabol má".<sup>8</sup> Na iných miestach však pripustil, že aj filozofia má v kresťanskom myslení svoje miesto:

Filozofia nerozumie nič o svätých veciach a jej primiešavanie do teológie mi robí starosti. Neodmietam jej použitie, ale musí sa používať ako tieňový obraz, ako komédia a tak, ako sa používa svetská spravodlivosť. Ale aby sa stala stredobodom teológie, to nejde.<sup>9</sup>

Napriek svojmu počiatočnému kritickému postoju k filozofii sa protestantská teológia vo svojich formuláciách neskôr vrátila k filozofickým metódam definície a logickej argumentácie, aj keď prameňom bolo zjavenie v Písme.<sup>10</sup>

Po Reformácii došlo k štiepeniu kresťanstva na nespočítateľné množstvo cirkví a siekt, takže sa stala mimoriadne páľčivou otázka, kde je istota zjavenej pravdy. Renesančný návrat k antickej filozofii spolu s týmto náboženským skepticizmom vytvoril priaznivú pôdu pre nástup novovekej filozofie v osobe René DESCARTESA (1596-1650). Základ epistemologickej istoty odteraz neprichádza zvonku, zo zjavenia, ale zvnútra, z istoty vlastnej existencie (*cogito, ergo sum*). Dôraz na rozum (racionalizmus) nasledujú aj mnohí,

---

<sup>5</sup> "...nostra Christiana, quae una est vera philosophia" (*Contra Iulianum Libri Sex*, IV/14/72)

<sup>6</sup> " datum est verae philosophiae contra miserias huius vitae unicum auxilium" (*De Civitate Dei*, XXII/22/4)

<sup>7</sup> Obraz stredovekej filozofie je zložitý a často účelovo zjednodušaný postojom za alebo proti Reformácii. Okrem aristotelizmu mal veľký vplyv aj platonizmus, ale typický pre stredovekú teológiu bol aristotelizmus, čo je možné vidieť aj z ERAZMOVEJ poznámky na adresu teológie a obradov stredovekej cirkvi: "Quis enim haec percipiat, nisi triginta sex annos totos in physicis, et ultramundanis Aristotelis et Scotiis contriverit?" - "Kto to môže pochopiť, ak celých 36 rokov nepremárnil v otázkach Aristotelovej a scholastickej (Scottovej?) fyziky a metafyziky?" (ERASMI ROTERODAMI *Morias encomion id est: svltitiae laus* 53. <http://smith2.sewanee.edu/erasmus/ME.html>)

<sup>8</sup> ALTHAUS, P. *Theology of Martin Luther*, s. 70.

<sup>9</sup> "Die Philosophie versteht nichts von heiligen Dingen, und ich habe Sorge, man werde sie zu sehr mit der Theologie vermischen. Ihren Gebrauch verwerfe ich nicht, aber man soll sich ihrer wie eines Schattenbildes, einer Komödie bedienen und wie man sonst weltliche Gerechtigkeit gebraucht. Aber sie zum Zentrum der Theologie zu machen, das geht nicht an." (Martin Luther: *Gesammelte Werke*, S. 6132 (Kurt Aland editor))

<sup>10</sup> "Filozofické myslenie môže ...dodať dogmatike formálne pojmy; nie však ich obsah." (LIGUŠ, J. *Propeudeutické systematicko-teologické reflexie o kresťanskej viere v Boha*, s. 19.)

teológovia a s postupnou sekularizáciou spoločenského života v Európe, vedeckou a priemyselnou revolúciou ide ruka v ruke aj prispôsobovanie teológie tzv. vedeckému mysleniu. "Vedecká teológia" postupne nasleduje určujúce filozofické smery - racionalizmus, romantizmus, absolútny idealizmus, neskôr existencializmus, filozofiu procesu alebo dokonca marxizmus. V mene vedeckosti kritizuje Bibliu, cirkevné dogmy aj cirkevnú tradíciu.

Pochopiteľné je, že proti takémuto procesu vznikla konzervatívna reakcia, ktorá v rámci protestantizmu proti vedeckej teológii zdôraznila osobnú pietu. Pietizmus, evanjelikalizmus, revivalizmus, fundamentalizmus je len niekoľko pojmov, ktoré okrem svojho pozitívneho programu vyjadrujú aj reakciu na "vedecké" vyprázdnenie náboženstva tak, že zdôrazňujú náboženské cítenie, horlivosť, spiritualitu alebo večnú platnosť zjavenej pravdy.<sup>11</sup> Keďže vedecké myslenie, ako sa mnohým zdalo, nevyhnutne viedlo k naturalistickému a ateistickému svetonázoru, došlo k nebývalému odcudzeniu konzervatívnej teológie od tzv. vedeckého obrazu sveta a od filozofie, ktorá tento obraz prezentovala.<sup>12</sup> BRUNNER (1889-1966) zhrnul tento výsledok nasledovne:

Od čias renesancie, najprv len v niekoľkých odvážnych hlavách, potom stále v širších ľudových vrstvách, sa vybudovala nová mentalita, radikálna pozemskosť (*Diesseitigkeit*) a radikálne vedomie imanentnosti. Prvýkrát v dejinách sveta je tu masový ateizmus a kultúra bez náboženstva, s ktorými ruka v ruke kráča istý druh pozemského náboženstva (*Diesseitsreligion*), v ktorom pojem zjavenia nemá žiadne miesto. Vychádza z presvedčenia, že toto zmyslom a rozumu prístupné univerzum je jediná skutočnosť. Ak aj jestvuje niečo božské, tak je to len tajomstvom tohto sveta. Človek je snáď ochotný pripustiť, že hlbšie mysliacim a cítiacim je dožičené na chvíľu odtiahnuť závoj tajomstva sveta, ale o zjavení sa už nehovorí ani v zmysle antických náboženstiev, ani v zmysle kresťanskom.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Samozrejme, že tieto hnutia neboli len *reakciou* na proces sekularizácie. Mňa však zaujíma táto (negatívna) stránka veci, pretože sledujem vzťah konzervatívnej teológie k filozofii. Pozitívne výsledky konzervatívnych hnutí je možné sledovať v každých dejinách kresťanstva.

<sup>12</sup> Tu by bolo možné hovoriť v množnom čísle - o "filozofiách" - ale mojím cieľom je zaoberať sa filozofiou ako disciplínou, nie jej rôznymi vydaniaми.

<sup>13</sup> BRUNNER, E. *Offenbarung und Vernunft*, s. 15. (Tento BRUNNEROV výrok môže vyzeráť pri súčasnom nebývalom záujme o spiritualitu zastaralý, ale keď sa lepšie prizrieme na charakter dnes populárnej spirituality, zistíme, že je to spiritualita, ktorá je vždy len *tajomstvom tohto sveta*, tak ako to vyjadril BRUNNER.)

Toto je situácia, v ktorej sa dnes nachádzame.<sup>14</sup> BRUNNER už pred päťdesiatimi rokmi vystihol nielen problém ateizmu, ale aj problém dnes módnjej spirituality, ktorá nepozná skutočnú transcenciu. "Transcendencia ľudského myslenia je vždy racionálno-imanentnou transcenciou"<sup>15</sup> upozorňuje vo svojej dogmatike LIGUŠ, čo však znamená, že sa tu dostávame na koniec možností ľudskej reči. Ak chceme za každú cenu vyjadriť predstavu skutočnej transcencie, asi by sme si mali pomôcť TILLICHOVÝM pojmom "Boh nad bohom"<sup>16</sup> a pomenovať ju "transcendencia nad transcenciou" - keby tak nevznikalo príliš nezvyklé, či nešikovné vyjadrenie. Problém vzťahu reči k transcencii presahuje ciele tejto práce. Treba však naň upozorniť, lebo je jedným z vážnych príčin nedôvery teológa k filozofii.

Konzervatívny kresťan, evanjelikálny študent teológie, sa v tomto duchu intuitívne bráni filozofii, ktorá nielenže Boha, Otca Ježiša Krista nepozná, ale ani nemá takú epistemológiu, ktorá by možnosť zjavenia a stretnutia s ním vôbec pripúšťala.

### Filozofia a teológia: separácia alebo integrácia?

Zápas o akceptovanie filozoficky alebo proti-filozoficky formulovanej teológie je veľmi komplikovaný a nemá presne definovateľné rozhranie. Napriek tejto skutočnosti úvodné pojednania si vždy musia pomáhať zjednodušeniami, ktoré kreslia celkový, a nie detailný obraz za cenu sploštenia a simplifikácie. V nasledujúcej ilustračnej tabuľke uvádzam niekoľko známych teológov 19. a 20. st. rozdelených na dve skupiny podľa toho, či formulovali svoje teologické myslenie integrované s filozofickým myslením, alebo také spojenie odmietli.

---

<sup>14</sup> Treba však súhlasiť s EBELINGOM, ktorý konštatuje, že s nastúpením novej doby napriek "...teologickým tendenciám o najostrejšie rozštiepenie a napriek filozofickým sklonom k antiteologickému postoju, vzťah sa nedal zrušiť (*auflösen*)". (EBELING, G. *Studium der Theologie*, s. 56-57)

<sup>15</sup> LIGUŠ, J. *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera*, s. 26.

<sup>16</sup> "God above god" (TILLICH, P *The Courage to Be*, s. 15 - TILLICH používa aj výraz "God above God", s. 186)



Integrácia	Separácia
Friedrich SCHLEIERMACHER (1768-1834)	Karl BARTH (1886-1968)
Albrecht RITSCHL (1822-1879)	Emil BRUNNER (1889-1966)
Adolf VON HARNACK (1851-1930)	Rudolf BULTMANN (1884-1976)
Teilhard DE CHARDIN (1881-1955)	Karl RAHNER (1904-1984)
Paul TILICH (1886-1965)	Jürgen MOLTSMANN (1926-)

Toto samozrejme neznamená, že teológovia, ktorí integráciu teológie s filozofiou zavrhlí, neboli pod vplyvom žiadnej filozofie, alebo že filozofiu ako takú odmietali, či dokonca nepoznali. Ich teológia však vyjadruje presvedčenie, že Božie oslovenie sa neuskutočňuje v ľudskej reči, ale je *nad*, či *za* ňou, a preto nie je možné integrovať filozofiu (ľudské poznanie) s teológiou (výsledok Božieho oslovenia) v jeden celok, ktorý by človek mohol uchopiť a plne pochopiť. Obe riešenia majú svoje vážne nedostatky a riziká, ktoré v skratke vystihuje výmena listov medzi VON HARNACKOM a BARTHOM. Adolf VON HARNACK (na strane integrácie) sa pýta:

...sú zjavenia Biblie ... niečím tak nepochopiteľným (*Unfaßlich*) a neopísateľným, že neostáva nič iné, ako čakať, kým zažiaria v srdci, keďže žiadne ľudské duševné ani duchovné funkcie k nim nesiahajú? ...je zážitok Boha (*Gotteseerlebnis*) protikladný, prípadne disparátny ku každému inému zážitku...? ...Ak sú Boh a svet absolútne protiklady... ako je možná výchova smerom k Bohu, t.j. k dobru? ...existuje ešte iná teológia - pripusťme jej ťažkopádnosť, krátkozrakosť a množstvo nemocí - ako tá, ktorá je v pevnom spojení a v pokrvnom príbuzenstve *s vedou ako takou*? A ak taká existuje, akú má presvedčivosť a cenu?<sup>17</sup>

Karl BARTH (na strane separácie) medzi iným odpovedal:

...objekt teológie bol *najprv Subjektom* a vždy znovu ním musí byť - toto nemá so "skúsenosťou" a "zážitkom" nič do činenia. ...medzi pravdou *Božou* (ktorá sa pravdaže dá vyjadriť aj ľudskou rečou) a *našou* pravdou existuje *len* protiklad, *len bud' alebo*.<sup>18</sup> (kurzíva pôvodná).

<sup>17</sup> BARTH, K. *Klärung und Wirkung*, s. 339-342.

<sup>18</sup> Tamže, s. 342.

BARTH teda nepopiera, že je možné hovoriť o Bohu ľudskou rečou, ale táto reč je vždy niečím iným, ako je Božie slovo. Integrácia filozofických ani vedeckých poznatkov s teológiou Slova je teda absolútne vylúčená.

### *Riziká integrácie*

V prospech integrácie teológie s filozofiou hovorí to, že obe disciplíny v zásade odpovedajú na rovnaké otázky (napr. existencia, zmysel života, dobro) a ich spojenie by preto malo byť nielen možné, ale aj vzájomne obohacujúce. Z tohto presvedčenia vychádzal Tomáš AKVINSKÝ (1225-1274), ktorého učenie bolo v 19. st. vyhlásené za základ kresťanskej filozofie (tomizmus). Najpôsobivejší teologicko-filozofický systém v tomto duchu vypracoval v novoveku HEGEL (1770-1831), u ktorého sú problémy tohto spojenia veľmi markantné, keďže je to pokus o spojenie absolútne. Na HEGELA ostro reagoval dánsky filozof KIERKEGAARD (1813-1855). Jeho výčitka, že "hegelovská filozofia nepredpokladá žiadnu oprávnenú skrytosť, žiadnu oprávnenú nesúmerateľnosť",<sup>19</sup> je prenikavým odsúdením každého filozofického (ako aj teologického) systému, ktorý "dokáže všetko vysvetliť". Ale práve toto je motív, kvôli ktorému sa teológia a filozofia integrujú! Podobne pred KIERKEGAARDOM na toto riziko upozorňoval JACOBI (1743-1819), keď proti SPINOZOVI (1639-1677) varoval, že "každá cesta názorného vysvetlenia končí vo fatalizme".<sup>20</sup> Tieto úvahy veľmi dobre vystihuje BONHOEFFEROVA (1906-1945) veta, ktorú napísal o všeobecnej etike: "Nie je povedané: 'Boh sa stal ideou, princípom, programom, všeobecnou platnosťou, zákonom', ale že 'Boh sa stal človekom'."<sup>21</sup> Idea, princíp, program, zákon - to sú pojmy, ktoré zaujímajú filozofiu. Cieľom kresťanskej teológie nie je nájsť teoretické vysvetlenie všeobecne a vždy platných princípov, ale učiť, ako v každej konkrétnej situácii je možné stretnúť vzkrieseného Krista. Nakoniec ešte jedno varovanie: THIELICKE (1908-1986) upozorňuje, že "...pri snahe spojiť teológiu s filozofiou, vždy zvíťazí filozofia." Uvádza príklady MELANCHTHONA s jeho aristotelizmom, HERRMANNA s jeho kantovstvom, alebo GOGARTENA vo vzťahu k *Volksnomos*. "Vždy sa prejaví moc vlastnozákonnosti (*Eigengesetzlichkeit*). ...Je veľmi charakteristické, že kresťanská etika vždy

---

<sup>19</sup> KIERKEGAARD, S. *Fear and Trembling*, s. 82.

<sup>20</sup> *Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus* (JACOBI, F. H. *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžiši Medelsohnovi*, s. 206.)

<sup>21</sup> BONHOEFFER, D. *Ethik*, s. 86.

vtedy, keď vychádza zo snahy zlepšiť svet a z ideálu cnosti, ihneď stráca svoj špecifický obsah."<sup>22</sup>

Z týchto niekoľkých kritických výrokov na adresu "filozofujúcej teológie" vyplývajú niekoľko hrozieb: (1) monizmus, čo znamená elimináciu skutočnej transcencie, a tým v konečnom dôsledku Boha (2) nepotrebnosť biblickej viery, keďže všetko je prístupné rozumu a (3) neschopnosť vidieť uprostred biedy ľudskej existencie Božiu starostlivosť o človeka.

### ***Riziká separácie***

Ak je problematické spojenie filozofie s teológiou, mohlo by sa zdať, že najlepšie bude čo najdokonalejšie ich od seba oddeliť. Ak je základnou metódou filozofie skepsa<sup>23</sup> a neprítomnosť autority,<sup>24</sup> teológia však naopak, je myslenie viery (ANSELMOVO *fides quaerens intellectum* - viera hľadajúca pochopenie) a počúvanie autority (slovo Božie) - ako sa výsledky takýchto dvoch protichodných metód majú dať dohromady?

Vyššie som spomínal pokus o separáciu teológie od filozofie v počiatkoch Reformácie. V dvadsiatom storočí zastával radikálnu separáciu teológie a filozofie Karl BARTH. V úvode k svojej Dogmatike sa veľmi ostro sa vyjadril o *analogia entis* ("vynález Antikristov"),<sup>25</sup> ktorá je základom pre prirodzenú teológiu. S BRUNNEROM (1886-1966), ktorý predsa len hľadal bod nadviazania (*Anknüpfungspunkt*) a možnosť oslovenia sekulárneho človeka, sa rozišiel polemickým spisom *Nein! Antwort an Emil Brunner* (1934). V stati *Philosophie und Theologie* (1960) napísal, že filozof a teológ narážajú na "nevyhnutný konflikt svojho myslenia a reči".<sup>26</sup>

Zdalo by sa, že takáto "čistá" teológia bude slobodná od filozofických špekulácií a problémov s dokazovaním viery neveriacim. Pravdou je, že BARTH sám postupne upúšťal zo svojho prísneho stanoviska.<sup>27</sup> BRUNNER vo svojej dogmatike s ľútosťou konštatuje, že BARTH "...jednostrannosťou, s ktorou bránil svoju vec, poškodil legitímne požiadavky biblickej teológie a

<sup>22</sup> THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 13, 19.

<sup>23</sup> WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 19-34.

<sup>24</sup> JASPERS, K. *Filosofická víra*, s. 21.

<sup>25</sup> BARTH, K. *Church Dogmatics I/1*, s. xiii. "...prítomnosť podoby Božej vo stvorení dokonca aj v padlom svete, a teda možnosť použitia sekulárneho "tam je" na Boha a veci Božie..." (Tamže, s. 41)

<sup>26</sup> BARTH, K. *Philosophie und Theologie*. In: WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen II*, s. 10-11.

<sup>27</sup> V treťom diele Dogmatiky používa pojem *analogia relationis*, ktorým osvetľuje doktrínu o *imago Dei*.

vytvoril tak zbytočné prekážky pre šírenie svojich myšlienok".<sup>28</sup> BARTHOVO oddelenie Božieho seba-zjavenia od akýchkoľvek konkrétnych jazykových formulácií (napr. v Písme) sa podľa PANNENBERGA (1928-) rovná "...vylúčeniu všetkého čisto zázračného".<sup>29</sup>

Úplné vylúčenie filozofie z teológie nakoniec nie je možné ani podľa BARTHA:

To, že niekto nemieša Evanjelium s nejakou filozofiou, nie je o nič pravdivejšie ako to, že je bez viery slobodný od hriechu.<sup>30</sup>

Ak však sa o to naozaj radikálne pokúsime, ako on na začiatku svojej teologickej práce, narazíme na niekoľko závažných problémov: (1) problém verbalizácie Božieho zjavenia, s ním ruka-v-ruke idúci (2) problém komunikácie Božieho slova neveriacim, ako aj PANNENBERGOM formulovaný (3) problém poznania Božieho konania v čase a priestore (prozreteľnosť a zázraky).

Vyčerpávajúce vyriešenie tejto dilemy zrejme nejestvuje. Problém je analogický k tomu, ktorý riešil R. H. NIEBUHR (1894-1962) v diele *Christ and Culture*, kde v závere konštatoval: "Musí byť jasné, že žiadne predlžovanie ani upresňovanie štúdia nás neprivedie k rozhodujúcemu záveru, ktorý by nám dovolil povedať 'Toto je kresťanská odpoveď'".<sup>31</sup> Toto platí aj pre vzťah teológie k filozofii, ale nemôže to znamenať, že nejestvuje žiadny *modus operandi*, spôsob, ako filozofiu prijímať, študovať a používať alebo nejaká "jednota v napätí" (*Spannungseinheit*)<sup>32</sup> ako pomenoval vzťah medzi rozumom a vierou PANNENBERG. Prv, ako sa pokúsím podať vlastný návrh riešenia tejto dilemy (ani integrácia - ani separácia), uvediem postoje k filozofii u niekoľkých evanjelikálnych teológov.

## Filozofia a evanjelikálna teológia

Evanjelikálny postoj k filozofii zďaleka nie je jednoliaty. Na niekoľkých osobnostiach evanjelikalizmu sa pokúsím ukázať možnosti konštruktívneho vzťahu teológa k filozofii, ktorý nie je poplatný filozofickej móde, ani servilný voči veľkým ľuďom, ale kriticky-dialogický z pozícií Písma.

---

<sup>28</sup> BRUNNER, E. *The Christian Doctrine of God*, s. 235-236.

<sup>29</sup> PANNENBERG, W. *Revelation as History*. s. 4

<sup>30</sup> BARTH, K. *Church Dogmatics II/2*, s. 728.

<sup>31</sup> NIEBUHR, H. R. *Christ and Culture*, s. 231.

<sup>32</sup> PANNENBERG, W. *Basic Questions in Theology II*. s. 46.

## John Wesley

Ak prijmemé tézu, že dejiny a teológia moderného evanjelikalizmu majú korene v evanjelikálnom prebudení v Británii v 18. st., tak je prirodzené, že pramene jeho špecifických teologických ideových línií budeme hľadať u Johna WESLEYHO (1703-1791). Hoci WESLEY by už svojím vzdelaním mohol byť paradigmou pozitívneho postoja k rozumu a poznaniu,<sup>33</sup> bol obviňovaný, že pohŕda vzdelaním, a že metodisti odmietajú ľudský rozum a to napriek tomu, že keď "... písal o autoritách v náboženstve, rozum spomínal viac, ako ktorúkoľvek inú autoritu, okrem Písma."<sup>34</sup> Jeho názor na filozofiu je možné krátko charakterizovať z jeho poznámok ku Kol 2,8 (mh, tij u`ma/j e;stai o`sulagwgn/dia. th/j filosofi,aj kai. kenh/j avpa,thj)

...filozofiou a prázdny m klamom (ekum.) — To znamená prázdnu filozofiou zmiešanou (*blended*) s kresťanstvom. Toto apoštol odsudzuje 1. Pretože to bolo prázdne a klamné, sľubovalo šťastie, ale neprinášalo nijaké šťastie. 2. Pretože to nebolo založené na pevnom rozume (*on solid reason*), ale na tradíciách ľudí, Zena, Epikura a ostatných. A 3. pretože to bolo plytké a povrchné, nepodporovalo poznanie vnímateľných vecí (*sensible things*); nie viac ako ich prvé základy (*the first rudiments*).<sup>35</sup>

Z uvedenej state je možné odvodiť niekoľko vecí: (1) treba rozlišovať medzi filozofiou a kresťanstvom a oddeľovať ich, (2) filozofia (často) sľubuje, čo nemôže dodať, (3) filozofia nie je založená na rozume, ale na ľudských tradíciách a (4) filozofia by mala podporovať poznanie prostredia, v ktorom sa človek nachádza. WESLEY tu neútočí na filozofiu v jej správnom použití, ale stavia jej hranice, ktoré nemôže prekročiť - hranice vnímateľného sveta a hranice prítomnosti. Keď filozofia tieto hranice prekročí, je z nej *zlá filozofia*, "...ktorá "...nepozorovane (*by insensible degrees*) vydláždila cestu zlej teológii."<sup>36</sup>

Pre naše ďalšie uvažovanie je dôležité, že WESLEY "...odmietol rozum ako nezávislý prameň poznania..., ale uznával rozum ako nástroj alebo

<sup>33</sup> "Tento evanjelikálny oxfordský rektor (*don*) bol skúsený klasický lingvista, ktorý čítal latinčinu a gréčtinu tak ľahko ako angličtinu." (ODEN, T.C. *John Wesley's Scriptural Christianity*. s. 75.)

<sup>34</sup> THORSEN, D. *The Wesleyan Quadrilateral: Scripture, Tradition, Reason and Experience as a Model of Evangelical Theology*. In: MILES, R. *The Instrumental Role of Reason*. In: GUNTER, S. [et. al.] *Wesley and the Quadrilateral*. s. 79.

<sup>35</sup> WESLEY, J. *Wesley's Notes on the Bible*, In: *The Master Christian Library*.

<sup>36</sup> WESLEY, J. *Works* 9, s. 478

schopnosť chápania (*understanding*).<sup>37</sup> Tento postoj je na jednej strane veľmi ústretový, ale zároveň môže byť pre filozofa urážlivý, ak si uvedomíme, že človek sa vo filozofii pokúša rozumom obsiahnuť univerzum. "Dobrorečím Bohu, že jestvuje vynikajúcejší dar, ako poznanie jazykov alebo filozofie. Lebo jazyky a poznanie a učenosť pominú, ale láska nikdy neprestáva."<sup>38</sup> Toto vyhlásenie jasne ukazuje na podriadenosť rozumu Božiemu zjaveniu a Božej láske, ktorá je centrom WESLEYHO teológie. Rozum je u neho vždy "...podriadený Písmu ako zdroju poznania Boha, ale nikdy nie je sám o sebe zdrojom poznania".<sup>39</sup> Tento odkaz je základným východiskom pre vzťah evanjelikálneho teológa k filozofii.

### **Charles G. Finney**

Charles G. FINNEY (1792-1875) je pôvodcom praxe evanjelizácie s výzvou k obráteniu, ako sa dnes koná v mnohých evanjelikálnych cirkvách a skupinách. Napriek tomu, že jeho teológia a kazateľské metódy kládli osobitný dôraz na pôsobenie Ducha Svätého, jeho postoj k teologickému mysleniu bol takmer racionalistický. Toto sa prejavilo predovšetkým v jeho kritike kalvinizmu, ktorý odmietal prostredníctvom neobľomnej právnickej argumentácie (vzdelaním bol právnik).

Okrem tohto implicitného holdu logickému mysleniu a racionalite kresťanskej teológie FINNEY bol presvedčený, že správna filozofia (*mental philosophy*)<sup>40</sup> súhlasí so všetkými tvrdeniami Písma.<sup>41</sup> Jeho odkaz pre dnešnú evanjelikálnu teológiu je zaujímavý jeho spôsobom presvedčania o pravde Evanjelia, keďže sa za kazateľňou správal tak, akoby bol žalobcom alebo obhajcom v súdnej sieni, a používal predovšetkým logickú argumentáciu.

### **Oswald Chambers**

CHAMBERSOV (1874-1917) vplyv v evanjelikálnych kruhoch zabezpečuje stále znovu vydávaný výber z jeho prednášok a kázni *My Utmost for His*

---

<sup>37</sup> MILES, R. *The Instrumental Role of Reason*. In: GUNTER, S. [et. al.] *Wesley and the Quadrilateral*. s. 85-86.

<sup>38</sup> WESLEY, J. *Works* 9, s. 105.

<sup>39</sup> PROCHÁZKA, P. *Duchovná skúsenosť a komunikácia evanjelia*. s. 71.

<sup>40</sup> FINNEY žil v dobe, keď sa výraz *natural philosophy* ešte používal na označenie prírodných vied.

<sup>41</sup> "There is a marvelous internal correspondence, between these writings and all known facts of history, and philosophy, natural, mental, and moral." (FINNEY, C. G. *Skeletons of a Course of Theological Lectures*. ([www.gospeltruth.net/1840skeletons/sk\\_lecture06.htm](http://www.gospeltruth.net/1840skeletons/sk_lecture06.htm) 10.5.2003).

*Highest*.<sup>42</sup> Tieto praktické duchovné úvahy rozpísané na každý deň v roku vychádzajú z jeho teológie, ktorá v nenápadných dielach (zostavených z tesnopisných záznamov jeho ženy až po jeho predčasnej smrti) integruje do kresťanského svetonázoru filozofiu aj estetiku.<sup>43</sup> Nie je žiadnym prekvapením, keď konzervatívny evanjelikálny teológ kritizuje filozofiu, a robí tak aj CHAMBERS:

Jedným z veľkých zločinov intelektuálnej filozofie je, že ničí človeka ako ľudskú bytosť a mení ho na povrchného pozorovateľa, odrezáva sa od vzťahu s ľudským materiálom (*human stuff*) a človek sa stáva sochou.<sup>44</sup>

CHAMBERS toto napísal v období Prvej svetovej vojny. Odvtedy vznikli filozofické smery, ktoré si túto jeho výčitku nezaslúžia. (Teológ však môže odpovedať, že bez Božieho zjavenia nie je možné preniknúť pod povrch ľudskej existencie metódou žiadnej filozofie.) CHAMBERS neostáva len pri kritike filozofie a lacnom obskurantistickom odmietaní filozofického myslenia vôbec, ale ukazuje zásadný spôsob, akým má teológ filozoficky myslieť:

Nemáme vnášať Boha do nášho filozofického systému, ale založiť svoju filozofiu na Bohu. Prameňom a oporou každého nadčasového (*abiding*) výkladu je osobný vzťah človeka k Bohu. Ak založíme svoju filozofiu na rozume, vyprodukuje lživú filozofiu (*false philosophy*), ale ak ju založíme na viere v Boha, môžeme začať správne rozumieť životu.<sup>45</sup>

Súčasný evanjelikálny teológ by si mal dobre všimnúť, že jeho osobný vzťah k Bohu filozofiu nevyklučuje, ale má byť *východiskom* jeho myslenia.

### **Francis Schaeffer**

"Akademiici ho kritizovali, no mnoho mladých mysliteľov a umelcov našlo v SCHAEFFEROVÝCH analýzách záchranný pás k zdravému rozumu, bez ktorého by doslova nemohli prejsť životom".<sup>46</sup> SCHAEFFER (1912-1984) bol svojim zameraním kazateľ evanjelia, ktorému niektorí radi predhadzujú fundamentalizmus. Vo svojich apologetických dielach, kde analyzoval

<sup>42</sup> Prvýkrát vyšlo r. 1927 nákladom Oswald Chambers Publications Association v Británii. Nedávno bolo preložené aj do češtiny pod názvom *To nejlepší pro jeho slávu*. (Praha : Návrat domů, 2006).

<sup>43</sup> Na trhu je asi 30 titulov pod jeho menom. Niektoré dostali nové názvy, iné sú vydané v modernejšej angličtine. Roku 2000 bolo vydané jeho súborné dielo, ktoré má takmer 1500 strán.

<sup>44</sup> CHAMBERS, O. *Baffled to fight better*. In: *The Complete Works of Oswald Chambers*, s. 80.

<sup>45</sup> CHAMBERS, O. *Baffled to fight better*. In: *The Complete Works of Oswald Chambers*, s. 83.

<sup>46</sup> MAĐAR, J. *Francis August Schaeffer*. In: *Významní evanjelikálni teológovia druhej polovice 20. storočia*, s. 36.

filozofiu, väčšinou nepoužíval presné citácie s odkazmi na originálne znenie diel autorov, ktorých kritizoval a filozofické pozície "protivníkov" zjednodušoval.

Nie je však možné prehliadnuť jeho výzvu *pochopiť* myslenie moderného človeka a ukázať mu logické dôsledky jeho vlastného svetonázoru. Tento postup sa niekedy nazýva "Schaefferova apologetika" a podľa jeho vlastných slov spočíva v "odstránení strechy", ktorou sa človek chráni pred "logickým dôsledkom svojich ne-kresťanských presuppozícií".<sup>47</sup> Toto je, pochopiteľne, pre teológa mimoriadne ťažká výzva. Predpokladá nielen dôkladnú znalosť súčasných filozofických názorov, ale aj ich komparáciu s teologickým pohľadom na problematiku. Ak si uvedomíme náročnosť filozofických metód vo filozofii jazyka alebo pojmovú zložitosť štrukturalistických a postmoderných analýz v druhej polovici 20. st., práca pred nami nadobúda hrozivé rozmery.

### **Carl F. H. Henry**

Carl F. H. HENRY (1913-2003) býva označovaný ako "otec moderného evanjelikalizmu" kvôli zmenám v postojoch časti evanjelikálov-fundamentalistov, ktoré vyvolala jeho kniha *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism* (1947). Komplikované vzťahy medzi pôvodným evanjelikalizmom 18. a 19. st., fundamentalizmom a neo-evanjelikalizmom (ktorého je HENRY "otcom") vyžadujú podrobnejšie historické a teologické štúdium.<sup>48</sup> Pre štúdium filozofie z teologického hľadiska, o ktoré nám ide, je dôležité jeho *magnum opus*, ktoré vyšlo v šiestich zväzkoch pod názvom *Boh, zjavenie a autorita*. HENRY si v ňom dáva za úlohu postaviť evanjelikálnu teológiu na pevný, racionálne komunikovateľný základ, ktorý vydrží nápor otázok modernej iracionalistickej skepsy. Sám charakterizoval svoj cieľ takto:

Teológia, tvrdíme, nezačína jednoducho Bohom ako špekulatívnou premisou, ale Bohom poznaným v jeho zjavení. Ale odvolanie sa na Boha a na zjavenie nemôže stáť osamote, ak má mať nejaký význam, musí zahrňovať aj nejakú zhodu v používaní racionálnych metód skúmania, spôsoby argumentácie a kritériá na verifikáciu. Lebo kritická otázka dneška nezníe

---

<sup>47</sup> SCHAEFFER, F. *The Complete Works of Francis A. Schaeffer I.* s. 140-141.

<sup>48</sup> Pojem "evanjelikálny" znamená čím ďalej, tým menej presné označenie v rámci teológie, kultúry aj morálky. "Jablkom sváru" býva najčastejšie doktrína o neomylnosti Biblie a jej presná definícia.



jednoducho "Aké sú údaje teológie?" ale "Ako sa dá postupovať od týchto údajov k uzáverom, ktoré sú použiteľné v racionálnej reflexii?"<sup>49</sup>

Pre teologické štúdium filozofie sú dôležité jeho slová o "racionálnej reflexii". Teológ musí pracovať (myslieť a hovoriť) spôsobom, ktorý je racionálne komunikovateľný - a to často vyžaduje aj aby poznal filozofiu.

### Niekoľko zásad evanjelikálneho vzťahu k filozofii

Z doteraz povedaného vyplýva, že konzervatívna teológia vo vzťahu k filozofii sa ľahko môže dostať do moltmannovskej dvojitej krízy: ak filozofiu ignoruje, stráca *relevanciu* (kríza relevancie), ak filozofiu nekriticky integruje, stráca *identitu* (kríza identity).<sup>50</sup> Pravdepodobne nepreháňam, ak tvrdím, že súčasný evanjelikalizmus dáva prednosť identite pred relevanciou. Ale mojou úlohou je zaoberať sa týmto problémom len na úrovni poznania a využitia filozofického myslenia v teologickej práci.

### Opatrnosť

Z toho, čo bolo doteraz povedané, by malo byť dostatočne jasné, že východiskovým postojom teológa k rozumu je *opatrnosť*, pretože rozum sám *rozumie*, že všetkému *nerozumie* - ako to vyjadril PASCAL:

Posledný zákrok (*démarche*) rozumu je uznanie, že jestvuje nekonečno vecí, ktoré ho prekračujú. Je to len jeho slabosť, ak nedôjde k tomu, že by to vedel. Ak prirodzené veci ho prekračujú, čo povieme o nadprirodzených?<sup>51</sup>

AUGUSTINUS v diele *De Doctrina Christiana* pri pojednaní o výklade nejasných miest Písma konštatoval, že tam, kde nie je možné vykladať Písmo Písmom, sme odkázaní na použitie rozumu hoci je to *nebezpečné*.<sup>52</sup> Toto AUGUSTINOVO konštatovanie dobre vystihuje teologický postoj k čisto racionálnemu odvodzovaniu a argumentácii na základe overených faktov a

<sup>49</sup> HENRY, C. F. H. *God, Revelation and Authority I*, s. 14,

<sup>50</sup> MOLTSMANN tieto dve komplementárne krízy vidí vo vzťahu kresťanstva k svetu. Ak sa angažuje a je teda relevantné, je to za cenu svojej identity - a naopak. (MOLTSMANN, J. *The Crucified God*, s. 1nn)

<sup>51</sup> PASCAL, B. *Pensées*, 267 (188 la dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible si elle ne va jusqu'à connaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira (-) on des surnaturelles?)

<sup>52</sup> "Ubi autem talis sensus eruitur, cuius incertum certis sanctarum Scripturarum testimoniis non possit aperiri, restat ut ratione reddita manifestus appareat, ...Sed haec consuetudo periculosa est" (AUGUSTINUS *De Doctrina Christiana*, III/28.)

logiky. Výsledkom musí byť opatrné formulovanie názoru, obzvlášť ak iní kresťania majú na vec odlišný názor.

Opatrnosť prirodzene neznamená zavrhovanie rozumu, či prirodzenej schopnosti myslieť, ani lenivosť v získavaní vedomostí z filozofie, rozvíjaní logickej argumentácie alebo filozofického rozlišovania. Prvým krokom k teologickému štúdiu filozofie je poznanie, že rozum má hranice, ktoré pri dôslednom použití rozumu on sám odhaľuje (PASCAL).

### **Rozum a použitie Písma**

Podriadenie myslenia Písmu nesmie znamenať bezduché "veršíkovanie", t.j. bezduché podopretie každého svojho tvrdenia nejakým veršom z Biblie. Týmto spôsobom vznikajú aj sekty, pretože neberú do úvahy Písmo ako celok, len si vyberajú state, či verše, ktoré sa im práve hodia. Teológ si musí dať námahu rozumieť *duchu Písma*,<sup>53</sup> čo je viac ako aritmetický súčet všetkých jeho výrokov. Duch Písma je celý jeho hodnotový systém uchopovaný v jednote, plus spôsoby literárnej komunikácie spolu s jeho hierarchicky usporiadaným obsahom. (Tieto požiadavky sú akiste náročné, ale nikto teológovi nesľúbil, že to bude ľahké a jednoduché.) "Autorita Písma nemôže byť žiadna iná, ako tá, ktorú my sami sa snažíme žiť".<sup>54</sup> To znamená, že Písmo sa nám nevnučuje a jeho formálne uznávaná autorita v cirkvi, či v teológii, nestačí na to, aby sme ním formovali svoje myslenie pri konfrontácii s filozofickou skepsou. CALVIN povedal, že ani ľudské ani cirkevné argumenty v prospech autority Písma nestačia, musí byť založená na vnútornom presvedčení Ducha Svätého.<sup>55</sup> Ak sa má teológ oprieť o Písmo pri štúdiu filozofie, Písmo musí byť obdivované, milované a poznané tak, že sa stane stálym partnerom vo všetkých oblastiach ľudského myslenia (nečudo, že biblickí autori niekedy Písmo personifikujú).

---

<sup>53</sup> Tu nehovorím o Duchu Svätom, ktorý Písmo inšpiroval, ale používam výraz "duch" podľa jednej z definícií *Slovníka súčasného slovenského jazyka*, podľa ktorej "v duchu" znamená "v zmysle", "podľa". (BUZÁSSYOVÁ, K. - JAROŠOVÁ, A. *Slovník súčasného slovenského jazyka a-g*, s. 810.)

<sup>54</sup> FUCHS, E. *Hermeneutik*, s. 47.

<sup>55</sup> "Haec nisi certitudo adsit quolibet humano iudicio et superior et validior, frustra Scripturae auctoritas vel argumentis muniatur, vel ecclesiae consensu stabiliatur, vel aliis praesidiis confirmabitur: siquidem nisi hoc iacto fundamento, suspensa semper manet. ...ad salvificam Dei cognitionem Scriptura satisfaciet, ubi interiori Spiritus sancti persuasione fundata fuerit eius certitudo." (CALVIN, I. *Institutio Christianae Religionis I*, s. 62, 69.)

## Rozum a Duch Boží

Okrem poznania "ducha Písma" má kresťanský teológ možnosť - a povinnosť - nechať sa viesť Duchom Božím. (Toto nie je kritérium len pre teológov, ako nejakú vyššiu kastu, ale pre každého kresťana.<sup>56</sup>) CALVIN učí, že "...kresťanská filozofia ... prikazuje podriadiť sa Duchu Svätému..."<sup>57</sup> Aj keď pre CALVINA pojem "filozofia" neznamenała to, čo pre nás dnes, išlo mu o celý kresťanský svetonázor vrátane prirodzeného poznania. Tým skôr je dôležité jeho zdôraznenie, že toto celé má byť podriadené Duchu Svätému. Ak sa znovu obrátíme k WESLEYMU (ktorý síce sám seba nazýval *homo unius libri*,<sup>58</sup> ale neustále študoval literatúru a písal) ako počiatku distinkívnych dôrazov evanjelikálnej teológie, nájdeme u neho dôležité učenie o "vnímateľnej inšpirácii" (*perceptible inspiration*) Ducha Svätého. Hoci sa WESLEY často a účinne bránil obvineniam z entuziazmu (čo sa vtedy rovnalo obvineniu z iracionality a chiliaizmu) a tvrdil, že pôsobenie Ducha v metodizme je len také, ako v každom kresťanovi, nemohol súhlasiť s tým, že by pôsobenie Ducha Svätého malo byť nevnímateľné.<sup>59</sup> Pokoj, radosť a láska sú ničím, ak nie sú vnímateľné v ľudskej skúsenosti.

Teológ si nemôže dovoliť vzťahnúť toto vnímateľné pôsobenie Ducha len na *náboženské* zážitky, a teologické myslenie separované od všetkého "svetského". Klasická kresťanská teológia učí o pôsobení Ducha Svätého v stvorení a v múdrosti celého ľudstva (aj keď táto múdrosť na spásu nepostačuje). CYRIL JERUZALEMSKÝ (asi 315-386) ho nazýva "Duchom, ktorý posväčuje každú rozumnú prirodzenosť"<sup>60</sup> a AKVINSKÝ podobne veril, že mnohé pohanské národy mali zjavenie o Kristovi.<sup>61</sup> Reformátori položili hlavný dôraz na neschopnosť prirodzeného človeka rozumieť veciam Ducha Božieho a na jeho zjavenie v Písme,<sup>62</sup> ale neskôr aj luteránski aj reformovaní

<sup>56</sup> o[soi ga.r pneu,mati qeou/ a;gontai( ou-toi ui`oi. qeou/ eivsinÁ (Rim 8,14)á

<sup>57</sup> "...Christiana philosophia... Spiritui Sancto subiici ac subiugari iubet..." (CALVIN, I. *Institutio Christianae Religionis I*, s. 445)

<sup>58</sup> WESLEY, J. *A Plain Account of Christian Perfection*. In: *The Master Christian Library*, nestránkované.

<sup>59</sup> Therefore the distinguishing doctrines on which I do insist in all my writings, and in all my preaching, will lie in a very narrow compass. You sum them all up in perceptible inspiration. For this I earnestly contend; and so do all who are called Methodist Preachers. (WESLEY, J. *Works XII*, s. 70.)

<sup>60</sup> S. CYRIL *Catechetical Lectures XVI*. In: SCHAFF, P. - WACE, H. *Nicene and Post-Nicene Fathers* 7, s. 123.

<sup>61</sup> "...multis gentiliū facta fuit revelatio de Christo" (AQUINO, T. *Summa Theologiae* IIa-IIae q.2 a.7 ad 3)

<sup>62</sup> O. WEBER hovorí, že ale nie bez dôvodu sa z ich diel neskôr argumentovalo v prospech *theologia naturalis*. (WEBER, O. *Grundlagen der Dogmatik I*, s. 221.)

dogmatici uznávali doktrínu o *revelatio generalis* a o *theologia naturalis*,<sup>63</sup> čo vyjadrovalo ich presvedčenie, že Boh sa v nejakej miere zjavuje všetkým ľuďom. Charles HODGE (1797-1878) na základe biblických textov charakterizuje Ducha ako "prameň všetkého intelektuálneho života"<sup>64</sup> a vplyvný evanjelikálny autor A. W. TOZER (1897-1963) napísal:

Je mojím presvedčením (a v tomto mi nebude vadit', ak ma nikto nebude nasledovať), že každá dobrá a krásna vec, ktorú človek na svete vyprodukoval, je výsledkom jeho defektnej a hriechom blokovanej reakcie na stvoriteľský hlas znejúci nad zemou. Morálni filozofi, ktorí snivali svoje veľkolepé sny o cnosti, náboženský myslitelia, ktorí špekulovali o Bohu a nesmrteľnosti, básnici a umelci, ktorí vytvorili z obyčajného materiálu čistú a trvalú krásu: ako to môžeme vysvetliť?<sup>65</sup>

Teológ, ktorý študuje filozofiu, urobí dobre, keď si uvedomí, že aj na pochopenie sekulárnych diel potrebuje Ducha Svätého. Ak študuje filozofiu, môže počítať s takým pôsobením Ducha, ktorým sa prejavuje Božie vedenie jeho myslenia. Pravda, vyžaduje to viac, ako len pasívne čakanie:

Pri hľadaní Božej vôle naozaj ide o myslenie, ktoré je používaním 'Kristovej mysle' (1K 2,16b), je to 'myslenie pre Bohom', myslenie v modlitbe. Je predmetom modlitebného zápasu, a nie len hľadania myšlienkovvej orientácie.<sup>66</sup>

Pre niektorých kresťanov môže byť "vnímanie Ducha nad filozofickým textom" dosť radikálna myšlienka, ale čo iné je zmyslom Kristovho panstva nad všetkými mocnosťami?

### ***Pneumagomenické použitie filozofie***

Teraz môžem odpovedať na otázku, či vzťah medzi teológiou a filozofiou má byť integrácia, alebo separácia. Ak dôsledne uplatníme zásadu *vnímateľného pôsobenia* Ducha Svätého, odpoveď musí znieť: *Podľa toho, ako vedie on*. Ak sa odvážim odvodiť nový pojem z Rim 8,14 (pneu,mati qeou/

---

<sup>63</sup> WEBER, O. *Grundlagen der Dogmatik I*, s. 220.

<sup>64</sup> HODGE, C. *Systematic theology I*, s. 530.

<sup>65</sup> TOZER, A. W. *The Pursuit of God*, s. 79.

<sup>66</sup> MASARIK, A. *Spoznávanie Božej vôle v pavlovských listoch*. s. 89.

a;gontai), tak by som takéto štúdium nazval *pneumagomenické* - Duchom riadené.<sup>67</sup>

To prirodzene zároveň znamená, že v zásade nevieme povedať, ako presne u koho bude vyzeráť. Pod vedením Ducha sa môže stať, že vyjadrenie tej istej veci bude v jednom prípade "filozofické", v inom "teologické" - rozhodujúce tu nie sú pojmy, integrácia, či separácia, ale to, či cez tu hovorí Boh svoje slovo, keďže "v teológii sa ujíma slova Boh".<sup>68</sup> Kto môže Bohu predpísať, ako má hovoriť?

### Od negatívneho postoja k pozitívnemu použitiu

Vo filozofii vždy ide "...o ľudskú múdrosť, ktorou teológia nepohrda ani ju nezavrhuje, ale zameriava sa na Božiu múdrosť, ktorá je obsiahnutá v Písme."<sup>69</sup> Ak sme dospeli k riešeniu problému *ako* sa filozofiou zaoberať, povedzme si niekoľko dôvodov, *prečo* by to malo byť pre teológa dôležité a zaujímavé.

### Filozofia ako hľadanie pravdy

Disjunkcia "jedine Kristus, alebo nihilizmus"<sup>70</sup> môže na prvý pohľad vyzeráť veľmi presvedčivo, keďže Kristus musí naozaj vládnuť nad všetkým. Neprotirečí jej však len filozof JASPERS (1883-1969), ale aj evanjelický teológ THIELICKE: "Aj v pochybenej snahe o poslušnosť a lásku sa vždy ukazuje to ľudské a to, čo je viazané na *imago dei* v človeku, práve tak, ako sa v uctievaní modiel prezrádza spomienka na Stvoriteľa, aj keď oboje - cieľ aj Boh - sú hľadané nesprávnym smerom".<sup>71</sup> Vo filozofii sa tieto stopy prejavujú a teológ práve preto, že je teológom, by ich mal vedieť rozpoznať. Ak teológ vidí vo filozofii, či filozofoch len nepriateľov viery, a teda svojich osobných nepriateľov, sotva je možné presvedčiť ho, aby filozofiu neštudoval s odporom. Preto je potrebné ukázať, že filozofia nepredstavuje len uzavretý svetonázor, ale aj hľadanie v zmysle jednej z definícií: "Filozofia je tá centrálna životná forma a životný postoj, ktorý človeka charakterizuje hľadaním a nasledovaním

<sup>67</sup> Odvođené pomocou pasívneho tvaru particípiá slova a;gw - avgo,menoj. Aktívny tvar sa používa v slovenčine v slovách „pedagogický“ alebo „demagogický“ s významom „niekoho viesť“. Keďže nejde o aktívne vedenie s označením vedeného objektu v prvej časti slova, ale o „vedenie Duchom“, treba použiť pasívny tvar.

<sup>68</sup> WALDENFELS, H. *Kontextová fundamentální teologie*. s. 37.

<sup>69</sup> LIGUŠ, J. *Propedeutické systematicko-teologické reflexie o kresťanskej viere v Boha*, s. 17-18.

<sup>70</sup> JASPERS, K. *Filozofická víra*, s. 9.

<sup>71</sup> THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 403.

(gr. *filia*) múdrosti (gr. *sofia*) ako najvyššieho hodnotového merítka."<sup>72</sup> Asi však nie je možné tvrdiť, že každý, kto sa zaoberá filozofiou, bytostne hľadá pravdu, podobne ako neplatí, že každý, kto študuje teológiu hľadá alebo pozná Boha.

Filozof má víziu a podobne aj básnik, ale žiadny z nich nemá pamäť. Kazateľ Evanjelia má aj víziu aj pamäť a uvedomuje si, že medzi Bohom a človekom je priepasť.<sup>73</sup> ...Je oveľa uspokojivejšie počúvať filozofa, ako kazateľa Evanjelia, pretože ten druhý hovorí pichľavé a urážlivé reči od Boha (*gibes and the cuts of God*), ktoré prenikajú priamo tam v človeku, kde nenávidí odhalenie priepasti medzi človekom a Bohom.<sup>74</sup>

Napriek tomu je tu možnosť získať pozitívnu skúsenosť s principiálnou otvorenosťou filozofie voči teológii, keďže to vyplýva minimálne z jednej jej definície, ktorú som vyššie citoval. Ak platí, že "...teológia je náuka o Božom vzťahu k človekovi..." a tiež, že to je "...veriace myslenie o Bohu, ktorý sa ukazoval ľuďom, hovoril k nim, zjavoval sa im",<sup>75</sup> tak je prirodzené, že teológ by mal byť motivovaný týmto Božím vzťahom a Božím konaním aj k filozoficky presvedčenému človekovi a pokúsiť sa komunikovať mu Božie slovo.

### ***Filozofia pre pochopenie teológie***

Ďalšou motiváciou pre teológa by mal byť fakt, že pochopenie teológie je závislé na poznaní filozofie, pretože systematická teológia od začiatku (apologeticky) odpovedala na otázky filozofie, pričom sa pokúšala používať pojmy často prevzaté z filozofie,<sup>76</sup> ako aj jej metódy argumentácie. "Aby sme rozumeli základným formuláciám kresťanskej viery a mohli s porozumením čítať veľkých teológov, potrebujeme niečo vedieť z filozofie."<sup>77</sup> je niekedy až príliš neprijemná pravda pre teológa, ktorý by chcel vystačiť len s Bibliou a jej historickým pozadím. HARNACK vyhlásil, že "vybudovanie dogmatického kresťanstva je dielom gréckeho ducha na pôde evanjelia"<sup>78</sup> a pochopením kresťanských dogiem kresťanská teológia začína.

---

<sup>72</sup> WALDENFELS, H. *Kontextová fundamentální teologie*. s. 85.

<sup>73</sup> CHAMBERS, O. *Biblical ethics*. In: *The Complete Works of Oswald Chambers*, s. 106.

<sup>74</sup> CHAMBERS, O. *The Psychology of Redemption*. In: *The Complete Works of Oswald Chambers*, s. 1098.

<sup>75</sup> LIGUŠ, J. *Propedeutické systematicko-teologické reflexie o kresťanskej viere v Bohu*, s. 29.

<sup>76</sup> "Treba si však pozorne všimnúť špecifický význam, ktorý takéto filozofické pojmy dostali, keď boli použité v kresťanskom učení." (PELIKAN, J. *The Christian Tradition II*, s. 36.)

<sup>77</sup> ALLEN, D. *Filosofie jako brána k teologii*, s. i.

<sup>78</sup> von HARNACK, A. *History of Dogma I*, s. 17.

### *Apologetické využitie filozofie*

R.C. SPROUL súčasný americký evanjelikálny teológ, o kvalifikácii misionára napísal: "Nestačí, aby sme jednoducho poznali obsah evanjelia. Je takisto dôležité, aby sme rozumeli spoločnosti, v ktorej pôsobíme ako misionári."<sup>79</sup> V ďalšom sa okrem iného zaoberá vládnúcimi filozofickými postojmi v USA: sekularizmom, existencializmom, filozofickým humanizmom, pragmatizmom, pozitívizmom, pluralizmom a hedonizmom. Najprv musí vedieť, či nejakému všeobecnému ne-kresťanskému názoru sám implicitne nepodlieha, čo však zistí až pri štúdiu.<sup>80</sup>

Excelentným príkladom apologetického využitia filozofie je C. S. LEWIS (1898-1963), ktorý okrem teologicko-filozofických článkov napísal viacero alegorických diel, v ktorých na veľmi zaujímavom fabulovaných príbehoch ukazuje ťažkosti a absurdity populárnych filozofických názorov. Pre teológa je veľmi zaujímavá jeho paralela k BUNYANOVU *Pilgrim's Progress* ("Cesta pútnika"), ktorú LEWIS nazval *Pilgrim's Regress* ("Návrat pútnika", alebo "Úpadok pútnika").<sup>81</sup> Správca pozostalosti C. S. LEWISA, Walter HOOPER, sa vyjadril, že kniha *The Abolition of Man* ("Odstránenie človeka") "je najdokonalejšie zdôvodnená obhajoba prirodzeného zákona, akú som kedy videl, alebo by som veril, že jestvuje."<sup>82</sup>

V oblasti teologicko-filozofickej apologetiky publikovalo a stále publikuje veľa dobre informovaných autorov, ktorých by mal teológ poznať nielen z pracovne-misijného záujmu, ale aj kvôli upevneniu svojej vlastnej viery na poli jej racionálnych formulácií.

Záverom by som chcel zdôrazniť, že nejestvuje „jedno správne riešenie“ vzťahu teológia – filozofia. Každý teológ (a každý kresťan) musí v celom svojom myslení – nielen nad Písmom – sledovať vedenie Svätého Ducha.

---

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

---

<sup>79</sup> SPROUL, R. C. *Lifeviews*, s. 20.

<sup>80</sup> "Nemôžeme sa chrániť pred filozofiou, ak ju nepoznáme. (We cannot properly beware of philosophy unless we be aware of philosophy.) Analogicky v medicíne platí, že ten človek najskôr chytí nejakú nemoc, ktorý proti nej nemá žiadnu ochranu." (GEISLER, N. *Christian Apologetics Journal*. 1999:2, s. 17.)

<sup>81</sup> LEWIS, C.S. *The Pilgrim's Regress*. Glasgow : Collins, 1990.

<sup>82</sup> LEWIS, C.S. *The Abolition of Man*. Glasgow : Collins, 1987. (prebal - zadná strana)

## Úloha chariziem Ducha Svätého v Novej zmluve a v prvotnej cirkvi

Imrich Peres

### THE ROLE OF GIFTS OF HOLY SPIRIT IN THE NEW TESTAMENT AND IN THE EARLY CHURCH

*The essay deals with the problem of charismas in the time of the early church in the first two centuries. It is starting from the fact that charismas meant a given unity of spiritual gifts, also it was different in its manifestations. These had to mean returns and benediction for the church to be born, however due to the human factors it brought many anxieties and discord. For this reason it was important to hold the apostles of these charismas within the bounds. The charismas were connected with the effect of Holy Spirit, also there was a danger of getting involved with human imitations and the desire of being superior. For this reason it was important to create a new charisma for examining the spirits (DIAKRISIS TON PNEUMATON). Later this task was taken over by the groups of apostles and synods. This way the function of leading (KYBERNESIS) and democratic decision of the synods got a leading role. The emphasis was not given to the charismas, but to the common building of the church and life in love.*

### Úvod

Dnes sa túži po obnove cirkvi. V cirkvi i mimo nej sa vyrábajú rôzne recepty, ako cirkev oživiť. Ponúkajú sa rozličné metódy organizačné, aranžérske alebo aj menežérske. Tieto akoby zospodu, ľudským spôsobom, chceli by ponúkať a kreovať život. Vieme, že cirkev žije organizačne i duchovne. Obe stránky prejavov cirkvi sú potrebné a nemalo by sa nič ani bagatelizovať, ani zanedbávať či vzájomne voči sebe využívať, prípadne zneužívať. Naším presvedčením však je, že pravý život cirkvi a jeho obnova závisí od pôsobenia Ducha svätého, ktorý sám je tvorcom a darcom života. Jeho prejavy v cirkvi majú svoju formu, náplň, intenzitu i čas. Jednou z týchto zložiek sú aj tzv. *charizmy* alebo (podľa dávnejšieho zaužívania) charizmata, ktoré sa uplatňujú v živote a službe cirkvi. Nie ony zaručujú jej život a samy osebe nemôžu byť zmyslom cirkevného života. Avšak ako prejavy Ducha sú *dynamickými živlami*, ktorými sa dá merať intenzita Ducha a uspôsobenosť cirkvi na službu našim bližným a byť na slávu nášho Pána ako Hlavy cirkvi.



Avšak z cirkevnej praxe sa vie, že charizmy niekde a niekedy prinášajú nielen požehnanie a duchovnú obrodu, ale zvlášť v nesprávnom ich hľadaní, užívaní a favorizovanom či jednostrannom zdôrazňovaní môžu vyvolávať roztržky a rozbíjať spoločenstvá. Tak tomu bolo napr. aj v korintskom zbore alebo aj na iných miesta prvotnej cirkvi. Preto Nový zákon reálne referuje o týchto zjavoch: odhaľuje pozadie vzniku a uplatnenia sa chariziem, popisuje ich mnohorakosť a účel k budovaniu cirkvi Kristovej, avšak upozorňuje aj na kritické či konfliktné prípady,<sup>1</sup> keď jednostranné alebo nesprávne zdôrazňovanie a užívanie chariziem ohrozovalo jednotu cirkvi a vyvolávalo v cirkevných zboroch znechutenie.

Asi ani dnes nie je situácia iná. Keďže sme vystavení podobným zjavom, ktoré sa

v našich cirkvách objavujú buď očividne alebo niekde len v zákulisí, analyzujme teda otázku chariziem na báze biblických textov a ich teologického definovania, aby ich svedectvo usmernilo aj nás a pomohlo nám v obnove cirkvi a správneho zintenzívnenia duchovného života a služby.

### 1. Jazyková a teologická definícia biblického výrazu „charizma“

Čo sa týka výrazu charizma (ca'risma), môžeme konštatovať, že v klasickej gréčtine sa tento výraz nenachádza, a nieto ho ani v gréckom Starom zákone (LXX), ani v helenizme, ba aj v Novom zákone sa objavuje iba u Pavla a v spisoch jemu blízkych. Ved' asi zo 150 výskytov slova ca,rij, s ktorým ca'risma úzko súvisí, sa asi na 100 miestach vyskytuje v Corpus Paulinum.<sup>2</sup> Preto sa môže predpokladať, že tento výraz uviedol do kresťanskej teológie práve on.<sup>3</sup> Platí to aj v prípade, že tu a tam sa v mimokanonickej literatúre<sup>4</sup> a dvakrát aj u Filóna<sup>5</sup> síce vyskytuje, no iba v niekoľko prípadoch so zvláštnym významom zoslania blahodárnych činov alebo poskytovania zvláštnej božej/božskej milosti.<sup>6</sup> Neznamená to

<sup>1</sup> KÄSEMANN, Ernst *Kirchliche Konflikte I*, Göttingen 1982, s. 39nn.

<sup>2</sup> KLAUCK, Hans-Josef, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt, Kirche bei Paulus* Freiburg-Basel-Wien 1992, s. 84.

<sup>3</sup> FRIEDRICH, Gerhard, *Das Amt im Neuen Testament*, in: J. H. FRIEDRICH (Hrsg.), *Auf das Wort kommt es an*, GA zum 70. Geburtstag, Göttingen 1978, s. 423.

<sup>4</sup> *Sir* 7,33; 38,30; *OdSal* 11,12; *OrSib* 2,54

<sup>5</sup> Filón, *Leg. all.* 3,78.

<sup>6</sup> Vid' napr. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin-New York 1988, 1753.

však, že napr. v Starom zákone neboli ľudia a obdarovania, ktoré sa podobali charizmám,<sup>7</sup> alebo ktoré svedčia a mimoriadnych schopnostiach niektorých karizmatických vodcov (napr. Mojžiš, Samson, Gedeon) alebo prorokov, ktorých nutkal Boží duch a vďaka tomu vykonali mnohé mocné činy alebo v mene Božom smelo konali v boji, v reči alebo v správe krajiny. Podobne aj svet pohanských hrdinov – zvlášť gréckych – prezrádza, že boli medzi nimi aj takí, ktorí vynikali zvláštnymi schopnosťami, napomáhal im niektorý boh alebo božstvo a svoje poslanie prežívali vo vedomí mimoriadnej sily, čo mohli prezentovať takisto v mocných činoch v boji, v reči alebo v uzdravovaní, len ich nevolali charizmatikmi, ale božími/božskými mužmi (qei-oj avnh,r) a získavali slávu heróov.<sup>8</sup>

V Novej zmluve tento výraz preferuje apoštol Pavel. Za základ mu slúžil pojem *ca,rij*, čo preň znamenal širší okruh významov: dar, odplata, výplata, cena, vďaka, zisk, žold, „prémium“, ale aj pôvab, láskavosť, príjemnosť, priazeň, milosť. Ako zvláštnejšie špecifikum týchto významov vytvoril slovný priestor a skonkretizoval Božiu milosť udeľovanú v daroch a zvláštnych schopnostiach vo význame *ca´,risma* a v množnom čísle ako *ca´,rismata*: zvláštne obdarovanie, dar milosti, Boží milostivý dar, ktorý sa u obdarovaného jedinca prejavil vo zvláštnych schopnostiach a mimoriadnych činoch, ktoré by sa bez tohto obdarovania neboli mohli udiť. Pavel tento výraz variuje aj s pričlenením duchovný dar (*ca´,risma pneumatiko,n*), Boží dar (*ca´,risma tou/ qeou/ô*) atď. V cirkevnej praxi u Pavla a potom aj v neskoršej apoštolskej dobe sa k odovzdávaniu takýchto darov užívalo vzkladanie rúk (1Tim 4,14; 2Tim 1,6), čo v čoraz viac chierarchizovanej sa cirkvi sa žiadalo duchovné dary a uvádzanie do úradu konať inštalácie, ceremoniálne, a dať mu tak charakter akéhosi pátosu či nádych tajomného, nadľudského diania.

Gerhard FRIEDRICH zdôrazňuje, že u Pavla, pre ktorého je výraz *ca,risma* najcharakteristickejší, sa pod týmto pojmom nemyslí na nejakú habituálnu ľudskú schopnosť alebo vlastníctvo/vlastnosť, ktorou disponuje obdarované individuum, ale myslí sa v prvom rade na *službu*, ktorá vedie

<sup>7</sup> Por. napr. HERMANN, Siegfried, Zwischen Intellekt und Charisma, in: D.R.DANIELS-U.GLESSMER-M.RÖSEL (Hg.), *Ernten, was man sät*, FS K.Koch, Neukirchen-Vluyn 1991, ss.145-159.

<sup>8</sup> GÁBRIŠ, Karol, *Charizmatické zjavy pri budovaní cirkvi*, in: *Křestánská Revue* 40 (1973), s. 131.

k všeobecnému úžitku (1Kor 12,7), k budovaniu zboru (1Kor 14,12.26) a na pôsobenie, ktorým sa prisluguje iným (1Kor 12,5).<sup>9</sup>

U Pavla však charizmy idú ešte hlbšie a netýkajú sa iba služby jednotlivcov alebo úžitku zboru, čo by spadalo čisto iba do sféry *ekleziologického* chápania cirkevnej služby a jej prejavov. Charizmy u Pavla – rozvádzajú d'alej myšlienky Gerharda FRIEDRICH<sup>10</sup> – majú aj charakter *eschatologický*. Na jednej strane cirkev a jej služby nemajú byť inštitúciou na večné časy, a ani charizmy nemajú takúto záruku. Priestor a čas cirkvi i jej chariziem je určený historickými medzníkmi v čase medzi vzkriesením a parúziou Ježiša Krista. Avšak na druhej strane tento čas je časom príhodným, časom spásy, časom zvesti evanjelia podľa Pánovho nariadenia (Mk 16,15; Sk 10,42) a prípravou nevesty na príchod nebeského Ženícha (Zj 22,17). Charizmy sú darmi tohto času spásy a znameniami prítomnosti veku budúceho v tomto svete. Sprítomňujú tak eschatologické veličiny a prezentujú nádej eschatologického očakávania. Sú dané cirkvi preto, aby sa nimi posilňovala, potešovala, učila i napomínala a tak túžobne očakávala príchod svojho Pána. A keďže čas eschatologického naplnenia sa už započal, cirkev a svet ide v ústrety tomuto cieľu. Zatiaľ sa však môže tešiť z jeho mocných prejavov, ktoré On dáva a ktorými sa v jej kruhu – aj ako eschatologický Pán – sprítomňuje. Pri parúzii a zjednotení cirkvi s Pánom sa charizmy – dnes ešte potrebné v službe cirkvi – stanú však nepotrebnými. Skončí ich funkčnosť a cieľ, preto padnú (pi,ptw: 1Kor 13,8-10) a zaniknú (pau,sontai = pau,w: utíšiť sa, prestať, spočinúť, zaspať).<sup>11</sup> Zostane nanajvýš iba úloha: chváliť a uctievať Pána v horúcej láske k nemu (1Kor 13,8.13), ktorá navždy zostáva (me,nw). To už však

---

<sup>9</sup> G. FRIEDRICH, *Das Amt im Neuen Testament*, 423-424.

<sup>10</sup> G. FRIEDRICH, *Das Amt im Neuen Testament*, 424.

<sup>11</sup> Tento výraz pau,w sa často používa o usnutí a odpočívani mŕtvych kresťanov na náhrobných nápisocho v katakombách: por. napr. A. STUIBER (Hrsg.), *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst*, Bonn 1957; M. C. KAUFFMANN, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums. Beiträge zur Vita-Beata-Vorstellung der römischen Kaiserzeit mit besonderer Berücksichtigung der christlichen Jenseitshoffnungen*, Mainz 1990; M. C. KAUFMANN *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau 1917; J. P. KIRSCH, *Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften*, Köln 1897.

bude kráľovstvo Božie, ktoré ako posledná realita prinesie dokonalosť a naplnenie všetkých túžob a snáh cirkvi.<sup>12</sup>

## 2. Jednota a pluralita chariziem v Novom zákone

Úvodom môžeme konštatovať, že charizmy obsahujú pomerne bohatú pluralitu. To sa prejavuje napr. v tom, že:

1. Charizmy sú dary, ktoré sú určené službe a životu kresťanov, preto vystupujú vo svojej rozmanitosti, ako je rozmanitý aj sám cirkevný život a služba evanjelia vo svete.

2. Pluralita chariziem je daná aj tým, že sa o ňu uchádzajú mnohí veriaci ochotní slúžiť Pánu a jeho cirkvi a už rôznorodým pozadím či mnohorakou prirodzenosťou týchto služobníkov sa nutne pluralizuje aj ich dar.

3. Charizmy sa môžu chápať nielen ako trvanlivé prejavy Ducha, ale – zvlášť v prípade dynamických darov, ako je napr. dar uzdravovania - aj ako konkrétne zásahy Pána do života kresťanov, cirkvi a sveta. Preto aj ich výskyt a uplatnenie môže prezrádzať rozmanitosť v ich situačnom výbere a aplikácii.

Samozrejme, aj napriek tomu, že charizmy ako také sú bohaté duchovné dary s rôznymi prejavmi a účinkami v realizácii plnosti Ducha, majú aj niekoľko *spoločných rysov*,<sup>13</sup> ktoré môžeme zhrnúť takto:

1. Charizmy – aj keď sú rôzne – pochádzajú od jedného darcu, ktorý je *jeden Duch, jeden Pán a jeden ten istý Boh*, ktorý pôsobí všetko vo všetkých (1Kor 12,2-4.11) a každému rozdeľuje duchovné dary osve, ako chce.<sup>14</sup>

2. V Novom zákone sa zdôrazňuje, že *v popredí nestojí jednotlivý charizmatik*, ktorý vďaka svojej mimoriadnosti či extravagantnosti bol by si niečím vyslúžil nárok na niektorý mimoriadny dar. Dôraz sa kladie na vlastný dar a službu, ktorá je potrebná pre život zboru a má slúžiť na

---

<sup>12</sup> SOUČEK, Josef B, *Theologie apoštola Pavla*, Praha 1978, s. 108-109.

<sup>13</sup> Por. napr. SÁZAVA, Zdeněk, *Padesát novozákonních záhad*, Praha 1981, s. 112-113.

<sup>14</sup> E. SCHWEIZER, Gottesdienst im Neuen Testament und Kirchenbau heute, in: *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Zürich 1970, s. 255.

budovanie spoločenstva,<sup>15</sup> nie na oslavu a povýšenie niektorého charizmatika.

3. Za *merítka* darov a služby sa kladie *jedine Kristus*. Preto aj novozákonná pneumatológia je christocentricky orientovaná, ako je christocentricky orientovaná aj letničná udalosť v Jeruzaleme v Sk 2, kde aj po obdržaní Ducha a glosolalických prejavoch apoštolov základom apoštolskej kázne je a zostáva christocentrické kérygma, ktoré sa dovoľáva Ježiša Krista ukrižovaného a vzkrieseného.

4. V prípade, ak si obdarovaný charizmatik svojho daru neváži, zneužíva ho alebo ním nesprávne operuje, *môže darca svoj dar odobrať*, keďže už neslúži ako zdroj milosti, ale ako zámienka povyšovania sa, rozbroja alebo nehodnosti. V takomto prípade namiesto požehnania prináša charizma nekompromisný súd.

5. Nový zákon zdôrazňuje, že charizmy sa dávajú nie na osobnú oslavu či parádu, ale k službe. Teda *každá charizma je spojená s Pánom a s úkolom*, ktorý charizmatik od Pána prijíma a k čomu prijíma aj dar niektorej charizmy. Preto každá charizmy úzko súvisí s daným konkrétnym poverením, a môže sa stať, že v prípade ukončenia poverenia sa aj k nemu pridaná charizma uspi a prestane fungovať.

6. Tým najsprávnejším pojítkom a regulačnou či hýbnou silou všetkých chariziem je *láska* (avgaph), ktorá vie najdokonalejšie spojiť všetko a zosúradiť aj tie najrozličnejšie charizmy do harmonického fungovania (Kol 3,14).

V tejto kapitole môžeme ešte spomenúť, že podľa Pavla je možné sa o charizmy uchádzať. Podľa jeho formulácie kresťania môžu za duchovné dary nižšie i tie najvyššie (ta, carismata ta mei, zona) „horliť“ (zhlo,ów), „usilovať sa“ alebo sa o ne „snažiť“ (diw,kw) (1Kor 14,1; 1Kor 12,31). Uvedené grécke výrazy zhlo,ów a diw,kw prezrádzajú ľudskú stránku prístupu k charizmám, čo otvára možnosť *aktívne participovať* na ich získaní a užívaní. Samozrejme mobilizácia chariziem a túžba po nich ešte neznamená aj ich automatické získanie a ovládanie. To je výlučná právomoc Pána. Avšak prehnaný entuziazmus<sup>16</sup> či i len ľudská urgencia

---

<sup>15</sup> SULLIVAN, , Francis A, *Charizmy a charizmatická obnova*, Bratislava 1998, s. 24.

<sup>16</sup> Entuziazmus ako taký nebol vždy automaticky na zavrnutie, veď aj apoštol Pavel sa k niektorým entuziastickým prvkom v cirkevnom živote a službe staval pozitívne, i keď bol v tomto smere obýčajne opatrný. U. LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, s. 262.310.

môže vnieť do chariziem a ich umelého navodenia také ľudské momenty, ktoré nakoniec môžu zvrátiť požehnanie chariziem a viesť ich vyvolávača k imitácii charizmatických prejavov alebo priamo k ich falšovaniu, teda výrobe *pseudochariziem*. Snáď práve o takýchto *pseudocharizmatikoch*, ktorí Ježišovi hovorili „Pane, Pane!“ a chceli dokázať, že v Jeho mene prorokovali (profhteu,w), vyhánali démonov (daimonia ev°kba,llw) a činili zázračné činy (duna,meij polla,j poie,w), hovorí Ježišovo napomenutie: „Nikdy som vás nepoznal. Odíďte odo mňa, páchatelia neprávosti“ (Mt 7,21-22).

Pod touto hrozbou sa teda neoplatí charizmy křčovite naháňať alebo hoci aj tým najúprimnejším ľudským pričinením ich umele imitovať. Takýto praktikant prípadne môže dopadnúť ako siedmi synovia istého veľkňaza Skevu zo Sk 19,13-16, keď ako potulní židovskí zaklínači si v mene Pánovom zahrávali s exorcizmom; zlý duch sa však na nich oboril, a dvoch z nich tak doriadil, že museli ujsť nahí a dorážaní. Tento odstrašujúci príbeh prezrádza, že ako napr. v Starom zákone sa zneužívalo proroctvo na falošné výjavy<sup>17</sup>, aj v prvotnej cirkvi mohli byť takého prípady zneužívania chariziem, proti ktorým sa bolo treba brániť, a že imitácia chariziem a charizmatikov sa nevyplácala.

### 3. Charizmy, pneumatika a prejavy Ducha svätého

Uviedli sme už, že je to apoštol Pavel, ktorý uviedol do cirkvi pojmy *ca'risma* a *ca'rismata*. Niektorí teológovia snažia sa dosť presne určiť ich rozdiel a uvádzajú, že zatiaľ čo výraz *ca'risma* je prejavom Ducha vo forme jemnejšej, označenie *ca'rismata* je pojem, ktorý obsahuje prejavy extrémnejšie, extatickejšie<sup>18</sup> a pravdepodobne aj emocionálne mohutnejšie, akým je glosolalia alebo dynamická reč prorocká.<sup>19</sup>

Okrem výrazu *ca'risma* alebo *ca'rismata* užíva apoštol Pavel aj pojem pneumatika, (Rim 15,27; 1Kor 2.13; 9,11). Ide pravdepodobne o synonymný výraz, ktorým chcel vyjadriť ten istý zjav: špeciálne poslanie

<sup>17</sup> Vid' napr. K. HARMS, *Die falschen Propheten*, Göttingen 1947.

<sup>18</sup> KLAUCK, Hans-Josef, Von Cassandra bis zur Gnosis. Im Umfeld der frühchristlichen Glossolalie, . Im Umfeld der frühchristlichen Glossolalie, *ThQ* 179 (1999), 289-312 = Hans-Josef KLAUCK, *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum*, WUNT 152, Mohr Siebeck: Tübingen 2003, s. 119-144

<sup>19</sup> CONZELMANN, Hans, *ca'risma*, in: *ThWNT* 9 (1973), 395.

v službe vo zbore a prejavy moci Ducha svätého, opierajúce sa o schopnosti jednotlivých obdarovaných a ich poverenie (Rim 12,6; 1Kor 12,4.9.28.30.31), i keď pri pozornom čítaní uvedených textov môžeme mať dojem, že ide iba o duchovné veci ako také, i keď špeciálne. Okrem toho sa v Pavlovej cirkevnej praxi uplatňovali aj označenia na pôsobenie Ducha svätého v služba ako diakoni, ai (služby/činy lásky) a evnergh, mata (mocné skutky, mocné prejavy). Je však otázkou, nakoľko sa majú miešať s charizmami alebo sú zvláštnou skupinou vo výčte duchovných darov a milostivých skutkov Božích. Možno, že ide iba o rétorickú aplikáciu a nemusia tvoriť zvláštne skupiny.<sup>20</sup> Veď aj keď by sa ľudsky delili, tvoria prejavy toho istého Ducha, ktorý rôznorakým spôsobom spája všetko v jednotu cirkvi Kristovej, čo platí aj o jej službe.

V Novom zákone sa zoznam či dokonca akýsi katalóg chariziem ako obdarovaní a mocných činov Ducha svätého nachádza na niekoľkých miestach, a to najmarkantnejšie v 1Kor 12,8-11; 1Kor 12,28 a 1Kor 12,29-30. Okrem toho sa nachádzajú aj akési podrobnejšie popisy niektorých zvláštnejších chariziem u Pavla:<sup>21</sup> 1Kor 13 (o láske, múdrosti, proroctvách a jazykoch); 1Kor 14 (o glosolalii) a Rim 12,3-8 (o praktickejších a jednoduchších, nenáročnejších daroch). V deuteropavlovských spisoch dominuje výpočet charizmatického úradu v Ef 4,11 (o apoštoloch, prorokoch, evanjelistoch, pastieroch a učiteľoch). Uveďme teraz Pavlove katalógy ich v poradí:

### **1Kor 12,8-11**

Slovo múdrosti

Slovo poznania

Sila viery

Dary uzdravovania/exorcizmu

Schopnosť konať divy

prorokovať

dar rozlišovania duchov

druhy jazykov/glosolalia

---

<sup>20</sup> H. CONZELMANN, ca' risma, in: *ThWNT* 9 (1973), 396.

<sup>21</sup> H.-J. KLAUCK, Mit Engelzungen? Vom Charisma der verständlichen Rede in 1Kor 14, *ZThK* 97 (2000), s. 276-299 = Hans-Josef KLAUCK, *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum*, WUNT 152, Mohr Siebeck: Tübingen 2003, s. 145-167.

schopnosť vykladať jazyky/glosolaliu

### **1Kor 12,28**

apoštolovia  
 proroci  
 učítelia  
 mocné činy/exorcizmus  
 dary uzdravovať  
 dar pomáhať  
 dar spravovať/viesť/kybernetika  
 druhy jazykov/glosolalia

### **1Kor 12,29-30**

Apoštolovia  
 Proroci  
 Učítelia  
 Divotvorcovia/exorcisti  
 Dary uzdravovania  
 Hovorenie jazykmi/glosolalia  
 Vykladači jazykov/glosolalie

Z týchto katalógov poznávame, približne aké charizmy a charizmatické prejavy pôsobili v apoštolskej cirkvi, a zvlášť v Korinte. Hans-Josef Klauck<sup>22</sup> sa pokúsil tieto charizmy združiť do štyroch skupín podľa ich pôsobnosti, a to takto:

1. *Charizmy kerygmatické.* Sem patria: apoštolovia, proroci, učítelia, obdarovania reči, múdrosti, poznania, teda všetko, čo patrí do služby zvesti Slova a učenia.

2. *Charizmy diakonické.* Sem patria služby a dary pomáhať, dar sociálnej pomoci a skutky milosrdenstva, ako ich nájdeme v Rim 12,6-8.

3. *Kybernetické charizmy,* ako napr. služba vedenia, spravovania, vyučovania, napomínania, organizovania, dar rozlišovania duchov

4. *Charizmy pneumaticko-extatické:* tj. prejavy moci, mocných činov, dar uzdravovania, silnej viery, proroctva, glosolalie, vykladania jazykov atď.

<sup>22</sup> H.-J. KLAUCK, *Gemeinde zwische Haus und Stadt*, s. 89-90.



Iste, že tento KLAUCKov zoznam nie je absolútny. Pomáha však pri orientácii a poznávaní štruktúry a plurality chariziem v apoštolskej cirkvi, zvlášť pavlovskej.

#### 4. Teologická a eklesiologická koncepcia úlohy chariziem v cirkvi

##### 4.1. Úloha chariziem a charizmatického konania<sup>23</sup>

V Pavlovom chápaní chariziem sa dá odhaliť určitá štruktúra. Apoštol vychádza z toho, že ako duch je v cirkvi činný, tak aj každý člen Kristovho spoločenstva má určitú úlohu. Túto úlohu rozdáva duch slobodne, avšak obyčajne nie bez ľudskej iniciatívy. Pasívnych členov Kristova cirkev nepozná. Určité úkoly v službe cirkvi my dnes chápeme ako funkcie, poverenia a charizmy, ktoré v takomto členení môžu sa od seba odlišovať avšak dôraz v Pavlových listoch sa kladie nie na typ služby, ale na mnohorakosť úloh a k nim potrebným duchovných darov, ako hovorí aj sám Pavel: jedných ustanovil Boh cirkvi za apoštolov, druhých za prorokov, tretých za učiteľov, potom ľudí divotvornej mocí, ďalej s darom uzdravovať, pomáhať, spravovať a hovoriť (neznámymi) jazykmi (1Kor 12,28). Zdá sa, že apoštol Pavel nepovažoval zoznam chariziem a ich počet vo svojej dobe za uzavretý. Akoby predpokladal, že v každom čase a v rôznych zboroch Boh postaví do služby nových ľudí a pridá im aj nové duchovné obdarovania. Medzi staršími a novšími charizmatikmi má vládnuť rovnosť a nikto nie je oprávnený sa nad nikoho povyšovať. V dobe apoštola Pavla nielo rozdielu medzi tzv. laikmi a klérom. Každý kresťan je v určitom zmysle nositeľom ducha, teda pneumatikom, čiže „duchovným“. A keďže všetci sú charizmatikmi, nie sú medzi nimi privilegované, nadriadené a sväté osoby, ako tomu bolo v judaizme alebo u pohanov. Charizma každého obdarovaného vyrovnáva a zjednocuje vzájomne medzi sebou a s Kristom. Toto zjednotenie vytvára v cirkvi jednotu medzi charizmami a charizmatikmi. Telo Kristovo je súmerne rozložené a funkčne spojený organizmus. Cirkev nemôže byť bez chariziem a charizmatici nemôžu byť bez cirkvi, lebo ináč swma Cristou nemôže riadne žiť. Iba spoločným úsilím, v láske a vo vzájomnej zhode je možné budovať telo Kristovo (Ef 4,11-12), ktoré stojí pod vládou Krista. Tejto vláde má byť podriadený zbor, charizma i charizmatik. Nie charizmatik vládne nad zborom, ale Kristus je ich všetkých Pánom. Ani v prípade

<sup>23</sup> G. FRIEDRICH, *Das Amt im Neuen Testament*, 425-426.

Pavlovom nemohlo byť ináč: hoci založil niekoľko zborov, neboli jeho vlastníctvom, ale spolu s ním patrili pod vládu Kristovu. A tento Kristus sa mal osláviť vo svojej cirkvi aj skrze službu svojich charizmatikov a ich chariziem.

Zdá sa, že v rôznych katalógoch chariziem je iba ťažké určiť akési poradie a však – ako Gerhardt FRIEDRICH vraví<sup>24</sup> – nie je náhodou, že vo výčtoch duchovných darov a úradov sa najsamprv uvádza zvestovanie Slova (Rim 12,6). Zdá sa, akoby všetky ostatné dary, obdarovania a charizmatické prejavy dotvárali túto službu, a tak sprítomňovali zvestovaného Krista mnohorakým spôsobom v cirkevnom živote.

#### **4.2. Rozdiel chariziem a ostatných funkcií v apoštolskej cirkvi**

Pri dôkladnom skúmaní charizmatických prejavov apoštolskej cirkvi a ostatných úradov, služieb a prejavov duchovného života dá sa jemne rozlíšiť kategória chariziem a ostatných služobných funkcií v apoštolskej cirkvi. Všetky obdarovania a poverenia pochádzajú od toho istého Pána, ktorý sám dal príklad v mnohorakej službe. Podľa zvesti novozákonných spisov bol Ježiš apoštolom (Žid 3,1), prorokom (Lk 13,33), divotvorcom a učiteľom (Mk 10,17; Mt 7,29), evanjelistom (Mk 1,14), pastierom (Žid 13,20), biskupom (1Pt 2,25), vodcom (Mt 2,6) a služobníkom (Rím 15,8). Môžeme teda povedať, že najdokonalejším charizmatikom a Pánom všetkých úradov je Ježiš Kristus a tento náš Pán nás povoláva, ustanovuje a učí, aby sme si slúžili v láske, v plnej oddanosti a pokore a nezneužívali nás charizmatický mandát.<sup>25</sup>

#### **5. Problémy kontroly chariziem: DIAKRISIS TON PNEUMATON**

V prvotnej cirkvi sa okrem pozhnaných prejavov chariziem objavili aj zjavy, ktoré narúšali rast cirkvi a jej pokojný život. V priebehu rozvoja chariziem v Pavlových zborech sa naraz objavuje charizma *rozlišovania duchov* (1Kor 12,10: diakri,sij pneuma,twn), čo sa niekedy prekladá aj ako skúmanie duchov. Úlohou tejto charizmy bolo osvetliť pozadie záhadných alebo priamo podozrivých pneumatických prejavov a ochrániť tak cirkev

---

<sup>24</sup> G. FRIEDRICH, *Das Amt im Neuen Testament*, 426.

<sup>25</sup> G. FRIEDRICH, *Das Amt im Neuen Testament*, 425.

od nečistých duchov.<sup>26</sup> Nutnosť tohto daru, ktorého charakter je skôr kontrola a brzdenie, než aktívne budovanie, spočívala asi v tom, že v záplave chariziem, ktoré boli pozhnaným prejavom bohatosti ducha, sa do života cirkvi museli asi dostať aj prejavy, ktoré boli podozrivé a dávali tušiť, že sa v nich predierajú na povrch záhadné, ba priam démonské sily. Odhalenie týchto problémov sa prevalilo naraz v dvoch smeroch.

1. Jednak sa stalo zjavným, že etické normy sa v Korintskom zbore narušili: odhalilo sa, že vo zbore sa pestuje smilstvo i krvismilstvo, vytvárali sa strany, ľudia sa súdili, zavládla nafúkanosť, neúcta a neláska.

2. Na druhej strane sa objavili aj teologické omyly: vznik modiel a modloslužby, návrat k pohanským kultom, zneužívanie večere Pánovej, falošné učenie o zmŕtvychvstaní, povýšenectvo v užívaní chariziem, rozbroje na bohoslužbách atď. To všetko alarmovalo k pozornosti a nútilo k opatrnosti a revízií doterajších postojov. Hĺbka problémov hrozila záhubou zboru v dvoch smeroch: v prvom rade ak korintský zbor povolí ľudskej ctižiadosti, morálnej zvrhlosti a teologickej nevedomosti, behom krátkeho času sa zbor rozpadne na malé skupiny, sektárske krúžky a chytrácki diktátori si svoje strany šikovne zmanipulujú. Na druhej strane ak sa dá voľný priechod starým, no ešte živým mysterijným zážitkom, extatickým praktikám a mytologickým špekuláciám, takisto za krátky čas sa členovia cirkvi stanú napodobovateľmi niektorého mysterijného pohanského kultu, alebo sa stanú synkretistickým náboženským spolkom pohanského sveta. O týchto nebezpečiach, ktoré hrozili apoštolskej cirkvi, sa dozvedáme nielen z Pavlových listov,<sup>27</sup> ale aj z iných spisov vtedajšieho sveta.

Keď sa tieto problémy v cirkvi objavili, spoločenstvo zboru ako najvyššia inštancia, si vypočula charizmatika, ktorý mal dar zvláštnej božej múdrosti, a ktorý vedel rozlišovať tieto zjavy. Nakoniec spoločne rozhodli o danom probléme. Keďže charizmy sa nedávali na osobné účely, ale na budovanie zboru, preto patrili do obecnstva zboru a zbor konal nad nimi aj určitú kontrolu. Rôzne charizmy teda patrili k sebe, dopĺňali sa, alebo aj vyrovnávali, či preskúšavali (Rim 12,3-8; 1Kor 12,14; Ef 4,1-16; 1Tes 5,12-22).

---

<sup>26</sup> K tomuto problému viď napr.: PERES, Imrich, *Skúmanie duchov*, in. *Kalvinske Hlasy* 64 (1993), 6/3.

<sup>27</sup> SCHRENK, Gottlob, *Studien zu Paulus*, , AThANT 26, Zürich 1954, 107-127 (Geist und Enthusiasmus).

Pri rozlišovaní duchov sa skúmal jednotliviec (Mk 1,8; 1Kor 11,28-29; 1Kor 12,10). Podobne sa preskúmali aj podozrivé prejavy, z ktorých sa dalo konštatovať, kto z akých pohnútok konal, hovoril, učil, a kto, aká sila stojí v pozadí (Sk 13,6-12; 16,16-18; 1Kor 12,10; 14,29). Že dar rozlišovania duchov bol v apoštolskej cirkvi i na prelome storočia potrebný, potvrdzuje napr. Didache (11,7nn), potom aj Chryzostom a Eusebius, ktorí poukazujú na falošných apoštolov a charizmatikov v prvotnej cirkvi, pred ktorými treba cirkev chrániť.

Zdá sa, že rozlišovanie duchov sa realizovalo dvojakým spôsobom.

1. V prípade Ježišom a prvých apoštolov sa konalo *intuitívnym spôsobom*, tj. od srdca k srdcu, od ducha k duchu (Jn 4,1.39; Sk 5,3.9; 1Kor 14,24-25). Táto prax fungovala rýchlo a pomerne dobre. Nezrovnalosti sa dali odhaliť hneď, rázne a účelne.

2. Apoštolská cirkev sa však pozdejšie preorientovala na skúmanie prejavu, rozhodovala *na základe konzekvencií*, pri čom sa pri posúdení chariziem vytvárali určité schémy alebo regule. Príkladom toho môže byť Ježišov príchod v tele podľa 1Jn 4,1-5. Tu sa však uplatňovala už iba dodatočná analýza chariziem, teda dodatočné posúdenie, čo sa najviac uplatňovalo v kruhu kresťanstva Jánovského a postapoštolského, keď úlohu diakri,sij pneuma,twn čoraz viac prevzali synody.

Rozlišovanie duchov je potrebné aj dnes. Nesmieme si však myslieť, že táto charizma je bez lásky, kritická a vždy idúca v protismere, zvyšujúca sa, alebo všetko brzdiaca. diakri,sij pneuma,twn pochádza tiež od Krista, Pána chariziem, a spolu s ostatnými charizmami má úlohu budovať cirkev. Nie je policajtom, ani večným kritikom. Keďže ide o dar pozitívny, jeho úlohou je signalizovať, či skúmaný zjav a charizmatik pochádza od Boha (1Jn 4,1). Výsledok patrí pred zbor, ktorý má rozhodnúť, čo ďalej. Tak poskytuje podporu budovaniu cirkvi, prečisťuje službu a oslobodzuje od nákazlivých prejavov v živote cirkvi.

## **6. Postenthuziastická tendencia (kybernetika) a úloha demokratického zboru (synoda)**

Už sme uviedli, že charizmy nosia vo svojom zárodku charakter pominuteľnosti. Vzťahujú sa na tú - tak povediac - prechodnú dobu, pokiaľ Kristova cirkev putuje týmto svetom. Avšak skôr, než by úplne zanikli

príchodom kráľovstva Božieho, majú v tomto svete manifestovať vzkrieseného Ježiša Krista.

Ohľadom už aj ich pozemského uplatnenia môžeme však vidieť určitý posun v pozdejšom období apoštolskej cirkvi a zvlášť v kresťanstve na prelome prvého storočia, čo sa dá chápať dvojakým spôsobom.

1. Zvlášť tzv. pastorálne listy nám podávajú verný obraz o tom, že v tomto období aj tie najexkluzívnejšie charizmy, aké boli napr. dary uzdravovania, zázračných činov alebo glosolalie, sa dostávajú na perifériu zborového života a pomaly zanikajú. V týchto spisoch sa už ani nespomínajú. Avšak začínajú sa uplatňovať charizmy iné. V prvom rade sa túži po charizme múdrosti, rozlišovania duchov a proroctva, a zvlášť učenia a vedenia (kub,rnhsij) 1Kor 12,28, čo prezrádza, že výrazu ca',risma sa odobral význam duchovného milostivého daru a pridelenil sa mu význam duchovnej moci, ktorá sa prejavuje v určitej službe alebo cirkevnom úrade (1Tim 4,14; 2Tim 1,6; 1Pt 4,10).<sup>28</sup> To vedie k domnienke, že v cirkvi tejto doby sa musela udiat určitá reorganizácia cirkevnej služby a jej potrieb, vrátane chariziem. Do popredia sa dostávajú určité osobnosti, získavajú autoritu v cirkvi, ktorá sa už udomácnila, vytvorila si vlastný život a úrady, liturgiu, započala aj literárne pracovať a spracovávať doterajšiu teologickú tradíciu, takže počiatkové búrlivé a entuziastické charizmatické prejavy sa utišili a cirkev akoby zväznela. Rošírilo sa aj prenasledovanie, v ktorom začali padať hlavy martýrov, zvlášť vedúcich (kybernetov) jednotlivých zborov, čo otvorilo cestu túžbe po sláve v martýrskej smrti. Po nich však prichádzali noví karizmatici-kiberneti, ktorí život zboru viedli ďalej.<sup>29</sup> Ako rýchlo sa začali naplňat Pavlove slová o tom, že nádeje čas, keď proroctvo zanikne, gloslalia skončí a poznanie prestane... (1Kor 13,8). Len láska Pánova a láska k nemu má nádej na večnosť.

2. Teológovia a znalci doby však upozorňujú aj na iný fenomén ubúdania chariziem a zmien v ich uplatnení. Gerd THEISSEN hovorí o tom,<sup>30</sup> že v dobe na prelome storočia sa kresťanstvo – aj následkom nerozumného užívania chariziem – dostalo do krízy, v ktorej sa šírili konflikty vnútri kresťanstva. V tzv. druhom pokolení kresťanov (po roku

<sup>28</sup> F. GRAU, *Der neutestamentliche Begriff Charisma*, Diss. Tübingen 1947, s. 80-89; H. CONZELMANN, ca',risma, in: *ThWNT* 9 (1973), s. 397.

<sup>29</sup> J. STANĚK, Charisma a úrad, in: *KR* 43 (1976), 171-180, zvlášť s. 177.

<sup>30</sup> THEISSEN, Gerd, *Religion der ersten Christen*, s. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, s. 348nn.

70 po Kr.) sa v cirkvi začali uplatňovať - alebo lepšie povedané zoskupovať – štyri dôležitejšie prúdy, a to kresťanstvo Pavlovo, ku ktorému patrili jeho stúpenci i zastánci deuteropaulínskej školy, medzi ktorými našli svoje pravé krídlo aj teologicky im blízky maloázijskí kresťania z obvodu Kolos a Efezu. Druhý prúd vtedajšieho kresťanstva sa vytvoril zo židokresťanov, ktorí sa zuskupovali okola Jakuba a vytvárali pomerne apokryfnú teológiu, aká sa nachádza napr. v evanjeliu Hebrejov alebo v evanjeliu Ebionitskom, ktorých pokračovaním bolo kresťanstvo Pseudoklementínskych spisov, ladené pomerne silno proti Pavlovi. Za tretí prúd sa považuje kresťanstvo synoptické, ktoré spája v sebe určitú časť lojálnejších kresťanov z pohanov i zo Židov. Medzi nimi sa tiež vytvorili dve protichodné trendy, a to kruh teológie matúšovskej a lukášovskej, ako bola prezentovaná v počiatkoch zvlášť Petrom a Barnabášom. Posledným veľkým samostaným prúdom vtedajšieho kresťanstva sa definuje kresťanstvo jánovské, za ktorým stáli helenisti – pravdepodobne samaritánskeho územia a Filip so svojimi entuziastickými dcérkami a gnosticky ladenom prostredím. Pri vznikaní teologických spisov niektoré prúdy sa radikalizovali a dostávali stále viac na perifériu. Možno aj tým, že vo svojom radikalizme užívali také entuziastické prejavy a písali takým vizionársky spôsobom, že sa nakoniec sami diskvalifikovali a stali sa neúnosní pre ostatných, ktorí napriek rôznorodosti predsa len komunikovali a vzájomne sa akceptovali. Z tých prvkov, ktoré sa nakoniec tlačili do ústrania, boli práve aj extrémnejšie charizmatické prejavy, ktoré svojím niekedy až extatickým entuziazmom pripomínali pohanské mystéria alebo bujné vyčíňanie pohanských spolkov. Preto sa tzv. kanonické kresťanstvo (ako ho pozdejšie nazveme) čoraz viac ohradzovalo proti extrémnosti a vonkoncom sa aj s gnosticizmom a vizionárstvom rozišlo. Samozejme niektoré sympatie sa ešte načas prechovávali, ale otvorený návrat k nim už nebol možný. Nas prelome storočia sa preto cirkev začína strániť takých chariziem, ktoré by pripomínali toto obdobie alebo by prezrádzali jej kontakty s heterodoxným kresťanstvom. Tak sa namiesto chariziem začína cirkev preorientovávať na hierarchické organizovanie cirkevného života, v čom dôležitú úlohu budú potom zohrávať synody ako spoločenstvo vážených charizmatikov – proti entuziasticky orientovaným „extrémistom“ a radikalistom. Tak sme svedkami toho, že v dobe apoštolských otcov, teda v období 95-150/180 po Kr., už sotva padne reč o charizmách. Apoštolskí otcovia tento výraz užívajú iba niektoľkokrát a výnimočne (Did 1,5; 1Klem 38,1; IgnEf 17,2 a

IgnPolyk 2,2, resp. IgnSm inscriptio),<sup>31</sup> avšak nepokrýva už význam charizmat u apoštola Pavla.<sup>32</sup>

Cirkev iste potrebovala sa ukl'udniť a svoje šíky usporiadať, ale inštitucionalizovaním sa potlačila pluralitu dynamických chariziem<sup>33</sup> a zúžila priestor všeobecného kňazstva, ba čo viac: rozpoltila cirkev na laikov a klérus, na charizmatikov a pasívnych konzumentov zdieľaných darov a milosti Božej. A tento stav trvá až dodnes.

## 7. Konzekvence pre dnešok

Na záver našej analýzy je treba ešte spomenúť, aké konzekvence vyplývajú pre nás, pre dnešnú cirkev. Pokúsim sa o to krátko, pomocou určitých téz. Aj tu nám pomôže súhrnár práca už spomínaného teológa Hans-Josefa KLAUCKA:

1. Charizmy aj dnes je treba odhalit', spoznať a uchádzať sa o ne.
2. Charizmy je treba podporovať a umožňovať ich uplatnenie v cirkevnom živote, aj napriek tomu, že niekedy prinášajú ťažkosti alebo sa vymykajú spod dohľadu cirkevných hodnostárov.
3. Charizmy je treba integrovať do zborového života, harmonizovať ich funkciu a udržiavať na pôde zboru, aby sa nimi budoval celý zbor.
4. Charizmy sa majú ponechať vo svojom zvláštnom rámci. Ich výskyt je dnes tiež zvláštnosťou, preto sa nemajú uniformizovať alebo umelo manipulovať. Majú zostať vo svojom pestrom šate.
5. Charizmy nesmú upadnúť do nudnej zvyklosti alebo do fádnosti samozrejmosti. Musí sa múdro udržiavať ich „bod varu“ tak, aby neškodili, avšak tak, aby slúžili a účelne pôsobili.
6. Charizmy sa však nemajú idealizovať, favorizovať a maximalizovať a to ani na úkor inej služby alebo prvkov zborového, liturgického a cirkevného života. Sú dôležité, ale nesmú presahovať svoj rámec zdravého určenia.
7. Charizmy sa majú používať na budovanie a nie na povyšovanie, urážanie alebo na škodu veriacich či celej cirkvi.

---

<sup>31</sup> Vid' napr. H. KRAFT, *Clavis Patrum Apostolicorum*, Darmstadt 1998, s. 454.

<sup>32</sup> H. CONZELMANN, ca'risma, in: *ThWNT* 9 (1973), 397.

<sup>33</sup> K. GÁBRIŠ, *Charizmatické zjavy pri budovaní cirkvi*, 139.

8. Preto charizmy sa majú držať v prepojení na lásku, ktorá je zárukou pokoja a dobrého rastu zboru.

Teda v tomto zmysle aj dnes máme prosiť a uchádzať sa o charizmy, múdro a s požehnaním ich užívať v našom cirkevnom živote, Ducha neuhášať (1Tess 5,19), ale umožniť mu priestor, aby pripravil nás a naše zbory aj pomocou chariziem na slávne stretnutie s Pánom pri jeho parúzii. Všetky charizmy teda musia viesť ku Kristu, lebo ináč nemajú zmysel, ako hovorí prof. Karol GÁBRIŠ.<sup>34</sup> Avšak kde sú a s Kristom spájajú, tam vytvárajú živé spoločenstvo, radosť a dynamický život. Myslím, že práve po tom dnes túžime. Možná, že jednou z príčin nášho dnešného unaveného kresťanstva je aj absencia potrebných chariziem.

Pozn.: Doplnený text prednášky konanej na konferencii Ekumenickej rady cirkvi na Evanjelickej teologickej fakulte UK v Bratislave 13. mája 2004.

---

**Doc. PhDr. ThDr. Imrich Peres, PhD., mim. prof.** – učiteľ na Pedagogickej fakulte Univerzity J. Selyeho v Komárne.

---

<sup>34</sup> K. GÁBRIŠ, *Charizmatické zjavy pri budovaní cirkvi*, 133.



## Srovnání Bonhoefferovy a Lutherovy ekleziologie

Noemi Bravená

### VERGLEICH DER BONHOEFFERSCHEN UND LUTHERSCHEN EKKLESIOLOGIE

*In dem Aufsatz Vergleich der Bonhoefferschen und Lutherschen Ekklesiologie wird in der Einleitung die wissenschaftliche Arbeit von prof. ThDr. Ján Liguš, Ph.D. vorgestellt. Nach dem wird der Bonhoefferscher Kontakt mit dem Luther angenährt und zwar seine Begrenzung zur liberalen Theologie und die Begriffe wie Rechtfertigung und Gehorsamkeit, persönliche Frömmigkeit und Zukunft der Kirche. Dann werden die Hauptgedanken der Ähnlichkeit zwischen Luther und Bonhoeffer in diesen Bonhoefferschen Werken Vorge stellt: 1. Sanctorum communio stellt die Kirche als Gemeinschaft der brüderlichen Hilfe und Liebe dar. 2. In Akt und Sein wird die Kirche als Stelle des Seins der Offenbarung Gottes in Christo und die Kondeszendenz Gottes verstanden. 3. In Nachfolge betont Bonhoeffer reformatorische Merkmale der gehorsamen Kirche. 4. Das Werk des Gemeinsamen Lebens diskutiert neu und aktuell den Gedanken des allgemeinen Priestertums. 5. In der Ethik und den Briefen aus der Haft nach Liguš präsentiert Bonhoeffer die antireligiöse theologische Orientierung der christlichen Kirche in der Welt, für die Welt im Vergleich mit Luther.*

### 1. Úvod

Srovnání Bonhoefferovy a Lutherovy ekleziologie nejlépe vystihuje disertační práce, která má název: *Christus Praesens. Ekleziologie Dietricha Bonhoeffera se zřetelem k reformačnímu odkazu Martina Luthera*. Vzhledem k tomu, že práce vyšla tiskem pouze ve zkrácené formě jako skriptum: *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera*, nahlédneme do stěžejních myšlenek této práce z perspektivy Bonhoeffer a Luther<sup>1</sup>, které skripta zmiňují jen okrajově.

Cesta k disertaci v dobách minulých představovala pro mnohé teology velké úsilí. Pro předního znalce teologie Dietricha Bonhoeffera u nás i na Slovensku, profesora Jána Liguše, začala již v letním semestru 1967, kdy absolvoval katechetický seminář u pana profesora Josefa Smolíka. Zájem o Bonhoeffera začal u něho tím, že na seminář přeložil a zpracoval myšlenky

---

<sup>1</sup> Skriptum vyšlo v r. 1996 na Pedagogické fakultě Univerzity Mateja Bela na Katedře evangelikální teologie jako druhé rozšířené vydání.

z *Widerstand und Ergebung (Odpor a odevzdání)* o dospělém světě, církvi a nenáboženské interpretaci. Bonhoeffer ho zaujal natolik, že chtěl v jeho studiu pokračovat dále. V roce 1968 proto Liguš oslovil pana profesora Jana Milíče Lochmana na Komenského evangelické teologické fakultě v Praze, který ho jako doktoranda na základě dobrých studijních výsledků přijal. V tomto roce absolvoval Liguš studijní pobyt v Oxfordu, kde se setkal s profesorem Eberhardem Bethgem, který ho osobně povzbudil v jeho práci a doporučil mu zahraniční pobyt přímo v Německu. V Anglii dostal také Liguš vyrozumění, že jeho vedoucí práce odjel do USA a že se možná již do komunistického Československa nevrátí. Tak se také stalo a v r. 1970 pokračuje Liguš ve své práci pod vedením pana profesora F. M. Dobiáše, který přijal jeho osnovu. Vyvstal však další problém, který odsunul bádání zase o pár let dále. Liguš nemohl pokračovat v doktorandském studiu, jelikož nebyl v r. 1959 připuštěn k maturitě z náboženských důvodů, musel proto zopakovat celé gymnázium jako večerní studium v letech 1972-1973 a složit ústní maturitní zkoušku ze všech 13 předmětů. Mezitím jeho vedoucí práce odjel do Německa, kde zemřel a na jeho místo nastoupil pan profesor Luděk Brož, u kterého Liguš práci dokončil a také obhájil v r. 1981.

Práce je rozdělena do osmi kapitol a má 241 stran i s poznámkami a seznamem použité literatury. Autor vychází z hlavních Bonhoefferových děl, které jak píše, „mně byly dostupné“. Jednalo se o vydání děl z let 60-70 a o *Gesammelte Schriften (Sebrané spisy)*, přičemž jen *Následování* a některé další zlomky textů byly přeloženy do českého jazyka. Sekundární a jiná literatura obsahuje kolem 200 titulů domácích i zahraničních. Liguš věnoval velké úsilí sesbírání jednotlivých českých článků z let 1950-1979 a můžeme říci, že tato disertace poskytla vůbec první sumarizaci československých článků o Bonhoefferově teologii. Autor čerpá z periodik, s kterými se setkáváme i dnes (*Křesťanská revue, Kostnické jiskry, Český zápas, Náboženská revue a Communio viatorum*). Vychází ale také z některých tehdy aktuálních studií českých teologů.<sup>2</sup> Protože práce předkládá teologickou blízkost Bonhoefferových a Lutherových myšlenek, pracoval Liguš s Lutherovými spisy z kritického vydání Otto Clemen v sedmi svazcích, dále ze spisů výmarského vydání a z nového vydání

---

<sup>2</sup> např.: J. Smolík: *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, L. Brož; *Evangelium dnes*, viz Liguš, Ján: *Christus praesens. Ekleziologie Dietricha Bonhoeffera se zřetelem k reformačnímu odkazu Martina Luthera., dis., Komenského evangelická teologická fakulta v Praze, 1981, s. 1.*

některých spisů od Kurta Alanda.<sup>3</sup> Překlad Lutherových spisů do češtiny byl na tom se svou nízkou četností podobně jako texty od Bonhoeffera.

Liguš připojil poděkování profesoru Smolíkovi, který ho, jak píše, „už v době bohosloveckých studií...vedl do závěrečné Bonhoefferovy teologie, která mne velmi oslovila.“ Poděkoval také profesoru Brožovi, jako vedoucímu práce, dále profesoru Bethgemu, Ekumenickému misijnímu centru v Berlíně jakož i všem dalším, kteří ho finančně podpořili ke „studiu na Církevní vysoké škole ve Wuppertalu a v kazatelském semináři v Gnadau“, kde autor studoval Bonhoefferovy a Lutherovy spisy.<sup>4</sup>

Tato disertace je prvním českým komplexním vědeckým pojednáním o Bonhoefferovi. Liguš také vyzdvihl styčné body s Lutherovou teologií o církvi a Kristovou přítomností v ní. Autor hned v úvodu říká: „toto zkoumání Bonhoefferovy teologie by docela dobře sneslo název Bonhoeffer a Luther“ a dále zmiňuje, že cílem práce není podrobně reflektovat „teologické shody a rozdíly mezi oběma osobnostmi, nýbrž jen základní theologické linie.“<sup>5</sup>

Autor zvolil „systematicko-chronologický postup“ a rozebírá jednotlivá Bonhoefferova díla a vybírá stěžejní myšlenky k ekleziologii podle hlavní intence díla a na mnoha místech je srovnává s Lutherem. Jedná se o práci ze systematické teologie. Bonhoefferovy myšlenky o církvi a její podstatě však Liguš dovedl „až k prakticko-teologickým závěrům“.<sup>6</sup> Tato interdisciplinárnost vycházela jednak z osobního vztahu k panu prof. Smolíkovi a praktické teologii jako takové, jednak z iniciativy pana profesora samotného, který viděl usilovnou a zdlouhavou cestu mladého teologa k doktorátu a chtěl jako praktický teolog v závěrečném hodnocení oficiálně podpořit svého studenta.

## 2. První vědecký kontakt Bonhoeffera s Lutherem

První vědecký kontakt s Lutherem se odehrává v době Bonhoefferových studií teologie v Berlíně 1925-27<sup>7</sup>, které mu poskytlo významné podněty z reformační teologie. Liguš zmiňuje jako důležité

---

<sup>3</sup> Liguš: *Christus praesens*, s. 4.

<sup>4</sup> Liguš, s. 5.

<sup>5</sup> tamtéž, s. 2.

<sup>6</sup> tamtéž, s. 1-2.

<sup>7</sup> tamtéž, s. 8-10.

působení pana profesora Karla Holla, který Bonhoefferovi přiblížil Lutherovovu teologii a „zprostředkoval mu centrální reformační objev: Ospravedlnění člověka pouhou vírou a milostí jako... articulus stantis et cadentis ecclesiae“ (článek na kterém církev stojí a s ním také padá).<sup>8</sup> K němu pak píše Bonhoeffer seminární práci o Lutherovi, kde si „povšiml reformátorova zápasu o pravou církev“ a výzvy k obezřetnosti vůči třem pokušením: „tyranii, kacířství“ a „dychtivosti po nevázaném... životě“.<sup>9</sup>

Liguš píše: „Lutherova teologie, s níž se Bonhoeffer seznámil na teologických studiích ovlivňovala Bonhoefferův život i jeho literární tvorbu po celý život.“ Také si všimá některých podnětů, které řadí historicko-chronologicky:

### **a) Bonhoeffer se díky Lutherovi vymezuje vůči svým učitelům**

Lutherovo poznání, že Boží zjevení v Kristově osobě stojí proti přirozenému náboženství pomohlo Bonhoefferovi k rozchodu s liberálně-teologickým učením o „náboženském apriori“, jak se s ním setkával u svého učitele profesora Reinholda Seeberga. Lutherova orientace na písmo pomohla Bonhoefferovi poopravit Hollovu interpretaci Lutherovy teologie, jako „náboženství svědomí“.<sup>10</sup>

### **b) Spojení reformačního učení o ospravedlnění s poslušností**

Po studiích teologie Bonhoeffer refleктоval Lutherovo učení o ospravedlnění. Liguš zmiňuje, že Bonhoeffer poslušnost slovům Pána Ježíše Krista „pochopil jako korelát ospravedlnění člověka pouhou vírou“. Pouze církev, která je poslušná, je podle Bonhoeffera „pokračovatelk(ou) reformačního odkazu“, jak to vyplývá z jeho kázání ke dni reformace na text ze Zjevení Janova.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Liguš, s. 8., cit. z Bethge: Dietrich Bonhoeffer, s. 97.

<sup>9</sup> Liguš, s. 8, cit. ze seminární práce „Luthers Stimmungen gegenüber seinem Werk, in seinen letzten Lebensjahren nach seinem Briefwechsel von 1540-1546, Gesammelte Schriften 5, s. 95-105.

<sup>10</sup> Bonhoeffer „shledal, že je poplatná idealisticko-filozofickému pojetí člověka.“, in Liguš, s. 9, pozn. 20.

<sup>11</sup> „Ich habe wider dich“, Zj 2, 4.5.7, Liguš, s. 9, pozn. 21, s. 178, cit. z Gesammelte Schriften 4, s. 94-96.

V době církevního boje Bonhoeffer ještě více zdůraznil poslušnost Božím slovu jako „pravé známce“ reformační církve. Poněvadž Bonhoefferovi poslušnost v církvi chyběla<sup>12</sup>, opakovaně zdůrazňoval, že podoba církve neposlušné je „zpotvořen(ou) Lutherov(ou) fyziognomi(i)“.<sup>13</sup>

### *c) Blízkost s Lutherovou zbožností*

Důraz na osobní zbožnost klade Bonhoeffer ve Finkenwaldském kazatelském semináři, kde „život kandidátů... probíhal pod Božím slovem, modlitbami a ve společném bratrském obecnství, pro které bylo charakteristické též konání bratrské zpovědi a udělování absoluce“. V tom všem se podle Liguše promítala i Lutherova osobní zbožnost.<sup>14</sup>

Ve vězení Bonhoeffer intenzivně prožívá útoky na svou víru. Říká, že zde „lépe porozuměl tomu, co Bible a Luther rozumějí pokušením“. Zde se také jako Luther „žehnal znamením kříže“ při ranní a večerní modlitbě, a viděl v této praxi pomoc i pro sebe.<sup>15</sup>

### *d) Výhled do budoucna*

Před svou smrtí se Bonhoeffer zaobíral myšlenkou „budoucnosti církve a jejího poslání ve světě“.<sup>16</sup> Podle Liguše nalezneme i zde „heslovitý“ vztah k Lutherovým myšlenkám.<sup>17</sup>

---

<sup>12</sup> Jak to Bonhoeffer poznal u Německých křesťanů (Deutsche Christen).

<sup>13</sup> Liguš, s. 9, pozn. 23, s. 178, cit. z Gesammelte Schriften 1, 1965, s. 47; „Kristus je jen tam dosvědčen, kde jej zároveň poznáváme jako toho, který nás volá k následování.“- Liguš, s. 9, pozn. 22, s. 178.

<sup>14</sup> Liguš, s. 10, pozn. 24.

<sup>15</sup> Liguš, s. 10, pozn. 25, s. 178, cit. z Widerstand und Ergebung, Neuausgabe, 1970, s. 154.

<sup>16</sup> Liguš, s. 10, pozn. 26, s. 178, cit. z Widerstand und Ergebung, Taschenausgabe, 1965, s. 132-137.

<sup>17</sup> Tuto skutečnost odráží např. citát: „Proč Lutherův čin musel mít následky, které byly pravým opakem toho, co chtěl...Chtěl pravou jednotu církve a Západu, tj. křesťanských národů a výsledkem toho byl rozpad církve i Evropy, chtěl křesťanskou svobodu a výsledkem toho byla lhostejnost a zdívčení mravů...“, Liguš, s. 10, pozn. 27, cit. z Widerstand und Ergebung, Neuausgabe, s. 141.

### 3. Styčné body teologie Bonhoeffera a Luthera

#### 3.1. *Disertace Sanctorum communio*

Liguš vidí v ekleziologii Bonhoefferovy disertace tyto teologické návaznosti na Luthera: „pojmově teologickou shodu“, pojem „církve jako pravého bratrství“ a „chápání vztahu Krista a církve“.<sup>18</sup>

Co set týká pojmově-teologické shody Liguš vyzdvihl následující myšlenky. Bonhoeffer hovoří o církvi jako společenství svatých (*sanctorum communio*), které je aktualizované Duchem svatým a v kterém jedná a mluví živý Pán Ježíš Kristus skrze zvěst slova a vysluhování svátostí.<sup>19</sup> Luther podobně hovoří o církvi, kterou vidí jako duchovní společenství, kde jsou všichni vzájemně spojeni „jediným křtem, jedním Kristem, jednou svátostí, pokrmem, jedním evangeliem, jednou vírou a jedním duchem“. Je to společenství věřících, které Luther nazývá „společenství svatých, Gemeinde, Leib Christi, Versammlung der Gläubigen.“<sup>20</sup> Luther na rozdíl od Bonhoeffera hovoří o společenství církve jako o „společenství všech svatých,“ k němuž patří „všichni svatí andělé, blahoslavení v nebi a zbožní na zemi,“ tj. *ecclesia militans* (církve bojující), *ecclesia triumphans* (triumfující církve). Bonhoefferův pojem církve je podle Liguše užší než Lutherův a zahrnuje „pozemskou konkrétní dějinnou církev“.<sup>21</sup>

Vztahy věřících jsou určovány duchovní láskou (*agape*). Tato láska se uskutečňuje podle Bonhoeffera skrze: Pospolitost (*Miteinander*) jednotlivce s církvi, takže jednotlivec fakticky nikdy není sám, protože je s ním společenství svatých, které se za něho modlí. Druhým činem lásky je činné jednání pro druhého (*Füreinander*), které znamená, že jeden druhému slouží bratrskou pomocí, včetně materiální. Třetím činem lásky je princip zástupnosti (*Stellvertretung*), který vychází z činu Pána Ježíše Krista, který nás zastupuje před Bohem. Zde Bonhoeffer konkrétně hovoří o přímluvné

<sup>18</sup> Liguš, s.191.- Z odlišností mezi Bonhoefferem a Lutherem zmínil autor m.j. i pojem „empirické církve“. Službu církve jako instituce chápe Luther jako přechodnou ve smyslu katechetickém a pastorálním. Bonhoeffer podle Liguše až nekriticky prosazuje empirickou církev (Liguš, s. 51-52), později tento postoj Bonhoeffer opustil., Liguš, s. 72.

<sup>19</sup> Liguš, s. 44, pozn. 29, s. 189: „Christus selbst ist im Wort, der Christus in dem die Gemeinde vollendet ist, wirbt durch seinen Geist um das Herz, um es in die aktualisierte Gemeinde Christi einzufügen.“, cit z *Sanctorum Communio*, 1960, s. 108-109.

<sup>20</sup> Liguš, s. 191, pozn. 51.

<sup>21</sup> Liguš, s. 48.

modlitbě, která je zápasem o spásu bratra po vzoru Mojžíše a Pavla (2 Moj 32, 32 m; a Ř 9,3). Zastoupení bratra před Bohem má vést k znovuoobnovení jeho vztahu s Bohem. Ten, kdo ho zastupuje, se dobrovolně chce dostat pod Boží soud kvůli bratrovým hříchům.<sup>22</sup> Bonhoeffer zde podle Liguše volně cituje Luthera, který vyzdvihl duchovní pomoc, která se nepovyšuje, slouží a bere na sebe hříchy druhých a dokonce se zřiká i svého spasení, bere na sebe doslova „podoby i nouze druhých“, materiální, psychické i duchovní.<sup>23</sup> Svým pojetím církve jako společenství svatých navázal Bonhoeffer na pojem mladého Luthera - církev jako společenství bratrské služby lásky, a tím aktualizoval myšlenku, že Kristus je dán církvi jako donum (dar) a exemplum (příklad), tj. jako vzor k následování. Bonhoeffer se rozchází z Lutherem v otázce „jak a kdy se církev stává opravdovým společenstvím bratrské lásky“.<sup>24</sup>

Oba teologové shodně chápou podle Liguše „vztah Krista a církve“. Bonhoeffer vychází z Pavlova (1 Kor) ztotožnění Krista se sborem. Církev je pro Bonhoeffera „přítomný Kristus sám“, a proto může dále vyplynout, že „bytí v Kristu“ je totožné s „bytím ve sboru“. Luther podle Liguše se „o této identitě vyjadřoval terminologicky odlišně“, ale podstata je stejná ve smyslu ztotožnění církve s Kristem v „jedno duchovní tělo“.<sup>25</sup>

### 3.2. Akt a bytí

V habilitaci Akt a bytí Bonhoeffer chápe církev jako místo stálé Boží přítomnosti, která „je vždycky novou událostí“. Protože se v církvi Slovo stále zvěstuje, je v církvi zachována kontinuita a kontingence (událostnost) Boží přítomnosti. V setkání se slovem Božím vzniká víra a to znamená, že Bůh nejen sestupuje do církve, ale je v ní stále přítomen, kdykoli se církev schází, protože tak zaslíbil. Boží přítomnost v církvi

---

<sup>22</sup> tamtéž, s. 45.

<sup>23</sup> „... das sind die rechten christlichen Werke: dass man zum Sünde so tief herabsteige, wie er in der Sünde steckt, und seine Sünde auf sich nehme ...“, Liguš, s. 191, pozn. 60, cit z: Aland, Kurt: Luther Deutsch, EV, 1955, sv. 8, s. 220.

<sup>24</sup> Církev je vytvářena podle Bonhoeffera slovem a působením Ducha Svatého. Luther podle Liguše hájí stanovisko, „že církev je vytvářena reálnou prezencí Kristovou ve večeri Páně.“ Liguš, s. 49-50.

<sup>25</sup> „Das Christus und die kirch eyn fleysch und eyn gepeyn seyend.“, Liguš, s. 50, s. 192, pozn. 66, cit. z. Clemen, Otto: LW I sv. s. 197, 20 - 23.

v Kristu je kontingentní, tj. je přítomná jako událost, protože Bůh zde osobně zasahuje člověka, dotýká se jeho svědomí a volá jej k sobě.<sup>26</sup>

Bonhoeffer zde interpretuje Lutherovu myšlenku o Boží kondescendenci (Boží blahosklonnosti), o Božím stálé sestupování do církve v podobě slova a svátostí.<sup>27</sup> S myšlenkou kondescendence souvisí podle Liguše pro Bonhoeffera i Luthera problém Boží svobody. Bůh svobodně sestupuje z nebe do církve mezi hříšníky. Patří to k Boží svobodě, že se kvůli nám lidem poníží. Ve smyslu Luthera platí: „Boží sláva je přece v tom, že se nechá pověsit a ukřižovat, což by pro světského krále byla potupa...“<sup>28</sup>

Luther hovoří o dvojí milostivé Boží descendenci: První je spojena s jednorázovým, neopakovatelným činem Boží lásky, kterou nám zjevil ve svém Synu Ježíši.<sup>29</sup> V Pánu Ježíši se nám Bůh stal blízkým a bez Krista člověk „nenajde Boha ani v nebi“<sup>30</sup>. Druhá se podle Liguše odráží i u Bonhoeffera. Luther tvrdil, že ve své kondescendenci Bůh trpí i dnes. Jde o myšlenku, že inkarnací, ukřižováním a ani nanebevstoupením Boží ponížení a utrpení ještě neskončilo a pokračuje i dnes tím, že Bůh sestupuje do společenství věřících při křtu, absoluci (rozhřešení), zvěstovaném slovu a ve Večeři Páně.

Podle Liguše Bonhoeffer nejde do takových detailů jako Luther<sup>31</sup>, ale přejímá od Luthera myšlenku Boží kondescendence v Kristu, kdy Lutherovu ubikvitní nauku (Kristus ponížený je u Boha a zároveň v církvi) ponechává stranou, ale zdůrazňuje Boží lásku a jeho „plné jednání s člověkem v církvi“.<sup>32</sup>

---

<sup>26</sup> Liguš, s. 63.

<sup>27</sup> Akt und Sein, 1967, s. 59.

<sup>28</sup> Liguš, s. 64.

<sup>29</sup> V Ježíši Kristu „vystoupil Bůh ze své věčné slávy a skrytosti, ohraničil své věčné atributy jako je všemohoucnost, vševedoucnost, všudypřítomnost, vzal na sebe lidskou odcizenost a hřích...“ „kdyby k nám přišel ve své slávě, nemohli bychom snést jeho příští“, Liguš, s. 64.

<sup>30</sup> Liguš, s. 64.

<sup>31</sup> Liguš, s. 65.

<sup>32</sup> Liguš, s. 71.



### 3.3. Následování

#### 3.3.1. Drahá a laciná milost

Bonhoefferovy pojmy drahá a laciná milost Liguš definuje z perspektivy spásy v Ježíši Kristu, církve a z hlediska „vztahu poreformační teologie k Lutherovu učení o ospravedlnění člověka pouhou vírou a milostí“ (iustificatio sola fide et gratia).

Bonhoeffer zdůrazňuje, že pojetí milosti u Luthera bylo drahé, protože milost byla součástí poznání víry a byla spojena s poslušností.<sup>33</sup> Liguš zmiňuje Bonhoefferovo odůvodnění eliminace poslušnosti a přípravu cesty laciné milosti u Lutherových nástupců. Jednalo se o dvě chyby: 1. Soustředili se až příliš jednostranně na tradování reformační nauky a rozpracovali ji do podrobností, „zbavili napětí některých Lutherových výroků“ a protiklady sjednotili v systém. Zapomnělo se na to, že „pro Luthera bylo jak čisté biblické učení, tak následování v jednotě“. 2. V přístupu k Písmu svatému vytvořili poreformační otcové ucelený teologický systém, doslova „dokument učení o milosti“.<sup>34</sup> Luther měl podle Bonhoeffera drahý vztah k Písmu. Problémem byla „nesystematičnost myšlenek, které Luther vyjadřoval“, chybělo jim však komplexní pojetí. Další problém spočíval v tom, že „ospravedlnění pouhou vírou a milostí se stalo Lutherovi měřítkem Písma“.<sup>35</sup> I přes jeho kritičnost znamenala Svatá Písma pro Luthera „autoritu“.<sup>36</sup>

Podle Liguše Bonhoeffer velmi významně upozornil na to, kde leží rozdíl mezi Lutherem a poreformačním vývojem a „nastínil hlavní příčiny“: „opomenutí poslušnosti“, „relativizování Kristových požadavků“ a „určité nejasnosti v Lutherově teologii“. Reformační odkaz rozšířil Bonhoeffer

---

<sup>33</sup> Bonhoeffer obhajuje Luthera i ve sporných výrociích, jako je například výrok: „Pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo - hřeš statečně, ještě statečněji věř a raduj se v Kristu“. „Bonhoeffer ukazuje, že Lutherův výrok nemyslel jako princip, že byl tak pochopen Lutherovými nástupci. Lutherův výrok platí na konci života, kdy člověk poznává že nemůže být bez hříchů, a přece si nemusí nad tím zoufat.“, viz Liguš, s. 92.

<sup>34</sup> Liguš, s. 90.

<sup>35</sup> V rámci kánonu rozlišoval Luther knihy primární, zvěstující Evangelium a ospravedlnění pouhou vírou („Christum treiben“), a sekundární - Bibli knihy, které zdůrazňují důležitost skutků („Christum nicht lehren“), M.Luther, WA VIII, s. 107, 40, viz také WA X/1, s. 10,8, Liguš, s. 89

<sup>36</sup> „Písmo je královna, která musí vládnout a všichni ji musejí poslouchat a být jí poddáni...“; cit. z WA III, s. 516, 39, viz Liguš, s. 89.

podle Liguše tím, že „následování Pána Ježíše Krista pochopil jako most mezi vírou a skutky, mezi odpuštěním a posvěcením“. Upozornil na problémy, do kterých se církev dostává, když se vytratí dvojí: ze zbožnosti osobní víra a vliv pojetí Písma na „život církve.“<sup>37</sup>

### 3.3.2. Teologie kříže

Bonhoeffer navazuje podle Liguše ve své ekleziologii na Lutherovu teologii kříže, v které znamená kříž Kristův jedinou cestu ke spáse. „Kromě toho i Kristovu přítomnost spojil Bonhoeffer s církví, která je ochotna následovat Krista pod křížem.“ Kříž však není chtěným utrpením, ale znamená být spjat s trpícím Kristem.

Znaky poslušné církve, jak je objevuje Bonhoeffer v *Následování* jsou podle Liguše novou aktualizací a explikací Lutherových myšlenek, zejména mladého Luthera. Znaky poslušné církve, která je Kristovým tělem jsou: slovo a svátost, poslušnost, nesení kříže, očekávání paruzie a vykonávání kázně. O nich hovořil již mladý Luther, který toužil po církevní kázni a po společenství, v němž se projevují charismata Ducha jako v prvotní církvi. Pro oba teology však podle Liguše zůstalo toto pojetí církve pouze v budoucí perspektivě, zejména pokud jde o vykonávání církevní kázně, nesení kříže a očekávání paruzie Ježíše Krista.

Bonhoeffer podle Liguše také doplnil reformační teologii kříže: 1. poukázal na to, že utrpením naplňuje církev za ostatní to, „co zbývá do míry utrpení Kristových“ (Kl 1,24); 2. připomenul, že kříž, který církev na sobě nese, přichází k dobru celému světu. Podle Liguše je Lutherova teologie kříže více pasivní a uzavřena vůči světu, zatímco Bonhoefferova, „při vši její problematičnosti“, je více otevřena pro svět.<sup>38</sup>

## 4. Pospolitý život (Kapitel VI)

Knihou *Pospolitý život* přibližuje Bonhoefferovo pojetí církevního společenství jak je prožíval v kazatelském semináři ve Finkenwalde. V pojetí církve jako sloužícího společenství Bonhoeffer aktualizuje reformační myšlenku, která nikdy nebyla důsledně a dlouhodobě

---

<sup>37</sup> Liguš, s. 94.

<sup>38</sup> Liguš, s. 115.

uskutečněna v církvi, totiž myšlenku všeobecného kněžství. Jde o církev, v které všichni slouží všem těmi dary, které přijali od Krista.

Tato laická služba se realizuje: a) Službou Slovem, kdy bratr bratru přináší slovo, kterým druhého chce potěšit, povzbudit. Jde o slovo mimo kazatelnu. b/ Druhá služba je konkrétní pomoc materiálními věcmi tomu, kdo je v nouzi. c/ Služba naslouchání vyznání hříchu - zpověď, tuto službu smí vykonávat jen ten, kdo sám stojí pod Kristovým křížem, kdo sám má hluboké poznání hříchu a má k této službě také obdarování. d/ Absoluce-rozhřešení, které je udíleno ve jménu Pána Ježíše Krista na základě jeho slova a zmocnění. e/ Přímluvné modlitby všech za všechny, zejména za ty, kteří jsou v nebezpečí ztratit víru. Pouze přímluvná modlitba se kvůli bratru odvažuje jít pod Boží soud v prospěch druhého.

Bonhoeffer hlavně poukázal na „neinstituční církev“ a na konání bratrské zpovědi.<sup>39</sup> Doplnil podle Liguše reformátora v některých bodech, které si shrneme následovně. Luther omezil bratrskou službu slova pouze na dvě výjimečné okolnosti: na vyučování věřících, kde je učitel v zajetí dogmatického scestí, a na misijní kázání, kde „není žádného křesťana“. Bonhoeffer pojímal tuto neinstituční službu v širším rámci a platila mu za důkaz Kristovy aktivity v církvi, a tudíž jako nezbytná součást živého společenství církve. Dále je podle Liguše Bonhoefferovo pojetí zpovědi širší než Lutherovo.<sup>40</sup> Luther zaměřil zpověď na osobní život víry, omezil ji na individuální soteriologickou funkci. Bonhoeffer zase více ocenil význam zpovědi pro společenství církve, protože vede člověka i společenství k novému životu, ke kříži. Bonhoeffer upřesnil také kvalifikaci zpovědníkovy osoby. Lutherovi smí být zpovědníkem kněz, bratr, ale i dobrý přítel, kdokoli z církve. Bonhoeffer zpovědníka vidí jen v zcela určitém bratru, který splňuje konkrétní podmínky a požadavky, protože již vychází z novodobých zkušeností a z docenění duchovních kvalit zpovědníka.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Liguš, s. 129.

<sup>40</sup> tamtéž, s. 130.

<sup>41</sup> tamtéž, s. 131.

## 5. Etika a listy z vězení

V *Etice* a v listech z vězení je Bonhoeffer blízký Lutherovi „v základní antináboženské teologické orientaci“. Avšak obsahově materiální stránka pojmu náboženství je podle Liguše u každého určena problémy jeho doby. Bonhoeffer vidí: individualismus, náboženské a priori, privilegovanost, Luther se dívá zase na náboženství svými očima: skutkařství a masivní naturální teologie. „Bonhoeffer stojí blízko Lutherovi i v tezi, že náboženství relativizuje jedinečnost Božího zjevení v Kristu obecným náboženským dobovým rouchem.“<sup>42</sup>

Bonhoefferova nenáboženská církev se obrací ke světu. Víra členů společenství je christocentrická, zbavena dobových nánosů náboženství. Tato církev slouží světu: nenáboženským zvěstováním Krista, nenáboženským životem a nenáboženským kultem. K reformační teologii má Bonhoeffer blízko antináboženskou teologickou orientaci. K tomu mu pomohlo reformační poznání, že náboženství a křesťanství jsou kontrapunktů.

Bonhoeffer je podle Liguše blízko Lutherovu pojetí víry jako účasti na utrpení. Pro Luthera to znamenalo nesení kříže, pro Bonhoeffera nepriviligovanou službu. Co se týče pojmu trpícího Boha, u Luthera je spojen jen s církví, je to laskavé jednání Boží<sup>43</sup>, zatímco Bonhoeffer jde dál, když říká: „trpící Bůh, je Bůh s církví“, je „zdrojem poznání charakteru dospělého světa“ a je „Bůh ve světě se svou církví, tj. na cestě služby“. Boží jednání vidí Bonhoeffer jako jednání s celým světem, zatímco Luther se myšlenkově, podle Liguše, tak daleko nepropracoval.<sup>44</sup>

---

**ThDr. et Mgr. Noemi Bravená** – učitelka na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze.

---

<sup>42</sup> tamtéž, s. 156.

<sup>43</sup> tamtéž, s. 173.

<sup>44</sup> tamtéž, s. 174.

## Moc križa a túžba po sebazdokonaľovaní

Utrpenie a vzkriesenie v učení apoštolov

František Szopó

### THE POWER OF CROSS AND THE DESIRE FOR SELF-IMPROVEMENT

*The essay deals with the questions of the power of the cross and with the desire of self-improvement. The author refers to the fact that the Old Testament understands suffering as a sign of human weakness, what is connected with the frailty of our human fate, but on the other hand it is the place where God is trying us with sufferings. But God offers the believer the hope of being saved. In the New Testament we can find many suffering and ill people who came to Christ so that he would heal them. Jesus helps the people with pain, and shows them his own suffering, not because of himself, rather because of those for whom he suffered on the cross. With the death of Christ sin and human suffering got defeated. But it cannot lead to the idea that with our own power we can win over the sins or reach perfection. The ill desire might be based on success out of suffering, but a real Christian knows that only the suffering and resurrection of Jesus Christ can lead to freedom of sin and gives power also in the hour of death.*

### 1. Utrpenie v Starom Zákone: prejav ľudskej slabosti a Božej vôle

Utrpenie znamenalo v Starom zákone - a môžeme si priznať, že znamená dodnes – takú kategóriu ľudskej existencie, s ktorou sa muselo a musí počítať v každodennom živote. Starý zákon poznal niekoľko druhov utrpenia. Príbehy Biblie hovoria o utrpení jednotlivca, o utrpení kolektívnom, o utrpení kvôli hriechu, o utrpení zo strachu pred smrťou, ale Starý zákon hovorí aj o utrpení, ktoré pochádza zo strachu pred opustenosťou od Boha. Toto všetko sa potom zvlášť v starozákonných Žalmoch, u Jóba alebo v knihe proroka Zachariáša vyjadruje ľudským vzdychaním, úpením po Božej pomoci a očakávaním na jeho milosť. Aj keď sa teda predpokladá, že mnoho strán má ľudské utrpenie, Starý zákon pôvod utrpenia vzťahuje na ľudskú neposlušnosť a hriech, kvôli čomu prichádza Boží súd, avšak zjavuje aj vyslobodenie v prípade, ak sa človek obráti a v pokání sa pred Hospodinom pokorí.

### 1.1. Utrpenie pre hriech

Uviedli sme, že v Starom zákone je utrpenie viac-menej súčasťou ľudského hriechu a Božieho súdu.<sup>1</sup> Viaže sa teda na ľudskú slabosť a zlyhanie, ktoré sa najmarkantnejšie prejavilo pádom prvých rodičov. Tak sa človek pripravil o požehnanie, ktoré mu Boh ponúkol životom v rajskej záhrade Éden. Tam sa spustil nad ľudstvom súd, ktorý trvá až do dnešného dňa – v živote všetkých ľudí, aj takých vyvolených, ako bol napr. kráľ Dávid - prináša so sebou útrapy, bolesť, utrpenie a smrť. Je síce pravdou, že človek sa obyčajne nevzdáva ľahko, lebo zápasí za život a prežitie, ale môžeme tušiť, že iba s vlastnou silou si človek nepomôže. Preto sa v knihe Žalmov opakuje kvílenie, dohadovanie sa s Bohom a urgovanie, aby Hospodin pomohol a čo najskôr zasiahol (napr. Žalm 35; 130 atď.), prípadne aby hriech odpustil a kajúcneho modlitebníka zachránil (Žalm 6; 51).

### 1.2. Utrpenie ako nešťastie a ohrozenie života: skúša viery

Okrem utrpenia kvôli hriechu poznávame v Starom zákone aj také utrpenie, ktoré pochádza zo životných udalostí, a to bez toho, aby si to človek akoby „zaslúžil“: utrpenie môže pochádzať aj z jednoduchého ľudského nešťastia, v ktorom sa obyčajný človek ocitne v ohrození života napr. nemocou, útokom nepriateľov, prírodnou katastrofou atď. V takomto prípade sa v starozákonnej teológii chápe utrpenie ako Bohom daný ľudský údel, ktorý znamená pre človeka skúšku viery. Najmarkantnejším príkladom toho je Jób.<sup>2</sup> Je síce pravdou, že aj v takejto situácii sa človek svojmu utrpeniu vzpiera, mnoho vzdychá, filozofuje o pôvode a zmysle utrpenia alebo aj zápasí s Bohom. Môže však dúfať, že Božie cesty sú dokonalé, že spravodlivého Hospodin vyvedie z každej jeho biedy a že pred Bohom sa človek nemôže pýšiť, iba pokoriť.

---

<sup>1</sup> WESTERMANN Claus, *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, (ford.: Fórisné Kalós Éva), Budapesti Református Teológiai Akadémia, Budapest 1993, s. 117.

<sup>2</sup> SZATHMÁRY S., *Bibliaismeret I. – Ószövetség*, Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala; Budapest, 1999, s. 242.; KARASSZON I., *Jób megváltója*. In: *Az Ószövetség fényei*, Veterotestamentica, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest, 2002, s. 194.

### 1.3. Strach pred smrťou a odlúčenie od Hospodina v Šeole

Utrpenie v Starom zákone vedie obyčajne k strachu, že človeka môže zlomiť a že jeho život môže predčasne skončiť smrťou. Následkom toho sa dostane do ríše smrti (šeolu), kde bude odlúčený od obecnstva živých svojho ľudu, od chrámu a teda aj od Hospodina.<sup>3</sup> A to je tá najhoršia skutočná smrť. Preto – v Izraeli, ale aj v susedných národoch - utrpenie ako predvoj či predzvesť smrti naháňa vždy strach a považuje sa za nástroj podsvetia, kde človek zostáva iba tieňom a kde sa nedá oslavovať Hospodin.<sup>4</sup> Ako vidíme, strach z utrpenia úzko súvisí so strachom z odlúčenia od Hospodina a od všetkého, čo aktívny život v tomto svete znamená.

### 1.4. Hospodin vyslobodzuje z utrpenia

Izrael však poznal nielen utrpenie, ale aj Božiu vernosť a jeho zľutovanie. Preto sa v úzkostiach spoliehal na jeho pomoc a tak očakával vyslobodenie. Do tohoto zápasu za Božiu priazeň a pomoc zapájal aj pokánie, pokorné modlitby a obete. Chcel tak zmiertiť Hospodina, ktorý sa hneval kvôli hriechu, alebo ktorý sa zdal príliš neoblomný v skúškach viery. Ľud Izraela však vedel, že jediným jeho spomocníkom od každej biedy je len Hospodin. Preto sa snažil Božiu pomoc všemožne získať, a zároveň veril, že sa ta aj stane. Kniha Žalmov pekne ukazuje, ako sa modliteľník v núdzi pokorne modlí a potom ku konci modlitby už aj oslavuje Božie meno, pretože pevne verí, že Hospodin nenechá volajúceho bez pomoci. Tak to hovorí napr. aj Žalm 50,15: „*Vzývaj ma v deň súženia, ja ťa zachránim a ty mi vzdáš úctu*”. Tak poznáva Izrael Hospodina ako takého, ktorý rád pomáha a v piesňach chvál sa rád teší vyslobodeniu spolu so svojím ľuďom.

## 2. Formy utrpenia v Novom zákone

Ako v Starom zákone, podobne aj v Novom zákone sa môžeme stretávať s rôznym chápaním utrpenia. Môžeme vidieť, že aj v blízkosti Ježišovej a aj v cirkvi apoštolov sa dejú udalosti, ktoré prezrádzajú veľké bolesti a utrpenia, ale hovoria aj o pomoci, ktorú znamenal Ježiš a viera v jeho meno.

---

<sup>3</sup> VON RAD Gerhard, *Az Ószövetség teológiája I.*, (ford.: Görföl Tibor), Osiris Kiadó, Budapest, 2000, ss. 306-309.

<sup>4</sup> VON RAD, Gerhard, *Az Ószövetség teológiája I.*, 306-309.

## 2.1. Nemoci a nemocní v zástupoch Ježišových

V dobe Ježišovej, ako nám to zvestuje Nový zákon, sa stretávame s mnohým utrpením. Evanjelisti chcú priblížiť, že náš Pán Ježiš Kristus prišiel, aby zvestoval zvesť o blízkosti kráľovstva Božieho a aby zničil ríšu satanovu, ktorá trápila ľudí a zbierala si svoje obeť.<sup>5</sup> Preto evanjelisti niekedy až podrobne opisujú niektoré nemoci a neduhy, posadnutia a trýznenia, na ktoré vtedy ľudia trpeli. V evanجليách môžeme nájsť asi dvadsať takých typických uzdravení, exorcizmov a príbehy o vzkriesení mŕtvych, ktoré jednoznačne hlásajú: ľudia trpia na rôzne neduhy, ale prišiel Ježiš, aby ľudí stratených v biede a beznádeji našiel, pomohol im a spasil ich.<sup>6</sup> Preto tieto uzdravenia sa jednoznačne spájajú s Ježišovou mocou a jeho osobou. Tak sa aj Ježiš sám stavia do svetla, v ktorom sa niekomu javí ako lekár-terapeut, divotvorca, mesiáš, Syn Boží, alebo iným – jeho nepriateľom a neprajníkom – ako šarlatán či syn Belzebúba. Preto Ježiš nikdy nepomáhal a neliečil bezúčelne, iba akoby „na ukážku“, ale vždy tak, aby tým pomohol: a to nielen dostať sa zo stavu biedy a nemoci, ale aj zo stavu neistoty, strachu a pochybností. Preto sa snažil pri pomoci priviesť ľudí k viere a dôvere, v ktorej môžu očakávať a prijímať kráľovstvo Božie.<sup>7</sup> Jeho zázraky teda neboli nikdy samoúčelné, ale misijné. Ježiš aj svojou pomocou chcel demonštrovať, že Božie kráľovstvo sa skutočne priblížilo a že je doň každý pozývaný.

## 2.2. Utrpenie kvôli smrti

Samozrejme aj v Novom zákone sa stretávame s osudom takých ľudí, ktorí sa trápia a trpia kvôli smrti svojich blízkych. Tak je to opísané v príbehu o Jairovi, Lazarovi, chlapcovi z Nain atď.<sup>8</sup> A práve aj tu evanjelisti zvestujú, že Ježiš je pánom nad každou ľudskou biedou, aj nad smrťou. Tým samozrejme nepriamo ukazujú aj na to, že tento Pán aj sám prejde smrťou, ale neuškodí mu a že aj sám vstane z mŕtvych. Toto chápanie je plne christologické a tak aj samotné ľudské utrpenie na stránkach evanjelií má

<sup>5</sup> GNILKA, Joachim, *A Názáreti Jézus; üzenet és történelem*, (ford.: Kőszeghy Miklós, Odobina László), Szent István Társulat, Budapest 2001, ss. 140-147.

<sup>6</sup> GNILKA, Joachim, *A Názáreti Jézus; üzenet és történelem*, 142.

<sup>7</sup> GNILKA, Joachim, *A Názáreti Jézus; üzenet és történelem*, 159.

<sup>8</sup> Porovnaj: DÓKA Z., *Márk evangéliuma*, Hévízgyörki Evangélikus Egyházközség, 2005, s. 113., BOLYKI J.: *Igaz tanúvallomás, kommentár János evangéliumához*, Budapest, Osiris 2001, s. 307.



christologické kérygma: poukazuje na to, že tým najväčším a najspravodlivejším z trpiteľov bol Pán Ježiš Kristus, ktorý trpel za nás, aby nás vykúpil a žiadne ľudské utrpenie nemôže byť ani väčšie ani s jeho utrpením nemôže byť porovnateľné.

### **2.3. Utrpenie kvôli hriechu a trestom**

Jeden novozákonný príbeh nám dobre prezrádza, ako zmýšľali o utrpení Ježišovi rovesníci. Príbeh je z Jána 9. kapitoly, kde sa hovorí o uzdravení slepého od narodenia. Ľudia a možno aj učenici si mysleli, že tento trpel preto, lebo zhrešili jeho rodičia a Boh ich tým trestal, alebo že bol počatý v hriechu, alebo že Boh dopredu videl, že bude hrešiť, preto ho slepotou trestal.<sup>9</sup> Vidíme, ako si ľudia aj vtedy zjednodušovali odpoveď na utrpenie a ako rýchlo robili negatívne úsudky. A práve tu Pán Ježiš hovorí, že trpenie môže mať aj vyšší a tajomnejší zmysel: Skrze neho sa oslávi Boh, ako tomu bolo aj v príbehu o ozdravení Lazara. K tomu však človek potrebuje vieru, veľkú pokoru a dôveru v Ježišovu moc.

### **2.4. Ježiš pomáha v utrpení a skoncuje s ním**

Z Ježišovho okolia môžeme vidieť, že ako pomáhal náš Pán. V utrpení je blízko tým, čo sa trápia a poskytuje im úľavu, pomoc a dáva aj konečné spasenie ľudským dušiam. Ježiš tak skoncuje s ľudským utrpením a preznačuje ho: dáva mu zmysel vo viere a zároveň poukazuje na to, že konečným víťazstvom nad ľudskou biedou je spása v jeho mene.

## **3. Ježišovo utrpenie a jeho víťazstvo**

### **3.1. Ježišovo faktické utrpenie na kríži**

Už sme uviedli, že podľa evanjelistov v uzdravovaní, exorcizme a pri vzkrieseniach Ježiš dáva akoby najavo, že to všetko bude mať skutočný zmysel v jeho utrpení a smrti. A skutočne: celý Nový zákon jednomyselne svedčí o tom, že Ježiš skutočne (fakticky) trpel na kríži, bol naň klincami

---

<sup>9</sup> BOLYKI J.: *Igaz tanúvállomás, kommentár János evangéliumához*, 259.

príbity, na hlavu mu narazili trňovú korunu a musel tak zomrieť ako lotor medzi ostatnými dvomi.<sup>10</sup> Bolo to najhoršie poníženie pre Syna človeka.

### **3.2. Utrpenie za iných: zástupná smrť**

Evanjelisti a apoštolovia jednoznačne svedčia, že Ježiš zomrel za nás. Podstúpil tú najstrašnejšiu bolesť a smrť. Bola to však cena, ktorú musel zaplatiť za naše hriechy. Preto Ježišovo utrpenie a smrť sa chápe zástupne: trpel a umrel nie kvôli svojim hriechom, ale kvôli našim. Avšak aj tam na kríži neprežíval svoje utrpenie samostatne, ale volal k nebeskému Otcovi a nakoniec svoju dušu položil do jeho rúk. Tak nám ukázal, aké hlboké je ľudské trápenie v smrti, ale aj to, ako máme aj my prechádzať utrpením a ísť cez údolie smrti, v ktorom už my nikdy nebudeme sami.<sup>11</sup>

### **3.3. Ježišovo víťazstvo nad utrpením a smrťou: vzkriesenie<sup>12</sup>**

Novozákonná zvesť o Ježišovi Kristovi by bola neúplná, keby sme nevedeli, že Ježiš zvíťazil nad utrpením a smrťou a že vstal z mŕtvych. Tak sa jeho vzkriesenie kladie nad každé ľudské utrpenie ako nádejný výhľad do Božej budúcnosti. To potvrdzuje, že Božia láska je väčšia ako akékoľvek utrpenie a je väčšia ako aj smrť. Zvesť o prázdnom hrobe a stretnutie so vzkrieseným Pánom dosvedčuje Božiu moc a dáva nádej každému, kto vstupuje do hĺbok bolesti a blízkosti smrti. Zvestuje nám cestu ďalej: cestu nádeje na vzkriesenie a stretnutie so živým Pánom.

### **3.4. Moc kríža pomáha v utrpení**

V apoštolskej cirkvi sa tak najčastejšie hovorilo o Ježišovom utrpení, jeho kríži a vzkriesení. Preto nie div, že najúčelnejším misijným učením apoštolov bolo eschatologické kérygma, ktoré vychádzalo práve z Ježišovho utrpenia a kríža, z ktorého sa otvára výhľad do nového života a nového aiónu. Tak aj apoštol Pavel nechcel o ničom vedieť viac, ako o Kristovom

---

<sup>10</sup> PERES Imrich., Miért hagyta el engem? In: *Szenvedéstörténet* (Szerk.: BENYIK György), Nemzetközi Biblikus Konferencia 2005. szeptember 4-7. Szeged 2006, ss. 105-123., BERGER Klaus, *Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?* Quell, Stuttgart, 1998.

<sup>11</sup> BERGER, Klaus, *Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?*

<sup>12</sup> CULLMANN, Oscar, *Christus und die Zeit*, EVZ Verlag, Zürich, 1962, s. 208.

kríži, ktorý je nám daný na našu spásu. V ňom je najlepšie vyjadrená Božia moc, daná nám na spasenie. Preto každé utrpenie bolo pre Pavla znamením toho, že Kristov kríž je mu mocou na spasenie a teda aj mocou v utrpení a smrti.

#### 4. Túžba po sebezdokonaľovaní

Niekedy kresťania a zvlášť ľudia zo sveta si myslia, že potrebujú konať nejaké skutky, dobré činy alebo sa nasilu pokúšať o niečo mimoriadneho, čo by ich zdokonalilo a nakoniec čo by ich - takpovediac - aj preslávilo. Tento zámer nemusí byť vždy nebezpečný, ale môže sa takým stať.

##### 4.1. Zdravá túžba po sile v utrpení

Vieme, že život je nevypočítateľný, a že nás môžu prekvapiť rôzne neprijemné veci, aj utrpenia a bolesti. Preto je zdravé, ak sa na ťažké chvíle života pripravíme a posilníme. Vlastne celá kresťanská výchova vedie k tomu, aby sme bdeli a boli vždy pripravení. Preto sa treba z Ježišovho utrpenia učiť a z neho prenáš vlastný prípad silu čerpať.

##### 4.2. Pavlova „pýcha“: chváliť sa Kristovými stigmatami

Apoštol Pavel reálne počítal s mocou, ktorú mu znamenal Ježiš a jeho utrpenie. Vieme aj o tom, že s Kristom bol natoľko spjatý, že v liste Galatským 6,17 spomína<sup>13</sup>, že na svojom tele nosí Ježišove znaky, to je Kristove stigmata, teda boľavé a občas krvácajúce rany, ktoré mu pripomínali Ježišove rany po klincoch. Bola to jeho - takpovediac – pýcha, ktorou však nikoho neurážal, iba sám pre seba vedel, že s Kristom a s jeho krížom je až natoľko existenciálne spojený, ako keby to aj on sám bol s Ježišom na kríži visel. Preto mohol vyznávať, že: s Kristom som bol ukrižovaný a žijem ďalej už nie ja, ale žije vo mne Kristus (Gal 2,19-20). To je skutočné stotožnenie sa s Kristovým utrpením.

---

<sup>13</sup> PILCH, John J., *A Galatákhöz és a Rómaiakhoz írt levél* (ford.: NAGY Katalin, URBÁN József), In: <http://www.theol.u-szeged.hu/konyvtar/szbibkom/6galata.htm#BEFEJEZÉS>

### **4.3. Chorá vášeň: zakladať si na úspechoch z utrpenia (zákonníctvo, martýrium)**

Bohužiaľ, v cirkvi sa dosť skoro uchytila aj chorľavá vášeň: zakladať si na úspechoch z utrpenia, dokonca tieto utrpenia vyhľadávať alebo vyprovokovať, aby sa tak mohlo udiat' niečo, čím by sa preslávili. Sme tak svedkami toho, že aj kresťanské utrpenie môže sa extrémnym zmýšľaním stať predmetom zákoníctva a aj pokrytectva, keďže utrpenie sa neprijímalo ako údel daný Pánom a trnitá cesta spásy, ale ako cesta k sláve. Samozrejme, neznamená to, že tých, ktorí zomreli za vieru a trpeli martýrium, si nemáme v cirkvi vážiť. Máme, ale musíme vedieť že ku Kristovej obeti nie je treba nič dodať, je dostačujúca na spásu a takisto žiadne utrpenie nie je porovnateľné s utrpením nášho Pána.

### **4.4. Kresťanské vedomie: vedieť iba o Kristovi a jeho kríži**

Na záver môžeme iba zhrnúť, že aj utrpenie má svoje poslanie v živote kresťana. Je síce mnoho dôvodov, prečo trpíme a k čomu nás má viesť. Musíme teda vedieť, že utrpenie má v našom živote svoj význam a že nás má viesť k väčšej pokore a trepezlivosti: nezakladať si na vlastných schopnostiach, ale žiť iba z milosti Božej, opierať sa o zástupné utrpenie a smrť Ježiša Krista na kríži a pritom sa snažiť čoraz viac ukrižovať nášho starého človeka, aby v nás mohol žiť ten nový. Preto centrom našej teológie nemôže byť iné, než Kristov kríž, ktorý dáva zmysel aj nášmu utrpeniu.

---

**Mgr. František Szopó** – teológ a vikár zboru Kresťanskej reformovanej cirkvi v Komárne.

## Eschatologické aspekty kresťanskej etiky

(Poznatky a reflexie nad eschatologickou etikou Helmutha Burkhardta)

Imrich Peres

### O autorovi

*Helmuth Burkhardt (\*1939) vyštudoval pôvodne klasickú filológiu a teológiu (Tiel a Tübingen). Na univerzite v Marburgu pokračoval v štúdiu a venoval sa systematickej teológii, zvlášť jej biblicko-etickej oblasti. Promovaný bol v Göttingen na základe dizertačnej práce "Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien". Bol teologickým poradcom spoločnosti Pfarrer-Gebets-Bruderschaft, vedúcim letného seminára pre teológov, členom viacerých redakčných rád, spolueditorom série štúdií "Theologische Beiträge", "Evangelisches Gemeindelexikon" (1978), "Das grosse Bibellexikon" (I-III: 21990; I-VI: 31996), v ktorých publikoval nesmierne mnoho hesiel. Je organizovateľom mnohých sympózií a konferencií týkajúcich sa etických noriem kresťanstva a dnešného sveta. Od r. 1977 žije vo Švajčiarsku (Basel), kde je docentom systematickej teológie a profesorom evanjelikálnej kresťanskej etiky.*

Z jeho diel stojí za zmienku uviesť aspoň tie najdôležitejšie: "Das biblische Zeugnis von der Wiedergeburt" (Giessen 1974, 21981; anglicky: Exeter 1978), "Die biblische Lehre von der Bekehrung" (Giessen 1978, 21985), "Wie geschichtlich sind die Evangelien?" (Giessen 1979), "Ein Gott in allen Religionen? Wiederkehr der Religiosität - Chance und Gefahr" (Giessen 1993, 21995), "Begründung ethischer Normen" (ed. Wuppertal-Giessen-Basel 1988), "Christliche Ethik im Wandel der Systeme" (ed. Giessen 1994) atď.

V našom rozbere sa chceme venovať snáď najvýznamnejšiemu dielu Helmuta Burkhardta: EINFÜHRUNG IN DIE ETHIK. Pozostáva z dvoch častí, ktoré publikoval po sebe s odstupom niekoľko rokov: I. *Grund und Norm sittlichen Handelns*, Brunnen Verlag, Giessen-Basel 1996, 188 str. ISBN 3-7655-9416-4. II. *Das gute Handeln*. Brunnen Verlag, Giessen 2003, 234 str. ISBN 3-7655-9477-6. Autor v týchto, ale aj v iných svojich štúdiách, zaoberá sa krízou dnešnej etiky, problémami zvládnutia života v prírode, životnom prostredí, spoločnosti i v osobnej sfére. Jeho pokus o riešenie je vynikajúci, i keď nie jedinečný: Orientáciu etiky stavia na eschatologický základ, ako tomu bolo aj v prvokresťanskej spoločnosti a v apoštolskej teológii. Pracuje hodnoverne

biblicky. Z jeho diel je cítiť prvokresťanský entuziazmus a snahu o dorealizovanie prvokresťanskej eschatológie na báze etiky kresťanského života. Svojím prístupom otvára nové horizonty etickej orientácie dneška s upnutím sa na koniec vekov a vo vedomí spätného pohľadu nabáda k zodpovednému, plnohodnotnému a nádejnému životu s eschatologickou perspektívou.

## Reprodukcia hlavných téz knihy

Dispozícia Burkhardtovej knihy *Úvod do etiky I.*, ktorá sa venuje eschatologickej etike na báze evanjelikálnej teológie, sa v podstate delí na tri pomerne samostatné časti; tie sú vedome završené v kapitole tretej.

### I. Úvodné otázky etiky: Čo etika je? (str. 15-30)

V prvej kapitole sa autor venuje výkladu a chápaniu pojmu *etika* v deskriptívnom a normatívnom zmysle. V súvislosti s biblickým chápaním poukazuje na výraz *ethos* v Písme, ktorý pojíma do seba viacero skutočností ako zvyk, návyk, obyčaj, zákon, cesta, prebývanie, poriadok, správanie, životný štýl atď. Podľa Klausa BOCKMÜHLA sa aj autor prikláňa k názoru, že najlepším a najvystižnejším výrazom pre kresťanskú etiku je "*Lebensführung*" (= vedenie/riadenie/usmerňovanie života, životná orientácia), do čoho bezpodmienečne patrí zodpovednosť pred Bohom, pravidelný čas duchovného stíšenia, modlitba, čítanie Písma, návšteva bohoslužobného obecnstva atď. (17). Potom sa autor stručne venuje pomeru morálky a práva, čo sú tiež etické disciplíny, až nakoniec vysvetľuje špecifikum etiky kresťanskej voči etike všeobecnej, čo vidí v prijatí takých noriem, aké okolitý svet nekresťanský nevie mať za svoje: má za to, že napr. Dekalóg je platný pre všetkých ľudí rovnako, avšak pozitívny eschatologický rozmer života a orientácia naň je skutočne iba špecifikom veriacich kresťanov (20-21), ako to dômyselne rozvádza potom v kapitole III. Nemálo zaujímavé je aj autorovo skúmanie postavenia etiky v rámci systematickej teológie, ktorej - popri dogmatike - tvorí významnú časť. Po historickom prehľade sa nakoniec dotýka problému dodnes aktuálneho, a totiž, že čo je čomu podriadené: etika dogmatike alebo dogmatika etike? Autor uzaviera prehľad problému reálnym biblickým kompromisom, podľa ktorého oboje patria neodlučiteľne k sebe, oboje majú svoje významné postavenie, avšak majú aj svoje rozdielne aspekty, ktoré sa majú rešpektovať samostatne bez pokušenia prestíže. "Dogmatika si musí vždy všímať aj otázky etické a etika aj otázky dogmatické" (25). Na záver tejto kapitoly potom autor uvádza najzaujímavejšie a najdôležitejšie učebnice kresťanskej etiky, ktorých podáva stručný rozbor. Tu odkazuje aj na svoje práce a práce svojho pracovného kruhu.

## II. Konceptie sekulárnej etiky (31-48)

V tejto kapitole Helmut BURKHARDT prehľadne rozvädza konceptie tzv. sekulárnej etiky, ktoré zjednodušene delí do štyroch kategórií. 1. Ako prvú uvádza *pozitivistickú etiku*, ktorú krátko rozoberá v jej historickom kontexte. Poukazuje na výkyvy, aké sa stali napr. vo francúzskej revolúcii alebo v dobe tzv. tretej ríše, preto autorov pohľad na platné zákony, podľa ktorých by sa život mal riadiť, je dosť kritický, keďže aj do generačných zvykov a zvyklostí alebo väčšinovej demokratickej vlády sa vnáša mnoho svojvôle. 2. *Utilitaristická etika* je orientovaná viac-menej inštinktívne a hľadá racionálnu užitočnosť a prospešnosť, ktorú autor rozoberá v kontexte individuálnosti a sociálnosti. Napriek tomu, že ľudská túžba po šťastí je legitímnou dimenziou ľudskej motivácie, primárna orientácia na seba nemôže byť biblicky opodstatnená: skrýva mnoho nebezpečia, zvlášť straty osobnej zodpovednosti a vedomia viny (38-39). 3. V kapitole o *etike prirodzeného práva* sa autor opiera o dlhší historický prehľad (zvlášť antiky), ktorý završuje kritickými poznámkami. Ako kresťanský teológ cíti tu nebezpečie akéhosi pantheizmu alebo racionalizmu, ktorý môže viesť až k totalitárnosti a ľudskému egoizmu, ba až späť k naturalizmu sofistov (utilitarizmus) (44). 4. *Situačná etika* je obsiahnutá v krátkej kapitolke knihy. Autor sa jej venuje zvlášť z kresťanského hľadiska a poukazuje na to, že situačná etika práve v dnešnom kresťanstve sa stáva dosť populárnou. Totiž prináša jednak apel na vedenie Duchom svätým a zároveň poukazuje na to, že napr. etika prikázaní vedie k určitému etickému deizmu, čo nemusí mať už nič spoločného s prítomnosťou Božou a jeho živým slovom. Podľa BURKHARDTa nebezpečie je zvlášť v tom, že sa relativizujú platné biblické normy, človek sa dostáva do bezhraničnej absolútnej slobody, do momentálnosti a do chvíľkovej náladovosti, čo môže mať nedozerne následky napr. v manželstve. Autor preto síce pripúšťa možnosť takejto situačno-etickej orientovanosti, ale len v ohraničení Písma, jeho prikázaní a v zovretí Lásky (47).

## III. Theocentrická etika (49-168)

Prvé dve kapitoly sú vlastne úvodné a obsahujú prípravné tézy doterajších etických poznatkov, v súvislosti s ktorými autor uvádza svoje myšlienky. Jeho reflexie slúžia za akýsi odrazový mostík k tomu, aby v tretej kapitole, ktorá je nielen jadrom knihy, ale aj manifestáciou nových etických myšlienok, rozviedol eschatologický kontext kresťanskej etiky.

Skladba tejto časti knihy je členená na tri kapitoly, ktorým predchádza krátky úvod o predpokladoch theocentrickej etiky; autor ich opiera o tieto

biblické texty: "Mojím pokrmom je plniť vôľu toho, ktorý ma poslal" (Jn 4,34; por. Jn 5,30; Mt 6,10; 7,21; 26,39.42); a podobne aj výzvu apoštola Pavla platnú pre všetky etické reflexie: správne poznať a konať vôľu Božiu (Rim 12,2; Ef 5,17). Okrem iných biblických textov sa tu na úvod autor dotýka aj kritiky theocentrickej etiky, zvlášť z historického hľadiska. Chápe ju ako strach o autonómiu a ako samozrejmu "obranu" prirodzeného človeka, ktorý sa bráni poslušnosti, normám Božích zákonov a nadľudskej vláde Božej.

### 1. Historicko-teologické základy etiky (53-61)

Kresťanská etika má svoje základy v etike Starého zákona. Základnou normou jeho etiky je *zákon*, zahrnutý v *Tóre* (= smer, cesta, usmernenie), čo znamená niekoľko skutočností súčasne: Tóra sa totiž chápe raz ako jednotlivý príkaz, inokedy ako zbierka príkazov, potom ako celý Mojžišov zákon. Súhrne sa týmto výrazom označuje aj celé literárne dielo päť kníh Mojžišových (= Pentateuch) a aj všeobecne Zákon ako celý Starý zákon. Autor potom postupne uvádza tie texty, ktoré sa chápu ako najzákladnejšie pre etický kódex Starého zákona (zvlášť Ex 20-23). Jeho zorným uhlom je zákon, ktorý bol daný Mojžišovi, čím sa utvrdila *zmluva* medzi Izraelom a Bohom. Boh si vyvolil a zachránil tento ľud, aby bol jeho vlastníctvom a svätým ľudom (56). V skutočnosti chcel, aby sa Izrael stal jeho partnerom, ktorý suverénne jeho vôľu realizuje (57-58). Dal mu teda zákon, aby sa ním riadil. Jeho zmysel je silne *futuristicky* formulovaný, i keď je dokumentom histórie vyslobodenia z Egypta (58). Je daný *pre orientáciu* na ceste, na ktorej môže žiť pred Bohom a pod jeho požehnaním: to znanemá milosť a zároveň radosť (58). Toto pozadie Mojžišovho zákona stojí v centre tzv. *dejín spásy*. Ježiš zákon potvrdil a naplnil. Apoštolská cirkev sa potom cez Ježiša dívala na platnosť zákona a videla aj jeho hranice.

### 2. Stvoriteľsko-teologické základy etiky (62-107)

V tomto odseku prichádzajú na pretras etické otázky pochádzajúce z teológie stvorenia. Autor sa tu opäť dotýka otázky vyvolenia Izraela, ale v kontexte zákona, ktorý za určitých podmienok aj pohanom umožňuje pridať sa k nim. Tak aj im daný zákon má univerzálny charakter (62-63), ako to hovorí aj Kazateľ: "Boha sa boj a jeho prikázania zachovávaj, lebo to je povinnosť každého človeka" (Kaz 12,14). Je síce možné, že pohania sa tomuto zákonu neučili, ale je im od prirodzenosti vpísaný do ich srdca (Rim 2,14-15). A keďže Boh je Stvoriteľom všetkého, aj pohania sú jeho stvorením, i keď oni iba empiricky prežívajú toto vedomie. Božia vôľa ako norma života sa teda vzťahuje aj na nich. Keďže človek je stvorením Božím, nosí jeho "obraz" či "podobnosť" (*imago*



*Dei*), je teda s ním spojený. To obsahuje v sebe poverenie zodpovedne vládnuť nad stvorením, odzrkadľovať jeho personalitu, nosiť jeho tvárnosť, byť na ňom závislým, no pritom zachovávať svoju individualitu a kvalitatívny rozdiel medzi Bohom a človekom (75-77). To všetko sa dá iba v spoločenstve s ním a s ostatným stvorením (68-70), v ktorom Božia podoba prechádza z pokolenia na pokolenie (74). Je síce pravdou, že do tohoto spoločenstva bolestne zasiahol hriech, ale Božia výsada daná človeku sa nezmenila: platí aj pre hriešnika. Len sa posunula do stavu ohrozenia, v ktorom pomohol Ježiš ako prvotvárnosť človeka (Urbild = praobraz; por. Kol 3,10) a zároveň nový Adam v zmysle 1Kor 15,46-49 (76). Aby sa však človek vo svete nestratil, dostal fungujúce *svedomie*, ktoré reaguje na jeho stav a umožňuje osobnú zodpovednosť človeka pred Bohom. Aby *svedomie* mohlo dobre fungovať, musí byť "dobré", "čisté", "bezúhonné", čo je apelom na starozákonné "čisté srdce" (Žalm 51,12; Mt 5,8) (79-80). Zlé *svedomie* alebo hriechom zaťažené *svedomie* narúša rovnováhu človeka a môže ho zavádzať (82-83). Je tu však možnosť z chorého alebo nečistého *svedomia* získať *svedomie* čisté skrze vieru v Krista a živého Boha (84). A tak aj keď *svedomie* je aj produktom výchovy, očistené a skrze Ducha svätého môže sa stať pre nás "hlasom Božím" (85) a spoľahlivo pomáhať pri zodpovednom konaní a narábaní s nám zvereným okolitým svetom a vytváraní udržateľných životných noriem. Človek stvorený na podobu Božiu má teda slobodu pre svoje myslenie a konanie, ale vo svojom počínaní má byť zodpovedný a má sledovať tie najhumánnejšie ciele vo všetkých oblastiach života: vo vzťahu k prírode, k ľuďom, k Bohu i k sebe samému (95-100).

### 3. *Eschatologické základy kresťanskej etiky: Božia vláda v Kristu (108-168)*

V tomto veľmi významnom odseku štúdie autor rozoberá ten najzákladnejší kontext kresťanskej etiky: *eschatologickú orientáciu* etiky.

Kresťanstvo nežije iba z minulosti. Je orientované na súčasnosť i na budúcnosť. Zvlášť eschatologická budúcnosť je jej hýbnou silou. Vo svojom myslení, učení a konaní sleduje *vládu Božiu* a ide jej o *jej realizáciu*, ako to ústredne zvestoval aj Ježiš, aplikoval apoštol Pavel a ako to pramení aj v Starom zákone a vo vtedajšom judaizme (110-111). Kráľovská vláda Božia bola v Starom zákone proklamovaná mnohознаčne. Najmarkantnejšie ju zdôrazňovali proroci. Avšak keďže sa nenaplnila uspokojivo, ako to bolestivo demonštrujú dejiny izraelského kráľovstva, bola projektovaná do nebies, a tak už v Starom zákone dostala eschatologický charakter (113). Totiž na jednej strane zvestovali proroci očakávanie kráľa-*Mesiáša*, ktorý by znovunastolil právo Božie (Iz 9 a 11), na druhej strane sa očakávalo obnovenie Izraela (Jer 31,31-32; Ez 36,26-27),

ktorý by v poslušnosti s novým srdcom a novým duchom riadil sa Božou vôľou a jeho zákonmi (113). Tento zámer sa snažili realizovať v judaizme farizeovia, zelóti i apokalyptici, ktorí ovšem - skreslene a silne politicky - by boli chceli Božie kráľovstvo dostať nasilu na zem (114). Ježiš svojím učením a činmi priblížil kráľovstvo Božie a zvestoval jeho náhly príchod aj v časovom zmysle, avšak zvestoval aj jeho nezávislosť na ľudských (aj etických) predpokladoch alebo reakcii jeho poslucháčov. Nastolenie kráľovstva Božieho totiž nie je úlohou človeka, ale jedine dielom Božím(115). Kráľovstvo Božie a kráľovstvo nebeské je tá istá realita, ktorá je časovo i priestorovo *transcendentnou veličinou*. Po stránke etickej znamená vnútorné odpútanie sa od sveta a primknutie sa k budúcemu svetu Božiemu, čo sa deje hlavne v pokání, ako to zvestoval aj Ježiš (Mk 1,15): Činite pokánie, lebo sa priblížilo kráľovstvo Božie. To však z pohľadu sveta môže znamenať negatívny charakter takejto etiky, keďže ide o odklon a oslobodenie sa od tohoto sveta (116). Okrem tohoto eschatologického charakteru kráľovstva Božieho Ježiš zvestoval aj jeho prezentálny charakter. Čas sa naplnil a kráľovstvo Božie sa objavuje medzi nimi (Lk 10,9). Kráľovstvo Božie sprítomňované Ježišovými mocnými činmi prinášalo mnohým uzdravenie, oslobodenie sa od nemocí, demonických posadlostí a hriechnej minulosti. Plnosť kráľovstva však zostávalo pozadu, preto Nový zákon hovorí o prítomnosti spásy a zároveň o budúcej plnosti kráľovstva Božieho. Tým síce vyvstáva *napätie* medzi "už" a "ešte nie", avšak toto napätie je zámerné, aby sa tak dala možnosť vstúpiť do kráľovstva Božieho, ktoré v tej dobe sa koncentrovalo na Ježiša (podľa Origena: *autobasileia* = kráľovstvo v osobe), na jeho činy, jeho smrť i vzkriesenie (118). Ježiš totiž prišiel, aby maril diablove skutky (1Jn 3,8), zlomil moc zla a hriechu a pomohol človeku k obratu. Preto je zvesť o kráľovstve Božom aj volaním k pokániu, k novému životu a k ulatneniu Božej vôle - ako na nebi, tak aj na zemi (Mt 6,10). Totiž Boh dáva nádej a vieru, aby sa život človeka v láske zmenil. Preto bol zoslaný aj Duch svätý ako závdavok nového veku, aby človek bol orientovaný podľa neho, i keď jeho plnosť ešte len príde (119). Toto postavenie obsahuje *spojitosť indikatívu a imperatívu* v etickom učení kresťanskej cirkvi, keďže na jednej strane je tu skutočnosť kráľovstva a na druhej výzva hľadať dobro a konať vôľu Božiu (evanjelium a zákon), opustiť hriech a činiť skutky Božie, čo nutne vedie ku konzekventnému životu. Takýto životný štýl vytvára ľudí *christiano*i (kresťanov), ktorí sú nasledovníkmi Kristovými, veria v jeho smrť, zmŕtvychvstanie a majú ho za svojho Pána.

Byť kresťanom teda znamená *životný proces* (122). Tento životný proces sa však raz v živote človeka musí začať. Hovorí sa mu *obrátenie*. V novozákonnej dobe k obráteniu patrili aj krst, ktorý sa chápal ako smrť pozitívneho vzťahu k hriechu a samospravedlnosti. Je zároveň existenciálnym primknutím sa k Bohu a

začatím novej orientácie (*metanoein* = zmena myslenia), a teda zmenou vlády nad životom (Mt 6,24) (124). V tomto obrate sa človek začne orientovať na novú existenciu, na budúcnosť a na eschatologické zaslúbenia, ktoré vo výhľade konca prijíma. K obráteniu patrí aj *znovuzrodenie*. Ide o jednorázový zázrak vnútornej zmeny človeka, ktorú v ňom vyvoláva viera v Ježiša Krista; vďaka nej vzniká nový kontakt s Bohom, v čom sa človek akoby znovu rodí: stáva sa novým človekom, dieťaťom Božím (Jan 1,12; 1Jn 3,1) (126). Myšlienka znovuzrodenia prináša myšlienku nového stvorenia, keďže kresťan je v Kristu *novým človekom, novým stvorením* (2Kor 5,17; Gal 6,15) a má účasť na novom Adamovi - Kristovi (1Kor 15,45), z čoho vyplýva, že kresťan má život Kristov, teda *život večný* (Gal 2,20; Fil 1,21) (127).

To všetko je *realitou viery*, ktorá sa pevne upína na Ježiša Krista. Ďalším komponentom kresťanského života je *zmierenie* s Bohom, *ospravedlnenie* a *posvätenie*. Zvlášť motív posvätenia je nesmierne dôležitý pre kresťanskú etiku. Chápe sa ním pokračovanie kresťanského života, služba v láske a v svätosti Božej, na ktorej participuje (2Pt 1,4). Je to v prvom rade *pozitívne poslanie* slúžiť Božím cieľom v tomto svete, byť použiteľným pre tento cieľ a prinášať spásu v Kristu (135). Nemôže byť z neho vyňatý žiadny úsek života ani ľudskej identity; patrí sem *človek celý*: jeho telo, duch i duša (136). Samozrejme, že proces posvätenia môže vytvárať ťažkosti, keďže denná skúsenosť kresťanov s hriechom môže vyvolávať vnútorný konflikt, akoby život vo viere bol iba ilúziou (138). V skutočnosti tento pesimizmus z únavy môže sa rozplynúť vo vedomí, že našim dokonalým posvätením je Kristus (1Kor 1,30) a že človek zostane v sebe človekom a teda hriešnikom aj napriek svojmu obráteniu, v čom znovu a znovu potrebuje Božiu milosť. Nemôže to však znamenať, že by sa kresťan tohoto cieľa vopred mohol vzdať. Veď aj jeho pomenovanie "kresťan" je synonymom pre "svätý". Nosí v ňom aj svoju identitu. Posvätenie musí byť teda *cieľom viery* (141), aj keď po stránke novozákonnej antropológie tu narážame na zákon, ktorý trýzni naše *telo*. Je to zápas, z ktorého nás vyslobodzujú Kristus, aby sme už nežili podľa tela, ale podľa Ducha. V tejto skúsenosti zomierame pre hriech a ožívame pre život v Kristu. A práve to je *proces posvätenia*, v ktorom máme *rásť* a *napredovať* v ňom, aby v nás mohol (stále plnejšie) žiť Kristus (Gal 2,20), ktorý v nás tento proces nielen začal, ale ho do posledného dňa aj dokončí (Fil 1,6)(143-144). Vážna je však aj otázka *pádu*, keď obrátený veriaci kresťan v určitom momente zlyhá. Boh je však milostivý a poskytuje milosť i odpustenie. Avšak pokánia musí byť vážne a obrátenie znovu hlboké: musí sa stáť znovu po súdom Božím a prosiť o jeho odpustenie (146).

Keďže posvätenie je dielom Ducha svätého na nás a v nás, má sa prosieť o vedenie Duchom svätým. On nás vedie cestou života a zároveň *k poznaniu* Božej vôle: čo na nás a s nami chce vykonať a čo od nás čaká, aby sme my činili (147). Starý i Nový zákon má mnoho príkladov, ako Boh vedie človeka. Často sa hovorí o "ceste", čo znamená životný štýl, pohyb k cieľu, ku ktorému nás Boh vedie.

Otázkou je, *ako sa pozná* Božia vôľa, podľa ktorej sa má v posvätení žiť? Vôľa Božia sa pozná ponajprv z *Písma* (151), a to: *formálne* skrze poslušnosť, ktorú od nás očakáva, a *obsahovo* skrze jeho zákony, v ktorých sa uplatňuje koncentrácia dvojpríkázania lásky (Mt 22,34-40; Rim 13,9-10; Gal 5,14; 1Kor 13) a apoštolská paranéza (zvlášť tzv. tabule pre domácnosť: Kol 3,18-4,1; Ef 6,1-9). Božia vôľa je zároveň daná *Ježišovým príkladom* (152-154), ktorý sa má nasledovať (= *etika nasledovania*). Podobne nielen Ježiš je kresťanom príkladom, ale aj *kresťania medzi sebou* si majú slúžiť za príklad (155), ako to požadoval aj apoštol Pavel (1Kor 4,16). Tu môžu hrať veľmi významnú úlohu cirkevné dejiny a tzv. *naratívna etika* alebo *etika koinonijná*. Samozrejme, etika príkladu môže mať aj svoje *úskalia*. V prvom rade sa môže zaťažiť dogmatikou a jednostranným napodobovaním Ježišových činov (mystika identity). Podobne aj cirkev a kresťania sa môžu považovať za náboženský či etický príklad s imitačnou snahou mysticky sa s Kristom spojiť (stigmata) (156).

Okrem uvedených príkladov však existuje aj poznanie, že Boh nielen globálne, všeobecnými normami a príkladmi, ale aj *individuálne* vedie človeka (157). Starý zákon poukazuje na to, že Boh aj *konkrétne* a osobne *osloví* určitých ľudí, zvlášť kniha Žalmov obsahuje formy osobného Božieho vedenia a modlitby zaň. V Novom zákone sa Ježiš riadil Božou vôľou jedinečným spôsobom, a vedel vždy, čo má konať. Po Letniciach aj apoštolská cirkev sa riadila vedením Ducha. Tu sa rozlišujú dve spôsoby: jednak *mimoriadne* vedenie Ducha skrze výroky, proroctvo, videnia, zjavenia a sny, a jednak *zvláštno vnútorné vedenie* Duchom ako celkom osobné presvedčenie (reč Ducha), čo potrebuje premyslenie a súlad medzi ním a slovom z Písma (158-159). Samozrejme, takáto orientácia môže znamenať aj mnoho nebezpečia, ako to potvrdzuje aj napr. montanistické obdobie cirkevných dejín. Boh však dáva poznávať svoju vôľu aj tam, kde sa to pôvodne nehľadalo. Svedčí o tom dar proroctva a prorocký charakter kazateľského úradu, v inom prípade snaha charizmatických hnutí obnoviť proroctvo prvotnej cirkvi. Najzodpovednejšou a najspoľahlivejšou orientáciou v duchovnom živote je *pravidelné čítanie Písma* (160-161), v ktorom sa konfrontuje náš život s Božou vôľou. Vyžaduje to pravidelný čas stíšenia, ako to praktizovalo napr. aj oxfordské hnutie. V špeciálnych situáciách sa môže o

poznanie Božej vôle prosiť v modlitbe: Pane, čo mám robiť? A v konfrontácii sa hľadá: akú cestu môže Boh kresťanovi určiť; aké sú moje doterajšie skúsenosti, či mám svoju orientáciu meniť; a čo k tomu povedia ostatní kresťania? Pri zvážení otázok pro a contra sa upresní aj odpoveď (161).

*Cieľ posvätenia* sa nakoniec dá obsiahnuť tromi dimenziami: *individuálnym* cieľom posvätenia je láska, a to láska k Bohu a k blížnemu; *sociálnym* cieľom posvätenia je kresťanský zbor ako zosobnenie Božej lásky medzi ľuďmi; *kozmickým* cieľom posvätenia je nový svet Boží (*regnum gloriae*), v ktorom sa zjaví kozmická dimenzia prichádzajúcej spásy, zatiaľ preukazovaná v skutku lásky a v službe viery (162-168).

### Kritické poznámky a reflexie

Helmut Burkhardt píše veľmi zrozumiteľným spôsobom. Týka sa to nielen jeho nemčiny, ale v prvom rade jeho myšlienkového sveta a jeho teológie. V úvodných kapitolách neprináša nové poznatky, iba krátko rekapituluje. V tretej časti sa pevne orientuje na biblické výroky a eschatologické aspekty etiky.

Burkhardtova kniha nie je písaná ako učebnica, ktorá by mala obsahovať všetky potrebné údaje. Dokumentáciu užíva iba tú, ktorú priamo potrebuje pre vlastnú argumentáciu alebo pre poukaz na hranicu, odkiaľ ide ďalej. Odkazy na literatúru uvádza v texte, za jednotlivými odsekmi však uvádza literatúru faktickú. Kniha je skutočným úvodom do etiky, a to etiky kresťanskej na eschatologickom základe. Je veľmi dobrým prínosom do dnešného bádania, a to v dvoch smeroch: jednak spoľahlivo a vierorohodne narába s biblickými textami a poskytuje tak dobrú bázu pre ďalšie výskumy v tomto kruhu i spoľahlivé inšpiračné pozadie pre cirkevnú etickú orientáciu. Sledujúc biblické texty, o ktoré sa autor opiera, sa môže dokonca zdať, že v eschatologickom pojmání kresťanského života a v jeho orientácii na budúcnosť aspekt kráľovstva Božieho by bol mohol byť o trošku aj smelší. Na druhej strane však omnoho hodnotnejšia je jeho koncepcia kresťanskej etiky, ako ju stavia do eschatologického kontextu. V tomto smere sa môže považovať za popredných badateľov, ktorí takto smelo a rozhodne túto líniu etiky pestujú a ponúkajú. V teologickej etike síce orientácia na eschatológiu nie je neznáma, avšak takto rozhodne, samostatne a v kristologickom kontexte sa eschatologická etika ešte príliš nepreferovala.

Moje kritické poznámky sa týkajú vlastne iba dvoch bodov, ktoré sa v knihe objavujú len okrajovo, avšak do eschatologického rozmeru etiky patria prvorade: ide o motív eschatologickej radosti a slávy. *Radosť* je dôležitým momentom

kráľovstva Božieho. Apoštolské imperatívy poukazujú na to jednoznačne: "Radujte sa !... Pán blízko!" (Fil 4,4). "Kráľovstvo Božie je ... radosť v Duchu svätom" (Rim 14,17). Totiž eschatologická viera prináša nesmiernu náplň, plnosť pohybu, života a radosti a pre kresťanov znamená veľmi pozitívnu hybnú silu aj v etickom zmysle. Podobne aj *sláva Božia*. Je základom Božích zákonov a cieľom dejín. Poukazoval na to Pán Ježiš aj v Otčenáši (Mt 6,13). Celé ľudské konanie by sa malo orientovať na oslávenie Božieho mena a svetlé zavŕšenie dejín. Zvlášť kniha Zjavenia mnoho píše o nebeskej sláve a jej mohutnosti na konci vekov. Vízia tejto skutočnosti musí presiakat' aj do kresťanského života a motivovať, ako tomu bolo aj v reformácii (Soli Deo gloria). Tento aspekt kresťanskej viery môže prinášať povznesenie, túžbu po jasnom etickom konaní a pocit akejsi slávnostnosti aj v tom najvyššednejšom živote.

Ako je postrehnuteľné, tieto motívy nie sú zohľadnené a z Burkhardtovej eschatologickej etiky chýbajú. Neznamená to však, že jeho kniha by bola tým menej cenná. Číta sa príjemne, pútavo a svojimi ľahkými argumentmi miestami čitateľa doslova povznáša. Tak sa v nej dá dobre poučiť nielen "eticky", ale aj "teologicky". Zdá sa, že autor pri písaní tejto knihy dbal aj na tento zámer.

**Poznámka:** Štúdiá sa zameriava na problematiku, ktorá vychádza z výskumu VEGA č. 1/4701/07.

## RECENZIE

## SYNAGÓGY, KONTINUITA MEDZI SYNAGÓGÉ A EKKLÉZIA

HORŇANOVÁ, Sidonia, *Synagógy, kontinuita medzi synagógé a ekklésia*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2006. 104 strán, ISBN 80-223-2123-0.

ThDr. Sidonia Horňanová, PhD. prednáša Starú zmluvu na Evanjelickej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. V tomto diele sa venuje dôležitej historickej téme o vzťahu medzi židovskou synagógou a kresťanskou cirkvou. Neostáva pri histórii, ale skúma vplyv synagogálnej bohoslužby na dnešnú kresťanskú bohoslužbu.

Kniha má nasledovné časti: (1) Pojem synagóga, (2) Pramene – literárne a archeologické, (3) Pôvod synagógy – pred exilom, v poexilnej dobe a v makabejskom období do r. 70, (4) Funkcia synagógy – obecný dom, modlitebňa, škola, sväté miesto, (5) Synagogálne bohoslužba – obsahuje časť o ranej kresťanskej bohoslužbe, (6) Architektúra synagóg, (7) Židovské náboženské obce na Slovensku.

Autorka je zároveň zborová farárka cirkevného zboru ECAV, čo vytvára vynikajúce predpoklady pre skúmanie historických faktov o synagogálnej bohoslužbe vo vzťahu k problematike súčasnej kresťanskej bohoslužby.

V prvej časti (*Pojem synagóga* - s. 9-10) je krátko pojednané o hebrejskom a gréckom pôvode slova „synagóga“.

V druhej časti (*Pramene* - s. 11-25) sa zaoberá zdrojmi našich informácií o jestvovaní a pôvodnej funkcii synagógy. Okrem faktov o literárnych prameňoch sa tu nachádzajú aj informácie z archeológie a geografie.

Tretia časť (*Pôvod synagógy* - s. 26-30) predkladá a kriticky porovnáva viac teórií o vzniku prvých synagóg.

Vo štvrtnej časti (*Funkcia synagógy* - s. 31-35) sa dozvedáme o polyfunkčnosti synagógy. Jej vznik bol motivovaný oveľa širším zámerom ako „len“ vytvoriť bohoslužobný priestor pre Izrael v exile.

Ťažisko diela je v piatej časti (*Synagogálna bohoslužba* - s. 36-59). Obsahuje rozpis synagogálnej bohoslužby, rozpis ranej kresťanskej bohoslužby, ich porovnanie, ako aj pojednanie o súčasnej synagogálnej bohoslužbe.

Šiesta časť (*Architektúra synagóg* - s. 60-72) hodnotí architektonické riešenie budovy synagógy predovšetkým z teologického hľadiska (porovnanie so svätostánkom a s chrámom). Dôležité je skúmanie spojiva medzi stavebnou formou synagógy a kresťanského chrámu.

V siedmej časti (*Židovské náboženské obce na Slovensku* - s. 73-77) autorka predkladá krátky náčrt dejín Židov na našom území ako aj informáciu o stave židovského kultúrneho dedičstva u nás.

Na stranách 84-103 sa nachádza obrazová príloha, ktorá dobre ilustruje zvlášť časť o architektúre synagóg.

*Synagógy, kontinuita medzi synagógé a ekklesia* je nielen dobrý prameň základných informácií o vzťahu medzi židovskou a kresťanskou bohoslužbou, ale aj inšpirujúcim materiálom pre formáciu našej evanjelikálnej bohoslužby v období, keď sa dostáva pod vplyv tzv. „worshipov“ a rizika teologického vyprázdnenia v prospech hudby a „entertainmentu“.

Pavel Hanes

## DVANÁCTKA – ÚVOD DO STUDIA MALÝCH PROROKŮ

BENEŠ, Jiří: DVANÁCTKA – Úvod do studia malých proroků, Praha : Teologický seminář Sázava, 2006, 311 strán.

V závere minulého roku vyšla užitočná príručka k štúdiu Starého zákona s názvom „Dvanáctka“ autora Jiřího Beneša Th.D., vedúceho katedry biblických štúdií na HTF UK Praha a učiteľa na Teologickom seminári v Sázave. Dvanáctka (hebr. *sefer t-rej ásár*, doslova „Kniha dvanásť“) je hebrejské označenie súboru dvanástich tzv. Malých prorokov (názov „Malí proroci“ pochádza z Vulgáty). Použitím preloženého hebrejského názvu Malých prorokov v Tenaku, teda názvom „Dvanáctka“, Beneš signalizuje, že pracuje s hebrejským znením dvanástich tzv. Malých prorokov. Podtitul „Úvod do studia malých proroků“ má s najväčšou pravdepodobnosťou zamedziť asociáciám na obľúbený český nápoj.

Dvanáctka nie je výklad jednotlivých prorockých kníh, ale len úvod do ich štúdia, ako to napovedá aj podtitul. Vznikla ako študijná príručka na lepšie priblíženie starozákonnej látky. Ide o pomerne rozsiahlu štúdiu, pôvodne určenú ako skriptum pre študentov TS Sázava na predmet „Prorocké knihy Starého zákona“. Je však užitočná nielen pre študentov teológie, ale aj pre čitateľa, ktorý má túžbu vyťažiť z tejto časti Starého zákona, ktorá pri štúdiu Písma nie je



väčšinou v zornom uhle našej pozornosti, inšpiratívne posolstvo. Dvanáctka tak môže poslúžiť ako pomôcka na prípravu biblických hodín, kázaní i na samostatné štúdium Biblie.

Dvanáctka je rozdelená na dvanásť kapitol podľa jednotlivých kníh dvanástich prorokov. Každá kapitola má rovnakú štruktúru. Začína sa rozborom hebrejskej podoby mena proroka, pretože tú chápe Beneš ako šifru umožňujúcu vstup do zvesti prorockého textu. Nasleduje opis osoby proroka predovšetkých z údajov obsiahnutých v biblickej knihe alebo v Tenaku. Každý prorok je zaradený ako do historického (v podkapitole „Doba“), tak i do náboženského kontextu (buď v polemickom duchu, ktorý sa vymedzuje proti neizraelským vplyvom, alebo v zmysle liturgického používania pri izraelskej bohoslužbe). Reflexiu literárnej podoby prorockého textu nájde čitateľ v podkapitole „Spis“. V usporiadaní prorockých výpovedí sa objavuje obsah, štruktúra a kompozícia prorockého textu. Zvestným a špecifickým dôrazom každého proroka venuje Beneš pozornosť v kapitole „Zvest““. Potom autor reflektuje hlavné témy charakteristické pre jednotlivých prorokov. Na záver pripája informácie o vplyve prorockého textu Malých prorokov na zvest' Nového zákona. Beneš vychádza z toho, že Nový zákon úzko nadväzuje na Tenak a rozpracováva jeho podnety, t.z. je komentárom Starého zákona sui generis. Rozbor novozákonných textov, ktoré sú ohlasom prorockej látky, potom tvorí akýsi novozákonný komentár (samozrejme neucelený a jednostranný) k prorockým textom Dvanáctky. K tejto pevnej schéme každej z dvanástich kapitol pristupuje ešte exegéza určitých pasáží hebrejského textu a ich homiletické spracovanie, meditácie a štúdie (resp. sondy do myslenia či poňatia niektorých „malých prorokov“, ako je napr. prorokova výpoveď o Bohu, o Izraeli, o modlitbe, o náboženstve, o liturgii, o sociálnej situácii apod.). Sympatická je Benešova vnímavosť k tým prorockým textom, ktoré majú čo povedať aj k dnešnej ekologickej situácii. To robí z neľahkej prorockej látky látku prístupnú aj dnešnému modernému čitateľovi (študentovi).

Dvanáctka má okrem tejto hlavnej látky veľmi bohatý poznámkový aparát (žiaľ, trochu nešikovne umiestnený v závere každej kapitoly), v ktorom sú odkazy na použitú literatúru, informácie k rozboru hebrejského textu, konkordancie, detailné rozbor (analýzy) exegetovaných pasáží, vysvetlivky a alternatívne názory. Hebrejské slová sú uvádzané iba v prepise do latinky (inštrukcie k prepisu sú v kapitole „Transkripcie“). V „Predmluve“ Beneš zoznamuje čitateľov so základným opisom metódy práce a v „Úvode“ vysvetľuje terminológiu: prorok, malý prorok, usporiadanie Dvanáctky, nadpisy atď. V závere celej knihy sú užitočné tri druhy registrov: menný, vecný a „Rejstřík biblických miest“. Estetickú stránku knihy zvýrazňujú inšpiratívne ilustrácie známeho výtvarníka Jana Bártu.

Dvanáctka je bezosporu významným počinom v oblasti starozákonného biblického bádania na česko-slovenskom teologickom poli a potvrdzuje, že Beneš

patrí medzi našich popredných odborníkov na Starý zákon. V knihe prináša celý rad netradičných teologických postrehov, z ktorých niektoré narúšajú zaužívané vykladačské schémy a závery („Boží odpuštění předchází lidskému obrácení k Bohu“). Predsudkami nezaťažený čitateľ v nich však nájde množstvo námietok nielen na teologickú reflexiu, ale aj na vnútorné spirituálne obohatenie. Beneš sa totiž s pokorou a zároveň s exegetickou poctivosťou a erudíciou jemu vlastnou pokúša cez hlbší pohľad na zápas proroka so zvereným Slovom ukázať predovšetkým na jeho Autora. Hospodin tak cez vzťah s prorokom a skúmané prorocké slovo vstupuje aj do duše čitateľa a stáva sa mu blízkym a osobným.

Mikuláš Pavlík

## Ponuka z posledných publikácií KETM

Autor	Názov	Form.	Poč. strán	Cena (Sk)
	<b>ZBORNÍKY</b>			
Kolektív	<i>Principiálne východiská evanjelikálnej teológie</i>	A5	124	110,-
Kolektív	<i>Teologické východiská evanjelikálnej katechézy</i>	A5	126	75,-
Kolektív	<i>Transformácia Kristovej moci na človeka a spoločnosť</i>	A5	155	90,-
Kolektív	<i>Významní evanjelikálni teológovia druhej polovice 20. storočia</i>	A5	74	26,-
Kolektív	<i>Úlohy cirkvi v ohrozenom svete</i>	A5	134	25,-
	<b>UČEBNICE</b>			
Liguš Ján	<i>Propedeutické systematicko-teologické reflexie o kresťanskej viere v Boha – Dogmatika 1</i>	A5	192	100,-
Procházka Pavel	<i>Kapitoly z ekumeniky</i>	A5	111	120,-
Masarik Albín	<i>Spoznávanie Božej vôle v pavlovských listoch</i>	A5	157	167,-
Hanesová Dana	<i>Náboženská výchova v školách</i>	B5	211	286,-
Brádnanská Noema, Hanesová Dana	<i>Výbrané katechetické metódy</i>	A5	158	96,-

Uvedené publikácie si môžete objednať v redakcii ([casopis@pdf.umb.sk](mailto:casopis@pdf.umb.sk)).

K cene sa pripočítava poštovné podľa aktuálneho sadzovníka Slovenskej pošty.