

EVANJELIKÁLNY TEOLOGICKÝ ČASOPIS

Imre Peres Kalvínov pohľad na posmrtný život

Andrea Korečková Život a služba žien podľa Kalvína

Pavel Procházka Etika v teologickom a sociálnom myslení
Johna Wesleyho

Andrej Slodička Význam teológie ospravedlivenia
pre ekumenický dialóg

Dana Hanesová Komparácia didaktických prístupov
k formovaniu mravnej osobnosti

Ivana Procházková Zdroj života versus Nepriateľ: Pl 3,1-24

2/2009

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 VIII./2.

Časopis vychádza dvakrát ročne. Cena jednotlivého čísla 3,- €

Objednávky a distribúcia: redakcia

Layout: Jaroslav Maďar

Tlač: TRIAN s.r.o., Banská Bystrica

Evidenčné číslo: MK SR 1412/08

ISSN 1336-1783

OBSAH

Adresy autorov článkov	2
-------------------------------------	----------

Jaroslav Maďar

Editorial.....	3
-----------------------	----------

ČLÁNKY / ARTICLES / AUFSÄTZE

Imrich Peres

Kalvínov pohľad na posmrtný život	5
<i>Calvin und der Jenseitsglaube</i>	

Andrea Korečková

Život a služba žien podľa Kalvína.....	13
<i>Life and Duties of Women by Calvin</i>	

Pavel Procházka

Etika v teologickom a sociálnom myslení Johna Wesleyho.....	19
<i>Ethics in John Wesley's Theological and Social Thinking</i>	

Andrej Slodička

Význam teológie ospravedlivenia pre ekumenický dialóg	35
<i>Die Bedeutung der Theologie der Rechtfertigung</i>	

Dana Hanesová

Komparácia didaktických prístupov	45
<i>Comparison of Teaching Approaches</i>	

Ivana Procházková

ZDROJ ŽIVOTA versus NEPŘÍTEL: Pl 3,1-24.....	66
<i>SOURCE OF LIFE versus ENEMY: Lam 3:1-24</i>	

Adresy autorov článkov

doc. PaedDr. Dana Hanesová, PhD. - Pedagogická fakulta, Univerzita Mateja Bela, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: dhanesova@pdf.umb.sk

Mgr. Andrea Korečková, PhD. - Slovenská národná knižnica, Námestie J. C. Hronského 1, 036 01 Martin

e-mail: andrea.koreckova@gmail.com

prof. PhDr. ThDr. Imrich Peres, PhD., - Pedagogická fakulta, Univerzita Mateja Bela, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: prs@nexta.sk

doc. ThDr. Pavel Procházka, PhD., mim. prof. - Pedagogická fakulta, Univerzita Mateja Bela, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: pprochazka@pdf.umb.sk

Mgr. Ivana Procházková - Bolevecká návés 2/4, Bolevec, 323 00 Plzeň 23

e-mail: ivana.prochazkova03@email.cz

doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD. – Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

e-mail: andrejslg@unipo.sk

Editorial

Jaroslav Maďar

Prvé dva články, Imrich Peres - *Kalvínov pohľad na posmrtný život* a Andrea Korečková - *Život a služba žien podľa Kalvína*, ako to vyplýva z nadpisov, sa venujú ženevskému reformátorovi Jánovi Kalvínovi, ktorého 500. výročie narodenia si pripomíname v tomto roku.

Pavel Procházka v štúdiu *Etika v teologickom a sociálnom myslení Johna Wesleyho* uvádza čitateľa do teologického a sociálneho myslenia tohto veľikána, ktorý vychádzal z Písma, tradície, skúsenosti a rozumu. Autor z analýzy Wesleyho života a diela prichádza k záveru, že jeho etika v teologickom myslení je dôsledkom poznania Boha a etika v sociálnom myslení je výsledkom poslušnosti Božej vôli.

Dokumentu *Spoločné vyhlásenia k náuke o ospravedlivení*, ktorý bolo podpísaný v Augsburgu 31. októbra 1999 Katolíckou cirkvou a Svetovým luteránskym zväzom sa venuje Andrej Slodička v článku *Význam teológie ospravedlivenia pre ekumenický dialóg v kontexte 10. výročia podpísania Spoločného vyhlásenia k učeniu o ospravedlivení*.

Dana Hanesová v štúdiu *Komparácia didaktických prístupov k formovaniu mravnej osobnosti prostredníctvom náboženskej výchovy* deskribuje a analyzuje didaktické prístupy a modely používané v náboženskej výchove.

Ivana Procházková v článku *Zdroj života versus Nepřítel: Pl 3,1-24* exegetuje danú biblickú perikopu za pomoci metód „kognitívnej a kultúrnej orientovanej lingvistiky“.

A na záver ešte tradične 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: 048/41 71 148

e-mailom: casopis@pdf.umb.sk

Predplatné na rok 2009 (dve čísla) je 6,- € (vrátane poštovného). Predplatné možno uhradiť bankovým prevodom na číslo účtu: 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, 9. decembra 2009.

Kalvínov pohľad na posmrtný život

Imrich Peres

CALVIN UND DER JENSEITSGLAUBE

Johannes Calvin schreibt mehrfach über die Auferstehung, insbesondere in seinen Kommentaren zum Neuen Testament und in der Institutio (III, 25). Einerseits versteht er Tod und Auferstehung Jesu als Vorbild, das in den evangelischen Geschichten aus dem Leben Jesu verborgen ist. Darauf weisen verschiedene Metaphern aus dem Alten und Neuen Testament hin. Sodann findet sich bei Calvin im Blick auf Tod und Auferstehung auch der Vergleich mit dem menschlichen Schlaf und damit der täglichen Auferstehung. Und schliesslich ist die Auferstehung Jesu als geschichtliche Wirklichkeit ein heilsgeschichtliches Geschehen, der eschatologische Grund und die „Garantie“ auch für unsere Auferstehung.

Švajčiarsky reformátor Ján Kalvín (1509-1564) má bohaté učenie o kresťanskej viere, ktoré podáva vo svojom nazaujímavejšom spise *Inštitúcia učenia kresťanského*, vydaného v malom¹ a potom aj s mnohostranne a obširne rozpracovaným obsahom². Jeho základné biblické myšlienky sú zachytené potom aj na mnohých stránkach jeho *komentárov k Písmu svätému*. Medzi iným sa často venuje aj otázkam *eschatológie*,³ zvlášť posmrtného života a zmŕtvychvstania, o čom chceme pojednávať aj v tejto štúdiu a tak priblížiť Kalvínov názor na tak dôležitý moment kresťanského učenia a viery.

1. Eschatológia ako *terminus technicus* u Kalvína

Pri čítaní Kalvínových diel môže byť prekvapujúce, že nikde sa nestretneme s výrazom *eschatológia*. Tento vedecký výraz či vedný odbor vyjadrujúci opis

¹ Tzv. malá alebo prvá Inštitúcia bola vydaná v roku 1536.

² Veľkú Inštitúciu vydal Kalvín v roku 1559 v dvoch zväzkoch.

³ Willem Balke, "Some Characteristics of Calvin's Eschatology," in: A. van Egmond-D. van Keulen (ed.), *Christian Hope in Context*. Vol. 1, Uitgeverij Meinema, Zoetermeer 2001, 30-64.

posledných vecí človeka a sveta sa totiž podľa učencov objavil najprv až v dielach Abrahama Caloviusa, ktorý žil po Kalvínovi (1612-1686)⁴ o storočie pozdejšie.

V dobe Kalvínovho pôsobenia teda tento výraz sa ešte nedostal do slovníka teológie. To ovšem neznamená, že by bol neznámym jeho obsah, ktorým by sa bol mal ako špeciálny *terminus technicus* vyjadrovať predmet posledných vecí a posmrtného života. V prvom vydaní Inštitúcie Kalvín venuje pozornosť aj eschatológii. Avšak on nie týmto výrazom vyjadruje tie udalosti, v ktorých sa pojednáva o smrti, vzkriesení, poslednom súde atď.⁵ Kalvín tu krátko rozoberá niekoľko takých komponentov, ktoré patria k podstate eschatológie a z rozboru ktorých je možno odhaliť, ako sa Kalvín stavia k posledným veciam a plnosti času, čo pre neho sa samozrejme má naplniť v Kristu.⁶

V ďalších svojich dielach Ján Kalvín čoraz viac uvádza do popredia Božiu slávu a taký pohľad na dejiny, že nakoniec Boh bude všetko vo všetkom, akože on je aj prameňom všetkého dobra.⁷ Podľa Alfonsa Fischera tým Kalvín stavia do stredobodu svojej teológie dôraz, ktorý sa v rôznych obmenách dostáva k slovu v jednotlivých rozboroch špeciálnejších eschatologických tém. A odtiaľ sa veriaci človek môže dozvedieť čo najviac o prameni svojho šťastia, ktorým je výlučne Boh.⁸ Kalvín vo svojich ďalších dielach mnohostranne rozvádza eschatologické aspekty tohoto svojho základného postoja. Pre naše skúmanie bude najzaujímavejšie priblížiť si u Kalvína predobrazy Ježišovej smrti a vzkriesenia, oboznámiť sa s jeho chápaním biblického obrazného spôsobu vyjadrovania, vidieť porovnanie ako smrť- spánok a vzkriesenie-prebudenie a nakoniec aj rozobrať otázky Kristovej smrti a vzkriesenia ako centra evanjelia

⁴ Por. Harald Wagner, Probleme der Eschatologie: Ökumenische Perspektiven, in: *Catholica* 3 (1988), 210. Alfons Fischer, *Calvins Eschatologie in der Erstausgabe der „Christianae Religionis Institutio“* 1536, Würzburg 1991, 40-42.

⁵ Alfons Fischer, *Calvins Eschatologie*, 41. Heinrich Quistorp, *Calvins Eschatologie*, 108.

⁶ Raimund Lülldorff, *Die Zukunft Jesu Christi: Calvins Eschatologie und ihre katholische Sicht*. Bonifatius, Paderborn 1996.

⁷ P. F. Theron, "The Kingdom of God and the Theology of Calvin," in: *Die Skriflig* 35 (2001/2), 207-13.

⁸ Alfons Fischer, *Calvins Eschatologie*, 44-45. Erhard Kunz, Die Eschatologie Johannes Calvins, in: Michael Schmaus (Hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band 4, Freiburg-Basel-Wien 1980, 41.

a základnej udalosti dejín spásy,⁹ k čomu sa nutne pojí aj nádej nášho vzkriesenia.

2. Predobrazy Ježišovej smrti a vzkriesenia

Kalvínovo nazeranie na vzkriesenie možno sledovať v jeho viacerých výkladoch, v prvom rade v tých jeho exegetických prácach, ktoré sú obsiahnuté v jeho komentároch a ktoré sa týkajú Ježišových zázrakov uzdravovania a vzkriesenia mŕtvych. Z výkladov je možno tušiť, že Kalvín je presvedčený, že v týchto príbehoch akoby *predobrazne* či *príkladovo* naznačuje nám Pán Ježiš, že ako to bude s ním v smrti a pri vzkriesení. Tak napríklad o uzdravení stotníkovho sluhu je toho názoru, že to súvisí s Ježišovou smrťou a vzkriesením, a že „Boh v Kristovom tele chcel dokončiť naše spasenie”.¹⁰ Ježiš teda vzkriesením iných vedome poukázal na spásonosný význam vlastnej smrti a vzkriesenia, čím podľa Kalvína „Kristus akoby na príchuť a závdavok chcel dať okúsiť svoju milosť aj pohanom”.¹¹ Že aká je veľká Božia moc, ktorá aj malým dotykom dokáže vzkriesiť mŕtvych, poukazuje na to Kalvín v príbehu o vzkriesení mladíka z Nain (Lk 7,11-17): „Jasné zrkadlo jeho milosti zadarmo a milosrdnosti vidíme v tom, že nás vzkriesi zo smrti. Dotykom malého miesta chcel snáď Ježiš poukázať na to, že on sa nenaľaká od smrti a hrobu, len aby nám tým vydobil život. A skutočne pocíti si nás nielen tým, že sa nás dotkne, aby ako mŕtvych nás oživil, ale aj tak, že sám zostúpil do hrobu, aby nás vyniesol do nebies.”¹²

3. Obrazný spôsob vyjadrovania

Kalvín vo svojich výkladoch o smrti a vzkriesení jasne poukazuje na to, že v biblických príbehoch o vzkriesení sa objavuje *obrazný spôsob vyjadrovania*, čo je treba „rozlúštiť” a správne pochopiť. Samozrejme má sa tak konať v súlade s inými biblickými príbehmi. Tento obrazný spôsob vyjadrovania je zaujímavý z dvoch hľadísk: Jednak podobnosťou biblických príbehov poukazuje na *skutočné telesné vzkriesenie*, zároveň však týmto obrazom a symbolom privlastňuje *prenesený význam*, teda ich zvesť sa snaží chápať duchovným spôsobom. Kalvín tento spôsob nazerania objasňuje za pomoci hlbokých

⁹ Por. 1 Kor 15,14; Johannes Calvin, *Auslegung der Heiligen Schrift: Auslegung der Römerbriefes und der beiden Korintherbriefe*, Neuirchen-Vluyn 1960, 453.

¹⁰ Mt 8,10; *Harm I*, 251 = Johannes Calvin, *Auslegung der Heiligen Schrift: Auslegung der Evangelien-Harmonie*, I. Band, Neuirchen-Vluyn 1966, 251.

¹¹ *Harm I*, 252; Mt 8,11.

¹² Lk 7,12; *Harm I*, 254.

myšlienok, pričom tak vyjadruje vážne teologické pravdy a ich aktuálnu aplikáciu.

1. V príbehu o vzkriesení mladíka z Nain vykladá, že „Boh tých, ktorí nie sú, oslovuje ako jestvujúcich. Osloví mŕtveho, a získava vypočutie, tak, že smrť sa náhle premení v život. V tom sa nám najsamprv objavuje jasné zrkadlo budúceho vzkriesenia, ako o tom hovorí Pán u proroka Ezechiela (37,4), ktorý má prikázať suchým kostiam, aby počuli Božiu výzvu na oživenie.“¹³

2. Zároveň podľa Kalvína k zázraku skutočného vzriesenia patrí aj to, keď nás Boh duchovne vzkriesi k viere a novému životu, čo sa nutne považuje za podmienku vzkriesenia na konci vekov a vstupu do nebies. „Učí nás aj tomu, ako nás oživí Kristus duchovne, totiž tak, že svojím slovom vlieva do nášho srdca tajnú silu, natoľko, že to vnikne až do duše, ako to aj sám hovorí (Jn 5,25): Príde čas, keď mŕtvi počujú hlas Božieho Syna a ktorí počujú, budú žiť“.¹⁴ Sem patrí napríklad aj obrazná reč, ktorá hovorí o konečnom stave spásy, ako o lone Abrahámovom. Podľa Kalvína „je táto metafora vzatá z otca, na hrud' ktorého sa pritúlia jeho synovia... Keďže teda synovia Boží sa na tomto svete pohybujú roztrúsené, ako v súčasnej dobe nasledujú vieru svojho otca Abraháma, tak po svojej smrti vstúpia do nebeskej blaženosti, kde ich On očakáva“.¹⁵ Na základe tohoto je Kalvín toho názoru, že Kristus sám otvoril svoju náruč veriacim svojím vzkriesením, a v nej spočinie tak Abrahám, ako aj každý veriaci a bohabojný človek.

4. Smrť ako spánok, vzkriesenie ako prebudenie

Kalvín stupňujúc obrazný spôsob vyjadrovania vykladá aj také *prirovnania*, ktoré už v prípade autorov evanjelií sa považovali za obraznú reč alebo za inotaj. Vo svojom komentári¹⁶ k príbehu vzkriesenia Jairovej dcéry odvoláva sa na slovnú a obraznú metaforiku, v ktorej *smrť sa chápe ako spánok a vzkriesenie ako prebudenie*. Kalvín aj zdôrazňuje, že „sloveso spať sa veľmi často objavuje v Písme svätom namiesto smrti, a je bezpochybné, že toto prirovnanie o dočasnom odpočinku signalizuje budúce vzkriesenie“. Na inom mieste, pri výklade vzkriesenia Lazarovho,¹⁷ spolu s Augustínom hovorí, že pre Boha je tak

¹³ Harm I, 254; Lk 7,14.

¹⁴ Harm I, 254; Lk 7,14. Inst. (1559), III, 25, 4.

¹⁵ Harm I, 442-443; Lk 16,22.

¹⁶ Harm I, 195-196; Mk 5,39.

¹⁷ Jn 11,12; Johannes Calvin, *Auslegung der Heiligen Schrift: Das Johannes-Evangelium*, Neuirchen-Vluyn 1964, 284.

ľahké vzkriesiť mŕtveho k životu, ako nám sa prebudiť zo spánku. Preto smrť a spánok majú pred Bohom súvislosť. Tomu je aj preto tak, lebo telo spiaceho človeka je tak isto bez vedomia, ako v prípade mŕtveho. Dá sa teda dobre vyjadriť, že spánok môže byť podobnosťou smrti, ako aj u Homéra sú Smrť (Thanatos) a Spánok (Hypnos) súrodenci. Tým sa samozrejme myslí na telesnú smrť. Kristus však prišiel preto, aby bol Pánom aj nad smrťou.¹⁸

5. Kristovo vzkriesenie ako historická udalosť

Kalvín Kristovo vzkriesenie chápe ako *historickú skutočnosť*, ako to zaznamenali aj evanjelisti. Svoje myšlienky o tom uvádza v troch smeroch.

1. Kalvín hovorí jednak o *historickej udalosti* Kristovho vzkriesenia. Zdôrazňuje, že „z hrobu vystúpil bez svedkov, aby prázdny hrob bol toho prvým dôkazom. Potom skrze anjelov chcel dať na vedomie ženám, že žije, nato sa im zjavil, a nakoniec sa ukázal aj apoštolom, ba im aj viackrát“.¹⁹

2. Zároveň Kalvín spája historickú skutočnosť Ježišovho vzkriesenia so všeobecným významom spásy, ktorá je základom nášho zmierenia s Bohom, a zároveň je mocou možnosti nového života. „Dôvera nášho zmierenia s Bohom vychádza totiž z toho, že Kristus ako premožiteľ smrti vystúpil z pekla, aby ukázal, že On má moc nového života.“²⁰ Kalvín je tu veľmi radikálny,²¹ keď odvolávajúc sa na apoštola Pavla (1Kor 15,14)²² hovorí, že „márne je evanjelium a márne je aj nadejať sa spasenia, ak nevieme, že Kristus vstal z mŕtvych. Tak sme totiž získali spravodlivosť a otvorila sa nám cesta do neba. Takto sa posvätila naša adopcia, keď Kristus vstal z mŕtvych a tým ukázal moc Ducha a potvrdil, že je Synom Božím.“²³

¹⁸ Por. Milton McCormick Gatch, "Some Theological Reflections on Death from the Early Church through the Reformation", in: *Eschatology and Christian Nurture: Themes in Anglo-Saxon and Medieval Religious Life*, Ashgate, Burlington 2000, 99-136.

¹⁹ Mt 28,1-7; Harm II, 410-411 = Johannes Calvin, *Auslegung der Heiligen Schrift: Auslegung der Evangelien-Harmonie*, II. Band, Neuirchen-Vluyn 1974, 410-411.

²⁰ Harm II, 410-411.

²¹ *Inst.* (1559) III, 25.3.

²² 1Kor 15,14 = Johannes Calvin, *Auslegung der Heiligen Schrift: Auslegung der Römerbriefes und der beiden Korintherbriefe*, Neuirchen-Vluyn 1960, 453.

²³ Harm II, 411.

6. Význam Kristovho vzkriesenia pre naše spasenie

Už z viacerých narážok sme mohli vidieť, že Kalvín neponecháva stranou, že Ježišovo vzkriesenie stalo sa *aj pre nás* novou a istou cestou k Otcovi skrze vzkriesenie. Ježišovo nanebevstúpenie podľa Kalvína znamená medzi iným aj to, že Kristus sa tak „postavil na čelo sveta na spasenie všetkých veriacich“. ²⁴ V tzv. malej Inštitúcii, v ktorej vykladá apoštolské vierovyznanie, píše logicky, ako je to pre neho príznačné, že Kristus musel zomrieť ako ostatní ľudia, a keď je to pravda, tak platí aj druhá časť logickej tézy, že teda aj ostatní ľudia budú tak vzkriesení, ako bol vzkriesený Kristus. „Okrem toho veríme, že tretieho dňa vstal z mŕtvých, to je z tej istej smrti, akou umierajú ostatní ľudia podľa prírodného zákona, a že znovu vstúpil do života ako pravý človek, avšak nie už ako smrteľný, ale neporušený a oslavený na tele i na duchu, ktorého znovu prijal. Veríme, že taká je moc jeho vzkriesenia, že sme ospravedlnení a skrze neho vzkriesení zo smrti hriechu v novotu života a v spravodnosť (Rim 6,4). A zároveň aby sme boli uistení, že raz vstanú z mŕtvych všetci ľudia, ktorí zomreli tou istou smrťou, lebo jeho vzkriesenie je najistejšou zárukou viery a predpokladom vzkriesenia všetých ľudí (1Kor 15,13; Sk 1,22).“²⁵ Podobne formou vyznania hovorí aj o absolútnom stave neporušiteľnosti (= nesmrteľná prirodzenosť) nového tela. „Veríme v tela z mŕtvych vzkriesenie, to je, že raz v budúcnosti všetky ľudské telá budú vzkriesené z porušiteľnosti v neporušiteľnosť a zo smrteľnosti v nesmrteľnosť (1Kor 15,53-54; 1Tes 4,16-17; Sk 23,6); a to tí, ktorí skôr zomreli, prijmú svoje telo, aj keby už bolo červami zvrátené alebo v zemi zotlelo, aj keby sa už obrátilo v prach alebo keby bolo akýmkoľvek iným spôsobom rozmetané. Ktorí však vtedy budú nájdení ako živí, tí tiež odložia porušiteľnosť svojho tela, a všetci prejdú náhlým premenením v nesmrteľnú prirodzenosť, a to zbožní do slávy života, bezbožní však do odsúdenia smrti (Mt 25,46).“²⁶

Kristovo vzkriesenie je teda pre Kalvína základnou vecou, ktorá sa mnohostranne objavuje v jeho viere a teológii.²⁷ To je aj pochopiteľné, keď Kalvín sa náruživito držal Krista: každý deň túžobne očakával Kristovu milosť, zhora od Otca, na pravici koho Kristus sedí. Aj v tomto jeho čase ho

²⁴ Mk 16,19; *Harm* II, 449.

²⁵ *Inst.* II, 2: Jan Calvin, *Institute, učení křesťanského náboženství*, (Přeložil, úvodem a poznámkami opatřil F.M. Dobiáš) Spisy Komenského evangelické fakulty bohoslovecké A/16, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, Praha 1951, 66-67.

²⁶ *Inst.* I., 3: Jan Calvin, *Institute, učení křesťanského náboženství*, 73.

²⁷ Takashi Yoshida, "Heavenly Wisdom: Young Calvin's Eschatology," In: *Reformed Theology* 28 (2001), 3-53.

povzbudzoval, lebo ako vyznával, „vzdialenosť miest nebráni veriacim v tom, aby si privlastnili Krista, ktorý mocou svojho Ducha naplňa nebesia i zem“.²⁸

7. Ochrana pred všetečnosťou a neverou

Nesmieme zamlčať, že Kalvín vo svojich spisoch nesmierne veľa polemizuje. Žil v dobe, keď to doslova vrelo od rôznych náboženských vizionárov, smerov, cirkevných omylov a túžbe po obnove.²⁹ Reformácia sa musela vysporiadať aj s tým, že viere neškodí len nevera, ale aj zlá viera, prehnaná, pokrivená alebo falošne hlásaná. To sa týkalo aj, alebo hlavne pohľadu na predstavy o záhrobnom živote. Mnoho sa špekulovalo, kde sú ľudia po smrti? Či je možné vôbec si predstaviť zmŕtvychvstanie? Je možné očakávať odpustenie hriechov v očistci (purgatórium)? Mnoho takýchto a podobných otázok vyvstalo, a iste nebolo ľahké sa vysporiadať s neverou i so všetkými bludmi.

Kalvín aj proti takémuto nebezpečenstvu chce čeliť, a tak sa venuje aj týmto otázkam. „Satan myseľ ľudí nielen oslepil natoľko, že že spolu s telom pochováajú aj spomienku na vzkriesenie, ale sa snaží mnohými výmyslami aj vedu o tom tak nakaziť, aby sa celkom zničila“.³⁰ Vidieť však, ako vystupuje rázne, ale opatrne a so skromnou vierou, v ktorej nachádza uspokojenie pred všetečnými otázkami. Ako aj sám píše: „To totiž, že medzi smrťou a vzkriesením aký je stav duší, zvedavo skúmať nie je vhodné, ani užitočné. Mnohí sa trápia pochybnosťami nad tým, aký je stav duší, a že či už vychutnávajú slasť nebeskej slávy, alebo nie. Je to hlúposť a nerozmyslenosť, ak skúmame nám neznáme veci hlbšie, než v akej miere nám ich známosť Božia darovala... Podobne je bez úžitku a márne je hádať sa o mieste duší, lebo vieme, že rozmer duší je iný, ako tiel... Keďže nám Písmo sväté prikazuje, aby sme záviseli od očakávania príchodu Kristovho, a pripomína nám, že koruna slávy je nám odložená na ten čas, uspokojme sa s obmedzením, ktoré nám uložil Boh, totiž vedomím, že duše zbožných ľudí po ťažkých zápasoch prídu do blaženého odpočinku, kde s veľkou radosťou očakávajú, až budú môcť užívať sľúbenú im slávu, a tak všetko sa pripravuje na deň, keď Kristus, náš Vykupiteľ, príde.“³¹

²⁸ Harm II, 411..

²⁹ Vid' napr.: Irena Backus, *Reformation Readings of the Apocalypse*: Geneva, Zürich and Wittenberg. Oxford Studies in Historical Theology, (Edited by David Steinmetz), University Press, Oxford 2000. Andrew Cunningham-Ole Peter Grell, "Reformed Protestantism and Apocalypticism," in: *The Four Horsemen of the Apocalypse*. Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe, University Press, Cambridge 2000, 51–91.

³⁰ *Inst.* (1559) III, 25, 5.

³¹ *Inst.* (1559) III, 25, 6.

Poslednou ochranou Kalvínovou je aj v tejto problematike, ako vždycky, samo Písmo sväté, ku ktorému sa utieka. Podľa jeho názoru tam, kde Božie slovo nedáva viac možností uvažovania a vyjadruje sa zdržanlivo, považuje za najvhodnejšie nebyť všetečným, ale v pokore zmlknúť. „V každej takej veci viery, ktorá sa dostáva za horizont nášho dohľadu a ktorá presahuje možnosti našich zmyslových schopností, buď sa máme opierať o jasné vyjadrenia Božie, alebo takéto veci zamietnúť.“³²

Kalvín je teda nesmiene nadchnutý očakávaním budúcich vecí, avšak vie hranice, pokiaľ môžeme zájsť v našej zvedavosti. Ale pozná aj dimenzie, v ktorých žije úprimá viera a pokorná nádej. Toto všetko však iba v rámci Písma svätého, ktoré je jedine spoľahlivým vodítkom aj v očakávaní vecí budúcich.

prof. PhDr. ThDr. Imre Peres, PhD. – učiteľ na Katedre evanjelikálnej teológie a misie PF UMB v Banskej Bystrici.

³² *Inst.* (1559) III, 25, 5.

Život a služba žien podľa Kalvína

Andrea Korečková

LIFE AND DUTIES OF WOMEN BY CALVIN

The paper is dealing with John Calvin theology especially in such issues as the role of women, marriage, celibacy and conjugal infidelity. Calvin addressed these issues by using the guidance given in the Bible. His thoughts must not terrify us; we must see him in the proper context, the man teaching in the middle of the 16th century in corrupt Geneva. The emphasis on behavior and attitudes comes from this time and place. Calvin gives us examples of how to know God's will and practice it in our lives. In celebration of Calvin's 500th anniversary, we should look at the same word of God in proper context from our time and place.

Rok 2009 je 500. výročím narodenia Jána Kalvína, francúzskeho reformátora, ktorý zohral dôležitú úlohu pri utváraní protestantskej teológie v Strasbourgu a v Ženeve. V nasledujúcich riadkoch priblížime niektoré menej známe tézy tohto humanistického učenca v otázkach postavenia ženy, manželstva, celibátu a manželskej nevery.

1. Kalvín a ženy

Žena bola podľa Kalvína stvorená ako mužova pomocníčka. Preto mu nemá prekážať. Má si uvedomiť, že „toto je môj manžel, ktorý je mojím pánom, on je nad mnou autoritou a Boh ma k tomu núti“.¹ Je to Boží príkaz, takže ak žena nepočúva svojho muža, búri sa proti Bohu. Ak je nadutá, búri sa proti jarmu, ktoré jej bolo dané. Kalvín zároveň napomína manžela, ako sa má správať k svojej žene. Nemal by ju tyranizovať, ale mal by byť jej pánom. Žena má naopak poddane počúvať nariadenia svojho muža.²

1 Opera, XXVIII, 149.

2 Opera, XLV, 529.

Ženám je zároveň načrtnutý obraz pravej biblickej ženy. Mala byť cudná, skromná, trpezlivá, starajúca sa o manželovo zdravie a blahobyt. Je stvorená, aby bola jeho celoživotnou partnerkou, aby sa mu poddala tak, ako je telo poddané hlave.³ Svojho muža má obšľastňovať a dopĺňať, ako to vyplýva z Božích nariadení.⁴

Na základe Písma prichádza Kalvín k záveru, že Boh uskutočnil večný zákon: žena je podriadená svojmu mužovi.⁵ Všetky ženy, panny, manželky sa rodia s tým, že sú podriadené mužom. Žena nemôže mať vedúcu pozíciu v spoločnosti, pretože autorita muža jej nariaďuje zostať v tichosti. Kalvín pripomína, že prirodzený zákon a zákon Boží nariaďujú žene podriaďiť sa. Stále platilo, že ženy boli vylúčené z verejných záležitostí. Ak jej však zákony krajiny dovoľujú vládnuť, tak ako to dovolili Debore, nemá byť vypudená. Vláda ženy je však znamením Božieho hnevu. Má byť trpená dovtedy, kým ju Boh neodstráni.⁶

Kalvín rovnako usmerňuje ženu ako má vyzeráť na verejnosti a v cirkevnom spoločenstve: má nosiť prikrývku na hlave ako symbol svojej poddajnosti a skromnosti. Ak ju nemá, znamená to, že sa striasa svojej podradenosti mužovi. Prikrytím vlasov nevystavuje svoju krásu a tým nezáváža mužov. Má si uvedomiť, že je ozdobou iba pre svojho muža.

2. Kalvínov postoj k manželstvu, celibátu a rozvodu

Podľa Kalvína je manželstvo medicínou horkosladkej chuti. Zvláštnu chuť jej dodáva zmiešanina dobrého Božieho zámeru a hriešnej podstaty.⁷ Je to prevencia pri nedostatku zdržanlivosti, prevencia proti manželskej nevere, ako aj legitímny spôsob rodenia detí. Nie je to však inštitúcia založená na vzájomnom priateľstve.⁸ Samotní reformátori spôsobili svojou ženbou radikálnu inováciu v duchovenských pomeroch.⁹ Manželstvo začalo byť nanovo vnímané ako svätá inštitúcia ustanovená Bohom a určená pre všetkých.

3 Comm1Cor 11,2-16.

4 Comm1Cor 7,1-40.

5 Comm1Cor 14,34.

6 Comm1Tm 2,11-13, por. Comm1Cor 14,33.

7 SermDeut 24,1-6.

8 Harkness, Georgia, John Calvin: The man and his Ethics, Abingdon, Nashville, 1958, s. 135.

9 Kalvín sa oženil v roku 1541 s Idelette de Bure ako 31-ročný. Nemecký reformátor Martin Luther sa oženil v roku 1525 s Katarínou von Bora ako 42-ročný. Manželia Lutherovci, predtým než sa zosobášili, zložili sľub celibátu. Obaja však prišli k presvedčeniu, že celibát bol neprirodzeným nariadením, ktorý nevyplýva z Písma.

Zároveň vystupovali proti celibátu, jednak preto, lebo tento stav bol vnímaný ako jeden z dobrých skutkov, ktorý prispieval k spáse človeka a jednak preto, lebo odvádzal od vzájomnej služby.¹⁰ „Panenstvo“, hovorí Kalvín, „je vynikajúci stav, ale treba mať na pamäti, že je to dar! Nie je daný všetkým, svedčí o tom Kristus a Pavol“.¹¹

Nikto nemá právo správať sa tak, ako keby bol týmto darom obdarovaný. Človek, ktorý sa rozhodne prežiť svoj život v celibáte, by mal myslieť na to, že môže sľúbiť iba to, čo je v jeho moci. Má zvážiť, aký bude výsledok jeho sľubu a či je to vôbec príjemné Bohu. Ak nie je splnená jedna z týchto podmienok, potom je náš sľub chybný a bezvýznamný.

Kalvín odmieta vyzdvihovanie celibátu a považuje to za rúhanie. Navyše poznamenáva, že je rozdiel medzi celibátom a panenstvom. Ak je celibát prirovnávaný k anjelskému životu, tak sa krivdí „Božím anjelom, ak s nimi porovnávajú smilníkov a neverníkov“.¹²

Stať sa celibátnikom a odmietnuť manželstvo je podľa Kalvína ďalšou rebéliou proti Bohu.¹³ Tí, ktorí zložili sľub, by mali prehodnotiť svoje rozhodnutie aj to, či chcú veriť takejto povere. Bola by škoda ak by takýto sľub zruinoval dušu. Navyše nech celibátnici „neočakávajú, že Boh bude ich pomocníkom, ale radšej nech si spomenú na to, čo bolo povedané: Nebudeš pokúšať Pána Boha (5M 6,16; Mt 4,7). Pokúšať Boha znamená vzpierat' sa proti jeho prirodzenosti, ktorá nám bola udelená a pohŕdať jeho prítomnými darmi“.¹⁴

Boh ponúkol bezpečný a legitímny liek v manželstve. Ten ako závoj prikrýva túžbu človeka. Kalvín citujúc Pavla ponúka všetkým, ktorí zlyhali v dodržaní sľubu, útočisko v manželstve, aby sa zabránilo ďalšiemu prestúpeniu Božích prikázaní.¹⁵

3. Hriech cudzoložstva

Čistota manželského zväzku je záväzná pre oboch manželov. Rozvod podľa Kalvína je možný iba v prípade, ak jeden z partnerov nie je schopný mať

¹⁰ Lindberg, *The European Reformations*, s. 364.

¹¹ Comm1Cor 7,1-40.

¹² Inst, II, 37.

¹³ Tamže.

¹⁴ Tamže.

¹⁵ Comm1Cor 7,7.

intímny vzťah: „frigidní a eunusi sú Kristom vylúčení z manželstva“.¹⁶ Na ilustráciu uvádza Elkánu (IS 1,2ff), ktorý sa druhýkrát oženil, keďže jeho prvá manželka bola neplodná. Kalvín odporúča, nech ten, kto túži mať deti, aby sa modlil. Ak jeho modlitby nie sú vypočuté, je mu dovolené druhýkrát sa oženiť.¹⁷

Ďalším možným dôvodom na rozvod je prestúpenie 6. Božieho prikázania. Podľa Kalvína je manželská nevera spáchaná nielen pri samotnom spojení muža a ženy, ale aj v spôsobe reči, obliekania, či gestikulácie. Človek hreší nielen proti svojmu partnerovi, ale tiež proti Bohu, pretože znečisťuje chrám Boží a mrzačí telo Kristovo, ktorého sme sa stali súčasťou. Z tohto dôvodu odsúdil Kalvín tanec a spievanie nemorálnych piesní. Kládol dôraz na čistotu myšlienok a skutkov: „Zdôrazňujem zdržanlivosť nielen pred manželskou neverou, ale tiež v čistote mysle“.¹⁸

Ženevská legislatíva mala vo svojich zákonoch podrobne spracované tresty proti smilníkovi. Ak bol hriech spáchaný slobodným, bol uväznený na šesť dní o chlebe a vode a pokutou 60 grošov. Ak hriech spáchal ženatý, bol uväznený na 9 dní a musel zaplatiť pokutu vzhľadom na vážnosť priestupku. Snúbencom bolo zakázané žiť spolu do svadby, ináč boli označení ako smilníci.¹⁹ Deväťdňové pobyty v cele a pokuta neboli príjemné, avšak bol to isto menej odstrašujúci spôsob ako ukameňovanie podľa 5M alebo viditeľné znamenie na šatách praktikované v Anglicku.

Kalvín vo svojej kázni na 5M 22,13-24 reaguje na ženevskú legislatívu a poznamenáva:

„ ... Boh si želá, aby nám ukameňovanie slúžilo ako príklad, lebo tí, ktorí vyrobili takýto škandál, nás môžu poučiť svojou smrťou, aby sme zachovávali samých seba v nepoškrvenosti“.

Nehovorí to síce nehovorí na plné ústa, ale schvaľuje ukameňovanie ako trest za neveru! Aj z tohto dôvodu sa neuspokojil so zhovievavosťou ženevských zákonov, ktoré odsúdili smilníka na niekoľko dní, pretože:

„... ak niekto niekomu ukradne posteľ, je to najhorší druh krádeže. A to, že sa dostane do väzenia, kde má toľko slobody ako keby bol v krčme, kým iný príde namiesto neho na súd a zaplatí pokutu a poľutuje úbohého väzňa?“

¹⁶ Opera, XA, 231. Advices on Matrimonial Questions.

¹⁷ Opera, XXIX, 260.

¹⁸ CommMt 4,13.

¹⁹ Harkness, John Calvin, s. 130.

Neverníci by nemali byť vôbec potrestaní než postupovať takúto procedúru. Je to výsmech Bohu a všetkým jeho prikázaniam“.²⁰

Aj keď sa Kalvín stavia proti manželskej nevere, predsa rozlišuje hriešnikov, ktorí sa dopúšťajú takeého priestupku. Ak spácha smilstvo muž, má byť potrestaný, avšak väčšia hanba padá na hlavu ženy, pretože je viac opantaná túžbou ako muž.²¹ Preto

„ak žena zraní manžela, vystaví ho hanbe, poškodí meno jej rodiny, jej nenarodených detí, tých ktorým sa narodila v zákonitom manželstve. Keď je žena v rukách diabla, akú nápravu, keď všetko toto je zničené?“²²

Človek, ktorý schvaľuje manželskú neveru, koná tak, ako keby sa na ňom zúčastňoval: „Potom sme pred Bohom ako majitelia nevestincov a kupliari“.²³ Kalvín vyzýva veriacich, aby zabránili prestúpeniu Božieho prikázania, pretože „je to ako oheň, ktorý ak nebude uhasený, pohltí celé mesto a krajinu a potom budú všetci vystavení Božej kliatbe“.²⁴

Spaľujúci oheň bol zoslaný na tých, ktorí sa nemienili podriaadiť Božím prikázaniam a to v podobe pohlavnej choroby syfilis, ktorá v Kalvínovej dobe vyčíňala 50 rokov.²⁵ Táto choroba sa podľa reformátora nespomína v Mojžišovom zákone, nepoznali ju ani predkovia pred sto rokmi. Je to Boží trest. Ludstvo si má uvedomiť, že ak neprestane hrešiť, Pán Boh má toho viac vo svojej skrinke.²⁶ Kalvín vyzýva veriacich, aby žili v cudnosti až do skonania sveta. „Keď je manželstvo udržiavané v čistote, môže z neho človek prijať Božie požehnanie, ktoré je mu na úžitok“.²⁷

Záver

Georgia Harkness v monografii o Kalvínovi píše: „Žiadny človek v dejinách cirkvi nebol viac obdivovaný a zosmiešňovaný, milovaný

20 Opera, XXVIII, 52.

21 Opera, XL, 428.

22 Opera, XXVIII, 51.

23 Opera, XXXIV, 653.

24 Tamže.

25 V roku 1497 sa v Zwickau rozšíril syfilis. Verejný dom bol otvorený až do roku 1526. Karant – Nunn konštatuje, že pohlavné choroby nedonútili kompetentných zatvoriť verejné domy, namiesto nich to urobila reformácia“. Podľa Lindberg, C., The European Reformations, Blackwell, 1996, s. 366.

26 Opera, XXVIII, 404, 465.

27 Opera, XXVIII, 53.

a nenávidený, žehnaný a preklínaný“.²⁸ V uvedených názoroch na ženy, manželstvo, manželská nevera a celibát môžeme vnímať tohto veľkého humanistického učenca cez prizmu jeho doby. Kalvínov odkaz zostáva naďalej platný v tom, že sa snažil spoznávať Božiu vôľu a stotožňovať sa s ňou vo svojom živote a všetkých oblastiach. Spôsob akým zasväcoval svoj život, je jemu vlastný. Nech nás však jeho príklad vedie k stálej aktualizácii pri zvestovaní Písma a nech Slovo Božie k nám prehovára vždy nanovo.

Mgr. Andrea Korečková, PhD. – teologička, v súčasnosti pracuje na Oddelení retrospektívnej slovenskej národnej bibliografie v Slovenskej národnej knižnici v Martine.

²⁸ Harkness, John Calvin, s. 3

Etika v teologickom a sociálnom myslení Johna Wesleyho

Pavel Procházka

ETHICS IN JOHN WESLEY'S THEOLOGICAL AND SOCIAL THINKING

The paper gives the reader an introduction into John Wesley's theological and social thinking based on "Wesleyan Quadrilateral" – Scripture, Tradition, Experience, and Reason. Author embeds his considerations in historical settings, both theological and philosophical. He understands Wesley's theological and social thinking as based on medieval premises (metaphysics, Augustine, Aquinas) while wrestling with the new 18th century inventions in technology as well as coping with emerging and gradually prevailing positivism in philosophy. Wesley's ethics in theological thinking is a result of knowing God and his ethics in social thinking is a result of obeying God's will. It is inspiring in at least three major areas: (a) Each individual is precious to God; that can lay foundations for genuine social care. (b) Each Christian community is expected to actively enter into actual ethical questions and social solutions. (c) Social activities should not be based on immediate needs only but a constant research should help find system solutions.

0 Úvod

Návštevník Londýna na ulici City Road č. 49 nájde Wesleyho kaplnku, pred ňou pomník Johna Wesleyho¹, za kaplnkou jeho hrob.

Žil v osemnástom storočí (28. 6. 1703, Epworth – 2. 3. 1791, Londýn). Bol duchovným anglikánskej cirkvi, teológ a mysliteľ, vysvätený kňaz a „cestujúci kazateľ“, učiteľ na oxfordskej Lincoln College, zakladateľ *metodizmu*. Znalci problematiky² ho označujú tiež ako *otca evanjelikalizmu*.³ Stal sa známou

¹ Z roku 1891.

² Napr. Wood 1960; Lane 1984, Elwell 1985, Balmer 2002 a ďalší, na Slovensku P. Hanes 1998.

osobnosťou a zostal ňou až doteraz.⁴ V rebríčku stovky najvýznamnejších Britov z roku 2002 nájdeme J. Wesleyho na 50. mieste.⁵

Wesley zakladal a rozvíjal skupiny nazývané *Societies* (neskôr *United Societies a Methodists*) v Anglicku, Škótsku, Walesi a Írsku. Do práce povolával spolupracovníkov, ktorí viedli miestne skupiny pod jeho supervíziou.⁶ Viacerí mali formálne teologické vzdelanie, početne boli zastúpení aj laici. Wesley dbal na ich celoživotné vzdelávanie. Okrem Biblie a klasikov kresťanskej literatúry im odporúčal študovať učebnice etiky a filozofie (menovite Lockeov *An Essay Concerning Human Understanding* z roku 1690), ďalej tiež učebnice zemepisu, aritmetiky, logiky, diela Shakespeara, Miliona⁷ a iných, tiež odporúčal sledovať vtedajšie dianie ako ho sprostredkúvali noviny. Pod Wesleyho riadením sa metodisti zúčastňovali na riešení páľčivých sociálnych otázok. *Etické vzorce* preberali z teologického a sociálneho myslenia, ale i praktického príkladu J. Wesleyho.

³ Kresťanské hnutie s dôrazom na duchovnú a mravnú transformáciu jednotlivca i celej spoločnosti (inakšie tiež *revivalizmus*).

⁴ Jeho vplyv neostal obmedzený na Anglicko, ale stal sa postupne osobnosťou známou v Amerike vďaka exponentom tzv. Veľkého prebudenia v USA, ktoré prispelo k formovaniu americkej kultúry v 18. storočí (George Whitefield⁴, Jonathan Edwards⁴ a ďalší) a misiou po celom svete.

⁵ Dostupné na internete: <http://en.wikipedia.org/wiki/100_Greatest_Britons> (2009-09-10).

⁶ Wesley zdôrazňoval svojim spolupracovníkom, že sa majú pravidelne vzdelávať, najmä formou čítania. K spolupráci povolával „cestujúcich kazateľov“, ktorých úlohou bolo evanjelizovať a podporovať ľudí v skupinách. Kazateľom asistovali povzbudzovatelia (*exhorters*). Išlo mu o vieru, ktorá je informovaná a budujúca. Kresťan sa má starať rovnako dobre o blaho duše ako aj o celý svoj život v širokých súvislostiach. Tento postoj nepochybne súvisí s jeho teologickou etikou, ktorú budoval na náuke o stvorení.

⁷ Hoci s ariánskym podriadením Syna Otcovi u Johna Miliona (1608–1674) nesúhlasil a neprijímal jeho heterodoxné teologické náhľady, ani nezdieľal jeho kritiku episkopalizmu, apod. Išlo mu o to, aby jeho kazatelia poznali a reflektovali súdobé myšlienkové prúdy.

Myšlienkovému a literárnemu odkazu Wesleyho sa venuje súvislá pozornosť.⁸ V oblasti bádateľských prác o etike u Wesleyho je treba zmieniť dielo *The Re-Discovery of John Wesley* z roku 1935, kde George Croft Cell prvýkrát charakterizoval Wesleyho etiku ako „originálnu a jedinečnú syntézu protestantskej etiky milosti s katolíckou etikou svätosti“. V našom stredoeurópskom prostredí o Wesleyho etike a sociálnom myslení písal Vilém Schneeberger v dizertačnej práci podanej na Husitskej teologickej fakulte v Prahe *Theologické kořeny Wesleyova sociálního akcentu* (1973).⁹ Na jeho prácu nadväzuje známa a často citovaná Marquardtova práca *Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesley's* (1977)¹⁰, ktorá – ako sám píše – by sa mohla stať základom k vypracovaniu

⁸ Wesley vedel pracovať so slovom, okrem kazateľskej, literárnej a organizačnej činnosti tiež prednášal na Oxfordskej univerzite. Keď písal, vyjadroval sa precízne, zrozumiteľne, didakticky, avšak nie dogmaticky. V množstve zanechaných písomností sú odborné práce (gramatiky angličtiny, francúzštiny, latinčiny, gréčtiny, hebrejčiny, kompendium logiky), súbor kázni, komentár k všetkým 66 biblickým knihám Starého aj Nového zákona, rozsiahly denník, veľké množstvo listov, práce zaoberajúce sa otázkami viery (rozum a náboženstvo, dedičný hriech, kresťanská dokonalosť, vykúpenie, Duch Svätý a ďalšie). Značnú pozornosť venoval prácam apologetického charakteru na obranu hnutia „metodistov“ a jeho dôrazov. Svoje písomnosti sám zeditoval a prvýkrát vydal v 32 zväzkoch v Bristole v rokoch 1771-74 („Works“), tieto sa potom opakovane vydávali v rôznych edíciách v rozličnom počte zväzkov. Kompletné a neskrátené vydanie všetkých prác J. Wesleyho bolo pripravené asi osemdesiat rokov po jeho smrti G. Osbornom a vydané v 14 zväzkoch v Londýne roku 1872.

V roku 1869 bol ešte G. Osborn schopný spočítať a abecedne usporiadať 2 254 titulov, z čoho bolo 320 životopisov. Prác pribúdalo a keď pred viac ako 35 rokmi český wesleyológ Vilém Schneeberger mapoval stav bádania, dospel k názoru, že literatúra o J. Wesleyho a metodizme sa rozrástla do neprehľadných rozmerov (1973, s. 8). A bolo to práve posledných približne päťdesiat rokov, ktoré priniesli zvýšený záujem o Wesleyho. Od šesťdesiatich rokov 20. storočia postupne publikovalo množstvo autorov, z ktorých vynikli najmä diela anglických a amerických autorov Alberta Outlera, Johna Deschnera, Colina Williama, Arthura Skevingtona Wooda, švédskeho vedca Haralda Lindströma, nemeckých teológov Manfreda Marquardta a Waltera Kleibera, českého znalca Viléma Schneebergera a ďalších. Vyvrcholením obnoveného záujmu o Wesleyho bolo naprojektovanie a od roku 1984 postupné vydávanie nového kritického spracovania *The Works of John Wesley*, z ktorého doteraz vyšlo osemnásť zväzkov a práca pokračuje.

⁹ Vyšla aj nemecky pod názvom *Theologische Wurzeln des sozialen Akzents bei John Wesley* (1974). Neskôr autor prácu spracoval pre laického čitateľa a vydal pod názvom *Kořeny sociální činnosti Johna Wesleyho* (2003). Schneeberger si kládol otázku, či existuje priama súvislosť medzi Wesleyho teologickou zvesťou a jeho sociálnou činnosťou.

¹⁰ Marquardtovi išlo o to naznačiť podstatné momenty vzájomného vzťahu medzi Wesleyho sociálnou aktivitou a sociálno-etickou teóriou na základe niekoľkých dôležitých príkladov

komplexnej etiky Johna Wesleyho. Z najnovšej wesleyologickej produkcie k jeho etickému myslení treba spomenúť americkú Longovu monografiu *John Wesley's Moral Theology* (2005).

1 Miesto etiky v teologickom myslení J. Wesleyho¹¹

Pre Wesleyho teologické myslenie je typické to, čo pomenoval v šesťdesiatych rokoch minulého storočia americký profesor Albert Outler ako „kvadrilaterál“ - štvoruholník¹²: Biblia, tradícia, skúsenosť a rozum. *Biblia* odhaľuje jadro kresťanskej viery, osvetľuje ju *tradícia*, oživuje osobná *skúsenosť* a potvrdzuje *rozum*. Toho sa pridržím v štruktúre prednášky.

ako aj o ich interpretáciu a kritické zhodnotenie. Táto práca je doteraz neprekonaným dielom, hojne citovaným v oblasti sociálnej etiky Johna Wesleyho. Vyšla aj anglicky (*John Wesley's Social Ethics*, 1992) a česky v preklade Viléma Schneebergera (*Praxe a zásady sociální činnosti Johna Wesleyho*, 2004).

¹¹ Pod etikou rozumieme vedu o ľudskom konaní tak, ako sa vynorila v 18. storočí v osobách ako John Locke (1632 –1704) a Immanuel Kant (1724 – 1804); u Wesleyho myslím na „morálnu teológiu“ v zmysle teológie Tomáša Akvinského, kde učenie, etika, spiritualita a filozofia sa nedajú ľahko rozlíšiť.

Pod teológiou rozumiem intelektuálne, rigorózne akademické úsilie a koherenciu systému myšlienok o Bohu vo vzťahu k človekovi a o ľudskú reflexiu Božej existencie. Teológia je intelektuálna a zároveň praktická disciplína, ktorá nachádza svoj primárny kontext v kresťanskej cirkvi. John Wesley vyjadril svoju teológiu v kázňach a listoch. Bol špičkovým učencom svojej doby a nadovšetko si cenil spásu. Asi z tohto dôvodu John Wesley nezanechal po sebe nič v zmysle teologickej summy. Podľa Maddoxa (1984, s. 11) jeho početné teologické spisy a reflexie boli temer všetky príležitostné a smerovali k špecifickému problému v cirkvi jeho doby. To je pre nás v istom zmysle dokladom, že sa Wesley odklonil od vtedy dominujúceho teoretického modelu teologickej aktivity v prospech svojho zámeru preniesť teologické úsudky do života a praxe anglikánskej cirkvi a jej členov.

Pri spracúvaní jeho odkazu narážame na dve osobitosti, ktoré prácu sťažujú: Po prvé, Wesley preberal množstvo podnetov od iných a dával im vlastný ráz. Ak chceme skúmať Wesleyho, v danom prípade etiku, je treba zistiť cudzie vplyvy v jeho spisoch a praktických aktivitách a oddeliť ich od jeho vlastných snáh. Po druhé, jeho teológiu nachádzame, ako už bolo spomenuté, výhradne v príležitostných spisoch (kázania, listy, traktáty, záznamy v denníku atď.). V nich možno vidieť základ Wesleyho etiky, ktorá podľa M. Marquardta (2004, s. 112) spočíva (1) v univerzálnej Božej láske, ktorá sa bráni akémukoľvek nadradovaní nad sociálne systémy prinášajúce zlo a (2) v rozumnej situačnej analýze, ktorá dávala motiváciu praktickým krokom a návody ku konkrétnemu konaniu.

¹² OUTLER, Albert. *John Wesley. (A Library of Protestant Thought.)* New York : Oxford University Press, 1964.

1.1 Biblia ako epistemologická norma

Wesleyho epistemologickou normou je Biblia. To určuje jeho *etiku* v teologickom i sociálnom uvažovaní. Etika je preňho výsledkom poznávania Boha,¹³ Stvoriteľa sveta, ktorý tvorí *ex nihilo*. V komentári k stvoreniu v práci *Notes on the First Book of Moses called Genesis*, vyzdvihuje význam Biblie, keďže ona „zachováva a napravnú prirodzené náboženstvo, ktoré – narušené pádom – má teraz zakrytú prirodzenú schopnosť rozoznávať Stvoriteľa a jeho dielo“.

Eticky konať, rozlišovať medzi dobrom a zlom a konať dobro je pre Wesleyho dôsledok rajskej skúsenosti, ktorou človek nadobudol schopnosť a úlohu „byť ako Boh v tom, že vie, čo je dobré a zlé“ (Gn 3,5). To bol, samozrejme, všeobecne kresťanský základ etiky ako ho môžeme vidieť aj zo slovenskej etickej spisby 18. storočia a 19. storočia, napr. v prácach prof. Vasilu Gluchmana¹⁴ a prof. Dalimíra Hajka¹⁵ a iných. Človek má rozlišovať, čo je dobré a krásne (to je pre Wesleyho *poslušnosť* Božích prikázaní), a čo zlé (to je *neposlušnosť* Božích prikázaní).¹⁶ Keďže Wesley verí v duchovnú podstatu sveta, počíta s duchovnými prekážkami rozoznávania a realizácie dobra. Z tohto dôvodu vytyčuje z Biblie pre človeka program „posväcovania sa“, ktorý človekovi pomáha rozoznať, čo je etické a čo neetické, čo je dobré a čo zlé.¹⁷

Reflektoval aj názory filozofov a etikov svojej doby, medzi ktorými podľa analýz D. Longa (2005, s. XVII) s určitou boli: Thomas Hobbes, John Locke, Lord Shaftesbury¹⁸, Francis Hutcheson¹⁹, David Hume, Nicolas Malebranche²⁰, rád

¹³ Výklad vzniku sveta a jeho usporiadanie, pôvod zla a dobra v konaní človeka sú pre neho zachytené v Biblii, ktorá nie je alternatívou v myslení, ale základom.

¹⁴ GLUCHMAN, Vasil. *Etika na Slovensku*, Bratislava : H&H, 2008, osobitne , v kapitole o Augustínovi Doležalovi (s. 37-54).

¹⁵ HAJKO, Dalimír. *Filozofické návraty a vozič. Z dejín filozofického myšlienka na Slovensku v 19. storočí*.

¹⁶ "Twas intended to teach the practical knowledge of good and evil, that is, of duty and disobedience, and it would prove the experimental knowledge of good and evil, that is, of happiness and misery. (Notes Gn 3,5)

¹⁷ Tento aspekt Wesleyho teológie dôkladne preskúmal Harald Lindström (1961).

¹⁸ Anthony Ashley Cooper, the third Earl of Shaftesbury, 1671–1713, filozof a rodinný priateľ J. Lockeja.

¹⁹ Francis Hutcheson (1694 – 1746) jeden zo škótskych osvietenecov.

²⁰ Nicolas Malebranche (1638–1715), francúzsky „kresťanský Platón“, ovplyvnený Descartesovým učením.

sa zaoberal tiež tzv. *cambridgeskými platonikmi* Johnom Norrisom, Henrym Moreom a Raplhom Cudworthom²¹; naopak nečítal a nepoznal dielo Immanuela Kanta ani Adama Smitha. Filozofi a etici, ktorých čítal, ho zaujali, pravda kriticky, do istej miery ho ovplyvňovali, vo svojich prácach ich cituje, ale nezmenili jeho epistemologickú normu²².

Wesley zastával Lutherovo presvedčenie, že duchovná i mravná náprava je dar od Boha bez ľudských zásluh a človek potom je *simul iustus et peccator*. Veril, že táto náprava je súčasne vážnou výzvou, aby sa človek obnovil „v spravodlivosti a svätosti“.²³ Tým rozumel, že pri duchovnej obnove Boh človeka zároveň obdarúva *schopnosťou napodobňovať* Krista v jeho etike.²⁴ Dôsledkom tohto presvedčenia bolo, ako to priliehavo vyjadril E. Rádl, že „nechal stranou učené debaty o prirodzenosti náboženstvá a dal se do práce medzi chudými horníkmi a vŕbec ľuďmi, ktorých cirkve zanedbávaly, s nadšením putoval od miesta k miestu, kázal a pomáhal v ťažkostech životných a dovoľával se potreby osobného obrátenia a vŕbelosti; cirkvených hraníc nedbal. Měl ohromný úspěch a učinil přítrž deistické studenosti.“²⁵

²¹ Raplh Cudworth (1617–1688), anglický filozof, zakladateľ cambridgeskej školy platonizmu. Večné idey pravdy a dobra v božskom rozume sú kritériom súdov vyslovovaných človekom i kritériom jeho činov. Predmety sú len podnetom pre poznanie, nie však jeho zdrojom. Príroda je harmonický systém uskutočnenia božských cieľov. Do tohto okruhu „cambridgeských platonikov“ patrili aj John Norris (1675–1711) a Henry More (1614–1687).

²² The Holy Scripture, being designed to maintain and improve natural religion, to repair the decays of it, and supply the defects of it, since the fall, lays down at first this principle of the unclouded light of nature: That this world was, in the beginning of time, created by a Being of infinite wisdom and power, who was himself before all time, and all worlds. And the first verse of the Bible gives us a surer and better, a more satisfying and useful knowledge of the origin of the universe, than all the volumes of the philosophers. (Notes Gn 1)

²³ Sermons: “Original Sin“. W VII.

²⁴ Trval na tom, že kresťan je schopný určitej „dokonalosti“ (Mt 19,21) v tejto veci, čím však nerozumel kvalitu ľudského výkonu, ale zložku motivačnú: Kristovu lásku v ľudskom srdci, ktorá hľadá Božiu vôľu a dokonalým spôsobom vedie človeka pri konaní dobra: ...holiness of heart and life; inward and outward conformity in all things to the revealed will of God; who place religion in a uniform resemblance to the great object of it; in a steady imitation of him they worship, in all his inimitable perfections; more particularly in justice, mercy and truth, or universal love filling the heart and governing the life. (Advice To The People Called Methodists.) Wesley však, vedomý si limitov človeka, súčasne trval na tom, že i ten najpokročilejší kresťan na uskutočňovanie mravných cieľov viery „stále potrebuje Krista ako svojho kňaza“ A Plain Account of Christian Perfection, W. VIII, s. 45.

²⁵ RÁDL, E. *Dějiny filosofie II. Novověk*. Praha : Votobia, 1999, s. 162.

1.2 Tradícia ako komentár z kolektívneho poznania

Wesley bol presvedčený, že jadro viery, tak ako je zjavené v Biblii, *vysvetľuje, komentuje tradícia*. Pod tradíciou rozumel PARADOSIS, odovzdávanie obsahov kresťanskej viery vo všeobecnej cirkvi. Obracal sa v prvom rade k tradičným cirkevným autoritám Auréliovi Augustínovi a Tomášovi Akvinskému, s ktorými bol zajedno v akceptácii *metafyziky participácie*, ako ju prijali z Písma sv. (2Pt 1,4²⁶), z patristických prameňov (Ireneus, *Adversus haereses*) a z platonizmu. Na základe metafyziky participácie Wesley veril v *ontologickú závislosť* vecí empirického sveta na spirituálnych, resp. intelektuálnych realitách, a nakoniec na Bohu.

Podľa Wesleyho jestvuje pre človeka možnosť participácie na večných Božích ideách a plánoch, na dobre a spáse, na večnom Slove, ale iba cestou *iluminácie*, keďže metafyzická participácia nie je človekovi vrodená; pre Wesleyho Písmo aj tradícia dosvedčujú, že je kristologicky sprostredkovaná: Človek kvôli hriechu nemá prirodzenú schopnosť participácie na transcendentnom Bohu, ale dostáva ju obnovou (duchovným svetlom) skrze Krista. Vďaka iluminácii sú ľudia schopní tie vedomosti a pravdy, ktoré majú svoj pôvod v transcendentnej realite (u Boha), prijímať do sveta svojej skúsenosti, a to za pomoci *prostriedkov milosti*, ktorými preňho boli modlitba, čítanie a rozjímanie Písma sv., Pánova večera (eucharistia), pôst a kresťanské rozhovory (W VIII, s. 322). V tomto ohľade nijako významne nevybočoval z tradície všeobecnej cirkvi ani zo svojho anglikánskeho sviatostného sveta, ktoré predpokladali metafyziku participácie²⁷ a išiel radikálne odlišnou cestou od tých filozofov, ktorí oddelili etiku od metafyziky (napr. I. Kant). Oplynula ho zásadným spôsobom etika *mystikov a moralistov*: Tomáš Kempenský²⁸, konkrétne dielo *De imitatione Christi*²⁹, Jeremy Taylor³⁰, jeho

²⁶ „Tým nám daroval vzácne a veľmi veľké zasľúbenia, aby ste prostredníctvom nich mali účasť na Božej prirodzenosti, ...“

²⁷ V náuke o iluminácii sa opieral o Augustína a o Tomáša Akvinského. V Augustínovej teórii iluminácie vidieť závislosť na Platonovi. „Netelesné svetlo“ pripomína Platóna (400-348) a jeho metaforu slnka (z diela *Ústava*, Podobenstvo o jaskyni, slovenčine dostupné na internete: <<http://tajomstva.org/spiritualita/podobenstvo-o-jaskyni/>>, 2009-09-10) ako viditeľného obrazu najvyššej reality, Dobra. Tak, ako slnečné svetlo osvetľuje predmety a vchádza do oka, aby tie predmety oko mohlo zazrieť, rovnako forma Dobra dáva myšlienkam, ideám ich pravdivosť a zmocňuje rozum, aby tú pravdu rozpoznal. Dobro (stotožnené s Bohom) je ontologický základ pravdy a epistemologický základ poznávania pravdy. Podobným spôsobom hovorí Augustín: Boh dáva všetko: umožňuje ľuďom ich existenciu, ale aj to, aby ho mohli poznávať.

²⁸ Tomáš Kempenský (vl. meno: Thomas Haemerken), 1380–1471, príručka zbožnosti *De imitatione Christi*, nemecký kňaz (zomrel v Holandsku), augustinián a mystik, predstaviteľ hnutia Devotio moderna.

príručka praktickej zbožnosti *The Rules and Exercises of Holy Living* (1650) a *The Rules and Exercises of Holy Dying* (1651) a najmä William Law³¹, dielo *A Serious Call To a Devout and Holy Life* (1728) - *Vážna výzva k zbožnému a svätému životu*.³²

1. 3 Skúsenosť ako vieru oživujúci faktor

Kresťanskú vieru podľa Wesleyho *oživuje* skúsenosť. Môže to byť vplyv Johna Locka, ktorého čítal. Avšak Locke bol senzualista, vychádzal zo zmyslovej skúsenosti. Wesley ide proti Lockeovi, keďže má na mysli niečo iné: veril v skúsenosť viery; totiž, že ten, kto ako obnovený človek s vierou číta Bibliu, môže zažiť, to čo číta. Wesleyho nemožno zaradiť medzi tých, ktorí prijali senzualistický empirizmus.³³

Wesley sa dôrazom na skúsenosť vrátil k životu a subjektivite, ale *bol ďaleko od subjektivismu*: neučil ani neveril, že osobnosť či osobná skúsenosť sú meradlom všetkého diania a vývoja, alebo že by skutočnosť bola zobrazením podľa osobných, vnútorných predstáv a pocitov. Nevyzdvihol skúsenosť v zmysle tendencie nakladať s náboženstvom ako so „súkromnou sférou“. Naopak, kultivoval čosi ako „biblické osvietenstvo“, totiž vieru, že Biblia obsahuje

29 Dielo označil za najlepší sumár disciplinovaného kresťanského života a knihu preložil pre svojich spolupracovníkov do angličtiny.

³⁰ 1613–1667

³¹ 1686 – 1761. William Law (1686-1761), anglický spirituálny, mysticky orientovaný spisovateľ. Vedľa knihy *The Serious Call to a Devout and Holy Life* (1728), zapôsobila na Wesleyho a celé evanjelikálne prebudenie tiež kniha *A Treatise of Christian Perfection* (1726)

³² Pre Lawa bolo neprijateľné, aby bol kresťan striktné zbožný pri modlitbe a súčasne nebol rovnako striktné zbožný vo svojom živote. Je to rovnaká absurdita a zlyhanie ako modlitby, ktoré nie sú v súlade s vôľou Boha. Pýta sa, prečo nežiť v súlade s Božou vôľou rovnako, ako sa veriaci modlí. Potom je ale nevyhnutné hľadiť k Bohu a urobiť ho pravidlom a meradlom všetkých skutkov života, lebo akýkoľvek spôsob života, použitie talentov, času, peňazí, a vôbec všetko, čo nie je v súlade s Božou vôľou. Spis označil za jeden z tých, ktoré ho dovedli „k prvému a jasnému rozhodnutiu cele sa odovzdať Bohu“. V roku 1744 publikoval výňatky z tejto knihy a tým prispel k jej širokej známosti.

³³ Dal veľký dôraz na osobnostnú subjektivitu (vyjadroval to pojmom *náboženstvo srdca*), avšak súčasne neprestal dbať na harmóniu so sociálnym aspektom, vonkajším životom, činnosťou, s praktickým životom kresťanov.

kresťanskú filozofiu a že jej princípy postačujú aj na vysvetlenie sveta, ako o tom svedčí jeho rozsiahly spis *A Compendium of Natural Philosophy*.³⁴

Wesley bol pod výrazným vplyvom vtedy živého kresťanského mystického hnutia *devotio moderna*³⁵, ktoré miešalo kresťanstvo a humanizmus a dávalo dôraz na individuálny prístup k viere; v tomto smere ide Kempenského *De imitatione Christi*. To mu pomohlo premyslieť a šíriť „sociálne náboženstvo“ nepripútané k akademickému mysleniu, protikladné ku všetkým formám kresťanstva bez záujmu o praktické posvätenie. Podľa Wesleyho, osobná skúsenosť s Bohom oživuje vieru a formuje konkrétnu etiku kresťana.

Slovom, Wesley odporúčal spoznať vieru a spásu (Krista) aj osobnou, transformujúcou skúsenosťou.³⁶ *Etické konanie* je pre Wesleyho *conditio sine qua non*, odmietol redukovať vieru na intelektuálny súhlas s dogmami.

1. 4 Rozum ako vieru stvrdzujúci faktor

Epocha pred Wesleyom a ešte čiastočne aj jeho vlastná epocha, žili z predpokladu, že Boh a dobro sú neoddeliteľné. Ako je všeobecne známe, v čase Wesleyho sa už presadzovali viaceré filozofické smery vychádzajúce z rozumového poznania. Prichádzala nová epocha, v ktorej začali oddeľovať Boha a dobro, doktrínu a morálku. Rodila sa etika ako veda o ľudskom konaní (J. Locke,

³⁴ Celý názov je „*A Survey of the Wisdom of God in the Creation: A Compendium of Natural Philosophy*“ (1775), v ktorom sa dopodrobna zaoberá otázkami o človeku (telo, duša), o živočíchoch (zvieratá, vtáci, ryby, plazy, hmyz a iné), o rastlinách a fosíliách (rastliny, kovy, minerály a iné), o zemi, vode, ohni a meteoroch ako aj o systéme sveta, nebeských telesách a podstate prírodných telies. V tomto diele sa pri opise niektorých javov a skutočností opiera o Lockeá.

³⁵ Za zakladateľa ktorého sa považuje holandský kazateľ Geert Groote (1340–1384).

³⁶ Wesley o takej svojej prvej skúsenosti píše v svojom denníku dňa 24. mája 1738 v zázname zo spoločenstva na Aldersgate Street v Londýne, keď čítali Lutherov predhovor k epištrole Rímskym: „*About a quarter before nine, while he was describing the change which God works in the heart through faith in Christ, I felt my heart strangely warmed. I felt I did trust in Christ, Christ alone for salvation, and an assurance was given me that he had taken away my sins, even mine, and saved me from the law of sin and death.*“ Ako poukazuje so svojej monografii Jason Vickers (2008, 1. a 2. kapitola), Wesley si bol vedomý, že kresťania od počiatku prežívali vieru a spásu v osobnom stretnutí. Kresťanský Boh, vyjadrený v učení o Trojici, je Bohom, s ktorým je možné mať vzťah. Skúsenosť osoby, ktorá prežila osobne a do hĺbky duchovnú transformáciu, spôsobovala nasmerovanie danej osoby na porozumenie vnímania reality v snahe úprimne nazerať na aspekty vlastnej existencie.

I. Kant) v duchu európskeho osvietenstva a Descartovho racionalizmu - *cogito ergo sum*.

Wesley však neveril v poslednú úlohu rozumu, lebo rozum či experimentovanie nemôžu vystopovať Boha a duchovný svet.³⁷ Pravda preňho nie je vo vrodenných ideách. Wesley vyučoval logiku na Oxfordskej univerzite, ale rozum nepovažoval za prameň poznania, bol mu nástrojom poznávania.

Nemal to však ľahké. Tradičné authority, o ktoré sa opieral a ktoré mu garantovali metafyzický svet, v Anglicku 18. storočia už nestáli tak pevne a ich presvedčovacia sila nebola samozrejímavá. S rozvojom vedy si postupne ľudské svedomie žiadalo participovať na poznávaní pravdy za pomoci *ľudského rozumu* (racionalizmus vo filozofii, deizmus v kresťanstve), alebo *prostredníctvom skúsenosti* (J. Locke vo filozofii, J. Wesley v kresťanstve).

Wesleyho vzťah k rodiacej sa vede, založenej na experimentovaní, je ambivalentný. Na jednej strane výsledky vedy prakticky využíval, na druhej strane vedu prijímal s rozpakmi a podozrievaním. S radosťou využíval vtedy dostupnú technológiu, sám napr. experimentoval s využitím elektrických šokov na liečenie chorôb³⁸, ale pre oblasť etiky *nechcel pripustiť, aby rozum, myslenie a vedecké poznanie sa stali jej základom*. Uplatnili sa tu obavy z vytlačenia Boha vedou.³⁹

³⁷ „What remains of natural philosophy, is, the doctrine concerning God and spirits. But in the tracing of this we can neither depend upon reason nor experiment. Whatsoever men know or can know concerning them, must be drawn from the oracles of God. Here therefore we are to look for no new improvements; but to stand in the good old paths : to content ourselves with what God has been pleased to reveal; with the faith once delivered to the saints." *Natural Philosophy*, úvod, čl. 24. dostupné na internete: <http://wesley.nnu.edu/john_wesley/wesley_natural_philosophy/introduction.htm>

³⁸ V roku 1760 publikoval *The Desideratum: Or, Electricity made Plain and Useful by a Lover of Mankind and of Common Sense*, ktorá je založená na skúsenostiach s liečením elektrinou na bezplatných ošetrovniach pre chudobných, ktoré založil v Bristole a Londýne asi o desať rokov skôr.

³⁹ O tom, že neprijal rozum v zmysle Descartesovho racionalizmu svedčí napr. jeho nepriateľstvo k matematike: So I am convinced, from many experiments, I could not study, to any degree of perfection, either mathematics, arithmetic, or algebra, without being a Deist, if not an Atheist. Sermon 50, „The Use of Money“, § I.2, W II, s. 270. ^{Môžeme sa domnievať, že ho k tomu viedli externé vplyvy, ako pietistický antiintelektualizmus, odpor k premárneniu času typický pre W. Lawa, a iné.}

Z naznačeného vyplýva, prečo sa Wesley staval proti presadzujúcim sa myšlienkam Jean-Jacquesa Rousseaua⁴⁰ (sloboda, rovnosť všetkých ľudí, spravodlivý štát), François-Marie Aroueta Voltaira⁴¹ (poznatie transcendentného nie je možné) a Davida Humea (poznatie treba odvodiť zo zmyslovej skúsenosti) ako aj proti módnemu anglickému deistickému racionalizmu v náboženstve (Boh je neživý princíp, nezasahuje do vývinu sveta, riadia ho vlastné zákony)⁴² ale určitými prvkami ich etiky sa inšpirovať nechal⁴³.

2 Wesleyho etika ako realizácia teológie v spoločnosti

Wesleyho etiku v sociálnom myslení možno pochopiť podľa Schneebergera (1973) i Marquardta (1977) a ďalších wesleyológov v súvislosti s jeho jednotlivými aktivitami. Tu ich iba stručne naznačíme.

John Wesley bol mužom, ktorý sa neustále pohyboval medzi ľuďmi, a to prakticky po celom Anglicku, Walese, Škótsku a Írsku, určitý čas strávil v Amerike a cestoval za pietistami do Herrnhutu a Marienborgu v dnešnom Nemecku. Odhaduje sa, že precestoval za život asi 250 000 míľ a kázal viac ako 40 000 krát. Mal otvorené oči pre ľudskú biedu a sociálnu nespravodlivosť. On a jeho „metodisti“ stáli v popredí vecí, ktoré sa týkali sociálnej spravodlivosti v ich spoločnosti, ako napr. väzenskej reformy a abolicionistického hnutia za ukončenie obchodu s otrokmi a ich emancipáciu v Európe a Amerike. Zapodievali sa charitou a sociálnou činnosťou, ako bolo najmä zakladanie škôl pre chudobné a zanedbané deti, prevádzkovanie bezplatných ošetrovní pre nemajetných, pomoc uväzneným, návštevy chudobincov, pomoc v chudobných rodinách a tak podobne.

Sociálna činnosť ako reakcia na sociálne potreby bola pre Wesleyho neoddeliteľnou súčasťou viery. Navrhol teologicko-etický systém založený na

⁴⁰ Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) francúzsky filozof obdobia osvietenstva, ktorý kritizoval racionalizmus a proti preceňovaniu moci rozumu osvietencami požadoval, aby sa nezanedbávala kultúra citu.

⁴¹ Voltaire, vlastným menom, François-Marie Arouet (1694–1778) francúzsky filozof a osvietenský spisovateľ. Poznatie transcendentného považoval za nemožné, zameraný proti cirkvi. Vyzdvihoval hodnotu kultúry a vývin svetových dejín, človeka za pokrok a vzdelanie. Prvý použil pojem „filozofia dejín“.

⁴² „But call it *humanity, virtue, morality*, or what you please, it is neither better nor worse than Atheism.“ W VII s. 271.

⁴³ Napr. mu bol sympatický a v praxi uplatňoval dôraz na úlohu citov a praktickosť konania v etike podobne ako D. Hume.

učení, ktoré nazval *Christian perfection* – čo sa spravidla prekladá ako „kresťanská dokonalosť“, no výstižnejší preklad podľa toho, čo tým mienil, by asi bol „kresťanovo zdokonaľovanie sa“. (Pripomína to osvieteneckú „náladu“ stále sa zdokonaľovať!)

Program *kresťanovho zdokonaľovania sa* Wesley založil na teologickom predpoklade, že myseľ i srdce obnoveného človeka je pod vplyvom lásky AGAPÉ, a tá mu dáva smer a silu rozoznávať a konať dobro a nekonať zlo. Je povolaný aj zmocňovaný realizovať božský a humánny príkaz milovať Boha a blížneho celým srdcom takou mierou, ako má rád sám seba.⁴⁴ Ide o to, aby sa v skutkoch „podobal Božiemu obrazu“ - aby bol „naplňovaný Božou dokonalosťou“, aby bol zároveň krásny i dobrý. (Pripomína to *kalokagatiu*⁴⁵ – antický ideál harmonického súladu a vyváženosti fyzickej a duševnej stránky človeka.)⁴⁶

Kresťanova „dokonalosť“ pritom nie je zárukou jeho spásy, ale *vedie ho cestou spásy*: ide nie len o spásu vlastnú, ale neoddeliteľne *aj spásu druhých*, vnímanú tak eschatologicky (večný život) ako aj aktuálne v zmysle čiasnej záchrany človeka pred silami zla, zmaru, a získania sily ku konaní dobra v živote.⁴⁷ Alebo vyjadrené inakšie, kresťanské zdokonaľovanie sa nevedie k neschopnosti konať zlo (hrešiť), ale skôr k tomu, že *si človek volí možnosť nekonať zlo* (hriech). Wesleyho koncept „kresťanovho zdokonaľovania sa“ ponúka zmenu života, slobodu od vedomého rebelovania proti Bohu a človeku, neakceptovanie *ega* (nečistých zámerov) ani *hybris* (ducha drzosti, násillia, svojvôle, nezodpovednej pýchy, arogancie a nemravného správania sa).⁴⁸

⁴⁴ WESLEY, J. *A Plain Account of Christian Perfection*, W. VIII, s. 109.

⁴⁵ *Kalokagatia* (gr. *καλοκαγαθία*, *καλός* - fyzicky krásny καὶ *ἀγαθός* – a dobrý v mravnom zmysle), ideál antických Grékov, harmonický súlad a vyváženosť fyzickej a duševnej stránky človeka

⁴⁶ Neveril však, ani nehlásal, že kresťan môže byť dokonalý v zmysle dokonalosti telesného zdravia alebo nemožnosti pomýliť sa v úsudku, mravoch a podobne. Takisto neznamená, že zdokonalený človek už nepotrebuje hľadať odpustenie u Boha a blížnych, ako by neporušoval Božiu vôľu; k jej porušovaniu môže dochádzať u človeka aj nedobrovoľne

⁴⁷ „Kresťanstvo je svojou podstatou sociálne náboženstvo“ (W V, s. 296), vraví Wesley a podľa Schneebergera (1973, s. 80) týmto postulátom mieri proti náboženskému individualizmu, s ktorým sa stretával u mystikov a ktorý považoval za únik od reálneho poslania kresťana. K realizácii kresťanskej etiky v zmysle kritérií Ježišovho Kázania na hore, najmä jeho blahoslavenstiev, potrebujeme druhého človeka.

⁴⁸ Človek vo Wesleyho teologickom myslení koná dobro v partnerskom spoločenstve s Bohom. Človek potrebuje blížneho, bez neho by kresťanstvo nebolo kresťanstvom.

Wesleyho etika ako realizácia teológie v spoločnosti sa stala prínosom pre jeho dobu. Existuje aj *téza Elie Halévyho*⁴⁹ (A History of the English People in 1815), že Wesley spolu s britským evanjelikalizmom a ich záujmom o sociálne potreby ľudí v dynamicky sa meniacej anglickej spoločnosti, sa zaslúžili o to, že Anglicko bolo ochránené pred podobnou revolúciou, aká bola vo Francúzsku v rokoch 1789–1799.⁵⁰

3 Záver

Wesleyho etika vychádzala z nanovo uchopeného dôrazu Jakubovho listu na vieru, ktorá je činná skrze lásku. Nové bolo najmä kladenie sociálnych akcentov v čase, keď ich bolo treba.⁵¹ Sociálny akcent následne metodizmus podržal a vytvoril si sociálne vyznanie, ktoré aktualizuje a zaraďuje do liturgie až dodnes.

Wesleyho etiku nemožno oddeliť od jeho konceptu *spásy*. Jeho zásadou bolo: Gaining knowledge is a good thing; but saving souls is a better. (Works, VIII, s. 304) To ozrejmuje, že teológia (epistemológia, teória) je na prvom mieste, ale spásu s jej rozmerom *hic et nunc* nemožno odtrhnúť od očakávanej večnosti.

Etika⁵² v teologickom aj sociálnom myslení Johna Wesleyho je spojená s praxou viery a s individuálnym človekom. Wesleyho sociálna etika je rozšírením etiky aplikovanej na jednotlivcov v komplexe ich potrieb. Aktívna kritika sociálneho zla je užho založená na teologickej premise Božej spásnej lásky, ktorá robí každého kresťana zodpovedným aj za sociálnu spravodlivosť. Kresťan sa má starať rovnako dobre o blaho duše ako aj o celý svoj život v širokých súvislostiach.

Wesley bol presvedčený, že morálka, dobro, spravodlivosť i pravda, ktoré existujú bez kresťanstva a viery, majú tiež svoju hodnotu, pretože Boh rešpektuje „dobrotu srdca“, ale etiku bez Boha, teda „bez viery činnejšie skrze lásku“, sa

⁴⁹ Élie Halévy (1870–1937), francúzsky filozof a historik, písal o Britskom utilitarizme a dejinách Anglicka.

⁵⁰ Halévyho zastávajú napr. IZZKIN, E. T.: <http://www.jstor.org/pss/3165098> (2009-09-10), na Slovensku HANES, P. 1998, s. 342.

⁵¹ Schneeberger aj Marquardt sa v tom zhodujú.

⁵² Morálna sloboda a zodpovednosť, morálna voľba, čin, svedomie.

obával prijať, keďže taká - podľa jeho presvedčenia - neberie do úvahy univerzálny nárok Boha na celé stvorenie vrátane ľudí.⁵³

V závere si dovoľím vyjadriť svoje presvedčenie, že Wesleyho etika je inšpirujúca aj dnes, a to v troch aspektoch: (a) Wesley trval na dôležitosti každého jednotlivca, lebo je stvorený a Kristom obnovený na Boží obraz. Má na zemi poslanie a je zodpovedný za seba i za druhých ľudí. To môže byť ideálne východisko pre sociálnu starostlivosť. (b) Wesleyho etika inšpiruje mnohých tiež v tom, že na riešenie úlohy sociálnych zmien nazerá zvnútra veriacej komunity, od nej očakával iniciatívu a primárne riešenia. (c) Wesleyho použitie rozumu a empirie pri analýze vtedajších spoločenských problémov ukazuje kresťanskej komunite na stálu potrebu systémových riešení, tak etických ako aj sociálnych.

Zoznam bibliografických odkazov

k štúdiu problematiky etiky v teologickom a sociálnom myslení Johna Wesleyho

Pramene

WESLEY John. 1984a. *The Works. Complete and Unabridged.* (Reprinted from the 1872 edition issued by Wesleyan Methodist Book Room, London.) Michigan : Baker Book House, 1984. ISBN 0-8010-9616-2 [Zväzky I až XIV.] K tomuto prameňu odkazujem písmenom W.

WESLEY John. 1984b. *The Works.* Edited by Albert C. Outler. Prvý zväzok vydaný Nashville : Abingdon Press, 1984. ISBN 0-687-46210-x

Vybrané cudzojazyčné monografie a články

BALMER, Randal. 2002. *Encyklopedia of Evangelism.* London : Westminster John Knox Press, 2002. ISBN 0-664-22409-1

BURTNER, Robert W. – CHILES, Robert E. (eds.) 1954. *A Compend of Wesley's Theology.* New York : Abingdon Press, 1954.

CARTER, Henry. 1951. *The Methodist Heritage.* London : The Epworth Press, 1951.

⁵³ Sermons: „*On Living Without God,*” 14–15 (W VII, 353–54).

CELL, Georg Croft. 1935. *The Re-Discovery of John Wesley*. New York : H. Holt and Company, 1935.

COLLINS, Kenneth J. 2000. John Wesley's Critical Appropriation of tradition in His Practical Theology. In: *Wesleyan Theological Journal*. Volume 35, Number 2, Fall 2000. ISSN-0092-4245. S. 69-90.

ELWELL, Walter A. 1985. *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids : Baker Book House, 1985. ISBN 0-8010-3413-2

GRIDER, Kenneth J. 1982. The Nature of Wesleyan Theology. In: *Wesleyan Theological Journal*. Volume 17, Number 2, Fall 1990. ISSN-0092-4245. S. 43-57.

GUNTER, Steven W. a kol. 1997. *Wesley and the Quadrilateral. Renewing the Conversation*. Nashville : Abingdon Press, 1997. ISBN 0-687-06055-9

JONES, Scott J. 2002. *United Methodist Doctrine. The Extreme Center*. Nashville : Abingdon Press, 2002. ISBN 0-687-03485-X

KEEFER, Luke L. 1990. John Wesley, the Methodists and Social Reform in England. In: *Wesleyan Theological Journal*. Volume 25, Number 1, Spring 1990. ISSN-0092-4245. S. 7-20.

LANE, Tony. 1984. *The Lion Concise Book of Christian Thought*. Oxford : Lion Publishing, 1984. ISBN 0-8564-8505-5

LINDSTRÖM, Harald. 1961. *Wesley und die Heiligung*. Frankfurt am Main : AnkerVerlag, 1961.

LONG, Stephen D. 2005. *John Wesley's Moral Theology. The Quest for God and Goodness*. Nashville : Kingswood Books, 2005. ISBN 0-687-34354-2

MADDOX, Randy L. 1984. Responsible Grace: The Systematic Perspective of Wesleyan Theology. In: *Wesleyan Theological Journal*. Volume 16, Number 2, Fall 1984. ISSN-0092-4245. S. 7-22.

MARQUARDT, Manfred KLEIBER Walter. 1993. *Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche*. Stuttgart : Christliches Verlagshaus, 1993. ISBN 3-7675-9497-8

MARQUARDT, Manfred. 1977. *Praxis und Prinzipien der Socioethik John Wesleys*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

MOTT, Stephen C. 1982. *Biblical Ethics and Social Change*. New York / Oxford : Oxford University Press, 1982. ISBN 0-19-502947-X

OSBORN, George. 1869. *Outlines of Wesleyan bibliography. A Record of Methodist Literature From the Beginning. In Two Parts: The First Containing the*

Publications of John and Charles Wesley, Arranged in Order of Time; the Second Those of Methodist Preachers, Alphabetically Arranged. London : Wesleyan Conference Office, 1869.

OUTLER, Albert. 1964. *John Wesley.* New York : Oxford University Press, 1964.

Social Principles of the United Methodist Church 2005-2008 with official text, topical index, teaching exercises plus Social Creed. Washington : UMC, 2004.

TRILLHAAS, Wolfgang. 1965. *Ethik.* Berlin : Verlag Alfred Töpelmann, 1965.

VICKERS, Jason E. *Invocation and Assent: Making and Remaking of Trinitarian Theology.* Michigan : Grand Rapids, 2008. ISBN 978-0-8028-6269-3

WARD, DUDLEY A. 1965. *The Social Creed of the Methodist Church.* Nashville : Abingdon Press, 1965.

WOOD, Laurence W. 1975. Wesley's Epistemology. In: *Wesleyan Theological Journal.* Volume 10, Spring 1975. S. 48-59.

WOOD, Skevington A. 1960. *The Inextinguishable Blaze: Spiritual Renewal and Advance in the Eighteenth Century.* London : Paternoster Press, 1960.

doc. ThDr. Pavel Procházka, PhD., mim. prof. – učiteľ na Katedre evanjelikálnej teológie a misie PF UMB v Banskej Bystrici.

Význam teológie ospravedlivenia pre ekumenický dialóg v kontexte 10. výročia podpísania Spoločného vyhlásenia k učeniu o ospravedlivení

Andrej Slodička

DIE BEDEUTUNG DER THEOLOGIE DER RECHTFERTIGUNG
FÜR DEN ÖKUMENISCHEN DIALOGIM KONTEXT DES
ZEHNJÄHRIGEN JAHRESTAGES DER UNTERZEICHNUNG DER
GEMEINSAMEN ERKLÄRUNG ZUR RECHTFERTIGUNGSLEHRE

In meinem Artikel analysiere ich die Frage der Rechtfertigung des Menschen vor Gott - eine Thema, das grundlegend war fuer die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts. Die Rechtfertigung ist Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist gewirktes Heilshandeln am einzelnen Menschen, da diesem aus Gnade und durch den Glauben Befreiung von den Suenden und innere Erneuerung schenkt. Am 31. Oktober 1999 vor zehn Jahren unterzeichneten Vertreter des Lutherischen Weltbundes und des Vatikan ein Dokument ueber die Rechtfertigung, das ein weitgehendes gemeinsames Verständnis feststellt und darum schreibe ich ueber die Rechtfertigung auch im oekumenischen Kontext.

31. októbra si katolíci a evanjelici pripomenuli 10. výročie podpísania Spoločného vyhlásenia k náuke o ospravedlivení v Augsburgu (Die Augsburger «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre»; 31. október 1999), čo bolo dôležitým medzníkom v ekumenickom dialógu medzi katolíckmi a evanjelikmi.

1 Ospravedlivenie vo Svätom písme

Kniha Genesis (Gn 15,6) spomína, že Abrahám uveril Bohu a to sa mu počítalo za spravodlivú zásluhu (spravodlivosť). Spravodlivosť tu znamená vernosť zmluve a správanie sa podľa nej. Jej uzavretie je Božím prejavom milosti. Celému národu Boh udeľuje život a novú vlasť. Ani v Starom zákone nemá poslanstvo o súde posledné miesto (Oz 14,5), silnejší je prísľub, že Boh obnoví Izrael (Jer 31,31-33). Preto časť Židov za čias Ježiša očakávala v plnosti

času prejav Božej spravodlivosti, dôkaz vernosti zmluve. Ježiš ohlasuje novú spravodlivosť, ktorá znamená nové spoločenstvo s Bohom a medzi ľuďmi. Boh prijíma každého človeka, aj hriešneho a bezbožného (Mk 2,15-16; Mt 11,19; Lk 15,2; 19,7). Pavol pred obrátením sa usiloval o spravodlivosť zachovávaním predpisov zákona (Fil 3,6; Gal 1,14). Teraz sa zjavila Božia spravodlivosť mimo zákon. Je to spravodlivosť Božia z viery v Ježiša Krista (Rim 3,21-22). Napriek tomu, že všetci ľudia sú hriešni, Boh ukázal svoju vernosť v Ježišovi Kristovi, ukázal svoju spravodlivosť, z čistej lásky zmieril svet so sebou (2 Kor 5,18); skrze Ježiša sa stávame spravodlivými. Boh darúva nové srdce a ospravedlívuje z čistej lásky. V Ježišovi Kristovi sa ponúka Božia spravodlivosť. Ospravedlivenie znamená zachrániť, spasiť, zmieriť. Aj podľa Pavla kresťania musia prinášať hojné ovocie spravodlivosti (Fil 1,11)¹.

2 Teológia ospravedlivenia

Milosť Svätého Ducha má moc nás ospravedliť, čiže zbaviť nás hriechov a udeliť nám Božiu spravodlivosť skrze vieru v Ježiš Krista (Rim 3,22) a skrze krst (Rim 6, 3-4). Mocou Svätého Ducha máme účasť na Kristovom umučení tým, že zomierame hriechu a na jeho zmŕtvychvstaní tým, že sa rodíme pre nový život. Sme údmi Cirkvi (1 Kor 12). Prvým dielom Svätého Ducha je obrátenie, ktoré spôsobuje ospravedlivenie (Mk 4,17). Ospravedlivenie nie je len odpustenie hriechov, ale aj posvätenie a obnovenie vnútorného človeka. Ospravedlivenie oslobodzuje človeka od hriechu, zmieruje človeka s Bohom, uzdravuje človeka. Ospravedlivenie je prijatím Božej spravodlivosti. Spravodlivosť znamená pravdivosť Božej lásky. Spolu s ospravedlivením sa vlieva do našich srdc viera, nádej a láska. Ospravedlivenie nám svojím umučením zaslúžil Ježiš Kristus. Ospravedlivenie sa udeľuje krstom, sviatosťou viery. Cieľom ospravedlivenia je Božia a Kristova sláva a dar večného života (Rim 3,21-26). Ospravedlivenie utvára spoluprácu medzi Božou milosťou a slobodou človeka. Zo strany človeka je to, že s vierou súhlasí s Božím slovom a láskou, spolupracuje s vnuknutím Svätého Ducha, ktorý ho predchádza a ochraňuje. Ospravedlivenie je najvynikajúcejšie dielo Božej lásky. Ospravedlivenie spôsobuje narodenie vnútorného človeka (Rim 7,22; Ef 3,16), zahŕňa v sebe posvätenie celého človeka (Rim 6,19.22)². Ospravedlivenie je milosrdné a milostiplné Božie konanie, ktoré ničí naše hriechy, a ktoré nás robí spravodlivými a svätými v našom celom bytí. To sa deje skrze milosť Svätého Ducha, ktorú nám zaslúžil Kristus, a ktorá nám bola darovaná v krste³.

¹ *Viem, komu som uveril*. Katolícky katechizmus pre dospelých. Rím : 1987, s. 235-238.

² *Katechizmus katolíckej Cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, čl. 1987-1995.

³ *Katechismus der katholischen Kirche-Kompendium*. München : Pattloch, 2005, čl. 422.

Ospravedlivenie (nem. *Rechtfertigung*) je spásne Božie konanie v človekovi, ktoré je spôsobené Bohom skrze Ježiša Krista vo Svätom Duchu a prináša z milosti a z viery oslobodenie od hriechov a vnútornú obnovu. Tým sa otvára ospravedlivenému cesta k večnej spáse, ktorá vedie skrze osvedčenie sa v dobrých skutkoch a skrze spoločenstvo Cirkvi. Ospravedlivenie je termínom svätého Pavla. Podľa Rim 3,9-21 a Gal 2,15-21 sú všetci ľudia hriešnikmi. Skrze vykupiteľský skutok Ježiša Krista sú ospravedlnení ľudia z milosti skrze vieru. Odpustené sú im hriechy, stávajú sa novými ľuďmi (Rim 6,4) skrze Svätého Ducha. Duch prebýva v ospravedlivených a obnovuje ich Božiu podobu a Božie detinstvo (Rim 8; Gal 3). V Jak 2,14-26 sa zdôrazňuje nutnosť skutkov lásky ako naplnenie viery a ospravedlivenia.

Neskôr Augustín obšírnejšie rozoberá skutočnosť ospravedlivenia. Ospravedlivenie je čistá milosť pre hriešnika, ktorú sprostredkuje Kristus. Základ ospravedlivenia je položený vo viere, rastie skutkami, ktoré spôsobuje viera v lásku. Skutki sú zásluhy, v ktorých Boh korunuje svoje vlastné dary. V stredoveku rozpracoval ospravedlivenie Peter Lombardský a Tomáš Akvinský. Duns Scotus pozerá na ospravedlivenie ako na slobodný akt bezpodmienečného božského prijatia (*acceptatio divina*) bez ľudských podmienok. Ockham pripisuje človekovi absolútnu slobodu. Napriek dobrým skutkom Boh silou absolútnej moci (*potentia absoluta*) nie je zviazaný k ospravedliveniu, ale človek môže očakávať, že mu Boh daruje spásu v konkrétnom poriadku spásy (*potentia Dei ordinata*).

Veľmi dôležitým je dekrét Tridentského koncilu o ospravedlivení z roku 1547. Koncil sa snažil zachovať základné reformátorské požiadavky a odmietol odmietanie tradície. S reformáciou zdôraznil univerzalitu hriechu, absolútnu milostivnosť ospravedlivenia, sprostredkovaciu funkciu viery a odpustenie hriechov ako základ ospravedlivenia. Odmietli sa reformátorské tézy o zničenej slobode dedičným hriechom, že ospravedlivenie je len vonkajšou záležitosťou. Trident tvrdil, že pri ospravedlivení osobne spolupracuje človek, ale aj to je spôsobené Božou milosťou. Trident zdôrazňoval obnovu a posvätenie, nutnosť dôvery a lásky k dosiahnutiu večného života a rast v milosti skrze dobré skutky pri udalosti ospravedlivenia. Vo Východnej cirkvi táto téma nehrá nijakú úlohu. Na Západe sa stala zdrojom rozdelenia. Ospravedlivenie je aj proces, ktorý vyžaduje skutky. Posolstvo o ospravedlivení, že ako sa stáva hriešny človek dobrým pred Bohom, je zhrnutím náuky o milosti⁴.

Učenie o ospravedlivení hovorí, že sa nemožno spasit' vlastnými silami a poukazuje na absolútnu nutnosť vykúpenia skrze Ježiša Krista. Jedine on je

⁴ KRAUS, G.: *Rechtfertigung*. In. BEINERT, W. a kol: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg im Breisgau : Herder, 1987, s. 434-436.

spásou človeka. Bez Ježiša nemožno nič vykonať (Augustín – DS 1551). Milosť predchádza ľudské konanie a sprevádza ho (Fil 2,13). Vylučuje sa prirodzený optimizmus ohľadom spásy. Otázka o spoluúčinkovaní tvorstva na procese spásy je základným problémom medzi katólikmi a reformáciou (1 Kor 3,9; 2 Kor 6,1; 1 Kor 15,10; reformácia – človek, pasívny nástroj). Podstata ospravedlivenia je znovuzrodenie, nové stvorenie, obnovenie a posvätenie. Ospravedlivenie je skutočným a bytostným pretvorením človeka. Ospravedlivenie je možné len skrze vieru (Hebr 11,6). Viera je zahrnutím človeka do Ježišovho osobného vzťahu k Bohu. Neexistuje nijaká objektívna istota milosti. Za znak milosti môžeme považovať radosť z Boha a z obsahu viery, odstup od nástrah sveta, svedectvo svedomia. Ospravedlivenie je vnútornou obnovou človeka, preto sa prejavuje novým životom. Ospravedlivenie sa darúva, ale proces posväcovania, ktorého je hybnou silou, je však celoživotným dielom⁵.

3 Ekumenický aspekt

Martin Luther poznal evanjelium (Rim 1,16-17) ako spasiteľnú moc všetkým, ktorí ho s dôverou prijímajú. „Zjavuje sa v ňom iste Božia spravodlivosť z viery pre vieru, ako je napísané: Spravodlivý bude žiť z viery.“ Tu Luther objavil pasívnu spravodlivosť, ktorá je veriacemu Bohom darovaná na rozdiel od aktívnej, ktorú konáme sami. V evanjeliu Luther poznal živého milostivého Boha, ktorý sa nám v Kristovi stal Otcom. Skrze vieru sa stávame radostným novým stvorením, aby sme ako dobrý strom prinášali požehnané dobré ovocie. Ospravedlivenie iba vierou (*iustificatio sole fide*) je začiatkom Lutherovej reformácie⁶.

To isté zdôrazňoval Melancton, že ospravedlivenie sa deje len skrze vieru. Láska je dielom viery a obidve sú Božím dielom. Spravodlivosť žije z viery (Rim 3, 22). Jedine viera ospravedľuje, pretože vlastnými skutkami sa nemôžeme Bohu páčiť. Boh nás chce znovu prijať zo slobodného a nezaslúženého milosrdenstva. Podľa Melanctona pred ospravednením skutky sú zlé, hoci sa zdajú dobrými, lebo pochádzajú z nečistého srdca. Po akte viery vstupuje do srdca Svätý Duch a on spôsobí, že nasledujú skutky, ktoré zodpovedajú Božej vôli. Aj po ospravednení dobré skutky nie sú dokonale dobré, lebo sa dejú v nečistom tele, a preto nemajú nijakú zásluhu. Pre vieru sa nám nepočítajú ako hriechy. Viera je úprimná, vytrvalá pevná dôvera v Božie milosrdenstvo. Kto má túto dôveru, ten je v milosti. V skutkoch vždy poznávame nedokonalosť a pochybovanie. Podľa Augsburgského vyznania z roku 1530 odpustenie hriechov a ospravednenie dosahujeme len pre Krista z milosti skrze vieru, ktorá utešuje svedomie Kristovým zaslúbením. Viera má prinášať dobré ovocie a dobré skutky, ktoré musíme konať,

⁵ *Viem, komu som uveril*. Katolícky katechizmus pre dospelých. Rím : 1987, s. 241-251.

⁶ VESELÝ, D.: *Martin Luther*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1994, s. 25.

pretože ich Boh chce, no nemáme sa na ne spoliehať, akoby sme skrze ne mohli zadosťučiť zákonu alebo stať sa spravodlivými⁷.

Milosťou je človek povolaný k pôsobeniu viery, ku konaniu v láske. Božou milosťou som tým, čím som. Božia milosť pracuje (porov. 1 Kor 15,10). Je to Boh, ktorý v nás pôsobí, že aj chceme a konáme, čo sa jemu páči (porov. Fil 2,12n.)⁸.

Luther zdôrazňoval *solo Christo, sola gratia, sola fide*. Boh daruje vieru z milosrdenstva. Táto viera prijme prisľúbenú Kristovu spravodlivosť (*fides apprehensiva*). Ospravedlivenie je potom chápané ako súdne vyhlásenie, ktoré nepripočíta hriechy a pripočíta Kristovu spravodlivosť a novú existenciu v Kristovi. Pretože ešte chýba plná spravodlivosť, človek je zároveň spravodlivý a hriešnik (*simul iustus et peccator*). Ďalej Luther tvrdil, že po ospravedlivení dozrejú dobré skutky ako nutné ovocie viery. Podľa Kalvina ospravedlivenie je Božie prijatie. Spočíva na odpustení hriechov a na pripočítaní Kristovej spravodlivosti. S tým je spojené posvätenie, z ktorého nasledujú dobré skutky ako znaky vyvolenia. Ospravedlivenie je aj proces, ktorý vyžaduje skutky⁹.

Východisko Luthera bola otázka: „Ako sa dostanem k milosrdnému Bohu?“ Pokoj nenašiel ani v sviatostnom rozhrešení. Rim 1, 17 mu pripomenulo, že Božia spravodlivosť neposudzuje človeka podľa jeho skutkov, ale je čírym darom milosti kvôli Kristovi. Toto učenie sa stalo pre Luthera a luteránov stredobodom a kritériom kresťanskej viery. Lutherovo chápanie Božej spravodlivosti zodpovedá katolíckej tradícii. Ale toto učenie povýšilo jednostranne vieru. Pre Kalvína náuka o ospravedlivení nie je smerodajnou perspektívou celého učenia. Zaradil ju do náuky o Svätom Duchu. Tridentský koncil nepovýšil ako Luther náuku o ospravedlivení na východisko, ale ju organicky začlenil do celku viery. Luteráni a katolíci uznávali, že spásu možno dosiahnuť len prostredníctvom Ježiša Krista. Problém bol v tom, ako sa spása konkrétne sprostredkuje skrze Ježiša Krista. Katolícke a evanjelické učenie sa síce nekryjú, ale ani zásadne nevyučujú (Evanjelický katechizmus). Reformácia zvýrazňovala rozvratné dielo hriechu a jeho účinky aj v živote spravodlivého, katolícke učenie sa sústreďuje na jednotu stvorenia a vykúpenia, ktorú hriech síce narušil, ale nezničil. Preto sa u katolíkov

⁷ VESELÝ, D. – HAJDUK, A.: *Filip Melanchton*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1997, s. 19.28.65.

⁸ SCHÜTTE, H.: *Ekumenický katechizmus*. Vyšehrad : 1999, s. 116.

⁹ KRAUS, G.: *Rechtfertigung*. In. BEINERT, W. a kol: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg im Breisgau : Herder, 1987, s. 435-436.

dostáva do popredia liečivý a posväcujúci význam milosti a súčasne ľudské spoluúčinkovanie v diele spásy¹⁰.

Za základ ekumenického aspektu tejto kapitoly použijeme *Spoločné vyhlásenie ku učeniu o ospravedlnení* z 31. októbra 1999 v Augsburgu. Učenie o ospravedlnení pokladala evanjelická reformácia za prvý a hlavný článok v 16. storočí (*rector et iudex super omnia genera doctrinarum*). Katolíci a luteráni spoločne chápu ospravedlivenie Božou milosťou skrze vieru v Krista. V *Spoločnom vyhlásení* je konzensus o základných pravdách učenia o ospravedlnení. Ospravedlnenie je dielom trojjediného Boha. Základom ospravedlivenia je Kristovo vtelenie, smrť a zmŕtvychvstanie. Ospravedlivenie znamená, že Kristus je naša spravodlivosť, na ktorej máme účasť skrze Svätého Ducha. Jedine milosťou vo viere v Kristovo spasiteľné dielo a nie pre naše zásluhy nás Boh prijíma a dostávame Svätého Ducha, ktorý obnovuje naše srdcia a vyzýva nás konať dobré skutky. Všetci ľudia sú povolaní k spásu v Kristovi. Viera sama je Boží dar skrze Svätého Ducha, ktorý koná v slove a vo sviatosťoch, v spoločenstve veriacich. Posolstvo o ospravedlivení poukazuje na jadro evanjelia, že Boh spasiteľne koná v Kristovi, hovorí nám, že ako hriešnici máme nový život jedine vďaka odpúšťajúcemu a obnovujúcemu milosrdenstvu. Učenie o ospravedlivení má vzťah ku všetkým pravdám viery.

Podľa katolíkov ak človek spolupracuje s ospravedlivujúcim Božím konaním, aj toto konanie človeka je účinné milosťou. Podľa evanjelikov človek nie je schopný spolupracovať na svojej spásu. Podľa nich človek môže ospravedlivenie len prijať (*mere passive*). Nepopierajú však, že veriaci sa v plnej miere podieľajú na svojej viere, ktorú spôsobuje Božie slovo. Boh odpúšťa hriech z milosti, oslobodzuje človeka od zotročujúcej moci hriechu a udeľuje mu dar nového života v Kristovi. Vierou sa človek zjednocuje s Kristom, ktorý je našou spravodlivosťou (1 Kor 1, 30). Evanjelici nepopierajú obnovu života, ktorú prináša ospravedlivenie, ktoré je nezávislé od akejkoľvek ľudskej spolupráce. Katolíci tvrdia, že odpúšťajúca Božia milosť je spojená s darom nového života, ktorý sa prejavuje v láske. Túto spásu dáva Svätý Duch v krste. Aj podľa katolíckeho chápania má viera základný význam pre ospravedlivenie. Človek je totiž ako poslucháč Božieho slova a veriaci ospravedlivený skrze krst. V ospravedlivení prijímajú ospravedlivenie od Krista vieru, nádej a lásku.

To Svätý Duch v krste ospravedlivuje človeka. Ospravedlivený je stále vystavený hriechu (Rim 6,12-14; Gal 5,16; Rim 7,7-10; Mt 6,12; 1Jn 1,9). Evanjelici to chápu tak, že kresťan je zároveň spravodlivý aj hriešnik. Je spravodlivý, lebo Boh mu udeľuje Kristovu spravodlivosť vo viere a je hriešnikom,

¹⁰ *Viem, komu som uveril*. Katolícky katechizmus pre dospelých. Rím : 1987, s. 239-241.250-251..

lebo v ňom ešte prebýva hriech (1 Jn 1,8; Rim 7,17.20), nemiluje Boha bezvýhradnou láskou, spolieha sa na falošných bohov (Dt 6,5; Mt 22,36-40). Protivenie sa Bohu je hriechom. Ztročujúca moc hriechu je zlomená na základe Kristovej zásluhy. Hriech je ovládaný Kristom, s ktorým je veriaci spojený vo viere. Napriek hriechu človek nie je oddelený od Boha.

Katolíci zastávajú názor, že milosť Ježiša Krista v krste odníma všetko, čo je hriech vo vlastnom zmysle slova (Rim 8,1), ale zostáva náklonnosť, ktorá pochádza z hriechu a nabáda na hriech (*concupiscentia*). Nie je to hriech vo vlastnom zmysle slova. Táto náklonnosť protivíť sa Bohu si nezasluhuje trest večnej smrti a ospravedliveného človeka neodlučuje od Boha. *Concupiscentia* má na katolíckej a evanjelickej strane odlišný význam.

V pokušeniach a pochybnostiach má veriaci pozerat' nie na seba, ale iba na Krista a má sa spoliehať jedine na neho. V dôvere v Boží prísľub je si istý svojou spásou, hoci pri pohľade na seba si nikdy nie je istý. Aj katolíci majú dôverovať jedine Kristovmu slovu zaslúbenia (Mt 16, 19; 18, 18). Nikto nesmie pochybovať o Božom milosrdenstve a o Kristovej zásluhe.

Medzi katolíkmi a evanjelikmi jestvuje konsenzus v základných pravdách učenia o ospravedlivení. Rozdiely sú v jazyku, v teologickom rozpracovaní a v kladení dôrazov pri ponímaní ospravedlivenia. Odsúdenie Tridentského koncilu sa netýka učenia evanjelických cirkví, ktoré je predložené vo *Vyhlásení o ospravedlivení*. Odsúdenie v evanjelických *Symbolických knihách* sa nevzťahuje na učenie Rímskokatolíckej cirkvi predložené vo *Vyhlásení o ospravedlivení*¹¹.

4 Zásluha

Pred Bohom nemá človek nijakú zásluhu v zmysle striktného práva. Všetko sme dostali od nášho Stvoriteľa. Zásluha človeka pred Bohom spočíva v tom, že Boh slobodne rozhodol pridružiť človeka k dielu svojej milosti. Otcovská činnosť Boha je prvotná. Zásluhy za dobré skutky je potrebné pripísať Božej milosti a až potom veriacemu. Aj zásluha človeka patrí Bohu, lebo v Kristovi dobré skutky pochádzajú z vnuknutí a z pomoci Svätého Ducha. Na základe nezaslúženého daru Božej spravodlivosti Boh nám chce udeliť skutočnú zásluhu. Zásluhy za naše dobré skutky sú darmi Božej milosti. Naše zásluhy sú Božie dary. Nikto si nemôže zaslúžiť prvú milosť, ktorá je na počiatku obrátenia, odpustenia a ospravedlivenia. Z podnetu Svätého Ducha a lásky si potom môžeme zaslúžiť milosti, ktoré sú potrebné na posvätenie, na vzrast milosti a lásky, ako aj na dosiahnutie večného života. Modlitba nám získava milosť potrebnú na záslužné skutky. Kristova láska je v nás prameňom všetkých našich

¹¹ *Spoločné vyhlásenie k učeniu o ospravedlivení*. Trnava : 2004, čl. 1.5.13.15-18, 20-44.

zásluh pred Bohom. Zásluhy sú čírou milosťou¹². Človek dostal všetko z milosti od Boha. Predsa Boh nám dáva možnosť získať zásluhy skrze zjednotenie sa s Kristovou láskou, s prameňom našich zásluh pred Bohom. Zásluhy musia byť pripísané najprv Božej milosti a potom slobodnej vôli¹³.

Teologicky znamená zásluha výkon, ktorý pochádza z dobrých skutkov, skrze ktoré má človek právny nárok dostať od Boha jednotlivé spásne skutky alebo večný život. Biblicky možno zásluhu chápať ako odplatu na základe Božieho príslubu, ako odplatu z milosti. V Biblii chýba slovo zásluha. Náznakom pre neskoršiu náuku je termín odplata v súvislosti so skutkami. Ale odplatu chápe Starý zákon ako odmenu z milosti (Iz 49,4; 61,8). Aj vyvolenie ľudu Izraela nasleduje na základe Božej lásky (Dt 7,7 n.; 9,5 n.; Ez 16,1-34; Oz 11,1-4).

V Novom zákone u synoptikov má myšlienka na odplatu svoju dôležitosť ako časť Ježišovho posolstva (Mt 5,12; 10,42; 19,29; Mk 9,41; 10,28-31; Lk 6,23.35; 22,28-30). Ježiš ale často napadá vypočítavú spravodlivosť farizejov. Odplata je milostivá Božia odmena (Mt 20,1-16; Lk 17,7-10). Ježišove prísluby odplaty sú eschatologické dobrá Božieho kráľovstva (Mt 5,3-12): večný život (Mt 19,19; 25,46). Tiež pri Pavlovi má myšlienka na odplatu pozitívny význam. Pavol odmieta každú záslužnú možnosť ospravedlivenia (Rim 3,24.28), na druhej strane rozpráva, že ospravedlivený dostane odplatu za svoje dobré skutky (1 Kor 3,8.14; 9,25). Každý človek na súde získa odplatu podľa svojich skutkov (2 Kor 5,10; Rim 2,6n., Gal 6,8 n.). No večný život pre Pavla nie je právny nárok, ale milosť (Rim 4,4n.).

Termín zásluha zaviedol Tertulián (†220) do kresťanskej teológie a začal sa používať v zmysle právneho nároku v spojitosti s biblickou myšlienkou odplaty. Na Východe sa začal myšlienkou odplaty zaoberať Origenes (†253) a varoval pred tým, aby sa večný život chápal ako odmena z povinnosti. Hoci Augustín (†430) bojoval proti pelagianizmu, používal slovo zásluha. Podľa neho sú zásluhy ľudí milostiplné Božie diela. Keď Boh korunuje naše zásluhy, korunuje svoje dary.

Dnes fenomén zásluh v ekumenizme prináša mnohé nedorozumenia. Zhoda panuje v tom, že ospravedlivenie si nemožno zaslúžiť. Pri ospravedlivených existuje odmena za dobré skutky vykonané z milosti v biblickom zmysle, je to odmena milosti z Božích príslubov a silou zásluh Ježiša Krista. Odmena spočíva v daroch a vo večnom živote. Termín „zásluhy“ je problematický. Človek nemá nijaký právny nárok oproti Bohu. Človek, ktorý je stvorením, závisí od Boha.

¹² *Katechizmus katolíckej Cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, čl. 2006-2011.

¹³ *Katechismus der katholischen Kirche-Kompendium*. München : Pattloch, 2005, čl. 426.

Človek ako konečné bytie môže realizovať ohraničené výkony, zatiaľ čo prisľúbený večný život má neohraničiteľný charakter. Majú skutky človeka nejakú hodnotu? Odpovedá sa slovami o odplate z milosti. Termín zásluhy je potrebné zahrnúť do vzťahu lásky, ktorá je medzi Bohom a človekom. Boh sa daruje človekovi v slobode, to isté má urobiť človek, vo viere a v láske má od milujúceho Boha očakávať večný život¹⁴.

Spoločné vyhlásenie Katolíckej cirkvi a Svetového luteránskeho zväzu z 31. októbra 1999 vyhlasuje: «Ale nič z toho, čo v ospravedlivenom človeku predchádza slobodný dar viery alebo nasleduje za ním, nie je ani dôvodom ospravedlivenia, ani zásluhou, ktorá by k nemu viedla“. Dobré skutky pochádzajú z ospravedlivenia a sú jeho ovocím. Podľa katolíckeho učenia dobré skutky, ktorú sú naplnené milosťou a účinkovaním Svätého Ducha, prispievajú k rastu milosti, takže sa uchováva spravodlivosť prijatá od Boha a prehĺbuje sa spoločenstvo s Kristom. Katolíci sa pridávajú záslužnosti dobrých skutkov, lebo sú presvedčení, že podľa Biblie je za dobré skutky prisľúbená odmena v nebi. Katolíci chcú zdôrazniť zodpovednosť človeka za svoje konanie, no aj dobré skutky majú charakter daru a ospravedlivenie zostáva nezaslúženým darom milosti.

Podobnú myšlienku majú aj evanjelici. Je to myšlienka zachovania milosti a rastu v milosti. Pôsobenie Kristovej milosti môže rásť. Dobré skutky nie sú vlastné zásluhy, ale ovocie a znaky ospravedlivenia a večný život je nezaslúžená odmena¹⁵.

Aj na evanjelickej strane nachádzame pozitívne hodnotenie Spoločného vyhlásenia v Augsburgu. Pri príležitosti 9. výročia podpísania Spoločného vyhlásenia k učeniu o ospravedlivení reverend Douglas Mills, tajomník pre dialóg a medzicirkevné vzťahy Spojenej metodistickej cirkvi v USA, napísal pre elektronický magazín Evanjelickej luteránskej cirkvi v Amerike „Ekumenický život“: „Každému kritikovi, ktorý sa domnieva, že ekumenické hnutie sa takmer zastavuje, chcem poukázať na to, že počas niekoľkých posledných rokov prišlo k významným a historickým skokom vpred. .. Je nesmierne dôležité, že bolo možné prijať takú veľkú zhodu v teologickej otázke, ktorá bola kedysi považovaná za jadro rozdelenia medzi časťami Kristovho Tela. Oslavujeme s našimi evanjelickými a katolíckymi bratmi a sestrami advent 10. výročia podpísania Spoločného vyhlásenia. Prostredníctvom Vyhlásenia sa vzťahy medzi

¹⁴ KRAUS, G.: *Verdienst*. In: BEINERT, W. a kol: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg im Breisgau : Herder, 1987, s. 533-535.

¹⁵ *Spoločné vyhlásenie k učeniu o ospravedlivení*. Trnava : 2004, čl. 25.

katolíkmí, metodistami a evanjelikmi posilnili a upevnili. A to je požehnaním pre celú cirkev." - uzavrel reverend Douglas Mills.¹⁶

Podľa kardinála Kaspera, ktorý prezentuje katolícke stanovisko, vyhlásenie o ospravedlivení je vrcholom ekumenického dialógu. Aj iné skutočnosti dosvedčujú, že s dobrou vôľou sa môže niečo dosiahnuť. Je potrebné spomenúť, že Augsburgské vyhlásenie nenašlo medzi radovými veriacimi veľký ohlas, lebo pre katolíkov je termín ospravedlivenia nie veľmi známy, no napriek tomu mala udalosť veľký význam, lebo sme sa zjednotili v podstate.¹⁷

doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD. – učiteľ na Gréckokatolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove.

¹⁶ *Spoločné vyhlásenie k učeníu o ospravedlivení má 9 rokov.* In. http://www.ecav.sk/?p=spravodajstvo/SPRMonitor/ekumena_vo_sвете_47-2008_

¹⁷ *Von Midlife-Crisis würde ich nicht sprechen.* In. <http://www.kath.net/detail.php?id=24353>

Komparácia didaktických prístupov k formovaniu mravnej osobnosti prostredníctvom náboženskej výchovy

Dana Hanesová

COMPARISON OF TEACHING APPROACHES TO THE FORMATION OF MORAL PERSONALITY VIA RELIGIOUS EDUCATION

Development of moral personality is one of the aims of Ethical Education as well as of Religious Education. The methodology developed to achieve this aim in Ethical Education (in Slovakia focused on developing pro-social personality) has been clearly explained and documented since 1993. As Religious Education in Slovakia as well as in some other European countries is a confessional subject taught by several denominations/churches, the insight into this issue is more complex, obscure and practically non-existent. The author of the study presents an introductory overview of specific methodological approaches to teaching Religious Education.

Na formovanie mravnej osobnosti sa v súčasných školských systémoch v Európe sústreďujú najmä dva vyučovacie predmety – etická výchova a náboženská výchova. V niektorých krajinách sa rozsah a metodika dosahovania tohto cieľa v oboch predmetoch líši, v iných sa dopĺňa či čiastočne prekrýva, ako napr. v slovenskom modeli etickej výchovy ako výchovy k prosociálnosti. Pri efektívnom dosahovaní tohto cieľa je jedným z kľúčových faktorov správne zvolený didaktický prístup, konkrétna metodika výučby.

Zatiaľčo problematika metodiky etickej výchovy je od počiatku jej existencie precízne a prehľadne rozpracovaná a môže sa tak stať vhodnou inšpiráciou aj pre učiteľov iných predmetov, včítane náboženskej výchovy (NV), metodické prístupy k realizácii konkrétnej NV (či už konfesionalnej alebo nekonfesionalnej) sú spracované buď na konfesijnej alebo lokálnej úrovni. Chýba však ich prehľadná analýza či komparácia. Cieľom tejto štúdie je preto snaha sprístupniť základné informácie, ktoré by mohli viesť k ďalšiemu detailnejšiemu výskumu.

Špecifiká jednotlivých didaktických prístupov k NV ako vyučovaciemu predmetu súvisia predovšetkým s vnútorným presvedčením a teologickým smerovaním konkrétneho autora/autorov, a to v celej škále od biblicky konzervatívnych teológov až po liberálnych. Tie sú v prípade NV osadené do konkrétneho edukačného rámca existujúcom v konkrétnom 'čase a priestore'. Prezentácia didaktických prístupov v tejto práci má za účel vytvoriť mozaiku možných prístupov k tejto disciplíne a teda aj k spôsobu, ako vyučovať tento jedinečný predmet *sui generis* v školách. V tejto práci sa nevenujeme hodnoteniu obsahu daných teologických východísk.

Poradie, v akom sú jednotlivé prístupy prezentované, odráža snahu o určitú chronologickú postupnosť, čo, samozrejme, vzhľadom na ich pretrvávajúce či 'návraty' nie je možné vždy presne dodržať. Posledný z prezentovaných prístupov (kriticko-realistický) sa od ostatných odlišuje tým, že je určitou apologetikou kresťanskej náboženskej výchovy, zatiaľčo ostatné prístupy zámerne od takéhoto dôrazu odstupujú a otvárajú široký priestor ostatným náboženstvám a svetonázorom.

1 Dialektický prístup

Hlavným dôrazom dialektickej metódy, resp. dialektického prístupu, ako jedného z najstarších duchovných postupov, je, ako ozrejmuje už samotný grécky pôvod jeho názvu, otvorenosť voči *dialego* čiže diskusií, alternatívne viesť spor vyplývajúci z prezentovania komplementárnych stránok tej istej veci. Zdôrazňuje teda hľadanie poznania a mravného rozvoja v protikladoch prostredníctvom formálnej štruktúry téza – antitéza – syntéza. Tento prístup bol prínosom pre pedagogiku ako takú, nakoľko je tvorená množstvom protipólov, napr. spoločnosť – jednotlivec, sloboda – viazanie, vedenie – voľný priebeh dospievania a pod. Dialektika, podobne ako hermeneutika a fenomenológia, je vo svojich postupoch určovaná tým, že svoj „predmet“ považuje, skúma a chápe ako celok.¹

Aplikáciu dialektického prístupu v NV realizoval najmä R. Guardini, vďaka čomu sa mu podarilo „nestratiť napätie“ medzi evanjeliom a školou, evanjeliom a výchovou, ani medzi božskou a ľudskou realitou „v nejakej syntéze“, ale naopak, „zachovať ho“.²

¹ LASSAHN, R. *Úvod do pedagogiky*, s. 64.

² FEIFEL, E., LEUENBERGER, R., STACHEL, G., WEGENAST, K. *Handbuch der Religionspädagogik. Band 2*, s. 338-339.

2 Hermeneutický prístup

Medzi postupy prispievajúce k objasneniu sebaepochopenia pedagogiky, vrátane realizácie mravného rozvoja prostredníctvom náboženskej pedagogiky, patrí hermeneutický prístup s jeho dôrazom na štúdium ľudských poznatkov obsiahnutých v literárnych textoch a iných umeleckých prejavoch, snažiaci sa o čo najpresnejšie pochopenie a vysvetlenie zmyslu daného dokumentu a zámeru jeho autora.

Tento metodologický prístup nazval hermeneutickou metódou v roku 1972 W. Klafki, ktorý hermeneutiku definoval ako „učenie o pochopení zmyslu“. Hermeneutický prístup tým, že dáva obsahový zmysel skúsenostiam a systémom, sprostredkovaným rečou, „chráni náboženské vyučovanie pred stratou dejinného myslenia“³.

Aplikácie hermeneutického prístupu nemeckej proveniencie do sféry výskumu náboženskej pedagogiky sú pomerne početné (napr. B. H. Schilling), rovnako aj do oblasti katechézy (B. A. Exeler) či vyučovania náboženstva (H. Halbfas, W. Sturm)⁴.

3 Biblická didaktika

Medzi didaktické prístupy rozvíjania mravnej osobnosti je z určitého pohľadu možné zaradiť aj prístup tzv. *biblickej didaktiky* napr. nemeckého autora I. Baldermanna. Vo svojom *Úvod do biblickej didaktiky*⁵ vlastne protirečí britskému autorovi R. Goldmanovi⁶, ktorý na základe svojho výskumu v 60-tych rokoch minulého storočia výrazne ovplyvnil smerovanie NV v Británii svojím tvrdením, že Biblia je príliš sofistikovaná pre deti na primárnych školách, a preto nemá byť súčasťou primárneho vzdelávania. Baldermann tvrdí súhlasne s názorom Luthera, že Bibliu je možné porozumieť a „nie je odkázaná len na to, aby sme ju namáhavo sprítomňovali, jej slová sú v našich diskusiách dávno prítomné... Metódami sprítomňovania sa v skutočnosti do blízkosti biblických textov nedostávame, ale vytvárame si odstup, ktorý podlamuje nádej, že by mohlo existovať niečo také ako živé porozumenie ... Pri obyčajnom zaobchádzaní s textami ideme zvyčajne inými

³ LIGUŠ, J. *Úvod do katechetiky a metodológie náboženskej výchovy*, s. 112.

⁴ FEIFEL, E., LEUENBERGER, R., STACHEL, G., WEGENAST, K. *Handbuch der Religionspädagogik. Band 2*, s. 341.

⁵ BALDERMANN, I. *Úvod do biblickej didaktiky*, 2004.

⁶ Goldman aplikoval vo svojom prístupe Piagetov kognitívny prístup: tvrdil, že porozumenie náboženských pojmov zaostáva za rozvojom porozumenia mnohým iným konceptom. Podľa: THORPE, A. *The Critical Thinking Skills*, s. 121; ASHTON, E. *Readingess for Discarding?* s. 127-142.

cestami: niečo ma zaujme, preskočí iskra, som oslovený, a tak sa pýtam... To je začiatok porozumenia... Otázka je, či toto ponechám ako metodickú paradigmu pre zaobchádzanie s biblickými textami alebo sa uchýlim k bežnému modelu historicko-kritickej exegézy... To, čo sa deje pri porozumení takémuto textu, je samo osebe didaktickým postupom, dialogickým učebným procesom... Text nie je v tomto učebnom procese objektom didaktiky, ale je sám didaktickým subjektom. Bol zaznamenaný, aby mi niečo ukázal, niečo oznámil, aby som sa niečomu priučil. A tak sa musím spoľahnúť na to, ako ma vedie a nemôžem ho znásilňovať 'kontajnerovou didaktikou' zameranou na výkonnosť, ako ju voľakedy sarkasticky popísal Paulo Freire⁷. Vyučujúci sa potom necíti nútený k tomu, aby osobne ručil za pravdu viery, nemusí vynakladať všetku svoju výrečnosť k tomu, aby žiak nejako presvedčil a vypôobil v nich mravný rast. Má sa pokúsiť sprostredkovať stretnutie medzi deťmi a slovami Biblie, stretnutie, ktorým začína dialóg a ktorý trvá dlhšie než jeho vyučovanie."⁸

Baldermann navrhuje pristupovať k Biblii ako ku knihe protikladov, knihe, ktorá je ľudská, plná napätia; knihe s nevyčerpatelným zdrojom tém a jazykových foriem, a s ktorou nemá zmysel zaobchádzať inak, než v nej vyberať a „kdekoľvek do nej vstúpiť... Kdekoľvek človek vstúpi, vstúpi do dialógu o živote a smrti, o добрote a hneve, o zúfalstve a nádeji, o šanciach lásky a možnostiach bezpečného úkrytu."⁹

Baldermann tvrdí, že je možné v Biblii nájsť miesta, ktoré deti pochopia bez predošlých historických alebo hermeneutických výkladov a privlastnia si ich. Mnohé biblické skúsenosti sú deťom také blízke, že sa im zdá, akoby boli z ich vlastnej reči alebo napísané pre ne. Pracuje predovšetkým so žalmami.

Ďalej vo svojej štúdiu Baldermann navrhuje nasledujúce metódy práce detí s biblickým textom:

1. Rozhovor, v ktorom žiaci hľadajú asociácie medzi biblickým textom a svojím životom.
2. Vytvorenie súboru kárt s jednotlivými vetami (napr. zo žalmov) ako médium, pomôcka opakovania určitého výroku. Proces osvojovania biblických výrokov totiž potrebuje stabilné znenie slov.
3. Uplatnenie voľnej práce (podľa vzoru Montessoriovej):

⁷ FREIRE, P. *Pädagogik der Unterdrückten*, 1973. In BALDERMANN, I. *Úvod do biblickej didaktiky*, s. 3, 8.

⁸ BALDERMANN, I. *Úvod do biblickej didaktiky*, s. 8.

⁹ BALDERMANN, I. *Úvod do biblickej didaktiky*, s. 21.

- grafické znázorňovanie emócií
 - vyjadrenie biblického postoja pantomimou, pomocou vlastného tela
 - vyjadrenie zvukom (Orffove nástroje), spevom, tancom, hrou na nástrojoch.
4. Rozprávanie vzájomne nadväzujúcich príbehov.
 5. Tvorivá dramatika (rolové hry, inscenácie).

4 Transmisívny versus participačno-transformačný prístup

K didaktike NV je možné pristupovať aj z druhej strany, a síce od ďalšej základnej didaktickej otázky, aké miesto v NV patrí obsahu (učivu predmetu) a aké dieťaťu, resp. čo sa od dieťaťa očakáva, napr. konkrétne v oblasti mravného rozvoja. Ide o výrazne pedagogický aspekt, pýtajúci sa, aké miesto v NV má tradičná dichotómia edukačného subjektu-objektu. Holandskí autori Wardekker a Miedema¹⁰ prezentujú svoj prístup, založený na tejto dichotómii ako odlišenie dvoch základných modelov: transmisívneho a participačno-transformatívneho.

Transmisívny model

Základom transmisívneho modelu učenia je existencia ontologického rozporu medzi subjektom a poznatkom. V praxi znamená prenos poznatkov a iných informácií od „aktívneho“ vyučovacieho zdroja (učiteľa) do „pasívneho“ vyučovacieho zdroja (žiaka)¹¹. Transmisia nez dôrazňuje činnosť aktivitu, či už myšlienkovú alebo manuálnu, žiakov, je často vlastne opakom tvorivosti a produktivity. Je založená na prístupe k ľuďom ako k racionálnym bytostiam, ktoré konajú na základe správneho zhodnotenia existujúcich vedomostí, ktoré im sprostredkuje učiteľ.

Transmisívny model vzdelávania je reflektovaný v takej didaktike NV, ktorá za svoj „predmet“ považuje faktické vedomosti o rôznych náboženstvách. Transmisia ako pedagogický prístup sa v NV môže odrážať tromi odlišnými spôsobmi:

1. NV môže byť limitovaná transmisiou aktuálnych vedomostí o náboženských systémoch (napr. v prípade fenomenologického prístupu, ktorý bude ešte ďalej rozoberaný, transmisia obmedzuje špecifické

¹⁰ WARDEKKER, W. L., MIEDEMA, S. *Religious Identity Formation between Participation and Distantiation*, s. 25-27.

¹¹ ŠVEC, Š. *Základné pojmy v pedagogike a andragogike*, s. 267.

vzdelávacie príležitosti NV a môže byť nekompatibilná s kritickou podstatou procesu učenia sa).

2. Predmet NV sa najčastejšie pokladá za oblasť, ktorá ju odlišuje a oddeľuje od mnohých ďalších predmetov, pretože svoje ciele orientuje viac na osobný rozvoj (napr. na rozdiel od matematiky, ktoré sa zaoberá učením, nie osobným rozvojom), pričom holandskí autori takúto kategorizáciu predmetov nepokladajú za udržateľnú.

3. Náboženskej výchove môže byť zverená úloha socializácie v jednom špecifickom náboženskom systéme, čo vedie k problému s vyrovaním sa s pluralitnou spoločnosťou. Prístup vyzdvihujúci transmisiu náboženskej tradície za hlavnú úlohu NV, a to špecificky pre každú konfesiu, nepokladá za správny ani J. Hull¹², obzvlášť vtedy, ak deťom nie je poskytnutý dostatočný prístup k informáciám o iných náboženstvách. Tým Hull myslí spôsob paralelného vyučovania rôznym náboženstvám, ktorý predpokladá, že kresťanské deti sa budú učiť kresťanstvu a moslimské islam a pod. Otázkou potom je samotná podstata a účel náboženstva v modernom svete. Hull spolu s ostatnými nekonfesionalistami kladie závažnú otázku: Je úlohou náboženstva náboženská reprodukcia? Alebo aj niečo viac? V kresťanských kruhoch sa vyskytujú oba názory. Reprodukčný názor (inými slovami *evanjelizácia*) predstavuje podľa Hulla snahu o zväčšovanie kresťanskej populácie na úkor ostatných vierovyznaní. Iní kresťania pokladajú kresťanskú vieru za nástroj väčšej prozreteľnosti. Títo kresťania by mali preto spochybniť transmisný model NV.

Podobne ako väčšina súčasných náboženských pedagógov, Wardekker a Miedema sa s transmisívnym modelom nestotožňujú, nakoľko predpoklad prísnej racionality a ohraničenosti invencie ľudských bytostí nepokladajú za oprávnený.

Participačno-transformačný model

Osvojovanie vedomostí, zručností, postojov a hodnôt sa v tomto modeli neuskutočňuje v dualistickom dôraze na subjekt-objekt, ktorý je charakteristický pre transmisívny model. Učenie je chápané ako rastúca kapacita či rozvíjajúca sa kompetencia žiaka/študenta smerom k participácii na kultúrne štruktúrovaných činnostiach. Fundamentálnym prvkom tohto prístupu je práve participácia (*learning-to-join-in-activities*) žiakov NV. Jadrom procesu učenia sa nie je transmisia určitého obsahu, t.j. vedomostí, zručností a hodnôt, ale skôr ich transformácia do heuristickej bázy konania. Niečo vedieť teda je len začiatkom

¹² HULL, J. *The Nature of Religious Education*, s.1-5.

skutočného procesu učenia sa. Ten predstavuje transformáciu učiva aj učiacich sa. K tejto transformácii môže dôjsť len v sociálnom kontexte.

Z definície učenia sa ako participácie a transformácie v priebehu NV vyplýva, že učenie sa nie je výlučne kognitívne ani individualistické, ale že sa rozvíja celá osobnosť jednotlivca (doména kognitívna, kreatívna, mravná, náboženská, výrazová a i.). Študenti sú v takejto výučbe ontologicky aj antropologicky pokladaní za aktívne a participujúce subjekty. Z tohto dôvodu viacerí autori presadzujú, aby bol na školách viac uplatňovaný takýto participatívny model, vychádzajúci po pedagogickej stránke z pragmatického prístupu Deweyho a Jamesa.

Akúsi kulturologickú formu participatívneho prístupu obhajujú W. Wardekker a S. Miedema¹³. Najskôr kriticky hodnotia typický postoj k NV ako učenie sa participovať v náboženskej komunite s cieľom, že sa treba sa učiť o náboženstve a byť uvedený do spôsobov viery určitej náboženskej komunity jednoducho preto, lebo existuje ako dôležitá súčasť kultúry. V súčasnosti však táto pozícia prispieva viac k problému osobnostného rozvoja než k jeho riešeniu, pretože necháva nezodpovedanú otázku, prečo by sa mal niekto odovzdať takej komunite. To isté platí aj o kognitívnom vhlade do svetonázorov, kedy nie je dokonca ani jasné, že treba urobiť nejaké rozhodnutie, a či sa takouto pedagogickou praxou stimuluje rozvoj osobnostnej identity. V oboch prípadoch je otázne, či školské vzdelávanie dokáže preniknúť do jadra NV a či neriskuje, že sa žiaci uspokojia len poznaním určitej výbavy, rituálov, príp. niektorých noriem. Participatívny prístup sa snaží neoddeľovať náboženskú doménu od ostatných sociálnych aktivít. NV nie je primárne o účasti v náboženskej komunite, ale týka sa spôsobu a kvality účasti na všetkých typoch kultúrnych aktivít. Čiže na náboženské rituály, dotriny, prax a naratíva nazerá predovšetkým ako na kultúrne artefakty. Náboženstvá (v plurále) sú ukázkami náboženstva, rozvinutého v rámci špecifických skupín. Táto interpretácia náboženskej domény nepredpokladá *a priori* výrok transcendentálnej objektívnej pravdy, napr. že Boh naozaj existuje. Tieto výroky však nepredstavujú tvrdé jadro náboženskej skúsenosti. Náboženstvo tak neinterpretujú ani v zmysle fundamentalistickom, na druhej strane ho ani neodstraňujú z každodenného života, ale nepopierajú, že nástroje náboženských skúseností sa môžu značne kvalitatívne líšiť.

Transformatívny prístup preferujú aj niektorí zástancovia kresťanského vzdelávania (napr. A. Wright). V tomto prípade ide však o aspekt pozície kresťanskej výchovy uprostred kontinua súčasného kultúrneho kontextu modernizmu, ktorého dva protipóly tvorí tzv. *compatibilism* kresťanských

¹³ WARDEKKER, W. L., MIEDEMA, S. *Religious Identity Formation between Participation and Distantiation*, s. 29-31.

liberálov, napr. spomínaného J. Hulla, na jednej strane a na *rekonštrukcionizmus* na strane druhej. Oproti epistolomológii kompatibilizmu, ktorý sa snaží apologeticky zdôvodniť validitu a rôznorodosť sekulárnej aj náboženskej formy poznania, stojí rekonštrukcionizmus, odolávajúci tlaku ku kompromisu s modernou kultúrou a odovzdaný fundamentálnej jednote každej pravdy, avšak s jasným oddelením sakrálneho a sekulárneho, cirkvi a sveta. *Transformacionizmus* potvrdzuje súčasnú konvergenciu aj divergenciu kresťanstva a sekulárnej kultúry. Konvergentným princípom je existencia všetkých ľudí pod vládou prírodných zákonov a pod spoločnou milosťou. K divergencii dochádza pri transformácii starého poriadku v nové stvorenie pod vplyvom evanjelia skrze prácu Ducha Svätého. Ide teda o prezentáciu transformačnej teológie vzdelávania ako základnej filozofie didaktiky kresťanskej náboženskej výchovy.

5 Fenomenologický prístup a jeho systematická verzus tematická prezentácia

Fenomenologický prístup predstavuje deskriptívny, čiže náboženstvo popisujúci a približujúci prístup k náboženstvu. Nazerá na náboženstvo ako na mnohostranný jav reality v jeho celistvosti.

V nemecky hovoriacich krajinách znamenalo uvedenie fenomenologického prístupu do NV podstatné osvetlenie mnohodimenzionálnosti a komplexnosti javov súvisiacich s vyučovaním tohto predmetu. Išlo teda nie natoľko o pragmatické didaktické postupy pri vyučovaní NV - ako v anglo-americkom prostredí, ale skôr o metodologický¹⁴ prístup k skúmaniu vyučovania NV, ktorý môže mať následne vplyv na didaktické transformácie. Taktó chápaný fenomenologický prístup používa ako hlavné metódy výskumu pozorovanie a nazeranie na javy a následne ich objektívne, striktné a presné vedecké popísanie, porovnávanie a zhodnotenie, napr. odlišných znakov a pod. Pritom vlastné záujmy, priania a pod. dáva skúmajúci voči skúmanému objektu „do zátvorky“, aby sa skúmaná „vec samotná dostala k slovu“. Pozitívna je hĺbka tohto fenomenologického skúmania, zahrňujúceho nielen „pozorovanie a nazeranie na vonkajšie javy, ale aj *In-sich-hinein-Blicken* - pohľad do vnútra“¹⁵, a teda na to, čo je vnútorné pri vnútorných skúsenostiach. Hlavnými predstaviteľmi tohto prístupu v Nemecku sú pedagógovia A. Fischer, P. Peterson a náboženský pedagógovia M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein a iní.

¹⁴ K metodologickým zaraďuje slovenský pedagóg Š. Švec aj takéto pomerne úzke poňatia metodológie vedy, ktoré sa zaoberajú buď len metodikou empirického výskumu, alebo aj neempirickým skúmaním výchovy, ako napr. filozofickým, logickým, terminologickým, konceptuálnym a teoretickým. ŠVEC, Š. *Metodológia vied o výchove*, s. 43.

¹⁵ FEIFEL, E., LEUENBERGER, R., STACHEL, G., WEGENAST, K. *Handbuch der Religionspädagogik. Band 2*, s. 337-338.

V anglo-americkéj didaktike NV sa začal tento prístup objavovať koncom 60-tych rokov 20. storočia, predovšetkým na podnet dokumentu *Working paper 36*¹⁶ britskej Rady škôl (*Schools Council*), jedného z najvýznamnejších školských dokumentov v rokoch 1964-1984, ktorý sa stal predzvesťou zániku konfesionalizmu v štátnych školách v Anglicku a Walese. Jeho protagonistom sa stal liberálny náboženský pedagóg N. Smart¹⁷, ktorý v ňom prezentoval svoju predstavu nekonfesijného, t. j. nedogmatického¹⁸ prístupu. Bol reakciou na výsledky výskumov, ktoré indikovali, že výučba zameraná na biblické štúdium a cirkevné dejiny, dôležité obsahové prvky povojnových konsenzuálnych osnov v Británii, bola málo efektívna a nedarilo sa jej získať záujem žiakov o kresťanstvo a viesť ich k porozumeniu kresťanskej viery. N. Smart vydal v roku 1966 *Secular Education and the Logic of Religion*¹⁹, v ktorom argumentoval, že NV v štátnych školách by mala byť nábožensky neutrálna, t. j. mala by sa vyvíjať podľa vzoru univerzitného odboru *Religious studies* a presadzovať otvorený a nezaújatý postoj k náboženstvu.

Princípy fenomenologického prístupu v jeho začiatkoch boli nasledovné²⁰:

1. NV musí transcendovať informatívnu rovinu.
2. Má tak robiť nie spôsobom evanjelizácie, ale uvedením do porozumenia významu náboženstva a otázky o pravde.
3. NV nemá vylučovať možnosť osobného vyjadrenia sa k téme, pokiaľ sa deje v otvorenej atmosfére, bez nátlaku a umelého obmedzovania porozumenia a výberu.
4. NV by mala slúžiť tým, že pomôže deťom porozumieť dejiny a iné kultúry.

¹⁶ BARNES, L. P. *Working Paper 36: Christian Confessionalism and Phenomenological Religious Education*, s. 61-77.

¹⁷ SCHOOLS Council Working Paper 36. In *Religious Education in Secondary Schools*. Evans Brothers Ltd., 1971. Cit. in: THOMPSON, P. *Whatever Happened to Religious Education*, s. 40-41.

¹⁸ pričom dogmatická metóda, nazývaná tiež *aristokratická*, je charakteristická tým, že proces učenia je riadený takmer výhradne učiteľom, ktorý žiakom prezentuje poznatky ako hotové fakty bez spolúčasti žiakov. Didakticky vhodné použitie tejto metódy je zriedkavé – len v prípadoch náročných, najmä abstraktných tém. LIGUŠ, J. *Úvod do katechetiky a metodológie náboženskej výchovy*, s. 116.

¹⁹ SMART, N. *Secular Education and the Logic of Religion*. Londýn : Fabian Society, 1967. Cit. In BARNES, L. P. *Working Paper 36: Christian Confessionalism and Phenomenological Religious Education*, s.

²⁰ SMART, N. *Secular Education and the Logic of Education*, 1968. Cit. In KAY, W.K., SMITH, D. L. *Religious terms and Attitudes in the Classroom*, s. 82.

5. NV by mala podčiarknuť deskriptívnu, historickú stránku náboženstva a zároveň vstúpiť do dialógu s parahistorickými tvrdeniami náboženstiev a anti-náboženskými názormi.

Fenomenologický prístup takto umožnil deťom z etnických minorít v Anglicku prístup do anglických škôl. Zdalo sa, že ide o odpoveď na stále rastúci fenomén pluralizmu v tejto krajine. Tento prístup sa stal bežným v rámci *Agreed Syllabuses* v druhej polovici 70-tych rokov 20. storočia. Sila tohto systematického prístupu spočíva v snahe precíznej prezentácie bohatstva a rôznorodosti náboženského vyjadrenia. Jeho slabou stránkou bola náročnosť aplikácie tohto prístupu.

Fenomenologický prístup sa od začiatku stotožňuje s pedagogicky neutrálnym postojom, s náboženskou toleranciou, autonómiou osobnosti, inými slovami s prístupom *otvorenosti*. Základným princípom fenomenologického prístupu je a) taký prístup k náboženskej pravde, ktorý ju doslova *odloží do zátvoriek*²¹ a b) oslobodí žiakov, aby mohli vstúpiť do situácie a skúsenosti iných. Nepredkladá žiakom exaktné mravné princípy. Predstavuje taký spôsob vyučovania, prostredníctvom ktorého deti majú mať možnosť vžiť sa do rôznorodých náboženských perspektív. Metóda učenia je založená na princípe zámeru, úmyslu: Má sa zámerne vytvoriť situácia, aby sa žiak mohol cítiť ako veriaci, a to *zvnútra* veriaci. Smart tvrdil, že deti majú schopnosť takejto empatie či predstavivosti, nakoľko disponujú schopnosťou seba-transcendencie. Aj kresťanské dieťa si vie v priebehu trvania vyučovacej hodiny predstaviť, že *je* židovským (alebo inonáboženským) dieťaťom. Smart argumentoval, že deti v mladšom školskom veku sú ideálne vhodné pre tento prístup, pretože nemajú vytvorené žiadne predsudky a ich predstavy ešte nie sú deformované akademickou konvenciou. Tento prístup bol učiteľom prezentovaný ako metodicky vhodnejší pre sekulárnu a pluralistickú spoločnosť, nakoľko sa predpokladá, že podporuje náboženskú toleranciu a prispieva k príprave žiakov na multikultúrnu a multirasovú spoločnosť.

Pôvodní tvorcovia fenomenologického prístupu zdôrazňovali fakt, že fenomenologický prístup by mal venovať pozornosť existenciálnym potrebám žiakov v procese ich skúsenostného hľadania zmyslu, a teda malo by im byť poskytnuté dostatočné vedomostné zázemie, ale tiež nevyhnutnosť rovnováhy medzi explicitne náboženským obsahom a implicitnými religióznymi otázkami žiakov počas ich konštruovania vlastnej viery a hodnôt. Žiaľ, postupne sa tento dôraz vytratil a v súčasnosti sa fenomenologický prístup spája takmer výhradne s prvým dôrazom na explicitný náboženský obsah.

Fenomenologický prístup má svoje výrazne slabé miesta:

²¹ *bracketing the issue of religious truth*

1. Podľa L. P. Barnes²² je nedostatočná pozornosť venovaná náboženskej pravde: To znamená, že neoslovuje žiakov v ich špecifickej kultúrnej situácii, t.j. v situácii, v ktorej je potrebné jej rozumieť a dokázať si ju zargumentovať (napr. keď si žiak kladie otázky, či jeho náboženstvo je pravdivé, či existuje Boh a pod.). „Ak má žiak byť schopný, či už vedome alebo nevedome, explicitne alebo implicitne, rozhodovať o pravdivosti náboženstva, škola by mu mala umožniť kritický a reflexívny prístup k takémuto rozhodnutiu. *Zavrieť pravdu do zátvoriek*, ako to fenomenologický prístup vyžaduje, znamená odstrániť kritickú dimenziu z NV a neumožniť žiakom ich skutočnú vlastnú odozvu na náboženskú diverzitu...“

2. W. K. Kay vo svojej štúdií²³ o náboženstve a o Piagetovskom pohľade na vývin dieťaťa konštatuje, že „mnohí žiaci v základných školách nie sú schopní (pojmovo a psychologicky) prijať postoj, ktorý je v protiklade s ich vlastným“, t.j. vžiť sa do iného náboženstva. Ak by to aj niektorí boli schopní urobiť, samotné *odloženie* vlastných predsudkov a snaha vžiť sa do situácie niekoho iného nemusí ešte nutne znamenať, že rozumiem alebo uznávam jeho pozíciu.

Na slabé miesta fenomenologického prístupu a jeho rozsiahlu kritiku upozorňujú aj W. K. Kay a D. L. Smith. Mnohí učitelia v čase jeho zavedenia nemali dostatočné vedomostné a zručnostné vybavenie pre takéto náročné ciele. Fenomenologický prístup preto nadobúdal tendenciu sústreďovať sa namiesto samotnej viery ako vnútornej inšpirácie na sterilný popis vonkajších prejavov jednotlivých náboženstiev (riály, sviatky a pod.). Zároveň mu bolo vyčítané, že trivializuje a relativizuje vnútornú povahu náboženskej skúsenosti, otázku pravdy či mravnosti. Preto ho niektorí odborníci začali začiatkom 90-tych rokov pokladať za neadekvátny prístup k náboženskej výchove. To ovplyvnilo aj tvorbu osnov, ktorých východiskami sa postupne začali stávať teologické konštrukty každého z daných náboženstiev a bol pripravený model výučby s tematickým prístupom.

Tematickú prezentáciu predstavuje prehľad všeobecne použiteľných „nadpisov“ (tém), v rámci ktorých je prezentovaný materiál o rôznych svetových náboženstvách (napr. posvätné budovy, náboženský zakladatelia, náboženské symboly a pod.). **Systematická prezentácia** pozostáva zo systematicky zoradeného učenia jednotlivých náboženstiev. Hoci súčasní zástancovia fenomenológie takmer jednohlasne podporujú tematickú, a nie systematickú

²² BARNES, L. P. *Working Paper 36: Christian Confessionalism and Phenomenological Religious Education*, s. 73.

²³ KAY, W.K. Phenomenology, Religious Education, and Piaget. In *Religion*, 1997, s. 275-283. Cit. In BARNES, L. P. *Working Paper 36: Christian Confessionalism and Phenomenological Religious Education*, s. 75.

didaktickú prezentáciu náboženskej viery a praxe, nedávny empirický výskum²⁴ ukázal, že štatistická pravdepodobnosť získania pozitívneho prístupu k náboženstvu je vyššia v prípade systematickej prezentácie než v prípade tematickej či zmiešanej prezentácie.

Tematický prístup v Británii znamenal, že náboženstvá boli rozklasifikované do šiestich až siedmich dimenzií, ktoré sa používali ako témy hodiny NV a počas ktorých sa určitá téma preberala vzhľadom na všetky vyučované náboženstvá. Vlna kritiky proti takejto kombinácii s fenomenologickým prístupom (1993) argumentovala trivializovaním jednotlivých náboženstiev a kompromisným prístupom k prevládajúcej kultúre. Zákon o vzdelávaní v roku 1988 preto stanovil, že všetky osnovy náboženskej výchovy majú odrážať fakt, že náboženské tradície vo Veľkej Británii sú prevažne kresťanské, berúc do úvahy učenie a prax iných hlavných náboženstiev, prezentovaných vo Veľkej Británii.

Na záver fenomenologického prístupu možno uviesť jeho stručné zhodnotenie jeho zástancom J. Hullom. Hodnotí ho pozitívne, pretože výrazne ovplyvnil vývoj NV smerom k zlepšeniu didaktickej kvality tvorby kurikula, či už obsahu alebo metodiky. Je to prístup objektívny a ne-hodnotiaci, t.j. nepozná pojem *náboženský podvod*²⁵. Poslednou autoritou náboženskej viery ako aj praxe je veriaci. Fenomenologický prístup je dôležitou súčasťou NV, mal by byť posilnený, ale zároveň aj prepojený s inými prístupmi, prekonávajúcimi jeho obmedzenia.

6 Osobnostný prístup a prístup využívajúci kontraverznosť náboženstva

Britský náboženský pedagóg J. Hull²⁶ vo svojej kategórii prístupov k výučbe NV pridáva k predchádzajúcim dvom modelom (transmisívnemu – *transmissional* a deskriptívnemu – *descriptive*, čiže fenomenologickému) ešte dva ďalšie základné možné didaktické prístupy: personalistický prístup (*personalist approach*) a prístup, využívajúci kontraverznosť a kritiku náboženstva (*approach through ambiguity and criticism*).

Personalistický prístup

Náboženská výchova sa ponúka mladým ľuďom ako pomoc pri hľadaní zmyslu života. Sľubuje pomoc v otázkach životných problémov, tajomstva a uvedomenia. Vede mladých do skúmania hodnôt a rozhodnutí sa *pre niečo* v živote. Hoci tento prístup je dôležitý, má svoje obmedzenia, ktorým je

²⁴ KAY, W.K., SMITH, D. L. *Religious terms and Attitudes in the Classroom*, s. 81-90.

²⁵ *deception of religion*

²⁶ HULL, J. *The Nature of Religious Education*, 5 s.

predovšetkým jeho vlastná individualistická dimenzia. Nezaobrá sa hľadáním významu v rámci štrukturovaného inštitucionálneho kontextu. Zvyčajne sa venuje estetickým hodnotám, ako je láskavosť k iným či činenie dobrých skutkov a poslušnosť zákonu; nie však výchove k občianstvu. Tento prístup niekedy, podľa Hulla, preháňa problém zmyslu života, pretože otázku zmyslu viery v Boha vníma mimo kontext ostatného života.

Prístup využívajúci kontraverznosť a kritiku náboženstva

V modernom západnom svete sa povaha náboženstva, opäť podľa Hulla, vyznačuje určitou dvojznačnosťou, napr. svojou súkromnou aj verejnou podstatou, svojimi radosťami ako aj bolesťami, svojimi slabosťami aj svojou silou. Preto je legálnou požiadavkou, aby sa tieto odrážali aj v NV, napr. v tom, že bude vyučovať nielen o kresťanstve, ale aj o iných náboženstvách. „Žiadne osnovy NV nemôžu byť legálne, ak je *niektoré* hlavné svetové náboženstvo z nich vynechané.“²⁷ Dôraz na kresťanstvo na úkor iných náboženských tradícií by mohol postaviť samotné kresťanstvo do pozície, keď jeho úloha pri tvorbe porozumenia a harmónie medzi ľuďmi všetkých komunít môže byť zničená.

7 Interpretatívny (kreatívny) prístup

J. Jackson²⁸ prichádza so svojím interpretatívnym prístupom k NV ako s naliehavou ponukou v prípade, ak NV chápeme ako vedenie k porozumeniu iných svetonázorov, kedy je potrebné mať k dispozícii vhodné metódy prezentácie náboženského učiva a metód jeho interpretácie. Jeho model pred striktno vymedzeným systémom náboženských vier uprednostňuje osobnejší a flexibilnejší prístup, ktorý umožňuje, aby sa prejavila jedinečnosť každého učiaceho sa jedinca. Súčasne sa v ňom venuje pozornosť rôznym vplyvom, ktoré môžu pomôcť formovať individuálny zmysel osobnej a spoločenskej identity.

Interpretatívny prístup na rozdiel od fenomenologického prístupu, ktorý očakáva, že žiaci/študenti pri svojom štúdiu iných pozícií dokážu odložiť nabok svoje domnienky či svoje predstavy morality, priamo využíva koncepty žiakov a ich minulé skúsenosti. Interpretáciu uskutočňuje učiaci sa porovnávaním svojich minulých skúseností a pojmov, ktoré je schopný vo svojom veku rozumieť, s pojmami a konceptami iných náboženstiev. Hlavnou súčasťou učebného procesu je študentova vlastná perspektíva. Procesy prezentácie, interpretácie a reflexie sú v tomto prístupe úzko prepojené. Interpretatívny prístup má snahu osobne sa

²⁷ HULL, J. *The Nature of Religious Education*, s. 4.

²⁸ JACKSON, R. *Creative Pedagogy in Religious Education*, s. 34-35.

aktívne zúčastniť na poznávaní druhého náboženstva. Napr. na stredných školách študenti robia rozsiahly vlastný výskum celého kontextu jednotlivých náboženstiev, zbierajú ústne tradície, snažia sa viesť interview s členmi náboženstva a tak vytvárajú nový text o danom náboženstve.

Silnou stránkou takejto dialogickej výučby NV je využívanie existujúceho náboženského myslenia a skúseností žiakov, motivovanie žiakov k vytváraniu zmysluplných vzťahov s rôznymi náboženskými tradíciami, vedenie žiakov k aplikovaniu ich vedomostí do neustále sa meniacej náboženskej klímy, angažovanie žiakov do vzájomnej verbálnej interakcie, podnecovanie vzájomného rešpektu a kooperácie, vedenie k otvorenosti voči zmenám. Takáto náboženská výchova zároveň realizuje transformatívny model výučby.

Na tento prístup priamo nadväzuje kontextuálny didaktický prístup.

8 Kontextuálny prístup: *life-world* ako kontext

Kontextuálny prístup v náboženskej výchove je charakteristický zdôrazňovaním *konkrétneho* a *partikulárneho*, a nie natoľko abstraktného a všeobecného. Uprednostňuje dôraz na náboženský život pred náboženskou doktrínou. Odlišné svety života žiakov, tzv. *life worlds*, sa pokladajú za dôležitejšie než osnovy. Uprednostňované sú vlastné skúsenosti žiakov pred obsahom nejakých učebných textov. Inými slovami, rozhodujúcim faktorom vo vyučovaní o náboženstve je socio-kultúrny kontext žiakov.

Kontextuálna, resp. na kultúre založená náboženská výchova predstavuje podľa nórskej náboženskej pedagogičky H. Leganger-Rogstadovej²⁹ „prístup, ktorý využíva lokálnu kultúru ako spoločnú *arénu* pre žiakov, učiteľov ako aj samotný obsah.“ Miestna kultúra predstavuje nielen určitý rámec vzdelávania, ale aj jeho obsah. Kultúrny kontext značne determinuje didaktické metódy a obsah vyučovania, vrátane prístupu k formovaniu mravnej osobnosti. Práca v škole sa pokladá za proces budovania kultúry, jej tvarovanie a znovutvarovanie. Kultúrna edukácia jednotlivca je cieľom vzdelávania ako aj hodnotiacou normou. Snaží sa v žiakovi potvrdiť a vytvoriť lokálnu identitu, v rámci ktorej sa žiak stáva súčasťou lokálnej kultúry, vedomý lokálnych znalostí a mravných hodnôt. Lokálna identita pritom nie je pokladaná za protiklad národnej alebo globálnej identity, ale za nevyhnutnú podmienku globálneho uvedomenia.

Kontextuálny prístup zdôrazňuje kultúrnu dimenziu v náboženskom vzdelávaní a kombinuje teologický a fenomenologický prístup do spôsobu, ktorým sa NV výchova stáva určitým projektom v edukačnom systéme. Napríklad v

²⁹ LEGANGER-KROGSTAD, H. *Religious Education in a Global Perspective*, s. 55.

Nórsku namiesto čítania normatívnych náboženských textov, predpokladajúcich, že všetky deti majú skúsenosti s inštitucionalizovaným náboženstvom, sa aplikuje systematické využívanie následkov náboženských dejín v danom kultúrnom kontexte detí, ktorý potom ovplyvňuje aj samotný obsah a ciele NV. Zástancovia tohto prístupu teda vyžadujú, aby mieru a rozsah osvojovania si mravných princípov nestanovovali tradičné náboženské texty (napr. Biblia), ale boli reflexiou na kultúrno-historický kontext NV.

Teológii umožňujú vstup do tohto procesu len ako vysvetlenie týchto rôznych prejavov náboženstva. Kontextuálny prístup v NV je tak inšpirovaný určitými metódami kontextuálnej teológie a teológie oslobodenia. Zdôrazňuje viac *ortho-praxy* – správne konanie, než *ortho-doxy* – správne myslenie. Pričom pod praxou rozumie reflexívne konanie.

Kontext v tomto prístupe je kombináciou času a priestoru ako fundamentálnych kategórií ľudského porozmenia, čo v prípade školskej výučby znamená rozšírenie priestoru a trvania z určitého uhla pohľadu. Kontextuálny prístup pokladá priestor za niečo „univerzálne“ a čas za určitý vonkajší bežný rámec ľudského života. Pričom schopnosť vyrovnat' sa s oboma pohľadmi – všeobecným aj partikulárnym – vyžaduje použitie dvoch typov hermeneutiky: založenej na antrológii a založenej na histórii. Antropologicky môže byť náboženstvo identifikované ako súčasť kultúry. Dejiny náboženstiev sa pokladajú za otvorený kultúrny proces, budujúci (a rúcajúci) kultúrne determinované symbolické formácie (rituály, jazyk, symbolické konanie a pod.). Táto stránka náboženstva tak, podľa nemeckého náboženského pedagóga H. Heimbrocka³⁰, predstavuje druhú „stranu mince“ náboženstva, ktoré obsahuje normy a kritéria, vedúce k zodpovednému rozvíjaniu života sprevádzaného ľudskosťou a ekologickým postojom. Náboženstvo je v kontextuálnom ponímaní viac než systém doktrín, viac než kognitívny obsah či zoznam pravidiel správania. Jeho súčasťou je totiž aj dimenzionálna zložka, zameraná na špecifický proces formovania človeka. Na jednej strane nechávajú otvorený prístup k vlastnej podstate náboženskej skúsenosti ako živej skúsenosti s niečím zvláštnym, s *totalne Iným*, širšie dimenzionálne chápanie pojmu náboženstvo sa týka súčasne ľudských subjektov hľadajúcich *Najvyššieho, Pravdy*. Preto súčasťou takéhoto širšieho chápania náboženstva je prvok, ktorý možno nazvať *living religion*. Proces formovania náboženstva je potom vnímaný ako súhra receptivity (vnímania) a produktivity, a teológia je nielen o porozumení vonkajších náboženských symbolov, ale aj o skutočnom vyjadrení seba.

V súvislosti s dvojakým chápaním kultúry ako daného kozmu významu a súčasne ako otvoreného priestoru rozvíjajúceho sa života je potom náboženstvo

³⁰ HEIMBROCK, H.G. *Beyond Globalism and Relativism*, s. 87.

na jednej strane súhrnom tradícií, teda súčasťou historického edukačného zázemia, a na druhej strane sa zúčastňuje na ďalšom formovaní kultúry, súčasne stimulujú proces hľadania jednotlivcov a skupín po zmysle a nádeji. Preto sa orientuje na *life-world* - kultúru, v ktorej konkrétni jednotlivci žijú, čo otvára cestu odkrývaniu rôznorodosti a plurality náboženských fenoménov vo vnútri aj mimo náboženských inštitúcií, ale aj náboženských dimenzií popovej hudby, filmov a pod.

Tento typicky postmoderný prístup k NV teda akcentuje úlohu ľudského subjektu v náboženstve. Prakticky vyžaduje prestať sa orientovať na typické náboženské texty a náboženské kontexty a začať počítať s možnosťami tvorby nových štruktúr, pričom ako tvrdí ďalší nemecký náboženský pedagóg T. A. Lotz³¹, každodenný život žiakov je chápaný nielen ako miesto stretávania sa s tradičným náboženstvom, ale aj miesto objavovania ľudskej tvorby nových náboženských otázok a odpovedí. Takáto NV, hľadajúca neznáme „tajomno“ života a tvoriaca nové, teda nie je viazaná žiadnymi presnými objektívnymi kritériami alebo metodikou. Nepredpokladá žiadne konfesiónálne postoje žiakov a ani ich nezamýšľa dosiahnuť.

Učenie sa v rámci NV tak nie je len procesom zhromažďovania abstraktných vedomostí, rovnako ani čírou kriticko-reproduktívnou reakciou na dané tradície, ale je tiež produktívnym a interaktívnym procesom medzi subjektami a ich okolím, či už fyzickým alebo sociálnym.

Didaktika NV má potom dvojitú úlohu: snaží sa, aby žiaci analytickým spôsobom porozumeli svetu, a tiež sa snaží umožniť im zúčastňovať sa na procesoch života prebiehajúcich v tomto svete.

9 Kriticko-realistický prístup

Posledný prístup, ktorý prezentujeme v tejto štúdií, je značne odlišný od spomínaných postmoderných prístupov. Snaží sa zachovať dôraz na kresťanské evanjelium v NV a zároveň osadiť ho do kontextu spoločnosti. Anglický autor T. Cooling svoj netypický³² tzv. misionársky model zakladá na princípe, ktorý prevzal od J. Brunera, nazývanom *concept-cracking*. V podstate ide reflexiu skutočnosti, že deti sa dokážu učiť len tomu, čo im dáva zmysel. Cooling preto odporúča náboženský pojem najskôr dôsledne „rozbaľiť“ do jeho jednotlivých zmysluplných súčastí a až tie vysvetľovať žiakom, opäť spôsobom pre ne zmysluplným.

³¹ LOTZ, T. A. *Life-World*, s. 80-81.

³² akoby uprostred kontinua konfesiónálneho a nekonfesiónálneho charakteru náboženskej výchovy.

Z takéhoto prístupu vyplýva Coolingov veľký dôraz na postoj učiteľa NV k svojmu predmetu – NV, čo je veľmi významné vzhľadom na fakt, že v Anglicku (ale aj ďalších krajinách) sa od učiteľov nevyžaduje žiadna osobná religiozita či zainteresovanosť na náboženstve. Cooling vo svojom návrhu kriticko-realistického prístupu vyzdvihuje teologickú „zvedavosť“ učiteľa NV, k čomu je nevyhnutný didaktický posun učiteľa od transmisie tradičných ideí k rozvíjaniu zručnosti kontextualizácie kresťanskej pravdy³³.

Ak Cooling hovorí o učení kresťanstvu v rámci NV, potom podľa neho primárnym účelom stretnutia sa s kresťanským príbehom je, aby žiaci reflektovali svoje vlastné porozumenie svetu vo svetle názoru, ktorý vyjadruje biblický pisateľ. Cooling je týmto svojím prístupom, umožňujúcim žiakom slobodu „stretnúť sa“ s kresťanskými pravdami, vrátane celej kresťanskej etiky, súčasne reprezentantom vyššie spomínaného transformačného prístupu.

Ak je učiteľ osobne zaujatý *metapríbehom*, je natoľko nadšený, že túži, aby sa o jeho *príbehu* dozvedeli aj ostatní. Zaobchádza s týmto *metapríbehom* s presvedčením a nadšením, lebo to je podstata *metapríbehu*. V tomto Cooling naplno rezonuje so slovenskou náboženskou pedagogičkou, E. Pleškovou, ktorá tvrdí, že „len ten môže učiť náboženstvo s úspechom, kto skutočne verí“.³⁴ Ak tomu tak u niektorého učiteľa NV nie je, Cooling vyjadruje „podozrenie, že dotýčaných učiteľov náboženstvo veľmi nezaujíma, čo znamená, že buď nebudú dobrými učiteľmi NV, alebo že naozaj nevnímajú predpojatú podstatu svojho vlastného *metapríbehu*.“³⁵ Je veľmi ľahké stať sa zaslepeným tým, čo sa nám zdá bežné v našich vlastných záväzkoch. Cooling tvrdí, že v zásade „odovzdaný“ učiteľ NV nemusí nevyhnutne pôsobiť indoktrinačne, pokiaľ je úprimný o svojom odovzdaní, súvisiacom s jeho *metapríbehom*, a pokiaľ rešpektuje fakt, že jeho názor nemusí zdieľať väčšina. Základom kvality NV sú odovzdaní učiteľia³⁶, schopní kriticky realisticky pristupovať k svojej práci. Prípúšťa, že existujú kresťanskí aj moslimskí učiteľia, ktorí sa v tomto zmysle správajú indoktrinačne. Zároveň však kritizuje liberálne či anti-denominačné postoje, ktoré pôsobia rovnako násilne, hoci menej priehľadnejšie, pretože predpokladajú, že ich

³³ COOLING, T. *Curiosity – Vice or Virtue for the Christian Teacher?* 2004.

³⁴ PLEŠKOVÁ, E. *Teória katechetickéj metodiky*, s. 23.

³⁵ COOLING, T. *Commitment and Indoctrination: a Dilemma for Religious Education?*, s. 51.

³⁶ Cooling vo svojom prístupe víta teologickú zvedavosť, hoci *naivnými realistami* ju môžu pokladať za podpornú herézu. Cooling ju však pokladá za súčasť vzdelávania budúcich učiteľov NV. Podľa neho kľúčovou otázkou je, či táto teologická zvedavosť vedie z väčšej vernosti učeniu Písma. K tomu dochádza vtedy, ak kritický realista hľadá pravdu a je ochotný sa jej podriaďiť. Cooling pokladá teologickú zvedavosť za nevyhnutnú súčasť vzdelávania budúcich učiteľov NV, čo sa týka v prvom rade kresťanských učiteľov.

metapříbeh je z pedagogického hľadiska nadradený a menej kontroverzný než práve evanjelikálny prístup.³⁷

Zhrnutie

Na záver tejto časti možno konštatovať, že súčasná didaktika NV v európskych krajinách sa posúva od tradičného „katechetického“ modelu rozvíjania mravnej osobnosti smerom k zatiaľ presne nevyšpecifikovanej disciplíne, ktorú charakterizujú nasledujúce črty:

- nevyhnutnosť aktívnej participácie žiakov na vyučovaní;
- heuristické hľadanie a snaha o detailné porozumenie výchovným javom;
- otvorenosť k diskusii;
- projektívne zameranie výučby;
- aplikovanie kritického myslenia a súčasne uvedomelej sebareflexie;
- kontextuálne učenie sa, t.j. dôraz na miestny kultúrny kontext;
- dôraz na procesuálnu stránku učenia sa a na cieľ – transformáciu žiakov
- schopnosť interaktívneho dialógu s ostatnými edukačnými subjektami.

Vo viacerých krajinách sa začínajú v NV výrazne presadzovať moderné pedagogické prístupy, najmä orientácia na žiaka (Grécko), problémové vyučovanie (Grécko), kooperatívne vyučovanie (Nemecko), integrovaný prístup (náboženská výchova integrovaná s ostatnými „faktografickými“ predmetmi, ako sú zemepis či dejepis) (Holandsko).

V SR sa reflexia spoločenského kultúrno-historického kontextu v NV prejavuje zachovávaním vernosti prevažne katechetickému prístupu ku kresťanskej NV, založenej predovšetkým na biblickom etickom učení. Na druhej strane z pozorovaní v praxi a analýz najnovších učebníc a metodických materiálov NV vyplýva, že v metodike NV, realizovanej prostredníctvom niektorých konfesíí v SR, dochádza v poslednom období k postupnej transformácii od transmisívnej, encyklopedickej výučby ku 'kontextuálnejšej' výučbe orientovanej na dieťa a na proces jeho rozvoja. Súčasná NV v SR v porovnaní s minulosťou čoraz aktívnejšie presadzuje metódy produktívneho, zážitkového učenia sa ako aj tzv. anketové metódy (dialóg, diskusia a pod.), patriace k základným metódam EV. Viacerí metodici a učitelia NV sa nechávajú priamo inšpirovať metodikou EV. Hoci dogmatický spôsob vyučovania NV nie je minulosťou, katechetické centrá v

³⁷ COOLING, T. *Commitment and Indoctrination: a Dilemma for Religious Education?*, s. 55.

podstate prezentujú moderný fenomenologický, tematicky orientovaný prístup výučby kresťanstva, resp. vlastnej konfesie. Výchovné metódy vedenia k tolerancii voči iným konfesiám či náboženstvám sú zatiaľ implementované dosť zdržanlivo len v podobe prehľadných informatívnych vstupov učiteľa o iných náboženstvách, resp. o iných kresťanských konfesiách. Projektová metóda a metóda rolových hier sa v NV používa zatiaľ len zriedkavo. Na prvom stupni ZS sa vzhľadom na špecifickosť učiva, primeraného veku, najväčší dôraz kladie na prácu s príbehmi.

Použitá literatúra

ASHTON, E. Readiness for Discarding? – An Examination of the Researches of Ronald Goldman Concerning Children's Religious Thinking. In *Journal of Education and Christian Belief*, 1997, č. 1, s. 127-144.

BALDERMANN, I. *Úvod do biblické didaktiky*. Jihlava : Mlýn, 2004.

BARNES, L. P. Working Paper 36, Christian Confessionalism and Phenomenological Religious Education. In *Journal of Education & Christian Belief*, 2002, roč. 6, č. 1, s. 61-77.

COOLING, T. *Curiosity – Vice or Virtue for the Christian Teacher?*. Pripravovaná prednáška. Veľká Británia, 2004. [zaslané prostredníctvom emailovej komunikácie: tcooling@glos.ac.uk]

COOLING, T. Commitment and Indoctrination: A Dilemma for Religious Education? In BROADBENT, L., BROWN, A. *Issues in Religious Education*. London : Routledge, 2002, s. 44–55.

FEIFEL, E., LEUENBERGER, R., STACHEL, G., WEGENAST, K. *Handbuch der Religions pädagogik. Band 2: Didaktik des Religionsunterrichtswissenschaftstheorie*. 2. vyd. Zürich; Köln : Gütersloher Verlagshaus G. Mohn; Benziger Verlag, 1978.

GÖBELOVÁ, T. *Axiologická dimenze ve výchově a vzdělávání*. Ostrava: PdF OU, 2006.

HEIMBROCK, H. G. Beyond Globalism and Relativism. In *Towards Religious Competence : Diversity as a Challenge for Education in Europe. Schriften aus dem Comenius-Institut*. Münster : ICCS, Comenius-Institut, 2001, s. 85-99.

HULL, J. *The Nature of Religious Education*. Veľká Británia [cit. 2008–10–10]. Dostupné na internete:

http://www.educationarena.com/educationarena/sample/sample_pdfs6/cbre26_1.pdf

IVANOVÁ, E., KOPINOVÁ, Ľ. *Etická výchova v 1. ročníku základnej školy*. Bratislava : MPC, 2004.

IVANOVÁ, E., KOPINOVÁ, Ľ., LÍŠKOVÁ, E. *Etická výchova v 2. ročníku základnej školy*. Bratislava : MPC, 2005.

JACKSON, R. Creative Pedagogy in Religious Education: Case Studies in Interpretation. In *Towards Religious Competence*. Münster : ICCS, Comenius-Institut, 2001, s. 34-52.

KAY, W.K., SMITH, D. L. Religious terms and Attitudes in the Classroom. (Part 1) In *British Journal of Religious Education*, 2000, roč. 22, č. 2, s. 81-90.

LASSAHN, R. *Úvod do pedagogiky*. Bratislava : SPN, 1992.

LEGANGER-KROGSTAD, H. Religious Education in a Global Perspective : A Contextual Approach. In *Towards Religious Competence*. Münster : ICCS, Comenius-Institut, 2001, s. 53-73.

LENCZ, L. a kol. *Metodický materiál II k predmetu etická výchova*. Bratislava : MC, 1994.

LENCZ, L., KRÍŽOVÁ, O. *Metodický materiál k predmetu Etická výchova*. Bratislava : MC, 1993.

LENCZ, L. *Metódy etickej výchovy*. Bratislava : MC, 1993.

LENCZ, L. *Pedagogika etickej výchovy : Výchova k prosociálnosti*. Bratislava : MC, 1993.

LIGUŠ, J. *Úvod do katechetiky a metodológie náboženskej výchovy*. Banská Bystrica : PF UMB, 2003.

LOTZ, T. A. Life-World. In *Towards Religious Competence : Diversity as a Challenge for Education in Europe. Schriften aus dem Comenius-Institut*. Münster : ICCS, Comenius-Institut, 2001, s. 74-84.

PLEŠKOVÁ, E. *Teória katechetickéj metodiky*. Žilina : Rosa, 1993.

ROCHE OLIVAR, R. *Etická výchova*. Bratislava : Orbis Pictus, 1992.

SCHREINER, P. SPINDER, H., TAYLOR, J., WESTERMAN, W. *Committed to Europe's Future*. Münster: Comenius Institut, 2002.

ŠVEC, Š. *Základné pojmy v pedagogike a andragogike*. 2 vyd. Bratislava : IRIS, 2002

THOMPSON, P. *What Happened to Religious Education?* Cambridge : Lutterworth Press, 2004

THORPE, A. The Critical Thinking Skills Movement and its Implications for Religious Education. In *Journal of Education and Christian Belief*, 1997, č. 2, s. 119-126.

VITIKÁČOVÁ, M. *Náboženstvo ako téma etickej výchovy*. Prešov : MC, 2002.

WARDEKKER, W.L., MIEDEMA, S. Religious Identity Formation between Participation and Distantion. In *Towards Religious Competence*. Münster : ICCS, Comenius-Institut, 2001, s. 23-33.

ŽILÍNEK, M. *Étos a utváranie mravnej identity osobnosti*. Bratislava : IRIS, 1997.

Táto práca bola podporovaná **Agentúrou na podporu výskumu a vývoja** na základe zmluvy č. **APVV-0372-06**.

doc. PaedDr. Dana Hanesová, PhD. – učiteľka na Katedre evanjelikálnej teológie a misie PF UMB v Banskej Bystrici.

ZDROJ ŽIVOTA versus NEPŘÍTEL: Pl 3,1-24**Jazykový obraz Hospodina v Pl 3,1-24***Aplikace metod kognitivní a kulturně orientované lingvistiky v biblické exegezi*

Ivana Procházková

SOURCE OF LIFE VERSUS ENEMY: LAM 3:1-24

The conceptual metaphor, 'GOD IS KING', is presented in the Old Testament Canon texts as a condensed structure which is represented in the full complexes of the knowledge/experiences of God and His relationship with His people. This metaphor testifies to how the author/authors of biblical texts understood/tried to understand God, and how they formulated their religious experience. In Lam. 3:1-24 this experience is very specific, complex and internally conflictual; the metaphorical meaning in the Hebrew text takes shape in the process of blending several royal and non-royal conceptual metaphors. The concept of God is conceptualized through the interactions of man with a military invasion, through beasts of prey (a lion and a bear), through the experience of hunger, thirst, and the loss of home and security, etc. It is in these interactions that conceptual metaphors conjure up similarities between the purely physical experience and the spiritual experience.

ÚVODNÍ POZNÁMKY

Metafora HOSPODIN JE KRÁL je široce etablována v celém biblickém kánonu, starozákonním i novozákonním. V celé žido-křesťanské kultuře je natolik frekventovaná, že se zdá být metaforou konvenční. V biblických textech je však bezesporu metaforou imaginativní, tvůrčí, literární, proces výstavby metaforického významu je mnohdy velmi komplikovaný. Ve vybraném starozákonním oddíle Pl 3,1-24 se pokusím objasnit konstrukci významu této metafory pomocí teorie konceptuální metafory (Lakoff, Johnson¹) a teorie mentálních prostorů (Turner, Fauconnier²).

¹ Lakoff, J. and Johnson, M. (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

V duchu lakoffovsky orientované lingvistiky pokládám metaforu HOSPODIN JE KRÁL za **metaforu konceptuální**. Mentální oblast *Bůh Izraele* je konceptualizována prostřednictvím mentální oblasti *král*, jazykový výraz je realizací procesu myšlení, procesu navození podobnosti.

Metafora existuje v několika základních modech, **sub-metaforách**. Tradičně mezi ně patří: HOSPODIN JE *KRÁL*³ v užším slova smyslu, tedy metaforická vyjádření, jejichž zdrojovou doménou je královský úřad, s ním spojené činnosti, nástroje, se kterými král manipuloval, a které ho charakterizovaly, např. trůn, koruna, žezlo, plášť, královský palác, audience apod. Dalšími královskými sub-metaforami jsou: HOSPODIN JE PASTÝŘ, HOSPODIN JE SOUDCE, HOSPODIN JE VÁLEČNÍK, HOSPODIN JE SADAŘ/VINAŘ, HOSPODIN JE STAVITEL, HOSPODIN JE LEV a HOSPODIN JE OREL.

Královské konceptuální metafory se realizují v první řadě prostřednictvím výrazů slovesných. Např. metafora HOSPODIN JE PASTÝŘ prostřednictvím výrazů (*stádo*) *hnát, vést, pást, střežit, (ztracenou ovci) hledat, přivést zpět, (zraněnou ovci) ovázat* apod., teprve v druhé řadě prostřednictvím výrazů jmenných, např. *pastýř, pastviny, hůl* apod.

Teorii mentálních prostorů (ang. *mental spaces*) formuloval G. Fauconnier v r. 1985⁴ při pokusu vysvětlit některé aspekty konstrukce významu v přirozených jazycích. M. Turner později (poprvé v r. 1996⁵) teorii mentálních prostorů využil při interpretaci parabol (metafor⁶). Parabola má podobnou funkci jako konceptuální metafora J. Lakoffa a M. Johnsona, má však příběhovou strukturu.

Lakoff, J. and Johnson, M. (2002) *Metafory, kterými žijeme*. Přel. M. Čejka. Brno: Teoretická knihovna, Host.

Lakoff, J. (1987) *Women, Fire and Dangerous Things*. Chicago: University Press of Chicago.

Lakoff, J. (2006) *Ženy, oheň a nebezpečné věci. Co kategorie vypovídají o naší mysli*. Přel. D. Lukeš. Praha: Triáda.

² Fauconnier, G., Turner, M. (2002) *The Way We Think. Conceptual blending and the mind's hidden complexities*. New York: Basic Books.

³ Konceptuální metaforu HOSPODIN JE KRÁL v užším slova smyslu budu nadále zapisovat: HOSPODIN JE *KRÁL*.

⁴ Fauconnier, G. (1994) *Mental Spaces. Aspects of meaning construction in natural languages*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁵ Turner, M. (1996) *The Literary Mind*. Oxford: Oxford University Press.

⁶ M. Turner užívá pro metaforu termínu *parabola*.

*Naše zkušenost, naše vědění a naše uvažování je většinou organizováno (v mozku) ve formě příběhu. Mentální působnost příběhu se zvyšuje projekcí – jeden příběh nám pomáhá uvědomit si smysl jiného. Projekci jednoho příběhu do jiného nazýváme parabola, základní kognitivní princip, který se objevuje všude, od jednoduchých činností, jako je sdělení, kolik je hodin, až po složité literární výtvoř...*⁷

Jak upozornil M. Turner, při metaforické (parabolické) strukturaci cílové domény nedochází k projekci celé zdrojové mentální oblasti, projekce se týká pouze jistých entit a strukturních prvků, pouze některých představových schémat (dynamických interakcí, příběhových struktur). Představové schéma dynamické interakce na vyšší úrovni, na úrovni celého mentálního prostoru, nazývá M. Turner *generický prostor* (ang. *generic space*).

G. Fauconnier a M. Turner (2003⁸) tedy při interpretaci metaforických vyjádření model dvou-domén (vstupní a cílové - Lakoff, Johnson⁹) nahradili modelem sítě. Tato síť obsahuje prostory: *vstupní, smíšené* a tzv. *generické*. *Generický prostor* je abstraktní struktura vstupního prostoru. Jeho slovník je odvozen ze vstupního prostoru, je však podstatně chudší. Podle Turnera jakmile je generický prostor ustaven, může být promítán na řadu konkrétních cílových prostorů.¹⁰

Při popisu významu královských sub-metafor využívám Fauconnier a Turnerův¹¹ více-prostorový model (*many-space model*¹²), zejména jistou

⁷ Turner, M. (1996) *The Literary Mind*. Oxford: Oxford University Press. s. 7.

⁸ Fauconnier, G. and Turner, M. (2003) *The way we think: conceptual blending and the mind's hidden complexities*. New York: A Member of the Perseus Books Group.

⁹ Lakoff, J. and Johnson, M. (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, J. and Johnson, M. (2002) *Metafory, kterými žijeme*. Přel. M. Čejka. Brno: Teoretická knihovna, Host.

Lakoff, J. (1987) *Women, Fire and Dangerous Things*. Chicago: University Press of Chicago.

Lakoff, J. (2006) *Ženy, oheň a nebezpečné věci. Co kategorie vypovídají o naší mysli*. Přel. D. Lukeš. Praha: Triáda.

¹⁰ Turner, M. (1996) *The Literary Mind*. Oxford: Oxford University Press. s. 126-127

¹¹ Turner, M. (1996.) *Literary Mind*. Oxford University Press.

Turner, M. (2005) *Literární mysl. O původu myšlení a jazyka*. Přel. O. Trávníčková. Brno: Teoretická knihovna, Host.

Fauconnier, G. (1994) *Mental Spaces*. Cambridge University Press.

variantu generických prostorů, tzv. *generické příběhové struktury* (dále GPS). Generické příběhové struktury jsou trsy výrazů (především slovesných a na ně navázaných výrazů jmenných), které fungují podobně jako *generické prostory*. V metaforických vyjádřeních je najdeme v nejrůznějších variantách jako prostředek metaforické strukturace. V rámci konceptuální metafory HOSPODIN JE VÁLEČNÍK lze např. popsat tyto generické příběhové struktury:

- * HOSPODIN JE VÁLEČNÍK (v užším slova smyslu),
- * VÁLEČNÍK TÁHNE DO BOJE,
- * VÁLEČNÍK (SE) VYZBROJUJE DO BOJE,
- * VÁLEČNÍK DÁVÁ POVEL K ÚTOKU,
- * VÁLEČNÍK V BOJI POBÍJÍ/ZAHÁNÍ/ZAJÍMÁ NEPŘÁTELE,
- * VÁLEČNÍK OBLÉHÁ A V TROSKY OBRACÍ MĚSTO/ZEMI a
- * VÁLEČNÍK ZACHRAŇUJE PŘED NEPŘÁTELI.

Frekvence užití příslušných GPS v rámci starozákonního biblického kánonu je velmi různá. Může jít o příběhové struktury mající charakter až prototypického scénáře, může však jít i o ojedinělou tvůrčí metaforickou extenzi příslušné GPS.

V rámci konceptuální metafory HOSPODIN JE VÁLEČNÍK se v námi analyzovaném oddíle Pl 3,1-24 objeví např. GPS VÁLEČNÍK OBLÉHÁ A V TROSKY OBRACÍ MĚSTO/ZEMI a to ve v. 7, 8, 9, 11:

⁷ *Obezdil* (נדר Q pf. + בער) mě, *ne(mohu) vyjít, spoutal mě bronzovým řetězem.*

⁸ *A když jsem úpěl a o pomoc volal, postavil zátarasy (שרת Q pf.) mé modlitbě.*

⁹ *Zazdil* (נדר Q pf.) *mé cesty kvádry, mé stezky rozvrátil* (עיה PI pf.).

Fauconnier, G. And Turner, M. (2003) *The way we think: conceptual blending and the mind's hidden complexities*. New York: A Member of the Perseus Books Group.

¹² Turner, M. (1996.) *Literary Mind*. Oxford University Press.

Turner, M. (2005) *Literární mysl. O původu myšlení a jazyka*. Přel. O. Trávníčková. Brno: Teoretická knihovna, Host.

Fauconnier, G. (1994) *Mental Spaces*. Cambridge University Press.

Fauconnier, G. and Turner, M. (2003) *The way we think: conceptual blending and the mind's hidden complexities*. New York: A Member of the Perseus Books Group.

...

¹¹ *Cesty mé vychýlil, rozdrásal mě, způsobil zpusťování (זמח ptp.Q pf..).*

V PI 3,1-24 se dále uplatňují GPS VÁLEČNÍK ZAJÍMÁ NEPŘÁTELE (v. 7), VÁLEČNÍK V BOJI POBÍJÍ NEPŘÁTELE (v. 12, 13) a VÁLEČNÍK TÁHNE DO BOJE (v. 13).

Z uvedených příkladů je patrné, že identifikace užití **GPS významně upřesňuje metaforický význam.**

Jeremjášův pláč (Lamentationes) je sbírka 5 písní, nářků historicky spojených se zničením Jeruzaléma a chrámu v r. 578/6 př. Kr. a pravděpodobně také sepsaných krátce po těchto událostech. Nad textem vyvstává řada otázek formálních, historických i teologických. Formálně se těchto pět písní od sebe dosti liší, pouze třetí píseň zaznívá částečně z úst jednotlivce. Postava mluvčího není jasná. Mluvčí může být chápán jako reprezentant celého jeruzalémského lidu, někteří ho však ztotožňují s konkrétní historickou postavou, s prorokem Jeremjášem nebo králem Jojakínem, jiní rozumí slovnímu spojení *אני הנבר ראה עני* *já ten muž, který zakusil ponížení* jako ironii ve smyslu *poražený silný muž, poražený válečník* aj. Starozákonní badatelé diskutují o případném kultickém užití těchto textů, ale pro naši potřebu to nejsou otázky podstatné. Pozornost budeme věnovat pouze konceptuálním metaforám užitým ve zvoleném oddíle pro *Hospodina, Boha Izraele*. Půjde nám o to, tyto konceptuální metafory v textu najít, sledovat jejich uplatnění a jejich vzájemné mísení.

Výchozím textem pro analýzu je text hebrejský,¹³ druhotně pak pro naši potřebu vytvořený lingvistický překlad do češtiny.

¹ *Já ten muž, jenž zakusil ponížení holí Jeho hněvu.*

² *Hnal mě a vedl do temnoty beze světla.*

³ *Ano, proti mně obrací-obrací svou ruku každý den.*

⁴ *Pozřel mé tělo a mou kůži, roztránil mé kosti.*

⁵ *Vybudoval kolem mne a obklíčil mě jedem a útrapami.*

⁶ *V temnotě mě usadil jako navždy mrtvé.*

⁷ *Obezdl mě, ne(mohu) vyjít, spoutal mě bronzovým řetězem.*

¹³ BIBLIA HEBRAICA STUTGARTENSIA, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967/77, Vierte, verbesserte Auflage 1990.

- ⁸ *A když jsem úpěl a o pomoc volal, postavil zátarasy mé modlitbě.*
- ⁹ *Zazdil mé cesty kvádry, mé stezky rozvrátil.*
- ¹⁰ *Medvěd číhající na mě, lev v skrýších.*
- ¹¹ *Cesty mé vychýlil, rozdrásal mě, způsobil zpusťování.*
- ¹² *Napjal svůj luk a postavil mě jako terč svého šípu.*
- ¹³ *Do mých ledví přivedl syny svého toulce.*
- ¹⁴ *Byl jsem pro smích všemu svému lidu, jejich posměšný popěvek každý den.*
- ¹⁵ *Nasytil mě hořkými bylinami, občerstvil pelyňkem,*
- ¹⁶ *rozbil mi zuby na štěrky, přitiskl mě do prachu.*
- ¹⁷ *Zavrhla duše moje z pokoje, zapomněl(a) jsem dobro.*
- ¹⁸ *Řekl jsem: "Zanikla moje sláva a mé čekání na Hospodina.*
- ¹⁹ *Rozpomeň se na mé ponížení a mé toulání bez domova, na pelyněk, na jed."*
- ²⁰ *Pamatuje si. Sklání se ve mně moje duše.*
- ²¹ *Tyto si беру k srdci. Proto čekám.*
- ²² *Milosrdenství Hospodinova že ne odplynuly jsme. Nevyčerpala slitování Jeho.*
- ²³ *Nové každé ráno mnohé věrnosti Tvé.*
- ²⁴ *„Můj podíl Hospodin," praví má duše, „proto čekám na něj."*

Konceptuální metafory strukturují nejen jazyk, strukturují také myšlení, postoje a činnosti (primárně autora textu, ale sekundárně i jeho recipienta). Konceptuální metafory užívané v textu pro *Hospodina* představují nástroje, jimiž v tomto případě autor/autoři Pl 3,1-24 vyjadřovali svou zkušenost s Bohem, odrážejí způsoby, jimiž se autor/autoři textu snažili Boha/Bohu porozumět, porozumět jeho jednání, motivům jeho příp. nečinnosti apod. Projevem těchto kognitivních procesů je mj. také to, jak autor/autoři textu konceptualizovali pojmovou kategorii *Bůh*. Rozbor jazykových a pojmových struktur textu nám tedy umožňuje tyto kognitivní procesy alespoň částečně rekonstruovat.

V Pl 3,1-24 jsou ukotveny dvě radikálně odlišné zkušenosti s Bohem. První, negativní (Pl 3,1-17) je formulována prostřednictvím konceptuální metafory HOSPODIN JE NEPŘÍTEL. Tato metafora je realizována paradoxně prostřednictvím královských sub-metafor: HOSPODIN JE PASTÝŘ, HOSPODIN JE KRÁL, HOSPODIN JE VÁLEČNÍK a dále prostřednictvím dalších konceptuálních metafor: HOSPODIN JE LEV, HOSPODIN JE MEDVĚD a HOSPODIN JE NEPŘÍTEL (v užším slova smyslu).¹⁴ Druhá zkušenost je kontrastní, pozitivní (Pl 3,22-24). V textu je ztělesněna konceptuální metaforou HOSPODIN JE ZDROJ ŽIVOTA. Ta se realizuje prostřednictvím konceptuální metafory HOSPODIN JE קַלָּח-PODÍL a prostřednictvím metaforických metonymií MILOSRDENSTVÍ HOSPODINOVA JSOU ŘEKA, SLITOVÁNÍ HOSPODINOVA JSOU PRAMEN a MNOHÁ VĚRNOST HOSPODINOVA JE ROSA.

konceptuální metafora (metaforická metonymie)	lokace (verš) v Pl 3
HOSPODIN JE KRÁL	17-18, 21, 24
HOSPODIN JE PASTÝŘ	1-3, 6, 9, 11, 15-17
HOSPODIN JE VÁLEČNÍK	5, 7-9, 11-13
HOSPODIN JE NEPŘÍTEL	6
HOSPODIN JE LEV	3-4, 10-11
HOSPODIN JE MEDVĚD	10-11
HOSPODIN JE קַלָּח-PODÍL	24
MILOSRDENSTVÍ HOSPODINOVA JSOU ŘEKA	22
SLITOVÁNÍ HOSPODINOVA JSOU PRAMEN	22
MNOHÁ VĚRNOST HOSPODINOVA JE ROSA	23

Vztah tzv. ne-královských konceptuálních metafor a metaforických metonymií k sub-metaforám královským je třeba zhodnotit. V tomto směru bude hraje klíčovou roli také analýza generických příběhových struktur užitých v rámci metaforické konceptualizace. K této otázce se vrátím na závěr svého příspěvku.

Některá metaforická vyjádření zvoleného oddílu lze je vyložit pouze v rámci jedné konceptuální metafory, např. v. 7.

⁷ *Obezdl mě, ne(mohu) vyjít, spoutal mě bronzovým řetězem.* הַבְּרֹזֶתִים בִּידִי נִחְשָׁתִי: אֲנִי בָּרֶבֶץ דִּי אֶלֶּם אֶלֶּם אֶלֶּם

¹⁴ Podobně jako konceptuální metafora HOSPODIN JE KRÁL zahrnuje několik dílčích sub-metafor, mj. metaforu a HOSPODIN JE KRÁL v užším slova smyslu, je třeba rozlišovat v analyzovaném textu konceptuální metafory HOSPODIN JE NEPŘÍTEL a HOSPODIN JE NEPŘÍTEL v užším slova smyslu.

Hebrejské slovesné výrazy $Q + \text{בער } Q + \text{נדר } Q$ *stavět (kolem, obezdit)*, $Q + \text{יצא } Q$ *vyjít, vytáhnout (do boje)* a $\text{כבר } Q + \text{נחשה } HI$ *obtížít bronzovým řetězem* jednoznačně svědčí o užití konceptuální metafory HOSPODIN JE VÁLEČNÍK. Uvedené výrazy patří do domény *válečník*, najdeme je v rámci hebrejského biblického kánonu v běžně v nemetaforických vyjádřeních, jako např. Joz 8,5:

⁵ Já a všechen lid, který bude se mnou, se k městu přiblížíme.

Jakmile oni vytrhnou ($Q + \text{יצא } Q$) *proti nám jako předtím, dáme se před nimi na útěk.* (ČEP)

Podobně neproblematický je např. i v. 15.

¹⁵ *Nasytil mě hořkými bylinami, občerstvil pelyňkem.* $\text{במרור רים הר וני לענה:}$ השבתי עני ¹⁵

Slovesné výrazy $Q + \text{שבט } HI$ *nasytit* a $Q + \text{רוח } HI$ *občerstvit* patří do domény *pastýř*. V metaforických vyjádřeních mnohdy odkazují k Boží péči o Jeho lid, Izrael, jako např. v Ž 36,8-9 (další např. Ž 17,15; Ž 81,11; Ž 90,14; Ž 103,5 aj.).

⁸ *Jak vzácný skvost je tvé milosrdenství, Bože!*

Lidé se utkají do stínu tvých křídel.

⁹ *Osvěžují se tím nejučtějším z tvého domu,*

z potoka svých rozkoší jim napít dáváš. (ČEP)

Na pozadí takového a podobných textů *nasyčení hořkými bylinami* a *občerstvení pelyňkem* ostře kontrastuje. Hebrejský výraz מרורים *hořké byliny* je navíc velmi specifický, vyskytuje se ve starozákonním biblickém kánonu pouze třikrát: Ex 12,8; Nu 9,11 a pak zde (Pl 3,15). V Ex 12,8 a Nu 9,11 označuje *hořké byliny*, které mají být konzumovány během Sederové večeře o Pesachu jako připomínka „hořkého“ života otroctví v Egyptě.

Z hlediska užívaných konceptuálních metafor je již méně jednoznačný např. v. 17:

¹⁷ *Zavrhla duše moje z pokoje,*... $\text{והזן נח מוש לום נפ שי}$ ¹⁷

Hebrejský slovesný výraz $Q + \text{זנה } Q$ *zanevřít, odvrhnout, zavrhnout* svědčí o uplatňující se konceptuální metafoře HOSPODIN JE KRÁL, v jejím rámci je součástí příběhové struktury PS AUDIENCE. Jmenný výraz שלום *pokoj* koresponduje ale zároveň v doméně *pastýř* s hebrejským výrazem לבטח *v bezpečí* a slovní spojení $\text{ישב/שכן} + \text{לבטח}$ *přebývat v bezpečí* je součástí generické příběhové struktury PASTÝŘ STŘEŽÍ A BRÁNÍ OVCE PŘED NEPŘÍTELEM – OVCE

JSOU V BEZPEČÍ. Proces mísení tedy v tomto metaforickém vyjádření už nelze vyloučit.

Konceptuální mísení (ang. *Conceptual Blending*) je proces, při kterém dochází ke smíšení dvou nebo i více mentálních prostorů – jejich prvků i jejich vzájemných vztahů. Dva i více mentální prostory jsou využity k vytvoření nového dalšího mentálního prostoru. Nový, smíšený mentální prostor (*blended space* nebo jen *blend*) může obsahovat jak elementy společné vstupním prostorům, tak i elementy, které si ve vstupních prostorech navzájem odporují a jsou neslučitelné. Smíšený prostor se pak řídí svou vlastní logikou.¹⁵ První signály probíhajícího procesu mísení jsou povahy lexikální.

Zcela nesporně k procesům mísení dochází např. ve v. 6 nebo 11.

⁶ *V temnotě mě vsadil jako navždy mrtvé.* בְּמַחְשׁ כִּים הוֹשִׁי בְּנִי כְּמֵ תֵי עוֹלָם:

Na straně zdroje došlo při metaforické projekci k mísení domén *pastýř* (příp. *král*) - hebrejské slovní spojení יָשַׁב הִי + עִילָם *usadit (v zemi) + navěky* a domény *nepřítel*. Konceptuální metafora HOSPODIN JE NEPŘÍTEL je patrná zejména z intertextuální narážky na Ž 143,3.¹⁶

K složitým procesům mísení na straně zdroje došlo např. ve v. 11.

¹¹ *Cesty mé vychýlil, rozdrásal mě, způsobil zpuštění.* דָּךְ כִּי סוּרָה הַחַפֵּשׁ חַנִּי שֶׁ בְּנֵי שָׂמָם:

V pozadí metaforického vyjádření můžeme identifikovat bezprostředně tři konceptuální metafory: HOSPODIN JE LEV, HOSPODIN JE MEDVĚD, HOSPODIN JE VÁLEČNÍK a nepřímo další dvě:

HOSPODIN JE PASTÝŘ a HOSPODIN JE NEPŘÍTEL. Hebrejský slovesný výraz פָּוַל *POCH* *vychýlit* Q a הִי *odvléci* (z *cesty*) patří do domén *lev* a *medvěd*. Obě tyto domény můžeme ale také chápat jako části domény *pastýř*. *Lev* stejně jako *medvěd* se zde objevují ve funkci *nepřítele* (*pastýře* i *ovcí*).

Jmenný výraz דֶּרֶךְ (pl.) *cesta/stezka* hraje v celém oddíle PI 3,1-24 důležitou roli. Je užíván ve dvou důležitých metaforických konceptech: MODLITBA JE CESTA (např. ve v. 8) a ŽIVOT JE CESTA (např. v. 9 nebo 11), navíc je tento výraz důležitou entitou domén *pastýř* (*cesta*, kterou vede pastýř stádo na pastviny, *cesta*, po které jde stádo a ze které *lev* či *medvěd* může ovci uchvátit nebo odvléci) a domény *válečník*, který při dobývání země ničí *cesty*, aby zemi ochromil.

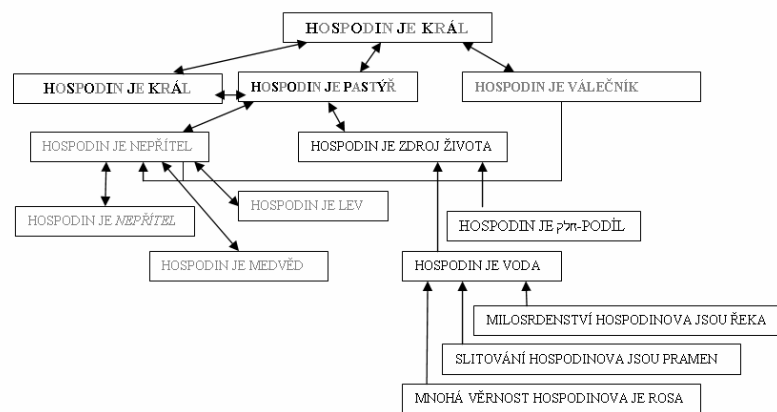
¹⁵ Turner (Literární mysl), s. 87.

¹⁶ *Nepřítel mě pronásleduje, můj život tiskne k zemi, do temnot mě vsadil jak od věků mrtvé.* (Ž 143,3, ČEP)

Slovesný výraz $Q + \text{שׁוּב}$ ptp.Q *zpusťošit* pak jednoznačně svědčí o uplatňující se konceptuální metafoře HOSPODIN JE VÁLEČNÍK.

V tomto a dvou následujících verších (v. 12 a 13) je zvlášť patrná korespondence mezi zpusťošným městem *Jeruzalémem* a tělem mluvčího, tělem *muže, jenž zakusil ponížení holí Jeho hněvu*. Další významnou korespondencí mezi doménami *válečník* a *lev* je *zpusťošení* (hebr. שׁוּב ptp.Q) způsobené *válečníkem* a *rozdrásání* (hebr. פָּרַח PI) způsobené *lvem*.

V procesech mísení se v oddíle Pl 3,1-24 vytváří velmi specifický jazykový obraz *Hospodina, Boha Izraele*. Zdá se, že konceptuální metafory HOSPODIN JE KRÁL (v jejím rámci i metafora HOSPODIN JE KRÁL) a metafora HOSPODIN JE PASTÝŘ hrají při konceptualizaci pojmu *Bůh Izraele* v analyzovaném oddíle zcela zásadní roli. „Zastřešují“ další užití metafory, jsou jakýmsi generálními metaforami, i když vnitřně dynamickými a konfliktními. Vzájemný vztah královských i tzv. ne-královských konceptuální metafor pro *Hospodina* a tím procesy mísení lze schématicky znázornit takto:



Zcela „ve službách“ konceptuální metafora HOSPODIN JE NEPŘÍTEL je metafora HOSPODIN JE VÁLEČNÍK. V rámci starozákonního biblického kánonu převažuje jiné užití této metafory. Hospodin-Válečník *bojuje za/na straně Izraele* proti okolním národům (např. Ž 44,10), proti svévolníkům a hříšníkům (např. Ž 68,2), případně v textech eschatologických (např. Jl 2,5). Teprve v textech odrážející zkušenost exilu (v žalmech i textech prorockých – např. Ž 89,41; Iz 29,3) se metafora uplatňuje podobně jako v knize Pláč: Hospodin-Válečník táhne do boje pro Izraeli, boří jeho města, pobíjí lid.

Konceptuální metafory HOSPODIN JE LEV a HOSPODIN JE MEDVĚD je třeba jako metaforické projekce entity *nepřítel* a s ní souvisejících dynamických interakcí z domény *pastýř*. *Lev* i *medvěd* se objevuje v řadě metaforických vyjádřeních ve funkci nepřítele (pastýře i ovcí) při uplatňující se GPS PASTÝŘ STŘEŽÍ A BRÁNÍ OVCE PŘED NEPŘÍTELEM – OVCE JSOU V BEZPEČÍ. Např. Ž 10,7-12

⁷ *V ústech má (svévolník – v.6) jen samou kletbu,*

lest a útisk, na jazyku trápení a ničemnosti.

⁸ *Na nádvořích číhá na čekané, v skrýších vraždí nevinného, jeho oči pasou po bezbranném.*

⁹ *Číhá v úkrytu jak v houští lev, číhá na poníženého, aby se ho zmocnil, zmocnil se ho, do sítě ho vtáhl.*

¹⁰ *Plíží se a krčí a bezbranní upadají do jeho spárů.*

¹¹ *Říkává si v srdci: "Bůh vše zapomíná, skryl svou tvář, nikdy nic neuvidí."*

¹² *Povstaň, Hospodine Bože, pozvedni svou ruku, nezapomeň na ponižované! (ČEP)*

Metafora HOSPODIN JE ZDROJ ŽIVOTA se realizuje prostřednictvím konceptuálních metafor **HOSPODIN JE** הַלֵּק-**PODÍL** (odkazuje k ní hebrejský výraz הַלֵּק *podíl, díl* (země, pastvín, stád, majetku apod.- v.24) a HOSPODIN JE VODA, konkrétně metaforické metonymie **MILOSRDENSTVÍ HOSPODINOVA JSOU ŘEKA** (v.22), **SLITOVÁNÍ HOSPODINOVA JSOU PRAMEN** (v.22) a **MNOHÁ VĚRNOST HOSPODINOVA JE ROSA** (v.23). Mluvíme zde o metaforickým metonymiích, protože předpokládáme, že pojem מַיִם *voda* je zastoupen pojmy נַחַל *řeka*, מַעְיָן *pramen* a רוֹסָה *rosa*. Tyto jmenné výrazy však v hebrejském textu nenajdeme, odkazují k nim užití výrazy slovesné: חָמַם Q *plynout* (v. 22), בָּלַה Q *čerpát* (v. 22) a slovní spojení הַדְּשִׁים לְבָקָרִים *nové každé ráno* (v. 23). Podobně by se však dalo také říci, že i pojem יהוה *Hospodin* je metonymicky zastoupen pojmy חֶסֶד יהוה *milosrdenství Hospodinova*, רַחֲמִים (יהוה) *slitování (Hospodinova)* a רַב אַמּוּנָה (יהוה) *mnohá věrnost (Hospodinova)*. Ve v. 22-23 bychom tedy rovněž mohli hovořit o konceptuální metafoře HOSPODI JE VODA, která je konkretizací konceptuální metafory HOSPODIN JE ZDROJ ŽIVOTA.

Jedním z hlavních témat celé knihy Pláč je zkáza Jeruzaléma, zboření chrámu v r. 587/6, bída a hlad, ponížení, do kterého upadlo judské království. Město je na několika místech knihy Pláč personifikováno postavou ženy, בַּח-צִיּוֹן

sijónské dcery (Pl 1,6; 2,1.4.8.10.13.18; 4,22). V našem oddíle je hlavním mluvčím נַבֵּר *muž* (jenž zakusil ponížení holí Jeho hněvu). Toto ponížení (hebr. עִנְיָו) je v textu vylíčeno velmi tělesně. Ponížení a utrpení je v první řadě fyzickým utrpením, v něm je „vtělesněno“ i utrpení duševní a duchovní. A i zde *tělo* tohoto *muže* koresponduje s městem Jeruzalémem, podobně jako sijónská dcerka.

Kognitivní a kulturně orientovaná lingvistika si mj. všímá tělesnosti v naší kognitivě. Téma tělesnosti zároveň úzce souvisí s teorií metafory. Elementární tělesnost či smyslová zkušenost bývá velmi často zdrojovou doménou pro metaforické konceptualizace i velmi abstraktních domén, jako např. emoce, kognitivní procesy, sociální vztahy, etické a náboženské principy aj. Tělo a tělesné utrpení, fyzická bolest v Pl 3,1-24 korespondují se zkázou Jeruzaléma. Fyzické utrpení, bolest jsou užity jako zdrojová doména ke konceptualizaci zkázy města, zboření chrámu, bídy, hladu a ponížení, do kterého upadlo judské království po r. 587/6.

Nejen však to. Konceptuální metafory typu HOSPODIN JE ... představují celistvé struktury, které reprezentují celé komplexy vědění/zkušenost o Hospodinu a jeho vztahu k jeho lidu. Tělesné utrpení a fyzická bolest onoho v Pl 3,1-24 *muže* korespondující se zkázou Jeruzaléma z Pl 3,1-24 vypovídají tedy také o způsobu, jak autor/autoři tohoto textu rozuměli, nebo spíše se snažili porozumět, Bohu, své zkušenosti s Bohem ve zničeném Jeruzalémě po babylónské invazi. Tato duchovní zkušenost je velice komplikovaná a vnitřně konfliktní. A právě jako taková je konceptualizována prostřednictvím užitých metafor pro Hospodina, prostřednictvím přirozených, fyzických dimenzí, prostřednictvím interakce člověka s invazí armády, interakce člověka s dravou šelmou (lvem, medvědem), prostřednictvím zkušenosti hladu, žízně (v.15), ztráty domova a bezpečí (v. 19) apod. Právě v těchto interakcích konceptuální metafory navozují podobnost zkušenosti ryze fyzické a zkušenosti duchovní, zkušenosti s Bohem.

Použitá literatura:

Aaron, D. H. (2001) *Biblical ambiguities: metaphor, semantics, and divine imagery*. Leiden, Boston, Brill.

Brettler, M. Z. (1989) *God is King. Underestimating an Israelite Metaphor*. JSOT 76 UK: Sheffield Academic Press.

- Walter Brueggemann, W. (1997) *Theology of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press.
- Childs, B. S. (1991) *Exodus: a commentary*. London.
- Čítanka textů z kognitivní lingvistiky I. (2004) Praha: FF UK.
- Čítanka textů z kognitivní lingvistiky II. (2007) Praha: FF UK.
- Fauconnier, G. (1994) *Mental Spaces*. Cambridge University Press.
- Fauconnier, G., Turner, M. (2002) *The Way We Think. Conceptual blending and the mind's hidden complexities*. New York: Basic Books.
- Gan, J. (2007) *The Metaphor of Shepherd in the Hebrew Bible*. A Historical-Literary Reading, University Press of America.
- Gesenius, W. (1962) *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer-Verlag.
- Hušek, V. (2003) *Symbol ve filozofii Paula Ricoeura*. Svitavy: Trinitas.
- Chrz, V. (1999) *Metafora v politice*. Praha: Psychologický ústav ČSAV.
- Chrz, V. (1996) Psychologie metafor I. a II. in *Československá psychologie* roč. 40. s. 103-114 a 217-227.
- Krupa, V. (1990) *Metafora na rozhraní vědeckých disciplín*. Bratislava: Tatran.
- Krupa, V. (2003) Cognitive aspects of language and the creativity of metaphor. K dispozici na <http://orient.sav.sk/slovak/osoby/krupa.htm>
- Lakoff, J., Johnson, M. (2002) *Metafory, kterými žijeme*. Přel. M. Čejka. Brno: Teoretická knihovna. Host.
- Lakoff, J. (2006) *Ženy, oheň a nebezpečné věci. Co kategorie vypovídají o naší mysli*. Přel. D. Lukeš. Praha: Triáda.
- Mikołajczuk, A. (1999) *Gniew we współczesnym języku polskim*. Warszawa: Energeia.
- Pípal, B. (1974) *Hebrejsko-český slovník*. 2. vyd. Praha.
- A New Concordance of the Bible*. (1990) Ed. Abraham Even-Shoshan. Jerusalem: „Kiryat Sefer“ Publishing House LTD.
- Theological Dictionary of the Old Testament*. Ed. G.J. Botterweck, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids. Michigan / Cambridge.

Turner, M. (2005) *Literární mysl. O původu myšlení a jazyka*. Přel. O. Trávníčková, Brno: Teoretická knihovna .Anglicky (1996) *Literary Mind. The Origins of Thought and Language*. Oxford University Press.

Vaňková, I.(2007) *Nádob plná řeči (Člověk, řeč a přirozený svět)*. Praha: Karolinum.

Vaňková, I., Nebeská, I., Saicová Římalová, L., Šlédrová, J. (2005) *Co na srdci, to na jazyku*. Praha: Karolinum.

Prameny:

BIBLIA HEBRAICA STUTGARTENSIA (1990) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967/77, Vierte, verbesserte Auflage.

BIBLE (1993) Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost.

BIBLE SVATÁ podle posledního vydání kralického z r. 1613.

Počítačový software:

Bible Works. Software for Biblical Exegesis & Research. Version 7.

Mgr. Ivana Procházková – farárka Evanjelickéj cirkvi metodickéj a doktorandka na Evangelickéj teologickej fakulte UK v Prahe.
