

REVIVALIZMUS
A SOCIÁLNA ETIKA

Pavel HANES

BANSKÁ BYSTRICA 2002

ABSTRAKT

HANES, Pavel, *Revivalizmus a sociálna etika*

Hlavnou témou tejto monografie je sociálna stránka teológie revivalizmu a možnosti jej komunikácie v sekulárnych pojmoch. Práca je rozdelená do štyroch hlavných častí, ktoré postupne uvádzajú do problematiky revivalizmu ako historického hnutia, jeho teológie a sociálneho vplyvu. Autor charakterizuje revivalizmus ako špecifické historické hnutie v rámci konzervatívneho protestantizmu, ktoré sa najvýraznejšie prejavilo a teologicky skúmalo v anglo-americkom prostredí. Teoretickým centrom práce je 3. časť, ktorá skúma fundamentálne argumenty teologicko-filozofickej diskusie. Aplikačným vyústením práce je 4. časť, ktorá prevádza konkrétne hodnoty teologickej etiky revivalizmu na hodnoty filozofickej etiky. Používa pri tom model stredných axiém vypracovaný H. SCHULZEOM. Vychádza z autorovej pôvodnej analýzy revivalizmu ako súboru troch faktorov: (1) pneumatickej skúsenosti, (2) pragmatickej soteriológie a (3) perfekcionista etiky.

Kľúčové slová

Systematická teológia. Sociálna etika. Soteriológia. Revivalizmus. Prebudenecké hnutie. Teológia a veda. Filozofia. Dejiny kresťanstva. Stredná axiéma. Etické hodnoty. Veda a viera.

PREDHOVOR

Revivalizmus patrí medzi tie náboženské hnutia, ktoré výrazne ovplyvnili západnú spoločnosť v jej politickom, kultúrnom aj sociálnom usporiadaní. Ako kazateľ malého cirkevného zboru (1982-1993) som bol nútený uvažovať o vplyve kresťanstva na našu slovenskú kultúru. Obzvlášť po páde komunistickej ideológie sa táto otázka stala pre mňa mimoriadne zaujímavou, keďže sa otvorili nové možnosti zvestovania v prostredí, ktoré bolo predtým neprístupné. Štúdium dejín západného kresťanstva ma viedlo k presvedčeniu, že jedným z podstatných činiteľov pôsobiacich pozitívne zmeny v živote národov je práve duchovné prebudenie reformačného kresťanstva. Začal som sa zaoberať nielen históriou, ale aj teológiou týchto prebudení a dospel som k názoru, že napriek tomu, že je slovenské kultúrne prostredie a spoločenské povedomie odlišné, bolo by dobré aplikovať základné hodnoty prebudeneckých hnutí po primeranej transformácii aj u nás. Z toho presvedčenia vyplynul návrh tejto monografie, ktorý sa potom rozšíril o pokus komunikovať tieto teologické hodnoty v jazyku sekulárneho človeka s cieľom umožniť inteligentnú spoluprácu veriacich s neveriacimi na riešenie tých problémov spoločnosti, ku ktorým majú rovnaký postoj.

Ambíciou autora je vypracovať v základných črtách teológiu revivalizmu prijateľnú u nás a zároveň rozvinúť diskusiu s vedeckou teológiou a sociálnou etikou.

Práca bola pôvodne vypracovaná pod vedením Prof. ThDr. I. KIŠŠA ako dizertácia na získanie stupňa kvalifikácie PhD v odbore *evanjelická teológia* a podaná na EBF UK v Bratislava. Svojomu vedúcemu d'akujem za vedenie a cenné rady obzvlášť z oblasti evanjelickej sociálnej etiky.

OBSAH

0. ÚVOD	7
0.1 TÉMA	7
0.1.1 Zdôvodnenie	7
0.1.2 Zatriedenie	8
0.2 CIEĽ PRÁCE	9
0.2.1 Testovanie revivalizmu	9
0.2.2 Budovanie na revivalistickej tradícii	9
0.3 METÓDA	10
0.3.1 Predmet skúmania	10
0.3.2 Štruktúra práce	10
0.3.3 Výber literatúry	11
0.4 PRÍNOS	11
0.4.1 Prínos v oblasti štúdia revivalizmu	11
0.4.2 Prínos v oblasti sociálnej etiky	11
0.5 K PRAVOPISU A SKRATKÁM	11
1. HISTORICKÁ A TEOLOGICKÁ CHARAKTERISTIKA REVIVALIZMU	13
1.1 VÝKLAD POJMOV Z HĽADISKA JAZYKA	13
1.1.1 Pojmy cudzojazyčného pôvodu	13
1.1.2 Slovenské pojmy	14
1.2 Z DEJÍN REVIVALIZMU	14
1.2.1 Korene revivalizmu v pietizme a puritanizme	14
1.2.2 Evanjelikálne prebudenia	15
1.2.3 Súčasný revivalizmus	18
1.3 REVIVALIZMUS V TEOLOGICKEJ PERSPEKTÍVE	19
1.3.1 Perspektíva svetonázoru	19
1.3.2 Teológovia prebudenia	22
1.3.3 Soteriologická perspektíva	23
1.4 REVIVALIZMUS V SOCIÁLNEJ PERSPEKTÍVE	31
1.4.1 Sociálne problémy v dejinách kresťanstva	31
1.4.2 Sociálne aktivity revivalizmu	34
2. SOCIÁLNA ETIKA HISTORICKÉHO REVIVALIZMU	38
2.1 VŠEOBECNE ĽUDSKÁ ETICKÁ OTÁZKA	38
2.1.1 Filozofické etické teórie a revivalistická etika	38
2.1.2 Kritérium kresťanskej etiky	41
2.2 MIESTO TEOLOGICKEJ ETIKY V SYSTEMATICKEJ TEOLÓGII	41
2.3 ETIKA AKO VÝKLAD OSPRAVEDLNENIA	42
2.4 VZŤAH ETIKA-DOGMATIKA V REVIVALIZME	43
2.4.1 Protidogmatické tendencie etiky	43
2.4.2 Etika ako východisko dogmatiky	44
2.5 MIESTO SOCIÁLNEJ ETIKY V SÚČASNEJ TEOLÓGII	44
2.5.1 Individuálna a sociálna etika	44
2.5.2 Teologická sociálna etika	45
2.6 SOTERIOLOGIA REVIVALIZMU A SOCIÁLNA ETIKA	46

2.6.1 Má vôbec revivalizmus teologickú sociálnu etiku?	46
2.6.2 Sociálna etika a soteriológia v revivalizme	47
2.6.3 Je revivalistická etika extrémne deontologická?	47
2.6.4 Ide v revivalizme o morálku spásy duše?	48
2.6.5 Ide v sociálnej etike revivalizmu o výklad ospravedlnenia z viery?	48
2.7 SOCIÁLNO-ETICKÉ PROBLÉMY V TEOLÓGII REVIVALIZMU	49
2.7.1 Stvorenie - vzťah revivalistickej teológie k prírode	49
2.7.2 Svet ľudí - vzťah revivalistickej teológie k spoločnosti	52
2.7.3 Východiská pre súčasnosť	59
3. PODMIENKY DISKUSIE REVIVALIZMU SO SOCIÁLNOU ETIKOU	60
3.1 FILOZOFICKÁ SOCIÁLNA ETIKA A TEOLÓGIA	61
3.1.1 Vzťah teológie k filozofii	61
3.1.2 Vzťah teologickej sociálnej etiky k sekulárnej sociálnej etike	63
3.2 TEOLOGICKÁ SOCIÁLNA ETIKA A SEKULÁRNE VEDY	67
3.2.1 Uznanie legitimity teológie filozofiou	67
3.2.2 Uznanie legitimity teologickej etiky filozofickou etikou	70
3.2.3 Uznanie legitimity etiky empirickou vedou	73
3.3 SOCIÁLNA ETIKA REVIVALIZMU A VEDECKÁ TEOLÓGIA	74
3.3.1 Bariéry medzi revivalizmom a teologickou sociálnou etikou	74
3.3.2 Základ etickej normy v revivalistickej etike	75
3.3.3 Etický cieľ v revivalistickej etike	76
3.4 KOMUNIKÁCIA TEOLOGICKEJ SOCIÁLNEJ ETIKY	76
3.4.1 Komunikateľný model teologickej sociálnej etiky	76
3.4.2 Cesty ku komunikácii viery	77
3.4.3 Biblické zdôvodnenie redukcie teologickej sociálnej etiky	80
3.4.4 Racionálna a pojmová komunikácia viery	80
4. APLIKÁCIA REVIVALIZMU NA SOCIÁLNU ETIKU	84
4.1 PNEUMATICKÁ SKÚSEŇ	84
4.1.1 Úvodná analýza pojmu "skúsenosť"	84
4.1.2 Náboženská skúsenosť v systematickej teológii	85
4.1.3 Pneumatická skúsenosť v teologickej sociálnej etike	91
4.1.4 Skúsenosť z pohľadu súčasnej filozofie	92
4.1.5 Aplikácia pneumatickej skúsenosti na sociálnu etiku	93
4.2 PRAGMATICKÁ SOTERIOLOGIA	97
4.2.1 Úvodné poznámky ku kapitole	97
4.2.2 Nároky súčasnosti na teológiu	98
4.2.3 Zásady pragmatickej filozofie	99
4.2.4 Pragmatizmus a revivalistická teológia	101
4.2.5 Pragmatizmus ako sprostredkujúca axióma	104
4.3 PERFEKCIONISTICKÁ ETIKA	105
4.3.1 Perfekcionizmus v revivalistickej etike	105
4.3.2 Kritická analýza perfekcionizmu	111
4.3.3 Filozofický perfekcionizmus v súčasnosti	114
4.3.4 Aplikácia perfekcionizmu v sociálnej etike	116
5. ZÁVER	117

0. ÚVOD

Kresťanstvo je vo svojej podstate spoločenské náboženstvo a premeniť ho na samotárske znamená zničiť ho.¹

Cirkev tu nie je preto, aby posväcovala alebo poskytovala bázu pre ktorékoľvek spoločenské zriadenie.²

0.1 TÉMA

0.1.1 Zdôvodnenie

"Dopyt po príspevku etiky (alebo etikov) ku kontroverzným spoločenským diskusiám je veľký".³ Aj keď tento dopyt môže byť dosť rétorický - upozorňuje vzápätí Martin HONECKER, človek si naozaj nevie rady s etickými problémami, ktoré vyplývajú z nových realít a pýta sa na predpisy, rady a zdôvodnenia. Teológia musí počítat s tým, že často pri tom nejde o hľadanie nového riešenia, ako skôr o podporu vlastného (už zaujatého) stanoviska, preto musí pracovať dôsledne a otvorene.

Potrebu ďalšej práce v oblasti etiky vyjadril filozof Wilhelm WEISCHEDEL slovami: "Ľudské bytie vyžaduje kritériá konania. To sa stáva dôležitým obzvlášť v dobe, ako je dnešná, keď celé konanie človeka, ako v súkromnom, tak aj verejnom živote, sa zdá byť vydané bezradnosti, alebo slobode chápanej ako bezuzdnosť".⁴ Evanjelikál C. F. H. HENRY vychádzajúci z revivalistickej tradície v podobnom duchu povedal: "Kedysi mohla byť etika považovaná za nudné hobby ešte nudnejšieho akademika. Dnes to neplatí. Etika je všeobecnou nutnosťou na prežitie".⁵

Teologická odpoveď na tieto výzvy musí byť dvojestupňová: (1) v prvom stupni ide o aplikáciu známych teologicko-etických kritérií na nové problémy, (2) v druhom stupni ide o komunikáciu týchto kritérií svetu. A tu ešte existuje priestor pre našu tému - slovami Hansa SCHULZEA: "Tu leží veľký, ešte nevyriešený problém teologickej sociálnej etiky: ešte sa nevypracoval spôsob, ako vyzerať proces prekladu, v ktorom sa kresťanské stáva humánnym, v ktorom sa Božia ríša sprítomní v spoločnosti, v ktorom sa nové stvorenie Božie vlomené v Ježišovi Kristovi presadí do inštitúcií a viera presadí do argumentov".⁶

Dnes žijeme pod vplyvom úspechov západnej civilizácie, hoci treba ihneď dodať, že po storočiach nádeje žijeme teraz v období dezilúzie.⁷ "Ľudský život sa rozpadá, pretože sa pokúsil zorganizovať do jednoty na sekularistických a humanistických bázach bez odkazu na Božiu vôľu a vyššiu moc nad sebou".⁸ Aj sekulárni filozofi a historici sa väčšinou zhodujú na tom, že západná demokracia má pôvod náboženský. T. G. MASARYK cituje TOCQUEVILLA, ktorý poukázal na dôležitosť mravného vplyvu náboženstva na americkú republiku,⁹ a prof. I. KIŠŠ upozorňuje, že "prvú zostavovateľia *Bill of Rights* vo Virginii boli nábožensky orientovaní ľudia".¹⁰

¹ WESLEY, J. *Upon our Lord's Sermon on the Mount*, in *Works V*, s. 296.

² WALLIS, J. *Agenda for Biblical People*, s. 29.

³ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. VIII.

⁴ WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 18.

⁵ HENRY, C. F. H. *Christian Personal Ethics*, s. 13.

⁶ SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 276.

⁷ NIEBUHR, Reinhold *The Nature and Destiny of Man II*, s. 206.

⁸ The Oxford Conference 1937: Official Report of Section I. In: KINNAMON, M. - COPE, B. E. (ed.) *The Ecumenical Movement*, s. 269.

⁹ MASARYK, T. G. *Světová revoluce*, s. 267. (Tocqueville dokonca hovorí o "intímnom zjednotení ducha náboženstva s duchom slobody" v Amerike. (DE TOCQUEVILLE, A. *Democracy In America I*, kap. 2. CD-ROM).

¹⁰ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 165.

Albert SCHWEITZER konštatuje, že "pokusy špekulatívnej filozofie zdôvodniť etiku z poznania podstaty sveta stroskotali" a "...etično nemožno odvodiť z toho, čo môže naše poznanie vypovedať o svete."¹¹ a podobne filozof MOORE dokazuje, že z toho "čo je" sa nijako nedá odvodiť "to, čo má byť". Je preto pochopiteľné, že etiku spoločnosti je nutné odvodzovať od etických hodnôt Kráľovstva Božieho ako to robí Igor KIŠŠ.¹²

Tieto dva motívy, historický a teologický, sú v pozadí predkladaného skúmania vzťahu soteriológie a sociálnej otázky v teológii revivalizmu.

Revivalizmus sa tradične sústreďuje na spásu duše a "sociálne ohrozená generácia má sklon aj právo odmietat' hlboké a posledné (*ultimate*) interpretácie života, ktoré nie sú dané do vzťahu s bezprostrednými problémami sociálnej spravodlivosti."¹³ Preto je nutné položiť tejto historickej teológii otázku o možnosti interpretácie vzťahnutej na dnešok, aj keď pritom musí ostať jasné, že "prvou úlohou cirkvi teraz ako vždy je ohlasovať evanjelium a presadzovať nárok Ježiša Krista ako vtelené Slovo Božie v panstvo na celým životom človeka."¹⁴

Revivalizmus ľahko vzbudzuje emócie *pro* a *contra*. Zápalisté kázanie, spievanie, veľké zhromaždenia, komunikovanie ("svedectvá") o základných problémoch osobného bytia priťahuje, ale na druhej strane vyvoláva veľké sklamanie a odpor svojimi často iracionálnymi a nadradeneckými postojmi. Ľudia sa tu ocitajú na dvoch stranách barikády, vznikajú nové cirkvi, sekty, skupiny v cirkvi, napätia v medziľudských vzťahoch a hodnotenia týchto javov sú diametrálne odlišné. V našom prostredí je situácia ďalej komplikovaná pocitom "importovanosti" revivalizmu zo Západu (hlavne USA). Je preto žiadúce písať s "chladnou hlavou" a analytickým prístupom.

Revivalizmus je známy ako ne-vedecké, ak nie priam anti-vedecké náboženské hnutie. Aká potom môže byť jeho teológia? Revivalizmus sa spája s protestantským biblickým fundamentalizmom, ktorý odmietal riešenie sociálnej otázky navrhovanej napr. teológiou *Social Gospel*. Aký môže mať vzťah jeho soteriológia k sociálnej otázke ak nie odmietavý?

0.1.2 Zatriedenie

Téma práce sa nachádza na rozhraní troch oblastí, (1) *historického revivalizmu*, ktorého teológia je predovšetkým soteriológiou, (2) *systematickej teológie*, kde nás zaujíma hlavne soteriológia) a (3) *sociálnej etiky*, z ktorej jej teologická forma je hlavným predmetom mojej práce.

Ťažisko práce je v systematicko-teologických úvahách o vzťahu revivalistickej teológie k problémom sociálnej etiky, pričom sociálna etika kladie otázky a teológia dáva odpovede. Ťažisko práce je teda v systematickej teológii.

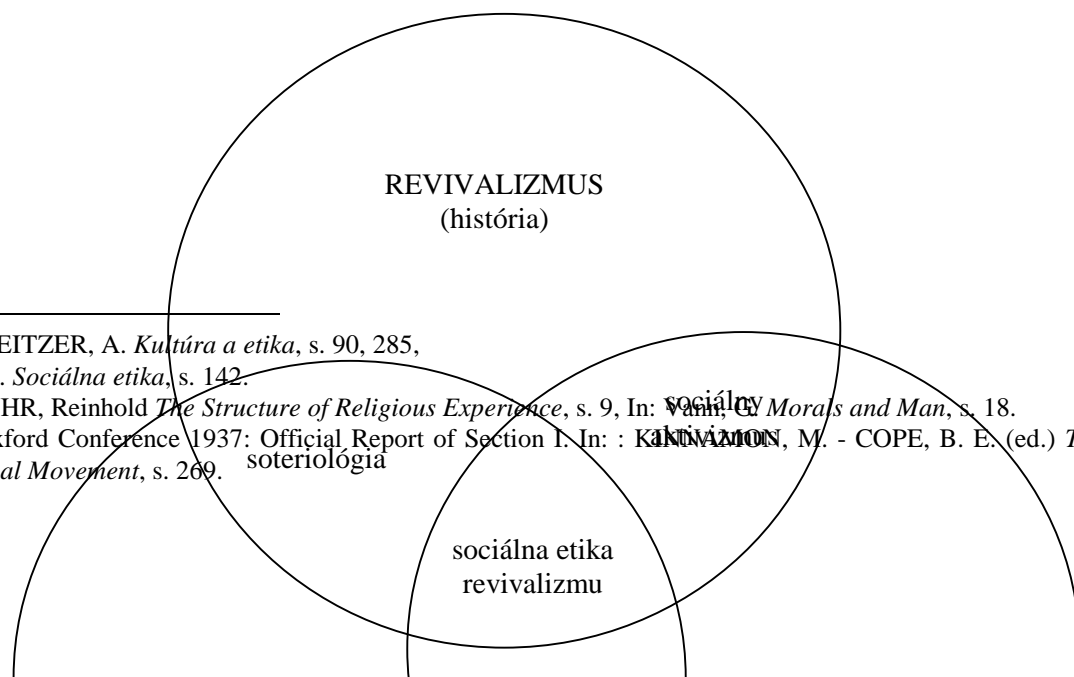
Vo východiskových častiach budem charakterizovať revivalizmus z historickej a teologickej stránky, sociálnu etiku revivalizmu a ako bude pre túto prácu vymedzená soteriológia. V týchto styčných partiách so súčasnosťou budem konfrontovať revivalizmus pokiaľ možno so súčasnými sociálno-etickými a soteriológickými prístupmi teológov novej doby.

¹¹ SCHWEITZER, A. *Kultúra a etika*, s. 90, 285,

¹² KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 142.

¹³ NIEBUHR, Reinhold *The Structure of Religious Experience*, s. 9, In: Van der *Morals and Man*, s. 18.

¹⁴ The Oxford Conference 1937: Official Report of Section I. In: Kinnaman, M. - COPE, B. E. (ed.) *The Ecumenical Movement*, s. 269.



0.2 CIEĽ PRÁCE

Cieľom tejto práce je podporiť rozvoj revivalistickej teológie v oblasti sociálnej etiky a tým prispieť k jej lepšej pripravenosti zúčastniť sa na riešení problémov súčasného sveta. Práca predpokladá čitateľa s pozadím revivalistickej tradície.

0.2.1 Testovanie revivalizmu

Význam revivalizmu pre dejiny Veľkej Británie, USA a Nemecka nemožno podceňovať. RGG dokonca tvrdí: "Bez prebudeneckého hnutia (*Erweckungsbewegung*) ako posledného veľkého hnutia zbožnosti (*Frömmigkeitsbewegung*) nového veku sa životu v dnešnom protestantizme nedá porozumieť."¹⁵ U nás je táto forma kresťanstva kultúrne viac-menej nezvyklá, ale s vplyvom západnej kultúry prichádza aj vplyv západných foriem kresťanstva. Je nutné analyzovať tieto vplyvy a odlíšiť západné spôsoby od teologicky nosných kresťanských prvkov. Naše prebudenecké hnutie má svoj vlastný charakter a nekritické preberanie západných revivalistických manierov ho iba ešte viac vzdiaľujú od kultúrneho prostredia, v ktorom jestvuje. Na druhej strane - veľké náboženské hnutia, revivals, v Británii a USA pozitívne formovali celú spoločnosť a pomohli pri riešení závažných sociálnych problémov. Preto je namieste študovať nakoľko išlo o vplyv revivalistickej teológie, ktorý je možné uplatniť kdekoľvek a nakoľko išlo o javy časovo a lokálne podmienené, ktoré nie je možné mechanicky prenášať. Štúdium revivalizmu sa môže stať nástrojom zachovania vlastnej kultúrnej identity nášho prebudeneckého hnutia a zároveň môže prispieť k transformácii spoločnosti smerom k jej humanizácii.

0.2.2 Budovanie na revivalistickej tradícii

Po vyššie uvedených otázkach sa riešenie sociálno-etických problémov na pôde revivalizmu môže zdať dosť kurióznym podnikaním. Prečo sa vlastne obmedziť pri riešení takých závažných problémov na nejakú historicky podmienenú teológiu? Odpoveď má niekoľko častí: (1) cieľom práce nie je riešenie (tým menej vyriešenie) sociálno-etických problémov, ale "otestovanie" revivalizmu v jeho vzťahu k týmto problémom. (2) Revivalizmus v minulosti poskytol presvedčivé svedectvá o svojom

¹⁵ BEYREUTHER, E. Heslo "Erweckung". In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, s. 621.

vplyve na spoločenské dianie. (3) Skupiny, ktoré sa hlásia k tradícii revivalizmu potrebujú zosúčasniť túto tradíciu tak, aby bola schopná prispieť do súčasnej diskusie. Preto jedným z cieľov analýzy revivalizmu v tejto práci (s rizikom, ktoré sebou nesie zovšeobecňovanie a zjednodušovanie) vzhľadom na sociálnu etiku je upozorniť hlavne prebudenecké cirkvi na ich tradíciu, ktorá v žiadnom prípade nie je chudobná na sociálne implikácie. Zároveň mi ide o budovanie kriticky mysliacej evanjelikalnej teológie ako aj nadviazanie diskusie s cirkvami, ktoré sa v riešení problémov okolitého sveta už tradične angažujú.

0.3 METÓDA

0.3.1 Predmet skúmania

Z názvu práce vyplýva, že pôjde o dvojakú metódu: štúdium *revivalizmu* predpokladá metódu historického výskumu¹⁶ aplikačnú analýzu *praktickej teológie* v sociálno-etickej sfére. Metóda práce je preto v prvej časti historická (analýza historických javov¹⁷ a ich interpretácia), pretože jav a pojem *revival* a *revivalizmus* je historicky sformovaný a podmienený. Historická metóda poskytuje materiál pre skúmanie vzťahu soteriológie - sociálna etika, kde má hlavné slovo metóda systematickej teológie. Paul TILLICH tvrdí, že táto metóda bola vždy korelačná.¹⁸ Takto definovaná metóda systematickej teológie je obzvlášť vhodná pre našu úlohu, ktorá hľadá v prvom rade vnútorné súvislosti medzi soteriologickým myslením revivalizmu a problémami súčasnej sociálnej etiky. TILLICH popisuje postup takto: (Metóda korelácie) "analyzuje situáciu človeka, z ktorej vychádzajú existenciálne otázky a demonštruje, že symboly používané v kresťanskom posolstve sú odpoveďami na tieto otázky."¹⁹ V tejto definícii nahradím "situáciu človeka" slovami "problémy sociálnej etiky" a "symboly používané v kresťanskom posolstve" slovami "sociálno-etické tvrdenia a implikácie revivalistickej soteriológie." Výsledná definícia použitej metódy znie: *Korelácia problémov súčasnej sociálnej etiky so sociálno-etickými tvrdeniami a implikáciami revivalistickej teológie*. Pravda, pokiaľ TILLICH vyjadroval odpovede kresťanskej teológie sekulárnym jazykom, ja sa na niektorých miestach budem snažiť vyjadriť sekulárne odpovede teologickou rečou revivalizmu.

Treba zdôrazniť, že historické fakty o revivalizme sú len východiskom a ilustráciou pre systematickú analýzu revivalistickej soteriológie v jej jestvujúcich a potenciálnych odpovediach na problémy sociálne.

0.3.2 Štruktúra práce

Prvá časť určuje východiskové pozície skúmania: historické, teologické a soteriologické chápanie revivalizmu a vzťah sociálnej otázky k sociálnej etike. Východiskové skúmanie vzťahov medzi odborními má osvetliť tieto vzťahy v revivalizme, kde ešte neboli dostatočne popísané.

Druhá časť si všíma riešenie sociálno-etických problémov v historickom revivalizme a skúma, či sociálno-etický aktivizmus revivalizmu má teologické zakotvenie.

Tretia časť je venovaná fundamentálnej diskusii o samotnej možnosti teologických odpovedí na sekulárne otázky. Táto časť sa vyrovnáva s námietkami filozofie proti teológii všeobecne, pretože odpovede, ktoré dáva teológia filozofii, sa dajú použiť aj pre komunikáciu etických hodnôt revivalizmu.

Štvrtá časť rozvíja tri základné princípy revivalizmu (podľa mojej analýzy) a dáva ich do korelácie s hodnotami súčasnej sociálnej etiky. Za najdôležitejšiu považujem práve túto štvrtú časť, pretože sa venuje možnostiam súčasnej diskusie.

¹⁶ Revivalizmus som na začiatku výskumu chápal ako živý náboženský a teologický smer, ktorý by sa dal priamo aplikovať na dnešok. V priebehu výskumu som zistil, že typické teologické časti revivalizmu dnes nemá ani jedno veľké náboženské hnutie, prípadne cirkev.

¹⁷ Nejde len o štúdium teologických téz revivalizmu, ale aj jeho správania sa v praktických situáciách relevantných pre naše skúmanie.

¹⁸ TILLICH, P. *Systematic Theology I*. s. 60. (Podľa TILLICHA ide o koreláciu údajov, koreláciu filozofických predstáv (konceptov) a koreláciu vecí a udalostí v štrukturovaných celkoch.)

¹⁹ TILLICH, P. *Systematic Theology I*. s. 62.

0.3.3 Výber literatúry

Literatúra k revivalizmu je polarizovaná. Pokiaľ ide o literatúru k dejinám revivalizmu, použil som práce s hodnotením pozitívnym aj negatívnym ako aj práce sekulárnych historikov. Literatúra s tematikou prebudení a revivalizmu je pomerne dobre dostupná. Ako pramennú literatúru som používal predovšetkým diela najdôležitejších revivalistických teológov - J. EDWARDSA, J. WESLEYHO, G. C. FINNEYHO - ale aj dobové správy z prebudení a populárne pojednania, ktoré formovali teologické myslenie revivalizmu. Mnoho z týchto diel je dostupných na Internete, keďže už nie sú chránené *copyrightom*.

Použitím sekulárnej historickej literatúry som sa snažil dosiahnuť pokiaľ možno objektivitu pri hodnotení niektorých stránok revivalizmu. Vychádzam z názoru, že sekulárny historik môže byť objektívnejší ako cirkevný, keďže nie je zaťažený cirkevnou alebo teologickou príslušnosťou. Som si vedomý, že takéto tvrdenie je limitované.

Svoje postupy a závery v oblasti systematickej teológie som konzultoval a porovnával hlavne s teológmi P. TILLICHA, K. BARTHA a W. PANNENBERGA.

V teologickej etike a teologickej sociálnej etike som vychádzal najviac zo *Sociálnej etiky* Prof. I. KIŠŠA, vedúceho tejto práce a potom z diel M. HONECKERA *Einführung in die Theologische Ethik*, H. SCHULZEA *Theologische Sozialethik* a H. THIELICKEHO *Theologische Ethik*.

Ako partnera v diskusii teológia-filozofia som si zvolil WEISCHEDELOVE diela *Der Gott der Philosophen* a *Skeptická etika*.

0.4 PRÍNOS

0.4.1 Prínos v oblasti štúdia revivalizmu

Za svoj prínos považujem v prvom rade svoju analýzu revivalizmu na tri charakteristické a určujúce časti: (1) pneumatická skúsenosť - znovuzrodenie a tzv. "druhá skúsenosť", (2) pragmaticky orientovaná teológia - podriadenie všetkého soteriológii a (3) perfekcionistická etika. Bez ktoréhokoľvek z týchto prvkov revivalizmus prestáva byť tým, čím bol v období svojho rozkvetu. Týmto je možné vysvetliť odlišný postoj spoločnosti k revivalizmu v 20. storočí.

Prínosom je tiež upozornenie pre evanjelikálov, že revivalizmus nie je nutne fundamentalisticky odmietavý k moderným sociálnym problémom, a že je schopný využívať výsledky moderných výskumov.

0.4.2 Prínos v oblasti sociálnej etiky

Je mnoho historických prác o sociálnych výsledkoch revivalizmu, ale pokiaľ viem, nebola napísaná práca, ktorá by skúmala vnútornú súvislosť medzi týmito dvomi javmi pomocou metódy systematickej teológie a navrhovala použitie takejto metódy pre súčasnosť. Práve toto považujem za prínos tejto práce pre teologickú sociálnu etiku. Táto metóda obohacuje sociálnu etiku o aplikačné a motivačné postupy odvodené pomocou analýzy revivalizmu.

Revivalizmus ako historická teológia, nemôže podávať hotové riešenia. Ale podľa HONECKERA ani úlohou etiky "nie je podávať definitívne odpovede, ale privádzať k slovu prehliadané znepokojivé aspekty, byť hlasom umlčaných, dať nahliadnuť za horizont najbližšieho času a priestoru, upozorniť na súvislosti..."²⁰

0.5 K PRAVOPISU A SKRATKÁM

Slovo Reformácia píšem s veľkým "R", pretože ho považujem za vlastné meno,²¹ keďže týmto pojmom sa neoznačuje len opakovateľný proces reformovania, ale aj jeho neopakovateľný výsledok.²²

²⁰ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. X.

²¹ "Vlastné meno je také meno, ktorého úlohou je vzťahovať sa na určitý a jedinečný predmet." (PAULÍNÝ, E. - RUŽIČKA, J. - ŠTOLC, J. *Slovenská gramatika*, s. 144.)

²² Koncovka *-ácia* môže tvoriť aj lexému s rezultatívnym významom. (podľa HORECKÝ, J. - BUZÁSSYOVÁ, K. - BOSÁK, J. a kolektív: *Dynamika slovnej zásoby súčasnej slovenčiny*, s. 280.) Porovnaním hesiel *Francúzska revolúcia* a *reformácia* v Malej slovenskej encyklopédii dôjdeme k podobnému výsledku.

Vec som dňa 2. augusta 2001 konzultoval s doc. PhDr. P. ODALOŠOM, CSc., vedúcim Katedry slovenského jazyka a literatúry Pedagogickej fakulty UMB v Banskej Bystrici, ktorý navrhol podľa *Pravidiel slovenského pravopisu* (3. uprav. a dopl. vydanie, 2000) analogicky s paragrafom 1.3.3, odsek 3 - pomenovania závažných dejinných udalostí -používať viacslovné vlastné meno *Protestantská reformácia* a analogicky podľa pravidla 1.1, časť o krátkych podobách vlastných mien v skrátenej podobe *Reformácia* (podobne ako sa skrakuje Slovenské národné povstanie na Povstanie).

Skratky biblických kníh používam podľa prekladu Evanjelickej cirkvi AV z r. 1979. Kapitulu od verša podľa anglo-amerického zvyku oddeľujem dvojbodkou, verše medzi sebou čiarkou a viac citátov za sebou bodkočiarkou. Napr. 1K 3:16-18, 20; R 5:6 je určenie Prvého listu Korinským 3. kapitola verše 16. až 18. a verš 20. a Rímskym piata kapitola verš 6.

1. HISTORICKÁ A TEOLOGICKÁ CHARAKTERISTIKA REVIVALIZMU

Pojem "revivalizmus" u nás nie je zaužívaný a v slovníku cudzích slov je pod týmto heslom uvedený, že je to "odroda neworleanského džezu na rozhraní tridsiatych a štyridsiatych rokov 20. storočia."²³ Napriek tomu ho pre nedostatok výstižnejšieho pojmu budem používať. Najprv ho však úvodnej časti historicky a teologicky čo najpresnejšie popíšem.

1.1 VÝKLAD POJMOV Z HĽADISKA JAZYKA

1.1.1 Pojmy cudzojazyčného pôvodu

"Revival"

Anglický pojem *revival* je odvodený z pôvodne latinského slovesa *revivere* (anglicky *revive*) a znamená "ožiť" alebo "oživiť".²⁴ Slovo sa používa na označenie oživenia prakticky čohokoľvek. CHAMBERSOV slovník uvádza ako príklad *Gothic Revival*, *Romantic Revival* alebo *Revival of Learning*.

WEBSTEROV slovník pod heslom *revival* uvádza osem možností, z ktorých sú pre nás zaujímavé dve. Jedna znie: (revival je) "vzbudenie náboženskej viery u tých, ktorí sú ľahostajní, zvyčajne prostredníctvom dramatického, horlivého kázania a zhromaždení". Ďalšia definícia vyjadruje typicky americké chápanie pojmu *revival*: "zhromaždenie charakterizované zápalistým kázaním, verejným vyznávaním hriechov, svedectvami o obnovení viery atď; aj séria takýchto zhromaždení".²⁵

"Revivalizmus"

WEBSTEROV slovník definuje *revivalizmus* takto: "zápalistý duch alebo metódy charakterizujúce náboženské *revivals*; evanjelikálny (*evangelical*) entuziazmus. C. C. COEN ho definuje ako "techniku masovej evanjelizácie"²⁶ V angličtine koncovka *-ism* "tvorí abstraktné podstatné mená, ktoré označujú stav alebo systém".²⁷ V slovenčine koncovkou *-izmus* je "možné tvoriť názvy s významom predmetnej činnosti aj predmetnej vlastnosti a vyjadrujú sa ním veľmi často významovo špecifikovanejšie názvy, najmä názvy hnutí a smerov".²⁸ V tomto zmysle je vhodné odlišovať (čo zahraničná literatúra vždy nerobí) medzi *revival* ako javom a *revivalizmom* ako činnosťou, ktorá má tento jav vyvolať.

"Awakening", "revival" a revivalizmus

V anglicky hovoriacom prostredí sa niekedy namiesto pojmu *revival* používa označenie *awakening*, ktoré doslovne znamená *prebudenie*. Americký sekulárny historik MCLOUGHLIN rozlišuje medzi prebudením (*awakening*) a revivalizmom. Podľa neho sú prebudenia "obdobiami kultúrnej revitalizácie, ktoré začínajú vo všeobecnej kríze presvedčenia a hodnôt a trvajú aj počas celej generácie a v tomto období dochádza k hlbkej reorientácii presvedčenia a hodnôt ... Revivalizmus je protestantský rituál, ... v ktorom charizmatikévi evanjelisti podávajú "Slovo" Božie veľkým masám ľudí, ktoré pod jeho vplyvom dochádzajú k skúsenosti, ktorú protestanti nazývajú obrátenie, spása, znovuzrodenie..."²⁹

²³ ŠALING, S., - IVANOVÁ-ŠALINGOVÁ, M., - MANÍKOVÁ, Z. *Veľký slovník cudzích slov*, s. 1047.

²⁴ Heslo "Revive". In: SCHWARZ, C. (ed.) *The Chambers Dictionary*, s. 1474.

²⁵ Revival. In: Webster's New Twentieth Century Dictionary, s. 1552.

²⁶ COEN, C.C. *Editor's Introduction in Works of Jonathan Edwards*, vol. 4. s. 3.

²⁷ Heslo "-ism". In: SCHWARZ, C. (ed.) *The Chambers Dictionary*, s. 887.

²⁸ HORECKÝ, J. - BUZÁSSYOVÁ, K. - BOSÁK, J. a kolektív: *Dynamika slovnej zásoby súčasnej slovenčiny*, s. 100.

²⁹ MCLAUGHLIN, W. *Revivals, Awakenings and Reform*, s. xiii.

Evanjelikálne prebudenie

Preklad pojmu *evangelical* je problematický, keďže od 18. st. tento pojem označuje formu kresťanstva, ktorá je odlišná od nášho evanjelictva. Pri tvorbe pojmu *evanjelikálny* som si pomohol českým prekladom v knihe R. ŘÍČANA *Od úsvitu reformace k dnešku*. Autor ho tam na strane 284 používa ako nadpis kapitoly vo forme "evangelikalizmus". Odlíšenie od slova "evanjelický" je nutné, pretože Británii, kde názov *Evangelical Revival* vznikol, slovo "evangelical" označovalo v rámci anglikanizmu "školu, ktorá kladie zvláštny dôraz na osobné obrátenie a spásu skrze vieru vo výkupnú smrť Kristovu".³⁰

Erweckung, Erweckungsbewegung

V nemecky hovoriacich krajinách sa používa pojem *Erweckung*, alebo *Erweckungsbewegung*, ktoré sú jazykovými ekvivalentmi anglického *awakening* (prebudenie). Vo francúzštine sa používa pojem *réveil* s podobným významom.

1.1.2 Slovenské pojmy

Približným slovenským ekvivalentom z angličtiny odvodeného slova *revivalizmus* je *prebudenecké hnutie* alebo skrátene *prebudenie*. Pod týmto označením sa rozumejú buď denominácie alebo hnutia duchovnej obnovy v rámci veľkých cirkví (napr. Modrý kríž).³¹ Prebudenecké hnutie z nášho prostredia sa od revivalizmu líši predovšetkým rozsahom členskej základne a zameraním svojej teológie na prekonanie sporu pietizmu s luteránskou ortodoxiou³² a neskôr liberálnou teológiou. Počtom členov ostáva na okraji spoločnosti aj cirkvi a teologicky je viac-menej laické³³ alebo určované nemeckou prebudeneckou teológiou.

1.2 Z DEJÍN REVIVALIZMU

Úlohou tejto práce nie je venovať sa *dejinám* duchovných prebudení, ale *systematickému* skúmaniu vzťahu medzi teológiou revivalizmu a sociálnou etikou. Historický prehľad je však nutným predpokladom takéhoto teologického skúmania, pretože práve dejinný prehľad umožňuje správne videnie teologických výrokov v kontexte historických udalostí.

Ďalším dôvodom pre pohľad do dejín je to, že hoci si revivalisti dávali prívlastok "biblickí", ich názory a prax boli predsa ovplyvnené dobou (osvietenstvom). Takýto vplyv je často nevedomelý, je na úrovni nespochybnovaných interpretačných rámcov a stane sa viditeľným až po závažných zmenách v myslení spoločnosti. Preto poznať obdobie, v ktorom revivalisti pôsobili a vzťahy, ktoré mali, je kľúčom k správne pochopeniu niektorých dnes už trochu zvláštne znejúcich tvrdení.

1.2.1 Korene revivalizmu v pietizme a puritanizme

Podľa jedného autora "revivalizmus je anglická obdoba (paralela) kontinentálneho pietizmu",³⁴ iný autor tvrdí "revivalizmus bol počas dvoch storočí hlavným nástrojom šírenia evanjelikálneho pietizmu".³⁵ RGG spája počiatky anglického prebudenia v 18. st. (metodizmus) s pôsobením SPENEROVÝCH žiakov³⁶ a ďalší autor poukazuje na vplyv pietizmu na T. J. FRELINGHUYSENA, ktorého kázanie bolo predzvesťou amerického "Veľkého prebudenia" v 18. storočí.³⁷ Závislosť revivalizmu na nemeckom pietizme je dobre známa historicky aj teologicky, z čoho je zrejmé, že

³⁰ LIVINGSTONE, E. A. *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 183.

³¹ "Prebudenecké hnutie je špecifické označenie pre duchovné prúdy z druhej polovice 19. storočia, ktoré zasiahli protestantizmus v strednej Európe." (KATUŠČÁK, J. - KUŠNIERIK, M. - POTÚČEK, J. - PRIŠTIAK, O. - SLAVKA, M. *Naše korene*, s. 11 Táto kniha obmedzuje pojem *prebudenecké hnutie* na evanjelické cirkvi.)

³² "...ak ...pietizmus vyrástol ako reakcia na ortodoxciu, prebudenecké hnutie bolo jednak popretím a súčasne dôsledkom oboch predchádzajúcich." (Ibid. s. 45.)

³³ "...za celú dobu existencie slovenského prebudeneckého hnutia nebola formulovaná jeho teológia ako "vedná disciplína"...(Ibid. s. 67). Tento výrok autor vzťahuje na prebudenecké hnutie mimo denominácií, ale podľa môjho názoru je ho možné vziať aj na ostatné "malé cirkvi".

³⁴ KILPATRICK, T. B. *Soteriology*. in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York, 1955. s. 715.

³⁵ COEN, C.C. *Editor's Introduction* in *Works of Jonathan Edwards*, vol. 4. s. 1.

³⁶ BEYREUTHER, E. *Erweckung in Religion in die Geschichte und Gegenwart*, s. 621.

³⁷ DIETER, M. E. *Revivalism in Evangelical Dictionary of Theology*, s. 949.

pochopenie revivalizmu závisí na poznaní pietizmu. Napriek tomuto historickému (a teologickému) spojeniu revivalizmus má teologické a praktické dôrazy, ktoré ho oprávňujú vystupovať ako samostatné hnutie. Kým z pietizmu sa do revivalizmu dostal dôraz na osobné citové prežívanie spásy, puritanizmus svojím kalvinistickým zameraním vniesol do neho určitý triumfalizmus a naliehavosť pridať sa k vyvoleným.

1.2.2 Evanjelikálne prebudenia

1.2.2.1 "Prehistória" evanjelikálnych prebudení

Historici revivalizmu (evanjelikálnych prebudení) radi poukazujú na hnutia náboženskej obnovy spreď obdobia Reformácie, napríklad v mnšstve alebo na rôzne oficiálnou cirkvou odmietané hnutia. Ťažko je poprieť, že revivalizmus má s nimi niektoré veci spoločné, ale pre soteriológiu revivalizmu majú malý význam, takže sa im nebudem venovať.

K evanjelikálnym prebudeniam nezaraďujeme ani anglický puritanizmus alebo nemecký pietizmus, nakoľko nemali masový charakter evanjelikálnych prebudení ani nepoužívali agresívne evanjelizačné metódy. Napriek tomu svojou teológiou a zameraním na praktickú zbožnosť sú priamymi predchodcami a prameňom revivalizmu.

1.2.2.2 Historické delenie prebudení

V anglo-americkom prostredí sa ujalo triedenie do období, číslovaných radovými číslovkami. V jednotlivých obdobiach sa dostávala prakticky celá anglo-americká oblasť pod ich vplyv. W. MCLOUGHLIN vo svojej knihe vysvetľuje "päť veľkým amerických prebudení".³⁸ Evanjelikálny historik prebudení J. Edwin ORR zadeľuje prebudenia v anglo-americkej oblasti do piatich veľkých hnutí (1. *Great Awakening* v USA a *Evangelical Revival* vo Veľkej Británii asi od r. 1740, 2. druhé prebudenie asi od r. 1797, 3. tretie od r. 1830, 4. v rokoch 1857-1858, 5. piate okolo roku 1900.³⁹) Nejednotné číslovanie prebudení v anglo-americkej oblasti je problém pre historikov, preto sa ním nebudem bližšie zaoberať. Pre mňa je dôležité, že táto otázka poukazuje na jestvovanie distinkívnych období, ktoré sekulárny historik nazýva "kultúrnou revitalizáciou"⁴⁰ a evanjelikálny teológ "prekvapivým dielom Božím".⁴¹

V Nemecku sa prebudenia nedelia natoľko chronologicky ako geograficky. *Erweckungsbewegung* nie sú vlny, ktoré sa naraz valia celým Nemeckom, ale centrá, ktoré postupne vznikajú na rôznych miestach nemecky hovoriacej oblasti a nemajú natoľko celonárodný charakter ako prebudenia v anglo-americkej oblasti.

1.2.2.3 Historický prehľad prebudení v anglo-americkom svete

Anglo-americkým svetom mám na mysli Veľkú Britániu a jej americké kolónie, ktoré sa po vojne za nezávislosť stali USA.

1.2.2.3.1 Osemnástе storočie

Príbeh britského a amerického prebudení v 18. storočí sa obyčajne začína rozprávaním o anglickom puritanizme a nemeckom pietizme a ich pozitívnom vzťahu k Reformácii a reformačnej zbožnosti. Do kontrastu sa dáva pravoverná protestantská doktrína (ortodoxia) pestovaná zástancami tradície, proti ktorej v Británii stál deizmus a v Nemecku racionalizmus a v oboch krajinách problematický každodenný život cirkvi. Začiatok veľkého ľudového pohybu je spojený s menami George WHITEFIELD (1714-1770) a John WESLEY (1703-1791). Spolu študovali na univerzite v Oxforde, kde boli členmi *Svätého klubu* založeného podľa pietistických *Collegia pietatis* známych z Nemecka. Zjednodušene je možné povedať, že vlastné hnutie začalo WHITEFIELDOVÝM kázaním na otvorených priestrastvách r. 1739. S váhaním ho v tejto praxi nasledoval John WESLEY a stal sa hlavným vodcom prebudení v Británii, ktoré dostalo prívlastok *evanjelikálne* alebo *metodistické*.⁴² WHITEFIELD viackrát na dlhší čas odišiel do Ameriky, kde sa stal slávnym prebudeneckým kazateľom.

³⁸ MCLAUGHLIN, W. *Revivals, Awakenings and Reform*, s. xiii.

³⁹ ORR, J. E. *The Event of the Century*, s. xiv, xv. A Nate Krupp *The Church Triumphant*, s. 12.

⁴⁰ MCLAUGHLIN, W. s. xiii.

⁴¹ EDWARDS, J. *Works*, vol 4. s. 129.

⁴² Tieto dva pojmy boli v 18. st. synonymami. (SKEVINGTON WOOD, A. *Awakening*. In: DOWLEY, T. *The History of Christianity*, s. 436.) "Postupne - asi od r. 1770 - slovo *Evangelical* začalo označovať člena rastúcej

Americké *Veľké prebudenie* (*Great Awakening*) je užšie spojené s puritanizmom okrem iného aj v osobe Jonathana EDWARDSA (1703-1758), ktorého kázanie v Northamptone bolo prvým znamením prichádzajúceho hnutia, ktoré "sa prehnalo kolóniami ako oheň prériovou trávou".⁴³ Jeho najvplyvnejším kazateľom bol George WHITEFIELD, kým EDWARDS sa stal teológom prebudení.

Vplyv týchto prebudení na sociálnu sféru si budem všimnúť v samostatnej kapitole. Tu podám aspoň celkové hodnotenia významu prebudení pre spoločnosť od sekulárnych historikov. Francúzsky historik Elie HALÉVY vyslovil často citovanú hypotézu, že evanjelikálne náboženstvo, osobitne metodizmus, zachránil Anglicko pred vypuknutím podobnej revolúcie, aká sa odohrala vo Francúzsku.⁴⁴ Americkí historici zasa spájajú *Veľké prebudenie* s americkou revolúciou a vyhlásením nezávislosti z r. 1776. Buď v prebudení vidia presadzovanie osobnej autonómie, ktorá nakoniec prerástla v požadovanie autonómie štátnej, alebo v ňom vidia nespokojnosť nižších tried obyvateľstva, ktorá sa prejavila najprv vo Veľkom prebudení a potom vo Vojne za nezávislosť.⁴⁵

1.2.2.3.2 Devätnáste storočie

Začiatok tzv. *Druhého evanjelikálneho prebudení* padá na koniec 18. st. v USA. Vo svojej prvej fáze (asi do r. 1815) toto prebudenie zasiahlo americké *colleges*, ktoré boli v tom čase pod vplyvom európskeho racionalizmu. Známejšie javy sú tzv. *camp meetings* na západných hraniciach Spojených štátov, ktoré v tom období boli kultúrne a nábožensky značne zanedbané. Zhromažďovalo sa na nich aj niekoľko stoviek ľudí, ktorí boli ubytovaní vo vozoch, na ktorých pricestovali. Bohoslužby boli charakterizované výkrikmi, trasením, pádmi na zem a nadšeným poskakovaním (tzv. *fenomény* prebudení). Po roku 1840 sa táto forma revivalizmu prestala pestovať.

V druhej fáze prebudení (1815-1840) kázal s veľkým úspechom Charles Grandison FINNEY (1792-1875). Pôvodne právnik, FINNEY kázal akoby vystupoval v súdnom spore a argumentáciou dosahoval usvedčenie poslucháčov. Zaviedol mnohé metódy, ktoré sú dodnes pevnou súčasťou revivalizmu (výzvy k verejnemu rozhodnutiu, rozhovory po skončení zhromaždenia ap.) a je možné tvrdiť, že on je pôvodcom toho, čo sa dnes populárne chápe pod týmto pojmom.

V Británii bolo *Druhé evanjelikálne prebudenie* pozoruhodné svojím vplyvom na anglikánsku cirkev. Z anglikánskych evanjelikálov je známy William WILBERFORCE (1759-1833) svojím celoživotným bojom v parlamente za zrušenie otrokárstva v britských kolóniách. Jeho kniha o rozdieloch medzi vyznávaným a praktizovaným kresťanstvom "vo vyšších a stredných vrstvách" dosiahla nečakaný úspech a dočasne "pomohla zvrátiť národný trend ... smerom k stavu, keď kresťanstvo bude rovnako odmietané slovom ako sa už stratilo z konania ľudí".⁴⁶

Podľa jednej terminológie *Tretie* (iné číslovanie ho označuje za štvrté) *evanjelikálne prebudenie* nazývané aj *Prebudenie businessmenov* prebiehalo v rokoch 1857-1858 sa v USA aj v Británii vyznačovalo modlitebnými stretnutiami v mestách. Jedným z jeho výsledkov bol aj evanjelizátor D. L. MOODY (1837-1899), ktorý sa stal hlavným predstaviteľom revivalizmu v USA na konci 19. storočia. V Británii bol prebudením inšpirovaný neskorší zakladateľ Armády Spásy William BOOTH (1829-1912).

1.2.2.3.3 Dvadsiate storočie

Na začiatku dvadsiateho storočia vzbudilo veľkú pozornosť médií prebudenie vo Walese (1904-1905 *Štvrté evanjelikálne prebudenie*). Správanie ľudí bolo také spontánne, že sa niekedy hovorí o neprítomnosti kázania v tomto prebudení. Zaujímavým javom bolo, že správy o tomto prebudení vyvolávali podobné reakcie na rôznych miestach sveta.

Prebudenec evanjelikalizmus sa v prvej polovici 20. st. rozdelil na antiintelektualistické letničné hnutie a militantný fundamentalizmus, ktorý sa prestal venovať sociálnym otázkam a sústredil sa na boj proti liberalizmu a hnutiu *social gospel*. Až po Druhej svetovej vojne sa evanjelikalizmus začal

strany vo vnútri anglikánskej cirkvi nepatriaceho k metodistom, ktorí neskôr vystúpili zo štátnej cirkvi." (SKEVINGTON WOOD, A. *The Inextinguishable Blaze*, s. 131.)

⁴³ BAILEY T. A. - KENNEDY D.M. *The American Pageant I.*, s. 64.

⁴⁴ SEMMEL, B. Introduction. In: HALÉVY, E. *Methodism and Revolution*, s. 1

⁴⁵ BAILEY T. A. - KENNEDY D.M. *The American Pageant I.*, s. 72.

⁴⁶ POLLOCK, J. *Wilberforce*, s. 148.

znovu vracat' k sociálnym otázkam⁴⁷ a pozitívne spolupracovať na svetovej evanjelizácii, ktorej symbolom sa stal Billy GRAHAM (1918-) a ním inšpirované Lausannské hnutie (1974).

1.2.2.4 Prehľad *Erweckungsbewegungen* v Nemecku

Erich BEYREUTHER vysvetľuje menší vplyv prebudeneckého hnutia na spoločnosť v Nemecku spojením cirkvi s reakciou a reštauráciou starého režimu. "Tým sa vysvetľuje, že vonkajšie a vnútorné vplyvy prebudeneckého hnutia v nemeckom cirkevnom živote neboli väčšie a nemožno ich porovnávať s významom prebudeneckého hnutia v anglosaských krajinách."⁴⁸ Pre prebudenecké hnutie v Nemecku je v tomto zmysle typický veľavravný názov pre jeho členov: *Die Stillen im Lande*, ktorý vyjadruje aj postoj nemeckého prebudeneckého hnutia k svetu.

1.2.2.4.1 *Delenie prebudeneckých hnutí v Nemecku*

Kým v anglo-americkéj oblasti sa prebudenecké hnutie zafixuje hlavne chronologicky, v nemeckej hovoriacej časti Európy sa prebudenia triedia skôr geograficky. Kým v anglo-americké prebudenia pripomínajú vlny, ktoré sa prehrali celou krajinou, nemecké *Erweckungen* sú skôr strediská v rôznych častiach Nemecka, z ktorých sa šíri hnutie do väčšej, či menšej vzdialenosti. Dôvodom sú zrejme kultúrno-politické podmienky v Nemecku, ktoré bolo väčšiu časť 19. st. konfederáciou štátov, čo neumožňovalo nehatené šírenie prebudenia ako aj charakter nemeckého myslenia, ktoré sa viac zaoberá presnou teoretickou stránkou teológie ako anglické, čím sa môže oslabovať dynamika ľudového hnutia. Nemecká teológia bola tiež pod silnejším vplyvom racionalizmu ako anglo-americká.

1.2.2.4.2 *Erweckungsbewegung vo Württembersku*

Začiatok prebudeneckého hnutia sa v Nemecku datuje až od konca 18. storočia⁴⁹ a teológiou aj zbožnosťou sa líši od pietistického hnutia spreď obdobia osvietenstva. Vo Württembersku sa prejavoval vplyv BENGELOVHO apokalypticizmu⁵⁰ a niektoré skupiny zakladali samostatné sídla alebo opúšťali krajinu (obyčajne odchádzali do USA). Vlastným nositeľom prebudenia tu bol Ludwig HOFACKER (1798-1828), ktorý pokračoval v kazateľskej tradícii BENGELOVEJ. "Do každého textu prinášal *numinosum* a *fascinosum* ... a neobsiahnuteľný div Božej hriechy odpúšťajúcej milosti".⁵¹ Toto vedie k hlbokému vnútornému zážitku spásy. Svoje kázne zároveň zameriaval na boj proti neológii, čo interpretoval ako boj proti apokalyptickému Antikristovi.

1.2.2.4.3 *Erweckungsbewegung v dolnom Porýní*

Prebudenecké hnutie v tejto oblasti nadväzovalo na tersteegenovské pietistické skupiny, ale bolo v spojení aj s Württemberskom. Významný svojím vplyvom sa stal Samuel COLLENBUSCH (1724-1803), praktický lekár, ktorý študoval diela Jakuba BÖHMA aj LEIBNIZA a vypracoval uzavretý teologický systém spásy (*Heilsgeschichte*). Svojím biblicizmom ovplyvnil aj erlangenskú teológiu THOMASIA a HOFMANNA. Jeho najvýznamnejším žiakom bol Gottfried MENKEN (1768-1831), ktorého teológiu vysoko ocenil aj Karl BARTH.⁵²

1.2.2.4.4 ...v Bádensku

Patriarchom prebudeneckého hnutia v Bádensku s celonemeckým (hlavne literárnym) vplyvom bol očný lekár Johann Heinrich JUNG-STILLING (1740-1817), ktorý pokračoval v apokalyptických výpočtoch BENGELOVÝCH a motivoval vyst'ahovanie tisícov "štundistov" do južného Ruska.

1.2.2.4.5 ...v Berlíne

V tejto oblasti Nemecka sa prebudenecké hnutie spojilo s vlasteneckým cítením. Prebudenecký kruh sa tu sústreďoval okolo baróna VON KOTTWITZA (1757-1843) a cez neho prebudenecké hnutie malo vplyv na panovnícky dvor. Von KOTTWITZ získal pre prebudenecké hnutie významného teológa Augusta THOLUCKA (1799-1877) a viedol boj proti tým teológom na univerzite, ktorých považoval za neveriacich. Okrem toho sa v Berlíne prebudenecké hnutie sústreďovalo okolo kazateľa českého cirkevného zboru Johanna JÄNICKEHO (1748-1827), ktorý viedol s podporou kráľovou misijnú školu.

⁴⁷ "Krátke pojednanie C. F. H. HENRYHO *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism* (1947) vybuchlo ako bomba vo fundamentalistickom tábore." (GRENZ, S. J. - OLSON, R. E. *20-th Century Theology*, s. 287.)

⁴⁸ BEYREUTHER, E. *Die Erweckungsbewegung*. s. 44.

⁴⁹ RGG uvádza rok 1780 (BEYREUTHER, E. Heslo "Erweckung". In: RGG, s. 623.)

⁵⁰ Bengel predpovedal Parúziu na rok 1836.

⁵¹ HERMELINK, D. *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte I.* s. 228.

⁵² BARTH, K. *Protestantská teologie v XIX. století*, s. 524.

1.2.2.4.6 ...v Bavorsku

V Bavorsku postúpil racionalizmus najďalej.⁵³ Prebudenecké hnutie sem prišlo prostredníctvom bazilejskej kresťanskej spoločnosti (založenej podľa vzoru anglickej SPCK), ktorá si dala za úlohu bojovať proti racionalizmu. V osobe reformovaného teológa J. G. L. Christiana KRAFFTA (1784-1845) sa tu rozvinula taká forma pietizmu, ktorá bola ďaleko vzdialená od pôvodného cieľa pietizmu (vykonať novú reformáciu cirkvi), ale skôr, ak aj nevedomky, sa snažila o zjednotenie všetkých detí Božích cez všetky dovtedajšie cirkevné formy, o celkom reálne spoločenstvo svätých.⁵⁴

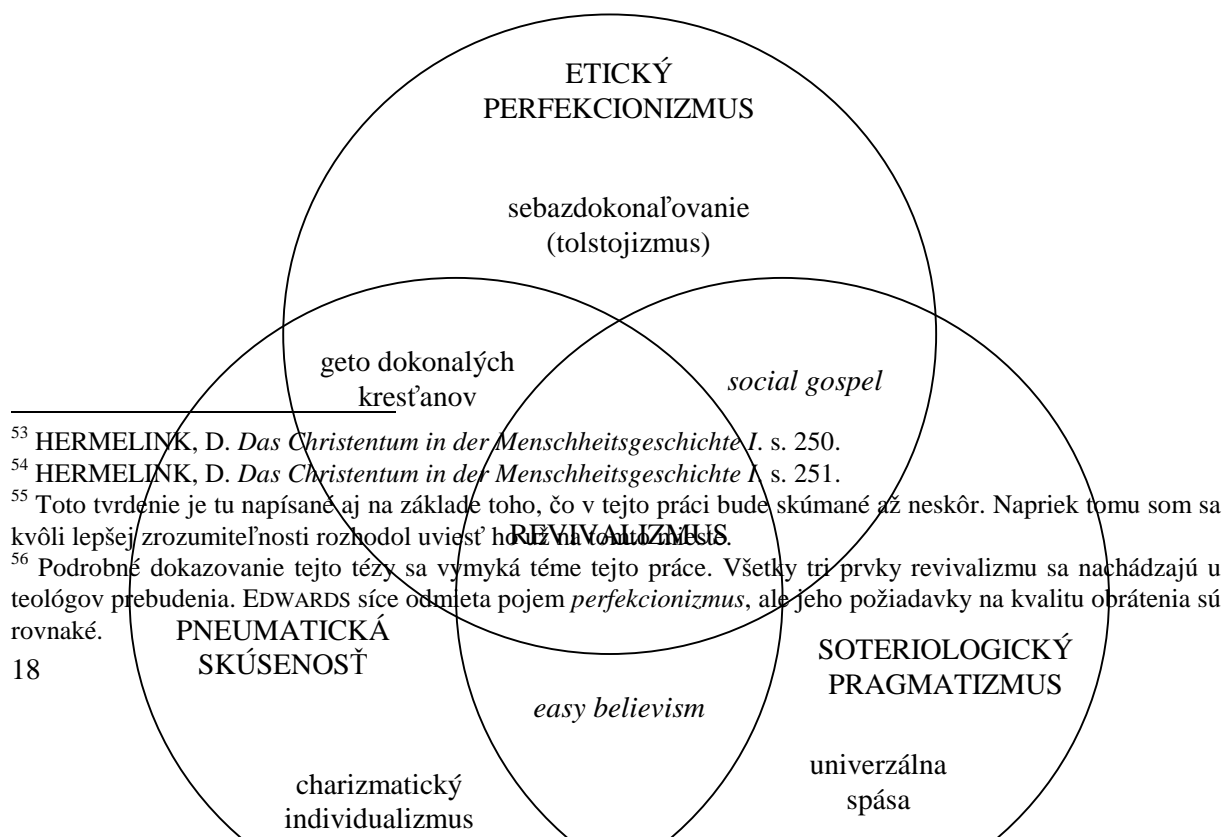
Podobný charakter ako v Nemecku mali prebudenia vo Francúzsku, Švajčiarsku, Holandsku, Nórsku a iných európskych krajinách.

1.2.3 Súčasný revivalizmus

V súčasnosti sa za revivalistické skupiny považujú hlavne (1) pentekostalizmus, (2) nazarení, (3) evanjelikáli, (4) protestantskí fundamentalisti a (5) Armáda Spásy. Pri svojom štúdiu revivalizmu som dospel k záveru, že historický revivalizmus vždy spájal tri nasledovné určujúce prvky:⁵⁵ (1) pneumatickú skúsenosť - znovuzrodenie a neskôr aj tzv. druhú skúsenosť "úplného posvätenia", (2) pragmaticky orientovanú soteriológiu - kde všetky teologické aj praktické otázky podriadil záujmom soteriológie a (3) perfekcionistickú etiku - požiadavku o evanjeliovú dokonalosť veriacich realizovanú v cirkvi a spoločnosti.⁵⁶

Tieto tri prvky revivalizmu jestvujú dnes v rôznych skupinách samostatne - ale v historickom revivalizme jestvovali vždy *súčasne* a ich oddelenie je pre revivalizmus vždy fatálne. Napr. ak sa perfekcionizmus nespojí s pragmatizmom, vedie k uzavretu kresťanstva do geta a k odmietaniu aj takých kompromisov, ktoré sú nutné pre jestvovanie reálnej občianskej spoločnosti (tak extrémny fundamentalizmus). Ak sa pneumatická skúsenosť odtrhne od etického perfekcionizmu, a teda sa nedefinuje ako začiatok etického rastu, vedie k mystickej spiritualite odtrhutej od etiky, prípadne k naháňaniu charizmat (časti pentekostalizmu a charizmatického hnutia). Pragmatizmus samostatne vedie k vyprázdneniu evanjelia a k púhej sociálnej aktivite, čo sa stalo hnutiu *social gospel* a Armáde Spásy v 20. st.

Schematické (preto nedokonalé) znázornenie by mohlo vyzerat' nasledovne:



⁵³ HERMELINK, D. *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte* I. s. 250.

⁵⁴ HERMELINK, D. *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte* I. s. 251.

⁵⁵ Toto tvrdenie je tu napísané aj na základe toho, čo v tejto práci bude skúmané až neskôr. Napriek tomu som sa kvôli lepšej zrozumiteľnosti rozhodol uviesť ho tu na tomto mieste.

⁵⁶ Podrobné dokazovanie tejto tézy sa vymyká téme tejto práce. Všetky tri prvky revivalizmu sa nachádzajú u teológov prebudenia. EDWARDS síce odmieta pojem *perfekcionizmus*, ale jeho požiadavky na kvalitu obrátenia sú rovnaké.

Pretože tieto tri prvky sa na začiatku dvadsiateho storočia v revivalizme oddelili a tzv. druhá skúsenosť v pentekostalizme zdôrazňovala nie posvätenie, ale glossolaliu, fundamentalisti sa stiahli zo sociálnych aktivít na protest proti liberálnemu *social gospel*, nazaréni síce aj naďalej učia dokonalosť, ale stratili sociálny rozsiahly vplyv,⁵⁷ kým Armáda Spásy stále pracuje v sociálnej oblasti, ale má len málo spoločného s pôvodným posväteneckým hnutím, hoci stále patrí k tzv. *Holiness Family Churches*. Mojou úlohou nie je podrobnejšie skúmať tieto historické súvislosti. Pre moju prácu je dôležité, že spojenie spirituálnej, pragmatickej a etickej stránky v revivalizme je možné úspešne študovať len po začiatok 20. storočia.

1.3 REVIVALIZMUS V TEOLOGICKEJ PERSPEKTÍVE

Možno by sa s trochou nadsadenia dalo povedať, že "každý vie, čo je to revivalizmus", predsa je tento pojem používaný so zásadne odlišným teologickým obsahom. Preto tu uvediem "definície" (charakteristické znaky) prebudenia a revivalizmu ako ich podávajú rôzni teológovia alebo teologické smery. Tieto definície (charakteristiky) *prebudenia* a revivalizmu sa líšia podľa toho, od koho pochádzajú. Preto uvediem charakteristiky troch typov: neutrálne, kritické a pozitívne. Táto rôznosť je ilustráciou častej protikladnosti pohľadov na tento historický jav.⁵⁸

1.3.1 Perspektíva svetonázoru

1.3.1.1 Revivalizmus zvonku

1.3.1.1.1 Neutrálne opisy

Podľa americkej encyklopédie *World Book* "revivalizmus je prístup k náboženstvu, ktorý kladie väčší dôraz na individuálnu náboženskú skúsenosť ako na učenie cirkvi".⁵⁹ Mircea ELIADE vo svojej encyklopédii náboženstva charakterizuje kresťanské prebudenia v 17. až 19. storočí ako "heterodoxné, antinomiánske a antiklerikálne ..., ktoré hľadali nové pravdy v priamom kontakte

⁵⁷ Na konferencii nazarénskej cirkvi r. 1995 odznelo: "Posvätenecké hnutie, obzvlášť ten prúd, ktorý pochádzal od C. G. FINNEYHO a od ľudí z Oberlinu, zdôrazňovalo *svätosť ako hnutie, ktoré zmení súčasný svet*. Ale na prelome devätnásteho storočia, keď vznikla Cirkev Nazarénov (*Church of the Nazarene*), sa teologická diskusia sústredila menej na to, ako posvätenecké hnutie zmení spoločnosť, ale viac na to, ako zachrániť jednotlivcov od morálnej skazy." (kurzíva pridaná) (LAIRD, R. Response Paper to "What Happened to the Holiness Movement". In: *Holy Living in a Post-Christian Age*, <http://wesley.nnc.edu/wescon95/christsn.htm>)

⁵⁸ "Doterajšie výsledky vedeckých snáh činia jasným len to, že pri prebudeneckom hnutí ide o mnohoznačný a viacvrstvový jav, ktorý sa doteraz nepodarilo jednoznačne a jasne uchopiť. Len toľko je jasné, že v prebudeneckom hnutí ide o kritické hnutie obnovy v rámci celého protestantizmu. (BEYREUTHER, E. *Die Erweckungsbewegung*, s. 3.)

⁵⁹ Heslo "Revivalism". In: *The World Book Encyclopedia* 1995, zv. 16, s. 268.

s božstvom bez vmiešavania kňazstva a očakávali stav pomerného blaženstva.⁶⁰ Nemecký sekulárny lexikon zo začiatku 20. st. uvádza prekvapivo teologickú (zrejme katolícku) definíciu. Pod heslom *Erweckung* hovorí: "v reči sv. Písma jedine Božou mocou možné vyzdvihnutie prirodzeného spánku smrti skrze oduševnenie (*Wiederbeseelung*), ako aj duchovného (spánku) skrze vliatie nadprirodzeného životného princípu milosti".⁶¹ Podľa jedného anglického slovníka náboženstiev v revivalizme ide o "výbuchy intenzívneho, často masového náboženského vzrušenia, pôvodne v medzinárodnom *Evanjelikálnom prebudení*, ktoré začalo v dvadsiatych rokoch 18. storočia."⁶²

Súhrnne možno povedať, že si tieto charakteristiky na revivalizme všimajú jeho prax, ktorá vedie k individuálnemu spojeniu s nadprirodzenom, ktorého výsledkom je zážitok vzrušenia a šťastia.

1.3.1.1.2 Kritické vyjadrenia

Kriticky sa o revivalizme vyjadrujú hlavne tie skupiny v kresťanstve, ktoré odmietajú entuziazmus, mystické skúsenosti a individualistické rozhodovanie veriacich vo veci teologických doktrín. Príkladom môže byť nasledovná odmietavá charakteristika z Internetu, ktorá je typická pre tento postoj: "Revival je charakterizovaný mysticismom a do protestantského myslenia bol vnesený cez Johna WESLEYho v Anglicku v 18. storočí. WESLEY bol hlboko ovplyvnený rímsko-katolíckymi mystikmi, horlivo ich čítal, a zabezpečil publikovanie veľkého množstva týchto diel. Tento falošný mysticismus ostal s WESLEYM celý jeho život, a je prítomný v dnešnom revivalizme."⁶³ Pre kresťanov, ktorí zastávajú autoritu cirkevne prijatého učenia a racionálne zdôvodneného rozhodovania, je revivalizmus nebezpečne vystavený individualistickej svojvôli. Táto výčitka je, žiaľ, často až príliš oprávnená. Ten istý autor pokračuje ďalšou kritickou poznámkou, ktorá je podľa môjho názoru veľmi výstižná: Revivalizmus, "...je priateľom pragmatizmu; tj. použije akúkoľvek metódu, ktorá dovedie ľudí k rozhodnutiam pre Krista."⁶⁴

1.3.1.1.3 Pozitívne definície

Biblicky orientovaní teológovia, pochopiteľne, hľadajú v prvom rade zdôvodnenie duchovných prebudení a revivalizmu v Biblii.⁶⁵ A hoci sa často ako *prebudenie* označujú niektoré udalosti popísané v Biblii a pred Reformáciou, "pojmem *Erweckung* sa v tomto náboženskom význame nachádza až u A. H. FRANCKEHO a jeho žiakov.⁶⁶ Potom sa "pojmem rozšíril prostredníctvom prác J. K. LAVATERA."⁶⁷ (Toto historické zaradenie je dôležité pre vymedzenie predmetu tejto práce.)

Odlišnosť medzi nemecky chápaným *Erweckungsbewegung* a anglo-americkým *revival* sa prejavuje v nasledujúcich dvoch definíciách. Podľa nemeckého chápania sa pri duchovnom prebudení človek stáva kresťanom,⁶⁸ ale anglo-americké porozumenie tohoto pojmu tu žiada širšie, až celonárodné hnutie.⁶⁹ V *Revival Digest* (bez ISSN) z leta 1992 sú uvedené nasledovné štyri špecifické znaky anglo-amerických prebudení: (1) Hlboké uvedomovanie Božej prítomnosti, (2) citlivosť na

⁶⁰ ELIADE, M. *Revival and renewal in: The Encyclopedia of Religion*, s. 368.

⁶¹ (Autori neuvedení) *Erweckung in: Herders Konversations-Lexikon*, s. 239.

⁶² HINNELLS, J. R. (ed) *Revivalism, in: The Penguin Dictionary of Religions*, s. 272.

⁶³ Biblical Discernment Ministries <http://rapidnet.com>

⁶⁴ Biblical Discernment Ministries <http://rapidnet.com>

⁶⁵ "Pojem prebudenie v súvislosti s náboženským oživením sa nachádza už v Biblii, na čo sa snažia nadväzovať evanjelikálni teológovia revivalizmu." Napr: 1Tes 5:6 μή καθεύδωμεν ...ἀλλὰ γρηγορώμεν καὶ νήφωμεν.Ef 5:14 ..."Εγείρε, ὁ καθεύδων,(RUHBACH, G. *Erweckungsbewegung in: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, s. 531.)

⁶⁶ RUHBACH, G. *Erweckungsbewegung in: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, s. 531.

⁶⁷ BENRATH, G.A. *Erweckung/Erweckungsbewegungen in: Theologische Realenzyklopädie*, s. 205.

⁶⁸ "V kresťanskom použití *Erweckung* vyjadruje udalosť, pri ktorej sa človek skrze Božieho Ducha stáva kresťanom vo vlastnom zmysle. Volanie k prebudeniu je v tomto kontexte obrazom Božieho slova, svetlo nového dňa zobrazuje Ducha Božieho." (FINDEISEN, S. *Erweckung, in: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, s. 530.)

⁶⁹ "Evanjelikálne prebudenie (*Awakening*) je hnutie (movement) Svätého Ducha prinášajúce oživenie (*revival*) novozmluvného kresťanstva do cirkvi Kristovej a okolitej komunity. ...Hlavným znakom evanjelikálnych prebudení je vždy opakovanie niektorých fenoménov zo Skutkov apoštolských." (ORR, J. E. *The Fervent Prayer*, s. vii.)

hriech - ('Ide o moje hriechy!'), (3) nový dôraz na cirkev, ktorá bola v úpadku, (4) prebudenie sociálnej starostlivosti."⁷⁰

Nasledovná charakteristika zhrňuje vyššie povedané a pridáva niekoľko vonkajších znakov revivalizmu: "Tieto činitele sú pre revivalizmus typické: (1) pietizmus ako východisko každej činnosti, (2) misijne zameraná teológia, (3) soteriológia krízy, (4) jeremiášovské chápanie "týchto dní", (5) zástupy, (6) voluntarizmus realizovaný v sociálnom aktivizme, (7) dramatická rituálna forma, (8) charizmatiké vedenie, (9) dôvera v prítomnosť Ducha, (10) komunikačná sieť."⁷¹ Autor tejto "definície" poznamenáva, že tu nejde o sieť, v ktorej musia vždy byť prítomné všetky uzly, ale o konšteláciu, ktorá osvetľuje jednotlivé činitele zložitej interakcie zvanej revivalizmus.

1.3.1.1.4 Súhrn

Väčšina definícií sa sústreďuje na niektoré zvláštnosti prebudení, ktoré môžu a nemusia byť považované za vlastnosti určujúceho významu. Preto sa niektorí autori vyhýbajú definícii a radšej zvolia obširny historický opis, čo sa deje počas prebudení (anglo-americká literatúra), alebo aké je pôsobenie nejakej osobnosti (osobností) prebudeneckého hnutia (Nemecko).

1.3.1.2 Revivalizmus zvnútra

Má revivalizmus teológiu, ktorú by bolo možné systematicky zachytiť? Napriek jeho rôznorodosti vychádzam z názoru, že je to možné.⁷² Najprv sa budem krátko zaoberať teológiou, ktorej *predmetom* sú prebudenia a revivalizmus (objektívny genitív - taká teológia môže byť voči revivalizmu dokonca nepriateľská) a až potom teológiou, ktorá je *predmetom* revivalizmu, (subjektívny genitív) teda tou, ktorú revivalizmus sám pestoval.

1.3.1.2.1 Teológia prebudenia⁷³ v poreformačnej teológii

Hnutia obnovy sú známe z dejín kresťanstva a iných náboženstiev. Osobitnú pozornosť týmto hnutiam v kresťanstve (a v biblickom Izraeli) začali venovať anglickí puritáni, keď sa snažili teologicky zdôvodniť Reformáciu. Teoretizovali, že Boh pracuje v dejinách ľudstva akýmisi vlnami náboženského oživenia, ktoré prichádzajú po obdobiach morálneho a teologického úpadku. Pre toto tvrdenie mali silný empirický argument v stave cirkvi tesne pred Reformáciou. Niektorí autori tu videli akúsi obdobu fyzikálnych zákonov. Jeden v tomto duchu napísal: "V dejinách náboženstva nie je žiadny fenomén viditeľnejší (*more apparent*) ako opakovanie sa prebudení. V určitých intervaloch sa prevalí cez isté oblasti vášň (*passion*) pokánia... Žiadne dejiny rastu kresťanskej cirkvi ani skúmanie príčin jej prežitia by nemali cenu, keby ignorovali ich neustále znovuobjavovanie a obrovský vplyv. ...Takéto hnutia... odhaľujú trvalé duchovné inštinkty, ktoré spočívajú v prirodzenosti človeka ... a sú zároveň svedectvom o Božom konaní v ľudskej histórii."⁷⁴ Jonathan EDWARDS v tom istom duchu napísal: "...od pádu človeka až dodnes dielo vykúpenia bolo vo svojich účinkoch uskutočňované hlavne prostredníctvom pozoruhodných vyliatí (*communications*) Ducha Božieho."⁷⁵

Očakávanie takýchto hnutí bolo vždy spojené s eschatologickými úvahami o príprave Božieho ľudu na Parúziu. Puritánski teológovia boli presvedčení s AUGUSTINOM, že obdobie cirkvi, je obdobím Milénia, tisícročného panovania Kristovho, na konci ktorého bude cirkev silná a slávna. Tento stav sa dosiahne *opakovaním Letníc* (vyliatia Ducha Svätého v prebudeniach). Toto spojenie teológie prebudenia s eschatologickými nádejami je dôležitým faktom pre pochopenie hĺbky vzťahu týchto ľudí k hnutiam obnovy.

Ako som uviedol vyššie, pietistické prebudenia v Nemecku sa tiež čiastočne spájali s eschatologickými úvahami, ale cirkev videli skôr unikajúcu do bezpečia pred Antikristom ako víťaziacu prostredníctvom veľkých vyliatí Ducha.

⁷⁰ SANDY, R. *This is Revival!* in: *Revival Digest* (Summer 1992), s. 1.

⁷¹ RICHEY R.E.. Revivalism: in search of a definition, In: *Wesleyan Theological Journal Vol 28, No. 6* s. 165.

⁷² Napríklad W. PANNENBERG narába s pojmom "teológia prebudenia" ako s vyhranenou veličinou. (PANNENBERG, W. *Systematic Theology III*. s. 149.)

⁷³ V tomto názve ide o objektívny genitív, teda teológiu, ktorej predmetom je prebudenie a nie teológia, ktorú pestuje prebudenie (subjektívny genitív).

⁷⁴ BURNS, J. *Revivals, their Laws and Leaders*, s. 21, 22.

⁷⁵ EDWARDS, J. *A History of the Work of Redemption, Works I*, s. 539.

1.3.1.2.2 *Revivalistická teológia*

Teológia revivalizmu vznikla spojením kalvinistickej puritánskej teológie s jej dôrazom na suverenitu a slávu Božiu s luteránskou pietistickou zbožnosťou s jej dôrazom na osobné prežívanie spásy.⁷⁶ Na rozdiel od puritanizmu, pietizmus mal skôr negatívny vzťah k formálnej (školsky a vedecky) pestovanej vedeckej teológii, ale bol bližšie k stredovekému mysticismu. Spojením kalvinisticko-puritánskej vízie Božím zákonom transformovanej spoločnosti s mysticko-pietistickou požiadavkou osobnej skúsenosti vznikla teológia, ktorá celý svoj systém odvíja od soteriológie. Preto tvrdím, že *teológia revivalizmu je eklektická a konzervatívna protestantská teológia,*⁷⁷ ktorá má centrum v osobitne rozpracovanej soteriológii. Všetky typické znaky revivalizmu sú v jeho soteriológii, či už ide o teóriu alebo prax.

1.3.2 Teológovia prebudenia

Revivalizmus oplýva plejádou evanjelizátorov a kazateľov, ale má málo systematicky píšúcich teológov, ktorí by formulovali jeho teológiu a osobitne soteriológiu. Často je nutné odvodzovať teológiu z kázaní laikov. Pre potreby tejto práce sa budem odvolávať na najvýznamnejších revivalistov posledných troch storočí. Tu uvediem krátku charakteristiku ich teológie, ktorá bude slúžiť ako východisko pre ďalšie úvahy.

1.3.2.1 Osemnásťte storočie

Revivalistická teológia bola v 18. storočí formovaná predovšetkým dvomi osobnosťami: v Británii to bol John WESLEY a v Amerike Jonathan EDWARDS. Napriek tomu, že títo dvaja sú v niektorých teologických otázkach na opačných póloch (arminianizmus, kalvinizmus), ich teologické názory dodnes formujú teóriu aj prax revivalizmu.

1.3.2.1.1 *John WESLEY (1703-1791)*

Zakladateľ metodizmu a primárna osobnosť prebudenia vo Veľkej Británii v 18. storočí. WESLEY nebol systematickým teológom, ale z jeho publikovaných kázní a iných prác sa dá s dostatočnou presnosťou odvodiť jeho teologický systém, s ktorým pracoval. Pre pochopenie revivalizmu je treba spomenúť jeho dôrazy na (1) kresťanskú skúsenosť znovuzrodenia, (2) špecifickú skúsenosť "úplného posvätenia" (perfekcionizmus) v tzv. "druhom diele milosti" (3) realizáciu kresťanského života v skutkoch lásky.

1.3.2.1.2 *Jonathan EDWARDS (1703-1758)*

Významný americký filozof, kalvinistický "teológ prebudenia", niekedy vyhlasovaný aj za najväčšieho evanjelikálneho teológa Ameriky je viac puritánom ako revivalistom, ale jeho teológia otvára cestu revivalistickej teológii. Spektrum tém, o ktorých písal, je vskutku široké, pre nás sú však dôležité práce vyplývajúce z pozorovania *Veľkého prebudenia* a z oblasti psychológie náboženstva. Na teológiu a prax revivalizmu vplývala predovšetkým jeho požiadavka viditeľného náboženstva, ktorého znaky popísal v diele *Náboženské city*. Okrem toho nepriamo ospravedlnil tzv. prebudenecké fenomény (výkriky, trasenie, padanie, výbuchy radosti), ktoré síce považoval za nábožensky neutrálne, ale zároveň ich zdôvodňoval ako prirodzený sprievodný jav vyliatia Ducha.

1.3.2.2 Devätnásťte storočie

1.3.2.2.1 *Charles G. FINNEY (1792-1875)*

Skutočným otcom moderného revivalizmu sa stal Charles FINNEY. Pôvodne právnik správal sa aj za kazateľňou ako v súdnej sieni a zastával za ňou "Kristovu vec". Presvedčený arminian odmietal očakávanie prebudení ako suverénnych Božích činov a namiesto toho postavil správne použitie Bohom daných prostriedkov na vyvolanie prebudenia. Toto teologické presvedčenie sa prejavilo v zavedení "nových opatrení" (*new measures*), ktoré boli zamerané na dosiahnutie obrátenia čo najväčšieho množstva ľudí (napr. lavica pokánia, predĺžené zhromaždenia, volanie k okamžitému pokániu,

⁷⁶ Jedna z mnohých definícií pietizmu je, že ide o "rozšírenie na individuálnu kresťanskú existenciu tých princípov, ktoré reformátori aplikovali hlavne, hoci v žiadnom prípade nie výlučne, na učenie a správu cirkvi" (COEN, C.C. *Editor's Introduction in: Works of Jonathan Edwards*, vol. 4. s. 1.)

⁷⁷ "Prebudenecká teológia bola vecne - pokiaľ sa pri nej dá hovoriť o veci - reпрistináciou, obnovou a znouplataním nie všetkých, ale niektorých základných myšlienok práve onoho apoštola (Pavla) a práve oných učiteľov cirkvi (Augustinus, Luther)." (BARTH, K. *Protestantská teologie XIX. století*, s. 507.)

modlitebné zhromaždenia ap.). V duchu arminiánskeho perfekcionizmu bojoval za sociálne reformy, osobitne proti americkému otrokárstvu a proti alkoholizmu.

1.3.2.2 Friedrich THOLUCK (1799-1877),

Nemecká "prebudenecká teológia bola spojená s romantizmom v jeho básnickej a umeleckej oslave nadprirodzenej sféry..."⁷⁸ Prebudenecké hnutie túto nadprirodzenú sféru nachádzalo v skúsenosti spásy, na ktorej obranu sa hlavne sústreďovalo. K najdôležitejším obrancom prebudeneckej skúsenosti spásy v Nemecku patrili F. A. G. THOLUCK, o ktorom K. BARTH napísal, že okrem neho nikto iný nebol a nezostal čiste prebudeneckým teológom.⁷⁹

THOLUCKOV vplyv bol značný a s ním do teológie nemeckého prebudenia prišiel dôraz na vnútorný zážitok ako vrcholnú formu dôkazu. K. BARTH konštatuje, že u neho biografická (veriacia) ľudská existencia nastupuje na miesto teológie.⁸⁰

V jeho komentároch mu nešlo o výklad celej Novej Zmluvy, ale "o prostriedky milosti k požehnanému kresťanovi."⁸¹ THOLUCK sa tiež angažoval v pohanskej misii, židovskej misii, pracoval pre Londýnsku biblickú spoločnosť a bol riaditeľom hlavnej biblickej spoločnosti Pruska.

1.3.2.3 Dvadsiate storočie

Jednou z tém tejto práce je, že historický revivalizmus v západnom svete skončil začiatkom dvadsiateho storočia, keď sa obranne zmenil na fundamentalizmus a sústredil sa na témy napadnuté tzv. vedeckým svetom. V druhej polovici 20. st. obnovu evanjelikalnej teológie (bez perfekcionizmu) reprezentuje Billy GRAHAM a ním inšpirované *Lausannské hnutie* za evanjelizáciu sveta, ktoré obnovuje aj sociálnu angažovanosť evanjelikalizmu.

Billy GRAHAM (1918-)

Evanjelizátor Billy GRAHAM reprezentuje revivalizmus, ktorý je ochotný spolupracovať prakticky so všetkými kresťanskými skupinami vo veci evanjelizácie a aj sociálnej pomoci. Jeho zvesť je jednoduchá (niekedy možno až simplicistická), ale jeho význam spočíva v integrujúcom vplyve na evanjelikalne kresťanstvo a masovom šírení evanjelia všetkými technickými prostriedkami.

Jeho teologické zameranie dobre vyjadruje tzv. *Lausannská zmluva* z r. 1974 a *Manilský manifest* z r. 1989. Oba tieto dokumenty boli tvorené pod záštitou jeho evanjelizačnej organizácie a spájajú evanjelikalov najrôznejších odtieňov vo veci evanjelizácie a sociálneho záujmu.

1.3.2.4 Komparatívny pohľad

Žiadny z vyššie uvedených prebudeneckých teológov nevyčerpáva všetky aspekty revivalistickej teológie a každý z nich má len sebe vlastnú, špecifickú teológiu, ktorá v niektorých častiach odporuje iným. No práve preto pri komparácii ich názorov plasticky vystupuje do popredia typická štruktúra teológie revivalizmu.

1.3.3 Soteriologická perspektíva

1.3.3.1 K metóde tejto časti

Teológiu revivalizmu som vyššie charakterizoval ako *eklektickú* a *konzervatívnu* protestantskú teológiu s osobitne rozpracovanou *soteriologiou*. Zjednodušene by sa dalo aj povedať, že revivalizmus je teológia v službách soteriologickej, a že soteriológia nie je len časťou revivalizmu, ale že v revivalizme sa všetko mení na soteriologiu.⁸² Pre ďalšiu diskusiu je dôležité porovnať, aký význam a aké miesto má soteriológia v súčasnej teológii, pretože hodnotenie významu soteriologickej súčasnej teológie bude vypovedať o prijateľnosti revivalistickej postavenia soteriologickej do centra teológie.

⁷⁸ HERMELINK, D. *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte I*, s. 411.

⁷⁹ BARTH, K. *Protestantská teologie v XIX. století II*, s. 500.

⁸⁰ BARTH, K. *Protestantská teologie v XIX. století II*, s. 502.

⁸¹ HERMELINK, D. *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte I*, s. 416.

⁸² "...prebudenecká teológia znovu spoznala myšlienku slobodnej milosti pre hriešnika, aj keď si vlastne neuvedomila, že ju, či už pochopená, alebo nepochopená, celému storočiu vyslovila tak, že na ňu už nezabudne." (BARTH, K. *Protestantská teologie XIX. století*, s. 509.)

1.3.3.2 Význam soteriológie pre systematickú teológiu

Snáď najelementárnejšia náboženská otázka je "Ako nájdem spásu?". Religionisti aj teológovia považujú otázku spásy za prapôvodný motív náboženstva a teológie. "...dá sa povedať, že náboženská otázka, a s ňou aj konkrétne náboženstvá, majú do činenia so "spásou" a "vykúpením", a že sa v tejto zvláštnosti ich podstata vyčerpáva."⁸³

Ferdinand Christian BAUR nazval myšlienku zmierenia (*Versöhnung*) "stredobodom každého náboženstva a podstatou (*Inbegriff*)" kresťanstva ako náboženstva náboženstiev."⁸⁴ Hegeliánske pozadie tohto tvrdenia nemusíme prijať, ale jeho pozorovanie ako historika dogiem je napriek tomu dôležité. Katolícky teológ Karl RAHNER hovorí, že "...celok teológie je soteriológia, pretože učenie o 'Bohu aký je v sebe' - teológia - sa nedá dobre odlíšiť od dejín spásy. A naopak soteriológiu nemožno obmedziť len na učenie o odpustení hriechov."⁸⁵ Paul TILLICH vyjadruje centralitu spásy slovami: "Osobné stretnutie s Bohom a obnovené spojenie (*reunion*) s ním je srdcom každého náboženstva".⁸⁶ Karl BARTH podobne: "Bolo by možné a celkom správne opísať zmluvu naplnenú v diele zmierenia ako srdce predmetu kresťanskej viery, pôvodu kresťanskej lásky a obsahu kresťanskej nádeje."⁸⁷ V tom istom duchu revivalista Jonathan EDWARDS: "...dielo vykúpenia je najväčšie zo všetkých Božích diel, o ktorých niečo vieme, a je cieľom všetkých jeho iných diel."⁸⁸ V súčasnosti I. KIŠŠ zdôrazňuje kozmické dimenzie kristológie a soteriológie, keď zdôrazňuje, že "pri kozmických dôsledkoch Kristovho vykupiteľského diela nejde len o Kristovu vládu nad jednotlivcom, alebo len nad cirkvou, ale ide o Kristovu vládu nad svetom. Kristus sa tu javí nielen ako *Eklesiokrator*, ale ako *Pantokrator*."⁸⁹

Z tohto hľadiska Reformácia vrátila teológiu k jej pôvodnému soteriologickému východisku a učenie o ospravedlnení z viery stavia človeka do jediného možného postoja voči Bohu. Nie je nejakým nezávislým pozorovateľom, ktorý uvažuje o Bohu bez toho, aby s ním musel vstupovať od vzťahu. Teraz je jeho východiskom udalosť spásy, preto sa "správna luteránska teológia odohráva vo vnútri udalosti počúvania a hovorenia evanjelia."⁹⁰

Preto ak sa v tejto práci dáva do vzťahu soteriológia a sociálna otázka, nie sú to nejaké okrajové teologické otázky, ale ide priamo o centrum kresťanského náboženstva a teológie. Ak je soteriológia naozaj v centre,⁹¹ musí rozhodujúcim spôsobom ovplyvňovať nielen výstavbu teologického systému, ale aj náboženskú prax.

1.3.3.3 Miesto soteriológie v systematickej teológii

Podľa miesta soteriológie v systematických pojednaniach, ktoré som vybral ako reprezentatívne pre modernú systematickú teológiu,⁹² je vidieť, že revivalistické vyústenie teológie v soteriológii si neodporuje so súčasným teologickým myslením. Revivalizmus sa podrobne venuje analýze *ordo*

⁸³ OHLIG, Karl-Heinz *Fundamentalchristologie*, s. 21.

⁸⁴ Citované in: WENZ, G. *Geschichte der Versöhnungslehre...*, s. 16. (presné miesto nie je uvedené)

⁸⁵ RAHNER, k Salvation. in: *Encyclopedia of Theology*, s. 1527.

⁸⁶ TILLICH, P. *Systematic Theology II*, s. 86.

⁸⁷ BARTH, K. *Church Dogmatics IV.1*, s. 3.

⁸⁸ EDWARDS, J. A *History of the Work of Redemption, Works I*, s. 616.

⁸⁹ KIŠŠ, I. Kozmické dimenzie kristológie a soteriológie. In: *Teologická reflexe 1/1997*, s. 46.

⁹⁰ GRITSCH, E. W. - JENSON, R. W. *Lutheranism*, s. 64.

⁹¹ "Soteriológia je spájajúcou disciplínou (*bridge discipline*) medzi štúdiom Syna a Ducha, medzi ospravedlnením a posvätením, medzi Bohom pre nás a Bohom v nás." (ODEN, T. *Life in the Spirit*, s. 82)

⁹² Okrem toho, že títo teológovia sú významní svojím vplyvom, sú aj predstaviteľmi fundamentálne odlišných teologických princípov. ALTHAUS a BARTH stáli na opačných póloch teologickej diskusie v prvej polovici 20.st. (napr. o teológii stvoriteľských poriadkov a vzťahu evanjelia a zákona). TILLICH a BARTH tvoria teologický systém na dvoch protikladných princípoch - TILLICH používa myšlienkové formy súčasnej filozofie, kým BARTHOVÝM cieľom je všetko podriaďovať Božiemu Slovu ("čistá teológia zjavenia"). PANNENBERG je zástancom teológie ako "univerzálnej vedy, ktorá zabezpečuje jednotu všetkých ostatných vied a tým vymaňuje teológiu z existenciálneho zajatia.

salutis,⁹³ od čoho moderná teológia upustila, nakoľko zdôrazňuje jednotnosť diela Kristovho. Napriek tomu sa pojmy z poriadku spásy v nej naďalej používajú. Revivalizmus tu vidí nutnú apropiáciu spásy vydobytej Kristom.

Tradične sa protestantská soteriológia delila na objektívnu (minulé, vykupiteľské dielo Kristovo pôsobiace zmenu v Božom vzťahu k človeku)⁹⁴ a subjektívnu (súčasnú dielo Kristovo pôsobiace zmenu v človeku skrze Ducha Svätého).⁹⁵ Heinrich SCHMID vo svojej dogmatike, v ktorej zhrňuje ortodoxné luteránske učenie,⁹⁶ pojednáva o soteriológii v kapitolách *O úrade Kristovom* a *O milosti Svätého Ducha v aplikácii vykúpenia*, čo zodpovedá spomínanému deleniu na objektívnu a subjektívnu soteriológiu.

Paul ALTHAUS v diele *Die Christliche Wahrheit* organicky spája kristológiu s prítomnosťou spásy v cirkvi a jej uskutočňovaním vo viere, takže tradičná objektívna a subjektívna soteriológia sú vo 4. časti tohto diela (*Jesus Christus als Versöhner und Anbruch der neuen Schöpfung*) skutočnosťou viery v Ježiša Krista spojené s ekklesiológiou a pneumatológiou do jedného celku o zmierení a novom stvorení.⁹⁷ Soteriológia sa týmto dostáva v jeho systéme "vyššie" ako to bolo v tradičnom zaradení, pretože nie je priradená za dielo Ježiša Krista, ale priamo včlenená do jeho pôsobenia vo svete. Po nej nasleduje eschatológia.

Paul TILLICH vo svojej *Systematickej teológii* takisto sleduje v podstate tradičné delenie, ale problémy pomenúva modernými pojmami zo slovníka sekularizovaného človeka 20. storočia. Kristológia sa tu nachádza v časti nazvanej *Existence and the Christ*, tradičnú "objektívnu soteriológiu" TILLICH nazýva *The New Being in Jesus as the Christ as the Power of Salvation*. To, čo revivalizmus používa ako *ordo salutis*, nachádza paralelu v tej istej kapitole v troch odsekoch o novom bytí (1) participácia-znovuzrodenie, (2) akceptácia-ospravedlnenie, (3) transformácia-posvätenie. V ďalšom sa podrobne venuje rozboru nového bytia vo svete.⁹⁸ Takéto podanie umožňuje komunikáciu s moderným človekom, ktorý rozmyšľa v neteologických kategóriách (metóda korelácie).

Štvrtá časť nedokončenej *Cirkevnej dogmatiky* Karla BARTHA je venovaná učeniu o zmierení. BARTH postupuje podobným spôsobom, ale do centra stavia kristológiu,⁹⁹ kde Kristus je "aktívnym subjektom zmierenia a nielen jeho predpokladom alebo predikátom."¹⁰⁰ Subjektívna soteriológia sa nesmie správať samostatne a byť odtrhnutou od kristológie. Aj tu sa soteriológii dostáva status priameho Božieho diela, čo súhlasí s významom soteriológie v revivalizme. BARTHOVO tvrdenie, že "posvätenie ...nie je nič iné ako základný predpoklad celej kresťanskej etiky",¹⁰¹ spája soteriológiu s etikou.

Wolfhart PANNENBERG vo svojej *Systematickej teológii* zdôrazňuje, že "...dielo vyvýšeného Krista a dielo Ducha v nás máme vidieť ako rozličné aspekty jednej a tej samej Božskej činnosti pre zmierenie sveta."¹⁰² PANNENBERG ďalej venuje pozornosť vzťahu soteriológického diania ku

⁹³ Pôvodcom názvu je luteránsky teológ Jakob CARPOV, ktorý v diele z r. 1737 má tieto časti: iluminácia, pokánie, spásna viera, znovuzrodenie, obrátenie, ospravedlnenie, mystické zjednotenie, posvätenie, zachovanie a vytrvanie. (KUIPER, H. *By Grace Alone*, s. 19)

⁹⁴ AULÉNOV rozbor teórií Kristovho vykúpenia, *Christus Victor*, presahuje rámec tejto práce. Revivalizmus sa však ani podľa neho neobmedzil len na latinskú (ANSELMOVU) teóriu. (AULÉN, G. *Christus Victor*, s. 144.)

⁹⁵ *De applicatione salutis a ordo salutis*. Pojem *ordo salutis* ako časové usporiadanie uskutočňovania spásy pri jednotlivcovi sa prvýkrát nachádza u CALOVA v *Systema locorum theologicorum* z r. 1677. (WEBER, O. *Grundlagen der Dogmatik II*, s. 378.)

⁹⁶ SCHMID, H. *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*.

⁹⁷ ALTHAUS, P. *Die Christliche Wahrheit*. s. XII - XIV.

⁹⁸ "...náboženská aj sekulárna sféra sú objektmi posväcujúceho diela Božského Ducha ...sú diskutované v štvrtej a piatej časti systému: *Život a Duch a Dejiny a Kráľovstvo Božie*." (TILLICH, P. *Systematic Theology II*, s. 180.)

⁹⁹ Pre Bartha je "kristológia zároveň soteriológiou." (WEBER, O. *Grundlagen der Dogmatik II*, s. 203.) "Ježiš Kristus nie je len konateľom svojho diela, ale on je, kto on je vo svojom diele. On sám je Božím zmierčím dielom" (Ibid. s. 20)

¹⁰⁰ BARTH, K. *Church Dogmatics IV.1.*, s. 125.

¹⁰¹ BARTH, K. *Church Dogmatics IV.1.*, s. 101.

¹⁰² PANNENBERG, W. *Systematic Theology II*, s. 450.

stvoreniu a vzťahu medzi cirkvou, stvorením, Kráľovstvom Božím a spoločnosťou, čo sú témy, ktoré témou tejto práce.¹⁰³

1.3.3.4 Soteriológia v revivalizme

Revivalizmus, ako zdôrazňujem, sa sústreďuje predovšetkým na soteriológiu, ale z hľadiska prísne dogmatického nie je možné hovoriť o jeho soteriológii v jednotnom čísle. Historicky presnejšie by bolo hovoriť o *soteriológiách* revivalizmu. To by však viedlo k prílišnému zaoberaniu sa detailami, kým konštanty revivalistickej soteriológie sú dostatočne stabilné. Preto budem stavať len na tých prvkoch soteriológie revivalizmu, ktoré boli jeho stálou súčasťou. Práve tieto sa pokúsim v nasledujúcej stati odhaliť.

1.3.3.4.1 Vývoj soteriológie revivalizmu

Revivalistická soteriológia má svoj pôvod v soteriológii Reformácie - v tom centrálnom bode, ktorým je ospravedlnenie vierou - jej obsah ďalej formovali prebudenecké hnutia, ktoré popri zvesti o ospravedlnení vierou hlásali požiadavku osobnej svätosti a hľadali dôkazy o viere veriaceho v jeho pneumatickej skúsenosti a etickej zmene. V ďalšom skúmaní v krátkosti podám charakteristiku hnutí, ktoré prispeli k budovaniu soteriológie revivalizmu.

1.3.3.4.1.1 Soteriologické špecifiká puritanizmu

Puritanizmus v Anglicku v 16. a 17. st. sa snažil byť dôsledným kalvinizmom a bojoval za reformu celej cirkvi a anglickej spoločnosti podľa vzoru CALVINOVEJ Ženevy. Puritáni zdedili stredoveký pohľad na spoločnosť ako *corpus christianum* a ich záujem o reformu cirkvi automaticky prechádzal aj na veci politické, ekonomické a kultúrne. *Kresťanské smernice* Richarda Baxtera,¹⁰⁴ dielo, ktoré by sme mohli prirovnať k dnešnej pastorálnej teológii a etike dohromady, sa zaoberá aj nielen otázkami individuálnej etiky, ale aj ekonomikou a politikou. Ak by sme mali vybrať kľúčové slovo, ktoré odlišuje puritánsku soteriológiu od reformačnej, je to dôraz na *povinnosť*.

Anglickí puritáni sú známi svojimi dielami zaoberajúcimi sa na stovkách strán praktickými otázkami povinností viery. Ich kalvinisticky ortodoxné diela mali často emocionálne nabitú názvy, ktoré sa zaoberajú sa psychologickou stránkou plnenia povinností veriacich. Rozoberali často problémy vnútorných zápasov o vieru: *Nalomená trstina a tlejúci knôt*,¹⁰⁵ *Konflikt duše*,¹⁰⁶ alebo išlo o podrobné analýzy istoty spásy: *Kresťanov veľký právny nárok*,¹⁰⁷ *Spolahlivý sprievodca do neba*¹⁰⁸ alebo návody pre život kresťana: *Zriedkavý drahokam kresťanskej spokojnosti*,¹⁰⁹ *Vzácné lieky proti Satanovým úskokom*,¹¹⁰ *Milosť a povinnosť duchovne zmýšľať*.¹¹¹ J. PACKER ich diela charakterizuje tromi pojmami: katechetické, evanjelizačné a devocionálne.¹¹²

Rozlišovaním medzi spásnou vierou a istotou viery puritáni položili základ neskoršej revivalistickej dvojstupňovej skúsenosti spásy.

1.3.3.4.1.2 Soteriologické špecifiká pietizmu

Pietizmus položil dôraz na znovuzrodenie ako skúsenosť,¹¹³ individuálnu víťaznú vieru a cit. Hodnotenie skúsenosti ako dôkazu viery namiesto teologickej polemiky sa ponúkalo po zlyhaní hľadania jednotného dogmatického systému. (Niektorí autori považujú náboženský empiricizmus za navýznamnejší prínos pietizmu aj metodizmu.¹¹⁴) Z dôrazu na skúsenosť a oslabenej funkcie racionálnej argumentácie ako dôkazu viery vyplývala koncentrácia pietizmu na *náboženské čítanie*.

¹⁰³ PANNENBERG, W. *Systematic Theology II. III.*

¹⁰⁴ a *Christian Directory*, vyšlo r. 1673.

¹⁰⁵ SIBBES, R., *Bruised Reed and Smoking Flax*, vyšlo r. 1630.

¹⁰⁶ SIBBES, R., *The Soul's Conflict*, vyšlo r. 1635.

¹⁰⁷ GUTHRIE, W. *The Christian's Great Interest*, vyšlo r. 1658.

¹⁰⁸ ALLEINE, J. *A Sure Guide to Heaven*, vyšlo r. 1671.

¹⁰⁹ BURROUGHS, J. *The Rare Jewel of Christian Contentment*, vyšlo r. 1648.

¹¹⁰ BROOKS, T. *Precious Remedies against Satan's Devices*, vyšlo r. 1652.

¹¹¹ OWEN, J. *The Grace and Duty of Being Spiritually Minded*, vyšlo r. 1681.

¹¹² PACKER, J. *Among God's Giants*, s. 42.

¹¹³ "Vládnuťou teologickou myšlienkou pietizmu bolo znovuzrodenie", konštatuje Martin Schmidt v prednáške *Pietizmus a moderné myslenie*. (In: Aland, K. *Pietismus und moderne Welt*, s. 9)

¹¹⁴ BROWN, D. *Understanding Pietism*, s. 102.

Treba varovne poznamenať, že takéto hľadanie pocitu istoty a radosti vo vnútri človeka ľahko ohrozí hľadanie transcendentného Boha, ktorý je nielen mimo ľudských *argumentov*, ale aj mimo ľudských *citov*.

Ďalej, pietizmu ide o *výsledky* zvestovania, teda o *víťazstvá* v zápase jednotlivca s hriechom. Po Tridsaťročnej vojne začalo obdobie tolerancie a presvedčenie o absolútnej pravde ustúpilo "orientácii na účinnosť a v extrémnych prípadoch na užitočnosť alebo úspech. Ťažisko prešlo z viery na ovocie viery."¹¹⁵ Dogma sa premenila na etos. V *Pia desideria* sa o príkladnom živote veriacich prvej cirkvi hovorí ako o prísľube, nielen ako o povzbudení. Viera sa začína hodnotiť podľa jej prejavov v etickom živote veriaceho. Toto ani u LUTHERA ani u CALVINA nenájdeme. FRANCKE napísal: "...nedá sa poprieť, že v Svätom Písme je istým spôsobom človeku pripísaná dokonalosť. ...Písmo nechce učiť, že človek môže byť celkom dokonalý v tomto živote, že môže byť bez hriechu alebo nebyť priťahovaný hriechom, ale že môže dospieť k ľudskej sile v kresťanstve tak, že zabije v sebe staré zvyky a podmaní si svoje telo a krv. Takýto človek je vždy dokonalejší ako iný."¹¹⁶

Nemecký pietizmus na rozdiel od puritanizmu nemal snahu reformovať celú spoločnosť, ale išlo mu viac o zdokonalenie osobnej, individuálnej piety veriaceho. Spener síce vo svojich *Pia desideria* spomína aj občiansku vládu, ale nie ako predmet nápravy, len ako predmet ľútosti a varovania.¹¹⁷ "Magnou chartou pietizmu sa stali slávne Lutherove slová z predslovu k listu Rímskym, podľa ktorých "viera je Božie dielo v nás, ktoré nás mení a nanovo rodí a nevyhnutne pôsobí dobré skutky."¹¹⁸

1.3.3.4.1.3 Soteriologické špecifiká metodizmu

Pojmom "pietizmus" niektorí autori označujú aj metodizmus a iné moderné hnutia a sekty, ktoré zdôrazňujú osobnú náboženskú skúsenosť. TROELTSCH napr. hovorí o metodizme ako "vlne pietizmu".¹¹⁹ Metodizmus mal naozaj podstatné doktríny¹²⁰ aj praktické ciele zhodné s nemeckým pietizmom. Pre revivalizmus sú ale dôležité niektoré prvky metodistickej soteriológie, ktoré pietizmus nemal, alebo aspoň v ňom neboli výrazné.

Pneumatická skúsenosť

WESLEY sa v jednej zo svojich kázni vyjadril, že zvláštne poslanie metodizmu vidí v znovuoobjavení učenia o svedectve Ducha v duchu veriaceho.¹²¹ Toto je priame pôsobenie Božie na dušu veriaceho, ktoré má nadprirodzený¹²² charakter a môže byť označené ako bezprostredné zjavenie. Pretože je tu možnosť falšovania, WESLEY zdôrazňoval, že sa musí kontrolovať Písmom a skúsenosťou. Bezprostredná práca Ducha Svätého je vo WESLEYHO systéme veľmi dôležitá a je možná napr. aj bez prijímania sviatostí. Krst síce spôsobuje nové narodenie pri deťoch, ale neskôr musí byť doplnený vedomým obrátením.

Perfekcionizmus

Ďalším novým prvkom v metodistickej soteriológii bolo učenie o "úplnom posvätení" (*entire sanctification*), ktoré WESLEY označoval ako "úplnú spásu od našich hriechov", a ktoré sa dosahuje

¹¹⁵ SCHMIDT M. Pietizmus a moderné myslenie. in: ALAND, K. *Pietismus und moderne Welt*, s. 25.

¹¹⁶ FRANCKE, A. H. On Christian Perfection. in: *Pietists, Selected Writings*, s. 115.

¹¹⁷ SPENER, P. J. *Pia Desideria*, s. 43.

¹¹⁸ SCHMIDT, M. Pietizmus a moderné myslenie. in: ALAND, K. *Pietismus und moderne Welt*, s. 26.

¹¹⁹ TROELTSCH, E. Prot. Christentum und Kirche der Neuzeit. in: NAGLER, A. W. *Pietism and Methodism*, s. 12.

¹²⁰ WESLEY vypočítava tri "veľké doktríny Písma" dedičný hriech, ospravedlnenie vierou, nasledovná svätosť. (in *Works XII*, s. 264.)

¹²¹ v kázni *The Witness of the Spirit* napísal It more nearly concerns the Methodists, so called, clearly to understand, explain, and defend this doctrine; because it is one grand part of the testimony which God has given them to hear to all mankind. It is by his peculiar blessing upon them in searching the Scriptures, confirmed by the experience of his children, that this great evangelical truth has been recovered, which had been for many years well nigh lost and forgotten.

¹²² "WESLEYHO myšlienky o nadprirodzene majú v jeho učení zvláštny význam." (NAGLER, A. W. *Pietism and Methodism*, s. 101.)

"láskou naplňajúcou celé srdce".¹²³ Úplné posvätenie sa začína "druhým požehnaním", ktoré je zvláštnym dielom Ducha Svätého.¹²⁴ WESLEY venoval otázke kresťanskej dokonalosti (*Christian perfection*) veľa pozornosti. Bránil samotné použitie a kázanie pojmu *perfection*, dával ho do vzťahu k ľudskej omylnosti a prejavom hriechu v živote "dokonalých" kresťanov a zasadzoval sa za praktické získavanie a uplatňovanie zvestovanej požiadavky dokonalosti v cirkvi.

Tieto dva pneumatologické prvky - svedectvo Ducha a druhé požehnanie so získaním dokonalosti sú typickými prvkami soteriológie revivalizmu. A hoci sa súčasní "dedičia revivalizmu" (napr. evanjelikalizmus, pentekostalizmus, nazaréni) nezhodujú v otázke tzv. "krstu Duchom", a už vôbec nie v otázke perfekcionizmu, predsa je možné tieto dôrazy zaradiť pod revivalistickú požiadavku *pneumatickej skúsenosti*.¹²⁵

1.3.3.4.1.4 Soteriologické špecifiká posväteného hnutia (*Holiness Movement*)

"John WESLEY... bol otcom posväteného hnutia devätnásteho storočia."¹²⁶ Posvätené hnutie vzniklo v 30-tych rokoch 19. st. ako pietistický prúd vo vnútri metodistickej cirkvi v USA so snahou obnoviť perfekcionistický zápal prvých rokov metodizmu.

Oberlinský perfekcionizmus

Roku 1837 jeden americký prebudenecký časopis poznamenal, že "... Charles Grandison FINNEY, revivalista a profesor na Oberlin College, sa nedávno začal vyjadrovať v prospech kresťanskej dokonalosti (*Christian Perfection*) ako ju učil Mr. WESLEY."¹²⁷ Oberlinský perfekcionizmus vznikol r. 1835 ako samostatné hnutie, ktoré najprv nemalo prepracovanú teológiu a išlo v ňom skôr o naplnenie túžob po hlbšom duchovnom živote.¹²⁸ Neskôr, pod útokmi kritiky, vznikla špecificky oberlinská perfekcionistická teológia, ktorá bola syntézou quakerskej, pietistickej, metodistickej a puritánskej tradície. Jeden z prezidentov *Oberlin College* vyjadril špecifikum školy nasledovne: "...každý veriaci je posvätený v tom zmysle, že sa úplne vzdal hriechu pri prijatí Krista a dal mu svoje celé srdce."¹²⁹ "FINNEYho názory na posvätenie slúžili ako ideológia morálnej reformy založenej na presvedčení, že len praktická skúsenosť posvätenia môže slúžiť ako základ národnej spásy."¹³⁰

¹²³ WESLEY *Works VI*, s. 46: It is thus that we wait for entire sanctification; for a full salvation from all our sins, — from pride, self-will, anger, unbelief; or, as the Apostle expresses it, "go on unto perfection." But what is perfection? The word has various senses: Here it means perfect love. It is love excluding sin; love filling the heart, taking up the whole capacity of the soul.

¹²⁴ Toto tvrdenie je súčasťou perfekcionizmu, ktorý je podľa tejto práce jednou z troch určujúcich súčastí revivalistickej soteriológie. Perfekcionizmu je venovaná kapitola 4.3.

¹²⁵ Pozri kapitolu 4.1.

¹²⁶ RIGHTMIRE, R.D. *Pneumatological Foundations for Salvation Army Non-sacramental Theology*, s. 149.

¹²⁷ Zion's Herald 8 (March 15, 1837): 42. In: DIETER, M. E. The holiness revival in nineteenth-century Europe, Wesleyan Theological Journal Vol. 9, No. 1, Spring 1974.

¹²⁸ Timothy L. SMITH hovorí o "výbuchu širších túžob transcendentálneho veku". (SMITH, T. L. *Revivalism and Social Reform*, s. 105.

¹²⁹ FAIRCHILD, J. J. The doctrine of Sanctification at Oberlin, The Congregational Quaterlz, XVIII (1876). In: SMITH, T. L. *Revivalism and Social Reform*, s. 112.

¹³⁰ RIGHTMIRE, R. D. *Pneumatological Foundation for Salvation Army Non-sacramental Theology*, s. 157.

Phoebe PALMEROVÁ

Téma kresťanskej dokonalosti sa od r. 1839 stalo populárnou témou prostredníctvom činnosti manželov Waltera a Phoebe PALMEROVCOV - osobitne Phoebe PALMEROVEJ (1807-1874), ktorej činnosť a teológia sa stala štandardným vyjadrením amerického posväteného hnutia. Oproti pôvodnému metodizmu posvätené hnutie zaviedlo dôležitý rozdiel - kým WESLEY definoval svoj perfekcionista cieľ ako *vnútornú* zmenu motivácie v *procesu rastu* k dokonalej láske, toto hnutie očakávalo *krst Duchom* ako vonkajší dôkaz vnútornej a okamžitej zmeny.¹³¹ s týmto išlo ruka-v-ruke očakávanie *moci* Ducha - moci pre osobné posvätenie a moci pre svedectvo a získavanie iných pre Krista. Veriaci človek mal byť premenený tak, aby žil bez vedomého hriechu a všetkými možnými prostriedkami svedčil o tejto zmene vo svojom okolí. Týmto svedectvom sa podmieňovalo podržanie si požehnaní.

Spolu s perfekcionizmom oberlinského typu FINNEYHO,¹³² ktorý zdôrazňoval *schopnosť* každého človeka (kresťana) dosiahnuť úplné posvätenie vlastným rozhodnutím, vtláčilo posvätené hnutie revivalistickej soteriologickej novú, osobitú pečať. Na rozdiel od WESLEYHO, u ktorého bola skúsenosť *úplného posvätenia* len súčasťou ďalšieho duchovného rastu, v posvätenom hnutí táto skúsenosť dostala kritický význam ako *druhé požehnanie*. Do centra pozornosti sa dostávajú vonkajšie prejavy posvätenia (citové zážitky a morálne zmeny¹³³) a s tým aj intenzívna snaha niektorých skupín hnutia o sociálne zmeny v spoločnosti. Časť revivalistov horlivo bojovala za zrušenie otrokárstva a zakladali sa spoločnosti na boj proti pliam spoločnosti - proti alkoholizmu, tabaku ai. - išlo tu skôr o teológiu činu a nie reflexie. o FINNEYM sa dá povedať, že jeho "...predstava úplného posvätenia sa netýkala bezhriechosti, ale skôr sociálneho aktivizmu."¹³⁴ Podobne o PALMEROVEJ vyhlasujú, že je "...primárnym príkladom toho, ako rané posvätené hnutie dávalo dohromady pozvanie k osobnej a spoločenskej svätosti."¹³⁵

Keswické hnutie

HENRY upozorňuje na rozdiely medzi americkým posväteným hnutím a britským keswickým hnutím.¹³⁶ Na rozdiel od amerického posväteného hnutia, ktoré (arminiánsky) považovalo hriech za vôľové prestúpenie morálky a prakticky ignorovalo hriechy z nevedomosti, omylu a neschopnosti, keswické hnutie nezdôrazňovalo natoľko časový predel (krízu druhej skúsenosti), ale (kalvinisticky) skôr život na dvoch možných úrovniach - telesnej (σαρκικός) a duchovnej (πνευματικός). Dokonalý kresťan podľa keswického hnutia nie je ten, kto má druhú skúsenosť, ale ten, kto žije podľa Ducha. Populárnym vyjadrením tohto smeru bola kniha H. W. SMITHOVEJ (1832-1911) *The Christian's Secret Of a Happy Life*, ktorá vyšla r. 1874.

1.3.3.4.1.5 Soteriologické špecifiká Armády Spásy

Armáda spásy prijala hneď na začiatku teológiu posväteného hnutia. Zakladatelia Armády spásy boli silne ovplyvnení americkým revivalizmom a posväteným hnutím prostredníctvom cestujúcich revivalistov-evanjelizátorov¹³⁷ s ich dôrazom na *výsledky* a *zdravý rozum* (*common sense*). Vplývala na nich Phoebe PALMEROVÁ s heslom "dôvera v Boha musí dosahovať výsledky", ale obzvlášť FINNEY, ktorý prebudenie celkom odmystifikoval a tvrdil, že "prebudenie je výsledkom *správneho* použitia primeraných prostriedkov".¹³⁸ Takýto *pragmatický prístup* sa prejavil v teológii

¹³¹ JONES, C. E. *Perfectionist Persuasion*, s. 5.

¹³² FINNEY je niekedy nazývaný "otcom amerického revivalizmu" (Christian History, vol VII, No 4 r. 1988)

¹³³ RIGHTMIRE, R.D. *Pneumatological Foundations for Salvation Army Non-sacramental Theology*, s. 165.

¹³⁴ DAY, B. *Pentecostalism*, www.nwmissouri.edu/nwcourses/history155/religion/papers/brianday/

¹³⁵ LAIRD R. Response Paper to "What Happened to the Holiness Movement" In: *Holy Living in a Post-Christian Age*. A Conference Sponsored by the Riley Intellectual Life Endowment, February 9-11, 1995. Northwest Nazarene College, Nampa, Idaho.

¹³⁶ HENRY, C. F. H. *Christian Personal Ethics*, s. 464.

¹³⁷ Hlavné to boli metodistický evanjelizátor James CAUGHEY (1810-1891), manželka PALMEROVCI a Charles FINNEY.

¹³⁸ FINNEY, C.G. *Revival Lectures*, s. 5.

Armády spásy, ktorá vyvinula pneumatologický, ne-sakramentálny typ soteriológie¹³⁹ a ne-inštitucionálne chápanie cirkvi. Pre Armádu Spásy sa svätosť stala doktrínou kardinálneho významu a bola považovaná za "tajomstvo jej víťaziacej moci".¹⁴⁰ William BOOTH považoval svätosť za výstroj k vyššej užitočnosti. "...BOOTH dospel k názoru, nielen že sviatosť nie sú potrebné pre spásu, ale naopak, že sú v skutočnosti škodlivé pre dosahovanie bojových cieľov spásy."¹⁴¹ Takéto zbavenie sa tradičných cirkevných foriem ovplyvnilo soteriológiu celého revivalizmu a prejavuje sa v "civilných" konverzionistických činnostiach, ktoré formou programu niekedy pripomínajú populárne "šou".

Pragmatické zameranie revivalistickej soteriológie vo forme praktizovanej Armádou Spásy je akýmsi vyvrcholením revivalizmu, ktorý tu má naposledy svoje tri určujúce prvky: (1) požiadavku pneumatickej skúsenosti na ceste spásy, (2) perfekcionistickú etiku osobného posvätenia veriaceho a (3) pragmatické prispôsobenie celej teológie soteriologickej teórii a praxi.

V 20. storočí vývoj pokračoval oddelením týchto prvkov a už viackrát uvedenou tézou tejto práce je, že tým klasický revivalizmus prestal jestvovať ako veľké hnutie.

1.3.3.4.1.6 Soteriológické špecifiká pentekostalizmu

Na začiatku 20. storočia sa v niektorých skupinách posväteckého hnutia začalo učiť, že krst Duchom sa prejavuje hovorením jazykmi podľa Skutkov druhej kapitoly. Tak vzniklo letničné hnutie, ktoré prenieslo ťažisko soteriológie zo skúsenosti *úplného posvätenia* na skúsenosť *prijatia darov Ducha Svätého*, špecificky glosolátiu. Niektoré skupiny síce učili o dvojakom krste Duchom - krste pre úplné posvätenie a ďalšom krste s glosoláciou (ako tretej skúsenosti po znovuzrození a úplnom posvätení), ale vo všeobecnosti sa dá povedať, že špecifikum pentekostálnej soteriológie spočíva v očakávaní pneumatickej skúsenosti a prejavov charizmat. Časť letničných denominácií sa však prihlásila k učeniu, že posvätenie je súčasťou "dokončeného diela Kristovho na kríži".

Pentekostalizmus sa natoľko odlišuje od klasického protestantizmu, že niektorí tvrdia, že "letničné hnutia nemožno označiť za protestantské cirkvi,"¹⁴² a že tu ide o "štvrtý prúd v kresťanstve popri pravosláví, rímskom katolicizme a protestantizme."¹⁴³

Oddelením perfekcionistických očakávaní od pneumatickej skúsenosti sa pentekostalizmus oddelil od typického revivalizmu. Naďalej požaduje pneumatickú skúsenosť a používa jeho pragmatické metódy a je často týmto pojmom označovaný, s perfekcionizmom ale stratil svoj etický dôraz.

1.3.3.4.1.7 Soteriológické špecifiká moderného evanjelikalizmu

Súčasný evanjelikalizmus je takisto často označovaný ako "revivalizmus". Je tiež ovplyvnený všetkými vyššie charakterizovanými hnutiami, ale sotva je ho možné s niektorým z nich stotožniť. Je možné sledovať isté soteriológické prvky, ktoré prevzal a stali sa mu spoločnými, napriek tomu, že evanjelikalizmus nemá jednu, spoločnú soteriológiu a od niektorých prvkov učenia sa dištancuje. Hnutia "vyššieho života" (*higher life movements*) "nie sú genuinným evanjelikalizmom, pretože sa sústreďujú na znovuzrodenie a posvätenie s praktickým vylúčením ospravedlnenia."¹⁴⁴ Rovnaká opatrnosť sa v evanjelikalizme vyjadruje voči pentekostalizmu. Preto musíme byť opatrní a nestotožniť jednoducho evanjelikalizmus s revivalizmom. Ak chceme skúmať dnešný evanjelikalizmus a jeho soteriológiu vo vzťahu sociálnej etike, môžeme to robiť len v takej miere, v akej to osvetľuje našu hlavnú tému - vzťah revivalizmu k sociálnej etike. Preto sa pokúsime rozoznať v evanjelikalizme prvky, ktoré sú špecificky revivalistické. Kým evanjelikalizmus ostáva pri centre reformačnej teológie, forenznom ospravedlnení hriešnika, revivalizmus je pokračovateľom tých prúdov Reformácie, ktoré zdôrazňovali realizovanú spravodlivosť u ospravedlneného človeka v posvätení.

¹³⁹ Už mystici niekedy odmietali prijímanie sviatosť pre ich sprofanovanie v cirkevnej praxi a tvrdili, že prežívajú Božiu milosť bez nich. WESLEY túto pozíciu potvrdzoval, napriek tomu, že sám si dal veľmi záležať na pravidelnom prijímaní Večere Pánovej a udržoval rovnováhu medzi vnútorným a vonkajším náboženstvom.

¹⁴⁰ RIGHTMIRE, R. D. *Pneumatological Foundation for Salvation Army Non-sacramental Theology*, s. 194.

¹⁴¹ RIGHTMIRE, R. D. *Pneumatological Foundations for Salvation Army Non-sacramental Theology*, s. 57.

¹⁴² ZOPFI, J. ...*auf alles Fleisch*, str.10.

¹⁴³ DUNN, J. *Pentecostalism and the Chrismatic Movement*, in *The History of Christianity*, str.646.

¹⁴⁴ BLOESCH, D. G. *Essentials of Evangelical Theology*, vol II. s. 236,

Súčasný evanjelikalizmus sa výrazne odlišuje od historického revivalizmu na postoji k perfekcionizmu. Dokonca aj osobnosti, ktoré vychádzajú z revivalizmu, ako napr. Billy GRAHAM, v tomto revivalistickom učení nepokračujú. Vo svojej knihe *How to Be Born Again* GRAHAM zdôrazňuje nedokonalosť nového života a potrebu rastu.

1.3.3.4.2 Tri soteriologické špecifiká revivalizmu¹⁴⁵

Revivalizmus má s Reformáciou spoločnú objektívnu soteriológiu. Pokiaľ ide o subjektívnu soteriológiu, vo svojom *ordo salutis* požaduje (1) *vnútornú skúsenosť viery, cit lásky* a (2) *etické prejavy* posvätenia. Etické prejavy posvätenia je možné zhrnúť pod pojem *perfekcionizmus*. Soteriológia je pre revivalizmus tak dôležitá, že sa nakoniec stáva celou teológiou revivalizmu a všetky ostatné teologické aj praktické otázky sa jej (3) *pragmaticky* podriaďujú. Táto *pragmatická orientácia* revivalizmu sa stáva jedným z troch určujúcich prvkov revivalizmu.

Tieto požiadavky vychádzali zo snahy odlíšiť formálnych kresťanov od *pravých* kresťanov a zabezpečiť u pravých kresťanov zmenu, ktorá by im poskytovala vnútornú istotu spásy a schopnosť prekonať hriech. Koncentrácia pozornosti na kvalitu kresťanského života (posvätenia) viedla k vytvoreniu špecificky revivalistickej soteriológie s očakávaním skúsenosti dramatického obrátenia, (znovuzrodenia), potom druhej pneumatickej skúsenosti úplného posvätenia a moci pre získavanie ďalších kresťanov s aplikáciou v službe bližným. Pentekostalizmus vyšiel z hnutia svätosti, mal s ním spoločný biblicizmus, premilenializmus, striktné požiadavky na morálku a uzdravovanie vierou. Odlišnosť revivalizmu od pentekostalizmu je predovšetkým v interpretácii druhej pneumatickej skúsenosti, ktorú revivalizmus interpretoval ako úplné posvätenie, kým pentekostalizmus očakával hlavne glosoláliu.

Treba priznať, že revivalizmus s týmito špecifickými prvkami soteriológie sa stal zdrojom niektorých problémov pre kresťanskú vieru a vyšlo z neho viacero heréz. (TILLICH napr. poukazuje na pokušenie samospasenia prostredníctvom umelo vyvolaných citov.¹⁴⁶) Napriek problémom a možným zneužitiam sa táto perfekcionista črta revivalizmu v jeho najlepšom vydaní prejavila v jeho sociálnej angažovanosti a záujme o transformáciu celej spoločnosti.

V ďalšom budem vychádzať z troch základných súčastí revivalizmu, ktorých určenie považujem za dôležitý výsledok svojho historického štúdia a v záverečnej kapitole ich budem aplikovať metódou korelácie na sociálnu etiku.

1.4 REVIVALIZMUS V SOCIÁLNEJ PERSPEKTÍVE

1.4.1 Sociálne problémy v dejinách kresťanstva

Metóda tejto časti je obdobná s metódou časti predchádzajúcej. Ide o porovnanie vzťahu historické kresťanstvo - sociálna etika so vzťahom revivalizmus - sociálna etika. Z tohto porovnania vyplynie hodnotenie revivalistického postoja k sociálnym problémom.

¹⁴⁵ Tieto tri špecifiká (časti alebo prvky) revivalizmu sú kvôli lepšej zrozumiteľnosti textu uvedené už v časti 1.2.3. Podľa logickej štruktúry práce patria až na toto miesto.

¹⁴⁶ TILLICH, P. *Systematic Theology II*, s. 85.

1.4.1.1 "Sociálna otázka" a "sociálna etika"

Pod prívlastkom "sociálny" sa v slovenčine môže rozumieť vec *sociálneho zaistenia* a v tom prípade vyjadruje tento prívlastok hodnotový úsudok vzťahujúci sa na zmiernenie útrap spojených so spoločenským postavením človeka. No slovo "sociálny" môže byť aj hodnotovo neutrálnym označením skutočností vzťahujúcich sa na spoločnosť alebo spoločenstvo (napr. *sociálne štruktúry*). V spojení *sociálna etika* toto slovo použité ako neutrálne označenie. *Sociálna otázka* ako špecifický problém vznikla s rozvojom priemyslu a vznikom veľkého množstva chudobného robotníctva. "Je to otázka vzťahu novovzniknutého *štvrtého stavu* k ostatnej spoločnosti".¹⁴⁷ V tomto slovnom spojení je slovo *sociálny* vyjadrením hodnoty a potom je možné ho definovať nasledovne: "Sociálna otázka sa pýta, čo je v našom spoločenskom usporiadaní chybné a ako sa toho zbaviť".¹⁴⁸ Podobne T. G. MASARYK chápe sociálnu otázku ako problém politický, keď pri budovaní nového štátu (r. 1920) hovorí: "Našou úlohou je rozriešiť nielen otázku národnostnú a jazykovú, ale aj hospodársku a sociálnu..."¹⁴⁹ Teda predmetom *sociálnej otázky* bola predovšetkým otázka sociálnej situácie robotníctva na pozadí omámenia z vedecko-technického pokroku, očakávania veľkej budúcnosti ľudstva a ideálov vyplývajúcich z Francúzskej revolúcie. Niektorí teológovia sa pokúsili veľké sociálne ideály spojiť s kresťanstvom v tzv. *kresťanskom socializme*.¹⁵⁰

1.4.1.2 Sociálne problémy v Novej Zmluve

Cieľom Ježišovej etiky "jerobiť človeka mravným, aby bolo na ňom zrejmé, že žije podľa Boha, a nie podľa sveta,"¹⁵¹ čím sa dostávajú princípy Božieho Kráľovstva do života sveta. Pokiaľ ide o pojem "sociálny" v hodnotovom význame, Nová Zmluva preberá starozmluvný vzťah k chudobným (napr. L 4:18-19) a pre bohatých má varovné slová (L 6:20-25 alebo Jk 5:1-6). O spoločenských inštitúciách sa Nová Zmluva vyjadruje relatívne zriedkavo, ale je jasné, že Ježišova zvesť o Kráľovstve Božom znamená premenu celej spoločnosti.¹⁵² Ježiš "revolučne" vyučuje na tému manželstvo (napr. Mk 10:11; Mt 5:32) a štát (napr. Mk 10:42-45 alebo Mk 12:13-17) a Prvý list Petrov sa vyjadruje k postaveniu kresťanov v spoločnosti.¹⁵³ "Pavlovské listy vidia sociálne zmeny v znamení pojmov "kedysi" (πποτε) - pred vstupom evanjelia a "teraz" (νυν) - po vstupe evanjelia do situácie. ...Z amorálnych jednotlivcov sa stávajú občiansky slušní, z ľudí, ktorí sú trestne stíhateľní ...sa stávajú neobžalovateľní, z národne a nábožensky nezmieriteľných sa stáva "jedno" a dokonca z otrokára a otroka bratia."¹⁵⁴

Pravda, všetky tieto problémy nie sú riešené z hľadiska tých, čo vládnu, a ktorí by mohli sociálne štruktúry meniť, ale z aspektu poddaných, ktorí ich majú znášať. Spoločnosť a celý svet je videný v Božích rukách a kresťania sa na začiatku nepýtajú, ako toto usporiadanie meniť, ale ako v ňom žiť a vydávať svedectvo o Kristovi.

1.4.1.3 Cirkevní otcovia a stredovek

V diele cirkevných otcov od 4. storočia sa odráža zmenená politická situácia cirkvi. Asketické teologické dôrazy skryte kritizujú a občas aj odmietajú svetskú moc cirkvi a uskutočňujú ideál novozmluvnej chudoby, kým na druhej strane vzniká teologické zdôvodnenie svetskej vlády cirkvi a vidí v ňom uskutočňovanie Kráľovstva Božieho na Zemi.¹⁵⁵ Oba tieto prúdy, hoci stoja na opačných póloch, neprispievajú k sociálnej náprave - prvý zo sveta uteká, druhý svet napodobňuje. Napriek

¹⁴⁷ SCHWEITZER, W. Sozialethik in: *RGG*, s. 160. Podobne ALTHAUS, P. *Grundriss der Ethik*, s. 155.

¹⁴⁸ BRUGGER, W. Sociální in: *Filosofický slovník*, s. 393.

¹⁴⁹ MASARYK, T. G. *Cesta demokracie I*, s. 320.

¹⁵⁰ Vo Francúzsku napr. katolík F. R. LAMENNAIS (1782-1854) a v Anglicku anglikánsky teológ F. D. MAURICE (1805-1872).

¹⁵¹ BRENKUS, J. Sociálna etika Novej Zmluvy. In: *Sociálny rozmer teológie na prahu nového tisícročia*, s. 54.

¹⁵² RAUSCHENBUSCH konštatuje, že Ježiš "bol príliš veľký nato, aby bol Spasiteľom len zlomkovitej časti ľudského života". (RAUSCHENBUSCH, W. *Christianity and the Social Crisis*, s. 91.)

¹⁵³ GOPPELT, L. *Theologie des Neuen Testaments I*, s. 161nn, II s. 490.

¹⁵⁴ MASARIK, A. Evanjelium a sociálne vzťahy v pavlovských listoch. In: *Sociálny rozmer teológie na prahu nového tisícročia*, s. 90.

¹⁵⁵ AUGUSTINUS interpretuje tisícročné kráľovstvo Kristovo ako obdobie cirkvi. (AUGUSTIN, A. *City of God*. In: SCHAFF, P. *NPNF II*, s. 427.)

skutočnosti, že cirkev sa ujala svetskej vlády a vzbudzovala pohoršenie hromadením a užívaním bohatstva, evanjelium budovalo sociálne povedomie¹⁵⁶ v západnej tzv. "kresťanskej" civilizácii, ktoré sa síce nedokonale, ale predsa prejavovalo zakladaním sociálnych inštitúcií.¹⁵⁷ Teoretické úvahy na sociálno-politické témy sa objavujú aj v dielach oficiálnej teológie¹⁵⁸ a neskôr v teológiou ovplyvnených filozofických prácach o spoločnosti.¹⁵⁹

1.4.1.4 Reformácia

Reformácia hlboko zasiahla nielen soteriologiu ale aj sociálnu etiku cirkvi. Otázka odpustenia hriechov bola úzko spojená s ekonomickou otázkou (odpustky a *gravamina*) a problém pápežstva s politickou otázkou štátneho usporiadania Nemecka. LUTHER namieril svoju kritiku aj na sociálne neporiadky¹⁶⁰ a otázku vzťahu cirkvi a svetskej moci riešil zložitým učením o dvoch ríšach.¹⁶¹ CALVIN vlastne tiež buduje na učení o dvoch ríšach,¹⁶² ale jeho praktické ovplyvňovanie vlády v Ženeve viedlo k predstave, že kalvinizmus učí teokraciu aj vo svetskej sfére.

1.4.1.5 Novovek

Novovek postavil príslub vyriešenia sociálno-politických problémov ako akési nové evanjelium (Francúzska revolúcia). Pod vplyvom revolučných ekonomických a sociologických teórií sociálnu otázku v Anglicku riešil (v polovici 19.st.) už spomínaný kresťanský socializmus. V Nemecku kresťanský socializmus vychádzal z diela Johanna H. WICHERNA (1808-1881), zakladateľa nemeckej vnútornej misie.¹⁶³ WICHERNOVE myšlienky vzal a nanovo aplikoval kontroverzný Adolf STOECKER (1835-1909), ktorý založil kresťansko-sociálnu robotnícku stranu ako protiváhu sociálnodemokratického robotníckeho hnutia. V tomto období (r. 1868) Alexander von OETTINGEN (1827-1905) vytvoril pojem "sociálna etika" (*Sozialethik*), ktorým chcel postaviť protiváhu zároveň COMTEOVEJ sociológii (s jej nad-etickými zákonitosťami) a individuálnej etike (s jej obmedzením sa na jednotlivca).¹⁶⁴ Etická náprava má podľa neho prísť zo strany Kráľovstva Božieho, tj. "sociálnym" spôsobom. Hnutie tzv. "náboženského socializmu" začalo Christophom BLUMHARDTOM (1842-1919) a jeho najvýznamnejším teológom sa stal Leonhard RAGAZ (1868-1945), ktorý rozlišoval medzi náboženstvom a Kráľovstvom Božím. Ježiš podľa neho nehovoril o náboženstve, ale o Božom Kráľovstve a toto kráľovstvo sa dnes podľa RAGAZA neuskutočňuje v príjemných cirkevných náladách, ale v každodennom svetskom konaní. V USA na začiatku 20. st. došlo k tomu, čo RAUSCHENBUSCH s nadšením označil ako *social awakening*¹⁶⁵ a príspevok v *The Fundamentals* (r. 1917) ako *sudden rise of Socialism*.¹⁶⁶

Roku 1912 vyšlo dielo Ernsta TROELTSCHA (1865-1923) *Sociálne učenie kresťanských cirkví a skupín*, v ktorom podal typológiu sociálneho správania troch druhov kresťanského spoločenstva vo svete (cirkev, sekta, mystické spoločenstvo). Na neho nadviazal H. Richard NIEBUHR (1894-1962) vo svojom diele *Kristus a kultúra* (1951), v ktorom modifikuje TROELTSCHOVU typológiu do piatich

¹⁵⁶ "Služba kresťanskej lásky bola v cirkvi 4. st. zachovaná a s pribúdajúcimi prostriedkami sa rozhojňovala. Štát ju uľahčoval. Naďalej boli podporovaní chudobní, nemocní, vdovy, vykupovaní zajatci, starostlivosť sa venovala nájdeným deťom." (ŘÍČAN, R. - MOLNÁR, A. *12 století církevních dějin*, s. 175.)

¹⁵⁷ "Cirkev stelesňovala zlomkovitú časť ideálu Kráľovstva. Popri ukrutnom a tyranskom sociálnom poriadku budovala paralelný sociálny poriadok, ktorý skutočne spočíval na vznešenejších základoch." (RAUSCHENBUSCH, W. *Christianizing the Social Order*, s.79.)

¹⁵⁸ Napr. AKVINSKÝ *De regno ad regem Cyprí* (1267).

¹⁵⁹ Napr. DANTE ALIGHIERI *De Monarchia* (1313).

¹⁶⁰ LUTHER sa vyjadroval k sociálnym nepokojom, svetskej vláde a povinnosti poslúchať ju, vojenskému povolaniu kresťanov, úrokom v ekonomike ap.

¹⁶¹ Podrobnú analýzu tohto učenia podáva I. KIŠŠ vo svojej *Sociálnej etike*.

¹⁶² CALVIN, J. *Institutes of the Christian Religion*, s. 653, Honecker *Grundriss der Sozialethik*, s. 14.

¹⁶³ "Ostáva slávou kresťanstva, že z jeho radov vyšiel jeden z prvých, čo vzal *sociálnu otázku vážne*." (LOEWENICH, W. *Geschichte der Kirche II*, s. 45.)

¹⁶⁴ SCHWEITZER, W. *Sozialethik* in: *RGG*, s. 161.

¹⁶⁵ "Ako korunný dôkaz sociálneho prebudenia ponúkam skutočnosť, že novému sociálnemu presvedčeniu sa dostalo takmer miesto v kréde." (RAUSCHENBUSCH, W. *Christianizing the Social Order*, s. 21).

¹⁶⁶ ERDMAN, C. R. *The Church and Socialism*. In: *The Fundamentals IV*, s. 97.

kategórií (Kristus *proti* kultúre, Kristus kultúry, Kristus *nad* kultúrou, Kristus a kultúra v paradoxe, Kristus premeniteľ kultúry).¹⁶⁷

V 20. st. bol Paul ALTHAUS reprezentantom prúdu, ktorý budoval sociálnu etiku na teológii poriadkov (*Ordnungen*) a zároveň rozvíjal LUTHEROVO učenie o dvoch ríšach (*Zweireichelehre*). Oproti nemu Karl BARTH zastával učenie o kraľovaní Kristovom (*Königsherrschaft Christi*), podľa ktorého štát má byť postavený na princípoch analogických s evanjeliom Kristovým. E. BRUNNER nie neprávom tvrdí, že toto vedie k "oscilácii medzi púhym postulovaným a deklamovaným, teda neúčinným teokratizmom a postojom politickej indiferentnosti založenej na princípe *sola gratia*."¹⁶⁸

Aj niektoré teológie si 20. storočí postavili ako cieľ uskutočnenie princíпов Kráľovstva Božieho v spoločnosti (teológia revolúcie, teológie oslobodenia), no tieto sú natoľko vzdialené konzervatívne revivalizmu, že si ich nebudem všímať.

1.4.1.6 Postoj kresťanskej teológie k sociálnej otázke v druhej polovici 20. st.

"Akýkoľvek útek z tohto konkrétneho života je útekom pred tým, ktorý vstúpil práve do tohto života ako zvestovateľ, naplňovateľ a uskutočňovateľ božieho kráľovstva."¹⁶⁹ Tieto slová stotožňujú vzťah ku Kristovi so vzťahom k svetu. Etika a sociálne otázky nie sú "voliteľným predmetom" kresťanského života. Ide tu o niečo oveľa hlbšie, čo má (podľa J. L. HROMÁDKU) do činenia s nasledovaním Zakladateľa cirkvi a (podľa I. KIŠŠA) s ortodoxným postojom k celej kristológii. Na kristologickej definícii z Chalcedónu delí I. KIŠŠ vo svojej *Sociálnej etike* v analógii s chalcedónskou kristológiou do piatich možností:¹⁷⁰ (1) Záporný postoj kresťana k svetu - etický doketizmus, (2) ľahostajný postoj kresťana k svetu - etický nestorianizmus, (3) klerikalistický postoj kresťana k svetu - etický monofyzitizmus, (4) horizontalistický postoj kresťana k svetu - etický arianizmus, (5) slúžiaci postoj kresťana k svetu - správny postoj, ktorý ani neodmieta svet, ale ho ani nestavia na prvé miesto.¹⁷¹ Podobné organické prepojenie osobného a sociálneho robí sociálny aktivista Jim WALLIS, keď sa snaží o prekonanie dilemy medzi sociálnym a osobným chápaním evanjelia: "Evanjelium Kráľovstva ... nie je osobným evanjeliom, nie je sociálnym evanjeliom, dokonca nie je ani evanjeliom oboch, ale skôr evanjeliom nového poriadku, nových ľudí."¹⁷² Tento nový poriadok je budovaný podľa Božieho Slova, ktoré sa vzťahuje na celú realitu ľudského bytia.¹⁷³

1.4.2 Sociálne aktivity revivalizmu

Prv, ako budem skúmať teologický vzťah medzi soteriológiou revivalizmu a sociálnou otázkou (alebo sociálnou etikou), je potrebné uviesť historické podklady o sociálnom vplyve prebudeneckého hnutia, resp. revivalizmu. Sociálny vplyv revivalizmu bol obrovský a po praktickej stránke má revivalizmus v riešení sociálnych problémov pozoruhodnú históriu (čo však ešte nie je dôkazom, že táto história vyplýva z jeho soteriológie). Preto krátky výpočet jeho sociálnych aktivít má poslúžiť len ako báza, na ktorej je bude možné budovať ďalšie systematicko-teologické úvahy o ich vzťahu k revivalistickej soteriológii.

Nasledujúca časť o sociálnych a spoločensko-kultúrnych vplyvoch revivalizmu nechce tvrdiť, že revivalizmus mal v týchto oblastiach výlučný vplyv. Niektoré myšlienkové prúdy, ktoré sa angažovali v reformách, boli všeobecne kresťanské, iné vychádzali bezprostredne z Reformácie a niektoré (napr. tolerancia) boli silnejšie zakorenené v osvietenstve ako v kresťanstve. Pre nás je dôležité, že revivalizmus sa v týchto zápasoch angažoval a v niektorých bol priekopnícky. YOUNG a ASHTON

¹⁶⁷ NIEBUHR, H. RICHARD *Christ and Culture*. s. v.

¹⁶⁸ BRUNNER, E. *The Christian Doctrine III*, s. 318.

¹⁶⁹ HROMÁDKA, J. L. *Přelom v protestantské teologii. Fragment etiky*, s. 120.

¹⁷⁰ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 75-86.

¹⁷¹ Ide o etickú aplikáciu chalcedónskej kristológie vyjadrenú v Chalcedónskej definícii štyrmi pojmi: (1) Achóristická, (2) Atreptická, (3) Adiairetická, (4) Asynchytická služba svetu.

¹⁷² WALLIS, J. *Agenda for Biblical People*, s. 3.

¹⁷³ "...niet oblasti v sociálnej skutočnosti človeka vo svete, ku ktorej sa Božie slovo nevzťahuje. (LIGUŠ, J. Sociálny rozmer teológie v 21. storočí. In: KOLEKTÍV: *Sociálny rozmer teológie na prahu nového tisícročia*, s. 15.)

v štúdií o britskej sociálnej práci v 19. st. označili evanjelikalizmus za "najväčšiu jednotlivú pohnútku" humanitárstva v Británii.¹⁷⁴

Kvôli dokresleniu reálneho obrazu je nutné poznamenať, že niektorí reformne zmýšľajúci evanjelikáli sa zároveň stavali proti iným reformným hnutiam. Napr. lord SHAFTESBURY bol tvrdo proti robotníckym odborom¹⁷⁵ aj proti Armáde spásy.¹⁷⁶

1.4.2.1 Útlak a chudoba

(Otrokárstvo) John WESLEY kázal a písal proti otrokárstvu.¹⁷⁷ Známy je jeho list, ktorý napísal WILBERFORCEVI štyri dni pred svojou smrťou, v ktorom ho povzbudzuje *contra mundum*, aby bojoval proti tejto zlorečenej podlosti (*execrable villany*).¹⁷⁸ WILBERFORCEOV úspech z r. 1807 (ukončenie obchodu s otrokmi) a r. 1833 (zrušenie otrokárstva) sme spomenuli vyššie.

Proti americkému otrokárstvu sa revivalisti vyjadrovali už v 18. st., ale v 19. st. časopis *The Liberator* vydávaný od r. 1831 duchovným dieťaťom Druhého prebudenia "vystrelil prvé rany občianskej vojny"¹⁷⁹ svojím nekompromisným postojom k otrokárstvu. Dcéra revivalistu BEECHERA sa stala autorkou knihy *Chalúpka strýčka Toma*, ktorá významnou mierou prispela k popularizácii myšlienky abolicionizmu.¹⁸⁰

(Postavenie robotníkov) O postavenie zamestnancov v továrňach sa horlivo zaujímali rôzne nekresťanské, alebo dokonca protikresťanské skupiny. Z evanjelikálov zastávajúcich vec robotníkov je asi najdôležitejší Lord SHAFTESBURY (1801-1885), ktorý v britskom parlamente presadil zákony proti vykorisťovaniu detí a žien v baniach a dosiahol obmedzenie pracovného týždňa. Okrem toho sa staral o zlepšenie bývania chudobných, vzdelávanie detí chudobných a zaobchádzanie s duševne nemocnými.

(Postavenie detí) Starostlivosť o deti bez rodičov a stavba sirotincov boli priamym výsledkom amerického prebudenia v 18. st. Napr. WHITEFIELD dal postaviť sirotinec v Savannah. V Nemecku H. WICHERN (1808-1881), organizátor *Vnútornej misie*, takisto zakladal domovy pre opustené deti.

(Väzni) So zlepšením pomerov a britských väzniciach je spojené meno Johna HOWARDA (1726-1790), ktorého k tejto práci povzbudil John WESLEY. Roku 1774 dosiahol vydanie zákona, podľa ktorého mali byť dozorcovia platení štátom (dovtedy vymáhali "plat" od odsúdených) a malo sa dohliadnuť na hygienu väzníc.

(Záchrané misie) Známa Armáda spásy bola založená Williamom BOOTHOM (1829-1912) na evanjelizáciu a sociálnu pomoc medzi mestskou chudobou. Henri DUNANT (1828-1910), zakladateľ Červeného kríža (1863), bol aktívnym vo Švajčiarskom *réveil* v Ženeve. Dunant sa angažoval aj v založení medzinárodnej aliancie YMCA r. 1855 v Paríži. V Nemecku z pietistických pohnútok vznikla diakonia ako dielo Theodora FLIEDNERA a vyššie spomínaného WICHERNA.¹⁸¹

1.4.2.2 Vzdelanie

(Školy) Ideál všeobecného vzdelania je osvietenský ideál. Významnou mierou sa na jeho uskutočnení podieľali pietisti a revivalisti. K šíreniu gramotnosti významne prispelo hnutie nedeľnej školy. Prvú nedeľnú školu založila Hannah BALL (1733-1792) roku 1769 neďaleko Londýna. Učila tam čítať a písať, aby ľudia čítali Bibliu a rozumeli anglikánskej bohoslužbe. Nedeľné školy spopularizoval Robert RAIKES (1735-1811), ktorého niekedy považujú za ich zakladateľa.

Mnohí revivalistickí kazatelia budovali základné školy. George WHITEFIELD založil školu pre deti baníkov pred rokom 1738. Griffith JONES, waleský revivalista, zakladal školy už r. 1730, aby naučil ľudí čítať waleskú Bibliu. Osobitnú starostlivosť venovali revivalisti vyššiemu vzdelaniu, kde pripravovali budúcich kazateľov. Americké univerzity ako Harvard a Yale boli založené puritánmi.

¹⁷⁴ ORR, J. E. *The Fervent Prayer*, s. 178.

¹⁷⁵ LATOURETTE, K. S. *Christianity in a Revolutionary Age II*, s. 376.

¹⁷⁶ ORR, J. E. *The Fervent Prayer*, s. 177.

¹⁷⁷ WESLEY, J. *Works* (1872), zv. XI. s. 59.

¹⁷⁸ WESLEY, J. *Works* (1872), zv. XIII. s. 153.

¹⁷⁹ BAILEY - KENNEDY *The American Pageant I.*, s. 362.

¹⁸⁰ CAIRNS, E. *The Endless Line of Splendor*, s. 288.

¹⁸¹ HERMELINK, H. *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte II*, s. 526.

"Z deviatich koloniálnych *colleges* bolo šesť založených priamo alebo nepriamo ako výsledok veľkých prebudení (Pennsylvania, Princeton, Columbia, Rutgers, Brown a Dartmouth.)¹⁸²

1.4.2.3 Politická angažovanosť

1.4.2.3.1 Dedičstvo pietizmu

Historický postoj revivalizmu k politike a k štátu bol rôzny. Výlučné sústredenie na kázanie evanjelia a pietistické zdôrazňovanie individuálnej spravodlivosti veriaceho (posvätenie) často znamenali ľahostajnosť, ba až odmietavý postoj k správe vecí verejných, ktorá sa zaoberá len časnými vecami a k svetskej moci, ktorá bola často prenasledovateľkou náboženstva revivalistického typu. Pietizmus "ponechával svet jeho osudu" a volal ľudí, aby vyšli zo sveta, ktorý je aj tak nenapraviteľný. THOLUCK v súvislosti s revolúciou r. 1848 sebakriticky povedal: "Je pravdou, že kresťania uzavretí do svojich vlastných kruhov sa na všeobecnom blahu a trápení podieľali veľmi málo."¹⁸³

1.4.2.3.2 Dedičstvo puritanizmu

Na druhej strane revivalizmus mal sklony svetskú moc idealizovať a dívať sa na ňu ako na šíriteľku Kráľovstva Božieho. Tento postoj sa prejavil hlavne v Spojených štátoch amerických po vyhlásení nezávislosti r. 1776.

Anglický a neskôr americký puritanizmus zdedil kalvinistický politický postoj, ktorý podobne ako katolicizmus tvrdil, že občianska vláda má okrem svojich svetských povinností byť aj nástrojom cirkvi.¹⁸⁴ Tento názor anglickí puritáni uplatnili v legislatíve anglického *commonwealthu* v rokoch 1649-1660 a americkí na tomto politickom názore budovali americké kolónie.¹⁸⁵ Revivalizmus ako dieťa puritanizmu si v niektorých svojich prejavoch tento politický názor osvojil.

1.4.2.3.3 Americký evanjelikalizmus

Napriek tomu, že "zakladajúci otcovia" (*Founding Fathers*) americkej republiky boli skôr deisti ako ortodoxní kresťania, veľká časť amerického revivalizmu a z neho pochádzajúceho evanjelikalizmu považovala (a to platí dodnes) americkú revolúciu za eschatologickú udalosť a stotožnila úspechy americkej politiky so šírením Kráľovstva Božieho.¹⁸⁶ Takýto idealizujúci postoj sa dnes prejavuje vo volaní amerických evanjelikálov "späť ku kresťanskej Amerike".

1.4.2.3.4 Lausannská dohoda

Moderné hnutie evanjelikálov spojených Lausannskou dohodou pracuje s vyváženejším politickým postojom. V dohode je vyjadrená ľútosť nad zanedbaním sociálnej sféry a zároveň sa spája sociálno-reformná aktivita s politickou: "vyznávame, že evanjelizácia a sociálnopolitická zainteresovanosť sú súčasťou našej kresťanskej povinnosti".¹⁸⁷

Roku 1982 sa pod vedením Lausannského výboru a Svetového evanjelikálneho spoločenstva uskutočnilo jednanie o vzťahu medzi evanjelizáciou a sociálnou zodpovednosťou. Výsledok vyjadruje veta zo záverečnej správy: "Evanjelium je koreň, z ktorého vyrastá evanjelizácia aj sociálna zodpovednosť ako ovocie."¹⁸⁸

1.4.2.4 Fundamentalizmus

Opustenie sociálnej zodpovednosti revivalizmom a evanjelikálmi v prvej polovici 20. storočia bolo spôsobené niekoľkými príčinami. Vplyvný evanjelikálny teológ J. STOTT uvádza nasledovné dôvody: (1) boj proti teologickému liberalizmu a sústredenie na témy spracované v sérii pojednaní pod názvom *The Fundamentals* (1910-15), ktoré vyšli v USA, (2) reakcia na tzv. *social gospel*, ktoré stotožnilo Kráľovstvo Božie s rekonštrukciou sociálneho života,¹⁸⁹ (3) sklamanie po Prvej svetovej vojne, ktoré vnieslo pesimizmus do snáh o reformu ľudskej spoločnosti, (4) premilenializmus, ktorý učil, že Druhý príchod Ježiša Krista bude predchádzať veľké utrpenie a svet bude v katastrofálnom morálnom stave

¹⁸² SWEET, W. W. *Revivalism in America*, s. 147.

¹⁸³ BOCKMÜHL, K. *Die Aktualität des Pietismus*, s. 47.

¹⁸⁴ MILLER, P. *Into the Arena*, s. 29.

¹⁸⁵ BAILEY, T.A. - KENNEDY, D.M. *The American Pageant I*, s. 24.

¹⁸⁶ NOLL, M. A. - HATCH, N. O. - MARSDEN, G. M. *The Search for Christian America*, s. 84.

¹⁸⁷ Lausannský výbor *Lausannské história*, s. 33.

¹⁸⁸ STOTT, J. *Issues Facing Christians Today*, s. 10.

¹⁸⁹ STOTT, J. *Issues Facing Christians Today*, s. 7; RAUSCHENBUSCH, W. *Christianity and the Social Crisis*, s. 143.

a (5) rozšírenie kresťanstva v stredných vrstvách, ktoré nemajú alebo majú len malý záujem na radikálnych zmenách spoločnosti.¹⁹⁰

¹⁹⁰ STOTT, J. *Issues Facing Christians Today*, s. 6-8.

2. SOCIÁLNA ETIKA HISTORICKÉHO REVIVALIZMU

V nasledovnej časti je nutné zodpovedať niekoľko principiálnych otázok, ktoré vyvstávajú pri metodickom spracovaní revivalistickej sociálnej etiky. Najprv preskúmam zaradenie revivalistickej etiky v rámci etiky všeobecne *filozofickej*, a potom v rámci etiky *teologickej*. Ďalej zhodnotím možnosť jej *priradenia k soteriológii* tak, že takéto priradenie budem hľadať vo významných dielach protestantskej systematickej teológie. V tejto súvislosti bude potrebné zaoberať sa aj problémom vzťahu revivalizmu k dogmatike, ktorý súvisí s protidogmatickými tendenciami etiky ako takej. Nakoniec prešetrím miesto sociálnej etiky v súčasnej teológii a posúdim, či si môže podobné miesto nárokovať aj sociálna etika odvodená z revivalizmu.

2.1 VŠEOBECNE ĽUDSKÁ ETICKÁ OTÁZKA

Etika je všadeprítomná v tom zmysle, že nie je možné oddeliť ju od iných odborov. Každé ľudské konanie aj myslenie je eticky poznačené ak nie určené. Etika je východiskom a podmienkou, ale aj cieľom a výsledkom teologického myslenia. Etika je od soteriológie oddelená (spása na nej nezávisí), a predsa je formou existencie spásnej viery (viera bez etického výsledku nie je považovaná za pravú). Prvotnosť etickej otázky vyjadril Karl BARTH slovami: "Etická otázka transcenduje všetky ostatné otázky, lebo sa pýta po pravosti a správnosti a hodnote konštant, o ktoré ide v iných otázkach, ktorým sa pravosť a správnosť a hodnota veľmi ľahko a nekriticky pripisuje."¹⁹¹ (Barth pri vymenovaní "those other questions" má na mysli "psychologické, alebo historicko-morfologické, alebo politicko-právne, alebo filozoficko-historické otázky",¹⁹² ktoré uvádza niekoľko riadkov vyššie.) Táto otázka nad všetky otázky sa týka človeka a všetkých ľudí - vyjadrené slovami Gerharda EBELINGA: "Etika zameriava pozornosť celkom na človeka: na to, čo je čisto ľudské, všeobecne ľudské, konkrétne ľudské."¹⁹³

Tento úvod vyjadruje požiadavku, ktorá musí byť splnená etikou revivalizmu, ak má byť schopná diskusie so súčasnou teologickou a filozofickou etikou: musí to byť etika všeľudská, schopná vyjadrovať sa ku všetkým etickým problémom človeka.

2.1.1 Filozofické etické teórie a revivalistická etika

Najfundamentálnejšie delenie etiky je jej rozdelenie na *etickej absolutizmus* a *etickej relativizmus*. Etické teórie, ktoré popisujú zdôvodnenie morálnej normy medzi týmito dvoma pólmi, je možné zatriediť viacerými spôsobmi.

(A)¹⁹⁴

Jedno možné rozdelenie kontinua [*etickej relativizmus* - *etickej absolutizmus*] je nasledovné: (1) subjektivismus, (2) kultúrny relativizmus, (3) egoizmus, (4) utilitarizmus, (5) situacionizmus (6) racionálna voľba, (7) objektivizmus.¹⁹⁵

(B)¹⁹⁶

Iní autori uvádzajú delenie na šesť etických teórií: (1) aristotelovská teória prirodzeného zákona, (2) lockeovská teória prirodzeného práva, (3) KANTOVA teória absolútne nesebeckej racionality, (4) RAWLSOV kontraktarianizmus, (5) utilitarizmus činov porovnávajúci výsledky konania, (6) utilitarizmus pravidiel porovnávajúci výsledky etických pravidiel.

¹⁹¹ BARTH, K. *Church Dogmatics II/2*. s. 515.

¹⁹² BARTH, K. *Church Dogmatics II/2*. s. 515.

¹⁹³ EBELING, G. *Studium der Theologie*, s. 146.

¹⁹⁴ HONER, S. M. - HUNT, T. C. - OKHOLM, D. L. *Invitation to Philosophy*, s. 168.

¹⁹⁵ Evanjelikál N. GEISLER ešte delí absolutizmus na neobmedzený, konfliktný a odstupňovaný. In: GEISLER, N. *Christian Ethics*, s. 79-132.

¹⁹⁶ BAYLES, M. D. - HENLEY, K. *Right Conduct*, s. v.

(C)¹⁹⁷

Ďalšie podobné delenie na šesť etických teórií: (1) ARISTOTELOVA etika cnosti spočívajúcej v sebaovládaní, (2) HUMEOVA a ROUSSEAUOVA etika citu, (3) KANTOVA etika univerzálnych princípov, (4) utilitaristická etika, (5) NIETZSCHEHO a existencialistická etika individuálnej voľby, (6) metaetické teórie G. E. MOOREA a A. J. AYERA.

(D)¹⁹⁸

Wilhelm WEISCHEDEL delí etické teórie historicky: (1) ARISTOTELOV pojem etiky vyjadrujúci cieľ bytia (2) AUGUSTINOV pojem etiky zohľadňujúci vnútorný postoj, (3) PLATÓNOV pojem etiky napodobňovania večných ideí, (4) KANTOV pojem etiky dobrého rozpoloženia a kategorického imperatívu.

(E)¹⁹⁹

Teológ Arthur RICH delí etiku takto: (1) deskriptívna etika, (2) normatívna etika (N.E.) empiricistická, (3) N.E. prirodzenoprávnych, filozoficko-psychologických alebo teologických noriem alebo princípov, (4) N.E. kazuistická, (5) N.E. situačná, (6) N.E. zmyšľania, (7) N.E. zodpovednosti, (8) metaetika.

Z uvedených pokusov o systematické zoradenie filozofických etických teórií je zrejmé to, čo tvrdí EBELING, že totiž etika začína tým, čo je všeobecne ľudské. Revivalistická etika teoreticky začína náboženskou skúsenosťou a z tohto hľadiska hodnotí všeobecne ľudskú etickú skúsenosť. Toto je v zhode s ALTHAUSOVÝM tvrdením, že "objavenie etična v jeho hĺbke je v dejinách zjavne spojené s veľkými náboženskými skúsenosťami."²⁰⁰

Keďže v tomto skúmaní ide aj o možnosť komunikovať so sekulárnym sociálno-etickým myslením, priradím revivalistické etické myslenie vo vyššie uvedených triedeniach nasledovne:

V odstavci (A) k bodu (7) - k *objektivismu*. Objektívnym zákonom je Božia autorita prirodzeného zákona²⁰¹ alebo Dekalógu.²⁰² Revivalistická etika je postavená na objektívnej existencii a poznaní Božieho zákona.

V odstavci (B) k bodu (1) - k teórii *prirodzeného zákona*. Revivalizmus vychádza z klasického učenia o *imago dei*, ktorým kresťanská teológia doplnila ARISTOTELOVO učenie o prirodzenosti človeka ako rozumnej bytosti. Prirodzený zákon vyplýva z cieľa stvorenia človeka²⁰³ a má byť základom každej legislatívy.²⁰⁴

V odstavci (C) k bodu (1) - k ARISTOTELOVEJ *etike cnosti*. Aristotelovský pojem cnosti dopĺňa čisto racionálne zdôraznenie prirodzeného zákona pripojením cítenia a celkového vnútorného postoja človeka.²⁰⁵ WESLEY nazýva cnosť božským a láskavým naladením (*divine and amiable temper*)²⁰⁶ a pre FINNEYHO je cnosť "zasvätením sa správneho cieľu, tomu cieľu, ktorému sa zasvätil Boh."²⁰⁷

¹⁹⁷ SOLOMON, R. C. *Introducing Philosophy*, s. 540-541.

¹⁹⁸ WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 13-17.

¹⁹⁹ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 21-36.

²⁰⁰ ALTHAUS, P. *Grundriss der Ethik*, s. 17.

²⁰¹ "Morálny zákon ...je neporušiteľným obrazom toho Vyvýšeného a Svätého, ktorý obýva večnosť." (WESLEY, J. The Original, Nature, Property, and Use of the Law. In: *Works V*, s. 438.) "Morálny zákon je zákon prírody, tj. je to to pravidlo konania, ktoré je založené na prirodzenosti a vzťahoch morálnych bytostí." (FINNEY, C. G. *The Heart of Truth*, s. 172.)

²⁰² "Toto je zákon, ktorý nikdy nemôže byť zrušený, ktorý stojí ako verný svedok v nebi." (WESLEY, J. Upon our Lord's Sermon on the Mount. In: *Works V*, s. 310.)

²⁰³ "Boh ňa obdaroval tými vznešenými schopnosťami, v ktorých spočíva prirodzený obraz Boží. ... Aké smutné a hanebné je, keď takýto tvor je úplne neužitočný a žije zbytočne!" (EDWARDS, J. Wicked Men Useful in Their Destruction Only. In: *Works II*, s. 128.)

²⁰⁴ "Každá pozitívna legislatíva, ktorá nie je vyhlásením prirodzeného zákona, je arbitrárna, tyranská a preto zbytočná. (FINNEY, C. G. *The Heart of Truth*, s. 174.)

²⁰⁵ "Tieto kvality cnosti ...nepatria len k racionálnemu uvažovaniu, ale k postoju (*disposition*) a vôli alebo (aby sme použili všeobecné slovo, ktorému sa, predpokladám, dobre rozumie) k srdcu." (EDWARDS, J. A Dissertation on the Nature of True Virtue. In: *Works I*, s. 122.)

²⁰⁶ "...pravá cnosť, všetko, čo je obsiahnuté v láske Božej a ľudskej, prinášajúce každé božské a láskavé naladenie. (WESLEY, J. A Letter to the Author of "The Craftsman". In: *Works VIII*, s. 513.)

²⁰⁷ FINNEY, C. G. *Systematic Theology, Lecture 4*, s. 44. In: *The Master Christian Library*, AGES Software.

V odstavci (D) k bodu (2) - k AUGUSTINOVU pojmu etiky s jej dôrazom na *úmysel*,²⁰⁸ hoci učením o napodobňovaním Krista ako nebeského vzoru sa revivalistická etika formálne kryje aj s platónskym učením o ideách.²⁰⁹

V odstavci (E) k bodu (3) - k normatívnej etike teologických princípov a noriem spojených s (WEBEROVOU) etikou *zodpovednosti*.²¹⁰ Kresťanovu zodpovednosť za následky činov predpokladá FINNEYHO negatívna rada, že by "sme nikdy nemali pripustiť, aby sme sa dostali do situácie zodpovednosti, do ktorej nie sme jasne povolaní prozreteľnosťou."²¹¹ U WESLEYHO sa nachádza množstvo etických tém, z ktorých je možné nepriamo, z odvolávok na tradíciu, rozum a skúsenosť ako hermeneutických pomôcok pri výklade Písma,²¹² odvodiť jeho postoj v tejto veci. Od "ľudí zvaných Metodisti" žiada, aby sa "varovali úzkoprstosti ...a snažili sa, aby všetky ich názory boli v súhlase s pravdou a rozumom."²¹³ Pri konaní má mať veriaci "(1) lásku na tróne postavenom v najvnútornejšom mieste duše - lásku k Bohu a lásku k človeku ... (2) v kruhu, ktorý je blízko tohto trónu sú všetky sväte charakterové vlastnosti: trpezlivosť, láskavosť, krotkosť... (3) Vo vonkajšom kruhu sú *činy milosrdenstva*, či už k dušiam alebo telám ľudí. ... (4) Ďalej sú to skutky zbožnosti - čítanie a počúvanie slova, verejná, rodinná súkromná modlitba... (5) Nakoniec, aby sa jeho nasledovníci mohli účinnejšie povzbudzovať k láske, svätým postojom a dobrým skutkom,... Pán ich zjednotil v jednom tele v Cirkvi. ...Toto je celý poprepájaný systém kresťanstva."²¹⁴ WESLEY tento rozvrh etického systému nazýva *comparative divinity* a z neho sa dá vidieť, že vo WEBEROVOM delení by šlo o "etiku zmyšľania", hoci etické konanie je tu hierarchicky odstupňované, čo umožňuje riešiť konfliktne etické situácie a sú v ňom teleologické prvky, kde sa milosrdenstvo koná podľa toho, čo je dobré duši alebo telu človeka. WESLEY vo svojich traktátoch riešil mnoho konfliktných situácií a často vyzýval k zodpovednému konaniu - či už podľa súdobej vedy alebo podľa následkov konania.²¹⁵ Pri komentovaní Rachabinej lži (Jozua 2:4), o ktorej sa vyjadril ako o hriechu,²¹⁶ sa WESLEY prejavil ako neobmedzený etický absolutista. Tu sa líši od odstupňovaného absolutizmu

²⁰⁸ "Maj čistý úmysel srdca a stály pohľad na jeho slávu vo všetkých svojich činoch." (WESLEY, J. The Circumcision of the Heart. In: *Works V*, s. 212.)

²⁰⁹ "...a človek sa viac nepýta, čo ma uspokojí, ale čo sa bude páčiť Bohu. Teraz si oblieka Krista a rastie v Neho vo všetkom neustále skúmajúc ako prispôbiť každú myšlienku a čin veľkému zákonu svojho bytia - napodobňovaniu Krista a poslušnosti Jeho vôli." (FINNEY, C. G. The Old Man And The New - The Finney Sermon Collection, s. 96. In: *The Master Christian Library*, AGES Software CD-ROM.)

²¹⁰ M. WEBER stavia do nezmieriteľného protikladu "etiku zmyšľania", ktorá sa odmieta riadiť následkami konania a "etikou zodpovednosti", ktorá tvrdí, že "človek má zodpovedať za (predvídateľné) následky svojho konania". (WEBER, M. *Metodologie, sociologie a politika*, s. 288.) Takýto protiklad je vzniká len v tom prípade, keď etika zmyšľania je úplne odtrhnutá od reality (vychádza v jednoznačných príkazov, alebo len z dobrých úmyslov). Ježišovo zhrnutie podstaty zákona Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται. (Mt 7:12) nie je možné bez úvahy o následkoch konania.

²¹¹ FINNEY, C. G. Weights and Besetting Sins. In: The Finney Sermon Collection Vol 1-3, s. 90, *The Master Christian Library*, AGES Software CD-ROM.)

²¹² Písmo, tradícia, rozum a skúsenosť tvoria tzv. "wesleyský štvorhran" je odvodený z WESLEYHO odvolávok na tieto authority. "Keď John WESLEY povedal, že je *homo unius libri*, povedal to ako anglikán a nie ako puritán", (GUNTER, W. S. - JONES, J. S. - CAMPBELL, T. A. - MILES, R. L - MADDOX, R. L. *Wesley and the Quadrilateral*, s. 131), čo znamená, že Písmo chápal v rámci anglikánskej tradície "čo Písmo nezakazuje, to je povolené."

²¹³ WESLEY, J. Advice to the People Called Methodists. In: *Works VIII*, s.357.

²¹⁴ WESLEY, J. On Zeal. In: *Works VII*, s. 60-61.

²¹⁵ But if you designed it not, did you not foresee it? (WESLEY, J. Advice to the Methodists. In: *Works XI*, s. 476)

²¹⁶ Her answer contained in these and the following words, was false, and therefore unquestionably sinful; tho' her intention was good therein. But it is very probable, she being an Heathen, might think, that an officious lie is not unlawful. (WESLEY, J. Wesley's Notes on the Bible, s. 666. In: *The Master Christian Livrary*. AGES Digital Library CD-ROM).

FINNEYHO, ktorý tvrdil, že "je veľký rozdiel medzi ukrytím alebo odopretím pravdy pre dobré účely a hovorením schválnej lži."²¹⁷

Na základe tohto porovnania revivalistickej etiky so sekulárnymi etickými teóriami, je možné postulovať jej schopnosť vstupovať s nimi do diskusie.

2.1.2 Kritérium kresťanskej etiky

Problém kritéria kresťanskej etiky vyjadril THIELICKE tvrdením, že činnosť samotná nemôže byť nazvaná 'kresťanskou', a že "kresťanské konanie je ...zameniteľné s činmi, ktoré majú základ v celkom inej motivácii."²¹⁸ "...špecificky 'kresťanský' prvok v etike sa neobjavuje na úrovni skutkov a v etických programoch... Špecificky kresťanský prvok v etike treba hľadať exkluzívne na úrovni *motivácie*."²¹⁹ a ďalej, že "obsahom etiky je viera, ktorá sa pýta a skúma, aké viera vyžaduje od človeka správanie k sebe, k blížnemu, k svetu a jeho poriadkom (*Ordnungen*)."²²⁰ Hans SCHULZE to formuloval tak, že "*Konanie z viery je základná teologicko-etická formula*."²²¹

Či je revivalistická etika kresťanská sa môže zdať na prvý pohľad zbytočná otázka. No v revivalistických skupinách sa možno viac ako v iných cirkvách objavuje zákonníctvo, alebo formalizmus. Oboje zdôrazňuje *konanie*, ktoré je *zameniteľné* s inou motiváciou. Je preto nutné preskúmať, či tieto javy patria k jej podstate, alebo sú len deformáciou revivalistickej teológie. Zo štúdiá teologických diel revivalizmu je jasné, že zákonníctvo a formálne vyžadovanie odlišnosti (nepiť, nefajčiť, netancovať...) nepatrí k jeho teologickej podstate, ale je jeho ľudovou deformáciou. Jonathan EDWARDS stotožňuje svätosť s *cítením* srdca,²²² WESLEY požaduje od nového človeka srdce plné viery,²²³ a FINNEY dáva v súlade so svojím voluntarizmom dôraz na vnútornú voľbu, *motív*.²²⁴ Napriek odlišným poukazom na cit, vieru alebo vôľu, výroky revivalistov súhlasia v jednom: v etickom konaní je rozhodujúci vnútorný postoj človeka. Toto je podľa vyššie uvedených autorov zásadným kritériom kresťanskej etiky.

2.2 MIESTO TEOLOGICKEJ ETIKY V SYSTEMATICKEJ TEOLÓGII

"Vo vzťahu teológie a etiky nejde len o otázku ohraničenia látky, ale oveľa fundamentálnejšie - o vzťah medzi ľudským a kresťanským, medzi stvorením a vykúpením."²²⁵ Problém vzťahu etiky k dogmatike výstižne vyjadruje HONECKEROM formulovaná otázka: "Môže byť kresťanská etika niečím iným ako všeobecne platným, záväznosť vyžadujúcim výkladom morálnej požiadavky?"²²⁶ Ak má byť všeobecne platnou (aj pre neveriacich), je problematická jej väzba na dogmatiku, pretože

²¹⁷ Nevinný prenasledovaný človek sa ukryl pod mojou strechou pred tými, ktorí ho prenasledujú, aby preliali jeho krv. Jeho prenasledovateľ príde a pýta sa na neho. Nie som povinný mu oznámiť fakt, že je v mojom dome. Môže, ba som povinný v tomto prípade pravdu odoprieť, pretože ten zlosyn nemá právo ju poznať. FINNEY, C. G. *Systematic Theology*, s. 212 In: AGES Digital Library.

²¹⁸ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 17. THIELICKE uvádza ako príklad LUTHEROVU formuláciu kresťanského konania tým, ako začína výklad každého prikázania Desatora "Máme sa báť Boha..."

²¹⁹ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 20, 22. Túto motiváciu ďalej charakterizuje slovami: "To, čo robím, má byť na slávu Pánovu ako cieľ mojej činnosti. Tak, ako ja musím byť naplno prítomný vo svojej činnosti, ak má byť genuinná, tak aj κῆριος αἱ nej musí byť skutočne prítomný. Jeho stretávame vo forme hladného, uväzneného, smädného alebo brata bez domova. (Mt 25,35)"

²²⁰ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 64.

²²¹ SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 107.

²²² "Ak je pravda, že hriech do veľkej miery spočíva v tvrdosti srdca, a teda v nedostatku nábožného cítenia (*affections*) srdca, svätosť spočíva práve v týchto nábožných citoch." (EDWARDS, J. *Works I*, s. 243.)

²²³ "... 'nový človek' musí znamenať nekonečne viac ako navonok dobré správanie sa, totiž 'dobré srdce stvorené podľa Boha v spravodlivosti a pravej svätosti' srdce plné viery, ktorá pôsobiaca skrze slásku prináša každú svätosť konania." (WESLEY, J. *Works I*, s. 214.)

²²⁴ "...morálny charakter spočíva vo voľbe konečného cieľa (*ultimate end*) a tento cieľ musí byť zvolený len kvôli nemu samému (*for its own sake*)... Ak zvolený cieľ je najvyššie dobro Boha a dobro univerza, ...je to správny a svätý motív alebo úmysel. Ak je to čokoľvek iné, je to hriešne." (FINNEY, C. G. *Systematic Theology*, s. 134. In: AGES Digital Library.)

²²⁵ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 24.

²²⁶ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 23.

morálne hodnoty odvodzuje od hodnôt určených teologicky. Ak sa však takejto všeobecnej platnosti vzdá, zdá sa, že ponecháva nekresťanský svet bez etiky.

HONECKER najprv charakterizuje dve krajne protichodné odpovede na túto otázku. Jednu dáva MELANCHTHON, keď vo etickom diele *Epitome philosophiae moralis* (1538) oddeľuje etiku od teológie a stavia ju na *lex naturae*. Druhú krajnú odpoveď dáva Karl BARTH, keď celú etiku podáva ako výklad nároku Božej milosti. Podľa BARTHA etika je "...špeciálnou úlohou dogmatiky, ktorú na nás vkladá zákon ako forma evanjelia ... dogmatika kresťanskej cirkvi a hlavne kresťanské učenie o Bohu je etika."²²⁷ MELANCHTHONOVA odpoveď je síce všeobecne ľudská, ale je oddelená od teológie. BARTHOVA odpoveď je výsostne teologická, ale nejedná sa mimo zjavenia Božieho Slova.

HONECKER ďalej uvádza niekoľko možných vzťahov medzi etikou a dogmatikou:²²⁸ (1) Etika ako aplikácia dogmatiky, (2) etika ako súčasť dogmatiky (BARTH), (3) etika namiesto dogmatiky (TILLICH²²⁹). Iné možnosti:²³⁰ (1) etika ako kritika dogiem a dogmatiky (ROTHER), (2) etika ako fundamentálna teológia (HERRMANN), (3) dogmatika ako etika (BARTH).

K tomuto trochu nesystematicky podanému výpočtu je treba pridať analýzu Gerharda EBELINGA, ktorý povedal: "To, že teológia ako taká nie je etikou, nachádza výraz v tom, že to, čo je jej bezprostredne predložené a uložené na premýšľanie má charakter evanjelia, pre ktoré je človek výlučne príjemcom, ...ktorý síce žije v činnom bytí (*Tätigsein*), ale nie z činného bytia."²³¹ Preto je "teológiu možné pochopiť v jej špecifickej odlišnosti od etiky jedine vo vzťahu k etickému fenoménu."²³² Etika je nutným priestorom, v ktorom sa dogmatika pohybuje.

Na základe EBELINGOVEJ analýzy je možné vzťah revivalistickej etiky k dogmatike formulovať nasledovne: *etika je formou existencie viery - u veriaceho je to viera ospravedľujúca.*

2.3 ETIKA AKO VÝKLAD OSPRAVEDLNIENIA

Podľa G. EBELINGA "ospravedlenie z viery nie je jeden z predmetov viery, ale je to sama skutočnosť viery. Nie je tým definovaný dielčí aspekt viery, ale samotná viera."²³³ Týmito slovami sa s ospravedlením dostáva do centra aj soteriológia. Z tohto centra sa odvíja každá ďalšia téma teológie. Znovu EBELINGOVÝMI slovami: "Primerané pojednanie o ďalších, akoby dodatkových a samostatných témach spočíva v tom, že zostanú explikáciou ospravedľujúcej viery."²³⁴ Centralita ospravedlenia a tým aj soteriologie sa musí prejavovať aj v teologickej etike, ak má byť protestantskou a ak má byť naozaj teologickou a toto kritérium musíme uplatniť aj na etiku revivalistickú.

V podobnom zmysle HONECKER konštatuje, že "klasická formulácia vzťahu medzi dogmatikou a etikou v evanjelickej teológii znie: ospravedlenie a posvätenie."²³⁵ "Ospravedlenie je základom evanjelickej etiky. Pri ospravedlení nejde len o "záchranu duší" V ospravedlení sa Boh preukazuje ako Stvoriteľ a Pán sveta. Ospravedlenie proklamuje nárok Boží na panovanie nad svetom."²³⁶ Aj tu sa stretávame s ospravedlením ako centrálnym určením viery v Boha ako Pána²³⁷ a zároveň ako sa

²²⁷ BARTH, K. *Church Dogmatics II/2*. s. 513, 515.

²²⁸ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 26.

²²⁹ Mohli by sa zdať, že TILLICHOV výrok "Existenciálna teológia implikuje etiku takým spôsobom, že žiadna osobitná časť pre etickú teológiu nie je potrebná" (TILLICH, P. *Systematic Theology I*, s. 31) naznačuje skôr opačné tvrdenie, totiž "dogmatika namiesto etiky".

²³⁰ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 27.

²³¹ EBELING, G. *Studium der Theologie*, s. 157.

²³² EBELING, G. *Studium der Theologie*, s. 157. PANNENBERG EBELINGOVO stanovisko spochybňuje a hovorí: "Teológia kresťanstva sa dnes už nedá stavať na etike ako na samostatne stojacom základe. Skôr naopak, etiku treba stavať na náboženskom zmysle ľudského bytia a jeho dejinnej forme - kresťanstve. (PANNENBERG, W. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, s. 412.

²³³ EBELING, G. *Podstata kresťanskej viery*, s. 121.

²³⁴ EBELING, G. *Podstata kresťanskej viery*, s. 121. (kurzíva pridaná)

²³⁵ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 83.

²³⁶ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 85.

²³⁷ Tu treba uviesť poznámku Richarda NIEBUHRA: "Evanjelickej etike nachádza centrum v Bohu, nie v hriechu. Keď je našou fundamentálnou orientáciou života život osôb žijúcich vis-a-vis s Bohom, duch evanjelickej etiky nám unikne s nemenšou istotou ako keď meditujeme o svojej vlastnej spravodlivosti." (NIEBUHR, Richard, *The*

východiskom pre posvätenie - etiku. Podobne o BARTHOVEJ etike tvrdí A. RICH, že "u BARTHA je etika mysliteľná len ako etika ospravedlnenia."²³⁸ Ospravedlnenie vierou spája s etikou aj I. KIŠŠ, keď hovorí: "Nevyhnutnou súčasťou Kristovej spásy je aj takzvané efektívne, účinné ospravedlnenie, to znamená transformácia človeka Božou a Kristovou láskou."²³⁹

Všetky tieto tvrdenia spájajú teologickú etiku priamo so soteriológiou, ak ju nerobia priamo jej časťou. Podobne aj MOLTMANNOV návrh nechápať milosť v protiklade k prírode (*natura*) ako zdokonalenie prírody (*perfection naturae*), ale ako mesiášsku prípravu sveta na Kráľovstvo Božie (*praeparatio messianica mundi ad regnum Dei*),²⁴⁰ podporuje priradenie etiky k soteriológii, keďže v *ordo salutis* je vyjadrená nedokončenosť Božieho diela vo svete a očakávanie budúcnosti Kráľovstva Božieho. Z tohto hľadiska je revivalistické sústredenie sa na soteriológiu výhodou.

2.4 VZŤAH ETIKA-DOGMATIKA V REVIVALIZME

2.4.1 Protidogmatické tendencie etiky

Revivalizmus vznikol v období osvietenstva a, ako som to uviedol v historickej časti, bol silne ovplyvnený pietizmom. Obe tieto hnutia (osvietenstvo aj pietizmus) zdôrazňovali etiku na úkor kresťanskej dogmatiky.²⁴¹ Niet sa preto čo diviť, že revivalizmus podobne ako pietizmus, je často obviňovaný z protidogmatických postojov. Preto je potrebné zdôrazniť, že revivalizmus bol síce ovplyvnený pietizmom, ale vo vzťahu k dogmatike sa v ňom zachoval vplyv puritanizmu, ktorý spájal požiadavku etického konania s vyčerpávajúcou teologickou argumentáciou. Revivalisti sa nevyhýbali dogmatickým témam, skôr naopak, ale takmer vždy to bolo v súvislosti s kázaním spásy - teda so soteriológiou. V priebehu 18. a 19. st. vychádzali tzv. *accounts of revivals* (záznamy z prebudení), ktoré zdôrazňovali ich väzbu na ortodoxné protestantské učenie. Po prebudeneckých kazateľoch väčšinou ostali len "kázne, náčrty a plány kázni, krátke pozorovania k textom Písma a rôzne poznámky",²⁴² ako to bolo v prípade významného revivalistu Asahela NETTLETONA (1783-1844). Niektorí si našli čas na dogmatické práce,²⁴³ ale väčšina prác len deklarovala súvislosť medzi správnym biblickým učením a prebudením,²⁴⁴ alebo autori prispievali do zbierok teologických prác.²⁴⁵ Prebudenecké hnutia sa často považovali za dôkaz správnosti kázaného dogmatického učenia.

Etický akcent revivalizmu nebol *antidogmatický*, ale skôr *apologetický* - kresťanská etická teória (a prax) dokazuje superioritu kresťanského posolstva nad neverou (filozofiou). Týmto prednostným záujmom o zvesť napĺňa revivalistická etika TILLICHOVO kritérium teologickej disciplíny, ktoré vyjadril slovami: "Kritériom každej teologickej disciplíny je to, či sa zaoberá kresťanským posolstvom ako vecou najvyššieho záujmu (*ultimate concern*)."²⁴⁶

Heritage of the Reformation. In: HYNSON, L. O. *Remington Rifles or Bows and Arrows? The post-bellum Wesleyan Quest for the Transformation of society*, <http://wesley.nnc.edu/theojrnl/25-4.htm>, s. 3.)

²³⁸ RICH, A. *Etika hospodárstvá I*, s. 141.

²³⁹ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 9.

²⁴⁰ MOLTMAN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 16.

²⁴¹ Napr. K. BARTH v *Church Dogmatics I/2*, s. 785.

²⁴² ROBERTS, R. O. *Revival Literature - an Annotated Bibliography*, s. 334.

²⁴³ Napr. presbyteriánsky revivalista Barton W. STONE (1772-1844) napísal systematické pojednanie o viere. (*A Compendious View of the Gospel*.) a Timothy DWIGHT (1752-1817), profesor a prezident na Yale, kde sa jeho pôsobením r. 1802 "začalo hnutie na amerických vysokých školách". (ORR, J. E. *Campus Aflame*, s. 40.) vydal dogmatiku vo forme kázni (*Theology Explained and Defended in a Series of Sermons*). Jej prvý zväzok mal veľký vplyv v neskorších prebudeniach. (ROBERTS, R. O. *Revival Literature - an Annotated Bibliography*, s. 141.)

²⁴⁴ "Boží služobníci nesmú vyberať jednu biblickú pravdu a inú vynechať." (SPRAGUE, W. B. *Lectures on Revivals of Religion*, s. 83). Podobne aj Enoch POND v *Sketches of the Theological History of New England* z r. 1880.

²⁴⁵ Napr. *Lectures on the Revival of Religion by Ministers of the Church of Scotland* z r. 1840.

²⁴⁶ TILLICH, P. *Systematic Theology I*, s. 28.

2.4.2 Etika ako východisko dogmatiky

Revivalistická teológia je najbližšie k tej z vyššie uvedených pozícií, ktorá považuje etiku za aplikáciu dogmatiky s jedným dôležitým rozdielom: v revivalizme je etika považovaná zároveň za podmienku dogmatického myslenia. Ide o podobný postoj ako v pietizme, ktorý učil, že viera je potrebná pre teologické poznanie a učenie (*theologia regenitorum*). Revivalizmus kladie etiku do vzťahu k dogmatike ako jej aplikáciu a podmienku zároveň.²⁴⁷ Podľa EDWARDSA poznanie dogmatiky je dvojaké: špekulatívne a praktické a tieto druhy poznania sú nerozlučné a navzájom sa podmieňujú.²⁴⁸ Praktické poznanie zahŕňa v sebe aj vôľu a sklony (*inclination*). EDWARDS cituje na podporu svojej tézy J 7,17.²⁴⁹

V podobnom duchu THIELICKE upozorňuje, že sama dogmatika ako výkon viery, je uskutočňovaním prvého prikázania Dekalógu a je teda etickou činnosťou. "Etika nie je žiadna 'prídavná' disciplína, ale je skôr interpretáciou existencie veriaceho vo viere."²⁵⁰ Súčasný baptistický teológ, J. W. MCCLENDON, v zhode s touto revivalistickou tradíciou umiestnil pojednanie o etike na začiatok svojej systematickej teológie ako vyjadrenie rovnoprávnosti etiky s dogmatikou a fundamentálnou teológiou. Etiku, dogmatiku a fundamentálnu teológiu považuje za "tri logické úrovne preniknutia do údajov teológie... Všetky tri majú spoločnú úlohu - vlastne tvoria jeden systém, jednu teológiu."²⁵¹

2.5 MIESTO SOCIÁLNEJ ETIKY V SÚČASNEJ TEOLÓGII

Osamostatnenie sociálnej etiky ako predmetu konštatuje RGG slovami: "Jestvuje jednota je v tom, že etické problémy inštitúcií sa musia v každom prípade skúmať samostatne, a teda že nestačí hovoriť po starom len o povolaní alebo stave jednotlivca a jeho správaní sa v tejto stavbe."²⁵²

2.5.1 Individuálna a sociálna etika

Niektorí na základe aristotelizmu považujú individuálnu etiku za cieľ sociálnej etiky, keďže "cieľom spolupráce nikdy nie je spoločnosť ako taká, ale vždy osoba ako samoučel."²⁵³ Toto tvrdenie podporuje tá skutočnosť, že základom každej etickej teórie je antropológia, ktorá pojednáva o človeku v prvom rade ako o jednotlivcovi (individu).²⁵⁴

Hoci je jasné, že sociálna etika sa nemôže zaobísť bez individuálnej etiky, zdá sa mi, že postaviť sociálnu etiku jednoducho do služieb etiky individuálnej znamená podceňiť význam a samostatnosť problémov, ktoré rieši sociálna etika. V tomto duchu napr. W. WINDELBAND tvrdí, že pri mravnosti "ide nakoniec vo všetkých jej formách o vzťah medzi individuom a kolektívom. ... Ťažisko všetkých etických problémov tkvie preto vo vzťahu jednotlivca k voľnej pospolitosti, čiže vo vzťahu vôle

²⁴⁷ Etiku ako východisko dogmatiky určil už SCHLEIERMACHER ktorý považoval zbožnosť za všeobecný modus ľudského citu, ktorý sa prejavuje na jednej strane v doktrinálnom a na druhej strane v morálnom učení. Revivalizmus súhlasí so SCHLEIERMACHEROM, že dogmatické myslenie vyžaduje etický prístup, ale túto zbožnosť nevidí ako všeobecne ľudskú schopnosť, ale ako prejav "predbežnej milosti" alebo znovuzrodenia.

²⁴⁸ "...there are two kinds of knowledge of the things of divinity, viz.,speculative and practical....Neither of these is intended in the doctrine exclusively of the other: but it is intended that we should seek the former in order to the latter." (EDWARDS, J. *Works II*, s. 158.

²⁴⁹ εάν τις θέλη τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς πότερον ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστὶν ἢ ἐγὼ ἀπ' ἐμαυτοῦ λαλῶ.

²⁵⁰ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 64.

²⁵¹ MCCLENDON, J. *Systematic Theology I*, s. 45.

²⁵² SCHWEITZER, W. *Sozialethik In: RGG*, s. 162.

²⁵³ ANZENBACHER, A. *Úvod do filozofie*, s. 257.

²⁵⁴ Proti pojmu *individuálna etika* sa podľa HAVRÁNKA uvádzajú tri výhrady: (1) človek je tu v nebezpečenstve stať sa jediným stredom záujmu, (2) človek je vždy v spoločnosti a (3) súkromné kresťanstvo neexistuje. Platí tu HAVRÁNKOVA poznámka, že "Netreba hneď vidieť scestie egocentrizmu a antropocentrizmu tam, kde sa týmto delením chcelo metodicky názorne vyjadriť, že kresťan má podľa Písma úlohy jednak vo vlastnom postoji pred Bohom a jednak vo vzťahu k blížnemu a postavenie pred Bohom ruka v ruke v týmto splubratom." (HAVRÁNEK, A. *Křesťanská etika*, s. 7.)

individuálnej k vôli univerzálnej."²⁵⁵ Toto tvrdenie stavia individuálnu etiku do komplementárneho vzťahu, čo podľa mňa najlepšie zodpovedá skutočnosti.

Na všeobecnej (filozofickej) rovine HONECKER definuje vzťah medzi individuálnou a sociálnou etikou nasledovne: "Individuálna etika sa orientuje na *subjektivitu a autonómiu* eticky konajúceho človeka. Jej obsahom sú cnosti a povinnosti. Sociálna etika sa orientuje na *spoločenskú podmienenosť a zodpovednosť* morálneho konania.... Sociálna etika sa venuje inštitucionálnym predpokladom a sprostredkovaniu etického jednaní"²⁵⁶ (kurzíva pridaná).

Novšie delenie etiky je zložitejšie a zahŕňa aj ekologické problémy. Napríklad Arthur RICH v tomto zmysle delí etiku na individuálnu (vzťah k sebe), personálnu (vzťah k iným) a ekologickú (vzťah k životnému prostrediu). Sociálna etika sa podľa neho na rozdiel od individuálnej zaoberá "tým aspektom zodpovednosti, ktorý je daný tou okolnosťou, že základné vzťahy, do ktorých je človek bezprostredne začlenený, sú tiež sprostredkované a konkrétne vytvárané spoločenskými štruktúrami. ...Sociálnou etikou myslíme teóriu a prax zodpovednej existencie človeka vo vzťahu k ostatným ľuďom a k životnému prostrediu, pokiaľ tento vzťah nie je bezprostredný, ale je sprostredkovaný spoločenskými inštitúciami. ...Sociálna etika je popri etike individuálnej, personálnej a ekologickej ...etikou spoločenských štruktúr. Sociálna etika je zároveň etikou individuálnou, personálnou a ekologickou, ale k zodpovednosti vo vzťahoch za 'ja sám' za 'ty, vy' a za 'ono' pristupuje v kontexte tých štruktúr spoločenského usporiadania, ktoré tvoria neodmysliteľný rámec ľudskej existencie."²⁵⁷

Súhrne preto možno povedať, že sociálna etika skúma konanie človeka ako je podmienené a sprostredkované štruktúrou spoločnosti a jej inštitúciami. Tradične sa teologická etika zaoberala ponajviac otázkami individuálnej etiky s tým, že zmena jednotlivca v dostatočnom množstve bez ďalšieho povedie k zmene spoločnosti. Toto očakávanie sa nepotvrdilo²⁵⁸ a dnes teologická etika väčšinou vychádza z názoru, ktorý A. RICH vyjadril nasledovne: "To, že štrukturálna zmena spoločenských pomerov automaticky zmení osobu človeka v jej podstate je rovnako nepravdivé ako očakávanie, že vnútorná premena ľudskej osoby sama od seba musí viesť k odstráneniu štrukturálneho bezprávia v spoločnosti."²⁵⁹ Preto sa dnes individuálna a sociálna etika považujú za vzájomne komplementárne disciplíny.

2.5.2 Teologická sociálna etika

Problémy, ktoré sú od 19. st. predmetom teologickej sociálnej etiky ako špecializovanej vedy, boli vždy súčasťou kresťanskej teológie.²⁶⁰ Aby sa riešenie týchto problémov stalo teologickým a vedeckým, musí sa splniť kritérium teologickej vedy, ktorej východiská, predmet, metóda a cieľ sú definované teologicky.

²⁵⁵ WINDELBAND, W. *Úvod do filozofie II*, s. 44.

²⁵⁶ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 9, 10.

²⁵⁷ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 60, 61, 67.

²⁵⁸ Britský revivalista William ARTHUR r. 1856 konštatoval: "Fearful social evils may coexist with a state of society wherein many are holy, and all have a large amount of Christian light." (ARTHUR, W. *The Tongue of Fire*, kap. 4, časť 4. <http://www.cnetwork.co.uk/download.htm>)

²⁵⁹ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s.106.

²⁶⁰ Martin HONECKER vo svojej učebnici sociálnej etiky *Grundriss der Sozialethik* má nasledujúce kapitoly: (1) život a zdravie, (2) manželstvo, rodina, sexualita, (3) príroda a životné prostredie, (4) politika ako poriadok spoluzitia v mieri, spravodlivosti a slobode, (5) hospodárstvo, (6) kultúra a (7) cirkev v spoločnosti. (HONECKER, M. *Grundriss der Sozialethik*, s. XVI-XXIV.) I. KIŠŠ vo svojej *Sociálnej etike* pojednáva o problémoch manželstva a rodiny, lekárskej etike, ekologickej etike, ľudských právach a tolerancii a politickej etike. (KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, Bratislava 1997.) Britský evanjelikál, John STOTT, zadeľuje sociálno-etické problémy do troch oblastí (1) globálne problémy (napr. nukleárna hrozba, ekológia), (2) sociálne problémy (hospodárstvo, chudoba, rasizmus) a (3) sexuálne otázky (manželstvo, prerušenie tehotenstva, homosexualita). (STOTT, J. *Issues Facing Christians Today*, s. v-vii.) Slovenský evanjelikálny teológ Ľ. FAZEKAŠ delí sociálnu etiku na (1) Životné hodnoty (príroda, život, kultúra) a (2) Ľudské spoločenstvá (manželstvo, rodina, cirkev, štát). (FAZEKAŠ, Ľ. *Ako žiť*, s. 175.)

(Východisko) Ako východisko sociálnej etiky uvádza A. RICH "humanitu z viery, ...ktorá má svoj základ vo viere zmŕtvychvstania."²⁶¹

(Predmet) P. ALTHAUS charakterizuje predmet sociálnej etiky ako *stvorenie*: Podľa neho v sociálnej etike ide o "etiku poriadkov (*Ordnungen*) a nadindividuálnych životných jednotiek (*Lebenseinheiten*)."²⁶²

(Metóda) Pokiaľ ide o metódu skúmania, SCHULZE hovorí: "...sociálna etika ...analyzuje spoločenské vzťahy a spracúva ich teologicky."²⁶³ Martin HONECKER zavádza do sociálnej etiky teologický pojem *hriech*: (Teologická) "sociálna etika má študovať a analyzovať hospodárske a politické vzťahy (pomery) ako *štrukturálne hriechy*."²⁶⁴ Igor KIŠŠ popisuje metódu sociálnej etiky nasledovne: "V sociálnej etike kresťanská etika prechádza od radikálneho *lex Christi* (Reč na vrchu) k *lex naturalis* (alebo ako to formuloval LUTHER od etiky osobnej k etike úradu), aj keď v jeho maximálnom humánnom pochopení."²⁶⁵

(Cieľ) H. SCHULZE v učebnici *Theologische Sozialethik* priamo v definícii nepoužíva žiadny teologický pojem, ale stanovuje sociálnej etike teologický *cieľ*: "Sociálna etika je rekognoskačná veda, partnerka všetkých teologických disciplín. V nej alebo v aspektoch z nej rozvinutých sa rozhoduje, či kresťanstvo nájde cesty ako ponúknuť svoju zvesť svetu žitia (*Lebenswelt*), ktorý je principiálne novo-štrukturovaný, a či vyvinie o tom teórie."²⁶⁶

Pre teologickú sociálnu etiku je nevyhnutný "...rozhovor s inými humanitnými vedami,"²⁶⁷ čo pre ňu znamená určité ohrozenie. Preto je mimoriadne dôležité, aby prehodnocovala tvrdenia sekulárnych vied, či sú kompatibilné s jej teologickými východiskami, jej metódou a cieľom. Napr. na rozdiel od marxizmu, ktorého celá metóda skúmania spočíva v analýze spoločnosti, pretože podľa neho "človek je svet človeka, štát, spoločnosť" - pre teologickú sociálnu etiku je spoločnosť len jednou z oblastí skúmania, a to ani nie oblasťou vrcholného významu. Sociálna etika je tým zbavená neznesiteľnej ťarchy z prípadného neúspechu a marxistického nepriateľstva voči tým, ktorí aplikujú iné návody na riešenie problémov spoločnosti. Centrum teologickej sociálnej etiky nie je narušené modifikáciami v tejto oblasti.

Sociálna etika sa musí "starat' do politiky", čo pre ňu znamená ďalšie nebezpečie. No na rozdiel od politiky, ktorá je v modernej dobe sekulárnou náhradou evanjelia,²⁶⁸ sociálna etika podporuje zodpovedné konanie ktoré zodpovedá humanite z viery, nádeje a lásky, a preto môže napriek používaniu politických pojmov ostať od politiky slobodná.

Snahou o zachovanie životného prostredia sa sociálna etika dostáva do blízkosti hnutia "zelených". Ak má však ostať teologickou, musí zachovať svoju odlišnosť, pretože podľa niektorých skupín zelených ochrancov zeme, život v každej forme je pre človeka najvyššou hodnotou. Sociálna etika nevyznáva je službu životu a prostrediu, ale je službu Bohu, ktorý stvoril život, a ktorému sa človek má zodpovedať zo svojho správcovstva Zeme.

Teologická sociálna etika postavená na princípoch revivalistickej soteriológie sa musí na takúto diskusiu pripraviť. Podmienky diskusie sú predmetom 3. časti.

2.6 SOTERIOLOGIA REVIVALIZMU A SOCIÁLNA ETIKA

2.6.1 Má vôbec revivalizmus teologickú sociálnu etiku?

Mohla by vzniknúť otázka, prečo sa tu skúma vzťah soteriológie revivalizmu k sociálnej etike, a nie priamo sociálnu etiku revivalizmu. Odpoveď je v prvom rade historická. Revivalizmus sa formoval v 18. a 19. st. a samotný pojem *sociálna etika* vznikol až r. 1868. Preto v historickom

²⁶¹ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 113.

²⁶² ALTHAUS, P. *Grundriss der Ethik*, s. 112.

²⁶³ SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 37.

²⁶⁴ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 58.

²⁶⁵ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 18.

²⁶⁶ SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 37.

²⁶⁷ SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 37.

²⁶⁸ Jacques ELLUL sa vyjadril: "Politika sa stala najvyšším náboženstvom tohto veku". (In: COLSON, C. *Kingdoms in Conflict*, s. 334.)

revivalizme nenájde diela venované problémom sociálnej etiky pod týmto názvom a tie, ktoré dnes vystupujú pod menom revivalizmu, za revivalistické nepovažujem.²⁶⁹

THIELICKE tvrdí, že osamostatnenie etiky od dogmatiky je prejavom sekularizácie.²⁷⁰ Revivalizmus ako konzervatívne hnutie vždy riešil všetky otázky v rámci biblickej teológie. Je teda logické, že aj otázky, ktoré súvisia so sociálnou teológiou, zaradil do teológie, alebo bližšie, do soteriológie. Už som viackrát upozornil na to, že revivalizmus je vlastne podrobne rozpracovaná soteriológia, v rámci ktorej rieši "všetky" otázky života. Problémy súčasného sveta revivalizmus vidí ako predmet Božej spásnej aktivity. Preto skúmanie nosnosti revivalizmu vzhľadom na problémy moderného sveta, ktoré sa odrážajú veľmi výrazne v sociálnej etike, sa musia odvíjať od jeho soteriológie.²⁷¹ Z toho vyplýva, že revivalizmus tu bude vystupovať ako *súbor teologicko-filozofických princípov a metóda*, pomocou ktorých budú navrhované riešenia problémov modernej sociálnej etiky.

2.6.2 Sociálna etika a soteriológia v revivalizme

Revivalizmus ako reformačná teológia s osobitne rozvinutou soteriológiou prakticky zaradil riešenie sociálnych otázok svojej súčasnosti do soteriológie. Tým na jednej strane splnil EBELINGOVU požiadavku na protestantskú teológiu, aby každé teologické uvažovanie bolo rozvíjaním učenia o ospravednení z viery, ale zároveň sa dostal trochu mimo bežného zaradovania teologickej sociálnej etiky na úroveň iných teologických disciplín.²⁷² Mojou ďalšou dielčou úlohou je analyzovať účinnosť soteriologického umiestnenia sociálnej etiky v revivalizme.

Tu treba povedať, že ani v revivalistickej sociálnej etike nepôjde o popretie HONECKEROVEJ tézy, že "evanjelická teológia upiera etike akúkoľvek soteriologickú pôsobnosť."²⁷³ Revivalizmus nevidí ani v sociálnej etike žiadne spásu prinášajúce povinnosti alebo zásluhy.

Soteriológia je v revivalistickom ponímaní predovšetkým správa o Božej činnosti a *návod* na činnosť človeka, ktorá je odpoveďou na Božie ospravednenie z viery. Takto sa činnosť (konanie, skutky) stáva spoločným menovateľom soteriológie a etiky a jej hlavným motívom je vďačnosť. (Teológia môže byť statickým konštatovaním stavu, soteriológia a etika hovoria o konaní.²⁷⁴) V tejto soteriologicky podmienenej etickej činnosti nie je rozhodujúce, či ide o etiku individuálnu alebo sociálnu, pretože "oddeliť život kresťana od spásy Božej znamená rozviesť etiku s náboženstvom."²⁷⁵

Sociálna etika má so soteriológiou aj ďalšiu významnú spoločnú črtu. Soteriológia už z definície hovorí o *zachraňovaní*. Dnešná sociálna etika myslí pod obrovským tlakom snahy o záchranu sveta. V teologickej sociálnej etike sa dynamika náboženstva transformuje na schopnosť aktívneho zachraňujúceho zasahovania do života spoločnosti.

2.6.3 Je revivalistická etika extrémne deontologická?

Použiteľnosť revivalistických prístupov k sociálnym problémom súčasnosti je závislá okrem iného aj na vzťahu revivalistickej etiky k deontológii. Revivalizmus ako konzervatívna teológia je osobitne zraniteľná obvinením z extrémnej deontológie. Podľa I. KIŠŠA "v extrémnej deontológii sa povinnosť považuje za neodvislú od mravného dobra. Extrémna deontológia v etike predpokladá slepé vykonávanie morálnych príkazov bez ohľadu na ich dôsledky, je teda v protive k etike

²⁶⁹ Evanjelikalizmus je síce pokračovateľom revivalizmu, ale nie je možné bez ďalšieho rozlíšenia označiť celú sociálnu etiku evanjelikalizmu za revivalistickú.

²⁷⁰ THIELICKE, H. *Theological Ethics I*, s. 28.

²⁷¹ Je zaujímavé, že aj rímsko-katolícka cirkev odvodzuje svoje sociálne učenie zo soteriológie: "Cirkev ...všímajúc si ľudskú spoločnosť, jej život, charakter a usporiadanie, vyvodzuje na základe kresťanského poriadku spásy zásady, normy a úlohy pre konkrétne historické podmienky danej spoločnosti." (VRAGAŠ, Š. *Základné otázky sociálneho učenia Cirkvi*, s. 8.)

²⁷² "Sociálna etika patrí do systematickej teológie, hoci je interdisciplinárneho charakteru a 'oscilovala' medzi systematickou teológiou, praktickou teológiou, filozofiou a sociológiou." (SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 36.)

²⁷³ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 29.

²⁷⁴ V podobnom duchu PANNENBERG hovorí, že predmetom etiky "sme my a naše činy, kým dogmatika je o Bohu a jeho činoch." (PANNENBERG, W. *Systematic Theology I*, s. 59.)

²⁷⁵ BLOESCH, D. *The Christian Life and Salvation*, s. 14.

konzekvencionalizmu, ktorej ide práve o dôsledky mravného konania.²⁷⁶ Je jasné, že takáto rigorózna deontológia nie je schopná riešiť situácie kolízie povinností, ktorých je moderná sociálna etika plná. V revivalizme je možné pozorovať v riešení tohto problému vývoj. Kým WESLEY sa snaží (nie vždy dôsledne) aplikovať prísnu deontológiu, FINNEY už extrémnu deontológiu nezastáva. FINNEY spája dve najväčšie príkázania - milovať Boha a milovať blížneho - slovami: "Tieto dva príkazy sa môžu spojiť v jednom predpise: Budeš uznávať a zaobchádzať so všetkými záujmami, bytosťami a vecami podľa ich relatívnej hodnoty."²⁷⁷ Pojem "etický konflikt" tu síce nie je spomenutý, ale výraz "relatívna hodnota" zabezpečuje odstupňovaný prístup k etickej povinnosti. Typicky revivalistické riešenie je ale spirituálne, prostredníctvom "vedenia Duchom". Vplyvný evanjelista posväteneckého hnutia B. CARRADINE napísal: "Všetci sa dostávame na miesta, kde sme konfrontovaní zdanlivo konfliktnými povinnosťami; kde sa cesty rozchádzajú a my nevieme, ktorou cestou sa vydať; kde sa na obzore objavuje mrak a my nevieme, či je to Prozreteľnosť, alebo satanské znamenie; kde je nutné urobiť rozhodnutia a podniknúť kroky a nemôžeme sa spoľahnúť na ľudskú múdrosť ani ľudskú radu. Musíme počúvať Božie šepkanie, hlas Pánov, ktorý hovorí: "Toto je cesta, po nej kráčajte"...²⁷⁸ Ak sa správne etické konanie definuje ako poslušnosť všetkých príkázaní, vždy môže dôjsť ku konfliktnej situácii, kde sú nejaké príkazy, alebo zásady vo vzájomnom rozpore. Ak však správne konanie definujeme, ako poslušnosť Božej vôle v danej situácii, môžeme sa kolízii vyhnúť, pravda s rizikom, že si mýlne prisvojujeme poznanie Božej vôle.

Ale deontologický prístup k etickým problémom nemôžeme zavrhnúť úplne. I. KIŠŠ uzatvára svoje pojednanie o deontológii nasledovne: "Deontológia (ak ju nechápeme extrémne a absolútne) je teda správny etický prístup. Ale nesmie sa z nej urobiť strohá zákonnícka prax."²⁷⁹ Preto KIŠŠ navrhuje deontológiu doplniť "regulatívnym princípom etiky hodnôt".²⁸⁰

2.6.4 Ide v revivalizme o morálku spásy duše?

Ďalšia námietka proti revivalistickej etike znie, že jej jediným cieľom je spása vlastnej duše, a nie Boh, alebo dobro spoločnosti. W. WINDELBAND uvádza *morálku spásy duše* ako individualistickú formu eudaimonistickej etiky. Takáto etika za posledný obsah mravného príkázania považuje spásu duše. Podľa neho tu ide o nadpozemský eudaimonizmus a egoizmus.²⁸¹ Odpoveďou môže byť FINNEYHO odpoveď, na námietku, že sa kresťania nemajú starať do občianskej vlády, pretože to odvádza od zachraňovania duší: "(1) Toto nie je odvádzanie od práce na záchrane duší. Podpora verejného a súkromného poriadku a šťastia je jedným z nevyhnutne potrebných prostriedkov zachraňovania duší. (2) Je nezmyslom priznať, že kresťania sú povinní poslúchať ľudskú vládu, ale nemajú mať nič do činenia s voľbou tých, ktorí budú vládnuť."²⁸²

Predstava neba bez utrpenia môže byť útekom pred realitou, ako to tvrdil o kresťanstve MARX. Od tohto kontrastu však nemôžeme ujsť. Teológia musí neprestajne zdôrazňovať, že kresťanská nádej má síce centrum v eschatologickej dobe, ale jej bezpodmienečnou súčasťou je aj bezprostredná budúcnosť - nádej na pokojný a zmysluplný život na zemi. (Pozor na lacnú nádej SCHULZE - Žd 11:36-39)

2.6.5 Ide v sociálnej etike revivalizmu o výklad ospravedlnenia z viery?

Opakujem, že ak má revivalistická teológia mať organický vzťah k sociálnej otázke, musí sa podľa EBELINGA preskúmať, či ide o "explikáciu ... ospravedlnenia jedine z viery".²⁸³ Jedine tak sa preukáže, že ide o vzťah podstatný a nutný, a nie náhodný a komplementárny. Ospravedlnenie jedine z viery nie je možné dopĺňovať dodatočnými požiadavkami zákona. Ak by to revivalizmus vzhľadom na sociálnu otázku vyžadoval, takéto doplnky by boli neorganické a sociálnoetické problémy by

²⁷⁶ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 23.

²⁷⁷ FINNEY, C. G. *The Heart of Truth*, s. 175.

²⁷⁸ CARRADINE, B. *Beulah Land*, s. 38. In: AGES Software.

²⁷⁹ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 24.

²⁸⁰ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 27.

²⁸¹ WINDELBAND, W. *Úvod do filozofie II.* s. 21.

²⁸² FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 240.

²⁸³ EBELING, G. *Podstata kresťanskej víry*, s. 121.

neboli logickou súčasťou revivalistickej teológie. Ak problém aplikácie etických princípov spočíva (tak HONECKER) v rozhodnutí aký je vzťah medzi situáciou a normou, medzi bytím a povinnosťou, medzi faktami a hodnotami,²⁸⁴ musia byť tieto vzťahy v oboch smeroch rovnako podriadené teológii ospravedlnenia jedine z viery.

Revivalizmus nadväzuje na reformačné učenie o posvätení realizovanom v občianskom povolaní. WINGREN vo svojej knihe o LUTHEROVOM učení o povolaní kresťana hovorí: "Celé Božie dielo sa dáva do pohybu prostredníctvom povolania: mení svet a vylieva svoju milosť na tvrdo utláčané ľudstvo."²⁸⁵ v podobnom duchu revivalista FINNEY konštatuje: "Posvätenie ...nie je nezlučiteľné s naším životom v ľudskej spoločnosti, s účasťou na udalostiach ani s angažovaním sa v záležitostiach tohto sveta, ako si to niektorí mysleli. ... Môj názor je, že dobrovoľné utiahnutie sa z ľudskej spoločnosti je absolútne nezlučiteľné s akýmkoľvek stupňom svätosti a je zjavným porušením zákona lásky k nášmu blížnemu."²⁸⁶

Z revivalistickej požiadavky "úplného posvätenia", alebo "dokonalejšej lásky" (perfekcionizmus), logicky vyplývala požiadavka sociálnej angažovanosti, aj keď sa v rámci revivalizmu viedol spor medzi tými, ktorí chceli "ponechať svet jeho osudu", a tými, ktorí bojovali o vylepšenie sociálnych podmienok sociálne slabých vrstiev obyvateľstva. Časopis *Zion's Herald* r. 1854 napísal, že len "úplné odovzdanie sa Kristovi môže vyprodukovať systematickú dobročinnosť, ktorá je nádejou chudobných."²⁸⁷ Takéto posvätenie je možné dosiahnuť jedine vierou, rovnako ako ospravedlnenie, tvrdí FINNEY: "Úplné posvätenie je možné dosiahnuť jedine vierou. Vždy majme na pamäti, že *bez viery nie je možné páčiť sa Bohu a všetko, čo nie je z viery, je hriech*. Oboje - aj ospravedlnenie aj posvätenie sa dosahuje jedine vierou."²⁸⁸

Sociálnoetické myslenie v revivalizme podľa nášho skúmania vykazuje požadované atribúty protestantskej teológie: je súčasťou požiadavky ospravedlnenia z viery a logickým dôsledkom revivalistického perfekcionizmu.

2.7 SOCIÁLNO-ETICKÉ PROBLÉMY V TEOLÓGII REVIVALIZMU

Prv, ako budem skúmať možnosť aplikácie revivalizmu v súčasnosti, je logické preštudovať jeho postoje k problémom sociálnej etiky v dejinách - v období jeho rozkvetu a popularity. Keďže revivalizmus mal najväčší vplyv v západných krajinách, kde ale podľa mojej analýzy začiatkom 20. st. prestal jestvovať, budem preverovať teológiu revivalistov hlavne z 18. a 19. storočia. Keďže v tej dobe dôležité problémy súčasnej sociálnej etiky ešte neboli ani pomenované, je nutné skúmať teológiu revivalizmu v tých častiach, ktoré sú pre tieto moderné problémy nosné napr. stvorenie, spoločnosť, príroda, práca, politická moc a podobne.

2.7.1 Stvorenie - vzťah revivalistickej teológie k prírode

Revivalizmus vidí Božie stvorenie nielen ako prostredie, v ktorom žijeme, ale aj ako Božie dielo, ktoré sme povinní poznávať a vidieť v ňom veľké činy Božie.²⁸⁹ EDWARDS vidí v stvorení úvod k dejinám vykúpenia,²⁹⁰ čo znamená, že keď študujeme stvorenie, zároveň sa dozvedáme o vykúpení. WESLEY sa vyjadruje tak, že z jeho slov je jasné, že poznanie stvorenia závisí na stave *súčasného vedeckého poznania*.²⁹¹ Dôležité na tejto veci nie je *obsah* poznania, ktorý sa vyvíja, ale skutočnosť, že k v revivalizme k štúdiu kresťana patrí aj *pravda odhaľovaná vedeckými metódami* a prístupná aj

²⁸⁴ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 14.

²⁸⁵ WINGREN, G. *The Christian's Calling*, s. 33.

²⁸⁶ FINNEY, C. G. *Systematic Theology*, s. 172. In: *The Master Christian Library*, AGES Software CD-ROM.

²⁸⁷ SMITH, T. *Revivalism and Social Reform*, s. 155.

²⁸⁸ FINNEY, C. G. *Principles of Sanctification*, s. 145.

²⁸⁹ "...je našou povinnosťou premýšľať o tom, čo (Boh) vykonal a pochopiť z toho toľko, koľko sme schopní. Lebo 'milosrdný Hospodin', ako hovorí žalmista, 'učinil svoje predivné diela' stvorenia ako aj prozreteľnosti, 'aby na ne pamätali (*that they ought to be had in remembrance*)' všetci, ktorí sa ho boja, čo sa dost' dobre nedá, ak týmto dielam nerozumejú." (WESLEY, J. *God's Approbation of His Works*. In: *Works VI*, s. 206.)

²⁹⁰ "...stvorenie je v SZ podané ako úvod k dejinám vykúpenia..." (EDWARDS, J. *A History of the Work of Redemption*. In: *Works I*, s. 571.)

²⁹¹ WESLEY popisuje stvorenie podľa štyroch elementov - zem, voda, vzduch, oheň.

neveriacim. Revivalizmus týmto *okradnutím Egyptánov*²⁹² umožňuje to, čo MOLTMANN nazval *rehabilitáciou telesnosti*.²⁹³

Cena stvorenia je vyplýva z cieľa Božieho činu stvorenia. Boh pri stvorení tvoril dielo večného významu a vložil do svojho diela sám seba²⁹⁴ tak, že stvorenie je s ním v neustálom spojení.²⁹⁵ Boží úmysel so stvorením je najvyššie šťastie všetkých bytostí, vrátane Stvoriteľa.²⁹⁶ Tento úmysel je nemenný²⁹⁷ a vedie k zblíženiu a konečnému spojeniu (nie stotožneniu) stvorenia s Bohom vo večnom spoločenstve.²⁹⁸ Stvorenie teda "...bolo dobré. Dobré, pretože bolo príjemné myslí Stvoriteľa. Dobré, pretože zodpovedá cieľu tvorenia. Dobré, lebo bolo v službách človeka, ktorého Boh určil za pána viditeľného stvorenia. Dobré, lebo celé je na slávu Božiu, v celom stvorení je preukázanie (*demonstration*) Božieho bytia a jeho dokonalých vlastností a vedie v duši človeka k náboženskému vzťahu k nemu."²⁹⁹

Spása neznamená len nové stvorenie (znovuzrodenie a eschatologickú nádej), ale aj získanie kladného postoja k súčasnému stvoreniu.³⁰⁰ Pre človeka, ktorý zažil spásu "Boh, ľudia, *celé stvorenie*, nebo, zem a všetko, čo je v nich, sa ukazujú v novom svetle a stoja k nemu v novom vzťahu, pretože bol znovu stvorený v Kristu Ježišovi." (kurzíva pridaná)³⁰¹

Stvorenie nikdy nie je zbavené Božej prítomnosti, pretože v stvorení je prítomný Duch Boží. Duch Boží v stvorení zabezpečuje poriadok, ktorý človek rozoznáva ako "prírodné zákony".³⁰² Súčasnú problémy, ktoré sa v stvorení nachádzajú, neboli pôvodným Božím plánom,³⁰³ ale sa dajú pochopiť ako následok vzbury človeka.³⁰⁴ Potvrdenie týchto myšlienok nachádzame v modernej teológii

²⁹² OUTLER, A. C. *Theology in the Wesleyan Spirit*, s. 1-22.

²⁹³ "Telesnosť je podľa biblických tradícií ukončením *Božieho diela zmierenia*." (MOLTMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 194.)

²⁹⁴ "...čo Boh mal za konečný cieľ pri stvorení sveta bolo odovzdanie (*communication*) seba, čo mal v úmysle po celú večnosť." (EDWARDS, J. *The End for which God Created the World*. In: *Works I*, s. 101.)

²⁹⁵ "Pretože pri stvorení sveta dobro stvorenia bolo cieľom s tým, že stvorenie bude večne smerovať k zjednoteniu a spoločenstvu s Bohom, na stvorenie treba nazerať ako na bytie, ktoré je v nekonečne pevnom spojení s Bohom. Z tohto hľadiska je jasné, že Boží ohľad na stvorenie sa vcelku spája s jeho ohľadom na seba." (EDWARDS, J. *The End for which God Created the World*. In: *Works I*, s. 105.)

²⁹⁶ "Stvorenie nemohlo byť cieľom, ale muselo byť prostriedkom k nejakému cieľu. ...Keďže šťastie je dobrom samo osebe, je zrejme, že rozširovanie (*promotion*) šťastia muselo byť cieľom stvorenia vesmíru. V tomto samozrejme zahrňujem aj šťastie a slávu Božiu ...ktorá je najdôležitejším cieľom stvorenia." (FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 150, 153.)

²⁹⁷ "(Boh) musí vždy to chcieť pre svoje tvory, čo pre ne chcel vtedy, keď ich tvoril." (WESLEY, J. *To the Rev. Mr. Law*. In: *Works IX*, s. 481.)

²⁹⁸ "...pretože všetky veci sú z Boha ako ich prvej príčiny a prameňa, tak aj všetky veci smerujú k nemu a vo svojom pokroku sa mu viac a viac približujú počas celej večnosti, čo znamená, že to, čo boli ich prvou príčinou, je aj ich posledným (*last*) cieľom. ...Boh hľadajúc svoju slávu hľadá dobro svojich stvorení, pretože emanácia jeho slávy ...znamená Bohom danú kvalitu a šťastie jeho stvorení." (EDWARDS, J. *The End for which God Created the World*. In: *Works I*, s. 102, 105.)

²⁹⁹ WESLEY, J. *Wesley's Notes on the Bible*. In: *AGES Digital Library*, s. 23.

³⁰⁰ "Kristus zomrel za bezbožných, ktorí boli slabí. Taký je každý človek od svojej prirodzenosti. A kým si to človek hlboko neuvedomí, nikdy nemôže opravdovo ďakovať Bohu za jeho vykúpenie, ani za jeho stvorenie, ktoré je v skutočnosti pozhnaním len pre tých, ktorí sú 'stvoreni znovu v Kristu Ježišovi'." (kurzíva pridaná) (WESLEY, J. *The Doctrine of Original Sin*. In: *Works IX*, s. 327.)

³⁰¹ WESLEY, J. *Wesley's Notes on the Bible*. In: *AGES Digital Library*, s. 583. (WESLEY k 2K 5:17)

³⁰² WESLEY k Zjaveniu 5:6 "sú siedmi duchovia Boží poslaní na celú Zem — Pretože účinné pôsobenie Ducha Božieho prechádza celým stvorením, a to v prirodzenom ako aj v duchovnom svete. Lebo mohla by púha hmota konať alebo sa pohybovať? Mohla by gravitovať alebo priťahovať? Práve tak ako dokáže myslieť alebo hovoriť." (WESLEY, J. *Wesley's Notes on the Bible*. In: *AGES Digital Library*, s. 906.)

³⁰³ "Bolest' (*grief*) vo všeobecnosti je pôvodcom toľkého zla, a príčinou tak málo dobra pre ľudstvo, že je právom možné diviť sa, odkiaľ sa v našej prirodzenosti vzala. Vskutku je výtvarom samotného človeka a nie Božím, ktorý môže zlo pripustiť (*permit*), ale nikdy nie je jeho autorom." (WESLEY, J. *On the Death of a Young Man*. In: *Works VII*, s. 464.)

³⁰⁴ "Ak uvažujeme o týchto veciach akoby v jednom pohľade - o stvorení a páde človeka - všetky nezrovnalosti jeho prirodzenosti sa dajú ľahko pochopiť. Veľkosť a malosť, dôstojnosť a nízkosť, šťastie a bieda jeho súčasného stavu prestávajú byť tajomstvom, ale sú jasným následkom jeho pôvodného stavu a jeho vzbury proti

stvorenia u MOLTMANNA, ktorý poukazuje na stále spojenie medzi Stvoriteľom a jeho stvorením.³⁰⁵ Tento nový vzťah teológie k pôsobeniu Ducha Božieho v stvorení je charakterizovaný I. KIŠŠOM ako *kozmickej pneumatológie*, ktorá: "...vedie človeka k zodpovednému zachádzaniu so svetom, prírodou, so životným priestorom."³⁰⁶ I. KIŠŠ upozorňuje na prácu holandského reformovaného teológa a politika Abrahama KUYPERA (1837-1920),³⁰⁷ ktorého kniha o Duchu Svätom zdôrazňuje pneumatickú prítomnosť Božiu v celom stvorení.³⁰⁸

Revivalizmus neučí gnostické vykúpenie zo stvorenia, ale vykúpenie *stvorenia*. Etika evanjelia obsahuje nielen negáciu (Kristov kríž), ale aj transcendovanie (Kristovo nanebovstúpenie) stvorenia, čo v sociálnej etike znamená kritiku a revolúciu, ale táto etika napriek tomu nie je negatívna a deštruktívna, keďže sa musí chápať z centra - zo vzkriesenia Ježiša Krista, ktoré je potvrdením Božieho poriadku sveta ako ho Boh stvoril.³⁰⁹ Dielo vykúpenia sa však netýka výlučne diela Ježiša Krista, ale patrí sem aj iná výkupná Božia aktivita v stvorení.³¹⁰ Napriek bežnému názoru, že pietisti a revivalisti prírodu považujú za zlú alebo aspoň menejcennú,³¹¹ revivalista FINNEY o sebe hovorí: "Učenie, že príroda (*nature*) je sama osebe zlá, ...s príbuznými a implikovanými dogmami ma privádzalo do rozpakov a zmätku na každom kroku."³¹² Jediný soteriologický rozdiel, ktorý revivalizmus pozná medzi starým a novým stvorením, je to, že prirodzený stav (staré stvorenie) je bližšie k pádu človeka ako nové stvorenie.³¹³

Revivalistický vzťah k životnému prostrediu priamo vyplýva z teológie stvorenia v krátkosti zhrnutej vyššie. Riešenie problémov, ktoré sa objavili v druhej polovici 20. storočia je možné v náznakoch vidieť na vzťahu revivalistických teológov k stvoreniu ako predmetu záujmu a ochrany. Nie je to teda vzťah pána a otrokyne,³¹⁴ ale vzťah správcu k cennému pokladu, ktorý mu zveril vyšší spoločný pán. Žiadna časť tohto pokladu nie je bez ceny³¹⁵ a človek sa napr. ani k zvieratám nesmie správať nezodpovedne.³¹⁶ "Práve pre odpadnutie človeka (od Boha) trpia aj nemé zvieratá. ...Ak zvieratá trpia, znamená to, že človek odpadol (od Boha)."³¹⁷

Bohu. Toto je kľúč, ktorý otvára celé tajomstvo, ktorý odstraňuje ťažkosť tým, že ukazuje čím Boh najprv človeka učinil a čím človek učinil sám seba." (WESLEY, J. *The Heavenly Treasure in Earthen Vessels*. In: *Works VII*, s. 344, 345.)

³⁰⁵ "v nevyčerateľnej *trpezlivosti* Stvoriteľa a v jeho *aktívnej schopnosti trpieť* je preto potrebné vidieť korene jeho dejinného tvorenia: udržiava spojenie so všetkými životnými systémami, ktoré s ním prerušili komunikáciu, ustrnuli ako uzavreté systémy a odsúdili samy seba na smrť....Svojím Duchom je Boh sám prítomný vo svojom stvorení, Celé stvorenie je ovplyvnené Duchom Skrže svojho Ducha je Boh prítomný ak v štruktúrach hmoty." (MOLTMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 168, 169)

³⁰⁶ KIŠŠ, I. Duch svätý a obnova Zeme. In: ONDREJOVIČ, D. *Evanjelická teológia na prahu nového storočia*, s. 47.

³⁰⁷ J. L. HROMÁDKA o KUYPEROVI hovorí, že "patrí k najväčším teologickým postavám v Európe". (HROMÁDKA, J. L. *Přelom v protestantské teologii. Fragment etiky*, s. 17)

³⁰⁸ "...tento akt bezprostredného kontaktu s každým stvorením, živým alebo neživým, organickým alebo anorganickým, racionálnym alebo neracionálnym, podľa hlbokého učenia Slova Božieho, sa neuskutočňuje Otcom ani Synom ale Duchom Svätým. (KUYPER, A. *The Work of the Holy Spirit*, s. 44.)

³⁰⁹ O'DONOVAN, O. *Resurrection and Moral Order*, s. 14.

³¹⁰ "Vykúpenie je dielo, ktoré Boh koná od pádu človeka do konca sveta." (EDWARDS, J. *A History of the Work of Redemption*. In: *Works I*. s. 534.)

³¹¹ M. HONECKER uvádza pietistov ako príklad negatívneho vzťahu k prírode. (HONECKER, M. *Grundriss der Sozialethik*, s. 246.)

³¹² FINNEY, C. G. *Systematic Theology*, s. ix.

³¹³ "Tendencia prirodzeného (stavu) degenerovať do vzbúreného stavu je znázornená na príbehu Izmaela a Izáka v G 4. Izmael narodený *podľa tela* (κατὰ σάρκα) sa stáva nepriateľom toho, ktorý sa narodil podľa Božieho zaslúbenia". (O'DONOVAN, O. *Resurrection and Moral Order*, s. 12.)

³¹⁴ "Vzťah človeka a prírody bol už do Francisa BACONA vždy znovu opisovaný ako vzťah pána a otrokyne." (MOLTMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 113.)

³¹⁵ WESLEY ku 1M 7:1-2: "Dokonca aj nečisté zvieratá boli zachované nažive v arche, aj keď mali najnižšiu hodnotu. Pretože Božie nežné milosrdenstvo je nad celým jeho dielom, nielen nad tým, ktoré je najužitočnejšie." (WESLEY, J. *Wesley's Notes on the Bible*. In: *AGES Digital Library*, s. 58.)

³¹⁶ "(Prikázanie "Nezabiješ!") zakazuje každé nepotrebné porušenie zákonov života a zdravia a zakazuje každé nepotrebné ohrozenie života a zdravia akýmkoľvek spôsobom." ..."Znenie tohto prikázania zakazuje zbytočné

Človek má teda v revivalizme voči prírode postoj *nadradenosti*, ale táto nadradenosť je súčasťou jeho *podradenosti* a zodpovednosti pred Stvoriteľom. Súčasný pokus o postavenie človeka na úroveň životného prostredia je pre etiku veľmi nebezpečné, pretože stavajú prírodu príliš vysoko (zaobchádzanie so Zemou ako s bohyňou) a človeka príliš nízko (človek sa v princípe nelíši od zvierat). L. FAZEKAŠ varuje, že "zákonite nastáva katastrofa, keď sa pod akýmkoľvek dôvodom stane príroda božskou."³¹⁸

Z tej skutočnosti, že sám človek je Božie stvorenie, je jasný vzťah k jeho existencii počas celého života: "(Prikázanie "Nezabiješ!") zakazuje použitie prostriedkov na zničenie jestvovania ľudských bytostí v embryonálnom štádiu."³¹⁹

Revivalizmus je priekopnícky aj v otázkach feminizmu. Je to vidieť na rozsiahlej službe žien vo vyučovaní, by dokonca v zakladaní denominácií. (Phoebe PALMER, Catherine BOOTH...) WESLEY si myslí, že podriadenosť ženy mužovi je výsledkom hriechu a nie je teda súčasťou pôvodného plánu stvorenia.³²⁰

2.7.2 Svet ľudí - vzťah revivalistickej teológie k spoločnosti

2.7.2.1 Transformácia sveta v teológii revivalizmu

"Liberálni kresťania mali tendenciu k sociálnemu aktivizmu pre svoju dôveru v ľudské schopnosti. Evanjelikálni kresťania na druhej strane mali tendenciu - aspoň v prvej časti 20. st. - byť sociálnymi kvietistami. Pre svoj temný pohľad na ľudskú skazenosť, nedôveru v ľudské bytosti (aspoň kým nie sú znovuzrodené). Preto považujú sociálnu aktivitu za márnenie časom a sociálnu transformáciu za prakticky nemožnú."³²¹ I. KIŠŠ nazýva takýto postoj *etickým doketizmom*, pri ktorom sa analogicky s kristologickým doketizmom zdôrazňuje jedine spirituálna stránka etiky a služba svetu sa podceňuje.

Toto však nie je postoj historického revivalizmu. WESLEY, naopak, počíta s premenou sveta napriek jeho skazenosti: "Ale ak máme všetci skazenú prirodzenosť, ktorú nemôžeme, a ani Boh nechce, celkom odstrániť v tomto živote, tak prečo sa snažíme *reformovať svet*?" Prečo? Pretože, či už je skazená prirodzenosť celkom odstránená alebo nie, ľudia môžu byť natoľko zmenení, že "prestanú konať zlo," budú "obnovení v duchu svojej mysle, a budú trpezliví v konaní dobra," a budú hľadať a nachádzať, "slávu, česť, a nesmrteľnosť."³²²

Revivalizmus síce nezačína nápravou tohto sveta,³²³ ale napriek povesti,³²⁴ ktorú neskôr získal,³²⁵ v jeho teológii sa dualistické odmietnutie sveta nenachádza. Naopak, revivalizmus mal v dobách najväčšieho úspechu tendenciu k triumfalizmu a očakával transformáciu sveta ako prípravu, ba

ničenie života, či už ľudí alebo zvierat." ...Porušením prikázania "Nezabiješ!" je "každé zlé zneužívanie, zanedbávanie alebo také zaobchádzanie so zvieratami, ktoré skraca je život. Rovnako každé zahrávanie sa so životom zvierat." (FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 191, 193, 194)

³¹⁷ WESLEY, J. The Doctrine of Original Sin. In: *Works IX*, s. 389.

³¹⁸ ...Tí, ktorí ochraňujú zvieratá a pritom strpia, aby sa ľudia triedili podľa kást a požívali menej ochrany ako zvieratá, mali by sa tu zamyslieť na svojím mystickým panteizmom, glorifikujúcim prírodu a degradujúcim človeka." (FAZEKAŠ, L. *Ako žiť*, s. 21)

³¹⁹ FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 193.

³²⁰ "(Žena) je tu daná do stavu podriadenosti: žena (*the whole sex*), ktorá bola *faktom stvorenia rovná s mužom*, je tu kvôli hriechu postavená nižšie." (WESLEY, J. Wesley's Notes on the Bible. In: *AGES Digital Library*, s. 38)

³²¹ STOTT, J. *Issues Facing Christians Today*, s. 41.

³²² WESLEY *Works IX*, s. 289.

³²³ To súhlasí s THIELICKEHO varovaním, že "vždy keď kresťanská etika začína od zlepšenia sveta a cnostných ideálov, čoskoro stráca svoj špecifický obsah. Takíto moralisti sú prinútení prevziať svoje koncepcie z nekresťanských systémov." (THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 19.)

³²⁴ "Moderná evanjelická väčšina celkom jasne zastáva evanjelium zanedbania (*abandonment*) sveta v protiklade s historickým protestantským učením, ktoré hovorí, že Kristus prišiel spasiť svoje slávne stvorenie, svet." (DONER, V. The Late Great Evangelical Church. In: <http://www.Chalcedon.com/evangelicalism>)

³²⁵ Súčasný pohľad na revivalizmus je ovplyvnený jeho premenou jednej jeho časti na fundamentalizmus s následným odklonom od sociálneho záujmu na začiatku 20. st. Veľmi odlišný bol charakter revivalizmu v 18. a 19. st.

podmienku parúzie.³²⁶ Božie dielo vykúpenia videl vo všetkých udalostiach dejín,³²⁷ nadšenými slovami očakával akési pokresťančenie svetového poriadku³²⁸ a bol presvedčený, že tejto zmene nemôže nič zabrániť.³²⁹ Nečaká teda zničenie, ale transformáciu stvorenia.³³⁰ Bezprostrednosť očakávania vidíme v EDWARDSOVÝCH slovách k Žalmu 102:18:³³¹ "Ktovie, či tá generácia, o ktorej sa tu hovorí nie je táto *súčasná* generácia? (kurzíva pridaná)"³³² EDWARDS ide ešte ďalej, a konkretizuje aj miesto, kde transformácia sveta začne: "Nie je nepravdepodobné, že toto dielo (prebudenia) Božieho Ducha také mimoriadne a úžasné je úsvitom alebo prinajmenšom prelúdiom k tomu slávnemu dielu Božiemu, tak často predpovedanému v Písme, ktorého pokračovanie a výsledok bude obnovou ľudstva. ...A je mnoho vecí, ktoré činia pravdepodobnou myšlienku, že toto dielo začne v Amerike."³³³ BARTH na túto myšlienku upozorňuje v THOLUCKOVOM diele *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner*.³³⁴

Ani u WESLEYHO nehrá milenializmus s jeho kontrastom *teraz a potom* významnú úlohu.³³⁵ "V centre pozornosti je preddavok (*foretaste*) slávy, eschatologická realita, ktorá je pre veriaceho a cirkev v istej miere k dispozícii už pred koncom tohto veku."³³⁶ WESLEY neoddeliteľne spája záchranu duše so záchranou z prítomnej biedy.³³⁷ v kázni *The Reformation of Manners* pochvalne hovorí o právnych metódach, ktoré táto spoločnosť použila na boj proti spoločenskému zlu: tlačené slovo a súdne procesy.³³⁸ "Zaujatie otvoreného stanoviska proti bezbožnosti a nespravodlivosti, ktorá zaplavila našu krajinu ako potopa, je jedným z najvznešenejších spôsobov, ako vyznávať Krista zoči-voči jeho nepriateľom. ...a tak, ako táto činnosť evidentne má tendenciu prinášať *slávu Bohu na*

³²⁶ "Revivalistickí misionári cestovali na zahraničnú misiu v bezpredentnom očakávaní obrátenia celého sveta. Prichádza nový vek, v ktorom sa svet stane Kráľovstvom Krista. Toto eschatologické očakávanie malo sekulárne paralely v najrôznejších nuancách viery v Pokrok." (NICHOLS, J. H. Reinhold Niebuhr - prophet in politics. In: *The Responsibility of Power*, s. 406.)

³²⁷ "Všetky veľké činy Božie od pádu človeka až do konca sveta je možné chápať ako dielo vykúpenia. Ak ich vidíme v správnom svetle, sú jeho súčasťou ako stupne na jeho dokončenie." (EDWARDS, J. A History of the Work of Redemption. In: *Works I*. s. 541.)

³²⁸ "Blíži sa čas, keď celá táto veľká spoločnosť sa ukáže v slávnej krásy, v pravom a príjemnom kresťanstve a výbornom poriadku ako zjednotené mesto, dokonalosť krásy a večnej nádhery..." (EDWARDS, J. A Call to United Extraordinary Prayer. In: *Works II*. s. 288.)

³²⁹ "Môže satan dosiahnuť, aby Božia pravda zlyhala alebo sa neuskutočnili jeho zaslúbenia? Ak nie, pride čas, keď kresťanstvo premôže všetko a pokryje celú zem." (WESLEY, J. Scriptural Christianity. In: *Works V*, s. 45.)

³³⁰ WESLEY k R 8:21 "Samotné stvorenie bude oslobodené" - zničenie nie je oslobodenie, pretože čokoľvek je zničené, prestáva jestvovať a nie je vôbec oslobodené. Bude teda nejaká časť stvorenia zničená? Do slávnej slobody - nádherného stavu, v ktorom bolo stvorené." (WESLEY, J. Wesley's Notes on the Bible. In: *AGES Digital Library*, s. 472.)

³³¹ Ž 102:15-18 So the heathen shall fear the name of the LORD, and all the kings of the earth thy glory. When the LORD shall build up Zion, he shall appear in his glory. He will regard the prayer of the destitute, and not despise their prayer. This shall be written for the *generation* to come: and the people which shall be created shall praise the LORD.

³³² EDWARDS, J. A Call to United Extraordinary Prayer. In *Works II*. s. 291.

³³³ EDWARDS, J. Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion... In: *Works I*. s. 381.

³³⁴ Prebudenecké hnutie bolo presvedčené, že "...prítomnosť je doba dobrá, jedna z najlepších." (BARTH, K. *Protestantská teologie v XIX. století*, s. 500.)

³³⁵ "...pri čítaní WESLEYHO spisov je nápadné, že mu takmer celkom chýba eschatologická dimenzia. ...lásku chápe eschatologicky, ale ako už sa realizujúcu eschatológiu, už sa naplňujúce Božie zaslúbenie, ktoré v budúcnosti už nič nemôže prevýšiť. Týmto naplnením už v tomto živote eschatologické očakávanie úplne stráca svoje opodstatnenie." (SCHNEEBERGER, V. *Theologické kořeny Wesleyova sociálního akcentu*, s. 78.)

³³⁶ BENICE, C. L. Processive Eschatology: a Wesleyan Alternative. In: *Wesleyan Theological Journal, Vol 14, No 4 (1979)*, CD-ROM.

³³⁷ "...cirkev Kristova. Je to teleso ľudí spojených za účelom v prvom rade zachrániť každý svoju vlastnú dušu, potom pomáhať jeden druhému pri uskutočňovaní (*working out*) svojej spásy a potom, pokiaľ je to na nich, zachrániť všetkých ľudí od prítomnej a budúcej biedy (*misery*), vyvrátiť kráľovstvo satana a založiť kráľovstvo Kristovo. (WESLEY, J. *The Reformation of Manners*. In: *Works VI*, str. 150.)

³³⁸ Menuje napr. porušovanie nedel'ného pokoja, gamblerstvo a prostitúciu.

výsosti, nemenej jasne vedie k ustanoveniu pokoja na zemi."³³⁹ Podobné spojenie zmeny náboženskej a spoločenskej sa nachádza aj u amerického revivalistického teológa Jonathana EDWARDSA.³⁴⁰

Tento posun v pohľade na možnosti transformácie sveta prostredníctvom duchovných prebudení sa prejavil v aktívnej snahe revivalistov³⁴¹ o zmenu sociálnych a politických pomerov pod vplyvom kresťanstva. Táto zmena nemôže nastať automaticky, ale treba o ňu zápasiť.³⁴² v populárnej knihe o krste Svätým Duchom od britského metodistu Williama ARTHURA, *The Tongue of Fire*, ktorá prvýkrát vyšla r. 1856 a v priebehu troch rokov dosiahla 18 vydaní, sa hovorí: "Najnebezpečnejšou deformáciou evanjelia, pokiaľ ide o jednotlivcov je, že sa na evanjelium pozerá ako na spásu duše, keď táto opustí telo, ale nie na spásu od hriechu, kým je tu. Najnebezpečnejšou deformáciou evanjelia ovplyvňujúcou spoločnosť je to, keď sa na evanjelium pozerá ako na prostriedok vytvorenia svätého spoločenstva vo svete, ktorý má prísť, ale nikdy nie v tomto svete. Nič menšieho ako je všeobecná obnova spoločnosti (kurzíva pridaná) by nemalo uspokojiť žiadneho vojaka Kristovho - a všetci, ktorí bojujú o toto víťazstvo, by mali čerpať inšpiráciu z Kráľových vlastných slov: Daná mi je všetka moc na nebi aj na zemi."³⁴³ Autor tohto tvrdenia, William ARTHUR (1819-1901), autor aj ďalšej veľmi vplyvnej revivalistickej literatúry, navrhol koncept postupnej reformy založený na práci Ducha Svätého. Podľa neho bola Ježišovým cieľom rekonštrukcia sveta v moci Ducha.³⁴⁴

WESLEY zdôrazňuje, že motív, ktorý je nutný pri občianskej angažovanosti je láska. Celá takáto občianska činnosť je "dielom lásky."³⁴⁵ Občianska angažovanosť vyžaduje tiež dobrú prípravu a profesionálny prístup. WESLEY dáva členom spoločnosti túto radu: "pokojne a hlboko uvaž vlastnosti svojho podnikania. Poznaj a buď dokonale oboznámený s tým, čo máš v ruke, uvažuj nad námietkami, ktoré sa vznášajú proti tvojej činnosti a prv, než budeš pokračovať, buď si istý, že tieto námietky nemajú skutočnú váhu."³⁴⁶ Podobné je prepojenie náboženských a občianskych povinností aj u FINNEYHO, ktorý prízvukuje novým kresťanom: "Samozrejme, že obrátený človek sa hlboko zaujíma o všetky dobročinné snaženia reformovať a spasiť ľudstvo; o dobrú vládu, o kresťanské vzdelanie, o vec miernosti, o zrušenie otroctva, o pomoc chudobným, skrátka o každé dobré slovo a každý dobrý skutok."³⁴⁷

Revivalistické výzvy cirkvi v sociálnej etike súhlasia s tým, čo hovorí súčasná teologická sociálna etika. I. KIŠŠ cirkvi pripomína jej úlohu byť svedomím spoločnosti: "Cirkev má prorocky upomínať štát na *lex naturalis*, ak by sa tento od neho odklonil."³⁴⁸ Takáto činnosť cirkvi úzko súvisí s jej

³³⁹ WESLEY, J. The Reformation of Manners. In: *Works VI*, str. 154.

³⁴⁰ "Edwardsovský evanjelikalizmus bol vnútorne revolučný a demokratický a pomáhal klásť základy amerického sociálneho idealizmu. Časť tohto dynamizmu bola výsledkom EDWARDSOVHO prenesenia dôrazu z vtedy prevládajúceho eschatologického dôrazu na postmilenializmus, ktorý ostal dominantným až do polovice devätnásteho storočia." (LOVELACE, R. F. *Dynamics of Spiritual Life*, s. 365.)

³⁴¹ Odpoveď na otázku, prečo nenechať občianske záležitosti tým, ktorí sú na to zákonom určení. WESLEY odpovedá, že to je samozrejme, ale "ak to títo nechajú bez nápravy, ak napriek svojim prisahám sa netrápia s týmito vecami, je to vecou všetkých, ktorí sa boja Boha, ktorí milujú ľudstvo, a ktorí prajú dobro kráľovi a svojej krajine, aby sa o táto vec starali s takou istou horlivosťou akoby žiadne úrady nejestvovali, pretože ak nie sú účinné, je to tak akoby nejestvovali." (WESLEY, J. The Reformation of Manners. In: *Works VI*, str. 156.)

³⁴² "Sociálne a inštitucionálne hriechy sa jednoducho nezrušia a spoločnosť nie je znovuzrodená tým, že súčasťou spoločnosti je mnoho kresťanov. Hrozné sociálne pomery môžu koexistovať s takým stavom spoločnosti, kde je mnoho posvätených ľudí a všetci poznajú svetlo kresťanstva." (HYNSON, L. O. *Remington Rifles or Bows and Arrows? The post-bellum Wesleyan Quest for the Transformation of society*, <http://wesley.nnc.edu/theojrnl/25-4.htm>, s. 5.)

³⁴³ ARTHUR, W. *The Tongue of Fire*, kapitola Kapitola 4, časť 4 ("Effects upon the World")

³⁴⁴ HYNSON, L. O. *Remington Rifles or Bows and Arrows? The post-bellum Wesleyan Quest for the Transformation of society*, <http://wesley.nnc.edu/theojrnl/25-4.htm>, s. 1.

³⁴⁵ "Láska je nutná u všetkých členov takejto spoločnosti ...pretože sa nenadáva. Pôsobí nielen odvahu a trpezlivosť, ale aj pokoru." (WESLEY, J. The Reformation of Manners. In: *Works VI*, str. 161.)

³⁴⁶ WESLEY, J. The Reformation of Manners. In: *Works VI*, str. 163.

³⁴⁷ "Mnohí sa stávajú veľmi prísnymi vo vykonávaní určitých vecí, ktoré nazývajú "náboženskými povinnosťami" a predpokladajú, že to ich robí nábožnými., ale zanedbávajú obyčajné povinnosti života, ktoré v skutočnosti tvoria ZBOŽNÝ ŽIVOT (*life of piety*)." (FINNEY, C. G. *Revival Lectures*, str. 467, 495.)

³⁴⁸ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 37. Pokiaľ ide o obsah *lex naturalis*, "zjednodušené sa dá povedať, že sú to najhumánnejšie predstavy určitej doby o ideálnych zákonoch a ideálnom práve." (KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 31.)

úlohou zvestovať evanjelium, lebo sa v humanizácii medziľudských vzťahov sa uskutočňuje Kristovo učenie lásky.³⁴⁹

Cesta k transformácii sveta nebude ľahká a už vôbec nie automatická. V prvom rade je nutné zabezpečiť správnu a dôslednú prípravu kresťanských pracovníkov. Teológia nebude obmedzená len na špecificky náboženské témy, ale bude zahrňovať aj vzťah k svetu.³⁵⁰ FINNEY vyhlasuje, že "príchod milénia závisí na tom, aby cirkev mala iný druh pracovníkov - takých ktorí sú dokonale vzdelaní pre svoju prácu. A určite sa to tak stane, lebo máme prísľub od Pána, ktorý platí. Taká služba, akú má cirkev teraz, nikdy neobrátí svet, ale svet sa musí obrátiť, a preto Boh chce, aby sme mali takýchto služobníkov, ktorí to urobia."³⁵¹ WESLEY požaduje od kresťanských pracovníkov "schopnosť argumentovať ...kompetentné množstvo vedomostí ...znanosť Písma v originálnych jazykoch ...znanosť histórie ...vied ...metafyziky ...prírodzenej filozofie ...dejín kresťanského myslenia a zbožnosti ...poznatie súčasného sveta."³⁵²

2.7.2.2 Politická etika revivalizmu

"Politická vízia pramení z najhlbšieho presvedčenia o realite a hodnotách. Politika nasleduje vieru."³⁵³ Tento výrok sa potvrdzuje obzvlášť od čias Francúzskej revolúcie, keď sa človek pokúsil modelovať spoločnosť podľa teoretických úvah ROUSSEAUOVÝCH a iných *philosophes* 18. st. Odvtedy sa uskutočnilo viacero pokusov, z ktorých niektoré mali veľmi tragické následky pre celé národy a milióny ľudí. Príčinou je to, že "politická ilúzia pramení zo znižujúcej sa viery v Boha a z rastu veľkej vládnej mašinérie. To, čo ľudia kedysi očakávali od Všemohúceho, teraz očakávajú od všemocnej byrokracie."³⁵⁴ Revivalizmus v tejto situácii sa pokúša o akúsi strednú cestu. Na jednej strane vidí v ľudskej moci prejav Božej vlády, kde sa môže uplatňovať moc modlitby. Na druhej strane vyzýva kresťanov k tomu, aby sa v politike nesprávali pasívne a kvietisticky očakávali na nadprirodzené zmeny tam, kde je zrejماً povinnosť človeka konať.

Revivalizmus v otázke svetskej moci počíta v prvom rade s pôsobením modlitieb veriacich na vládu,³⁵⁵ čo však zďaleka neznamená, že sa o politiku nestará. WESLEY priamo oslovuje ľudí, ktorí sú v úrade, a stavia im pred oči biblickú normu pre tých, ktorí vládnu.³⁵⁶ FINNEY radikálne vyhlasuje, že kresťan je *povinný* zúčastňovať sa na politických veciach svojej krajiny,³⁵⁷ obzvlášť tam, kde ide o demokratickú formu vlády.³⁵⁸ Svetská moc nie je len následkom pádu človeka do hriechu,³⁵⁹ ale ide

³⁴⁹ "Kristovo učenie lásky človeka k človeku sa postupne - aj keď nedokonale - realizuje v humanizačnom vývoji ľudstva." (KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 70.)

³⁵⁰ "Teológia je veda o Bohu, a o veciach týkajúcich sa Boha (*divine*). Učí o jestvovaní, prirodzených a morálnych atribútoch, zákonoch, vláde a všetkom, čo je o Bohu možné vedieť a o našom vzťahu, povinnostiach a zodpovednosti voči nemu a voči univerzu. V najširšom zmysle zahrňuje *všetko poznanie*." (FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 13.)

³⁵¹ FINNEY, C. G. *Lectures on Revivals*, s. 249.

³⁵² OUTLER, A. C. *Theology in the Wesleyan Spirit*, s. 21.

³⁵³ GROOTHUIS, D. R. *Unmasking the New Age*, s. 111.

³⁵⁴ COLSON, C. *Kingdoms in Conflict*, s. 334.

³⁵⁵ "Boh berie ohľad (*has respect*) na modlitby svojich svätých v celom svojom vládnutí svetu." (EDWARDS, J. *A Call to United Extraordinary Prayer*. In: *Works II*, s. 291)

³⁵⁶ "Pýtam sa vás, ktorí máte moc nad nami, ktorých si vážim pre úrad, ktorý zastávate, aby ste uvažovali, ...či ste 'naplnení Svätým Duchom'? Ste živými obrazmi toho, ktorého ste určení medzi ľuďmi reprezentovať? 'Povedal som, bohovia ste', vy magistráti a vládcovia, úradom ste tak blízko spojení s Bohom nebies! Vo vašich rôznych postaveniach a stupňoch máte nám predstavovať 'Pána, nášho vládcu'. Sú všetky myšlienky vášho srdca, všetky vaše nálady a túžby vhodné pre takéto vysoké povolanie? Sú všetky vaše slová podobné tým, ktoré vychádzajú z Božích úst? Je vo všetkých vašich skutkoch dôstojnosť a láska?" (WESLEY, J. *Scriptural Christianity*. In: *Works V*, s. 48, 49.)

³⁵⁷ "Kresťania majú robiť niečo iné, ako myliť si právo vládnuť so zneužívaním tohto práva bezbožnými. Namiesto ničenia ľudskej vlády, kresťania sú povinní ju reformovať." (FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 243.)

³⁵⁸ "Pri ľudovej (*popular*) vláde politika je neoddeliteľnou súčasťou náboženstva. Žiadny človek nemôže mať dobrú vôľu (*be benevolent*) ani byť nábožným bez toho, aby sa viac ale menej nezaoberal o záležitosti ľudskej vlády." (FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 240.)

o súčasť prirodzeného poriadku vecí.³⁶⁰ z toho vyplýva, že pri riadení spoločnosti sa nielen zabraňuje následkom hriechu, ale sa tiež uskutočňuje pôvodný zámer Boží s ľudskou spoločnosťou. "Preto ani vláda v rodine ani vláda v štáte nepotrebujú výslovné ustanovenie Bohom nato, aby boli povinné (*obligatory*), lebo aj právo aj povinnosť ustanovenia a udržiavania týchto vlád by ostalo v platnosti, aj keby Biblia o tejto téme celkom mlčala."³⁶¹

Pokiaľ ide o formu vlády, revivalisti sa v názoroch nezhodujú. Angličan WESLEY bol presvedčený monarchista, neuznával republikánske politické zriadenie³⁶² a demokraciu považoval za obmedzenie slobody občanov.³⁶³ Američan FINNEY videl demokraciu pozitívnejšie, hoci aj on upozorňoval, že demokracia predpokladá určitú úroveň vzdelanosti a morálky občanov.³⁶⁴

Problematickosť tejto otázky vyjadril už CALVIN, keď porovnal tri formy vlády: "...monarchia, aristokracia, demokracia. Je nemožné rozhodnúť s absolútnou platnosťou, ktorá forma je najlepšia."³⁶⁵

V závažnej otázke občianskej neposlušnosti revivalizmus vychádza z povinnosti vládcov vykonávať Božiu vôľu³⁶⁶ a od občana očakáva, že bude lojálny v prvom rade Božiemu zákonu a až potom ľudským ustanoveniam,³⁶⁷ keďže "zákonný predpis musí zakazovať všetko, čo je prirodzene zlé, alebo v akejkoľvek miere nekonzistentné s prirodzenosťou, vzťahmi a najvyšším šťastím morálnych bytostí."³⁶⁸ FINNEY ide až tak ďaleko, že vyhlasuje: "Povinní sme neposlúchať vo všetkých prípadoch, keď ľudská legislatíva protirečí morálnemu zákonu alebo napáda práva svedomia."³⁶⁹ Alebo: "Revolúcie sa stávajú nutnými a povinnými, keď ich vyžaduje zloba a nevedomosť ľudí. (1.) Toto je samozrejmé. Keď jedna forma vlády prestane naplňovať potreby ľudí, je povinnosťou ľudí začať revolúciu. (2.) v takýchto prípadoch je márne revolúcii vzdorovať, pretože Božia láska (*benevolence*) ju aj tak nejakým spôsobom uskutoční. ...Boh vždy dovoľuje svojim deťom tešiť sa s takej miery slobody, na akú sú pripravení."³⁷⁰

³⁵⁹ "Keby všetci ľudia boli dokonale svätí a ochotní konať len dobro, nutnosť ľudskej vlády by nepominula, pretože táto nutnosť je založená na nevedomosti ľudstva." (FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 236.)

³⁶⁰ "Právo ľudskej vlády nie je založené na Božej ľuboveli, ale na nevyhnutných potrebách ľudských bytostí. Čím je väčšie spoločenstvo ľudí, tým absolútnejšia je nevyhnutnosť vlády. Ak v malom kruhu rodiny sú potrebné zákony a tresty, o koľko viac vo väčších spoločenstvách štátov a národov. Pritom ani vládca v rodine ani v žiadnej inej forme ľudskej vlády nemá právo vydávať zákony arbitrárne, ani si ich vynuocovať, ale len také, ktoré sú v súhlase s prirodzenosťou, vzťahmi a okolnosťami ľudských bytostí. Nič nemôže byť zákonom v nebi - nič zákonom na zemi - nič nemôže byť povinným pre ľudské bytosti, len to, čo je založené na prirodzenosti, vzťahoch a okolnostiach morálnych bytostí." (FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 243.)

³⁶¹ FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 243.

³⁶² "Žiadna forma vlády pod nebom nie je taká despotickejšia ako republikánska. Žiadni poddaní nie sú tak svojvoľne (*arbitrary manner*) ovládaní ako poddaní v republike (*commonwealth*)." (WESLEY, J. A *Calm Address to our American Colonies*. In: *Works XI*, s. 87.)

³⁶³ "Čím väčšia je účasť ľudí na vláde, tým menšej občianskej alebo náboženskej slobode sa vo všeobecnosti teší národ. Takisto, najväčšia sloboda občianska a náboženská je pod obmedzenou monarchiou; obyčajne menej pod aristokraciou a najmenej zo všetkého pod demokraciou." (WESLEY, J. *Observations on Liberty*. In: *Works XI*, s. 105.)

³⁶⁴ "Demokracia je samo-vláda a nikdy nemôže byť bezpečná ani užitočná, len ak v spoločenstve je dostatok inteligencie a cnosti nato, aby spoločnou dohodou, zdravou zdržanlivosťou vložilo na seba a vnucovalo verejnou mienkou ako aj strachom z Boha a láskou k nemu praktizovanie tých cností, ktoré sú nevyhnutne potrebné pre najvyššie dobro spoločenstva." (FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 245.)

³⁶⁵ CALVIN, J. *Institutes of the Christian Religion II*, s. 650.

³⁶⁶ "Vládca je povinný neustále mať na zreteli základ svojho práva vládnuť a nikdy si nesmie privlastniť ani vykonávať právomoc, ktorá nie je nutná na podporu najvyššieho dobra." (FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 171.)

³⁶⁷ "Podriadení ...sú povinní poslúchať vo všetkom, potiaľ, a nie viac, pokiaľ sú zákony v súhlase s najvyšším dobrom celku." (FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 171.)

³⁶⁸ FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 172.

³⁶⁹ "V ktorých prípadoch ľudská legislatíva znamená morálnu povinnosť: (1) Nie vtedy, keď požaduje to, čo je nekonzistentné s morálnym zákonom. (2) Nie vtedy, keď je ľubovoľná (*arbitrary*) alebo nie je založená na správnom dôvode (*reason*). (3) Ale vždy znamená morálnu povinnosť, keď je v súhlase s morálnym zákonom a so zákonom prírody." (FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 238, 248.)

³⁷⁰ FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 247.

WESLEY síce zastával vo svojej teológii božské právo monarchu vládnuť, ale aj on na tému otrokárstva napísal: "Bez ohľadu na desaťtisíc zákonov, právo je právo a bezprávie je stále bezpráviem".³⁷¹ Bernard SEMMEL konštatuje, že hoci WESLEY "...sa až do smrti odvolával na božské právo, lebo sa bál, že inak by povzbudzoval antinomizmus... v boji proti otrokárstvu sa prejavil ako osobnosť osvietenstva... a kázal rovnosť a prirodzené práva."³⁷² v niekoľkých vyššie uvedených zásadách revivalistického chápania politickej moci je možné vidieť zárodok moderného chápania demokracie, kde politická moc je v službách občana.³⁷³

Trestné právo vyplýva z potreby zachovať v spoločnosti spravodlivosť. Revivalizmus nie je ani anarchistický,³⁷⁴ ani neodmieta trest smrti.³⁷⁵ WESLEY považoval vojnu za jeden z vrcholných dôkazov dedičného hriechu (*original sin*).³⁷⁶ o účasti kresťanov vo vojne sa síce priamo nevyjadroval, ale z protirečenia v jeho učení o pasívnej poslušnosti vláde a nezmyselnosti vojny je možné odvodiť revivalistickú požiadavku osobnej zodpovednosti pri rozhodovaní sa v eticky nejasnej situácii. FINNEY vidí v 2M 22:2 pripustenie obrannej vojny.³⁷⁷

Výstižne zhodnotil revivalistický prístup k politickým otázkam R. NEUHAUS, ktorý stotožňuje dnešný revivalizmus s "morálnou väčšinou" Jerryho FALLWELLA, (s čím nesúhlasím) ale pokiaľ ide o politické postoje revivalizmu, tie naozaj majú NEUHAUSOM opísanú formu: "Revivalistická politika je politika vysokého idealizmu a nepochybujúcej dôvery v schopnosť ľudskej vôle stáť na strane spravodlivosti. Je bojovná, naklonená skôr k boju ako ku kompromisu. V rôznych obdobiach na rôznych stranách politického spektra vybuchuje vo forme populizmu. Revivalistická politika sa veľmi dobre cíti v tvrdom procese zvanom demokracia."³⁷⁸ Táto bojová a takpovediac naivná stránka revivalizmu nie je to, čo je z revivalizmu práve užitočné a použiteľné v sociálnej etike. Táto práca však nie je o politických postojoch súčasných skupín vystupujúcich pod menom revivalizmu, ale o použiteľnosti jeho soteriológie v sociálnej etike.

2.7.2.3 Hospodárska etika revivalizmu

Sociálny rozmer revivalizmu, o ktorom sa toľko zmiňujem, vyplýva organicky z revivalistickej teológie. Ak je podľa revivalizmu hlavnou črtou cnosti láska a dobrá vôľa, a nie nejaká vnútorná a od života odtrhnutá dokonalosť, výsledkom je nutne sociálna aktivita veriacich.³⁷⁹ Známý je WESLEYHO výrok "nieť svätosti okrem sociálnej svätosti".³⁸⁰ Na inom mieste WESLEY spája náboženstvo s povinnosťami života: "Pravé náboženstvo je milovanie Boha celým našim srdcom a nášho blízkeho ako seba a v tejto láske zdržovanie sa všetkého zlého a konanie všetkého možného dobra všetkým ľuďom. Z podstaty veci vyplýva, že nie je možné, aby niekto bol týmito myšlienkami vedený

³⁷¹ WESLEY, J. Thoughts upon Slavery. In: *Works XI*, s. 70.

³⁷² SEMMEL, B. *The Methodist Revolution*, s. 94.

³⁷³ "Stáva sa vôbec základom dnešného chápania demokracie, že štát je tu kvôli jednotlivcovi, a nie jednotlivec kvôli štátu." (WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 47.)

³⁷⁴ "Pretože každá súkromná nespravodlivosť je verejným ublížením, bez ohľadu na tvoj osobný záujem (kresťan sa nemá pomstiť), vládcovia sú povinní potrestať zločin v prospech verejného dobra." (FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 240.)

³⁷⁵ "...vzatie ľudského života nemôže byť samo osebe nesprávne za každých okolností. Keby to tak bolo, Boh by ho nebol mohol prikázať. Ale on ho autorizuje a prikazuje. Prípady, kedy sa môže ľudský život vziať, sú výslovné alebo implikované špecifikované na rôznych miestach Biblie." (FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 193.)

³⁷⁶ Now, who can reconcile war, I will not say to religion, but to any degree of reason or common sense? WESLEY, J. The Doctrine of Original Sin. In: *Works IX*, s. 221.

³⁷⁷ "Duch tejto výnimky (z prikázania "Nezabiješ!") jasne oprávňuje vzatie života ak je to striktné v sebaobrane. Rovnako jasne oprávňuje aj obrannú vojnu. Ak môže byť zlodej zabitý pre vlámanie do domu vnoci alebo pri pokus rabovať alebo vraždiť, určite duch tejto výnimky oprávňuje odrazenie invázie cudzou mocnosťou a obranu rodín proti zlodejom, pirátom, banditom a davom." (FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 192.)

³⁷⁸ NEUHAUS, R. *The Naked Public Square*, s. 106.

³⁷⁹ "EDWARDSOVA etika, ktorá definovala cnosť ako dobrú vôľu (*benevolence*) voči Bytiu vo všeobecnosti (primárne voči Bohu a sekundárne voči jeho stvoreniu), a nie ako seba-naplnenie, nevyhnutne išla sociálnym smerom." (LOVELACE, R. F. *Dynamics of Spiritual Life*, s. 365.)

³⁸⁰ "There is no holiness but social holiness" (WESLEY, J *Works XIV.*, s. 321.)

k zanedbaniu alebo pohrdaniu bežných povinností a služieb života."³⁸¹ "...svätosť je mostom medzi abstraktnou teóriou a praktickým ľudským životom, pretože svätosť musí byť vždy pevne zakotvená v živote, inak nemá žiadny zmysel."³⁸²

Revivalizmus spojil spásu človeka so sociálnym cítením hlavne v práci Armády spásy.³⁸³ Ale už podľa WESLEYHO povinnosť pomáhať chudobným "...je absolútne prikázaná a veľmi zdôrazňovaná v Božom Slove. Kde máme nejaké prikázanie v Biblii, ktoré je podané v silnejších pojmoch a nástojčivejším spôsobom ako prikázanie dávania chudobným?"³⁸⁴

Motívom k pomoci chudobným nemá byť akási stredoveká predstava o svätosti tých, ktorí rozdávať svoj majetok, ale láska.³⁸⁵ Pohnútkou lásky odníma z pomoci chudobným ponížujúcu blahosklonnosť a neosobnú samozrejmosť, ktorá vedie k strate ľudskej dôstojnosti. Ten, kto dáva, nedáva ako zo svojho, ale z toho, čo mu je zverené³⁸⁶ a ten, kto prijíma, prijíma od spoločného darcu, nielen od dobročinného človeka. EDWARDS odpovedá aj na námietky, že niektorí chudobní si svoje problémy zapríčinili sami. Ak je to ich ekonomická neschopnosť, upozorňuje, že takáto schopnosť je Boží dar, a tí, ktorí ju majú, sú povinní pomáhať tým, ktorí ju nemajú. Ak je chudoba zavinená, nastupuje kresťanské odpustenie tak, ako Kristus odpustil nám. "Ak by sme in navždy odmietli pomôcť, urobili by sme ich nedôslednosť alebo nerozumnosť neodpustiteľným hriechom, čo je v priamom protiklade k pravidlám evanjelia."³⁸⁷

Revivalizmus od začiatku nenecháva dobročinnosť na náhodné impulzy, ale navrhuje systémové kroky, ktoré povedú k trvalému zdroju sociálnej pomoci.³⁸⁸ Aj "WESLEY chcel nielen dávať milodary, ale chcel umožniť ľuďom samostatnú existenciu"³⁸⁹ a snažil sa im pomôcť nielen priamym dávaním, ale aj zabezpečením základných vedomostí.³⁹⁰

Pomoc chudobným vedie k širšej úvahy o správnom hospodárení s majetkom. WESLEY razil zásadu "získaj, koľko môžeš, ušetri, koľko môžeš, daj, koľko môžeš".³⁹¹ Táto zásada ukazuje, že v revivalizme peniaze nie sú ničím nečistým, čomu sa treba vyhýbať, ale je to vzácny dar,³⁹² ktorým môžeme oslavovať Boha.³⁹³ WESLEY sa sťažuje, že "...správne použitie peňazí je predmet, o ktorom svojím spôsobom mnoho hovoria svetskí ľudia, ale nedostatočne o ňom uvažujú tí, ktorých Boh vyvolil zo sveta. Títo vo všeobecnosti neuvažujú natoľko, ako to predmet vyžaduje, o využití tohto vynikajúceho talentu."³⁹⁴

³⁸¹ WESLEY, J. A Farther Appeal to Men of Reason. In: *Works VIII*, s. 60.

³⁸² WYNKOOP, M. B. *A Theology of Love*, s. 184.

³⁸³ "Súcit vyvolaný biedou tejto triedy (nezamestnaných), bol hnacou silou, ktorá nikdy neprestala pôsobiť za štyridsať rokov aktívnej služby v spásu ľudí." (BOOTH, W. *In Darkest England and The Way Out*, Preface, CD-ROM e-text.)

³⁸⁴ EDWARDS, J. Christian Charity. In: *Works II.*, s. 164.

³⁸⁵ "Milujú ho preto, lebo on prvý miloval ich... a táto láska ich núti milovať celé ľudstvo, všetky deti Otcove v nebi aj na zemi." (WESLEY, J. A Farther Appeal to Men of Reason. In: *Works VIII*, s. 204.)

³⁸⁶ "Uvažuj, že to, čo máš, nie je tvoje, tj. máš na to len podriadené právo. Tvoj majetok je ti len požičaný od Boha, aby si ho používal tak, ako on rozhodne." EDWARDS, J. Christian Charity. In: *Works II.*, s. 165.

³⁸⁷ EDWARDS, J. Christian Charity. In: *Works II.*, s. 172.

³⁸⁸ "Je správne, aby zákon zabezpečoval tých, ktorí nemajú žiadny príjem. Nie je správne ak osoby, ktoré sú v takejto extrémnej situácii, boli odkázané na tak neistý zdroj príjmov ako je dobrovoľná dobročinnosť. Sú v extrémnej núdzi a preto je správne, aby tu bolo niečo istého, na čo sa môžu spoľahnúť. Ale dobrovoľná dobročinnosť je v tomto skazenom svete neistou vecou. (EDWARDS, J. Christian Charity. In: *Works II.*, s. 173.)

³⁸⁹ SCHNEEBERGER, V. *Theologické kořeny Wesleyova sociálního akcentu*, s. 86.

³⁹⁰ "WESLEY chcel nemajetným pomôcť tým, že pre nich vydal lekársku knihu *Primitive Physick, or an Easy and natural Method of Curing Most Diseases*". (SCHNEEBERGER, V. *Theologické kořeny Wesleyova sociálního akcentu*, s. 86.)

³⁹¹ WESLEY, J. The Use of Money. In: *Works VI*, s. 126, 131, 133.

³⁹² "Nadovšetko nám zveril do opatery ten vzácny talent, ktorý zahrňuje všetky ostatné, - peniaze.: Naozaj je nevýslovne cenný, ak sme jeho múdrymi a vernými správcami, ak každú jeho čiastku používame na také účely, ako nám náš požehnaný Pán prikázal. (WESLEY, J. The Use of Money. In: *Works VI*, s. 139.)

³⁹³ "Máš peniaze, a pýtaš sa, načo sú dobré peniaze? Na konanie dobra. To je všetko." (FINNEY, C.G. Sermon Collection. In: *AGES Digital Library*, s. 488.)

³⁹⁴ WESLEY, J. The Use of Money. In: *Works VI*, s. 124.

Revivalizmus v hospodárskej etike nestavia etiku na prvé miesto tak, že sa budú ignorovať ekonomické zákony a zásady hospodárskeho zisku, ako o tom hovorili komunisti, ale v rámci týchto zákonov požaduje lásku, súcit a zdravý rozum.³⁹⁵ Sebestvo je najväčším omylom človeka,³⁹⁶ pretože všetky veci má len dočasne zverené. Jeho majetok "...v súčasnom stave ľudstva je to výborný dar Boží, ktorí odpovedá najvznešenejším cieľom. V rukách jeho detí je potravou pre hladných, nápojom pre smädných, oblečením pre nahých. Dáva cudzincovi miesto, kde položiť hlavu. Pomocou neho môžeme poskytnúť náhradu manžela pre vdovu a otca pre siroty. Môžeme sa stať ochranou pre utláčaných a nástrojom zdravia pre nemocných, úľavy pre tých, ktorí majú bolesti. Môže sa stať očami pre slepých a nohami pre chromých, áno, nástrojom pozdvihnutia z brán smrti!"³⁹⁷

2.7.3 Východiská pre súčasnosť

V tejto časti som chcel pomocou citátov z diel revivalistov ukázať akým spôsobom sa revivalizmus staval k sociálno-etickým problémom svojej doby. Teologické princípy, ktoré je možné z ich diel a praxe odvodiť, sa stanú podkladom pre skúmanie v časti 4 tejto práce, kde sa ich pokúsím aplikovať na súčasnosť.

³⁹⁵ "...je isté, že nemáme získavať peniaze za cenu života, ani (čo je vlastne to isté) za cenu svojho zdravia." ... "Získaj všetko, čo môžeš pomocou zdravého rozumu (*common sense*) s použitím vo svojom podniku všetkého chápania, ktor ti Boh dal." (WESLEY, J. The Use of Money. In: *Works VI*, s. 127, 130.)

³⁹⁶ "Ak človek drží svoje peniaze na sebecké účely namiesto toho, aby ich štedro venoval na dobro iných, robí najväčší možný omyl." (FINNEY, C.G. Sermon Collection. In: *AGES Digital Library*, s. 484.)

³⁹⁷ WESLEY, J. The Use of Money. In: *Works VI*, s. 126.

3. PODMIENKY DISKUSIE REVIVALIZMU SO SOCIÁLNOU ETIKOU

V predchádzajúcej časti som skúmal možnosť a miesto revivalistickej etiky v rámci *teologickej* etiky. V tejto časti sa pokúsím o diskusiu medzi revivalistickou etikou a *sekulárnou* etikou.³⁹⁸ Tento krok je nutný preto, lebo súčasné sociálno-etické problémy vyžadujú kooperáciu ľudí rôzneho svetonázoru a teologická etika nemôže ostať uzavretá pred komunikáciou s "neveriacimi". Nestačí "len" zvestovať, je nutné aj spolupracovať, hoci "...je ťažké v konkrétnych prípadoch rozhodnúť, do akej miery kooperovať na spôsoboch života, ktoré sú vo väčšej alebo menšej miere protichodné s vôľou Božou..."³⁹⁹ *Tézu o potrebe takejto spolupráce je kvôli ďalšiemu nevyhnutne potrebné zdôvodniť z teológie revivalizmu.*

Revivalistický prístup k tomuto problému tradične spoliehal na moc zvestovacia a volal ľudí k pokániu. Takýto prístup počíta s Evanjeliom ako mocou Božou na spásu (večnú aj časnú). Napriek tomu som presvedčený, že ignorovať možnosti komunikácie "s neveriacimi" nie je správne, keďže kresťan v rámci zvestovania evanjelia nemôže ponechať tých, čo neveria, ich osudu.

Ak aj podľa prvej časti tejto práce revivalistická soteriológia má organický vzťah k sociálnej etike a vo svojej soteriológii očakáva zmeny nielen u veriaceho jednotlivca, ale aj v sekulárnej sociálnej sfére, chýba jej diskusia so sekulárnou sociálnou etikou. Táto skutočnosť má hlavne historické korene, keďže revivalizmus, ako sme ho definovali v tejto štúdiu, skončil na začiatku dvadsiateho storočia. Odvtedy sa výrazne zmenilo niekoľko skutočností. V prvom rade sociálno-etické problémy dnes hrozia globálnou katastrofou a západný svet sa radikálne sekularizoval. Obe tieto skutočnosti si vynucujú diskusiu, ktorá, ak nemá byť jednosmerná (monológ z jednej, či druhej strany), predpokladá najmenej nasledovné tri časti:

(1) možnosť vybudovania modernej teologickej sociálnej etiky na revivalistických princípoch (východiskách, presupozíciách), (2) teologické uznanie sekulárnej (filozofickej) sociálnej etiky ako platného partnera a (3) komunikáciu hodnôt teologickej sociálnej etiky v pojmoch sekulárnej etiky.

Táto diskusia má niekoľko rozhraní, na ktorých sa uskutočňuje komunikácia medzi jednotlivými vednými odbormi (prípadne "vedami"), kde je potrebné uznanie legitimacy v oboch smeroch. Prvé rozhranie je medzi teológiou a filozofiou, ktoré sú východiskami teologickej a sekulárnej etiky. Keďže sociálna etika je úzko spätá s vedecko-technickým rozvojom, ďalším rozhraním je kontakt empirických vied s duchovedami,⁴⁰⁰ ako je filozofická etika a teologická etika. Ak vynecháme odbory, ktoré nepotrebujeme pomenovať, dostaneme nasledovnú schému, v ktorej sú problematické komunikačné rozhrania znázornené dvojčitou čiarou a tieňovaním sú vyznačené tie odbory, ktoré nepoužívajú kresťanskú vieru:

DUCHOVEDY

³⁹⁸ Mnohé problémy, ktoré vyvstávajú medzi revivalizmom a sekulárnou sférou sú spoločné pre celú teologickú etiku, alebo kresťanskú vieru vôbec. Preto sa v tejto časti venujem nielen podmienkam sprostredkovania revivalizmu, ale aj kresťanskej teológie a viery. Tým, že pojednávam o týchto problémoch spoločne, chcem zároveň pomôcť prekonať bariéru medzi revivalizmom a vedeckou teológiou.

³⁹⁹ The Stockholm Conference 1925: Official Report. In: KINNAMON, M./COPE, B. E. (ed.) *The Ecumenical Movement*, s. 270.

⁴⁰⁰ Dávam prednosť pojmu *duchovedy* pred pojmom *humanitné vedy*, ktoré môžu znamenať od "opak vied reálnych" (ŠALING, S., - IVANOVÁ-ŠALINGOVÁ, M., - MANÍKOVÁ, Z. *Velký slovník cudzích slov*, s. 496) cez "súbor diskurzov, ktorých predmetom je človek ako empirická bytosť" (FOUCAULT, M. *Slová a veci*, s. 352) alebo "tie vedy, ktoré študujú ľudskú spoločnosť a jej výtvary" (Heslo "humain". In: FOUQUET, E. (ed.) *Dictionnaire Hachette*, s. 920) až po "gramatiku, rétoriku, latinčinu, gréčtinu a poéziu, tak nazvané pre svoje poľudšťujúce účinky" (Heslo "humanity". In: SCHWARZ, C. (ed.) *The Chambers Dictionary*, s. 814). Duchovedy (*Geisteswissenschaften*) sa od čias DILTHEYHO spájajú s hermeneutickou metódou, ktorá ich pre účely tejto práce najlepšie odlišuje od empirických vied používajúcich metódu experimentálnu. Tento dualizmus nie je absolútny a oboje metódy je možné nájsť ako v duchovedách tak aj v empirických vedách. (PANNENBERG, W. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, s. 137.)

TEOLÓGIA		FILOZOFIA	
Teologická etika	Revivalistická etika	Filozofická etika	Epistemológia
EMPIRICKÉ VEDY			

Na uvedených dvoch, poťažne troch rozhraniach je nutné dosiahnuť vzájomné uznanie legitimacy, aby bola možná spolupráca trvalého charakteru. Predpokladom takéhoto vzájomného uznania je stanovenie určujúcich a podstatných východísk každého odboru, voči ktorému majú odbory "za čiarou" výhrady a ich preskúmanie. Ak je možné tieto výhrady odstrániť, alebo aspoň minimalizovať, potom je možné aj použiť výsledky "odboru za čiarou" vo vlastnej práci.⁴⁰¹

3.1 FILOZOFICKÁ SOCIÁLNA ETIKA A TEOLÓGIA

Ako teológ sa v prvom rade musím opýtať, či pre teológiu jestvuje možnosť uznania etických princípov nevychádzajúcich z ospravedlňujúcej viery. Inými slovami, či je možný "preklad" sekulárneho etického myslenia do legitímnych a funkčných teologických pojmov a naopak. Ak by na túto otázkou jestvovala výlučne záporná odpoveď, protestantská teológia by nemohla participovať na programoch sekulárnej sociálnej teológie, pretože by ich musela označiť za bezbožné alebo protibožské. Možnú odpoveď na túto otázku dávajú slová anglikánskeho misijného biskupa Lesslie NEWBIGINA: "Biblická interpretácia sa musí oprávniť pred súdom rozumu tak ako sa jej rozumie vo vládnúcej štruktúre plauzibility. Je sotva nutné dokumentovať skutočnosť, že veľká časť súčasnej teológie sa pokúša urobiť práve toto. Podľa často opakovanej frázy, ide o pokus pochopiť biblické posolstvo vo svetle moderného myslenia. No žiadny veriaci nemôže byť s týmto naozaj spokojný, pretože to prisudzuje konečnú autoritu tomu, čo sa nazýva moderným myslením. To, čo sa od nás žiada, je pokúsiť sa o čosi oveľa ťažšie: *pochopiť moderné myslenie vo svetle biblického príbehu.*"⁴⁰² (kurzíva pridaná) Z týchto slov vyplýva, že ak chce teológia vstúpiť do diskusie, musí poznať vládnúcu štruktúru plauzibility a vyjadriť biblickú pravdu tak, že táto plauzibilita nie je automaticky zahrnutá.

3.1.1 Vzťah teológie k filozofii

Vzťah kresťanskej teológie k filozofii je plný protirečení a zvrátov a od začiatku poznamenaný apoštolským varovaním⁴⁰³ a TERTULLIÁNOVÝM odmietnutím.⁴⁰⁴ Napriek tomu už apologeti vyhlásili kresťanstvo za *pravú filozofiu* a stredovek sa pokúsil o syntézu teológie s filozofiou v diele Tomáša AKVINSKÉHO. Po Reformácii si protestantská teológia napriek formálnemu princípu *sola scriptura* často pomáha aristotelizmom a s nástupom racionalistickej *neológie* teológovia využívajú výsledky filozofických smerov ako východisko svojich teologických systémov, z ktorých niektoré majú status kresťanskej filozofie. Tento vývoj dosiahol svoj vrchol v *Kulturprotestantisme* a proti nemu sa postavil K. BARTH odmietnutím platnosti filozofického poznania v teológii.⁴⁰⁵ TILLICH dáva síce teológiu a filozofiu do vzťahu korelácie, ale tiež tvrdí, že syntéza teológie s filozofiou je nemožná.⁴⁰⁶ (Nejde tu o spoločné východiská medzi BARTHOM a TILLICHOM! Rozdiel medzi BARTHOVÝM

⁴⁰¹ Poznámka k metóde: Nasledujúce kroky medziodborovej diskusie zahrňujú revivalizmus ako súčasť kresťanskej teológie a teologickej sociálnej etiky, aj keď to nie je vždy výslovne uvedené.

⁴⁰² NEWBIGIN, L. *The Gospel in a Pluralist Society*, s. 95.

⁴⁰³ βλέπετε μή τις ύμὰς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν·(Kol 2:8)

⁴⁰⁴ "Čo majú Atény spoločné s Jeruzalemom? Aký súhlas je medzi Akadémiou a cirkvou?" (TERTULLIANUS, *The Prescription Against Heretics*. In: ROBERTS, A. - DONALDSON, J. (ed.) *Ante-Nicene Fathers III*, s. 246.)

⁴⁰⁵ "Teológia je niečo úplne iného ako filozofia." (prameň neudaný. In: BROŽ, L. *Cesta Karla Bartha*, s. 46.) "Musíme sa rozlúčiť so všetkými zástancami svetonáborov. Toto je nám vnútené negatívne, tým, že Slovo Božie neobsahuje žiadne vysvetlenie kozmu; žiadnu ontológiu stvorenej totality. ...isteže obsahuje ontológiu človeka..." (BARTH, K. *Church Dogmatics III.2*, s. 6) HROMÁDKA charakterizuje BARTHOVU metódu nasledovne: "Skutočnú pravdu postihujem až vtedy, keď si uvedomujem, že pravda je mimo naše ľudské kategórie." (HROMÁDKA, J. L. *Přelom v protestantské teologii. Fragment etiky*, s. 75).

⁴⁰⁶ "Medzi teológiou a filozofiou nie je ani konflikt ani syntéza, ...pretože chýba spoločná báza." (TILLICH, P. *Systematic Theology I*, s. 27.)

a TILICHOVÝM postojom k filozofii charakterizuje J. ŠTEFAN ako rozdiel medzi *exkluzivizmom* a *inkluzivizmom*.⁴⁰⁷⁾

To, čo mám na mysli "uznaním legitimacy" filozofie nie je uznanie jej práva na jestvovanie mimo teológie ani prijatie jej výsledkov v teologickom myslení.⁴⁰⁸ Ide tu o uznanie, že filozofické myslenie je nevyhnutnou súčasťou každého myslenia.⁴⁰⁹ EBELING situáciu charakterizuje asi najvýstižnejšie: "Pre teológiu je chápanie skutočnosti kresťanskej viery určené v súhlase s fundamentálnou odlišnosťou, ktorá priznáva filozofii právo na samostatnosť popri teológii bez toho, aby sa postoj k filozofii vyňal z celkovej teologickej zodpovednosti."⁴¹⁰

Nielen, že teológia musí pripustiť právo filozofie na legitímnu existenciu, ale ak má teologická etika byť schopná vstupovať do diskusie s filozofickou, musí vychádzať s chápania *celej* reality, tj. z interpretácie bytia ako celku,⁴¹¹ a preto si musí sama odpovedať na otázky kladené filozofiou. Pri problémoch sociálnej etiky súčasnosti sa teológia stretáva so *svetom* v jeho najvlastnejšej podobe, keďže ide o problémy týkajúce sa sveta ako celku (κόσμος) a času (αἰών).⁴¹² Tým skôr v teologickej sociálnej etike musia byť etické otázky *hodnôt, povinností a práv* zviazané s videním celej reality. Preto vstup teológie na pole sekulárnej sociálnej etiky opierajúcej sa o teologicko-filozofickú interpretáciu bytia vyžaduje formulovanie základných téz svojej vlastnej - teologickej - *filozofie*.⁴¹³ Nemôže ísť o nejakú "kresťanskú filozofiu",⁴¹⁴ ktorej možnosť jestvovania TILICH popiera,⁴¹⁵ ale o kresťanské odpovede na otázky vyplývajúce z bytia.⁴¹⁶ Teológia v rámci formulovania vlastnej biblickej filozofie vytvára vlastný obraz reality, ktorý je dnes aj v tzv. "kresťanskom svete" sproblematizovaný. Pozitívne je na tejto situácii⁴¹⁷ je to, že kresťanstvo síce stráca spoločné pohľady na svet s filozofiou a inými náboženstvami, ale o to viac si uvedomuje svoju jedinečnosť. Stojí

⁴⁰⁷ ŠTEFAN, J. Barth a "barthiáni". In: *Teologická reflexe 1*, 1999, s. 46.

⁴⁰⁸ THIELICKE tvrdí, že "pri snahe spojiť teológiu s filozofiou, vždy zvíťazí filozofia." Uvádza príklady MELANCHTHONA s jeho aristotelizmom, HERRMANNNA s jeho kantovstvom, alebo GOGARTENA vo vzťahu k *Volksnomos*. "Vždy sa prejaví moc vlastnozákonnosti (*Eigengesetzlichkeit*). ...Je veľmi charakteristické, že kresťanská etika vždy vtedy, keď vychádza zo snahy zlepšiť svet a z ideálu cnosti, ihneď stráca svoj špecifický obsah." (THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 13, 19.)

⁴⁰⁹ "Tvrdenie, že niekto nemieša Evanjelium s nejakou filozofiou nie je o nič pravdivejšie, ako že je tu a teraz slobodný od každého hriechu, okrem vo viere. (BARTH, K. *Church Dogmatics I.2*, s. 729.) "Samotná Biblia neustále používa kategórie a predstavy, ktoré popisujú štruktúru skúsenosti. Na každej strane každého náboženského alebo teologického textu sa tieto predstavy objavujú: čas, priestor, príčina, vec, subjekt, príroda, pohyb, sloboda, nutnosť, život, hodnota, poznanie, skúsenosť, bytie a ne-bytie." TILICH však, na rozdiel od BARTHA, požaduje od teológa, aby bol aj filozofom: "Systematický teológ musí byť filozofom v kritickom porozumení, ak aj nie v tvorivých schopnostiach." (TILICH, P. *Systematic Theology I*, s. 21.)

⁴¹⁰ EBELING, G. *Studium der Theologie*, s. 59.

⁴¹¹ "Predpokladom samotnej teologickej etiky nie sú len normy a hodnoty konania, ale oveľa širšie - význam a obzor životnej reality človeka." (HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 41.) K. BARTH túto skutočnosť vyjadruje tým, že etiku stavia pod jeden príkaz Boha-Stvoriteľa, Zmiercu a Vykupiteľa. (BARTH, K. *Church Dogmatics III.4*, s. 34)

⁴¹² "Elementárne pole problémov, ktorými sa etika zaoberá, sa kryje... so skutočnosťou človeka v celej zložitosti jeho existencie. ...K bytiu človeka patrí nielen 'ja' a 'ty', ale aj svet ako súhrn vesmírnej prírody..." (RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 38, 39.)

⁴¹³ "Existuje teda určitá biblická filozofia, ktorá dovoľuje teológom o týchto veciach hovoriť..." (KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 11.)

⁴¹⁴ Protestantská teologická SE nemôže mať "...základ a oporu v teológii a filozofii..." (VRAGAŠ, Š. *Základné otázky sociálneho učenia Cirkvi*, s. 9).

⁴¹⁵ "...idea "kresťanskej filozofie" v zžšom zmysle slova, filozofie ktorá je intencionálne kresťanská, sa musí odmietnuť." (TILICH, P. *Systematic Theology I*, s. 28.)

⁴¹⁶ "Kresťanská zvesť dáva odpovede na otázky implikované v ľudskom bytí." (TILICH, P. *Systematic Theology I*, s. 64.)

⁴¹⁷ "Krízu kresťanskej etiky a krízu pojmu 'realita' chápeme naplno ako produktívnu." (THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 4.)

zároveň pred náročnou úlohou teologicky popísať celú realitu⁴¹⁸ a z tohto popisu odvodiť etiku celého života.⁴¹⁹

Pri riešení súčasných globálnych sociálno-etických otázok sa teológia nevyhne spolupráci s filozofiou. Revivalizmus nepopiera schopnosť filozofie (človeka bez kresťanskej viery) správne odpovedať na niektoré teologické otázky. Nejde tu o jestvovanie nejakej prirodzenej teológie, ale o čiastočné porozumenie zjavenia Boha v stvorení.⁴²⁰ V tomto revivalizmus len čiastočne súhlasí s BARTHOVÝM *homo peccator non capax verbi Domini*.⁴²¹ Problém je podľa revivalizmu v tom, že človek bez špeciálneho zjavenia (Biblia porozumená prostredníctvom znovuzrodenej mysle) nechápe pôvod, závažnosť ani hierarchiu vecí, ktoré prijíma zo všeobecného zjavenia, preto je jeho obraz sveta ako celok nesprávny, ale to neznamená, že neobsahuje prvky pravdivého poznania. Etický problém je ďalej komplikovaný tým, že ani to dobro, ktoré takto fragmentárne pozná, nie je schopný plne realizovať. Toto ale neprekáža v nadviazaní na to, čo kresťanská teológia rozoznáva, že je v súhlase s Božím Slovom.

3.1.2 Vzťah teologickej sociálnej etiky k sekulárnej sociálnej etike

3.1.2.1 Zachovať identitu teologickej sociálnej etiky

Teologická sociálna etika ako predmet

Pri vstupe teologickej sociálnej etiky na pôdu filozofickej sociálnej etiky je nutné zachovať jej určujúce východiská, doktríny a metódy, bez ktorých by prestávala byť sama sebou.⁴²² To znamená, že teologická sociálna etika nesmie v prospech diskusie obetovať nosné prvky svojej identity, a napriek tomu, že sa stará o svetský život, nie je to jej konečným cieľom.⁴²³ "Cirkev, ktorá tvrdí, že prikázania platia aj *extra ecclesiam*, musí v tejto oblasti *extra ecclesiam* zároveň zviditeľniť krízu týchto prikázaní... Okrem *externa* týchto prikázaní musí zvestovať aj *interna* s nimi súvisiace."⁴²⁴

Dualizmus - stvorenie a etika

V rámci etického uvažovania je nutné zachovanie relatívneho dualizmu proti absolútnemu ontologickému monizmu, ktorý sa do moderného svetonázoru tlačí z empirických vied. Teologická filozofia si proti nemu musí zachovať "dva svetové princípy: prirodzený a etický. Prvý princíp je vo svete a má byť prekonaný; druhý princíp je stelesnený v mimosvetskej, etickej osobnosti, ktorej je definitívne daná moc."⁴²⁵ SCHWEITZER správne tvrdí, že "slabou stránkou dualistických náboženstiev je, že ich svetonázor, keďže neprihliada na prírodnú filozofiu, je naivný."⁴²⁶ Nesúhlasím však s jeho názorom, že takýto dualizmus zastával Ježiš. Ježišov postoj je možné zhrnúť v jeho slovách: "vy, hoci ste zlí (stav sveta), viete dávať dobré dary (eticke rozhodnutia)."⁴²⁷ Jeho dualizmus robí rozdiel medzi pôvodným (prirodzeným) stavom stvorenia a stavom pokazeným hriechom (neprirodzeným),

⁴¹⁸ "Nesmieme zužovať svoju úlohu vzhľadom na realitu, čo by znamenalo okliešťovanie suverénneho nároku evanjelickej dogmatiky vyjadrovať sa o celej realite v mene Pánovom, ktorému je daná všetka autorita na nebi aj na zemi." (THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 63.)

⁴¹⁹ THIELICKE v predslove k anglickému skrátenému prekladu svojej *Teologickej etiky* napísal: "Mnoho kníh o etike sa zaoberá človekom ako súkromnou bytosťou, ktorá žije svoj život v modlitebnej komôrke zbožného vzťahu k Bohu a kontaktu so svojou ženou, deťmi a najbližšími susedmi. Ja som sa pokúsil pokryť *celú realitu*, v ktorej sa človek nachádza, vrátane jeho zamestnania a politického, sociálneho a ekonomického života... Úlohou teologickej etiky je *bytie vo svete* a to, čo to znamená vo všetkých jeho formách." (THIELICKE, H. *Theological Ethics I*, s. xiii.)

⁴²⁰ "Musíme jasne rozlišovať medzi ...otázkou zjavenia v stvorení a otázkou prirodzeného poznania Boha." (BRUNNER, E. *The Christian Doctrine of God*, s. 132.)

⁴²¹ BARTH, K. *Church Dogmatics I.1*, s. 220-221.

⁴²² LOCHMAN upozorňuje na to, že moderná teológia musí rozlišovať medzi *relevanciou* a *identitou*, hoci "teológovia nemajú považovať tento súčasný problém za neriešiteľnú dilemu..." (LOCHMAN, J. M. *Reconciliation and Liberation*, s. 119.)

⁴²³ "Vedľajšia úloha zákona je aj fyzické zachovanie života... to však neznamená, že by sme mohli kvôli tejto vedľajšej úlohe z toho urobiť tému zákona alebo viery." (THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 415.)

⁴²⁴ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 414.

⁴²⁵ SCHWEITZER, A. *Kultúra a etika*, s. 131.

⁴²⁶ SCHWEITZER, A. *Kultúra a etika*, s. 131.

⁴²⁷ Mt 7,11: εἰ οὖν ὑμεῖς ποιητοὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν...

v žiadnom prípade nejde o platónsky dualizmus ducha a hmoty. Inými slovami sa na dualizmus odvoláva evanjelikál O'DONOVAN: "Morálka je účasť človeka na poriadku stvorenia."⁴²⁸ Aj z tohto tvrdenia je zrejmé, že morálka nie je poriadkom stvorenia determinovaná, ale sa na ňom zúčastňuje ako čiastočne nezávislý činiteľ. (Čiastočne preto, lebo nemôže poriadok stvorenia ignorovať.)

Historické zakotvenie etiky

PANNENBERG navrhuje, aby teologická etika pozitívne spracovala svoju *historickú* (kurzíva pridaná) závislosť na kresťanskom náboženstve tak, že "všetky abstraktné a všeobecné tvrdenia pri základe etiky dokáže ako (autorova kurzíva) abstrakcie (transcendentálne, fenomenologické či antropologické), a tým rozpracuje historickú podmienenosť etického uvedomenia, jeho závislosť od príslušných náboženských alebo quasi-náboženských významov ako svoj pravý základ (*Begründung*)."⁴²⁹ Tým sa zvýrazní odlišnosť od filozofickej etiky, ktorá vychádza čisto z historicky nepodmienených úvah. V teologickej etike platí, že "dúfajúca láska viery ...sa nesmie dať viesť žiadnymi cudzími normami, ale musí získať základné kritériá z viery, nádeje a lásky ako existenciálov vlastnej humanity, ktorá vidí svoj príklad a tým normu v humanite človeka Ježiša z Nazareta,"⁴³⁰ ktorý je historickou osobnosťou.

Podstatné prvky evanjelickej teologickej SE

I. KIŠŠ menuje nasledovné podstatné prvky evanjelickej sociálnej etiky, ktoré určujú jej identitu, a ktorých sa preto nemôže vzdať: "V evanjelickej sociálnej etike sa nemôže správne orientovať ten, kto nemá najprv jasno napr. v LUTHEROVOM učení o dvoch ríšach, kto neovláda zdôvodnenie morálnych noriem metódou komplementárnosti, kto dôkladne nepozná učenie o *lex naturalis*, nie je mu jasné správne riešenie problému deontologickej a teleologickej etiky, ako aj nevie zdôvodniť sociálne etické riešenia problémov kresťanskej sociálnej etiky z etických princípov kráľovstva Božieho a symbolu raja. Tak isto je treba rozumieť tomu, že v kresťanskej sociálnej etike ide o analógiu medzi Kráľovstvom Božím a svetskou ríšou a akákoľvek vlastnozákonnosť sveta je neprípustná,"⁴³¹ pretože "život ponechaný sám na seba, tj. svojej vlastnozákonnosti, smeruje k sebazničeniu."⁴³²

Identita revivalistickej teologickej sociálnej etiky

Vyššie uvedené zásady platia v plnej miere aj pre revivalizmus. Z jeho troch určujúcich prvkov⁴³³ ani jeden nie je fundamentálne teologický, keďže v revivalizme ide o konzervatívnu protestantskú teológiu. Ale ani pojmy ako *skúsenosť*, *perfekcionizmus* a *pragmatizmus* nie sú vo filozofii samozrejme, a revivalizmus, ak má zachovať svoju identitu, musí dávať pozor, aby ich nestratil.⁴³⁴

3.1.2.2 Neodmietnuť svet pre jeho démoničnosť

Vstup teologickej sociálnej etiky do diskusie so sekulárnou teologickou etikou sa nesmie dať odradiť tým, čo THIELICKE nazýva "démonizáciou sveta". Naopak, musí to viesť teológiu k hlbšiemu

⁴²⁸ O'DONOVAN, O. *Resurrection and Moral Order*, s. 76.

⁴²⁹ PANNENBERG, W. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, s. 412.

⁴³⁰ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 153.

⁴³¹ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 3. (Aj BARTH neskôr pripustil, že Božím zjavením je nám slovo *analógia* vnútené: "...hoci vo viere ešte stále vieme, že všetko, čo poznáme ako podobnosť, nie je identické s podobnosťou tu myslenou, napriek tomu vo viere vieme a pamätáme, že podobnosť tu myslená ráči sa odrážať v tom, čo poznáme ako podobnosť a nazývame týmto názvom, takže v našej myšli a reči sa *podobnosť stáva podobnou podobnosťou* postulovanej v pravdivom zjavení Boha, (ktorému zjavenie nie je v sebe podobné) a my nemyslíme a nehovoríme nesprávne, ale správne, keď tento vzťah popisujeme ako vzťah podobnosti." BARTH, K. *Church Dogmatics II/1*, s. 226.)

⁴³² THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 14.

⁴³³ Pneumatická skúsenosť, pragmatická soteriológia, perfekcionista etika.

⁴³⁴ Podľa evanjelikálneho teológa John STOTTA dnes evanjelikáli potrebujú vidieť v biblickej plnosti "učenie o Bohu (Stvoriteľ, Zákonodarca, Pán a Sudca), o človeku (jeho jedinečná hodnota ako obrazu Božieho), o Kristu (ktorý sa stotožnil s inými a nás vyzýva k tomu istému), o spáse (ako radikálnej transformácii) a o cirkvi (odlišnej od sveta ako jeho soľ a svetlo, ale predsa prenikajúcej do sveta pre Krista)." (STOTT, J. *Issues Facing Christians Today*, s. 25.)

primknutiu k biblickému pohľadu na svet.⁴³⁵ V absolútnom oddelení kresťanov od sveta, ku ktorému má pietisticky ladený revivalizmus blízko, hrozí nebezpečie, že kresťania sú nakoniec strhnutí svetom do násilných revolúcií podľa historického pravidla: *tam, kde sa neuskutočňujú reformy, dochádza k revolúcii.*⁴³⁶ "...Kristus zbavil (démonské) mocnosti moci a tým nás oslobodil, aby sme 'prijali' štát v jeho 'svetskosti' ako úlohu pre ľudské konanie poslušnosti voči Božím príkazom."⁴³⁷ To samozrejme neznamená, že je svet pre teologickú etiku "dobrý", ale že kresťan sa nemusí báť dotyku s ním.⁴³⁸

3.1.2.3 Zachovať poznanie hĺbky zla

Nedostatočné poznanie hĺbky zla viedlo západnú civilizáciu k neopodstatnenému optimizmu. Zdalo sa, že stačí presvedčivo predložiť zákon lásky a sebeckvo ľudského srdca bude prekonané. "Nešťastným následkom tohto optimizmu bolo odrazenie záujmu o mechanizmy sociálnej spravodlivosti presne v tej historickej chvíli, keď rozvoj technickej civilizácie vyžadoval viac ako kedykoľvek predtým, aby sociálne ideály boli uplatňované spolu s ekonomickými a politickými postupmi... Čisto moralistický prístup modernej cirkvi k politike je v skutočnosti nábožensko-moralistickou verziou ekonomiky *laissez-faire*."⁴³⁹

3.1.2.4 Uznať význam skutkov a kultúry bez ospravedlňujúcej viery

Problém nedokonalých skutkov

Pravdepodobne najťažšie prekonateľným problémom pre protestantskú teológiu v procese nadväzovania spolupráce so sekulárnou etikou je problém *skutkov bez ospravedlňujúcej viery*.⁴⁴⁰ Zdá sa, že sústredenie na večnú spásu Reformácia nedocenila význam humánnej spoločnosti a kultúry, ktorá hoci nemá kvalitu Kráľovstva Božieho, má význam pre pokojné spolužitie v tomto "predposlednom" (neeschatologickom) čase.⁴⁴¹

Reinhold NIEBUHR kritizuje Reformáciu že v postoji ku kultúre a civilizácii je defetistická, pretože síce chápe, že žiadne ľudské poznanie zďaleka nestačí na múdrosť, ktorou treba poznať Boha... "ale nezaujíma sa o zmes pravdy a falše v nekonečných odtieňoch a pestrosti, z ktorých pozostáva veda a filozofia a každé ľudské snaženie o pravdu."⁴⁴² Takáto zmes sa nachádza nielen v oblasti ľudského poznania, ale aj konania, ktorým je poznačená kultúra aj politika. Reformácia správne označila každé takéto snaženie za nedostatočné, neprinášajúce pred Bohom žiadne zásluhy - ospravedlnenie je možné jedine z milosti a viery - ale to nesmie znamenať, že nie je potrebné, aby činy kresťana neboli v súhlase "...s normami relatívnej spravodlivosti a vzájomnej lásky, ktorou sa udržuje život a rozhodujú konfliktné záujmy v dejinách."⁴⁴³

⁴³⁵ "V démonizácii sveta neprichádza na svet žiadny podstatne nový faktor. ...Problémy, ktoré spôsobujú, že 'vidíme démonov', neprinášajú nič nového, len nám dávajú istú pomoc vidieť biblickú skutočnosť novým spôsobom." (THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 2.)

⁴³⁶ "Veľké nebezpečenstvo spojené s absolútnou kritikou (napr. dialektickej teológie) spočíva v tom, že na poli toho relatívneho, teda v sociálnych a politických rozhodnutiach doby sa všetky možnosti nakoniec považujú za rovnako platné (*gleich-gültig*), pričom sa ľahko volia tie horšie." (RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 130.)

⁴³⁷ SCHMAUCH, WOLF Königsherrschaft Christi. In: RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 151.

⁴³⁸ "Etika evanjelia obsahuje aj aspekt odsúdenia, ktorý súdi a usmrcuje všetko, čo stojí v ceste ľudskému životu ... Etika evanjelia obsahuje aj aspekt, ktorý transcenduje svet a požaduje, aby sme hľadali veci, ktoré sú hore, kde je Kristus (Kol 3:1). Ale tieto aspekty *negácie* a *transcendovania* v osobnej etike kritiky a revolúcie sa v sociálnej etike nestávajú negatívnymi a deštruktívnymi, pretože sú interpretované z centra, kde Boh potvrdil poriadok sveta." (O'DONOVAN, O. *Resurrection and Moral Order*, s. 14.)

⁴³⁹ NIEBUHR, Reinhold *The Structure of Religious Experience*, s. 181, In: VANN, G. *Morals and Man*, s. 19.

⁴⁴⁰ v prípade revivalistickej teológie je tento problém ešte akútnejší, nakoľko revivalizmus vo svojej pietistickej tradícii má väčší sklon k odmietaniu a zatracovaniu sveta. V nasledujúcej časti o pragmatizme revivalizmu sa pokúsím dokázať, že takýto postoj revivalizmu nie je jeho stálou historickou súčasťou.

⁴⁴¹ "Predposledné musí byť chránené kvôli poslednému. Svojevoľné ničenie predposledného spôsobuje poslednému vážnu škodu." (BONHOEFFER, D. *Ethik*, s. 152.)

⁴⁴² NIEBUHR, Reinhold *The Nature and Destiny of Man II*, s. 191,

⁴⁴³ NIEBUHR, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man II*, s. 88.

Uznat' všeobecne ľudskú humanitu

Analógiou kresťanskej lásky *agapé* je vo svete *humanita*, ľudskosť, ktorá je vlastná všetkým ľuďom. Teologická SE nielen že ju nesmie odmietat', ako nedostatočnú,⁴⁴⁴ ale musí zápasit' o to, aby v rámci toho "predposledného" bola podporovaná a budovaná v zmysle 1Ti 2:2.⁴⁴⁵ TILLICH ide ešte ďalej a vidí možnosť vplyvu Ducha Božieho aj v ne-náboženských prejavoch tzv. *teonómnej* kultúry.⁴⁴⁶ "Prvou vlastnosťou teonómnej kultúry je to, že komunikuje skúsenosť svätosti, niečoho prapôvodného v bytí (*ultimate in being*) a význame."⁴⁴⁷ Revivalizmus by mal s takouto interpretáciou kultúry problém, hoci revivalisti neobmedzovali pôsobenie Božieho Ducha na cirkev a soteriológiu.

Uznat' *imago dei* v človeku a *lex naturalis* v spoločnosti

Teologickým základom pre uznanie skutkov všeobecnej humanity a vysokej kultúry je učenie o človeku ako *obrazu Božom* na základe 1M 1:26.⁴⁴⁸ Tento obraz sa pádom človeka do hriechu úplne nezničil a je základom dôstojnosti človeka ako bytosti reprezentujúcej Stvoriteľa.⁴⁴⁹ Dokonca "...aj v službe falošným bohom je spomienka na to, že človek nestojí v strede, ale je v službe vyššej autority a nachádza sa v obkľúčení poriadku, ktorému sa musí sklonit'."⁴⁵⁰ "*Imago Dei* je určením k spoločnému ľudskému bytiu. ...Božsky oprávnenú vládu vykonávajú ľudia jedine ako obraz Boha: v tejto súvislosti zodpovedajúcej stvoreniu to znamená: ako celí ľudia, ako seberovní ľudia a v ľudskom spoločenstve, nie na úkor štiepenia ľudskej osoby na ducha a telo, nie na úkor štiepenia ľudí na vládcov a podmanených, nie na úkor štiepenia ľudstva na rôzne triedy."⁴⁵¹

S teológiou prirodzenosti človeka ako obrazu Božieho úzko súvisí teológia prirodzeného zákona ako nepísaného Božieho zákona vo svedomí človeka.⁴⁵² Tento zákon nie je pozitívnym (formulovaným v paragrafoch) zákonom, ale jeho existencia je osvedčená v Biblii⁴⁵³ ako aj v dielach antických filozofov.⁴⁵⁴ Jeho problémom je, že sa na ňom nedajú postaviť pozitívne etické zásady a

⁴⁴⁴ "To kresťansky zvláštne, čo má pôvod vo viere zmŕtvychvstania, sa nesmie stavať v teologickej *hybris* proti humanite ako sa vyskytuje vo všeobecne ľudskej skúsenosti (akoby išlo nejakú ničotu). Pretože v nej žije základné poznanie o tom, že bez dôvery v ľudský svet, bez nádeje do budúcnosti a bez lásky, ktorá žije z dôvery a nádeje, nemôže byť život ľudským." (RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 113.) RICH vzápätí varuje, že "...dôvera, nádeja, láska, ktorá má korene len v tom všeobecne ľudskom, sa ľahko zrúti pred skúsenosťou zla, alebo sa dokonca premení na svoj opak."

⁴⁴⁵ ἵνα ἤμερον καὶ ἡσυχίον βίον διαγάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι.

⁴⁴⁶ "Pojem teonómia ... sa tu používa na označenie stavu kultúry pod vplyvom Duchovnej prítomnosti. ...teonómne diela kultúrnej tvorby vyjadrujú vrcholnosť (*ultimacy*) zmyslu aj v najobmedzenejších nositeľoch významu - namaľovaný kvet, rodinný zvyk, technický nástroj, forma spoločenského styku, vízia historickej osobnosti, epistemologická teória, politický dokument, a tak ďalej." (TILLICH, P. *Systematic Theology III*, s. 250.)

⁴⁴⁷ TILLICH, P. *Systematic Theology III*, s. 251.

⁴⁴⁸ נְעֻשָׂה אֶת־מִצְוֹתַי בְּצִלְמִי כְּדַמּוּתִי

⁴⁴⁹ "Ak sa pýtame na teologický základ takéhoto uznania nedostatočného plnenia zákona, musíme povedať: Aj v pochybenom úsilí o poslušnosť a lásku sa vždy znovu prejavuje to ľudské a *imago dei*, presne tak, ako sa v uctievaní modiel prezrádza *anamnezis* na Stvoriteľa. ...Konanie vzťahnuté na nejaký význam (*Sinn*), aj keď je ten význam falošný, je lepšie ako konanie bez zmyslu vôbec." (THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 402, 403.) Ako príklad významu plnenia Božích prikázaní mimo viery uvádza THIELICKE prípad bohatého mládenca, ktorý síce konal nedostatočne, ale aj toto plnenie zákona malo svoj význam - Ježiš si ho zamiloval. ...Ďalej, Ježiš odpovedá zákonníkovi, ktorý odpovedal rozumne (vουνεχῶς), že nie je ďaleko (kvantitatívne) od KB. Nejde teda len o rozdiel vnútri - vonku, ale aj o gradovanie: ďaleko vonku - blízko vnútri.

⁴⁵⁰ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 410.

⁴⁵¹ MOLTSMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 176, 178.

⁴⁵² "Lex naturalis je Boží lex. ...Len na pozadí učenia o lex naturalis je možná spolupráca veriacich a neveriacich. Lex naturalis je spoločný morálny zákon pre veriacich i neveriacich. Patrí do teologickej i do filozofickej etiky." (KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 35, 36.)

⁴⁵³ οἴτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτῶν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξύ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων, (R 2:15)

⁴⁵⁴ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 111.

podľa najnovšej diskusie bol redukovaný na zásadu "konaj dobro, nekonaj zlo".⁴⁵⁵ Napriek tejto neurčitosti musí teológia s prirodzeným zákonom počítať⁴⁵⁶ a v diskusii sa naň odvolávať.

Ak uznávame ako dobré to, čo robí človek bez viery, neznamená to návrat k predreformačnému *facere quod in se est*? Odpoveď znie "nie", *pokiaľ tieto skutky nepovažujeme za súčasť spásy*. Z hľadiska spásy o nich stále platí LUTHEROVO: "Všetky tieto skutky sa konajú bez viery! Preto sú ničím a úplne mŕtve. Pretože tak ako svedomie stojí pred Bohom a verí, tak aj dobré skutky, ktoré z toho vychádzajú".⁴⁵⁷

3.2 TEOLOGICKÁ SOCIÁLNA ETIKA A SEKULÁRNE VEDY

Ak má byť teologická sociálna etika relevantná pre dnešný svet, musí sa vyvarovať tradičných moralistických fráz. Sociálna etika je dnes labyrintom problémov,⁴⁵⁸ ktoré svojimi rozmermi nadobudli aj novú kvalitu. Človek dokáže ovládať procesy súvisiace s reprodukciou života, môže viacerými spôsobmi zničiť život na Zemi, je schopný manipulovať s myslením a cítením obrovského množstva ľudí, hromadiť na jednej strane veľkolepé bohatstvo v rozvinutých štátoch a hrozivú chudobu a zadlženosť v štátoch tzv. "tretieho sveta", vytvoriť mocenské zoskupenia, ktoré majú až apokalyptický charakter ap. To, že sa SE vyvaruje opakovaniu nábožných fráz, neznamená, že nebude hovoriť o tzv. "samozrejmostiach". R. NEUHAUS si pri úvahe o rozdieloch medzi tým, čo bolo eticky samozrejmé pre zakladateľov USA a tým, čo je samozrejmé dnes, povzdychol: "To, že dnes sme nútení dokazovať samozrejmé (*self-evident*) pravdy, je mierou nášho úpadku do novej doby temna."⁴⁵⁹ Táto poznámka je relevantná pri úvahe o tom, odkiaľ treba začať, ak chceme, aby bola teologická sociálna etika partnerom v diskusii pre súčasnú filozofickú etiku. Rozhodne tu nestačí vychádzať z nejakých praktických problémov, ale je nutné sa pýtať na chápanie samotného pojmu realita.

3.2.1 Uznanie legitimacy teológie filozofiou

Rozhranie medzi filozofiou a teológiou zďaleka nie je jednoznačné, ale predsa je možné hovoriť o zásadných rozdieloch medzi nimi, "medzi zjavením a vierou na jednej strane a ateizmom a nihilizmom na strane druhej."⁴⁶⁰ Ak má filozofia uznať legitímnosť teologických argumentov, musí začať pripustením svojej neukončenosti, a teda otvorenosti každého filozofického systému voči niečomu neznámemu, čo má vo filozofii rôzne názvy a je predmetom tzv. *filozofickej teológie*, tj. teológie vytvorenej filozofiou na jej vlastných princípoch.⁴⁶¹ Filozofická teológia je v princípe myslenie o "bohu" (čokoľvek tu tento pojem znamená) založené na poznaní prístupnými metódami filozofie. Zo strany filozofie to bol Wilhelm WEISCHEDEL, ktorý budoval filozofickú teológiu ako vlastný zmysel filozofického myslenia a odmietavý postoj Karla BARTHA k filozofickej teológii neprijal.⁴⁶²

⁴⁵⁵ SKOBLÍK, J. *Přehled křesťanské etiky*, s.69.

⁴⁵⁶ "Bolo by chybou, ak by sme upadli do extrému a popreli možnosť prirodzenej morálky sekularizovaného človeka, hodnotu morálky filozofickej, a náboženstvo by sme vyhlásili za jediného garanta morálneho konania človeka. ...Božími spolupracovníkmi na budovaní lepšieho a krajšieho sveta nie sú iba veriaci. Možno povedať, že všetci ľudia dobrej vôle - ak im naozaj ide o dobro sveta - sú Božími spolupracovníkmi na tomto diele." (KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 4, 70.)

⁴⁵⁷ LUTHER, M. Die Guten Werke. In: *Martin Luther Taschenausgabe IV*, s. 42.

⁴⁵⁸ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 3.

⁴⁵⁹ NEUHAUS, R. J. *The Naked Public Square*, s. 87.

⁴⁶⁰ WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen I*, s. xxiii.

⁴⁶¹ V ďalšom bude pre mňa filozofiu reprezentovať hlavne Wilhelm WEISCHEDEL, pretože sa mi zdá, že dôsledne opísal problém filozofie ako radikálneho spochybnenia ("Filozofiu chápeme nihilisticky v tom zmysle, že pravdu neustále uvádza do predbežnosti (*Schweben*).") (WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen II*, s. 162.). Zároveň však ponecháva nutnosť filozofického pýtania sa po Bohu. Neustúpil teda od tejto otázky, ako napr. logický pozitivizmus alebo existencializmus.

⁴⁶² Na jeho adresu sa vyjadril: "Útok Karla BARTHA nech už bol uskutočnený s akoukoľvek vervou, je bez presvedčivej sily." (Toto konštatovanie uzatvára pätnásť stranovú diskusiu o BARTHOVEJ teológii na začiatku druhého zväzku WEISCHEDELOVHO diela.) (WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen II*, s. 16.)

3.2.1.1 Teologická tradícia západnej filozofie

Napriek tomu, že W. WEISCHEDEL považuje pojem "filozofická teológia" za plný napätia, až tak, že vyzerá nemožný, zároveň vyhlasuje, že "otázka po Bohu tvorí s malými výnimkami naprieč celými dejinami filozofie najvyšší predmet myslenia."⁴⁶³ Napriek tomu, že konflikt teológie zjavenia a filozofickej teológie považuje za nezmeriteľný, tvrdí, že "Boh je základnou témou filozofie".⁴⁶⁴ Extrémny ateizmus obviňuje z dogmatizmu a hovorí, že filozofia vo svojom radikálnom kladení otázok musí byť slobodná pre ideu Boha.⁴⁶⁵

Filozofia myslením o Bohu (alebo o bohu) sa zároveň zaoberala celkovým problémom sveta a ľudstva. Je viac ako veľavravné, že opustením (filozoficky-) teologického myslenia filozofia prestala venovať pozornosť závažným historickým problémom človeka. Historik Paul JOHNSON s dávkou irónie hovorí: "Krizovú situáciu ľudstva, jej príčiny a možné následky (či nápravné kroky) filozofi nepovažujú za problém, ktorý by im stál za pozornosť. Môžeme si byť istí, že v 20. storočí nikto nechystá ekvivalent AUGUSTINOVHO spisu o *Božej obci*."⁴⁶⁶ "...bádanie cambridgeskej školy podľa historika C. D. BROADA takmer úplne stratilo spojitosť so všeobecnými dejinami, s politickou teóriou a sociológiou, rovnako ako s právnou vedou."⁴⁶⁷

3.2.1.2 Predsudky filozofie voči teológii

Západný sekularizovaný človek má dnes na teológiu asi taký pohľad ako na stredovekú inkvizíciu alebo spiatočnícku ideológiu. EBELING upozorňuje na rozšírenú predstavu, že kresťanská viera je ako v politickej tak všeobecne duchovnej oblasti reakčnou silou, kým ateizmus má na svojej strane vedu a pokrok.⁴⁶⁸ Sebaporozumenie dnešného človeka určované extrémnym ateizmom, ktorý odmieta nielen kresťanského Boha, ale ktorý odmieta každý princíp, ktorý by ležal mimo svetskej reality.⁴⁶⁹ Historik JOHNSON tvrdí, že "hlavnou tendenciou našej doby je nepátrať po absolútnych morálnych hodnotách."⁴⁷⁰

Tu-zemskosť (sekularizmus) a odmietnutie absolútna v akejkoľvek forme je prvá bariéra, na ktorú teológia pri pokuse o diskusiu naráža. A nezáleží na tom, či je to teológia revivalistická, liberálna alebo filozofická. Pred teológiou tu stojí úloha pokúsiť sa presvedčiť sekularizovaného človeka, že jeho problém je teologický, aj keď sa popisuje v pojmoch ateizmu.

3.2.1.3 Sebaistota a sebaspochybnenie filozofie

Istota filozofie voči teológii

Filozofi s obľubou poukazujú na nedokázateľnosť, alebo "nevedeckosť" teológie. Napr. WEISCHEDEL odmieta vieru u BARTHA preto, "lebo sa filozofickému pýtaniu nevie dokázať vo svojej pravde", u GOLLWITZERA preto, lebo "dokazovanie viery je v tautologickom kruhu a teológovi ostáva len viera, že pravdu kresťanstva máme ešte len pred sebou. Táto nádej sa vznáša neopodstatnená v prázdne." Proti TILICHOVI sa vyjadruje, že jeho "filozofická teológia je pseudofilozofická" a "jeho metafyzika bytia ostáva nedokázaná".⁴⁷¹ "V kresťanskej oblasti je základnou skúsenosťou - či už bezprostredné alebo sprostredkované - osobné oslovenie človeka skrze Boha ponímaného ako osoba. Vo filozofickej teológii... je to skúsenosť otáznosti svetovej skutočnosti, ktorá preniká na svetlo pri pohľade na *Vonwoher*."⁴⁷² Tieto dve základné skúsenosti nie je v žiadnom prípade možné zharmonizovať, zosúladiť. Je možné len zdôrazniť so všetkou rozhodnosťou nepreklenuteľnú priepasť

⁴⁶³ WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen I*, s. 1, XX.

⁴⁶⁴ WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen I*, s. 38.

⁴⁶⁵ WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen II*, s. 160.

⁴⁶⁶ JOHNSON, P. *Nepřátelé společnosti*, s. 123.

⁴⁶⁷ JOHNSON, P. *Nepřátelé společnosti*, s. 124.

⁴⁶⁸ EBELING, G. *Podstata křesťanské víry*, s. 65.

⁴⁶⁹ "Každé skúmanie možnosti filozofickej teológie sa musí s touto formou ateizmu vysporiadať." (WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen II*, s. 159.)

⁴⁷⁰ JOHNSON, P. *Nepřátelé společnosti*, s. 162.

⁴⁷¹ WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen II*, s. 16, 24, 111, 98.

⁴⁷² Pojem *Vonwoher* (približne: "odkiaľ [je toto] tu") je WEISCHEDELOVO označenie predstavy filozofického boha.

medzi nimi."⁴⁷³ Toto podľa neho platí aj v etike: "Skeptická etika sa musí chovať kriticky voči každej filozofickej teológii. Pokiaľ táto nevykáže svoju vnútornú nutnosť, ale sa prejavuje len ako nezodpovedané pozadie metafyzických výpovedí, nemôže obstáť pred skeptickým myslením tak, ako to zodpovedá súčasným požiadavkám."⁴⁷⁴

Argumenty filozofie proti viere môžu byť presvedčivé (pre "čistý rozum"), pokiaľ teológiu spochybňujú, ale sú už menej presvedčivé, keď sa pokúšajú pozitívne vybudovať alternatívny myšlienkový systém.

Neistota filozofie voči sebe

Otvorenosť toho istého W. WEISCHEDELA je odzbrojujúca, keď vyhlasuje: "Skutočnosť je pre filozofiu určená ako "to, čo je otázne (*Bestimmung der Wirklichkeit als Fraglichkeit*)... a ...Dnes nie je možné filozofovať inak, ako radikálnym opytovaním sa."⁴⁷⁵ "Tendencia ku skepticizmu sa dnes"⁴⁷⁶ prejavuje v najrôznejších regiónoch ľudského bytia, ďaleko nad obmedzenou oblasťou filozofie. Zaručené poznatky, zaručené merítka nárokuje si návody sa všade stali neistými. To sa ukazuje ako v každodennom živote, tak v politike a hospodárstve, v náboženstve, kultúre a umení. Všade sa šíri dezorientovanosť a strata platnosti."⁴⁷⁷ Toto priznanie poukazuje na požiadavku neukončenosti, neuzavretosti filozofie, čo je podľa mňa podmienkou jej otvorenosti voči teológii. Potreba niečoho nadprirodzeného, stojaceho mimo sveta je vyjadrená aj v slovách nihilistu NIETZSCHEHO: "Človek by musel stáť mimo život..., aby sa vôbec smel problému hodnoty života dotknúť: dostatočný dôvod, aby sme pochopili, že tento problém je pre nás problémom neprístupným."⁴⁷⁸ Z tohto NIETZSCHEHO konštatovania vyplýva, že filozofické hľadanie zmyslu vecí nemôže byť ukončené v rámci sveta,⁴⁷⁹ z čoho ďalej znovu vyplýva, že každý filozofický systém musí ostať otvorený. Ďalší filozof, ktorý túto myšlienku potvrdzuje, je WITTGENSTEIN: "Zmysel sveta musí ležať mimo sveta. Vo svete všetko je ako je a všetko sa odohráva ako sa odohráva: v ňom nejestvuje žiadna hodnota - a ak by jestvovala, nemala by žiadnu hodnotu."⁴⁸⁰

Na záver tejto úvahy o otvorenosti filozofie sa vrátim k WEISCHEDELOVMU pojmu *Vonwoher*. Je to čosi ako otvorené dvere do sveta mimo sveta. "Toto *odkial'* (*Vonwoher*) je to posledné, kam sa môže filozofická otázka dostať na svojej ceste späť, pred základnú skúsenosť radikálnej otáznosti. ...Toto *Odkial'* nie je predmetom bezprostrednej skúsenosti. Predmetom skúsenosti je primárne otáznosť súcna v celku. Oproti tomu toto *Odkial'* otáznosti nie je možné mať v bezprostrednej skúsenosti, je predpokladané ako podmienka možnosti. Potiaľ je použitie tohto pojmu špekuláciou."⁴⁸¹ Napriek tomu, je toto *Odkial'* tajomstvom, ktoré treba hľadať a rešpektovať. K podobným záverom došla aj moderná psychológia,⁴⁸² ba dokonca aj filozofia empirických vied.⁴⁸³

Spoločná reč?

⁴⁷³ WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen II*, s. 245.

⁴⁷⁴ WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 39.

⁴⁷⁵ WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen II*, s. 34, 154.

⁴⁷⁶ Publikované r. 1976.

⁴⁷⁷ WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 27.

⁴⁷⁸ WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 65.

⁴⁷⁹ "Mať význam znamená poukazovať na niečo, odkiaľ pochádza význam a zmysel. ...Zmysluplná vec má zmysel; tá vec, na ktorú poukazuje, je jej zmyslom. ...Tam, kde sa vážne postaví otázka po zmysluplnosti jednotlivých vecí, môže sa dospieť buď nepodmienenému zmyslu alebo k absolútnej nezmyselnosti. ...Výsledok však ešte nič nehovorí o pravdivosti alebo nepravde tohto predpokladu." (WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen II*, s. 167, 168, 172.)

⁴⁸⁰ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus* 6.41. In: MUNITZ M. K. *Contemporary Analytic Philosophy*, s. 210.

⁴⁸¹ WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen II*, s. 211, 212.

⁴⁸² "Nejestvuje jedna moderná psychológia, ale je ich mnoho... Myslím, že je toľko psychológií ako filozofií... Vnútorná podobnosť oboch disciplín spočíva v tom, že jedna aj druhá sú systematickým utváraním názorov na predmety, ktoré sa vymykajú úplnej skúsenosti, a preto tiež nemôžu byť vystihnuté empirickým rozumom." (JUNG, C. G. *Duše moderného človeka*, s. 15.)

⁴⁸³ "Skutočné (*actual*) základy našich vedeckých presvedčení (*beliefs*), sa vôbec nedajú potvrdiť." (POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 60.)

Potreba *niečoho*, čo prichádza zvonku všetkých vecí a je celkom *iné*, sa nápadne podobá na jednu z kresťanských charakteristických vlastností Boha.⁴⁸⁴ WESCHEDEL dospieva k pojmu *moc*,⁴⁸⁵ ktorá ale u neho nie je *bytosťou*, ale len *moc udalosti (Geschehen)*. V každom prípade *moc* je pojem, ktorý súhlasí s kresťanskou predstavou Boha. Jeho poznanie je celkom po kresťansky závislé na stretnutí: "O Bohu by bolo možné povedať viac len v tom prípade ... *keby ho bolo možné osobne alebo duchovne stretnúť*." (kurzíva pridaná).⁴⁸⁶ Ostáva otázkou, prečo WEISCHEDEL nepripúšťa, takáto možnosť jestvuje.

3.2.2 Uznanie legitimacy teologickej etiky filozofickou etikou

Evanjelikál C. F. H. HENRY predstavuje vzťah medzi zjavenou a špekulatívnou etikou ako večnú vojnu dvoch táborov⁴⁸⁷ ale takto chápaný vzťah je však pre moju úlohu kontraproduktívny, preto sa pokúsim nájsť spôsob, akým môže dôjsť k účelovému prímeriu.

Pokiaľ ide o *cieľ* filozofickej a teologickej etiky, dá sa vo všeobecnosti povedať, že je ten istý. Slovom už citovaného WEISCHEDELA: "Filozofická etika chce dávať pokyny k tomu, ako má byť tvorené rozpoloženie, vôľa, postoj a chovanie, čo teda treba činiť a čoho sa vyvarovať. ... Filozofická etika ako *filozofická* hľadá princíp rozpoloženia, vôle, postoja a chovania."⁴⁸⁸ Podobne BONHOEFFER na adresu etiky hovorí, že "všetky etické úvahy majú jeden cieľ, aby som bol dobrý ja a aby svet (skrže moje konanie) sa dobrým stal."⁴⁸⁹ Tento cieľ sa v teologickej etike realizuje v Ježišovi Kristovi.⁴⁹⁰ Filozofická etika hľadá poznanie etična v človeku a filozof GADAMER toto poznanie prirovnáva ku kresťanskému zvestovaniu: "Ako je zmyslom kresťanského zvestovania, aby bolo prežívané a vnímané ako 'súčasný', tak ani etická voľba nie je vecou teoretického vedenia, ale jasnosti, ostrosti a naliehavosti svedomia."⁴⁹¹

3.2.2.1 Princiipiálne rozdiely medzi filozofickou a teologickou etikou

Teologická interpretácia reality je pre filozofiu sporná v niekoľkých podstatných bodoch, ktorých význam je nutné zhodnotiť a pri diskusii so sekulárnou sférou nevnucovať. Keďže tieto body sú aj pri základoch revivalistickej teológie, táto diskusia platí aj pre revivalizmus.

Autorita

EBELING charakterizuje filozofickú etiku nasledovne: "Filozofická etika kladie namiesto základu na *autorite*,⁴⁹² základ na *racionálnych dôkazoch*. Tým sa etika má stať ľudsky univerzálnou. ... Bázu tvorí filozofická antropológia, v ktorej sa zakotvuje hľadisko racionálnych dokladov (*Evidenz*). ... tu hrozí buď strata všeobecne platného v prospech racionálne neodvoditeľných hodnotových súdov, alebo strata etického aspektu v prospech behavioristických vied"⁴⁹³ (kurzíva pridaná), keďže každý racionálny systém musí vychádzať z rozumom nezdôvodnených axiém.

⁴⁸⁴ "Kresťanská humanita má základ v istote, ktorá prevyšuje ľudskú skúsenosť v tom najvlastnejšom, žije z niečoho celkom iného..." (RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 119.) "Boh nie je súčasťou súcna, ale vo svojej existencii je na opačnej strane všetkých poriadkov, noriem, životných hnutí, ktoré nás určujú." (SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 271.)

⁴⁸⁵ "...bez svojho vlastného pričinenia upadá človek pôsobením tohto *Vonwoher* do bezmocnosti (*Ohnmacht*), ktorá sa dáva poznať v jeho vydanosti do moci otáznosti (*Fraglichkeit*). Bezmocnosť ale predpokladá moc." (WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen II*, s. 230.)

⁴⁸⁶ WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen II*, s. 244.

⁴⁸⁷ HENRY, C. F. H. *Christian Personal Ethics*, s. 145.

⁴⁸⁸ WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 17.

⁴⁸⁹ BONHOEFFER, D. *Ethik*, s. 31.

⁴⁹⁰ "...otázka po dobrom môže byť zodpovedaná jedine v Ježišovi Kristovi." (BONHOEFFER, D. *Ethik*, s. 33.)

⁴⁹¹ GADAMER, H.-G. O možnosti filozofickej etiky. In: GADAMER, H.-G. *Človek a reč*, s. 55.

⁴⁹² "Od KANTA je náboženská etika chápaná ako heteronómna a diskutuje sa o vzťahu autonómie a teonómie." (HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 180. TILlich rozlišuje medzi teonómiou, heteronómiou a autonómiou - pričom teonómia v sebe zahrňuje prvky heteronómie aj autonómiu súčasne, ale ich zároveň prekonáva v procese rozvoja kultúry.) THIELICKE konštatuje, že KANT je ochotný skloniť sa pred autoritou Božích príkazaní, ale najprv musí byť uspokojený súdny dvor rozumu a svedomia. Poslušnosť, ktorá obchádza tento súdny dvor, porušuje Božiu autoritu a existenciu ega, a preto je nehodná dôvery. Z Boha robí diktátora a ego je len púha funkcia. (THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 36.)

⁴⁹³ EBELING, G. *Studium der Theologie*, s. 155.

Zjavenie

"Je jasné, že etiku nemožno vložiť do slov. Etika je transcendentná,"⁴⁹⁴ konštatuje filozof WITTGENSTEIN. Teologická etika už z definície vychádza zo zjavenia.⁴⁹⁵ Filozofická etika odvodzuje svoje hodnoty z prirodzenosti vecí, kultúry, spoločenských konvencií alebo dokonca z individuálnych preferencií. Vznikajú potom otázky ako napr.: "Ako vieme, že zákaz incestu nie je ďalšou primitivistickou poverou? Ako môžeme tvrdiť, že Batuvovia a belosi patria k tej istej ľudskej rase, a že kultúrne a biologické rozdiely medzi nimi sú morálne irelevantné?"⁴⁹⁶ Ten istý autor odpovedá: "Jedine vo sfére zjavenia dokážeme vidieť prirodzený poriadok v jeho pravej podobe a prekonať epistemologické bariéry k etike, ktorá súhlasí s prírodou."⁴⁹⁷

Podľa rímsko-katolíckej definície "filozofická etika je obor skúmajúci ľudské konanie z hľadiska jeho vzťahu k pravde človeka poznávanej rozborom *stvorenia* a teologická etika je obor skúmajúci ľudské konanie z hľadiska jeho vzťahu k pravde človeka poznávanej rozborom *zjavenia*"⁴⁹⁸ (kurzíva pridaná).

Stvorenie

Fakt stvorenia sa v teologickej sociálnej etike objavuje hlavne v učení o poriadkoch stvorenia (*Schöpfungsordnungen*). Zložitosť tohto učenia dokazuje diskusia medzi BARTHOM a BRUNNEROM z tridsiatych rokov 20. st. a jeho komplikácia na poriadky pred pádu človeka do hriechu a poriadky (tzv. *Notordnungen*), ktoré vznikli ako akési "nutné zlo" proti voľnému šíreniu skazy spôsobenej hriechom človeka. Analýza LUTHEROVHO učenia o dvoch ríšach, ktorú uskutočnil I. KIŠŠ, dokazuje, že pri hodnotení poriadkov stvorenia záleží na perspektíve, v ktorej sa na jednotlivé poriadky vidíme. (Např. "ríša sveta" môže byť súčasťou Božieho poriadku, ale aj súčasťou diablovej vlády vo svete.)⁴⁹⁹ I. KIŠŠ ďalej kritizuje také chápanie LUTHEROVHO učenia, ktoré umožňuje vlastnozákonnosť (*Eigengesetzlichkeit*) stvoriteľských poriadkov. BONHOEFFER takéto chápanie nazýva "pseudoluteránskym"⁵⁰⁰ a vo svojej Etike nahradzuje pojem "poriadok" pojmom "mandát".

SCHULZE⁵⁰¹ kritizuje teológiu stvoriteľských poriadkov ako neproduktívnu.⁵⁰² Jeho kritika teológie poriadkov je pre mňa východiskom pragmatického prístupu k sociálnej etike postavenej na revivalistických princípoch. Hoci musíme prijať, že realita už svojím bytím predstavuje stvoriteľský poriadok, ktorý teologická etika musí rešpektovať (a to je sporný bod pre filozofiu), nie je možné tento poriadok oddeliť od "komentára k realite" v Biblii, ani od novej eschatologickej reality prichádzajúcej do sveta vo vzkriesení Kristovom.

Kráľovstvo Božie

Teologická sociálna etika môže uskutočniť svoje konečné ciele jedine v rámci nastolenia Kráľovstva Božieho (eschatologického). Podľa THIELICKEHO "kresťanskú etiku charakterizujú dve

⁴⁹⁴ WITTGENSTEIN, L. Tractatus logico-philosophicus 6.421. In: MUNITZ M. K. *Contemporary Analytic Philosophy*, s. 210.

⁴⁹⁵ "Pôvod kresťanskej etiky nie je skutočnosť vlastného ja, ani skutočnosť sveta, ale ani nie skutočnosť noriem a hodnôt, ale skutočnosť Božia v jeho zjavení v Ježišovi Kristovi." (BONHOEFFER, D. *Ethik*, s. 33.)

⁴⁹⁶ O'DONOVAN, O. *Resurrection and Moral Order*, s. 19.

⁴⁹⁷ O'DONOVAN, O. *Resurrection and Moral Order*, s. 20.

⁴⁹⁸ SKOBLÍK, J. *Přehled křesťanské etiky*, s. 19.

⁴⁹⁹ je treba v LUTHEROVOM učení o dvoch ríšach rozlišovať šesť rozličných foriem, v ktorých platia rozličné hľadiská a až všetky tieto spolu tvoria kompletne LUTHEROVO učenie o dvoch ríšach: (1) učenie o analógii oboch ríš, (2) učenie o dvoch svetoch, (3) učenie o dvoch regimentoch, (4) učenie o dvoch ustanovizniach, (5) učenie o dvojacom človeku, (6) učenie o dvojacom ľude. (KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 41.)

⁵⁰⁰ BONHOEFFER, D. *Ethik*, s. 41.

⁵⁰¹ "Odvolávanie sa na stabilné, v dejinách absolútne vopred dané stvoriteľské alebo empirické poriadky, blokuje politické myslenie a viaže cirkev na konzervatívne modely. ...Metodicky je model stvoriteľských poriadkov použiteľný len obmedzene. Má tendenciu miešať špekulácie prirodzeného práva a filozofie s teologickými výpoveďami." (SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 111.)

⁵⁰² "Ak sú dejiny len Božími dispensáciami a poriadky nemenné ako prírodné zákony, viera sa môže dejinám len podriaďovať. Ak však sociálna situácia nie je chápaná ako nemenne daná Božím *lex*, ale spoluvytváraná človekom, dostáva *metanoia* nové aspekty. Nejde už len o osobnú zmenu, ale aj o zmenu v sociálnej situácii." (SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 298.)

veci: základ a cieľ, ktorým je κύριος⁵⁰³ Podľa M. HONECKERA "teologická etika je vzťah konania kresťana k viere v Trojjediného Boha ako motívu (*Beweggrund*)."⁵⁰⁴ Kráľovstvo Božie však nesmie byť chápané v absolútnom protiklade ku stvoreniu. V takom prípade by nebolo možné jeho princípy ani parciálne aplikovať na súčasnú situáciu. A tak napriek tomu, že je pravdivé tvrdenie, že Kráľovstvo Božie "...chápané nábožensky alebo svetsky, nemôže byť nikdy sociálno-politickým programom,"⁵⁰⁵ zároveň ho treba vnímať ako čiastočne imanentné. K tomu P. TILLICH: "Symbol *Kráľovstva Božieho*, ak má byť aj pozitívnu aj adekvátnu odpoveďou na otázku zmyslu dejín, musí byť imanentným a transcendentným súčasne. Každá jednostrannosť oberá tento symbol o jeho silu."⁵⁰⁶ "Transcendentné prvky v prevažne imanentne politickej interpretácii idey Kráľovstva Božieho poukazujú na jeho dvojitý charakter. Božie Kráľovstvo sa nedá vytvoriť vnútro-historickým vývojom samotným."⁵⁰⁷ Etika Kráľovstva Božieho preto musí brať do úvahy obe stránky - neuskutočniteľnosť KB v dejinách, ale zároveň jeho transformujúcu silu realizovanú v dejinách.

Ospravedlnenie

Podľa THIELICKEHO zásadný rozdiel medzi teologickou a filozofickou etikou je v tom, že "evanjelická etika nezačína tým, čo má byť, ale tým, čo už je - ospravedlnením a etický čin je jednoducho vyjadrením ospravedlnenia. ...Evanjelické etické konanie nie je úloha (*Aufgabe*), ale dar (*Gabe*)."⁵⁰⁸

Vzkriesenie Ježiša Krista

Vzťah soteriológie, o ktorú nám v tejto práci ide, k etike sa odohráva prostredníctvom Kristovho vzkriesenia. Bez vzkriesenia etika ostáva pri stvorení a nemá možnosť ho nijako transformovať. Vzkriesenie zaručuje, že stvorenie je potvrdené (je to *návrat* zo smrti) a zároveň transformované (je to *nové* stvorenie). Evanjelikálny teológ O'DONOVAN hovorí: "Nútení sme sústrediť sa na vzkriesenie ako východiskový bod, pretože nám hovorí o Božom zastaní sa (*vindication*) stvorenia a tým zároveň nášho stvoreného života."⁵⁰⁹ "Vzkriesenie, na ktorom je kresťanská etika založená, potvrdzuje stvorenie v dvojitom zmysle: vykupuje ho a transformuje ho ...Vzkriesenie má dve stránky: návrat k fyzickej realite obnoveného tela - Ježiš je, pije a dotýkajú sa ho - ale je aj premenený a stretnutie s ním znamená stretnúť Božiu moc a autoritu."⁵¹⁰ Vzkriesenie zároveň spája etiku Kráľovstva Božieho s etikou stvoriteľských poriadkov, pretože v ňom "je stvorenie obnovené a KB prichádza. Etika vychádzajúca z tohto bodu niekedy zdôrazňuje novosť, inokedy pôvodnosť poriadku, ktorý potvrdzuje."⁵¹¹ Podobné je aj BONHOEFFEROVO tvrdenie, že "v Ježišovi Kristovi máme vieru v inkarnovaného, ukrižovaného a vzkrieseného Boha. V jeho *inkarnácii* sa dozvedáme o Božej láske k stvoreniu, v jeho *ukrižovaní* sa dozvedáme o Božom súde nad každým telom a v jeho *vzkriesení* sa dozvedáme o Božej vôli pre nový svet. Nemôže jestvovať väčší omyl ako odtrhnutie týchto prvkov od seba, pretože spolu tvoria celok."⁵¹²

3.2.2.2 Je vôbec diskusia možná?

Vyššie uvedené argumenty dostatočne charakterizujú teologickú (aj revivalistickú) etiku. Jej východisko je zjavenie, autorita Božia a ospravedlnenie v Kristovi, kým filozofická etika vychádza z vedeckej antropológie, racionálnej argumentácie a filozoficky definovaného "čo má byť". Filozofia teologické východiská nepozná a nič jej nehovorí, preto ich nemôže uznávať ako argumenty v prospech teologických etických hodnôt.

Napriek tomu, podobne ako vo filozofii, aj vo filozofickej etike sa dá konštatovať otvorenosť etiky pre teologické odpovede. Znovu WEISCHEDEL: "Kým právne, politické a spoločenské normy majú...

⁵⁰³ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 23.

⁵⁰⁴ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 22.

⁵⁰⁵ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 155.

⁵⁰⁶ TILLICH, P. *Systematic Theology III*, s. 359.

⁵⁰⁷ TILLICH, P. *Systematic Theology III*, s. 360.

⁵⁰⁸ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 87, 88.

⁵⁰⁹ O'DONOVAN, O. *Resurrection and Moral Order*, s. 13.

⁵¹⁰ O'DONOVAN, O. *Resurrection and Moral Order*, s. 56, 57.

⁵¹¹ O'DONOVAN, O. *Resurrection and Moral Order*, s. 15.

⁵¹² BONHOEFFER, D. *Ethik*, s.

svoj základ v požiadavkách spoločenstva, pre morálne normy také zdôvodnenie nepostačuje. *Tie si totiž činia nárok na absolútne zdôvodnenie.*" (kurzíva pridaná)⁵¹³

3.2.3 Uznanie legitimacy etiky empirickou vedou

3.2.3.1 Etika a empirická veda - dva svety

A. RICH konštatuje, že "odpor proti hodnotiacim úsudkom je od dôb Maxa WEBERA tak silný, že je do veľkej miery považované za nezlučiteľné s postojom učenca snažiť sa o niečo iné ako čisto explikatívny výskum."⁵¹⁴ Pri kontakte empirických vied (*Gesetzeswissenschaften*) s etikou a teológiou dochádza k napätiu, ktoré vyplýva z imperiálnych tendencií prírodných vied prejavujúcich sa v snahe uplatniť svoje metódy a výsledky na všetky oblasti bytia a myslenia. Z druhej strany reakcia často nie je menej radikálna a napr. Albert SCHWEITZER v podobnom zmysle napísal: "Etika a estetika nie sú nijaké vedy. Veda ako popisovanie objektívnych faktov, zdôvodňovanie ich súvislostí a vyvodzovanie z nich, je možná len tam, kde ide o rad opakujúcich sa, rovnorodých faktov alebo o skutočnosť v rade javov, teda tam, kde existuje matéria, do ktorej sa dá vniesť zákonitý poriadok. Veda o ľudskom chcení a utváraní nejestvuje a ani nemôže jestvovať. Do úvahy prichádzajú len subjektívne a jedinečné skutočnosti, ktorých súvislosti sa nachádzajú v záhadnom ľudskom 'ja'.⁵¹⁵ Zo SCHWEITZEROVÝCH slov je jasné, že podľa neho empirické vedy so svojimi metódami nemajú v etike čo robiť. Slovanmi A. RICH: "...obsah základných premís buď vôbec nemožno vedecky zdôvodniť, alebo aspoň dnes nejestvuje žiadny vedecký systém, z ktorého by všeobecná platnosť najdôležitejších základných premís presvedčivo vyplývala."⁵¹⁶

THIELICKE definoval etický problém nasledovne: "Vo sfére etična ide o *konflikt* medzi dvoma svetmi, sférou prirodzených impulzov a prenikajúcou sférou imperatívu, svetom zmyslov a inteligibilným svetom."⁵¹⁷ Podobne KANT definoval cnosť, ktorá podľa neho je "morálne zmýšľanie získané bojom".⁵¹⁸ Od osvietenstva bola západná etika prevažne voluntaristická v tom zmysle, že etická povinnosť je výsledkom rozhodnutia viery. Človek svojou vôľou tvorí poriadok vo svojom svete.⁵¹⁹ Pre samotné jestvovanie etického problému je nutné predpokladať slobodu rozhodovania a konania etického subjektu.⁵²⁰

Takto indeterministicky popísané etično sa vymyká skúmaniu empirických vied. Napriek je hádam každému zrejmé, že "spomedzi síl, ktoré utvárajú skutočnosť, je mravnosť na prvom mieste,"⁵²¹ a toto tvrdenie môže empirická veda len ťažko poprieť, hoci ho nemôže empiricky vysvetliť.

3.2.3.2 Problém etickej normy

S koncepciou slobodnej vôle a etického rozhodovania (typického pre revivalizmus) úzko súvisí problém etickej normy. HONECKER síce uvádza aj možnosti takého chápania normy, ktoré vyhovuje prírodovedeckej metóde,⁵²² ale takáto "deskriptívna" etika len udržiava status quo a ľahko končí v skepticizme. Naopak, etika čistých preskriptívnych noriem (deontologická) ľahko skĺzne do nerealistických požiadaviek nereflektovaním skutočností. I. KIŠŠ preto požaduje úpravu etickej normy metódou komplementárnosti: "Morálna norma je vtedy správne zdôvodnená, ak je v súhlase s celým komplexom ostatných základných všeludských morálnych princípov. ...Túto metódu zdôvodnenia

⁵¹³ WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 109.

⁵¹⁴ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 89.

⁵¹⁵ SCHWEITZER, A. *Kultúra a etika*, s. 122.

⁵¹⁶ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 90.

⁵¹⁷ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 34.

⁵¹⁸ KANT, I. *Kritika praktického rozumu*, s. 104.

⁵¹⁹ O'DONOVAN, O. *Resurrection and Moral Order*, s. 16. ("Kresťanská morálna povinnosť sa stáva funkciou rozhodnutia veriaceho človeka - platí len pre tých, ktorí sa svojím rozhodnutím dostali do vnútorného okruhu "členov klubu")

⁵²⁰ THIELICKE hovorí, že "štruktúra evanjelickej etiky je v podstate určená tým, že jej jedinou úlohou je vyjadriť a vysvetliť to, čo LUTHER nazýva *slobodou kresťanského človeka*." (THIELICKE, H. *Theologische Ethik II/1*, s. 1.)

⁵²¹ SCHWEITZER, A. *Kultúra a etika*, s. 124.

⁵²² Podľa neho môžeme normu chápať trojako: (1) norma je to, čo je normálne, (2) alebo to, čo je ideálne, (3) alebo je to *imperatív*, ktorý treba naplniť. (HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 168.)

sociálno-etických noriem by sme chceli nazvať v kresťanskej etike metódou komplementárnosti.⁵²³ Podľa neho všetky etické normy Písma vychádzajú z dvoch základných princípov lásky a spravodlivosti, ale sú upresňované súborom ďalších noriem. Hovorí: "Menujme aspoň hlavné z nich: popri láske (אָהָבָה - ἀγάπη) a spravodlivosti (דִּקְיָוָה - δικαιοσύνη), je to mier (שְׁלוֹמִי - εἰρήνη), spoločenstvo a participácia (קְבוּצָה - κοινωνία), rovnosť (שְׁוָה - ἰσότης), sloboda (חֵירוּת - ἐλευθερία), milosrdenstvo (רַחֲמִים - ἔλεος), pravda (אֱמֶת - ἀλήθεια), služba (עֲבֹדָה - διακονία), život (חַיִּים - ζωή), trpezlivosť (תְּבִיבָה - ὑπομονή), pokora (תַּבֵּינְוּת - ταπεινότητα), a úcta k druhému (תִּשְׁבָּחָה - τιμή)."⁵²⁴

To, že etika bez preskriptívnej normy je ťažko mysliteľná ukazuje aj sekulárne etické myslenie. Jedna americká učebnica etických teórií dáva prednosť deskriptívnemu relativizmu s komentárom, že "teoretické skúmanie by mohlo poskytnúť *normatívny* výsledok..."⁵²⁵ (kurzíva pridaná). Filozof WEISCHEDEL vo svojej *Skeptickéj etike* vyžaduje od skeptika "základné rozhodnutie" k "slobode, bytiu, dôslednosti..."⁵²⁶ Tieto hodnoty sa podľa sekulárnej etiky nedajú v konečnom dôsledku zdôvodniť, ale v etike musia byť prítomné.

Z uvedeného je jasné, že teologická etika pripúšťa potrebu regulácie čistej deontológie pomocou komplementárnosti, kým sekulárna ("vedecká") etika pripúšťa nutnosť preskriptívnej normy neodvodenej empiricky. Toto zblíženie je významné, pretože ak má dôjsť k produktívnej spolupráci na poli sociálnej etiky, je nutné prístupy duchovied a empirických vied použiť súčasne a v tej miere, akej je to možné, ich aj integrovať. Na podporu tohto tvrdenia citujem slová Arthura RICH: "Je tu nevyhnutná súhra medzi empirickou sociálnou vedou a normatívnou etikou."⁵²⁷

3.3 SOCIÁLNA ETIKA REVIVALIZMU A VEDECKÁ TEOLÓGIA

Pripomeniem, že v tejto časti odpovedám na otázku, či je možné z revivalizmu odvodiť metódy princípy, ktoré by mohli byť prospešné dnešnej sociálnej etike, a to nielen teologickej, ale aj sekulárnej. To znamená, že teraz nejde o historický vzťah revivalizmu k sociálnej otázke a riešenia, ktoré ponúkol, ale o zovšeobecnenie revivalistickej (viac-menej implicitnej) metódy tak, aby mohla byť použitá aj mimo revivalizmu.⁵²⁸ Nato, aby sa revivalistická metóda dala použiť v teologickej sociálnej etike, je nutné urobiť niekoľko ďalších krokov:

3.3.1 Bariéry medzi revivalizmom a teologickou sociálnou etikou

Historický vývoj revivalizmu šiel pre jeho sociálnu etiku nepriaznivým smerom. L. O. HYNSON vysvetľuje tento obrat subjektivismom revivalistickej viery a etiky. Podľa neho mohlo ísť o reakciu na *Social Gospel* alebo o dezilúziu z vývoja spoločnosti.⁵²⁹ (To, čo je dnes považované za revivalizmus je vzdialené od zdravého individualizmu aj perfekcionizmu historického revivalizmu 18. a 19. storočia. R. NEUHAUS sucho konštatuje, že tento moderný revivalizmus sa pri snahe o transformáciu spoločnosti viac spolieha na legislatívne konanie ako na zvestovanie.⁵³⁰)

Vedeckosť

⁵²³ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 20.

⁵²⁴ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 19.

⁵²⁵ BAYLES, M. D./HENLEY, K. *Right Conduct*, s. 11.

⁵²⁶ WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 137-139.

⁵²⁷ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 94.

⁵²⁸ Toto skúmanie je dôležité preto, lebo perfekcionistický revivalizmus 18. a 19. st. bol transformovaný do letničného hnutia s jeho dôrazom na charizmy a dnes sa k pôvodnej forme revivalistického perfekcionizmu hlásia len niektoré denominácie - napr. nazaréni. Tieto však postrádajú *pragmatizmus* historického revivalizmu.

⁵²⁹ HYNSON, L. O. *Remington Rifles or Bows and Arrows? The post-bellum Wesleyan Quest for the Transformation of society*, <http://wesley.nnc.edu/theojrnl/25-4.htm>, s. 2.

⁵³⁰ NEUHAUS stotožňuje revivalizmus s takými politickými aktivitami ako *Moral Majority* Jerryho FALWELLA a tvrdí, že revivalizmus "občas stráca zmysel pre radikalitu hriechu".(NEUHAUS, R. *The Naked Public Square*, s. 105.

Hoci problém vedeckosti je problémom celej teológie (z hľadiska empirických vied), osobitným problémom je vzťah medzi vedeckou teológiou (používajúcou metódu historickej kritiky) a fundamentalistickou teológiou (ktorá tieto výsledky ignoruje). Vyššie som dokazoval, že revivalizmus nie je totožný s fundamentalizmom,⁵³¹ ale že ide tu o konzervatívne hnutie, ktoré sa relatívne málo venovalo štúdiu metód teológie v použitých v biblickej kritike alebo filozofickým otázkam spojeným s poznaním bytia. Preto bolo hnutím v tomto zmysle ne-vedeckým, čo však nemusí znamenať anti-vedeckosť, - tak ako ani ne-filozofický svetonázor nemusí byť anti-filozofickým, ale môže byť východiskom filozoficky spracovaného názoru. V tomto zmysle by revivalistická teológia potrebovala kriticky zhodnotiť svoje teologické metódy z hľadiska vedeckej teológie a z hľadiska primeranosti týchto metód k predmetu (predmetom) skúmania. Cieľom pritom nemá byť prijatie alebo odmietnutie, ale vytvorenie pojmovo a metodicky jasne definovaného systému, ktorý umožní diskusiu a ukončí to, čo TILLICH výstižne nazval "hádzanie kameňom".⁵³² Problém je samozrejme komplikovaný emocionálnym nábojom spojeným s pojmami, ktorými sa tieto dva "tábory" označujú, a ktoré majú takmer charakter nadávok.

Individualizmus

Revivalizmus je intenzívne *individualistický* vo svojej výzve človeka k rozhodnutiu pre spásu v Kristovi. Ruka v ruke s týmto dôrazom kráča aj jeho chápanie problému ľudstva len ako súčtu problémov hriešnych jednotlivcov. Takáto redukcia teológie hriechu nie je v sociálnej etike prípustná, pretože už z definície sociálnej etiky vyplýva, že v nej ide o zlo nadosobné, inštitucionálne alebo spoločenské. A. RICH pravdivo konštatuje, že "redukcia zla na osobne ľudskú dimenziu prevládla v kresťanskej tradícii, obzvlášť v jej pietistickej forme."⁵³³ Preto podmienkou uznania revivalistického prínosu pre sociálnu etiku je nájsť v ňom také prvky, ktoré dokážu, že jeho individualistický charakter nie je pre revivalizmus určujúci, a že jeho teológia obsahuje aj požiadavky nápravy zla spoločenského. (Toto som čiastočne ukázal v predchádzajúcej časti na príkladoch boja revivalistov za sociálne reformy. O vysporiadanie sa s nezdravým individualizmom sa pokúšam v časti o perfekcionizme.

Perfekcionizmus

Ďalší problém revivalizmu je v jeho *perfekcionizme*, ktorý môže mať práve opačný účinok, aký by sme očakávali. "Absolútne požiadavky vedú k moralistickému maximalizmu, výsledkom čoho je ich negácia a spoločensko-politický nihilizmus."⁵³⁴ THIELICKE sa dokonca pýta: "Dá sa bytie kresťana vo svete inak určiť, ako vyzdvihnutím každého konania?"⁵³⁵ THIELICKE túto situáciu nazýva "úplné bezdomovstvo" kresťanského etična."⁵³⁶ Znamená to, že treba takéto absolútne požiadavky zrušiť? A. RICH na druhej strane tvrdí: "...pohrdanie absolútnymi požiadavkami vedie k pragmatickému relativizmu a k púhému sankcionovaniu jestvujúceho."⁵³⁷ Revivalistický perfekcionizmus je definovaný tak, že podľa môjho názoru splňa požiadavky sociálnej etiky. (Vid' časť 4.3.)

3.3.2 Základ etickej normy v revivalistickej etike

Dôraz na vôľu neznamená, že revivalistická etika je absolútne voluntaristická, tj. že za základ etickej normy kladie absolútnu vôľu. Revivalizmus tu skôr sleduje klasický realizmus založený na stvorení a metafyzickom poriadku. FINNEY to vyjadril takto: "Vôľa Božia nemôže byť základom morálnej povinnosti pri stvorených morálnych činiteľoch. Pripúšťa sa, že Boh sám je subjektom morálnej povinnosti. Ak je to tak, jestvuje nejaký dôvod nezávislý na jeho vôli, prečo chce tak, ako chce; jestvuje nejaký dôvod, ktorý mu určuje povinnosť chcieť tak, ako chce. Jeho vôľa teda vzhľadom na morálnych činiteľov nie je základom ich povinnosti, ale základom ich povinnosti musí byť ten dôvod, ktorý vedie Boha, alebo mu určuje povinnosť chcieť vzhľadom na morálnych činiteľov práve tak ako chce. ...Základ morálnej povinnosti spočíva vo vnútornej hodnote šťastia ako

⁵³¹ Fundamentalizmus vyšiel síce z revivalizmu, ale z odmietnutia liberalizmu urobil program.

⁵³² TILLICH, P. *Systematic Theology I*, s. 7.

⁵³³ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 103.

⁵³⁴ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 123.

⁵³⁵ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 3.

⁵³⁶ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 3.

⁵³⁷ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 123.

posledného dobra... Ani vôľa Božia ani žiadna iná bytosť nemôže vydať zákon ani povinná poslúchať viac ako je deklarované, že je zákon prirodzenosti (vecí) ...Zákon, ktorého poslušnosť je nutná na dosahovanie najvyššieho dobra, je založený na prirodzenosti a vzťahoch a okolnostiach všetkých zúčastnených strán, plne nezávislý na vôli akejkoľvek bytosti... Prikázanie, ktoré má mať vlastnosti a silu zákona, musí byť založené na rozume, tj. musí mať dôvod pre svoju existenciu. ...Ale čokoľvek je nespravodlivé, nie je zákonom."⁵³⁸ Podobne evanjelikál O'DONOVAN: "Spôsob, akým vesmír *jestvuje*, určuje ako sa máme v ňom *správať*."⁵³⁹

Ak je základom etickej normy *realita* jestvovania vecí, potom má revivalizmus v tejto otázke priame spojenie so sociálnou etikou, ktorá musí vo svojom skúmaní reflektovať nielen zjavenú vôľu Božiu (systém hodnôt), ale aj vedecky zistené fakty o fyzickom stave sveta.

3.3.3 Etický cieľ v revivalistickej etike

Etický cieľ je v revivalizme definovaný soteriologicky. Ide pri ňom o realizáciu spásy v pozemskom živote, čo súhlasí s požiadavkou modernej sociálnej etiky. Slovom I. KIŠŠA: "Nevyhnutnou súčasťou Kristovej spásy je aj takzvané efektívne, účinné ospravedlnenie, to znamená transformácia človeka Božou a Kristovou láskou."⁵⁴⁰

3.4 KOMUNIKÁCIA TEOLOGICKEJ SOCIÁLNEJ ETIKY

Východiskom tejto časti je skutočnosť, že "sociálna etika sprostredkúva medzi 'posledným' a 'predposledným'."⁵⁴¹ To "posledné" je eschatologické a nekonečné, to "predposledné" je súčasné a obmedzené. Vzťah medzi nimi v mal minulosti aj v súčasnosti má niekoľko foriem. (1) v prvom rade je možné (a často sa tak deje) druhú stranu ignorovať. Takýto prístup nie je však ani zodpovedný, ani biblický. Často je prejavom strachu alebo pýchy. (2) Druhú možnosť nazval TILLICH "hádzat kameňom".⁵⁴² v tomto prípade jedna strana útočí na druhú bez toho, aby vypočula jej argumenty a snažila sa pochopiť jej spôsob myslenia. (3) Tretí prístup k problému komunikácie je pokus úplne sa vzdať teologickej reči a nahradiť ju pojmami zrozumiteľnými neveriacim. Ide to vlastne o substitúciu pojmov, takže sa teologický jazyk úplne stratí. Stratí sa tak komunikačná bariéra, ale aj časť teologického obsahu, ktorý nie je možné vyjadriť bez špecificky teologických pojmov. (4) Preto pre revivalizmus je takáto komunikácia prijateľná len ako ako komplement, doplnok teologickej etiky, pri ktorom sa pojmy definujú dvakrát: najprv ako vyjadrenie viery a hodnôt Kráľovstva Božieho a potom ako vyjadrenie hodnôt uznávaných mimo kresťanskej viery. Ide o snahu nahradiť autoritu Písma a viery autoritou vládnúcej plauzibility za účelom komunikovania etických hodnôt, a zároveň Písmo aj kresťanskú vieru predkladať ako svedectvo, ktoré vyzýva neveriaceho k obráteniu. V tomto revivalizmus rešpektuje RICHOVO varovanie: "Keď sa humanita z viery, nádeje a lásky odpúta od eschatologickej súvislosti, stráca svoju motivačnú silu. V najlepšom prípade sa stáva systémom noriem, ktorý má základ v biblicko-etickej tradícii v prospech ktorého však hovoria aj mnohé racionálne dôvody. Odtiaľ však *nikdy nemôže získať motivačnú silu*"⁵⁴³ (kurzíva pridaná).

3.4.1 Komunikateľný model teologickej sociálnej etiky

Pri pokuse komunikovať hodnoty teologickej sociálnej vychádzam z delenia uvedeného H. SCHULZEOM v jeho *Theologische Sozialethik*.⁵⁴⁴ Ide o principiálne chápanie sociálnej etiky vo vzťahu k dogmatike, ktoré umožňuje aplikovať teologické idey na konanie a spoločnosť. Pre svoj

⁵³⁸ FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 161, 165, 173, 203.

⁵³⁹ O'DONOVAN, O. *Resurrection and Moral Order*, s. 17.

⁵⁴⁰ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 9.

⁵⁴¹ SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 133.

⁵⁴² TILLICH, P. *Systematic Theology I*, s. 7.

⁵⁴³ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 120.

⁵⁴⁴ SCHULZE zhrňuje metodické modely teologickej sociálnej etiky nasledovne: (1) Viera a skutky, (2) Zákon a evanjelium, (3) model teológie stvoriteľských poriadkov, (4) učenie o dvoch ríšach (LUTHER), (5) liberálny model (RITSCHL), (6) kristocentrický model, (7) učenie o mandátoch (BONHOEFFER), (8) situačná etika (FLETCHER), (9) model korelácie (TILLICH, SCHULZE), (10) eschatologická etika. (SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 105-123.)

d'alší postup som si zvolil ním používaný model korelácie.⁵⁴⁵ z učenia o dvoch ríšach budem využívať rozlišovanie medzi eschatologickými a sociálnymi vzťahmi.

3.4.2 Cesty ku komunikácii viery

3.4.2.1 Cieľ komunikácie viery

Cieľom komunikácie teologických hodnôt svetu je zmena sveta v rámci možností sveta. Ide tu o *Veränderung* (zmena), nie *Verwandlung* (premena), zmenu, ktorej výsledkom je nový svet opísaný gréckym slovom *εὐαγγέλιον* nie pojmom *καὶνός*. Takýto svet ostáva eschatologickou nádejou. "Sprostredkovanie medzi zmenou a premenou sa odohráva na rovine *hodnôt*. Pre teológiu je tento krok (*Überschritt*) v tom, že totálne novum eschatologickej existencie, ktoré stojí v analógii ku vzkrieseniu, sa presadí do relatívneho novum hodnotového života... Tým teológia vstupuje do rozhovoru s hodnotovo orientovanými humanitnými vedami."⁵⁴⁶

3.4.2.2 Neprekonateľná komunikačná bariéra?

Komunikácia teologicky odvodených etických hodnôt nemôže byť úplne uspokojivá. Toto tvrdenie súhlasí s výrokmi významných teológov. K. BARTH ju úplne odmieta a striktné tvrdí, že "Úloha cirkvi nie je konfrontovať ľudí s programom, plánom alebo zákonom, ktorým ľudia opustia svoj veľký pokus žiť bez Boha."⁵⁴⁷ v spoločnosti nie je "...možné apelovať ani na Slovo ani na Ducha Božieho. Spoločenstvo občanov (*Bürgergemeinde*) je duchovne slepé a nevedomé."⁵⁴⁸ Toto nie je len názor K. BARTHA, ktorý by bolo možné vysvetliť jeho odmietnutím prirodzenej teológie. Podobné tvrdenie nájdeme v učebnici teologickej sociálnej etiky od SCHULZEHO,⁵⁴⁹ ktorý konštatuje, že "tu leží veľký, ešte nevyriešený problém teologickej sociálnej etiky: ešte sa nevypracoval spôsob, ako vyzerá proces prekladu, v ktorom sa kresťanské stáva humánnym, v ktorom sa Božia ríša sprítomní v spoločnosti, v ktorom sa nové stvorenie Božie vlopené v Ježišovi Kristovi presadí do inštitúcií a viera presadí do argumentov."⁵⁵⁰ Aj iné authority modernej teológie takmer unisono hovoria to isté. Pre MOLTMANNA príčinou je strata metafyzického zakotvenia moderného človeka⁵⁵¹ a pre TILLICHA sú to dve nezlučiteľné skutočnosti reality ľudského bytia: jeho existenciálne odcudzenie a esenciálna teonómia.⁵⁵² BONHOEFFER sa pýta "Je správne domnievať sa, že úlohou cirkvi je ponúkať svetu riešenia jeho problémov mimo ponuky spásy? Jestvujú vôbec čiastočne kresťanské riešenia svetských

⁵⁴⁵ Konštatuje, že najpoužiteľnejší je model korelácie: "Vyznanie, ktoré sa stalo menom - Ježiš Kristus - zahrňuje koreláciu: ľudské bytie a Božie Kráľovstvo. ...Subjekt, pokiaľ má vzťah k Bohu, je ovplyvňovaný dvoma formami existencie: spoločnosťou a Božím Kráľovstvom. Z tohto vzniká metóda korelácie. Teologická sociálna etika patrí do prieniku dvoch eónov. ...Kresťan, ktorý je pod vplyvom oboch veličín, má za úlohu vykonávať sprostredkovanie, ktoré je v konečnom dôsledku motivované teologicky." (SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 120.) THIELICKE, ktorému SCHULZE túto myšlienku pripisuje, zdôrazňuje, že ide o 'pole napätia' (*Spannungsfeld*) dvoch eónov, v ktorom je riešenie zároveň nemožné a nutné: kresťanská etika je *nemožná možnosť*. (THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 75.)

⁵⁴⁶ SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 277.

⁵⁴⁷ "...jej veľmi odlišným poslaním je zvestovať im Kráľovstvo Božie, a teda nie prostriedky, ktoré im pomôžu niečo robiť, ale tú jednu pravdu, že Boh už začal niečo robiť pre nich. ...spoločenstvo cirkvi žije svojím poslaním. Jeho úlohou je jednoducho starať sa o to, aby potešenie a napomenutie Božieho Áno boli zvestované, a aby boli zvestované tak jasne a silne a pôsobivo a všeobecne ako je to možné." (BARTH, K. *Church Dogmatics III.4*, s. 506-508.)

⁵⁴⁸ BARTH, K. *Christengemeinde und Bürgergemeinde*. In: BARTH, K. *Rechtfertigung und Recht, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Evangelium und Gesetz*, s. 48.

⁵⁴⁹ "Priama konfrontácia medzi vierou a spoločnosťou sa zakazuje. Každý taký pokus je naivný kvôli chýbajúcim sprostredkujúcim inštanciam, pre spoločnosť nezrozumiteľný a neschopný prekročiť okruh už rozhodnutých kresťanov. Viera je vo svojom pravdivom obsahu nesprostredkovateľná, nie je ani filozoficky ani sociologicky zrejímá." (SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 132.)

⁵⁵⁰ SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 276.

⁵⁵¹ "na metafyzické bezdomovstvo moderného človeka doteraz neexistuje oslobodzujúca odpoveď." (MOLTMAN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 117.)

⁵⁵² "Teonómia nikdy úplne nevíťazí, ako ani nemôže byť úplne porazená. Jej víťazstvo je vždy fragmentárne pre existenciálne odcudzenie v pozadí ľudskej histórie a jej porážka je vždy limitovaná skutočnosťou, že ľudská prirodzenosť je esenciálne teonómna." (TILLICH, P. *Systematic Theology III*, s. 250.)

problémov?"⁵⁵³ THIELICKE podobne: "Ak sa Božie prikázania nechápu v ich *causa finalis* (tj. v zmysle vôle Božej v nich vyjadrenej), nebolo by ich demonštratívne odstránenie čestnejšie, a preto zdravšie?"⁵⁵⁴ "Ako zabezpečiť teologickú záväznosť pre ľudí *ante portas ecclesiae*? ... Akým právom sa dá v mene Božom požadovať vonkajšie plnenie prikázaní mimo viery?"⁵⁵⁵

Niektoré ďalšie problémy, ktoré je potrebné pri pokuse o komunikáciu prekonať sú: skepticizmus⁵⁵⁶, neznalosť pojmu "hriech"⁵⁵⁷ a neosloviteľnosť moderného "nenáboženského" človeka náboženstvom.⁵⁵⁸ "Moderné vedomie rozhodne odmieta vieru, a preto aj náboženstvá spočívajúce na viere. Uznáva ich len potiaľ, pokiaľ je ich obsah zdanlivo v súlade so zažitými javmi duševného pozadia. Chce vedieť, to znamená, že chce mať prapôvodnú skúsenosť."⁵⁵⁹

3.4.2.3 "Nemožná možnosť"⁵⁶⁰

Napriek týmto závažným prekážkam je tu jedna dôležitá skutočnosť, ktorá nasvedčuje, že komunikácia je predsa len nutná. V prvom rade je to analógia medzi Božím kráľovstvom a svetom, ktorá nás núti komunikovať hodnoty Kráľovstva Božieho sekularizovanému svetu. Slovom I. KIŠŠA: "...svetská ríša nie je od Božskej ríše úplne neodvislá (takže by mala svoju vlastnozákonnosť), ale medzi oboma ríšami je vzťah analógie, korešpondencie a paralelity. Obe ríše sú ríšami Božími. Božia vôľa je preto platná nielen v Božej ríši, ale aj v ríši svetskej."⁵⁶¹ Aj keď spoločnosť je a ostane nedokonalá,⁵⁶² teológia musí zápasiť o porozumenie a teoretické zvládnutie súčasných problémov človeka.⁵⁶³

Teológia sa tu môže dovoliť aj prirodzenej potreby rozhodnutia skeptického človeka pre (nejaké) hodnoty. Z nevery nie je možné urobiť dogmu, pretože tá popiera sama seba⁵⁶⁴ "Keď sú všetky odpovede stále znovu spochybňované, hrozí vedomiu zvláštna paralýza, všetko sa stáva šedivým. Celé bytie (*Dasein*) dostáva stiesnené a bezradostné zafarbenie. Každý, kto to s filozofovaním myslí vážne, skôr, či neskôr, stojí pred otázkou, či takéto celkom spochybnené (*fragliche*) bytie ešte dokáže a chce vydržať."⁵⁶⁵

Možno teda povedať, že hoci je komunikácia teologických hodnôt teoreticky nemožná, prakticky je nutná a vyplýva z poslania kresťanskej viery a protirečivého charakteru skepsy.

3.4.2.4 Kompromis

Z povedaného vyplýva, že kresťanské hodnoty bez ich opory v kresťanskej dogmatike sa dostávajú na úroveň filozofickej etiky.⁵⁶⁶ Napriek tomu majú hodnotu pre diskusiu, lebo sú schopné podporiť tie

⁵⁵³ BONHOEFFER, D. *Ethik*, s. 355.

⁵⁵⁴ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 407.

⁵⁵⁵ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 408, 409.

⁵⁵⁶ "Ak má ešte existovať filozofia a osobitne filozofická etika, musí vyhovieť skepticizmu ako spôsobu myslenia, ktorý určuje dobu, musí vziať na seba zánik každého myslenia, ktoré seba chápe ako zabezpečené, a teda musí byť skeptickou etikou, etikou z ducha skepticizmu." (WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 28.)

⁵⁵⁷ "Filozofické pýtanie sa o hriechu nič nevie". (HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 338p.)

⁵⁵⁸ "Ako budeme hovoriť o Bohu bez náboženstva, tj. bez časovo ovplyvnených presupozícií metafyziky, vnútorného života atd? (BONHOEFFER, D. *Letters and Papers from Prison*, s. 92.)

⁵⁵⁹ JUNG, C. G. *Duše moderného človeka*, s. 43.

⁵⁶⁰ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 75. (Tento výraz sa pripisuje Reinholdovi NIEBUHROVI)

⁵⁶¹ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 41-42.

⁵⁶² "Kresťanská existencia sa nemôže zastávať notorického odmietania len preto, že každá spoločnosť je a ostáva nedokonalá." (RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 81.)

⁵⁶³ "Teológia môže dostať svojej úlohe len v takom prípade, keď v solidarite so súčasnosťou sa odváži na more súčasných etických problémov, keď sa vedená jasným teologickým poznaním vzhľadom na fenomén etična vystaví stretnutiu s jednotlivými etickými fenoménmi tak ako sa dnes vtláčajú úplne nezávisle na teológii." (EBELING, G. *Studium der Theologie*, s. 160.)

⁵⁶⁴ "Skepticizmus nesmie byť negatívnou formou dogmatizmu ... nemôže byť nihilizmom... musí sa udržiavať medzi pritakaním a popieraním. Musí byť v každom ohľade otvoreným skepticizmom." (WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 28.)

⁵⁶⁵ WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen II*, s. 182.

⁵⁶⁶ "Uplatnením etických požiadaviek odvodených z evanjelia na hodnoty ako sú humanita, spravodlivosť, pokoj a p., strácajú tieto svoj eschatologický charakter. V evanjeliu sa nachádzajú v mimoriadnej abstraktnej výške,

hodnoty sekulárnej etiky, ktoré sú výrazom chápania dobra prirodzeným človekom. THIELICKE upozorňuje, že etika má mnoho partnerov, ktorí sa zaoberajú tou istou otázkou a s tými je nutné viesť diskusiu.⁵⁶⁷ To, že táto diskusia nebude mať čistý teologický charakter, je jasné, ale nevyhnutné. Súčasný americký teológ hovorí, že "...kompromis je základnou podmienkou demokracie.... hovoriac teologicky, chápanie kompromisu je založené na rozlišovaní - ale nie oddeľovaní! - medzi cirkvou a spoločnosťou. V tomto svetle kompromis nie je natoľko niečo, čo uskutočňujeme, ako skôr niečo, čo uznávame: uznávame, že usporiadanie sveta pred uskutočnením Kráľovstva Božieho je kompromisom."⁵⁶⁸

Tu je potrebné vysporiadať sa ešte s jednou námietskou: nejde tu o kompromis v zmysle nietzscheovského "prehodnotenia hodnôt"? Ak sa napríklad hodnota ľudského života odtrhne od jeho podriadeného postavenia pred Stvoriteľom, nie je ťažké predstavovať si s NIETZSCHEM zrod nadčloveka.⁵⁶⁹ Toto nebezpečenstvo tu je, ale práve preto okrem komunikovania hodnôt Kráľovstva Božieho v sekulárnej reči musíme zabezpečiť *smerovanie* cirkevného zvestovania ku KB. Táto práca nesmie byť orientovaná *výlučne na prežitie sveta*, ale musí byť súčasťou širšieho poslania cirkvi svedectva o spásе v Kristovi. Teológia sa nesmie "rozpustiť" vo svojej analogickej sekulárnej sfére. Je to jej použitie, ktoré musí ostať v napätí, tak ako človek žije v napätí z neuskutočnených ideálov a teológia v napätí medzi eschatologickou a súčasnou skutočnosťou.⁵⁷⁰

3.4.2.5 Svedectvo

Úlohou teologickej etiky je teda pokúsiť sa eticky motivovať *bez* poznania Autora zákona a *bez* podpory sily. Zdá sa, že schodnou cestou ako nájsť spoločnú reč, je *zaoberať sa len bezprostrednými cieľmi* etiky tam, kde sú zhodné. Váha teologickej etiky pritom sa neprejaví v presvedčivosti východísk, ale v *svedectve* o hodnotách, ktoré síce pre filozofiu ostanú nezdôvodnené, ale ich sila a vplyv bude spočívať v presvedčivosti *postojov* veriacich, ktorí sa týmito hodnotami riadia. Toto sa výborne zhoduje s tradičnou revivalistickou výzvou k *svedectvu životom*. V súčasnosti sa takto vyjadruje teológ Arthur RICH: "Sú aj iné spôsoby ako presvedčať iných, ako spôsob vedecký. Máme na mysli také *vydanie svedectva* (kurzíva pridaná) o vnútornej zviazanosti, na základe ktorého môže iný spoznať, že aj on je takto zviazaný. ...všetky istoty presvedčenia sú viazané na osobu. ...Sú to istoty, ktoré sa aj iným chcú preukázať ako isté. Je to však možné len svedecky-argumentačne, nie dogmaticko-autoritársky."⁵⁷¹ RICH ďalej hovorí: "Kedykoľvek sa na pôde prirodzene právneho myslenia objavovali deklarácie ľudských práv v zmysle ideálu slobody a rovnosti, v pozadí bola vždy *vyznavačská istota* buď vo forme kresťanskej viery v stvorenie a kerygmy, že všetci ľudia sú obrazom Božím, alebo na spôsob osvietenскеj idey humanity, v ktorej tento prvok kresťanskej viery žije naďalej v sekularizovanej podobe."⁵⁷² Podobne aj vedec-filozof POLANYI popisuje *poznávanie mimo slov* aj vo sfére empirickej vedy. Podľa neho "...praktická múdrosť je pravdivejšie stelesnená v konaní ako vyjadrená v pravidlách konania"⁵⁷³ Je to tak ako vždy bolo, že totiž človek skôr vidí, ako počúva. Preto je dôležité, aby sa kresťanská teológia neobmedzovala na reči, ale vždy pristupovala k činom.

konkrétnymi sa stávajú po aplikácii - stávajú sa uchopiteľnými." (SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 277.)

⁵⁶⁷ THIELICKE, H. *Theological Ethics I*, s. xxiv.

⁵⁶⁸ NEUHAUS, R. *The Naked Public Square*, s. 117.

⁵⁶⁹ "Boh zomrel - a my si želáme, aby žil nadčlovek." (NIETZSCHE, F. *Thus Spake Zarathustra LXXIII*, 2, CD-ROM e-text.)

⁵⁷⁰ THIELICKE v tejto súvislosti varuje: "Pretože sa etika nevenovala základným prvým princípom, o ktoré ide v dogmatike, začala byť považovaná za nelegitímne dielo teológie, prinajlepšom za sprievodcu cesty životom, ktorého je možné úplne nesprávne používať - ako to už býva so sprievodcami - ľuďmi, ktorí zákonnícky príjmu odporúčania iných a vidia svet očami iných." (THIELICKE, H. *Theological Ethics I*, s. xxiii.)

⁵⁷¹ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 92, 94. BONHOEFFER hovorí: "...tým sa odlišuje pravý posvätený život v cirkvi od každého zbožného opičenia sa (*Nachäffung*), že ľudí súčasne vedie k svedectvu svetu." (BONHOEFFER, D. *Ethik*, s. 50.)

⁵⁷² RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 81.

⁵⁷³ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 54. (POLANYI ako príklad uvádza Francúzsku revolúciu, ktorá bola vyvolaná anglickými ideami o slobode prenesenými bez umenia túto slobodu aplikovať.)

3.4.3 Biblické zdôvodnenie redukcie teologickej sociálnej etiky

Revivalizmus vyžaduje biblicistické zakotvenie takejto komunikácie. Pretože podrobné zdôvodňovanie by presiahlo rámec tejto práce, uvediem len niekoľko námetov, podľa ktorých by bolo možné túto ideu sledovať.

V Starej Zmluve je príkladom takejto komunikácie múdroslovná literatúra. Táto sa neodvoláva ani na Dekalóg, ani zmluvu s Izraelom, ba ani na prorocké zjavenie, ale zdôvodňuje etické zásady so všeobecne známej múdrosti, takže sa v nej dajú nájsť paralely z múdroslovných výrokov egyptských alebo mezopotámskych mudrcov. Môžeme teda povedať, že komunikuje zákony platné v hodnotovom systéme jahvizmu v redukovanej podobe vhodnej aj pre toho, kto na Hospodinovej zmluve nemá účasť.

V Novej Zmluve máme konštatovanie, že dokonca aj Mojžišov zákon⁵⁷⁴ bol redukovaným zákonom tak, aby bol vhodný pre ľudí neschopných prispôbiť sa dokonalému zákonu Božiemu.⁵⁷⁵ Nejde tu "...o 'stvoriteľské poriadky' vo všeobecne racionálnom a na celý kozmos vzťahnutom zmysle, ale ide len o spásodejinne, ako *providentia specialissima*, pochopiteľnú skutočnosť zabezpečenia fyzického priestoru pre padlý Boží ľud."⁵⁷⁶ Hodnoty dokonalého zákona sú samotným Stvoriteľom prispôbené stavu človeka.

Ďalším prvkom v biblicistickom uvažovaní je Ježišovo odvolávanie sa na prirodzenú morálku vlastnú každému človeku. Pretože každý človek aj bez viery vie tom, čo je dobré, je možné na základe tohto prirodzeného poznania hovoriť o etickej hodnote Božej dobroty.⁵⁷⁷ Alebo na základe toho, čo je dobré pre mňa, viem, čo je dobré pre iných,⁵⁷⁸ a na základe lásky k sebe viem, čo to znamená milovať iného.⁵⁷⁹

Ďalším príkladom použitia tejto metódy sú Ježišove podobenstvá. Zdá sa mi, že Karl BARTH sa tu odkláňa od svojho odmietnutia prirodzenej teológie, keď hovorí aj o "iných pravdivých slovách popri Slove Božom".⁵⁸⁰ Základom komunikácie sú teda skúsenosti každého človeka z bežného života, v ktorých sú odkazy na niečo iné.⁵⁸¹

Ako zhrnutie tejto biblicistickej úvahy navrhujem využiť na popis dvojakej komunikácie hodnôt Kráľovstva Božieho dve Ježišove podobenstvá: o soli a o meste. Soľ sa v konzervovanej potravine rozpustí, chráni ju, ale stane sa neviditeľnou. Podobne pri komunikovaní hodnôt KB v sekulárnej reči sa tieto hodnoty stanú nerozoznateľnou ochranou spoločnosti. Zároveň tu však musí byť komunikácia podľa podobenstva mesta na vrchu, "ktoré nemožno ukryť". V tomto modeli komunikácie sa teologické hodnoty pomenúvajú biblickými a tradične kresťanskými pojmami a sú výzvou k nasledovaniu Ježiša Krista ako eschatologického ale aj prítomného Pána.

3.4.4 Racionálna a pojmová komunikácia viery

3.4.4.1 Stredné (sprostredkujúce) axiómy (*Mittlere Axiome*)

Pretože úlohou teológie nie je stať sa konformnou s prírodnými vedami vstupujúcimi do sociálnej etiky, ale sprostredkovať im hodnoty kresťanskej viery, je nutné nájsť idey, ktoré by tieto hodnoty boli schopné sprostredkovať. Pojem *stredné axiómy* preberám od Hansa SCHULZEA v jeho

⁵⁷⁴ Mk 10:5 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην.

⁵⁷⁵ "...Mojžišov *lex divina*, ktorý bol relativizovaným zákonom na podmienky ľudskej hriechnosti..."(KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 34.)

⁵⁷⁶ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 418.

⁵⁷⁷ εἰ οὖν ὑμεῖς ποιηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πὼσω μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτουσιν αὐτόν. (Mt 7:11)

⁵⁷⁸ Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται. (Mt 7,12)

⁵⁷⁹ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν. (Mk 12:31, Lev. 19:18 Lev. 19:34 Matt. 19:19 Matt. 22:39 Mk. 12:31 Lk. 10:27 Rom. 13:9 Gal. 5:14 Jas. 2:8)

⁵⁸⁰ "V Novej Zmluve sú podobenstvá akoby prototypom poriadku, v ktorom môžu byť aj iné pravdivé slová popri jednom Slove Božom stvorené a určené ním, presne mu zodpovedajú, plne mu slúžia a preto sa tešia jeho moci a autorite." (BARTH, K *Church Dogmatics IV/3.1*, s. 112.)

⁵⁸¹ "Nebeské kráľovstvo je skryté do podobenstva každodennej skúsenosti a ako podobenstvo sprítomnené. Je oznamované nepriamo." (MOLTMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 56.)

Theologische Sozialethik. (Pojem *middle axiom* vytvoril jeden z hlavných architektov ekumenického hnutia, J. H. OLDHAM, ktorý takéto axiómy definoval ako "pokús definovať smerovanie, ktorým sa v určitom stave spoločnosti má uberať kresťanská viera. Tieto axiómy nie sú záväzné pre všetky časy, ale sú to pomocné definície typu správania sa požadovaného od kresťanov v danom období za daných okolností.")⁵⁸² SCHULZE teda nie je tvorcom tohto pojmu, ani neprijíma jeho OLDHAMOVU definíciu a popisuje svoje *stredné axiómy* ako "sprostredkujúce kategórie ...ktoré sú natoľko konkrétne, že svoj relačný základ fixujú ako kladenie konkrétnej otázky. ...Dnes vyjadrujú takéto otázky pojmy ako sú ľudskosť, partnerstvo, spoluurčenie, dospelosť, sloboda, mier, účasť ap."⁵⁸³ SCHULZE tiež uvádza, že "...sprostredkujúcimi inštanciami môžu byť len tie pojmy, ktoré majú účasť na oboch korelovaných dimenziách, teologickej ako aj sociálno-etickej. Musia to byť kategórie so súčasne racionálnou ako aj teologickou vzťahnosťou. To, že takéto kategórie môžu vôbec existovať, je základným určením miesta teologickej sociálnej etiky po skončení teológie (stvoriteľských) poriadkov." (kurzíva pridaná)⁵⁸⁴ THIELICKE toto potvrdzuje slovami: "Pokiaľ kresťan hovorí o nebi a pekle, agnostik, ateista a sekulárny idealista nemusia vôbec počúvať, čo hovorí. Čo pre mňa znamenajú tieto "sféry"? Ale vo chvíli, keď kresťan prehovorí o veciach, ktoré sú spoločné pre kresťanov aj nekresťanov, o veciach ako sú manželstvo a štát, spoločnosť a ekonomika, začnú počúvať."⁵⁸⁵ Zároveň varuje: "Keď cirkev hlása určité sociálne a hospodárske požiadavky, nesmie pri nich prestať... Keď má k týmto zmenám kritický a pozitívny postoj, musí byť jasné, že to myslí celkom inak, ako politické strany. Nejde jej o púhe zlepšenie sveta, ale o to, aby mohla vidieť v činnosti oslobodných ľudí vyzvaných k báňni a láske."⁵⁸⁶

Takto sa dosiahne to, že prostredníctvom axióm (všeobecne prijatých tvrdení) sa hodnoty teologické stávajú zrozumiteľnými ľuďom stojacim mimo kresťanstva.⁵⁸⁷ "Priek kresťanského etosu je možný len tam, kde sa problémy diskutujú a spracúvajú *pojmov* a *analyticky* (kurzíva pridaná). Inak ide pri empatickom vyznaní 'Jedine Kristus' o misijnú aktivitu..."⁵⁸⁸

3.4.4.2 Plauzibilita

Stredné axiómy sú závislé na vládnucej *plauzibilite* obdobia a spoločnosti, v ktorej sa hodnoty majú sprostredkovať. "štruktúry plauzibility ...sú formy viery (*belief*) a praxe prijaté v danej spoločnosti, ktoré určujú, ktoré presvedčenia (*beliefs*) sú plauzibilné jej členom, a ktoré nie sú. ...Takže keď sa v nejakej spoločnosti presvedčenie považuje za 'rozumné', je to úsudok urobený na základe vládnucej štruktúry plauzibility."⁵⁸⁹ Podobný jav POLANYI nazýva "interpretáčnym rámcom" (*interpretative framework*) a Th. KUHN "paradigmou myslenia".

Je bez ďalšieho zjavné, že tieto koncepty a pojmy sú pre tvorbu stredných axióm určujúce.⁵⁹⁰ Pritom je nutné mať neustále na pamäti tú skutočnosť, že evanjelium pôsobí na kultúru tak, že vzniká nová plauzibilita.⁵⁹¹

⁵⁸² OLDHAM, J. H. & VISSER'T HOOFT The Church and Its Function in Society. In: KINNAMON, M./COPE, B. E. (ed.) *The Ecumenical Movement*, s. 277.

⁵⁸³ "...so konkret sein, dass sie ihren Beziehungsgrund als Fragestellung fixieren. (SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 133.)

⁵⁸⁴ SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 134.

⁵⁸⁵ THIELICKE, H. *Theological Ethics I*, s. xv.

⁵⁸⁶ THIELICKE, H. *Theologische Ethik I*, s. 413.

⁵⁸⁷ "Humanita z viery, nádeje a lásky sa musí snažiť o to, pokiaľ ide práve o normatívne, aby bola zrozumiteľná aj pre toho, kto stojí na pôde iného presvedčenia. Predpokladom pre to je spôsob argumentácie viazaný na podmienky *rozumného myslenia a úsudku* (kurzíva pridaná), ktorý je každému prístupný." (RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 118.)

⁵⁸⁸ SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 117.

⁵⁸⁹ NEWBIGIN, L. *The Gospel in a Pluralist Society*, s. 8. (Príklad vplyvu plauzibility na presvedčenie ľudí: Kým THIELICKE považoval demonizáciu sveta po vojne za fakt, RICH hovorí: "Dnes sa stalo nemoderným hovoriť o skúsenosti zla, obzvlášť radikálneho zla." RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 101.)

⁵⁹⁰ "Racionalita a plauzibilita morálnych dôvodov je osobitne dôležitá pre základy sociálnej etiky, ktorá sa snaží o všeobecne spoločenské uznanie." (HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 19.)

⁵⁹¹ "Nie je žiadnym tajomstvom, ba bolo to tvrdené od začiatku, že evanjelium dáva vzniknúť novej štruktúre plauzibility, radikálne odlišnému videniu vecí ako je to, ktoré formuje ľudské kultúry mimo evanjelia. Cirkev ako

3.4.4.3 Prirodzené právo a prirodzený zákon

Na tomto mieste je treba uviesť aj súvisiace pojmy "prirodzené právo" a "prirodzený zákon". Názov "prirodzený" je tu v kontraste s pojmom "konvenčný".⁵⁹² "Pod prirodzeným právom sa spravidla rozumie súbor právnych noriem, ktoré sú záväzné vždy a všade pre všetkých ľudí vďaka ich spoločnej podstatnej povahe (prirodzenosti) aj bez všetkých pozitívnych, menovite štátnych zákonov a nariadení, v prípade konfliktu dokonca proti nim. Ide teda o normy zakotvené v samej prirodzenosti človeka."⁵⁹³ z tejto definície je zrejmá súvislosť s pojmami uvedenými vyššie (plauzibilita, interpretačný rámec alebo paradigma myslenia). Prirodzené právo a prirodzený zákon sú základom pre druhý člen v korelovaných dvojiciach prostredníctvom strednej axiómy.

Teologicky prirodzené právo a prirodzený zákon vychádza zo všeobecného zjavenia Božieho,⁵⁹⁴ ktoré sa dostáva každému človeku. Toto zjavenie je základom diskusie o etických hodnotách medzi veriacimi a neveriacimi.⁵⁹⁵ Musí však byť predmetom pozorného štúdia, pretože sa (podobne ako plauzibilita) v priebehu dejín mení.

Treba mať ale na pamäti varovanie, že "prirodzené právo je evidentné, pokiaľ je kritikou bezprávia, ale ak je použité vo forme kodifikovaného práva, ohrozuje právnu istotu."⁵⁹⁶

3.4.4.4 Príklady sprostredkovania teologických pojmov

Pri komunikácii etických hodnôt je na základe vyššie uvedených úvah nutné dodržať nasledovný postup: (1) dôsledne definovať rozdiely medzi teologickým a filozoficko-empirickým chápaním etických hodnôt. (2) Nájsť strednú axiómu, ktorá je zakotvená na oboch stranách rozhrania, a pomocou ktorej je možné vytvoriť koreláciu teologických a sekulárnych etických hodnôt. (3) Podat' redukovaný teologický obsah v sekulárnej reči. Podľa I. KIŠŠA je tu "východiskovou tézou, že spirituálne hodnoty kráľovstva Božieho sa musia analogicky (nie je to možné identicky) stávať aj etickými humánnymi hodnotami sveta."⁵⁹⁷

SCHULZE uvádza ako príklad nasledovnú tabuľku:⁵⁹⁸

teologické základy	spostredkovanie	etické výsledky
	povolanie	
ríša Božia ako mravná sila	kultúrna práca ako uskutočnenie	Láska
----->	Kráľovstva Božieho	-----> Sloboda
		Tolerancia
Ježiš ako etická osobnosť	budovanie zmysluplnosti života	Ľudské práva
	každého človeka	

Pri jej zostavovaní je nutné dôkladne preskúmať obe krajné pozície - dogmatickú aj kultúrne plauzibilnú - a následne zvoliť strednú axiómu, ktorá vyjadruje sformulovanie Božieho prikázania v konkrétnom probléme.⁵⁹⁹

nositeľka evanjelia obýva štruktúru plauzibility, ktorá je v protive ...s tými, ktoré ovládajú všetky ľudské kultúry bez výnimky." (NEWBIGIN, L. *The Gospel in a Pluralist Society*, s. 9.)

⁵⁹² "Tieto preskriptívne zákony sú nazývané prirodzené, pretože nie sú predpisované nejakou špecifickou spoločnosťou na reguláciu spoločenského života. "prirodzené" je tu v kontraste s "konvenčným." (BAYLES, HENLEY *Right Conduct*, s. 17.)

⁵⁹³ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 79.

⁵⁹⁴ *Revelatio generalis* je totiž jednotné pre celé ľudstvo. Jedným z jeho prejavov je aj prirodzený morálny zákon (*lex naturalis*), vpísaný Bohom ľuďom do srdca v rámci *revelatio generalis*." (KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 9.)

⁵⁹⁵ "Cirkev má prorocky upomínať štát na *lex naturalis*, ak by sa tento od neho odklonil." (KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 37.)

⁵⁹⁶ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 109. Pri prirodzenom práve ide o "zákon nad zákonom", (tamže s. 108.) o ktorom sa ROUSSEAU vyjadril "bolo by potrebné, aby bohovia dávali ľuďom zákony." (ROUSSEAU, J. J. *Du contrat social*, s. 52.)

⁵⁹⁷ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 194.

⁵⁹⁸ SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 115.

Podobne I. KIŠŠ (pri rozbere analógie dvoch ríš u LUTHERA)⁶⁰⁰ dochádza k podobným výsledkom, hoci nepoužíva pojem strednej axiomy:

ríša Božia	svetská ríša
etické ideály Kráľovstva Božieho	analogické uplatnenie etických ideálov Kráľovstva Božieho
kresťanská láska (agapé)	prirodzená láska (humanita)
kresťanská sloboda	občianske slobody
pokoj duše (<i>pax interna</i>)	zemský mier (<i>pax externa</i>)
rovnosť pred Bohom	rovnosť pred vrchnosťou
spravodlivosť Božia	občianska a sociálna spravodlivosť
<i>ius divinum</i>	<i>ius humanum</i>
priame Božie panstvo	nepriame Božie panstvo cez vrchnosť
kráľovstvo Božie pravou rukou	kráľovstvo Božie ľavou rukou
ospravedlnenie	právo
evanjelium	evanjeliom humanizované svetské zákony
dokonalosť Kráľovstva Božieho	tieň, obraz, napodobenina Kráľovstva Božieho
<i>lex christi</i>	<i>lex naturalis</i>
večná odmena	časné odmeny
posvätenie kresťana	statočný občiansky život
bohoslužba v chráme	bohoslužba prácou pre blížneho
transcendentný raj	fragmentárna imanentná dimenzia raja
služba Bohu	služba blížnemu
večná spása	šťastný život v časnosti

A. RICH potvrdzuje túto metódu a uvádza jej obdobu ako tri roviny sociálnoetickej argumentácie: (1) Vyznanie o všeobecne ľudskom, (2) principiálne kritéria, ktoré hoci sa orientujú na to, čo je absolútne, alebo nepodmienené v skúsenosti, majú artikulovať to, čo je primerané človeku tak, že to *môže byť chápané, diskutované a aplikované aj bez základnej premisy* (kurzíva pridaná) a (3) rovina kritizovateľných noriem.⁶⁰¹

Myslím, že týmto sú zodpovedané teoretické a metodologické otázky vyplývajúce z prenosu revivalistických etických hodnôt do sekulárnej teologickej etiky.

⁵⁹⁹ Metodicky správna postupnosť pri zostavovaní takýchto postupností je: (1) Evanjelium ako zvestovanie udalosti Krista, (2) prijatie vo viere, (3) analýza situácie, (4) skúšanie, čo je vôľa Božia (R 12,1-2), (5) sformulovanie prikázania s časovo ohraničeným dosahom, (6) nové prehodnotenie po príchode novej historickej situácie." (SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 109.)

⁶⁰⁰ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 43. (Ostatné formy analyzované I. KIŠŠOM sa týkajú konania *kresťana* vo svete, kým nám tu ide o komunikáciu s *nekresťanmi* - tj. nesnažíme sa teologicky interpretovať svetskú ríšu pre kresťana, ale sekulárne analogicky podať ríšu Božiu pre nekresťanov.)

⁶⁰¹ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 155.

4. APLIKÁCIA REVIVALIZMU NA SOCIÁLNU ETIKU

V tretej časti sme pojednali o metóde, ktorú je nutné použiť, ak chce revivalistická teológia vstúpiť do diskusie s filozofickou etikou. Výsledkom bolo rozhodnutie pre SCHULZEOV pojem *stredných axiô*, pomocou ktorých je možné "prekladať" hodnoty teologickej etiky do etiky sekulárnej.

Vo štvrtej časti sa pokúsím túto metódu použiť na tri charakteristické prvky soteriológie revivalizmu, ktoré sú použiteľné ako sprostredkujúce axiómy. (1) Pneumatická skúsenosť revivalizmu sa tak sprostredkuje ako *zodpovednosť* v sociálnej etike, (2) soteriologická pragmatičnosť revivalistickej teológie sa sprostredkuje ako *sústredenosť na záchranu života na zemi a zároveň* (3) perfekcionista etika ako *cieľavedomosť* etického konania.

Tieto tri hodnoty vidím ako možný významný príspevok revivalistickej soteriológie k súčasnej sociálnej etike, ak sa aplikujú súčasne. Obzvlášť pragmatizmus a perfekcionizmus sa musia vzájomne vyvažovať, pretože samostatne vedú buď k strate hodnôt, alebo k nerealizovateľnému idealizmu.

4.1 PNEUMATICKÁ SKÚSENOŠŤ

4.1.1 Úvodná analýza pojmu "skúsenosť"

Etymologicky

Pojem "pneumatická skúsenosť" revivalizmu patrí pod všeobecnejší pojem "skúsenosť" a užšie "náboženská skúsenosť". Grécke ἐμπειρία (skúsenosť) má spoločný koreň s pojmi πειρα (pokús) a πειράω (skúsiť, vyskúšať). Je tiež príbuzné so slovesom περάω (prebodnúť, uskutočniť), ktoré "zahrňuje istý prvok rozhodnosti."⁶⁰² Odvodené slovo ἔμπειρος s významom *skúsený, vyskúšaný, vycvičený*⁶⁰³ má v podobe substantíva ἐμπειρία významy *skúsenosť, cvičenie, pripravenosť, oboznámenosť*. Podobne latinské *experientia* je odvodené od slovesa *experiri* (skúmať, skúsenosťou poznávať, skúsiť). Nemecké *Erfahrung* vychádza z predstavy vyjadrenej slovom *erfahren*, ktoré pôvodne znamenalo "dosiahnuť niečo putovaním",⁶⁰⁴ slovenské slovo *skúsenosť* má okrem významu "poznanie dosiahnuté viacerými zážitkami" aj konotáciu "zážitok na vlastnej koži".

ARISTOTELES

U ARISTOTELEA pojem ἐμπειρία je súčasťou štvorice pojmov αἴσθησις, μνήμη, φαντασία, ἐμπειρία, z ktorých prvý označuje bezprostredný dotyk zmyslov, druhý označuje sprítomnenie minulého (spomienku) a tretí hovorí o anticipovaní budúcnosti. Ἐμπειρία vytvára mosty medzi týmito typmi prežívania sveta a spája jednotlivosti medzi sebou navzájom. Ἐμπειρία smeruje k všeobecnému, ale neodpúta sa od jednotlivého; len na jednotlivostiach ukazuje všeobecné, je viac neurčitá ako všeobecná.⁶⁰⁵ ARISTOTELES nad ἐμπειρία stavia τέχνη (znalectvo), ktoré porovnáva všeobecné so všeobecným a nemusí sa vracieť k jednotlivostiam.

AKVINSKÝ opakuje ARISTOTELOVO tvrdenie o spojitosti medzi pamäťou a skúsenosťou, a pri diskusii o necnosti podozrievania konštatuje, že "skúsenosť vedie k istote".⁶⁰⁶

⁶⁰² BROWN, C. (ed.) *The New International Dictionary of New Testament Theology III.*, s. 799.

⁶⁰³ Ján LETZ v *Teórii poznania* uvádza aj význam *jednotlivý, zvláštny* (LETZ, J. *Teória poznania*, s. 26).

⁶⁰⁴ BRUGGER, W. *Zkušenost*. In: *Filosofický slovník*, s. 498.

⁶⁰⁵ PATOČKA, J. *Aristoteles*, s. 43.

⁶⁰⁶ AQUINAS, Th. *Summa Theologica III*, SAGE software, s. 700.

Empirizmus

V empirizme sa pojem "skúsenosť" obmedzuje na ARISTOTELOVO αἴσθησις.⁶⁰⁷ z tohto ponímania slova "skúsenosť" vychádza napríklad aj jedna definícia nemeckého pojmu *Erfahrung* ako "poznania spočívajúceho na bezprostrednom vnímaní jednotlivých skutočností na rozdiel od pojmového všeobecného poznania založeného na uvažovaní."⁶⁰⁸ v pozadí je LOCKEOVO gnozeologické tvrdenie "Nič nie je v mysli, čo najprv nebolo v zmysloch". Pre toto tvrdenie niektorí autori empirizmu nazývajú *senzualizmom*.

Vnútoraná skúsenosť

BRUGGER vo svojom Filozofickom slovníku ďalej rozlišuje medzi skúsenosťou vonkajšou (vzťahujúcou sa na zmyslové danosti) a vnútornou, ktorá znamená "prežívanie vlastných duševných aktov, stavov".⁶⁰⁹ Pri duchovnej skúsenosti (aj náboženskej) sa jazyk používa analogicky so skúsenosťou materiálnych vecí, ktoré chápeme ako jestvujúce "samy osebe". "Analogia je odôvodnená tým, že myslenie, ktoré tu vstupuje do hry k výkladu vnútorných zážitkov, neprebíha vo vedome formovaných pojmoch, súdoch a záveroch, ale sa mimovoľne vtiera, takže dojem prijímania toho, čo sa dáva, prevážuje nad dojomom toho, čo bolo zistené námahou vlastného myslenia."⁶¹⁰

Revivalistické chápanie náboženskej skúsenosti

Z uvedených možností chápania pojmu "skúsenosť" je revivalizmus najbližšie kategórii "vnútorná skúsenosť", hoci napr. WESLEY "nemá vyhranený spôsob použitia tohto slova (*experience*), preto je potrebné rozlišovať, kde ide o špecificky náboženskú skúsenosť a kde ide o popis všeobecne ľudskej skúsenosti nezávislej na náboženskom zážitku."⁶¹¹ v žiadnom prípade nie je možné revivalistickú požiadavku náboženskej skúsenosti jednoducho stotožniť s anglickým empirizmom Johna LOCKEA alebo dokonca Davida HUMEA. Skúsenosť tu nie je zdrojom poznania, ale skôr nástrojom *overovania* pravosti vzťahu jednotlivca ku kresťanskej zvesti. Pneumatická skúsenosť revivalizmu nemá zdroj ani v zmyslovej činnosti (ako v empirizme) ani v pamäti (ako u ARISTOTELA), ale vo *viere v Božie Slovo*. Náboženské skúsenosti, ktoré nie sú založené na Slove, sú považované za nedôveryhodné, dokonca za nebezpečné. Jonathan EDWARDS ako analytik náboženskej skúsenosti počas prebudenia v britských kolóniách v Amerike varuje, že "dielo (Ducha Božieho) sa nemá hodnotiť podľa jeho účinkov na telá ľudí..."⁶¹² Podľa neho kresťanská skúsenosť spočíva v účinkoch milosti, ktorú kresťania prežívajú (*experience*) v sebe. "Kresťanská skúsenosť (ako hlavný dôkaz pravej milosti) záleží rovnako v účinkoch milosti na vôli bezprostredne riadiacej správanie sa tela... ako aj v kresťanskom konaní (*practice*). Sväté konanie (*practice*) je jedným druhom alebo jednou časťou kresťanskej skúsenosti."⁶¹³

4.1.2 Náboženská skúsenosť v systematickej teológii

4.1.2.1 Pôvod dôrazu na skúsenosť v teológii

Pôvod zdôrazňovania osobnej náboženskej skúsenosti v teológii nie je pre naše skúmanie príliš dôležitý, hoci dejiny každej veci umožňujú lepšie pochopiť jej charakteristické vlastnosti.⁶¹⁴ Požiadavka náboženskej skúsenosti pravdepodobne ukazuje na vplyv stredovekého mysticismu⁶¹⁵

⁶⁰⁷ "Od 18. st. nadobúda pojem "skúsenosť" význam "púheho postrehovania a vnímania". (BRUGGER, W. Zkušenosť. In: *Filosofický slovník*, s. 498.)

⁶⁰⁸ Erfahrung. In: *Herders Konversations-Lexikon III*. s. 202

⁶⁰⁹ BRUGGER, W. Zkušenosť. In: *Filosofický slovník*, s. 499.

⁶¹⁰ BRUGGER, W. Zkušenosť. In: *Filosofický slovník*, s. 499.

⁶¹¹ PROCHÁZKA, P. *John Wesley - Pneumatická zkušenosť a komunikace evangelia*, s. 55.

⁶¹² EDWARDS, J. The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God. In: *Works of Jonathan Edwards IV*, s. 230.

⁶¹³ EDWARDS, J. Religious Affections. In: *The Works of Jonathan Edwards I*, s. 333.

⁶¹⁴ "...iba historický vývin umožňuje zväziť a zhodnotiť prvky súčasnosti v ich vzájomných vzťahoch." (LÉVI-STRAUSS, C. *Štruktúrna antropológia*, s. 25.)

⁶¹⁵ "Vysoké hodnotenie skúsenosti v kresťansko-teologickej oblasti pochádza pravdepodobne z mystiky." (SCHMIDT M. Der Pietismus und das moderne Denken. In: ALAND, K. (ed.) *Pietismus und moderne Welt*, s. 39.)

sprostredkovaný Reformáciou.⁶¹⁶ Tieto mystické prvky reformačnej zbožnosti obnovil potom nemecký pietizmus a anglický puritanizmus,⁶¹⁷ ktoré (ako sme videli v prvej časti) boli priamymi predchodcami revivalizmu.

Štúdium náboženskej skúsenosti viedlo k antropologickému chápaniu teológie, niet preto divu, že za predchodcu SCHLEIERMACHERA, ktorý teológiu založil na skúsenosti náboženského seba-vedomia (*fromme Selbstewußtsein*), je označovaný puritán AMES (Amesius), ktorý v diele *De Conscientia* sa ako prvý z protestantov venuje kazuistike.

V 19. st. zakladateľ erlangenskej školy, "extrémny schleiermacherovec"⁶¹⁸ J. Chr. K. HOFMANN, považoval za úlohu teológie študovať tie skutočnosti, ktoré robia kresťanov kresťanmi a odlišujú ich od nekresťanov.⁶¹⁹ BARTHOVA charakteristika HOFMANNA "Odvolávanie na vlastnú skúsenosť je apologetickou maskou, ktorou sa moderný biblicista ospravedlňuje pred duchom doby"⁶²⁰ sa vynikajúco hodí aj na postoje revivalizmu 19. storočia, keď sa dôraz na náboženskú skúsenosť stal všeobecným javom amerického revivalistického náboženstva,⁶²¹ ale aj inde.⁶²²

HONECKER zhrňuje význam skúsenosti v teológii nasledovne: "Skúsenosť má dvojaké ostrie: (1) proti špekulatívnej metafyzike zdôrazňuje princíp overiteľnosti, pozorovania a experimentu, (2) na druhej strane proti určeniu zvonku (*Fremdbesinnung*). Ide tu o *vlastnú* skúsenosť, bezprostrednosť zážitku na sebe. Aj viera sa poznáva len v, s a pod skúsenosťou. Skúsenosť smeruje k vzájomnému porozumeniu".⁶²³

4.1.2.2 Význam náboženskej skúsenosti pre systematickú teológiu

Možnosť kresťanskej skúsenosti

Systematická teológia musí začínať otázkou o samotnej možnosti náboženskej skúsenosti a pokračovať jej významom pre teologické myslenie. Paul TILLICH hovorí o bezvýhradnej potrebe skúsenosti pre systematickú teológiu: "Pramene systematickej teológie môžu byť nimi len pre toho, kto má na nich účasť, t.j. skrze skúsenosť. Skúsenosť je médium, skrze ktoré pramene k nám 'hovoria', skrze ktoré ich môžeme prijímať."⁶²⁴ Podobne PANNENBERG o skúsenosti tvrdí, že "...zhodnotiť a prijať ako pravdivé dokážeme len to, čo potvrdzuje naša skúsenosť. ...absolútnosť pravdy je prístupná jedine v relatívnosti našej skúsenosti a reflexie. ...Boh nikdy nie je identifikovateľným objektom vo svete, ktorý obývame a jeho realita je zviazaná so skúsenosťou moci, ktorú mu pripisujeme nad svetom a dejinami."⁶²⁵

Karl BARTH síce odmieta SCHLEIERMACHEROVU metódu analýzy náboženskej skúsenosti, ale napriek tomu sa vo svojej *Kirchliche Dogmatik* venuje možnosti skúsenosti Božieho Slova. Skúsenosť Božieho Slova dokonca stotožňuje s možnosťou poznania Slova Božieho, z čoho vyplýva, že u neho

⁶¹⁶ LUTHER, ktorý bol ovplyvnený nemeckou stredovekou mystikou, považoval Písmo sa Božie slovo a neustále ho dával do súvislosti s vlastnou skúsenosťou.

⁶¹⁷ Otto WEBER uvádza, že prvý, kto systematicky spracoval teológiu skúsenosti, bol anglický puritánsky teológ William AMES (Amesius 1576-1633). (WEBER, O. *Grundlagen der Dogmatik I*, s. 600.) Tento obrat k skúsenosti logicky vyplýval zo zamerania tohto kalvinistického teológa hlavne na prácu Ducha Svätého. Vo svojom vplyvnom diele *The Marrow of Theology* metódou ramistickej logiky delí systematickú teológiu na dve časti: (1) Viera v Boha, (2) Observancia. (AMES, W. *The Marrow of Theology*, s. 72.)

⁶¹⁸ BARTH, K. *Protestantská teologie XIX. století*, s. 612.

⁶¹⁹ "...ja ako kresťan som sebe ako teológovi najvlastnejším predmetom mojej vedy." (BARTH, K. *Protestantská teologie XIX. století*, s. 612.)

⁶²⁰ BARTH, K. *Protestantská teologie XIX. století*, s. 610.

⁶²¹ "Americké náboženstvo sa v 19. st. vyznačovalo empirizmom, čo odrážalo vysoké hodnotenie skúsenosti pri dosahovaní duchovnej pravdy. Korene ...siahajú do európskeho pietizmu a anglického puritanizmu." (RIGHTMIRE, R. D. *Pneumatological Foundation for Salvation Army Non-sacramental Theology*, s. 174.)

⁶²² "Postavenie teológie a osobitne dogmatiky na základe predchádzajúcej skúsenosti viery nachádzame v 19. storočí aj u teológov, ktorí neboli pod vplyvom revivalistickej zbožnosti, zvlášť u Albrechta RITSCHLA." (PANNENBERG, W. *Systematic Theology I*, s. 43.)

⁶²³ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 200.

⁶²⁴ TILLICH, P. *Systematic Theology I*, s. 40. Na takéto chápanie významu skúsenosti TILLICH upozorňuje už u františkána ALEXANDRA HALSKÉHO (1186-1245), ktorý tvrdil, že teológia nie je *scientia* (veda), ale *sapientia* (múdrosť), ktorej poznávanie sa deje *secundum gustum* (podľa skúsenosti - doslovne "ochutnania").

⁶²⁵ PANNENBERG, W. *Systematic Theology I*, s. 47, 54, 55.

bez skúsenosti Slova niet poznania Slova! Treba hneď poznamenať, že na rozdiel od teológov 19. st. barthovská dialektická teológia nevidí bázu tejto skúsenosti vo vedomí človeka, ale v samotnom Božom Slove.⁶²⁶ BARTHOVA skúsenosť Božieho Slova je *determinácia* človeka Božím Slovom. Táto determinácia je však zároveň slobodným činom ľudskej seba-determinácie (seba-určenia) v tom zmysle, že toto ľudské seba-určenie je podriadené Božiemu určeniu. Takýto popis skúsenosti ako determinácie človeka pripomína EDWARDSOVU charakteristiku skúsenosti ako *zmenu prirodzenosti* človeka (telesná - duchovná). Pre naše skúmanie však postačuje tá skutočnosť, že BARTH napriek kritickému postoju dialektickej teológie k možnostiam analýzy náboženskej skúsenosti takúto skúsenosť absolútne predpokladá, ale zbavuje ju nebezpečenstva antropocentrizmu.⁶²⁷

Proti spochybňovaniu možnosti špecificky kresťanskej skúsenosti ešte citujem slová Otto WEBERA: "Nejestvuje žiadne teologické kritérium, ktoré by nám mohlo brániť neobmedzene hovoriť o tom, že jestvuje *skúsenosť bytia kresťanom* (moja kurzíva)... Nová Zmluva poukazuje na pohnutia citov, vôle alebo rozumu, ktoré patria k viere."⁶²⁸

Náboženská skúsenosť a pneumatológia

V dejinách cirkvi pozornosť venovaná tretej Božskej osobe, Duchu Svätému, vždy išla ruka v ruke s dôrazom na náboženskú, resp. pneumatickú skúsenosť.

LUTHER spája skúsenosť človeka v cirkvi s pôsobením Ducha Svätého⁶²⁹ a vo Veľkom katechizme hovorí: "Verím, že ma Duch svätý posväcuje ako označuje jeho meno. Avšak ako sa to robí, na aký spôsob a akými prostriedkami? Odpoveď: Robí to kresťanskou cirkvou..."⁶³⁰ CALVIN tiež zastáva dôležitosť cirkvi veľmi silnými slovami⁶³¹ a tvrdí, že Kristovo pomazanie Ducha pre úrad učiteľa prešlo na celé Kristovo telo (cirkev), "takže zodpovedajúca účinnosť Ducha vždy sprevádza kázanie evanjelia."⁶³² No v kapitole o pôsobení Svätého Ducha (*Institutio* IV 1) hovorí o "tajomnom pôsobení" (*arcana operatio*) Svätého Ducha a cirkve v tejto súvislosti vôbec nespomína.

Puritanizmus pokračoval v podobnom chápaní priameho pôsobenia Ducha na vyvolených "akoby na nich pôsobil sám Pán Kristus osobne"⁶³³ a prácu Svätého Ducha považoval za "najslávnejšie zaslúbenie, ktoré Kristus dal cirkvi".⁶³⁴

TILLICH spája pôsobenie Ducha so skúsenosťou nekonečnou⁶³⁵ a MOLTSMANN prisudzuje práci Ducha niekoľko druhov náboženskej skúsenosti,⁶³⁶ ba dokonca vieru v zmŕtvychvstanie Kristovo umiestňuje do kresťanskej skúsenosti sprostredkovanej Duchom.⁶³⁷ Od pôsobenia Ducha MOLTSMANN

⁶²⁶ "Slovo Božie sa môže stať základom a objektom vedomia človeka." (BARTH, K. *Church Dogmatics I.1*, s. 199.)

⁶²⁷ "...čo máme vo svojej skúsenosti je ľudské znamenie tej skutočnosti, že Boh dal seba nám... Bolo by čudné, keby takéto znamenie nebolo vôbec pozorovateľné. Predsa však platí - veci, ktoré sa vidia, sú dočasné, ktoré sa nevidia, sú večné." BARTH, K. *Church Dogmatics I.1*, s. 465.

⁶²⁸ WEBER, O. *Grundlagen der Dogmatik I*, s. 601.

⁶²⁹ "...že ma Duch svätý (moja kurzíva) evanjeliom povolal, svojimi darmi osvietil, v pravej viere posvätil a zachoval... v tejto cirkvi (moja kurzíva) mne i všetkým veriacim všetky hriechy každého dňa štedro odpúšťa..." (LUTHER, M. Malý katechizmus. In: *Symbolické knihy*, s. 189.)

⁶³⁰ LUTHER, M. Veľký katechizmus. In: *Symbolické knihy*, s. 227.

⁶³¹ "...nikto nemôže beztretno vzdorovať jej autorite ani odmietnuť jej napomínanie..." (CALVIN, J. *Institutes of the Christian Religion II*, str. 290.)

⁶³² CALVIN, J. *Institutes of the Christian Religion I*, s. 427.

⁶³³ OWEN, J. Pneumatológia. In: *Works III*, s. 199.

⁶³⁴ OWEN, J. Pneumatológia. In: *Works IV*, s. 382.

⁶³⁵ "Nie je možná viera (iba presvedčenie) bez toho, aby Duch neuchopil osobnostné centrum toho, kto je v stave viery a toto je *mystická skúsenosť*, skúsenosť prítomnosti nekonečna v konečnom." (TILLICH, P. *Systematic Theology III*, 242.)

⁶³⁶ "Prvá skúsenosť Ducha Svätého je v kresťanskej viere *skúsenosť tvorivej sily*: z Ducha bude veriaci znovu zrodený (J 3,5)... Druhá skúsenosť Ducha Svätého ... je *skúsenosť spoločenstva* na inak neprekonateľných sociálnych, náboženských a prirodzených hraniciach... rovnaký pôvod má tiež *zážitok individuácie* vlastného poslania a vlastného duchovného obdarovania... Nakoniec sa v týchto skúsenostiach prítomnosti Ducha Svätého stáva istou nádej, pretože je anticipovaná budúcnosť, *budúcnosť nového stvorenia*, znovuzrodenie kozmu pre slávu..." (MOLTSMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 84.)

⁶³⁷ "Viera vo vzkriesenie nie len vierou v Kristovo zmŕtvychvstanie, ale je sama tvorivou slobodou a zmŕtvychvstaním v Duchu." (MOLTSMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 60.) Podobne aj RICH: "Viera ako *skúsenosť*

odvodzuje: (1) podobu Kristovu u človeka, (2) nádej eschatologickej budúcnosti, (3) schopnosť komunikácie v spoločenstve a (4) kladný prístup k životu.⁶³⁸

4.1.2.3 Pneumatická skúsenosť v revivalizme

Pneumatická skúsenosť je v revivalizme jednou z kľúčových koncepcií,⁶³⁹ ktorá vystupuje pod rozličnými pomenovaniami. Kresťanstvo vždy kládlo dôraz na skúsenosť, obzvlášť na skúsenosť so zázračnými a nadprirodzenými javmi, ktoré boli "dôkazovým materiálom" pre pravosť učenia. V revivalizme sa dôraz posunul na význam osobnej skúsenosti ako dôkazu autentičnosti *vlastného* kresťanského presvedčenia a individuálnej viery.⁶⁴⁰ EDWARDS k tomu: "...lebo mať veľké skúsenosti, ak tie skúsenosti sú pravé a hodné, aby sa o nich rozprávalo, je to isté ako mať veľkú milosť: nejstuje žiadna pravá skúsenosť, ak len z pôsobenia milosti. A presne podľa miery pravej skúsenosti je aj miera milosti a svätosti."⁶⁴¹ U WESLEYHO "mala skúsenostná zložka viery rozhodujúcu úlohu"⁶⁴² a bola jedným z prameňov poznania.⁶⁴³ WESLEY si vážil filozofa LOCKEA (nazýva ho "veľkým majstrom rozumu")⁶⁴⁴ a podľa LOCKEA je skúsenosť tvorená zmyslovým vnímaním vonkajších objektov alebo reflexiou o stavoch našej mysle prameňom všetkých našich ideí.

Napriek tomu, že PANNENBERG tvrdí, že pietizmus a revivalizmus obmedzil princíp skúsenosti na jednu špecifickú skúsenosť, totiž skúsenosť obrátenia,⁶⁴⁵ revivalizmu sa dá lepšie porozumieť, keď sa bude hovoriť o *dvoch* základných skúsenostiach - skúsenosti obrátenia (v celom jej spektre ľudských zážitkov) a skúsenosti posvätenia (s dôrazom na etickú zmenu v živote veriaceho). To nás privádza k pneumatologickému akcentu revivalizmu. V období, keď revivalizmus vznikal ako historický jav, bola požiadavka náboženskej skúsenosti označovaná ako *entuziazmus*.⁶⁴⁶ WESLEY súhlasí so všeobecným názorom, že entuziazmus je "náboženské šialenstvo (*religious madness*) vyplývajúce z nejakého falošne namýšľaného vplyvu alebo inšpirácie Božej,"⁶⁴⁷ ale zároveň inde poznamenáva, že "Všetko, čo hovorí o náboženstve srdca a o vnútorných pôsobeniach Ducha Božieho musí vyzeráť pre tých, ktorí ich nepocítili, ako entuziazmus; tj. ak sa rozhodnú posudzovať veci, ktoré nepoznajú."⁶⁴⁸ Napriek tomuto odmietnutiu entuziazmu ako "šialenstva", wesleyovská teológia si vyslúžila špecifický názov "teológia skúsenosti", na ktorú sa odvolávajú nielen metodisti.⁶⁴⁹

zmŕtvychvstania (moja kurzíva) je viera zo zmŕtvychvstania a nie jednoducho viera v zmŕtvychvstanie." (RICH, A. *Etika hospodárstvá I*, s. 112.)

⁶³⁸ "Duch Svätý uchopí celého človeka a zachytí jeho pocity a jeho tela práve tak ako dušu a rozum. Nanovo formuje celú podobu človeka tým, že veriaci "prijmajú podobu" Krista, prvorođeného medzi mnohými bratmi. ...Získavanie telesnej podoby Kristovej a telesné prebývanie Ducha Svätého nie sú 'uskutočnené' len prostredníctvom rozumu a vôle ľudského subjektu, ale sú 'zažívané' v oddaní sa celého človeka Bohu." MOLTSMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 207-210.

⁶³⁹ "Princíp skúsenosti sa objavil v plnej sile v európskom pietizme, anglo-americkom independentizme, metodizme a evanjelikalizme. (TILLICH, P. *Systematic Theology I*, s. 41.)

⁶⁴⁰ Takáto skúsenosť "...má dosah na život viery, istotu spasenia a životného poslania." (PROCHÁZKA, P. *Duchovná skúsenosť a komunikácia evanjelia*, s. 25.)

⁶⁴¹ "Svedectvo alebo pečať Ducha spočíva v účinku Ducha Božieho v srdci, v uložení a uskutočnení milosti v ňom, a teda spočíva v *skúsenosti*." (EDWARDS, J. A Treatise Concerning Religious Affections. In: *Works I*, s. 297, 334.)

⁶⁴² PROCHÁZKA, P. *Duchovná skúsenosť a komunikácia evanjelia*, s. 7. P. PROCHÁZKA zároveň upozorňuje, že "osobné skúsenosti veľkánov reformácie Luthera a Kalvína ...sú principiálne provnateľné s tým, čo prežíval Wesley." (Ibid. s. 16.)

⁶⁴³ Hoci teológii revivalizmu nemožno pripisovať filozofické chápanie skúsenosti v zmysle HUSSERLOVEJ filozofie alebo RICOEROVEJ hermeneutiky, je isté, že svojou požiadavkou náboženskej skúsenosti neuviedomele používa podobnú hermeneutickú metódu ako ontológia porozumenia.

⁶⁴⁴ WESLEY, J. The Case of Reason Impartially Considered. In: *Works VI*, s. 352.

⁶⁴⁵ PANNENBERG, W. *Systematic Theology I*, s. 47.

⁶⁴⁶ "Entuziazmus bolo v 18. storočí čosi ako nadávka...ale entuziazmus zmenil tvár náboženstva 18. storočia." (PLACHER, W. C. *A History of Christian Theology*, s. 244.)

⁶⁴⁷ WESLEY, J. The Nature of Enthusiasm. In: *Works V*, s. 470.

⁶⁴⁸ WESLEY, J. Journal 12 Nov. 1739. In: *Works I*, s. 249.

⁶⁴⁹ PROCHÁZKA, P. *John Wesley Pneumatická zkušenosť a komunikace evanjelia*, s. 14.

WESLEYHO okamžitá zmena⁶⁵⁰ v živote veriaceho sa neskôr stala základom učenia o "druhej skúsenosti" rôzne interpretovanej, ale vždy pneumatickej. V 19. storočí revivalistický teológ Asa MAHAN napísal: "V žiadnom období cirkevných dejín ...nezaujímalo poslanie a "prisľúbenie Ducha" toľko pozornosti medzi všetkými triedami veriacich ako teraz. Považujeme to za slávne znamenie časov. Modlíme, sa, aby táto pozornosť bola letničným krstom Svätého Ducha na všetky cirkvi v celom kresťanskom svete."⁶⁵¹ Aj sviatosti sú považované len za prostriedky k vyššiemu cieľu, ktorým je osobná a trvalá prítomnosť Svätého Ducha.

Revivalizmus nadviazal v pneumatológii na puritanizmus, ale do centra pozornosti položil pôsobenie Ducha nielen vo veriacich, ale vo svete vôbec. Práca Ducha Božieho v "predchádzajúcej milosti" (*prevenient grace*) sa týka všetkých ľudí, ktorí sú ňou pripravovaní na prijatie evanjelia. Celý život veriaceho je popisovaný s poukazom na prácu Ducha: usvedčenie z hriechov, pochopenie evanjelia, dôvera v slovo Božie, znovuzrodenie, istota spásy, úplné posvätenie, život v spoločenstve cirkvi. Norma stanovená pre kresťana je *byť naplnený Duchom*.⁶⁵² FINNEY konštatuje, že "my, ako kresťania máme rovnaké poslanie (ako apoštolovia). Práve tak ako oni potrebujeme vystrojenie mocou z výsosti."⁶⁵³ Billy GRAHAM radí konvertitom: "Pamätaj, že Kristus býva v tebe skrze Svätého Ducha. Tvoje telo je teraz bydliskom Tretej Osoby Trojice. ...požiadať ho, aby prevzal vládu v tvojom živote."⁶⁵⁴

Obrátenie, znovuzrodenie a etická zodpovednosť kresťana

Revivalizmus sa niekedy stotožňuje s tzv. konverzionizmom (*conversionism*) kvôli jeho požiadavke skúsenosti obrátenia ako nevyhnutnej podmienky, ako sa človek stáva kresťanom. Obrátenie a znovuzrodenie sa v revivalizme stotožňuje s prítomnosťou ospravedlňujúcej viery.

Ospravedlnenie z viery je bránou, ktorou človek vstupuje do srdca náboženstva, keď prežil znovuzrodenie. Boh v ospravedlnení urobil niečo *pre* človeka, ale v znovuzrození robí niečo v človeku. Tieto dva Božie činy sa odohrávajú pri človeku súčasne.⁶⁵⁵ Znovuzrodenie je "veľká zmena, ktorú Boh pôsobí v duši, keď ju privádza do života; keď ju kriesi zo smrti hriechu do života spravodlivosti."⁶⁵⁶

Podobne ako entuziazmus, WESLEY nemal rád ani mysticizmus,⁶⁵⁷ ale tu platí, že "každý náboženský dôraz, ktorý sa zoširoka venuje vnútornému životu, preukazuje tendencie súhlasné s mysticizmom,⁶⁵⁸ hoci nepoužíva slovník tradičného mysticizmu.⁶⁵⁹ Revivalizmus zdôrazňuje vnútorné svedectvo Ducha Svätého v kresťanovi, ktoré mu dáva istotu spásy. Zdôraznenie istoty spásy nie je v revivalizme pôvodné, ale pochádza od LUTHERA. Na rozdiel od neho sa však odkloňuje od toho, čo LUTHER nazýval teológiou kríža a viac požaduje dôkazy mystického spojenia s Kristom vo svedectve Ducha. Mystická skúsenosť⁶⁶⁰ je v revivalizme podriadená svedectvu Písma a výsledkom mystického

⁶⁵⁰ From the moment we are justified, there may be a gradual sanctification, a growing in grace, a daily advance in the knowledge and love of God. And if sin cease before death, there must, in the nature of the thing, be an instantaneous change; there must be a last moment wherein it does exist, and a first moment wherein it does not. (WESLEY, J. *Works VIII*, 329.)

⁶⁵¹ MAHAN, A. *The Baptism of the Holy Ghost*, s. 10-11, In: RIGHTMIRE, R. D. *Pneumatological Foundation for Salvation Army Non-sacramental Theology*, s. 176.

⁶⁵² WESLEY, J. *Scriptural Christianity*. In: *Works V*, s. 49.

⁶⁵³ FINNEY, C. G. *Power from on High*, s. 25.

⁶⁵⁴ GRAHAM, B. *Peace with God*, s. 152.

⁶⁵⁵ WESLEY, J. *The New Birth*. In: *Works VI.*, s. 65.

⁶⁵⁶ WESLEY, J. *The New Birth*. In: *Works VI.*, s. 71. ("...when the love of the world is changed into the love of God, pride into humility, passion into meekness, hatred, envy, malice, into a sincere, tender, disinterested love to all mankind.")

⁶⁵⁷ o piesňach svojho brata napísal: "Those of them that savor a little of mysticism I have rather corrected or expunged..." (WESLEY, J. *Letter to Walter Churchey*. In: *Works XII*, s. 438.)

⁶⁵⁸ NAGLER, A. W. *Pietism and Methodism*, s. 129.

⁶⁵⁹ "Nové narodenie zaujalo vo WESLEYHO systéme miesto mystickej jednoty." (NAGLER, A. W. *Pietism and Methodism*, s. 95.)

⁶⁶⁰ Potrebu mystickej skúsenosti potvrdzuje aj TILICH, keď delí chápanie náboženskej skúsenosti na (1) ontologické, (2) vedecké a (3) mystické. Prvé dve chápania odmieta ako prameň systematickej teológie, pretože buď (1) obmedzuje celé bytie na to, čo je skúsenosťou poznateľné, alebo (2) predpokladá objektívne

spojenia veriaceho s Kristom je znovu etická zmena, podobne ako pri ospravedlnení, obrátení, alebo znovuzrození. WHITEFIELD k tomu: "Keďže si manželstvom pripojený ku Kristovi, nepracuješ, aby si získal život, ale život v tebe pôsobí tvoje konanie. Láska Božia ťa núti..."⁶⁶¹

Všetky tieto typy skúsenosti v revivalizme smerujú k etickému rozhodovaniu napriek príbuznosti s entuziazmom a mysticismom. Požiadavka obrátenia je v revivalizme od začiatku spojená s apelom na rozhodnutie (*decision*) ako odpoveďou človeka na výzvu vo zvestovaní evanjelia.⁶⁶² Obzvlášť pre FINNEYHO, pre ktorého hriech spočíva v rozhodnutiach vôle. Podľa neho skazenosť človeka nie je zdedená, ale spočíva vo voľbe, ktorá ovláda posledné úmysly vôle a práca Ducha Svätého spočíva v presvedčaní, ktoré má viesť k rozhodnutiu vôle.

Etický dôraz revivalizmu v žiadnom prípade nie je v protestantizme jedinečný alebo pôvodný. ALTHAUS konštatuje: "Keď LUTHER hovorí o spravodlivosti, ktorú poskytuje viera, vidí dva účinky pohromade: spravodlivosť pripočítanú pre Krista a transformáciu človeka k novej poslušnosti. Ospravedlnenie v plnom slova zmysle spočíva v oboch týchto veciach. Podmienkou druhého typu spravodlivosti je ospravedlnenie, ale ak sa cieľ umŕtšovania starého človeka nedosiahne, *evanjelium, viera a všetko ostatné je márne*" (moja kurzíva).⁶⁶³ To, čo je v revivalizme špecifické, je skôr dôraz na *zodpovednosť za osobné rozhodnutie*. Kým v reformačnom protestantizme sa človek s Kristom stretáva vo sviatosiach, v spoločenstve cirkvi a nečaká sa od neho radikálny zlom, revivalizmus prevzal požiadavku pietistického *Bußkampf* a vnútorného rozhodnutia pre kresťanstvo. Z toho vyplýva ťarcha individuálnej zodpovednosti za vlastný život, ktorá je oveľa menej prenášaná na spoločenstvo cirkvi. Je to *moja viera, moje rozhodnutie, môj život*, ktorý sa v revivalizme zdôrazňuje až na úkor sebakritického začlenenia do cirkevného zboru. V tejto súvislosti je treba si pripomenúť slová reformátora Martina LUTHERA, ktorý síce povedal, že kresťan, ktorý je vedený Duchom Svätým nie je závislý na Dekalógu a v moci Svätého Ducha dokáže vytvoriť nové dekalógy sám pre seba tak, ako to už urobili Ježiš a apoštolovia. No ihneď limituje svoje vyhlásenie poukazom na to, že *nie každý kresťan má Ducha v takejto miere* (moja kurzíva).⁶⁶⁴ Táto poznámka je pre revivalistický decisionizmus veľmi dôležitá, pretože bezprostredné pôsobenie Ducha, či už skutočné alebo namýšľané, často vedie k namyslenosti. Revivalista EDWARDS k tomu: "Osoby, ktoré takto hovoria o svojich skúsenostiach, ...čakajú, že ich iní budú obdivovať. ...Keby boli pod vplyvom pokorného ducha, ich úspechy v náboženstve by neboli také žiarivé v ich vlastných očiach, ani by sami natoľko neobdivovali svoju vlastnú krásu."⁶⁶⁵

4.1.2.4 Kritika náboženskej skúsenosti v teológii

Ak chceme pneumatickú skúsenosť revivalizmu použiť ako sprostredkujúcu axiómu pre sociálnu etiku, musíme si zároveň uvedomiť limitované možnosti náboženskej skúsenosti v teológii. Analogicky k teológii, kde skúsenosť nie je primárnym alebo dokonca jediným zdrojom poznania,⁶⁶⁶ ani v sekulárnej etike nemôžeme podporovať správanie založené len na pocite *osobnej zodpovednosti* za etické princípy, ktoré presahujú osobnú skúsenosť.

TILLICH ku kritike náboženskej skúsenosti poznamenáva, že hoci nemôžeme s neo-ortodoxiou (TILLICHOV pojem) obísť SCHLEIERMACHEROVU metódu analýzy náboženskej skúsenosti, nemôžeme na nej vybudovať celý teologický systém, ako sa pokúšala Erlangenská škola (HOFMANN, FRANK),

oddelenie subjektu od skúmaného objektu. Ani jeden z týchto prípadov nemôže byť skúsenosťou participácie, kde teológovi ide o jeho vlastné bytie, či nebytie. Preto skutočným problémom teológie skúsenosti môže byť jedine (3) mystická skúsenosť, totiž skúsenosť zúčastnenia sa (participácie). U reformátorov bola táto skúsenosť svedectvom Božieho Ducha v prospech biblického posolstva bez možnosti nového zjavenia. (TILLICH, P. *Systematic Theology I*, s. 43-45.)

⁶⁶¹ WHITEFIELD, G. Christ the Believer's Husband. In: Whitefield Sermons, *AGES Software*, s. 170.

⁶⁶² Tento jav výzvy k rozhodnutiu je pre revivalizmus taký typický, že sa často považuje za jeho samú podstatu. V tejto práci ho považujeme za jav sekundárneho významu.

⁶⁶³ ALTHAUS, P. *The Theology of Martin Luther*, s. 236.

⁶⁶⁴ ALTHAUS, P. *The Theology of Martin Luther*, s. 270.

⁶⁶⁵ EDWARDS, J. A Treatise Concerning Religious Affections. In: *Works I.*, s. 297.

⁶⁶⁶ Otto WEBER pripomína s odkazom na LUTHERA a MELANCHTHONA, že ani všetky momenty dohromady, ktoré patria k viere, nevyslovia to podstatné viery - totiž, že žije z Božej vernosti. Veríme totiž nie na základe svojej skúsenosti, ale napriek svojej skúsenosti." (WEBER, O. *Grundlagen der Dogmatik I*, s. 602.)

pretože "udalosť, na ktorej je založené kresťanstvo sa neodvodzuje zo skúsenosti, tá je daná v dejinách."⁶⁶⁷ Je teda médiom, prostredníctvom ktorého sú prijímané objektívne pramene, čo vylučuje spoliehanie sa teológa na možnú post-kresťanskú skúsenosť, ale tiež popiera, že by skúsenosť sama bola teologickým prameňom. Pretože človek nemá bezprostrednú a neprerušujúcu účasť na Duchu Božom, každá teológia, ktorá robí zo skúsenosti nezávislý prameň systematickej teológie, padá.⁶⁶⁸

PANNENBERG varuje pred prílišným spoliehaním na skúsenosť a hovorí: "Individuálna skúsenosť nemôže nikdy sprostredkovať absolútnu, bezpodmienečnú istotu... Subjektívna istota môže mať skúsenosť prítomnosti pravdy a jej bezpodmienečnosti, ale len ako stále pokračujúci proces... Náboženský subjektivismus, 'ústup do odovzdanosti', prenecháva kresťanskú vieru ateistickej psychológii náboženstva, ktorá pripisuje iracionálnu potrebu veriť sekulárnym koreňom."⁶⁶⁹

BARTH vôbec odmieta zaradiť skúsenosť Božieho Slova medzi ostatné ľudské skúsenosti a z jeho výkladu vyplýva, že hoci vieme, že takáto skúsenosť jestvuje, nikdy nevieme kedy a kde nastala, takže žiadnu zo svojich skúseností nemôžeme s definitívnou istotou označiť ako skúsenosť Božieho Slova.⁶⁷⁰ Naša istota je neustálym očakávaním a je to istota v najhlbšom ohrození. Človek vo svojom seba-určení si nikdy nie je istý tým, či je určený Božím Slovom, pretože túto možnosť nikdy nevlastní. Táto možnosť nie je mu imanentná, ale je súčasťou Božieho Slova.⁶⁷¹

Tieto "tri varovania" je dôležité brať do úvahy pri spracovaní seabavedomej revivalistickej skúsenosti v sociálnej etike. Skúsenosť nie je prameňom teologického poznania (TILLICH), nikdy nie je zdrojom konečnej istoty poznania pravdy (PANNENBERG), ani nie je našim zaručeným majetkom (BARTH). Tieto vlastnosti teologickej skúsenosti musí mať aj skúsenosť zodpovednosti, ktorú môžeme analogicky preniesť z revivalizmu do sekulárnej etiky cez sprostredkujúcu axiómu *skúsenosť*.

4.1.3 Pneumatická skúsenosť v teologickej sociálnej etike

Moderné chápanie vzťahu Ducha Božieho k stvoreniu je vyjadrené v téme Siedmeho valného zhromaždenia SRC v Canberre r. 1991: "Príď, Duchu Svätý, obnov celé stvorenie!" v jeho dokumentoch sa na základe listu Efezským uvádza, že "Božím cieľom ...je zhromaždiť celé stvorenie pod panstvom Krista Ježiša, v ktorom sú mocou Svätého Ducha všetci privedení do spoločenstva s Bohom".⁶⁷² Táto pneumatológia nadväzuje na pneumatológiu cirkevných otcov, ktorí videli prácu Božieho Ducha v stvorení. AMBRÓZ vo svojom diele o *Duchu Svätom* napísal: "...nemôže jestvovať nič, čo by Duch Svätý nebol učinil."⁶⁷³ I. KIŠŠ túto skutočnosť pôsobenia Ducha v stvorení dáva do súvislosti s učením o perichoréze v Božej Trojici,⁶⁷⁴ podľa ktorého sa "božské mody bytia navzájom tak dokonale podmieňujú a prenikajú, že každý z nich je vždy prítomný v ostatných dvoch."⁶⁷⁵ Pripomína tiež, že aj podľa LUTHERA a CALVINA "jestvuje ...aj medzi nekresťanmi určité pôsobenie Ducha svätého v rámci stvorenia na údržbu časného sveta a obnovu Zeme."⁶⁷⁶

⁶⁶⁷ TILLICH, P. *Systematic Theology I*, s. 42.

⁶⁶⁸ "Skúsenosť nemôže pridať nič nového k jedinečnej udalosti Ježiša Krista. Táto udalosť je skúsenosti daná a nie z nej odvodená. ...Médiom neprodukuje nové veci (*new production*), len novým spôsobom podáva to, čo je dané." (TILLICH, P. *Systematic Theology I*, s. 46.)

⁶⁶⁹ PANNENBERG, W. *Systematic Theology I*, s. 47, 48.

⁶⁷⁰ "...tým, že sa táto skúsenosť odohrá ako skúsenosť, prestáva byť skúsenosťou. ...skúsenosť Božieho Slova je možná, ale vzhľadom na jej význam a základ a konečnú závažnosť (*seriousness*) a pravý obsah, na jej pravdu a realitu, nie je to skúsenosť, ale viac ako skúsenosť." (BARTH, K. *Church Dogmatics I.1*, s. 208.)

⁶⁷¹ "Keď je Božie Slovo prítomné, znamená to, že sme odvrátení od seba smerom k nemu." (BARTH, K. *Church Dogmatics I.1*, s. 225.)

⁶⁷² Documentary History of Faith and Order. In: KINNAMON, M./COPE, B. E. (ed.) *The Ecumenical Movement*, s. 124.

⁶⁷³ *Nicene and Post-Nicene Fathers II*, 10, s. 119.

⁶⁷⁴ "Obmedzenie Ducha svätého len na spirituálnu spásu ...je teologicky neudržateľné. Je to totiž v kontradikcii s učením o svätej Trojici, ktoré je základnou kresťanskou axiómou." (KIŠŠ, I. Duch svätý a obnova Zeme. In: ONDREJOVIČ, D. (ed.) *Evanjelická teológia na prahu nového storočia*, s. 41.)

⁶⁷⁵ BARTH, K. *Church Dogmatics I.1*, s. 370.

⁶⁷⁶ KIŠŠ, I. Duch svätý a obnova Zeme. In: ONDREJOVIČ, D. (ed.) *Evanjelická teológia na prahu nového storočia*, s. 44.

Na rozdiel od tradičného zdôraznenia diela Ducha Božieho na spásu človeka ide pri novšom dôraze o videnie pôsobenia Božieho Ducha v celom stvorení. MOLTSMANN konštatuje, že "...Stvoriteľ *prebýva* skrze svojho Ducha vo svojom stvorení ako celku, v každom jednotlivom tvorovi a udržuje ho mocou svojho Ducha pohromade a pri živote. Vnútnym tajomstvom stvorenia je toto *prebývanie Boha*..."⁶⁷⁷ Význam pre súčasný postoj človeka k prírode je v tom, že "...poznatie Boha prítomného mocou svojho Ducha Svätého v stvorení môže priviesť človeka k zmiereniu a mieru s prírodou."⁶⁷⁸ Podobne TILLICH: "Nové chápanie "ducha" ako dimenzie života je teologickou nutnosťou".⁶⁷⁹ Takáto pneumatológia má kľúčový význam pre možnosť korelácie pneumatickej skúsenosti revivalizmu s uvedením zodpovednosti, ktoré je nevyhnutné v sekulárnej sociálnej etike.

H. SCHULZE zhrňuje význam pneumatológie v teologickej sociálnej etike takto: "Duch má pre sociálnu etiku nasledovný význam: (1) Ježiš Kristus je prítomným Kristom, nielen historickou osobnosťou. Je možné mať s ním skúsenosť v moci (2) transpozícia ľudskej existencie - dobro, dokonalé, (3) adaptácia na nové problémové polia v spoločnosti. Je možné nové založenie sociálno-etickej pravdivosti."⁶⁸⁰

4.1.4 Skúsenosť z pohľadu súčasnej filozofie

4.1.4.1 Základný význam skúsenosti vo filozofii

Ďalšou úlohou je preskúmať možnosti korelácie pneumatickej skúsenosti v sekulárnej sociálnej etike. Podľa HONECKERA jestvujú nasledovné druhy skúsenosti: prírodovedecká, historická, dialogická, hraničná, transcendentná, skúsenosť viery.⁶⁸¹ Každá z nich, okrem skúsenosti viery, je súčasťou sekulárnej sociálnej etiky. Keďže "...zo skúsenosti vychádza každé filozofovanie",⁶⁸² hľadá filozofia za týmito typmi skúsenosti nejakú spoločnú *základnú* skúsenosť. WEISCHEDEL pravdepodobne ide na hranicu možností myslenia o skúsenosti, keď hovorí, že "pýtanie sa (*das Fragen*) samotné je skúsenosťou. To platí aj o radikálnom pýtaní sa, nakoľko pýtanie sa je svojou podstatou skúsenosť. ...Radikálna otáznosť (*Fraglichkeit*) je predpokladom radikálneho pýtania sa... Radikálne pýtanie sa je možné len prostredníctvom *skúsenosti* radikálnej otáznosti. ...Skúsenosť radikálnej otáznosti predchádza radikálnemu kladeniu otázok a je možné ju označiť ako základnú filozofickú skúsenosť (*Grunderfahrung*)."⁶⁸³ Túto skúsenosť neobmedzujeme na bezprostredné bytie človeka, ale aj jestvovanie a zmysel sveta: "Základná filozofická skúsenosť nie je púha skúsenosť otáznosti, ale je to skúsenosť *otáznosti v celku*, skúsenosť radikálnej otáznosti."⁶⁸⁴

WEISCHEDELOV zážitok *otáznosti* a radikálneho pýtania sa (spochybnenia) je mimoriadne vhodný ako korelát pneumatickej skúsenosti spásy, pri ktorej človek hlboko prežíva zásadný problém hriechu (existenčný problém pred Stvoriteľom) a spásonosný význam pokánia a viery v Krista. V ďalšom bude treba určiť transpozíciu kresťanskej zodpovednosti pred Bohom a skúsenosti viery na zodpovednosť človeka osamelého v radikálnom spochybnení a skúsenosti autenticujúceho rozhodnutia.

4.1.4.2 Limitovanosť skúsenosti vo filozofii

Podobne ako v teológii, aj vo filozofii je skúsenosť problematickým základom odpovedí. Na jednej strane H.-G. GADAMER konštatuje, že "...skúsenosť patrí k najneobjasnenejším pojmom, aké máme",⁶⁸⁵ ale táto neobjasnenosť nie je všetko. JAMES, ktorý sám seba považuje za empiricistu, na príklade filozofa SPINOZU kritizuje výlučne empirickú metódu. Na SPINOZOV zámer "budem analyzovať činy a chute ľudí akoby išlo o otázku priamok, rovín a pevných látok" JAMES reaguje

⁶⁷⁷ MOLTSMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 8.

⁶⁷⁸ MOLTSMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 7.

⁶⁷⁹ TILLICH poukazuje na pôvod slova "duch", ktoré vyjadrovalo dych ako vlastnú *silu života* a nie nejakú časť pridanú k organickému systému. (TILLICH, P. *Systematic Theology III*, s. 22.)

⁶⁸⁰ SCHULZE, H. *Theologische Sozialethik*, s. 141.

⁶⁸¹ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 200.

⁶⁸² WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 117.

⁶⁸³ WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen II*, s. 185, 186, 188.

⁶⁸⁴ WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen II*, s. 191, 197.

⁶⁸⁵ GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*, s. 352.

slovami: "...okrem legitímnej netrpezlivosti nad trochu smiešnym programom pri pohľade na to, čo títo autori v skutočnosti dosiahli - cítíme sa ohrození a negovaní priamo vo svojom najvnútornejšom živote. Takého chladnokrvné asimilácie hrozia, tak si myslíme, zničiť životne dôležité tajomstvá našej duše, akoby tým istým dychom, ktorým vysvetľujú ich pôvod zároveň zhadzovali ich význam a dávali im vzhľad užitočného tovaru miešaného v predajni."⁶⁸⁶

Význam skúsenosti vo filozofii je teda tiež limitovaný - jednak neistotou určenia pojmu *skúsenosť*, ale aj potrebou človeka ponechať si niektoré skúsenosti v oblasti transcendentna, akúsi "skúsenosť nad každú skúsenosť."

4.1.5 Aplikácia pneumatickej skúsenosti na sociálnu etiku

V ďalšom budem postupovať metódou určovania korelácií medzi revivalistickými pojmami súvisiacimi s pneumatickou skúsenosťou a ich možnými sociálno-etickými paralelami. Použijem pritom SCHULZEHO sprostredkujúcu axiómu, ako je uvedená v tretej časti a ten istý typ tabuľky. Zdôvodnenie jednotlivých polí tabuľky je uvedené podľa ich šachovnicového označenia.

[Význam skúsenosti pre sociálnu etiku sa prejavuje v procese uvedomovania a budovania hodnôt, ktoré nemožno budovať inak, ako na viere a vyznaní. Pri diskusii so svetským chápaním hodnôt a pri budovaní viery v hodnoty odvodené z teológie musíme znovu použiť filozofické tézy, ktoré sú v korelácii s teologickým základom hodnôt.]

	A	B	C
	PNEUMATICKÁ SKÚSENOŠŤ V REVIVALIZME	SPROSTREDKUJÚCA AXIÓMA	SOCIÁLNO-ETICKÁ APLIKÁCIA
1.	Subjektívna istota náboženskej skúsenosti	Pluralita individuálnej skúsenosti bytia	Sloboda
2.	Priame pôsobenie Ducha	Individuálny prístup k pravde	Tolerancia
3.	λόγος ἐνδιόθετος	Univerzalita afektívneho	Meditatívne poznávanie
4.	Usvedčenie z hriechu	HEIDEGGEROVA <i>starosť</i> Skúsenosť svedomia	Zodpovednosť
5.	Rozhodnutie	Základné rozhodnutie	Etické postoje
6.	Obrátenie Spása	Osobná kríza Rozvoj osobnosti	Ľudské práva
7.	Duchovná prítomnosť Dobré skutky	Autentičnosť Zážitok svätého	Religiózne postoje Zblíženie náboženstva so sekulárnou sférou
8.	Duchovná sloboda	Vzťah v inakosti	Etická tvorivosť

4.1.5.1 Istota - pluralita - sloboda

V prvom riadku tabuľky sprostredkujúca axióma *pluralita* spája istotu skúsenosti⁶⁸⁷ so slobodou, ktorá je nutnou podmienkou etického konania. Takáto skúsenosť umožňuje presvedčenie bez nátlaku.⁶⁸⁸ v pojme "pneumatická" je ukrytá nielen istota,⁶⁸⁹ ale aj pluralita. Podľa MOLTMANNA jestvuje spojenie medzi predstavou o absolútnej jednote Boha (PARMENIDES) a totalitnými systémami

⁶⁸⁶ JAMES, W. *Varieties of Religious Experience*, s. 11.

⁶⁸⁷ Náboženská skúsenosť (*experientia*) spája Boha od človeka oddeleného (transcendentno) s Bohom človeku blízky (immanentný). (LETZ, J. *Teória poznania*, s. 29.)

⁶⁸⁸ "Kresťanstvo sa odhaľuje ako ideológia, ak vykonáva alebo sa pokúša vykonávať nátlak v otázkach pravdivého názoru na spoločnosť a svet. a naopak, prejavuje sa ako *presvedčenie otvorené o skúsenosť*, pokiaľ sa sebakriticky a predsa s rozhodnosťou priznáva k svojej veci, bez toho, aby chcelo vykonávať niečo ako nátlak na vyznanie. V tomto zmysle sa kresťanstvo nechápe ako hotová nábožensko-svetonázorová ideológia, ale ako presvedčenie, za ktorým stojí *reálna skúsenosť*." (RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 110.)

⁶⁸⁹ "Pretože jedine Duch Boží existuje *ex se* a je ho nutné vidieť ako nosný fundament pre všetko, čo neexistuje *ex se*, ale *ab alio et in aliis*." (MOLTMAN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 19.)

vyžadujúcimi uniformitu spoločnosti. Pneumatologický ráz revivalistickej teológie pripomína pluralitný princíp v kresťanskom monoteizme (Duch Sv. ako osoba Trojice).

"Sloboda je predpokladom etického konania alebo správania sa. Bez možnosti sebaurčenia nejestvuje zodpovednosť. KANT vyjadril etickú povinnosť slovami: "Môžeš, teda máš!"

4.1.5.2 Priame pôsobenie Ducha - individualizmus - tolerancia

Ako sme videli, pre revivalizmus je existenčne dôležitá osobná skúsenosť s naplnením Duchom Svätým.⁶⁹⁰ WESLEY hovorí: "Duch Svätý umožňuje veriacemu nazývať Boha Otcom (R 8:15), Ježiša Pánom (1K 12:3) a svedčí v jeho duchu, že je dieťaťom Božím (R 8:16). "...Toto je samotná esencia viery, božské *ἔλεγχος* (svedectvo alebo usvedčenie) o láske Boha Otca skrze Syna..."⁶⁹¹ "Z tohto ústredného presvedčenia vyplynuli dva dôležité praktické dôsledky, oba v podstate veľmi novodobé: jeden znamenal úplnú toleranciu a druhý úplnú rovnosť ľudských bytostí pred zákonom."⁶⁹² WESLEY sa síce jasne vyjadril, že s quakermi nemá nič spoločného, ale implikácie zdôraznenia funkcie Ducha v živote kresťana sú napriek tomu v revivalizme podobné. Na spojenie medzi pôsobením Ducha a toleranciou upozornil aj TILLICH: "Kde je činný božský Duch, nárokovanie cirkvi na reprezentáciu Boha s vylúčením iných cirkví je odmietnuté."⁶⁹³

4.1.5.3 λόγος ἐνδιόθετος - univerzalita afektívneho - meditatívne poznávanie

Dnes sa (podľa môjho názoru právom) kritizuje prehnane objektivizujúce a analytické myslenie, ktorým si človek od renesancie snaží podmaniť prírodu a svoje okolie vôbec. Volá sa po myslení, pri ktorom "človek už nechce poznávať, aby ovládal, analyzovať a redukovať, aby rekonštruoval, ale chce poznávať, aby sa podieľal a vstúpil do vzájomných vzťahov živého."⁶⁹⁴ GADAMEROV žiak GRONDIN, ktorého tézu o univerzalite afektívneho⁶⁹⁵ tu používam ako sprotredkujúcu axiómu, odvodzuje afektívne porozumenie z pietistickej hermeneutiky, ktorej predmetom nie je len vyslovené slovo, ale *vnútorné slovo*, alebo "anima sermonis" - duša reči.⁶⁹⁶ v úvode k svojej knihe rozpráva o svojom rozhovore s GADAMEROM, ktorý na otázku v čom spočíva univerzálny aspekt hermeneutiky, odpovedal - vo *verbum interius*.⁶⁹⁷

Pre súčasnú sociálnu etiku túto skutočnosť vystihol MOLTSMANN: "Viera v stvorenie dospieva k *pochopeniu* stvorenia len vtedy, ak premýšľa v alternatívnych formách *meditatívneho poznania*. ...Takouto formou žasnúceho, obdivujúceho a milujúceho poznania si veci neprisvojujeme, ale uznávame ich samostatnosť a podieľame sa na ich živote. Nechceme poznávať, aby sme ovládali; chceme poznávať, aby sme sa podieľali. Takéto poznanie zakladá spoločenstvo a môže byť vzhľadom k mocenskému vedeniu označené za *koinonické vedenie*."⁶⁹⁸ I. KIŠŠ kladie podobný dôraz na poznávanie stvorenia z jeho vnútorného zamerania: "Idea imanentnej dimenzie raja má pre teológiu predovšetkým noetický význam. Tým, že sa teológia tejto idey vzdala, stratila dôležitý bod nadviazania pre pochopenie kresťanskej zvesti. ...Kresťanstvo musí dať nový dôraz na to, že večná spása v Kristu má svoje pozitívne dôsledky aj pre formovanie časnosti."⁶⁹⁹

4.1.5.4 Usvedčenie z hriechu - Skúsenosť svedomia - Zodpovednosť

Pneumatická skúsenosť v revivalizme vždy znamená tiež poznanie hriechnosti človeka a uvedomenie zodpovednosti za vlastné etické konanie. Táto skutočnosť súhlasí s tvrdením, že autentické etické konanie má ontologicko-pneumatický základ. "Správne poznanie, porozumenie a praktizovanie slobody je možné len v ontologickom priestore pneumatického vzťahu človeka k Bohu a k iným

⁶⁹⁰ "Naplnenie Duchom na Letnice nie je len jednorázová udalosť, ale má byť bežná a normatívna v spoločnosti pokrstých." (ODEN, T. C. *John Wesley's Scriptural Christianity*, s. 222.)

⁶⁹¹ WESLEY, J. *Scriptural Christianity*. In: *Works V*, s. 39.

⁶⁹² FISKE, J. *George Fox Autobiography*. In: *AGES Software*, s. 6.

⁶⁹³ TILLICH, P. *Systematic Theology III*, s. 245.

⁶⁹⁴ MOLTSMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 12.

⁶⁹⁵ GRONDIN, J. *Úvod do hermeneutiky*, s. 85.

⁶⁹⁶ GRONDIN, J. *Úvod do hermeneutiky*, s. 86.

⁶⁹⁷ GRONDIN, J. *Úvod do hermeneutiky*, s. 9.

⁶⁹⁸ MOLTSMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 34.

⁶⁹⁹ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 71.

ľuďom, v ktorom ontickosť je "presvietená" inteligibilitou."⁷⁰⁰ Takýto pneumatický vzťah k Bohu je skúsenosťou, ktorá formuje svedomie človeka.⁷⁰¹

Ako sprostredkujúca axióma medzi pneumatickou skúsenosťou usvedčenia o zodpovednosti za etické konanie pred Bohom a všeobecne ľudskou zodpovednosťou pred sebou nám bude slúžiť skúsenosť svedomia ako ju charakterizoval W. WEISCHEDEL - "je to miesto, na ktorom sa najbezprostrednejšie ohlasujú morálne požiadavky vznesené na človeka."⁷⁰² Morálne požiadavky vo svedomí následne vedú človeka k zodpovednému konaniu pred sebou a pred inými ľuďmi. Zodpovednosť je jednou z fundamentálnych etických kategórií, ku ktorým takto dospievame.

4.1.5.5 Rozhodnutie - Základné rozhodnutie - Etické postoje

Výzva k rozhodnutiu pre vieru ako súčasť a výraz pneumatickej skúsenosti je špecifikom revivalistickej praxe. Typickým prejavom tejto praxe sú výzvy k "rozhodnutiu pre Krista" po evanjelizačných kázňach. Revivalista Billy GRAHAM nazval svoj rozhlasový program *The Hour of Decision* a časopis *Decision*.

Cez filozofický pojem "základné rozhodnutie"⁷⁰³ ako sprostredkujúcu axiómu môžeme aplikovať revivalistickú požiadavku rozhodnutia (pre vieru) v sociálnej etike v požiadavke zaujatia etických postojov v sociálno-etických problémoch. Filozofia od čias zakladateľa pragmatizmu, C. S. PEIRCEA, rozlišuje medzi výrokmami bez zaujatia postoja a výrokmami, ktoré sú prejavom rozhodnutia.⁷⁰⁴ Podobne M. POLANYI hovorí, že "...tvrdenie, ktoré nie je zastávané s presvedčením (*unasserted sentence*), nie je lepšie ako nepodpísaný šek. Je to len papier a atrament bez moci alebo zmyslu. ...postoj viery nie je možné zapísať výrokovou logikou, podobne ako otázku, rozkaz alebo nadávku alebo čokoľvek, čo vyjadruje pevnú intenciu."⁷⁰⁵ Podobne sa vyjadril William JAMES, keď povedal: "Naša citová prirodzenosť nielen zákonite môže, ale musí rozhodnúť voľbu medzi výrokmami vždy, keď ide o skutočnú možnosť, ktorú nie je možné rozhodnúť na pôde intelektu."⁷⁰⁶

Etické postoje, ktoré vyplývajú zo základných etických rozhodnutí, sú podľa WEISCHEDELA nasledovné: pravdivosť, vecnosť, tolerancia, súcitiť, pokora, vzdanie sa seba, sebaovládanie, uvážlivosť, odvaha, úprimnosť, veľkomyselnosť, láskavosť, duševná rovnováha, trpezlivosť, solidarita, spravodlivosť, vernosť.⁷⁰⁷

4.1.5.6 Obrátenie, znovuzrodenie - Cena a rozvoj osobnosti - Ľudské práva

Aj tak výrazne náboženský pojem, ako je "obrátenie" alebo "znovuzrodenie" je možné komunikovať prostredníctvom strednej axiómy do sekulárnej etiky. Obrátenie a znovuzrodenie je

⁷⁰⁰ LETZ, J. Ontologicko-pneumatický základ autentického etického konania. In: *Sloboda a etické konanie človeka*, s. 384.

⁷⁰¹ "Kritické zaobchádzanie so skúsenosťou vedie k zodpovednosti v zmysle skúsenosti svedomia (*Gewissenserfahrung*). Sprostredkovanie takejto skúsenosti je cieľom etiky." (HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 200.)

⁷⁰² WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 117.

⁷⁰³ WEISCHEDEL uvádza medzi základnými rozhodnutiami nasledovné: ku skepticizmu, k slobode, k bytiu a k utváraní bytia (WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 136-140.)

⁷⁰⁴ "Tvrdenie predstavuje špecifický výrokový postoj, spôsob akým reagujeme na mentálny postoj alebo na postoj predstavovaný činnosťou. Veta môže byť vypovedaná aj bez toho, aby bola tvrdením. Môžem si ju hovoriť sám v sebe a trápiť sa, či ju mám prijať, alebo ju odmietnuť a nebyť spokojný ani s jednou alternatívou... Tvrdiť nejaký výrok znamená, že sa činíme zodpovednými za jeho pravdivosť." (PEIRCE, C. S. *The New Elements of Mathematics of Charles S. Peirce*. In: MUNITZ, M. K. *Contemporary Analytic Philosophy*, s. 28, 29.)

⁷⁰⁵ POLANYI, M. *Personal Knowledge*, s. 28, 30.

⁷⁰⁶ JAMES, W. *The Will to Believe*. In: CASTELL/BORCHERT *An Introduction to Modern Philosophy*, s. 199.

⁷⁰⁷ Nie je natoľko dôležité, ktoré etické postoje sú tu vymenované, príbuznosť s kresťanskou etikou je viac ako zrejmé. (WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*, s. 151-164)

v revivalizme totožné so skúsenosťou spásy.⁷⁰⁸ Znovuzrodenie sa u TILLICHA spája so stvorením, čo je dôležité pre chápanie ľudských práv, ktoré sa v teológii odvodzujú práve zo stvorenia.⁷⁰⁹

Psychológ-filozof W. JAMES spojil rozvoj osobnosti so skúsenosťou spásy nasledovne: "Obrátiť sa, narodiť sa znovu, prijať milosť, mať skúsenosť náboženstva, dosiahnuť istotu, sú mnohé spôsoby vyjadrenia označujúce postupný, alebo náhly proces, ktorým sa "ja" (*self*) doteraz rozdelené, vedome hriješne (*wrong*), menejcenné a nešťastné stáva zjednoteným (*unified*), vedome správnym, povzneseným a šťastným, následkom pevného uchopenia náboženských skutočností."⁷¹⁰ Ako strednú axiómu, ktorá spája skúsenosť spásy s právom človeka na plnohodnotný život, použijem vyjadrenie z oficiálnej správy zo stockholmskej konferencie (Život a práca) z r. 1925: "...duša je najvyššou hodnotou v ekonomickej sfére, ...a môže si nárokovať právo na spásu ako svoje najvyššie právo. Preto bojujeme o slobodný a plný rozvoj ľudskej osobnosti."⁷¹¹

Ľudské práva vyhlásené 10. decembra 1948 Spojenými národmi v Paríži boli prijaté väčšinou štátov. Ústava Slovenskej republiky uvádza medzi základnými ľudskými právami a slobodami právo na život, nedotknuteľnosť súkromia, osobnú slobodu, ľudskú dôstojnosť, vlastníctvo majetku, nedotknuteľnosť obydlia, slobodu pohybu a pobytu a slobodu myslenia. k politickým právam podľa tejto ústavy patrí sloboda prejavu a právo na informácie, petičné právo, právo pokojného zhromažďovania, právo združovania, právo účasti na verejných veciach a právo postavenia sa na odpor proti odšťavňovaniu demokratického poriadku a základných ľudských práv.

4.1.5.7 Duchovná transformácia - Duchovná prítomnosť - Religiózne postoje

Dobré skutky sa v revivalizme požadujú ako prejav transformáciu uskutočnenej v pneumatickej skúsenosti. Táto transformácia mení človeka na obraz Kristov⁷¹² a vedie ho ku konaniu dobra ako prirodzeného výrazu nového stvorenia v Kristovi a prítomnosti Božieho Ducha v človeku. WESLEY o tom napísal "...boli naplnení Svätým Duchom, aby mali...mysleť Kristovu...ovocie Ducha... vieru... aby boli schopní križovať telo ...a potom naplniť všetku vonkajšiu spravodlivosť v diele viery, trpezlivosti nádeje a práci lásky."⁷¹³ Takáto transformácia znamená kresťanskú slobodu, ktorá mení všetky časti reality.⁷¹⁴

Práve prítomnosť Ducha podľa TILLICHA premostuje rozdelenie medzi sakrálnou a sekulárnou sférou. "Pokiaľ je Duchovná Prítomnosť účinná v cirkvách a ich jednotlivých členoch, podmaňuje si náboženstvo ako partikulárnu funkciu ľudského ducha. ...Toto podmanenie náboženstva neznamená sekularizáciu, ale skôr uzavretie priepasti medzi náboženstvom a sekulárnym svetom odstránením oboch prostredníctvom Duchovnej Prítomnosti."⁷¹⁵

Na druhej strane "priepasti"⁷¹⁶ nemožno síce očakávať duchovnú transformáciu v náboženskom zmysle, ale aj tu je dnes už možné hovoriť o religiózných postojoch, ktoré formujú osobnosť človeka.⁷¹⁷

⁷⁰⁸ WESLEY podľa vlastného tvrdenia pojem "obrátenie" používal zriedkavo, ale obrátenie považoval za nadprirodzené dielo Ducha Svätého, ktoré očisťuje srdce. (WESLEY, J. *Works IX*, s. 8, 92.)

⁷⁰⁹ "Skúsenosť nového bytia ako stvorenie (znovuzrodenie) ... ako paradox (ospravedlnenie), ...ako proces (posvätenie)." (TILLICH, P. *Systematic Theology III*, s. 221.)

⁷¹⁰ JAMES, W. *Varieties of Religious Experience*, s. 186.

⁷¹¹ The Stockholm Conference 1925: Official Report. In: KINNAMON, M./COPE, B. E. (ed.) *The Ecumenical Movement*, s. 265.

⁷¹² "Efektívne ospravedlnenie sa môže uskutočniť jedine mocou Božej milosti, keď Duch svätý transformuje človeka na obraz Kristov." (KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 9.)

⁷¹³ WESLEY, J. *Scriptural Christianity*, In: *Works V*, s. 38.

⁷¹⁴ "Kresťanská sloboda darovaná Svätým Duchom dovoľuje človekovi reagovať morálne tvorivo. Má autoritu určiť (*designate*) charakter reality, s ktorou sa stretáva a nielen sa pridržať určení, ktoré už boli pre neho urobené... Takáto autorita nie je spochybnením Božej autority, je to návrat k Adamovmu panstvu v prirodzenosti vecí." (O'DONOVAN, O. *Resurrection and Moral Order*, s. 24.)

⁷¹⁵ TILLICH, P. *Systematic Theology III*, s. 243.

⁷¹⁶ "Teológia Ducha pomáha zbaviť sa tlaku uniformity a homogénnosti politickej, sociálnej, komerčnej. Duch má do činenia s prekračovaním hraníc. Duch dáva do vzájomného vzťahu bytosti a oblasti, ktoré stoja proti sebe, alebo sú rozdelené. To, čo je duch, alebo má ducha, je schopné otvoriť sa tomu, čo je iné, ako ono samo, je schopné pohybu smerom ku vzťahu s iným. Svojím Duchom Boh vstupuje do vzťahu so svetom v stvorení a obnovovaní sveta. Duch zďaleka neruší, skôr naopak, udržuje a dokonca posilňuje partikularitu. Nie je to

4.2 PRAGMATICKÁ SOTERIOLOGIA

To, čo som pre nedostatok vhodnejšieho pojmu nazval "pragmaticnosť" soteriologie revivalizmu, považujem za druhý charakteristický prvok revivalistickej teologie, ktorý je možné použiť prostredníctvom filozofie pragmatizmu ako strednej axiomy v sociálnej etike. Mám tu na mysli zameranie revivalizmu na tie časti teologie, ktoré vedú čo najrýchlejšie k dosiahnutiu spásy človeka, teda účelovo (pragmaticky) je teológia podriadená praktickým cieľom soteriologie. Spojenie s filozofiou pragmatizmu vidím v tom, že tento filozofický smer podriaďuje metafyzické otázky ich praktickej použiteľnosti.

4.2.1 Úvodné poznámky ku kapitole

4.2.1.1 K pojmu "pragmatický"

Najprv je potrebné vysvetliť, prečo používam v súvislosti s revivalistickou teológiou pojem "pragmatizmus", keďže v každodennom užívaní tento pojem obyčajne znamená spochybnenie etických zásad. (Napri. "pragmatický človek" je ten, kto si nerobí veľa starostí s integritou svojich slov a činov, ale správa sa skôr podľa zásady "účel svätí prostriedky".) Dôvodom je to, že napriek tomuto pejoratívnemu nádychu je ťažké nájsť iné slovo, ktoré by lepšie vyjadrovalo *praktické* zameranie revivalistickej teologie. Pojem "pragmatický" podľa *Velkého slovníka cudzích slov* v druhej definícii znamená "berúci do ohľadu praktické využitie, vzťah ku skutočnosti, k praxi ap."⁷¹⁸ "Podľa bežného použitia pojmu byť pragmatický znamená nasledovné: byť "praktický" a "realistický"; vyskúšať viacero ideí na ceste za cieľom, a tak zistiť ako tieto idey fungujú v praxi pri realizácii cieľov; byť otvorenej mysle a flexibilný a nemať predsudky fanatickým alebo dogmatickým spôsobom, nebyť vopred rozhodnutý pre nejaké fixné a nemenné princípy; posudzovať idey a presvedčenia podľa toho, do akej miery prispievajú k úspechu... 'Podľa ich ovocia ich spoznáte' je všeobecná a pripravená formula, ktorá vyjadruje jadro pragmatického postoja."⁷¹⁹

V ďalšej významovej rovine "pragmatický" môže znamenať aj "súvisiaci s filozofiou pragmatizmu".⁷²⁰ Pragmatizmus pre americkú kultúru tradične reprezentuje "užitočnosť, demokraciu a pokrok."⁷²¹ Tieto hodnoty nie sú negatívne, ale nevyplývajú z populárneho chápania slova "pragmatický", ale z pragmatickej filozofie. Práve túto súvislosť pragmatického (praktického) prístupu s filozofickými postupmi pragmatizmu využijem v tejto kapitole na prepojenie tejto typickej vlastnosti revivalistickej teologie s modernou sociálnou etikou.

4.2.1.2 Cieľ kapitoly

Cieľom tejto kapitoly je preskúmať podobnosť pragmatizmu a revivalizmu v metódach argumentácie a použiť niektoré zásady pragmatickej filozofie ako strednú axiому pre aplikáciu soteriologie revivalizmu v sociálnej etike.

4.2.1.3 Metóda

V prvom rade ukážem, že moderná sociálna etika vyžaduje od teologie odpovede, ktoré nie je možné bez ďalších úvah odvodiť z Biblie alebo z tradičnej kresťanskej dogmatiky. V ďalšom kroku porovnam revivalistickú teológiu s pragmatickou filozofiou. Nájdene podobnosti budú východiskom pre určenie sprostredkujúcej axiomy, ktorá spája prvky revivalistickej teologie s požiadavkami sociálnej teologie.

duch zmiešania alebo asimilácie ani homogenizácie, ale vzťahu v inakosti. Ilustráciou tohto faktu sú charizmy, dary Ducha, ktoré dávajú význam partikularite, ale zároveň vytvárajú telo cirkvi." (GUNTON, C. E. *The One, the Three and the Many*, s. 181, 182.)

⁷¹⁷ "Dnešný psychológ by si mal konečne uvedomiť, že už dávno nejde o dogmy a vyznania viery, ale oveľa viac o religiózny postoj, ktorý je psychickou funkciou nedoziernej dôležitosti." (JUNG, C. G. *Výbor z diela I*, s. 53.) Samozrejme, že ide o religiózne postoje ovplyvnené kresťanstvom, a nie o religiózne postoje militantných náboženstiev.

⁷¹⁸ ŠALING, S., IVANOVÁ-ŠALINGOVÁ, M., MANÍKOVÁ, Z. *Velký slovník cudzích slov*, s. 965.

⁷¹⁹ MUNITZ, M. K. *Contemporary Analytic Philosophy*, s. 14.

⁷²⁰ Tu by asi bolo lepšie zaviesť neobvyklé slovo "pragmatistický".

⁷²¹ VANDERMOLEN, R.J. Pragmatism. In: ELWELL (ed.) *Evangelical Dictionary of Theology*, s. 864.

4.2.2 Nároky súčasnosti na teológiu

Hoci podľa BRUGGERA "pragmatizmus je odrodou relativizmu", on sám ďalej konštatuje, že "...poznanie má slúžiť životu, a že pravé ...poznanie sleduje aj praktické ciele."⁷²² Ak tvrdím, že sociálna etika vyžaduje pragmaticky orientovanú teológiu, nechcem tým povedať, že taká teológia nemá mať pevné dogmatické umiestnenie, alebo že by sa mala správať situacionisticky. Ide skôr o tú skutočnosť, že v etike je vždy nutné prispôbiť etické riešenia konkrétnej situácii. "V etických prípadoch nejestvuje presné opakovanie a ani prípad, ktorý by sa dal presne zaradiť do vopred pripravených noriem."⁷²³ v modernej sociálnej etike toto platí v znásobenej forme. Arthur RICH charakterizuje problém modernej sociálnej etiky nasledovne: "Sociálna etika bude môcť stáť za svojimi maximami pre posudzovanie a rozhodovanie v danom spoločenskom kontexte len do tej miery, do akej bude schopná plniť požiadavky vecnej primeranosti. Tu práve nestačí nechať prehovoriť "dobré srdce". k slovu sa musí dostať vecný úsudok..."⁷²⁴ Práve RICHOV *vecný úsudok* je to, čo nazývam *pragmatická orientácia* teológie pre sociálnu etiku.

Dôvodom tejto skutočnosti sú nové problémy, ktoré priniesla súčasnosť. KIŠŠ napríklad konštatuje, že "Ľudské práva zahŕňajú obrovský komplex otázok, z ktorých väčšinu nastolila až moderná doba. Nemožno teda na ne hľadať odpoveď v samej Biblii a v teológii."⁷²⁵

4.2.2.1 Pragmatizmus - aplikácia absolútnych nárokov v relativizovanej situácii

Ďalší dôvod, prečo sociálna etika potrebuje pragmaticky orientovanú teológiu, je rozpor medzi požiadavkami etiky podľa Kristovej Kázne na vrchu a možnosťami etiky uskutočniteľnej vo svete, ktorý sa správa autonómne. Arthur RICH varuje: "Ak absolútny a relatívny étos na základe falošnej alternatívy postavíme proti sebe, zničíme oba. Relatívny étos zakrne do oportunistického chovania sa, ktoré sa jednoducho prispôbi danému a jeho morálnym konvenciám, absolútny étos sa zideologizuje do utopistických postulátov, ktoré sú schopné len konkrétnu situáciu poprieť a v konečnom dôsledku pôsobia nihilisticky."⁷²⁶ RICH preto navrhuje východisko, ktoré nazýva "existenciálno-eschatologické",⁷²⁷ a my ho zahrňujeme pod "pragmatickú orientáciu" teológie, ktorá je schopná realisticky (existenciálne) sa vyjadrovať k problémom súčasnosti. Zároveň platí, že "otázka po ľudskej spravodlivosti ako po tom, čo je relatívne, nie je bezvýznamná pred absolútnym nárokom Božej spravodlivosti."⁷²⁸ Tu musíme rozlišovať medzi absolútnymi požiadavkami Božej spravodlivosti v Božom Kráľovstve a relatívnou spravodlivosťou, ktorá umožňuje človeku prežiť mimo Božieho kráľovstva, ale je tiež prejavom Božej milosti.⁷²⁹ Slovom I. KIŠŠA: "Riešením problému etického konania je teda podľa nás humanizovaná deontológia, ktorá vychádza z etiky povinnosti voči prikázanému, ale ak to vyžaduje láska k blížnemu a súhlas s ďalšími etickými hodnotami, je v danej situácii pripravená sa od prikázaného aj odkloniť."⁷³⁰

⁷²² BRUGGER, W. *Filosofický slovník*, s. 325.

⁷²³ THIELICKE, H. *Theological Ethics I*, s. xx.

⁷²⁴ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 68.

⁷²⁵ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 164.

⁷²⁶ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 37.

⁷²⁷ "Sociálno-politické ciele v konkrétnom formovaní spoločnosti a sveta nie je možné primárne odôvodňovať prísľubom a nárokom toho posledného, ktoré sa stalo transparentným v eschatologickej udalosti Ježiša z Nazareta, avšak toto platí o kresťanskej existencii v špecifčnosti jej sociálno-etickej zodpovednosti, teda v pomere k spoločenským inštitúciám a ich štruktúrne podmieneným účinkom. To vedie k novému východisku, ktoré pri odôvodňovaní a konkretizácii sociálno-, prípadne hospodársko-etickej zodpovednosti vychádza z kresťanskej existencie v skúsenosti viery a jej eschatologickej povahy. V tomto zmysle sa môže označiť ako východisko existenciálno-eschatologické." (RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 152.)

⁷²⁸ RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 122.

⁷²⁹ v zmysle biblického καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἠγείσθε (2 Pt 3:15)

⁷³⁰ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s. 29.

4.2.2 Pragmatizmus - medzi skepticizmom a dogmatizmom

Pragmatická orientácia teologickej sociálnej etiky zabráni skeptickým postojom,⁷³¹ ktoré vznikajú ako reakcia na dogmatizmus, ktorý aplikuje absolútne nároky etiky Kráľovstva Božieho v autonómnom svete. Znovu sa vyjadrím slovami Arthura RICH: "Kde sa vykonáva takáto absolútna kritika jestvujúcich pomerov, nie je možná žiadna operatívna sociálna etika, ktorej ide záväzne o právo a bezprávie v oblasti predposledného a teda relatívneho."⁷³²

Hlas zo sekulárnej sféry potvrdzuje tieto tézy z iného hľadiska: "Úlohou morálnej filozofie je artikulovať to, čo už poznáme a na čom sa zhodneme. ...Predpoklad, že 'nemôžeme poznať', čo je zlé, ak nevieme, čo je dobré' je v rozpore so základnou ľudskou skúsenosťou. Morálny príkaz 'nezabiješ' nenaznačuje žiadny obraz dokonalého života ...Pre žiadnu oblasť ľudského života neplatí, že naše súdy o tom, čo je nežiadúce, musia byť skryte riadené nejakou napoly vnímanou utópiou."⁷³³

4.2.3 Zásady pragmatickej filozofie

Filozofický smer zvaný *pragmatizmus* chcem použiť ako sprostredkujúcu axiómu medzi teológiou revivalizmu a súčasnou sociálnou etikou. Kvôli tomu je potrebné podrobnejšie preskúmať princípy pragmatizmu a ich použiteľnosť na tento účel.

4.2.3.1 Význam konania v pragmatickej filozofii

Pragmatizmus je prvý filozofický smer, ktorý sa zrodil na americkej pôde.⁷³⁴ Charles PEIRCE (1839-1914), jeho zakladateľ, definoval filozofický význam nasledovne: "Ak cheme určiť význam (*meaning*) intelektuálnej predstavy (všeobecnej idey), musíme uvážiť aké praktické dôsledky môžu predstaviteľne nutne vyplývať z pravdivosti danej idey. Suma týchto dôsledkov vytvára celý význam danej všeobecnej idey. ...Ak nie je žiadny rozdiel medzi spôsobom konania alebo činnosťou, ku ktorej vedú dve *prima facie* odlišné presvedčenia (*beliefs*), nie sú to dve presvedčenia, ale jedno. Podľa PEIRCEA je teda možné význam (*meaning*) všeobecných ideí vysvetliť vzťahom medzi ideami vnímania (percepcie) a ideami vôle a činnosti"⁷³⁵ JAMES vyjadril tú istú myšlienku nasledovne: "Nemôže jestvovať rozdiel v abstraktnej pravde, ktorý nenachádza vyjadrenie v konkrétnom fakte a v správaní sa z toho vyplývajúcom."⁷³⁶

Z citovaného jasne vyplýva určujúca funkcia praktickej činnosti pre hodnotenie významu ideí a predstáv vo filozofii pragmatizmu a konanie je v pragmatizme úzko spojené s významom ideí. "Intelektuálne predstavy (koncepty) majú v sebe implikáciu nejakého správania sa... a celkový význam predikovanej vlastnosti intelektuálneho konceptu je práve v možných správaniach sa subjektu predikácie."⁷³⁷

4.2.3.2 Predpoklad viery v pragmatizme

Zakladateľ pragmatizmu, Charles PEIRCE (1839-1914) definoval vieru - presvedčenie (*belief*) nasledovne: "Viera je zastávanie propozície, ktorú človek považuje za pravdivú, a podľa ktorej je ochotný *konať* istým definovaným spôsobom; označuje spôsob myslenia, je to opak pochybnosti."⁷³⁸ Pragmatizmus C. S. PEIRCEA odmietal filozofickú pochybnosť DESCARTESOVHO typu. PEIRCE tvrdí, že len reálna a živá pochybnosť má zmysel pre filozofickú diskusiu. Podľa PEIRCEA všetci máme

⁷³¹ "Etický dogmatizmus nemôže byť presvedčivý, naopak, bude vyvolávať odôvodnenú skepsu, aj keď po obsahovej stránke háji vysoké hodnoty, ktorých nie je možné vzdať sa - ako je to pri 'prirodzených' a 'univerzálnych' ľudských právach." (RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 93-94.)

⁷³² RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 130. RICH dokonca konštatuje, že aj "u neskoršieho BARTHA existujúci svet nie je odsúdený k ničote pred nárokom absolútneho, ale je - podobne ako u RAGAZA - miestom, kde sa má diať a deje sa Božia eschatologická vykupiteľská vôľa." (RICH, A. *Etika hospodárství I*, s. 143.)

⁷³³ FULLER, L. L. *Morálka práva*, 18.

⁷³⁴ Zaujímavé by bolo preskúmať, nakoľko je príbuzný, prípadne závislý na náboženských hnutiach, ktoré ovládali americkú scénu v 19. st.

⁷³⁵ COPLESTON, F. *A History of Philosophy VIII*, s. 311, 312, 315.

⁷³⁶ JAMES, W. *What is Pragmatism*. In: HAKIM, A. B. *Historical Introduction to Philosophy*, s. 618.

⁷³⁷ PEIRCE, C. S. *Collected Papers of Charles S. Peirce*. In: MUNITZ M. K. *Contemporary Analytic Philosophy*, s. 53.

⁷³⁸ In: MUNITZ, M. K. *Contemporary Analytic Philosophy*, s. 27.

množstvo *nepochybnitelných* poresvedčení (*beliefs*), a teda nemôžeme začať myslieť žak, že o všetkom pochybujeme. "Netvárame sa, že vo filozofii pochybujeme o tom, o čom nepochybujeme vo svojom srdci."⁷³⁹ (Proti tomu WEISCHEDEL tvrdí, že viera sa v súčasnosti vo filozofii *absolútne* nedá predpokladať.)

4.2.3.3 Antimetafyzický postoj pragmatizmu

Popularizátor pragmatizmu, psychológ a filozof William JAMES (1842-1910), určuje funkciu presvedčenia (*belief*) nasledovne: "Beliefs, články viery, sú pravidlá konania - a celá funkcia myslenia je len jedným krokom pri vytváraní aktívnych návykov (*habits*). Ak je v myšlienke nejaká časť, ktorá nemá žiadny vplyv na jej praktické dôsledky, táto časť nie je súčasťou jej významu... Ak chceme rozvinúť význam nejakej myšlienky, stačí určiť, aké správanie sa (*conduct*) vyvolá a toto správanie sa je jej jediný význam (*significance*)."⁷⁴⁰ JAMES sa ironicky pýta: "Aký špecifický čin môžem vykonať, aby som sa lepšie prispôbil Božej *simplicitas*?" a pokračuje: "...Pokiaľ ide o metafyzické vlastnosti Boha - z hľadiska praktického náboženstva metafyzické monštrum, ktoré ponúkajú, aby sme ho uctievali, je absolútne zbytočný vynález učenej mysle."⁷⁴¹

Nebezpečenstvo teologického využitia pragmatizmu, podobne ako aj nejakej inej sekulárnej filozofie, je, že sa takto zachádza príďaleko z priestoru vymedzeného vierou: "Takmer každé tvrdenie ontologickej metafyziky je buď nezmyselné táranie - jedno slovo definované inými slovami, a tie zase ďalšími bez dosiahnutia akejkoľvek reálnej koncepcie - alebo ide o absurdity. Takže keď sa všetky takéto smeti zmetú zo stola, z filozofie ostane to, čo je vhodné na skúmanie pozorovacími metódami skutočných vied - pravda, ktorú je možné dosiahnuť bez tých nekonečných nedorozumení a hádok, ktoré urobila z najvyššej z pozitívnych vied púhu zábavu pre záhaľčivé mysle."⁷⁴²

"Pragmatická metóda je v prvom rade metódou ukončenia metafyzických dišpút, ktoré by inak mohli byť neukončiteľné. Je svet jeden alebo ich je viac?, osudovo určený alebo slobodný?, materiálny alebo duchovný? - to sú predstavy, z ktorých každá môže a nemusí platiť o svete a dišputy o týchto tvrdeniach sú nekonečné. Pragmatická metóda v týchto prípadoch sa snaží interpretovať každú predstavu tak, že stopuje jej praktické dôsledky. Akú zmenu by prakticky znamenalo, ak by toto tvrdenie bolo pravdivé a nie tamto? Ak nie je možné vystopovať praktické odlišnosti, v tom prípade sú alternatívy prakticky totožné."⁷⁴³ Joseph FLETCHER, autor etiky situacionizmu, preto veľmi výstižne charakterizuje pragmatizmus, keď hovorí, že "správnosť je len vhodným nástrojom (*expedient*) pri spôsobe nášho správania sa".⁷⁴⁴

4.2.3.4 Epistemologický optimizmus pragmatizmu

V súčasnej postmodernej klíme je problematické hovoriť o filozofickom optimizme. Napriek tomu je len ťažko predstaviteľné vážne nasadenie v práci pre záchranu sveta, ktoré by nevychádzalo z *nádeje*. Kresťanská nádej je pre sekulárneho človeka neznáma, postmoderná filozofia nádej neposkytuje, pragmatizmus ponúka optimizmus jednotného poznania a pokroku, ktoré toto ľudské poznanie dosahuje. PEIRCE v tomto vzťahu konštatuje: "Rôzne vedy majú rôzny typ pravdy. Matematická pravda je jedna vec, etická pravda je iná vec a aktuálne jestvujúci stav univerza je tretia vec - ale všetky tie rôzne koncepcie majú spoločné čosi veľmi výrazné a jasné. Všetci dúfame, že rozličné vedecké skúmania nakoniec povedú k definitívnemu záveru a na tento konečný (*ultimate*) záver sa tešíme."⁷⁴⁵ Podľa PEIRCEA skúmaním je možné poznať realitu. "Nie je to len vec jednotlivého

⁷³⁹ PEIRCE, C. S. Collected Papers of Charles S. Peirce. In: MUNITZ, M. K. *Contemporary Analytic Philosophy*, s. 32.

⁷⁴⁰ JAMES, W. *Varieties of Religious Experience*, s. 435.

⁷⁴¹ JAMES, W. *Varieties of Religious Experience*, s. 437.

⁷⁴² PEIRCE, C. S. Collected Papers of Charles S. Peirce. In: MUNITZ M. K. *Contemporary Analytic Philosophy*, s. 58.

⁷⁴³ JAMES, W. Pragmatism. In: MUNITZ M. K. *Contemporary Analytic Philosophy*, s. 63.

⁷⁴⁴ FLETCHER, J. Situation Ethics. In: GEISLER, N. *Christian Ethics*, s. 45.

⁷⁴⁵ PEIRCE, C. S. Collected Papers of Charles S. Peirce. In: MUNITZ M. K. *Contemporary Analytic Philosophy*, s. 58.

názoru, ale ide o názor, ktorý je plne nezávislý na tom, čo si vy, ja, alebo akékoľvek množstvo ľudí o tom myslíme. *Preto priamo uspokojuje definíciu reality.*"⁷⁴⁶

4.2.4 Pragmatizmus a revivalistická teológia

Revivalizmus je predovšetkým laické hnutie a jeho filozofické súvislosti sú poväčšine neformulované, to však neznamená, že sa revivalizmus a filozofia pragmatizmu navzájom neovplyvňovali. Napriek tomu, že podľa sebachápania revivalizmu je jeho teológia fundamentalistická, vychádzajúca z predpokladu bezchybného zjavenia Boha a jeho vôle v Biblii, je to teológia zároveň orientovaná pragmaticky. Revivalizmus považuje základné kamene kresťanského náboženstva za nemenné, no napriek tomu je v niektorých teologických postojoch až prekvapivo prispôsobivý. Práve túto jeho vlastnosť nazývam "pragmatickou orientáciou". Podľa môjho názoru práve táto pragmatická orientácia teológie je pri riešení problémov sociálnej etiky nevyhnutne potrebná. Znamená podržať svetonázorové centrum, ale byť schopným prispôbiť ostatné okolnostiam a potrebám doby.⁷⁴⁷

4.2.4.1 Empirické východisko revivalizmu

Je zaujímavé, že revivalizmus zdieľa s pragmatizmom nielen podobný vzťah k teoretickému mysleniu, ale aj podobný dôraz na skúsenosť. JAMES nazval svoju filozofickú pozíciu "radikálnym empirizmom". Tvrdí: "Pragmatizmus predstavuje dokonale známy postoj vo filozofii, postoj empirizmu, ale predstavuje ho, ako sa mi zdá, v radikálnejšej a menej problematickej forme... Pragmatista sa odvracia od abstrakcie a nedostatočnosti, od slovných riešení, od dôvodov a *priori*, od fixovaných princípov, uzavretých systémov a údajných absolútnych hodnôt a pôvodov. Obracia sa ku konkrétnemu, adekvátnemu, k faktom, k činnosti a k moci... Súčasne nezastáva žiadne špecifické výsledky. *Je to len metóda.*"⁷⁴⁸ (kurzíva pridaná)

Podobne v revivalizme, vzťahy medzi skúsenosťami sú tiež vecou skúsenosti (na rozdiel od HUMEa, ktorému ostali len atomárne vnemy). Revivalizmus, ktorý bol formovaný dôrazom na okamžité výsledky zvestovania a schopnosťou zistiť, či sa človek naozaj obrátil, či prežil znovuzrodenie, či jeho pokánie je pravé, považuje vysvetlenie pneumatickej skúsenosti tiež za vec skúsenosti. Podobnosť s experimentálnou metódou je nápadná.

Pragmatistu ako aj revivalistu zaujíma hlavne ako je možné ideu (doktrínu) premeniť na skúsenosť, alebo ako to rád vyjadroval JAMES na *cash value*. WESLEY chce mať náboženstvo ktoré sa nezaobera problémami stojacimi mimo skúsenosti: "Nech nekážu spory, ale jasné, praktické a skúsenostné (*experimental*) náboženstvo."⁷⁴⁹ Na inom mieste horlí proti formálnemu náboženstvu, ktoré takmer "vyhnalo náboženstvo srdca zo sveta". Náboženstvo skúsenosti je "skutočné" (*real*), je to náboženstvo vnútra zbavené formalizmu.⁷⁵⁰ Alebo inde: "Náboženstvo skúsenosti je náboženstvo osobných problémov, pochybností a zápasov o vieru"⁷⁵¹ a "Experimentálne náboženstvo je zároveň praktické."⁷⁵²

Treba však znovu upozorniť, že "WESLEY svoju náuku nebuduje na skúsenosti, ale skúsenosť ju má aktualizovať v živote jednotlivca. Jediným základom mu ostáva Biblia, žiadna skúsenosť nemá normatívny charakter."⁷⁵³

Skúsenosť dôležitejšia ako ortodoxia - náboženstvo srdca je dôkazom pravého kresťanstva.

"Tieto dve prikázania (milovať Boha a blížneho) je možné spojiť do jedného pravidla: Na všetky záujmy, bytosti a veci budeš nazeráť a s nimi zaobchádzať podľa ich relatívnej hodnoty."⁷⁵⁴

⁷⁴⁶ PEIRCE, C. S. *Collected Papers of Charles S. Peirce*. In: MUNITZ M. K. *Contemporary Analytic Philosophy*, s. 45.

⁷⁴⁷ Túto vlastnosť niektorí vyčítajú revivalizmu ako "vulgárnu karikatúru teológie", alebo "redukcii Božieho zaobchádzania s človekom na krízovú skúsenosť obrátenia". (NICHOLS, J. H. *History of Christianity 1650-1950*, s. 195.) Tieto hlasy je nutné brať do úvahy a vyhnúť sa extrémnym deformáciám.

⁷⁴⁸ JAMES, W. *What is Pragmatism*. In: HAKIM, A. B. *Historical Introduction to Philosophy*, s. 618, 619.

⁷⁴⁹ WESLEY, J. *Journal*. In: *Works III.*, s. 296.

⁷⁵⁰ WESLEY, J. *Preface*. In: *Works V.*, s. 4.

⁷⁵¹ WESLEY, J. *Second Letter to Bishop Lavington*. In: *Works IX.*, s. 28.

⁷⁵² WESLEY, J. *Letter 221*. In: *Works XII.*, s. 263.

⁷⁵³ SCHNEEBERGER, V. *Theologické kořeny Wesleyova sociálního akcentu*, s. 24.

4.2.4.2 Epistemologický optimizmus revivalizmu

V revivalizme pravda je daná Bibliou chápanou filozoficky naivným realizmom, ktorý sa podobne uspokojuje s poznaním reality nakoľko vyhovuje praktickej činnosti. Podľa filozofa *pragmaticizmu* PEIRCEA význam myšlienky nie je možné určiť v izolácii, ale len v komunite skúmajúcich (skúmateľov). "Nie je to *moja* skúsenosť, ale *naša* skúsenosť, ktorú musíme mať na mysli".⁷⁵⁵

Revivalizmus pri rozvoji teologického poznania a skúsenosti počíta s vplyvom spoločenstva, ktoré podmieňuje rast svojich členov. WESLEY týmto "triedam" pripisoval podstatný význam: "Sú to samotné svaly našej Spoločnosti a čokoľvek oslabuje, alebo má sklon oslabovať našu úctu k nim, našu dôslednosť pri ich navštevovaní, zasahuje samotný koreň nášho spoločenstva. Ako sa jeden vyjadril: Táto časť našej organizácie, toto každotýždenné súkromné stretávanie na modlitbu, skúmanie a špecifické napomínanie, je najúčinnším prostriedkom prehlbovania a potvrdzovania každého požehnania, ktoré bolo prijaté z kázaného slova a jeho odovzdávania iným, ktorí sa nemohli zúčastniť na verejných bohoslužbách. Bez týchto nábožných stretávaní a rozhovorov aj najhorlivejšie snahy púheho kázania sa ukázali bez trvalého účinku."⁷⁵⁶

V 19. st. jeden škótsky revivalista zdôraznil súkromné návštevy kazateľa zboru: "Kazateľ nerobí len chladné a formálne vizitácie ale slúži ľuďom na stretnutiach a rozhovoroch, kde sú zidení dvaja alebo traja, kde sa odkladá rezervovanosť a srdcia sú obnažené. Tu sa otvárajú možnosti na najpresnejšiu a najúčinnjšiu aplikáciu Božej pravdy, príležitosti pre hovorenie slova v pravý čas."⁷⁵⁷

Takéto súkromné rozhovory a vyučovanie prispievajú ku kresťanskej istote, hoci neskúmajú filozofickú podstatu racionálnej ani spirituálnej istoty poznania. V opore spoločenstva viery pripomínajú pragmatizmus, ba dokonca modernú teóriu plauzibility.

4.2.4.3 Význam konania v revivalizme

Pragmatické zameranie revivalistickej teológie sa prejavuje hlavne tým, že revivalizmus vytvoril len veľmi málo toho, čo by bolo možné nazvať systematickou teológiou. Ako sme videli u predstaviteľov revivalizmu, ani jeden z nich nenapísal dielo podobné MELANCHTHONOVU alebo CALVINOVU. Namiesto toho sa teológia revivalizmu koncentrovala na hlavne na tri pragmaticky zvolené témy: (1) etika obráteného človeka, (2) sociálna aktivita, (3) psychológia obrátenia. WESLEY tento postoj zhnul slovami: "Reformáciou myslím návrat nie k tomuto alebo onomu systému názorov alebo k tejto alebo onej zbierke obradov a ceremónií, akokoľvek decentných a významných, ale: k pokojnej láske k Bohu a jeden k druhému a k rovnomernému (*uniform*) uplatňovaniu spravodlivosti, milosrdenstva a pravdy."⁷⁵⁸

- Namiesto systematickej teológie - etika

Ortodoxia a pravé náboženstvo nie sú synonymá. Preto WESLEY zdôrazňoval tie doktríny, ktoré majú najväčší vplyv na osobný nábožný život.⁷⁵⁹ v revivalizme sa tak rozvinulo porovnávanie doktrín čo do dôležitosti. "Každé učenie má byť skúmané dvojitém spôsobom: (1) či je odvodené z Písma a či s ním súzvučí, (2) do akej miery je blízke spasiteľnej viere."⁷⁶⁰ Cesta spásy bola vlastným centrom, okolo ktorého sa všetky ostatné doktríny otáčali.

- Namiesto sviatostí - sociálna aktivita (Armáda spásy)

FINNEY podriadil teológiu sviatostí pragmatickým úvahám a prirovnal krst k lavici pokánia (*anxious seat*) revivalizmu.⁷⁶¹ Zakladateľ Armády spásy vyhlásil: "Namiesto vytvárania náboženských

⁷⁵⁴ FINNEY, C. G. *Lectures on Theology*, s. 175.

⁷⁵⁵ PEIRCE, C. S. *Collected Papers of Charles S. Peirce*. In: MUNITZ M. K. *Contemporary Analytic Philosophy*, s. 50.

⁷⁵⁶ WESLEY, J. *A Plain Account of Christian Perfection*. In: *Works XI.*, s. 433.

⁷⁵⁷ CANDLISH, R. S. *Lecture V*. In: *Lectures on the Revival of Religion*. s.124.

⁷⁵⁸ WESLEY *Works VIII.*, s. 245.

⁷⁵⁹ NAGLER, A. W. *Pietism and Methodism*, s. 86.

⁷⁶⁰ Týmto sa revivalizmus blíži racionalistickému vyhláseniu, že čokoľvek sa nedá použiť na zlepšenie ľudstva, je len špekulatívna zbytočnosť. Etické má vyššiu hodnotu ako dogmatické. (NAGLER, A. W. *Pietism and Methodism*, s. 124.)

⁷⁶¹ The Church has always felt it necessary to have something of the kind to answer this very purpose. In the days of the apostles baptism answered this purpose. The Gospel was preached to the people, and then all those who

teórií alebo predstierania, že učí teologický systém, Armáda spásy hovorí oveľa viac na spôsob starovekého proroka alebo apoštola ku každému jednotlivcovi je jeho alebo jej hriechu a povinnosti a takto uplatňuje na každé srdce a svedomie svetlo a moc z neba, ktorým jedine je možné transformovať svet."⁷⁶² Catherine BOOTHOVÁ sa vyjadrila: "Adaptácia, účinnosť (*expediency*), je naším jediným zákonom. Môžem to povedať v ktoromkoľvek jazyku tak, že sa pravý zmysel komunikuje myslí poslucháča - slová nie sú ničím, len natoľko, nakoľko odovzdávajú idey."⁷⁶³ Anticereemonializmus sa prejavil v opustení cirkevnej sviatostnej praxe, aby nič nepripomínalo cirkevné obrady a bohoslužby boli prispôsobené človeku z ulice. Syn zakladateľa Armády spásy Williama BOOHA, Bramwell BOOTH, sa o Večeri Pánovej vyjadril: "Nevidím v nej žiadnu výhodu, iba ak takú, ktorá vychádza z individuálneho aktu viery pri prijímaní a nevidím žiadny dôvod, pre ktorý by tá istá viera nemohla zmeniť každé jedlo na sviatostné hody."⁷⁶⁴ Bramwell BOOTH, bol tiež presvedčený, že keďže krst a Večera Pánova nevzbudzujú na verejnosti pozornosť, treba sa im vyhnúť.

William BOOTH vynechal metafyzické otázky z FIELDOVEJ *Príručky o učení a disciplíne*. Kľúčom k formuláciám učenia bola praktičnosť. "BOOTH vynechal zo svojej teológie učenie o stvorení. Zdá sa, že nemal príliš dobrý vzťah k svetu ako k Božiemu stvoreniu. Svet bol pre neho vždy vzbúreným svetom a svoju úlohu videl ako účasť na Božej snahe dobyť ho."⁷⁶⁵ Jeho postoj k sviatostiam implikuje nedocenenie materiálneho poriadku v ekonómii spásy.

- Namiesto liturgie - psychológia obrátenia

Evanjelikálna soteriológia je prispôbená jednému cieľu - dosiahnuť obrátenie čo najväčšieho počtu ľudí. Konverzionizmus (*conversionism*) je možné jednoducho definovať ako "presvedčenie, že životy (ľudí) potrebujú zmenu."⁷⁶⁶ Táto zmena spočíva predovšetkým v jednoduchých alternatívach ako sú spasený - nespasený, život - smrť; praktických zmenách osobných zvyklostí - striednosť, šetrnosť, abstinencia, dodržovanie dňa odpočinku; verejnoprospešných činnostiach ako napr. práca vo vzdelávacích spolkoch alebo spoločnostiach pozdvihujúcich morálku spoločnosti.

Na tento účel sa prispôbili bohoslužby, ktoré mali viesť k rozhodnutiu pre takúto zmenu v živote (*conversion*). Na miesto tradičnej liturgie sa dostali psychologicky pôsobivé formy typicky revivalistických "akčných" zhromaždení (obzvlášť v začiatkoch amerického metodizmu), populárne melódie s novými, nábožnými textami, alebo vyprávania zážitkov konvertitov. FINNEY zdôdňuje tento dôraz na vzrušenie (*excitement*) nasledovne: "Veľké politické a iné svetské vzrušenia, ktoré hýbu kresťanským svetom, sú všetky nepriateľské k náboženstvu a odvádajú myseľ od záujmov duše. Tieto vzrušenia je možné prekonať jedine *náboženskými* vzrušeniami. A pokým na svete nebude dostatočná miera náboženskej zásadovosti na prekonanie nenábožných vzrušení, je zbytočné pokúsiť sa šíriť náboženstvo inak ako prostredníctvom proti-vzrušení (*counteracting excitements*)."⁷⁶⁷

4.2.4.4 Ochota riskovať

Z vyššie uvedeného je jasné, že revivalizmus riskuje, že sa napriek proklamovanému konzervativizmu stane *relativistickým*.⁷⁶⁸ Ďalšími rizikami sú: simplifikácia teologických dogiem, aktivistický antiintelektualizmus, strata eschatologického rozmeru viery. No ak sa chce akákoľvek teológia stať angažovanou v aktuálnych problémoch svojej súčasnosti, musí podstúpiť riziko omylu. Jedno zo základných rizík kresťanskej viery, ktoré sa stále zneužíva, je napr. postoj k materiálnemu svetu. Citujem EBELINGA: "K radikálnosti kresťanskej viery patrí, že jej bolo dané do kolísky odbožstvenie a zosvetštenie sveta, ktoré sa potom v podobe modernej sekularizácie všetkých oblastí života prevalilo ako povodeň do celého sveta a ako dôsledok kresťanskej viery sa presadzuje oveľa

were willing to be on the side of Christ were called on to be baptized. It held the precise place that the anxious seat does now, as a public manifestation of a determination to be a Christian. (*Revival Lectures*, s. 305.)

⁷⁶² BOOTH, W. *In Darkest England and The Way Out*, The Salvation Army. a sketch, CD-ROM e-text.)

⁷⁶³ RIGHTMIRE, R. D. *Pneumatological Foundation for Salvation Army Non-sacramental Theology*, s. 55.

⁷⁶⁴ Ibid. s. 59.

⁷⁶⁵ Ibid. s. 197.

⁷⁶⁶ "Belief that lives need to be changed" (BEBBINGTON, David *Evangelicalism in Modern Britain*. <http://landow.stg.brown.edu/victorian/religion/herb2.html>)

⁷⁶⁷ FINNEY, C. G. *Revival Lectures*, s. 3.

⁷⁶⁸ "Pragmatizmus je odroda relativizmu, podľa ktorého pravda nie je meraná predmetom, ale nejakou inou normou." (BRUGGER, W. *Filosofický slovník*, s. 325.)

rýchlejšie a účinnejšie, ako kresťanská misia šíri vieru."⁷⁶⁹ Toto zneužitie odbožstvenia na sekularizáciu je rizikom kresťanskej zvesti. Sotva však niekto bude toto riziko kritizovať.

Podobne je to s kresťanovou službou svetu: "Kresťan nekoná dobro zo strachu pred zákonom, ale z istoty viery, preto je slobodný k etickému riziku."⁷⁷⁰ Etické riziko vyplýva z každého kontaktu. Znesvätenie, kontaminácia okolím, je problém, ktorý Reformácia vyriešila zdôraznením posvätenosti každého povolania, v ktorom kresťan slúži Bohu a svojim blíznym. V modernej americkej situácii takéto riziká popísal Richard NEUHAUS: "Väčšina kresťanov si nevolí sektársky (alternatívny) model... ale tí, ktorí dávajú prednosť 'etike zodpovednosti' pred 'etikou dokonalosti' vstupujú do rizika účasti na kompromitovanom politickom poriadku. V absencii najlepšieho sa snažia to lepšie. Pokiaľ ide o ich najhlbšie presvedčenie, nie sú ochotní ku kompromisu. Tj. v rámci spoločenstva viery musí naplno vládnuť etika sebaobetujúcej lásky a služby. Ale pokiaľ ide o svet mimo tohto spoločenstva, sú 'realistami'. Sú ochotní 'miešať sa s pohanmi' plne si uvedomujúc, že v hre politickej moci môžu skončiť so 'špinavými rukami'."⁷⁷¹

4.2.5 Pragmatizmus ako sprostredkujúca axióma

	A	B	C
	REVIVALIZMUS	SPROSTREDKUJÚCA AXIÓMA	SOCIÁLNA TEOLÓGIA
1.	soteriologická prax ako norma dôležitosti teologických doktrín	prax ako kritérium významu ideí	nové, globálne problémy sociálnej etiky vyžadujú doplnenie teórie
2.	etika forma existencie viery	správanie sa (<i>conduct</i>) ako kritérium rozlíšiteľnosti ideí	zmena správania sa spoločnosti skrze poznávanie etických hodnôt
3.	naivný realizmus	epistemologický optimizmus	nádej, že sa nájdu riešenia "neriešiteľných" problémov
4.	ochota riskovať v službe k spásu	riziko zneužitia pragmatizmu na neetické konanie	riziko neúspechu pri pokusoch o nájdenie netradičných odpovedí

4.2.5.1 Soteriológia - prax - nové sociálnoetické problémy

Kľúčovou ideou prvého riadku vyššie uvedenej tabuľky je určujúca funkcia praxe pre teóriu. Cez pragmatické hodnotenie teórie praxou v pragmatickej filozofii je možné preniesť revivalistické hodnotenie teologických doktrín soteriologickou praxou na hodnotenie sociálnoetických pokusov o riešenie prostredníctvom výsledkov tam, kde nemáme nato dostatočný biblický ani dogmatický podklad.

4.2.5.2 Etika - správanie (*conduct*) - zmena spoločnosti

Etické výsledky sú rozhodujúce pre teológiu v revivalizme, podobne ako je konanie rozhodujúce pre idey v pragmatizme. Táto analógia umožňuje použiť túto pragmatistickú zásadu ako sprostredkujúcu axiómu od revivalizmu k sociálnej etike, pre ktorú je nutné nájsť také filozofické zakotvenie (zdôvodnenie), ktoré neostane na úrovni teórie, ale ovplyvní správanie sa spoločnosti.

4.2.5.3 Naivný realizmus - epistemologický optimizmus - nádej pre svet

Analógia medzi epistemologickým optimizmom "vedeckého spoločenstva" pragmatickej filozofie a poznávaním v spoločenstve kresťanskej viery tvorí sprostredkujúcu axiómu medzi naivným realizmom revivalistickej teológie a potrebnou nádejou vo svete problémov súčasnej sociálnej etiky.

⁷⁶⁹ EBELING, G. *Podstata kresťanskej víry*, s. 64, 65.

⁷⁷⁰ HONECKER, M. *Einführung in die Theologische Ethik*, s. 96.

⁷⁷¹ NEUHAUS, R. *The Naked Public Square*, s. 119.

4.2.5.4 Ochota riskovať - riziká pragmatizmu - odvaha riešiť nové problémy

Revivalizmus sa radikálnym prispôsobením soteriológii ochudobnil o dôležité časti teológie a cirkevnej praxe. Pragmatizmus podobne zdôraznením praxe a výsledkov podstupuje riziko označenia ako "jezuitizmus". Pri pokusoch o hľadanie prijateľných riešení komplikovaných problémov sociálnej etiky je ochota riskovať podobné obvinenia nevyhnutná.

4.3 PERFEKCIONISTICKÁ ETIKA

Kvôli lepšiemu uvedeniu do súvislostí zopakujem, že podľa mojej analýzy revivalizmu sú jeho nutnou a určujúcou súčasťou tri prvky: (1) pneumatická skúsenosť, (2) pragmatická teológia a (3) perfekcionistická etika. Dva z nich sme študovali v predchádzajúcich kapitolách, ostáva nám posledný - perfekcionizmus.⁷⁷² o vzniku a hlavných teologických črtách revivalistického perfekcionizmu som krátko pojednal v časti charakterizujúcej soteriológiu revivalizmu (časť 1.4). V tejto časti je potrebné preskúmať perfekcionizmus s cieľom kriticky zhodnotiť jeho teologickú a filozofickú nosnosť pri aplikácii revivalistickej soteriológie na súčasnú sociálnu etiku.

4.3.1 Perfekcionizmus v revivalistickej etike

4.3.1.1 Použitelnosť pojmu "dokonalosť"

"Len málo doktrín vyvolalo viac sporov a delení v dejinách cirkvi ako kresťanský perfekcionizmus (alebo učenie o dokonalosti)."⁷⁷³ Pojem "dokonalosť" je tak vzdialený bežnej etickej realite, že na prvý pohľad je otázna samotná jeho použitelnosť. Na jednej strane je pochybnosť,⁷⁷⁴ až odmietanie⁷⁷⁵ teológov a na druhej prehnaná sebadôvera až arogantnosť perfekcionista.⁷⁷⁶ Ak k tomu pridáme populárne mimocirkevné nepochopenie,⁷⁷⁷ pochybnosť je celkom oprávnená. Zdá sa mi, že dobre tento problém vystihol autor, ktorý napísal: "Na jednej strane musíme podržať pravdu, že ideál dosiahnuteľný v tomto živote sa nikdy nemôže stať konečným cieľom kresťana. Na druhej strane slová 'dokonalý' a 'dokonalosť' uplatnené na určitý stupeň, ku ktorému je možné dospieť v tomto živote sú vtierané do Kázne na vrchu, do epištôl sv. Pavla, do listu Židom a majú dlhú a úctyhodnú históriu v katolíckej tradícii."⁷⁷⁸ Sociálny vplyv perfekcionizmu, ktorý nás tu najviac zaujíma, pripomína historik Timothy L. SMITH slovami: "Kresťanský perfekcionizmus je v poslednej dobe v takej nemilosti, že je smutnou skutočnosťou, že cirkevní historici zanedbali jednu z najviac sa opakujúcich a sociálne najvýznamnejších náboženských tém."⁷⁷⁹

⁷⁷² Jeden historik konštatuje, že perfekcionizmus bol v USA natoľko stotožnený s tým, čo sa označovalo pojmom *evangelical*, že "luteránski prisťahovalci boli pohoršení, keď zistili že američania používali pojem *evangelical* na označenie perfekcionistického moralizovania sotva zlučiteľného s ospravedlnením vierou." (NICHOLS, J. H. Reinhold Niebuhr: prophet in politics. In: *The Responsibility of Power*, s.406.)

⁷⁷³ BLOESCH, D. *Essentials of Evangelical Theology I*, s. 47.

⁷⁷⁴ "A odváži sa ktokoľvek chvastať dokonalosťou? Radšej priznajme svoju nedokonalosť, aby sme mohli dosiahnuť dokonalosť." (AUGUSTINUS, A. Sermons on New-Testament, Sermon 92. In: *NPNF I/6*, s. 536.) AUGUSTINUS však na inom mieste teoreticky pripustil, že "ak by Boh chcel už teraz do tohoto porušeného vložiť neporušené... kto by sa bláznivo odvážil tvrdiť, že je to nemožné?" (AUGUSTINUS, A. On the Spirit and the Letter. In: *NPNF I/5*, s. 115.)

⁷⁷⁵ CALVIN o perfekcionista napísal: "Falošné nárokovanie dokonalosti pochádza zo zdeformovaných názorov... Nafúkaní pýchou, blázniví tvrdohlavosťou, lživí vo svojich ohovárkach, rozvratní vo svojich zvodoch, títo zlomyseľní ľudia predstierajú tvrdú prísnosť, aby im nebolo možné dokázať nedostatok svetla alebo pravdy." (CALVIN, J. *Institutes of the Christian Religion Vol. 4, Ch. 1/16*, s. 20.)

⁷⁷⁶ Revivalistický kazateľ a komentátor zo začiatku 20. st. napísal: "Kontroverzia o dokonalosti na modernej kazateľni je potvrdením hroznej nevery, ktorá zaplavila naše cirkvi ako lavíny z bezodnej priepasti. Dokonalosť je bojovým pokrikom apoštolskej služby, veľkou témou, ktorá kulminuje v každej epištole a tak vypukle vyčnieva, že zmetie každú čestnú kontroverziu navždy z bojového poľa. Je to ako vykúpenie Kristovo - také zrejme, že 'ten, kto beží, môže čítať'. (GODBNEY, Commentary on Colossians. In: *AGES Digital Library*, s. 92.)

⁷⁷⁷ "Dominantná cirkevná predstava dokonalosti je samozrejme negatívna - ide o vyhýbanie sa hriechu." (JAMES, W. *Varieties of Religious Experience*, s. 298.)

⁷⁷⁸ FLEW, R. N. *The Idea of Perfection in Christian Theology*, s. xiii.

⁷⁷⁹ SMITH, T. L. *Revivalism and Social Reform*, s. 103.

4.3.1.1.1 Predstava etickej dokonalosti v dejinách kresťanstva

Predstava dokonalosti pochádza z antiky. U starých Grékov sa pod dokonalým rozumelo niečo stabilné, dosiahnuté a nepodliehajúce zmenám. ARISTOTELES hovorí: "...každá vec je dokonalá a každá substancia je dokonalá, keď vzhľadom na formu sebe primeranej výbornosti nepostráda žiadnu časť svojej prirodzenej veľkosti."⁷⁸⁰ Šťastie, ktoré je podľa neho cieľom etického konania, definuje ako "...činnosť duše v súhlase s dokonalou cnosťou. Toto je kľúčová veta jeho etiky, ...ktorej cieľom je urobiť každého jednotlivca tak dokonalého, nakoľko je to len možné vo všetkých veciach."⁷⁸¹ Aristotelovská predstava spája v sebe ideál sebarealizácie človeka s jeho šťastím, pričom ich nestavia zásadne proti sebe.

V každom období kresťanských dejín jestvovali skupiny, ktoré zdôrazňovali úsilie o etickú dokonalosť. Od raných asketických hnutí cez stredovekú mystiku až po novodobé posvätecké hnutie sa kresťanskí perfekcionisti usilovali o dokonalé splnenie etických požiadaviek evanjelia. V predreformačnej dobe bola predstava o kresťanskej dokonalosti spojená predovšetkým s mníšskym ideálom zdôrazňujúcim odriekanie,⁷⁸² alebo s mystickým spojením s Bohom.⁷⁸³ Stredoveký mystický ideál⁷⁸⁴ vystihol ALBERT VELKÝ (1193-1280), keď napísal: "Napadlo mi napísať niečo pre seba o stave dokonalého a úplného oddelenia od všetkého a príľnutia slobodne, s dôverou, jedine a pevne jedine k Bohu samému. Opísať to v takej úplnosti, nakoľko je to len možné v tomto stánku nášho exilu a putovania, obzvlášť preto, lebo cieľom kresťanskej dokonalosti je láska, ktorou ľneme k Bohu."⁷⁸⁵ Takáto dokonalosť podľa katolíckeho učenia pred Reformáciou patrila tým kresťanom, ktorí plnili tzv. 'evanjeliové rady'.⁷⁸⁶

Proti tomuto stredovekému perfekcionizmu sa rozhodne postavila Reformácia hlavne LUTHEROVÝM učením o povolani. Reformácia položila dôraz na ospravedlnenie z viery a evanjeliovú dokonalosť prichádzajúcu zvonka (*iustitia aliena*), spočívajúcu v Kristovi. LUTHER sa vyjadril: "Tieto a všetky Božie Slová sú sväté, pravdivé, spravodlivé, slobodné a plné každého dobra. Kto sa na ne správne vierou zavesí (*anhängt*), toho duša sa s ním tak spojí, že všetka moc Slova sa stane tiež vlastníctvom duše."⁷⁸⁷ Účasť na novom bytí je čiastočná, ale pritom reálna. Augsburská konfesia v čl. 27 hovorí: "Veď kresťanská dokonalosť je: Boha sa srdečne a úprimne báť, srdečne Mu dôverovať a veriť, ako aj spoľahnúť sa, že pre Krista máme milostivého a dobrotivého Boha. A že vo svojich potrebách môžeme a máme prosieť Boha a každý vo svojom povolaní a stave s istotou očakávať pomoc od Neho vo svojich ťažkostiach. Pritom aj navonok usilovne konať dobré skutky a vykonávať svoje povolanie. Na tomto sa zakladá pravá dokonalosť a pravá služba Božia..."⁷⁸⁸

CALVIN zahrnul do pojmu dokonalosti aj vedomie vlastnej nedokonalosti: "Keď označíme skutky svätých ako dokonalé, k tejto ich dokonalosti patrí aj uznanie nedokonalosti aj v pravde aj

⁷⁸⁰ ARISTOTELES *Metaphysics*, 5.16.

⁷⁸¹ SOLOMON, R. C. *Introducing Philosophy*, s. 559.

⁷⁸² "Počiatkom našej spásy a jej zábezpekou je bázeň Božia. Skrze ňu získajú tí, ktorí sú vycvičení v ceste dokonalosti, začiatok obrátenia... keď toto vstúpi do srdca človeka, spôsobí pohrdanie všetkými vecami a splodí zabudnutie na známych a hrôzu zo samotného sveta." (CASSIAN, J. *Inštitúcia kenobitizmu*. Kniha 4, kap. 39.)

⁷⁸³ *Theologia Germanica*, dielo, ktoré vysoko hodnotil a r. 1518 publikoval LUTHER, rozoznáva na ceste k dokonalosti tri stupne: (1) očistenie, (2) osvietenie, (3) zjednotenie. "Zjednotenie patrí tým, ktorí sú dokonalí a tiež sa uskutočňuje tromi spôsobmi, totiž - čistotou a úprimnosťou srdca, - láskou a - kontempláciou Boha, Stvoriteľa všetkých vecí." (*Theologia Germanica*, kapitola XIV)

⁷⁸⁴ Významnou výnimkou v predreformačnom perfekcionizme je chápanie dokonalosti u GREGORA Z NYSSY, ktorý popísal kresťanskú dokonalosť ako proces. "Dokonalosť spočíva v neprestajnom raste smerom k dobru, a nie v uzavretí stavu dokonalosti." (GREGOR Z NYSSY *On Perfection*. In: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 29, s. 379.)

⁷⁸⁵ ALBERTUS MAGNUS: *On Cleaving to God*,

⁷⁸⁶ Požiadavky Kázne na vrchu. V dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu sa však dočítame, že "všetci kresťania akéhokoľvek postavenia a zaradenia sú povolaní k plnému kresťanskému životu a dokonalej láske." (*Lumen gentium* 5.40)

⁷⁸⁷ LUTHER, M. *Die Freiheit eines Christen*, (*Luther Taschenausgabe II*), s. 129.

⁷⁸⁸ Augsburská konfesia, čl. 27. In: *Symbolické knihy*, s. 56.

v pokore.⁷⁸⁹ CALVIN sa vyjadroval veľmi odmietavo o bezhriešnej dokonalosti,⁷⁹⁰ ale položil aj základy novšieho chápania perfekcionizmu ako smerovania.⁷⁹¹

Albrecht RITSCHL⁷⁹² vyjadril poľutovanie nad tým, že "...teológovia Reformácie neboli schopní udržať jasne na očiach spojenie, ktoré sa ukázalo ako jestvujúce medzi kresťanskou dokonalosťou a ideou zmierenia."⁷⁹³

V poreformačnom období britskí puritáni ostávali antiperfekcionistickí,⁷⁹⁴ pretože sa prísne držali kalvinizmu, hoci puritán GURNALL tiež dokázal napísať: "Tak, ako sa kresťan má snažiť o každý dar milosti, tak sa má snažiť o rast každého rastu milosti až k samej dokonalosti."⁷⁹⁵ hoci na inom mieste nazýva tých, čo si namýšľajú dokonalosť, "bláznami".

Perfekcionistické snahy v protestantizme naväzujúce na reformačné učenie o ospravedlnení, a zároveň na stredoveké mystické učenia, obnovil pietizmus a anglikanizmus. PELIKAN o anglikánovi Williamovi LAWOWI hovorí, že "...nechcel redukovať evanjelium na moralizovanie ignorujúc vykúpenie...", ale "...vedome čerpal z tradície katolíckej aj protestantskej duchovnej literatúry, predovšetkým z *Napodobňovania Krista* od KEMPENSKÉHO."⁷⁹⁶

Pietisti pojem "dokonalosť" pripúšťali. Hoci soteriológia pietizmu neobsahovala druhé dielo milosti, SPENER tvrdil, že učenie o dokonalosti je platné biblické a tradične kresťanské učenie. Snažil sa ho zbaviť dvoch extrémov - jedného, ktorý tvrdil, že dokonalosť je nemožná⁷⁹⁷ a druhého, ktorý bol v pokušení nachádzať ju na nesprávnych miestach.⁷⁹⁸

4.3.1.1.2 Pojmy dokonalosti v Biblii

Perfekcionisti bránia pojem *dokonalosť* predovšetkým poukazom na použitie pojmu *dokonalý* alebo *dokonalosť* v Biblii. V Starej Zmluve ide predovšetkým o pojem תְּמִים, ktorý sa používa pri požadovaní *dokonalejšej, bezchybnej* obete (Leviticus), ale aj pri charakteristike *dokonalého* vzťahu k Jahvemú,⁷⁹⁹ alebo *dokonalejšej* poslušnosti Tóry.⁸⁰⁰ Sloveso תָּמַם znamená aj "bol úplný" alebo (v hifíle) "ukončil". Druhý pojem je שָׁלַם, ktorý sa používa pri opise *dokonalého srdca*.⁸⁰¹ Sloveso שָׁלַם má podobne v qale jeden z významov "bol dokončený" a v pieli môže znamenať "ukončil". Oba pojmy LXX najčastejšie prekladá pojmom τέλειος,⁸⁰² ktorý je odvodený od pojmu τέλος (*koniec*). Τέλειος podobne môže znamenať "dokončený", "ten, čo dosiahol cieľ", "úplný", "dokonalý". V Novej

⁷⁸⁹ CALVIN, J. *Institutes of Christian Religion II*, s. 118. BARTH v tom istom duchu zdôraznil: "Dobré skutky sú vždy skutkami pokánia, v ktorých je priznaný hriech a modlíme sa o Božie milosrdenstvo." (BARTH, K. *Church Dogmatics II/2*, 770.)

⁷⁹⁰ "Tvrdím, že žiadny svätec nedosiahne dokonalosť, kým je v tele." (CALVIN, J. *Institutes I*, s. 303.)

⁷⁹¹ "Najvyššia múdrosť aj toho, kto dosiahol najväčšiu dokonalosť, je ísť vpred a snažiť sa v pokojnom a poučiteľnom duchu o ďalší pokrok" (CALVIN, J. *Institutes I*, s. 471.) "Netvrdím, že kresťanský život bude samá dokonalosť, hoci toto si treba želať a treba sa o to pokúšať. ...Týmto spôsobom by boli všetci z cirkvi vylúčení, pretože neexistuje človek, ktorý by nebol ďaleko od takejto dokonalosti. ...Čo teda? Postavme si toto pred svoje oči ako terč, na ktorý máme neustále mieriť. Nech je to považované za cieľ, ku ktorému máme neustále bežať." (CALVIN, J. *Institutes II*, s. 5.)

⁷⁹² Albrecht RITSCHL chápe pietistický perfekcionizmus ako "...ideu neplodného hľadania aktuálnej bezhriešnosti vo všetkých detailoch života." (RITSCHL, A. *Justification and Reconciliation*, s. 665.)

⁷⁹³ RITSCHL, A. *Justification and Reconciliation*, s. 656.

⁷⁹⁴ John FLAVEL vo svojom Krátkom katechizme píše: "Ot. 37: Aké dobrá prijímajú veriaci od Krista pri svojej smrti? Odp.: Duše veriacich sú pri svojej smrti učinené dokonalými vo svätosti..." (FLAVEL, J. *The Shorter Catechism*. In: FLAVEL, J. *Works VI*, s. 207.)

⁷⁹⁵ GURNALL, W. *The Christian in Complete Armour*, s. 61.

⁷⁹⁶ PELIKAN, J. *The Christian Tradition V*, s. 152, 154.

⁷⁹⁷ SPENER, P. J. *Pia Desideria*, s. 80 (...predsa sme povinní dosiahnuť nejaký stupeň dokonalosti.)

⁷⁹⁸ SPENER, P. J. *Pia Desideria*, str. 80 ("Ak niekto hľadá dokonalosť, musí opustiť tento svet a vstúpiť do sveta budúceho.")

⁷⁹⁹ תְּמִים תְּהִיָּה עִם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: (5M 18:13)

⁸⁰⁰ אֲשֶׁרֵי תְּמִימֵי־דְרָךְ הַהֲלָכִים בְּתוֹרַת יְהוָה: (Ž 119:1)

⁸⁰¹ Napr. וְהָיָה לְבַבְכֶם שָׁלֵם עִם יְהוָה: (1 Kr 8:61)

⁸⁰² Napr. τέλειος ἔση ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου (5M 18:13)

Zmluve je tento pojem najprenikavejšie použitý Ježišom v Kázni na vrchu,⁸⁰³ ale známe je aj Pavlovo konštatovanie o "tých, ktorí sú dokonalí".⁸⁰⁴

Pre správne chápanie perfekcionizmu sú procesuálne súvislosti hebrejských a gréckeho pojmu veľmi dôležité, pretože naznačujú, že nejde o statický stav akejsi nepoškvrnenej dokonalosti, ale výsledok procesu. Keďže každý proces vyžaduje čas, aj evanjeliová dokonalosť predpokladá časové obdobie zdokonaľovania. Pritom treba mať neustále na pamäti aj iné výroky Novej Zmluvy, ktoré hovoria o stálej prítomnosti hriechu v človeku.⁸⁰⁵

4.3.1.2 Charakteristika revivalistického perfekcionizmu

4.3.1.2.1 Perfekcionizmus u WESLEYHO - láska

Pôvod WESLEYHO perfekcionizmu

WESLEYHO perfekcionizmus pochádzal predovšetkým z čítania štyroch autorov, ktorí ho ovplyvnili pri jeho štúdiách v Oxforde.⁸⁰⁶ Biskup Jeremy TAYLOR svojím dielom *Holy Living* "posilnil jeho dojem, že ak má človek dosiahnuť konečné šťastie poznania Boha, potrebuje si predpísať pravidlá svätosti života tak, aby mohol prekonať pokušenie a snažiť sa o kresťanskú dokonalosť."⁸⁰⁷ WESLEY o TAYLOROVI napísal: "Roku 1725, keď som mal dvadsaťtri rokov, dostala sa mi do rúk kniha biskupa Taylora *Rule and Exercises of Holy Living and Dying*. Pri čítaní viacerých častí tejto knihy som bol mimoriadne pohnutý, obzvlášť tam, kde sa hovorilo o čistote úmyslov."⁸⁰⁸ TAYLOROV perfekcionizmus je ovplyvnený starými autormi, ktorých často cituje. Ďalej bol WESLEY ovplyvnený dielom Williama LAW, ktorý v knihe *Practical Treatise upon Christian Perfection* napísal, že "...kresťan je človek, ktorý sa viac stará o snaženie po dokonalosti ako o jej dosiahnutie."⁸⁰⁹ Podobne sa vyjadril aj v inej knihe, ktorá veľmi WESLEYHO ovplyvnila - *A Serious Call to a Devout and Holy Life*.⁸¹⁰

⁸⁰³ Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν. (Mt 5:43) - Je tu použitý budúci čas slovesa *byť*, čo vyjadruje budúcnostný charakter stavu dokonalosti - skôr prísľub ako príkaz.

⁸⁰⁴ Ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονώμεν' (F 3:15)

⁸⁰⁵ Preto J. PELIKAN konštatuje, že "paradoxné podanie dokonalosti má korene už v Novej Zmluve." (PELIKAN, J. *The Christian Tradition V*, s. 148.)

⁸⁰⁶ Tomáš KEMPENSKÝ, Jeremy TAYLOR, William LAW, Henry SCUGAL. V úvode k *Plain Account of Christian Perfection*, WESLEY menovite uvádza prvých troch.

⁸⁰⁷ GREEN, V. H. H. *John Wesley*, s. 22. (Biskup TAYLOR v uvedenom diele píše: "...ako si prijal Krista do seba, vezmi Krista na seba a prispôsob každú schopnosť svojej duše a tela jeho svätému obrazu a dokonalosti. ...lebo takto sa každý deň zúčastňuješ svätého prijímania, zvlášť keď Kristus býva v tebe a ty v Kristovi rastúc v dokonalého človeka v Kristovi Ježišovi." (TAYLOR, J. *Holy Living*. Of Preparation to, and the Manner how to receive the holy Sacrament of the Lords Supper. In: CCEL CD-ROM.)

⁸⁰⁸ WESLEY, J. A Plain Account of Christian Perfection. In: *Works XI*, s. 366.

⁸⁰⁹ GREEN, V. H. H. *John Wesley*, s. 25.

⁸¹⁰ "Možno povieš, že nikto nedosahuje dokonalosť popísanú v Evanjeliu, a preto si spokojný so svojimi zlyhaniami. Ale toto nič nehovorí o úmysloch. Lebo otázka neznie, či sa evanjeliová dokonalosť dá celkom dosiahnuť, ale či k nej dospeješ tak blízko, ako ťa len úprimný úmysel a starostlivé snaženie môže priviesť." (LAW, W. *A Serious Call to a Devout and Holy Life*. s. 21.)

WESLEY nadväzoval aj priamo na starých kresťanských autorov.⁸¹¹ v jednej kázni cituje MAKARIA: "Ako presne popísal Makarius pred štrnástimi storočiami súčasnú skúsenosť Božích detí! "Neskúsení alebo nevytvorení si pod vplyvom milosti predstavujú, že už nemajú žiadny hriech. ...a predsa, po tom všetkom, keď si už myslia, že sú úplne oslobodení od hriechu, skazenosť, ktorá strieha vo vnútri, sa znovu zmúti a oni sú takmer spálení."⁸¹² Podľa novších výskumov to, čo WESLEY pripisoval Makariovi Egyptskému (†390) "v skutočnosti malo pôvod u GREGORA Z NYSSY (330-395), najväčšieho zo všetkých východných učiteľov dokonalosti. ...takže WESLEYHO učenie o kresťanskej dokonalosti je spojením mnohých prameňov, ale jeho hlavným zdrojom (samozrejme, okrem Novej Zmluvy) je GREGOR Z NYSSY."⁸¹³

Teológia lásky⁸¹⁴

Už podľa Tomáša AKVINSKÉHO dokonalosť kresťanského života spočíva v láske - primárne v láske k Bohu a sekundárne v láske k blížnym.⁸¹⁵ Podobne aj u WESLEYHO dokonalosť neznamena *bezhriešnosť*, ale ide mu o "...dokonalosť *vzťahnú* - dokonalosť znamená nový vzťah k Bohu a k blížnemu, pričom je tento vzťah charakterizovaný láskou.⁸¹⁶ Pre kresťanovu dokonalosť sú u WESLEYHO dva znaky typické: človek *nemúsi hrešiť*, je *oslobodený od zlých myšlienok a náklonností*, čo znamená, vyjadrené kladne, že je celkom naplnený láskou."⁸¹⁷ WESLEY na túto tému hovorí veľaokrát: "Kresťanská dokonalosť teda neznamena (ako si niektorí ľudia zdá sa predstavujú) vyňatie z nevedomosti, omylov, slabostí alebo pokušení. V skutočnosti je to len iný pojem pre svätosť. Toto sú dve mená pre tú istú vec. ...na zemi nejestvuje žiadna absolútna dokonalosť."⁸¹⁸ "Absolútna dokonalosť nepatrí žiadnemu človeku, ani anjelom - jedine Bohu ... nečiní človeka neomylným alebo bezhriešnym. Je to dokonalá láska (1 Jána 4:18). Toto je jej podstata, jej vlastnosti alebo neoddeliteľné ovocie: neustála radosť, neprestajná modlitba a ďakovanie vo všetkom."⁸¹⁹ "Dokonalosťou rozumiem pokorné, jemné, trpezlivé milovanie Boha a blížneho, ovládanie svojich nálad, slov a činov."⁸²⁰ "...nejestvuje taká dokonalosť v tomto živote, ktorá by znamenala... oslobodenie od nevedomosti, omylu, pokušenia a tisíc slabostí nutne spojených s telom a krvou."⁸²¹ "...nebo je nebom lásky. V náboženstve niet v skutočnosti ničoho iného. Ak hľadáš čokoľvek iného ako viac lásky, hľadáš ďaleko od cieľa, odchádzaš z kráľovskej cesty."⁸²²

4.3.1.2 Perfekcionizmus posväteného hnutia - vôľa

Posvätené hnutie simplifikovalo a spopularizovalo metodistické učenie o úplnom posvätení.⁸²³ Phoebe PALMEROVÁ (1) stotožnila úplné posvätenie s krstom Svätým Duchom, (2) spojila posvätenie

⁸¹¹ FLEW uvádza KLEMENTA ALEXANDRIJSKÉHO, AUGUSTINA, PLOTINA, TOMÁŠA AKVINSKÉHO, ADAMA OD SV. VIKTORA, TAULERA, M. GUYONOVÚ, MOLINA ai. (FLEW, R. N. *The Idea of Perfection in Christian Theology*, s.314.)

⁸¹² WESLEY, J. The Scripture Way of Salvation. In: *Works VI*, s. 47.

⁸¹³ MERRITT, J. G. "Dialogue" within a tradition: John Wesley and Gregory of Nyssa discuss Christian perfection. In: *Wesleyan Theological Journal Vol. 22, No. 16*.

⁸¹⁴ "WESLEY konzistentne definoval svätosť ako aj dokonalosť ako *lásku*." (WYNKOOP, M. B. *A Theology of Love*, s. 24.)

⁸¹⁵ "Vec je dokonalá nakoľko dosahuje svoj vlastný cieľ, ktorý je jej konečnou dokonalosťou. Láska nás zjednocuje s Bohom, ktorý je posledným (vrcholným) cieľom ľudskej mysle (1 Jána 4,16) - preto dokonalosť kresťanského života spočíva v láske." (AKVINSKÝ, T. *Summa Theologie IV*, s. 598.)

⁸¹⁶ WESLEYHO "...hermeneutický princíp bol *láska k Bohu a človeku*. Táto téma prebieha všetkými jeho dielami. Prinajmenšom keď definuje a identifikuje každé učenie kresťanskej viery, základný význam je vždy *láska*." (WYNKOOP, M. B. *A Theology of Love*, s. 16.)

⁸¹⁷ SCHNEEBERGER, V. *Theologické kořeny Wesleyova sociálního akcentu*, s. 61.

⁸¹⁸ WESLEY, J. *Christian Perfection*, In: *Works VI*, s. 5.

⁸¹⁹ WESLEY, J. *A Plain Account of Christian Perfection*, AGES Software, s. 81.

⁸²⁰ WESLEY, J. *Brief Thoughts on Christian Perfection*, AGES Software, s. 85.

⁸²¹ WESLEY, J. *Preface to Hymns and Sacred Poems*, In: *Works XIV*, s. 328.

⁸²² WESLEY, J. *A Plain Account of Christian Perfection*, In: *Works XI*, s. 430.

⁸²³ "Ak hriech je ponímaný ako vedomé prestúpenie známeho Božieho zákona, ako to definoval WESLEY, posvätené tvrdenie má isté opodstatnenie. Ale ak hriechom je každá náklonnosť k hriechu podľa Reformácie, potom samozrejme ani posvätený kresťan nie je slobodný od hriechu. Sám WESLEY nikdy o sebe netvrdil, že by bol dosiahol úplné alebo totálne posvätenie a tvrdil, že aj zdokonalený kresťan je vinný hriechmi zanedbania,

s mocou, (3) zdôraznila okamžitý prvok v posvätení do tej miery, že vylúčila postupný rast, (4) učila, že úplné posvätenie nie je cieľom, ale začiatkom kresťanského života, (5) skrátila získanie posvätenia na jednoduchý trojstupňový proces plného zasvätenia sa, viery a svedectva, (6) tvrdila, že človek nepotrebuje žiadne ďalšie dôkazy okrem biblických textov, aby si mohol byť istý úplným posvätením.⁸²⁴ Oberlinský perfekcionizmus zdôrazňoval poslušnosť Božieho zákona na rozdiel poslušnosti evanjelia, ktorú učil perfekcionizmus wesleyovského typu. Posvätenie znamená vôľové odmietnutie každého hriechu, či už individuálneho alebo spoločenského. Podľa FINNEYHO nestačí mať *želanie* byť svätým. Posvätenie vyžaduje rozhodnutie ako čin vôle. Celé posvätenie spočíva v princípe *nesebeckej dobroprajnosti (disinterested benevolence)*. Oberlinský perfekcionizmus považoval za nemožné, že by vôľa mohla byť rozdvojená. Buď je neznovuzrodená a úplne hriešna, alebo je znovuzrodená a svätá. A keďže každý skutok je morálny alebo nemorálny podľa smerovania vôle (čistoty úmyslu - *purity of intention*), aj skutky sú vždy buď dobré alebo zlé. Čiastočné posvätenie jednoduche nie je možné. Nižšia miera posvätenia sa netýka jeho *miery*, ale len *stálosti*. Takáto voluntaristická definícia hriechu (ktorú možno stopovať až k WESLEYMU)⁸²⁵ síce umožňuje ľahšie vysvetlenie *dokonalosti*, chýba jej však teologická hĺbka.

4.3.1.2.3 Perfekcionizmus ako proces zdokonaľovania

Život kresťana je podľa revivalizmu v znamení očakávania ďalších skúseností a činností Božieho Ducha. Dokonalosť je "...považovaná za stav, v ktorom hriech nevládne napriek tomu, že je prítomný,"⁸²⁶ a preto treba počítať s rôznymi úrovňami viery a poznania.⁸²⁷ WESLEYHO spolupracovník, John FLETCHER (1729-1785), stotožnil skúsenosť úplného posvätenia s "krstom Svätým Duchom"⁸²⁸ a toto stotožnenie sa stalo jedným z určujúcich znakov revivalizmu. Na logickú otázku "Ak je človek úplne zachránený pri znovuzrození, prečo musí mať ešte ďalšiu špeciálnu skúsenosť, aby bol pripravený do neba?"⁸²⁹ odpovedá tá istá autorka poukazom na psychológiu dvojakej odpovede človeka na jedinú skúsenosť spásy: "Tento život zodpovednosti, ktorý zahrňuje živú poslušnosť v špecifických prípadoch voľby, je vysvetlením toho, čo wesleyán myslí pod pojmom *druhá kríza* (kurzíva pridaná). V žiadnom prípade nejde o obmedzenie "jedného diela milosti" tak, aby ostalo miesto pre "druhé dielo milosti". Boh nezachraňuje najprv čiastočne a potom úplne... *Druhá kríza je odlišná v kvalite, nie odlišná v stupni.*"⁸³⁰

Spojenie pneumatologickej skúsenosti pokračujúceho posvätenia v tzv. "druhej skúsenosti" s etikou "dokonalosti" alebo "dokonalejšej lásky" poskytuje organické prepojenie medzi vierou a zbožnosťou na jednej strane a životom činnej lásky na strane druhej.

4.3.1.2.4 Perfekcionistický aktivizmus

EDWARDSOVE *Religious Affections* skúmajú otázku spoľahlivosti náboženských zážitkov a určovania ich pravosti. Odpovedajú na také otázky, ako sú "Ktoré city sú určujúce pre kresťana?", "Ako dosiahnuť spoľahlivú istotu spásy?" EDWARDS dospieva k záveru, že takúto spoľahlivosť dosahuje kresťan pozorovaním svojej činnosti: "Nie je to Božím úmyslom, aby ľudia dosahovali istotu nejakým iným spôsobom ako umŕtvovaním skazenosti, rastom v milosti a prijímaním jej živých pôsobení. ...sebaskúmanie ...nie je hlavným prostriedkom, prostredníctvom ktorého veriaci (*saints*) prijímajú

preto sa musí modliť modlitbu "odpušť nám naše viny". (BLOESCH, D. *Essentials of Evangelical Theology I*, s. 21.)

⁸²⁴ Podľa: WHITE C. E.: Phoebe PALMER and the development of pentecostal pneumatology. In: *Wesleyan Theological Journal Vol. 23, No. 1&2*,

⁸²⁵ "Dôraz na uvedomovanie a intenciu činiteľa je najväčší defekt vo WESLEYHO učení o hriechu." (FLEW, R. N. *The Idea of Perfection in Christian Theology*, s. 333.)

⁸²⁶ NAGLER, A. W. *Pietism and Methodism*, s. 128.

⁸²⁷ "Treba poznamenať, že medzi tými, ktorí majú duchovný pohľad na božskú slávu evanjelia, je veľká rozličnosť (variety) *stupňov* sily viery, ako aj veľká rozličnosť *stupňov* jasnosti názorov na túto slávu..." (EDWARDS, J. *Religious Affections*, In: *Works I* s. 293.)

⁸²⁸ Fletcher had no question that his interpretation of Christian perfection is identical to Wesley's and he defends his own use of the term "baptism of the Spirit." (MCGONIGLE, H. *Pneumatological Nomenclature in Early Methodism*. In: *Wesleyan Theological Journal Vol 8, No 7*)

⁸²⁹ WYNKOOP, M. B. *A Theology of Love*, s. 191.

⁸³⁰ WYNKOOP, M. B. *A Theology of Love*, s. 206.

uspokojenie o svojom dobrom stave. Istota sa nedosahuje natoľko seba-skúmaním ako činnosťou (*by action*).⁸³¹

WESLEY v poznámkach k Mt 25:30 konštatuje, že "...nejestvuje nič takého ako negatívna dobrota..."⁸³² konanie je nutné pre pokračovanie viery, hoci pravá viera, aj keď produkuje dobré skutky a svätosť, nutne ich nezahrňuje. "Láska je dôsledkom Božej vlády v srdci človeka... preto je láska čin... Evanjelizovať znamená ísť za tými, ktorí sa o Boha nestarajú a slúžiť im. U WESLEYho je to nielen duchovná služba, ale služba aj vo svetských veciach."⁸³³

Americkí perfekcionisti boli optimisticky orientovaní a snažili sa založiť nový sociálny poriadok založený na prítomnosti Božej milosti, spravodlivosti a lásky. Ich sociálny aktivizmus sa prejavil boji proti chudobe, alkoholizmu, zlým bytovým podmienkam robotníkov a rasizmu. Pod ich vplyvom americké "semináre reorganizovali svoje programy tak, aby dali dôraz na sociológiu. ...Krusády za práva utláčaných skupín každého druhu absorbovali silu stoviek duchovných."⁸³⁴

4.3.2 Kritická analýza perfekcionizmu

4.3.2.1 Nebezpečné príbuzenstvá perfekcionizmu

Pre kritické zhodnotenie revivalistického perfekcionizmu a pochopenie jeho miesta v túžbach a nádejách človeka je potrebné skúmať výskyt podobných ideálov aj v neortodoxných a nenáboženských hnutiach, ktoré tento pojem niekedy ani nepoužívali, ale mali podobné ideály.⁸³⁵ Perfekcionizmus, ktorý zastával revivalizmus, môže byť biblicky definovaný a pozitívny, no napriek tomu je potrebné dávať pozor na "prímеси", ktoré sa do neho dostávajú zvonku.

4.3.2.1.1 Ciele perfekcionistických ideálov

Od obdobia renesancie človek Západu nadobúda sebaistotu a verí, že je schopný dosiahnuť dokonalosť v každej svojej činnosti.⁸³⁶ Podľa BURCKHARDTA je zmysel pre česť tohto človeka "...kompatibilný s veľkým egoizmom a veľkými necnosťami a schopný neuveriteľných ilúzií, ale súčasne sa k nemu môže viazať všetka šľachentosť, ktorá je v človeku a čerpať novú silu z tohto zdroja."⁸³⁷ Takáto analýza nás varuje pred jednostranným chápaním náboženského perfekcionizmu ako hnutia vypôsobeného len a jedine túžbou poslúchať Boha. Náboženstvo je podľa BURCKHARDTA jednou z troch potencií dejín⁸³⁸ a vo všetkých troch oblastiach sa post-renesančný človek snaží o dokonalosť - perfekcionizmus má teda nielen prvky, ktoré majú osláviť Boha, ale aj prvky, ktoré majú vyzdvihnúť človeka.⁸³⁹ Náboženský perfekcionizmus, ktorý je súčasťou týchto renesančných ideálov, je potom maskou zakrývajúcou pychu človeka.

⁸³¹ EDWARDS, J. *Religious Affections*, In: *Works I*. s. 263.

⁸³² WESLEY, J. *Wesley's Notes on the Bible - Mt 25:30*, In: *AGES Digital Library*, s. 111.

⁸³³ SCHNEEBERGER, V. *Theologické kořeny Wesleyova sociálního akcentu*, s. 33, 84.

⁸³⁴ SMITH, T. L. *Revivalism and Social Reform*, s. 148.

⁸³⁵ NIEBUHR tvrdí, že koreň sektárskeho perfekcionizmu treba hľadať v predstavách nachádzajúcich sa aj v sekulárnom perfekcionizme. Ako príklad uvádza pojmy "skryté semeno", "vnútorné svetlo" a "imanentný logos" renesancie (NIEBUHR, Reinhold *The Nature and Destiny of Man II*, s. 176.)

⁸³⁶ "Vnímové a vycvičené oko bude schopné vystopovať krok za krokom rast počtu univerzálnych ľudí (*l'uomo universale*) počas pätnásteho storočia." (BURCKHARDT, J. *The Civilization of the Renaissance in Italy, 2-1*, CD-ROM.)

⁸³⁷ BURCKHARDT, J. *The Civilization of the Renaissance in Italy, 6-2*, CD-ROM.

⁸³⁸ Ostatné dve sú štát a kultúra. (BURCKHARDT, J. *Úvahy o světových dějinách*, s. 26.

⁸³⁹ NIEBUHR charakterizuje snahu o dokonalosť ako tendenciu zakryť vlastnú obmedzenosť, o ktorej dobre vieme. (NIEBUHR, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man I*, s. 185.) "Konceptia ľudskej prirodzenosti, ktorá je za sektárskym perfekcionizmom, je v princípe mystická a racionalistická. Pietizmus podobne ako klasicizmus a stredoveký mysticismus, verí vo všeobecný a božský prvok v ľudskej prirodzenosti, ktorý je možné vyslobodiť z časnosti... ducha chápe ako božskú kvalitu v človeku. V pojmoch symbolov kresťanskej doktríny je to isté ako zameniť obraz Boží v človeku za samého Boha." ... NIEBUHR ďalej cituje anabaptistu Hansa DENCKA: "Kráľovstvo Božie je v tebe a ten, kto hľadá mimo seba, ho nikdy nenájde, pretože bez Boha nikto nemôže nájsť ani hľadať, lebo ten, kto hľadá Boha, má už pravdu v sebe"... a ďalej CROMWELLOVHO kazateľa SHERRYHO: "...každý, kto spozná dušu v jej hĺbkach, spozná Boha". (NIEBUHR, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man II*, s. 171, 172.)

4.3.2.1.2 Spôsob naplnenia perfekcionistických ideálov

Naplnenie ideálov perfekcionizmu je ďalším dôležitým kritériom, ktorý tu musí byť zohľadnený. NIEBUHR vidí okrem Božej milosti ďalšie dva spôsoby, ako človek dúfa dospieť k dokonalosti: Perfekcionizmus sa podľa neho "...opiera buď o posväcujúcu milosť (sektárske interpretácie), kumulatívne sily univerzálnej vzdelanosti (sekulárny liberalizmus), alebo katastrofickú reorganizáciu spoločnosti (marxizmus)."⁸⁴⁰ v období rozkvetu revivalizmu boli mu najbližšie ideály vzdelanosti, čo sa aj prejavilo v množstve jeho vzdelávacích aktivít. Na tomto mieste je hranica medzi pôsobením Božej milosti a vybudovaním potenciálu ľudskej duše ťažko určiteľná. Preto sa revivalizmus prelína s hnutiami, ktoré sú často len nominálne kresťanské.⁸⁴¹ Napr. historik amerického revivalizmu, Timothy L. SMITH, vidí perfekcionizmus v Amerike 19. st. ako súčasť amerického transcendentalizmu. "Pri pohľade späť sa zdá, že snaženie o kresťanskú svätosť bolo populárnym vyjadrením túžob, ktoré na sofistikovanejšej úrovni boli prameňom transcendentalistickej revolty EMERSONA a THOREAUA."⁸⁴² EMERSON vidí ľudskú dušu v neustálom pokroku k lepšiemu.⁸⁴³ Takýto pokrok, ktorý je vlastnosťou ľudskej duše, je pre biblický perfekcionizmus, prirodzene, neprijateľný. Nakoľko sa v uvedenom historickom období tieto protichodné ideály miešali, sa dá určiť jedine analýzou konkrétnych autorov.

4.3.2.1.3 Vedľajšie účinky perfekcionizmu

Už v kapitole o pragmatickej orientácii revivalistickej teológie som citoval Artura RICHA, ktorý povedal, že absolútny étos zničí étos relatívny. Ak používame slová ako *dokonalosť* alebo *perfekcionizmus*, musíme mať neustále na pamäti ich presné chápanie v revivalizme. Inak dosiahneme pravý opak etickej dokonalosti - bezzákonnosť. (BONHOEFFER v tomto zmysle upozorňuje na príbuznosť perfekcionizmu so záslužníctvom a tvrdí, že perfekcionizmus má opačný výsledok, ako káže.⁸⁴⁴)

Ďalším rizikom je, že hlásaním perfekcionistických ideálov zrušíme eschatologické napätie medzi prítomnou realitou a prichádzajúcim Kráľovstvom Božím,⁸⁴⁵ alebo dokonca pohádneme inkarnáciou Boha v Ježišovi Kristovi.⁸⁴⁶ Inkarnácia znamená prítomnosť večného v dočasnom, a nie zvečnenie a zdokonalenie dočasného.⁸⁴⁷ "Cirkev potrebuje byť varovaná, aby sa vo svete "nezabývala", ale aj vystrihaná, aby sa nestala do seba uzavretým getom."⁸⁴⁸

4.3.2.2 Možnosti perfekcionizmu pri stanovení cieľov sociálnej etiky

Ak má byť revivalistický perfekcionizmus použiteľný (po redukcii) v sociálnej etike, musíme z neho realisticky aplikovať tie prvky, ktoré nevyžadujú zázemie revivalistickej teológie. Táto aplikácia sa musí uskutočňovať medzi dvomi pólmi vyplývajúcimi z kresťanskej teológie: potrebou

⁸⁴⁰ NIEBUHR, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man II*, s. 86.

⁸⁴¹ "Vplyv revivalizmu treba hľadať nielen v štatistickej analýze, ale v ideách a nádejách, ktoré podporoval, tj. v perfekcionizme, milenializme, univerzalizme a iluminizme." (RIGHTMIRE, R. D. *Pneumatological Foundation for Salvation Army Non-sacramental Theology*, s. 152.)

⁸⁴² SMITH, T. L. *Revivalism and Social Reform*, s. 113.

⁸⁴³ "Duši môžeme dôverovať až do konca. To, čo je také krásne a príťažlivé, ako tieto vzťahy, musí byť nahradené len niečím, čo je krajšie, a tak až naveky." (EMERSON, R. W. Love. In: *Essays, 1st series*, CD-ROM.)

⁸⁴⁴ "...každá zákonosť vyúsťuje v bezzákonosti, nomizmus v antinomizme, perfekcionizmus v libertinizme..." (BONHOEFFER, D. *Ethik*, s. 46.)

⁸⁴⁵ "V perfekcionizme ide o omyl pochádzajúci zo snahy naplniť transcendentnú etickú normu v historických podmienkach." (NIEBUHR, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man II*, s. 86.)

⁸⁴⁶ "Každý pokus vytvoriť kresťanstvo očistené od svetských "nečistôt", kresťanstvo "čistej" lásky, je falošný purizmus a perfekcionizmus, ktorý pohŕda inkarnáciou Boha a prepadá osudu každej ideológie." (BONHOEFFER, D. *Ethik*, s. 241.)

⁸⁴⁷ "Sektársky perfekcionizmus neustále hrozí zrušením paradoxu posvätenia a ospravedlnenia v biblickom náboženstve. Predstavuje si skúsenosť náboženstva celkom ako *Christus in nobis*, a nie ako *Christus pro nobis*." (NIEBUHR, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man II*, s. 171.)

⁸⁴⁸ J. LIGUŠ poukazuje v tomto zmysle na BONHOEFFEROVE diela *Nasledovanie* a *Etika*. (LIGUŠ, J. *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera*, s. 50.)

jasne stanoveného cieľa etického snaženia⁸⁴⁹ a nádejou, že toto snaženie sa splní s príchodom Kristovým.⁸⁵⁰ "Nikto z nás nedosiahne síce vrchol kresťanskej dokonalosti, ale blížiti sa k nej, pokiaľ to len dokážeme, je a má byť naším cieľom,"⁸⁵¹ hoci zároveň platí, že "Uskutočnenie nového človeka je stále novým cieľom."⁸⁵²

To, že učenie o kresťanskej dokonalosti nesmie ostať len vo sfére eschatologickej a právnej, pripúšťa aj NIEBUHR, keď v historickej úvahe tvrdí, že "renesancia zvíťazila nad Reformáciou preto, lebo Reformácia nevztiahla najvyššiu odpoveď milosti v probléme viny na bezprostredné a medzistupňové problémy života."⁸⁵³ Je jasné, že tieto problémy nie je možné vyriešiť s eschatologickou dokonalosťou, ale vzdať sa dokonalosti ako cieľa znamená ponechať túto stranu večnosti svojmu osudu. Znovu NIEBUHR: "Sekty dokazujú, aký dôsledne kresťanský je impulz v snahe naplniť vôľu Božiu a uskutočniť možnosti človeka v dejinách. V tomto je vyjadrená aspoň časť evanjelia. Je tu však aj časť kresťanskej interpretácie života, ktorú znovuobjavila Reformácia, ktorej sekty nerozumeli. Reformácia strážila túto pravdu s takou rozhodnosťou, že si prestala uvedomovať tú časť, ktorú stelesňovali a vyjadrovali sekty. Sekty nerozumeli, že dejiny a všetky historické úspechy musia ostať pod Božím súdom. Kráľovstvo Božie, ktoré dosiahneme na tejto zemi nikdy nie je to Kráľovstvo, za ktoré sa modlíme. Sektári bojovali za ideálnu spoločnosť, v ktorej by bolo odstránené každé protirečenie ztákona a lásky. Ale takáto spoločnosť je rovnako nemožná, ako posvätení jednotlivci, ktorí nemajú zákon v údoch bojujúci proti zákonu v mysli."⁸⁵⁴

Ne-revivalistická, ale predsa veľmi užitočná pre realistickú aplikáciu perfekcionizmu je charakteristika kresťanskej dokonalosti u RITSCHLA: "Predurčenie ľudí k dokonalosti v kresťanstve je možné vidieť v povzbudení radowať sa uprostred všetkých zmien života... radosť je vnímaním dokonalosti. V súčasnosti táto vlastnosť nemá kvantitatívny, ale kvalitatívny význam... Nie je žiadne protirečenie medzi kvalitatívnym zmyslom kresťanskej dokonalosti a skutočnosťou, že neustále sme si vedomí kvantitatívnych nedokonalostí a chýb dokonca aj pri tých funkciách, ktorými vyjadrujeme svoju kresťanskú vieru. ...Tieto sa nedajú celkom vysvetliť ani tým, že kresťanská dokonalosť je rastúca vec; skôr vyjadrujú dosť čast nečakanú revoltu prirodzeného človeka v kresťanovi proti jeho nábožnému úmyslu; v tomto ohľade nie sú nutne javmi hriechneho etoizmu, ale javy pokušenia. Ale takéto reakcie, ktoré sú v nás vyprovokované týmito zvyškami náboženskej nestálosti, sú svojím spôsobom samy dôkazom kresťanskej dokonalosti."⁸⁵⁵

Hoci evanjelikál Carl HENRY nazýva perfekcionistické snahy "perfekcionistickými halucináciami"⁸⁵⁶ (myslí pri tom na perfekcionizmus, ktorý chce zduplikovať Kristovu dokonalosť), predsa len odmieta postoje, ktoré popierajú, že by kresťanský život *vlastnil* reálnu etickú zmenu a tvrdia, že kresťanské etické výsledky patria do oblasti celkovej idealistickej morálky. Tvrdí, že "...kresťanský perfekcionizmus treba oceňovať pre jeho rozhodnosť chrániť kresťanský život pred odpadkami pohanskej nemravnosti."⁸⁵⁷ Rovnako v prospech perfekcionistického postoja znie jeho konštatovanie, že "morálny optimizmus Novej Zmluvy vznikol v temnom pohanskom prostredí z prekvapujúcej výzvy, aby veriaci napodobňovali Božie vlastnosti. Právom by sme sa mohli pýtať, či pesimistický pohľad na kresťanov pokrok vo svätosti začleňuje všetky prvky novozmluvného učenia."⁸⁵⁸ Zakončiť diskusiu o aplikácii perfekcionizmu v sociálnej etike by sme asi najlepšie mohli znovu citátom

⁸⁴⁹ "Možnosť dokonalosti s musí byť podržaná v dohľade ak máme svoju snaživosť venovať ktorejkoľvek vetve činnosti." (RITSCHL, A. *Justification and Reconciliation*, s. 662.)

⁸⁵⁰ "Keby nejestvovala žiadna nádej na príchod Boha samého, všetko ostatné by bolo len renováciou väzenia, ale nie skutočným únikom z väzenia do krajiny slobody." (RICH, A. *Etika hospodárstvá I*, s. 148.)

⁸⁵¹ KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s.10.

⁸⁵² KIŠŠ, I. *Sociálna etika*, s.53.

⁸⁵³ NIEBUHR, Reinhold *The Nature and Destiny of Man II*, s. 204. Podobné je tvrdenie K. BARTHA, podľa ktorého Reformácia sa vo vzťahu štát - cirkev zaoberala len slovom z Jána 18:36 - "Moje kráľovstvo nie je z tohoto sveta". (BARTH, K. *Rechtfertigung und Recht*, s. 11.)

⁸⁵⁴ NIEBUHR, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man II*, s. 180.

⁸⁵⁵ RITSCHL, A. *Justification and Reconciliation*, s. 651.

⁸⁵⁶ "Písmo nad každú pochybnosť neprípúšťa etiku bezhriechnej dokonalosti v tomto živote." (HENRY, C. *Christian Personal Ethics*, s. 411, 459.)

⁸⁵⁷ HENRY, C. *Christian Personal Ethics*, s. 463.

⁸⁵⁸ HENRY, C. *Christian Personal Ethics*, s. 469.

z NIEBUHRA: "Je veľmi dobré hľadať Kráľovstvo Božie na zemi, ale je veľmi pochybné tvrdiť, že sme ho našli."⁸⁵⁹

4.3.3 Filozofický perfekcionizmus v súčasnosti

V ďalšom je potrebné nájsť také prvky vo filozofii a etike, ktoré je možné dať do korelácie s hodnotami revivalistického perfekcionizmu a spojiť ich SCHULZEOVOU sprostredkujúcou axiómou.

4.3.3.1 Perfekcionizmus vo filozofii a filozofickej etike

Napriek tomu, že pojem *dokonalosť* je tak vzdialený životnej realite, je definovaný a potrebný vo filozofii, hoci aj vo filozofii je tento pojem limitovaný buď prívlastkom "relatívna" dokonalosť,⁸⁶⁰ alebo tým, že je definovaný ako proces.⁸⁶¹ Napr. podľa TILLICHA "dokonalosť znamená aktualizáciu vlastných možností."⁸⁶²

Nevyhnutnosť predstavy dokonalosti vo filozofii konštatuje GADAMER v súvisi s pochopením čítaného textu a hovorí, že "predpoklad dokonalosti" (*Vorgriff der Vollkommenheit*) riadi každé naše porozumenie. "Čítajúcemu nedáva vodítko len imanentné očakávanie jednoty zmyslu, ale neustále je vedené aj očakávaniami transcendentných zmyslov, ktoré vyplývajú zo vzťahu mysleného k pravde."⁸⁶³ Toto tvrdenie je možné vzťahovať na celkovú etickú teóriu a myslím, že len veľmi obmedzene platí, že "to, čo je zlé, dokážem rozoznať na základe veľmi nedokonalých predstáv o tom, čo by bolo dobré pre dokonalosť."⁸⁶⁴ Etické myslenie nutne potrebuje teleologické predstavy, ktoré implikujú perfekcionista názor na morálku.⁸⁶⁵ Aj vyššie citovaný L. L. FULLER, ktorý odmieta potrebu dokonalej etickej predstavy, rozlišuje medzi morálkou povinnosti, ktorá definuje etické minimum a je motivovaná hrozbou obvinenia a morálkou aspirácie, ktorá definuje etické maximum a je motivovaná hrozbou opovrhnutia: "Ak zvažujeme celú škálu morálnych problémov, môžeme si pokojne predstaviť akúsi stupnicu, či meter, ktorý začína najsamozrejmejšími požiadavkami života spoločnosti a pokračuje smerom hore až k najvyšším oblastiam ľudskej aspirácie. Niekde na tejto stupnici je neviditeľná ručička, ktorá označuje deliacu čiaru, na ktorej končí tlak povinnosti a začína výzva k excelentnosti..."⁸⁶⁶

Súčasný postmodernizmus má k perfekcionizmu absolútne zamietavý postoj, keďže perfekcionizmus etický aj nábožensko-metafyzický predpokladá všeobecnú platnosť svojich noriem a ich záruku. Z tohto dôvodu je v rozpore s pluralizmom životných foriem a mravných hodnôt hlásaných postmodernou filozofiou.

⁸⁵⁹ NIEBUHR, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man II*, s. 178. Na inom mieste dodáva: "Potrebná je syntéza dvojitého aspektu biblického náboženstva - podľa ktorého žiadne riešenie nie je konečné (až Kráľovstvo Božie), ale napriek tomu je tu nekonečné množstvo možností na zlepšenie a povinnosť uskutočniť ich." (NIEBUHR, Reinhold *The Nature and Destiny of Man II*, s. 207.)

⁸⁶⁰ "Relatívnu dokonalosť môže mať aj konečné súcno v rámci zodpovedajúcom jeho bytostnosti, ktorá zahrňuje určité možnosti bytia a iné vylučuje. Konečné súcno môže dokonalosť dosiahnuť jedine postupným vývojom - z rúk Stvoriteľa vychádza nehotové a jeho úlohou je zavŕšiť seba. Vo zvláštnom význame priznávame dokonalosť takému konečnému stavu, v ktorom sú uskutočnené všetky možnosti nejakého súcna, teda stavu, v ktorom toto súcno dosiahlo predznačený cieľ, či ideál." (BRUGGER, W. *Filosofický slovník*, s. 112, 113.)

⁸⁶¹ Podľa HEIDEGGERA je *perfectio* človeka "dosahovanie toho, čím človek vo svojej slobode pre svoje najvlastnejšie možnosti (v rozvrhu) môže byť..." (HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 228.)

⁸⁶² TILLICH, P. *Systematic Theology III*, s. 36. Podobne hovorí TILLICH o svätosti: "Pojem svätec (*saint*) má rovnako paradoxnú implikáciu keď sa aplikuje na jednotlivého kresťana ako pojem "svätosť" (*holiness*), keď sa aplikuje na cirkev. Oba objekty sú sväté kvôli svätosti svojej funkcie Nového Bytia v Kristovi." (TILLICH, P. *Systematic Theology III*, s. 237.)

⁸⁶³ GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode II*, s. 62.

⁸⁶⁴ FULLER, L. L. *Morálka práva*, s. 19.

⁸⁶⁵ "Predpokladom dokonalostnej morálky je hlavne teleologický svetový názor, ktorý tvrdí, že človek má vo svojej prirodzenosti založené určenie, ktoré sa má jeho mravným životom uskutočniť. Tým, že uskutočnenie tohto určenia vedie tiež k šťastiu, sa tieto etické nauky približujú k eudaimonizmu, aj keď jeho psychológiu výslovne zamietajú." (WINDELBAND, W. *Úvod do filozofie II*, s. 24.)

⁸⁶⁶ FULLER, L. L. *Morálka práva*, 14-17.

4.3.3.2 Perfekcionizmus v súčasnej politickej teórii

Ako sprostredkujúcu axiómu použijem perfekcionizmus ako sa používa v rámci súčasnej diskusie v politickej teórii. Hodnoty, ktoré uznáva, mi poskytnú protipól hodnôt revivalistického perfekcionizmu, ktoré spojím SCHULZEOVOU axiómou.

V politickej teórii stoja dnes proti sebe neutralistický liberalizmus a perfekcionistický liberalizmus.

4.3.3.2.1 Neutralistický liberalizmus

Neutralistický liberalizmus je politická teória, ktorá tvrdí, že politická moc nesmie definovať hodnoty, ktoré má jednotlivec prijímať. Predstava dobrého života (*good life*) je závislá jedine na rozhodnutí individua a je prejavom jeho slobody.⁸⁶⁷ "Liberálna neutralita v mene slobody zakazuje každé vnucovanie štátom podporovanej koncepcie *dobrého života*."⁸⁶⁸ (kurzíva pridaná). To znamená, že štát má byť absolútne mimo etických a náboženských hodnôt (*value-free*) a všetky hodnoty sú definované subjektom z vnútra. "Ideál neutrality vylučuje možnosť, že by spoločné ciele a zámery mohli inšpirovať, a tak definovať, komunitu konštruktívnym spôsobom, komunitu, ktorá popisuje *subjekt* a nielen objekty spoločných aspirácií."⁸⁶⁹ (kurzíva pridaná). Neutralistická teória je stelesnením ideálu *dobrého života*, v ktorom subjekt je primárny a jeho ciele a postoje sú sekundárne. Neutralistický liberál sa stavia *nad* všetky morálne a filozofické rozdiely medzi subjektami a všetky ich ciele a rozhodnutia týkajúce sa dobrého života považuje za rovnako hodnotné.

Problém je, že ideál takejto neutrality je ťažko realizovateľný. Spravodlivosť, ktorú má politická moc zabezpečovať, sa nedá oddeliť od spoločnej (v tomto zmysle perfekcionistickej) predstavy *dobrého života*. Napr. nie je možné oddeliť náboženskú slobodu od autonómie individua.⁸⁷⁰ Podobne narazíme na problém v oblasti interrupcií⁸⁷¹ alebo ekológie.⁸⁷²

4.3.3.2.2 Perfekcionistický liberalizmus

Perfekcionistický liberalizmus nevychádza z náboženského perfekcionizmu, ale odvoláva sa na perfekcionistický prístup k liberálnej teórii slobody u J. S. MILLA, hlavne v jeho diele o *slobode*.⁸⁷³ MILL v tomto diele používa výrazy ako napr. "dokonalá ľudská bytosť" alebo "láska k cnosti a najprísnejšia sebakontrola".⁸⁷⁴ Ďalej pozná pojem *zdokonaľovanie*: "v morálke... idea zdokonaľovania spočíva najmä v presvedčaní alebo nútení (*persuading or forcing*) iných ľudí, aby

⁸⁶⁷ "Liberálna teória rovnosti vychádza z toho, že politické rozhodnutia musia byť, nakoľko je to len možné, nezávislé na akejkoľvek špecifickej koncepcii dobrého života, alebo niečoho, čo dáva životu hodnotu. Pretože občania sa vo svojich koncepciách líšia, vláda s nimi nezaobchádza ako s rovnými, ak dáva prednosť jednej koncepcii pred druhou." (DWORKIN, R. Liberalism. In: THUNDER, D. *A Refutation of Anti-Perfectionist or "Neutralist" Liberalism*. <http://homepage.eircom.net/~philosophy/Articles/Article1.html>, s. 2.)

⁸⁶⁸ HANNIS, M. *Freedom, Environmentalism And The Liberal State*. http://www.lancs.ac.uk/users/philosophy/mave/mh_1.htm, s. 13.

⁸⁶⁹ SANDEL, M. J. Liberalism and the Limits of Justice. In: HANNIS, M. *Freedom, Environmentalism And The Liberal State*. http://www.lancs.ac.uk/users/philosophy/mave/mh_1.htm, s. 15.

⁸⁷⁰ "Predstava robustnej teórie spravodlivosti, ktorá abstrahuje od určitých cieľov a životných štýlov ako vnútorne nadradených iným, ktorá odmieta kategorizovať ľudské ciele... je jednoducho nerealizovateľná... lebo predpokladá neudržateľné oddelenie koncepcie dobrého života od koncepcie spravodlivosti." (THUNDER, D. *A Refutation of Anti-Perfectionist or "Neutralist" Liberalism*. <http://homepage.eircom.net/~philosophy/Articles/Article1.html>, s. 3.)

⁸⁷¹ "Každá pozícia vo veci potratov predpokladá metafyzický názor (o hodnote embrya) a štát sa musí vysloviť alebo mlčky prikloniť k jednému alebo druhému metafyzickému pohľadu." (GALSTON, W. Liberal purposes: goods, virtues and diversity in the liberal state. In: THUNDER, D. *A Refutation of Anti-Perfectionist or "Neutralist" Liberalism*. <http://homepage.eircom.net/~philosophy/Articles/Article1.html>, s. 5.)

⁸⁷² "Každá účinná reakcia na ekologickú krízu ...vyžaduje veľké zmeny v širokej škále ľudských aktivít: ak sa vláda má pokúsiť tieto zmeny uskutočniť, bude musieť zasahovať do takých oblastí života, kde predtým nezasahovala. Toto vyvoláva mnoho otázok o úlohe štátu a slobode jednotlivca." (HANNIS, M. *Freedom, Environmentalism And The Liberal State*. http://www.lancs.ac.uk/users/philosophy/mave/mh_1.htm, s. 2.)

⁸⁷³ Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/liberalism>) uvádza, že MILL sformuloval kanonickú verziu liberálneho perfekcionizmu a ako príklad uvádza nasledujúci výrok z jeho diela o *slobode*: "Len kultivácia individuality prináša náležitý rozvoj ľudských bytostí... práve individualita približuje ľudí najviac k tomu najlepšiemu, čo sú schopní dosiahnuť." (MILL, J. S. o *slobode*, s. 60.)

⁸⁷⁴ MILL, J. S. o *slobode*, s. 56, 57.

boli takí dobrí, ako sme my (*to be as good as ourselves*)" a toto zdokonaľovanie sa u MILLA riadi gréckym ideálom.⁸⁷⁵ Podľa tohto MILLOVHO modelu perfekcionistický liberalizmus nepovažuje slobodu za koexistenciu chaotického súboru individuálnych predstáv o *dobrom živote*, ale počíta so spoločným ideálom, ku ktorému má človek spieť.⁸⁷⁶

4.3.3.3 Perfekcionistické riešenie

Tieto problémy nie je ľahké vyriešiť, ale je jasné, že štát pri každom zaujatí postoja je nútený porušiť zásadu neutrality.⁸⁷⁷ z tohto faktu vyplýva nutnosť vypracovať objektívnu teoretickú základňu pre rovnoprávny status ľudských bytostí v liberálnom štáte, keďže vyriešenie konfliktov vyžaduje rozhodnutie o relatívnej hodnote rôznych ľudských cieľov, činnosti a životných štýlov. Táto relatívna hodnota cieľov sa stanovuje vzhľadom na hodnotu rozvoja smerom k realizácii filozoficky alebo nábožensky prijateľného ideálu dokonalého človeka.⁸⁷⁸

Najvypuklejšie sa potreba liberálneho perfekcionizmu prejavuje pri pokusoch o riešenie súčasnej ekologickej krízy.⁸⁷⁹ "Kompatibilita environmentalistickej agendy s perfekcionistickým prúdom liberalizmu... pramení z jednoduchého faktu, že každá zmysluplná environmentalistická teória musí podporovať aspoň čiastkovú predstavu *dobrého života*."⁸⁸⁰ (kurzíva pridaná)

4.3.4 Aplikácia perfekcionizmu v sociálnej etike

Perfekcionizmus v politickej teórii je vzdialený revivalistickému perfekcionizmu vo svojom obsahu, ale je dôležitým pre sprostredkovanie hodnôt revivalistického perfekcionizmu do sociálnej etiky. Vzniká tak nasledovná tabuľka:

⁸⁷⁵ "Existuje grécky ideál sebazdokonaľovania, s ktorým sa platónsky a kresťanský ideál sebaovládania prelína, ale ho neprekonáva." (MILL, J. S. o *slobode*. s. 66, 59.)

⁸⁷⁶ "Perfekcionizmus začleňuje do definície slobody aj filozofický koncept človeka, ako súčasť prírody a spoločenstva, ktoré sú nutné pre jeho rozkvet." (HANNIS, M. *Freedom, Environmentalism And The Liberal State*. http://www.lancs.ac.uk/users/philosophy/mave/mh_1.htm. s. 15.)

⁸⁷⁷ "Liberálna teória spravodlivosti si nemôže dovoliť ignorovať dobrovoľnú a nedobrovoľnú eutanáziu; *in vitro* oplodňovanie; pokusy na embryách; využívanie embryonálnych orgánov; ľudské genetické inžinierstvo a klonovanie ľudských bytostí." (THUNDER, D. *A Refutation of Anti-Perfectionist or "Neutralist" Liberalism*. <http://homepage.eircom.net/~philosophy/Articles/Article1.html>, s. 4.)

⁸⁷⁸ "Liberálny perfekcionizmus znamená, že liberáli chápu morálnu správnosť ako založenú na vlastnostiach individuality a hodnote ľudského rozvoja." (Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/liberalism>)

⁸⁷⁹ "Hodnoty..., ktoré sa zvyrazňujú súčasnou ekologickou krízou... sú konzistentné s overenými liberálnymi princípmi. Sú to princípy perfekcionistického liberalizmu... podľa ktorého vláda nielen má právo, ale je povinná identifikovať, chrániť a podporovať substantívnu koncepciu rozkvetu ľudstva (človeka). Naopak, neutralistická liberálna demokracia sa ukazuje nielen neschopnou podporiť environmentalistické ciele, ale je s nimi v priamom rozpore." (HANNIS, M. *Freedom, Environmentalism And The Liberal State*. http://www.lancs.ac.uk/users/philosophy/mave/mh_1.htm. s. 3.)

⁸⁸⁰ "Boli to sociálne a kultúrne sily, ktoré spôsobili, že [ľudská spotreba] vzrástla. Snaha znovu ju znížiť vyžaduje politické rozhodnutia proti týmto silám. Znamená to presadzovať *koncepciu dobrého života*, ktorý je v priamom konflikte s tým, ktorý zastávajú politické sily dneška... Ale naša súčasná predstava dobrého života spôsobuje podmienky, v ktorých sa život pre mnohých rýchlo zhoršuje." (HANNIS, M. *Freedom, Environmentalism and the Liberal State*. http://www.lancs.ac.uk/users/philosophy/mave/mh_1.htm. s. 6, 13, 17.)

	A	B	C
	REVIVALISTICKÝ PERFEKCIONIZMUS	SPROSTREDKUJÚCA AXIÓMA	SOCIÁLNO-ETICKÁ APLIKÁCIA
1.	Evanjeliová dokonalosť	Definovanie <i>dobrého života</i>	Stanovenie ideálu etického konania
2.	Dokonalosť ako proces posvätenia	Dokonalosť ako napĺňovanie svojho určenia.	Rozvoj človeka ako etická hodnota.
3.	Milosť Božia - prameň etickej dokonalosti	Určenie individuality spoločenstvom.	Spoločenstvo ľudí - hodnota vyvažujúca individuálnu slobodu.
4.	Láska k Bohu a blížnym	Láska k cnosti	Spoločenské dobro

Revivalizmus teda môže do diskusie so sociálnou etikou vstúpiť s hodnotami perfekcionizmu, ktoré sú v súčasnosti pre ňu v transformovanej podobe nevyhnutné.

5. ZÁVER

V prvej časti som na základe historickej a teologickej analýzy dospel k vlastnej charakteristickej revivalistickej teológii. Jej určujúce časti podľa mňa sú: (1) požiadavka a teória pneumatickej skúsenosti, (2) pragmatická orientácia na sóteriologiu a jej realizáciu v praxi a (3) perfekcionista etika.

V druhej časti som ukázal, že sociálno-etické problémy boli v historickom revivalizme organickou súčasťou sóteriologického uvažovania. Preto revivalistická sóteriológia môže prispieť do súčasnej diskusie o etických hodnotách pri riešení závažných problémov dneška.

Pretože revivalizmus nie nezaslúžene vyvoláva predstavu vedecky nezdôvodneného presvedčenia, v tretej časti som preskúmal fundamentálne podmienky, ktoré je nutné splniť nato, aby revivalizmus mohol vstúpiť do diskusie. Pretože tieto podmienky sú diskutované v rámci teológii a kresťanskej viery vôbec, má táto časť širší záber.

V štvrtej časti aplikujem SCHULZEHO metódu stredných axiém na určujúce prvky revivalistickej teológii a myslím, že som dokázal, že revivalizmus má dôležité hodnoty, ktoré okrem zvestovania evanjelia (čo je prvou úlohou revivalizmu) môžu prispieť k budovaniu občianskej spoločnosti. Preto chcem znovu zdôrazniť, že redukované revivalistické hodnoty nemajú nahradiť hlavný cieľ revivalizmu - duchovné prebudenie.

ZOZNAM CITOVANEJ LITERATÚRY

1. ALAND, K. (ed.): *Pietismus und moderne Welt*. Witten : Luther-Verlag, 1974. 204 s.
2. ALBERTUS MAGNUS: *On Cleaving to God*. On-line Bible e-text.
3. ALTHAUS, P.: *Die Christliche Wahrheit*. Gütersloh : Gerd Mohn, 1959. 727 s.
4. ALTHAUS, P.: *Grundriss der Ethik*. Gütersloh : C. Bertelsmann Verlag, 1953. 175 s.
5. ALTHAUS, P.: *The Theology of Martin Luther*. Philadelphia : Fortress Press, 1966. 464 s.
6. AMES, W.: *The Marrow of Theology*. Durham, North Carolina : The Labyrinth Press, 1968. 353 s.
7. ANONYMOUS: *Theologia Germanica*, In: *Christian Classics Ethereal Library*. Wheaton : Harry Plantinga, 2000. CD-ROM
8. ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1990. 304 s.
9. AQUINAS, T.: *Summa Theologie*. In: *The Master Christian Library*. Albany : AGES Software, 1997. CD-ROM
10. ARISTOTLE: *Metaphysics*. The Internet Classics Archive, <http://classics.mit.edu/Browse/browse-Aristotle.html>
11. ARTHUR, W. *The Tongue of Fire*. Winona Lake : Light and Life Press, rok neuvedený. e-text <http://www.cnetwork.co.uk/download.htm>
12. AULÉN, G. *Christus Victor*. New York : Macmillan Publishing Company, 1969. 161 s.
13. BAILEY, T. A. - KENNEDY, D. M.: *The American Pageant I, II*. Lexington : D. C. Heath, 1987. I.+II. 949 s.
14. BANGS WYNKOOP, M.: *a Theology of Love*. Kansas City : Beacon Hill, 1972. 376 s.
15. BARTH, K.: *Church Dogmatics I-IV*. Edinburgh : T. & T. Clark, 1977.
16. BARTH, K.: *Protestantská teologie v XIX. století*. Praha : Kalich, 1986. 669 s.
17. BARTH, K.: *Rechtfertigung und Recht, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Evangelium und Gesetz*. Zürich : Theologischer Verlag, 1998. 109 s.
18. BAYLES, M. D. - HENLEY, K.: *Right Conduct*. New York : Random House, 1989. 409 s.
19. BEBBINGTON, D.: *Evangelicalism in Modern Britain*. <http://landow.stg.brown.edu/victorian/religion/herb2.html>
20. BEINTKER, H. - JUNGHANS, H. - KIRCHNER, H.: *Martin Luther Taschenausgabe II, IV*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1982.
21. BENCE, C. L.: *Processive Eschatology: a Wesleyan Alternative*. In: *Wesleyan Theological Journal, Vol 14, No 4*, Wilmore: Wesleyan Theological Society. 1979.
22. BEYREUTHER, E.: *Die Erweckungsbewegung*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1963. 48 s.
23. BLOESCH, D. G.: *Essentials of Evangelical Theology I, II*. San Francisco : HarperCollins, 1982. 265+314 s.
24. BLOESCH, D.: *The Christian Life and Salvation*. Grand Rapids : Eerdmans, 1987. 521 s.
25. BOCKMÜHL, K.: *Die Aktualität des Pietismus*. Giessen : Brunnen Verlag, 1985. 53 s.
26. BONHOEFFER, D.: *Ethik*. München : Chr.Kaiser Verlag, 1992. 564 s.
27. BONHOEFFER, D.: *Letters and Papers from Prison*. London and Glasgow : SCM Press, Collins, 1953. 192 s.
28. BOOTH, W.: *In Darkest England and The Way Out*. Champaign : Project Gutenberg, 1996. e-text (<http://www.gutenberg.net>)
29. BROWN, C. (ed.): *The New International Dictionary of New Testament Theology III*. Grand Rapids : Zondervan, 1986.
30. BROWN, D.: *Understanding Pietism*. Grand Rapids : Eerdmans, 1978. 182 s.
31. BROŽ, L.: *Cesta Karla Bartha*. Praha : Kalich, 1988. 171 s.
32. BRUGGER, W.: *Filosofický slovník*. Praha : Naše vojsko, 1994. 639 s.
33. BRUNKHORST, B. J. - FONTANA, L. A. - VINZ, R. A. - WAUGH, S. L. - WEDGEWORTH, R.: *The World Book Encyclopedia I-XXII*. Chicago : World Book Inc., 1995.
34. BRUNNER, E.: *The Christian Doctrine of the Church, Faith and the Consummation*. Zürich : Zwingli-Verlag, 1960. 457 s.
35. BRUNNER, E.: *The Christian Doctrine of God*. Zürich : Zwingli-Verlag, 1960. 361 s.y
36. BURCKHARDT, J.: *Úvahy o světových dějinách*. : , 1. s.
37. BURCKHARDT, J.: *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Champaign : Project Gutenberg, 1996. <http://www.gutenberg.net>

38. BURNS, J.: *Revivals, their Laws and Leaders*. Grand Rapids : Baker Book House, 1960. 353 s.
39. CAIRNS, E.: *Endless Line of Splendor*. Wheaton : Tyndale House, 1986. 372 s.
40. CALVIN, J.: *Institutes of the Christian Religion I, II*. Grand Rapids : Eerdmans, 1979.
41. CAMPENHAUSEN, H. F. - DINKLER, E. - GLOEGE, G. - LOGSTRUP, K. (ed.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1962.
42. CARRADINE, B.: Beulah Land. In: *The Master Christian Library*. Albany : AGES Software, 1997. CD-ROM
43. CASSIAN, J.: *Inštitúcia kenobitizmu*. In: *Christian Classics Ethereal Library*. Wheaton : Harry Plantinga, 2000. CD-ROM
44. CASTELL, A. - BORCHERT, D. M.: *An Introduction to Modern Philosophy*. New York : Macmillan Publishing Company, 1988. 642 s.
45. COEN, C. C. (ed.): *Works of Jonathan Edwards Vol. 4*. New Haven and London : Yale University Press, 1972. 595 s.
46. COLSON, C.: *Kingdoms in Conflict*. : William Morrow and Zondervan, 1987. 400 s.
47. COPLESTON, F.: *a History of Philosophy VIII*. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland : Doubleday, 1994. 577 s.
48. CURTIS, A. K. (ed.): *Christian History VII, No 4, Issue 20*. Worcester : Christian History Institute, 1988. 38 s.
49. DAY, B.: *Pentecostalism*. <http://www.nwmissouri.edu/nwcourses/history155/religion/papers/brianday/>
50. DE TOCQUEVILLE, A.: *Democracy in America I*. Champaign : Project Gutenberg, 1997. 1,2 kB e-text.
51. DIETER, M. E.: The holiness revival in nineteenth-century Europe. In: *Wesleyan Theological Journal Vol. 9, No. 1*. Wilmore : Wesleyan Theological Society, 1974.
52. *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*. Praha : Zvon - České katolické nakladatelství, 1995.
53. DONER, V.: *The Late Great Evangelical Church*. <http://www.Chalcedon.com/evangelicalism>
54. DOWLEY, T.: *The History of Christianity*. Oxford; Batavia; Sydney : Lion Publishing, 1992. 687 s.
55. EBELING, G.: *Podstata křesťanské víry*. Praha : Oikúmené, 1996. 157 s.
56. EBELING, G.: *Studium der Theologie*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977. 190 s.
57. EDWARDS, J.: *Works I-II*. Edinburgh : Banner of Truth Trust, 1998.
58. ELIADE, M.: *The Encyclopedia of Religion*. New York : McMillan, 1987.
59. ELWELL, W. (ed.): *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids : Baker, 1989. 1204 s.
60. EMERSON, R. W.: *Essays*. Oxford (USA) : Project Gutenberg. 2000. <http://www.gutenberg.net>
61. *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*. Wuppertal und Zürich : Brockhaus, 1992.
62. FAZEKAŠ, L.: *Ako žiť*. Banská Bystrica : Združenie evanjelických cirkví, 2000. 177 s.
63. FINNEY, C. G.: *Power from on High*. Fort Washington : Christian Literature Crusade, 1984. 130 s.
64. FINNEY, C. G.: *Principles of Sanctification*. Minneapolis : Bethany House Publishers, 1986, 204 s.
65. FINNEY, C. G.: *Revival Lectures*. Old Tappan : Fleming H. Revell, rok neuvedený. 534 s.
66. FINNEY, C. G.: *Systematic Theology*. In: *The Master Christian Library*. Albany : AGES Software, 1997. CD-ROM
67. FINNEY, C. G.: *The Heart of Truth (Lectures on Theology)*. Minneapolis : Bethany Fellowship, 1976. 248 s.
68. FINNEY, C.G.: Sermon Collection. In: *The Master Christian Library*. Albany : AGES Software, 1997. CD-ROM
69. FISKE, J.: George Fox Autobiography. In: *The Master Christian Library*. Albany : AGES Software, 1997. CD-ROM
70. FLAVEL, J.: *Works VI*. Edinburgh : The Banner of Truth Trust, 1982. 637 s.
71. FLEW, R. N.: *The Idea of Perfection in Christian Theology*. Oxford : Oxford University Press, 1934. 422 s.
72. FOUCAULT, M.: *Slová a věci*. Bratislava : Kalligram, 2000. 400 s.
73. FOUQUET, E. (ed.): *Dictionnaire Hachette*. Paris : Hachette Livre, 2000. 2028 s.
74. FULLER, L. L.: *Morálka práva*. Praha : Oikúmené, 1998. 230 s.
75. GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč*. Praha : Oikúmené, 1999. 154 s.
76. GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode II*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993. 533 s.
77. GEISLER, N.: *Christian Ethics*. Leicester : Apollos (IVP), 1990. 335 s.
78. GODBEY, W. B.: Commentary on Colossians. In: *The Master Christian Library*. Albany : AGES Software, 1997. CD-ROM
79. GOPPELT, L.: *Theologie des Neuen Testaments*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1977. 669 s.
80. GRAHAM, B.: *Peace with God*. Minneapolis : WorldWide Publication, 1984. 220 s.
81. GREEN, V. H. H.: *John Wesley*. Lanham; New York; London : University Press of America, 1987. 168 s.
82. GREGOR Z NYSSY: On Perfection. In: *The Greek Orthodox Theological Review, vol. 29*. Brookline : Greek Orthodox Archdiocese of America. 1984.
83. GRENZ, S. J. - OLSON, R. E. *20-th Century Theology*. Downers Grove : IVP, 1992. 393 s.

84. GRITSCH, E. W. - JENSON, R. W.: *Lutheranism, the Theological Movement and its Confessional Writings*. Philadelphia : Fortress Press, 1976.
85. GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha : Oikúmené, 1997. 248 s.
86. GROOTHUIS, D. R.: *Unmasking the New Age*. Downers Grove : IVP, 1986. 194 s.
87. GUNTER, W. S. - JONES, J. S. - CAMPBELL, T. A. - MILES, R. L. - MADDOX, R. L.: *Wesley and the Quadrilateral*. Nashville : Abingdon Press, 1997. 174 s.
88. GUNTON, C. E.: *The One, the Three and the Many*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995. 248 s.
89. GURNALL, W. : *The Christian in Complete Armour*. Edinburgh : The Banner of Truth Trust, 1180. s.
90. HAKIM, A. B.: *Historical Introduction to Philosophy*. New York : Macmillan Publishing Company, 1987. 732 s.
91. HALÉVY, E.: *The Birth of Methodism in England*. Chicago : The University of Chicago Press, 1971. 77 s.
92. HANNIS, M. *Freedom, Environmentalism and the Liberal State*. http://www.lancs.ac.uk/users/philosophy/mave/mh_1.htm. s. 6, 13, 17.
93. HASTINGS, J. (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York : Charles Scribner's Sons, 1955.
94. HAVRÁNEK, A.: *Křesťanská etika*. Praha : Církev bratrská, 1971, 203 s.
95. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : Oikúmené, 1996. 475 s.
96. HENRY, C. F. H.: *Christian Personal Ethics*. Grand Rapids : Eerdmans, 1957. 615 s.
97. *Herders Konversations-Lexikon I-VIII*. Freiburg : Herdersche Verlagshandlung, 1902.
98. HERMELINK, H.: *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte*. Stuttgart; Tübingen : Metzler und Wunderlich, 1956.
99. HINNELLS, J. R.: *The Penguin Dictionary of Religions*. Middlesex : Penguin, 1986. 551 s.
100. HONECKER, M.: *Einführung in die Theologische Ethik*. Berlin : de Gruyter, 1990. 426 s.
101. HONECKER, M.: *Grundriss der Sozialethik*. Berlin; New York : Walter de Gruyter, 1995. 790 s.
102. HONER, S. M. - HUNT, T. C. - OKHOLM, D. L.: *Invitation to Philosophy*. Belmont; Albany; Bonn; Boston;... : Wadsworth Publishing Company, 1996. 277 s.
103. HORECKÝ, J. - BUZÁSSYOVÁ, K. - BOSÁK, J. (a kolektív): *Dynamika slovnej zásoby súčasnej slovenčiny*. Bratislava : Veda, SAV. 1989. 430 s.
104. HROMÁDKA, J. L.: *Přelom v protestantské teologii. Fragment etiky*. Praha : Kalich, 1979. 180 s.
105. HYNSON, L. O.: Remington Rifles or Bows and Arrows? The post-bellum Wesleyan Quest for the Transformation of society. In: <http://wesley.nnc.edu/theojrnl/25-4.htm>
106. JAMES, W.: *The Varieties of Religious Experience*. New York : The Modern Library, Random House, rok neuvedený. 526 s.
107. JOHNSON, P.: *Nepřátelé společnosti*. Řevnice : Rozmluvy, 1999. 243 s.
108. JONES, C. E.: *Perfectionist Persuasion, a Guide to the Study of the Holiness Movement*. Metuchen : Scarecrow Press, 1974. 242 s.
109. JUNG, C. G.: *Duše moderního člověka*. Brno : Atlantis, 1994. 380 s.
110. JUNG, C. G.: *Výbor z díla I*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1996. 438 s.
111. KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava : Spektrum, 1990. 184 s.
112. KATUŠČÁK, J. - KUŠNÍRIK, M. - POTÚČEK, J. - PRIŠTIAK, O. - SLAVKA, M. *Naše korene*. Bratislava : Nádej. 1994. 240 s.
113. KINNAMON, M. - COPE, B. E.: *The Ecumenical Movement*. Geneva : WCC Publications, 1997. 548 s.
114. KIŠŠ, I.: Kozmické dimenzie kristológie a soteriológie. In: *Teologická reflexe 1/1997*. Praha : ETF UK. 1997.
115. KIŠŠ, I.: *Sociálna etika*. Bratislava : EBF UK, 1998. 241 s.
116. KOLEKTÍV ŠKÓTSKYCH TEOLÓGOV: *Lectures on the Revival of Religion*. Wheaton : Richard Owen Roberts Publishers, 1980. 444 s.
117. KOLEKTÍV KATEDRY EVANJELIKÁLNEJ TEOLÓGIE A MISIE: *Sociálny rozmer teológie na prahu nového tisícročia*. Banská Bystrica : Združenie evanjelikálnych cirkví, 2000. 114 s.
118. KRIEGER, L. - STERN, F. (ed.): *The Responsibility of Power*. New York : Ancor Books, 1969. 499 s.
119. KUIPER, H.: *By Grace Alone*. Grand Rapids : Eerdmans, 1955.
120. KUYPER, A.: *The Work of the Holy Spirit*. Grand Rapids : Eerdmans, 1946. 660 s.
121. LAIRD R.: What Happened to the Holiness Movement? In: *Holy Living in a Post-Christian Age*. Nampa : a Conference Sponsored by the Riley Intellectual Life Endowment, February 9-11, 1995.
122. LATOURETTE, K. S.: *Christianity in a Revolutionary Age II*. Grand Rapids : Zondervan, 1969. 532 s.
123. LAW, W.: *a Serious Call to a Devout and Holy Life*. London : J. M. Dent & Sons Ltd, 1940. 355 s.
124. LETZ, J. (ed.): *Sloboda a etické konanie človeka*. Nitra : Katedra etiky a sociálnych vied FHV VŠPg , 1996. 592 s.
125. LETZ, J.: *Teória poznania*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Fakulta humanitných vied 1997. 253 s.

126. LÉVI-STRAUSS, C.: *Štruktúrna antropológia I*. Bratislava : Kalligram, 2000. 416 s.
127. LIGUŠ, J.: *Víra a teologie Dietricha Bonhoeffera*. nevedené : Pedagogická spoločnosť Jana Amosa Komenského, 1994. 76 s.
128. LIVINGSTONE, E. (ed.): *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford; New York : Oxford University Press, 1977. 570 s.
129. LOEWENICH, W.: *Geschichte der Kirche I, II*. München und Hamburg : Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1964. 156+222 s.
130. LOCHMAN, J. M.: *Reconciliation and Liberation*. Philadelphia : Fortress Press, 1980. 160 s.
131. LOVELACE, R. F.: *Dynamics of Spiritual Life*. Downers Grove : IVP, 1979. 455 s.
132. MASARYK, T. G.: *Cesta demokracie I*. Praha : Čin, 1933. 531 s.
133. MASARYK, T. G.: *Světová revoluce*. Praha : Čin a Orbis, 1928. 651 s.
134. McCLENDON, J.: *Systematic Theology I, Ethics*. Nashville : Abingdon Press, 1986. 384 s.
135. MCGONIGLE, H.: Pneumatological Nomenclature in Early Methodism. In: *Wesleyan Theological Journal Vol 8, No 7*. Wilmore: Wesleyan Theological Society. 1973.
136. McKECHNIE, J.: *Webster's New Twentieth Century Dictionary of the English Language*. New York : Prentice Hall Press, 1979. 2129 s.
137. McLOUGHLIN, W.: *Revivals, Awakenings and Reform*. Chicago : University of Chicago Press, 1978. 239 s.
138. MERRITT, J. G.: "Dialogue" within a tradition: John Wesley and Gregory of Nyssa discuss Christian perfection. In: *Wesleyan Theological Journal Vol. 22, No. 16*. Wilmore: Wesleyan Theological Society. 1987.
139. MILL, J. S.: *O slobode*. Bratislava : IRIS PhDr. Milan Štefanko, 1995. 116 s.
140. MILLER, P.: *Into the Arena*. Eastbourne : Kingsway, 1992. 213 s.
141. MOLTSMANN, J.: *Bůh ve stvoření*. Brno : CDK Vyšehrad, 1999. 287 s.
142. MUNITZ M. K.: *Contemporary Analytic Philosophy*. New York; London : Macmillan, Collier, 1981. 434 s.
143. NAGLER, A.W.: *Pietism and Methodism*. Nashville : Smith & Lamar, 1918. 200 s.
144. NEUHAUS, R.: *The Naked Public Square*. Grand Rapids : Eerdmans, 1986. 280 s.
145. NEWBIGIN, L.: *The Gospel in a Pluralist Society*. Geneva : WCC Publication, 1989. 252 s.
146. NICHOLS, J. H.: *History of Christianity 1650-1950*. New York : The Ronald Press Company, 1956. 493 s.
147. NIEBUHR, H. RICHARD: *Christ and Culture*. New York : Harper & Brothers, 1951, 230 s.
148. NIEBUHR, REINHOLD.: *The Nature and Destiny of Man I, II*. New York : Charles Scribner's Sons, 1964. I. 305 s. II. 328 s.
149. NIETZSCHE, F.: *Thus Spake Zarathustra*. Champaign : Project Gutenberg, 1999. e-text <http://www.gutenberg.net>
150. NOLL, M. A. - HATCH, N. O. - MARSDEN, G. M.: *The Search for Christian America*. Westchester : Crossway Books, 1983. 188 s.
151. O'DONOVAN, O.: *Resurrection and Moral Order*. Grand Rapids : Eerdmans, 1994. 286 s.
152. ODEN, T. C.: *John Wesley's Scriptural Christianity*. Grand Rapids : Zondervan, 1994. 376 s.
153. ODEN, T.: *Life in the Spirit*. New York : HarperCollins, 1992. 548 s.
154. OHLIG, K.-H.: *Fundamentalchristologie: im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*. München : Kösel Verlag, 1986. 550 s.
155. ONDREJOVIČ, D. (ed.): *Evanjelická teológia na prahu nového storočia*. Žilina : Nadácia Jana Amosa Komenského, 2001. 180 s.
156. ORR, J. E.: *The Event of the Century*. Wheaton : International Awakening Press, 1989. 381 s.
157. ORR, J. E.: *Campus Aflame*. Wheaton : International Awakening Press, 1994. 286 s.
158. ORR, J. E.: *The Fervent Prayer*. Chicago : Moody Press, 1974. 236 s.
159. OUTLER, A. C.: *Theology in the Wesleyan Spirit*. Nashville : Discipleship Resources, 1975. 101 s.
160. OWEN, J.: *Works III*. London : The Banner of Truth Trust, 1990. 651 s.
161. PACKER, J. I.: *Among God's Giants*. Eastbourne : Kingsway, 1991. 448 s.
162. PANNENBERG, W.: *Systematic Theology I-III*. Grand Rapids : Eerdmans, 1991.
163. PANNENBERG, W.: *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1987. 454 s.
164. PATOČKA, J.: *Aristotelés*. Praha : Vyšehrad, 1994. 128 s.
165. PAYNE, R. (ed.): *Pietists Selected Writings*. New York; Ramsey; Toronto : Paulist Press, 1983. 351 s.
166. PELIKAN, J.: *The Christian Tradition V*. Chicago and London : The University of Chicago Press, 1991. 361 s.
167. PLACHER, W. C.: *a History of Christian Theology*. Philadelphia : The Westminster Press, 1983. 324 s.
168. POLANYI, M.: *Personal Knowledge*. Chicago : The University of Chicago Press, 1974. 428 s.
169. POLLOCK, J.: *Wilberforce*. New York : St. Martin Press, 1977. 368 s.

170. PROCHÁZKA, P.: *Duchovná skúsenosť a komunikácia evanjelia*. Banská Bystrica : Združenie evanjelických cirkví v SR, 1999. 125 s.
171. RAHNER, K. (ed.): *Encyclopedia of Theology*. Freiburg : Herder KG, 1975.
172. RAUSCHENBUSCH, W.: *Christianity and the Social Crisis*. New York : Macmillan, 1913. 429 s.
173. RAUSCHENBUSCH, W.: *Christianizing the Social Order*. New York : Macmillan, 1917, 493 s.
174. RICH, A.: *Etika hospodárství I, II*. Praha : Oikúmené, 1994. 246+375 s.
175. RICHEY R.E.. Revivalism: In search of a definition, In: *Wesleyan Theological Journal Vol. 28*, Wilmore : Wesleyan Theological Society, 1993.
176. RIGHTMIRE, R.D.: *Pneumatological Foundations for Salvation Army Non-sacramental Theology*. Milwaukee : vlastný náklad, 1987. 328 s.
177. RITSCHL, A.: *Justification and Reconciliation*. neznáme : Reference Book Publishers, 1966. 673 s.
178. ROBERTS, A. - DONALDSON, J. (ed.): *Ante-Nicene Fathers III*. Peabody : Hendrickson, 1994.
179. ROBERTS, R. O.: *Revival Literature - an Annotated Bibliography*. Wheaton : Richard Owen Roberts Publishers, 1987. 575 s.
180. ROUSSEAU, J. J.: *Du contrat social*. Paris : Bookking International, 1996. 283 s.
181. ŘÍČAN, R. - MOLNÁR, A. *12 století církevních dějin*. Praha : Kalich, 1989, 538 s.
182. ŠALING, S. - IVANOVÁ-ŠALINGOVÁ, M. - MANÍKOVÁ, Z.: *Velký slovník cudzích slov*. Bratislava : SAMO-AAMM, 1997. 1310 s.
183. SANDY, R.: This is Revival!. In: *Revival Digest*. Banbury : Fellowship for Revival, 1992.
184. SCHAFF, P.: *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series I-X*. Peabody : Hendrickson, 1994.
185. SCHMID, H.: *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*. Philadelphia : Lutheran Publication Society, 1899.
186. SCHNEEBERGER, V.: *Theologické kořeny Wesleyova sociálního akcentu*. Praha : Rozmnožené pro vnitřní potřebu ECM, 1973. 124 s.
187. SCHULZE, H.: *Theologische Sozialethik*. Gütersloh : Gerd Mohn, 1979. 391 s.
188. SCHWARZ, C. (ed.): *The Chambers Dictionary*. Edinburgh : Chambers, 1997. 2061 s.
189. SCHWEITZER, A.: *Kultúra a etika*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1986. 424 s.
190. SEMMEL, B.: *The Methodist Revolution*. New York : Basic Book, 1973. 273 s.
191. SKEWINGTON WOOD, A.: *The Inextinguishable Blaze*. London : The Paternoster Press. 1960. 256 s.
192. SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*. Praha : Karolinum, 1997. 320 s.
193. SMITH, T. L.: *Revivalism and Social Reform*. New York : Abingdon Press, 1957. 253 s.
194. SOLOMON, R. C.: *Introducing Philosophy*. Fort Worth; Philadelphia; San Diego... : Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1989. 784 s.
195. SPENER, J.: *Pia Desideria*. Philadelphia : Fortress Press, 1980.
196. SPRAGUE, W. B.: *Lectures on Revivals of Religion*. London : The Banner of Truth Trust, 1959. 450 s.
197. STOTT, J.: *Issues Facing Christians Today*. London; Glasgow; Sydney; Aucland; Toronto; Johannesburg : Collins, Marshall-Pickering, 1990. 428 s.
198. SWEET, W. W.: *Revivalism in America Its Origin, Growth, and Decline*. New York : Charles Scribner's Sons, 1944.
199. ŠTEFAN, J. Barth a "barthiáni". In: *Theologická reflexe 1/99*, Praha : Evangelická teologická fakulta University Karlovy, 1999.
200. TAYLOR, J.: Holy Living. In: *Christian Classics Ethereal Library*. Wheaton : Harry Plantinga, 2000. CD-ROM
201. *The Internet Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu>
202. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin; New York, 1982.
203. THIELICKE, H.: *Theological Ethics I, II*. Philadelphia : Fortress Press, 1966. 697+696 s.
204. THIELICKE, H.: *Theologische Ethik I-II*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1958.
205. THUNDER, D.: *A Refutation of Anti-Perfectionist or "Neutralist" Liberalism*. <http://homepage.eircom.net/~philosophy/Articles/Article1.html>.
206. TILLICH, P.: *Systematic Theology I, II, III*. Chicago : The University of Chicago Press, 1951, 1957, 1963. I. 300, II. 187, III. 434 s.
207. TORREY, R. A. - DIXON, A. C.: *The Fundamentals IV*. Grand Rapids : Baker Books, 1998. 355 s.
208. VANN, G.: *Morals and Man*. London and Glasgow : Collins, 1960. 224 s.
209. VESELÝ, D. (ed.): *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1992.
210. VRAGAŠ, Š.: *Základné otázky sociálneho učenia cirkvi*. Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta UK, 1996. 173 s.
211. WALLIS, J.: *Agenda for Biblical People*, London : SPCK, 1976. 109 s.
212. WEBER, M.: *Metodologie, sociologie a politika*, Praha : Oikúmené, 1998. 356 s.

213. WEBER, O.: *Grundlagen der Dogmatik I, II*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1964.
214. WEISCHEDEL, W.: *Der Gott der Philosophen I+II*. Darmstadt : Primus Verlag, 1998. 516+277 s.
215. WEISCHEDEL, W.: *Skeptická etika*. Praha : Oikúmené, 1999. 166 s.
216. WENZ, G.: *Geschichte der Versöhnungslehre in der Evangelischen Theologie der Neuzeit I*. München : Ch. Kaiser, 1984.
217. WESLEY, J.: *Works I-XIV*. Grand Rapids : Baker Book House, 1979 (1872).
218. WHITEFIELD, G.: Christ the Believer's Husband. In: *The Master Christian Library*. Albany : AGES Software, 1997. CD-ROM
219. WINDELBAND, W.: *Úvod do filosofie II*. Praha : Synodní rada československé církve evangelické, rukopis. 1944.
220. WINGREN, G.: *The Christian's Calling, Luther on Vocation*. Edinburgh : Mulenburgh Press, 1957.
221. ZOPFI, J.: *...auf alles Fleisch*. Kreuzlingen : Dynamis Verlag, 1985. 210 s.