

TESTIMONIA THEOLOGICA

Open Access | Peer-Reviewed Journal

Evangelical Theological Faculty
Comenius University
Bartókova 8
811 02 Bratislava
Slovakia
Tel: 00421 (0) 2/206 67 181
Email: sd@fevth.uniba.sk
Web: <http://www.fevth.uniba.sk/>

CHAIRPERSON OF THE EDITORIAL COMMITTEE:	MAROŠ NICAČ, DR. THEOL.
EDITOR IN CHIEF:	ADRIÁNA BIELA, PHD.
EDITOR:	PROF. ĽUBOMÍR BATKA, DR. THEOL. DOC. MARTIN TURČAN, PHD.
LANGUAGE EDITOR:	HEIKO WOJTKOWIAK, DR. THEOL. REV. THOMAS S. DROBENA, M.A., M.Div., S.T.M.
TECHNICAL EDITOR:	VLASTISLAV SVOBODA

Testimonia theologica - published by the Evangelical Theological Faculty of the Comenius University, Bartókova 8, 811 02 Bratislava, Slovakia. The journal has been established on the basis of the decision of the Academic Council of the Evangelical Theological Faculty of the Comenius University on October 17, 2007 and appears in at least two volumes a year. The last actualization of a volume is presented on the front page and the last actualization of a contribution is stated in the content of an edition.



FACEBOOK.COM/TESTIMONIA THEOLOGICA



QR-Code/TESTIMONIA THEOLOGICA

TESTIMONIA THEOLOGICA

VOLUME XIII | ISSUE 1 | 2019

CONTENTS

ARTICLES

- IVAN BELANJI: *Interpretácia biblických obrazov v pastorálnej starostlivosti o osoby, ktoré prežili v detstve sexuálne zneužívanie* 1-16
- ADRIANA GREŠOVÁ: *„Cithara svätých“ alebo „De Cultu Sanctorum“ v evanjelickej hymnódii* 17-39
- EVA GULDANOVÁ: *Martin Luther a starozmluvné apokryfy* 40-51
- FERDINAND KLEIN: *Plädoyer für ein spirituelles Erkenntnisparadigma beim diakonischen Handeln mit und für Menschen mit Behinderungen* 52-68
- RICHARD TAMÁŠ: *Poetik in der Johannes-Passion von Johann Sebastian Bach und im Kantatenzyklus Membra Jesu nostri von Dietrich Buxtehude* 69-76

BOOK REVIEW

- PAVOL BARGÁR: *Perry Schmidt-Leukel: Religious Pluralism & Interreligious Theology* 77-79



INTERPRETÁCIA BIBLICKÝCH OBRAZOV V PASTORÁLNEJ STAROSTLIVOSTI O OSOBY, KTORÉ PREŽILI V DETSTVE SEXUÁLNE ZNEUŽÍVANIE¹

Mgr. Ivan Belanji

Abstract:

The main goal of the article is to offer certain interpretations of selected biblical and theological concepts and images that may be helpful in the process of pastoral care of survivors of child sexual abuse. Child sexual abuse is in most cases a severely traumatic experience that affects all aspects of human personhood: physical, psychological, social and spiritual. In order to grapple with the consequences of child sexual abuse, we need to be sure to offer holistic healing, which also includes the spiritual aspect of the survivor. Without resolving spiritual issues and misunderstandings that a survivor might have; we will also not be able to offer successful psychological help. The article deals with the following three theological concepts and images: forgiveness, God's wrath, and the image of Jesus as a victim of sexual violence. We analyze all three theological concepts and present most common misunderstandings about them and show how they can hinder healing of the victim. Then we offer possible interpretations of these concepts and explain how they can be used in pastoral care, so they can be beneficial to the psychological and spiritual wellbeing of the survivor.

Keywords:

Child sexual abuse, forgiveness, God's wrath, Jesus, pastoral care

1. Úvod

Slová sú veľmi účinným nástrojom. Samotné slová, spôsob, akým ich definujeme, a koncepty, ktoré pomocou nich vytvárame, nemajú iba deskriptívnu funkciu, ale sa tiež podieľajú na utváraní významu a reality. Jazyk tým, že pomenúva veci z nášho sveta,

¹ Tento príspevok bol vypracovaný v rámci riešenia projektu mladých vedeckých pracovníkov s názvom „Práca s teologickými obrazmi a konceptami v pastorálnej starostlivosti obetí sexuálneho zneužívania“ a podpory Grantu Univerzity Komenského č. UK/381/2018.

samotný svet vlastne aj tvorí a prostredníctvom prerozprávateľných príbehov mu dáva identitu – príbehy hovoria o tom, kto sme.² Slová ako zmysel a svet tvoriace nástroje môžu mať zároveň deštruktívny a uzdravujúci vplyv na individuálne životy jednotlivcov, spoločenstva a celé spoločnosti. Zoberme si napríklad také otroctvo. Otroctvo existovalo v rôznych podobách, ale vo väčšine prípadov sa pod otrokmi myslela určitá skupina ľudí, ktorá bola definovaná ako niekoho vlastníctvo, čo im uberalo na statuse „osoby“.³ Skutočný problém týkajúci sa definície slova „otrok“ tak nebol „len“ o slove ako takom, ale spočíval vo význam-tvoriacom mechanizme, ktorý definoval niektorých ľudí ako „majetok“. Odobratie statusu „osoby“ otrokom znamenalo vytvorenie takej reality, v ktorej mohli byť otroci zneužívaní, predaní a dokonca aj zavraždení.⁴ Kresťanská teológia pokladá síce takéto tvrdenie za nezlučiteľné s učením o „imago Dei“, a teda za nesprávne opisujúce realitu „per se“, avšak neschopnosť aplikovať plnosť učenia o „imago Dei“ na konkrétny problém otroctva znamenalo, že slovo otrok a jeho definícia mali deštruktívny vplyv na životy miliónov ľudí. Dá sa povedať, že ľudské slovo má podobnú kreatívnu funkciu a moc ako slovo Božie, na ktorého obraz sme boli stvorení.

Slovo sa ukazuje ako esenciálny nástroj tiež v teológii. Teológovia primárne pracujú práve so slovom, a preto je veľmi dôležité, aby ho vedeli správne používať. Práve v kázňach a v pastorálnych rozhovoroch môže mať slovo ako uzdravujúci, tak aj deštruktívny účinok. Jednoducho povedané: „zlá teológia zabíja, dobrá teológia uzdravuje“. To neznamená, že „dobrá teológia“ nepôsobí bolesť, nakoľko bolesť je často nevyhnutnou súčasťou vysporiadania sa s pravdou. Dobrá teológia avšak nikdy nespôsobuje utrpenie vedúce k duchovnému, duševnému a fyzickému zraneniu.

Pri pastorálnej starostlivosti o osoby, ktoré prežili v detstve sexuálne zneužívanie, je bolesť a trauma zo zneužívania vo väčšine prípadov príliš veľká na to, aby sa pri nej necitlivo a ľahkovážne narábalo s biblickými obrazmi a konceptami. Počas kázania, ktoré má tiež pastorálny význam, alebo počas samotného pastorálneho rozhovoru môžu mať tieto koncepty viktimizujúci účinok, ak sa tieto obrazy používajú v inom význame, ako sa pôvodne mienilo. Výsledkom je, že osoba, ktorá prežila sexuálne zneužívanie, si interpretuje a privlastňuje slová na základe svojej vlastnej životnej skúsenosti a osobnosti a počuje úplne niečo iné. Je preto podstatné si uvedomiť, aké implikácie môžu mať slová

² David Buttrick, *Homiletic Moves and Structures* (Minneapolis: Fortress Press, 1987), 10-11.

³ Laura Brace, *The Politics of Property: Labour, Freedom and Belonging* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), 162.

⁴ Dannell Moon, „Slavery,“ in *Encyclopedia of Rape*, ed. Merrill D. Smith (Westport: Greenwood, 2004), 234.

pre osobu, s ktorou sa vedie pastorálny rozhovor. Ako píše Andrew J. Schmutzer vo svojom článku „A Theology of Sexual Abuse: A Reflection on Creation and Devastation“:

„Sexuálne zneužívanie nesie so sebou jedinečný devastačný faktor práve preto, že sexuálne zneužívanie narúša základnú realitu toho, čo znamená byť človekom: telesná integrita je narušená, delegovaná autorita sa stáva deštruktívnou, sexualita je zvrátená, intrapersonálna dôvera je zničená a hlboké metafory pre Boha sú znetvorené.“⁵

Jednou z úloh pastorálnej starostlivosti je tak uzdravenie týchto teologických metafor za účelom ponúknutia celistvej pomoci obetiam sexuálneho zneužívania na ich ceste uzdravenia.⁶ Tento príspevok sa zaoberá práve takými vybranými biblickými obrazmi, ktoré by sa mohli používať v pastorálnej starostlivosti o osoby, ktoré sa v detstve stali obeťami sexuálneho zneužívania. Ide o tri obrazy: odpustenie, Boží hnev a obraz Ježiša ako obeť sexuálneho násillia. Príspevok si zároveň všima problematickosť pojmu „obeť“, ktorý zohráva v problematike sexuálneho zneužívania dôležitú úlohu.

2. Problematickosť pojmu „obeť“

Na začiatku príspevku sme uviedli, že slová majú moc tvoriť význam. Niekedy sú však slová v rámci jazyka nedostačujúce, pretože nedokážu správne pomenovať a vystihnúť podstatu veci alebo skutočnosti. Príkladom je slovo „obeť“. Slovenský jazyk používa na označenie osoby, ktorá prežila v detstve sexuálne zneužívanie, slovo „obeť“ a nepozná napr. pojem „survivor“, ktorý existuje v anglickej terminológii. Anglické slovo „survivor“ nedefinuje „obeť“ na základe traumatickej udalosti samotnej, ale na základe vlastného aktívneho postoja, ktorý osoba zaujala k danej traumatickej udalosti. Pomenovať osoby „obeťami“ znamená definovať ich práve podľa traumatických udalostí, ktoré sa im stali a v ktorých boli pasívnymi „objektami“. Z dôvodu, že sexuálne násillie je udalosť, ktorú „obeť“ nielen „zažila“, ale doslova „prežila“, preferujeme označenie „survivor“, ktoré prekladáme

⁵ Andrew J. Schmutzer, „A Theology of Sexual Abuse: A Reflection on Creation and Devastation,“ *Journal of the Evangelical Theological Society* 51, no. 4 (2008): 786.

⁶ „[...] metafora ‘otec’ sama o sebe nemá pre tých, ktorí ju počujú alebo používajú, konštantný význam a hodnotu. Použitie a význam metafor závisí do veľkej miery od historicko-kultúrnych faktorov, zvlášť tých týkajúcich sa našej vlastnej skúsenosti. Význam metafory sa líši od kultúry ku kultúre, a dokonca aj od jednotlivca k jednotlivcovi v rámci jednej kultúry. Napríklad dieťa, ktoré má násillného alebo incestného otca, bude počuť pomenovanie „otec“ pre Boha úplne inak než ja. Určité bežné metafory pre Boha môžu dokonca veľmi úzko súvisieť s najhoršími skúsenosťami v živote ľudí. Toto na jednej strane svedčí o dôležitosti používania rôznych metafor, keď hovoríme o Bohu, ale zároveň to znamená, že každá metafora musí byť kontrolovaná metaforami komunity viery. Boh nie je jednoducho otec, Boh je určitý druh otca. Boh je milujúci otec, vždy (Oz 11,1). A Boh nie je jednoducho matka, Boh je určitý druh matky. Boh je matka, ktorá nezabudne na svoje deti, nikdy (Iz 49,15).“ Terence E. Fretheim, *The Suffering of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 11-12.

do slovenčiny ako „osoba, ktorá prežila v detstve sexuálne zneužívanie.“ Terminologická zmena je nápomocná práve preto, že pomáha osobám, ktoré prežili sexuálne zneužívanie, aby sa vnímali nie ako pasívne obeť okolností, ale ako aktívni aktéri vo vlastnom procese uzdravenia.⁷

Treba ale zdôrazniť, že slovo „obeť“ nie je úplne zbytočné a škodlivé, zvlášť keď ide o označenie osôb na začiatku svojho vlastného procesu uzdravenia. Označenie „survivor“ môže implicitne vyjadrovať ukončený proces a úplné zvládnutie traumy, čo však pre mnohé obeť nie je možné.⁸ Definovanie obetí sexuálneho násillia iba ako takých, ktoré „prežili“ sexuálne zneužívanie, môže mať negatívny vplyv na ochotu ľudí ponúknuť im pomoc. Výstižne to pomenovali Papendick a Bohner: „Pojem musíme používať selektívne a jeho použitie môžeme považovať za nevhodné v závislosti od kontextu, v ktorom je použitý.“⁹ V príspevku preto pracujeme v závislosti od kontextu s oboma pojmami.

3. Odpustenie

Odpustenie je jedným zo základných konceptov kresťanskej viery.¹⁰ Podľa Biblie to nie je len Boh, kto odpúšťa, ale aj kresťania by mali byť pripravení odpustiť, a to dokonca i svojim nepriateľom. Keď Ježiš zomieral na kríži, modlil sa za odpustenie pre tých, ktorí ho ukrižovali, čím dával príklad aj svojim nasledovníkom. Odpustenie je pritom ľahšie aplikovateľné pri menších prehreškoch. V prípadoch sexuálneho zneužívania detí však ide o závažný skutok, často s devastujúcimi následkami, a preto je veľmi dôležité vedieť hovoriť o odpustení v pastorálnej praxi takým spôsobom, aby napomáhalo uzdraveniu a nespôsobovalo sekundárnu viktimizáciu¹¹ osobám, ktoré prežili v detstve sexuálne zneužívanie.

V pastorálnej praxi sa často stretávame s dvomi zaužívanými interpretáciami odpustenia a obe sa dajú chápať ako extrémne. Označenia, ktoré používame pre tieto

⁷ „Výhradný dôraz na negatívne a stigmatizujúce aspekty skúsenosti znásillenia, ktorý môže byť výsledkom používania sebaurčujúceho označenia "obeť", môže brániť rozvoju „survivor“ identity a aktívneho budúceho zvládnutia [traumatickej] skúsenosti.“ Michael Papendick and Gerd Bohner, „Passive Victim – Strong Survivor? Perceived Meaning of Labels Applied to Women Who Were Raped,“ *Plos One* 12, no. 2 (2017): 18.

⁸ Slavka Karkošková, *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami* (Veľký Šariš – Kanaš: Ascend, 2014), 290.

⁹ Papendick and Bohner, „Passive Victim – Strong Survivor?,” 19.

¹⁰ Anthony Bash, *Forgiveness and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), ix.

¹¹ Sekundárna viktimizácia je formou násillia, ktorú obeť sexuálneho násillia zažíva v dôsledku necitlivého a neadekvátneho prístupu v kontexte poskytnutia pomoci obetiam násillia. Ide o škodlivé zaobchádzanie s obeťami násillia, ktoré negatívne vplýva na ich psychický blahobyť a uzdravenie. Pozri viac: Rebecca Campbell and Sheela Raja, „Secondary Victimization of Rape Victims: Insights From Mental Health Professionals Who Treat Survivors of Violence,“ *Violence and Victims* 14, no. 3 (1999): 261.

interpretácie v príspevku, síce nie sú úplne presné, ale pomôžu aspoň určitým spôsobom zorientovať sa v problematike. Prvá interpretácia sa dá označiť ako „konzervatívna“ a tvrdí, že kresťan musí byť ochotný odpustiť vinníkovi všetky neprávosti, a to za každých okolností a hneď. Odpustenie je tu vnímané ako akt vôle a neschopnosť odpustiť je vnímaná ako hriech.¹² Problémom je, že takýto prístup neberie do úvahy psychický a duchovný stav, v ktorom sa traumatizovaná osoba nachádza, a tým nielenže bráni celistvému uzdraveniu, ale dokonca znemožňuje autentické odpustenie. Okrem toho takýto prístup v situáciách, kedy sa obeť stále nachádza v zneužívajúcom prostredí a vzťahoch, môže byť nezodpovedný a nebezpečný, lebo implikuje, že by obeť mala zotrvať v situácii a stave, ktoré sú pre jej život a zdravie ohrozujúce.¹³

„Liberálny“ prístup zase hovorí, že niektoré veci nemôžu byť odpustené a že vyžadovať si od obetí, aby odpustili, je neetické. Takéto očakávania a požiadavky smerované na obeť sexuálneho zneužívania spôsobujú sekundárnu viktimizáciu a uvažujú zodpovednosť za vykonaný čin (sexuálne zneužívanie) na obeť. Obeť sa tu následne sama stáva vinníkom. Teológ Peter Horsfield v tejto súvislosti popisuje dané stanovisko nasledovne:

„[...] odoprenie odpustenia môže byť etickejší kresťanský skutok a [v tomto kontexte] mal by byť podporovaný širšou komunitou namiesto odpustenia. [...] podporovať [obeť sexuálneho zločinu] v odpustení by znamenalo podporovať jej presvedčenie, že nemá hodnotu a že [páchateľia] neboli zodpovední za to, čo urobili.“¹⁴

Horsfield kritizuje „tradičné“ presvedčenie, že odpustenie je jedinou a nevyhnutnou kresťanskou odpoveďou obeť na krivdu. Horsfield teda kritizuje tradičnú interpretáciu odpustenia, ako ho bežne vníma kresťanské spoločenstvo, ako „silne racionalistické či kognitívne očakávanie, že [osoba], ktorá bola sexuálne napadnutá, by mala byť schopná

¹² „V literatúre i v bežnej reči sa často stretávame s vyjadreniami, že odpustenie je voľba, akt vôle, otázka rozhodnutia, otázka ochoty niečoho sa vzdať či niečo zanechať – najčastejšie sa tu myslí na vzdanie sa pomsty, nenávisť, ba i hnevu vôbec, a na zanechanie bolestnej minulosti či sebaľúti. [...] Ak sa niekomu nedarí „jedným ťahom“ zbaviť sa minulosti, potom buď sám trpí výčtkami viny z neodpustenia, alebo sú mu takéto výčitky adresované zvonku, od rôznych ľudí.“ Karkošková, *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, 288-289.

¹³ „Bezpečnosť je prvoradým a najdôležitejším faktorom. To znamená, že osobu, ktorá prežila akékoľvek zneužívanie, nesmieme podporovať v odpustení jej páchatelovi, až kým nie je v bezpečí a nenachádza sa v zneužívajúcom prostredí.“ Suzanne Freedman and Robert D Enright, „The Use of Forgiveness Therapy with Female Survivors of Abuse,“ *Women's Health Care* 6, no. 369 (2017): 2.

¹⁴ Peter Horsfield, „Forgiving Abuse – an Ethical Critique,“ *Journal of Religion and Abuse* 4, no. 4 (2003): 60.

jednoducho rozhodnúť sa silou vedomej vôle zabudnúť, že bola napadnutá, a pokračovať vo svojom živote, akoby sa nič nestalo.“¹⁵

„Liberálny“ prístup správne reaguje a identifikuje nebezpečenstvá „konzervatívneho“ prístupu a Horsfield oprávnene kritizuje niektoré praktiká, ktoré so sebou prináša. Ide napr. o:

- explicitné alebo implicitné obviňovanie osoby z „neschopnosti“ odpustiť, bez ohľadu na následky, ktorými trpí, a následné vnímanie obete ako „slabej“¹⁶
- vnímanie odpustenia ako „bezpodmienečného“ v zmysle ignorovania požiadavky o ustanovenie spravodlivosti¹⁷
- malý dôraz na skutočnosť, že odpustiť neznamená umenšiť serióznosť zneužitia¹⁸
- ignorovanie komunálnej zodpovednosti za obeť, ktorá v danom spoločenstve trpela zneužívanie¹⁹
- stotožňovanie odpustenia so zmierením²⁰

„Liberálny“ prístup ale zachádza príliš ďaleko, keď nekritizuje iba nesprávne a škodlivé porozumenie a aplikáciu odpustenia v prípadoch traumatických zážitkov, ale taktiež samotný koncept odpustenia ako taký, čím ignoruje novozmluvnú absolútnu požiadavku odpustenia.

Oba prístupy vychádzajú z neadekvátnych definícií slova „odpustenie“. Prvým nesprávnym pochopením je stotožnenie odpustenia so zmierením za každú cenu.²¹ V pastorálnej praxi je však nevyhnutné rozlišovať medzi odpustením a zmierením.²² Kým odpustenie v konečnom dôsledku závisí od postoja a rozhodnutia jednotlivca, k zmiereniu je potrebná ochota oboch strán.²³ To zároveň znamená, že si páchateľ násilia musí uvedomiť a uznať vážnosť svojich skutkov a nieť za ne zodpovednosť. Z novozmluvného hľadiska je odpustenie síce absolútnou požiadavkou na kresťanov, ale zmierenie nie je. Ako poznamenáva Jeffrie G. Murphy vo svojej knihe „Forgiveness and Mercy“:

„Odpustenie síce môže obnoviť vzťah, ale vyhľadávanie zmierenia za každú cenu - dokonca aj za cenu svojej vlastnej ľudskej dôstojnosti – sotva môže byť cnosťou. [...]“

¹⁵ Horsfield, „Forgiving Abuse,“ 53.

¹⁶ Horsfield, „Forgiving Abuse,“ 56.

¹⁷ Horsfield, „Forgiving Abuse,“ 55.

¹⁸ Horsfield, „Forgiving Abuse,“ 60.

¹⁹ Horsfield, „Forgiving Abuse,“ 61.

²⁰ Horsfield, „Forgiving Abuse,“ 65.

²¹ Karkošková, *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, 298-299.

²² Freedman and Enright, „The Use of Forgiveness Therapy with Female Survivors of Abuse,“ 2.

²³ Freedman and Enright, „The Use of Forgiveness Therapy with Female Survivors of Abuse,“ 2.

Keď sme ochotní byť rohožkou pre iných, nemáme v sebe lásku, ale skôr to, čo psychiatricka Karen Horney nazýva 'morbídna závislosť'.²⁴

Tu je však potrebné zdôrazniť, že ochota zo strany páchatel'a násilia prijať zodpovednosť za svoje skutky a vyhľadávať zmierenie a obnovenie vzťahov nepredstavuje automaticky morálnu povinnosť pre osoby, ktoré prežili sexuálne zneužívanie, vstúpiť do procesu zmierenia. Obeť má úplné právo prerušiť každý kontakt s páchatel'om a nevyhľadávať zmierenie z dôvodu trvalých následkov, ktoré trauma môže spôsobiť.²⁵

Takže i keď zmierenie môže byť niekedy uzdravujúce, vo väčšine prípadov sexuálneho zneužívania nie je iba nemožné, pre absenciu pokánia zo strany páchatel'a, ale tiež nebezpečné pre psychické zdravie osôb, ktoré túto traumatickú skúsenosť zažili.²⁶ Odpustenie, na druhej strane, je z biblického hľadiska absolútnou požiadavkou, ale nie ani tak kvôli páchatel'ovi násilia, ako kvôli obeti, ktorá hľadá vnútorné uzdravenie.²⁷ Výskumy ukazujú, že obeť sexuálneho zneužívania, ktoré podstúpili terapiu a mali odpúšťajúci postoj k páchatel'om, dosiahli zníženú úzkosť a depresiu, zvýšený pocit sebahodnoty a pozitívnejší pohľad na budúcnosť.²⁸

Druhá chybná domnienka, ktorá je implicitným základom oboch extrémnych interpretácií odpustenia, je presvedčenie, že odpustenie je chvíľková záležitosť, jednorazové rozhodnutie, ktoré v podstate znamená aj doznievanie hnevu obete k páchatel'ovi. Takýto výklad odpustenia vychádza ako z negatívneho morálneho hodnotenia hnevu (o čom budeme hovoriť v nasledovnej časti článku), tak aj z biblických zmienok o Bohu, ktorý odpúšťa bezodkladne a bezpodmienečne po vyjadrení ľútosti a pokánia. Keďže sú kresťania vyzývaní, aby sa pripodobňovali Božiemu charakteru, implicitne z toho vyplýva, že obeť traumatickej udalosti musia okamžite bezpodmienečne odpustiť páchatel'ovi. Pastorálna starostlivosť podporujúca unáhlené odpustenie však ignoruje kvalitatívny rozdiel medzi Bohom a jeho stvorením. Ako správne poznamenáva Slávka Karkošková:

„Zatiaľ čo Boh odpúšťa v podmienkach večnosti, ľudské odpustenie sa odohráva v podmienkach priestoru a času. Božie odpustenie je pripravené vždy a neustále,

²⁴ Jeffrie G. Murphy and Jean Elizabeth Hampton, *Forgiveness and Mercy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 17-18.

²⁵ Karkošková, *Obeť sexuálneho zneužívania medzi nami*, 299.

²⁶ Pozri viac v Carol D. Berkowitz, „Medical Consequences of Child Sexual Abuse,“ *Child Abuse and Neglect* 22 (1998): 541-550.

²⁷ Herbert W. Helm, Jonathan R. Cook, and John M. Berez, „The Implications of Conjunctive and Disjunctive Forgiveness for Sexual Abuse,“ *Pastoral Psychology* 54, no. 1 (2005): 26-27.

²⁸ Freedman and Enright, „The Use of Forgiveness Therapy with Female Survivors of Abuse,“ 3.

pretože Boh nepodlieha zákonitostiam priestoru a času. On v jednom večnom okamihu zároveň jasne vníma hriech a spôsobenú škodu, „prežíva“ bolesť a hnev, zmilúva sa a ponúka odpustenie. No v ľudských podmienkach odpustenie prebieha ako proces.“²⁹

Povedať, že odpustenie je proces, znamená, že obeť musí prejsť najprv určitými štádiami a až potom sa dá hovoriť o „dokonalom“ odpustení, ktoré je skutočne schopné prispieť k psychickému a duchovnému uzdraveniu obeť. Proces odpustenia sa musí „realizovať v podmienkach spravodlivosti, pričom podstatnou súčasťou spravodlivosti je pravda.“³⁰ To znamená, že osoba, ktorá prežila v detstve sexuálne zneužívanie, si musí najskôr uvedomiť závažnosť toho, čo sa jej stalo a zbaviť sa falošných predstáv, ktoré obeť často pociťujú, ako napr. pocit viny a hanby. Margaret F. Arms vysvetľuje:

„Akýkoľvek proces odpustenia, ktorý ignoruje konkrétne skutočnosti, sa stáva bezvýznamným pre osoby, ktoré prežili zneužívanie, a len pridáva bolesť k už aj tak ťažkému procesu uzdravenia. [...] Pre osoby, ktoré zažili zneužívanie, proces odpustenia páchatelovi vždy so sebou prináša aj spomienku na ublíženie. [...] alternatíva by znamenala sekundárnu viktimizáciu obetí.“³¹

Uvedomenie si skutočnosti a spomienka na ňu sa ale nemôže diať iba v individuálnej rovine, ale musí zahŕňať tiež širšiu komunitu a jej odhodlanosť uznať nepríjemnú skutočnosť, ktorá sa v nej odohrala. Horsfield, odvolávajúc sa na Judith Herman, to vysvetľuje nasledovne:

„[...] rozhodujúci faktor v uzdravení zo zneužívania alebo traumy je uznanie pravdy toho, čo sa stalo zo strany vlastnej komunity a jej inkorporovanie ako reality do významu a étosu komunity. Robíme to v iných situáciách, ako sú úspechy, ťažkosti, smrť – na osobné skúsenosti odpovedáme komunálne, a tak sa ony stávajú súčasťou zdieľaného života spoločenstva. Ale v prípadoch sexuálneho zneužívania členovia náboženských spoločností často robia všetko preto, aby sa vyhli zaujatiu postoja a vyjadreniu komunálnej validácii a podpory pre skúsenosť osôb, ktoré prežili zneužívanie. Komunity sa snažia udržať skúsenosť obetí individualizovanou a obklopiť ju utajenosťou a podozrivosťou – čo doslova spôsobuje vyobcovanie zo strany vlastnej komunity a izoláciu v čase najväčšej potreby.“³²

²⁹ Karkošková, *Obete sexuálneho zneužívania medzi nami*, 276.

³⁰ Karkošková, *Obete sexuálneho zneužívania medzi nami*, 277.

³¹ Margaret F. Arms, „When Forgiveness is not the Issue in Forgiveness: Religious Complicity in Abuse and Privatized Forgiveness,“ in *Forgiveness and Abuse: Jewish and Christian Reflections*, ed. Marie M. Fortune and Joretta L. Marshall (Abingdon: Routledge, 2013), 113.

³² Horsfield, „Forgiving Abuse,“ 63.

Komunálny charakter procesu odpustenia zahŕňa aj konfrontovanie páchatel'ov so svojimi skutkami a ich spravodlivé potrestanie. Odpustenie nevyklučuje potrestanie páchatel'a,³³ ale si ho dokonca tiež vyžaduje, lebo odpustenie, ktoré nie je založené na spravodlivosti a pravde, nie je skutočným odpustením.

Konfrontácia obete s realitou tiež znamená zdravé vyjadrenie negatívnych emócií, ktoré sú prirodzenou reakciou na traumy a nespravodlivosť. Hnev je nevyhnutnou súčasťou odpustenia, a nie jeho opakom. Zdravé vyjadrenie hnevu zároveň znamená, že odpustenie nesmie obsahovať „ospravedlňovanie“ páchatel'a, lebo ono blokuje vyjadrenie skutočných pocitov z traumy, ktorú obeť prežila. Až keď sa obeť konfrontuje s realitou, vyjadří svoje opravdivé pocity a nadobudne aspoň nejakú psychickú stabilitu, až vtedy môžeme začať hovoriť o odpustení. „Odborníci odporúčajú, aby sa téma odpustenia nevnášala do rozhovoru z iniciatívy pomáhajúceho a už vôbec nie v počiatočných fázach terapie. Jej primerané miesto je v pokročilých až finálnych fázach terapie.“³⁴

Zároveň ale môžeme povedať, že osoba, ktorá sa rozhodla vstúpiť do procesu odpustenia, už svojím spôsobom odpustila, i keď nie dokonale. Karkošková toto „nedokonalé“ odpustenie prirovnáva ku kráľovstvu Božiemu, ktoré je už síce do určitej miery na zemi, ale ešte nie v plnosti a dokonale.³⁵

4. Boží hnev

Ako sme už naznačili, blízko súvisiaci koncept s odpustením je biblický koncept hnevu, najmä toho Božieho. Keď pastorálni pracovníci a kazatelia v praxi hovoria o Božom hneve, upadajú, podobne ako v prípade výkladu odpustenia, do dvoch radikálnych pozícií. Prvá pozícia vykladá Boží hnev v zmysle nenávisti. Príkladom sú niektoré citáty z jednej z najznámejších kázni puritánskeho kazateľa Jonathana Edwardsa s názvom „Hriešnici v rukách rozhnevaného Boha“, v ktorej sa píše nasledovné:

„Luk Božieho hnevu je napnutý, šíp je pripravený na tetive, Božia spravodlivosť mieri priamo na vaše srdce a napína tento luk do krajnosti a mimo čírej dobrej vôle Boha, a to rozhnevaného Boha bez akéhokoľvek prísľubu či zmluvného záväzku voči vám, nie je nič, čo by tomuto šípu bránilo napojiť sa vašou krvou.“³⁶

„Bohu, ktorý vás drží nad priepasťou pekla tak, ako niekto drží pavúka alebo nejaký odporný hmyz nad ohňom, sa hnusíte a strašne ho popudzujete: Jeho hnev

³³ Karkošková, *Obete sexuálneho zneužívania medzi nami*, 284.

³⁴ Karkošková, *Obete sexuálneho zneužívania medzi nami*, 293.

³⁵ Karkošková, *Obete sexuálneho zneužívania medzi nami*, 289.

³⁶ Jonathan Edwards, *Sinners in the Hands of an Angry God* (Phillipsburg: P & R Publishing, 1992), 17.

*namierený proti vám planie ako oheň. Hľadá na vás ako na tých, ktorí nie sú hodní ničoho iného, než aby boli vrhnutí do ohňa. Jeho zrak je príliš svätý na to, aby sa na vás pozeral – v Jeho očiach ste desatisíckrát odpornejší než ten najhnusnejší jedovatý had v tých našich.*³⁷

Po podrobnejšom preskúmaní Edwardsovho vyjadrovania sa o Bohu sa ukáže, že obraz Boha, ktorý neznáša svoje stvorenie a nevie sa dočkať, kedy odhodí človeka do večného trápenia, je skôr obrazom Boha ako násilníka než milujúceho Boha, ktorý miluje a dokazuje svoju lásku „keď sme ešte boli hriešni.“ (R 5,8). Takáto radikálna interpretácia teda definuje Boží „hnev“ v zmysle pomsty, násilia a nenávisti, čo je podľa tohto teologického systému pravým opakom lásky, ktorú Boh preukazuje vyvoleným.³⁸

Na druhej strane sa objavuje aj iný extrém, ktorým je tendencia vyhýbať sa hovoreniu o Božom hneve alebo jeho úplná eliminácia. Táto tendencia sa síce zdá byť modernou, no môžeme ju nájsť už u cirkevných otcov a stredovekých teológov. Juliána z Norwichu v 14. storočí sa o Božom hneve vyjadruje nasledovne:

*„Videla som skutočne, že náš Pán nikdy nebol rozhnevaný ani nikdy nebude. Lebo on je Boh, on je dobrý, on je pravda, on je láska, on je pokoj. A jeho moc, jeho múdrosť, jeho láska a jeho jednota mu nedovoľujú, aby sa rozhneval. Lebo som videla skutočne, že je proti jeho moci rozhnevať sa, a proti jeho múdrosti, a proti jeho добрote. Boh je tá dobrota, ktorá sa nemôže rozhnevať, lebo Boh nie je nič iné než dobrota.*³⁹

Vyhýbanie sa hovoreniu o Božom hneve alebo popieranie tohto biblického konceptu je protireakciou na prvý extrém, avšak aj ono sa zakladá na definícii hnevu ako „nenávisti“. Popieranie konceptu Božieho hnevu nerieši jadro problému, ktorým je jeho neadekvátna definícia. Povedať, že Boh sa nemôže hnevať (aspoň v biblickom slova zmysle – v článku sa nezaobráame impasibilitou Boha), lebo je láska, znamená implicitne povedať, že hnev je nezlučiteľný s kresťanským konceptom lásky, a je teda hriechom.⁴⁰

Práve v tejto súvislosti sa ukazuje efektívnosť a dôležitosť správneho definovania pojmov, ktoré sú základom tvorby teologických výpovedí. Práca s teologickými obrazmi

³⁷ Edwards, *Sinners in the Hands of an Angry God*, 18.

³⁸ „Dôkazy Božej lásky k celému ľudstvu sú nespočítateľné, čo len poukazuje na nevďačnosť tých, ktorí hynú alebo zahynú. Táto skutočnosť však nepredstavuje dôvod, prečo by Boh nemohol obmedziť svoju špeciálnu a zvláštnu lásku k tým pár, ktorých On vo svojej blahosklonnosti vyvolil medzi ostatnými.“ John Calvin, *Calvin's Calvinism* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1950), 268.

³⁹ Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 100.

⁴⁰ „Odpustenie medzi obeťami je často nesprávne pochopené kvôli silnému dôrazu na právne definície a zanedbávanie jedinečnej relačnej dynamiky, ktorá sa v odpustení odohráva. Medzitým, podstata hnevu v sexuálnej traume je chápaná ešte menej a je často interpretovaná tými, ktorí nezažili zneužívanie ako nepriateľstvo. Obzvlášť spiritualita, ktorá zdôrazňuje iba víťazstvo, vníma hnev a smútok ako znaky duchovnej slabosti.“ Schmutzer, „Theology of Sexual Abuse,“ 808.

a konceptami nezostáva iba v teoretickej rovine, ale priamo ovplyvňuje spôsob, akým ľudia vidia a hodnotia svet, iných ľudí a seba samých. Teologická výpoveď v zmysle „Boh sa nemôže hnevať, lebo je láska“ implicitne vyjadruje negatívne morálne hodnotenie rovnako ľudského hnevu, lebo človek je povolaný byť svätým, nakoľko Boh je svätý. Takéto teologicko-etické hodnotenie hnevu prináša so sebou dva problémy:

- exegetický problém: Písmo obsahuje veľa opisov Božieho hnevu v Starej zmluve (Ez 25,17; Nah 1,2-6; Ž 90,11 etc.) aj v Novej zmluve (R 1,18; R 2,5; R 12,19; J 3, 36 etc.). Všetky štyri evanjeliá opisujú Ježišov hnev, napr. v opisoch vyčistenia chrámu (Mt 21,12–17, Mk 11,15–19, L 19,45–48, J 2,13–16). Keďže je Ježiš obrazom neviditeľného Boha (Kol 1,15) a Jeho podstaty (Žid 1,3) a ako taký nepoznal hriech (2 K 5,21), musíme interpretovať Boží hnev takým spôsobom, aby bol kompatibilný s Božou milosťou, láskou a odpustením, a aby tým bolo zachované učenie o božskej jednoduchosti.
- pastorálny problém: ako sme už povedali, hnev nielenže nie je opakom odpustenia, ale je zároveň jeho integrálnou súčasťou.⁴¹ Bez správne a zdravo vyjadreného hnevu je skutočné odpustenie nemožné. Negatívne hodnotenie hnevu teda znemožňuje duševné a duchovné uzdravenie osobám, ktoré prežili v detstve sexuálne zneužívanie.

Tieto dva problémy nútia k reinterpretácii „tradičných“ konceptov Božieho hnevu takým spôsobom, aby Boží hnev neprotirečil iným Božím vlastnostiam (láska, spravodlivosť, milosť, odpustenie etc.), bol verný biblickému posolstvu a bol aplikovateľný v pastorálnej starostlivosti.

Miroslav Volf je jedným zo súčasných teológov, ktorý sa snaží obhájiť predstavu o Božom hneve a jej zlučiteľnosť s Božou láskou. Volf argumentuje, že existencia nehorázných aktov zla vo svete si vyžaduje Boží hnev, ktorý túži po ustanovení spravodlivosti vo svete, lebo inak by Boh nebol ani hodný uctievania, ani Boh lásky v pravom slova zmysle.⁴²

„V minulosti som si myslel, že hnev je nehodný Boha. Nie je Boh láska? Nemala by božská láska byť nad hnevom? Boh je láska, Boh miluje každú osobu a každé stvorenie.

⁴¹ „[...] potlačanie hnevu je síce opakom jeho neovládania, ale nie je menej škodlivé než pomsta. Ak obeť nepociťuje hnev na to, čo jej páchatel spravil, môže to znamenať, že popiera realitu bezprávia a ublíženia, alebo že obviňuje samú seba. Pokiaľ hnev nie je správne nasmerovaný a vyjadrený, potom nielenže blokuje proces odpustenia, ale zároveň bráni aj obnoveniu sebaúcty obeť a transformuje sa do autoagresie alebo rôznych psychických, telesných, psychosomatických či duchovných problémov.“ Karkošková, *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, 286-287.

⁴² Miroslav Volf, *Exclusion & Embrace* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 303-304.

*Práve preto je Boh nahnevaný na niektorých z nich. [...] predstavte si Rwandu v poslednom desaťročí minulého storočia, kde 800 tisíc ľudí bolo zavraždených za sto dní! Ako reagoval Boh na krviprelievania? Miernym dedkovským pokarhaním páchatel'ov? Odmietajúc odsúdiť krviprelievania, ale potvrdzujúc základnú dobrotu páchatel'ov? Nebol na nich Boh rozzúrený? I keď som mal v minulosti odpor k myšlienke Božieho hnevu, pochopil som, že by som musel protestovať proti Bohu, ktorý nepozná hnev pri pohľade na zlo sveta. Boh sa nehnevá napriek tomu, že je láska. Boh sa hnevá práve preto, že je láska.*⁴³

Volf síce hovorí hlavne o vojnových zločinoch, podobnú argumentáciu ale môžeme použiť aj v prípadoch sexuálneho zneužívania detí. Hovoriť o Božom hneve obetiam sexuálneho zneužívania pomáha uvedomiť si závažnosť nespravodlivosti a násilia, ktorú obeť zažila, a pochopiť, že Bohu záleží na obnovení spravodlivosti a ich vlastnom uzdravení. Zároveň sa dá povedať, že uvedomenie si, že Boh sa hnevá, môže pomôcť obetiam uvedomiť si, že hnev nie je opakom lásky (lebo Boh si nemôže protirečiť), a tak nie je hriešny, ale je zdravou reakciou na zlo vo svete.

Jürgen Moltmann sa vo svojej knihe „Coming of God: Christian Eschatology“ vyjadruje k danej problematike podobne:

„V Bohu samotnom láska prevažuje nad hnevom, lebo Boh je nahnevaný kvôli ľudskému hriechu, nie napriek tomu, že miluje ľudské bytosti, ale preto, že ich miluje. On hovorí Nie hriechu, lebo hovorí Áno hriešnikovi. Hovorí časné Nie, lebo vo večnosti povedal Áno ľudským bytostiam ako bytostiam, ktoré stvoril a ktoré sú jeho obrazom. On súdi hriechy sveta, aby mohol spasit' svet. „Hospodin usmrcuje, aby oživil, vrhá do podsvetia i vyvádza odtiaľ.“ (1 Sam 2,6). Nie jeho hnev je nekončiaci, ale jeho milosť: „Len okamih trvá Jeho hnev, lež celý život Jeho milosť.“ (Ž 30,6). Hnev, ktorým Božia spravodlivosť odsudzuje nespravodlivosť, ktorá núti ľudí vrhnúť seba a tento svet do utrpenia, nie je ničím iným, než vyjadrením jeho vášnivej lásky.“⁴⁴

Hnev a jeho nezdravé vyjadrenie môžu byť teda hriešne, hnev samotný však nie je protipólom lásky alebo odpustenia. Zdravý hnev je vyjadrením lásky vo svete, ktorý je zasiahnutý hriechom. Preto biblickí autori tak často zdôrazňujú limitovanosť Božieho hnevu, lebo po naplnení eschatologických očakávaní, keď už nebude hriechu, nebude nutná ani existencia hnevu ako autentického prejavu lásky.

V pastorálnej starostlivosti o osoby, ktoré prežili sexuálne zneužívanie, toto znamená umožnenie zdravo a dobre vyjadriť spravodlivý hnev k traumatickej neprávosti, ktorú

⁴³ Miroslav Volf, *Free of Charge* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 138-139.

⁴⁴ Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 243.

zažili, a to bez pocitu viny a hanby. „Hnev zohráva nepostrádateľnú rolu v procese odpustenia. Stáva sa zlým, škodlivým a hriešnym iba vtedy, ak je nadmerný alebo, naopak, nedostatočný.“⁴⁵

5. Ježiš ako obeť sexuálneho násillia

Utláčané skupiny vždy nachádzali spôsoby, ako sa identifikovať s Ježišom v ich boji o prežitie a vyslobodenie z rôznych foriem otroctva. V 20. storočí sa tieto pokusy začali systematizovať, čo viedlo k vytvoreniu rôznych teológií oslobodenia: latinoamerická teológia oslobodenia, čierna teológia oslobodenia, feministická teológia, womanistická teológia etc.⁴⁶ Jürgen Moltmann vysvetľuje takúto formu kontextualizácie teológie, ktorá interpretuje vlastnú skúsenosť z pohľadu biblických obrazov, v knihe „Crucified God“. Moltmann tu tvrdí, že trpiaci a ukrižovaný Boh je skutočne Bohom chudobných a opustených, lebo mu ľudia vo svojej biede môžu porozumieť lepšie než bohatí a silní. V obraze ukrižovaného Ježiša spoznávajú Boha, ktorý im rozumie a ktorý sa s nimi stotožňuje:

„[...] zbožnosť černošských spirituálov, ktoré boli spievané čiernymi otrokmi v Južných štátoch USA sa sústredila na ukrižovanie a vzkriesenie Ježiša. Pre nich jeho umučenie a smrť boli symbolom ich vlastného utrpenia, ich opovrhovaného stavu a ich pokušení v nepriateľskom a neľudskom svete. V jeho utrpení videli vlastný osud. Na druhej strane mohli povedať, že keď bol Ježiš pribitý na kríž a rímski vojaci ho bodli do boku, nebol sám. Čierni otroci trpeli a zomreli s ním. [...] Ježiš sa skrze jeho umučenie a smrť stotožňuje s tými, ktorí sú zotročení, a berie ich bolesť na seba. A ak nebol sám vo svojom vlastnom utrpení, tak ani oni nie sú opustení v bolestiach vlastného zotročenia. Ježiš bol s nimi. A tam leží nádej ich slobody, skrze jeho vzkriesenie do Božej slobody. Ježiš bol ich identita s Bohom vo svete, ktorý im zbral každú nádej a zničil ich ľudskú identitu až na nepoznanie.“⁴⁷

Pokus o podobnú kontextualizáciu teológie sa deje aj vo vzťahu k deťom a ich utláčaniu v spoločnosti. Špecifickým znakom detského útlaku je ich nedostatok vzdelania a zdrojov na uskutočnenie akejkoľvek zmeny a bežná prax ignorovať alebo popierať ich vnímanie reality a vlastného útlaku. „Výnimočná vlastnosť ich útlaku je, že ich pocit a vnímanie reality sú často popierané; zneužívaným deťom je často popieraná schopnosť

⁴⁵ Karkošková, *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, 285.

⁴⁶ Craig L. Nesson, „Child Liberation Theology,“ *Currents in Theology and Mission* 45, no. 3 (2018): 7.

⁴⁷ Jürgen Moltmann, *Crucified God* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 47-48.

poznať, čo zažívajú, a že existuje tiež možnosť inej reality.“⁴⁸ V kontexte sexuálneho zneužívania sa teda otvára otázka, akým spôsobom sa obeť sexuálneho násillia v detstve môžu identifikovať s Ježišom Kristom a či môžeme hovoriť v určitom zmysle o Ježišovi ako o obeť sexuálneho násillia.

Profesor David Combs v článku „Crucifixion, State Terror and Sexual Abuse“⁴⁹ analyzuje rímsku prax ukrižovania, sústrediac sa na opis Ježišovho ukrižovania, ako ho zaznamenávajú evanjeliá, z pohľadu sexuálneho násillia. Combs tvrdí, že ak si uvedomíme, že v histórii väčšina techník mučenia obsahovala rovnako prvky sexuálneho násillia ako v staroveku⁵⁰, tak aj v súčasnosti (Latinská Amerika, Bosna a Hercegovina)⁵¹, tak nemôžeme ľahko ignorovať túto stránku Ježišovho umučenia.

Sexuálne zneužitie môžeme rozdeliť na sexuálne poníženie (vynútené obnaženie, sexuálny výsmech, sexuálne urážky) a sexuálne násillie (znásillnenie, zmrzačenie etc.).⁵² Je viac než jasné, že Ježiš trpel prvou formou sexuálneho zneužitia – nahota (ktorá bola v židovskom kontexte zvlášť hanebná), bičovanie, výsmech, pľuvanie a verejné predvedenie oslabeného muža boli všetko spôsoby, ako symbolicky vykastrovať muža pred zrakmi verejnosti, spôsobiť mu hanbu a zbaviť ho akéhokoľvek náznaku ľudskej dôstojnosti.⁵³

Podľa historika Richarda Texlera bolo análne znásillnenie mužských zajatcov bežnou praxou v staroveku ako spôsob poníženia a preukázania dominancie.⁵⁴ Preto sa podľa Tombsa nedá úplne vylúčiť ani pravdepodobnosť, že súčasťou Ježišovho umučenia vojakmi mohlo byť tiež znásillnenie. Text samotný nám síce o tom nič nehovorí, no aj napriek tomu, že by sa takéto niečo nestalo, samotné sexuálne poníženie vždy zo sebou nesie aj potenciálnu hrozbu sexuálneho násillia.⁵⁵

Podľa Jonathana Waltersa táto diferenciácia medzi sexuálnym ponížením a sexuálnym násillím (znásillnením) v staroveku nebola jasne diferencovaná. Vo svojom článku „Invading the Roman Body“ vysvetľuje: „sexuálna penetrácia a zbitie, dve formy

⁴⁸ Janet Pais, *Suffer the Children: A Theology of Liberation by a Victim of Child Abuse* (Mahwah: Paulist Press, 1991), 16.

⁴⁹ David Tombs, „Crucifixion, State Terror, and Sexual Abuse,“ *Union Seminary Quarterly Review* 53, no. 1-2 (1999): 89-109.

⁵⁰ Josephus Flavius, *The Jewish War* (London: Penguin Classics, 1984), 5. 435.

⁵¹ Tombs, „Crucifixion, State Terror, and Sexual Abuse,“ 96-100.

⁵² Tombs, „Crucifixion, State Terror, and Sexual Abuse,“ 100.

⁵³ Tombs, „Crucifixion, State Terror, and Sexual Abuse,“ 104.

⁵⁴ Richard Trexler, *Sex and Conquest: Gender Construction and Political Order During the European Conquest of the Americas* (Hoboken: Blackwell Publishers, 1995), 20.

⁵⁵ Tombs, „Crucifixion, State Terror, and Sexual Abuse,“ 107.

telesného útoku, sú v rímskom kontexte štrukturálne ekvivalentné.⁵⁶ Byť zbitý teda znamenalo v určitom slova zmysle byť penetrovaný, lebo podstatou oboch foriem násilia v staroveku nebolo sexuálne uspokojenie, ale preukázanie moci. Jedným zo znakov tých, ktorí boli súčasťou nižšej vrstvy (osoby, ktoré nemali rímske občianstvo a otroci) bolo, že ich telá boli k dispozícii pre trest a poníženie.

Čo biblický obraz Ježiša ako obete sexuálneho násilia znamená? Z teologického hľadiska to prehĺbuje kresťanské chápanie Božej solidarity s bezmocnými v tomto svete. Sexuálne zneužívanie nie je len o žiadostivosti, ale je aj o preukázaní násilnej moci, dehumanizácii a zničení ľudskej dôstojnosti obete. Teologicky to znamená, že Ježiš svojim životom čelil tiež sexuálnemu násiliu, ako i ostatným formám moci zla. Z pastorálneho hľadiska, identifikovanie sa osôb, ktoré prežili sexuálne zneužívanie, s Ježišom môže pomôcť priniesť nový zmysel hodnoty a sebaúcty. Tombs uvádza:

„Boh, ktorý sa v Kristovi identifikuje s hladnými, smädnými, cudzincami, nahými, chorými a uväznenými (Mt 25:31-46) sa takisto identifikuje s tými, ktorí trpia od zneužívania a mučenia v súčasnosti. Toto je pravdou nezávisle od toho, či Ježiš bol „len“ sexuálne ponížovaný na verejnosti, alebo trpel aj sexuálnym násilím v súkromí.“⁵⁷

Aj obraz Ježiša ako obete sexuálneho zneužitia môže byť však využitý v pastorálnej starostlivosti deštruktívne. Prezentovanie Ježišovho utrpenia ako súčasť Božej vôle, z ktorej na konci vzišlo niečo dobré, v konečnom dôsledku znevažuje hĺbku bolesti a utrpenia, ktoré Ježiš a obeť sexuálneho zneužívania zažili⁵⁸. Ježiš – obeť zneužívania môže pomôcť navrátiť hodnotu a sebaúctu obetiam sexuálneho zneužívania, ak si uvedomia, že ako osoba, ktorá zažila niečo podobné, je na ich strane, a nie na strane násilníkov alebo tých, ktorí sa zo strany na násilie iba prizerajú.

6. Záver

Sexuálne zneužívanie v detstve, ako aj iné traumatické zážitky, zanechávajú za sebou vo väčšine prípadov hlboké negatívne následky v telesnom, psychologickom, sociálnom a v duchovnom zdraví. Cieľom tohto článku nie je poprieť potrebu profesionálnej psychologickej a prípadne psychiatrickej pomoci osobám, ktoré sa stali obeťami

⁵⁶ Jonathan Walters, „Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought,“ in *Roman Sexualities*, ed. Judith P. Hallett and Marilyn B. Skinner (Princeton: Princeton University Press, 1997), 39.

⁵⁷ Tombs, „Crucifixion, State Terror, and Sexual Abuse,“ 108-109.

⁵⁸ Karkošková, *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*, 262.

sexuálneho zneužívania, ale sa snaží pristupovať k problematike pomoci v prípadoch sexuálneho zneužívania celistvo. Skutočnosťou je, že v mnohých prípadoch osoby, ktoré boli sexuálne zneužívané, hľadajú pomoc u svojho duchovného pastiera, lebo v ňom často spoznávajú dôveryhodnú osobu. To znamená, že duchovní pastieri a ostatní pastorálni pracovníci musia byť pripravení na rozhovor so sexuálne zneužívanými osobami a mali by vedieť komunikovať kresťanské posolstvo takým spôsobom, aby napomáhalo uzdraveniu ich duchovnej stránke, vzťahu s Bohom a aj celkovému zdraviu, pretože všetky aspekty osoby - telesný, psychologický, sociálny a spirituálny - sú veľmi úzko prepojené a nevyrovnanosť v jednom z nich môže znamenať problémy v iných. Pastorálna starostlivosť v prípadoch sexuálneho zneužívania, ale tiež v iných hlboko traumatizujúcich prípadoch, musí ísť ruka v ruke s profesionálnou psychologickou pomocou a musí byť pripravená odovzdávať biblické slová, koncepty a obrazy spôsobom, ktoré nebudú spôsobovať sekundárnu viktimizáciu a brániť tak uzdraveniu, ale mu skôr napomáhať. Slovanami profesora Patricka D. Millera: „Biblický teológ hľadá také pochopenie Boha a sveta, ktoré bude dávať zmysel aj iným údajom mimo Písma, a preto premýšľa v širšom kontexte o spôsobe, akým špecifické a konkrétne texty objasňujú základné skutočnosti.“⁵⁹

Kontakt na autora:

Mgr. Ivan Belanji
Interný doktorand
Katedra praktickej teológie
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Bartókova 8
811 02 Bratislava
Email: belanji4@uniba.sk

Peer reviewed by:

doc. ThDr. Mgr. Slávka Karkošková, PhD.
Mgr. Natália Kacianová, PhD.

[Published online July 18, 2019]

⁵⁹ Patrick D. Miller, *The Way of the Lord: Essays in Old Testament Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 299.



TESTIMONIA THEOLOGICA, XIII, 1 (2019): 17-39

FEVTH.UNIBA.SK/VEDA/TESTIMONIA-THEOLOGICA/

„CITHARA SVĚTÝCH“ ALEBO „DE CULTU SANCTORUM“ V EVANJELICKEJ HYMNÓDII¹

Mgr. Adriana Grešová

Abstract:

The believer does not encounter the cult of the saints in contemporary Evangelical Lutheran divine services. Article XXI of the “Augsburg Confession” of 1530 bears the title “De Cultu Sanctorum”, i.e. “The Worship of the Saints” and formulates its stance in a conciliatory manner. The influences of this approach can be traced also in the first Lutheran hymnals from the Slovak setting. The first printed hymnal for Slovak Lutherans in Hungary was Georgius Tranoscius’ “Cithara Sanctorum” (1636) which contains a diverse repertoire in regard to both the ethnic and denominational aspects. It is based on contemporaneous practice widespread in the territory of present-day Slovakia, but also draws on popular repertoire in Bohemia and Moravia. Approximately a tenth of the repertoire of the hymnal has Catholic origins, although the hymns underwent a thorough theological revision. Tranoscius added his own hymns about Mary to the hymnal and did not exclude even the hymns on angels, the Apostles, and martyrs. In the 16th and the 17th century, hymnals and musical sources from the Lutheran setting left scope even for the subject of saints. The Marian material, especially Magnificats, are prominent in them. However, this repertoire gradually faded away in the course of the subsequent centuries.

Keywords:

Cithara Sanctorum, hymnography, sacred songs, Saints, hymnal

1. Úvod

Pojem hymnódia označuje duchovnú pieseň, jej spev a vzťahuje sa na textovú i hudobnú zložku piesne.² Vo všeobecnosti panuje názor, že evanjelici a. v. odmietli čokoľvek spojené so svätými. V súčasnej evanjelickej bohoslužobnej praxi sa s kultom svätých veriaci

¹ Štúdia bola vypracovaná s podporou MŠVVaŠ v rámci projektu VEGA č. 1/0699/16.

² Paul A. Richardson, „Hymnody“ Grove Music Online. Accessed June 4, 2019, <https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-1002249813>.

prakticky nestretne. Dnešný slovenský „Evanjelický spevník“ (1992) neobsahuje oddiel piesní, ktorý by bol venovaný svätým. Tento trend možno nájsť aj v iných súčasných evanjelických kancionáloch, ako napr. nórsky „Norsk salmebok“ (2013), islandský „Sálma bók“ (1997) či dánsky „Den danske salme bog“ (2002). Oproti stredovekej zbožnosti reformácia skutočne priniesla nový pohľad na uctievanie svätých. Zmeny sa však prejavili postupne. Robert Kolb zdôraznil tézu Luthera a jeho nasledovníkov, ktorí za jediného prostredníka medzi človekom a Bohom považujú Krista. Svätí podľa nich nemajú moc nad životom veriacich. Svätci a martýri však neboli vylúčení z liturgie a hymnódie stúpecov reformácie 16. storočia.³ Elizabeth Johnson sa venovala mariánskym dogmám neskorého stredoveku. V krátkosti uzavrela, že prvá generácia reformátorov, z ktorých boli všetci pôvodne katolíci, bola odchovaná na spiritualite zdôrazňujúcej kult Márie i svätých. Túto zbožnosť nikdy celkom neopustili a vytratila sa až v nasledujúcich generáciách.⁴ Podobný vývoj zaznamenávajú aj hymnologické pramene. Hlavným zámerom štúdie je porovnanie vývoja piesní s tematikou svätcov v evanjelických prameňoch s dôrazom na najvýznamnejší spevník pre slovenských evanjelikov „Citharu Sanctorum“.

2. Teologické východiská

Najdôležitejšie dogmatické stanoviská ohľadne problematiky svätých sú zachytené v XXI. článku „Augsburského vyznania“ (Confessio Augustana, 1530), v „Obrane Augsburského vyznania“ (Apologia Confesionis Augustanae, 1531) a v „Šmalkaldských článkoch“ (Articuli Smalcaldici, 1537) konkrétne v druhej časti a v druhom článku. Článok XXI „Augsburského vyznania“ hovorí o vzývaní svätých – „De Cultu Sanctorum“. Je pomerne krátky, ale zato veľmi stručne formulovaný. Evanjelickí teológovia zrejme neočakávali problematickosť článku, keďže je zaradený do prvej časti vyznania. V článku stojí:

„Svätých je potrebné si pripomínať preto, aby sme si posilnili vieru vidiac, ako dosiahli milosť, aj ako im viera pomohla; a tiež, aby si každý podľa povolania vzal od nich príklad dobrých skutkov“ [...] „Ale z Písma nemožno dokázať, že svätých treba vzývať alebo hľadať u nich pomoc.“⁵

Krátko na to bola vypracovaná katolícka odpoveď vo všeobecnosti známa ako „Pápežské podvrátenie“ (Confutatio Pontificia), inak „Konfutácia“, prípadne „Pápežská

³ Beth Kreitzer, Kolb, *Reforming Mary: Changing Images of the Virgin Mary in Lutheran Sermons of the Sixteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 10.

⁴ Elizabeth Johnson, „Marian Devotion in the Westem,“ in *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, ed. Jill Riatt. (New York: Cross Road Publishing Company, 1987), 410.

⁵ *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*, trans. Oto Vízner (Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1992), 49.

odpoved“ (Responsio Pontificia), ktorá XXI. článok celkom zavrhol.⁶ V roku 1531 Filip Melanchton napísal „Obranu Augsburského vyznania“, v ktorej potvrdzuje stanovisko „Augsburského vyznania“ a polemizuje s „Konfutáciou“. Dôležitosť témy z pohľadu katolíckych teológov podčiarkuje Melanchtonov komentár: „ani o jednom článku nerečnia tak naširoko, ako o tomto.“⁷ Evanjelické stanovisko Melanchton vysvetľuje obširnejšie. Svätým je podľa neho treba priznať trojakú poctu: 1. Bohu ďakovať za príklady milosrdenstva, 2. utvrdiť sa vo viere, 3. nasledovať ich vieru. O svätých tiež pripúšťa, že ako za života, tak aj v nebi sa modlia za celú cirkev. Neznamená to však potrebu vzývania. Ani staré modlitby ich nevzývajú, hoci sa o svätých zmieňujú.⁸ V rovnakom duchu sa nesú i vyznania z hornouhorských miest zo 16. storočia: „Confessio Pentapolitana“ z roku 1549, „Confessio Montana“ z roku 1559 a „Confessio Scepusiana“ z roku 1568. „Pentapolitana“ v XX. článku hovorí o vzývaní svätých nasledovne:

„Učíme, že svätí, ktorí zosnuli, sú akiste hodní každej chvály, lebo oni nám žiaria svojou učenosťou a mnohými vynikajúcimi príkladmi. Na druhej strane, pokiaľ ide o ich vzývanie, v tom nám bráni nielen to, že o tom nejestvuje nijaký Boží príkaz ani svedectvo svätej cirkvi, ale aj to, že nám v tom prekáža prvé a druhé prikázanie: ‘Nebudeš mať iných bohov!’ Ďalej: ‘Nebudeš brať nadarmo meno Pána, tvojho Boha.’ Lebo vzývanie, takisto ako iné prejavy kultu zahrnuté v prvej tabuli Desatora, sa ako povinnosť vzťahuje jedine voči Bohu, voči nikomu inému.“⁹

S podobnými myšlienkami sa v 16. storočí stretávame tiež u Jednoty bratskej. Bratský biskup Lukáš Pražský odmieta prejavovať vonkajšie pocty svätým, klaňať sa im, zasväcovať im oltáre a chrámy, prisahať, postiť sa či konať púte v ich mene. Podľa neho ide o modloslužbu, pretože pocty prináležia výhradne Bohu. K sväteniu sviatku pristupuje ako k pripomienke toho, čo prostredníctvom svätých vykonal Boh.¹⁰

3. Svätí v evanjelickej a. v. bohoslužobnej praxi a spevníkoch

Spomenutý prístup sa zákonite prejavil v praxi. Reformácia priniesla zásahy do cirkevného roka, a to najmä do sanktorálu. Odmietnutie predstavy svätých ako prostredníkov u Krista

⁶ Michal Brnický (ed.), *Odpoveď na Augsburské vyznanie* (Badín: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2015), 67.

⁷ *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*, 127.

⁸ K tejto téme pozri viac *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*, 127-130.

⁹ Peter Kónya a Zoltán Csepregi, *Tri lutherské vyznania viery z Uhorska* (Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2013), 75.

¹⁰ Tabita Landová, *Liturgie Jednoty bratské (1457 – 1620)* (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014), 87.

viedlo k vypusteniu ich sviatkov z liturgického kalendára.¹¹ Ponechané boli zväčša sviatky biblických postáv, ale nie vždy išlo o biblické postavy. Na tomto mieste je vhodné spomenúť rozdelenie sviatkov svätých podľa biskupa Jednoty bratskej Lukáša Pražského, ktoré sa do istej miery dá uplatniť tiež na pramene z prostredia Lutherových nasledovníkov z Čiech a Moravy. Prvou skupinou u Lukáša boli sviatky biblických osôb. Ich pamiatkou sa oslavujú Božie skutky. Druhou skupinou boli tí, ktorým sa dostalo spravodlivosti z viery, vytrpeli mučenícku smrť alebo žili cnostným životom. Treťou skupinou boli sviatky tých, o ktorých sa šíria klamlivé legendy.¹² Tretia skupina sviatkov sa sláviť nemala.

Ako porovnávací materiál pre vykreslenie bohoslužobnej praxe slúžili najznámejšie kancionály prikláňajúce sa k Lutherovmu učeniu, ktoré boli rozšírené na území Čiech, Moravy a na území dnešného Slovenska od 16. do konca 17. storočia. Ide o „Kunvaldského kancionál“ (Kancyonál Český, 1576), „Závorkov kancionál“ (Pjesnie Chwal Božských, 1602), anonymná zbierka piesní, ktorú vydal Daniel Karel z Karlšperka pod názvom „Kancyonál anebo Zpěwowé Cýrkwe Ewangelitské“ z roku 1620, a Juraja Tranovského „Citharu Sanctorum“ (1636) a jej mladšie vydania.

„Kunvaldského kancionál“ obsahuje piesne založené na postavách zo Starej a Novej zmluvy. V sekciách „O Služebnijcych Božijch“, „o lidech Poweyssených od Pána Boha k ochrane Cýrkwe geho“, „o Pobožných mládencých“, „o pobožnych Zienách“, „o Pannách“ sa nachádza viac ako 60 piesní. „Závorkov kancionál“ má celý samostatnú rubriku „O Swatých Božijch“. Nachádza sa v nej veľký počet piesní o panne Márii, o apoštoloch, evanjelistoch, o mučeníkoch, vyznávačoch a pannách. Obsahuje najmä biblické postavy, ale aj nebiblických svätých, ako napr. Mikuláš, Vavrinec, Václav, Martina či Katarína. Na prvý pohľad paradoxne v spevníku nájdeme tiež piesne o nanebovzatí panny Márie, ktoré sa v evanjelických cirkvách a. v. neslávi. Telesné nanebovzatie je z evanjelického pohľadu vylúčené.¹³ V skutočnosti ide o deň pamiatky smrti Márie („život swug dokonala a do Nebeské radosti prissla“). Anonymná zbierka „Kancyonál anebo Zpěwowé Cýrkwe Ewangelitské“ z roku 1620 zahŕňa piesne o anjeloch, apoštoloch a českých mučeníkoch. V prostredí slovenských evanjelikov je najdôležitejším a najvplyvnejším spevník „Cithara Sanctorum“ (1636) Juraja Tranovského. Mladšie kancionály¹⁴ oproti tým starším¹⁵ volia iný prístup k problematike svätých. Spevníky Kunvaldského a Závorku obsahovali početné

¹¹ Pavel Filipi, *Pozvání k oslavě: Evangelická liturgika* (Praha: Kalich, 2011), 102.

¹² Landová, *Liturgie Jednoty bratské*, 90.

¹³ Horst Georg Pöhlmann, *Kompendium evangelické dogmatiky* (Praha: Mlýn, 2002), 357.

¹⁴ Anonymná zbierka vydaná D. Karlom 1620; Tranovský 1636.

¹⁵ Kunvaldský 1576; Závorka 1602.

piesne o starozmluvných i novozmluvných a občasne i mimobiblických svätých. Istý zlom prináša v evanjelickej hymnódii anonymná zbierka z roku 1620. V porovnaní so staršími spevníkmi je piesní s tematikou svätých menej. Ďalšou črtou piesní je, že začínajú byť formulované všeobecnejšie a prestávajú sa zameriavať na jednu konkrétnu postavu. Na tento trend nadviazal aj Juraj Tranovský. Pripomenutia svätých sa v evanjelickom prostredí 16. a 17. storočia očividne slávili a repertoár obsahujúci tematiku svätých bol skutočne živý.

4. Cithara Sanctorum 1636

„Cithara Sanctorum“ je najväčší a počas uplynulých storočí najvydávanější spevník určený hlavne slovenským veriacim. Zostavovateľ Juraj Tranovský ho dokončil vo Svätom Mikuláši, svojom poslednom pôsobisku (dnes Liptovský Mikuláš). Spevník bol vydaný v Levoči u Vavrinca Brewera. V bohoslužobnej praxi sa spevník používal až do 20. storočia do roku 1992. Najnovší knihovedný výskum eviduje 215 vydaní tohto spevníka.¹⁶

Z hľadiska témy zaujme už samotný názov spevníka – „Cithara Sanctorum“, t. j. harfa svätých. Pomerne zrozumiteľne ho vysvetľuje samotný Tranovský hneď v úvodnej časti svojho predhovoru. Za svätých pokladá celú cirkev, spoločenstvo veriacich. Názov spevníka je obrazom zo Zjavenia Jána 5,8. Podľa neho svätí, t. j. cirkev, Bohu slúžia a majú Ho chváliť. Tranovský uvádza:

„24. Starcŭw padlo před Beránkem/ magjce geden každý z nich harffu/ a Báně zlaté/ plně vůně genž gsau modlitby Swatých.¹⁷ [...] wssecka Cýrkew [...] Bohu sedjčymu na Trůnu/ a Beránkowi slaužj a ge ctj/ ano věčně ctjti a slaužiti powinná gest. Nebo že tu skrze harfy magj se rozuměti Pjsně nepochybné gest [...].“

Aby však názov spevníka nebol mätúci, tematike svätých sa Tranovský venuje aj v ďalšej časti predhovoru. Zmieňovaný text je málo známy, nakoľko sa nachádza iba v prvom vydaní z roku 1636. V neskorších vydaniach spevníka editori túto časť predhovoru vypustili. Tranovský napísal 4 krátke tézy o uctievaní svätých. Bohužiaľ, kvôli defektnosti všetkých zachovaných exemplárov sú prvé dva body textu nečitateľné.¹⁸ Tranovský čitateľom tlmočí stanovisko k uctievaniu svätých založené na „Symbolických knihách“. Zavrhuje modlenie sa k svätým. Svätí sa modlia, Boha chvália a v tom ich treba napodobňovať („Čžjm wjce my to činiti máme“). Všetky modlitby však treba adresovať

¹⁶ Eva Augustínová, *Cithara sanctorum bibliografia* (Martin: Slovenská národná knižnica, 2011), 17-164.

¹⁷ „[...] habentes singuli citharas, et phialas aureas plenas odoramentorum, quæ sunt orationes sanctorum.“ (Apc 5,8)

¹⁸ Fragmentsy textu sa zachovali v Ústrednej cirkevnej kancelárii Českobratskej cirkvi evanjelickej (sign. II.T.31) v Prahe a Széchényiho knižnici v Budapešti (sign. RMK II. 505b a sign. RNyT E-169/4).

samému Bohu.¹⁹ Existuje len jediný prostredník, a to Kristus.²⁰ Tranovský čitateľovi vysvetľuje prax v katolíckej cirkvi: „Postředník a přjmluwce principalis, přednj a neghlawnegssj (Krystus) Swatj pak že gsau secundarij, druzý a gako nižssj.“ Následne argumentuje proti tejto praxi. Argumenty rozvíja lutherovským „sola scriptura“.²¹ Zo svätých si podľa Tranovského treba brať príklad, avšak základnou myšlienkou tohto textu a celého jeho kancionála je, aby cirkev Bohu slúžila a jedine Jeho chválila.²²

V „Cithare Sanctorum“ zaznamenávame oproti starším spevníkom úbytok piesní s tematikou svätých. Po obsahovej stránke v spevníku nájdeme piesne o svätých anjeloch, piesne o panne Márii a piesne o apoštoloch a mučeníkoch. Rozdelenie do istej miery korešponduje s anonymnou zbierkou vydanou Danielom Karlom z Karlšperka roku 1620.

„O Angelijch“

Piesne, ktoré sme si všimli, sa nachádzajú v druhom z troch dielov kancionála. Vo vydaní z roku 1636 je päť piesní s tematikou o anjeloch (Otče, stvořiteli všeho; Věříme v Boha jednoho, Otce; Činíme tobě, Pane Bože, díky; Chváleť Pána anjelé; Před Božím stojí trůnem). Dve sú z pera Juraja Tranovského, jedna je Tranovského preklad z nemeckej predlohy.²³ Jedna pieseň z piesní prebratých zo starších zdrojov pochádza z utrakvistického prostredia²⁴ a jedna z prostredia Jednoty bratskej.²⁵ Tranovského piesne o anjeloch majú skôr didaktický charakter. V textoch vysvetľuje pôvod a činnosť anjelov. Piesne obsahujú viacero naratívnych pasáží viažucich sa k starozmluvným i novozmluvným zmienkam o anjeloch (Abrahám, Izák, Jákob, Lót, zvestovanie panne Márii).

„O Blahoslawené Marygi Panně“

V 16. storočí sa tradičný obraz o Márii v dôsledku šírenia reformačných myšlienok zmenil. Luther a jeho nasledovníci sa vždy priznávali k výpovedi z „Apostolika“, že Kristus sa „počal

¹⁹ „[...] že wssickni Patryarchowé/ wssyckni S. Angelé/ ano wssecko stwořenj gednomyslně wolagi/ že sedjýmu na Trůnu a Beránkowi/ přslussj čest, moc, sláwa, požehnánj a wssecko [...].“

²⁰ „Prostřednjka pak [...] přjmluwcy gediného nám pjsmo ukazuge totiž, Gežjsse K.“

²¹ „Nebo kde Pjsmo ugisťuge nás, de Mediatoribus secundarijs?“

²² příkladem wssech Swatých/ sedjýho na Trůnu (Boha w trogicy gediného) a Beránka (P. Gežjsse K. také podle člowěčenstwj gehu Prstem ukazuge!) oslawowati powinnj gsme; Ktomu cýli a koncý/ sebral sem Knihu tuto Pjsnj Duchownjch/

²³ Otče, stwořiteli wsseho; Wjeřijme w Boha gednoho, Prřed Božijm stogj Trůnem (Es stehen für Gottes Throne)

²⁴ Čzinjme tobě Pane Bože dijky Otce; Čzinjme tobě, Pane Bože, dijky (1584Pln – *Zpřwánj Křestianská Starodáwnj* [...] Kněze Walentina Polona, 1584)

²⁵ Chwaltež Pána Angelé; (1541Br – *Pjsně chwal božských*, Ján Roh, 1541)

z Ducha svätého, narodil sa z Márie panny [...].²⁶ Mária však už nie je vnímaná ako mocná „Kráľovná nebies“ (Regina Coeli). Evanjelici v nej vidia pokornú, zbožnú, cnostnú a poslušnú dievčinu, ktorá má veriaciim slúžiť ako príklad pravej viery. Lutherovými slovami: „Netúži po tom, aby si ľudia vážili jej osobu; vyvyšuje jedine Boha.²⁷ U protestantov však záujem o Máriu postupne bledol.

V „Cithare Sanctorum“ nájdeme päť piesní zaradených do sekcie o panne Márii (Kyrie eleison, o B. k nám se; Sláva Bohu na výsosti; Věříme všickni v Boha Pána; Boha Otce nestíhlého; Majíce památku nyní). Oproti starším evanjelickým spevníkom je tu menej piesní. Rozdiely medzi vnímaním Márie medzi konfesiami sú zjavné. Zrejme preto sa Tranovský javí byť ostražitý pri výbere piesní do spevníka. Tri piesne napísal on sám. Zvyšné prebral zo „Závorkovho kancionála“ (1602). Piesne o Márii v evanjelických spevníkoch zo 16. a 17. storočia však ukazujú, že mariánska úcta pretrvávala i v 17. storočí, hoci mala klesajúcu tendenciu. Friedrich Heiler dokonca tvrdí, že Luther patril k uctievačom Márie. Snažil sa však zbaviť mariánsku úctu excesov a „blúznenia“. Podľa Heilera až osvietenstvo zničilo mariánsku úctu v protestantskej tradícii.²⁸

Piesne „Cithary Sanctorum“ zdôrazňujú, ako si Boh Máriu vyvolil. V centre pozornosti stojí napr., že Mária napriek chudobe nezúfala, pretože vďaka Bohu netrpela nedostatkom. Máriinu skromnosť vyzdvihuje i Luther v komentári k Magnifikátu. O samotnej Márii však v Tranovského spevníku nachádzame veľmi málo zmienok. Vždy je tu prítomná kristocentrickosť a dôraz na to, že nie Mária, ale „SYN“ Márie umrel. V prvom vydaní „Cithary Sanctorum“ je dôraz na Syna v piesňach o Márii navyše podporený i majuskulou. V iných sekciách spevníka tento prístup nie je obvyklý. Modlitebné pasáže sú striktne mierené k Bohu.

Osobitnú pozornosť si zasluhuje „magnificat“. Magnifikát je v rímskom ríte pravdepodobne už od 6. storočia súčasťou officia, kde tvorí významnú časť večerov. Patrí medzi najznámejšie mariánske modlitby. Tie sa však v protestantskom prostredí prestali využívať. Na rozdiel od iných liturgických textov s prívlastkom mariánske sa magnifikát v evanjelickom prostredí udržal a dokonca sa tešil veľkej obľube. Dôvodom je to, že Mária v texte ďakuje Bohu a chváli Ho za Jeho veľké činy. Magnifikát pritom nevzýva Máriu, ale upriamuje pozornosť na Boha. Reformácia po čase priniesla i zásahy do bohoslužobných poriadkov. Časti officia, ako boli matutínium a večery, ostali v evanjelickej liturgii

²⁶ Horst Georg Pöhlmann, *Kompendium evangelické dogmatiky*, 357.

²⁷ Martin Luther, „Magnificat: Chválospev Márie,“ trans. Mária Danieliszová-Jesenická a Ladislav Lencz, *Testimonia Theologica* 5, no. 1 (2011): 16.

²⁸ Friedrich Heiler, „Die Gottesmutter im Glauben und Beten der Jahrhunderte,“ *Hochkirche* 13 (1931): 198.

zachované. V priebehu 16. a 17. storočia sa udržiavali vo väčších kostoloch a najmä tam, kde fungovala latinská škola.²⁹ Magnifikát tak bol aj v evanjelickom prostredí súčasťou večerných bohoslužieb, čiže vešperov a ostal ich najdôležitejšou hudobnou časťou.³⁰ Luther píše: „Je krásnym zvykom, že sa pri vešperách denne spieva tento chválospev, a to v porovnaní s inými piesňami zvláštnym, slávnostným spôsobom.“³¹ Magnifikáty sú tiež veľmi rozšírený hudobný druh v rámci zachovaných evanjelických hudobných zbierok z územia Slovenska. Nachádzame ich hojne v „Levočskej zbierke hudobnín“, rovnako ako v „Bardejovskej zbierke hudobnín“,³² tiež ich nachádzame v inventárnych zoznamoch z evanjelického kostola v Banskej Bystrici či Bratislave.³³ V „Cithare Sanctorum“ nájdeme dve verzie Magnifikátu. Jedna je doslovná citácia biblického textu (L 1,46-55). Tranovský cituje podľa textu Melantrichovej Biblie (1549), t. j. českého prekladu vyhotoveného na základe Vulgáty.³⁴ Druhý je prebásnený pravdepodobne samotným Tranovským.

„O Aposťoljch a Mučedlnjých“

V prvom vydaní kancionála nájdeme o apoštoloch a mučeníkoch sedem piesní: Hospodine, vždycky mocný; Na zemi pokoj vždy budiž; Věrmež v Boha Otce, všeho; V moci, v moudrosti dobrého; Svaté apoštoly Páně věrné; Pamatujmež na svaté; Kdo se líbí Bohu jsa živ. Z Tranovského pera sú dve piesne,³⁵ ďalšie dve piesne majú pôvod v „Závorkovom kancionáli“ a zvyšok pochádza z rôznorodých zdrojov.³⁶ Zámerom piesní je posilnenie kresťana vo viere. Sú formulované všeobecne, nevenujú sa jednej konkrétnej postave. Výnimku tvorí Tranovského pieseň „Pamatugmež na swatých skonánj“, kde každá strofa venuje pozornosť inému svätému (Ján Krstiteľ, Ondrej, Tomáš, Matej, Marek, Filip, Jakub, Jakub mladší, Peter, Pavol, Jakub Zebedeov, Vavrinec, Bartolomej, Matúš, Šimon a Júda).

²⁹ Filipi, *Pozvání k oslavě: Evangelická liturgika*, 111.

³⁰ Friedrich Blume, *Protestant Church Music* (London: Victor Gollancz, 1975), 62.

³¹ Luther, „Magnificat: Chválospev Márie,“ 8.

³² Marta Hulková, „Zhody a odlišnosti Bardejovskej a Levočskej zbierky hudobnín,“ *Slovenská hudba* 25 (1999): 150-200.

³³ Jana Kalinayová, *Hudobné inventáre a repertoár viachlasnej hudby na Slovenku v 16.-17. storočí* (Bratislava: Slovenské národné múzeum – Hudobné múzeum, 1994).

³⁴ *Biblij Česká. Cum Gratia et Priuilegio Sacrae Regiae Maiestatis ad Decennium*. Praha, 1549. Knihopis č. K01101.

³⁵ Hospodine vždycky mocný; Pamatugmež na Swatých skinánj.

³⁶ Wjeřmež w Boha Otce wsseho (1522 Miř – „Písničky...“, Václav Miřínský, 1522); W Moci maudrosti dobrého; (1501NM – „Písničky...“, 1501), Kdo se ljbj Bohu (1530Habr – Pijnsničky krzestianskee, 1530).

5. Neskoršia recepcia v Cithare Sanctorum

Zaujímavé je sledovať tieto piesne v ich ďalšom vývoji. V priebehu 17. storočia boli do spevníka kontinuálne pridávané nové piesne z vydania do vydania. V druhej polovici 17. storočia „Cithara Sanctorum“ prešla istou koncepčnou premenou, ktorá sa prejavila vo vydaní z roku 1684. Jej editorom bol Daniel Sinapius-Horčíčka. V tomto vydaní sa preorganizovalo poradie piesní. Do vyššie spomínaných sekcií pribudla v rokoch 1636-1684 len jediná pieseň, a to pieseň o anjeloch z pera Sinapia-Horčíčku.³⁷ Na základe tlačených kancionálov „Cithara Sanctorum“ sa zdá, že v druhej polovici 17. storočia nejavia evanjelickí hymnografi o tému svätých záujem. K vývoju kancionála v neskoršom období je potrebné povedať, že konečnú podobu spevníka zostavil Samuel Hruškovíc v roku 1741. Táto podoba spevníka sa nepretržite a bez zmien používala až do 20. storočia. K piesňam o anjeloch pribudli ďalšie dve piesne.³⁸ Sekcia piesní o Márii rozširovaná nebola. Pridaná bola akurát ďalšia verzia Magnifikátu. K piesňam o apoštoloch k roku 1741 evidujeme dve nové piesne. Celkovo bolo k piesňam o anjeloch, o panne Márii a o apoštoloch pridaných len šesť nových piesní. Vydanie „Cithara Sanctorum“ Juraja Tranovského z roku 1636 obsahovalo približne 400 piesní. Vydanie Samuela Hruškoviča z roku 1741 už obsahovalo 1040 piesní, čo je viac ako dvojnásobok nových piesní oproti pôvodnému vydaniu. Nové piesne sa síce do spevníka pridávali, ale len veľmi málo ich pribudlo do sekcie s tematikou o svätých.

Recepciu spomínaných piesní možno nájsť tiež v rukopisných prameňoch 17. storočia. Pri porovnaní repertoára tlačených kancionálov Tranovského sa môžeme zastaviť pri rukopisnom „Senickom kancionáli“ datovaného rokom 1692.³⁹ Do veľkej miery ide o odpis Tranovského kancionála, ktorý vyhotovil Jan Orel zo Senice. Osobitnú pozornosť si zasluhujú maľované iniciály v kancionáli, ktorých autorom je Adam Strezenický z Ilavy. Mimoriadne vzácna pamiatka zachováva ľudové knižné maliarstvo. Zapisovateľ Jan Orel urobil istý výber piesní. Hypoteticky možno uvažovať o tom, že pravdepodobne zapísal frekventovanejší repertoár. V najväčšej miere sa zameral na piesne o apoštoloch. Opísal všetky, ktoré sa v tlačenej predlohe nachádzali. Pomerne precízne zaznamenal i sekciu piesní o Márii. Vynechal len pieseň „Boha Otce nestihlého“ a jeden z dvoch „Magnifikátov“. Zatiaľ čo v tlačených pamiatkach pribudlo najviac nových piesní k rubrike o anjeloch a tieto piesne sa javia byť najživšie, v rukopise „Senického kancionála“ zapisovateľ tieto

³⁷ Bůh, kterýž má svět na péči

³⁸ „Nesčíslná doborodíní“ Eliáša Mlynárových a preklad „Te Deum“ Jána Glosia

³⁹ Nachádza sa v knižnici Tranoscia v Liptovskom Mikuláši.

piesne paradoxne takmer všetky ignoruje. Z celku o anjeloch prebral iba jednu pieseň, a to „Činíme tobě pane Bože díky“. Za pozornosť určite stoja aj iniciály k piesňam. Ide o ilustrácie k piesňam z Tranovského spevníka. Najčastejšie sa objavujú figurálne, ale aj rastlinné motívy. Nájdeme i obrazce napodobňujúce orientálne tvary.

6. Záver

Záverom je vhodné citovať Martina Luthera. Ten v Šmalkaldských článkoch z roku 1537 uvádza:

„Ak sa teda anjelom a mŕtvym svätým nebude vzdávať takáto modloslužobná česť, vzdá sa im iná, neškodná a na túto sa skoro zabudne; lebo keď [kresťan] nebude možno viac očakávať od svätých úžitok a pomoc ani v telesných ani v duchovných potrebách, dá sa im svätý pokoj aj v hrobe aj v nebi; lebo len tak pre nič za nič, alebo len z lásky si na nich nikto nespomenie ani si ich nebude ctiť a vážiť.“⁴⁰

Ukazuje sa, že Luther v podstate anticipoval vývoj ohľadne uctievania svätých v evanjelickom prostredí. Len čo sa prestalo zdôrazňovať, že svätí môžu pomáhať, pripomínanie pamiatky svätých išlo do úzadia. Repertoár piesní zo 16. storočia sa postupne zužoval a do súčasných evanjelických spevníkov sa tieto piesne nedostali. Zároveň však možno potvrdiť tézu Roberta Kolba či Elizabeth Johnson z úvodu, že v 16. a 17. storočí piesne s tematikou svätých v evanjelickom prostredí existovali a boli rozšírené vo väčšom počte, ako by sa na prvý pohľad zdalo. V tomto období rozdiely v liturgickej praxi medzi katolíkmi a evanjelikmi zrejme neboli až také markantné, ako to vnímame dnes, keď evanjelici sanktorál v podstate vôbec neslávia.

⁴⁰ *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*, 161.

Exkurz – Register piesní s tematikou svätých v skúmaných kancionáloch

Kancyonál Český, 1576

Názov piesne	Poznámka / postava? / rubrika?
Panu Bohu přijgemnij	O Služebnijku Božijm knězy Joaydowi.
Když lid Božij zprawowali	Pijseň o Samuelowi Služebnijku Božijm
K Sláwě gména swého	Pijeň o Slawném Muži a proroku Božijm Náthanowi
Každého času Pán Bůh	Pijsen o Danyelowi proroku Božijm z XIII. Kapitoly.
Každý čas Pán Bůh na swětě	Pijseň o Proroku Božijm Micheássowi
Každý Człowěk má rozważowati	Pijseň o Noelowi Sprawedliwém [...]
Kdo může wystihnauti	O proroku Božijm Eliássowi
Když Panowal zlý Achab král	Pijseň o Eliássowi Proroku Božijm z III. kněh Králowských w XVII.
Když Pán Bůh z swěta toho	Pijseň o Elizeowi
Každého času na swětě	Pijseň o Symeonowi Swatém
Když se čas přibližowal	Pijseň o Zacharyássowi Otcy Swatého Jana Křtitele
Krystu Pánu wěrný	Pijseň o Swatém Janu Křtiteli [...] Lukáss w I. a III.
Krysta Pána Skutkowé diwnij	Pijseň o Stětij Swatého Jana
Když Krystus swé Poselstwij	Pijseň o Swatém Petru Aposstolu Páně
Král wěčný w swém slawenij	Pijseň o Swatém Pawlu Aposstolu Páně
Rybáři w swětě lidij / Piscatores hominum	[...] w Osobě Krysta mluwijcyho k swým wěrným služebníkuom

Obzwlásstnij gest Maudrost	O Třech Máldencých/ Komornijých Krále Darya [...] o nichž psáno w III. knihách Ezdrássowých w III. a IIII.
Poslyssmež wssickni	O Třech Máldencých/ Komornijých Krále Darya [...] o nichž psáno w III. knihách Ezdrássowých w III. a IIII.
Komorník Třetij gest	O Třech Máldencých/ Komornijých Krále Darya [...] o nichž psáno w III. knihách Ezdrássowých w III. a IIII.
ANiž muž wyprawiti	O Třech Máldencých/ Komornijých Krále Darya [...] o nichž psáno w III. knihách Ezdrássowých w III. a IIII.
Pan Bůh z swé wěčné maudrosti	[...] z kneh Maudrosti w VI Rozdijlu.
Pan Bůh každého času	Pijseň o Dawidowi králi
Pohanský Král faraon	Pijseň o Moyžijssowi
Pan Bůh k swé cti a chwále	Pijseň o Ezechyássowi králi
Psáno w knihách zákona	[...] o Jozue Wodcy Lidu Izdrahelského
Ctného Jozue skutkowé	[...] o Jozue Wodcy Lidu Izdrahelského
Panu Bohu zde na světě	Pijseň na Modlitbu Ssalomaunowu
Panu Bohu wrchnost gest	Pijseň o Azowi králi Juodském
Psáno gest w Knihách Králowských	Pijseň o králi Jozyássowi
Pan Nebeský zde na zemi	Pijseň o Aswerowi králi
Pan Buoh k ochraně swého	Pijseň o Ssalomaunowi králi
Panu Bohu lid oddaný	Pijseň o Juodasowi Wuodcy lidu Izdrahelského
Panu Bouh sluha wěrný	Pijseň o Mardocheowi
Popsáno w skutcích Páně Apos stolůw	Pijseň o komornijku králowny Kandaces

Pan Krystus měl s Mládencem rozmlauwánj	Pijseň o Mládency [...] Math. w xix. Kap.
Pan Gežijss gený pro lidské Spasenij	Pijseň o Zacheowi/ o němž psáno w Ewangelium Swatého Lukásse w XIX. Kapitole.
Buoh Izdrahelskému Lidu	O Saulowi králi
Pan Bůh nad Izdrahelským Lidem	O Jerohoamowi Prwnijm Králi Izdrahelském
Roboam Král w Lidu Jůdském	O Rohoamowi Juodském Králi
Herodes bezbožný Král	O Herodeowi králi
Panu Bohu každý ctnostný	-
Psáno gest w Mogžijssowých Knijhách	Pijseň o Jozeffowi Synu Jákobowu
Panu Bohu w čistotě	-
Gestiř přiřklad každičkému mládency	O maudrém Wýkladu Snouw faraonowých od Jozeffa
Mijlost Božij neywymluwná	O Danyelowi zayatém do Babilona
Pan wěčný nad Smrtedlnými	Pijseň o Hester královně
Panu Bohu Hester se modlila	Pijseň o Modlitbě Hester Králowny
Psáno gest w knihách Králoowských	Pijseň o swaté Anne matce Muže Božijho Samuele Proroka
Panowánj Ssalomuna	Pijseň o královně z Sáby
Psáno w knihách Judykum máme	Pijseň o Deboře kněžné Lidu Izdrahelského
Pržjkladowé prwnijch Swatých	Pijseň o Rebece [...]
Pan Buoh přediwně	Pijseň o Ženě Sunamitské
Pan Krystus rozmlauwal gest s Ženau	Pijseň o Rozmlauwánij Krysta Pána s ženau Samarytankau
Pan Krystus Syn Božij	Pijseň o Dceři knijžete/ wzkřijssené skrze Krysta

Pan Krystus skrz podobienstwij

Pijseň o Desyti Pannách

Pan k Wtělenij Synu swému

Pijseň o Panne Marygi

Pjsnie Chwal Božských, 1602

Radug se Panno Marya

O Blahoslawené Panně Marygi

Podťe wssyckni weselme se Pánu Bohu

O Blahoslawené Panně Marygi

Nebog se Marya

O Blahoslawené Panně Marygi

Wonom času mluwil Pán Bůh

O Blahoslawené Panně Marygi

Dobrořečmež Pána swého

O Blahoslawené Panně Marygi

Panna Marya Swatá Božij Rodička

O Blahoslawené Panně Marygi

Blahoslawená nad giné sama

O Blahoslawené Panně Marygi

Hospodine Otče wssemohaucý

O Blahoslawené Panně Marygi

Alleluia chwalmež wssickni Pána Boha

O Blahoslawené Panně Marygi

Maryá wždycky Swatá Panna

O Blahoslawené Panně Marygi

Maryá Panna z rodu Králowského

O Blahoslawené Panně Marygi

Blahoslawená Matka slwaná

O Blahoslawené Panně Marygi

Ke cti chwále Krysta Krále

O Blahoslawené Panně Marygi

Buoh k Wtělenj Synu swému

O Blahoslawené Panně Marygi

Králi Aposstolskému Nebe y Zemie Pánu

O Aposstolijch Swatých

Podťe weselme se Pánu

O Aposstolijch Swatých

Yakož mne poslal Otec

O Aposstolijch Swatých

Totoť gest Přikázánij

O Aposstolijch Swatých

Namť gsau gistie w Cýrkwi Swaté

O Aposstolijch Swatých

Ssli gsau s pláčem	O Aposstolijch Swatých
Hospodine wssemohúcý	O Aposstolijch Swatých
Hospodine/ Aposstolé/ twogi	O Aposstolijch Swatých
Alleluia. Nebesát gest Pijseň	O Aposstolijch Swatých
Kržestiané chwalmež Boha	O Aposstolijch Swatých
Králi Neyslawniegssý Kryste	O Aposstolijch Swatých
Wyprawũgtež Nebesa Sláwu	O Aposstolijch Swatých
Wesel se wssecka Cýrkew Swatá	O Aposstolijch Swatých
Wěčný dar dal Krystus	O Aposstolijch Swatých
W mocy w Maudrosti dobrého	O Aposstolijch Swatých
Swaté Aposstoly Páně wěrné Posly	O Aposstolijch Swatých
Na počátku Cýrkwe Swaté	O Aposstolijch Swatých
Chwalmež Boha wěčného	O Aposstolijch Swatých
Dobrořečmež milého	O Aposstolijch Swatých
Dobrořečmež Boha swého	O Aposstolijch Swatých
O Přeblahoslawená smrt	O Aposstolijch Swatých
O milý Bože Otče	O Swatých wůbec Ewangelistijch
Kdo gsau tito	O Swatých wůbec Ewangelistijch
Boha Otce Nebeského	O Swatých wůbec Ewangelistijch
Mnozý gsau zármutkowé	O Mučedlnijcých Wůbec
Hospodine mocný buď nám pomocný	O Mučedlnijcých Wůbec
Alleluia. Weseliti se budau	O Mučedlnijcých Wůbec
Přeblahoslawené Blahoslawených	O Mučedlnijcých Wůbec
Mučedlníkũw Swatých	O Mučedlnijcých Wůbec

Mučedlník Boží Krystu Pánu wěrný	O Mučedlnijcých Wûbec
Usta sprawdliwého přemysslowati	O Wyznáwačijch
Uprostřed shromážděnj otewře	O Wyznáwačijch
Hospodine wssemohúcý	O Wyznáwačijch
Alleluia. Otcy neymocniegssýmu	O Wyznáwačijch
K chwálenij Spasytele	O Wyznáwačijch
Tento pak wyznawač Pánie	O Wyznáwačijch
Radŭgme se wssickni	O Swatých Pannách
Mnieŭ gsau očekáwali	O Swatých Pannách
Wssemohúcý Stwořiteli	O Swatých Pannách
Alleluia. Budiž čest	O Swatých Pannách
Weselte se dcery	O Swatých Pannách
Gežijssy Kryste tebeŭ čistá Panna	O Swatých Pannách
Krystus Pán gsa od Boha	O Swatém Ondřegi
Pane bože z milosti swé	O Swatém Ondřegi
Ondřege Swatého	O Swatém Ondřegi
Ržekl Pán Gežjss	O Swatém Ondřegi
-	Den swatého Mikulásse → pozri o Panne Marygi
Sediela gsau Knijžata Kniežij	Den Swatého Sstěpána
Alleluia Otcy z Synem	Den Swatého Sstěpána
K sláwě swého Spasytele	Den Swatého Sstěpána
Swatého Sstěpána	Den Swatého Sstěpána
Wjděl Sstěpán Nebesa	Den Swatého Sstěpána
Jan Swatý Krystu Pánu	Den Swatého Jana Ewangelisty

Z Otce Nebeského Slowo	Den Swatého Jana Ewangelisty
Wjm zagisté Já Pawel	Den Obráčenij S: Pawla k Wjře
Alleluia. Tomu ktarýž nám mluwij	Den Obráčenij S: Pawla k Wjře
Král věčný w swém oslawenj	Den Obráčenij S: Pawla k Wjře
Pawla Swatého den	Den Obráčenij S: Pawla k Wjře
Protož Já Pawel	Den Obráčenij S: Pawla k Wjře
Pržiyali sme Bože milosrdenstwij	Den Očisstiowánij Panny Marye
Alleluia. Otcy y Synu y Duchu	Den Očisstiowánij Panny Marye
Weselijm tim kteréž	Den Očisstiowánij Panny Marye
O Kryste newinný	Den Očisstiowánij Panny Marye
Ay světlo Swěta	Den Očisstiowánij Panny Marye
Podlé Zákona starého	Den Očisstiowánij Panny Marye
Starec Symeon Dijtie pěstowal	Den Očisstiowánij Panny Marye
Genž gsy Matěge swého	Den Swatého Matěge
Pržijgmiž Pozdrawenj	Den Zwěstowánij Panny Marye
Zwolali sau Sprawedliwij	Den swatých Philipa a Yakuba
Aleluia. Ne wy gste mne wywolili	Den swatých Philipa a Yakuba
Slawné Narozenij Swatého Jana	Den Swatého Jana Křtitele Narozenj
Památku činijme dnes	Den Swatého Jana Křtitele Narozenj
Abychom mohli zwučnými	Den Swatého Jana Křtitele Narozenj
Wječnému Otcy spijwegte	Den Swatého Jana Křtitele Narozenj
Naplněn gsa Duchem Swatým	Den Swatého Jana Křtitele Narozenj
Když Swatý Petr wyweden byl	Den Swatých Petra a Pawla Aposstolůw Páně
Allaluia. Budiž chwála	Den Swatých Petra a Pawla Aposstolůw Páně

Petr Krystůw Pastýř	Den Swatých Petra a Pawla Aposstolůw Páně
Zlatý Swětlem oswjtil gsy	Den Swatých Petra a Pawla Aposstolůw Páně
Petr Swatý na Křjži Umučen	Den Swatých Petra a Pawla Aposstolůw Páně
Krystus Pán gest powolal	Den Swatých Petra a Pawla Aposstolůw Páně
Czistá sauc od hřjchůw	O Nawsstijwenij/ od Panny Marye, Alžběty
Radostného Swátku giž gsme dočkali	O Nawsstijwenij/ od Panny Marye, Alžběty
Wěčný Stwořiteli Pane	O Nawsstijwenij/ od Panny Marye, Alžběty
Przeweselé zwěstowánij	O Nawsstijwenij/ od Panny Marye, Alžběty
Blahoslawená gsy	O Nawsstijwenij/ od Panny Marye, Alžběty
Odkud mi to aby přissla	O Nawsstijwenij/ od Panny Marye, Alžběty
Radugme se wssyckni	Den Swaté Marye Magdalény
Chwála buď Kryste genž	Den Swaté Marye Magdalény
Chwaliž Cýrkew Krysta	Den Swaté Marye Magdalény
Nasledugjc Swěta zlosti	Den Swaté Marye Magdalény
Y Ržekl Ssymon Zákonij	Den Swaté Marye Magdalény
Otče Nebeský rač pomoc dáti	Den Swaté Marye Magdalény
Prži tak rozkossné Památce	Den Swateho Jakuba Aposstola
Knijžata Pohanská Panugij	Den Swateho Jakuba Aposstola
Radũgmež se z toho	Den Swateho Jakuba Aposstola
Chwála y také wyznánij	O Swatém Wawřincy Mučedlnjku
Alleluia. Pochwalmež Pána Boha	O Swatém Wawřincy Mučedlnjku
Swatého Wawřince sobě dnes připomijnáme	O Swatém Wawřincy Mučedlnjku
Wawřinec Swatý Mečedlník	O Swatém Wawřincy Mučedlnjku
Dyákon Wawřinec Swatý	O Swatém Wawřincy Mučedlnjku

Radũgme se wssyckni	O na Nebe wzetij / Den Pamatný Smrti Blahoslawené Panny Marye
Radugij se Angelé	O na Nebe wzetij / Den Pamatný Smrti Blahoslawené Panny Marye
Kteréhož Nebe Země Moře y wsse	O na Nebe wzetij / Den Pamatný Smrti Blahoslawené Panny Marye
Dnes Maryá Panna život	O na Nebe wzetij / Den Pamatný Smrti Blahoslawené Panny Marye
Wssel do Hrádku gednoho	O na Nebe wzetij / Den Pamatný Smrti Blahoslawené Panny Marye
Den Swatého Bartoloměge	Den Swatého Bartoloměge Aposstola
Z žiwota mé přemilé Matky	O stětij Swatého Jana Křtitele
Alleluia. Chwála čest budiž	O stětij Swatého Jana Křtitele
Zpiwegte Králi nassemu	O stětij Swatého Jana Křtitele
Ach zlost nesseslechtná	O stětij Swatého Jana Křtitele
Den pamatugem Swatého Wáclawa	Den swatého Wáclawa Mučedník
Alleluia. Králi Archangelůw	Den Swatého Michala / O Angeljch
Klanegtež se Pánu	Den Swatého Michala / O Angeljch
Tebe Swatého a přeneywyssýho	Den Swatého Michala / O Angeljch
Chwaltež Pána Boha	Den Swatého Michala / O Angeljch
O Bože Otče náss	Den Swatého Michala / O Angeljch
Alleluia. Nuž každá Dusse	Den Swatého Michala / O Angeljch
Neywyšssýho Krále	Den Swatého Michala / O Angeljch
Neywyšssý Králi Archangelský	Den Swatého Michala / O Angeljch
Kryste ozdobo Swytých	Den Swatého Michala / O Angeljch
Pána Boha prosme	Den Swatého Michala / O Angeljch

Djky vzdáváme	Den Swatého Michala / O Angeljch
Y stal se gest Bog weliký	Den Swatého Michala / O Angeljch
Weliká twá Láska Bože	Den Swatého Michala / O Angeljch
Králi Králůw Krystu Pánu	Den pamatný Wssech Swatých
Znát Pán gisté Cestu	Den pamatný Wssech Swatých
Radugme se wssickni	Den pamatný Wssech Swatých
Alleluia. Chwalmež Pána	Den pamatný Wssech Swatých
Wssyckni Swatij	Den pamatný Wssech Swatých
GEžijssy Wykupiteli	Den pamatný Wssech Swatých
Tjela Swatých Božjch Pochowána	Den pamatný Wssech Swatých
Radost swátku přeslawného	Den pamatný Wssech Swatých
Swatý Martin wyznawač	O Swatém Martinu
Swátek Swaté Kateřiny	O Swatém Martinu

Kancyonál anebo Zpěwowé Cýrkwe Ewangelitské, 1620

Chwály radostné	O Swatých Angeljch
Weliká twá láska	O Swatých Angeljch
Cžinjme tobě, Pane Bože djky	O Swatých Angeljch
Chwaltež Pána Angelé	O Swatých Angeljch
W mocy maudrosti	O swatých Aposstoljch a giných lidech Bohumilých
Ljdé Swatj prawdu magjc	O swatých Aposstoljch a giných lidech Bohumilých
Swatých Aposstolůw	O swatých Aposstoljch a giných lidech Bohumilých

Na počátku Cýrkwe Swaté	O swatých Aposstoljch a giných lidech Bohumilých
Prozpěwugmež wssickni	O swatých Aposstoljch a giných lidech Bohumilých
Kdo se ljbj Bohu	O swatých Aposstoljch a giných lidech Bohumilých
Kdožby chtěl Erbowán býti	O swatých Aposstoljch a giných lidech Bohumilých
Kdo chce zde Bohu slaužiti	O swatých Aposstoljch a giných lidech Bohumilých
W naděgi božj Mistr Hus	O Mučedlnjých Českých
Jižž Babilon welmi klesá	O Mučedlnjých Českých
Spjweg jazyk	O Mučedlnjých Českých
Narode Český chwaliž Boha	O Mučedlnjých Českých

Cithara Sanctorum, 1636

Otče stwořiteli wsseho	O swatých Angeljch
Wjeřijme w Boha gednoho	O swatých Angeljch
Cžinjme tobě Pane Bože dijky	O swatých Angeljch
Chwaltež Pána Angelé	O swatých Angeljch
Prřed Božijm stogj Trůnem	O swatých Angeljch
Kyrye eleyson/ O Bože k nám se skloň	O Blahoslawené Marygi Panne
Sláwa Bohu na wýsosti	O Blahoslawené Marygi Panne
Boha Otce nestihlého	O Blahoslawené Marygi Panne
Wjeřijme wssyckni w Boha	O Blahoslawené Marygi Panne
Magjce Památku nynj Marye	O Blahoslawené Marygi Panne

Welebj Dusse má Hospodina / Magnificat	Přidawek Zialmůw Starého y Nowého Zákona
Welebj Pána Dusse má / Magnificat	Přidawek Zialmůw Starého y Nowého Zákona
Hospodine wždycky mocný	O Aposstoljch a Mučedlnjých
Na Zemi pokog wždy	O Aposstoljch a Mučedlnjých
Wjeřmež w Boha Otce wsseho	O Aposstoljch a Mučedlnjých
W mocy maudrosti dobrého	O Aposstoljch a Mučedlnjých
Swyté Aposstoly	O Aposstoljch a Mučedlnjých
Pamatůgmež na Swatých skonánj	O Aposstoljch a Mučedlnjých
Kdo se ljbj Bohu	O Aposstoljch a Mučedlnjých

Cithara Sanctorum, 1684 (pridané piesne)

Bůh, kteryž má swět na péči (Daniel Sinapius)	O swatých Angeljch
---	--------------------

Cithara Sanctorum, 1741 (pridané piesne)

Nesčíslná doborodini	O swatých Angeljch
Tě Boha wssickni / Te Deum	O swatých Angeljch
Welebj dusse má Pána / Magnificat (1728)	Přidawek Pjsnj
Mějmež příklad vůdce	O Aposstoljch a Mučedlnjých
Nejvyšší Kníže	O Aposstoljch a Mučedlnjých

Senický kancionál [ms], 1692

Hospodine wždycky mocný	O Aposstoljch a Mučedlnjých
Na Zemi pokog wždy	O Aposstoljch a Mučedlnjých
Wjeřmež w Boha Otce wsseho	O Aposstoljch a Mučedlnjých

W mocy maudrosti dobrého	O Aposstoljch a Mučedlnjých
Swyté Aposstoly	O Aposstoljch a Mučedlnjých
Pamatŭgmež na Swatých skonánj	O Aposstoljch a Mučedlnjých
Kdo se ljbj Bohu	O Aposstoljch a Mučedlnjých
Kyrye eleyson/ O Bože k nám se skloň	O Blahoslawené Marygi Panne
Sláwa Bohu na wýsosti	O Blahoslawené Marygi Panne
Boha Otce nestihlého	O Blahoslawené Marygi Panne
Wjeřijme wssyckni w Boha	O Blahoslawené Marygi Panne
Magjce Památku nynj Marye	O Blahoslawené Marygi Panne
Weleby Dusse ma Hospodina	Pysen Panny Marye
Cžinjme tobě Pane Bože dijky	O swatých Angeljch

Kontakt na autorku:

Mgr. Adriana Grešová
Katedra muzikologie
Filozofická fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Gondova 2
811 02 Bratislava
Email: gresova2012@gmail.com

Peer reviewed by:

Mgr. Milan Jurík, PhD.
doc. PhDr. Eva Tkáčiková, CSc.

[Published online July 18, 2019]



MARTIN LUTHER A STAROZMLUVNÉ APOKRYFY¹

Mgr. Eva Guldanová, ThM.

Abstract:

This contribution explores some aspects of Martin Luther's relationship to the Old Testament Apocrypha, which he translated and published as part of the German Bible. The historical background of Luther's evaluation of these Apocrypha as writings "not held as equal to the Holy Scripture, yet which are useful and good to read" is presented at the beginning. We notice in which points and to what extent Luther is in line with the previous Christian tradition of treating these books and where he goes beyond the tradition. Luther's evaluation of the Apocrypha in his introductions to them is presented next as well as his treatment of this literature in his other writings and his attitude to them expressed through some of his actions. His ambivalence towards these books is summarized at the end.

Keywords:

Martin Luther, apocrypha, Bible translation, tradition, church fathers, Jerome, Bible introductions

1. Úvod

Tento príspevok sa zameriava na niektoré aspekty vzťahu Martina Luthera k apokryfom Starej zmluvy. Nechce byť vyčerpávajúcou prezentáciou témy. Všimneme si najprv historické pozadie hodnotenia apokryfov ako spisov nie na tej istej úrovni s Písmom, avšak cirkvou prijímaných, ktoré boli štandardnou súčasťou kresťanských Biblií prinajmenšom do doby reformácie. Porovnáme, v čom je Martin Luther v línii s touto tradíciou, a v čom z nej vystupuje. Následne si všimneme jeho hodnotenie apokryfov v úvodoch, ktoré k nim napísal, a tiež v niektorých jeho ďalších postojoch, vyjadrených či už v slovách alebo v skutkoch.

¹ Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-16-0330.

Prvé kompletne vydanie Lutherovho nemeckého prekladu Bibliie vyšlo na jeseň roku 1534 vo Wittenbergu, vydané kníhtlačiarom Hansom Lufftom.² Vydanie delí Bibliu na šesť častí (Pentateuch, historické knihy, múdroslovné, resp. poetické knihy, proroci, apokryfy, Nová zmluva).³ Piata časť, so samostatnou titulnou stranou a číslovaním strán, má na svojej titulnej strane uvedené známe slová: „Apokryfy – knihy, ktoré nie sú na rovnakej úrovni so svätým Písmom, ale sú užitočné a dobré na čítanie.“ Zoznam týchto kníh je následne vymenovaný: 1. Judita, 2. Múdroseň, 3. Tobiáš, 4. Sirach, 5. Baruch, 6. Knihy Makabejcov, 7. Časti v Ester, 8. Časti v Danielovi.⁴

2. Historické pozadie

Martin Luther sa v prístupe k starozmluvnému kánonu, vrátane hodnotenia apokryfov, držal cirkevného otca Hieronyma. Hieronym rozdeľoval spisy na tri kategórie: kanonické; poučné, ale nekanonické; a knihy, ktorým sa treba vyhýbať.⁵ Do prvej kategórie patrilo 22, resp. 24 kníh židovského biblického kánonu⁶, v druhej kategórii uvádza spomedzi starozmluvných kníh Múdroseň Šalamúnovu, Siracha, Juditu, Tobiáša a Knihy Makabejcov. Tieto knihy zaraďuje medzi druhoradé, ponecháva ich však pre použitie v cirkvi.⁷

Profesor Floyd C. Medford z Juhozápadnej texaskej univerzity ukazuje na niekoľkých príkladoch, že toto starostlivé rozlišovanie medzi „kanonickými“ a „ekleziastickými“ alebo „cirkevnými“ knihami sa počas stredoveku uchovalo medzi učencami, v praxi však bolo ignorované.⁸ Napríklad britský učenec Alcuin (ca. 804) vychádzajúc z Hieronyma rázne tvrdil, že Sirach je „pochybné Písmo“⁹ a nemal by sa

² Michael Reu, *Luther's German Bible* (Columbus: Lutheran Book Concern, 1934), 223; Klaus D. Fricke, „The Apocrypha in the Luther Bible,“ in *The Apocrypha in Ecumenical Perspective*, ed. Siegfried Meurer, trans. Paul Ellingworth (Reading, UK/New York: United Bible Societies, 1991), 46; Willem Jan Kooiman, *Luther and the Bible*, trans. John Schmidt (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1961), 174.

³ Por. Kooiman, *Luther and the Bible*, 176.

⁴ WA DB 12: 2; Reu, *Luther's German Bible*, 224-226; Fricke, „The Apocrypha in the Luther Bible,“ 46.

⁵ Por. Lee Martin McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 205, Kindle.

⁶ Ide o jednu a tú istú skupinu spisov, len rôzne počítanie na základe dvoch rozličných tradícií v židovstve. Hieronym pozná obidve židovské tradície ohľadom počítania kníh kánonu. Por. Philip Schaff and Henry Wace, eds., *A Select Library of the Christian Church: Nicene and Post-Nicene Fathers Volume 6, Second series. Jerome: Letters and Select Works* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1994), 489-490.

⁷ Floyd C. Medford, „The Apocrypha in the Sixteenth Century: A Summary and Survey,“ *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church* 52, no. 4 (Dec 1983): 343. Por. Schaff, *Jerome*, 492.

⁸ Medford, „The Apocrypha in the Sixteenth Century,“ 343-345.

⁹ Medford, „The Apocrypha in the Sixteenth Century,“ 344. Hieronym tvrdil podobne v úvode k prekladu kníh Šalamúnových z gréčtiny. Vo vzťahu ku Knihe múdrosti a Knihe Sirachovca, ktoré nepreložil, hovorí: „zadržal som svoje pero, chcel som [...] korigovať len kanonické písma a venovať svoje úsilie radšej [knihám], ktoré sú isté, ako tým, ktoré sú pochybné.“ Por. Edmun Gallagher, „Jerome's Prologue to the

používať ako dôkaz pre doktrínu. V praxi však ponechal jeho používanie v cirkvi nedotknuté, vrátane revízie latinskej Biblie pre verejné používanie, ktorú sám pripravil. Ako ďalší príklad teoretických výhrad, ale praktického prijímania apokryfov možno uviesť Huga de San Caro († 1260), ktorý hovorí o apokryfoch, že pretože sú diskutabilné „nepočítajú sa medzi kánon, ale pretože ich zameranie, resp. spôsob vyjadrovania je správny, cirkev ich prijíma.“¹⁰ Janovský učenec Johannes Balbus v 13. storočí (ca. 1280) sa v latinskom slovníku odvoláva priamo na Hieronyma, keď definuje apokryfnú knihu ako „knihu, ktorej autor je neznámy, ale ktorej pravda je zrejmá, ktorú cirkev prijíma pre vzdelávanie v mravoch, nie však na dôkazy viery.“¹¹ Táto definícia bola často citovaná. William Occam († 1349) vyjadruje pohľad mnohých, keď o apokryfoch hovorí, že sa v cirkvi „čítajú na poučenie ľudu, ale nie na ustanovenie doktrín“.¹²

V stredovekých Bibliách sú v absolútnej väčšine prípadov hore vymenované apokryfné knihy zaradené pomedzi všeobecne prijímané kanonické knihy¹³ tak, ako to dodnes väčšinou nájdeme v katolíckych prekladoch. Tobiáš a Judita sú zaradené medzi historickými knihami spolu s dodatkami k Ester, Kniha múdrosti a Kniha Sirachovca sú medzi múdroslovnými (vyučujúcimi) knihami, Baruch a Prídavky k Danielovi medzi prorokmi, knihy Makabejcov niekedy na konci historických kníh, inokedy uzatvárajú Starú zmluvu.¹⁴ Ťažko si možno predstaviť, že stredovekí čitatelia bežne rozlišovali medzi knihami, ktoré sa k nim prakticky dostali bez toho, aby boli odlíšené.¹⁵

Učenec Dr. Martin Luther teda nadväzoval na dlhú tradíciu, keď apokryfy uviedol slovami, ktoré sme citovali na začiatku. Zásadným spôsobom sa však s touto tradíciou rozchádza, keď tieto knihy uvádza oddelene, v samostatnej časti Biblie.¹⁶

3. Apokryfy umiestnené v špeciálnej sekcii

Toto rozhodnutie urobil zrejme už v roku 1523, keď za predslovom k vydaniu 1. časti Biblie – Pentateuchu – uvádza zoznam starozmluvných kníh. Za 24 knihami hebrejského

Books of Solomon,“ accessed January 17, 2019, <https://sanctushieronymus.blogspot.com/2007/12/jeromes-prologue-to-books-of-solomon.html>.

¹⁰ Medford, „The Apocrypha in the Sixteenth Century,“ 344.

¹¹ Medford, „The Apocrypha in the Sixteenth Century,“ 344.

¹² Medford, „The Apocrypha in the Sixteenth Century,“ 344.

¹³ Por. Kooiman, *Luther and the Bible*, 110.

¹⁴ Knihy Makabejcov sú na konci historických kníh obyčajne vo vydaniach Septuaginty, na konci Starej zmluvy obyčajne vo vydaniach Vulgáty. Por. Fricke, „The Apocrypha in the Luther Bible,“ 76, note 31.

¹⁵ Medford, „The Apocrypha in the Sixteenth Century,“ 345. Por. *Luther's Works, Vol. 35: Word and Sacrament I*, in *Luther's Works on CD-ROM*, eds. Jaroslav Jan Pelikan and Helmut T. Lehmann (Fortress Press/Concordia Publishing House, 2002), 339, note 9. (Ďalej citované ako LW).

¹⁶ Por. Fricke, „The Apocrypha in the Luther Bible,“ 46-47, 51.

kánonu, ktoré sú očíslované, uvádza bez číslovaní a bez uvedenia spoločného nadpisu tieto knihy: Tobiaš, Judita, Baruch, Ezdráš (pravdepodobne mal na mysli obe mimokanonické knihy, ktoré nesú titul Ezdráša, vo Vulgáte bývajú označované ako 3. a 4. Ezdráš)¹⁷, Kniha múdrosti, Múdry muž (čo bolo v starej tradícii označenie pre Siracha), Makabejci.¹⁸

V roku 1534, kedy je prvýkrát vydaný kompletný preklad celej Biblie, nachádzame na začiatku ako obsah takisto zoznam biblických kníh. Tento zoznam je oproti zoznamu z roku 1523 len jemne pozmenený. Skutočnosť, že knihy hebrejského kánonu sú číslované, avšak apokryfy sú uvedené bez očíslovania, zostáva nezmenená. V zozname apokryfov je vynechaný Ezdráš, Kniha Sirachovca je uvedená ako Jésus Sirach, na konci zoznamu sú doplnené a spolu uvedené „Časti Ester a Daniela“¹⁹ a poradie kníh je oproti roku 1523 zmenené. Zoznam apokryfov je takisto uvedený na titulnej strane 5. časti Biblie, ktorá obsahuje apokryfy. Za 4. časťou, ktorá obsahuje prorokov, nasleduje čistý list, ktorý naznačuje koniec kanonických spisov.²⁰ Ako sme už povedali, 5. časť (podobne ako 2., 3., 4. časť) má samostatnú titulnú stranu a nové číslovanie strán. Za posledným Prídavkom ku knihe Daniel je ešte vytlačená Modlitba Menašeho. Za ňou je vynechaný riadok a napísané „Koniec kníh Starej zmluvy.“²¹

Každú z apokryfných kníh opatrili Martin Luther úvodom. Úvod k častiam Ester a Daniela naznačuje myšlienkové pozadie, dôvody pre odčlenenie apokryfov a apokryfných častí do samostatnej sekcie.²² Píše tam: „Tu nasleduje niekoľko častí, ktoré sme nechceli preložiť [a zahrnúť do knihy] proroka Daniela a do knihy Ester [myslí sa v kanonickej časti]. Vytrhli sme tieto nevädze [tie spomínané apokryfné časti], pretože sa nenachádzajú v hebrejskej verzii Daniela a Ester.“²³ Luther však pokračuje: „Ale aby sme ich uchránili pred zánikom, zasadili sme ich sem do špeciálnej malej záhradky s koreniami alebo do kvetinového záhonu, pretože sa v nich nachádza veľa dobrého.“²⁴ Luther teda prirovnáva 5. časť Písma – Apokryfy – k akejsi malej záhradke s bylinkami – koreniami, respektíve ku kvetinovému záhonu. Do nej sadí tie zo starozmluvných biblických spisov, ktoré sa

¹⁷ Fricke, „The Apocrypha in the Luther Bible,“ 51. Por. LW 35: 349. Por. Medford, „The Apocrypha in the Sixteenth Century,“ 345.

¹⁸ WA DB 8: 34. Por. LW 35: 337, note 1. Fricke, „The Apocrypha in the Luther Bible,“ 48.

¹⁹ Fricke, „The Apocrypha in the Luther Bible,“ 74, note 17.

²⁰ Reu, *Luther's German Bible*, 225.

²¹ WA DB 12: 529-533, por. WA DB 2: 547.

²² Por. Fricke, „The Apocrypha in the Luther Bible,“ 46-47.

²³ LW 35: 353.

²⁴ LW 35: 353.

nenachádzajú v hebrejskej Biblii, ale v ktorých je mnoho dobrého a nechce, aby sa to stratilo.

4. Lutherovo hodnotenie apokryfov v úvodoch k nim

Ako sme povedali, ku každej starozmluvnej apokryfnej knihe, podobne ako ku väčšine ostatných biblických kníh, nachádzame v kompletnom vydaní prekladu Biblie od Luthera úvod.²⁵ V týchto úvodoch Luther jednotlivé apokryfné spisy hodnotí, uvádza, čo je na nich cenné a takisto, čo považuje za problematické. Prináša viaceré dnes už klasické otázky z úvodu do spisov – kto jednotlivé knihy napísal, kedy mohli vzniknúť, aký majú vzťah k iným biblickým knihám, snaží sa situovať knihy do kontextu ich vzniku.²⁶

Na svoju dobu sú Lutherove úvody k biblickým knihám na veľmi pokročilej úrovni, objavuje sa v nich Lutherov kritický prístup, ktorý sa o niekoľko storočí neskôr naplno rozvinul v historicko-kritickej metóde.²⁷ Zároveň však, typicky pre Luthera, biblické úvody nie sú systematickou prácou. Nehodnotí, resp. nevyjadruje sa pri každej knihe k tým istým kritériám (v tom zmysle, že by sa pri každej knihe vyjadril k tej istej sade otázok a pri každej knihe by sa snažil poskytnúť odpovede na všetky zvolené otázky). To mohlo byť čiastočne spôsobené obmedzeným množstvom informácií tohto typu, ktoré mal k dispozícii. Dĺžka úvodov nie je proporcionálna dĺžke spisov, je skôr vyjadrením dôležitosti, ktorú knihe prikladal, a zároveň množstvu informácií, ktoré mohol mať k dispozícii. Najzreteľnejšie to vidieť na úvode k Listu Rímskym, ktorý je druhý najdlhší.²⁸

Všimneme si teraz konkrétne úvody k apokryfom a zameriame sa na to, ako Luther hodnotí, či by dané knihy mali byť súčasťou Písma. Podobne ako pri úvode k častiam Ester a Daniela, aj inde²⁹ uvádza ako dôvod, že nie sú súčasťou hebrejskej Biblie. V prípade Prvej knihy Makabejcov je to primárny dôvod, prečo táto kniha nie je súčasťou Písma. Luther píše:

„Toto je ďalšia kniha, ktorá sa nenachádza v hebrejskej Biblii. A predsa jej slová a reči sú toho istého štýlu ako ostatné knihy svätého Písma. Nebolo by nesprávne, aby

²⁵ Úvod k Prídavkom (častiam) Ester a Daniela je spojený do jedného a nesie nadpis „Úvod k častiam Ester a Daniela“. Jeho prvá časť, z ktorej je aj hore uvedený citát, sa venuje spoločne prídavkom k oboj knihám, druhá časť sa venuje výlučne prídavkom k Danielovi. Vid' WA DB 12: 492-493. Všetky ostatné apokryfy majú samostatný úvod.

²⁶ Por. WA DB 12: XCIV.

²⁷ Por. Franco Buzzzi, *La Bibbia di Lutero* (Torino: Claudiana/Bologna: EMI, 2016), 72.

²⁸ Najdlhším je úvod ku knihe proroka Daniela.

²⁹ Por. tiež LW 32: 96, kde sa spomína Druhá kniha Makabejcov.

*patrila medzi ne, pretože je veľmi potrebná a užitočná na pochopenie 11. kapitoly proroka Daniela. Lebo je v nej opísané naplnenie tohto Danielovho proroctva [...].*³⁰

Nachádzame tu niekoľko dôvodov, prečo by mala mať Prvá kniha Makabejcov status takmer rovnaký ako kanonické knihy: jej slová a reči sú na rovnakej úrovni ako slová kanonických kníh; v súlade s reformačným princípom „Písmo sa Písmom vykladá“ je táto kniha v súznení s knihou Daniel, je dokonca naplnením Danielovho proroctva.³¹ Okrem toho historické údaje v tejto knihe považoval Luther za korelujúce s kanonickými biblickými knihami a nespochybňoval ich.

Keďže bol Luther presvedčený o historickej pravdivosti Prvej knihy Makabejcov a v Druhej knihe Makabejcov je smrť Antiocha Epifana opísaná „značne inak ako v Prvej knihe Makabejcov“³², vrhá táto skutočnosť pre neho pochybnosti na Druhú knihu Makabejcov a jej hodnotu.³³ Takisto je pre neho problematické označenie Druhej knihy Makabejcov ako druhej (v poradí), keďže chronologicky v opise udalostí nenadväzuje na prvú, ale opisuje niektoré udalosti, ktoré sa stali pred udalosťami Prvej knihy Makabejcov, a ďalej až po víťazstvo Júdu Makabejca nad Nikánorom sleduje to isté časové obdobie a udalosti ako prvá kniha v kapitolách 1-7, ktorá samotná pokračuje ďalej v opise udalostí aj po tomto víťazstve. Historické kritérium je teda pre neho jedným z dôvodov, prečo „rovnako ako by bolo správne, aby bola prvá kniha započítaná medzi sväté Písma, tak je namieste, že táto druhá kniha by mala byť vylúčená“.³⁴

Nesúlad s kanonickými knihami, ktorých historickú presnosť nespochybňuje, vníma Martin Luther pri viacerých apokryfných knihách ako problém. Toto je jeden z dôvodov, prečo má preňho malú hodnotu Baruch: „[...] chronológia knihy nesedí s [prijímanými] históriami“, hovorí.³⁵

Podobne sa vyjadruje na adresu Judity a Tobiáša. V úvode k Judite napríklad Luther píše:

„Ak by niekto mohol dokázať z preukázaných a spoľahlivých príbehov, že udalosti v knihe Judita sa skutočne stali, bola by to vznešená a skvelá kniha a mala by byť riadne v Biblii. Je však sotva zlučiteľná s historickými správami svätého Písma, zvlášť

³⁰ LW 35: 350.

³¹ Fricke, „The Apocrypha in the Luther Bible,“ 54. Pre chápanie Prvej knihy Makabejcov ako naplnenia proroctva z knihy proroka Daniela, 11. kapitoly por. LW 47: 222 a 225.

³² LW 35: 353.

³³ Por. LW 32: 96.

³⁴ Por. LW 35: 352-353.

³⁵ LW 35: 349.

*s Jeremiášom a Ezdrášom. [...] Takže čo sa týka dátumov a mien sú v nej chyby a pochybnosti, ktoré neviem nijako zosúladiť.*³⁶

Historické nepresnosti v prípade JUDITY a TOBIÁŠA vie však LUTHER ospravedlniť tým, že to môžu byť náboženské fikcie, prípadne divadelné hry.³⁷ Podobne sa vyjadruje aj o príbehoch v prídavkoch k DANIELOVI.³⁸ To, že opisujú vymyslené a nie historicky skutočné postavy a udalosti s cieľom sprostredkovať náboženské poslanstvo, prirovnáva k biblickým metaforám a obraznej reči vo Veľpiesni, Zjavení Jánovom, DANIELOVI a dokonca ku Kristovým podobenstvám v evanjeliu.³⁹ Prostredníctvom týchto divadelných hier či literárnych kompozícií – podobne ako my dnes v Pašiách – vysvetľuje LUTHER, Židia sprostredkovali a vštepovali nasledujúcim generáciám Božie slovo.⁴⁰

LUTHER ďalej hodnotí autorstvo rôznych spisov, zvlášť ak podľa neho nesedí. Niekedy je toto hodnotenie veľmi subjektívne. V prípade už spomenutého BARUCHA LUTHER hovorí: „Ktokoľvek môže byť tento dobrý Baruch, táto kniha má veľmi malú hodnotu. Sotva možno uveriť, že služobník Sv. Jeremiáša, ktorý mal tiež meno Baruch (a ktorému je tento list pripísaný), by nebol vznešenejší a bohatší na duchu ako tento Baruch.“⁴¹

V prípade KNIHY MÚDROSTI, označovanej často tiež ako Múdrost' Šalamúnova⁴², LUTHER upozorňuje na to, že pochybnosti o autorstve knihy boli po dlhý čas v minulosti dôvodom kontroverzie ohľadom jej miesta medzi svätými Písmami Starej zmluvy a príčinou pochybností o jej kanonicite.⁴³ LUTHER tvrdí, že starovekí cirkevní otcovia knihu „rovno vylúčili zo svätých Písiem“⁴⁴, pretože bola len vytvorená tak, aby to vyzeralo, že je autorom Šalamún. Až neskôr ju mnohí začali považovať za skutočnú knihu svätého Písma a pre jej hodnotný obsah si ju predovšetkým Rímska cirkev začala veľmi vážiť a podľa

³⁶ WA DB 12: 4-5; LW 35: 337-338. Ohľadom TOBIÁŠA por. LW 35: 345.

³⁷ LW 35: 338-339 a 345-346.

³⁸ LW 35: 354.

³⁹ LW 35: 338.

⁴⁰ LW 35: 339 a 345.

⁴¹ LW 35: 349.

⁴² Sám Martin Luther, hoci nepovažoval za autora kráľa Šalamúna, používa pre knihu aj tento názov. Na iných miestach ju označuje jednoducho ako „Múdrost'“ či „Kniha Múdrosti“ a používa tiež pojem „Múdrost' Filónova“.

⁴³ LW 35: 340-341.

⁴⁴ LW 35: 341. Toto Lutherovo tvrdenie je prehnané. Hoci boli viacerí cirkevní otcovia, predovšetkým vo východnej cirkvi, ako napríklad Hieronym, ktorí Knihu múdrosti nepovažovali za súčasť biblického kánonu, predstavitelia západnej cirkvi vo väčšine jej kanonicosť nespochybňovali. Augustín neprijímal Šalamúnovo autorstvo (v čom sa líšil od postoja synod v Hippo (393) a v Kartágu (397)), Knihu múdrosti však považoval za súčasť Starej zmluvy. Je len ťažko predstaviteľné, že by Martin Luther nepoznal Augustínov postoj k miestu tejto knihy v biblickom kánone. Okrem toho, aj Hieronym, ako sme uviedli na začiatku príspevku, uznával jej miesto v cirkvi, nemožno teda povedať, že ju „rovno vylúčil“.

Luthera až v príliš veľkej miere ju zdôrazňovať.⁴⁵ Luther sám tiež nepripisuje autorstvo kráľovi Šalamúnovi. Odvolávajúc sa na svedectvo cirkevných otcov a na základe súladu obsahu knihy s dobovými okolnosťami a životnými osudmi považoval za autora knihy židovského vzdelanca Filóna Alexandrijského.⁴⁶

V prípade knihy Judita, o ktorej Luther povedal, že by takmer mala byť v Biblii, je autor, hoci neznámy, veľmi vysoko vyzdvihnutý. Slová v tejto knihe by sme mali „chápať ako keby boli vyslovené v Duchu Svätom duchovným, svätým poetom alebo prorokom, ktorý“ cez postavy vo svojej divadelnej hre „nám káže“ ako kazateľ.⁴⁷ Luther teda v prípade tejto knihy považuje autora za niekoho na úrovni biblických prorokov, jeho slovám pripisuje duchovnú inšpiráciu a vníma ho ako niekoho, kto sa prihovára ľuďom každej doby.

Ďalší aspekt, ktorý sme už naznačili a ktorý Luther berie do úvahy pri uvažovaní o tom, či by ktorá tá apokryfná kniha nemala byť súčasťou Písma, je svedectvo cirkevných otcov. Luther v úvodoch k apokryfom spomína konkrétne Hieronyma a Augustína, a tiež stredovekého františkánskeho učenca Mikuláša z Lyry. V niektorých prípadoch sa odvoláva vo všeobecnosti na „starovekých cirkevných otcov“ alebo na „svätých otcov“. Viackrát sa o ich hodnotenie opiera v prípadoch, ktoré spochybňujú hodnotu apokryfných kníh. Tak je tomu v prípade Múdrosti, Siracha a Druhej knihy Makabejcov. Vo vzťahu ku Knihe Sirachovca napríklad hovorí: „starovekí otcovia nezačlenili túto knihu medzi knihy svätého Písma⁴⁸, ale považovali ju len za vynikajúce dielo múdreho muža. A my to tak necháme.“⁴⁹

Luther nakoniec hodnotí knihy z hľadiska ich obsahu a teologického posolstva. Na Knihe múdrosti si váži jej dôraz na Božie slovo a chválu Božieho slova. Kniha podľa neho „pripisuje Slovu všetky zázraky, ktoré Boh uskutočnil, či už na nepriateľoch alebo na svojich svätých“.⁵⁰ Múdrošť, o akej autor spisu hovorí, nie sú „myšlienky pohanských učiteľov a ľudského rozumu, ale sväté a Božie slovo“⁵¹, zdôrazňuje Luther. Kniha je tiež „správnym výkladom a ilustráciou 1. Božieho prikázania. Lebo tu môžeš vidieť, že autor ťa

⁴⁵ LW 35: 342-343.

⁴⁶ LW 35: 341-343.

⁴⁷ LW 35: 339. Por. LW 35: 338, kde Luther hovorí, že niektorí ľudia považujú Juditu za dielo „svätého a vynaliezavého muža“.

⁴⁸ V tejto výpovedi Luther opätovne nereflektuje postoj všetkých cirkevných otcov. Tento postoj zodpovedá pohľadu Hieronyma a východnej cirkvi. Augustín a ďalší predstavitelia predovšetkým západnej cirkvi ako aj viaceré regionálne synody (por. poznámka pod čiarou 44) v zoznamoch kanonických kníh uvádzajú aj Knihu Sirachovca.

⁴⁹ LW 35: 347.

⁵⁰ LW 35: 343.

⁵¹ LW 35: 344.

v celej knihe učí báť sa a dôverovať Bohu⁵² (podobne ako to poznáme z Lutherovho výkladu v Malom katechizme). Toto je pre Luthera najdôležitejší dôvod, „najhlavnejšia príčina, prečo je dobré čítať túto knihu: aby sa človek naučil báť sa a dôverovať Bohu.“⁵³

Na Tobiášovi si Luther cení to, ako výstižne, pravdivo a zároveň zbožne hovorí o manželstve. Knihu považuje za užitočnú a pre kresťanov dobrú na čítanie, lebo autor „sa zaoberá nie ľahkovážnymi, ale dôležitými témami a [jeho] štýl písania a záujmy sú nanajvýš kresťanské.“⁵⁴

Judita, hovorí Luther, je symbolom židovského národa, Božieho ľudu, ktorý zostáva čistý a svätý v Božom slove a v pravej viere, v modlitbách a sebaumŕtvovaní. Príbeh je príkladom osudov židovského národa, cez ktorý chceli Židia viesť a učiť svojich ľudí, zvlášť mladých, „dôverovať Bohu, byť zbožní, a dúfať vo všetkom v Božiu pomoc a útechu, v každej biede, proti všetkým nepriateľom atď. Preto,“ zdôrazňuje Luther, „toto je skvelá, dobrá, svätá, užitočná kniha, veľmi hodná toho, aby sme ju my kresťania čítali.“⁵⁵ Pre Luthera bol dôležitým aspektom tejto knihy, ktorý viackrát vo svojich dielach vyzdvihol, tiež chvályhodný príklad hlavnej postavy, čo sa týka pohľadu na modlitbu.⁵⁶

Sirach je pre Luthera:

„užitočná kniha pre bežného človeka. Autor sústreďuje celé svoje úsilie na to, aby pomohol občanovi alebo otcovi v domácnosti byť bohabojným, zbožným a múdрым. Ukazuje, aký by mal byť vzťah takéhoto muža k Bohu, k Božiemu slovu, kňazom, rodičom, žene, deťom, jeho vlastnému telu, služobníkom, majetku, susedom, priateľom, nepriateľom, vláde a komukoľvek inému.“⁵⁷

Kniha Sirachovca „je pre obyčajného muža a otca v domácnosti pravým učiteľom a utešiteľom vo všetkých veciach.“⁵⁸

Aj pri knihách, ku ktorým má Luther kritickejší postoj, nakoniec o ich zaradení rozhodlo obsahové hľadisko. Druhú knihu Makabejcov zahrnul do tohto počtu „kvôli dobrému príbehu 7 makabejských mučeníkov a ich matky, a tiež iným veciam“.⁵⁹ Negatívne však hodnotí v tejto knihe príbeh samovraždy Razisa.⁶⁰ V Prídavkoch k Danielovi považoval za zvlášť hodnotnú napríklad modlitbu Benedictus – chválospev

⁵² LW 35: 344.

⁵³ LW 35: 345.

⁵⁴ LW 35: 347.

⁵⁵ LW 35: 338-339.

⁵⁶ LW 4: 261; LW 19: 226; LW 42: 89.

⁵⁷ LW 35: 348.

⁵⁸ LW 35: 347.

⁵⁹ LW 35: 352.

⁶⁰ LW 35: 353.

troch mládencov v ohnivej peci, ale tiež príbehy o Zuzane, o Bélovi a o drakovi.⁶¹ Barucha Luther nakoniec ponecháva, lebo „tak horlivo píše proti modloslužbe a vysvetľuje Mojžišov zákon“.⁶² Naproti tomu knihy 3. a 4. Ezdráš nakoniec vyradil a nepreložil, „pretože neobsahujú nič, čo by človek nenašiel lepšie u Ezopa alebo v ďalších ešte bezvýznamnejších dielach.“⁶³

Luther bol majstrom v kontextualizácii biblických príbehov do svojej doby. Knihy, ktorých posolstvo vedel dobre aplikovať na svoj kontext, mali samozrejme o to väčšiu hodnotu. Sem patrí predovšetkým Kniha múdrosti, ktorú spomedzi apokryfov preložil ako prvú už v roku 1529, lebo ju považoval za aktuálne a dôležité posolstvo a napomenutie najmä pre vládcov a princov.⁶⁴ Podobne to platí pre Prvú knihu Makabejcov. V jej príbehu videl množstvo paralel so svojou dobou, predovšetkým v boji verných proti antikristovi, ktorého v príbehu predstavuje Antiochos IV. Epifanes. Verných v boji vedie Hospodin a dáva im konečné víťazstvo. Posolstvo knihy vnímal Luther ako analógiu k evanjeliu.

5. Lutherov pozitívny a negatívny vzťah k apokryfom mimo úvodov

Aj mimo týchto úvodov, ktoré nachádzame vo vydaniach Lutherovho prekladu Biblie do nemčiny, nachádzame slová, ale tiež skutky vyjadrujúce Lutherov ambivalentný postoj k týmto knihám a ich hodnotenie vo vzťahu ku kanonickým knihám.

Podobne ako to robil s kanonickými knihami, ktoré išli do tlače samostatne alebo v skupinách po ich preložení skôr ako bola celá Biblia dokončená (napr. Pentateuch (1523), Proroci (1532)), aj niektoré z apokryfov vydal samostatne skôr než bola preložená celá Biblia. V tomto zmysle s nimi zaobchádzal rovnakým spôsobom ako s kanonickými knihami. Tak vyšla samostatne v roku 1529 Múdrost' Šalamúnova, v roku 1533 Sirach⁶⁵ a v tom istom roku tiež dve po sebe nasledujúce vydania Prvej knihy Makabejcov. Druhé z vydaní obsahovalo tiež „Príbeh o Zuzane a Danielovi“ a „O Bélovi a drakovi v Babylone“.⁶⁶ Niektoré biblické knihy vyšli samostatne opätovne aj po vydaní kompletného prekladu.

⁶¹ Por. LW 35: 353.

⁶² LW 35: 350.

⁶³ LW 35: 349-350.

⁶⁴ Pri prvom vydaní jej prekladu v roku 1529 vyšla kniha s nadpisom: „Múdrost' Šalamúnova, pre tyranov.“ WA DB 12: 1.

⁶⁵ Kniha Sirachovca vyšla v roku 1533 dokonca v 3 vydaniach. Por. WA DB 12: XCVII.

⁶⁶ WA DB 12: XLIV-XLV a XCVII-1. Fricke, „The Apocrypha in the Luther Bible,“ 49-50 a 76, note 34. Por. Reu, *Luther's German Bible*, 211.

Medzi týmito bola tiež kniha Jésus Sirach⁶⁷, ktorá medzi rokmi 1533-1545 vyšla samostatne až 12 krát.⁶⁸

Pri revízii textu nemeckej Biblie pred kompletným vydaním (1534) Luther starostlivo revidoval spolu s komisiou wittenberských kolegov tiež apokryfy, ako nám o tom svedčí list jeho študenta Veita Dietricha, ktorý býval u Lutherovcov, z 1. januára 1534 Johannovi Faselovi: „Luther je úplne zamestnaný korigovaním celej nemeckej Biblie s apokryfmi”.⁶⁹ Na druhej strane, zatiaľ čo preklad kanonických kníh aj po prvom kompletnom vydaní Biblie roku 1534 neustále revidoval a vylepšoval, zmeny a úpravy v preklade apokryfov boli po roku 1534 už len minimálne a bezvýznamné.⁷⁰

Luther na apokryfy tiež kázal. Zachovali sa nám tri kázne na texty z Knihy Sirachovca.⁷¹ Niekedy Luther cituje apokryfy medzi inými citátmi z Písma bez toho, aby medzi nimi akokoľvek rozlišoval. Hovorí napríklad: „Tieto utešujúce výroky sú všetky pravdivé a určite nás neklamú“, za čím nasledujú citáty zo Žalmu 46,1; Knihy Sirachovca 2,10; Prvej knihy Makabejcov 2,61 a Žalmu 9,10.⁷² Inde používa príležitostne príbehy a obrazy z apokryfov (Tob⁷³, Jdt⁷⁴, Múd⁷⁵, Sir⁷⁶, 1Mak⁷⁷, 2Mak⁷⁸) na objasnenie dogmatických otázok alebo pri výklade biblických spisov (Genezis, Nahum, Abakuk, 1Kor) a niekedy ich dokonca cituje priamo ako Písmo⁷⁹, za čím sa črtá protestantská zásada „Písmo sa Písmom vykladá“.

Na druhej strane niekedy úplne jasne hovorí, že tieto knihy nie sú Písmo a argumentuje, že posledným prorokom bol Malachiáš a posledným dejepiscom Nehemiáš.⁸⁰

Podľa hodnotenia Wilibalda Grima Luther pri preklade apokryfov v porovnaní s kanonickými knihami

⁶⁷ LW 35: 235, note 1.

⁶⁸ WA DB 12: XCVII.

⁶⁹ WA DB 4: XXIV; Reu, *Luther's German Bible*, 222, por. 221-223.

⁷⁰ WA DB 12: LXXXV-XCII.

⁷¹ WA 1: 37-43, 115-117; WA 4: 645-650; Heinrich Bornkamm, *Luther and the Old Testament*, trans. Eric W. and Ruth C. Gritsch (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 283.

⁷² LW 43: 171.

⁷³ LW 5: 76 a 77; LW 35: 326.

⁷⁴ Por. vyššie poznámka pod čiarou č. 56.

⁷⁵ Por. nižšie poznámka pod čiarou č. 79.

⁷⁶ LW 31: 362.

⁷⁷ LW 19: 226; LW 34: 103.

⁷⁸ LW 36: 220; LW 38: 195.

⁷⁹ LW 28: 74 – citovaná je Kniha Múdrosti.

⁸⁰ LW 47: 207 – vo vzťahu k Prvej knihe Makabejcov, por. LW 32: 96 – vo vzťahu k Druhej knihe Makabejcov.

„dával väčší pozor na zrozumiteľnosť ako na formu originálu. Pri apokryfoch si dovolil väčšiu slobodu, lebo tu nebol viazaný posvätným textom; veľmi často zamenil úlohu prekladateľa s úlohou redaktora, kritika, parafrázovača a vykladača, nepochybne preto, lebo dúfal, že sa mu takto podarí spraviť z týchto spisov obľúbené náboženské knihy, príjemnejšie a jednoduchšie na pochopenie.“⁸¹

Klaus Friedrich Fricke dokonca tvrdí, že väčšinu apokryfov neprekladal Luther sám, ale jeho kolegovia. Podľa Frickeho okrem Múdrosti Šalamúnovej a niekoľkých kapitol Siracha „nemáme dôkaz o priamom Lutherovom podieľaní sa na preklade apokryfov.“⁸² Takisto poradie, v ktorom zoznam apokryfov uvádza a ktoré sa v priebehu času zmenilo, naznačuje, že cítil slobodu pri zaobchádzaní s týmito knihami.

Ukazuje sa teda, že Lutherov postoj k apokryfom bol postojom úcty a prijímania s dôrazom na hodnotu týchto kníh, zároveň však postojom kritickým s väčšou slobodou ako voči kanonickým knihám. To je v súlade s postojom línie učencov od Hieronyma cez stredoveké kapacity, v ktorých tradícii stojí, a zároveň v nej robí krok vpred tým, že apokryfom určuje samostatné spoločné miesto v Biblii.

Kontakt na autorku:

Mgr. Eva Guldanová, ThM.
Interná doktorandka
Katedra systematickej teológie
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Bartókova 8
811 02 Bratislava
Email: guldanova11@uniba.sk

Peer reviewed by:

Mgr. Petr Gallus, Ph.D.
doc. ThDr. Petr Macek, Ph.D.

[Published online July 18, 2019]

⁸¹ Fricke, „The Apocrypha in the Luther Bible,“ 53. Por. Kooiman, *Luther and the Bible*, 176, podľa ktorého Luther apokryfy voľne preložil.

⁸² Fricke, „The Apocrypha in the Luther Bible,“ 50, por. 53. Por. WA DB 12: XCII a XCVII, podľa ktorého máme zachované Lutherove vlastné rukopisy, čo sa týka prekladu apokryfných kníh, len pre celú Knihu múdrosti a niekoľko malých kúskov zo Siracha.



TESTIMONIA THEOLOGICA, XIII, 1 (2019): 52-68

FEVTH.UNIBA.SK/VEDA/TESTIMONIA-THEOLOGICA/

PLÄDOYER FÜR EIN SPIRITUELLES ERKENNTNISPARADIGMA BEIM DIAKONISCHEN HANDELN MIT UND FÜR MENSCHEN MIT BEHINDERUNGEN

Prof. em. Dr. Dr. et Prof. h.c. Ferdinand Klein

Abstract:

This contribution is based on personal experience and explores a spiritual paradigm of insight that could be of practical relevance. It draws attention to the original understanding of education and special education, which lies beyond empirical measurement and is put into practice by systematically shaped interpersonal relations. The author proposes insight through experience, which keeps practice and theory in motion and continually sets new challenges for pedagogical professionalism.

Keywords:

Insight through experience, paradigm of insight, professionalism, methodical approach, spirituality

1. Persönliche Vorbemerkung

Bei der Vorbereitung auf diesen Beitrag erinnerte ich mich an Erlebnisse, die ich als Zehnjähriger bei der Flucht und Vertreibung aus Schwedler (Zips) 1944 ertragen musste. In dieser Zeit wurde in menschenverachtenden Systemen das verbrieft humanistische Recht auf Achtung des Menschen mit Füßen getreten. Der andere Mensch wurde abgerichtet und manipuliert, abgeschoben – und am Ende vernichtet. Diese Erinnerungen prägen die von mir vertretene Heilpädagogik.

Als ich 18 Jahre alt war, führte mich der Weg in die Heil- und Pflegeanstalt Bruckberg bei Ansbach, eine Einrichtung der bayerischen Diakonie Neuendettelsau. Dort betreute ich in den Sommerferien eine sehr heterogene Gruppe mit 18 schwer- und mehrfachbehinderten Jugendlichen und Erwachsenen, die zum Teil auch erheblich

traumatisiert und psychisch behindert waren. Diese Menschen hatte mir der Anstaltsleiter anvertraut. Ich wollte sein Vertrauen (vermutlich?) nicht enttäuschen, strampelte wie ein Frosch im Butterfass nach oben und machte prägende pflegerische und erzieherische Erfahrungen.

Mit diesen Menschen lebte ich über einen Monat lang Tag und Nacht zusammen. Ich versuchte mich auf jeden einzelnen einzustellen und war bemüht den vielen, oft völlig überraschenden problematischen Situationen möglichst situationsgerecht zu begegnen. Dabei lernte ich ihre liebenswürdigen Seiten, aber auch ihre weniger guten näher kennen. Und ich versuchte mich von der oft schwierigen Pflege- und Erziehungssituation zu distanzieren und aus ihr etwas Positives herauszufiltern und zum Guten zu wandeln. Gespräche mit anderen Betreuern waren hilfreich.

Mich ermutigte das Handeln der Diakonissinnen, die mir mit einem bejahenden Lächeln begegneten und trotz ihres hohen Alters unermüdlich arbeiteten. Ihr von Herzen kommender pfledepädagogischer Dienst motivierte mich. Ihr Beispiel bewegt mich noch heute, ermutigt zum pädagogisch-pflegerischen Handeln. Die Diakonissen verstanden ihre Arbeit als Dienst für den Nächsten, den sie mit Hingabe und Freude pflegten. Später erkannte ich, dass Heilpädagogik Dienst für den Menschen mit Behinderung ist. Ich führte in mehreren Studien den Begriff Dienstpädagogik näher aus.

Bald nach der politischen Wende führt mich der Weg in mein Heimatdorf Švedlár. Vielseitige materielle Hilfen für das Dorf, besonders auch beim Aufbau des Gemeindelebens und beim Mitwirken an der Herausgabe der zweisprachigen „Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde A.B. Schwedler“ bereichern mein Leben. Seit 1998 bin ich als Ehrenpresbyter Mitglied der Gemeinde mit Hauptwohnsitz Bad Aibling (Bayern).

2. Eine wissenschaftliche Erfahrung

Kürzlich saß ich bei einer Benefizveranstaltung für Menschen mit Autismus im Konzertsaal in Žilina (Slowakei) mitten unter Menschen mit dieser Behinderung und ihren Freunden. Ich fühlte mich von der Atmosphäre tief angesprochen. Die Klaviermusik eines Menschen mit Autismus bewegte mich. Ich erinnerte mich an erste Begegnungen mit kleinen Kindern mit autistischem Verhalten und ihren Eltern, die ich von 1969 an begleitet und beraten habe. Mein Praxis- und Forschungsbemühen, das auch im Pädagogischen Ausschuss der Bundesvereinigung Lebenshilfe diskutiert wurde, ging in die Dissertation 1978 und in das Handbuch der Sonderpädagogik 1979 ein. Bald war ich als

Experte gefragt und konnte für jedes Kind mit Autismus die anzuwendende Behandlungstechnik empfehlen. In zwei weiteren von mir betreuten Dissertationen und in einem DfG-Forschungsprojekt wollte ich nach den damals üblichen wissenschaftlichen Regeln das Phänomen Autismus noch näher systematisch ergründen. Und ich fragte mich im Konzertsaal: Bin ich durch meine Autismusforschung im Erkennen und Handeln wirklich weitergekommen? Oder ist mir das Phänomen Autismus vielleicht noch weiter entrückt – trotz Fachgespräche, die ich bis heute führe? Je mehr ich weiß, umso skeptischer bin ich. Ist Resignation angesagt? Beileibe nicht, denn die Einsicht in die eigene Unzulänglichkeit und Fehlbarkeit tut gut.

Die Erfahrungen im Konzertsaal erinnerten mich an Gregory Bateson, der in seiner systemisch-konstruktivistischen Evolutionstheorie die Wirklichkeitskonstruktionen unter die Lupe genommen hat. Zuhause schaute ich in seiner „Ökologie des Geistes“¹ nach, aus der ich nun einen Metalog, d. h. ein Gespräch über ein problematisches Thema, zitiere. Die Tochter fragt:

„Pappi, hat jemals irgendwer gemessen, wie viel jemand weiß?“ Pappi darauf: ‘Oh, ja. Oft. Aber ich weiß nicht genau, was die Antworten bedeuten. Man macht das mit Untersuchungen und Tests und Fragebögen, aber es ist so, als wollte man die Größe eines Stücks Papier dadurch herausfinden, dass man mit Steinen darauf wirft‘. Die Tochter entlockt Pappi immer mehr Antworten und erfährt, dass er ein Viertel seines Gehirns nicht benutzt und fragt schließlich: ‘Haben wir dann in Wirklichkeit nur einen großen Gedanken, der aus vielen kleinen Verzweigungen besteht – vielen, vielen Verzweigungen?’ Darauf Pappi: ‘Ja, ich glaube, aber ich weiß es nicht. Jedenfalls halte ich das für eine klare Ausdrucksweise. Ich meine, es ist klarer, als über Wissensstücke zu reden und den Versuch zu machen, sie zu zählen‘. Nun fragt die Tochter: ‘Pappi, warum benutzt du die übrigen drei Viertel deines Gehirns nicht?‘ Darauf Pappi: ‘Oh, ja – das – weißt du, das Problem ist, dass ich auch Lehrer in der Schule hatte. Und die haben etwa ein Viertel meines Gehirns mit Nebel gefüllt. Und dann habe ich Zeitungen gelesen und auf das gehört, was andere Leute sagten, und da war ein weiteres Viertel vernebelt.‘ Tochter: ‘Und das andere Viertel?’ Darauf Pappi: ‘Oh – das ist der Nebel, den ich selbst erzeugt habe, als ich versuchte nachzudenken‘“²

3. Einsichten und Fragen

¹ Goergy Bateson, *Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische und epistemologische Perspektiven* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988).

² Bateson, *Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische und epistemologische Perspektiven*, 53 f.

Was sagen mir die persönlichen Erfahrungen und der Metalog? Trotz Wahrheitssuche, dem Suchen eines sicheren Grunds für mein Denken und Handeln, habe ich nur Vermutungen über das rätselhafte Phänomen Autismus. Mit dem Erkenntnistheoretiker Karl Popper³ vermute ich, dass forschendes Bemühen im Grunde ein Nachdenken über Vermutungen ist, das zu neuem Vermutungswissen führt. Problemlösen, hinter die Erscheinungen schauen, die Wirklichkeit suchen und durch weitere Erfahrungen prüfen, das scheint mir die Aufgabe in Wissenschaft und Praxis zu sein.

Diese Gedanken gingen mir beim Erleben der vielen Eindrücke im Konzertsaal durch den Kopf. Und ich frage:

- Habe ich beim Erinnern im Raum der Kunst nicht auch mein Erkenntnisbemühen beschrieben, in das meine subjektiven Deutungen und Vorerfahrungen, meine unbewussten und bewussten Erwartungen und Motive eingehen und das ich mit anderen prüfen und weiterentwickeln kann?
- Vermutlich hat der niederländische Orthopädagoge Duker Recht, der vom „Abschied vom Autismus“ spricht, weil das diagnostische Urteil das Wahrnehmen des Selbstbilds dieses Menschen verhindert.⁴
- Haben uns Menschen mit Behinderung nicht viel mehr zu sagen als wir durch den wissenschaftlichen Zugriff erkennen? Lehren sie uns nicht, dass die Wahrnehmung der Behinderung der Behinderten auch unsere Behinderung ist?
- Sollten wir nicht den wissenschaftlichen Hochmut zu Grabe tragen?
- Wie können wir unser Wissen und Können für eine gelingende Praxis prüfen und weiterentwickeln?

4. Auf der Spur eines spirituellen Erkenntnisparadigmas

Ist das Herz der Schlüssel der Welt und des Lebens?

Mit diesen Fragen berühre ich ein Erkenntnisparadigma, das sich nicht mehr hinreichend mit Kuhns formal-logischen Regeln fassen lässt und ins Geistige hineinreicht, das Otto Speck als „spirituelles Bewusstsein“ in den wissenschaftlichen und kulturellen Diskurs gebracht hat. Speck spricht vom Befreien aus der entfremdeten Lebenswelt durch

³ Karl Reimund Popper, *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik* (München & Zürich: Piper, 1994).

⁴ Pieter Duker, *Abschied von Autismus und ADHS. Wie Unterschiede zwischen Menschen zu psychiatrischen Krankheiten geworden sind – und der Weg zurück* (Bitthoven: Notitia, 2014).

Einlassen auf eine „spirituelle Metamorphose“⁵, bei der die Kunst als Schöpfung eine meditative, intuitive und inspirierende Erkenntnispraxis ermöglicht.⁶

Speck fügt in einem Schreiben am 28. 5. 2015 erläuternd hinzu:

„Unter dem Aspekt eines Epochenumbruchs lässt sich unter Spiritualität eine reale, innere und menschlich zentrale Dimension verstehen, die angesichts der dominanten Außenorientierung, Versachlichung und Ökonomisierung des Lebens heute zunehmend an Bedeutung gewinnt, nachdem sie durch den Fortschritt des einseitig Rationalen und Technologischen seit Jahrzehnten verdrängt worden ist. Gerade Menschen mit Behinderungen, die sich gegenüber dem allgemeinen Druck steigender Leistungsanforderungen und kalter Rivalität und Selbstdurchsetzung zu behaupten haben, müssen sich stärker auf ihr inneres Leben beziehen und in ihm selbst spirituellen Halt aufbauen. Dies bedeutet, das eigene Ich zu transzendieren in einen Sinnhorizont hinein, der die Maßstäbe des Physischen und Materiellen überschreitet und in die übergreifende Wirklichkeit eines all-einenden Ganzen hineinreicht. Man kann in ihm gegenüber dem kalten physischen Universum ein wärmendes Licht sehen, das ins einzelne reale Leben und in diese Welt der Unzulänglichkeiten hinein strahlt, Stabilität, Hoffnung und Trost geben kann, innerlich beglückt und letztlich über den Tod hinausweist in eine Wirklichkeit, in der der Mensch seinen Ursprung und seine Heimat erkennen kann. Wollte man ein metaphorisches Organ für dieses spirituelle Vermögen benennen, so wäre es das „Herz“ – verstanden vor allem als Gegengewicht zur einseitig rationalen Funktion des „Kopfs“. Das Herz gilt über alle Zeiten, Kulturen und Religionen hinweg als der spirituelle Wesenskern des Menschen. Es spiegelt und formt das spirituelle Erleben, wenn auch auf eine übersinnliche und unerklärliche Weise.“⁷

Auf das spirituelle Erkennen weisen neurobiologische Forschungen hin, für die das Herz nicht nur ein Organ ist, das allein vom Gehirn gesteuert werde. Das Herz verfüge sogar über Neurone, deren Funktionen sich besonders auf das Mitfühlen mit dem anderen Menschen beziehen. Es stehe im wechselseitigen Austausch mit den „Emotionszentren des Gehirns“⁸ dergestalt, dass es auf das Gehirn einwirke. Ist hier die Wissenschaft vom Menschen auf der Spur des Visionärs Novalis, für den das Herz der Schlüssel der Welt und des Lebens ist?

⁵ Otto Speck, *Spirituelles Bewusstsein: Nahtod-Erfahrungen – wissenschaftliche und kulturelle Aspekte* (Norderstedt: BoD-Books on Demand, 2014), 288.

⁶ Ferdinand Klein, „Erfahrungen im heil- und sonderpädagogischen Praxisfeld bewusst machen – Ein Blick zurück nach vorn,“ *Zeitschrift für Heilpädagogik* 67. Heft 7 (2016): 329-338.

⁷ Prof. Dr. Otto Speck schrieb dem Autor diese Zeilen in einem persönlichen Brief.

⁸ Speck, *Spirituelles Bewusstsein: Nahtod-Erfahrungen – wissenschaftliche und kulturelle Aspekte*, 30.

Lebenszusammenhänge sehen und verstehen

Gefragt ist am Ausgang der Moderne ein rückwärtsgewandtes und vorwärts gelebtes spirituelles Erkennen der Lebenszusammenhänge. Schon Kierkegaard hatte im Blick, was heute die Neurobiologie, Psychiatrie und Sozialphilosophie wiederentdeckt. So hat Oliver Sacks nach einer intensiv gelebten Profession in seiner Autobiografie „On the Move. Mein Leben“⁹ im Gespräch mit der aktuellen biopsychosozialen Forschung erkannt, dass der Mensch vom ersten Atemzug bis zum Lebensende nicht nach vorgegebenen Mustern lernt, sondern nach verschiedenen individuellen Methoden, die sich von Mensch zu Mensch prinzipiell unterscheiden: Der Mensch und sein Gehirn konstruieren im Akt der Schöpfung und des Sprechens ihr ganz persönliches Ich und ihre Welt.

Hier entwickelt der Mensch sein Bewusstsein weiter und sucht seinen individuellen Weg durchs Leben. Sacks konstruiert, wie auch der analytische Sozialphilosoph Searle in seiner Ontologie der Zivilisation betont, im performativen Sprechakt seine ihm eingeborene Intentionalität und schafft dadurch soziale Tatsachen, die mit Rechten und Pflichten, mit Verbindlichkeiten und Verantwortung verbunden sind. Diese deontische Kraft hat den Menschen vom Naturzustand zum Kulturzustand gewandelt, hält die menschliche Gesellschaft zusammen, in deren Zentrum der Begriff der Menschenrechte steht.

Nach Searle steht der sozialen Wirklichkeit eine andere Wirklichkeit gegenüber. Ohne diese würden die realen Regeln, Ordnungen und Strukturen zusammenbrechen, da sie nur auf Tatsachen beruhen. Daraus folgert der Sozialwissenschaftler, dass es neben der von Menschen konstruierten Wirklichkeit eine andere Wirklichkeit geben müsse, die von menschlichen Repräsentationen unabhängig ist, sich aber nicht mehr mit den herkömmlichen Methoden beweisen lässt. Diese Wirklichkeit ist das Reich der Spiritualität, durch die erst das System der Regeln, Ordnungen und Strukturen in Gang kommen kann.¹⁰

Diese, im menschlichen Bewusstsein verankerten Lebenszusammenhänge blendet die moderne Heilpädagogik aus und beschäftigt sich mit dem Objektivierbaren, Mach- und Prüfbareren. Und das Reich der Spiritualität, das Speck als „unaussprechliche Weisheit des Herzens“¹¹ versteht, wurde als unwissenschaftliches Beiwerk beiseitegeschoben. Es ist aber für die pädagogische Handlungsforschung unentbehrlich. Das lehren auch die ersten

⁹ Oliver Sacks, *On the Move: Mein Leben* (Reinbek: Rowohlt, 2015).

¹⁰ John R. Searle, *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit: Zur Ontologie sozialer Tatsachen* (Berlin: Suhrkamp, 2011).

¹¹ Speck, *Spirituelles Bewusstsein: Nahtod-Erfahrungen – wissenschaftliche und kulturelle Aspekte*, 30.

Heilpädagogen und Heilpädagoginnen, deren wertgeleitetes Handeln für den individuellen Menschen aus Quellen außerhalb der exakten Wissenschaft schöpfte.¹²

5. Praxis hat ihre eigene Würde

Vom Lebensganzen ausgehen und „Individualbesorgung“ pflegen

Günther Bittner spricht von der „Inhaltsleere“ der Pädagogik, die dem Menschen, der in einem Lebenszusammenhang steht, aus den Augen verloren hat. Pädagogik sollte aber ein Konzept vom Lebensganzen haben, denn „das Leben selbst ist ein permanenter, informeller Bildungsprozess“, bei dem „sich Menschen wechselseitig positionieren und damit zugleich wandeln“.¹³ Dieses ganzheitliche Konzept finden wir in Pestalozzis Methode der „Individualbesorgung“, die jedem Menschen – unabhängig von Begabung und Talent – das Erleben und Gestalten seiner Eigenwelt und sein Selbstwirksamwerden zusammen mit anderen Menschen ermöglichen will.

Dieser Blick zurück nach vorn darf aber nicht „blind“ sein. Er hat der „sehenden Liebe“ (Pestalozzi) zu folgen: Die sehende Liebe öffnet, ist schöpferisch, nimmt das Kind und seine Um- und Mitwelt so wahr, wie sie nun einmal sind. Und sie ist bemüht das Gegebene, also das, was wir in der Praxis wahrnehmen und erkennen unter den Bedingungen der Gegenwart zum Aufgegebenen, zum Guten und Rechten zu wandeln – ohne Illusionen.

Das konkrete Kind ist die Norm pädagogischen Handelns

Im demokratisch gestalteten Lebens- und Erziehungsraum darf es für das Menschsein keine Norm geben, denn „es ist normal, verschieden zu sein“.¹⁴ In diesem Raum kann sich „Inklusion als Spektrum der Menschheit“ entwickeln, die „schwerbehinderte Menschen ebenso wie extrem hochbegabte Menschen als konstituierende Mitglieder der Menschheit“ einschließt¹⁵ und den diagnostizierten individuellen Bedarf zum Beispiel bei einem Menschen mit Trisomie 21 achtet:

¹² Maximilian Buchka, Rüdiger Grimm & Ferdinand Klein (Hrsg.), *Lebensbilder bedeutender Heilpädagoginnen und Heilpädagogen des 20. Jahrhunderts* (München: Reinhardt, 2002); Andreas Möckel, *Geschichte der Heilpädagogik oder Macht und Ohnmacht der Erziehung* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2007).

¹³ Günther Bittner, *Das Leben bildet. Biographie, Individualität und die Bildung des Proto-Subjekts* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 30 und 173.

¹⁴ Richard von Weizsäcker, *Vier Zeiten: Erinnerungen* (Berlin: Siedler, 1999), 485.

¹⁵ Andreas Fröhlich, „Inklusion für Menschen mit schwerer Behinderung,“ *Zeitschrift für Heilpädagogik* 65 (2014), 384.

- Seine Hörstörung (stark verengter äußerer Gehörgang, der zu Schalleitungsstörungen führt und ein lautes sowie deutliches Sprechen seiner Umgebung fordert, damit die Phoneme differenziert werden können),
- seine Sprechpraxis (Schwierigkeiten bei Sprechbewegungen, die dazu führen das Wort einmal richtig und ein anderes Mal falsch auszusprechen) und
- seine auditiven Gedächtnisstörungen (beim Erzählen die Folge von Zusammenhängen klar darlegen und den roten Faden beibehalten).

Die individuellen Syndrom spezifischen Gegebenheiten weisen auf den Unterstützungsbedarf des Menschen mit Behinderung hin: Er benötigt bei der Erschließung seines Lebens- und Lernweges eine pädagogische Professionalität mit „Fachkenntnissen, Engagement und Ideenreichtum“,¹⁶ die bei allen unterschiedlichen individuellen Erziehungs- und Bildungsbedürfnissen den Rechtsanspruch auf Teilhabe zu ermöglichen versucht.

Diesem Konzept der aufmerksamen Individualbesorgung folgt die theoriegeleitete Heilpädagogik nicht. Sie beschäftigt sich mit dem Systematisieren und Analysieren von nachweisbaren Daten über bestimmte verifizierbare oder falsifizierbare Sachverhalte, um daraus Gesetzmäßigkeiten, zumindest aber Wahrscheinlichkeiten von möglichen oder zu erwarteten Folgen abzuleiten. Durch diesen Objektivismus reduziert sie aber individuelle Qualitäten auf abstrakte Quantitäten und entwurzelt dadurch den Menschen als Subjekt mit seiner tiefen Sehnsucht, „den Dingen eine neue Bedeutsamkeit, einen tieferen Sinn, einen Eigenwert zu verleihen“.¹⁷ Das hatte auch Heinrich Hanselmann im Blick, wenn er die um Objektivität und Neutralität bestrebt Wissenschaft mit folgenden Worten kritisiert: „Sollten aber Wertung und Wissenschaft unvereinbar miteinander sein, so ist damit noch nichts gegen die Berechtigung und Notwendigkeit wertender Tätigkeit gesagt, sondern höchstens gegen die Zulänglichkeit der Wissenschaft“.¹⁸

Konkretes Denken

Gefragt ist ein konkretes Denken, das Sacks so beschreibt: Dr. P., ein renommierter Musikwissenschaftler, ging an Menschen so heran, als handle es sich um abstrakte

¹⁶ Ursula Stinkes, „Ist es normal, verschieden zu sein? – Eine Aufforderung zum Denken im Widerspruch,“ *Pädagogische Impulse* 47, no. 2 (2014): 21.

¹⁷ Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* (München & Leipzig: Duncker & Humblot, 1922), 449.

¹⁸ Heinrich Hanselmann, „Heilpädagogik – Wesen, Möglichkeiten und Grenzen,“ in Hans Asperger (Hrsg.), *Bericht des 3. Internationalen Kongresses für Heilpädagogik vom 8.-12.06.1954* (Wien: Springer, 1955), 33.

Puzzles. „Kein Gesicht war ihm vertraut, kein einziges war für ihn ein ‚Du‘“. ¹⁹ Er verfügte über eine formale Gnosis und sah schematische Strukturen. Ihm fehlte das einführende Erkenntnisvermögen. Sein Wahrnehmen entbehrte der Emotionalität. Er war fähig Hypothesen zu formulieren, jedoch blind für anschauliche Begriffe.

Konkretes Denken hingegen bezieht sich auf erlebte Gehalte, deckt Lebens- und Lernzusammenhänge auf und ermöglicht die pädagogische Wirklichkeit zu erleben. Wohl bereichert abstraktes Denken den Verstand, doch es trägt nichts Grundlegendes zur praktischen Urteilskraft bei, die nach Kant nicht gelehrt, sondern nur in Lebenssituationen erfahren und geübt werden kann. Hier gehen die Begriffe nicht ins Leere, sondern machen das Denken mit den Sinnen begreifbar, das Goethe als das reifste Denken bezeichnet und die heilpädagogische Grundsituation veranschaulicht.

6. Die heilpädagogische Grundsituation

Eine Heilpädagogin erzählte mir von der Begegnung mit Angelchen, einem schwer behinderten Kind:

*„Angelchen ist ein zierliches, blondlockiges Kind mit ernsten Augen, die nicht wahrzunehmen scheinen. ‚Frühkindlicher Autismus‘ lautet die Diagnose. An der Hand der Großmutter nimmt sie bei Aktivitäten unseres Spielkreises teil. [...] Angelchen brummt vor sich hin. <MMM – MMM> ist zu hören. Ich meine, sie will mir etwas sagen – warum antworte ich eigentlich nicht in ihrer Sprache? Jetzt weiß ich plötzlich, worauf sie vielleicht wartet: Ich antworte ihr im gleichen Rhythmus <MMM – MMM>. Angelchen dreht den Kopf zu mir und wiederholt erstaunt fragend <MMM – MMM>. Kurze Pause, ich antworte wieder in unserer nun gemeinsamen Sprache. Angelchen ist hellwach, ihre Augen blicken nicht mehr ins Leere, sie schaut mich an, wir begegnen uns. Das Gespräch geht zwischen uns hin und her [...]“.*²⁰

Hier begegnen sich zwei Menschen von Angesicht zu Angesicht und gestalten gemeinsam ihr Dasein, das unvermeidlich in die Verantwortung führt. Der Andere wird zum Du.²¹ Wird er dagegen zum Gegenstand, dann entsteht keine Begegnung und der Andere kann distanziert als Objekt abgerichtet und manipuliert, abgeschoben – und am Ende vernichtet werden.

¹⁹ Oliver Sacks, *Der Mann, der seine Frau mit dem Hut verwechselte* (Reinbek: Rowohlt, 1992), 29.

²⁰ Zusammenfassung des Gesprächs mit der Heilpädagogin Dorothea Schmidt-Thimme.

²¹ Martin Buber, *Ich und Du* (Heidelberg: Schneider, 1983).

7. Die Heilpädagogin denkt und fühlt mit dem Kind

Sie folgt dem Urbedürfnis des Menschen nach „enger emotionaler Beziehung“²² und „transzendentaler Verankerung des Lebens“,²³ bei dem das „Gesetz des Herzens“²⁴, das mitfühlende für- und miteinander, die Sorge um und die Freude mit dem anderen Menschen nicht ausgeblendet werden. Durch diesen einfühlsamen Dialog entwickelt das Kind sein „eigenes Bewusstsein“, seine unverwechselbare Individualität.²⁵

8. Die Heilpädagogin pflegt die Einheit von Theorie und Praxis

Die Heilpädagogin ist ganz im Sinne des griechischen Wortes ‚therapeuein‘ tätig. Sie begleitet das Kind mit einer helfenden und dienenden Haltung. Ihre „therapeutische Erziehung“²⁶ wendet sich aus innerstem Menschsein dem Bedürfnis und dem Bedarf des Kindes zu und antwortet ihnen mit ihrer Professionalität, mit ihrer Werthaltung und Wissens-, Handlungs- und Sozialkompetenz. Sie ist fähig, sich in Sinnzusammenhänge und Entscheidungsstrukturen des Kindes einzufühlen und ermöglicht ihm spurenhafte den Aufbau eines spirituellen Halts, um den sich zum Beispiel der moderne Reformpädagoge und Arzt Janusz Korczak bei der Erziehung seiner Waisen Kinder bemühte.²⁷

Die Heilpädagogin realisiert mit ihrer Erziehungskunst die Einheit von Theorie und Praxis. Der Prüfstein ihres Handelns ist das Leben selbst, in dem die Theorie sich als sinnvoll erweisen, zwischen Menschen unterschiedlicher Fachkompetenzen geprüft und weiterentwickelt werden kann.

9. Die Heilpädagogin folgt dem Sinnkriterium der Erziehung

Die Heilpädagogin machte sich in dem Augenblick überflüssig, in dem das Kind sich selbst wieder Gegenstände der Kultur aneignen kann, „nicht irgendwann später, sondern immer dann, wenn sich zeigt, dass der Lernende selbständig weiterlernen kann, das ist das

²² Gerald Hüther, *Bedienungsanleitung für ein menschliches Gehirn* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011).

²³ Speck, *Spirituelles Bewusstsein: Nahtod-Erfahrungen – wissenschaftliche und kulturelle Aspekte*, 222.

²⁴ Speck, *Spirituelles Bewusstsein: Nahtod-Erfahrungen – wissenschaftliche und kulturelle Aspekte*, 31.

²⁵ Gerald Hüther, *Biologie der Angst: Wie aus Stress Gefühle werden* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 95.

²⁶ Ferdinand Klein & Gerhard Neuhäuser, *Heilpädagogik als therapeutische Erziehung* (München: Reinhardt, 2006).

²⁷ Ferdinand Klein, *Janusz Korczak: Sein Leben für Kinder – sein Beitrag für die Heilpädagogik* (Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 1997).

entscheidende Sinnkriterium der Erziehung“.²⁸ Diese Lern- und Entwicklungshilfe unterscheidet sich prinzipiell von Methoden, die das Kind als Objekte wahrnehmen und gemessene Lernerfolge weiter verbessern wollen.

Das Anstreben der Leistungsnorm darf kein ausreichendes pädagogisches Ziel sein, weil dadurch der Erzieher in Normen hängen bleibt, die von außen gesetzt werden. Er denkt dann in Begriffen der Distanz und nicht in Begriffen der Nähe und Freundschaft. Dadurch büßt er „die Fähigkeit ein, sich als Nachbar zur Welt zu verhalten“.²⁹ Und er verliert seine Menschen verbindende Grundorientierung, die Sloterdijk als „Zeitkrankheit Zynismus“ bezeichnet und den Weg zum Wahrnehmen des Menschen mit seinen individuellen Bedürfnissen und Bedarf im Mit- und Füreinander verbaut. Ästhetik, Intuition, Inspiration und Einfühlung bleiben auf der Strecke, das Offene und Unfertige als Chance der Erziehung wird nicht mehr hinreichend gesehen.

10. Geboten ist ein Hinwenden zum Lebensganzen

Am Menschenbild orientieren

Die Arbeit der Heilpädagogin und der ersten Pädagogen, Heilpädagogen und Heilpädagoginnen, bestimmte ein motivierendes Menschenbild.³⁰ Ihrer Erziehungs- und Bildungsarbeit lag eine Vorstellung vom Wesen, Sinn und Zweck des Menschen, also von der Bestimmung des Menschen zugrunde.

Wir kennen, um zwei extreme Menschenbilder zu nennen, das Bild vom Menschen als Geschöpf Gottes und das Bild vom Menschen als ein Säugetier. Und es gibt universalisierende Menschenbilder: der Mensch als Naturwesen, als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse oder als Vernunftwesen. Heute werden vor allem Menschenbilder im Hinblick auf die gesellschaftliche Funktion gesehen: Der Homo sociologicus (der von außen gesteuerte sozialisierte Mensch), der Homo oeconomicus (der wirtschaftende, nutzenorientierte Mensch) oder der Homo oecologicus (der um den Erhalt der Lebenswelt bemühte zukunftsorientierte Mensch). Diesen Menschenbildern³¹ und vielen anderen begegnet der Erzieher.

²⁸ Werner Loch, *Lebenslauf und Erziehung: Neue pädagogische Bemühungen* (Essen: Neue Deutsche Schule, 1979), 21.

²⁹ Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983), 268.

³⁰ Buchka, Grimm & Klein (Hrsg.), *Lebensbilder bedeutender Heilpädagoginnen und Heilpädagogen des 20. Jahrhunderts*; Möckel, *Geschichte der Heilpädagogik oder Macht und Ohnmacht der Erziehung*.

³¹ Otto Speck, „Menschenbilder und Hilfeverständnis,“ in Gerhard Neuhäuser (Hrsg.), *Macht und Möglichkeit der Bilder* (Luzern: SZH, 2007), 12 ff.

Er benötigt einen reflektierenden Bezug auf die leitenden Prinzipien im Sinne regulativer Ideen oder handlungsrelevanter begründeter Maßnahmen. Als ethisches Prinzip, an dem sich das Erkennen orientieren kann, kann Kants bekannter kategorischer Imperativ gelten, denn er sagt am deutlichsten aus, was das Handeln soll. Kant sagt schlicht und einfach: Handle so, dass jeder andere Mensch so handeln kann, wie du handelst.³² Es ist nicht die Freiheit, die der Handelnde für sich nimmt, sondern es ist die Freiheit, die er dem Anderen gibt. Stets muss sich dieses Prinzip im pädagogischen Handeln, ebenso im Team, in der Einrichtung und in den Institutionen der Verwaltung und Politik so erweisen, dass es Kants Imperativ nicht verletzt. Hier berühren wir die Sinn-Frage, auf die Viktor Frankls Logotherapie und Existenzanalyse aufmerksam macht.

Sinn aufspüren

In der Selbstmörderinnenabteilung der Wiener Psychiatrischen Klinik erforschte Frankl den Willen zum Sinn. Und in den Konzentrationslagern Theresienstadt und Dachau hat er – von Hunger, Flecktyphus und Zwangsarbeit schwer gezeichnet und kaum mehr 40 Kilogramm Gewicht – seine Lehre an sich selbst erprobt: Die Orientierung auf Sinn ermöglichte den Patientinnen und ihm das Überleben.

Frankl wies auf empirischen Weg nach, dass jeder Mensch an einen Sinn glaubt, ob er will oder nicht. Und er hat diesen Sinn zu beantworten, indem er das Leben durch sein Tun verantwortet. Der heute bei vielen Professionen frustrierte Wille zum Sinn birgt in sich die Chance des Wandels: Indem sich der Mensch einer Aufgabe hingibt, wandelt er sein Denken auf die Sinnfrage hin, die für Kant eine transzendente Kategorie ist. Sinn liegt im menschlichen Sein begründet, das „immer schon ein Sein auf den Sinn hin ist“³³ und der handelnde Erzieher nicht ausblenden kann. Er nimmt die gegebene Situation wahr und spürt mit seinem „Sinn-Organ“, das Frankl als Gewissen bezeichnet, den in ihr enthaltenen Sinn auf, der sein Handeln so leitet, dass es den kategorischen Imperativ nicht verletzt.

³² Ferdinand Klein, *Inklusive Erziehungs- und Bildungsarbeit in der Kita: Heilpädagogische Grundlagen und Praxishilfen* (Köln: Bildungsvlag EINS, 2015), 92.

³³ Viktor Emil Frankl, *Der unbewusste Gott: Psychotherapie und Religion* (München: Kösel, 1988), 73 f.

11. Erfahrungsbezogene Forschung im Erziehungsfeld

Den Menschen als Subjekt wieder einführen

Vor über 20 Jahren formulierte ich für die schulische Integrationsforschung ein pädagogisches Paradigma, das empirisch-analytische Methoden und qualitativ-interpretierende Methoden in ein übergreifendes Erkenntnisparadigma zusammenführt und dem Kriterium der intersubjektiven Nachprüfbarkeit standhält.³⁴ Heute führen Dederich und Zieger dieses Paradigma weiter: Für beide reicht der kausale Ansatz als universelle Kategorie nicht aus. Um Ursachen zu ergründen, braucht es das Verstehen. Wer nur den Standpunkt des neutralen Beobachters einnimmt, bleibt im Faktischen und der Mensch wird als Gegenstand der Forschung verdinglicht. Erforderlich ist eine „Ethik des Lebendigen“, eine ästhetische Grundhaltung für den „einfühlsamen Dialog“.³⁵ Als Kontrolle der verstehenden Sinnsuche dient das inter- und transdisziplinäre Gespräch. Diese „kontrollierte Subjektivität“³⁶ führt den Menschen als Subjekt des Forschens wieder ein.

Geboten ist eine qualitative Forschung,

- die wahrgenommenen Erlebnisse, die im Erleben selbst verankert sind, als authentische vergegenwärtigt,
- die Erfahrungen in einer skeptischen Haltung gegenüber der eigenen Interpretationsleistung reflektiert und
- das Suchen weiterer Erfahrungserkenntnisse anregt.³⁷

Das führt freilich zu keinen eindeutigen Sicherheiten, Klarheiten und Ordnungen. Erziehen bleibt ein Wagnis. Das mag beunruhigen, kann und soll aber wachhalten. Das Nachdenken über die gelungene oder misslungene Erziehungssituation gibt dem Erzieher die Chance, in der nächsten Situation neue Erfahrungen zu machen und sein Handeln zu verbessern.

³⁴ Ferdinand Klein, „Aspekte des Gegenstandes und der pädagogischen Methode der schulischen Integrationsforschung,“ *Heilpädagogische Forschung* (1995): 43-57.

³⁵ Andreas Zieger, „Verstehen und Erklären als gemeinsame Praxis am Beispiel der Deutung der Interaktion mit Patienten im Wachkoma,“ in Güntner Altner, Markus Dederich, Katrin Grüber & Rainer Hohlfeld (Hrsg.), *Grenzen des Erklärens: Plädoyer für verschiedene Zugangswege zum Erkennen* (Stuttgart: Hirzel, 2011), 108.

³⁶ Zieger, „Verstehen und Erklären als gemeinsame Praxis am Beispiel der Deutung der Interaktion mit Patienten im Wachkoma,“ 111.

³⁷ Klein, *Inklusive Erziehungs- und Bildungsarbeit in der Kita: Heilpädagogische Grundlagen und Praxishilfen*, 16.

Erfahrungserkenntnis

Bei diesen Forschungsfragen geht es um das Wahrnehmen und Bewusstmachen des Lebensganzen in der pädagogischen Praxis. Hier erfährt der Erzieher was wirklich ist und was möglich ist.³⁸ Und er nimmt seine Erfahrungen zum Anlass für weitere Fragen. Das Hinwenden zur Erfahrung darf nicht als Rückkehr ins Vorwissenschaftliche verstanden werden, denn Erfahrungserkenntnis soll ja selbst zur wissenschaftlichen Erkenntnis werden. Erfahrungserkenntnis ist eine Erkenntnisart, die sich auf Erfahrungen gründet und auf die Kant in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft hinweist. Hier kommt die Erfahrung zu Wort, die nicht gleich verallgemeinert wird. Vielmehr wird die Erfahrung mit eigenen Worten beschrieben und die Begriffe bleiben auf empirische Situationen bezogen.

Erfahrungen prüfen

Gerade das Erfahren der eigenen Fehler hält schöpferische Kräfte in Bewegung. Darauf hat bereits Christian Gotthilf Salzmann, evangelischer Pfarrer, Aufklärer und Reformpädagoge, gründete 1784 das Philanthropin Schnepfenthal, eine philanthropische Erziehungsanstalt bei Gotha, in seinem Erziehungsplan für Erzieher aufmerksam gemacht: Der Erzieher habe für die Fehler zuallererst den Grund „in sich selbst“ zu suchen. Es gehört zu seinem Beruf, dass er in der Erziehungssituation Fehler macht. Diese kann er aufspüren, wenn er zu seinem Handeln inneren Abstand nimmt.

Das Abstandnehmen von sich selbst kann der Erzieher erlernen. Nicht im Sinne einer ständigen Selbstreflexion, denn dies würde ihn nur unsicher machen und seine schöpferischen Kräfte erlahmen. Er kann sein pädagogisches Handeln nach Prinzipien methodisch gestalten und auf diese Weise auch den von außen kommenden Ratschlägen, die heute die „Trick-Kunde“ der Ratgeber-Literatur anbietet, entkommen. Hier unterzieht er seine Erfahrungen der Kontrolle durch Prinzipien, nach denen er sein Handeln methodisiert. Diese Selbstkontrolle ist „erlernbar und schließt sowohl Routine als auch Unsicherheit aus“³⁹ und führt zu einer in der Person des Erziehers verankerten methodischen Haltung (Haltungsmethode) sich selbst gegenüber.

³⁸ Hartmut von Hentig, „An dem, was wirklich ist, erkennen, was möglich ist,“ *Neue Sammlung* 16 (1976): 199-209.

³⁹ Wolfgang Sünkel, *Im Blick auf Erziehung* (Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 1994), 27.

Am Modell des „pädagogischen Takts“ die Erfahrungen bewusst machen

Das meint nichts anderes als den „pädagogischen Takt“, den Herbart in die Pädagogik eingeführt hat: Es gibt einerseits ein Primat der Praxis gegenüber der Theorie, „was deren Praktischwerden betrifft“, aber es gibt auch „die Priorität der Theorie gegenüber der jeweils vorherrschenden Praxis, was deren Kritik und Neuorientierung betrifft“.⁴⁰ Im Modell des pädagogischen Takts ist die Theorie nicht mehr der Regent der Praxis. Die Regentenaufgabe hat nach Dieter Benner die im Gewissen verankerte pädagogische Verantwortung, die sich durch wechselseitige Kontrolle von Theorie und Praxiserfahrungen ausbildet.

Diese Kontrolle kann der Erzieher üben: Er überlegt, prüft und wägt so lange ab, bis er zu einer Entscheidung gekommen ist. Hier erlebt er sich als lernende Person und entdeckt neue Wege. Er bewegt sich auf noch Unbekanntes zu und überwindet dadurch die alltägliche Routine.⁴¹ Sein Denken bleibt auf empirische Situationen bezogen. Genau das hatte Herbart im Modell des „pädagogischen Takts“ im Blick⁴²: Durch das wechselseitige Verknüpfen von Theorie und Praxis bilden sich Dispositionen für ein möglichst situationsgerechtes Gestalten der pädagogischen Situation.

Hier werden Wissen und Können in der Auseinandersetzung mit theoretischen Fragen und praktischen Problemstellungen zur pädagogischen Kompetenz erweitert und vertieft. Die sich daraus entwickelnde Haltung ist eine motivierende Kraft. Und die pädagogische Beziehungsgestaltung kann in ihren tieferliegenden Zusammenhängen erfahren und erprobt werden. Das kann auch mit schmerzlichen Prozessen verbunden sein.

Der auf diese Weise sich bildende Erzieher wächst mit konkreten Erfahrungen des Erfolgs und Misserfolgs, der Freude und des Leids in die „Verantwortung im heilpädagogischen Helfen“ hinein, über die Paul Moors Dissertationsschrift handelt: „Insbesondere erlaubt Verantwortung im Helfen nicht, sich auf irgendeine psychologische Schule und deren Methoden festzulegen, sondern verlangt, dass sämtliche möglichen Aspekte zugleich in Betracht gezogen werden.“⁴³ Genau hier beginnt die Selbstentwicklungsaufgabe des Erziehers: Im Einsatz für die konkrete Aufgabe vollzieht

⁴⁰ Dietrich Benner, *Johann Friedrich Herbart: Systematische Pädagogik* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986), 246.

⁴¹ Ulrich Oevermann, „Krise und Routine“ als analytisches Paradigma in den Sozialwissenschaften, 2008. <http://www.agoh.de/download/oeffentliche-texte.ulrich-oevermann.html> [16. 01. 2016].

⁴² Klein, *Inklusive Erziehungs- und Bildungsarbeit in der Kita: Heilpädagogische Grundlagen und Praxishilfen*, 93.

⁴³ Paul Moor, „Die Verantwortung im heilpädagogischen Helfen“ (Dissertation, Universität Zürich, Philosophische Fakultät, 1936), 114.

sich jene innere Reifung, die die Bedingungen der pädagogischen Situation sensibel erfasst, die eigenen Wirkungen auf das Kind reflektiert und zugleich fähig ist, den inneren Abstand von sich selbst zu wahren und Distanz zu pflegen. Distanz ist notwendig, um den Erziehungsprozess und die Stabilität der eigenen Persönlichkeit nicht zu gefährden.

12. Fazit für die Praxis

Heil- und sonderpädagogische Praxis geht von Erfahrungen aus. Sie achtet den pädagogischen Takt, bei dem der Erzieher die wechselseitige Kontrolle von Prinzip und Erfahrung übt. Hier generiert er neues Wissen für die Praxis. Er bildet eine in seiner Person verankerte und intersubjektiv nachprüfbar methodische und didaktische Haltung aus, die auch die zunehmende Pluralisierung der Lebenswelten und den sozialen Wandel beachtet.⁴⁴

Durch die wechselseitige Kontrolle von Prinzip und Erfahrung wandelt sich die Pädagogik als Technik in eine Erziehungskunst⁴⁵ der „gemeinsamen Daseinsgestaltung“⁴⁶, bei der der „einfühlsame Dialog“⁴⁷ zur bewegenden geistigen Kraft wird. Das veranschaulicht die oben dargestellte und erläuterte heilpädagogische Grundsituation, bei der sich die Heilpädagogin die gemeinsamen Erfahrungen bewusst macht.

Hier wandelt sich das Objektivitätsdenken zur Bewusstseinskultur, auf die uns die UN-Behindertenrechtskonvention mit ihrer ethischen Begründung der inklusiven Erziehung ganz zentral hinweist, ebenso auch der amerikanische Sozialwissenschaftler und Reformpädagoge John Dewey: Dewey sieht in den gemeinsam geteilten Erfahrungen der Lehrenden und Lernenden aller Bildungsstätten eine Stärkung der Demokratie als Lebensform – keinesfalls nur als Regierungsform. Bei diesem Erfahrungslernen werden die methodisch-didaktischen Intentionen und Prinzipien vom Lernenden mit-gestaltet und mit-verantwortet. Dadurch bildet er sein individuelles Bewusstsein.⁴⁸

Gefragt ist heute eine pädagogische Professionalität, die sich als stets erneuernde persönliche Anstrengung zur Selbstführung zu verstehen ist. Das ist freilich eine

⁴⁴ Ferdinand Klein, „Praxisforschung,“ in Michaela Reißmann (Hrsg.), *Lexikon Kindheitspädagogik* (Köln & Kronach: Carl Link, 2015), 400-402.

⁴⁵ Markus Dederich, „Pädagogik als Kunst?,“ *Zeitschrift für Heilpädagogik* 63 (2012): 98-104.

⁴⁶ Emil E. Kobi, *Grundfragen der Heilpädagogik: Eine Einführung in heilpädagogisches Denken* (Berlin: BHP, 2004), 74.

⁴⁷ Zieger, „Verstehen und Erklären als gemeinsame Praxis am Beispiel der Deutung der Interaktion mit Patienten im Wachkoma.“

⁴⁸ John Dewey, *Demokratie und Erziehung: Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik* (Weinheim: Beltz, 2000).

Sisyphusarbeit gerade dann, wenn sich zum Beispiel den inklusiven Aufgaben der Pädagogik „unüberwindliche Hindernisse entgegen zu stellen scheinen“.⁴⁹ Sisyphus war der griechischen Sage nach dazu verurteilt, einen Felsbrocken einen steilen Berg hinauf zu wälzen, von wo er kurz vor dem Gipfel immer wieder herunterrollte. Aber am Ende seines Weges ist er ein glücklicher Mensch geworden. Er bejahte sein Handeln und konnte in dieser trotzigen Vergeblichkeit eine Art Würde, ja Glück erleben.

Kontakt na autora:

Prof. em. Dr. Dr. et Prof. h.c. Ferdinand Klein
Adalbert-Stifter-Straße 4a
83043 Bad Aibling
Email: ferdi.klein2@gmail.com

Peer reviewed by:

Mgr. Eva Oslíková, PhD.
Prof. Dr. Karl Schwarz

[Published online July 18, 2019]

⁴⁹ Ulrich Bleidick, „Sisyphos und die Behindertenpädagogik,“ *Zeitschrift für Heilpädagogik* 65 (2014): 44.



TESTIMONIA THEOLOGICA, XIII, 1 (2019): 69-76

FEVTH.UNIBA.SK/VEDA/TESTIMONIA-THEOLOGICA/

POETIK IN DER JOHANNES-PASSION VON JOHANN SEBASTIAN BACH UND IM KANTATENZYKLUS MEMBRA JESU NOSTRI VON DIETRICH BUXTEHUDE

Mgr. art. Richard Tamáš

Abstract:

Das berühmte spätbarocke, vokal-instrumentale Passionswerk die Johannes-Passion von Johann Sebastian Bach und das Kantatenzyklus „Membra Jesu nostri“ von Dietrich Buxtehude sind zwei besondere Passionswerke, die in sich eine tiefe Poetik, welche man in dem gesamten Text findet, tragen. Der biblische Text des 18. und 19. Kapitels des Evangeliums nach Johannes, der aus den vier Evangelien umgedichtete Text von Berthold Heinrich Brockes: „Der für die Sünde der Welt gemarterte und sterbende Jesus“ und zahlreiche Textergänzungen in der Johannes-Passion bilden den Kern des Beitrags. An einem Textbeispiel des 1. Chorals und verschiedener Arien wird auf die Poetik des Werkes aufmerksam gemacht. Das Kantatenzyklus „Membra Jesu nostri“ ist ebenfalls ein bemerkenswertes Werk der barocken Literatur. Der mystische, lateinische Text aus dem mittelalterlichen Zeitraum stellt eine meditative Grundlage des Werkes dar. An einem Textbeispiel der 2. Kantate (Ad Genua) wird die besondere Poetik aufgezeigt. Abgesehen von der zärtlichen Musik kann man den gesamten Text des Werkes als eine sensible Mischung von Poesie und Mystik bezeichnen.

Keywords:

Passionswerk, vokal-instrumentale Musik, umgedichteter Text, Poetik, Mystik, J. S. Bach, D. Buxtehude

Literarische Quellen

Die Leidensgeschichte unseres Herrn Jesus Christus nach dem Text des Evangelisten Johannes ist zur literarischen Quelle des größten spätbarocken Komponisten Johann Sebastian Bach geworden. Dessen einzigartige Passionskomposition repräsentiert einen Höhepunkt der vokal-instrumentalen Musik des 18. Jhs. und hinterlässt für die neue Generation einen unverwischbaren musikalischen Hinweis. Das Werk beschreibt mit den Worten der Heiligen Schrift die Geschichte der Gefangennahme Jesu in Gethsemane und

seine Auslieferung an den römischen Statthalter Pilatus, aber die zentrale Handlungslinie ist die von Kreuzigung und Tod, Abnahme des Leichnams Jesu vom Kreuz und Grablegung in höchster Stille.

Am 7. April 1724 im Rahmen der Karfreitagliturgie erklang in der St. Nikolai Kirche in Leipzig die Johannes-Passion zum ersten Mal. Es war das erste Mal, dass J. S. Bach in einem geistlichen Werk alle Besonderheiten des konzertanten Stils benutzt hat. Der biblische Text des 18. und 19. Kapitels des Evangeliums nach Johannes diente als literarische Vorlage. Der gesamte Text ist aber nun durch zahlreiche andere Texte ergänzt. Während der Vorarbeiten an der Johannes-Passion noch in Köthen hat J. S. Bach mit keinem Dichter zusammengearbeitet. Die Passionstexte hat er selbst übernommen. Das wichtigste Libretto hat er zu solch einer Fassung umgedichtet, die seiner musikalischen Vorstellung entsprach. Als wichtigste literarische Quelle hat ihm der aus den 4 Evangelien umgedichtete Text von Berthold Heinrich Brockes: „Der für die Sünde der Welt gemarterte und sterbende Jesus“, gedient.¹

Besondere Poetik in dem Werk Johannes-Passion

Wie schon erwähnt, ist der gesamte Text durch zahlreiche weitere Texte ergänzt, die vor allem in den Chören und Chorälen gefunden werden können. In den zärtlichen und bildvollen Texten der einzelnen Arien und Choräle zeigt sich eine besondere Poetik. Der musikalische Aufbau der Johannes-Passion hat ein großartiges Konzept. Das Werk ist in zwei Teile gegliedert und besteht aus 40 musikalische Nummern.

Folgende Personen und Stimmenaufteilung liegt vor:

Evangelist – Tenor

Jesus – Bass

Pilatus – Bass

Petrus – Bass

4 Solostimmen – Sopran, Alt, Tenor, Bass und vierstimmig gemischter Chor

Poetische Verbindung zwischen Musik und Wort

Die Grundlage des Librettos stellen nun das 18. und 19. Kapitel des Johannesevangeliums dar. Mit den Worten des Eingangschores verweist J. S. Bach auf eine doppelte Idee: zuerst auf die Herrlichkeit Christi, sodann auf seine Erniedrigung. Es ist bemerkenswert wie Bach das Wort „Niedrigkeit“ musikalisch darstellt, wobei er dafür einerseits die tiefen Stimmen

¹ Alfred Dürr, *Johannespassion von J. S. Bach* (Berlin: Bärenreiter, 1988), 45.

benutzt, andererseits werden diese auch bei den Worten „verherrlicht worden bist...bis zum majestätischen Finale“ eingesetzt. Dieses kleine musikalische Detail weist schon auf die poetische Verbindung zwischen Musik und Wort hin. Bach hat mit diesem Werk für folgende Generationen eine Meisterkomposition hinterlassen: „Die höchste Majestät wie die tiefste Erniedrigung drängt zusammen in einem Bild.“² Entsprechend heißt es in der großen Bachbiographie von Albert Schweitzer: „stets Schwierigkeiten bei den ersten Proben, ist aber hernach dieses Werk besonders und mehr als alle andere seiner Art ins Herz geschlossen.“³

Die Anfangsszene der Gefangennahme Christi in Gethsemane nimmt den Zuhörer sofort hinein ins Geschehen. Der vierstimmige Chorsatz ist in einer ruhigen und traurigen g-moll Tonart komponiert, die selbst eine Poetik repräsentiert.

Textbeispiel des 1. Chorals

*„O große Lieb, o Lieb ohn alle Maße,
die dich gebracht auf diese Marterstraße.
Ich lebte mit der Welt in Lust und Freuden,
und du musst leiden.“*

Der Choral symbolisiert die Jünger Jesu mit seinem lyrisch klingenden zarten Charakter und weist gleichzeitig auf Jesu Gedanken und Gefühle hin. Der protestantische 4-stimmige Choral bedeutet in der gesamten Johannes-Passion aus musikalischer Sicht jedes Mal ein Gegenstück zu dramatischen Rezitativen oder den gewaltigen Chören. Er wirkt sehr meditativ und, was den Text betrifft, kann es als höchste Poesie beschrieben werden.

Poetischer Textstoff der Arien

Die erste Altarie und anschließend die Sopranarie haben einen verschiedenen Charakter, was sich nicht nur im musikalischen Sinn zeigt, sondern auch in dem poetischen Textstoff: „Von den Stricken meiner Sünden, mich zu entbinden, wird mein Heil gebunden [...]“, so klingt der melancholische Charakter der Altarie in tiefer Symbolik mit dem Text. Dazu wäre ein Beispiel einer lyrischen, mit Blockflöte begleitende Sopranarie, passend, deren Worte sehr freudig klingen: „Ich folge dir gleichfalls mit freudigen Schritten, und lasse dich nicht, mein Leben, mein Licht [...]“, was ein wunderbares Liebesbekenntnis dem Heiland

² Philippe Wolfrum, *Johann Sebastian Bach-Die Passionen* (Leipzig: B&H, 1910), 140.

³ Kurt Pahlen, *Oratorien der Welt* (Zürich: Schweizer Verlaghaus, 1985), 18.

gegenüber verkörpert. Den ersten Teil der Johannes-Passion schließt Bach musikalisch mit dem Choral: „Petrus. Der nicht denkt zurück“. Der Choral basiert auf die Melodie des Passionslieds: „Jesu Leiden, Pein und Tod“, das in der Epoche des Barock zur wichtigsten seiner Gattung gehörte. Aus dem zweiten Teil der Johannes-Passion soll nun auf die bravourösen, bildvollen Arien aufmerksam gemacht werden. Die madrigalartige Bassarie: „Eilt, ihr angefochtenen Seelen, geht aus eurem Marterhöhlen. Eilt nach Golgatha“, kann als ein tiefer Appell an die Gläubigen genannt werden zur Teilnahme an der letzten Phase der Passion. Neben effektvollen Koloraturphrasen, die durch einen Rhythmus geprägt sind, ist auch auffällig, wie Bach das Wort „Eilt“ komponiert. Die Musik und die Worte verbinden sich in einer bildvollen Poetik. Die Erzählung der Passionsgeschichte schreitet voran bis zu dem schmerzhaftesten Moment der ganzen Geschichte. Es handelt sich nämlich um die letzten Worte des Heilands am Kreuz: „Es ist vollbracht“, danach knüpft unmittelbar eine Altarie an. Es erklingt ein schmerzvolles Motiv, aus welchem eine musikalische Nummer der höchsten Schönheit entstanden ist, die romantisch instrumental durch Viola da gamba unterstützt wird. Der Mittelteil der Arie steht im Gegensatz zum schmerzvollen ersten Teil. Hier finden sich eine feierliche D-Dur Tonart, dramatische Koloraturen, Glanz und Optimismus in den Worten: „Der Held aus Juda siegt mit Macht, und schließt den Kampf [...]“ Das hochpoetische Bild des tiefsten Schmerzes einerseits und der Hoffnung andererseits ist nun dem großen Meister Johann Sebastian Bach voll gelungen.

Die letzte Szene

Die letzte Szene der Grablegung Christi, die durch eine zärtliche Sopranarie ausgedrückt ist, bietet einen poetischen Einklang von Worten und Musik:

*„Zerfließe, mein Herze, in Flute der Zähren,
dem Höchsten zu ehren.“*

Eine der größten Passionskompositionen ist nun abgespielt. Was hinterlässt Bach in diesem Werk? Nicht nur ein Meisterwerk der Weltmusikliteratur, sondern ein breites Spektrum der Gefühle, einen äußerst poetischen Text in Verbindung der einzelnen Bilder und eine Glaubens Idee, dass „Jesus, der Gottes Sohn und Messias ist und damit ihr durch den Glauben in seinen Namen das ewige Leben habt.“⁴

⁴ Bernhard Hanssler, „Passionsgeschichte bei Johannes,“ in *Johannes Passion BWV 245 Vorträge des Meisterkurses 1986 und Sommerakademie J. S. Bach 1990*, eds. Ulrich Prinz (Kassel, Basel, London, New York: Bärenreiter, 1993), 87.

Membra Jesu nostri patientis sanctissima (BuxWV 75)

Die allerheiligsten Gliedmaßen unseres den Tod am Kreuz erleidenden Jesus
Dietrich Buxtehude (1637–1707) war einer der größten und bedeutendsten Komponisten
und Orgelmeister Norddeutschlands. Buxtehude war die längste Zeit seines Lebens Organist
an der Evangelischen Marienkirche in Lübeck. Von seinem Vokalwerk wäre ohne die
Abschriften und Sammlungen des schwedischen Hofkapellmeisters Gustav Düben kaum
etwas erhalten. Persönliche Aufzeichnungen, Briefe oder Überlieferungen gibt es nicht.
Allein seine Musik spricht zu uns. Zu unserem Glück ist die Musik zu „Membra Jesu nostri“
vollständig überliefert. Es gehört unter den erhaltenen Werken Buxtehudes zu den
bedeutendsten. Mit Blick auf dessen Bedeutung ist auch zu beachten, dass neben den
zahlreichen Orgelwerk kaum ein Werk des Komponisten Buxtehude häufiger gespielt
wurde als Membra Jesu nostri.⁵ Dieses Werk kann als ein Werk voller Innerlichkeit,
Inbrunst, Poetik, Intimität und höchster musikalischen Kunst bezeichnet werden.

Die Charakteristik der Membra Kantaten

Dieses Werk verbindet die Schlichtheit der Diktion mit Gefühlsinnigkeit.⁶ Es handelt sich
um einen großen Zyklus von Passionskantaten, bestehend aus 7 Kantaten mit
Betrachtungen über die Gliedmaßen Jesu am Kreuz. Für den Erfolg der Membra Jesu nostri
Kantaten spricht auch ihr Zyklencharakter. Die einzelnen Kantaten sind umfangreich und
sie ermöglichen in einem kaum veränderten, wiederholenden Konzept bei minimaler
Besetzung, optimale Affekte und Spannungen.

Es ist erstaunlich, dass der Protestant Buxtehude einen mystischen, lateinischen Text
des Mittelalters vertont hat. Diese zutiefst katholische Meditation wurde aber von den
norddeutschen Pietisten des 17. Jhs. wiederentdeckt.⁷ Die meditativen Elemente sind vor
allem im Text zu finden. Es handelt sich dabei um den mittelalterlichen Passionshymnen-
Zyklus „Salve mundi salutare“, der im 17.Jh. dem Mystiker, Abt und Prediger Bernhard von
Clairvaux zugeschrieben wurde, aber ursprünglich vom Zisterziensermönch, Abt und
Dichter Arnulf von Löwen stammt.

Verletzte Körperteile des Heilands am Kreuz

Dieser Text ist selbst eine Meditation, eine mystische und poetische Versenkung in die

⁵ Michael Glasmeier, „Körperteile: Zu Dietrich Buxtehudes-Membra Jesu nostri,“ in *Buxtehude Jenseits der Orgel*, eds. Michael Zywiez (Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 2008), 43.

⁶ Joachim H. Moser, *Dietrich Buxtehude: Der Mann und sein Werk* (Berlin: Merseburger, 1957), 72.

⁷ Glasmeier, „Körperteile,“ 44.

einzelnen verletzten Körperteile des Heilands am Kreuz.⁸ Das wirkt, an Füßen, Knien, Händen, Seiten und Brust unseres Heilands abgehandelt, im musikalischen Verlauf fast ein wenig monoton. Aber bei Herz und Angesicht und dem feierlichen Amen wächst die Komposition steil empor.

Nach einer instrumentalen Einleitung beginnt jede Kantate mit einer als Chorsatz gesetzten Vertonung eines kurzen Bibelwortes, normalerweise für alle Mitwirkenden, also 5 Singstimmen und 3 Instrumente, ausgenommen die 5. und 6. Kantate, bei denen die Concerto-Eröffnung nur drei Singstimmen ohne Instrumente verlangt.⁹ Danach folgen drei Strophen in Form von Arien oder Solistenensembles. Sie werden durch instrumentale Zwischenspiele verbunden. Am Schluss wird der Eingangschor wiederholt. Der gesamte Kantatenzyklus beginnt unten mit den durchbohrten Füßen. Es folgen die nichtzerschlagenen Knie, die durchbohrten Hände, die mit einer Lanze traktierte Seite, die Brust, das Herz und das dornengekrönte Haupt.

Die Struktur des Werkes

Die Komposition ist in folgender Form aufgebaut:

Sonata

Concerto: Tutti

Aria-Ritornello, Aria- Ritornello, Aria-Ritornello

Concerto da capo.

Buxtehude schreibt ein Basisensemble mit 5 Singstimmen (2 Soprane, Alt, Tenor und Bass) 2 Violinen und continuo. Die Bibelsprüche beziehen sich meist auf das im Titel der jeweiligen Kantate genannte Körperteil. Obwohl es um die Leidensgeschichte geht, sind alle Bibelworte mit Ausnahme der 5. Kantate „Ad pectus“ (An die Brust) dem Alten Testament entnommen. Die 5. Kantate beschreibt die Brust nicht nur als Körperteil Jesu, sondern auch als Symbol für den Sitz der göttlichen Liebe zur Menschheit.¹⁰ Die einzelnen Bilder, die mit dieser bezaubernden und meditativen Musik verbunden sind, zeigen sich vor allem im poetischen Text des Werkes. Das Gefühl der Geborgenheit bringt Buxtehude klanglich durch die beiden hohen Gesangstimmen (Soprane) zum Ausdruck.

⁸ Glasmeier, „Körperteile,“ 44.

⁹ J. Snyder Kerala, *Dietrich Buxtehude- Leben, Werk, Aufführungspraxis* (Kassel: Bärenreiter-Verlag Karl Vöterle GmbH, 2007), 231.

¹⁰ Glasmeier, „Körperteile,“ 45.

Tafel der einzelnen Titel der Kantaten

Tafel mit den einzelnen Titeln der Kantaten, Übersetzung, Bibelwort, Bibelstellen und lateinischen Strophenbeginn:

Nr.	Titel	Übersetzung	Bibelwort	Bibelstelle	Strophenbeginn
1	Ad pedes	An die Füße	Ecce super montes	Nah 2,1	Salve, mundi salutare
2	Ad genua	An die Knie	Ad ubera portabimini	Jesaja 66,12	Salve Jesu, rex sanctorum
3	Ad manus	An die Hände	Quid sunt plagae istae	Sach 13,6	Salve Jesu, pastor bone
4	Ad latus	An die Seite	Surge amica mea	Hld 2,13-14	Salve latus salvatoris
5	Ad pectus	An die Brust	Sicut modo geniti	1 Petr 2,2-3	Salve salus mea, deus
6	Ad cor	An das Herz	Vulnerasti cor meum	Hld 4,9	Summi regis cor aveto
7	Ad faciem	An das Gesicht	Illustra faciem tuam	Ps 31,17	Salve, caput cruentatum

Die einzelnen Kantaten besitzen eine unmittelbare Anziehungskraft für den Interpreten, was ich nur persönlich bestätigen kann, weil ich als Tenorsolist dieses Werk mehrmals gesungen und interpretiert habe. Es handelt sich dabei um eine besondere Interpretationsfreude, gleichzeitig aber auch um eine persönliche Betrachtung, um ein musikalisches und poetisches Gebet. Bei einem Textbeispiel der 2. Kantate werden wir nun kurz anhalten, um die Schönheit des poetischen Textes zu bestätigen:

Textbeispiel der 2. Kantate: AD GENUA

Tenor: *Gegrüßt seist du, Jesus, König der Heiligen,
du willkommene Hoffnung der Sünder,
am Holz des Kreuzes hängend,
gleich wie ein schuldiger Mensch, doch wahrer
mit den todgeweihten Knien dich neigend.*

Alt: *Was soll ich dir antworten,
im Handeln schwach, im Herzen hart?
Wie soll ich dir vergelten deine Liebe,
der du für mich zu sterben wähltest,
damit ich nicht eines zweifachen Todes stürbe?*

Sopran 1,2 und Bass: *Dass ich dich suche mit reinem Sinn,
das sei meine erste Sorge,
sie macht mir weder Mühe noch Beschwerde,
denn heil und rein werde ich,
wenn ich dich umfänge.*

Nach der Tenorarie erklingt ein instrumentales Zwischenspiel, danach folgt die Altarie, wieder mit einem Zwischenspiel, dann das fast romantisch klingende Terzett. Bitte beachten Sie vor allem die parallelen Terzlinien der beiden Soprane und die Harmonie erfüllende Bassstimme. Anschließend erklingt der gesamte fünfstimmige Chor in einer reinen barocken Harmonie. Es ist eine barocke musikalische Einheit. Schlicht, simpel, rein, poetisch und Gott lobend. Dieser wunderbare Text allein ist eine sensible Mischung von Mystik und Poesie.

Kontakt na autora:

Mgr. art. Richard Tamáš
Philosophische Fakultät
Abteilung für Musikwissenschaft
Comenius Universität in Bratislava
Gondova 2
814 99 Bratislava
Slowakei

Peer reviewed by:

prof. PhDr. Marta Hulková, CSc.
prof. PhDr. Lubomír Chalupka, CSc.

[Published online July 18, 2019]



TESTIMONIA THEOLOGICA, XIII, 1 (2019): 77-79

FEVTH.UNIBA.SK/VEDA/TESTIMONIA-THEOLOGICA/

BOOK REVIEW

PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *RELIGIOUS PLURALISM & INTERRELIGIOUS THEOLOGY: THE GIFFORD LECTURES—AN EXTENDED EDITION.*

PUBLISHED BY ORBIS BOOKS, 2017. MARYKNOLL, NEW YORK.

Mgr. Pavol Bargár, M.St., ThD.

Recenzovaná publikácia predstavuje príspevok do neustále sa rozrastajúcej kolekcie academickej literatúry venovanej medzináboženským vzťahom. Pochádza z pera Perryho Schmid-Leukela, profesora religionistiky a medzináboženskej teológie na Univerzite v Münsteri, a predstavuje prepracovanú a rozšírenú verziu jeho prednášok na Četiangskej univerzite v Chang-čou v roku 2014 (časť 1) a autorových giffordských prednášok z roku 2015 na Univerzite v Glasgowe (časť 2). Táto autorská stratégia prispieva k tomu, že dielo organicky prepája tému náboženského pluralizmu so skúmaním spôsobov teologickej práce pomocou medzináboženskej metodológie.

„Religious Pluralism & Interreligious Theology“ začína úvodnou kapitolou, v ktorej autor ponúka „predbežnú orientáciu“ v definíciách, typológiách a teóriách viažucich sa s danou tematikou. Ako tvrdí Schmidt-Leukel, náboženský pluralizmus „usiluje v sebe spájať náboženský rozdiel s rovnocennou platnosťou“ (s. 6) a môže existovať len ako postoj zastávaný zvnútra konkrétnej náboženskej tradície, nikdy nie ako metateória. Čo sa týka medzináboženskej teológie, tá je vnímaná ako reakcia na pokračujúcu pluralizáciu spoločnosti po celom svete. Recenzovaný zväzok následne pokračuje šiestimi po sebe idúcimi kapitolami (časť 1), ktoré skúmajú cestičky smerom k pluralizmu postupne v kresťanstve, judaizme, islame, hinduizme, buddhizme a tradičných čínskych náboženstvách. Je jedným z hlavných prínosov tejto časti – a vlastne i celej knihy – že autorovi sa darí narušovať stereotypný, no bežne zaužívaný názor, podľa ktorého sú

náboženstvá východnej Ázie vo svojej podstate pluralistické, zatiaľ čo abrahámovské náboženstvá tiahnu voči exkluzivizmu. Schmidt-Leukel presvedčivo ukazuje, že skutočnosť je oveľa komplexnejšia.

Druhá časť knihy začína kapitolou č. 8, kde autor rozvíja tézu, že medzináboženská teológia predstavuje logické vyústenie reality náboženského pluralizmu. Nasledujúca kapitola potom analyzuje princípy a metodológiu medzináboženskej teológie. Schmidt-Leukel identifikuje štyri kľúčové princípy, keď tvrdí, že medzináboženská teológia je založená na dôvere medzi rozličnými účastníkmi rozhovoru; predpokladá zásadnú jednotu celej skutočnosti; je zakorenená v medzináboženskom diskurze; a samu seba chápe ako nikdy nekončiaci, otvorený proces. Z metodologickej perspektívy je medzináboženská teológia perspektivistická, imaginatívna, komparatívna a konštruktívna. Kapitoly č. 10 až 13 potom predstavujú praktické cvičenia v medzináboženskej teológii. Schmidt-Leukel si volí kresťanstvo, islam a buddhizmus ako príklady náboženských tradícií, ktoré vznášajú nároky na univerzálnu platnosť a relevantnosť, aby ich následne analyzoval v súvislosti s interpretáciami konceptov Proroka, Syna a Buddhu, ako aj rozličných náuk o stvorení. Na základe výsledkov svojho skúmania sa potom usiluje navrhnúť spôsoby, akými uvedené tri náboženstvá môžu prostredníctvom medzináboženskej teológie získať cenné postrehy a impulzy pre prehĺbenie vlastného seba pochopenia. V závere knihy Schmidt-Leukel nadväzuje na Benoíta Mandelbrota a jeho teóriu fraktálov, keď rozvíja tézu, že to, čo majú rozličné náboženstvá spoločné, sú práve ich vzájomné rozdiely. A práve fraktálna interpretácia náboženskej diverzity je jedným zo spôsobov umožňujúcich posun od teológie k medzináboženskej teológii, ktorý môže byť, ako sa Schmidt-Leukel domnieva, jedným z hlavných spôsobov (či vôbec tým hlavným spôsobom?) teologickej práce v budúcnosti.

Táto kniha nepochybne vyvoláva kritické otázky. Stručne zmienime aspoň tri z nich. Po prvé, Schmidt-Leukel príliš rýchlo zamietá odlišné teologické stanoviská než sú tie, ktoré schvaľujú náboženský pluralizmus. Vylúčenie nesúhlasných hlasov z diskusie sa nezdá byť primeraným spôsobom, akým by bolo vhodné venovať sa fenoménu náboženskej rozmanitosti. Namiesto toho by sa úsilie skôr malo sústrediť na hľadanie ciest, akými priviesť k vzájomnému dialógu – a následne i obohateniu – rozličné teologické stanoviská. Po druhé, v jeho analýze prakticky úplne absentuje kategória kontextu. V dôsledku toho vzniká dojem, že náboženstvo ako fenomén existuje vo vákuu, mimo sféry politiky, ekonomiky, spoločenských otázok či kultúry. A po tretie, autor de facto nikdy explicitne neidentifikuje kritériá, na základe ktorých by bolo možné posúdiť a zhodnotiť rozličné formy náboženskej diverzity, napriek svojmu tvrdeniu, že také kritériá existujú a sú potrebné, aby bolo možné odlíšiť náboženský pluralizmus od relativizmu (pozri s. 4 a 237).

Napriek vyššie uvedeným kritickým poznámkam je potrebné povedať, že táto kniha významným spôsobom prispieva k poznaniu na danom poli bádania, a to predovšetkým (i keď nielen) vďaka presvedčivému spôsobu, akým spája teóriu (a jej vytváranie) s empirickým skúmaním rôznych náboženských tradícií. „Religious Pluralism & Interreligious Theology“ sa ako dielo vyznačuje jasným štýlom a logickou argumentáciou, ktorá je založená na solídnom bádani. Bude nepochybne užitočná pre všetkých, ktorí sa zaujímajú o seriózne štúdium súčasnej multináboženskej skutočnosti.

Kontakt na autora:

Mgr. Pavol Bargár, M. St., Th.D.
Evangelická teologická fakulta
Univerzita Karlova
Černá 9
11555 Praha 1
Email: bargarp@yahoo.com

[Published online July 18, 2019]