

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 BELANJI 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 2 | 2019

CONTENTS

ARTICLES

- PETER GAŽÍK: *Iniciatívy Samuela Zocha, Fedora Ruppeldta a Samuela Štefana Osuského v prospech Slovenskej evanjelickej teologickej akadémie po jej vzniku* 1-12
- EVA VYMĚTALOVÁ HRABÁKOVÁ: *Poetická stránka vybraných starosemitských textů – ugaritské poetické literatury a Debořiny písně o vítězství v Hebrejské Bibli* 13-20
- TOMÁŠ JAHELKA: *Niektoré aspekty vzťahu T. G. Masaryka ku katolicizmu* 21-30
- SIMONA KAPITÁŇOVÁ: *Kumránske texty a vybrané apokalyptické motívy v židovskom mysticizme* 31-47
- FERDINAND KLEIN: *Zur Erinnerung an den polnischen Arzt und Pädagogen Janusz Korczak* 48-59

BOOK REVIEW

- JOZEF BENKA: *Rainer Lachmann: Es ist nicht „alles ganz eitel“, spricht der Weise – 50 Jahre Religionspädagogik – autobiographisch dokumentiert und kommentiert* 60-62



TESTIMONIA THEOLOGICA XIII, 2 (2019): 1-12

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

INICIATÍVY SAMUELA ZOCHA, FEDORA RUPPELDTA A SAMUELA ŠTEFANA OSUSKÉHO V PROSPECH SLOVENSKEJ EVANJELICKEJ TEOLOGICKEJ AKADEMIE PO JEJ VZNIKU¹

doc. ThDr. Peter Gažík

Abstract:

This article discusses the initiatives of three prominent personalities of the Evangelical Church: Samuel Zoch, Fedor Ruppeldt and Samuel Štefan Osuský for achieving the acknowledgement of the university status of the Theological Academy, the status of Faculty, its permanent seat and inclusion within the University.

Keywords:

Samuel Zoch, Fedor Ruppeldt, Samuel Štefan Osuský, Slovak Evangelical Theological Academy, University Status of Academy, Czechoslovak State Theological Faculty, Slovak Evangelical Theological Faculty, Slovak University

1. Úvod

Univerzita Komenského v Bratislave si tento rok pripomína 100. výročie svojho vzniku a s ňou aj Evanjelická bohoslovecká fakulta. Jubilejný rok 2019 je navyše pre nás spojený tiež s ďalším, síce malým, no významným 20. výročím presťahovania sa fakulty zo Svoradovej ulice do terajšieho areálu. V nedeľu 3. októbra 1999 sa konala posviacka a na druhý deň bol otvorený prvý akademický rok v novom komplexe. Splnila sa túžba mnohých generácií v cirkvi mať vlastnú budovu so všetkým vybavením vrátane študentského internátu.

Generálny biskup Július Filo v posviacajúcej reči tieto fakty pripomenul a zároveň spomenul tých profesorov, ktorí sa tejto udalosti už nedožili: Jána Petríka, Jána Michalka,

¹ Pozn.: Príspevok je pôvodne prednáškou, ktorá odznela na vedecko-teologickej konferencii 24. 10. 2019 v Bratislave pri príležitosti 100. výročia Slovenskej evanjelickej teologickej akadémie (dnes EBF UK); vzhľadom na to, že v referenčnom rámci prednášky nebolo možné zahrnúť viacero historických faktov v období pred rokom 1919, je text príspevku mierne doplnený práve o spomínanú dobu.

Pavla Kolárovskeho, Karola Gábriša a iných. Poukázal tiež na to, že v rokoch 1968/69 nakrátko svitla nádej na zmenu podmienok, v akých sa nachádzala fakulta a internát. Nádej však skoro zhasla, fakulta zostala ďalej na Konventnej 11 a teologický domov na Panenskej 26, teda v nie celkom vyhovujúcich priestoroch. Skutočnosť, že teologická fakulta už dvadsať rokov pracuje v nových budovách, berieme dnes ako samozrejmosť. Ale predchádzajúcim generáciám farárov, ktorých študentské roky boli spojené s fakultou na Konventnej ulici 13 alebo v Modre po nútenom premiestnení fakulty v rokoch 1953-1961, potom opäť v Bratislave na Konventnej 11 a napokon na Svoradovej 1, také niečo mohlo pripadať ako sen. Pritom netušíme, že potreba mať novú fakultu aj s internátom siaha ďaleko pred 50. roky, ktoré znamenali začiatok stáleho zhoršovania podmienok pre teologické štúdium a prácu na fakulte.

2. Krátky prehľad k evanjelicko-teologickému vzdelávaniu do roku 1918²

Evanjelicko-teologické vzdelávanie na Slovensku sa v minulosti spájalo najmä s Evanjelickým lýceom v Bratislave založenom v roku 1606. Lýceum malo už od začiatku svojej existencie prvky vysokoškolského rázu s možnosťami vedeckej práce, a to aj napriek tomu, že bolo stredoškolskou inštitúciou. Protireformačné opatrenia v 17. stor. však negatívne zasiahli do jeho rozvoja. V rokoch 1627-1882 nemalo vlastnú budovu, bratislavskí evanjelici ju museli odovzdať jezuitom. K opätovnému rozvoju došlo počas pôsobenia Mateja Bela v rokoch 1714-1749 a najmä v 19. stor. Štruktúru lýcea od roku 1815 tvorili tri stupne: prvý, stredný a vyšší. Na prvom stupni boli dva ročníky v materinskom jazyku, stredný stupeň tvorili dva latinské ročníky a tretí vyšší stupeň zahrňoval dva ročníky filozofie a práva a dva ročníky teológie.³

V roku 1882 sa teologické ročníky osamostatnili a vznikla Teologická akadémia uhorskej ev. a. v. cirkvi. Riaditeľom sa stal profesor Štefan Schneller, prívrženec nemeckej liberálnej teológie, ktorú považoval za slobodnú vedu. Slovenskí evanjelickí študenti boli naproti tomu väčšinou orientovaní ortodoxne, ale maďarská časť evanjelikov videla správnu cestu teologického myslenia v teologickom liberalizme.⁴ Predstaviteľom uvažovania v tomto duchu bol profesor Starej zmluvy a hebrejčiny Aladár Hornyánszky (1873-1939), ktorý zostal verný liberálno-teologickému zameraniu po celý svoj život. Tešil

² Problematiku evanjelicko-teologického vzdelávania do roku 1918 spracúvame podrobnejšie v príspevku s názvom „Samuel Zoch a Teologická vysoká škola ev. a. v. cirkvi v Bratislave,“ *Testimonia Theologica* 12, č. 2 (2018): 34-50. Na tomto mieste preberáme z neho len niektoré časti, ktoré sú potrebné pre celkové objasnenie ako i pochopenie problematiky evanjelického vzdelávania na Slovensku.

³ *Evanjelická encyklopédia Slovenska*, eds. Boris Petrik a Peter Rybár (Bratislava: BoPo, 2001), 49.

⁴ Karol Gábriš, *Jubileum, ktoré je výzvou* (Bratislava: Univerzita Komenského, 1994), 14.

sa obľube medzi maďarskými aj slovenskými študentmi a pôsobil na teologickej akadémii aj po roku 1919, hoci väčšina profesorov maďarskej národnosti odišla.

Evanjelické teologické vzdelávanie prebiehalo tiež na Prešovskom kolégiu a Kežmarskom lýceu. Prešovské kolégium bolo v 18. stor. šesťdesiat rokov v rukách jezuitov (1713-1773). Po Tolerančnom patente v roku 1781 sa však situácia zmenila a kolégium sa opäť stalo evanjelickou školou. V roku 1804 sa teologická trieda školy zmenila na Teologický ústav, ktorý bol potom v roku 1884 pretvorený na štvorročnú Teologickú akadémiu.⁵ Akadémia poskytovala úplné teologické vzdelanie okrem udeľovania doktorátu.

K zásadným zmenám v organizácii a vnútornom zameraní vysokoškolského teologického vzdelávania na Slovensku došlo nastolením nových pomerov po skončení prvej svetovej vojny. V roku 1919 bola Teologická akadémia uhorskej evanjelickej cirkvi transformovaná na Slovenskú evanjelickú a. v. teologickú akadémiu, pretože generálna evanjelická cirkev v Uhorsku ako jej dovtedajší zriaďovateľ prestala existovať. Teologická akadémia v Bratislave odvtedy patrila slovenskej evanjelickej a. v. cirkvi v Československej republike. Zároveň sa rozhodlo, že Teologická akadémia v Prešove bude zrušená, pretože dve akadémie objektívne neboli potrebné a navyše ich udržiavanie by bolo neúnosné. Prešovskú teologickú akadémiu Kolégia zrušilo dištriktuálne zasadnutie Východného dištriktu ev. a. v. cirkvi dňa 30. júla 1919. Existencia jednej teologickej akadémie v Bratislave sa javila ako plne postačujúca. Prešovské kolégium pritom nezaniklo, ale sa v roku 1918 zmenilo na Slovenské evanjelické kolegiálne gymnázium.

Pre zrod Slovenskej evanjelickej teologickej akadémie bolo významné zasadnutie dištriktuálnej rady Západného dištriktu 23. júna 1919 v Bratislave, kde bola nastolená požiadavka zriadenia štátnej teologickej fakulty.⁶ Táto požiadavka súvisela so správou, že v Prahe došlo k založeniu Husovej československej evanjelickej fakulty bohosloveckej. V Bratislave však teologická štátna fakulta vznikla až roku 1934, dovtedy trvala len Slovenská teologická akadémia, ktorá bola roku 1921 premenovaná na Teologickú vysokú školu evanjelickej a. v. cirkvi.⁷

⁵ *Evanjelická encyklopédia Slovenska*, 284.

⁶ Gábriš, *Jubileum, ktoré je výzvou*, 18.

⁷ *90 rokov evanjelického teologického vzdelávania na Slovensku*, ed. David P. Daniel (Bratislava: Univerzita Komenského. Evanjelická bohoslovecká fakulta, 2010), 3.

3. Samuel Zoch (18. 12. 1882 - 4. 1. 1928)⁸

Samuel Zoch ako biskupský administrátor slávnostne otvoril akademický rok 1919/1920 a zároveň činnosť Slovenskej evanjelickej a. v. teologickej akadémie, ktoré sa konalo 20. októbra 1919 za prítomnosti mnohých cirkevných a štátnych predstaviteľov. Vo svojom slávnostnom príhovore naznačil nielen situáciu národa na prahu slobody, ale tiež smerovanie a poslanie akadémie:

„Sme tí, ktorí cestou náboženstva chceme dvíhať mravnosť nášho ľudu. Tí, ktorí chceme, aby sme mali vysoké ideály, za ktoré žiť i mrieť prichodí, aby videl i náš ľud, že túžba jedine po majetku bez vyšších cieľov privodí človeka tam, kam dospel márnotravný syn, a aby chápal, že i národ malý môže byť veľkým, keď ide za Kristom, ktorý zmaril seba samého a za jeho verným služobníkom Husom, ktorý sa nebál prekážok a za pravdu svojho majstra až do smrti nasledoval“⁹

Podobným spôsobom sa vyjadril aj prof. Samuel Štefan Osuský, ktorý mal inauguračnú reč namiesto nemocného dekana Júliusa Bodnára. Osuský zdôraznil, že pre teologické zameranie akadémie je dôležité postaviť do popredia rovnako povinnosť sociálneho pôsobenia cirkvi, čo vystihujú práve jeho slová: „Ako Kristus pôsobil aj sociálne, tak musí aj jeho učeník, zvlášť v terajšej dobe, keď riešenie sociálnych problémov je na dennom poriadku. A jeho pôsobenie nemôže byť iné ako v duchu Kristovej lásky.“¹⁰

Na význam tejto výnimočnej udalosti poukázal tiež biskup Juraj Janoška, ktorý pri tejto príležitosti napísal aj list. V ňom upozornil na to, že teológia a cirkev musia byť úzko prepojené:

„Povolání ste, bratia profesori, pestovať vedu teologickú, vedu, ktorá neodvádza, ale privádza k Pánovi, vedu, ktorou opatrení nezmietame a netočíme sa každým vetrom ľudského učenia, ale verne využívame, že ona je moc Božia k spaseniu každému

⁸ Samuel Zoch teológiu neštudoval v Bratislave ani v Prešove. Stredné školy absolvoval v Banskej Bystrici a Šoproni, kde po maturite pokračoval v štúdiu teológie, pričom jeden rok študoval na teologickej fakulte vo Viedni. Po ordinácii roku 1905 bol kaplánom v Novom Sade a Cerove, administrátorom v Kysáči, napokon v roku 1907 prešiel za farára do Modry, kde bol inštalovaný 6. januára 1908. Jeho predchodcom bol náhle zosnulý Pavel Zoch, zakladateľ prvého evanjelického sirotinca na Slovensku. Bol signatárom Martinskej deklarácie, prvým bratislavským povojnovým županom, neskôr biskupom Západného dištriktu ev. cirkvi na Slovensku, poslancom Národného zhromaždenia v Prahe, vo svojej dobe patril k popredným cirkevným a verejným činiteľom. Podrobnejšie spracovanie osobnosti Samuela Zocha pozri: Peter Gažík, „Samuel Zoch a Teologická vysoká škola ev. a. v. cirkvi v Bratislave,“ *Testimonia Theologica* 12, č. 2 (2018): 37-41.

⁹ Z prejavu Samuela Zocha pri zahájení študijného roka 1919/20, pozri Gábriš, *Jubileum, ktoré je výzvou*, 19.

¹⁰ Gábriš, *Jubileum, ktoré je výzvou*, 19.

*veriacemu a pevne stojac na tom vyznaní, že: Uveril som, preto hovoril som, rásť
chceme všetci, učitelia i učenici, v toho, ktorý je hlavou, totiž v Krista“.¹¹*

Pri stom výročí existencie našej teologickej školy si preto s úctou pripomínáme snaženia a zápasy významných mužov našej cirkvi, ktorí majú zásluhu na jej vzniku. Prvým bol spomínaný Samuel Zoch, ktorý pri jej zorganizovaní zohral kľúčovú úlohu. Samuel Zoch, v tom čase biskupský administrátor Západného dištriktu ev. a. v. cirkvi, hneď po jej založení Generálnou radou ev. a. v. cirkvi 18. septembra 1919, neustále zdôrazňoval, že zriadenie akadémie je iba prechodným stavom, ktorý má vyústiť do zriadenia riadnej fakulty. Teologická akadémia získala učebné priestory na Panenskej ulici od cirkevného zboru v Bratislave a Samuel Zoch viedol rozhovory s navrhnutými kandidátmi na obsadenie jednotlivých katedier s týmto výsledkom: Július Bodnár (historická katedra), Pavel Podmanický (novozákonná katedra), Ján Bakoš (starozákonná katedra), Karol Lányi (dogmatická katedra), Samuel Štefan Osuský (filozofická katedra) a Karl Eugen Schmidt (praktická katedra v nemeckom jazyku). Študentov maďarskej národnosti z reformovanej cirkvi vyučoval maďarský profesor Aladár Hornyánszky.¹²

Akadémia bola roku 1921 premenovaná na Teologickú vysokú školu ev. a. v. cirkvi na Slovensku: „Premenovanie bolo potrebné aj preto, že pomenovanie ‘akadémia’ mnohí nechápali ako označenie vysokej školy“.¹³ Profesorský zbor sa viac menej nezmenil, len po Júliusovi Bodnárovi prišiel Michal Bodický, Pavla Podmanického vystriedal Roland Steinacker a z estónskeho Tartu sa vrátil Ján Kvačala. Neskôr rady profesorov doplnili Ján Oberuč, Michal Lúčanský a Ján Beblavý.¹⁴

Zochov zámer zmeniť akadémiu na fakultu sa uskutočnil až o 15 rokov neskôr, po prijatí zákona zo dňa 10. apríla 1934 o zriadení Československej štátnej teologickej fakulty evanjelickej v Bratislave, ale mimo zväzku bratislavskej univerzity. Samuel Zoch sa tejto udalosti nedožil, v roku 1934 náhle zomrel.

¹¹ Gábris, *Jubileum, ktoré je výzvou*, 20.

¹² Andrej Žitňan, „Dejiny Evanjelickej bohosloveckej fakulty, roky 1918-1945,“ in *90 rokov evanjelického teologického vzdelávania na Slovensku*, 20.

¹³ Karol Gábris, „Naša teológia v premenách časov: K 60. výročiu samostatného slov. ev. bohosloveckého učilišťa,“ in *Tranovský evanjelický kalendár na rok 1979* (Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1978), 60.

¹⁴ *Evanjelická encyklopédia Slovenska*, 379.

4. Fedor Ruppeldt (1. 6. 1886 - 25. 8. 1979)¹⁵

Ďalším, ktorého chceme spomenúť, je Fedor Ruppeldt, vtedajší farár v Žiline a neskorší biskup Východného dištriktu ev. a. v. cirkvi. Veľmi mu záležalo, aby teologická škola a internát boli v dôstojných budovách, aby profesori a študenti mali vhodné podmienky, ktoré by im umožňovali celkom sa venovať svojim úlohám. O tom, ako vnútorne prežíval tento problém, svedčí jeho kritický článok v Cirkevných listoch pred 70 rokmi.¹⁶ Vracia sa v ňom do roku 1926, kedy podľa neho bola možnosť presídliť fakultu do Martina. Dnes nám to pripadá ako bezvýznamná epizóda, ale Ruppeldtovo poukázanie na vtedajší zlý stav budovy fakulty a zdôvodnenie jej premiestnenia do lepších priestorov, bolo namieste. Keď biskup Fedor Ruppeldt písal tento článok roku 1949 pri 30. výročí fakulty, iste netušil, že musí uplynúť ešte ďalších 50 rokov, keď roku 1999 fakulta bude mať nové účelné a dôstojné budovy s internátom. Na ilustráciu odcitujeme časť zo spomínaného článku:

*„Čo sme mohli mať, keby sme roku 1926 inak boli rozhodli, než ako sme sa rozhodli v otázke sídla vtedajšej našej teologickej školy! Turčiansky seniorát zo svojho konventu v tom roku navrhol, aby teologická vysoká škola bola presídlená do Turčianskeho Sv. Martina, do stredu Slovenska a slovenského národa, ktorý sa stal už od roku 1861 tradičným strediskom najčistejších slovenských kultúrnych snáh. Návrh prišiel na generálny konvent, kde 12. novembra 1926 o ňom referoval dištriktuálny dozorca dr. Eudovít Šimko a podľa jeho návrhu generálny konvent návrh zamietol. Teologická škola ostala v Bratislave. Bolo to rozhodovanie nanajvýš významné a osudné“.*¹⁷

Biskup Ruppeldt potom rozobral technickú a finančnú stránku fakulty v Martine: budova by mala minimálne štyri učebne, sieň pre knižnicu a slávnosti, zborovňu, kancelárie, byt pre domovníka. V Martine by sa našli byty pre profesorov a študenti by mali ústredný internát. Postaviť novú budovu by nebol problém. V rokoch hospodárskej krízy by stavbári priam uvítali takúto možnosť a stavala by sa lacno. A to všetko, ako píše Ruppeldt, v zdravom prostredí s krásnou prírodou naokolo. To všetko padlo. A tak sa v uvedenom článku pýta:

¹⁵ Fedor Fridrich Ruppeldt študoval teológiu v Šoproni, Lipsku a Edinburgu, po skončení štúdií katechéta vo Vrútkach, farár v Sučanoch a Žiline, signatár Martinskej deklarácie, generálny tajomník ev. cirkvi pre styk so zahraničím, biskup Východného dištriktu, člen Svetovej luteránskej aliancie, účastník medzinárodných luteránskych a ekumenických kongresov a konferencií. V roku 1948 stál pri založení Svetovej rady cirkví v Amsterdame; počas Slovenského štátu v roku 1944 väznený ako odporca ľudáckeho režimu a fašizmu, podobne v dobe komunistickej vlády roku 1962.

¹⁶ Fedor Ruppeldt, „Čo sme mohli mať?“, *Cirkevné listy*, č. 5 (1949): 68-73.

¹⁷ Ruppeldt, „Čo sme mohli mať?“, 68.

„A aká je terajšia budova našej teologickej školy a Domova? Ako je tam naša teologická mládež umiestnená? Ťažko o tom hovoriť! Keď som ju v jeseni 1945 ukazoval trom vážnym cirkevným pracovníkom z Ameriky, ktorí sa prišli podívať na nás po vojne, až som sa hanbil v duši, keď som videl výraz trápneho prekvapenia na ich tvárach. Za 30 rokov samostatnej cirkvi nevedeli sme nič nového vytvoriť. Nikomu nechceme osobne nič vytýkať, alebo vytýkajme to sebe samým. Priznajme si: zmeškali sme mnoho! Keď toto s nemalou melanchóliou spomínam, nerobím to pre bezmocné bedákanie, ale na to, aby sme uvážili, že čo sme zameškali, môžeme nahradiť, a čo za potrebné uznáme, treba urobiť. A nezabudnúť, že podľa Písma: všetko je možné veriacemu“¹⁸

Dnes znejú Ruppeltdove úvahy o fakulte v Martine skoro úsmevne, a predsa je obdivuhodné jeho vážne a konzekventné uvažovanie, pragmatická argumentácia, snaha na všetko pamätať. V jednom akoby nám hovoril z duše: podobné pocity ako on, sme dlhé roky mali aj my pri pohľade na fakultné priestory v prízemí Konventnej ul. 11 a na bývanie študentov na Panenskej ul. 26. Ak biskup Ruppeltd napísal svoj článok „Čo sme mohli mať?“, tak minimálne jeho odkazom pre nás by malo byť to, aby sme si vážili, čo už 20 rokov máme.

4. Samuel Štefan Osuský (7.6.1888 - 14.11.1975)¹⁹

Treťou významnou postavou je teologický profesor a biskup Západného dištriktu ev. a. v. cirkvi Samuel Štefan Osuský, ktorý si takisto uvedomoval naliehavú potrebu zmeniť či aspoň zlepšiť jestvujúci neutešený stav. Svoje postrehy a skúsenosti podrobne priblížil predovšetkým v dvoch článkoch v Cirkevných listoch: „Kalvária Teol. vysokej školy v Bratislave“ (CL 1930, č. 8-9) a „Tridsať rokov našej Teologickej vysokej školy“ (CL 1949,

¹⁸ Ruppeltd, „Čo sme mohli mať?“, 73.

¹⁹ Samuel Štefan Osuský teológiu študoval v Bratislave, Erlangen, Lipsku a právo na Prešovskej akadémii. Po štúdiách kaplánom Brezovej, Dačovom Lome, Trenčíne a farárom v Dačovom Lome. Od roku 1919 študoval na Filozofickej fakulte KU v Prahe, obhájil dizertáciu „Nástin psychológie náboženstva“, promováný v roku 1922. Po vzniku Slovenskej ev. teologickej akadémie v Bratislave povolaný za profesora filozofických vied. V roku 1929 dekanom, usiloval o zmenu Teologickej vysokej školy na riadnu fakultu, čo sa podarilo roku 1934. Vychoval niekoľko generácií evanjelickej kňazskej inteligencie; bol predsedom Učenej spoločnosti Šafárikovej, Štúrovej ev. spoločnosti, pôsobil v Hurbanovom kruhu teológov, Slovenskej lige, Zväze evanjelickej mládeže, predsedal Filozofickému odboru MS. Od roku 1933 biskupom Západného dištriktu ev. cirkvi. Počas Slovenského štátu väznený, na nátlak komunistickej moci v roku 1951 penzionovaný. Z diela: Vojna a náboženstvo, Dejiny náboženstva, Filozofia Štúrovcov I-III, Úvod do sociológie, Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu, Služba národu I-II, Prvé slovenské dejiny filozofie, Bráň pravdu, Galéria postáv NZ. Patril k najvýznamnejším slovenským mysliteľom 20. stor. Jeho bádanie o počiatkoch a vývoji slovenskej filozofie bolo priekopnícke.

č. 26).²⁰ V článku „Tridsať rokov Teologickej vysokej školy“ sa vracia k nezabudnuteľnému 20. októbru 1919:

„[...] keď po prvej svetovej vojne ako synovia stá rokov ujarmeného národa, vtiahli sme do starej, nevzhľadnej, ale historickej budovy Konventná 13. Vstupovali sme s plnou vervou tvoriť nové hodnoty, plánovali sme celé dni a večery, ako všetko organizovať, ako prednášať, učiť, vychovávať, stavať ďalej na jednej strane upadlej bývalej Akadémie, na druhej strane na miestach, kde toľko našich slávnych dejateľov v cirkvi a národe študovalo a pripravovalo sa do života, ako ich mená zvečnil Kuzmányho kruh evanjelických akademikov umiestnením pamätnej tabule na rohu budovy školy.“²¹

Už sme uviedli, že podľa Samuela Zocha bolo zriadenie akadémie iba provizórnym riešením, ktoré malo neskôr vyústiť do vytvorenia riadnej fakulty. Nebola to jednoduchá úloha. Za uznanie plného vysokoškolského charakteru Teologickej vysokej školy bolo treba zviest' neľahký zápas. Aby mohla vzniknúť fakulta, bolo treba najprv dosiahnuť oficiálnu akceptáciu vysokoškolského rázu Akadémie, resp. Teologickej vysokej školy. Osuský o tom píše nasledovné:

„Názov školy bol síce premenený, ale to neznamenalo aj uznanie vysokoškolského rázu. Bolo treba neúnavne ďalej dokazovať, presvedčať. Dokazovali sme, že nemôžeme byť strednou školou, keď prijímame poslucháčov ako iné vysoké školy so stredoškolskou maturitou, štúdium je 8-semesterové, profesori postupne graduovaní, zadávajú si doktoráty, škola má sedem katedier: filozoficko-pedagogickú, starosmluvnú, novosmluvnú, historickú, systematickú a dve praktické, pre slovenských poslucháčov zvlášť a pre nemeckých a maďarských zvlášť, lebo sme nechceli pokračovať v metódach bývalej maďarskej školy. Dokazovali sme, že každá katedra má povinný vedecký seminár, kde sa poslucháči učia vedecky pracovať, má tri praktické cvičenia, učí rečiam, hudbe a spevu, má k dispozícii viac než sedemtisícovú zväzkovú knižnicu, slávnu minulosť, národné zásluhy.“²²

Osuský pokračuje, že po takomto zdôvodnení bol roku 1927 teologickej škole konečne priznaný vysokoškolský charakter, ale ako ďalej píše, nastal tiež nový problém, pretože bola považovaná za súkromnú vysokú školu, čo pred a rovnako po roku 1927 malo mnohé neblahé následky ako pre samotnú školu, tak aj pre profesorov a poslucháčov. Pre školu predovšetkým tým, že otázka dotácie školy nebola nijako zaistená.

²⁰ Samuel Štefan Osuský, „Kalvária Teol. vysokej školy v Bratislave,“ *Cirkevné listy*, č. 8-9 (1930): 151-161; „Tridsať rokov našej Teologickej vysokej školy,“ *Cirkevné listy*, č. 26 (1949): 403-408.

²¹ Osuský, „Tridsať rokov našej Teologickej vysokej školy,“ 404.

²² Osuský, „Tridsať rokov našej Teologickej vysokej školy,“ 405.

„Štátna správa stála na stanovisku, že ju podporuje len formou subvencie, čo môže byť problematické, kým cirkev ako udržiavateľka školy podľa 20. zák. čl. 1848 nárokovala si riadnu každoročnú dotáciu. Žiadostiam, memorandám, presvedčaniám, deputáciám nebolo konca kraja. Pre poslucháčov neblahé následky boli v tom, že sa im semestre strávené na teológii nezapočítali na iných fakultách a nemohli byť graduovaní. Najsmutnejšie následky to malo pre profesorov vzhľadom na ich požitky a penziu, čo nebolo zaistené. Nech sa nik nediví, že šlo o otázku: byť či nebyť! Veď to boli po vojne veľmi drahé roky; profesori opustili bezpečné fary; ich príjmy Generálna rada ustálila na mesačných 2000 Kčs a aj tie nebolo odkiaľ vziať, ak len nie na dlžobné úpisy biskupa Zocha. A ešte horšie bolo, že profesori z kňazskej penzie vypadli a odinakiaľ jej nemali, čo pri smrteľnosti človeka a na prípad práceneschopnosti pri rodinnom živote je veľmi závažné“²³

Osuský dodáva, že sa v konečnom dôsledku podarilo získať štátnu dotáciu a hoci sa od roku 1926 z úsporných dôvodov stále znižovala, príjmy profesorov sa predsa len upravili a boli viac zabezpečené. Iba otázka penzií ostávala naďalej problémom a upravila sa až v roku 1933 podľa vzoru stredoškolských profesorov. V článku prof. Osuský konštatuje, že všetky tieto cesty „kalvárie“ prestali 1. októbra 1934, „keď štát k veľkej radosti a pri nezabudnuteľnej vďačnosti cirkvi namiesto Teologickej vysokej školy zriadil štátnu Slovenskú evanjelickú bohosloveckú fakultu“.²⁴ (pozn. presný názov bol Československá štátna teologická fakulta evanjelická).

Po mnohých ťažkostiach sa tak podarilo dosiahnuť status riadnej fakulty, hoci bez začlenenia do univerzity Komenského. Osuský na prelomové udalosti spomína takto:

„Činitelia školy i cirkvi vedeli, že všetky spomenuté ťažkosti prestanú zriadením fakulty, preto sa jej domáhali hneď od začiatku, ale čo sa aj neraz ukazovalo, že už-už bude, stále novšie a novšie prekážky prišli, až konečne po mnohých intervenciách, predpracach, memorandách, ako to opísal kolega prof. Jamnický v Pamätníku slovenského školstva r. 1936, po mojej návšteve u prezidenta T. G. Masaryka v Topoľčiankach dňa 19. októbra 1933, keď mi po dvojhodinovom rozhovore o rozličných cirkevných otázkach a medzi nimi aj o fakulte, povedal tie pamätné slová: „Keď teda chcete mať fakultu, budete ju mať“; študijným rokom 1934/35 aj bola otvorená. Fakulta ale bola nepričlenená k univerzite. Za Slovenského štátu stal sa pokus o to, ale zlopovestný Tuka to prekazil“²⁵

²³ Osuský, „Tridsať rokov našej teologickej vysokej školy,“ 405; pozri Osuský, „Kalvária Teol. vysokej školy v Bratislave,“ 155-158.

²⁴ Osuský, „Tridsať rokov našej teologickej vysokej školy,“ 405.

²⁵ Osuský, „Tridsať rokov našej teologickej vysokej školy,“ 405.

O začlenenie do univerzity sa profesorský zbor pokúšal aj po roku 1945, ale táto nádej zhasla, akonáhle sa ukázalo, ako píše Radoslav Hanus,

„aké zámery s cirkvou a teologickým vzdelaním bude mať nastupujúca vládna garnitúra krátko po oslobodení. Hoci v nasledujúcich 5 rokoch sa fakulta ešte pokúšala o začlenenie do rámca univerzity, politické a ideologické dôvody už takúto možnosť nepripúšťali, až do zmeny pomerov po novembri 1989“²⁶

Prof. Osuský všetky ťažkosti dlhého zložitého obdobia 20. a 30. rokov podrobne podal 22. marca 1930 v prednáške na zhromaždení Kuzmányho kruhu evanjelických akademikov. Prednáška následne vyšla v Cirkevných listoch (CL 1930, roč. 46, č. 8-9). Cirkev tak musela bojovať o transformáciu akadémie na fakultu celkovo 15 rokov, čiže od samého zrodu Slovenskej teologickej akadémie. Dlhoročné úsilie bolo korunované úspešným výsledkom a od 1. októbra 1934 mohla začať činnosť Československá štátna teologická fakulta evanjelická v Bratislave. V roku 1939 sa jej názov zmenil na Slovenskú evanjelickú bohosloveckú fakultu (SEBF), ktorý trval do roku 1990.²⁷

Až po zriadení fakulty bolo možné uplatňovať na jej pôde všetky akademické práva. Podľa vtedajšieho dekana prof. Jána Jamnického sa o presadenie návrhu vytvoriť evanjelickú teologickú fakultu zaslúžili okrem cirkevných a akademických činiteľov predovšetkým predseda vlády ČSR Jan Malypetr, ministri Milan Hodža a Ivan Dérer a poslanci Ján Zeman a Fedor Ruppeldt; poslední dvaja boli evanjelickými farármi.²⁸

K osobe Osuského je potrebné dodať, že jeho články sú cennými svedectvami a autentickým opisom úsilia za dosiahnutie uvedených zmien, ale okrem toho sú tiež prehľadným rozborom práce na teologickej škole od roku 1919 po rok 1949. Popri mnohých pozitívach a celkovom prínose, podobne ako Fedor Ruppeldt, sa ani on nevyhol kritickým pripomienkam ohľadne prostredia:

„Prácu hodne sťažovalo aj to, že hoci sa v historickej budove (pozn. Konventná 13) cítime pietne, jednako nemôžeme nespomenúť nedostatok a nevhodnosť jej miestností. Najmä práce v seminároch sú znemožňované, knižnice nekoncentrované, učebné pomôcky zastaralé, mapy nevyhovujúce“²⁹

Osuského výhrady vieme pochopiť. Najmä my starší si pamätáme mnohé z tých ťažkostí a nedostatkov, ktoré spomína. Je však zvláštne, že prof. Osuský o tom písal roku

²⁶ Radoslav Hanus, „Dejiny SEBF/EBF UK v rokoch 1945-1999,“ in *90 rokov evanjelického teologického vzdelávania na Slovensku*, 27.

²⁷ Gábriš, „Naša teológia v premenách časov: K 60. výročiu samostatného slov. ev. bohosloveckého učilišťa,“ 61.

²⁸ Zápisnica zo zasadnutia Generálneho presbyterstva v Žiline, 31. mája 1934, bod 27 rokovacieho poriadku.

²⁹ Osuský, „Tridsať rokov našej teologickej vysokej školy,“ 407-408.

1949 a my sme sa mnohých problémov, ktoré už vtedy súviseli s priestormi, začali zbavovať až po 40 rokoch. Napriek tomu si generácie farárov, ktorí študovali v skromných podmienkach a v politicky neprajných časoch, zachovávajú veľa pekných spomienok na miesta, kde prežili svoje študentské roky.

5. Záver

Slová Samuela Štefana Osuského povedané pred sto rokmi pri historickom otvorení slovenskej teologickej školy, predchodkyne dnešnej Evanjelickej bohosloveckej fakulty UK, nestrácajú dôležitosť ani dnes, hoci doba sa diametrálne zmenila: „Cieľom Akadémie bude vychovávať kňazov vedecky vzdelaných, sociálne pôsobiacich, národne povedomých, vo viere pevných, pritom však znášateľných“.

V tejto súvislosti Osuský v citovanom článku (CL 1949, roč. 26) dopĺňa, že jej 30 ročnú činnosť treba stále stavať pod zorný uhol, ktorý jej určil generálny biskup cirkvi dr. Juraj Janoška v slávnostnom prípise pri otvorení školy, v ktorom okrem iného napísal:

„Neváham však vysloviť, že nám menovite v tieto časy prvého budovania základov nášho nového bytia, alebo základnej správy porúchaného života cirkvi ani nezáleží tak veľmi na pestovaní vedy pre vedu, ako skôr na vychovávaní veriacich kazateľov – kňazov, na vzdelaní pevných evanjelicko-kresťanských charakterov“³⁰

V tomto jubilejnom roku preto s vďakou myslíme na všetkých „zvečnelých“ teologických učiteľov, ktorí odišli na večnosť a ktorí sa tieto ciele vo svojom pôsobení snažili dosiahnuť. Svoju spomienku zároveň venujeme aj tým kolegom, ktorých ešte máme v živej pamäti a nebolo im dané dožiť sa tohto jubilea: Danielovi Veselému, Andrejovi Hajdukovi, Jánovi Grešovi, Igorovi Kiššovi a ďalším. V samom závere Osuského článku čítame slová, ku ktorým sa môžeme bez váhania priznať aj v súčasnosti:

„Ťažko je aj vychovávať aj vedecky pracovať. Docielila teológia tento vytýčený cieľ? Boh sám nech súdi, dobrému dá vzrast, nedostatky odpustí, nahradí, mŕtvych oslávi, živým pomáha, Alma mater nech ochraňuje na slávu svoju, na blaho cirkvi a na rozkvet národa a vlasti“³¹

Z povedaného vyplýva, že po vzniku Slovenskej ev. a. v. teologickej akadémie roku 1919, stáli pred akademickými a cirkevnými predstaviteľmi zhruba tri zásadné úlohy a ciele: 1) dosiahnuť uznanie vysokoškolského rázu Akadémie; 2) dosiahnuť jej pretvorenie na riadnu fakultu; 3) dosiahnuť jej pričlenenie do zväzku Univerzity Komenského. Prvý

³⁰ Osuský, „Tridsať rokov našej teologickej vysokej školy,“ 408.

³¹ Osuský, „Tridsať rokov našej teologickej vysokej školy,“ 408.

cieľ sa naplnil roku 1927, druhý roku 1934, tretí až v roku 1990. Rovnako dôležitou úlohou bolo získať vhodné budovy pre fakultu a teologický domov v stálom sídle. Tieto ciele sa plnohodnotne podarilo dosiahnuť až v roku 1999.³²

Kontakt na autora:

doc. ThDr. Peter Gažík
Katedra cirkevných dejín
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Bartókova 8
811 02 Bratislava
Email: gazik@fevth.uniba.sk

Peer reviewed by:

prof. PhDr. Peter Švorc, CSc.
PhDr. Tomáš Jahelka, Ph.D.

[Published online December 20, 2019]

³² S tematikou vývoja Evanjelickej bohosloveckej fakulty a slovenskej evanjelickej teológie a jej predstaviteľov po roku 1918 súvisia ďalšie články a práce autora; vid' Peter Gažík. „Samuel Zoch a Teologická vysoká škola ev. a. v. cirkvi v Bratislave“, *Testimonia Theologica* 12, č. 2 (2018): 34-50; „Samuel Zoch a evanjelická teológia po roku 1919“, *Tvorba* 29, č. 1 (2019): 12-17; „K problému vzťahu náboženstva a modernej doby v myslení Samuela Štefana Osuského“, *Tvorba* 28, č. 3 (2018): 20-33; *Samuel Štefan Osuský – moderný filozof náboženstva* (Žilina: EDIS, 2012), 119, etc.; tiež Dušan Ondrejovič, „Ekumenická vízia v živote a diele Fedora Fridricha Ruppeldta,“ in *Evanjelická teológia na prahu nového storočia*. Zborník EBF UK v Bratislave (Žilina: EDIS, 2001), 162-165 etc.



TESTIMONIA THEOLOGICA XIII, 2 (2019): 13-20

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

POETICKÁ STRÁNKA VYBRANÝCH STAROSEMITSKÝCH TEXTŮ – UGARITSKÉ POETICKÉ LITERATURY A DEBOŘINY PÍSNĚ O VÍTĚZSTVÍ V HEBREJSKÉ BIBLI¹

ThDr. Eva Vymětalová Hrabáková, Th.D.

Abstract:

The article introduces the characteristics of Semitic oral and written tradition recorded in the form of epic and poetic texts. It focuses on the western Semitic poetic texts concerning victory, namely the selected parts of Ugaritic Baal cycle, on which the article is based on, and the Song of Deborah in the Hebrew Bible as a later form of this type of political poetry to which the study finally aims.

Keywords:

Semitic poetry, songs of victory, Baal cycle, the song of Deborah

Historie bádání

Ke kořenům semitské poezie

Báseň, která je mýtickým příběhem nebo rituálním záznamem, se utváří v ústní tradici. V počáteční podobě se jedná o jednoduché písně či rytmické texty, které jsou z generace na generaci díky působení kulturní paměti rozšiřovány a vykládány. Paměť, která však není věrnou kopií slyšeného, se ovlivňuje sdílením ve skupině, rozličným vybavením obsahu i novým záměrem. Po této poměrně tvůrčí fázi nastává stadium memorování větších celků ve více či méně nezměněné podobě, a nakonec se utvořený poetický materiál za určitých okolností veřejně předčítá,² respektive recituje. Základní a téměř všudypřítomnou charakteristikou starověké předovýchodní poezie jsou kola, nejčastěji

¹ Upravená konferenční přednáška z 21. září 2018 z konference „Poetry and Theology“, konané 20.-21. septembra 2018.

² Wilfred G.E. Watson, *Classical Hebrew poetry: A Guide to its Techniques* (Sheffield: JSOT Press 1984, 1986), 66-86.

trikola, triplety a paralelismy.³ Mají svou sémantiku, gramatiku, syntaktiku, genderové napětí. Shodnou poetickou strukturu mají např. ugaritské náboženské texty, např. Baalovský cyklus⁴ a vybrané úseky Hebrejské Bible.⁵ Můžeme tedy pozorovat, že velmi podobnou poetickou výstavbu nalezneme ve starobabylonských mýtech a hymnech, archaické západosemitské literatuře a také v některých vrstvách a skladbách zaznamenaných v Hebrejské Bibli.

Dá se říci, že přibližně od 80. let 20. století badatelé promýšlí, jak charakterizovat a vymežit starověkou semitskou literaturu, včetně starověkých hebrejských písemností. Někteří soudí, že hebrejská biblická poezie představuje vlastně vyšší stupeň biblické prózy. Jiní, kteří do dalších let systematizovali dvě oddělené oblasti, vytvořili základní koncepty, z nichž jeden je koncept umění biblického narativu a druhý koncept biblické poezie.⁶

Orální poezie a tematika vítězství

Ústní tradování, připomínané při výročních slavnostech, se stává ustáleným jevem, který je v době písemných záznamů třeba důkladně zapsat a v této formě předávat dál. K tomu v minulosti sloužila chrámová skriptoria a v nich pilní a zasvěcení písaři. Nesmíme zapomínat, že ústní tradici, a nakonec i tu písemnou doprovázely hudba a zpěv, jež byly nedílnou součástí zmiňovaných oslavných písní o vítězství. Zpěv, tamburíny, činily a další starověké nástroje podtrhovaly slavnostní a radostný náboj poetického příběhu. Je nanejvýš zajímavé a hodné pozornosti, že poezie opěvující válečné vítězství je reprodukována schopnými ženami. Pozorujeme to v hebrejské literatuře v knize Soudců u Debořiny písně⁷ či v Exodu, jmenovitě v Mojžíšově a Mirjamině písni,⁸ s Mirjaminým

³ Richard Abbot, *Triumphal accounts in Hebrew and Egyptian: A structural and literary comparison* (Matteh Publications, 2012), 10-12.

⁴ Manfred Dietrich, Oswald Loretz and Joaquín Sanmartín, *Die keilalphabetische Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten (KTU): The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (Münster: Ugarit Verlag, 2013), KTU1.4 VII. 49.

⁵ *Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*, <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/biblia-hebraica-stuttgartensia-bhs/read-the-bible-text/>.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): Český ekumenický překlad, 3. přeprac. vyd., (Praha: Česká biblická společnost, 1993).

⁶ Robert, Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 2011), 296 s.

⁷ *Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*.

Richard D. Nelson, *Judges: A Critical and Rhetorical Commentary* (Bloomsbury: T&T Clark, 2018), 70-116, Sd 5.

Nathan LaMontagne, „The Song of Deborah (Judges 5): Meaning and Poetry in the Septuagint,“ (PhD diss., The Catholic University of America, 2013), 1-26.

⁸ *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Ex 15,1-4.11-13.17-18.

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS).

tanečním doprovodem. Písně o vítězství nejlépe dotvářejí ženské reprezentantky příběhu, a to právě při tanci a hře s tamburínami.

Literární epiku tvořil autor či autoři na základě opakovaného memorování a čtení příběhu. Díky tomu pak často tvoří celistvý hrdinský příběh. K hebrejské heroické epice podobné eposu o Gilgamešovi⁹, ugaritskému eposu o Keretovi a Aqhatovi¹⁰ se formálně řadí také úsek Soudců 13-16, jmenovitě pak literární podoba Debořiny písně, v Soudců 5¹¹. Kromě výrazné semitské obraznosti se po formální stránce biblická poezie, podobně jako mnohem starší texty babylónské a ugaritské, vyznačuje paralelismy. Při pozorném čtení odhalíme krásná synonyma, která pomáhají utvářet syntetický a antitetický paralelismus. Setkáváme se i s genderovým paralelismem, kde se zpravidla v prvním verši nacházejí muži, ve druhém jsou jmenovány ženy. Opakovaným paralelismem je protikladný pohyb vystupování – sestupování, otec – matka, dítě – stařec, země – prach, rozumět – znát, moře – řeky.

V poetických textech nalézáme rozličné metafory, setkáme se s referenční, konceptuální i kreativní metaforou.¹² Pracuje se s poetickou formou, technikou, stylem a životem. Poetická orální historie se většinou odvíjí od nějakého hrdiny či hrdinky. Semitista Wilfried Watson napsal rozsáhlou studii, v níž z písemných pramenů odvozuje hypotetickou orální historii, kterou rozebírá v kontextu akkadských a ugaritských tradic. Jemu i dalším jeho kolegům, Oswaldu Loretzovi i Manfredu Dietrichovi, je gramatická i syntaktická podobnost západosemitských textů zřejmá a věnují jí řadu svých článků. Málokdo se však pouští do srovnávání podobnosti obsahové. Určité náznaky se objevují u Jitzhaka Avishura i španělského ugaritologa Gregoria del Olmo Lete, oba však zkoumají zejména texty rituální.¹³ Podobnosti s žalmy vykazují ugaritské rituální texty, některé jsou jazykově téměř identické s biblickými žalmy o Boží vládě a panství. I velká oslavná akkadská báseň na vládce Marduka „Ludlul Bél neméqi“¹⁴, česky „Chci chválit Pána moudrosti“, naznačuje zmiňované podobnosti. Interpretace je však mnohdy rozdílná. Někteří badatelé přehled této poezie s rituálními konotacemi řadí k poezii, jiní mluví spíš

⁹ A. E., George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical edition and Cuneiform Texts*. Vol. 1. (Oxford: Oxford University Press, 2003).

¹⁰ Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. (Harvard: Harvard University Press, 2009).

¹¹ Nelson, *Judges*, 70.

¹² Watson, „Classical Hebrew poetry: A Guide to its Techniques,“ 263-272.

¹³ Rituální texty podle měřítek některých interpretů patří k textům neliterárním. K takovým se řadí religionista Dalibor Antalík.

¹⁴ Amar Annus and Alan Lenzi, *Ludlul bel nemeqi: the standard Babylonian poem of the righteous sufferer/introduction, cuneiform text, and transliteration with a translation and glossary* (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2010).

o modlitbě. Religionisté, semitisté a filozofové náboženství mluví o výpovědi člověka o bohu na základě finální pozitivní zkušenosti. Teologové zkoumají žalmy a vyjadřují se o nich jako o formě modlitby, mluví o reflexi vztahu mezi člověkem a Bohem, dá se říci, ve smyslu JÁ – TY.

Specifický záměr poezie o vítězství ilustrovaný na Baalovské poezii

Semitský mýtický text pracuje s poetickými prostředky, zejména s paralelismy se záměrem probouzet v posluchači či později v čtenáři určitou náladu a volní pohnutky. Takovým vzorem je ugaritský mýtus o bohu Baalovi „l b'l“, který byl velice dlouho vykládán jako určitý typ stvořitelského mýtu, při jehož četbě pozorujeme, jak Baalův rostoucí vliv zrcadlí uspořádávání kosmického prostoru. Tvrdilo to hodně ugaritologů a starozákonních badatelů jako Mark Stratton Smith, v podobném duchu psal i Dennis Pardee. Když si mýtus pročítáme podrobně a vidíme téměř pravidelné opakování věty „b'l mlk“¹⁵ „hj alijn b'l“¹⁶, vidíme, že Baal z původně podřízené pozice postupně získává nadvládu. Spíš, než boj s chaotickým živlem, představovaný Jamem, pak někteří současní badatelé vidí v poetické stavbě politickou objednávku určité ideologické či spíš teologické vlivy ugaritské vládnoucí dynastie.¹⁷ Připomeňme si stručně obsah mýtu.¹⁸ Na začátku vyprávění je legitimním vládcem bůh Jam, „jm jdd il“¹⁹. Jamova suverenita trvá, což je krásně vyjádřeno poetickou formou, Baal se protivníka Jama oprávněně bojí a tváří v tvář konstatuje v překladu do češtiny následující: „k zemi padá síla má, do prachu se hroutí kosti mé“.²⁰ Jam jasně podmaňuje Baala, který se musí podřídit jeho autoritě. Interpreti, kteří berou v úvahu model politické poezie,²¹ uvažují například o dočasné nadvládě říše Chetitů nad Ugaritským královstvím. Nicméně báseň čili mýtus „l b'l“ vypovídá o národním vzepětí dosud podřízeného Ugaritu a vykresluje postupnou krizi i pád Jamovy vlády. Zcela záměrně se v mýtu opakuje spojení „lim b'l“, „lim bn dgn“.²² Baal koná

¹⁵ Baal je král.

¹⁶ Žije vítězný Baal.

¹⁷ Aaron Tugendhaft, *Baal and the politics of poetry* (London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018), 10-45.

¹⁸ První souborná studie o ugaritských textech v češtině pochází od Ondřeje Stehlíka. Ondřej Stehlík, *Ugaritské náboženské texty: Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové* (Praha: Vyšehrad, 2003).

Na druhé studii pracovali čtyři autoři, z toho Dalibor Antalík a Pavel Čech se věnovali překladům a komentáři k ugaritským textům. Dalibor Antalík et al., *Na stezkách domu Baalova: Náboženské texty literární a kultické* (Praha: OIKOYMENH, 2014).

¹⁹ Jam, Ilův milovaný.

²⁰ Viz kritická edice KTU 1.2 I 13-19.

²¹ Tugendhaft, *Baal and the politics of poetry*, 11.

²² Lid Baalův, lid syna Daganova.

jednotlivé kroky osvobozující z nadvlády jiné země kvůli svému lidu. Baal je „Alijan“, tedy vítěz. Jeho cestu k vítězství skvěle dokresluje postava bohyně Anat, bohyně lásky a války, nositelka vítězného boje s protivníky. Anat svou energií, nadšením a odvahou nabíjí Baalův lid a vzbuzuje v něm touhu po vítězství. Je-li Baal vítězem, pak je jeho soupeřnice a družka jasnou osvoboditelkou.

Dynamické Anatiny texty²³ vypovídají o obrovské síle, kterou rozsévá mezi sebe, demonstraci jejího zaujetí v Baalův prospěch. Při jejich četbě člověka zasahuje hrůza, odpor a následně krása i vzrušení, vyvěrající z metafor evokujících život a jeho obnovu typu spojení „šepotání kamenů“. Svým konáním vzbuzuje touhu po vítězství se všemi jeho poetickými výjevy. Po boji se Anat účastní rituálního zápasu v chrámu a následně navozuje náladu plynoucí z vítězství. „Vnáší pokoj do nitra země, klid do středu polí“.²⁴ Její činnost je pro Baalův úspěšný mocenský start hodně významná. Podporuje sebeuvědomování ugaritského, potažmo Baalova lidu, neboť Baal je pánem svého lidu, dívka Anat, „jbmt limm“²⁵, burcuje národní identitu. Taková interpretace mýtu, obhajující politickou osvobozující poezii, ukazuje na neomoderní euhemerismus. Národní hrdinové svými mimořádnými činy v paměti svého lidu povstávají na božský piadestal.

Debořina píseň jako politický zpěv

Uri, uri Debora

Píseň o Deboře či Debořina píseň vykazuje tři základní části sylabické a metrické poezie. 1. část 5,1-5, obsah sdělení 5,6-23, závěr 5,24-31.²⁶ Je to píseň o vítězství a oslavná báseň. Jedná se o specifický literární žánr: chvály, které traduje ve své sociální paměti am Adonaj – am haArec²⁷. Je to píseň, která obsahuje heroické prvky, ale jako celek ji do hrdinské narativní literatury zařadit nemůžeme. Může se jednat o politicky laděnou píseň, která probouzí – uri – vědomí o nutnosti královské záštity a povědomí o davidovském království. V psané podobě tedy nepřímou poukazuje k instituci, která byla z historického hlediska mnohem pozdějšího data, než pravděpodobný vznik Debořiny písně 12.-11. stor. ante.

Prorocký potenciál v textu dosvědčuje Debořina exhortace: „uri, uri, Devora,

²³ Viz kritická edice KTU 1.3.

²⁴ Viz kritická edice KTU 1.3 III 16-17.

²⁵ Družka národů.

²⁶ Nelson, *Judges*, 76.

LaMontagne, „The Song of Deborah (Judges 5): Meaning and Poetry in the Septuagint,“ 12,

²⁷ Překlad: „Lid Hospodinův, lid (té) Země“ (Myslí se obvykle na zemi zaslíbenou).

uri, uri, davri šir“²⁸

Někteří badatelé usuzují, že tato píseň reflektuje mýtus o západosemitské bohyni lásky a války – Anat. Zatímco Anat je družka či milenka národů, Debora, žena Lapidotova, vystupuje jako matka Izraele. Debora je prorokyně, která patrně doprovází armádu svého lidu, aby jí mohla vybavit prorockým slovem pro rozhodný čas. Především však je mluvčí, vystupující jménem Hospodina – boha Izraele. Její dílo taktéž souvisí s lidem, který ukrývá budoucí zdroje rozvoje a vymezení identity. Debořin příběh a píseň byly možná inspirovány poetickými texty, v nichž stěžejní aktérkou byla bohyně války, avšak jako je Anat zejména ugaritskou národní bohyní, tak i Debořina píseň seznamuje s jedinečnou politickou a národně – náboženskou situací hebrejských kmenů. Krystalizuje z politické polemiky kenaanských obyvatel a hebrejského obyvatelstva. Debořin příběh dokonce patrně předkládá zrcadlový obraz zavedených topografických modelů kenaanských božstev. Zatímco kenaanští bohové obvykle působí ze severu, v Debořině písni je Hospodin označen jako bůh, který přichází opozičně z jihu.²⁹ Velkou pomocnicí a realizátorkou Debořina prorockého zření je Jáel, žena Kénijce Chebera. Také v textu zmiňovaný Šamgar³⁰ může představovat heroickou osobnost. V návaznosti na mnohem starší sumerské mýty z Isinu, Šamgar vyjadřuje politickou pozici kmenů Izraele ve velmi staré době jejich vývoje. Nutno poznamenat, že o Šamgarovi se mluví formou poetické hyperboly. Je klidně možné, že Šamgar – „Šamgar, ben Anat“, je jakýmsi prototypem osvoboditele od jiných národů a říší, třeba Pelištejců i Egypta. Někteří badatelé dokonce tvrdí, že Debořina píseň je jakousi reimaginací Anatina ugaritského příběhu spojeného se sluneční bohyní Šapaš, která velí své hvězdné armádě, jíž na výkonné úrovni vede Baraq – „blesk“.³¹ Blesk je přitom jedna z hypostazí boha počasí, kterým Baal je. K oslavné hrdinské básni plné mýtopoetických prvků je v Hebrejské Bibli připojena modlitba k Hospodinu. Báseň o Deboře (a Barákovi) či Debořina píseň se tradovala patrně delší dobu samostatně, modlitební epilog 5,24-31, tedy rituální text, byl připojen později, možná při jedné ze závěrečných redakcí. Odkaz na sluneční symboliku je stvrzením osvobození z nadvlády jiného panství, v tomto případě nadvlády kenaanského krále Jabína a jeho koaličních partnerů.

²⁸ Vlastní překlad: „Vzhůru, vzhůru, Deboro, vzhůru, vzhůru, promluv písni.“

Šamgar mohl být vnímán jako prototyp válečníka, bojujícím pod praporem kenaanského válečného božstva.

²⁹ Sam Tsang, „Violence and Gender: The Ugaritic „Violent Female“ Tradition and the Deborah Story,“ (USA: Overseas Theological Seminary, 2007), 9.

³⁰ „Ve dnech Šamgara, syna Anatova“ (Sd 5, 6a).

³¹ LaMontagne, „The Song of Deborah (Judges 5): Meaning and Poetry in the Septuagint,“ 164-167.

Analýza Debořiny písně

Úsek v knize Soudců 5,6-8 popisuje situaci v Izraeli před Debořiným vystoupením. Brandon Hurlbert se dokonce domnívá, že v textu můžeme pozorovat patos podobající se popisu vítězství faraona Merenptaha, jehož vojska poničila kenaanská sídla a zotročila četné obyvatele.³² Verše 9-11 přerušují epickou báseň liturgickým vstupem, teprve 12. verš připomíná primární činitele písně – Deboru a Báraka. Objevují se úvahy, že výroky uri „vzhůru“ a qum „povstaň“ jsou pravděpodobně historickým a liturgickým projevem a exhortací, odpovídající roli východosemitské bohyně Ištar v eposu o Tukulti Ninurtovi.³³ K aktivitě vybízející obsah 12. verše vede k přirovnání prorokyně Debory ke kněžce, reprezentující Hospodina na bitevním poli. Verše 13-15a oslavují Hospodinovo zjevení, následující verše 15b-17 zpřítomňují vzkazy vůdcům ostatních kmenů a etnik. Patrně mladším příspěvkem do textového rámce je smlouva vybraných kmenů o politické a vojenské solidaritě, kde jsou nedůvěryhodné kmeny Ruben, Gilead, Dan a Ašer popsány v příkrém kontrastu vůči věrnosti kmenů Isachar, Zabulón a Neftalí. Verše 19-22 popisují bitevní scénu s kenaanskými králi, která využívá mýtopoetické vyjádření. Potok Kíšon zobrazuje vodní chaotickou a ničící symboliku, která smete Hospodinovy nepřátele. Poměrně jednoduchým poetickým vyjádřením se popisuje Hospodinův vpád do světa, v podobě návalu vod. Mluvčí přemáhajícího boha je v písni Debora, matka, která prorokuje Izraeli dobrou budoucnost. Ve verších 24-27 vstupuje na scénu Jáel, aby dovršila vítězství Hospodinova lidu zaslíbené Debořiným proroctvím. Chiastická struktura veršů podtrhuje velkolepost jejího odvážného činu. Verše 28-30 odráží polemiku s Kenaanci, kteří nedoufají v Hospodina. Závěr, kdy Síserova matka, marně očekávající svého syna ve skutečnosti zabitého rukou ženy Jáel, jako navrátilivšího se vítězně z bitvy, je prodchnutý ironií a sarkasmem. 31. verš povzbuzuje příznivce Hospodina – boha Izraele a jeho jedinečné vítězství ohlašuje jako univerzální. Poetická pareneze se obrací k posluchačům a čtenářům se zřejmým pedagogickým zřetelem. Má je i do budoucna formovat k obdobnému jednání a nasazení pro Hospodinovu záležitost.

Debořina píseň je jednou z mnoha starých předovýchodních imaginativních textů. Není však primárně historická, nýbrž polemická. Především však vyzdvihuje jasnou

³² Brandon Hurlbert, „Whose Victory Song is it Anyway? The Political and Theological polemic presented in the Song of Deborah,“ (Talbot School of Theology, 2016), 9.

³³ Hurlbert, *Whose Victory Song is it Anyway? The Political and Theological polemic presented in the Song of Deborah*, 9.

teologickou instrukci, kterou je sebevědomý lid, sjednocený v Hospodinově jménu. V tomto směru přesahuje obvyklé vítězné písně.³⁴

Umělecká interpretace narativu o Deboře

Debořina píseň však žije i mimo biblický hebrejský text novým životem a moderní uměleckou popularizací opětovně podněcuje národní hrdost.³⁵

Závěr

Biblická poetická literatura o vítězství je krásným příkladem obliby tohoto literárního útvaru na starověkém Předním východě. Podobně jako jiná staroorientální literatura se dá číst obdobným způsobem jako ostatní heroické texty starověkého období. Stejně jako připomínané skladby, jmenovitě pak Baalovský cyklus, má také Debořina píseň jedinečný okruh adresátů, a to v minulosti, v dějinách i dnes. Debořina píseň, jako zástupce poetické výpovědi o vztahu člověka či lidu k Bohu, nese, coby jeden ze stále čtených a aktualizovaných poetických narativů, několik odkazů. Prvním je text, kterému velice podobně jako textu ugaritskému úplně nerozumíme. Zůstává zahalen do minulých interpretací tradicí pozapomenutých. Dále má svou nespornou teologickou sílu a je výpovědí a reflexí víry v minulosti i dnes. Nakonec je rovněž vyjádřením kulturní a národní identity Izraelského lidu a jeho zvláštní svébytnosti.

Kontakt na autora:

ThDr. Eva Vymětalová Hrabáková, Th.D.
Katedra biblistiky a judaistiky
Husitská teologická fakulta
Univerzita Karlova
Pacovská 350/4
140 21 Praha 4
Email: eva.vymetalova@htf.cuni.cz

Peer reviewed by:

ThDr. Ing. Jozef Jančovič, PhD.
ThDr. Dávid Benka, PhD.

[Published online December 20, 2019]

³⁴ Hulbert, *Whose Victory Song is it Anyway? The Political and Theological polemic presented in the Song of Deborah*, 9.

³⁵ *Shirat Debora*. „The Song of Deborah“ Jerusalem, 2015, Youtube November 30, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=urTobld5MSE>.



TESTIMONIA THEOLOGICA XIII, 2 (2019): 21-30

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

NIEKTORÉ ASPEKTY VZŤAHU T. G. MASARYKA KU KATOLICIZMU

PhDr. Tomáš Jahelka, Ph.D.

Abstract:

Tomas Garrigue Masaryk viewed the Roman Catholic Church as a representation of the old theocratic systems that are in opposition to democracy. The religion is not only personal piety, but its organized form has a strong influence on politics. The Catholic Church signifies for Masaryk an institution that preserves old political manners and structures against which he fought. Therefore, the separation of state and church was imperative. Masaryk's critique of the Catholic Church was reasonably influenced by the historical situation around the Habsburg Monarchy, which was de facto a catholic monarchy, whereas Masaryk was a democrat. In religion as a personal piety, the problem of the modern human being is the battle in his/her soul that originates from the conflict between scientific knowledge and notions proposed by church. Masaryk evaluates this conceptual situation as a cultural half-heartedness. Masaryk thinks that theological views can be changed as time goes by. For Masaryk religion is practice. According to him, religion must be in harmony with rationality and science. This means that Masaryk opposed the mythical being transformed into the objective in churches. His ambition was high morality in the personal life just as in political life.

Keywords:

Masaryk, Catholicism, theocracy, clericalism, democracy, cultural half-heartedness

V každej dobe sa hovorí o kríze. Súčasnosť nie je výnimkou a nebol ňou ani svet na konci 19. a na začiatku 20. storočia, kedy o kríze písal aj T. G. Masaryk. Okrem iného hovoril o kríze vo vzťahu k tradičnému inštitucionalizovanému náboženstvu, ktoré už svojím obsahom a formou nevyhovuje modernému človeku, ktorý pozná výsledky vedy a filozofie. Tradičné náboženstvo je však podľa Masaryka nielen nevyhovujúce, ale tým, že nastal jasný rozpor medzi vedou a teológiu, prináša zmätok v duši moderného človeka. Toto je osobná náboženská rovina moderného človeka. Boj však v Masarykovej dobe neprebíhal len v tejto rovine, ale aj v politickej; katolícka cirkev pre neho predstavovala

starý model teokratických režimov, proti ktorým stoja novodobé demokracie a Masaryk ako presvedčený demokrat preto musel nutne prísť s kritikou (nielen) katolíckej cirkvi.

Náboženstvo je témou, ktorej sa Masaryk venoval celý život a venuje mu priestor vo všetkých svojich dielach a v početných článkoch a štúdiách. Bez prehánania môžeme vysloviť konštatovanie, že Masaryk bol náboženským mysliteľom „sui generis“. Bol vychovaný v katolíckom duchu, ale už v mladosti sa s katolicizmom rozišiel, oficiálne v roku 1871, kedy ako dvadsaťjedenročný z katolíckej cirkvi vystúpil. Rok predtým bola prijatá dogma o pápežskej neomylnosti a ako mnoho ďalších intelektuálov, ale aj kňazov a teológov, ani Masaryk sa s ňou nemohol zmieriť. Príkladom mu bol tiež jeho profesor na viedenskej univerzite, filozof Franz Brentano, ktorý sa zriekol kňazstva. Masaryk potom v roku 1880 spolu so svojou ženou Charlottou¹ vstúpil do reformovanej cirkvi, ale bohoslužieb sa zúčastňoval zriedkavo, v náboženských otázkach si ponechal názory nie vždy korešpondujúce s cirkevnými a ani jeho, ani Charlottu cirkevný život príliš neuspokojoval. Jeden z masarykologov, filozof Lubomír Nový v tejto súvislosti konštatoval, že „Masaryk promýšlel problém náboženství tak hluboce, až se musel rozejít s jakýmkoli vnějším církevnickým pojetím náboženství.“² Napriek tomu ale Masaryk vnímal protestantizmus oveľa pozitívnejšie ako katolicizmus, ktorý podľa neho predstavoval starý svet. A svet sa podľa Masaryka vyvíja smerom ku protestantizmu. Iný odborník na Masaryka, Jan Zouhar, tvrdí, že

„katolicismus Masarykovi představuje společenství, které se opírá o zjevená dogmata, o institucionalizované náboženství, brání svobodě jednotlivce, kritickému filozofickému a vědeckému myšlení. Protestantismus je mu výrazem pro novou dobu, vycházející z kritického rozumu, nedogmatické osobní víry, intelektuální a mravní autonomie jednotlivce. Přechod od katolicismu k protestantismu je složitým procesem, pohybem od mýtu k vědě, tak jako je teologie nástrojem mýtu, tak se filozofie stává nástrojem vědy.“³

Ale jeden z dôvodov, prečo Masaryk prestúpil do reformovanej cirkvi, bol aj čisto praktický. Na vysokých školách v Rakúsku v tej dobe nesmeli učiť „neznajbohovia“ a ak by niekto nebol členom niektorej kresťanskej cirkvi, nedostal by povolenie na vysokej

¹ Charlotta Garrigue bola Američka a pôvodne členka unitárskej cirkvi.

² Lubomír Nový, *Filosof T. G. Masaryk: Problémové skici* (Brno: Doplněk, 1994), 109.

³ Jan Zouhar, *O Masarykovi* (Brno: Academicus, 2009), 53.

škole pôsobiť a vyučovať. Ak chcel teda Masaryk ostať na univerzite (od roku 1879 prednášal na viedenskej univerzite ako súkromný docent), tak musel byť členom cirkvi.⁴

Masaryk sa často aj po svojom vystúpení z katolíckej cirkvi dostával do sporu s jej členmi a predstaviteľmi, viacerí jeho katolícki priatelia (medzi nimi aj kňazi) sa po jeho vystúpení prestali s ním stýkať. Bol mnohokrát obvinený z bezverectva a čelil zo strany katolíckych predstaviteľov tiež súdnym žalobám, ktoré však boli rozhodnuté v jeho prospech. Obvinenia z bezbožnosti neboli pravdivé, Masaryk bol náboženským človekom, odmietal len dogmy a prax (najmä katolíckej) cirkvi. Masaryk sa po týchto trpkých skúsenostiach poťažoval, že príslušnosť k cirkvi nerobí ľudí ani mravnejších, ani slušnejších: „Viděl jsem v životě, a bylo mi to jednou z nejtrpčích zkušeností, že lidé katolicky zbožní byli mravně špatní, alespoň mnohem horší než mnozí lidé nezbožní a bezbožní. Viděl jsem, že takzvaní ateisté jsou lepší, velmi často lepší než katoličtí teisté.“⁵ Jeho vzťah a postoj ku katolíckej cirkvi ovplyvnil tiež spor s klerikálmi a katechétmi v roku 1906 a tzv. Wahrmondova aféra.

Podľa Masaryka má náboženstvo okrem osobnej roviny zásadný vplyv aj na politiku. Masaryk preto nechápe náboženstvo len ako osobnú zbožnosť, ale tiež ako organizované náboženstvo, cirkvi, ktoré veľkou mierou vplývajú na politické a spoločenské usporiadanie. Bol presvedčený, že cirkev, a to najmä katolícka, nielenže nepomáha mierniť a odstraňovať sociálne a spoločenské problémy a nedostatky, ale ona sama je ich príčinou. Či už to bola zlá sociálna situácia veľkej časti obyvateľstva, nízka vzdelanosť, nerovnoprávne postavenie muža a ženy či mravná kríza. Intenzívne bojoval proti klerikalizmu a bol presvedčený, že český národ, a to najmä vďaka svojej husitskej tradícii, je vo svojej podstate antiklerikálny.

V osobnej rovine išlo o jeden z najväznejších problémov, ktoré Masaryk vo svojej dobe vnímal, a to bolo odcudzenie sa človeka náboženskej viere a s tým spojená strata zmyslu života. Už jeho rané práce „Sebevražda hromadním jevem společenským moderní osvěty“ a „Moderní člověk a náboženství“ sa zaoberajú týmito témami.

Veľkou témou u Masaryka, ktorá je aktuálna stále aj dnes, bol vzťah viery a rozumu. Aj z tohto dôvodu chápal náboženstvo v prvom rade ako životnú prax. Je to nielen pomer

⁴ Miloš Dokulil, ktorý v roku 2012 vydal monografiu *Masaryk a náboženství*, tento motív potvrdzuje a uvádza, že „na rakouských (i rakousko-uherských) školách nemohl učit bezvěrec, Masarykem fakticky doložené a slovně deklarované vystoupení z římskokatolické církvi muselo tudíž být kompenzováno začleněním do jiné státem uznané církve“. Miloš Dokulil, *Masaryk a náboženství: Sedm zastavení k 75. výročí úmrtí TGM* (Brno: Masarykova univerzita, 2012), 74.

⁵ Tomáš Garrigue Masaryk, „Inteligence a náboženství,“ in *Z bojů o náboženství a texty z let 1904-1906*, (Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR; Ústav T. G. Masaryka, o. p. s., 2014), 549.

človeka k Bohu, ale tiež človeka k človeku. Masaryk sa snažil ukázať, že je rozdiel medzi zbožnosťou a mravnosťou a obyčajným obradníctvom:

„Chodit do kostela, modlit se, zvykově vykonávat obřady a podobně, to není těžké; ale být si plně vědom poměru k Bohu, mít úctu před každým člověkem a pomáhat mu, potlačovat svůj egoism, žít rozumně a mravně – to je těžké a to je pravá zbožnost.“⁶

Náboženstvo má byť podľa Masaryka presvedčením, nielen obyčajným verením. Dôležité ale je, aby zároveň rešpektovalo aj racionalitu a výsledky vedy. Mytologické myslenie, kam radí aj teológiu, je podľa neho prekonané, pretože je v rozpore s filozofiou a vedeckým poznaním. Hlavným problémom moderného človeka sa tak stáva rozpor v jeho duši, ktorý vzniká zápasom medzi vedeckým poznaním a predstavami, ktoré mu predkladajú cirkvi. Masaryk nazýva túto ideovú situáciu ako „kultúrnu polovičatosť“. To znamená, že v modernej spoločnosti sa uskutočňuje boj dvoch svetonáborov, a to starého, ktorý je hotový a má svoje jasné pravidlá a dogmy, a nového, ktorý sa ešte len tvorí. V praxi to znamená, že moderný človek je už oboznámený s výsledkami vedy a filozofie a prijíma ich. Problém však nastáva v tom, že nevie opustiť staré teologické predstavy, ktorú sú s modernými názormi v rozpore. A to je tá polovičatosť, ktorá prináša so sebou mravný relativizmus, skepsu, pesimizmus, stratu zmyslu života, až odpor k nemu⁷ a z toho vyplývajúcu samovražednosť ako fenomén modernej doby.

Čo je teda podstatou náboženskej krízy? Masaryk je presvedčený, že začína už vyučovaním náboženstva na základných a stredných školách. Masaryk nie je proti vyučovaniu náboženstva, ale proti spôsobu, akým sa to robí. Ten privádza mysliaceho mladého človeka ku kríze ústiacej až do nihilizmu a človek sa stáva odcudzeným nielen vo vzťahu k cirkvi, ale dokonca k náboženstvu ako takému. Základný problém podľa Masaryka spočíva totiž v tom, že „na školách katechetové žákům dávají určitá naučení dogmatická, dávají je závazně; žák nesmí o náboženských dogmatech filozofovat, že rozumí to tak, to jinak, nýbrž musí jim rozumět, jen tak!“⁸ Avšak ten, „kdo chce mluvit úpřimně a myslit poctivě, musí se rozhodnout, že náboženství církevní a věda jsou neslučitelný.“⁹

To znamená, že „kultúrna polovičatosť“, ktorá je tragédiou moderného človeka, začína už na základnej škole, kedy sa človek dostáva do sporu medzi tým, čo sa na základe

⁶ Karel Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem* (Praha: Československý spisovatel, 1990), 296.

⁷ Vid' Tomáš Garrigue Masaryk, *O škole a vzdělání* (Praha: SPN, 1990), 105 a Tomáš Garrigue Masaryk, *Moderní člověk a náboženství* (2. vyd. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000), 32.

⁸ Masaryk, „Řeč ke studentům o vědě a náboženství, náboženství a škole,“ in *Z bojů o náboženství a texty z let 1904-1906*, 417.

⁹ Masaryk, „Řeč ke studentům o vědě a náboženství, náboženství a škole,“ 414.

vedeckým poznatkov učí na jednotlivých predmetoch, a tým, čo sa mu servíruje ako pravda, o ktorej sa nediskutuje na hodinách náboženstva. Z toho potom pramení zmätok v duši mladého človeka vedúci v niektorých prípadoch až k nihilizmu.

Mohla by vzniknúť námietka, že náboženstvo má významnú úlohu pri mravnej výchove detí a mládeže a pomáha budovať slušný charakter. Avšak Masaryk tomuto názoru oponuje: „Náboženství, říká se, nesmí ze škol být odstraněno, to prý není možné kvůli vychovávání charakteru. Já pravím: právě proto, aby charaktery se vychovávaly, musí náboženství ze školy. Proto, aby ten kvintán nebyl mýlen tou dvojakostí a neupřímností.“¹⁰ Preto je Masaryk presvedčený, že konfesijné náboženstvo nemá mať svoje miesto na školách a jeho výučbu nech si cirkvi organizujú samé, ale mimo školských zariadení. K tomu vyzýva aj profesorský stav: „Proto je úkolem nás profesorů všemožně pracovat k tomu, aby tzv. vyučování náboženství ze všech škol bylo odstraněno, aby škola vůbec stala se na církvi docela nezávislá. To ovšem znamená také politické úsilí o rozluky církve a státu.“¹¹

Ako podľa Masaryka vyjsť z tohto problému? Prelínajú sa tu teda dve spomínané roviny; osobná a politická. V prvom prípade sa teológia musí prispôbiť vede. Na školách sa podľa Masaryka má vyučovať náboženstvo v zmysle mravnosti v súlade s aktuálnymi vedeckými poznatkami. V druhom prípade je potrebné, aby nastala politická odluka cirkvi od štátu, kde cirkvi nebudú určovať obsah vyučovania na štátnych školách.

Z čoho prameňa Masarykove citované tvrdé slová? Tak ako všeobecne nie je dobré vytrhávať vety z kontextu, platí to aj pri týchto výrokoch, ktoré musíme zasadiť do celkového Masarykovho myslenia a dobovej situácie. Masarykovi zásadne prekážalo silné prepojenie katolíckej cirkvi a trónu vo vtedajšej Habsburskej monarchii. Otázka náboženstva sa preto pre neho nestala len záležitosťou vierouky, ale dokonca až štátoprávneho usporiadania a nastavenia spoločenských vzťahov.¹² Ďalšou skutočnosťou bola kríza rakúskeho školstva na konci 19. storočia, kedy sa aj v parlamente viedli debaty, ako neblahý stav napraviť. Politologička a historička Marie L. Neudorfová opisuje túto situáciu vo svojej poslednej knihe o Masarykovi a poukazuje na to, že padli v parlamente návrhy, aby sa školy stali konfesijnými a prešli pod správu katolíckej cirkvi. Za

¹⁰ Masaryk, „Řeč ke studentům o vědě a náboženství, náboženství a škole,“ 418.

¹¹ Masaryk, „Řeč ke studentům o vědě a náboženství, náboženství a škole,“ 422.

¹² Miloš Dokulil to potvrdzuje a uvádza, že „vzhledem ke svérázně symbióze trůnu a oltáře v Rakousku-Uhersku nemůže Masaryk dost dobře psát „jenom“ jakoby o nějakých problémech křesťanské věrouky, když ta viditelně, ne-li okatě, suplovala některé funkce, které přísluší politické ideologii a sociální politice, a zcela bez jakýchkoli okolů stabilizovala privilegovaným jejich výsady“. Dokulil, *Masaryk a náboženství*, 97.

problémami v školách a u žiakov totiž klerikáli a konzervatívci videli vplyv liberalizmu a vedy a údajný nedostatok vplyvu cirkvi a náboženstva.¹³ Masaryk sa voči tomu ohradil a vysvetľoval, že hlavnou príčinou krízy sú preplnené triedy so šesťdesiat a viac žiakmi. Poukázal tiež na skutočnosť, že

„konfesijní škola by znamenala, že nebudou respektovány nekatolícké konfese [...] Vlastne by celé školství přešlo do rukou církve a katolícká konfese by se v podstatě stala státním náboženstvím. Jako nejpádňější argument proti konfesijní škole zdůraznil, že škola přešla do rukou státu za císařovny Marie Terezie, v době, kdy v Rakousku nebylo o liberalismu ještě ani slechu a katolícká církev měla obrovskou moc, ale o školství se nestarala. Školství se musel ujmout stát.“¹⁴

Úsilie o rozluku štátu a cirkvi je témou, ktorá u Masaryka súvisí tiež s jeho politickými úvahami o demokracii, ktorá podľa neho stojí voči opozícii k teokracii. Masaryk je presvedčený, že „církev římská je neslučitelná s pravou politickou a sociální svobodou“.¹⁵ V Masarykovom chápaní bol teokraciou celý stredovek (existovali samozrejme aj staroveké teokracie) a „v katolicizmu teokracie dosáhla vrcholu jednotností svého učení a své organisace“.¹⁶ Masaryk je presvedčený, že demokracia postupne nahradí teokraciu, pretože ide o historicky zrejmy proces, ktorý je možný pozorovať postupným „odcirkevňovaním“ spoločnosti vo všetkých jej oblastiach a v konečnom dôsledku aj v samotnej náboženskej oblasti. Stredoveká teokracia je vrchol aristokratizmu a monarchizmu, kňazstvo je podľa Masaryka náboženskou aristokraciou a pápež je ako zástupca boží absolútnym a neomylným vodcom kňazskej hierarchie a skrze ňu aj vodcom celej laickej spoločnosti.¹⁷ Ak stredoveká filozofia bola „ancilla theologiae“, tak stredoveký štát bol „servus ecclesiae“.¹⁸

Štát v novoveku postupne preberá od cirkvi funkcie starostlivosti o človeka¹⁹ a dochádza k oddelovaniu štátu od náboženstva a cirkvi. Demokracia v Masarykovom chápaní nie je len politický systém alebo spôsob rozdelenia moci v štáte, ale je to aj

¹³ Marie L. Neudorflová, *Masaryk – demokrat: Od České otázky k ženskému hnutí a Nové Evropě* (Praha: Novela bohemia, 2016), 131.

¹⁴ Neudorflová, *Masaryk – demokrat*, 132.

¹⁵ Masaryk, „Intelligence a náboženství,“ in *Z bojů o náboženství a texty z let 1904-1906*, 532.

¹⁶ Tomáš Garrigue Masaryk, *Světová revoluce: Za války a ve válce 1914-1918* (Praha: Masarykův ústav AV ČR a Ústav T. G. Masaryka, o. p. s., 2005), 370.

¹⁷ Vid' Masaryk, *Světová revoluce*, 371. Na inom mieste Masaryk dodáva, že „každé zjevené náboženství je eo ipso náboženský, kněžský aristokratismus, a tím základ a vzor sociálně-politického aristokratismu.“ Tomáš Garrigue Masaryk, *Rusko a Evropa II.* (Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1996), 382-383.

¹⁸ Masaryk, *Světová revoluce*, 373.

¹⁹ Funkciu tejto pastierskej moci zaujímavo opísal francúzsky filozof Michel Foucault. Vid' Michel Foucault, „Subjekt a moc,“ in *Myšlení vnějšku* (Praha: Hermann & synové, 2003), 195-226.

životný postoj, spôsob života, ktorému je potrebné sa naučiť. Demokracia predstavuje novú dobu založenú okrem iného na vede a kritickom myslení a takto chápaná demokracia stojí v protiklade k starému teokratickému režimu: „Vedecky, kriticky myslíci človek neuznává prostředníků mezi Bohem a člověkem; nedůvěřuje již kněžím a jejich církvi, nýbrž vědě a filosofii; proti teokracii staví antropokracii nebo demokracii.“²⁰ Masaryk to vyjadruje aj jeho známym heslom „Ježíš, ne Caesar!“, ktorým chcel povedať, že demokracia má byť založená na humanitných princípoch, na ľudskosti a slobode (Ježíš) a nie na césaropapizme a absolutizme zneužívajúcom náboženstvo na mocenské ciele.²¹ Katolícka cirkev je pre Masaryka jasným konzervantom starých politických štruktúr a poriadkov, proti ktorým sa snažil bojovať. Pokladal ju za inštitúciu nemennú v teórii aj praxi, za radikálne konzervatívnu,²² a preto považoval za veľmi dôležité, aby bol štát oddelený od cirkvi. Masaryk preto v tomto kontexte píše: „Z vědeckých důvodů, a analýzy historického vývoje lidstva, z pohnutek náboženských a mravních čerpám důvod pro přesvědčení, že katolicism v zájmu náboženství a mravnosti musí být překonán.“²³

Rozluka cirkvi a štátu, žiadaná Masarykom ešte za Rakúsko-Uhorska, bola opäť aktuálna po vzniku Československej republiky v roku 1918, kedy boli pripravené návrhy aj príslušné návrhy zákonov, ale pre silný odpor cirkevných kruhov sa ani potom neudiala.

Pre doplnenie považujeme za potrebné uviesť, že Masaryk sa sám vyjadril, že jeho záujmom nebol boj proti katolíckej cirkvi ako takej, hoci na základe už uvedených citácií to môže pôsobiť prekvapujúco, ale jeho snahou bola pôvodne akási obroda katolíckej cirkvi a jeho protivníkom boli v skutočnosti jej jednotliví predstavitelia:

„Proti církvi a speciálně proti církvi katolické nebyl jsem a nejsem zaujat tak, jak mně to pořád a pořád imputují moji klerikální odpůrcové, naopak snažil jsem se přispět také ke povznesení katolické teologie a literatury [...] uvádím to je na posílení svého tvrzení, že jsem katolicism překonával nikoliv z nějaké zlé vůle a z těch důvodů, které mi řadu let katoličtí odpůrci podkládají. Odpůrci katoličtí jsou příliš malí, aby náboženskou krizi člověka inteligentního dovedli pochopit, o ní ne-li z lásky, aspoň z křesťanského soucitu psát... Prohlašuji pořád, že jsem ateista atd.; v poslední době

²⁰ Tomáš Garrigue Masaryk, *Rusko a Evropa I.* (Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1995), 153.

²¹ Masaryk, *Světová revoluce*, 372.

²² „Je ještě sluší připomenout, že teokracie katolická, jsouc založena na absolutní pravdě božského zjevení, pokládá své zřízení v teorii i praxi za absolutně správné, nezměnitelné, katolický aristokratism je proto v podstatě nepokročivý a radikálně-konzervativní.“ Masaryk, „Katolicism, liberalism a pokrokový demokratism,“ in *Z bojů o náboženství a texty z let 1904-1906*, 577.

²³ Masaryk, „Intelligence a náboženství,“ in *Z bojů o náboženství a texty z let 1904-1906*, 568.

*pak mé vystoupení proti rituální pověře zavrželo zase nevídanou příležitost obhajovati katolicism antisemitskou pověrou a nelidskostí. Z tohoto ducha nenávisti a zášti zrodila se také r. 1906 žaloba {...}.*²⁴

Jedna vec je však postoj k cirkvi, druhá osobná zbožnosť. Masaryk mal svoje vlastné náboženstvo, ktoré vyšlo z kresťanstva. Odmietal však, ako tom sám pomenoval, kresťanskú mytológiu, a teda sa s kresťanstvom rozchádzal v jeho základných bodoch: neuznával Ježišovo božstvo ani satisfakčnú teóriu, teda cirkevnú interpretáciu jeho popravy ako záslužnú obeť za ľudské hriechy, a teda ani jeho zmŕtvychvstanie a nanebovstúpenie. Povedané zjednodušene, Masarykovo náboženstvo je kresťanstvo bez soteriológie. Je to však ešte kresťanstvo? Masaryk sám sa označoval pojmom „teista“. Ako sme však videli pri zmienke o teokracii a demokracii, Ježiš je pre Masaryka vzorom v oblasti etiky a náboženstva: „Já dosud Ježíše pokladám za našeho nejvyššího učitele náboženství, Ježíše historického, ne dogmatického Krista, ne boha, ale člověka a právě jakožto člověka ho můžeme milovat, ctít, následovat jako našeho učitele, vzor, ideál.“²⁵ V niektorých otázkach však Masaryk ide ďalej a Ježiša kritizuje za nedostatočný postoj najmä v sociálnej otázke:

*„Ježíš věřil, že chudé budeme mít vždycky s sebou, my usilujeme, aby chudých nebylo; Ježíšovi stačila filantropie, my usilujeme o sociální zákony a zamezení chudoby; Ježíš žádal po zbožném víru, my již nevěříme a věřit nemůžeme a nechceme, neboť pochopili jsme, že věřit v boha a bohu vždy znamená věřit člověku, jinému nebo sobě.“*²⁶

Základným problémom Masarykovho myslenia, vrátane náboženskej filozofie, je protiklad medzi subjektívnym a objektívnym.²⁷ Aj vieru a náboženstvo sa Masaryk snaží mať založené na objektívnom poznaní, ale pritom si neuvedomuje, že aj jeho osobná viera je čisto subjektívnou záležitosťou. Lenže „objektivistické pojetí Boha,“ ako píše Jan Patočka v jednej zo svojich štúdií venovaných Masarykovi, „je neudržateľné“.²⁸ Masaryk chce mať vieru, ktorá je racionálna, resp. rešpektuje racionalitu. Lenže viera je subjektívna záležitosť aj keď sa veriaci stotožní so súbormi pravidiel a dogiem určitej cirkvi. V tejto súvislosti je preto Patočkova kritika Masaryka oprávnená a celkom logicky sa pýta, či by

²⁴ Masaryk, „Intelligence a náboženství,“ 567.

²⁵ Masaryk, „V boji o náboženství,“ in *Z bojů o náboženství a texty z let 1904-1906*, 85.

²⁶ Masaryk, „V boji o náboženství,“ 89.

²⁷ Zouhar, *O Masarykovi*, 78.

²⁸ Jan Patočka, „Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva,“ in *Tři studie o Masarykovi* (Praha: Mladá fronta, 1991), 19.

nebolo potrebné „práve se zbaviť falešného theologického racionalizmu a postaviť problém viery na stanovisku energicky subjektívním?“²⁹

Je potrebné si uvedomiť, že Masarykova kritika katolicizmu, ktorú sme vyššie uviedli, sa odohrávala pred rokom 1918, teda pred vznikom Československa a je potrebné ju vnímať v kontexte Masarykovej kritiky štátoprávných pomerov v Habsburskej monarchii a prepojenia trónu a cirkvi. Ak Masaryk kritizuje klerikalizmus, tak ten na jednej strane znamenal využívanie štátu katolíckou cirkvou na svoje účely, ale rovnako to bolo aj zneužívanie cirkvi monarchiou na svoju propagandu a vynucovanie občianskej poslušnosti a lojality od svojho obyvateľstva. V neskoršom období, keď bol vo funkcii prezidenta a mal starecký vek, sa už tak kriticky voči katolíckej cirkvi verejne nevyhraňoval. Pravdepodobne z dôvodov, že katolicizmus mal v novom štáte iné postavenie ako za bývalej monarchie a Československá strana lidová na čele s katolíckym kňazom Msgr. Janom Šrámkom, s ktorým v roku 1908 viedol Masaryk kritickú polemiku, bola po roku 1918 pevnou súčasťou a oporou československého demokratického systému.

V rovine vlastnej osobnej zbožnosti ostal Masaryk celý život „teistom“ a ako osemdesiattriročný stavec sa vyznal, že

„náboženství, to je pro mne Ježíš [...] Celá theologie je v jeho otčenáši, velmi málo eschatologie. To je pro mne Ježíš: spojení a jednota náboženství a humanity. A potom mám slovo Janovo, v jedné epistole: ‚Říka-li kdo: Miluji Boha, ale nenávidí svého bratra, je lhář; neboť kdo nemiluje svého bratra, kterého viděl, jak může milovati Boha, kterého neviděl?‘“³⁰

Tieto slová môžu byť dokladom toho, že napriek snahám o racionálne chápanie viery ostal Masaryk v rovine svojho subjektívneho náboženstva. Spor medzi objektívnym a subjektívnym ostal nevyriešený a „Masaryk tento protiklad nikdy nepřekonal“.³¹

Niektorá Masarykova kritika katolíckej (ale aj protestantskej) cirkvi je aktuálna dodnes a zrejme bude aktuálna vždy; mnohé jeho kritiky však treba vnímať tiež v kontexte doby, v ktorej vznikli a posudzovať ich z hľadiska vplyvu filozofických prúdov pozitivizmu, ale aj nihilizmu, aktuálnych na prelome 19. a 20. storočia.

²⁹ Patočka, „Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva,“ 20.

³⁰ Emil Ludwig, *Duch a čin: Rozmluvy s Masarykem* (8. vyd. Praha: Čin, 1946), 64–65.

³¹ Zouhar, *O Masarykovi*, 79.

Kontakt na autora:

PhDr. Tomáš Jahelka, Ph.D.
Katedra politológie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
Email: tomas.jahelka@truni.sk

Peer reviewed by:

doc. PhDr. Helena Pavlincová, Ph.D.
Mgr. Michal Zvarík, PhD.

[Published online December 20, 2019]



TESTIMONIA THEOLOGICA XIII, 2 (2019): 31-47

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

KUMRÁNSKE TEXTY A VYBRANÉ APOKALYPTICKÉ MOTÍVY V ŽIDOVSKOM MYSTICIZME¹

Mgr. Simona Kapitáňová

Abstract:

The term 'apocalypticism' comes from the Greek word "apocalypsis" which means "revelation". Apocalyptic writings deal with supernatural divine revelation that is inaccessible to man. The term "mysticism" comes from the Greek word "myein" and means "to close eyes". Mystikos is someone who closes his eyes to avoid the earthly world and experience another reality. Apocalypticism is an important source of Jewish mysticism. Similar elements as we find in Jewish mysticism are contained in pseudepigraphic writings and in the Dead Sea Scrolls as well. The Dead Sea Scrolls were found in 1947 by bedouins. They are important sources for knowledge about the community of Qumran. A very important apocalyptic motif is the idea of heaven as a temple. A frequent theme in cosmological apocalypses is the visionary's ascent to heaven. After preparing for ascent, and after the ascent to heaven, visionaries undergo an angelic transformation, after which they join angels and together with them glorify God in heaven.

Keywords:

Apocalypticism, mysticism, Qumran, heaven, angels

1. Úvod

Pojem „apokalyptika“ pochádza z gréckeho slova APOKALYPSIS a znamená odhalenie alebo zjavenie určitého tajomstva. Apokalyptické spisy sa zaoberajú nadprirodzenými Božími zjaveniami, ktoré presahujú ľudské pochopenie a sú človeku bez určitého sprostredkovania² nedostupné.³ Apokalyptika je pritom komplexný pojem, ktorý možno nahradiť aj výrazmi ako apokalypsa, apokalyptická eschatológia a apokalypticizmus.

¹ Táto vedecká štúdia bola publikovaná v rámci Grantu mladých UK č. UK/81/2019 s názvom „Apokalypticizmus a mysticizmus v Kumráne“.

² Pri interpretácii určitého tajomstva alebo zjavenia človeku bola potrebná nadprirodzená bytosť – najčastejšie to bol anjel.

³ Sidonia Horňanová, *Židovská apokalyptika* (Bratislava: Univerzita Komenského, 2007), 12.

V tomto príspevku sa však nebudeme do hĺbky venovať analýze a významu týchto pojmov, len sa odvoláme na práce Sidonie Horňanovej (Židovská apokalyptika, 2007, s. 12-32) a Johna Josepha Collinsa (The Morphology of Genre, 1979; The Apocalyptic Imagination: An Introduction of the Jewish Matrix of Christianity, 1984), v ktorých sú podané detailné vysvetlenia týchto termínov.

Podobne ako pojem apokalyptika, aj termín „mysticizmus“ je veľmi náročný na vysvetlenie. Keďže sa skúsenosti mystikov v jednotlivých kultúrach líšia, neexistuje ani jednotná definícia mysticizmu. Z etymologického hľadiska pochádzajú pojmy „mysticizmus“ či „mystik“ z gréckeho slova MYEIN, čo znamená „zavrieť oči“. „Mystikos“ je teda niekto, kto zatvára oči s cieľom vyhnúť sa pozemskému svetu a chce okúsiť inú realitu. Pojem MYEO preto znamená „byť zasvätený do tajomstiev“ a pasívny tvar MYEOMAI znamená „byť zasvätený“. Konkrétne MYSTES je ten, kto je zasvätený do gréckych tajomných kultov a zúčastňuje sa na tajných rituáloch.⁴ Podľa „Brockhaus Enzyklopädie“ je mysticizmus štrukturálna forma náboženskej skúsenosti, v ktorej sa dosahuje „unio mystica“. Ide o spojenie človeka s božstvom. „Úplné zjednotenie duše s Bohom je cieľom každého mysticizmu.“⁵

Mysticizmus bol aj vlastnou črtou kumránskeho spoločenstva, čo možno dokázať na základe vybraných motívov zo židovských apokalyptických mystických textov, ktoré kumránske spoločenstvo nielen preberá, ale taktiež rozvíja a obohacuje o vlastné predstavy. Všetky apokalyptické motívy, ktoré sa stali východiskom pre židovský mysticizmus, už boli komplexne zadefinované⁶: rozvinutá angelológia, opis vízie Božieho trónu, výstup vizionára do neba, nebesá ako chrám, anjelská oslava Boha v nebeskom chráme. V tomto príspevku nepredkladáme mystické predstavy zo všetkých židovských apokalýps, pretože tieto už boli predmetom komplexného výskumu.⁷ Na ilustráciu vyberáme práve tie mystické motívy apokalýps, ktoré boli nejakým spôsobom ďalej rozvinuté v Kumráne, t. j. kozmológia nebies, výstupy vizionárov do neba a ich anjelská premena. Každý z týchto motívov predstavujeme najprv na pozadí biblickej tradície, pseudoepigrafickej literatúry a kumránskych textov.

V prípade kumránskych zvitkov sa budeme zaoberať predovšetkým „Piesňami sobotnej obete“, ktoré sú najdôležitejším predstaviteľom mysticizmu v Kumráne, a

⁴ Peter Schäfer, *The Origin of Jewish Mysticism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 1.

⁵ William R. Inge, *Christian Mysticism: Considered in Eight Lectures Delivered before the University of Oxford* (New Jersey: Palala Press), 339.

⁶ Sidonia Horňanová et al., *Eschatologické predstavy v Kumráne v kontexte intertestamentárneho judaizmu: pešere, mesiášske a mystické texty* (Bratislava: Univerzita Komenského, 2013), 155.

⁷ Horňanová, *Židovská apokalyptika*, 2007.

„Sebaoslavným hymnom“, ktorý tiež predpokladá výstup do neba a zjednotenie s anjelmi v Božej oslave. Analýzou jednotlivých motívov sa snažíme ukázať, ako apokalyptické myšlienky židovského mysticizmu ovplyvnili myslenie kumránskej komunity a následne tiež jej náboženské predstavy. Čo sa týka samotného vývoja predstáv v židovskom mysticizme, pri vybraných apokalyptických motívoch v biblických a pseudoepigrafických textoch existuje chronologická postupnosť, ktorá sa prejavuje aj v pôsobení na spoločenstvo v Kumráne a tým aj v samotných kumránskych zvitkoch.

Niekoľko poznámok k pôvodu komunity v Kumráne

Pôvod kumránskeho spoločenstva vidí väčšina bádateľov medzi skupinou esénov. Vo svojich spisoch o nich píše antickí autori, ako napr. Josefus Flavius, Plínius starší či Filón Alexandrijský. Predpokladá sa, že eséni vyšli zo židovského prúdu chasidov, ktorý sa vzoprel Antiochovi IV. Epifanovi. Charizmatický vodca členov kumránskej komunity „Učiteľ spravodlivosti“ sa dostal do sporu s tzv. „Bezbožným kňazom“, resp. veľkňazom z hasmoneovského rodu, spolu so svojimi stúpenkami, odišiel z Jeruzalema a usadil sa na brehu Mŕtveho mora. Podľa tejto teórie chasidi, ktorí neodišli z Jeruzalema, prestúpili k skupine farizejov.⁸

Hengel nachádza údaj o esénoch na začiatku Damaského spisu, ktorý sa datuje približne do rokov 175-170 ante, t. j. dvadsať rokov pred príchodom Učiteľa spravodlivosti. Pôvod apokalyptických kníh Daniel a Prvej Henochovej knihy hľadá v hnutí chasidov, ktorých stotožňuje s „maskílím“ (v knihe Daniel) ako aj s „deťmi“ (v Knihe jubileí) a tiež s „vyvolenými“ (1. Henochovej knihe). V tejto súvislosti však treba poznamenať, že „pisateľ apokalypsy Daniel nepodporoval militantných chasidov; Júdu Makabejského a jeho prívržencov považoval iba za ‘malú pomoc’ (Dan 11,34)⁹.

Je pravdepodobné, že konflikt medzi Učiteľom spravodlivosti a Bezbožným kňazom (nazývaným aj „Mužom lži zo spolku zradcov“) sa odohrával v čase panovania Antiocha IV. Epifana a Demetria I. Sótera (175-170 ante). Existujú však aj dohady o stotožňovaní Bezbožného kňaza s Alexandrom Jannaiom (103-76 ante) alebo s Jánom Hyrkánom (63-40 ante). Učiteľ spravodlivosti býva najčastejšie stotožňovaný s Oniášom III., s Jonatánom alebo so Šimonom – bratom Júdu Makabejského.¹⁰

⁸ Martin Hengel; Jozef T. Milik; John J. Collins; Roland de Vaux; James VanderKam.

⁹ Horňanová, *Židovská apokalyptika*, 156.

¹⁰ Horňanová, *Židovská apokalyptika*, 156.

2. Kozmológia

Opis nebies ako chrámu

Jedným z dôležitých apokalyptických motívov v židovskej literatúre je predstava nebies ako chrámu.¹¹ Túto myšlienku nachádzame už v biblickej tradícii v Izaiášovom prorockom spise, kde sa uvádza, že okraje (Božieho) rúcha „naplňovali chrám“ (Iz 6,1). Chrám je miesto, kde človek môže nájsť Boha, resp. prežívať Božiu prítomnosť.¹² V kumránskych „Piesňach sobotnej obete“ je chrám definovaný ako miesto chvály, kde sú hierarchicky zhromaždení anjeli – bežne označovaní ako kňazi – a nebeským veľkňazom je Melchisedek.¹³ Myšlienka nebeského chrámu, ktorý je paralelou k pozemskému chrámu, sa jasne objavuje v neskoršej poexilnej dobe. Jej korene siahajú do starovekého Blízkeho východu v Babylone.¹⁴

Kumránsky spis „Piesne sobotnej obete“ opisuje chrám ako miesto, kde anjelskí kňazi chvália Boha.¹⁵ Piesne 1.-5. opisujú anjelské kňazstvo v nebeskej svätyni – jeho organizáciu, aktivity, chvály, ako aj jeho ustanovenie Bohom. Nachádzame tu porovnanie ľudského a anjelského kňazstva, pričom ľudskí kňazi sú v porovnaní s anjelskými na nižšej úrovni. Ľudský kňaz sa pýta:

„6... A čo kňazstvo naše, ktoré je v ich príbytkoch? A [naša] svätosť , 7 ich svätosť [Čo] je obeť nášho jazyka z prachu oproti poznaniu bož[skému? 8] nášmu [ja]saniu. Vyvyšujeme Boha poznania [9 s]vätosti...“¹⁶ (4Q400 2, 6-9).

Významnými spomedzi „Piesní sobotnej obete“ sú tiež piesne 6.-8. Na začiatku anjelské bytosti vyzývajú k oslave Boha. Centrálna je siedma pieseň, ktorá je zaujímavá z hľadiska židovského mysticismu najmä preto, pretože obsahuje opis „Trónu Voza“ v najsvätejšej svätyni nebeského chrámu. Zo záveru, ktorý je žiaľ poškodený, možno dedukovať opisy „vnútornej svätyně“ a Božieho trónu, ako aj opisy chvály Boha, ktorú prednášajú viacnásobné „Tróny Vozu“ a tí, čo ich obsluhujú, cherubovia a „kolesá“¹⁷:

¹¹ Sidonia Horňanová, „Kumránske texty v kontexte židovskej apokalyptiky a židovského mysticismu,” *Teologický časopis: Fórum pre kresťanský dialog* 10, č. 2 (2012): 5-25.

¹² Philip Alexander, *The Mystical Texts: Song of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts* (London: T&T Clark, 2006), 54.

¹³ Alexander, *The Mystical Texts: Song of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, 55-56.

¹⁴ Alexander, *The Mystical Texts: Song of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, 54.

¹⁵ Alexander, *The Mystical Texts: Song of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, 10.

¹⁶ Donald W. Parry and Emanuel Tov, *Dead Sea Scrolls Reader 3: Poetic and Liturgical Texts* (Leiden, Boston: Brill, 2005), 358-359.

¹⁷ Horňanová et al., *Eschatologické predstavy v Kumráne v kontexte intertestamentárneho judaizmu: pešere, mesiášske a mystické texty*, 146.

„1 dokonalé svetlo, pestrosť ducha svätyne svätých 2 výsosti poznania. A na podnoží jeho nôh [3 podoby vzoru slávy vedúcich kráľovstiev ducho[v 4 sláva jeho. A vo všetkých obratoch brán [5 íš yqr[] hl k vedúcemu bohov [6 medzi nimi pobejú b[o]hovia ako podoby uhlíkov [ohňa 7 prechádzajú sa, okolo duchov svätyne svätých [8 svätyňa s[v]ätých, duchovia bohov, zjavy več[ného] videnia 9 a duchovia bohov, tvary plameňov ohňa naokolo l[10 úžasní duchovia. Vyvýšený príbytok, sláva jeho kráľovstva, vnútornej svätyne [11 A požehnáva sedem vyvýšených miest. Tam je hlas žehnaní vedúcich jeho vnútornej svätyne [12 a hlas žehnaní je počutý, je oslávený, keď ho bohovia počuli, a základy [13 požehnaní. A všetky okrasu vnútornej svätyne sa ponáhľajú s úžasnými žalmami vo vnútornej s[v]ätyni 14 úžas, od jednej vnútornej svätyne k druhej, hlasom množstva svätých. Všetky ich okrasu [15 Oslavujte spoločne vozy jeho vnútornej svätyne a žehnajte ich cherubov a kolesá i[ch 16 hlavy božskej stavby. Oslavujte ho vo vnútornej svätyni svätyne jeho“¹⁸ (4Q403 1 ii 1-16).

Texty „Piesní sobotnej obete“ č. 9.-13. sú značne poškodené. Nachádza sa v nich opis nebeského chrámu, resp. jeho jednotlivých častí. Opis nebeského chrámu vyúsťuje do oslavy Boha a vrcholí v 12. piesni opisom Trónu Vozu a merkavy v najsvätejšej svätyni a v 13. piesni ustanovením a intronizáciou anjelského veľkňaza.¹⁹

Kumránci poznali predstavu neba ako miesta poznania, ktorého zdrojom je Boh. Cieľom mystickej skúsenosti je získať túto nebeskú múdrosť. Uvedenú myšlienku nachádzame v kumránskych, v už spomenutých „Piesňach sobotnej obete“.²⁰ V pozadí môžeme vidieť protognostickú predstavu zeme ako miesta nepoznania. Anjeli sú predstavení ako tí, ktorí majú nebeské poznanie, resp. určitú časť tohto poznania. Tým, že sa ľudské bytosti stanú anjelmi, zdieľajú aj nebeské poznanie, predmetom ktorého nie je samotný Boh, ale Jeho plány so svetom. Môžeme tu vidieť určitú formu gnosticizmu, resp. motív správneho poznania podstaty sveta ako aj význam spasenia.²¹ Uprostred chrámu sa nachádza trón. Na mnohých miestach v apokalyptickej literatúre vystupujú anjeli, ktorí chvália Boha okolo Božieho trónu. Medzi biblické texty, v ktorých sa takéto bytosti objavujú, patrí povolávacia vízia Izaiáša (Iz 6).

Izaiášova vízia odráža vieru Izraelcov uprostred kanaánskeho a mezopotámskeho prostredia. Príslušníci týchto náboženstiev boli presvedčení, že božstvo prebýva v chráme,

¹⁸ Parry and Tov, *Dead Sea Scrolls Reader 3: Poetic and Liturgical Texts*, 380-383.

¹⁹ Horňanová et al., *Eschatologické predstavy v Kumráne v kontexte intertestamentárneho judaizmu: pešere, mesiášske a mystické texty*, 147.

²⁰ Alexander, *The Mystical Texts: Song of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, 60-61.

²¹ Alexander, *The Mystical Texts: Song of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, 107.

ktorý mu vybudovali ľudia. Pozemské chrámy boli vybudované na základe predstavy o chráme v nebesiach alebo na svätom vrchu. Božstvo pritom často dáva pokyny (aj v Starej zmluve), ako treba chrám postaviť.²²

Už v Prvej knihe kráľov sa objavuje zmienka o Božom tróne, okolo ktorého boli nebeské voje. Prorok Mícha hovoril o svojom videní takto: „Videl som Hospodina sedieť na tróne. Všetky nebeské voje stáli pred Ním po Jeho pravici a ľavici“ (1Kr 22,19).

Prorok Ezechiel mal víziu Božej slávy, v ktorej videl trón s kolesami – trón vozu. Ezechiel poukazuje na súlad medzi trónom vozu (merkava) a ostatným zariadením chrámu. Termín „cherubín“ sa v Ez 1 (v opise trónu voza) nevyskytuje. Nositeľmi Božej slávy sú štyri záhadné bytosti. Až neskôr prorok spoznal, že ide o cherubov: „Boli to živé bytosti, ktoré som videl pod Bohom Izraela pri rieke Kebár, a spoznal som, že to boli cherubi.“ (Ez 10,20). Ezechiel už dokáže rozoznať živé bytosti a identifikovať ich s cherubínmi, pretože sú podobné tým vytesaným v chráme. Nebeské živé bytosti sú však omnoho krajšie než ich pozemské podoby.²³

Najstarší mimobiblický opis Božieho trónu obsahuje „Kniha padlých anjelov“ (3./2. stor. ante), konkrétne sa nachádza v 1Hen 14. Tento spis patrí do päťdielnej zbierky „Prvej knihy Henocha“.²⁴ Henoch prosí o odvrátenie trestu padlých anjelov, pričom vystupuje do nebies, ktoré sú opísané ako chrám rozdelený na tri časti. V najsvätejšej svätyni, ako jednej z častí chrámu, videl veľkolepý trón, na ktorom sedel „Veľký Vznešený, jeho šat žiaril viac ako slnko“ (1Hen 14,20). Okolo trónu bolo množstvo nebeských bytostí. Zdrojom predstavy trónu a anjelov, ktoré Henoch v nebeskej svätyni videl, je Ezechielova vízia trónu voza, na ktorom sa nesie Božia sláva (Ez 1,8-11,43). Na rozdiel od videnia Ezechiela, Henochov výstup neobsahuje predstavu trónu voza, ale trón, ktorý patriarcha vidí, je pevne postavený v nebesiach (1Hen 14,10-13).

3. Výstupy apokalyptických vizionárov

Častým motívom v kozmologických apokalypsách je výstup vizionára do neba. Vrcholí víziou Boha na tróne, čo predstavuje prvopočiatky neskoršieho merkavotického mysticismu. Túto myšlienku nachádzame napr. v už spomenutých povolávacích víziách Izaiáša a Ezechiela. Termín „merkava“ sa v biblických textoch objavuje iba v zmysle „voz“, ktorý sa používal na zemi (vo vojne, ako majetok panovníkov, atď.), por. Ex 14,25; Gen

²² Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York: Oxford University Press, 1993), 11.

²³ Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 11.

²⁴ Kniha padlých anjelov (1Hen 6-36); Henochove podobenstvá (1Hen 37-71); Astronomická kniha (1Hen 72-82); Kniha snov (1Hen 83-90); Epištola Henocha (1Hen 91-108).

41,43; Joz 11,9 a i. V apokalyptickom význame sa vyskytuje až v Sir 49,8: „Ezechiel videl videnie slávy, ktoré mu Boh ukázal na voze cherubov.“²⁵

V „Testamente Léviho“ v 15. kapitole nachádzame rozvinutú víziu ohnivého Božieho trónu. Lévi v modlitbe premýšľal nad skazenosťou ľudstva a zaspal. Anjel ho vyzval, aby vystúpil. Vo vízii Lévi prechádzal nebesami, pričom štvrté nebo je netradične vykreslené ako najvyššie nebo, v ktorom prebýva Boh. Napokon bol ustanovený za kňaza, až do príchodu Najvyššieho (TLev 15). V textoch z Kumránu motív výstupu explicitne nenachádzame, no môžeme ho predpokladať. Ako uvidíme neskôr (zo spisu „Sebaoslavný hymnus“), aj v Kumráne existoval motív povýšenia ľudskej bytosti v nebi. Napriek tomu, že sa výstup do neba priamo nespomína, táto myšlienka stojí v pozadí kumránskych predstáv.

Príprava na zjavenie

Pred prijatím tajomstva, resp. pred výstupom do nebies, sa museli apokalyptickí vizionári pripraviť. Častou formou prípravy bol pôst. Zmienku o tom nachádzame v desiatej kapitole knihy Daniel: „V tých dňoch som ja, Daniel, tri týždne trúchlil. Nejedol som chutný pokrm, mäso ani víno sa mi nedostalo do úst, vôbec som sa nepomazal, kým neprešli tri týždne“ (Dan 10,2-3). Podobne sa pôst ako príprava na odhalenie tajomstva nachádza tiež na iných miestach v apokalyptickej literatúre: 2Bar 9,1; 12,5; 20,5-6; 21,1; 47,2; 4Ezd 5,13.29; 6,35. V Danielovom videní (Dan 10) pôst trval mimoriadne dlho (tri dni), čo môže poukazovať na závažnosť zjavenia.²⁶

Pôst ako príprava na zjavenie sa spomína v knihe Exodus. Tentokrát ide o prípravu Mojžiša na prijatie Božieho zákona – Desiatich Božích prikázaní. „A bol tam s Hospodinom štyridsať dní a štyridsať nocí; chlieb nejedol ani vodu nepil; vtedy napísal na dosky slová zmluvy, desať prikázaní.“ (Ex 34,28, por. Deut 9,9.) Keď Mojžiš prijal zákon, jeho tvár žiarila a Izraeliti sa báli k nemu priblížiť.

Reakcie vizionárov

Po prijatí zjavenia vizionári reagovali trasením, chvením, prípadne padli tvárou na zem. Keď mal Daniel videnie o capovi a baranovi (Dan 8), prišiel k nemu niekto, kto „vyzeral ako muž“ (Dan 8, 15). Po tom, ako prišiel, sa Daniel „zľakol a omráčený padol na tvár“ (Dan 8,17) „V dôsledku stretnutia s anjelom sa u vidca dostavila strata vedomia, omdlenie

²⁵ Karol Gábriš, *Apokryfy: Mimokanonické (deuterokanonické) spisy Starej Zmluvy podľa Septuaginty*, (Liptovský Mikuláš: Tranoscius), 267.

²⁶ Horňanová, *Židovská apokalyptika*, 151.

či hlboký spánok spôsobený 'nadprirodzenou silou'.²⁷ (por. Gen 2,21; 15,12, 1S 26, Zjav 1,17) V desiatej kapitole opisuje podobnú situáciu. Po počutí slov, ktoré vyslovila bytosť v ľanovom rúchu, Daniel „omráčený padol na tvár“ (Dan 10,9) a po ďalších slovách „sklonil tvár k zemi a onemel“ (Dan 10,15). Daniel mu povedal: „Pane môj, pri zjavení ma prepadli kŕče a neudržal som silu [...] Odvtedy nebola vo mne sila a neostal vo mne dych.“ (Dan 10,16-17). Po anjelskom dotyku sa Daniel postavil na nohy. Podobný oživujúci dotyk anjela sa v biblickej tradícii objavuje v povolávacej vízii proroka Izaiáša (Iz 6,7), taktiež pri povolaní Jeremiáša (Jer 1,9) ako aj v príbehu o Eliášovej púti na Chóreb (1Král 19,5.7).

Podobný biblický opis reakcie vidca po stretnutí s transcendentnom nachádzame u proroka Ezechiela (Ez 3,14-15): „Duch ma zdvihol, uchvátil ma, a tak som šiel zatrpknutý a vzrušený v duchu; zatiaľ ruka Hospodinova mocne doliehala na mňa. Tak som došiel k zajatým do Tel-Abíbu, ktorí bývali pri rieke Kébar, pobudol som tam, kde oni bývali, a bol som medzi nimi omráčený sedem dní.“

Iná reakcia vizionárov je nebeská oslava Boha v blízkosti Božieho trónu. Prorok Izaiáš vidí Boha sedieť na tróne a nad Ním serafov, ktorí volali: „Svätý, svätý, svätý je Hospodin mocností, plná je všetka zem Jeho slávy“ (Iz 6,3). Tento spev sa nazýva „keduša“. Boha v blízkosti Božieho trónu nechvália len anjeli, ale spolu s nimi taktiež apokalyptickí vizionári. Jedným z nich je napr. Henoch, ktorý chválil „Pána duchov“: „Svätý, svätý, svätý je Pán duchov, oživuje zem duchmi“ (1Hen 39,12). Následne sa jeho tvár premenila: „Tvár sa mi natoľko premenila, že som sa už ďalej nemohol pozerať“ (1Hen 39,14). Židovské apokalypsy neobsahujú dlhé anjelské chválospevy. Ide len o krátke hymny, ako napr.: „Svätý, svätý, svätý je Pán duchov, oživuje zem duchmi“ (1Hen 39,12). Apokalyptický spis „Zjavenie Sofoniáša“ (1. stor. ante – 1. stor. post) je výnimkou, keďže v ňom nachádzame anjelskú chválu s dlhým zoznamom Božích mien a vlastností.

Kumránsky text „Piesne sobotnej obete“ obsahuje najbohatšiu angelológiu obdobia druhého chrámu v židovských textoch. Nachádza sa tu anjelská slovná zásoba, ako napr.: elim, Elohim, anjeli, svätí, duše, služobníci, cherubím, ofaním. Nespomínajú sa však serafovia ani bytosti, ako ich opisuje Ezechiel.²⁸ Vystupuje tu tiež Melchisedek, ktorý plní funkciu veľkňaza, ale tiež úlohu eschatologického sudcu a eschatologického záchrancu Izraela.²⁹ S najväčšou pravdepodobnosťou ide o bytosť, ktorá v Tretej knihe Henocha, tzv. „Sefer Hejchalot“, predstavuje Metatrona. Tento spis však pochádza z druhého, resp. tretieho storočia post. Niektorí bádatelia (napr. Milik) datujú toto dielo dokonca až do 9.-

²⁷ Horňanová, *Židovská apokalyptika*, 101.

²⁸ Alexander, *The Mystical Texts: Song of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, 55-56.

²⁹ Alexander, *The Mystical Texts: Song of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, 71.

10. stor. post. Spievaním posvätných piesní chceli kumránci pravdepodobne vyvolať vizionársku skúsenosť. Tak bol uctievaťel na zemi prenesený do neba, aby tam chválil Boha spolu s anjelmi.³⁰ Opakovanie posvätných piesní je pravdepodobne základom pre neskorší rozvoj mysticizmu, v ktorom sa mystici prostredníctvom opakovaných hesiel dostávali do extatických stavov.

4. Anjelská transformácia a intronizácia

Po príprave na výstup a samotnom výstupe do nebies vizionári podstupujú anjelskú transformáciu, po ktorej sa pripoja k anjelom a spolu s nimi oslavujú Boha v nebesiach. Stávajú sa tak súčasťou chváliaceho spoločenstva anjelov okolo Božieho trónu. Vrchol apokalyptických predstáv nastáva, keď si premenená bytosť zasadne na trón a disponuje schopnosťou súdiť stvorený svet alebo sa jej telo rozšíri na celý svet.

Motív anjelskej transformácie v biblickej tradícii nenachádzame. Často sa však objavuje v pseudoepigrafických textoch. Napr. Henoch alebo Sofoniáš po oslave Božej svätosti prešli anjelskou premenou. Keď Henoch v najvyššom nebi padol na tvár a podstúpil anjelskú premenu, prezliekol ho archanjel Michal do „rúcha Hospodinovej slávy“ a pomazal ho olejom. Henoch povedal: „Pohliadol som na seba a hľa, stal som sa akoby jedným z jeho slávnych a v nádhere nebolo rozdielu“³¹ (2Hen 9).

Túto predstavu môžeme ešte zreteľnejšie vidieť v „Zjavení Abraháma“ 17, kde sa píše o Abrahámovi, ktorý po tom, ako na Hospodinov príkaz opustil dom svojho otca, videl vo vízii anjela Jaoela a ten ho sprevádzal po nebi. O Jaoelovi sa píše, že naplňa siedme nebo a je akoby identický so samotným Bohom. Jaoel je predchodcom Metatrona, ktorý v neskoršom židovskom (merkavotickom) mysticizme predstavuje anjela v blízkosti Božieho trónu, tzv. nižšieho Jahve. Abrahám neprechádza jednotlivými nebesami, ale prichádza hneď do najvyššieho siedmeho neba pred ohnivý Boží trón.

S predstavou o intronizácii v nebi sa stretávame už v biblickej tradícii. Patrí sem text zo Ž 110, kde sa spomína postava, ktorá je pozvaná zasadiť si na Pánovu pravicu. Tento muž nie je iba kráľom, ale taktiež aj kňazom na spôsob Melchisedeka: „Sed' mi po pravici, kým nepoložím Tvojich nepriateľov za podnož Tvojim nohám [...] Hospodin prisahal a neoľutuje: Ty naveky si kňazom na spôsob Melchisedeka“ (Ž 110,1.4).

V siedmej kapitole apokalypsy Daniel vystupuje „niekto ako syn človeka“. Tento muž nie je vyslovene intronizovaný, ale plurál „tróny“ naznačuje, že jeden z trónov je pre

³⁰ Alexander, *The Mystical Texts: Song of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, 96.

³¹ Alexander, *The Mystical Texts: Song of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, 194.

neho. V Dan 7,9-10 nachádzame apokalyptickú víziu Božieho trónu a Jeho slávy, ale i opis Jeho výzoru: „Videl so ako sa postavili tróny a Vekom starý si zasadol. Jeho rúcho bolo biele ako sneh a vlasy na Jeho hlave boli ako čistá vlna.“

V Henochových podobenstvách vystupuje bytosť, ktorá má titul „Syn človeka“ alebo „Vyvolený“ a ktorá je nebeskou preexistentnou postavou a nazýva sa aj „mesiáš“. Opakovane sa o nej hovorí, aby sa posadil na trón slávy (1En 62,5; 69,27.29; por. 45,3; 47,3; 51,3; 55,4; 60,2; 61,8; 62,2-3). Syn človeka je podobne intronizovaný v Mt 19,28; 25,31 a sedí na pravici Moci v Mk 14,62. Ježiš sedí na pravici ako Veľkňaz (Žid 8,1). Príležitostne sa tróny zaslubujú verným. V 1Hen 108,12 nachádzame zmienku o tom, že Boh posadí každého verného na trón. V Matúšovom evanjeliu sa zaslubuje učeníkom, že budú sedieť na trónoch a súdiť dvanásť kmeňov Izraela (Mt 19,28). Všetky tieto prípady sú eschatologické a odrážajú trvalé povýšenie.³²

Okrem spomenutých biblických a pseudoepigrafických textov nachádzame myšlienku povýšenia a intronizácie tiež v kumránskych spisoch. Jedným z najznámejších mystických textov z Kumránu je „Sebaoslavný hymnus“.

Pisateľ „Sebaoslavného hymnu“ je vodcom kumránskeho zhromaždenia. Je ním pravdepodobne Učiteľ spravodlivosti. Spôsob chválenia sa v „Sebaoslavnom hymne“ možno dávať do súvislosti so Synom človeka z Henochových podobenstiev alebo vyvýšeným Kristom v Novej zmluve. Spravodliví z Henochových podobenstiev vedia, že majú nebeský náprotivok – Spravodlivého, resp. Vyvoleného, ktorý bude predsedáť súdu. Dúfajú, že s ním budú prebývať v nebi, aj keď nemusia byť nevyhnutne intronizovaní a sedieť na tróne. Ak predpokladáme, že hovorca v „Sebaoslavnom hymne“ bol sám opovrhnutý, potom Božieho služobníka, o ktorom píše Izaiáš, a vyvýšeného Krista by sme mohli vnímať ako analógiu k tejto postave. Kumránske texty sa však nezmieňujú o tom, žeby vyvýšená postava mala svojou smrťou odčiniť hriechy svojich nasledovníkov.³³

„Sebaoslavný hymnus“ obsahuje na začiatku explicitné vyjadrenie „ja“, čo naznačuje, že ide o mysticismus, ktorý sa týka jednotlivca. Tento spis má určité spoločné črty s výstupom Henocha či Léviho. Autor však ide ešte ďalej a tvrdí, že jeho anjelská transformácia je už dokončená. Posadil sa na nebeský trón a chváli sa svojím postavením.

³² James J. Collins, „Self-Glorification Hymn from Qumran,” in *Crossing Boundaries in Early Judaism and Christianity*, eds. Kimberley Stratton and Andrea Lieber (Leiden, Boston: Brill, 2016), 39.

³³ Collins, „Self-Glorification Hymn from Qumran,” 32-40.

Telo nemá viac nad ním moc a jeho úlohou je viesť zvyšok zhromaždenia do stavu, ktorý on už dosiahol.³⁴

Osoba, ktorá v Sebaoslavnom hymne vystupuje, má božské vlastnosti. Pojem „bohovia“ tu označuje anjelov. Odvážne sa pýta: „Kto je ako ja medzi bohmi?“ Chváli sa, že v jeho povýšení sa mu nemôžu vyrovnáť ani anjeli.³⁵ Pisateľ sa predstavuje ako opovrhnutý trpiaci Boží služobník. Tento opis pripomína trpiaceho služobníka z Iz 52, resp. Iz 53:

„1 [Kto bol opovrhnutý ako [ja? lebo v prebývaní] 2 svätom všetko je mi vzácne. Kto poniesie ťarchu] zla podobnú [mojej?] 3 Ako ja spolu so [svätými] A kto je mi ro[vný? Ne-] 4 podobá sa mojim nariadeniam [] 5 Kto je ako ja medzi bohmi? [A plynutie 6 z mojich úst, kto môže zniesť? Kto [jazykom mňa obviní? Ja] 7 som milovaným Kráľa, priateľom svätých. A nepríde mi A kto je v mojej sláve?] 8 Nepodobá sa (mi), lebo [ja som s bohmi; moje postavenie, moja sláva je so synmi Kráľa. Ne] 9 v čistom zlate [] 10 [vac?] Spievajte, [milovaní...]“³⁶ (4Q471b frg. 1-3)

Ten, ktorý vystúpil do neba, teraz vyzýva ľudí na zemi, aby sa pokúsili participovať na jeho zážitku výstupu a spojili sa s anjelmi v Božej oslave³⁷:

„12 [] večný, mocný trón v zhromaždení bohov. Nik z dávnych kráľov na ňom nesedel ... [Nik]to nie je podobný 13 [mne v] mojej sláve, nik {nebude vyvýšený} vedľa mňa a nik sa nepripojí ku mne. Lebo ja prebývam v [] nebesiach a nik 14 [.] Som počítaný s anjelmi a moje prebývanie je vo svätom zhromaždení. [Moja] túž[ba]] nie je podľa tela a všetko vzácne pre mňa je v sláve 15 svätého [prebý]vania... 16 Kto je mi podobný [v nesení všet]kého zla? Nebol som vyučený, ale nikoho učenie sa nevyrovná 17 [môjmu učeniu.] Kto sa do mňa pustí, keď otvorí[m ústa]? A plynutie mojich úst kto môže zniesť? Kto ma obviní a sa mi vyrovná v mojom súde? 18 [Le]bo som počítaný medzi bohov, [a] moja sláva je so slávou synov Kráľa...“³⁸ (4Q491 frg. 11 i 12-18).

Oslávené a intronizované bytosti v nebi

V kozmologických apokalypsách výstup apokalyptického vizionára do neba vrcholí víziou Boha na tróne (1Hen 14, TLev 5, ZAbr 17; por. Zjav 4-5). Vo vízii nebeského trónu

³⁴ Môžeme ho porovnať s gnostickým záchrancom, ktorého úlohou je odovzdať poznanie spoločenstvu a viesť ich k spaseniu, resp. do *Bodhisattvy* a k dosiahnutiu nirvany.

³⁵ Horňanová et al., *Eschatologické predstavy v Kumráne v kontexte intertestamentárneho judaizmu: pešere, mesiášske a mystické texty*, 170.

³⁶ Stanislav Segert et al. *Rukopisy od Mrtvého more* (Praha: OIKOYMENH, 2007), 478-479.

³⁷ Horňanová et al., *Eschatologické predstavy v Kumráne v kontexte intertestamentárneho judaizmu: pešere, mesiášske a mystické texty*, 171.

³⁸ Parry and Tov, *Dead Sea Scrolls Reader 1: Texts Concerned with Religious Law*, 254-257.

možno sledovať postupný vývoj tak v židovskej apokalyptike a neskôr aj v židovskom mysticisme: V ranom období predstáv bola Božia sláva (kábód) okolo nebeského trónu, v ďalšej fáze vývoja sa stretáme so snahou pisateľa vyhnúť sa antropomorfickým opisom Boha sediaceho na tróne. Pisatelia preniesli “kábód” na Božích prostredníkov – alebo na anjelov (napr. na Jaেলা), alebo na vizionárov, ktorí boli vyzdvihnutí do neba (napr. na Henocha, Abraháma atď.), alebo Božia sláva okolo trónu prešla do obrazu nádherného (anjelského) rúcha slávy, ktoré si vizionári obliekli počas transformácie v nebi.³⁹

Ebed Jahve

Za biblického predchodcu apokalyptických vizionárov vyzdvihnutých do nebeských sfér pokladáme trpiaceho Božieho služobníka (Ebed Jahve). Ide najmä o poslednú – štvrtú pieseň o trpiacom Hospodinovom služobníkovi (Iz 52,13-53,12). Povýšenie Ebeda sa v Iz 52,13 opisuje troma slovesnými tvarmi. Hospodinov služobník bude vyzdvihnutý, povznesený a veľmi vyvýšený (גבה, רום, נשא). Tento trojitý opis niektorí exegeti chápu ako tri stupne vyvýšenia Ebeda.⁴⁰ Rovnaké slovesné tvary sú použité pri opise Božej slávy v povolávacej vízii proroka Izaiáša: „[...] videl som Pána sedieť na vysokom (רום) a vyvýšenom (נשא) tróne [...]“.⁴¹ Sloveso גבה sa objavuje pri opise Hospodinovej svätosti a spravodlivosti: „Hospodin mocností sa vyvýši v súde [...] dokáže sa svätým v spravodlivosti“ (Iz 5,16). Rovnaký slovesný koreň גבה sa nachádza aj pri opise Hospodinových zámerov, ktoré prevyšujú ľudské myšlienky (Iz 55,9). To naznačuje, že vyvýšený trpiaci Boží služobník dosiahne Božie alebo nebeské sféry.⁴² Ebed Jahve tak prijme „nový status“.⁴³

Väčšina vykladačov súhlasí s tým, že vo v. 14 má pisateľ na mysli poníženie – fyzické znetvorenie Ebeda. Horňanová to však vysvetľuje v zmysle jeho povýšenia, resp.

³⁹ V kľúčovej Ezechielovej vízii čítame, že „na podobe trónu bola zhora postava, ktorá vyzerala ako človek“ (Ez 1,26). Jednotlivé stupne vývoja vízie Boha na nebeskom tróne a transformáciu predstáv, ktoré sa vzdiaľujú od antropomorfických opisov Boha v Starej zmluve, sleduje Rowland v židovskej apokalyptickej literatúre, v kresťanskej apokalypse Zjavenie Jána a v kumránskej Anjelskej liturgii. Christopher Rowland, „The Visions of God in Apocalyptic Literature,“ *JBS* 10 (1979): 137-154.

⁴⁰ Komentátori, ktorí túto časť chápu kristologicky, interpretujú tri stupne ako Kristovo vzkriesenie, vstúpenie a posadenie sa na Božej pravici. Pozri viac: Edward J. Young, *The Book of Isaiah* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1985), 336.

⁴¹ Sidonia Horňanová, *Piesne o trpiacom Hospodinovom služobníkovi* (Bratislava: Univerzita Komenského, 2018), 62.

⁴² Motív vyvýšenia služobníka je súčasťou širšej textovej tradície. Por. George W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life* (Massachusetts: Harvard Divinity School, 1972).

⁴³ Klaus Baltzer, *Deutero-Isaiah* (Philadelphia: Fortress Press, 2011), 395. Baltzer tento nový stav Ebeda spresňuje takto: je „blahoslavený“.

„premeny až na takú úroveň, že nebude podobný ľuďom“⁴⁴. „Ako sa zhrozili nad tebou mnohí pre jeho podiel, nadľudský zjav a jeho postavu nad ľudskými synmi.“⁴⁵ Tento výklad podporuje tiež textová verzia z Kumránu 1QIsa^a a tiež Targúm a korešponduje s apokalypticko-mystickou tradíciou o vyvýšení a anjelskej transformácii apokalyptických vizionárov, ktorí sa ocitli v blízkosti Božieho trónu. Horňanová sa domnieva, že táto tradícia vyvýšenia trpiaceho spravodlivého „vznikla rozvinutím práve apokalyptickej vízie vyvýšeného trpiaceho spravodlivého v Iz 52,14“, pričom verš 52,14 pokladá za „kľúčový pri ďalšej interpretácii smerom k rozvinutiu židovskej predstavy kňazského Mesiáša“⁴⁶.

Vo v. 15 je použitý slovesný tvar נִקַּח , ktorý je odvodený od základného slovesného koreňa נִקַּח . Jedným z možných výkladov by mohlo byť kultové očisťovanie, resp. zasväcovanie (por. Ex 29,21; Lev 4,6.17; 5,9; 14,6-7; 16,15 atď.), v zmysle pokropenia krvou, vodou a olejom. Pôvodný význam slovesného koreňa נִקַּח je pokropiť (v obradnom zmysle; por. Ex 29, 21; Lev 4,6 a pod.). Pokropenie národov by znamenalo, že je z nich sňatá vina. Pri použití slovesa נִקַּח v Hifile sa zvyčajne nachádza aj predmet, čím je určitá tekutina, ktorou sa kropí. Tu však chýba. Niektorí komentátori sa napriek tomu domnievajú, že toto sloveso bolo dobre známe, a verš vykladajú metaforicky, t. j., že Ebed očisťuje od hriechov. Ako sme uviedli vyššie, motív povýšenia trpiaceho Božieho služobníka nachádzame aj v Kumránskom spise „Sebaoslavný hymnus“.

Henoch

Na základe rodokmeňa praotcov od Adama po Noácha (Gen 5,1-32) sa dozvedáme, že siedmym patriarchom bol Henoch, syn Jereda. Tejto postave sa v posledných rokoch venovali viacerí bádatelia. V biblickej tradícii o ňom nachádzame iba jednu zmienku: „chodil s Bohom; ale zrazu ho nebolo, lebo Boh ho vzal“ (Gen 5,24). Táto informácia bola dôvodom pre vznik teórií o tom, čo sa dialo po Henochovom odchode do neba. Pseudoepigrafická literatúra nám ponúka omnoho viac informácií, ktoré sa týkajú tejto postavy. Od čias staroveku sa Henoch vyznačuje ako znalec kozmologických a astronomických tajomstiev.⁴⁷ Podľa Astronomickej knihy (3. stor. post) prijal Henoch počas svojej nebeskej cesty poznanie od Uriela. Poznanie a zjavenie kozmologických a astronomických tajomstiev je hlavnou charakteristikou vyvýšeného Henocha. Pôvod

⁴⁴ Horňanová, *Piesne o trpiacom Hospodinovom služobníkovi*, 62.

⁴⁵ Preklad podľa: Horňanová, *Piesne o trpiacom Hospodinovom služobníkovi*, 56.

⁴⁶ Horňanová, *Piesne o trpiacom Hospodinovom služobníkovi*, 64.

⁴⁷ Andrei Orlov, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism. Studies in the Slavonic Pseudoepigrapha* (Boston: Brill, 2007), 109.

týchto úloh v henochickej tradícii nachádzame v 1Hen 72,1; 74,2 a 80,1. V 1Hen 41,1 je Henoch vykreslený ako ten, ktorý videl všetky tajomstvá nebies. Podobnú vlastnosť má aj v Knihe Jubileí (4,17).

Jedným z titulov, ktoré sú pripísané Henochovi, je titul „pisateľ spravodlivosti“. Predstavuje vyvýšeného Henocha, ktorý je prostredníkom nielen medzi človekom a Bohom, ale aj medzi Bohom a anjelmi (12,3.4; 15,1). Ďalšou z úloh Henocha bola kňazská funkcia. V Egypte a v Babylone boli kňazi aj pisateľmi a naopak.

Druhá kniha Henocha, na rozdiel od Prvej knihy Henocha, sa snaží vykresliť Henocha už nie iba ako obyčajného človeka, ktorý bol vzatý do neba a sa premenil na anjela, ale ako nebeskú bytosť, vyvýšenú nad anjelov.⁴⁸ Henoch zdieľa so svojimi synmi astronomické, meteorologické a eschatologické poznanie počas svojej krátkej návštevy na zemi.⁴⁹ V 2Hen 9,17-19 sa opisuje proces, v ktorom sa Henoch stal rovný anjelom. Dostal neobyčajné rúcho a anjel Michal ho pomazal olejom: Hospodin riekol Michaelovi: „Pristúp, zobleč Henocha z pozemského odevu a pomaž ho mojim výborným olejom, obleč ho do rúcha mojej slávy.“

Jaoel

Abraháмова apokalypsa (napísaná po roku 70) opisuje hlavného anjela Jaoela spolu s jeho nebeskými aj pozemskými úradmi, ako sú napr. úloha zbormajstra, nebeského kňaza, znalca tajomstiev, atď. Mnohé z týchto funkcií nápadne pripomínajú úlohy Metatrona v neskorších židovských mystických textoch. Orlov vo svojej štúdií dokázal, že tradícia Henocha nie je jediným zdrojom pre vývoj obrazu Metatrona. Je možné, že obraz Metatrona ako nositeľa nebeského mena nepochádza ani výlučne z tradície Jaoela, ale zahŕňa jedinečné vlastnosti ďalších bytostí, akými sú Mojžiš, Michael, Syn človeka a iní. Vlastnosti týchto postáv nám pomôžu rozoznať črty v obraze Metatrona, ktoré nemožno prisúdiť Jaoelovi.⁵⁰

Jaoel je v Abrahámovej apokalypse predstavený tiež ako nositeľ Božieho mena. Prvýkrát v ZAbr 10,3 ho tak označuje Boh sám: „Choď Jaoel, nositeľ môjho nevysloviteľného mena, posväť tohto muža a posilni ho od jeho strachu.“ O niekoľko veršov neskôr (ZAbr 10,8) sám Jaoel hovorí, že v ňom prebýva sila nevysloviteľného Božieho mena. „Ja som Jaoel, povolovaný Strašným, a so mnou je moc na nebesiach v siedmom nebi, uprostred jeho nevysloviteľného mena, ktoré vo mne spočíva.“ Podľa

⁴⁸ Orlov, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism. Studies in the Slavonic Pseudoepigrapha*, 153.

⁴⁹ Orlov, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism. Studies in the Slavonic Pseudoepigrapha*, 115.

⁵⁰ Orlov, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism. Studies in the Slavonic Pseudoepigrapha*, 72.

Fossuma to predstavuje odkaz na anjela Pánovho v Ex 23,21, kde Boh hovorí, že Jeho meno je v Ňom: „Daj pozor na seba pred ním a poslúchaj jeho hlas, neprotiv sa mu, lebo vám neodpustí hriechy, veď moje meno je v Ňom.“⁵¹ Hurtado zasa poznamenáva, že udelenie tak významného Božieho mena v starovekej židovskej tradícii znamená, že táto postava dostala výnimočný status v Božej hierarchii.⁵²

Myšlienka Božieho mena, ktoré prebýva v ľudskej bytosti, je rozvinutá v 3Hen 16: Boh napísal na Metatronovu korunu listy, podľa ktorých boli stvorené nebesá a zem. V rámci tejto tradície existuje predstava „oblečenia do mena“, ktorá je naznačená v obraze anjelovho turbana a ten pripomína dúhu na oblakoch. Táto predstava pripomína slová apoštola Pavla, ktoré napísal v liste Galatským: „Vy, ktorí ste boli pokrstení v Krista, Krista ste si obliekli.“ (Gal 3,27) Tento verš naznačuje podobnú myšlienku, ktorá môže vychádzať práve z tejto tradície.

Dúha ako pokrývka hlavy sa často interpretovala ako výzdoba s Božím menom. Dôvodom je skutočnosť, že tetragram, ktorý veľkňaz nosil na svojom turbane, žiaril ako dúha. Židovské a kresťanské správy často vykresľujú rozličné božské a anjelské bytosti s obrazom dúhy. Symbolika dúhy sa používa aj pri Jaoelovi v ZAbr 11,2-3.⁵³ Nachádzame tu tiež celkový opis anjelovej stavby tela: „Jeho vzhľad bol ako lev s orlými krídlami, telo ako zafír a podoba jeho tváre ako chryzolit, vlasy na jeho hlave ako sneh a okolo hlavy mal niečo, čo vyzeralo ako dúha na oblakoch.“ Tento opis nápadne pripomína obraz postavy, o ktorej sa píše v Ez 1,27-28.⁵⁴ Fossum (podobne aj Rowland) si všima, že v textoch Ši'ur Qomah (o rozmeroch Božieho tela – por. neskôr v kapitole 3.) je zmienka o tele slávy, ktoré žiari ako chryzolit veľmi častá: „Jeho telo žiari ako chryzolit. Jeho svetlo láme temnotu.“⁵⁵

Ďalšie dôležité vlastnosti Jaoela sú spojené s postavou Vekom starého z Dan 7. Napríklad skutočnosť, že vlasy Jaoela boli biele ako sneh, odkazuje na Dan 7,9 ako aj 1En 46,1 a 1En 71,10. Jaoel sa označuje tiež ako „sila“. Už samotné Božie meno je spojené so

⁵¹ Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concept of Intermediation and the Origins of Gnosticism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1985), 318.

⁵² Larry W. Hurtado, *One God, One Lord, New Edition: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (London: T&T Clark, 2015), 80.

⁵³ Andrei Orlov, *Yahoel and Metatron. Text and Studies in Ancient Judaism* (Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2017), 77-78.

⁵⁴ Orlov, *Yahoel and Metatron. Text and Studies in Ancient Judaism*, 83.

⁵⁵ Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concept of Intermediation and the Origins of Gnosticism*, 319-320.

silou. Urbach poukazuje na to, že meno a sila boli v starovekom svete synonymami.⁵⁶ Sila mena sa ukazuje vo svojej jedinečnej úlohe Božieho konania pri stvárnení a udržiavaní celého stvorenstva. Predstava mena ako osobnej Božej sily, ktorá obživuje stvorenie, sa znovu objavuje v spise „Hermasov pastier“, ale i v ďalších ranokresťanských zdrojoch.⁵⁷ Gieschen poukazuje na to, že v niektorých helenistických textoch sa sila pripisuje nebeskej bytosti, resp. hlavnému anjelovi. Podľa Gruenwalda označenie anjela ako „sily“ znamená jeho autoritu. Na konci mien viacerých anjelov sa nachádza „el“, čo poukazuje nielen na ich božský pôvod, ale tiež na božskú silu alebo autoritu, ktorú vlastnia. Otázkou je, či „sila“, ktorá je vlastná Jaelovi, značí, že ide len o anjelskú bytosť alebo o stelesnenie božstva.⁵⁸

Henoch-Metatron

Metatrona ako najvyššieho anjela v nebi, ktorý nápadne pripomína Boha samého, predstavuje spis Sefer Hejchalot (3Hen). Niektoré časti babylonského Talmudu kladú dôraz na úlohu anjela Metatrona ako nebeskú bytosť, ktorá je podobná anjelovi Hospodinovmu v Ex 23,20-22⁵⁹ alebo anjelovi Jaelovi z Abrahámovej apokalypsy či Henochovi. V židovskej literatúre sa meno Jael stalo známym ako jedno z Metatronových mien.⁶⁰ V Tretej knihe Henocha sa uvádza opis premeny patriarchu Henocha na hlavného anjela Metatrona (3Hen 9). Počas tejto nebeskej premeny sa Henoch-Metatron zväčšil do dĺžky i šírky.⁶¹ Tradícia Henoch-Metatron obsahuje charakteristické úlohy a tituly ako prorok, pisateľ, mudrc, kňaz, vizionár, znalec tajomstiev, svedok Božieho súdu počas obdobia potopy a vyslanec k padlým anjelom.⁶²

5. Záver

Pred dvoma rokmi sme si pripomenuli 70. výročie nájdenia kumránskych zvitkov. Do tejto chvíle sú kumránske zvitky preložené a sprístupnené. Súčasný výskum sa v súčasnosti zameriava na interpretáciu jednotlivých zvitkov, resp. náboženských

⁵⁶ Orlov, *Yahoel and Metatron. Text and Studies in Ancient Judaism*, 80; Ephraim E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs* (Varda Books, 2006), 124.

⁵⁷ Jean Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity* (London: Westminster Press, 1977), 151-152; Orlov, *Yahoel and Metatron. Text and Studies in Ancient Judaism*, 80.

⁵⁸ Charles A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (Leiden: Brill Academic Pub, 2017), 120.

⁵⁹ Ide o pasáž, v ktorej je dôležitý hlas anjela. Izraelci majú urobiť to, čo im povie a nevzdorovať.

⁶⁰ Orlov, *Yahoel and Metatron. Text and Studies in Ancient Judaism*, 1-3.

⁶¹ Andrei Orlov, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism. Studies in the Slavonic Pseudoepigrapha*, 154.

⁶² Orlov, *Yahoel and Metatron. Text and Studies in Ancient Judaism*, 71.

predstav, ktoré sú v nich obsiahnuté. Z nich sa tento príspevok venuje práve niektorým apokalyptickým predstavám, ktoré sa neskôr stali východiskom pre židovský mysticizmus a ktoré si osvojili a ďalej rozvíjali aj v Kumráne: nebesá ako chrám, predstava výstupu spojená s anjelskou transformáciou a oslavou Boha.

Výskumom sme poukázali na tieto zásadné rozdiely medzi mystickými textami z Kumránu a židovskými apokalypsami:

1. V Kumráne celkom absentuje forma apokalyptickej vízie. Apokalyptická forma vízie sa stala v Kumráne nadbytočnou, keďže v kumránskych textoch nešlo o opisy nebies, ale o poskytnutie návodu ako možno participovať na spoločenstve s anjelmi.

2. V kumránskych textoch sa priamo nespomína výstup vizionára do neba, ako je tomu v apokalypsách, výstup sa iba predpokladá.

3. Oslava Boha v kumránskych textoch je podmienená liturgickým použitím „Piesní sobotnej obete“, kým v apokalypsách nebeská oslava nie je dominantným motívom, keďže apokalypsy neslúžili na liturgický prednes.

4. V apokalypsách oslavuje Boha jednotlivec v osobe vizionára, zatiaľ čo v kumránskych textoch je prítomná kolektívna spoločná (jachad) oslava.

Skúmané kumránske texty sú fragmentárnej povahy. Napriek tomu, že nie všetky apokalyptické motívy židovského mysticizmu nachádzame aj v Kumráne, napr. priamy opis výstupu vizionára, z predloženého náčrtu vyplynulo, že mali na kumránsku komunitu veľký vplyv.

Kontakt na autorku:

Mgr. Simona Kapitáňová
Interná doktorandka
Katedra Starej zmluvy
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Bartókova 8
811 02 Bratislava
Email: simona.kapitanova@gmail.com

Peer reviewed by:

prof. ThDr. Pavol Farkaš, PhD.
Mgr. Jiří Lukeš, Ph.D.

[Published online December 20, 2019]



TESTIMONIA THEOLOGICA XIII, 2 (2019): 48-59

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

ZUR ERINNERUNG AN DEN POLNISCHEN ARZT UND PÄDAGOGEN JANUSZ KORCZAK

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

Abstract:

Janusz Korczaks (1878-1942) Leben und Werk lehrt wie er dem kalkulierten Mord unschuldiger Menschen eine Pädagogik der Liebe und Achtung mit geistiger Kraft entgegensetzt. Er kämpft bis zuletzt für die Würde des Kindes, räumt dem Antlitz des Anderen absoluten Vorrang ein, das ihn in die Verantwortung für den Nächsten ruft. Seine Dienstpädagogik gründet in tiefer Religiosität, in einer Haltung der Ehrfurcht vor der Vielfalt in der Welt. Durch diese Haltungskompetenz gab Korczak sich und den Kindern seelischen Halt. Seine undogmatische, übergreifende Religiosität und sein unerschütterlicher Glaube an das Gute verbinden sich mit der Überzeugung, dass das Gute gesucht, gelebt und verwirklicht werden kann, auch wenn der Zustand der Welt eine andere Sprache spricht. Seine Haltung kann mit Martin Bubers Verständnis des Chassidismus, das gedachte Entscheidung und Handlung als Einheit sieht, gedeutet werden. Menschliches Leben findet seinen Ausdruck im Vollzug der Handlung. Der Prüfstein der Entscheidung ist das Leben selbst, in dem die getroffene Entscheidung sich als sinnvoll erweisen muss. Die Einheit von Entscheidung und Handlung hat Korczak bis zuletzt gelebt.

Keywords:

Chassidismus, Dienstpädagogik, Haltungskompetenz, pädagogische Professionalität, Religiosität

Mit Korczak für den Nächsten unterwegs

Von Janusz Korczak lerne ich seit Beginn meiner heilpädagogischen und diakonischen Arbeit mit behinderten Menschen vor über 50 Jahren. Ich teile die Gedanken des Kinderbuchautors Peter Härtling:

„Denken, Handeln und Gestalt Janusz Korczaks sind mir anspornend gegenwärtig. Er ist mit Kindern gleichberechtigt umgegangen und hat mit ihnen ihre Todesangst und

ihren Tod geteilt. Es gibt eine Treue, die auf selbstverständliche Weise auch Lehre ist – das von Korczak zu lernen, bin ich noch immer und wohl mein Leben lang dabei.“¹

Dies hat wohl auch der Sozialphilosoph Jürgen Habermas im Sinn, wenn er sagt: „Liebe kann es ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Anerkennung nicht geben.“²

Biographische Anmerkungen

Am 05. August 1942 musste Korczak mit seinen zweihundert Kindern und seiner Mitarbeiterin Frau Stefa das Warschauer Ghetto verlassen. Der Weg führte in die Gaskammern von Treblinka. Menschen wurden zu Nummern degradiert, ihre Spuren verloren sich in der schrecklichen Anonymität der Massendeportation. Entsetzlich ist, dass wir keinen Namen der Kinder kennen!

Korczak setzte dem kalkulierten Mord unschuldiger Menschen seine Humanität und Liebe entgegen. In der Stunde größter seelischer Not vertraut er seinem Ghetto-Tagebuch an:

„Ich wünsche niemandem etwas Böses.

Ich kann das nicht.

Ich weiß nicht, wie man das macht.“³

Als ihm Freunde den Weg aus dem Ghetto freimachen und zur Flucht verhelfen wollten, blieb er seinem schon in jungen Jahren gefassten Grundsatz treu:

„Ich bin nicht dazu da, um geliebt und bewundert zu werden,

sondern um selbst zu wirken und zu lieben.

Meine Umgebung ist nicht verpflichtet, mir zu helfen,

sondern ich habe die Pflicht, mich um die Welt,

um den Menschen zu kümmern.“⁴

Korczak hat den Kindern die Gewissheit geben wollen, dass sie nicht allein sind und die Erfahrung der Verlässlichkeit machen können. Der gemeinsamen Todesahnung setzt er den Halt des vertrauenswürdigen Menschen entgegen. Korczak ist für die Kinder ein Mensch, dem sie nicht nur vertrauen können, wie ein Mensch dem andern vertraut, sondern er ist ein Mensch, der ihnen Sicherheit gibt, dass es einen Boden, eine Existenz

¹ Ferdinand Klein, *Janusz Korczak. Sein Leben für Kinder – sein Beitrag für die Heilpädagogik* (Bad Heilbrunn, 1997), 17.

² Jürgen Habermas, „Glaube, Wissen, Öffnung,“ *Süddeutsche Zeitung* (15. 10. 2001): 17.

³ Janusz Korczak, *Tagebuch aus dem Warschauer Ghetto 1942* (Göttingen, 1992), 119.

⁴ Korczak, *Tagebuch aus dem Warschauer Ghetto 1942*, 78.

gibt, dass die Welt nicht verdammt ist zur Zerstörung.

Erinnern ist geboten

Im Folgenden soll es nicht um ein Erinnern an einen Menschen im Sinne des Aneinanderreihens von Gedenktagen gehen. Das entspräche dem nekrophilen Zeittrend. Ich will Korczaks Leben und Werk als mahnendes Zeichen für die Gegenwart erörtern, denn es besteht für uns die Pflicht des Erinnerns. Das möchte ich kurz erläutern.

Für das Erinnern gibt es viele Gründe. Einen Grund nennt uns der ungarische Menschenrechtler György Konrád:

„Wer sich nicht erinnert, der existiert nicht. Die Erinnerungen lassen den Menschen Wirklichkeit werden, verleihen der Gegenwart Gestalt. Hitlerismus und Stalinismus dürfen in der Europäischen Union nicht rein gewaschen, Extremismus darf durch die Hintertür nicht wieder hereingeholt werden. Das Wesen der europäischen Demokratie, des europäischen Humanismus, in deren Zentrum das Axiom der Menschenwürde des Einzelnen steht, ist die Unverletzlichkeit der Integrität der Persönlichkeit.“⁵

Konrád erhielt 2007 in der Frankfurter Paulskirche den Franz-Werfel-Menschenrechtspreis, einen Preis, der an einen Dichter erinnert, der in seinem Werk dem Bewusstsein der Bruderschaft aller Menschen Ausdruck verliehen hat. Der Europäer Konrád ist davon überzeugt, dass die westliche Kultur ausreichend Disziplin und Selbstgestaltungskraft entwickelt hat, die eigenen widersprüchlichen Bedingungen offen zu legen, und aus eigener Kraft ihre Sittlichkeit schafft, die im Wesen der europäischen Demokratie, des europäischen Humanismus hinreichend begründet ist.

Dem Bewusstsein der Bruderschaft aller Menschen begegne ich heute auch in den vielen Korczak-Initiativen: Kindergärten, Schulen oder Heime sowie Vereine in der ganzen Welt tragen seinen Namen. Menschen unterschiedlicher Sprachen knüpfen unter dem Namen Korczak Freundschaften: Polen, Juden, Russen, Deutsche, Japaner und viele andere nehmen an einer unspektakulären Versöhnungs- und Friedensbewegung teil.

Auf diese Bewegung hat der Börsenverein des Deutschen Buchhandels schon 1972 aufmerksam gemacht; er verlieh Korczak in der Frankfurter Paulskirche am 01. 10. posthum den Friedenspreis. Damit wurde das erste Mal ein Toter geehrt. Ernst Klett, Vorsteher des Börsenvereins, begründete diese Ehrung folgendermaßen:

„Weil wir mit den Kräften, die wir haben, einen Mann des Friedens der halben

⁵ György Konrád, „Zukunft braucht Europa,“ *Zeitschrift Kafka*, no. 1 (2001): 8.

Vergessenheit entreißen wollen, weil wir wünschen, dass sein Denken und Schreiben denen bewusst wird, die das schwere Geschäft des Erziehens auf sich nehmen; er soll diskutiert werden, bejaht, bestritten, er soll im Großen wirken, wie er, bewusst sich beschränkend, viele Jahre im Kleinen gewirkt hat.“⁶

Korczaks sehende Liebe kämpft bis zuletzt für die Würde des Kindes

Schauen wir uns die Biografie dieses ungewöhnlichen Menschen etwas näher an. Er wird am 22. Juli 1878 als Henryk Goldszmit in Warschau geboren. Henryk wächst im Schoß seiner wohlhabenden bürgerlichen Familie auf. Das Symbol des Bürgertums dieser Zeit sind prunkvolle Salonräume. Er soll noch mehr Ansehen und einen noch größeren Salon haben. Henryk will Zauberer werden, die Welt verändern und dafür sorgen, dass es auf der Welt keine hungrigen Kinder mehr gibt. Schon in seinem ersten Tagebuch, das er mit 16 Jahren schreibt, will er die Welt reformieren.

Er studiert Medizin, schreibt für Zeitungen und unterrichtet Kinder der Warschauer Armenviertel. Mit 21 Jahren nimmt er unter dem Pseudonym Janusz Korczak an einem literarischen Wettbewerb erfolgreich teil. Mit dem autobiographischen Roman „Kind des Salons“ festigt er seinen Ruf als Schriftsteller in Polen. Korczak erkennt, dass die Erziehungsprobleme vor allem auf einer falschen Einstellung der Erwachsenen zum Kind beruhen. Er entscheidet sich gegen eine bürgerliche Karriere und für ein Leben mit benachteiligten Kindern. 34jährig gibt er seine „glänzend gehende ärztliche Praxis“ auf und widmet sich seinen pädagogischen Ideen im Warschauer „Dom Sierot“ (Haus der Waisen). Bei „Geschützdonner, mitten im Krieg“ schreibt er sein Werk „Wie man ein Kind lieben soll“, das 1918 erscheint. Sein Verständnis von Liebe ist eng mit dem Leben verbunden. Liebe nimmt das Unerwartete, Störende und Feindliche wahr und wandelt es zum Guten. Das erinnert an Pestalozzis „sehende Liebe“, die das Geschehen reflektiert und wandelt, ohne die Wirklichkeit auszublenden. In weiteren Schriften kämpft er für das Grundrecht auf Achtung des Kindes, das sein erstes und unbestreitbares Recht ist.

1939 fallen die deutschen Truppen in Warschau ein. Schon im Herbst 1940 müssen Korczak, seine Mitarbeiter und Kinder in das Warschauer Ghetto ziehen. Dort wird der Saal nachts als Schlafraum hergerichtet, tagsüber zum Essen und zur Freizeitgestaltung benutzt. Korczak schläft mit kranken Kindern. Er müht sich jeden Tag um das tägliche Brot für seine Kinder. Er spürt ihre Angst und Sehnsucht. Auch in dieser Zeit bleibt er

⁶ Ferdinand Klein, „Janusz Korczak,“ in M. Buchka und R. Grimm und F. Klein (Hrsg.), *Lebensbilder bedeutender Heilpädagoginnen und Heilpädagogen des 20. Jahrhunderts* (München, 2001), 160.

seinen Grundsätzen treu. Kann er den Kindern die Wahrheit zumuten? Korczak beruhigt sie, er gehe mit ihnen, es geschehe ihnen nichts Schlimmes. Zum ersten Mal belügt er die Kinder, er, der gegen jede Lüge war. So kämpft er auch in der hoffnungslosesten Situation für die Würde der Kinder. Der Weg in die Welt des dauernden Friedens geht über tiefstes Leid.

Wollen wir der Korczak-Pädagogik etwas gerecht werden, dann müssen wir unsere Sprache kultivieren. Es ging ihm nicht zuerst um Begriff und Theorien, sondern um die Praxis.

„Die Praxis, das ist meine Vergangenheit, mein Leben, die Summe subjektiver Erlebnisse, die Erinnerung an erfahrene Misserfolge, Enttäuschungen, Niederlagen, Siege und Triumphe. Die Praxis bemüht sich, die Theorie bei einer Lüge zu ertappen.“⁷

Korczaks Lebenspädagogik lässt ein Erstarren in blank geputzten Begriffen nicht zu. Wir dürfen nicht unser Lehrgebäude hüten und in Diskursen die Lebenszusammenhänge bis zur Unkenntlichkeit verwickeln. Dieser Zeitkrankheit „Zynismus“⁸ mit ihren glasklaren Begriffen setzt Korczak seine gelebten pädagogischen Begriffe des Verstehens und Mitfühlens entgegen. Seine Pädagogik der Achtung spricht im Grunde das aus, was der Psychiater Lempp⁹ in „Die autistische Gesellschaft. Geht die Verantwortlichkeit für andere verloren?“ anmahnt: Lempp nimmt tiefgreifende Beziehungsstörungen zwischen den Menschen wahr. Er sieht darin eine Gefahr für unsere Demokratie und fordert eine Erziehung zur Empathie.

Korczak entdeckt aus dem mitfühlenden und mitleidenden Zusammenleben mit den Kindern: „Aber auf dem Gebiet der Gefühle ist das Kind anders. Also gilt es nicht nur zu begreifen, sondern mit ihnen mitzufühlen“: Sich wie ein Kind freuen „und betrübt sein, lieben und zürnen, Furcht haben und Vertrauen.“¹⁰

Kinder empfinden ihre Sorgen und Probleme noch stärker als Erwachsene. In der Empfindung sind sie den Erwachsenen gegenüber viel reicher, „in der Empfindung denken sie.“¹¹ Zu ihren Gefühlen müssen wir „uns ausstrecken, auf die Zehenspitzen stellen, hinlangen. Um nicht zu verletzen.“¹² Wagen wir dieses einführende Verstehen,

⁷ Janusz Korczak, *Verteidigt die Kinder!* (Gütersloh, 1978), 14.

⁸ Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. 1. (Frankfurt am Main, 1983), 343.

⁹ Reinhard Lempp, *Die autistische Gesellschaft. Geht die Verantwortlichkeit für andere verloren?* (München, 1996).

¹⁰ Korczak, *Verteidigt die Kinder!*, 18 f.

¹¹ Bernard Ignera, *Der religiöse Humanismus Janusz Korczaks*. Diss. phil. (Gießen, 1980), 74.

¹² Janusz Korczak, *Wenn ich wieder klein bin* (Göttingen, 1973), 7.

dann können wir aus der Beziehung heraus die Erziehungsarbeit so gestalten, dass wir dem Kind die Erprobung und Stärkung seiner Identität ermöglichen.

Bedingungslose Achtung des Kindes

Dabei haben wir seine Gegenwart zu achten.

„Wir sollten das Kind nicht unterdrücken, nicht der Knechtschaft der Zukunft überantworten, nicht eilen, nicht hetzen. Wir sollten jeden Augenblick achten, denn er vergeht und wiederholt sich nicht, und immer sollten wir ihn ernst nehmen; wird er verletzt, so bleibt eine offene Wunde zurück.“¹³

Indem wir uns auf die Aufgabe einlassen, nämlich das Kind mit dem Herzen zu begleiten und zu verstehen, wird eigentlich das Kind - im recht verstandenen Sinn - unser Erzieher: Das Kind spricht uns an, es fragt uns, bittet uns und fordert uns heraus. Für Korczak ist das Kind wie ein Buch der Natur. Indem der Erzieher dieses Buch „liest, reift er“.

Korczaks Pädagogik gründet in diesen Lebenszusammenhängen. Ich deute sie als Dokument der radikalen Liebe für das Kind. Seine Liebe verfügt nicht über das Kind und hält es nicht in einem festen Bild fest. Sie vertraut auf die Gegenwart des Kindes. In seiner „Schule des Lebens“, in der Lebensinhalte gemeinsame Lernthemen sind, können die Kinder ihre Erfahrungen selbst machen. „Sehen, Fragen stellen und auf Fragen antworten - das ist der Inhalt unseres Lebens, das ist der Inhalt unserer neuen Pädagogik.“¹⁴

Korczak erkennt: Das Kind will selbst seine Freuden und Enttäuschungen, seine Erfolge und Misserfolge erleben und dadurch aus eigener Kraft wachsen. Es will von sich aus seine Persönlichkeit bilden. Auch wenn dieser selbst-bildende Weg unendlich schwierig sein kann, muss er dennoch gewagt werden. Denn erst dadurch, dass die unüberwindbar erscheinenden Probleme dennoch gelöst werden, wird das Hineinwachsen in gelebte Verantwortung, in demokratische Spielregeln gelingen.

Die Pädagogik der Achtung kann die Entwicklung des Kindes nicht auf bestimmte Ziele hin festlegen. Sie kann vielmehr das Gute im Kind freilegen und ihm so die Chance der Selbstannahme in der Gegenwart geben.

„Ein Erzieher, der nicht einpaukt, sondern etwas freilegt, der nicht diktiert, sondern anfragt - der erlebt mit dem Kind manchen bewegenden Augenblick; und er wird manchmal mit Tränen in den Augen den Kampf zwischen Engel und Satan

¹³ Janusz Korczak, *Das Recht des Kindes auf Achtung* (Göttingen, 1984), 194.

¹⁴ Korczak, *Das Recht des Kindes auf Achtung*, 30.

*miterleben, bis der lichte Engel den Sieg davonträgt.*¹⁵

Korczaks Pädagogik der Achtung ist ein Angebot für Wissenschaft und Praxis, für Politik und Verwaltung. Der Dienst für den Anderen ist der ursprüngliche Auftrag der Pädagogik, dem wir uns alle, unabhängig davon, in welchen Einrichtungen wir tätig sind, verpflichtet fühlen sollten. Um des Kindes und damit „der Zukunft der Menschen“ (Korczak) willen darf sie nicht zur Herrschaftspädagogik verkümmern. Korczaks Friedenspädagogik macht ernst mit Adornos Postulat „Die Forderung, dass Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung.“¹⁶

Pädagogik der Achtung nimmt das Antlitz des Kindes wahr

Versuche ich Korczaks Lebenswerk mit Lévinas, dem litauisch-jüdisch-französischen Sozialphilosophen, dessen Familie die Nazi ermordet haben und dessen Philosophie die philosophische Reflexion der Gegenwart selbst verändert, zu deuten, dann kann ich sagen: Aus der Nähe zum Kind, dessen Antlitz ich wahrnehme, erwächst mir eine klare und unabweisbare Verantwortung für sein Wohl.

Lévinas fragt nach der Andersheit des Anderen. Und das ist eine ethische Frage, die als Kritik des funktionalistischen Denkens zu sehen ist. Sie richtet sich gegen politische Ideologien ebenso wie gegen wissenschaftliche Denkformen, die den Anderen dem eigenen Wissen einverleiben wollen. Sein Denken räumt absoluten Vorrang dem Antlitz des Anderen ein. Lévinas geht es also darum, sich unmittelbar auf den Anderen zu beziehen, sich ihm mit Herz und Tatkraft zuzuwenden: Der Mensch, der mir gegenüber ist, ist der konkret Andere. Er ist das Gegenüber meiner Verantwortung und nicht etwas Abstraktes. Das Antlitz des Anderen steht außerhalb des Festzulegenden, es lässt sich nicht durch Vergleich und Verallgemeinerung bestimmen, falsifizieren und verifizieren, denn das Begegnen dem Antlitz des Anderen geht jeder Prüfung voraus.

Lévinas erkannte eine bisher verborgen gebliebene Tiefenstruktur menschlichen Daseins. Die Verantwortung aus der Nähe zum Andern ist dem Menschen durch sein Menschsein gegeben. Diese Verantwortung liegt aller Erfahrung voraus und nimmt mich unmittelbar in die Pflicht des Handelns. Sie ist ganz ursprünglich und nicht logisch oder rational hergeleitet, weil sie selbst Ursprung oder Anfang ist. Das Antlitz des Anderen ruft mich in die Verantwortung, ohne zu erwarten, dass der Andere sie auch für mich übernimmt. Sie ist bedingungslos.

¹⁵ Korczak, *Das Recht des Kindes auf Achtung*, 165.

¹⁶ Theodor Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit* (Frankfurt am Main, 1971), 88.

Der Ursprung dieser moralischen Haltung liegt in einer Tiefenschicht des Menschen, die vor der Reflexion und bewussten Entscheidung liegt. Sie entspringt nicht einem Ich, sondern kommt mir aus dem Antlitz des Anderen entgegen. Die Situation „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ ist der Ursprung. In dieser Situation hat der Andere Vorrang. Lévinas erkannte Botschaft lautet: „Der einzige absolute Wert, den es gibt, ist die Fähigkeit des Menschen, dem Anderen den Vortritt vor sich zu lassen.“¹⁷

Diese Erkenntnis entspringt dem „Wesentlichen des menschlichen Gewissens“, das Lévinas in Dostojewskis „Die Brüder Karamasow“ findet, wo eine seiner Personen sagt: „Wir sind alle verantwortlich für alles und alle, und ich noch mehr als die anderen.“¹⁸ Das Antlitz des Anderen kann mich nicht gleichgültig lassen, es nimmt mich in die Pflicht zu handeln, Gutes zu tun.

So hat Korczak gelebt und gehandelt. Er lebt und leidet für den Anderen - und tut Gutes. Seine Ghetto-Aufzeichnungen lassen uns diese Ethik des Anderen, diese Ethik der Verantwortlichkeit und Sorge für den Nächsten¹⁹ spüren und erleben. Korczak stellt an uns eine letzte Frage und gibt uns einen Impuls.

Korzaks letzte Frage

Marek Rudnicki war am 5. August 1942 auf dem Umschlagplatz in Warschau. Er wurde Augenzeuge als Korczak, Frau Stefa und 200 Kinder in den Deportationszug nach Treblinka verladen wurden. Er berichtet:

„Es gab keine Gesten, keinen Gesang, keine stolz erhobenen Köpfe; ich erinnere mich nicht, ob jemand die Fahne des Waisenhauses trug, man sagt, ja. Es herrschte eine grauenvolle, erschöpfte Stille. Mühsam setzte Korczak einen Fuß vor den anderen, er wirkte irgendwie zusammengeschrumpft, murmelte hin und wieder etwas vor sich hin. Wenn ich mir diese Szene vergegenwärtige - selten verlässt sie mich - ist mir, als hätte ich ihn 'Warum' murmeln hören, ich war nah genug, um das Wort aufzuschnappen. Doch vielleicht spielt mir meine Einbildung einen Streich? Das waren nämlich keine Augenblicke philosophischer Reflexionen; das waren Augenblicke stumpfer, stummer, grenzenloser Verzweiflung, einer Verzweiflung längst ohne Fragen, auf die es keine Antwort gibt.“²⁰

¹⁷ Emmanuel Lévinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen* (München und Wien, 1995), 139.

¹⁸ Lévinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, 137 und 134.

¹⁹ Klein, *Janusz Korczak. Sein Leben für Kinder – sein Beitrag für die Heilpädagogik*, 92.

²⁰ Hans Wermus, „Denken, Empfinden und Handeln – Korczaks Frage nach dem Sinn,“ *Korzak-Bulletin* 10, no. 1 (2001): 21.

Warum bedeutet im Polnischen soviel wie „wozu?“, „was will man damit?“. In dieser Warum-Frage verbirgt sich vor allem die Frage nach dem Sinn des Geschehens. Diese letzte Frage sollen wir als Auftrag verstehen. Wir können hoffen, dass das Nachdenken über diese Frage „zu Fortschritten in der Erkenntnis der menschlichen Seele führt, dazu führt, besser zu verstehen, was Menschen denken, was sie fühlen und wie sie handeln.“²¹

Impuls: Korczakpädagogik ist Dienstpädagogik

Korczak will seine Idee retten. Er hat die Sache des Kindes und damit die Zukunft des Menschen und der Menschheit zu seiner Sache gemacht. Wir können ihm auch heute dabei helfen und seine Dienstpädagogik auf uns wirken und zum Orientierungsmaßstab für unser Denken und Handeln werden lassen. Korczak bemühte sich über das Einfühlen in die Kinder hinauszugelangen und wie Kinder zu fühlen. Er war fähig, sich mit hoher Sicherheit in die Gefühlswelt, in die Entscheidungsstrukturen und Sinnzusammenhänge der Kinder zu versenken. Diese Praxis geht über das empirische Verstehen hinaus und wendet sich mit Empathie den inneren Entwürfen des Kindes (Bedürfnissen, Motiven, Phantasien, Interessen, Neigungen und Wünschen) und den sachlich begründeten Kausalitäten (Notwendigkeiten, Ordnungen, Regeln, Pflichten und Aufgaben) zu. Er war bemüht sein Programm aus dem Jahre 1929 zu realisieren: „Von der Selbstverwaltung der Kinder zu den Parlamenten der Welt.“²²

Ergänzender Impuls

Der Vortrag wurde am 26. September 2012 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Comenius-Universität Bratislava gehalten. Bei der lebhaften Diskussion ging es auch um Korczaks Religiosität. Meine Antwort auf die Frage verstehe ich als weiteren Impuls: Seine Religiosität ermöglicht eine Vertiefung der pädagogischen Professionalität.

Wahrnehmung

Janusz Korczak war im polnisch-sowjetischen Krieg (1919/1920) in Seuchenhospitälern in Lodz und Warschau tätig und erkrankte an Flecktyphus. Er wurde von seiner Mutter gepflegt. Sie starb am 11. Februar 1920 an dieser Krankheit. Korczaks Schmerz schien unüberwindbar. In 19 Gebeten „Allein mit Gott“ (Korczak 1980) versuchte er auf seine tiefe Trauer zu antworten.

²¹ Wermus, „Denken, Empfinden und Handeln – Korczaks Frage nach dem Sinn,“ 21.

²² Aleksander Lewin, *So war es wirklich. Die letzten Lebensjahre und das Vermächtnis Janusz Korczaks* (Gütersloh, 1998), 142.

Sein einleitendes Gebet lautet:

*„Geflüsterte Geheimnisse der Seele, die du dir selbst anvertraust,
verband ich mit der Klammer des Gebets.*

*Ich weiß, dass jedes Geschöpf mit sich durch Gott und
mit Gott durch sich im Leben die riesige Welt vereinigen muss.*

Ich weiß es.

Ich bin sicher – so helfe mir Gott.“²³

Im „Gebet eines Erziehers“ spricht er folgende „herzliche Bitte zu Dir, o Gott“ aus:

*„Gib den Kindern einen guten Willen,
unterstütze ihre Anstrengungen,
segne ihre Mühen.*

*Führe sie nicht den leichtesten Weg,
aber den schönsten.“²⁴*

Im Abschiedsbrief an die Kinder, die das Heim verließen, schrieb Korczak:

*„Wir geben Euch keinen Gott, denn ihr müsst ihn selbst in der eigenen Seele suchen, im
einsamen Kampf. [...] Wir geben Euch eins: Sehnsucht nach einem besseren Leben, [...] ein Leben
der Wahrheit und Gerechtigkeit.*

Vielleicht wird Euch diese Sehnsucht zu Gott [...] führen.“²⁵

Und seinem Ghetto-Tagebuch vertraut Korczak wenige Tage vor dem Weg in die Gaskammern von Treblinka an:

„Mein Leben war schwer, aber interessant.

In meiner Jugend habe ich Gott um gerade solch ein Leben gebeten.

„Gib mir, o Herr, ein schweres, aber schönes, reiches, würdiges Leben.“²⁶

Deutungsversuch

Religiosität verstehe ich als Haltung der Ehrfurcht vor der Vielfalt in der Welt, die auf einer ganzheitlichen und transzendenten (nicht erklär- oder beweisbaren) Wirklichkeit beruht, und ebenso als Fähigkeit (Kompetenz) sich im Erleben, Denken, Fühlen und Handeln auf diese Transzendenz zu beziehen. Durch diese Haltungskompetenz gab Korczak sich und den Kindern seelischen oder geistigen Halt. Seine undogmatische, übergreifende Religiosität und sein unerschütterlicher Glaube an das Gute verbinden sich

²³ Janusz Korczak, *Allein mit Gott. Gebete eines Menschen, der nicht betet* (Gütersloh, 1980), 5.

²⁴ Korczak, *Allein mit Gott. Gebete eines Menschen, der nicht betet*, 45.

²⁵ Janusz Korczak, *Von Kindern und anderen Vorbildern* (Gütersloh, 1979), 138.

²⁶ Korczak, *Tagebuch aus dem Warschauer Ghetto 1942*, 96.

mit der Überzeugung, dass das Gute gesucht, gelebt und verwirklicht werden kann, auch wenn der Zustand der Welt eine andere Sprache spricht.

Seine kompetente Haltung lässt vier Existenziale erkennen:

- Entscheidung und Handlung.
- Situationsdenken und Verantwortung.

Diese Lebensgrundsätze charakterisieren nach Martin Bubers Interpretation des Chassidismus den „rechten Weg des Menschen in dieser Welt.“²⁷ Die jüdische Religiosität lehnt ein Nur-Denken ab, fordert die Einheit von gedachter Entscheidung und Handlung. Menschliches Leben findet seinen Ausdruck im Vollzug der Handlung, für die es sich entschieden hat. Der Prüfstein der Entscheidung ist das Leben selbst, in dem die getroffene Entscheidung sich als sinnvoll und ethisch bedeutsam erweisen muss.

Für Buber konstituieren Entscheidung und Handlung erst „Welt“ insofern, als dadurch der Mensch Anteil am Weltgeschehen hat. Nimmt der Mensch die aktuelle Situation wahr und entscheidet er sich, darauf zu antworten, dann übernimmt er Verantwortung für sein Handeln. Dieses verantwortliche Handeln vollzieht sich über das Sakrale hinaus im täglichen Leben durch fortwährendes Entscheiden, durch situationsorientiertes Antworten und Verantworten.²⁸

Die Einheit von Entscheidung und Handlung und von situationsorientiertem Denken und Verantworten hat Korczak bis zuletzt gelebt. Er hat mit den Kindern den Tod geteilt.

- Können wir Korczaks Werk als gelebten religiösen Humanismus verstehen, wie das der polnische katholische Pfarrer Bernard Igniera²⁹ in seiner deutschen philosophischen Dissertation versucht hat?
- Können wir ihn als Menschen verstehen, der Leid, das er an sich und anderen erlebt hat,
 - bis zuletzt in seiner letzten Tiefe verarbeitet hat und
 - am Ende durch das Leid hindurchgegangen ist und den „Tod als Urkraft des Lebens“³⁰ gelebt hat? Hat er die Zeitlichkeit unseres Denkens zur Ewigkeit hin durchbrochen?
- Oder könnten wir sein Leben aus dem Kern der Trinitätslehre heraus verstehen,

²⁷ Martin Buber, *Vom Geist des Judentums* (Leipzig, 1916), 27.

²⁸ Friedhelm Beiner, „Allein mit Gott‘. War Korczak ein religiöser Mensch?“ *Korczak-Bulletin* 16, no. 2 (2007): 26.

²⁹ Igniera, *Der religiöse Humanismus Janusz Korczaks*.

³⁰ Franz Rosenzweig, *Stern der Erlösung* (Heidelberg, 1954).

- als Glaube an einen Gott, den Judentum, Christentum und Islam gemeinsam haben?
- als Glaube an Gottes Geist, der Juden, Christen und Muslime gemeinsam sein kann?
- als Glaube an Gottes Sohn, in dem sich Gott im Menschen Jesus offenbart hat und Gott in Wort und Bild verkörpert³¹ und in jedem Kind sich selbst findet?

Fazit

Beim bewussten Nachdenken und verweilenden Meditieren über diese Fragen kann die Erzieherpersönlichkeit ihre Professionalität weiterbilden und dankbar wahrnehmen, was ihr Janusz Korczak ans Herz legt: „Möge das Kind wissen, dass es in Gott den Herrn und Freund hat, dass es ihm Liebe, Achtung und Furcht und den Menschen Gutes schuldet.“³²

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:

Prof. Dr. Karl Schwarz
Mgr. Jozef Benka, PhD.

[Published online December 20, 2019]

³¹ Hans Küng, *Jesus* (München und Zürich, 2012), 267 f.

³² Korczak, zit. n. Siegfried Steiger, *Korczaks Koffer: Das Experimentelle Theater Günzburg und die Botschaft aus Warschau* (Günzburg, 1999), 166.



TESTIMONIA THEOLOGICA XIII, 2 (2019): 60-62

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

BOOK REVIEW

RAINER LACHMANN, ES IST NICHT „ALLES GANZ EITEL“, SPRICHT DER WEISE: 50 JAHRE RELIGIONSPÄDAGOGIK – AUTOBIOGRAPHISCH DOKUMENTIERT UND KOMMENTIERT.

PUBLISHED BY GARAMOND, 2019.

Mgr. Jozef Benka, PhD.

Rainer Lachmann v tejto svojej knihe venuje pozornosť vývinu náboženskej pedagogiky za ostatných päťdesiat rokov, a to z autobiografického hľadiska. Uvádza svoje práce ako dokumenty tohto vývinu a komentuje ich.

V náboženskej pedagogike v nemeckej oblasti je Lachmann známy ako jeden z dvojice Gotfried Adam/Rainer Lachmann. Spolu vydali niekoľko diel pri zapojení aj iných autorov, ktoré patria k základnej nábožensko-pedagogickej literatúre pri vzdelávaní učiteľov náboženstva a teológov pre katechetickú oblasť a aj mne boli častou inšpiráciou pri príprave prednášok na fakulte. Je to predovšetkým „Nábožensko-pedagogické kompendium“, ktoré už vyšlo v roku 2012 v siedmom vydaní. Jeho kvalitu dokumentuje tiež skutočnosť, že bolo v kooperácii s inými v roku 2014 preložené do anglického jazyka pod názvom „Basics of Religious Education“ (Martin Rothgangel, Thomas Schlag, Friedrich Schweitzer: Basics of Religious Education: V et R Unipress 2014, ISBN 10: 3847102656). K tomu patrí aj dvojdielne „Metodické kompendium pre vyučovanie náboženstva“. Veľmi cenená je päťzväzková edícia vydávaná ako teológia pre učiteľky a učiteľov náboženstva, ktorá sa venuje kľúčovým teologickým pojmom, elementárnym biblickým textom, základným cirkevno-historickým témam, kľúčovým etickým problémom a elementárne tiež kresťanstvu a náboženstvám. Každý zväzok je spracovaný z hľadiska biblického, systematického a didaktického.

Lachmann sa ako profesor náboženskej pedagogiky v Bambergu venoval – ako to sám v tejto publikácii dosvedčuje – trom oblastiam: vznikajúcim aktuálnym otázkam náboženskej pedagogiky a didaktiky, ekumenickému vyučovaniu náboženstva a dejinám náboženskej pedagogiky, či ako to formulujú v Nemecku, historickej náboženskej pedagogike. Bližšiu pozornosť budeme venovať prvej a tretej oblasti. Lachmannove návrhy na ekumenické vyučovanie náboženstva neboli v Nemecku totiž prijímané. Cirkvi si chránili svoju konfesionalitu a taká situácia je aj u nás. Lachmann sa toho nevzdal a je presvedčený, že v budúcnosti bude táto otázka aktuálna, lebo cirkvi sa počtom umenšujú, a aby pokryli vyučovanie náboženstva na školách, budú musieť o nejakej spolupráci uvažovať. K tejto téme aspoň toľko.

Najviac ma zaujala prvá oblasť. Je zaujímavé sledovať na základe jeho písomných dokumentov z rozličných období a tiež jeho komentovania týchto dokumentov dnes, ako sa za posledných päťdesiat rokov formovali názory a viedli zápasy na poli náboženskej pedagogiky a didaktiky, na ktorých sa aj on osobne podieľal.

Pri zobrazovaní vývinu náboženskej pedagogiky je všeobecne prijímaná charakteristika, že po období liberálnej fázy náboženskej pedagogiky z jej začiatkov prišla kerygmaticky orientovaná náboženská pedagogika, po nej hermeneuticky orientované vyučovanie náboženstva, ďalej problémovo orientovaná náboženská pedagogika, ďalej symbolová didaktika, až vývin došiel k performatívne chápanému vyučovaniu náboženstva. Každá z nich mala svoje klady i zápory. Dnes sa prijímajú ich dôrazy skôr komplementárne než vylučujúco.

Z Lachmannovej publikácie sa dá jasne vidieť, ako sa postupne vyrovnával s jednotlivými dôrazmi a podieľal sa na ich formulovaní. Začínal v období, keď dominovala kerygmaticky orientovaná náboženská pedagogika. Súhlasil s mnohými jej akcentmi, no začal pozorovať tiež jej hranice. Sledoval, komentoval i spoluvytváral ďalšie fázy náboženskej pedagogiky a didaktiky. Spoznal jasne potrebu dialógu teológie a všeobecnej pedagogiky a didaktiky pre vyučovanie náboženstva.

Treťou oblasťou Lachmannovho vedeckého záujmu bola historická náboženská pedagogika a v nej predovšetkým postava Christiana Gotthilfa Salzmann (1774-1811). Salzmann patril k predstaviteľom liberálnej náboženskej pedagogiky v jej začiatočnom štádiu. Lachmann sa nedal pomýliť čierno-bielym pohľadom na liberálnu náboženskú pedagogiku, ale využíval jej dobré podnety na riešenie vždy aktuálnych problémov pri vyučovaní náboženstva. Salzmann ho inšpiroval najmä svojím dielom „O rozprávaní ako najpôsobivejšom prostriedku, ako deťom priblížiť náboženstvo“.

V súvislosti s týmto Salzmannovým dielom spomeniem jednu zaujímavosť z dejín nemeckého pezinského zboru. Do rúk niektorých pezinských presbyterov sa dostala práve táto Salzmannova kniha „O rozprávaní ako najpôsobivejšom prostriedku, ako deťom priblížiť náboženstvo“. Boli ňou nadšení a chceli, aby sa jej odporúčania využívali pri vyučovaní detí v zbore. Narazili však na odpor domáceho farára, ktorý bol zástancom doterajšieho katechizmového spôsobu vyučovania. Konflikt medzi presbyterstvom a farárom došiel tak ďaleko, že farár musel zo zboru odísť. Aj z tohto vidieť, že nové veci nikdy neboli prijímané bez problémov.

Postava Salzmana bola predmetom Lachmannovej dizertačnej práce a neprestal jej venovať svoju pozornosť ani po odchode na dôchodok. Výsledkom je kniha „Náboženská pedagogika Christiana Gotthilfa Salzmana“, ktorá vyšla v roku 2005. V nej hovorí, že Salzmann bol pre neho veľkou inšpiráciou aj pre riešenie súčasných problémov v náboženskej pedagogike, čo je dobré si všimnúť aj nám, že nezaujaté zaoberanie sa inšpiratívnymi postavami z minulosti nie je stratou času, ale obohatením a pomocou pre dnešok.

Týchto pár riadkov o tejto Lachmannovej autobiografickej publikácii chce byť tiež prejavom vďačnosti za viaceré podnety, ktoré z jeho diel ako i jeho spoluautora Gottfrieda Adama a tiež iných autorov som mohol prijať a odovzdať ďalším.

Kontakt na autora:

Mgr. Jozef Benka, PhD.
Soľ 30
0944 35

[Published online December 20, 2019]