

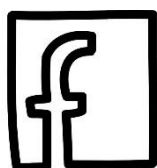
TESTIMONIA THEOLOGICA

Open Access | Peer-Reviewed Journal

Evangelical Lutheran Theological Faculty
Comenius University
Bartókova 8
811 02 Bratislava
Slovakia
Tel: 00421 (0) 9020 1005
Email: sd@fevth.uniba.sk
Web: <http://www.fevth.uniba.sk/>

CHAIRPERSON OF THE EDITORIAL COMMITTEE:	MAROŠ NICÁK, DR. THEOL.
EDITOR IN CHIEF:	ADRIÁNA BELANJI BIELA, PHD.
EDITOR:	PROF. ĽUBOMÍR BATKA, DR. THEOL. DOC. JUDR. MARTIN TURČAN, PHD.
LANGUAGE EDITOR:	PD 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 Lutheran Theological Faculty of the Comenius University, Bartókova 8, 811 02 Bratislava, Slovakia (ELTF CU). The journal has been established on the basis of the decision of the Academic Council of the Evangelical Lutheran 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](https://www.facebook.com/testimonia-theologica)



QR-Code/*TESTIMONIA THEOLOGICA*

ISSN 1337-6411
© 2007–2020

TESTIMONIA THEOLOGICA

VOLUME XIV | ISSUE 2 | 2020

CONTENTS

ARTICLES

- The Question of the Apocryphal Books of the Old Testament
and of the Biblical Canon in Ecumenical Dialogues 1-18
EVA GULDANOVÁ
- V dialógu s filozofiou 19-30
PETER GAŽÍK
- Katechizmové piesne Martina Luthera a ich recepcia v slovenských evanjelických
spevníkoch 31-54
MILAN JURÍK
- Barokové pašie ako zhudobnená forma liturgie Veľkej noci na území
protestantského Nemecka: Úvod do problematiky 55-69
RICHARD TAMÁŠ
- Ontologický dôkaz Božej existencie ako jazyková hra:
Možnosti postmodernej interpretácie 70-78
TOMÁŠ PRIHRADNÝ

BOOK REVIEW

- Kierkegaardovská renesancia; filozofia, náboženstvo, politika 79-83
MARTIN DAMAŠEK
- Una voce in difesa. Episcopato slovacco e diplomazia pontificia
contro lo sterminio nazista 84-87
LOTHAR VOGEL



TESTIMONIA THEOLOGICA XIV:2 (2020): 1-18

FEVTH.UNIBASK/VEDA/TESTIMONIA-THEOLOGICA/

THE QUESTION OF THE APOCRYPHAL BOOKS OF THE OLD TESTAMENT AND OF THE BIBLICAL CANON IN ECUMENICAL DIALOGUES*

Mgr. Eva Guldánová, ThM.

Abstract:

All Christian churches share the conviction that the Bible is normative and provides the foundation of their teaching. However, the list of biblical canonical books, especially when it comes to the Old Testament, differs from one Christian community to another. Precisely because the Holy Scripture is normative for all Christian communities and for their teachings it seems important for ecumenical dialogues to discuss which books belong to the Bible. Sad to say, however, the question concerning the biblical canon has not yet had a very prominent place in ecumenical dialogues. In the Lutheran-Roman Catholic dialogue at the international level the question was treated only in the last part of the study document "The Apostolicity of the Church" (2006). In the Lutheran-Orthodox dialogue at the international level the issue appeared in the eighties when the dialogue discussed and issued agreed statements on "Divine Revelation" (1985), "Scripture and Tradition" (1987) and, especially, "Canon and Inspiration" (1989). The Faith and Order Commission of the World Council of Churches partly dealt with the question in 1978 in its study on "The Significance of the Old Testament in its Relation to the New." This paper examines these dialogues and draws some conclusions as well as suggestions for the future with regard to the question of the biblical canon and of the evaluation of the apocryphal books of the Old Testament.

Keywords:

biblical canon, apocrypha, deuterocanonical books, ecumenical dialogues, Lutheran-Orthodox, Lutheran-Catholic, Faith and Order Commission

* Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-16-0330. This work was supported by the Slovak Research and Development Agency under the contract No. APVV-16-0330.

Introduction¹

All Christian churches share the conviction that the Bible is normative and provides the foundation of their teaching.² However, as is known, the list of biblical canonical books, especially when it comes to the Old Testament, differs from one Christian community to another. While Protestants usually consider as canonical the 39 books which are found in the Hebrew canon, Catholic Bibles also include the deuterocanonical books. In Orthodox Bibles one can find books which are sometimes called “non-canonical.”³ The various lists of these “non-canonical” books in the Orthodox churches are not identical but significantly overlap with the list of Catholic deuterocanonical books.⁴ Protestants traditionally call these books “apocrypha.”⁵

As the inspired word of God, the Bible enjoys decisive authority for the content of the faith which unites Christian communities. One of the reports to be considered in the present essay summed up this authority in the following way:

“Lutherans and Catholics agree that the church has the essential basis of its teaching in the canonical Scriptures, which witness to the history of God’s saving deeds in Israel and to the gospel of Jesus Christ, so that the world may hear a message that becomes effective in the power of the Holy Spirit. By the same Spirit God has promised to keep the church constantly in the truth, which comes about by church teaching that lives from God’s word witnessed in

¹ In 2005 the ecumenical translation of the Bible into the Slovak language was published. It was the year when I returned from a year long exchange study program in Chicago during which I had two focuses – biblical studies and ecumenism – and where I also did a summer internship at the Department for Ecumenical Relations at the headquarters of the Evangelical Lutheran Church in America. When I met with my thesis supervisor doc. Ján Grešo upon return to Slovakia, he was very happy to share with me that the ecumenical translation has been published. He worked very hard on it for several years chairing the commission translating from Greek both the New Testament and the deuterocanonical books. I feel very blessed and happy that he invited me several times to join the commission as a guest translator during their work and rejoiced with him upon the news. For my ecumenical enthusiasm, so strengthened during the year in Chicago, this was a new boost after coming back home. He also shared with me that the Slovak Bible Society published two versions of the translation – with and without the deuterocanonical books. That information surprised me very much, to which he reacted by giving me a serious look and saying: “Did you just fall from the moon?” (Meaning: It is obvious that some people don’t want to have the deuterocanonical books in their Bibles so why are you so surprised?) I think, if it wasn’t my beloved professor, I would feel offended; and certainly my ecumenical enthusiasm froze a bit at that moment, though probably I didn’t say anything. When I digested the disconcertment I took the information as a back-to-reality reminder.

² Not all the churches frame this conviction in these terms; for some the doctrinal approach is less important. For all the churches, however, their faith relates to and is nourished by the word of God contained in the Bible.

³ See Miloš Bič, *Výklady ke Starému zákonu V.: Knihy deuterokanonické* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996), 15, where the term “non-canonical” appears. The reference to his book here does not mean that the author of this article considers his book to be representative of the majority of Protestant biblical scholars; it is only meant to give the source of this expression.

⁴ See Wayne A. Meeks et al., eds., *The HarperCollins Study Bible New Revised Standard Version With the Apocryphal/Deuterocanonical Books* (New York: HarperCollins Publishers, 1993), xxxvii-xl and 1435. See also Hans Peter Rüger, “The Extent of the Old Testament Canon,” in *The Apocrypha in Ecumenical Perspective*, ed. Siegfried Meurer, trans. Paul Ellingworth (Reading, UK/New York: United Bible Societies, 1991), 160.

⁵ The author, who comes from a Protestant context, uses for these books interchangeably the terminology “Old Testament apocrypha” and “deuterocanonical books”.

Scripture, a word which by proclamation creates and builds up the church as a communion in the truth.”⁶

A study programme on the authority of the Bible was initiated by the Lutheran World Federation (LWF) in 2004. This project engaged scholars from various parts of the world and was based upon the premise that “the very cohesion of the LWF could be at stake unless ways are found constructively to come to terms with conflicting approaches to the Bible.”⁷ The question of the authority of Scripture for the doctrinal formulations of the church has been addressed often by systematic theologians, as expounded in recent works by Davis Kelsey, Wilfried Härle, and Wilfried Joest, which the reader may wish also to consult.⁸ These explore some of the various issues that are involved in drawing from the biblical sources a foundation for Christian doctrine today.

The Lutheran study programme just mentioned also includes several reflections which concern what is the principal focus of the present essay – canonicity.⁹ Various exegetes have sketched out the history of the process involved in recognizing particular books as belonging to the canon which appear in important theological research publications.¹⁰ Particularly after the Second World War, renewed interest in Jewish studies, including the Jewish canon of Scripture, led to various insights into the development and interpretation of what Christians refer to as the Old Testament canon. One thoughtful summary of that research finds expression in the following comments:

“The history of the Old Testament apocrypha’s inclusion in and exclusion from the Christian Old Testament is indeed complicated. The historical evidence is not adequate to justify the

⁶ Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity, *The Apostolicity of the Church* (Minneapolis: Lutheran University Press, 2006), 136, paragraph 295.

⁷ Reinhard Boettcher, “Introduction,” in *Witnessing to God’s Faithfulness. Issues of Biblical Authority*, ed. Reinhard Boettcher (Geneva: The Lutheran World Federation, 2006), 9, see also “Chapter I: The Bible and its Authority,” 23-46.

⁸ For example, see David H. Kelsey, *Proving Doctrine: The Uses of Scripture in Modern Theology* (Harrisburg: Trinity Press International, 1999); Wilfried Härle, *Dogmatik* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000²); and Wilfried Joest, *Fundamentální teologie*, trans. Petr Gallus, Ondřej Kolář (Praha: OIKOYMENH, 2007). Another valuable summary of some of the main issues concerning the authoritative weight of the Bible is Daniel J. Treier, *Introducing Theological Interpretation of Scripture: Recovering a Christian Practice* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), the subtitle of whose “Introduction” is: “From Karl Barth to ‘Post-Modern’ Theory,” 11-36.

⁹ Reinhard Boettcher, “The Biblical Canon in the History of God’s Revelation,” and Wilfried John, “The Biblical Canon: Closed Forever or Open to Extension?,” in *Witnessing to God’s Faithfulness*, 83-99 and 105-116.

¹⁰ Accounts of the developments in discerning the canon of the Old and New Testament can be found in the respective articles of Rudolf Smend and Otto Merk in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 4, eds. Hans D. Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski and Eberhard Jüngel (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001⁴), 468-474, and in A. Schindler, “Kanon, II. Kirchengeschichtlich,” in *Evangelisches Kirchenlexikon*, vol. 1, eds. Erwin Fahlbusch et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986³), 767-770. A helpful summary in English of questions concerning the history of the discussion of the canon, including insights from various Christian traditions, which also includes a presentation of enduring problems and an essential bibliography is Raymond E. Brown and Raymond F. Collins, “Canonicity,” in *The New Jerome Biblical Commentary*, eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer and Roland E. Murphy (London: Geoffrey Chapman, 1990), 1034-1054. See also Gabriela Ivana Vlková, *Slovo Boží a slovo lidské: Všeobecný úvod do Písma svatého* (Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2007), 81-107.

conclusion that the apocrypha were always part of the Christian Old Testament. Neither does it prove that they were never part of the Christian canon. When the issue became a factor in the polemics between the Reformers of the sixteenth century and the fathers of the Council of Trent, the outer limit of the Christian Old Testament canon assumed more importance than ever before. To this day it remains an obstacle to Christian unity.

There are, of course, more obvious and difficult obstacles to Christian unity than the extent of the Old Testament canon. In any truly ecumenical council that might involve Roman Catholic, Protestant, and Orthodox Christians, it would probably not be high on the agenda. But to prepare for that blessed event, it might be beneficial if all Christians (and Jews) began to take these books more seriously in their own right.

Since the history of the canonical question yields no univocal conclusion, perhaps we should follow Luther's lead and adopt a theological criterion. Luther's criterion was expressed in his German formula *was treibt Christum* ('what promotes Christ'). I propose that we take Luther's criterion but define it differently. [...] I want to define his dictum to mean that whatever helps us better to appreciate Jesus in the context of Judaism best promotes Christ today. In this redefinition I am taking up what I regard to be one of the most important directions in recent biblical scholarship: the Jewishness of Jesus."¹¹

Both the insights of systematic theologians and of theologians involved in ecumenical dialogue, as well as those exegetical and historical examinations of the processes involved in discerning which texts are to be considered as part of the canon of Scripture (the question of canonicity), provide important background material for what is to be presented in the following pages. However, such material must be largely presumed from this point on in order to proceed without undue delay to the principal purpose of the present essay, that is, to review the conclusions of three ecumenical discussions on the canon of sacred Scripture.

Precisely because the Holy Scripture is normative for all Christian communities and for their teachings it seems important for ecumenical dialogues to discuss which books belong to the Bible. This is all the more the case since at least some teachings about which Christians differ (for example, the Catholic teaching about prayers for the dead and about purgatory) find their biblical reference partly in the deuterocanonical books. But first it is important to see what several general overviews of ecumenical work on the Bible have to say about the treatment of the canon of Scripture in dialogue between Christians.

Background

It is surprising that searching through some of the most used and widespread books that offer an overview of the ecumenical work of the last 60 years the question of difference or even

¹¹ Lee M. McDonald and James A. Sanders, eds., *The Canon Debate* (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2002), Kindle Edition, Kindle Locations 4658-4671.

controversy¹² between Catholics (and also Orthodox) and Protestants with regards to the limits of the Old Testament canon almost doesn't appear. To mention just some examples:

Peter Neuner in his *Ecumenical Theology*¹³ completely by-passes the issue leaving it without any mention. All the places in his book where the word "canon" appears deal either with the New Testament canon or with canon in general as a measuring device and thus a norm. The closest where he gets to the question is when he introduces his part on major Christian controversies, and thus the main topics ecumenical dialogues dealt with, with the question of Scripture and tradition.¹⁴

The Ecumenical Catechism I.¹⁵ and II.¹⁶ by Heinz Schütte has in its first volume a subchapter on the Bible entitled "Common Holy Scripture."¹⁷ But with regard to our question it only states as one of the theses (thesis 1.3.4) that:

"By the power of the Holy Spirit which Christ promised to the church, the church recognized which writings belong to the Bible; thus it recognized the extent of the Bible and established it as the canon, that is as a rule, as a yardstick."¹⁸

The part under this thesis then starts by saying that "Other books were proclaimed by the church as explicitly non-biblical."¹⁹ A few subsequent quotations from three different documents support afterwards the thesis, however nothing specific is mentioned about the differences among Christians with regard to the Old Testament list of canonical books.

The article on "Canon" by Geoffrey Wainwright in the *Dictionary of the Ecumenical Movement* introduces first the different meanings and uses of the word "canon" after which it says that "Ecumenically, 'canon' is most widely used in connection with the scriptures of the church."²⁰ and makes a few points about canon formation in the early church especially in connection with the New Testament canon and its relation to the authentic tradition of the gospel message.

Within this Tradition Scriptures have "a special role and value" since they are "the permanent legacy of the original witness and of inspired writers" who were guided by the same

¹² See e.g. Geoffrey Wainwright, "Canon," in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, eds. Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tim F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb (Geneva: WCC Publications, 2002), 135.

¹³ Peter Neuner, *Ekumenická teologie: Hledání jednoty křesťanských církví*, trans. Jaroslav Vokoun, Jindřich Slabý, Marek Zikmund (Praha: Vyšehrad, 2001).

¹⁴ Neuner, *Ekumenická teologie*, 181-187.

¹⁵ Heinz Schütte, *Ekumenický katechismus I: Víra všech křesťanů*, trans. Jaroslav Vokoun (Praha: Vyšehrad, 1999).

¹⁶ Heinz Schütte, *Ekumenický katechismus II: Církev všech křesťanů*, trans. Jaroslav Vokoun (Praha: Vyšehrad, 2003).

¹⁷ Schütte, *Ekumenický katechismus I*, 28-35.

¹⁸ Schütte, *Ekumenický katechismus I*, 30.

¹⁹ Schütte, *Ekumenický katechismus I*, 30.

²⁰ Wainwright, "Canon," 134.

Spirit which indwells the believing community. The Scriptures are thus “an indispensable criterion’ for distinguishing ‘faithful transmission’²¹ of the gospel.

After discussing briefly the question of Scripture and tradition and the role of the teaching office of the church, Wainwright mentions in passing that “Christian churches differ somewhat over the extent of the OT”²² but without discussing the issue at all, goes on to mention 3 disruptive issues in perceiving the integrity of the canonical Scriptures among Christians: 1. the relation between the Old and the New Testament, 2. the question of a “centre” of the Scriptures, 3. the use of historical criticism in exegesis and its weaknesses that can be complemented by “canonical” hermeneutics.²³

Roland E. Murphy in another article in the *Dictionary of the Ecumenical Movement*, entitled “Old Testament and Christian Unity” mentions the differences among Christians with regard to the Old Testament canon pointing also to the fact that although for Protestants the influence of Luther in this question was paramount, in history earlier figures such as Jerome also favoured the smaller (Hebrew) canon.²⁴ Murphy then briefly discusses lectionary practice, translation, interpretation, including the role of historical critical method, relations of the Old Testament and the New Testament, the question of Scripture and Tradition and the problem of fundamentalism.²⁵ While with all these other topics he mentions their ecumenical relevance and progress made in the last decades, it is not so with the canon question.

As this brief overview shows, despite some possible expectations the question concerning the biblical canon has not had a very prominent place in ecumenical discussion. In what follows I will look at three instances of international ecumenical dialogues where this question did appear: the World Council of Churches Faith and Order Commission study on “The Significance of the Old Testament in its Relation to the New” (1978),²⁶ the Lutheran-Orthodox dialogue and its agreed statements on “Scripture and Tradition” (1987)²⁷ and “Canon and Inspiration” (1989),²⁸ and the Lutheran-Roman Catholic dialogue where the question was most extensively treated as part of the study on “The Apostolicity of the Church” (2006).²⁹ The dialogues will be taken in the

²¹ Wainwright, “Canon,” 134. See also “Scripture, Tradition, and Traditions,” in *The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, ed. Ellen Flesseman-van Leer, Faith and Order Paper No. 99 (Geneva: World Council of Churches, 1980), 21, paragraphs 48 and 49.

²² Wainwright, “Canon,” 135.

²³ See Wainwright, “Canon,” 135-136.

²⁴ See Roland E. Murphy, “Old Testament and Christian Unity,” in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, eds. Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tim F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb (Geneva: WCC Publications, 2002), 844.

²⁵ See Murphy, “Old Testament and Christian Unity,” 844-845.

²⁶ “The Significance of the Old Testament in its Relation to the New,” in *The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, ed. Ellen Flesseman-van Leer, Faith and Order Paper No. 99 (Geneva: World Council of Churches, 1980), 58-76.

²⁷ “Scripture and Tradition,” in *Lutheran-Orthodox Dialogue: Agreed Statements 1985-1989*, Lutheran-Orthodox Joint Commission (Geneva: Lutheran World Federation, 1992), 14-19.

²⁸ “Canon and Inspiration,” in *Lutheran-Orthodox Dialogue: Agreed Statements 1985-1989*, Lutheran-Orthodox Joint Commission (Geneva: Lutheran World Federation, 1992), 20-28.

²⁹ *Apostolicity of the Church*, 136-195, see footnote 6. It is worth mentioning that there have also been some regional efforts to look ecumenically at the question of the Old Testament canon and the question of the

chronological order. I have also limited myself to focusing on researching dialogues in which Lutherans participated.

Multilateral dialogue of the Faith and Order Commission

The two articles from the *Dictionary of the Ecumenical Movement* mentioned above touched upon a number of topics connected with our question. Several of these topics: interpretation of the Bible and the hermeneutical problem, the relationship between Scripture, Tradition and traditions, the authority of the Bible, and the relation of the Old and New Testaments were taken up by the Faith and Order Commission of the World Council of Churches and studied especially in the sixties and seventies of the last century.³⁰

The report on "The Significance of the Old Testament in its Relation to the New" approved by the Faith and Order Standing Commission in 1978 in Bangalore defines in its Part 1 the problem with which it is concerned. The part is divided into several subchapters the first of which deals with "The Old Testament canon."³¹ It starts with admitting that "When we think about the Old Testament the question immediately arises: which Old Testament are we dealing with?"³² Some churches consider as their canonical Old Testament the Septuagint while other take the Hebrew text of the Masora as normative. The resulting difference is then double: on the one hand it is the language (Greek or Hebrew), on the other it is the extent of the canon. Both of the aspects have consequences for how the Old Testament and then in consequence the New Testament is understood. The study report reminds its readers that every translation is unavoidably also an interpretation where some meanings and overtones are lost while words can gain new connotations. This is, of course, true also for the Septuagint, where even

"sometimes entire sentences and passages are changed in a hellenistic direction. Thus, whenever the Septuagint is used, it fosters a more positive evaluation of hellenizing and spiritualizing tendencies than when Masora is used."³³

This, together with the books that it contains in addition to the Hebrew canon, which are more strongly of wisdom and apocalyptic character, results in an effect that in reading the Septuagint:

apocryphal/deuterocanonical books in the OT. Most significant of these were published in Wolfhart Pannenberg and Theodor Schneider, eds., *Verbindliches Zeugnis I.: Kanon-Schrift-Tradition* (Freiburg im Breisgau: Herder/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) and Siegfried Meurer, ed., *The Apocrypha in Ecumenical Perspective*, trans. Paul Ellingworth (Reading, UK/New York: United Bible Societies, 1991) – see footnote 4. These regional study processes are not treated in this paper as the author wanted to focus on the global level.

³⁰ Reports from these studies are collected in the publication *The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, see footnote 21.

³¹ "The Significance of the Old Testament in its Relation to the New," 60-61.

³² "The Significance of the Old Testament in its Relation to the New," 60, paragraph 3.

³³ "The Significance of the Old Testament in its Relation to the New," 60, paragraph 3.

“creation, natural revelation and moral rules will receive greater emphasis, and Jesus will be seen more in an apocalyptic light. In the Masora, on the other hand, the Torah and the pre-exilic and exilic prophets with their messages of judgment and hope play a more central role and history is a more important factor. This means that the Old Testament is understood differently, depending on which version of it is being used. This, in its turn, affects the understanding of the New Testament. We can conclude from the above,” says the report, “that the fact that the churches have different normative versions of the Old Testament constitutes a divisive factor, which needs to be overcome for the sake of their future unity.”³⁴

The document further notes in the footnote no.5 that already the previous report on the “The Authority of the Bible” (Louvain report, 1971)³⁵ “speaking about the significance of the canon, noted that ‘it is hardly possible to overestimate its practical significance. [...]’³⁶ Seven years later the report about which we are referring here says that

“still today different canons can be a determining factor for the churches in their different overall understanding of the Bible. Therefore, the limits of the canon have greater theological implication than the Louvain report implied.”³⁷

The document thus, as we see, clearly states the problem related with different Old Testament canons. Without almost any further discussion the Faith and Order Commission later in the document suggests a solution. It says:

“It is important that the churches should have a common version of the Old Testament canon. It is a matter of course that the original text was in Hebrew; moreover, scholarship has shown that the inter-testamentary literature is of great importance as a link between the Old and the New Testament. We suggest, therefore, that the churches use as normative the Masora or whatever Hebrew text modern scholarship, with its method of textual criticism, considers to be the best and most authentic one *together with the deuterocanonical writings.*”³⁸

The second part of the suggestion is supported in the text of the document at two places in the paragraphs 21 and 22 where the themes of hope and wisdom, binding both of the testaments, are discussed.³⁹ Both of these themes are emphasized and developed in the deuterocanonical books and thus these books serve as an important background for understanding the themes in the New Testament.

³⁴ “The Significance of the Old Testament in its Relation to the New,” 60-61, paragraph 3.

³⁵ “The Authority of the Bible,” in *The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, ed. Ellen Flesseman-van Leer, Faith and Order Paper No. 99 (Geneva: World Council of Churches, 1980), 42-57.

³⁶ “The Significance of the Old Testament in its Relation to the New,” 61, footnote 5; “The Authority of the Bible,” 52.

³⁷ “The Significance of the Old Testament in its Relation to the New,” 61, footnote 5.

³⁸ “The Significance of the Old Testament in its Relation to the New,” 75-76, paragraph 48, emphasis added.

³⁹ “The Significance of the Old Testament in its Relation to the New,” 67, paragraphs 21 and 22.

The positive aspect of this document is its clear definition of some major aspects of the issue. Its recommendation for solving the problem is quite straightforward. A real drawback is the lack of discussion of the whole problematic and related with it very minimal support for the solution in the text of the report. The jump from stating the problem and suggesting a solution seems almost immediate. This can make the suggested solution seem unfounded to the churches with different practice and its reception difficult.

Lutheran-Orthodox dialogue

In the years 1985-1989 the Lutheran-Orthodox Joint Commission published its first three agreed statements on the topics of "Divine Revelation" (1985), "Scripture and Tradition" (1987) and "Canon and Inspiration" (1989).

The commission had its first meeting in 1981 after 3 years of preparatory works when it courageously took as its first topic ecclesiology – "Participation in the Mystery of the Church." The draft of the commission report was discussed at the second plenary session in 1983 in Cyprus. But "[c]onsensus proved impossible"⁴⁰ and the commission decided to continue with "a less controversial theme,"⁴¹ namely talking about the above mentioned topics of the divine revelation and its expression in the Bible and in the tradition.

In the preface to the publication with all three of the agreed statements the members of the commission say:

"The experience of the international Lutheran-Orthodox dialogue itself has indicated how necessary such basic agreements are. They provide a solid foundation for the ongoing work of that body."⁴²

With this statement they confirm, similarly to the above mentioned studies of the Faith and Order Commission, the importance of the ecumenical discussion which includes the question of the biblical canon and its extent.

The commission said in the first of the agreed statements that "The Holy Scriptures are an inspired and authentic expression of God's revelation and of the experience of the Church at its beginnings."⁴³ The second of the agreed statements touched upon the question of the biblical canon in the paragraph 5 when it said:

⁴⁰ Metropolitan Emilianos of Sylvania and Bishop William Lazareth of New York City, "Preface," in *Lutheran-Orthodox Dialogue: Agreed Statements 1985-1989*, Lutheran-Orthodox Joint Commission (Geneva: Lutheran World Federation, 1992), 8.

⁴¹ Risto Saarinen, *Faith and Holiness: Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 195.

⁴² Emilianos of Sylvania and William Lazareth, "Preface," 7.

⁴³ "Divine Revelation," in *Lutheran-Orthodox Dialogue: Agreed Statements 1985-1989*, Lutheran-Orthodox Joint Commission (Geneva: Lutheran World Federation, 1992), 11, paragraph 5.

"The Orthodox and the Lutheran churches have the same Bible, comprising the Old and New Testament, but the following ten books of the Old Testament have varying degrees of authority in our churches: Judith, 1 Ezra, 1 Maccabees, 2 Maccabees, 3 Maccabees, Tobit, Ecclesiasticus, Wisdom of Solomon, Baruch and the Letter of Jeremiah. In the future we will have to discuss the problem of the Canon in more detail."⁴⁴

This happened at the next meeting of the commission which discussed and approved the statement on "The Canon and the Inspiration of the Holy Scripture." This statement which deals with our question most extensively starts with a reaffirmation that "The Holy Scripture is a great treasure of the Church and serves as norm for its faith and life."⁴⁵

The Joint Commission in this report notes that "from the beginning the Church had a fixed common *nucleus of the canon of the Old Testament*" (Law, Prophets, other writings with a special role of the Psalms), however "[c]oncerning the inclusion of some writings of Jewish origin," and thus with regard to the extent of the canon, "different usages existed side by side in the Church" until at least the 8th century, even sanctioned by a council of the church.⁴⁶

In the process of recognition of the biblical canon the church was led by the Holy Spirit.⁴⁷ According to the agreed statement "The *recognition of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, the Christian Bible, is one of the most important decisions of the Church on its way from Pentecost to the Last Judgment.*"⁴⁸ "The early Church *recognized in these writings the prophetic promise and the original apostolic proclamation.*"⁴⁹ The document reveals a common conviction about the inherent authority of the Scriptures when it repeats that the church recognized these writings as authentic, because it heard in them "the divine revelation in the authentic voice."⁵⁰

Paragraphs 7 and 8 of the report list the canonical books of the Old and the New Testament. After naming the 39 books corresponding to the Hebrew canon the statement adds "the 10 'anagignoskomena' (also called 'deuterocanonical') which" it says "correspond to the Lutheran 'Apocrypha.'" Subsequently it lists what they are in the Orthodox tradition.⁵¹ This list is identical with the one given in the paragraph 5 in the previous agreed statement on "Scripture and Tradition."

The footnote explains that "The Confessions of the Evangelical Lutheran Church do not contain a list of biblical books," and thus "there is also no delimitation of the canon of the Old Testament which is binding for all Lutheran churches." (The reason for the confessional writings not containing the list of canonical books is explained by saying that it was "because the canon

⁴⁴ "Scripture and Tradition," 15, paragraph 5.

⁴⁵ "The Canon and the Inspiration of the Holy Scripture," 20, paragraph 1; see also 21-22, paragraph 6.

⁴⁶ "The Canon and the Inspiration of the Holy Scripture," 20-21, paragraph 2, emphasis added.

⁴⁷ "The Canon and the Inspiration of the Holy Scripture," 21, paragraph 5; see also 21-22, paragraph 6.

⁴⁸ "The Canon and the Inspiration of the Holy Scripture," 21, paragraph 5, emphasis added.

⁴⁹ "The Canon and the Inspiration of the Holy Scripture," 21, paragraph 6, emphasis added.

⁵⁰ "The Canon and the Inspiration of the Holy Scripture," 21, paragraph 4.

⁵¹ "The Canon and the Inspiration of the Holy Scripture," 22, paragraph 7.

of the Holy Scripture was received by the Reformation as a given entity.") The apocryphal books translated by Martin Luther and indicated by him as "profitable and good to read" are then listed in the footnote.⁵² It is not surprising that this list fits with the list of the deuterocanonical books as they were used in the 16th century. It is thus slightly different from the 10 *anagignoskomena* used in the Orthodox tradition, but the dialogue document pays no attention to this fact.

The document also says that "Jesus Christ is the center of the Holy Scripture, the key to its understanding."⁵³ The canon of the Holy Scripture is understood as "a special fruit of the Church's life and a special gift for the Church."⁵⁴ The second part of the document speaks about the inspiration of the Scripture.

It is a pity that no direct link is made between inspiration and canonicity nor does one find a discussion about how are canonicity and inspiration related to the "varying degrees of authority"⁵⁵ of the apocryphal books of the Old Testament in the Lutheran as well as in the Orthodox churches. The document could have in this context reflected on the question whether the apocryphal books of the Old Testament are inspired and how is this question viewed in both Lutheran and Orthodox context. Other related questions that emerge and the reports do not offer reflection on them are the following: How do Lutherans view the apocryphal/deuterocanonical books? Are they inspired? Partly inspired? The above mentioned footnote 1 in the last of the three reports notes that in the Lutheran churches there is no binding delimitation of the Old Testament canon. – If the Apocrypha are canonical, they should be binding, if they are not binding what does it say about their canonicity?

Lutherans and Orthodox in the two discussed agreed statements claim to have "one common Holy Scripture,"⁵⁶ "the same Bible."⁵⁷ At the same time the documents describe the situation with regard to different canons, but do not really address or discuss the differences. Nor do they tell whether they are important or not, they do not state e.g. that these are not church dividing differences. It is a real weakness of the statements that though the differences are mentioned, in some ways they are in fact ignored.

Lutheran-Roman Catholic dialogue

The Lutheran-Roman Catholic international dialogue during its Phase IV (1995-2006) dealt at large with the question "What makes the church at every period of time apostolic?". The result can be put very concisely by quoting the paragraph 150 of the study report "The Apostolicity of the Church":

⁵² "The Canon and the Inspiration of the Holy Scripture," 22, footnote 1.

⁵³ "The Canon and the Inspiration of the Holy Scripture," 23, paragraph 9; see also "Scripture and Tradition," 14, paragraph 2.

⁵⁴ "The Canon and the Inspiration of the Holy Scripture," 23, paragraph 10.

⁵⁵ "Scripture and Tradition," 15, paragraph 5.

⁵⁶ "The Canon and the Inspiration of the Holy Scripture," 23, paragraph 9.

⁵⁷ "Scripture and Tradition," 15, paragraph 5.

"This study reveals a fundamental agreement between Lutherans and Catholics that the *gospel* is central and decisive in the apostolic heritage. Thus we agree that the church in every age continues to be 'apostolic' by reason of its faith in and witness to the gospel of Jesus Christ."⁵⁸

Part 4 of the study report delves particularly into the question: "how church teaching remains in the truth"⁵⁹ of the apostolic gospel? It is within this part and in this context that the question of the biblical canon as well as of differences in the canon of the Old Testament is addressed. The report first offers a biblical orientation "to the truth of doctrine, to teaching ministries, and to the resolving of doctrinal conflicts"⁶⁰ and then proceeds chronologically looking at early church and medieval developments, Lutheran Reformation, and Roman Catholic developments from the Council of Trent to the Second Vatican Council.

With regard to the Old Testament canon and its formation in history the report starts with affirming that

"[i]n Judaism down to ca. 100 A.D. the Torah and Prophets were essentially closed collections while the Writings, even with the singular authority of the Psalms, varied in extension in the traditions of different groups."⁶¹

Later, after the destruction of the temple in 70 post rabbinical conceptions prevailed with canon consisting of 22 books originating in Hebrew to the exclusion of additional writings included in the Septuagint.

Within Christianity in the first centuries of the Common Era "[c]ontemporaneous with growing clarity on doctrine [...] the churches also arrived at greater certainty about the biblical writings received from Israel and from the apostolic generation."⁶² The church "rejected Marcion's denial of any role for Christians of the Scriptures of Israel"⁶³ but

"differences emerged over the status of the Septuagint books not included in the Jewish canon [...] In the East, Athanasius and Cyril of Jerusalem, joined by Jerome, saw these books as giving useful instruction for life but not as canonical authorities for faith." On the other side "in the West, Augustine defended these books as proven in usefulness in the liturgy and in their contribution to both doctrine and piety. The regional councils of Hippo in 393 A.D. and Carthage in 397 A.D. sanctioned the more extensive canon, which Pope Innocent I confirmed

⁵⁸ *Apostolicity of the Church*, 67, paragraph 150, emphasis added.

⁵⁹ *Apostolicity of the Church*, 136, paragraph 294.

⁶⁰ *Apostolicity of the Church*, 137, paragraph 298.

⁶¹ *Apostolicity of the Church*, 146, paragraph 328.

⁶² *Apostolicity of the Church*, 145, paragraph 327.

⁶³ *Apostolicity of the Church*, 146, paragraph 329.

in 405 A.D. (DS 213). These actions insured the presence of the 'deuterocanonical' books in the Vulgate Bible of Western Christianity."⁶⁴

The report further states that in the process of receiving the biblical books as canonical "a principal criterion of judgment was the coherence of the received books with the transmitted faith."⁶⁵

In the 16th century, Luther motivated by the renaissance motto *ad fontes* "made a clear distinction between the books of the Hebrew canon and books transmitted only in the Septuagint."⁶⁶ Based on this conviction "Luther denied the possibility of grounding purgatory in Scripture, because the text cited for this" was from 2 Maccabees which he didn't consider to belong to the canon.

"Johann Eck offered the counter-argument that even though 1-2 Maccabees was not in the Hebrew canon the church had nonetheless [...] received it as canonical. To this Luther responded that the church was not able to ascribe more authority to a book than the book had in itself."⁶⁷

Thus, in my understanding, though starting with the *ad fontes* criterion, it was ultimately the theological judgment of not recognizing the gospel message and the inherent authority of the 2 Maccabees and along with it of the deuterocanonical books that led Luther to not consider them as canonical. According to Luther:

"[t]he books of Scripture are brought together to form a unity by their central content, Jesus Christ. Luther stated, 'Take Christ out of the Scriptures, and what will you find left in them?' Everything in Scripture points to Christ, and [...] consequently the touchstone for the apostolic standing of particular books is whether or not they 'inculcate Christ.'"⁶⁸

This for Luther was not true in the New Testament for the Letter of James. Yet unlike with the deuterocanonical books he didn't act by excluding James from the canon, he only changed the order of the New Testament books placing James towards the end. It was probably the theological criterion joined by the language criterion and his conviction that the church was not entitled to decide upon the canon as well as his gradually growing suspicion of the decisions of the councils that led him to this view of the deuterocanonical books.

This relationship between the church and Scripture with regard to whether the authority of the Scripture is inherent to it and thus internal or externally decided by the church, was a

⁶⁴ *Apostolicity of the Church*, 146, paragraph 330.

⁶⁵ *Apostolicity of the Church*, 147, paragraph 333.

⁶⁶ *Apostolicity of the Church*, 157, paragraph 361.

⁶⁷ *Apostolicity of the Church*, 157, paragraph 361.

⁶⁸ *Apostolicity of the Church*, 158, paragraph 363.

central point of conflict between the reformers and their opponents. It was escalated by exaggerated and unfriendly statements on both sides (and their unwillingness and unreadiness to really listen to one another).⁶⁹

“The widespread Reformation denial of the doctrinal authority of the Old Testament ‘apocrypha’ made it imperative that the Council of Trent should take up this question, and at its Fourth Session, 8 April 1546, the Council formally accepted the ‘deuterocanonical’ books as integral parts of the Old Testament Scripture of the Catholic Church.”⁷⁰

The reasoning was that “the larger canon had become gradually clear in church tradition under God’s enlightenment” and that previous councils such as Carthage in 397 and especially Florence in 1442 had already treated the matter. “The Tridentine Canon is thus based on the authority of tradition, both as constant practice has shaped the church’s life and as Councils have declared this and thereby made it certain.”⁷¹ Later, Robert Bellarmine, the main defender and implementator of the Council of Trent,

“was more aware of the complexities of the historical development of the Old Testament canon, with the gradual acceptance of the deuterocanonical books. He also knew of internal criteria by which biblical books show their canonical value. Bellarmine declared that the church did not ‘make canonical’ books which were not so before, but instead declared, in Councils, which books were to be held such.”⁷²

In 1870 the First Vatican Council, in its Dogmatic Constitution *Dei Filius*, following Bellarmine

“declared that the church does not confer canonical authority, but holds the biblical books ‘to be sacred and canonical, not because, after having been carefully composed by human industry, they were afterwards approved by her authority’, but because ‘having been written by the inspiration of the Holy Spirit, they have God as their author and have been delivered as such to the Church’ (DS 3006; Tanner, 806). The church and its hierarchy are recipients of the inspired and canonical books.”⁷³

The Second Vatican Council in its constitution *Dei Verbum* explains that “it was in the midst of the ongoing public transmission of the gospel, summarized in the rule of faith and the creeds, [...] that the canon became fully known.”⁷⁴ This same Vatican II document also intensely promotes

⁶⁹ See Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity, *From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt/Paderborn: Bonifatius, 2013), 83-84, paragraph 233.

⁷⁰ *Apostolicity of the Church*, 171, paragraph 390.

⁷¹ *Apostolicity of the Church*, 172, paragraph 393.

⁷² *Apostolicity of the Church*, 173, paragraph 396.

⁷³ *Apostolicity of the Church*, 174, paragraph 397.

⁷⁴ *Apostolicity of the Church*, 174, paragraph 398.

reading and study of the Bible, "because of *the intrinsic efficacy of the Scriptures*"⁷⁵ and calls Scripture the judge in all doctrinal questions.

The report of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity finally states that:

"Catholic doctrine, thus, does not hold what Reformation theology fears and wants at all costs to avoid, namely, a derivation of scriptural authority as canonical and binding from the authority of the church's hierarchy which makes known the canon."⁷⁶

Drawing conclusions from the research, the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity states:

"the Scriptures are for Lutherans and Catholics the source, rule, guideline, and criterion of correctness and purity of the church's proclamation, of its elaboration of doctrine, and of its sacramental and pastoral practice. [...] By the biblical canon, the church does not constitute, but instead *recognizes*, the inherent authority of the prophetic and apostolic Scriptures. Consequently, the church's preaching and whole life must be nourished and ruled by the Scriptures constantly heard and studied. True interpretation and application of Scripture maintains church teaching in the truth."⁷⁷

Lutherans can agree with this since according to them "the canon came to its ecclesial validity because the message of its books validated itself."⁷⁸ The report continues to say that, however,

"certainty about what makes a book canonical does not exclude different conceptions about the outer boundaries of Scripture. The question of the number of canonical books is secondary to the qualitative issue of canonicity, which corresponds to there being among Lutheran churches no magisterial determination of the limits of the canon."⁷⁹

Thus "[a]mong Lutherans a new evaluation of the Apocrypha and of their belonging to the canon is presently underway, especially among exegetes."⁸⁰ There are 3 fundamental reasons for this consideration:

"(1) When the New Testament books were being composed, the canon of the writings that became the "Old Testament" was not yet definitively fixed.

(2) The Holy Scripture of earliest Christianity was mainly the Septuagint.

⁷⁵ *Apostolicity of the Church*, 174, paragraph 399, emphasis added.

⁷⁶ *Apostolicity of the Church*, 175, paragraph 400.

⁷⁷ *Apostolicity of the Church*, 187-188, paragraph 434, emphasis added.

⁷⁸ *Apostolicity of the Church*, 188-189, paragraph 438.

⁷⁹ *Apostolicity of the Church*, 189, paragraph 438.

⁸⁰ *Apostolicity of the Church*, 189, paragraph 440.

(3) If one limits the Old Testament to the Hebrew canon, then a huge gap is left in the tradition-process between the Old and New Testaments, which makes it difficult to grasp the New Testament in its unity with the Old Testament.

Thus the question of the unity of Scripture, in the changed context of today, brings with it a change in the controversy over the limits of the canon and reduces its importance."⁸¹

Finally with regard to our question, the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity made the following statement:

"Therefore regarding the biblical canon and the church, Lutherans and Catholics are in such an extensive agreement on the source of Bible's canonical authority that their remaining differences over the extent of the canon are not of such weight to justify continued ecclesial division. In this area, there is unity in reconciled diversity."⁸²

This very irenic conclusion concerning how Lutherans and Catholics may differ in their enumeration of the books which are to be considered part of the Old Testament canon may perhaps be seen as reflecting the conviction that, as mentioned earlier, both Jerome and Augustine are considered as members of the same Christian church, even though they differed in their convictions about the precise extent of the inspired books that make up the canon. Perhaps they could be considered as a "patristic" example of a diversity in the one church that is not church dividing.

Nevertheless, it seems necessary to conclude that the Lutheran-Catholic dialogue concerning the canon has not dealt sufficiently with the problem that emerged at the time of the Reformation, when disagreement arose about such a specific doctrinal issue as the Catholic view of the existence of purgatory. While this doctrine was not accepted by Martin Luther and his followers for a variety of reasons, the fact that Catholics sought to support it by referring to writings that the reformers did not consider to be part of the canon confirmed their position.

The above quoted concluding agreement between Catholics and Lutherans pertains to "the source of Bible's canonical authority,"⁸³ that is that this authority is inherent; it comes from the content, and the message itself of the biblical books. The church recognized this authority and made known the biblical canon.⁸⁴ What is not clearly stated is whether the deuterocanonical books have or contain an inherent authority that the church can recognize for its life and teaching. This question is not unimportant as its consequence is whether or not a certain book can be used for argumentation about doctrinal questions, for the church's "elaboration of doctrine"⁸⁵ – which is precisely something on which Jerome and Augustine differed, and Luther and Eck disagreed on

⁸¹ *Apostolicity of the Church*, 189, paragraph 440.

⁸² *Apostolicity of the Church*, 191, paragraph 441.

⁸³ *Apostolicity of the Church*, 191, paragraph 441.

⁸⁴ See *Apostolicity of the Church*, 187-188, paragraph 434, also 174, paragraph 398 and 175, paragraphs 400-401.

⁸⁵ *Apostolicity of the Church*, 187, paragraph 434.

when it came to the question of the biblical foundation for the teaching about prayers for the dead and purgatory.

When Lutherans and Catholics fundamentally agree about a particular doctrine, then recourse to the apocryphal writings can only be seen as a positive support to what is revealed in those books whose canonicity is undisputed. In that circumstance, the apocryphal writings are “profitable and good to read” according to Luther.⁸⁶ But what about doctrinal disagreements? If the Bible is normative and provides the foundation of the teaching for Christian churches, then the approach of reconciled diversity which would amount to the acceptance of disagreement between two communities about which writings actually belong to the canon of the Bible would seem to be insufficient. How can there be reconciled diversity between churches when they continue to disagree about what counts as the normative foundation for the teaching of the churches? It seems to me that this question would be a valuable further step for Lutherans and Catholics in their consideration of the question of canonicity.

Conclusion

The following similarities pertaining to the canon and the apocrypha/deuterocanonical books of the Old Testament can be observed in all three of the examined dialogues.

First of all, all three dialogues recognize the importance of the canon of Scripture as a fundamental, normative authority for the teaching and faith of their churches. This is hardly surprising but, nevertheless, its explicit recognition should be considered as a very positive fruit of these ecumenical dialogues. The Bible is and will remain a rich and commonly shared treasure which unites all Christians. This is true even if there are some differences historically and today in the way Christian communities enumerate the books belonging to the canon and even if those books can be interpreted in a variety of ways.

Secondly, the dialogues agree that the church under the guidance of the Holy Spirit in the process of canonization *recognized* the canon of the Bible and received it as a gift. The canonical books have intrinsic authority that is inherent to them rather than conferred upon them by an external authority. The sufficiency and inherent authority and normativity of the Scriptures as authentic witness to the gospel seems clearly affirmed in all three of the above analyzed dialogue reports.

Third, and perhaps most especially emphasized in the Lutheran-Catholic dialogue in light of the specific focus of its discussions, the Scriptures serve the church in remaining authentic in faith and in fidelity to the apostolicity of its teaching and practice. While apostolicity includes various elements or dimensions, the inspired word of God as recorded in the Bible has served as a principal factor in maintaining continuity throughout history between the Christian community today and its apostolic origins.

⁸⁶ See the statement by Luther to which is attached the above footnote 52.

Fourth, all three dialogues suggest a deeper consideration and predominantly positive appreciation of the apocryphal books of the Old Testament. These books serve as a bridge between the books of the Hebrew canon and of the New Testament; they fill the gap between the historical events described in the latest Old Testament books and the 1st century post events reported in the New Testament. They help us understand developments of theological concepts and thinking in the intertestamental period and consequently understand better the New Testament itself and Jesus himself as well as the apostles and early Christians. These books were part of the Septuagint which was predominantly the Bible of the early Christians.

Finally and on a challenging note which would call the churches to further dialogue, these three reports have yet to resolve the problem that some doctrines held by one church based at least partly on recourse to the Bible are not accepted by another church because that basis is considered as part of the apocryphal writings and thus not authoritative in the same way as those books considered to be truly canonical. This is a question that still deserves further discussion and, hopefully, agreement.

Contact:

Mgr. Eva Guldanová, ThM.
Doctoral Student
Chair of Systematic Theology
Evangelical Lutheran Theological Faculty
Comenius University in Bratislava
E-mail: guldanova11@uniba.sk

Peer reviewed by:

prof. Ivana Noble, Ph.D.
doc. Petr Sláma, PhD.

[Published online June 8, 2021]



TESTIMONIA THEOLOGICA XIV:2 (2020):19–30

FEVTH.UNIBASK/VEDA/TESTIMONIA-THEOLOGICA/

V DIALÓGU S FILOZOFIOU K 45. VÝROČIU ÚMRTIA SAMUELA ŠTEFANA OSUSKÉHO 7. JÚN 1888 – 14. NOVEMBER 1975

doc. ThDr. Peter Gažík

Abstract:

Samuel Štefan Osuský was one of the most important Slovak thinkers of the 20th century. Given his thinking and work, he became a remarkable type of a philosopher and theologian in one person. The article discusses some gnoseological aspects of his philosophical-religious thinking and the overall relation between philosophy and theology.

Keywords:

Philosophy, Theology, Metaphysics, Knowledge, Evidence of God's existence, Revelation, Christian Faith.

Namiesto predslovu

Pred 45 rokmi odišiel na večnosť teologický profesor a biskup Evanjelickej a. v. cirkvi Dr. Samuel Štefan Osuský. V tejto súvislosti si dovoľím osobnú poznámku. Samuel Št. Osuský zomrel v piatok 14. novembra 1975 v Myjave a náš ročník absolventov Slovenskej ev. bohosloveckej fakulty mal slávnostnú ordináciu dp. biskupom Rudolfom Košťalom v nedeľu 23. novembra 1975 vo Veľkom evanjelickom kostole v Bratislave, teda iba deväť dní po jeho smrti. Chcel som pána profesora osobne navštíviť po našej ordinácii, k čomu žiaľ už nedošlo. Dlhú som si vyčítal, že som tak neurobil skôr a návštevu odkladal. Osobnosť Samuela Štefana Osuského, významného mysliteľa a vzácného človeka, sme si ako študenti vysoko vážili, osobitne boli obľúbené jeho *Prvé slovenské dejiny filozofie*, apologetický spis *Bráň pravdu* a trojdielna *Filozofia štúrovcov*. Po nútenom odchode z teologickej fakulty v roku 1950 bol prof. Osuský v rokoch socializmu *persona non grata*, nemohol verejne pôsobiť, publikovať, platil zákaz vydávania jeho spisov. Neskôr som sa zahĺbil do jeho tvorby, zvlášť z oblasti dejín filozofie a filozofie náboženstva, čomu som venoval veľa článkov, štúdií i habilitačnú prácu. Tento príspevok je skromným prejavom našej pocty Dr. Samuelovi Štefanovi Osuskému pri 45. výročí jeho úmrtia.

1. K niektorým gnozeologickým aspektom Osuského filozoficko-teologického myslenia

Osuského nábožensko-filozofické myslenie sa javí ako racionálny teizmus vychádzajúci teologickej základne protestantizmu. Bol ústretový voči filozofickým smerom, ktoré neodmietali kresťanskú myšlienkovú tradíciu. Vo filozofickej argumentácii sa opieral viac o idealisticko-metafyzické dôvody, než novšie prvky existenciálneho a personalistického myslenia, ktoré sa v jeho dobe postupne začínalo presadzovať. Základné náboženské a etické problémy riešil na rozhraní filozofie a teológie. Otvorene nehlásil k žiadnemu filozofickému smeru, často sa však vo svojich spisoch odvolával na Emanuela Rádlu, T.G. Masaryka, Henri Bergsona a Nikolaja Losského, z protestantských teológov pozitívne prijímal podnety Emila Brunnera a Leonharda Ragaza, ku ktorému bol však kritickejší. Osuský zanechal mimoriadne rozsiahle dielo, zasahujúce do viacerých vedných oblastí: filozofie, biblickej teológie, religionistiky, sociológie, psychológie náboženstva, pedagogiky. V našom príspevku sa dotneme iba niektorých momentov v jeho náboženskej filozofii.

V otázke poznania Boha a v poňatí transcencie je zrejme Osuského paralelné akceptovanie filozofických ciest i biblického zjavenia. Na jednej strane pripúšťal dôvody Božej existencie, najmä dôkaz kozmologický a teleologický, na druhej strane ich z hľadiska zjavenia relativizoval:

„Výsledok dokazovania je teda, že Boha rozumovými dôvodmi nedokážeme, lebo je nad rozum, ale na druhej strane, práve preto Ho ani rozumom nikto nepodvráti, lebo viera v Neho nie je proti rozumu. Pravdou ostáva: čo možno vedieť, netreba veriť, čo treba veriť, nemožno vedieť“¹

Osuského závery vyznievajú v duchu mierneho novoscholastizmu, nadväzujúceho na Tomáša Akvinského. Dôkazy existencie Boha, ktoré Akvinský vypracoval, síce nepredpokladali žiadne poznanie Boha v jeho podstate, ale v zásade bola uznaná prirodzená cesta „zdola nahor“. Tým sa podľa kritikov tradičnej metafyziky vniesol do kresťanského myslenia Aristotelov predmetný a deduktívny spôsob myslenia. Akvinský a jeho žiaci sa snažili zapracovať Aristotelovu filozofiu do kresťanskej viery a sprostredkovať jeho ontológiu pomocou zjavenia osobného Boha v Kristovi. Výsledkom však bolo poňatie Boha, ktoré viac zodpovedalo Aristotelovmu konceptu nehybného hýbateľa (*primum movens*) ako biblickému Hospodinovi, hoci bol nazvaný ako *Deus creator*. Scholastický racionalizmus vychádzal z presvedčenia, že kresťanstvo sa nezaobíde bez metafyziky a že grécky metafyzický model najvyššieho božstva, *to theion*, je zlučiteľný s biblickým Bohom Stvoriteľom. Podľa Tomáša Akvinského je legitímne, aby z faktu neprístupnosti Boha ľudským zmyslom, vyplývala nutnosť jeho dokazovania rozumovými dôvodmi.² Ambície racionálnej metafyziky zásadným spôsobom spochybnil Immanuel Kant, ktorý v *Kritike čistého rozumu* poukázal na nemožnosť gnozeologického prekročenia

¹ Samuel Štefan Osuský, *Bráň pravdu* (Liptovský sv. Mikuláš: Tranoscius, 1946), 22.

² Tomáš Akvinský, *Theologická summa I* (Olomouc: Krystal, 1937), 124.

kvalitatívnej priepasti medzi zmyslovým svetom a Bohom. Podľa Kanta je nemožná prirodzená cesta „zdola nahor“, cesta teoretického dokazovania Boha.

Nemožno tvrdiť, že by Osuský systematicky spájal rozumové dôvody existencie Boha so zjavením podľa vzoru a metód scholastiky. Obával sa sklznutia do antropocentrizmu a antropomorfizmu. V tejto súvislosti hovorí, „že takýmito ľudskými výrazmi, obrazmi, zvratmi si pri Bohu len vypomáhame“ a poukazuje na:

„nedostatočnosť ľudských predstáv, aby mohli náležite vyjadriť nedosažiteľnú vyvýšenosť Božiu. Na Boha v tejto časnosti hľadáme akoby cez mliečne sklo, vidíme ho len matne. Až vo večnosti Ho budeme vidieť tvárou v tvár.“³

Napriek tomu Osuský nebol úplne dôsledný pri odlišovaní biblického a grécko-antického obrazu Boha. Platónsko-aristotelovským predstavám o Bohu a duši sa celkom neubránil, aj keď ich nepreberal nekriticky. V tomto ohľade bolo Osuského pokračovanie v Lutherových teologických postojoch značne voľné. Martin Luther bol presvedčený o nemožnosti spájania osobného Boha Biblie s neosobným Bohom Aristotela. Podľa neho filozofia nemôže ukázať cestu k najvyššej pravde, teda k Bohu ako absolútne zvrchovanej a slobodnej bytosti. Jedinečnosť dejinného zjavenia Boha v Kristovi nemožno vysvetliť pojmovými konštrukciami. To sa týka práve Aristotelových dôkazov Boha, ktoré prevzala a rozvinula vrcholná scholastika.

Podľa Karola Nandráškeho:

„Boh ako príčina bytia, alebo ako idea dobra, to je len Boh filozofov. Je to Boh metafyziky, ktorá si vytvorila aj svoju kresťanskú podobu a preto je to do značnej miery aj Boh kresťanských teológov. Nie je to však Boh Biblie a jej metaforiky. Nie je to Boh prorokov a Ježiša Krista. Boh filozofov nie je skutočne žiadny, božským Bohom. Chýba mu božskosť a tým aj akákoľvek príťažlivosť. Je to chladný výplod chladného mozgu“.⁴

O nebožskom bohu môže platiť Nietzscheho výrok že „Boh je mŕtvy.“ Nebude sa však vzťahovať na osobného, historicky zjaveného Boha v Kristovi. Výstižne to vyjadril Pascal: „Boh Abrahámov, Boh Izákov, Boh Jákobov, a nie filozofov a nie učencov. Istota. Radosť. Pokoj. Boh Ježiša Krista“.⁵

Pascalov výrok býval v dejinách myslenia zjednodušene interpretovaný, akoby akékoľvek filozofické reflexie a predstavy filozofov o Bohu boli apriori chybné. Proti jednostrannému pochopeniu Pascalovho výroku sa postavil Paul Tillich, pre ktorého bol Boh Abrahámov, Izákov a Jákobov zároveň aj Bohom filozofov a učencov. Pokiaľ ide o Osuského, uznával obidve poňatia a tak v tejto otázke dával za pravdu Pascalovi i Tillichovi. Faktom je, že Boh filozofov nehovorí a nekoná; je akoby neutrálnym či neosobným bytím, výtvorom a pojmom rozumu. Pascalov výrok upozorňuje na práve tento aspekt a v tomto ohľade je pravdivý. Ale filozofický pojem

³ Samuel Štefan Osuský, *Bráň pravdu*, 27.

⁴ Karol Nandrásky, „Na ceste od nebožského k božskému bohu?“, in *Filozofia*, č. 7 (1993): 425.

⁵ Blaise Pascal, „Das Memorial“, in *Geist und Herz* (Berlin: Union Verlag, 1964), 119.

Boha zároveň poukazuje na pôvodcu a tvorcu všetkého, na prvú príčinu, ktorá už nemá žiadnu príčinu, a tak má pravdu aj Tomáš Akvinský a Tillich. Osuský nerobí rozdiel medzi Bohom filozofov a Bohom zjavenia. Jeho reflexie sú striedavo filozofické i teologické. Jeho teizmus je racionálny i biblický. Tento charakter Osuského myslenia treba mať na zreteli, ak mu chceme porozumieť. Potvrdzujú ho na prvý pohľad dve odlišné noetické tvrdenia Osuského. V prvom vidieť príklon k Bohu filozofov:

„Keby nebolo prvej príčiny, to by sa protivilo zásade: niet účinku bez príčiny. Nemôže byť prvý účinok, než je príčina. Povedať, že nie Boh je pôvodcom jestvoty, že povstala zo seba, z hmoty, trebárs z hmloviny, alebo že je od večnosti – je väčšia záhada, ako že Boh je, a vyžaduje viac viery, ako náboženská viera“.⁶

Príklon k Bohu zjavenia zasa vidieť na inom mieste: „Na otázku, či je celá Biblia zjaveným Slovom Božím, odpovedám s Brunnerom: Áno, nakoľko hovorí o Kristu, ktorý najdokonalejšie zjavil Boha a pomer človeka k Bohu“.⁷ Vylučujú sa teda tieto prístupy? V Osuského poňatí sa skôr dopĺňajú. Napriek jeho kritike scholasticko-realistickej metafyziky, ktorú podal v recenzii Brentanovho aristotelizmu, nie je Osuského prístup negáciou snaženia filozofie.⁸ Pretože nie každá filozofická reč o Bohu je *eo ipso* predmetná a metafyzická. Nie každá hneď rozkladá a redukuje transcendenciu na imanentnú veličinu tak, ako je to typické pre racionalitu metafyzického prístupu. Ak Osuský, Brunner a Tillich pripúšťajú Boha ako prvú príčinu, to neznamena, že postupujú v intenciách starej substanciálnej metafyziky.

Takto si počínal už Apoštol Pavel vo svojej reči na Areopágu, prví apologéti Justín Martýr, Athenagoras z Atén, Klemens Alexandrinský a ďalší. Ich dielo je dokladom pochopenia, že vieru nemožno oddeliť od filozofického myslenia. Súčasne však hájili názor, že predstavy antických mysliteľov o Bohu majú byť konkretizované evanjeliom. Stavať vieru proti rozumu pokladali za nelogické. Rozum už v princípe súhlasí s vierou. Napríklad Justín prechovával úctu k platónskej filozofii. Bola pre neho vzácnou hodnotou, lebo privádza človeka k poznaniu pravdy. Keď sa stal v Efeze kresťanom, považoval práve kresťanstvo na jedinú, pravú filozofiu.⁹ To, že kresťanstvo je filozofiou a súčasne zjavením, nebol iba Justínov názor. Podľa Harnacka to bola téza všetkých apologétoch od Aristida až po Minucia Felixa.¹⁰ Zmyslom tejto tézy, ako sa Harnack domnieval, bola snaha apologétoch vyvrátiť všeobecne rozšírenú mienku v cirkvi, že kresťanstvo je protikladom svetskej múdrosti. Proti tomu apologéti argumentovali, že kresťanstvo má síce nadprirodzený pôvod v zjavení, ale toto zjavenie môže pochopiť iba rozum osvietený samým Bohom.

⁶ Samuel Štefan Osuský, *Bráň pravdu*, 18.

⁷ Samuel Štefan Osuský, *Bráň pravdu*, 26.

⁸ Samuel Štefan Osuský, „Franz Brentano: Vom Dasein Gottes, Leipzig, 1929“ in *Viera a veda I* (1930): 90.

⁹ Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 8,1.

¹⁰ Adolf von Harnack, *Dějiny dogmatu* (Praha: Kalich, 1974), 82.

Tak sa kresťanstvo po počiatočnom váhaní postavilo k antickej filozofii kladne a ústretovo. Až na výnimky typu Taciána, Tertuliána či neskôr Petra Damianiho a niektorých mystikov, sa celé patristické a scholastické myslenie uberalo touto cestou. Osuský proces postupnej kresťanskej recepcie filozofie vystihuje nasledovne:

„Čím kresťanstvo spočiatku pohrdalo, neskôr použilo, a to v dobe cirkevných otcov k tvoreniu dogiem a v scholastike k objasňovaniu a obraňovaniu kresťanského svetonázoru, zloženého v dogmách“.¹¹

Substanciálna metafyzika scholastickej teológie síce dala tejto ceste značne deformovanú podobu, ale korekcia tohto typu metafyziky neznamená odmietnutie filozofie. Opodstatnený antimetafyzický postoj nemá prerásť do antifilozofickej pozície. Preto sa v teologickom prúde 20. storočia objavili hlasy, že zakladať teológiu iba na čistom evanjeliu sú pokusy značne problematické a z historického hľadiska iluzórne. Hlásateľmi týchto názorov boli Emil Brunner, Paul Tillich, predstaviteľ procesuálnej teológie J. B. Cobb a ďalší. Podľa nich má filozofia a teológia dejinný charakter, vždy boli súčasťou širšieho duchovného koloritu, ktorý na ne vplýval, ale ktorý aj filozofia a teológia spätne utvárali. Túto skutočnosť badať už v počiatkoch kresťanstva. Duchovným pozadím vznikajúceho kresťanstva nebolo iba náboženské myslenie judaizmu, ale aj dobové helenistické prúdy. V tomto duchovnom procese sa prejavila dynamika evanjelia, ktoré sa dokázalo zásluhou Pavla a ďalších apoštolov pomerne rýchlo odpútať od svojej materskej oblasti a preniesť do vtedajšieho kultúrneho sveta okolo Stredozemného mora. Tým dostávala kerygma evanjelia univerzálny charakter vlastným rozvojom na grécko-rímskej pôde.¹² Odvtedy má koexistencia kresťanstva a filozofie vyše dvetisícročné dejiny, v priebehu ktorých sa filozofické a teologické myslenie vzájomne ovplyvňovalo. Ide len o to, aby jedno nespútavalo druhé, aby zostali vo vzájomnej otvorenosti.

2. K otázke koherencie teológie a filozofie v myslení Osuského

Osuského myslenie sa uberá práve týmto smerom: v otvorenosti k filozofii bez toho, aby mu nahradzovala predpoklady kresťanskej viery. Pre tento postoj nebolo v protestantizme vždy pochopenie. Často prevládali názory, že filozofia je pre teológiu nepotrebná, nevhodná, ba priamo škodlivá. Podobné názory vychádzali z faktu, že reformácia sa k scholastike postavila kriticky. Je pravda, že nemecká reformácia nemala vlastnú filozofiu. V jej programe nebola snaha po vytvorení adekvátnej filozofickej sústavy postavenej na biblicko-reformačných princípoch. Vytvorením reformačnej filozofie sa svojho času zaoberal Josef Lukl Hromádka. V spise *Křesťanství v myšlení a životě* označil jej vytvorenie za jednu z dôležitých a pritom veľmi ťažkých úloh protestantskej teológie:

¹¹ Samuel Štefan Osuský, *Prvé slovenské dejiny filozofie* (Liptovský sv. Mikuláš: Tranoscius, 1939), 94.

¹² Adolf von Harnack, *Dějiny dogmatu*, 8; Anders Nygren, *Eros und Agape* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1955), 195 an.

„Problém reformační filosofie je dnes základní otázkou protestantské theologie. Podle mého názoru není tento problém dosud vyřešen a podrobně propracován. Mnoho bylo vykonáno a mnoho kamenů ke stavbě připraveno, ale velká práce je ještě před námi.“¹³

K rozpracovaniu reformačnej filozofie sa Hromádka už nedostal.¹⁴ Faktom je, že ani v reformácii, ani po nej, nevznikol na pôde protestantizmu nejaký ucelený filozofický systém. Paradoxne sa však do poreformačnej ortodoxie vrátila Aristotelova metafyzika a jeho filozofia si opäť našla miesto na protestantských univerzitách. Lutherov vzťah k Aristotelovi bol principiálne záporný, čo možno v danej dobe vysvetliť jeho úsilím postaviť do centra teológie iba Kristovo evanjelium, zatlačené špekulatívnou metafyzikou do úzadia. Perspektívne sa však jeho negatívny postoj nemohol stať trvalým programom, ako o tom Osuský píše:

„Reformácia spočiatku zaujala obdobné stanovisko k filozofii ako kresťanstvo, keď vzniklo. Avšak stačilo niekoľko rokov a skúsenosť naučila, že ako v prvých storočiach kresťanskej éry, tak aj v reformačnej dobe, pohodlná, psychologicky pochopiteľná negácia nestačí. Luther, čo aj bol v mladosti pod vplyvom nominalistov, ako reformátor postavil sa proti svetlu rozumu, Aristotelovu etiku považoval za „pessima gratiae inimica“, jednako neubránil sa vplyvom mystického Eckharta, Taulera, Tomáša z Kempis, vplyvu Cicerona a Melanchthonovho humanizmu“.¹⁵

Humanista Melanchthon mal od začiatku kladný vzťah k filozofii a zaslúžil sa o zmiernenie pôvodného antifilozofického postoja reformácie. V spise *Loci communes rerum theologicarum* zachováva voči Aristotelovi ešte kritický odstup, no logický spis *Compendia dialectices ratio* už nesie znaky Aristotelovho vplyvu. Pre Melanchthonovu pozitívnu recepciu Aristotelovej filozofie ho Osuský nazval „tvorcom evanjelického aristotelizmu.“¹⁶ Duch scholastizmu potom ovládol poreformačnú ortodoxiu do polovice 18. storočia:

„Ideál ostal, t.j. reformačná zbožnosť: z milosti Božej ospravedlňujúca viera, ale do jej služby, ako v stredoveku, stala si filozofická metafyzika, dialektika a logika, ktoré um i výrečnosť trúbili“.¹⁷

Napriek tomu v protestantizme sa postupne zakorenilo spochybňovanie funkcie filozofie v teologickom myslení. Možno tu menovať pietizmus, Ritschlovu školu a niektorých prívržencov dialektickej teológie Karla Bartha. Na prvý pohľad bol Barthov postoj k filozofii porovnateľný s Lutherovým, t.j. apriori negatívny. V skutočnosti Barth nezavrhuje filozofiu, ale realistickú metafyziku a prirodzenú teológiu, ktorú nazval kryptoteologickou snahou „vyšplhať sa do neba“.

¹³ Josef Lukl Hromádka, *Křesťanství v myšlení a životě* (Praha: Jan Laichter, 1931), 407 an.

¹⁴ Bližšie k otázke filozofie v reformácii pozri exkurz.

¹⁵ Samuel Štefan Osuský, „Úvod do filozofických štúdií našich dávnych predkov“ in *Viera a veda I* (1930): 26.

¹⁶ Samuel Štefan Osuský, *Prvé slovenské dejiny filozofie* (Liptovský sv. Mikuláš: Tranoscius), 149.

¹⁷ Samuel Štefan Osuský, „Úvod do filozofických štúdií našich dávnych predkov“ in *Viera a veda I* (1930): 27.

Pokladať Barthovu teológiu za jeden z prameňov antifilozofickej tradície v časti protestantského myslenia je nedorozumením. Barthova kritika bola namierená proti jednostrannej prirodzenej teológii, proti metafyzickým predpokladom a racionálnym dôkazom Boha, nie proti filozofii ako takej. Diogenes Allen v štúdiu *Is Philosophy of Religion Enough?* (1987) hovorí o veľkom omyle pokladať Barthov útok na prirodzenú teológiu za odmietnutie filozofie. Poukazuje na dôležitý Barthov príspevok *Philosophie und Theologie* pri 70 narodeninách jeho brata Heinricha, v ktorom uznáva, akú podstatnú rolu má filozofia:

„Ta může, po uznání vlastních mezí, plodit opravdovou moudrost, byť jen moudrost tohto světa. Taková filosofie je teologicky cenná, protože teologii, která sama je také jen lidským podnikem, někdy koriguje, tak jako ta zase napomíná filosofii, když se začíná pouštět do kryptoteologie“.¹⁸

Kryptoteológiou je podľa Bartha *theologia naturalis* a rovnako každá filozofia, ktorá postupuje v pyramíde univerza až k jeho najvyššiemu stupňu predstavujúceho najplnšiu realitu, ktorou je Boh ako *summum ens*. To je hlavný a posledný cieľ realistickej metafyziky. Podľa Bartha ale jestvuje aj iný, autentický a nemetafyzický spôsob filozofie, ktorý môže byť pre teológiu inšpiráciou. Barthovo odmietnutie prirodzenej teológie si však mnohí protestantskí teológovia zjednodušene vyložili ako odmietnutie filozofie. Jeho dielo *Nein* na adresu Brunnerovej prirodzenej teológie neraz pretrváva ako zámienka k ignorovaniu či podceňovaniu filozofie. Pritom sa neberie do úvahy Barthova veľká znalosť filozofie, vrátane stredovekej scholastiky. Stačí spomenúť dielo o Anselmovi *Fides quaerens intellectum* (Zürich, 1931).¹⁹

Osuský sa snažil ukázať, že snahy izolovať teológiu od filozofie, psychológie či sociológie v záujme údajne čistého biblizmu sú chybné. Dejinné skúsenosti nepotvrdzujú ich správnosť. Antifilozofický postoj nevidieť v teológii Pavla, ani u vrcholných predstaviteľov patristiky (pozn. Pavlova kritika filozofie v Kol 2,10 nesúvisí všeobecne s filozofiou, ale s gnózou). Antifilozofický postoj bol aj pre Osuského neprijateľný. Osuský bol presvedčený, že teológia a filozofia tu budú neustále a vždy budú stáť vedľa seba z prostého dôvodu: pokiaľ človek bude človekom, nikto mu nemôže brániť klásť si otázky po sebe samom a po zmysle univerza. Človek síce môže prehlásiť, že na tieto otázky nemá odpoveď, napriek tomu tieto otázky tu budú vždy a ustavične sa budú klásť, hoci i tak, že budú opakovane vyhlasované za nezmyselné. A preto aj vždy budú ľudia, ktorí budú mať odvahu odpovedať na existenciálne otázky v duchu určitého náboženstva alebo filozofie.

Z toho dôvodu je medzi filozofiou a teológiou potrebná dialogická komunikácia. Podľa Júliusa Fila st.:

¹⁸ Diogenes Allen, „Filozofie pro bohoslovce“, in *Křesťanská revue*, č. 8 (1988): 139.

¹⁹ Diogenes Allen, „Filozofie pro bohoslovce“, in *Křesťanská revue*, č. 8 (1988): 140; pozri Allenovu prácu *Filosofie jako brána k teologii* (Jihlava: Mlýn, 1999).

„plnosť služby filozofie je možná len tam, kde sa filozofia nedegraduje, ale rešpektuje, kde jej hlas je plne vypočutý a vážený. Taká filozofia môže poslúžiť teológii ako sestra, takej filozofii môže poslúžiť aj teológia a dať jej pravý zmysel, duchovnú hĺbku a zdôvodnenie“.²⁰

Podobne to vnímal aj Osuský. Filozofiu si vážil ako sústavné úsilie ľudského ducha poznať pravdu bez toho, aby ju preceňoval. Cituje cirkevného spisovateľa Lactantia, že „filozofia síce hľadá pravdu, ale ona nie je pravda“.²¹ Bez viery podľa Osuského filozofia nemôže dosiahnuť komplexný a zmysluplný pohľad na svet. Vyzdvihuje význam filozofie, ale vidí i jej limity:

„Filozofia cvičí rozum, bystrí ducha, učí správne myslieť, a na koniec dovedie k tomu, k čomu dovedla Sokrata, že človek pri všetkom úsilí a zvedavosti povie: viem, že nič neviem, ale aspoň toľko viem pred inými, že nič neviem, a toto učí človeka vzácnej cnosti: pokore. Pokora ho zase vedie k prameňu všemúdrosti, k Bohu, čiže pravý filozof, tak ako filozofia vyšla z náboženstva, vracia sa späť k Bohu“.²²

Osuský rešpektoval svojbytnosť filozofie i teológie. Nezlučoval ich a nevytváral systém kresťanskej, resp. protestantskej filozofie podľa vzoru novotomizmu. Je zvláštne, že aj mnohí katolícki myslitelia začali v 20. storočí nielen opúšťať novotomizmus ale aj pojem kresťanskej filozofie ako takej. Podľa Mikuláša Lobkowicza je adekvátnejšie hovoriť o „filozofovaní kresťanov“, než „kresťanskej filozofii“. Novotomizmus už nepredstavuje jedinou alternatívu katolíckeho myslenia. Filozofujúci kresťania môžu podľa neho legitímne využívať a integrovať rôzne pohľady a výsledky súčasnej filozofie.

Lobkowicz vyslovuje názor, že:

„základní alternativy křesťanského filosofování jsou dnes témeř identické se základními alternativami filosofie vůbec. Křesťan sa může přidržet fenomenologie, pojmové či jazykové analýzy nebo hermeneutiky; může se však rovněž pokusit o navázání na obsažnější myslitele našeho století, příkladem by byli Whitehead, ale také Heidegger, Scheler, Ingarden nebo Patočka a promyslet je z křesťanského hlediska. S výjimkou jistých extrémů, např. radikálního materialismu Australana Smarta, radikálního positivismu Ayerse, či přepjatého idealismu typu Hegela, existuje dnes jen málo druhů filosofování, které by byly pro každého křesťana zásadně uzavřené. Křesťan ovšem přitom nebude žádnou z těchto metod či žádný z těchto pokusu přehánět, nýbrž bude mezi nimi hledat společné rysy a mosty“.²³

Vo svojej dobe týmto smerom kráčal aj Osuský. Jeho náboženské a filozofické záujmy nevyústovali do snahy vybudovať určitý typ kresťansko-filozofickej sústavy či *filozofickej viery*, o ktorú sa pokúsil napríklad Karl Jaspers.²⁴ Filozofia a kresťanská viera boli pre Osuského samostatnými veličinami. Nachádzal medzi nimi styčné body, ale aj rozdiely. Jeho cieľom nebola

²⁰ Július Filo st., „Služba filozofie v evanjelickej teológii a cirkvi“, in *Teologický zborník* (Lipt. Mikuláš: Tranoscius, 1972), 122.

²¹ Samuel Štefan Osuský, *Prvé slovenské dejiny filozofie* (Liptovský sv. Mikuláš, 1939), 9.

²² Samuel Štefan Osuský, *Prvé slovenské dejiny filozofie*, 11.

²³ Mikuláš Lobkowicz, „Křesťanství a filosofie ve XX. století“, in *Křesťanství a filosofie. Velké epochy* (Praha: Křesťanská akademie, 1991), 83.

²⁴ Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube* (München: Piper, 1948), 62 an.

ich syntéza, ale symbióza. Nábožensko-teologické princípy boli základom jeho myslenia, ale na druhej strane nesúhlasil, aby sa viera a teológia stiahli do seba a obmedzili iba na vlastné záujmy. Zámerom Osuského bolo ustavičné podrobovanie základných otázok kritickému skúmaniu. Kresťanská viera má prejavovať svoju životnosť v dialógu s filozofiou, vedou, životnou praxou. Nemá unikáť pred kritickým myslením a skepsou, ale teologicky hľadať najhlbšie predpoklady aj pre filozofické, vedecké či sociálno-etické snaženia. Preto si všímal nielen teologické, ale aj filozofické smery a využíval prostriedky filozofie pri hľadaní odpovedí na otázky, ktoré ľudské myslenie v priebehu vekov postavilo.

Osuského myšlienkové úsilie nesie mnohé znaky toho, čo bolo neskôr pomenované ako filozofická teológia. Dušan Ondrejovič označuje Osuského za filozofujúceho teológa, resp. teologizujúceho filozofa, čím mu pripomína Paula Tillicha. Tillichovo uvažovanie o vzťahu filozofie a teológie metódou korelácie vyústilo do tzv. filozofickej teológie:

„Osuského prednosť bola v tom, že vedel spájať na filozofickej katedre filozofiu s teológiou a tak vlastne pestovať to, čo sa stalo „módny“ a známym dnes, t.j. filozofickú teológiu alebo teologickú filozofiu. Tu všade vykonal Osuský priekopnícku prácu“.²⁵

K tomu treba dodať, že náboženská filozofia a filozofická teológia nie celkom to isté. Základom náboženskej filozofie je filozofia nábožensky orientovaná a vedome stojaca v službe konkrétneho náboženstva, ktorého princípy a obsahy interpretuje vo filozofických kategóriách. V takom prípade môže hroziť prekrytie teologickej dogmatiky filozofickými pojmami. Príkladom je protestantská liberálna teológia a jej poplatnosť kantovstvu a hegelizmu. Oproti tomu základom filozofickej teológie je teológia využívajúca filozofické otázky k teologickým odpovediam a stanoviskám. Filozofická teológia Tillicha je synonymom jeho existenciálnej teológie. Jej metódou bola existenciálno-teologická analýza ľudskej situácie vo svete.

Na rozdiel od Tillicha Osuský nepracoval s pojmami a metódami existenciálneho myslenia. V jeho *Prvých slovenských dejinách filozofie* z roku 1939 sa mená existencialistických filozofov neobjavujú. Okrajovo spomína iba Heideggera ako pokračovateľa Husserlovej fenomenológie.²⁶ Prekvapuje však absencia akejkoľvek zmienky o Kierkegaardovi. Ide o zrejmy dôsledok Osuského metodiky, keď najnovšiu filozofiu podával podľa národných okruhov a nie konkrétnych smerov. Tak sa stalo, že do filozofie národov nezaradil „dánsku národnú filozofiu“, v dôsledku čoho postava Kierkegarda vypadla. O existencializme Osuský písal a prednášal na fakulte až v 40 rokoch, ale myslenie v existenciálnych kategóriách si vzhľadom na istú spätosť s racionálnou metafyzikou neosvojil. Analógiu Osuského s Tillichom si napriek tomu nemožno nevšimnúť. Oboch spájalo riešenie náboženských a etických otázok na rozhraní filozofie a teológie. Ak

²⁵ Karol Gábriš, Dušan Ondrejovič, „Teória náboženstva v našej teológii“, in *Cirkevné listy*, č. 6 (1995): 90.

²⁶ Samuel Štefan Osuský, *Prvé slovenské dejiny filozofie*, 274.

máme stručne až zjednodušene vyjadriť podstatu Tillichovej filozofickej teológie, tak je ňou zásada filozofických otázok a teologických odpovedí.²⁷ U Osuského tomu bolo podobne.

Osuského dielo je predchnuté hlbokým presvedčením, že najvlastnejšou dôstojnosťou človeka je myslieť a žiť nie v zajatí svetských skúseností, ale vo výhľade k Božej skutočnosti, ktorá všetko presahuje. V transcendentnom zameraní človeka tkvie jeho pravá hodnota a sloboda.. Osuského myslenie sa pohybovalo súčasne v oblasti filozofie a teológie, ba neraz na samotnej hranici medzi nimi. Na tento fakt výstižne poukazuje Karol Gábriš:

„Ako vo svojom životnom účinkovaní spájal Osuský filozofa s teológom, tak to badáme i v jeho publikáciách. Oddeliť tieto dva momenty jeden od druhého je takmer nemožnosťou. Veď v celkovom jeho poňatí sama filozofia sa pohybuje často na okraji náboženstva a ne jeden prejav náboženstva je mu prejavom súčasne filozofickým“.²⁸

Osuský zanechal rozsiahle filozoficko-teologické dielo, ktorému napriek šírke nemožno uprieť presvedčivosť.²⁹ Odborne sa venoval všeobecným dejinám filozofie, zvlášť počiatkom a vývinu slovanskej a slovenskej filozofie. Na Teologickej vysokej škole a neskôr Slovenskej evanjelickej bohosloveckej fakulte v Bratislave (1919-1951), prednášal dejiny filozofie a náboženstiev, filozofiu a psychológiu náboženstva, sociológiu a pedagogiku. Dokázal tvorivo spájať filozofické a teologické dôrazy, čím ostáva, aj napriek časovému odstupu, inšpirujúcim príkladom pre teisticky orientovaných mysliteľov aj v prítomnosti.

Exkurz (k Hromádkovmu pohľadu na problém reformačnej, resp. protestantskej filozofie)

Podľa Hromádku je reformácia omnoho kritickejšia k človeku, k jeho rozumovým i mravným schopnostiam než katolícka teológia. Reformačné myslenie vylučuje špekulatívne a mystické motívy a chce vybudovať cirkevnú i teologickú sústavu jedine na biblickej základni. Problém reformačnej filozofie je podľa neho doteraz najťažšou a najzložitejšou otázkou kresťanského myslenia. Lebo k podstate filozofie patrí kladný vzťah k prirodzenému a rozumovému poznaniu Boha. Môže však reformácia uznávať prirodzené poznanie Boha, keď celou svojou povahou sa vzpiera názoru, že možno Boha poznať na ceste teoretickej úvahy a rozumového skúmania vecí? Zmysel reformačnej viery záleží podľa Hromádku vo vedomí, že Boha možno poznať len vo svedomí, ktoré pokorené Božím Slovom a prebudené Božou láskou stále bojuje o pravý vzťah k blížnemu a svetu. Môže mať reformácia svoju filozofiu? Nie je iba autoritatívnym biblizmom?

²⁷ Paul Tillich, *Systematische Theologie I* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1956), 25 an.

²⁸ Karol Gábriš, „Nad teologickým dielom prof. Dr. Sam. Št. Osuského“, *Služba*, č. 5-6 (1948): 158 an.

²⁹ K hlavným filozofickým prácam Osuského patrí trojzväzková *Filozofia Štúrovcov I-III* (Myjava, 1926-1932) a *Prvé slovenské dejiny filozofie* (1939); z teologických spisov *Koniec sveta* (exegéza Zjavenia Jána, 1941), *Tajomstvo kríža* (výklad Jóba) a *Galéria postáv Novej Zmluvy* (pôvodne rkp., knižne 2010); typickým dielom na rozhraní filozofie a teológie je apologetický spis *Bráň pravdu* (1946).

Obťažnosť týchto otázok podľa Hromádku tkvie aj v tom, že reformácia nepoznala filozofiu, ktorá by bola adekvátne jej vnútornému obsahu. Ani Platón ani Aristoteles nemôžu byť v tomto zmysle filozofmi reformácie, akými boli pri stavbe pravoslávnej a katolíckej filozofie. Zdá sa, akoby reformácii mohla vyhovovať iba taká filozofia, ktorá popiera akúkoľvek rozumovú poznateľnosť Boha a ktorá, končiac v agnosticizme, odkazuje človeka v náboženských veciach na vonkajšiu autoritu. Takisto býva reformačná teológia, zvlášť Lutherova, vykladaná ako ohlas stredovekého Occamovho nominalizmu. Reformácia robí dojem radikálneho filozofického skepticizmu a iracionalizmu. Akoby neverila rozumovým pojmom, neuznávala vnútorné, imanentné predpoklady a rozumové zdôvodnenia viery a náboženského myslenia. Boh reformačnej viery sa zdá byť zvrchovanou ľubovôľou, ktorá rozhoduje ako chce, a zmilúva sa nad kým chce, pričom nie je vyjadriteľná mravnými normami. Zdá sa tiež, že reformačná teológia je sústredená iba na to, čím je Boh a Kristus človeku, nestarajúc sa o ich metafyzické bytie a vzťahy. Melanchthon vo svojich prvých teologických pokusoch radikálne vylučuje scholastickú metódu. Božské tajomstvá, píše, môžeme skôr vzývať než skúmať: *Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam investigaverimus*.³⁰ Je zrejmé, ako ľahko vznikol názor, že reformácia je zhumanizovaním, odteologizovaním a oddogmatizovaním viery.

Avšak to všetko je podľa Hromádku iba dojem. Reformácia sa totiž nikdy nevzdala kladného vzťahu k myšlienkovému spracovaniu viery, avšak s výhradou, že nebude zastretý posledný dôvod viery a spasenia z Božej milosti. Ale keďže nemala adekvátne filozofiu, ponúkla sa čoskoro scholastická filozofia za jej pomocníčku. Filip Melanchthon sa v neskorších rokoch stal otcom reformačnej scholastiky. Podľa Ritschla:

„Melanchthon nielen otvoril brány teologickej scholastike, ale stal sa aj cirkevným tradicionalistom. Normou kresťanského učenia mu nie je iba Písmo sv., ale consensus veteris et purioris ecclesiae – starokresťanská kristologická a trinitárna dogma. Správny výklad Písma závisí na tom, či sa deje v súhlase s pravou cirkvou, t.j. s tromi starokresťanskými symbolmi“.³¹

Podobne pozitívne hodnotenie Melanchthona nachádzame aj u Samuela Štefana Osuského a môžeme s ním súhlasiť.

³⁰ Filip Melanchthon, *Loci communes seu hypotyposes theologicae*, 1521, ed. Th. Kolde, (Leipzig: Deichert, 1900), 60–63.

³¹ Josef Lukl Hromádka, *Křesťanství v myšlení a živote*, 402–405; Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus I* (Vanderhoeck & Rupprecht, 1908), 276 an.

Kontakt na autora:

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

Peer reviewed by:

prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.
Mgr. Dalibor Vlk, PhD.

[Published online June 8, 2021]



KATECHIZMOVÉ PIESNE MARTINA LUTHERA A ICH RECEPCIA V SLOVENSKÝCH EVANJELICKÝCH SPEVNÍKOCH NEMECKÉ KRÉDO: „MY VŠICKNI VĚŘÍME V JEDNOHO BOHA“

Mgr. Milan Jurík, PhD.

Abstract:

Spiritual song gained an important role in the Lutheran services of the German Reformation. In addition to the praise of God, it became the bearer of the Gospel message and later also a means of the church teaching— catechesis. It thus acquired a significant pedagogical-catechetical dimension. This dimension is especially prevalent in the group of songs called “catechism songs.” In this study dedicated to Luther's catechism songs, we pay special attention to the origin and purpose of Luther's catechism song composed as a confession of faith (the Creed), and its relationship to Luther's Small and Large Catechisms. Lastly, we notice how Luther's song was received in the hymnological tradition of Slovak Lutherans.

Keywords:

catechism song, hymn, catechism, Martin Luther, Cithara Sanctorum, Credo, We all believe

Duchovná pieseň v službe evanjelia

Keď Luther a jeho spolupracovníci vložili do rúk a na pery ľudu duchovné piesne v bežnému človeku zrozumiteľnom jazyku, urobili tak v presvedčení, že ľudia sa prostredníctvom piesní dostanú do tesného kontaktu s Božím slovom. Spev duchovných piesní v poňatí nemeckého reformátora Martina Lutera úzko súvisí so zvestovaním evanjelia, v ktorom sa naplno a najjasnejšie zjavuje Božia milosť. Božie slovo a v ňom obsiahnuté evanjelium malo byť šírené a zvestované nielen prostredníctvom kázni kázaných kazateľmi, ale aj prostredníctvom spevu duchovných piesní.¹ Pretože duchovná pieseň dokáže zvestovať

¹ Christopher Boyd Brown, *Singing the Gospel: Lutheran Hymns and the Success of the Reformation*, (Cambridge: Harvard University Press, 2005), 14.

Božie slovo rovnocenne ako kázeň, ba nakoľko hudba disponuje prostriedkami, ktoré samotnej reči chýbajú, aj účinnejšie.

Luther sa snažil, aby slovo Božie bolo zvestované v rodnom jazyku prijímateľov, a to všetkými možnými spôsobmi blízkymi životu vtedajšieho človeka. A jedným z možných spôsobov bol vo forme spevu. Už samotnú hudbu vnímal Luther ako médium, ktoré človeku daroval sám Boh – Stvoriteľ. Hudba preto podľa Luthera dosahuje svoj najvyšší cieľ vtedy, keď je spojená s Božím slovom, aby mohlo byť prostredníctvom nej zvestované evanjelium, a tak bol oslavovaný Boh. Nemecký hymnológ Martin Rössler vyjadril túto symbiotickú väzbu Božieho slova obsiahnutého v Písme svätom a piesne tézou: „Biblia propaguje a legitimizuje spev duchovných piesní a spev piesní prolonguje dosah Biblie a interpretuje ju.“²

Skutočnosť, že hudbu možno použiť ako jedinečné médium, ktoré môže stať v službe zvesti evanjelia, naznačil Luther už v predhovoroch k spevníkom, k napísaniu ktorých ho prizvali jednotliví zostavovatelia. V predhovore k jednému z prvých nemeckých evanjelických spevníkov – *Geystliche gesangk Buchleyen*, ktorý vyšiel v roku 1524, Luther píše:

„Svätý Pavol povzbudzoval Kolosenských (kresťanov), aby spievali duchovné piesne a žalmy srdečne Pánovi, aby Božie slovo a kresťanské učenie mohlo byť vštepované a zvestované mnohými spôsobmi. Preto aj ja [...] som s pomocou iných zostavil niekoľko piesní, aby sväté evanjelium, ktoré teraz skrze Božiu milosť znova povstalo, mohlo byť zvestované a nebolo mu nijako bránené.“³

Poňatie duchovnej piesne, ako piesne, ktorá obsahuje, zvestuje a vyučuje Božie slovo sa tak stalo definitívnym spôsobom porozumenia duchovnej piesni evanjelikmi.⁴ V dôsledku toho evanjelici povýšili duchovnú pieseň na jeden z najdôležitejších spôsobov, ktorým môže byť Božie slovo a evanjelium zvestované.⁵ Duchovná pieseň preto zaujala v poriadku evanjelických služieb Božích popredné miesto, a to hneď vedľa kázne. Pieseň našla výrazné uplatnenie v službách Božích, ale i aj v katechéze, ktorá sa realizovala a dodnes realizuje v

² Rössler Martin, *Liedermacher im Gesangbuch. Liedgeschichte in Lebensbildern* (Stuttgart: Calver, 2001), 44.

³ LW 53:316

⁴ Christopher Boyd Brown, „Devotional Life in Hymns, Liturgy, Music and Prayer,“ in *Lutheran Ecclesiastical Culture 1550-1675*, Robin Kolb ed. (Leiden-Boston: Brill, 2008), 215.

⁵ Kalvín považoval za jedinú prijateľnú formu duchovnej piesne v spoločenstve kresťanov spev metrických žalmov. Spev žalmov v ženevskom zhromaždení veriacich vnímal primárne ako modlitbu ľudu adresovanú Bohu. Evanjelicko-luteránska hermeneutika kladie vplyvom Lutherovho chápania duchovnej piesne dôraz na aspekt zvestovania evanjelia prostredníctvom textu a melódie piesne. Viac o Kalvínovom vnímaní duchovnej piesne pozri: Charside Charles, *The Origins of Calvins Theology of Music*.

cirkvi, v škole a v kresťanskej domácnosti. Tu všade je jej úlohou byť nositeľom zvesti evanjelia a neskôr aj učenia cirkvi.⁶

Prvé katechizmové piesne

Klasické evanjelické piesne postavené na Písme sa tak stali zároveň i teologickými piesňami, ktorých poslaním bolo prostredníctvom spevu vyjadriť podstatu viery s primárne pedagogickým – teda katechetickým zámerom. Robin Leaver zdôrazňuje, že vnímanie piesne ako špecifickej formy katechézy bolo základným fundamentom praxe evanjelickej teológie prinajmenšom do 18. stor. Svedectvom o tom, že evanjelická duchovná pieseň bola vnímaná ako špecifická forma katechézy, boli vo väčšine kancionálov vydaných do konca 18. stor. oddiely piesní s názvom „katechizmová pieseň“⁷, v prípade Tranovského kancionála *Cithara Sanctorum* ide o oddiel piesní nesúci názov *O sume sv. katechizmu*⁸. Pojmom katechizmová pieseň označujeme piesne, ktoré parafrázujú primárne katechetické texty (biblický text, vyznanie viery, časť katechizmu) a ktoré sú určené na učenie sa viere o viere.

Už prvé evanjelické duchovné piesne, ktoré boli vytvorené krúžkom autorov okolo Martina Luthera vo Wittenbergu v rokoch 1523–1524, boli tvorené primárne s katechetickým zámerom.⁹ Katechetický zámer akcentoval Luther napríklad v liste svojmu priateľovi Spalatinovi, v ktorom reformátor verbalizuje svoju motiváciu k skladaniu duchovných piesní: „aby slovo Božie prebývalo medzi ľuďmi.“¹⁰ Pre poznanie poslania duchovných piesní v hnutí reformácie je dôležité aj poznanie kontextu, v ktorom nemecký reformátor inicioval a podnecoval svojich kolegov a priateľov k skladaniu duchovných piesní. Keď Luther preložil a vydal Novú zmluvu v nemeckom jazyku, Rím čítanie cirkvou neautorizovaného nemeckého prekladu Novej zmluvy zakázal. Navyše, knižné vydanie

⁶ Brown, „Devotional Life in Hymns, Liturgy, Music and Prayer,“ 215.

Viac o poslaní duchovnej piesne v evanjelicko-lutheránskej tradícii: Milan Jurík, „Cithara sanctorum - bohoslužobná kniha slovenských evanjelikov vo svetle teologických východísk reformácie,“ in *500 rokov reformácie na Slovensku. Zborník z medzinárodného vedeckého sympózia*, Adriana Belanji Biela a Michaela Prihracki eds. (Praha: Lutherova spoločnosť, 2020), 243–257.

⁷ V nemčine „Katechismuslieder“, v angličtine „Catechism hymn“. Oddiely katechizmových piesní sa začali zo spevníkov masovo vytrácať v 19. stor. Stalo sa tak aj v prípade slovenských evanjelických spevníkov – Zpěvníka Evangelického (1842) a Evanjelického spevníka (1992), v ktorých sa oddiely katechizmových piesní nenachádzajú.

⁸ V Tranovského kancionáli je oddiel katechizmových piesní zaradený ako prvá čiastka 3. dielu Písni duchovných (Třetj Djl Pismi Duchownich, obsahuje v sobě Písne: 1. O Slowu B. a Summě Katechyzmu). Zaradenie katechizmových piesní v kombinácii s piesňami o Slove Božom nie je náhodné: Luther definuje katechizmus ako „krátku sumu a výťah z celého Písma Svätého“. (Velký katechizmus I, 1 s. 199) Lutherov Malý katechizmus získal krátko po vydaní prívlastok „Biblia pre laikov“.

⁹ Robin A. Leaver, „Luther’s Catechism Hymns. 1. „Lord Keep Us Steadfast in Your Word“,“ *Lutheran Quarterly* 11 (1997): 398.

¹⁰ Koncom roka 1523 píše Luther priateľovi Spalatinovi o svojom zámere: „Nasledujúc príklad prorokov a cirkevných otcov, plánujem [...] vytvoriť pre ľud nemecké žalmy, to znamená duchovné piesne, aby slovo Božie prebývalo medzi ľuďmi aj pri speve.“ Luther následne oslovuje talentovaných básnikov a hudobníkov, včítane básnicko nadaného Spalatina, aby sa spolu s ním podieľali na príprave nových duchovných piesní.

Novej zmluvy nebolo všetkým vrstvám obyvateľstva dostupné. A už vôbec nie tým, ktorí nevedeli čítať. Preto po vynájdení kníhtlače sa javilo šírenie vybraných kratších textov Biblie prostredníctvom piesní ako jeden z mimoriadne efektívnych spôsobov, ako dostať kľúčové časti nemeckého prekladu Novej zmluvy medzi ľudí. Novovznikajúca pieseň v reči ľudu, obsahujúca, parafrázujúca, či sumarizujúca biblické výroky, vytlačená na letákoch novinového formátu (tzv. chartách) sa rýchlo a s pomerne nízkymi nákladmi dostávala medzi ľudí. Keď si ľudia piesne so zaujímavými melódiami osvojili, sami sa stávali ich nosičom a médium.

V roku 1524 nürnbergský tlačiar Jobst Gutknecht vydal zbierku ôsmych duchovných piesní a žalmov pod názvom *Etlich Christlich lider Lobgesang und Psalm*, tzv. „Achtliederbuch“.¹¹ Medzi vydanými piesňami boli aj tri Lutherove žalmové piesne, včítane piesne *Z hlubokosti volám k Tobě* (*Aus tiefer Noth* – Ž 130), ktorá mohla byť neskôr používaná i ako katechizmová pieseň. Aj ďalšie Lutherove piesne v tomto spevníku mali výrazné katechetické implikácie.¹²

Približne v rovnakom čase, ako začal Luther s niekoľkými priateľmi skladať piesne, pracoval aj na príprave liturgického diela – *Formulla missae et Communionis pro Ecclesia Vuittembergensi* (1523), v ktorom odporúča do programu omše (služieb Božích) zaradiť okrem iného aj spev piesní v ľuďom zrozumiteľnom jazyku. Neostal len pri všeobecnom návrhu, pridal aj konkrétny návrh piesne: počas prijímania Večere Pánovej navrhuje spievať prepracovanú verziu starej ľudovej piesne „*Got sei gelobet und gebendeiet*“.¹³ O rok neskôr vychádza tlačou už aj jeho vlastná, prepracovaná verzia tejto piesne.¹⁴ Hoci ide o pieseň o Večeri Pánovej, táto taktiež poukazuje na piatu čiastku v tom čase ešte nejestvujúceho Lutherovho katechizmu.

Koncom roka 1525 dokončil svoje ďalšie liturgické dielo – *Deutsche Messe und ordnung Gottis deiensts* (1526). Do poriadku slávenia sviatosti Večere Pánovej opäť navrhuje zaradiť spev piesne *Got sei gelobet und gebenedeiet*, no tentokrát k nej pridáva už

¹¹ Prekl. „Knižôčka ôsmych piesní“. Cf.: LW 53:222.

¹² Leaver, „Luther’s Catechism Hymns. 1. „Lord Keep Us Steadfast in Your Word“,“ 398.

Lutherove piesne zaraďujú hymnológovia do skupín podľa doby vzniku, tematických okruhov, spracovávaných predlôh, či kombinácií uvedených kritérií. Martin Rössler člení Lutherovu piesňovú tvorbu do nasledovných skupín: a. žalmové piesne; b. piesne na výročité slávnosti spracované podľa latinských hymnov starej cirkvi a nemeckých predreformačných spevov; c. piesne spracované podľa latinských hymnov starej cirkvi; d. antifóny a litánie; e. oltárne spevy, liturgické spevy omšového ordinária; f. katechizmové piesne. Rösslerove členenie považuje za „zmysluplnú typológiu“ aj Ludmila Michalková, ktorá si všimla Lutherove piesne z pohľadu muzikológa. Cf.: Ludmila Michalková, „Lutherove piesne v Cithara Sanctorum 1636,“ in *Cithara Sanctorum 1636–2006*, Zborník prác z vedeckej konferencie, ktorá sa konala pri príležitosti 370. výročia 1. vydania kancionála v dňoch 22. a 23. novembra 2006 v Liptovskom Mikuláši a Liptovskom Jáne. Miloš Kovačka a Eva Augustínová eds. (Martin: Slovenská národná knižnica, 2006), 92–94.

¹³ Cf.: LW 53, 36–37.

¹⁴ Cf.: LW 53: 252–254. V Tranovského kancionáli „Bud’ Bohu chvála, česť i požehnaní...“ (T 376).

aj ďalšie alternatívy: pieseň pripisovanú Jánovi Husovi *Jesus Christus unser Heiland*, či nemecký *Sanctus Jesaja dem Propheten*. Po prednese evanjelia odporúča, aby zhromaždenie zaspievalo ako krédo pieseň *Wir glauben all an einem Gott*¹⁵ Práve tejto piesni budeme venovať pozornosť v našej štúdii.

Môžeme si všimnúť, že Lutherove piesne na krédo a o Večeri Pánovej vznikli vo Wittenbergu v rokoch 1523–1526, teda v čase liturgickej reformy. V tomto období ešte Lutherove katechizmy neexistovali. Luther však už v tomto období vníma potrebu pedagogicko – katechetického diela, ktoré vydáva až o niekoľko rokov neskôr pod názvom – Katechizmus. V spise *O nemeckej omši – Deutsche Messe*, v roku 1526 píše:

„Predovšetkým je v nemeckej bohoslužbe potrebné mať stručný, jasný, zrozumiteľný, dobrý katechizmus, čo znamená vyučovanie, ktorým by sa tí pohania, ktorí sa chcú stať kresťanmi vyučovali a poučovali, čo majú veriť, robiť, nerobiť a vedieť v kresťanstve. [...] Takého vyučovanie, či poučenie si nedokážem predstaviť ani lepšie, ani horšie zostavené, než ako sa od počiatku kresťanstva až dosiaľ zostavuje, totiž z týchto troch častí: desatoro prikázaní, vyznanie viery a Otče náš. V týchto troch častiach je krátko a jasne obsiahnuté takmer všetko, čo má kresťan vedieť.“¹⁶

O tri roky neskôr takýto katechizmus aj zostavuje. A nie jeden, ale rovno dva. V januári 1529 Malý katechizmus, ktorý je určený otcom rodín, či žiakom a v októbri 1529 rozsiahlejší Veľký katechizmus, ktorým chce pomôcť najmä kňazom, aby vedeli čo majú učiť. Sústredenejší pohľad na obsah oboch katechizmov prezrádza, že svoje miesto pri odporúčaníach k používaniu oboch Lutherových katechizmov nachádza opäť aj duchovná pieseň.¹⁷

Ešte v tom istom roku, ako vychádza Malý a Veľký katechizmus vydáva Luther pre cirkevný zbor vo Wittenbergu aj spevník. Leaver upozorňuje, že tentokrát nejde o viacmenej náhodný výber piesní, zostavený bez systému. Spevník *Geistliche lieder auff's new gebessert zu Wittemberg D. Mart. Luther* (Wittenberg, 1529) je zostavený podľa vopred premysleného plánu: v prvej časti sa nachádzajú Lutherove piesne, za nimi nasleduje desať piesní zoradených podľa cirkevného roka od Adventu po Sv. Trojicu. Tieto zostavovateľ v stručnom úvode označuje ako katechizmové piesne.¹⁸

Wittenbergský spevník vychádza v prepracovanej verzii v roku 1543 pod názvom *Geistliche Lieder Zu Wittemberg* (Wittenberg Klug, 1543/44). Nachádza sa v ňom kompletná zbierka katechizmových piesní, ktorá pokrýva všetky časti Lutherovho katechizmu. Hoci v uvedenom spevníku nachádzame viacero piesní ku každej čiastke

¹⁵ LW 53: 78. 81–82. Cf.: Leaver, „Luther’s Catechism Hymns. 1. „Lord Keep Us Steadfast in Your Word“,“ 399.

¹⁶ LW 53: 64

¹⁷ Leaver, „Luther’s Catechism Hymns. 1. „Lord Keep Us Steadfast in Your Word“,“ 399.

¹⁸ Leaver, „Luther’s Catechism Hymns. 1. „Lord Keep Us Steadfast in Your Word“,“ 400–401.

katechizmu, my si v našej sérii štúdií (vychádzajúcej na pokračovanie) všimame šesť Lutherových piesní, ktoré boli zložené, alebo neskôr používané ako katechizmové piesne:

Tabuľka č. 1

Katechizmové piesne Dr. Martina Luthera

Čiastka Lutherovho katechizmu	Názov v <i>Geistliche Lieder Zu Wittemberg</i>	Názov v Tranovského kancionáli	Obsah
I.	Dies sind die heiligen zehn Gebot	Tatoť jsou nám přikázání	Desať Božích prikázání
II.	Wir glauben all an einen Gott	My všickni věříme V jednoho Boha	Krédo
III.	Vater unser im Himmelreich	Otče náš, jenž v nebi bydlíš	Otče náš
IV.	Christ unser Herr zum Jordan kam	Kristus Pán náš k Jordánu šel	Krst svätý
V.	Aus tiefer Not schrei ich zu dir	Z hlubokosti volám k Tobě	Vyznanie hriechov
VI.	Jesus Christus, unser Heiland	Ježíš Kristus, náš Spasitel	Večera Pánova

Pieseň „Wir glauben All’ an einen Gott“ / „My všickni věříme v jednoho Boha“

Tabuľka č. 2

Pôvodný text Lutherovej piesne a jej slovenský preklad v Cithare Sanctorum (1636)

Pôvodný text Lutherovej piesne ¹⁹	Preklad Cithara Sanctorum (1.vyd. Levoča, 1636) s. 221
Wir glauben All’an einen Gott, Schöpfer Himmels und der Erden, Der sich zum Vater geben hat, Dass wir seine Kinder Werden. Er will uns allzeit irnähren, Leib und Seel’ auch wohl bewahren, Allem Unfall will er wehren, Kein Leid soll uns widerfahren, Er sorget für uns, hüt’t und wacht,	My vssickni věřjme, w gednoho Boha/ Stvořitele Nebe y Země/ na Nebiř Ho Otce máme/ k němuž my se Synové známe: chceť nas živiť po vsse časy/ Tělo, Dussy opatřiti/ y vssemu nesštěsti braniť/ od přjhody zlé zachowati / péčiť on má vždycky o nas /

¹⁹ Citované podľa: Leonard W. Bacon ed., *Dr. Martins Luthers deutsche Geistliche Lieder. The Hymns of Martin Luther, Set to their original melodies. With English version, Classic reprint series.* (New York: Forgotten Books. Charles Scribner’s Sons, 1883), 46-47.

Text piesne uvádza aj: Johannes Schilling, *Luther, Martin: Geistliche Lieder. Nach dem Bapstschen Gesangbuch 1545* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019), 48-49.

Es steht Alles in Seiner Macht.	straže bděj, opatrowanj/ wssecko w samé mocy geho stogj.
2 Wir glauben auch an Jesum Christ, Seinen Sohn und unser'n Herren, Der ewig bei dem Vater ist, gleicher Gott von macht und ehren, Von Maria der Jungfrauen, ist ein wahrer Mensch geboren, Durch den heiligen Geist im Glauben, für uns, die wir war'n verloren, Am Creutz gestorben, und vom Tod, wieder auferstanden durch Gott.	My vssickni wěřjme, y w Ježísse Krysta / Syna geho nasseho Pana / genž s Otcem wěčně přebýwá / gemuž gest čest y chwala rowna: Z Marye Panenky čisté / prawý člowěk Narodil se / skrz Ducha Swatého wěřjme: I za nas genž sme byli straceny / na křži ohawně umřel: Wstaw z mrtwých wstaupil k Prawicy Otce / odkudž zas wssech sauditi přigde.
3 Wir glauben an den heil'gen Geist, Gott mit Vater und dem Sohne, Der aller Blüten Tröster heist, Und mit gaben zieret schöne, Die gantz Christenheit auff Erden, hie all sund wergeben werden, Das Fleisch sol auch wider leben, Uns ein Leben in Ewigkeit.	My wsykni wěřjme, y w Ducha Swatého / s Otcem, s Synem, Boha rowného / genž wssecky mdlé utěssuge / a darů swých nám udeluge: Cýrkew Křestianskau / na Swětě / držj sám w prawé gednotě / a wssech hřjchů zde odpusstěnj / y těla naseho wzkrjssenj / a že po tomto žiwotě / wěky wěků žiwi gsúce / nepochybugjc wssyckni w Nebi budem.

Možné predlohy (pretexty) Lutherovej piesne

Americký hymnológ Robin Leaver považuje Lutherovu pieseň „Wir glauben All'an“ za sčasti prepracovanú verziu staršieho kréda a sčasti nanovo vytvorenú pieseň vyznania viery. Je vysoko pravdepodobné, že Luther založil svoju novú pieseň „My všickni věříme v jednoho Boha“ na staršej stredovekej jednoversovej latinskej piesni, ktorá sa zachovala v latinskej i nemeckej verzii, v troch rôznych rukopisoch. Prvý rukopis (z konca 14. a začiatku 15. stor.) je uložený v univerzitnej knižnici v Lipsku, druhý v univerzitnej knižnici vo Wroclawi (datovaný v roku 1417) a tretí (datovaný okolo roku 1500) sa nachádza v mestskej knižnici v Zwickau.²⁰

a. Wroclavský rukopis

Wroclavský rukopis obsahuje latinský a nemecký text, ktorý je nadpísaný stredovekou melódiou. Na rukopise je uvedené meno „Nikolaus von Kosel“, rukopis je datovaný rokom 1417. Rukopis obsahuje latinský text:

Credo in deum patrem omnipotentem.
Credo et in filium
sanctum dominum

²⁰ Markus Jenny, *Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Utersuchungen*, Band 4. (Köln/Wien: Böhlau Verlag, 1985), 88–90, 238–241.

patri natura uniformmem.
 Credo et in spiritum
 Peccatorumque paraclitum,
 utrique consubstantialem
 trinitatem individuam
 ab utroque fluentem
 et in essentia unum.²¹

Nemecký hymnológ Markus Jenny, ktorý sa venoval systematickému štúdiu Lutherových piesní poukázal, že latinský text z vrocavského rukopisu môžeme pokladať skôr za latinský text vierovyznania, ako liturgickú pieseň vyznania viery. Jenny vychádza z predpokladu s ktorým možno súhlasiť, že ak by sa jednalo o liturgické vyznanie viery vo forme piesne, jeho zborový part by začínal slovom – *Patrem*, ktoré nasleduje po kňazskej intonácii „Credo in Deum“ a nie priamo slovesom – *Credo*. Všimá si tiež, že vo vyznaní viery je po obsahovej stránke výraznejšie zdôraznené tradičné učenie o Svätej Trojici (a jej jednotlivých osobách), na úkor iných dôležitých častí, ktoré obsahujú tradičné parafrázy kresťanského kréda.²²

Zaujímavý je i nemecký text vyznania viery, ktorý je uvedený priamo pod latinským textom. Ak by sme očakávali, že tu nájdeme nemecký preklad vyššie uvedeného latinského textu, ostali by sme sklamaní. Nemecký text je zrejme mladší ako latinský a oproti latinskému textu má samostatný vzťah aj k notovej časti. Pri bližšom pohľade zistíme, že tu ide o samostatné a odlišné nemecké vyznanie viery, zložené v básnickej forme. Jeho text uvádzame podľa verzie publikovanej v Jennyho vydaní:

Tabuľka č. 3

Nemecký text vyznania viery Vrocavského rukopisu

Wir glawben in eyen got, Schöpffer hymels ind der erden, mit worten her lis werden, alle ding gar in zeynem gebot. Maria der reynen aus irkorn uns czu trost und allyer christenheit vor uns her wolde leyden ob wir möchten vormeyden swere peyn, den tod der ewkeyt.	Veríme v jedného Boha Stvoriteľa neba i zeme; Slovami, ktorými nechal, aby sa stali všetky veci úplne na jeho príkaz. Z krehkého sa narodil, Mária, čistá a vyvolená, aby dal nádej nám a celému kresťanstvu pre nás aby trpel aby sme sa mohli vyhnúť ťažkej bolesti a večnej smrti.
--	--

Kým v latinskom texte vyznania viery sa pozornosť neznámeho autora viaže najmä na tretiu osobu Svätej Trojice a vysvetlenie jej vzťahu k prvej a druhej osobe Svätej Trojice,

²¹ Citované podľa: Jenny, *Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Utersuchungen*, 91–95.

²² Jenny, *Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Utersuchungen*, 89.

v nemeckom vyznaní viery výrazne dominuje druhá osoba Svätej Trojice. Na rozdiel od latinského, v nemeckom texte sa autor k tretej osobe svätej Trojice ani nedostal. Vieker si v komentári k obom textom vrocavského rukopisu všíma, že hoci ťažiskom nemeckého vyznania viery je predstavenie osoby a diela Ježiša Krista, Kristus v celom vyznaní viery nemeckého textu nie je vôbec menovaný.

„Neurčitý predmet piateho riadku (her – on) prijíma obsah od toho, o ktorom sa hovorí v prvom riadku (got – Boh). Autor nemeckého textu takouto vetnou konštrukciou zdôrazňuje, že ten, ktorý sa narodil z Márie, aby „dal nádej nám a celému kresťanstvu“ je Boh, stvoriteľ neba i zeme.“

Vieker tak správne zdôraznil, že „viac ako čokoľvek tu môžeme vidieť akcent na vyznanie dvoch Kristových prirodzeností: jasný kontrast Všemohúceho Boha, ktorý sa vteluje do krehkého ľudstva“. Text nemeckého hymnu tak oproti latinskému hymnu predstavuje výrazný posun.²³

Ďalším viditeľným rozdielom dvoch verzií vyznania viery je, že kým vyznanie viery latinského hymnu je formulované v prvej osobe singuláru (*credo – verím*), vyznanie nemeckého vyznania viery je v prvej osobe plurálu (*glawben – veríme*). Podľa Viekera môžeme v zmene z verím, na veríme v nemeckej verzii vidieť buď narážku na pôvodnú grécku väzbu *pisteuómen*, alebo na liturgický kontext, v ktorom sa táto pieseň v období pred reformáciou používala. Nie však na zvyčajnom mieste kréda v omši, ale skôr pri iných príležitostiach, kedy v stredoveku nachádzala svoje miesto duchovná pieseň v národných jazykoch. Príležitostami použitia mohla byť neskorostredoveká kazateľská bohoslužba, slávenie sviatosti mimo omše, využitie pri procesiách, púťach, či inde.²⁴

Podľa Viekera sa tak s najväčšou pravdepodobnosťou dostal Lutherovi do rúk ľudový chválospev v nemeckom jazyku, ktorý zatiaľ nenašiel svoje stále využitie v liturgii svätej omše; postupne si však nachádzal uplatnenie v širšom liturgickom kontexte. To však nemení nič na skutočnosti, že zámerom autora nemeckého hymnu bolo preniesť vyznanie apoštolskej viery do srdc ľudí prostredníctvom ich vlastného materinského jazyka.²⁵

b. Zwickauský rukopis

Druhý rukopis, uložený v mestskej knižnici v saskom meste Zwickau pochádza zrejme z obdobia okolo roku 1500 a spája sa s menom Stephana Rotha. Kým podľa Wilhelma

²³ John D. Vieker „We All Believe in One True God. Luther’s Liturgical Confession of the Church’s Continuity of Doctrine throughout the Ages“ Logia, in *A Journal of Lutheran Theology* 2 (1994): 27.

²⁴ Vieker „We All Believe in One True God. Luther’s Liturgical Confession of the Church’s Continuity of Doctrine throughout the Ages,“ 27–28.

²⁵ Vieker „We All Believe in One True God. Luther’s Liturgical Confession of the Church’s Continuity of Doctrine throughout the Ages,“ 28.

Luckeho bol Roth aj jeho autorom, väčšina neskorších autorov pripisuje Rothovi len úlohu sprostredkovateľa piesne používanej v Zwickau Lutherovi. Malo sa tak stať počas Rothovej návštevy Wittenbergu v roku 1523.²⁶

Tabuľka č. 4

Text rukopisu z Zwickau

<p>Wyr gelauben all in eynen got, schoffer himels und der erden, uns zcu trost gegeben, alle ding di sten in seym gepott; von der keusch war er geporen, maria, der zsarten auserkoren unß zcu trost und aller kristenheynt, fur uns er wolde leyden, das wir mochten vormeyden swere bein des tods der ewickeicht.</p>	<p>My všetci veríme v jedného Boha, stvoriteľa neba i zeme, a k potešeniu daného, všetky veci povstali z jeho príkazu. Z cudnosti bol narodený, Márie, krehkej vyvolenej, aby dal nádej nám i celému kresťanstvu. Pre nás aby mohol trpieť, aby sme sa mohli vyhnúť veľkej bolesti večnej smrti.</p>
--	---

Ako môžeme vidieť, text Zwickauského rukopisu je v mnohom podobný nemeckej verzii vrocavského rukopisu.

Štruktúra a členenie Lutherovej piesne „My všickni věříme“

Nech už bol Lutherov zdroj akýkoľvek, isté je, že Luther vzal prvé dva riadky stredovekého nemeckého textu vyznania viery, tieto upravil, rozšíril a zložil z nich novú trojveršovú pieseň vyznania viery v nemčine. Pôvodná stredoveká pieseň vyznania viery sumarizovala vyznanie viery do jediného verša. Luther použitý pretext rozpracováva a Božie dielo stvorenia, vykúpenia a posvätenia priraduje k jednotlivým osobám svätej Trojice, na ktoré sa vzťahuje všetko, čo o nich veríme a vyznávame. Jeho pieseň tak pozostáva z troch veršov, pričom každej osobe svätej Trojice a jej konaniu venuje jeden verš. Stojí za povšimnutie, že práve v piesni „My všickni věříme“ člení Luther po prvý krát svoj výklad vyznania viery na tri časti (články). O niekoľko rokov neskôr člení na tri články aj svoj výklad Apostolika, keď pracuje na tvorbe Malého a Veľkého katechizmu.

Rozdelením vyznania viery na tri časti sleduje najmä pedagogický cieľ, ako to vysvetľuje pri výklade Apostolika vo Veľkom katechizme:

„Dosial delili Vieru všeobecnú kresťanskú na dvanásť článkov [...]. Ale aby ich bolo čo najľahšie a najjednoduchšie pochopiť, ako sa im majú deti učiť, zhrnieme celú Vieru všeobecnú kresťanskú nakrátko do troch článkov, podľa troch osôb Božstva, na ktoré sa

²⁶ Jenny, *Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen*, 89–90. Leaver, „Luther’s Catechism Hymns. 3. Creed,” 81. Vieker „We All Believe in One True God: Luther’s Liturgical Confession of the Church’s Continuity of Doctrine throughout the Ages”, 28.

vzťahuje všetko, čo veríme; teda že prvý článok o Bohu – Otcu vysvetľuje stvorenie; druhý o Synu – vykúpenie; tretí o Duchu Svätom – posvätenie. Jeden Boh a jedna viera, ale tri osoby, preto aj tri články, alebo vyznania.”²⁷

Jeden Boh a jedna viera, ale tri osoby, a preto aj tri verše piesne o vyznaní našej viery – môžeme parafrázovať Lutherove slová.

Trojičná štruktúra piesne sa počas jej tradovania stala aj kameňom sváru. Lutherova pieseň „My všickni věříme“ bola po prvýkrát uverejnená vo wittenberskom spevníku Johanna Waltera – *Chorgesangbuch* (1524), spolu s piesňou „Gott der Vater wohn uns bei“, ako pieseň na Svätú Trojicu. V ďalšom roku ju erfurtský *Enchiridion* umiestnil pod záhlavie „Patrem, alebo krédo“. To boli hlavné dôvody, prečo autori v 19. stor. – Friedrich Spitta a neskôr Wilhelm Lucke chceli vidieť v Lutherovej piesni „My všickni věříme“ pieseň zloženú primárne na Svätú Trojicu, až v druhom rade ako pieseň vyznania viery – Credo. Podľa Spitta je pieseň „My všickni věříme“ veľmi podobná Lutherovej klasickej trojičnej piesni „Gott der Vater wohn uns bei“, uverejnenej vo wittenbergskom spevníku Johanna Waltera – *Chorgesangbuch* (1524).

Je pravdou, že pieseň „My všickni věříme“ s výraznou trojičnou štruktúrou môže byť považovaná aj za pieseň vhodnú na sviatok Svätej Trojice, nemôžeme však prehliadnúť iný, oveľa dôležitejší argument, ktorý uvádza aj Leaver: je vysoko nepravdepodobné, že by Luther odtrhol od liturgického použitia na mieste kréda pieseň, ktorú zložil na text starého nemeckého kréda. Práve Zwickauský rukopis uvádza pieseň nemeckého vyznania viery v prevedení, ktoré pozostáva hudobne i textovo z dvoch častí: kým melódia v tenore uvádza starý nemecký text, part vyššieho hlasu (*diškant*) pozostáva z liturgického kréda, ktoré začína tradičným – *Patrem omnipotentem*, čo je jasný poukaz na jej liturgické využitie vo forme kréda.²⁸

Ešte vážnejším argumentom však je, že Luther v diele *Deutsche Messe*, ktoré dokončil koncom roka 1525, v poriadku omše priamo uvádza, že na mieste Nicejského vyznania viery (podľa tradičného poriadku omše) by mal zaznieť spev piesne „My všickni věříme“: „Po Evanjeliu zaspieva celý cirkevný zbor vyznanie viery v nemčine „Wir glauben all an einen Gott“.²⁹ Ako správne zdôraznil Leaver – týmto sa stalo v luteránskych liturgických poriadkoch, agendách, či v spevníkoch liturgické použitie kréda vo forme piesne prakticky univerzálnym.³⁰

²⁷ Velký katechismus, II, 5–8, 225.

²⁸ Robin A. Leaver, „Luther’s Catechism Hymns. 3. Creed,“ *Lutheran Quarterly* 12 (1998): 81–82.

²⁹ LW 53, 78 (V nemeckom znení: „Nach dem Euangelio singt die gantze kirche den glauben zu deutsche, Wir glauben all an einen Gott.“ (WA 19:95).

³⁰ Leaver, „Luther’s Catechism Hymns. 3. Creed,“ 82.

Niekoľko poznámok k významu katechizmovej piesne „My všickni věříme“

Prvý verš

Pri výklade vyznania viery si môžeme položiť otázku: „Kto hovorí – verím? Kto je subjektom vyznania viery: jednotlivec, alebo spoločenstvo svätých, teda cirkev? Jan Milič Lochman v súvisi s výkladom vyznania viery poukázal, že kým latinské texty vyznania viery dávajú spravidla prednosť prvej osobe singuláru (*credo/verím*), grécke texty (zvlášť Nicaenum) sa prikláňajú k plurálu (*pisteuomen/veríme*).³¹ Predlohou Lutherovej piesne bolo Nicejské vierovyznanie, čo môže naznačovať preferenciu použitia plurálu na začiatku piesne. Prekladateľ do českého jazyka navyše plurál zdôrazňuje príslovkou „všetci“, čím v súlade s autorským zámerom Luthera zdôrazňuje, že každý vyznávajúci jednotlivec („ja“ verím) je zahrnutý do vyznania cirkvi – *communio sanctorum* – („my“ veríme).

Pri výklade kréda v Malom i Veľkom katechizme Luther prenáša pozornosť z „my“ spievajúcej a vyznávajúcej cirkvi na osobné „ja“ toho, kto verí a vyznáva vieru v Boha. Výpoveď Lutherovho vysvetlenia prvého článku kréda o Stvoriteľovi neba i zeme sa tu zameriava na osobné „ja“. Podľa Lochmana Luther takýmto spôsobom

„personalizuje a aktualizuje zmysel stvorenia a vystihuje tak dôležitý zámer biblickej viery v Stvoriteľa. Táto viera nie je žiadna spätne orientovaná teória výkladu sveta, ale prítomnostne a existenciálne vztiahnuté vyznanie, ktoré sa týka nášho „bytia vo svete [...]“.³²

V tomto vyznaní sa nám dokonca otvára zaslúbenie:

„do sveta nás, ako ľudský rod a ako jednotlivcov neuvrhol slepý osud. Nie sme ani zajatci kozmických mocností; i o hviezdach, klasických božských mocnostiach, rovnako ako o slnku a mesiaci sa v Genesis 1 hovorí ako o stvorených nebeských telesách, a preto sú odbožstvené.“ – dodáva Lochman.³³

Keďže pieseň na vyznanie viery zložil Luther niekoľko rokov pred napísaním Veľkého i Malého katechizmu, môžeme vidieť, že motívy, ktoré sú v prvom verši piesne stručne naznačené, Luther o niekoľko rokov podrobnejšie rozvíja v článkoch svojich katechizmov. Kým v piesni vyznáva, že Boh je náš Otec a my sme Jeho deti (synovia) „na nebi Ho Otce máme/ k nemuž my se Synové známe“, vo Veľkom katechizme vykladá: „Keď sa teda dieťaťa opýtame: Milý môj, akého máš Boha a čo o ňom vieš?, môže odpovedať: „Môj Boh je

³¹ Jan Milič Lochman, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*. Trans. Bohuslav Vik (Praha: Kalich, 1996), 35–36.

³² Lochman, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, 74–75.

³³ Lochman, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, 75.

predovšetkým Otec, ktorý stvoril nebo i zem;³⁴ V Malom katechizme dokonca formuluje celé vysvetlenie 1. článku viery všeobecnej kresťanskej ako „synovské vyznanie“: „Verím, že ma Pán Boh stvoril ako aj všetky stvorenia; a dal mi telo i dušu, oči, uši a všetky údy, rozum a všetky zmysly a ich doteraz zachováva [...]“³⁵

V ďalšej časti prvého verša piesne Luther opisuje, čo Boh Stvoriteľ, Otec koná. Robí tak v súlade s katechetickým metodologickým zámerom, ktorý prezrádza v prvej vete výkladu prvého článku Viery všeobecnej kresťanskej vo Veľkom katechizme: „Tu sa čo najkratšie vykresľuje a opisuje bytosť, vôľa, konanie a skutky Boha Otca.“³⁶ Môžeme vidieť, že tohto katechetického zámeru (formulovaného vo Veľkom katechizme) sa Luther drží už pred jeho vznikom, pri tvorbe katechizmovej piesne.

Kým v prvej časti verša Luther vyznáva, že Boh je Stvoriteľ a Otec, v druhej, obširnejšej časti konkretizuje, aká je vôľa Boha Otca a čo koná: „chce nás živiť po vše časy, telo duši opatriti“. Akým spôsobom nás chce živiť a opatrovať, opäť konkretizuje vo vysvetlení Malého i Veľkého katechizmu. Kým v Malom katechizme konkretizuje tri okruhy spôsobov, akými sa Boh o človeka žijúceho na vidieku stará,

(„a dal mi telo i dušu, oči, uši a všetky údy, rozum a všetky zmysly a ich doteraz zachováva; k tomu mi hojne a na každý deň dáva odev a obuv, pokrm a nápoj, dom a dvor, manželku a dietky, pole, dobytok a akýkoľvek majetok so všetkými potrebami tohto tela a života.“)³⁷

vo Veľkom katechizme menuje ešte obširnejšie štyri okruhy spôsobov a prostriedkov starostlivosti.³⁸

V záverečnej časti prvého verša piesne, ktorý predstavuje prvú osobu Svätej Trojice Luther zdôrazňuje, akým spôsobom Boh svoje deti chráni a opatruje, čím sa dosvedčuje ako dobrý Otec a čo zároveň poukazuje na Jeho všemohúcnosť:

„[...] i všemu nešťestí brániti/ od příhody zlé zachovati;
péči On má vždy Otcovskou o nás, stráže bdení,
též opatrování, vše v samé moci jeho stojí.“

Podrobnejší výklad nachádzame opäť v Malom katechizme – „pred každým nebezpečenstvom ma ostríha a od všetkého zlého chráni a zachováva,“³⁹ i Veľkom katechizme:

³⁴ Veľký katechizmus II, 10–11, 225.

³⁵ Malý katechizmus, II, 2, 189.

³⁶ Veľký katechizmus II, 9, 225.

³⁷ Malý katechizmus II, 2, 189.

³⁸ Veľký katechizmus II, 13–16, 225.

³⁹ Malý katechizmus II, 2, 189.

„Okrem toho tiež vyznávame, že Boh – Otec všetko, čo máme a čo vidíme, nám nielen dal, ale že nás každého dňa aj chráni a zachováva pred akýmkoľvek nešťastím a zlom, odvracia od nás každú nehodu a nebezpečenstvo, a to všetko z čirej lásky a dobroty, bez našich zásluh, ako láskavý Otec, ktorý sa o nás stará, aby nás zármutok nestihol.“⁴⁰

Kým prvý verš katechizmovej piesne zakončuje Luther opätovným stručným poukazom na Božiu všemohúcnosť (*omnipotens*)⁴¹, k výkladu prvého článku Viery všeobecnej kresťanskej v Malom i Veľkom katechizme Luther pripája ešte povzbudenie k vďačnosti a výzvu k službe Hospodinovi: „keďže všetko, čo máme a čo je na nebi i na zemi, Boh nám každého dňa dáva, zachováva a udržuje, sme vskutku povinní Ho neprestajne milovať, chváliť a Mu ďakovať; slovom, úplne Mu slúžiť, ako to požaduje a prikazuje v Desiatich prikázaniach.“⁴²

Druhý verš

Druhý verš piesne začína opäť vyznaním „my všickni veríme“, formulovaným v pluráli. Predmetom vyznania druhého verša piesne je viera v Ježiša Krista, ktorú Oscar Cullman označuje ako „východisko a stred kresťanskej viery“.⁴³ Z novších vykladačov vyzdvihol význam druhého článku vyznania viery aj Karl Barth, ktorý píše:

„Druhý článok nielenže nasleduje po prvom a nielenže predchádza tretí, ale je zdrojom svetla, ktoré tie dva osvetľuje... Povedz mi, ako je to s tvojou kristológiou a ja ti poviem, kto si.“⁴⁴

Je preto trvalou katechetickou úlohou celoživotného kresťanského vzdelávania vyučovať tak, aby slová vyznania viery neboli pre spievajúci kresťanský zbor len „neznámymi“ slovami piesne, kresťanskými frázami, ale aby každý jednotlivec rozumel obsahu, ktorý nám po stáročia sprostredkovávajú.

Kresťanské vyznanie viery ostáva pri prechode od prvého článku viery k druhému pri základnej motivácii – učiť kresťanov dokonale poznať Boha – a tak sústredene, s novou konkrétnosťou pokračuje – v kontexte trojičného rámca vyznania viery, s odhalením zmyslu mena Ježiš Kristus, ku ktorému sú pridané – ako v kréde, tak aj v Lutherovej piesni ďalšie dve určenia:

⁴⁰ Veľký katechizmus II, 17–18, 225.

⁴¹ „[...] všetko v samé moci jeho stojí.“

⁴² Veľký katechizmus II, 19, 226.

⁴³ Oscar Cullman, *Die ersten Christlichen Glaubensbekenntnisse*, 1943, 45. Citované podľa: Lochman, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, 78.

⁴⁴ Karl Barth, *Dogmatik in Grundriß*, 75n. Citované podľa: Lochman, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, 78.

„Syna Jeho, našeho Pána“. Lochman sa vo svojom výklade kréda pozastavuje nad uvedenými Ježišovými dvomi titulmi – Syn a Pán, hovoriac: „Stojí za pozornosť, že z množstva kristologických výsostných titulov Novej zmluvy sa tu užívajú práve tieto dva, ktoré snád' najzreteľnejšie vyjadrujú, ako jedinečne je Boh v príbehu Ježiša Nazaretského blízko a ako sa s týmto príbehom dokonca stotožňuje: titul *Kyrios*, ktorý v gréckom preklade Starej zmluvy označuje izraelského Boha, Hospodina, a titul *Syn*, ktorý vypovedá o Ježišovej intímnej blízkosti k Otcovi.“⁴⁵

Aj pre Luthera sú uvedené dva kristologické tituly kľúčom k výkladu druhého článku kréda. Vo formulácii piesne to nie je výrazné. Vo vysvetlení druhého článku kréda vo Veľkom katechizme to je neprehliadnuteľné. Luther v roli učiteľa – katechéty vysvetľuje:

„Ak sa niekto opýta, Čo veríš v druhom článku o Ježišovi Kristovi?, odpovedz nakrátko: 'Verím, že Ježiš Kristus, pravý Boží Syn, je mojím Pánom.' Čo však znamená 'byť Pánom?' Znamená, že ma vykúpil od hriechu a diabla, zo smrti a všetkého nešťastia. Pretože predtým nemal som pána ani kráľa, ale som bol v diablovej moci, odsúdený na smrť, sputnaný hriechom a slepotou.“⁴⁶

A následne potvrdzuje:

„Suma tohto článku teda je, že slovíčko 'Pán', čo najjednoduchšie vysvetlené znamená Vykupiteľ, to je ten, ktorý nás previedol od diabla k Bohu, zo smrti do života, z hriechu k spravodlivosti a v tom zachováva. Ostatné slová článku, ako rad radom nasledujú, iba vysvetľujú toto vykúpenie, ako a čím sa stalo, to je, čo Ho stálo a čo vynaložil a podstúpil, aby si nás vydobyl a priviedol pod pastiersku ochranu. Že sa totiž stal človekom, bez hriechu sa počal Duchom svätým a narodil sa z Panny Márie, aby bol pánom nad hriechom, trpel, umrel a Ho pochovali, aby zadostučinil za mňa a vyplatil moju dlžobu nie striebrom ani zlatom, ale svojou drahou krvou. A to všetko, aby bol mojím Pánom. Lebo kvôli sebe nič neurobil a ani to nepotreboval. Potom vstal z mŕtvych, pohltil a zničil smrť a konečne vstúpil na nebo a prevzal vládu na pravici Otcovej, aby Mu bol poddaný diabol a všetky mocnosti a boli Mu podnožou, kým nás konečne v posledný deň úplne neodlúči od zlého sveta, diabla, smrti a hriechu atď.“⁴⁷

Luther v druhom verši piesne, aj vo výklade druhého článku viery vo Veľkom katechizme používa rovnaký spôsob výkladu, na základe čoho môžeme vysloviť tézu, že práve slová druhého verša piesne „My všetci veríme“ sa stali konceptom, ktorý Luther použil aj o niekoľko rokov neskôr, pri formulovaní textu Veľkého katechizmu.

Kým v piesni vyznáva – spoločne so zborovým zhromaždením – s *communio sanctorum* „veríme i v Ježiša Krista, Syna jeho nášho Pána“, v katechizme túto výpoveď opäť

⁴⁵ Lochman, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, 92. Význam uvedených christologických titulov približuje Lochman podrobnejšie na s. 94–100 (Syn) a 100–107 (Pán).

⁴⁶ Veľký katechizmus II, 27, 226.

⁴⁷ Veľký katechizmus II, 31, 226–227.

ako vo výklade prvého článku kréda, výrazným spôsobom personalizuje: „Verím, že Ježiš Kristus, pravý Boží Syn, je mojím Pánom.“⁴⁸

Následné pokračovanie vyznania viery v druhom článku vierovyznania v piesni i v katechizme Luther vníma ako vysvetľujúci komentár k tomu, akým spôsobom sa vykúpenie udialo, ako sme sa o tom už zmienili. Vo Veľkom katechizme to vysvetľuje slovami:

„Lebo keď nás Boh Otec stvoril, keď sme prijali od Neho všelijaké dobrodenia, prišiel diabol a zvedol nás do neposlušnosti, hriechu, smrti a všetkého nešťastia, takže sme upadli do Božieho hnevu a nemilosti a boli sme odsúdení do večného zatratenia, ktoré sme si zapríčinili a zaslúžili. Nemali sme rady, pomoci ani potechy, kým s nad naším nešťastím a biedou vo svojej nekonečnej добрote nezľutoval jediný a večný Boží Syn a nezostúpil z neba, aby nám pomohol. A tak všetkých tyranov a väzňov odohnal a ich miesta zaujal Ježiš Kristus, Pán života, spravodlivosti, všetkej dobroty a blaženosti, a nás, biednych, zatratených ľudí, vytrhol z paže ráka pekla, privlastnil si, vyslobodil a prinavrátil nám Otcovu priazeň a milosť a ako svoje vlastníctvo vzal nás do svojej ochrany a opateru, aby nás spravoval svojou spravodlivosťou, múdrosťou, mocou, životom a blaženosťou.“⁴⁹

Kým z teologického hľadiska by sme najmä vo Veľkom katechizme mohli očakávať vysvetlenie dôležitých kristologických tém, ktorých naznačené motívy nachádzame vo vyznaní viery, ale i v katechizmovej piesni „My všickni věříme“ (Kristovo počatie z Ducha Svätého, narodenie z panny, Ježišovo ľudstvo a božstvo, utrpenie, ukrižovanie a zostúpenie do pekiel, vzkriesenie, vstúpenie na pravicu Otca), Luther sa vo svojich katechizmoch predstavuje ako pedagogický realista, ktorý podáva najmä to, čo je najdôležitejšie. Preto na záver svojho vysvetlenia druhého článku viery všeobecnej kresťanskej dodáva:

„Avšak všetky tieto slová rad radom vysvetliť nepatrí do krátkej detskej kázne ale do dlhých kázni počas celého roku; najmä v obdobiach určených na obširne rozoberanie každého článku; o narodení, utrpení, zmŕtvychvstaní, na nebo vstúpení Krista atď. Ved' celé evanjelium, ktoré kážeme, je na to, aby sme dobre pochopili tento článok, pretože na ňom spočíva všetka naša spása a je taký bohatý a obsiahly, že sa vždy budeme mať čo z neho učiť.“⁵⁰

Tretí verš

Luther začína vyznanie viery tretieho článku kréda opäť v prvej osobe plurálu: „My všickni věříme V Ducha Svatého“. Ako nemožno chápať druhý článok kréda bez prvého, ani tretí článok viery nemožno chápať bez predchádzajúcich dvoch. Tento akcent zdôrazňovala neskoršia trojičná teológia, v ktorej sa hovorilo o „perichoréze (vzájomnom prepojení)

⁴⁸ Veľký katechizmus II, 27, 226.

⁴⁹ Veľký katechizmus II, 28–30, 226.

⁵⁰ Veľký katechizmus II, 32–33, 227.

božských osôb“, teda o tom, že osoby svätej Trojice by sa nemali priradovať k určitým úradom, či oblastiam, ale mali by sa chápať vo vzájomnom spoločenstve, prepojení.⁵¹

Jan Milič Lochman v súvisi s výkladom tretieho článku kréda kladie základnú otázku, ktorá ho vedie k jeho výkladu: „Ako sa má to nové, čo prináša tretí článok chápať vo vzťahu k druhému a tretiemu článku?“ V hľadaní odpovede ponúka dva pojmy, ktoré ho vystihujú: sprítomnenie a účasť.⁵² Ducha Svätého chápe ako „moc sprítomnenia a privlastnenia Božieho diela v Kristovi. Duch svätý je Boh vo svojej intímnej blízkosti. Už v Starej zmluve označuje „Boží Duch“ zvlášť prekvapivú a obšťastňujúcu prítomnosť Božiu. Tým sa vypovedá: Boh nie je len Pán počiatku a nielen Pán konca, ale Boh je prítomný; nielen Boh výšin a hlbín, ale Boh mojej duše; nie je len Bohom stvorenia, ale je Boh osobný. Boh, ktorý mi je bližší, než som ja sám sebe: Boh mojej nezameniteľnej prítomnosti.“⁵³

Aj Luther hovorí vo výklade tretieho článku o „moci sprítomnenia a privlastnenia Božieho diela v Kristovi“ ako o diele Ducha Svätého: „Ved' ani ty ani ja by sme nič nemohli vedieť o Kristovi, keby nám Ho Duch Svätý neponúkal a nevložil do srdca kázňou evanjelia.“⁵⁴ Pre toto „vloženie do srdca kázňou evanjelia“, ktoré pôsobí Duch Svätý volí Luther názov – posvätenie. Ako sa posvätenie deje, vysvetľuje ďalej:

„Ako Syn prijal vládu, pretože si nás privlastnil svojim narodením, smrťou, zmŕtvychvstaním atď., tak aj Duch svätý koná dielo posväcovania zhromažďovaním svätých, čiže kresťanskou cirkvou, odpustením hriechov, vzkriesením tela z mŕtvych a večným životom, čiže tým, že nás najprv uvádza do svojho svätého zhromaždenia a kladie do lona cirkvi, v ktorej nám káže a vedie nás ku Kristovi.“⁵⁵

Kým v piesni hovorí o daroch, ktoré sú Duchom svätým udeľované, v slovách Veľkého katechizmu hovorí priamo o poklade:

„Ved' Kristus vydobyl a získal poklad svojím utrpením, smrťou a zmŕtvychvstaním. Ale keby Jeho dielo zostalo skryté, nik by o ňom nevedel, bolo by daromné a márne. Aby tento poklad nezostal pochovaný, ale bol využitý, poslal Boh svoje Slovo a dal ho zvestovať a v ňom nám Duch Svätý ktorý nám tento poklad a vykúpenie dal, približuje a privlastňuje. Preto posvätiť nie je nič iné, ako priviesť ku Pánu Kristu, aby sme prijali dobrodenia, k akým by sme sa sami od seba nedostali.“⁵⁶

Po výpovedi o Duchu Svätom nasledujú ďalšie výpovede – najskôr o cirkvi, odpustení hriechov a vzkriesení tela. Môžeme len súhlasiť s Lochmanovým tvrdením, že

⁵¹ Lochman, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, 189.

⁵² Lochman, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, 192.

⁵³ Lochman, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, 192.

⁵⁴ Veľký katechizmus II, 38, 227.

⁵⁵ Veľký katechizmus II, 37, 227.

⁵⁶ Veľký katechizmus II, 38–39, 227.

„pneumatológia je zameraná teleologicky, vedie k ekleziológii a eschatológii.“⁵⁷ Povedané inak: Cirkev a nádej večného života je potrebné chápať z Ducha Svätého. Ak Luther zvolil na označenie diela Ducha Svätého pojem posvätenie, v ďalšej časti výkladu vyznania viery sa dozvedáme, akým spôsobom človeka Duch Svätý posväcuje:

„Robí to kresťanskou cirkvou, odpustením hriechov, vzkriesením tela z mŕtvych a večným životom. Lebo predovšetkým má zvláštny zbor vo svete. On je matkou, ktorá každého kresťana rodí a chová slovom Božím, ktoré On zjavuje a zvestuje, osvecuje a zapaluje srdcia, aby ho pochopili, prijali, na ňom viseli a ho zachovali.“⁵⁸

Následne vykladá, akým spôsobom „církev kresťanskou na svete, Drží sám v pravé jednotě“, ako to vyznáva v štvrtom riadku tretieho verša piesne:

„Verím, že je na svete svätý zástup a zbor, zložený zo samých svätých a jeho hlavou je Kristus. Týchto Duch Svätý zhromažďuje v jednej viere jednomyselných a jednako zmýšľajúcich [...]. Aj ja som jeho časťou a údom, účastníkom a spoločníkom všetkých darov, ktoré on má. Duch Svätý ma sem priviedol a privtelil tým, že som poslúchal a stále poslúcham slovo Božie, lebo ono je počiatkom vstupu. Prv totiž, ako sme sa pristúpili, patrili sme úplne diablove, keďže sme nič nevedeli o Bohu, ani o Kristu. Duch Svätý však zostáva pri svätom zbore, čiže kresťanstve, až do posledného dňa, ním nás vedie a používa ho na to, aby sa Slovo Božie zvestovalo a kázalo; spôsobuje a umožňuje ním posvätenie, aby každého dňa priberalo a silnelo na viere a v jej ovocí, ktoré plodí.“⁵⁹

Po vyznaní venovanom cirkvi vyznáva v súzvuku s Nicejským vierovyznaním, ktorého sa pri formulovaní piesne drží – odpustenie hriechov, vzkriesenie tela a večný život. Bližšie ich opäť vykladá vo Veľkom katechizme: „Ďalej veríme, že v kresťanstve máme odpustenie hriechov, ktoré sa nám podáva vo svätých sviatostiach a v rozhrešení, ako aj v mnohých potešujúcich výpovediach celého evanjelia.“⁶⁰ A na záver pridáva:

„Lebo teraz sme len spolovice čistí a svätí, aby Duch Svätý mohol neustále pracovať na nás slovom a dávať nám každý deň odpustenie až po onen život, v ktorom už nebude viac odpustenia, ale budú celkom čistí a svätí ľudia, dokonale zbožní a spravodliví, slobodní a bez hriechu, smrti a akéhokoľvek nešťastia v novom, nesmrteľnom a oslávenom tele. Hľa, toto všetko je úrad a dielo Ducha Svätého, aby sa totiž tu na zemi začalo posvätenie [...].“⁶¹

⁵⁷ Lochman, *Krédo: Základy ekumenické dogmatiky*, 201.

⁵⁸ Veľký katechizmus II, 41–42, 227.

⁵⁹ Veľký katechizmus II, 51–53, 228.

⁶⁰ Veľký katechizmus II, 54, 228.

⁶¹ Veľký katechizmus II, 58–59, 228.

Dve verzie piesne „My všickni věříme“ v Tranovského kancionáli

Lutherova pieseň „My všickni věříme“ našla svoje miesto už v prvom vydaní kancionála Juraja Tranovského – *Cithara Sanctorum*. Tranovský ju zaradil do II. dielu kancionála, prvého pododdielu (Officium Velikého kázání, totiž Kyrie, Et in terra a Patrem občnĭ), v ktorom sa nachádzajú piesne Kyrie, Glorie a Krédo. Nachádzame ju na s. 221 s nadpisom: „D.M.L. Wir glauben all“ Hned' za ňou (s. 222) sa však nachádza pieseň takmer rovnakého znenia, ktorá má o jeden verš navyše (teda spolu 4 verše) a v záhlaví nesie nadpis: „Jiné, kteréž se v Církvích Slovenských od starodávna užívá“.⁶²

Dve podobné, no v štruktúre i štylistike rozdielne kréda neušli pozornosti historikov a bádateľov *Cithary Sanctorum* – Jána Mocka a Jána Ďuroviča. Títo sa pokúšali otázku ich pôvodu a tradovania osvetliť. Ich, rovnako ako i nami formulovanú tézu bude potrebné verifikovať postupným dôkladným štúdiom širšieho množstva slovenských, staročeských i nemeckých prameňov.

Mocko i Ďurovič pokladali na základe Wangemannovej monografie *Geschichte des evangelische Kirckenliedes*, v súlade so starou luteránskou tradíciou, za autora pôvodného textu, ktorý Luther preložil – biskupa Ennodia z Pavie (6. stor.).⁶³

Podľa neskoršieho výskumu Jána Ďuroviča preložil Ennodiovu pieseň v roku 1524 Luther a uverejnil ju vo svojom spevníku. Lutherova pieseň bola následne preložená do češtiny a vydaná prvýkrát v Českej Agende⁶⁴, v časti Pořádek Msse Veliké, na s. 23, kde sa uvádza, že „na kňazovu intonáciu „Credo in unum Deum“ odpovedajú žiaci spevom Patrem de tempore, alebo, aby sa mohol zapojiť aj ľud – môže sa spievať Credo D. M. Lutheri.“⁶⁵ A tu narážame na problém: kým Lutherova pieseň pozostáva z troch veršov, krédo uverejnené v Agende Českej pozostáva zo štyroch veršov. Ďurovič ďalej udáva, že štvorveršový preklad nachádza aj v Bratskom kancionáli z roku 1615.⁶⁶ Trojveršový preklad Lutherovej piesne „My všickni věříme“ našiel Ďurovič v kancionáli Tobiáša Závorku Lipěnského – Písňě Chval Božských z roku 1602⁶⁷. Pri nej udáva, že táto sa takmer zhoduje so 4 veršovou verziou z Bratského kancionála z roku 1615.

Z uvedených údajov vyvodzuje Ďurovič záver, že trojveršová verzia piesne „neprišla ani z luteránskeho Závorkovho (Morava), ani z Bratského kancionála, ale z Českej agendy,

⁶² Posledné vydania Tranovského kancionála tieto dve kréda podávajú v opačnom poradí pod číslom 303 a 304.

⁶³ Ján Mocko, *Historia posvätnej piesne slovenskej a historia kancionálu* (Liptovský Mikuláš: Tranoscus, 1909), 10.

⁶⁴ *Agenda Česká to gest Spis o Ceremonijch a pořádcých Cýrkewnjch* (Lipsko: U Deffnera, 1585).

⁶⁵ Ján Ďurovič, „Dve Kréda v Tranosciu „My všickni věříme“,“ in *Jiří Tranovský; Sborník k 300. výročí kancionálu Cithara Sanctorum* (Bratislava: Vydala Učená společnost Šafaříkova v Bratislavě, 1936), 170.

⁶⁶ Ďurovič, „Dve Kréda v Tranosciu „My všickni věříme“,“ 170.

⁶⁷ Tobiáš Závorka Lipěnský, *Písňě Chval Božských, t.j. Spěvové svatí Cýrkevní* (Praha: Dačický, 1602).

ktorá slúžila českým utrakvistom, stojacim ovšem vtedy už silne pod vlivom Lutherovým.“ Pokladá ju teda za staročeskú pieseň.⁶⁸

Na základe našej komparácie rôznych verzií textov piesne „My všickni věříme“ v Závorkovom kancionáli *Písně Chval Božských* (1602), v Agende Českej (1581), a v Tranovském kancionáli *Cithara Sanctorum* (1636) môžeme súhlasiť s Ďurovičovým záverom, že preklad Lutherovej piesne uvedený v Tranovského kancionáli na s. 221 (ako 3 veršová verzia) sa takmer úplne zhoduje s prvým, druhým a štvrtým veršom kréda „My všickni věříme“ v Agende Českej, na s. 29–31. Krédo „My všickni věříme“ otlačené v Závorkovom kancionáli *Písně Chval Božských* síce pozostáva z troch veršov, avšak od verzie z *Cithary Sanctorum* (1636) sa odlišuje viacerými štylistickými postupmi.

Na základe našich zistení predpokladáme, že zostavovateľ kancionála Juraj Tranovský Lutherovo krédo „Wir glauben All’an einen Gott“ nepreložil sám, ako to urobil pri väčšine Lutherových piesní, ktoré zahrnul do svojho kancionála so zvláštnou pozornosťou,⁶⁹ ale použil starší český preklad. Z viacerých prekladov Lutherovej piesne zrejme vybral ten, ktorý spĺňal kritéria najvernejšieho prekladu. Ten našiel v troch vybraných veršoch kréda otlačeného v Agende Českej z roku 1585. Z tohto štvorveršového kréda vypustil tretí verš – ktorý je zrejme neskorším, podrobnejším rozpracovaním kristologickej časti kréda.

Pôvod druhého, štvorveršového kréda (T 303), v prvom vydaní *Cithary Sanctorum* nadpísaného údajom „Jiné, kteréž se v Církvích Slovenských od starodávna užívá“ (s. 222) kladie Ďurovič (zrejme na základe nadpisu v záhlaví) jednoznačne na územie Slovenska:

„Jednako môžeme tu vidieť označenie slovenského prameňa: táto pieseň sa užívala v cirkvách na Slovensku, v tomto preklade už dávnejšie, než bol český preklad (304). A Tranovský ju prevzal do svojej zbierky, hoc šlo o tú istú pieseň, o dvojník tej istej piesne. Možno vyčítať z tohto istú pietu voči domácej tvorbe, ktorú si cenil.“⁷⁰

Ako uvádza ďalej, pieseň nachádza v rukopisnej zbierke piesní pripojenej k tzv. Bystrickej agende z roku 1585, kde je umiestnená po piesňach na Epištolu a Evanjelium: (Bud’ tobě chvála Otče náš): Patrem obecné.⁷¹

Na základe svojich zistení Ďurovič konštatuje, že „tu máme prvý raz našu obecnú slovenskú pieseň č. 303, ktorú Tranovský prevzal z domácej piesňovej tvorby a len málo

⁶⁸ Ján Ďurovič, „Dve Kréda v Tranosciu „My všickni věříme““, 171.

⁶⁹ Zámer preložiť a sprístupniť slovenským evanjelikom všetky Lutherove piesne Tranovský patrične zdôraznil nielen v Predmluve, ale i v samotnom názve kancionála *Cithara Sanctorum*, v poslednej časti ktorého uvádza: „[...] K nímž to přidány jsou Písně Dr. M. Luthera vsecky z Nemecké řeči do naší slovenské přeložené od kněze Jiříka Tranovského.“

⁷⁰ Ďurovič, „Dve Kréda v Tranosciu „My všickni věříme““, 171.

⁷¹ Popis tejto piesne na základe jej textovej verzie uverejnenej v Pribišovej zbierke piesní uvádza Ďurovič vo svojom diele: Ján Ďurovič, *Duchovná poézia slovenská pred Tranovským (Pribišova sbierka piesní)* (Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1938), 143–144.

premenil, čo bolo bežné aj pri iných piesňach.“ Zaujímavosťou, ktorú nemôžeme nespomenúť je, že práve rôzne textové verzie tohto kréda (T 303, v CS na s. 222) menuje sám Tranovský v predhovore svojho kancionála ako príklad textovej nejednotnosti piesní (po zboroch kolovali zrejme rukopisné charty s rôznymi verziami textov), ktoré pri speve v cirkevných zboroch spôsobovali chaos, ktorý podľa Tranovského odstráni jedine „jeden dobre zpravený a zpořádaný kancionál“.⁷²

Na záver tak môžeme súhlasiť s tvrdením Jána Ďuroviča, podľa ktorého položil Tranovský vedľa seba dve verzie tej istej piesne: kým jeden preklad (CS 1636 s. 222; T 303) vznikol na našej domácej pôde (podľa Ďuroviča z latinskej pôvodiny Ennodiovej piesne – Patrem credimus, čo však nie je isté), v druhej verzii (CS 1636 s. 221; T 304) môžeme vidieť verný staročeský preklad Lutherovej piesne, ktorý Tranovský prevzal z Agendy Českej.

Tabuľka č. 5

Porovnanie textu dlhšej verzie piesne „My všickni věříme“ v slovenských evanjelických spevníkoch

<i>Bystrická agenda – rukopisná zbierka piesní z roku 1585;</i>	<i>„My všickni věříme“ Cithara Sanctorum s. 222; 1. vyd. 1636</i>	<i>„My všickni věříme“ Zpěvník Evanjelický Z – 226; 3. vyd. 1845</i>	<i>„My všetci veríme“ Evanjelický spevník ES 196; 1. vyd. 1992</i>
My všickni věříme v jednoho Boha, kterýž stvoril nebe i zemi, kterýž se nám za Otce dal, abychom Jeho díky byli: Onť nás chce všecky živiti, tělo, duši zachovati, zlé příhody nás zavarovati, nic zlého se nám nemá státi, neb se On za nás stará, čuje i varuje, ochraňuje, všickní sme v Jeho moci.	My všickni věříme v jednoho Boha, kterýž stvoril nebe i zemi, kterýž se nám za Otce dal, abychom Jeho díky byli: Onť nás chce všecky živiti, tělo, duši zachovati, zlé příhody nás zavarovati, nic zlého se nám nemá státi, neb se On o nás sám věrne stará, chrání, opatruje, ochraňuje, všeckoť jest v Jeho moci.	My všickni věříme v jednoho Boha, kterýž stvořil nebe i zemi, kterýž se nám za Otce dal, abychom jeho díky byli: Onť nás chce všecky živiti, tělo, duši zachovati, zlé příhody nás zavarovati, nic zlého se nám nemá státi; Neb se On o nás stará, Chrání, opatruje, všeckoť jest v jeho moci.	My všetci veríme v jedného Boha, Stvoriteľa neba i zeme, Otca nášho láskavého, ktorého my všetci deťmi sme. On nám všetko dobré dáva, telo, dušu pozhnáva, od zlej príhody nás zachováva, preto čoho by sme sa báli, veď On sa o nás sám verne stará, živí, opatruje, ochraňuje, všetko je v Jeho moci.
My všickni věříme i v Jezu Krista, Syna Jeho Pána našeho, kterýž s Otcem na věky jest v rovnosti Boha i cti Jeho: On z Marie, panny čisté, pravý člověk se narodil skrze	My všickni věříme i v Jezu Krista, Syna Jeho Pána našeho, kterýž s Otcem na věky jest v rovnosti Božství i cti Jeho: On z Marie, panny čisté, pravý člověk se	My všickni věříme i v Jezu Krista, Syna Jeho, Pána našeho, kterýž s Otcem na věky jest v rovnosti Božství i cti jeho: On z Marie, panny čisté, pravý člověk se	My všetci veríme v Ježiša Krista, Syna Jeho, Pána milého, ktorý s Otcem od vekov je, teže podstaty a cti Jeho, On z Márie, panny čistej, ako človek sa

⁷² „Predmluva“ k *Cithare Sanctorum*. Citované podľa: Mocko, *Historia posvätej piesne slovenskej a historia kancionálu*, 57.

Ducha Svätého pro víru; Neb jsme my byli zahynuli; Na kříži umřel a zase na třetí den vstal z mrtvých s to vše skrze božství Otce.	narodil skrze Ducha Svätého pro víru; Neb jsme my byli zahynuli; Na kříži umřel a zase na třetí den vstal z mrtvých skrze moc Boha Otce.	narodil, skrze Ducha Svätého pro víru: Neb jsme my byli zahynuli; Na kříži za nás všech umřel, i zase vstal z mrtvých skrze moc Boha Otce.	narodil, skrze Ducha Svätého počatý. Aby sme večne nezahynuli na kříži za nás hriešnikov zomrel, a potom na tretí deň z mŕtvych vstal, Bohom Otcom vzkriesený.
My všickni věříme, že když Ježiš Kristus mocně třetího dne z mrtvých vstal, čtyřicet dní se ukazoval, po všem světě učiti kázal: Do nebe vstoupil svou mocí, Na pravici Otce sedí, přemohl své všechny nepřátely, kteříž se jemu protivili, k soudu svému se přibližuje, vsetkých lidí skutky: zlé i dobré, sám mocně soudit bude.	My všickni věříme, že když Ježiš Kristus mocně třetího dne z mrtvých vstal, čtyřicet dní se ukazoval, po všem světě učiti kázal: Do nebe vstoupil svou mocí, Na pravici Otce sedí, přemohl své všechny nepřátely, kteříž se pismům protivili, k soudu svému se přibližuje, všechny skutky lidské: zlé i dobré, sám mocně soudit bude.	My všickni věříme, že když Ježiš Kristus mocně třetího dne z mrtvých vstal, čtyřicet dní se ukazoval, po všem světě učiti kázal: Do nebe vstoupil svou mocí, Na pravici Otce sedí, přemohel své všechny nepřátelé, kteříž se pismům protivili, k soudu se přibližuje, všechny skutky lidské, zlé i dobré, sám mocně soudit bude.	My všetci veríme, že Ježiš Kristus na tretí deň mocne z mŕtvych vstal, štyridať dní sa ukazoval, apoštolov do sveta poslal, napokon vstúpil do neba, sedí po pravici Otca; zvíťazil slávne nad nepriateľmi, ktorí sa Písmu protivili; každým dňom ksúdu sa približuje, všetky skutky ľudské, zlé i dobré, sám mocne súdiť bude.
My všickni věříme i v Ducha Svätého, jenž pochází od Otce, Syna, kterýž smutných potěšuje, a dary připravuje krásné, všecko křesťanstvo na zemi drží v svorné myslí pevné, žeť nám budou hříchy odpuštěné a to tělo má zase vstáti; Po této časné bídě a nouzi Jest Kristem Pánem nám připravený život v jeho království.	My všickni věříme i v Ducha Svätého, jenž pochází od Otce, Syna, kterýž smutných potěšuje, a dary připravuje krásné, všecko křesťanstvo na zemi drží v svorné myslí pevné, žeť nám budou hříchy odpuštěné a to tělo má zase vstáti; Po této časné bídě a nouzi Jest Kristem Pánem nám připravený život v jeho věčnosti.	My všickni věříme i v Ducha Svätého, jenž pochází od Otce i Syna, kterýž smutných potěšuje, a dary připravuje krásné, všecko křesťanstvo na zemi drží v svorné myslí pevné, žeť nám budou hříchy odpuštěné, a to tělo má zase vstáti; Po krátké nouzi v této časnosti Jest nám připravený život v jeho věčnosti.	My všetci veríme v Ducha Svätého, čo pochádza z Otca i Syna, ktorý smutných potešuje, najvzácnejšie dary nám dáva, cirkev kresťanskú na zemi udržuje v pravej viere, že budú nám hriechy odpustené, a že telo bude vzkriesené; po krátkej púti v tejto časnosti Kristom Pánom je nám pripravený život v jeho večnosti.

Recepcia piesne „My všickni věříme“ v slovenských evanjelických spevníkoch v 19.–20. stor.

Zostavovatelia neskorších vydaní Tranovského kancionála v ňom ponechali obidve verzie kréda až do jeho posledného vydania, ktoré vyšlo v roku 1974. Druhý spevník slovenských evanjelikov, ktorý vznikol uprostred 19. stor. (*Zpěvník Evangelický*, 1842) vo svojich tendenciách zjednodušenia a racionalizovania služieb Božích nepovažoval piesne Officia za

zvlášť potrebné. Kým piesne prosieb o zmilovanie tzv. Kyrie boli „upravené“ na tzv. „Vzývanie“, piesne krédo boli ponechané v ich pôvodnej funkcii. Zostavovatelia *Zpěvníka* zrejme videli v dvoch podobných krédach v Tranovskom kancionáli duplicitu a tak do nového *Zpěvníka Evangelického* zaradili len rozpracovanejšiu štvorveršovú verziu kréda (T 303), ktoré je v *Zpěvníku* uverejnené pod číslom 226.⁷³ Verný preklad Lutherovho kréda „My všickni věříme“ sa týmto rozhodnutím zo služieb Božích slovenských evanjelikov používajúcich *Zpěvník Evangelický* týmto rozhodnutím vytratil.

V Evanjelickom spevníku, ktorý sa v Evanjelickej cirkvi a.v. používa od roku 1992 našla svoje miesto (rovnako ako v *Zpěvníku evangelickom*) poslovenčená štvorveršová verzia kréda T 303. K prevzatiu tejto piesne došlo zrejme preto, že základom piesňového kánonu, ale i štruktúry súčasného Evanjelického spevníka sa stal *Zpěvník evangelický* (a nie Tranovského kancionál). Navyše jeho zostavovatelia uplatňovali zásadu naznačenú v predhovore Evanjelického spevníka – „vrátiť piesňam pôvodné staršie nápevy“, čím sa dá vysvetliť, že pri dvoch verziách podobného kréda mohli vidieť v piesni uverejnenej v Pribyšovej zbierky piesní verziu staršiu a navyše slovenskú.⁷⁴ Neskôr rozpracované, štvorveršové krédo je v Evanjelickom spevníku zaradené v časti – II. Bezslávnostná polovica cirkevného roku, medzi všeobecnými krédami, pod číslom 196.

Namiesto záveru

Faktom však ostáva, že nové generácie evanjelikov od roku 1992 (kedy sa zavedením Evanjelického spevníka prestal definitívne používať Tranovského kancionál) sa s pôvodnou trojveršovou piesňou Lutherovho vyznania viery „My všickni věříme“, založenou na Nicejskom vyznaní viery nestretnú. Pokladám za potrebné nanovo premyslieť, či by sme túto jedinečnú Lutherovu pieseň, súčasť pokladu evanjelickej luteránskej hymnológie nemali opäť prinavrátiť k používaniu v novom šate slovenského jazyka. Ak sa pre ňu nenájde miesto medzi všeobecnými krédami, mohla by byť zaradená ako vyznanie viery *de tempore*, na slávnosť Svätej Trojice.

⁷³ *Zpěvník Evangelický, aneb: Písňe Duchovní Staré i Nové, kvěřejné i domáci nábožností Křesťanů Evangelických Augšp. Vyznání, s přidavkem Modliteb*, 3. vyd. (Pešť: Tiskem a nákladem J. M. Trattnera a Š. Károliho, 1845).

⁷⁴ „Úvodné slovo,“ in *Evanjelický spevník* (Liptovský Mikuláš: Slovenská evanjelická cirkev augsburského vyznania v ČSFR, Tranoscius, 1992), IX.

Kontakt na autora:

Mgr. Milan Jurík, PhD.
Katedra praktickej teológie
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Email: jurik@fevth.uniba.sk

Peer reviewed by:

prof. ThDr. Juraj Bándy
Mgr. Eva Augustínová, PhD.

[Published online June 8, 2021]



BAROKOVÉ PAŠIE AKO ZHUDOBNENÁ FORMA LITURGIE VEĽKEJ NOCI NA ÚZEMÍ PROTESTANTSKEHO NEMECKA: ÚVOD DO PROBLEMATIKY

Mgr. art. Richard Tamáš

Abstrakt:

Die theoretische Studie befasst sich mit der Problematik der Musik des 17. und der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die Bezeichnung als barocker Zeitraum ist eine der vielfältigsten Formen für die Umschreibung des Geistes der ganzen Epoche. Es herrscht zu dieser Zeit eine sehr komplizierte wirtschaftliche und politische Situation in Europa. Gegenteilig zur gesellschaftlichen Situation verhält sich die Situation im Bereich der Kunst und Musik. Eine der größten musikalischen Phänomene der barocken Epoche, das Oratorium und seine spezielle Form, die Passion, bilden einen der Höhepunkte vokal-instrumentaler Literatur. Als musik-dramatische Gattung stellt die Passion einen wichtigen Punkt nicht nur im musikalischen, sondern auch im konfessionellen Leben dar.

Keywords:

Barocke Zeitraum, Oratorium, Passionskomposition, Liturgie, Konfession

Úvod

Anglická literárna kritička Helen Gardner¹ opisuje obdobie baroka ako epochu protikladov, životného pocitu rozpoltenia, obdobie antitéz, ako napr.: duch a hmota, askéza a svetskosť, idealizmus a realizmus, zmyslovosť a duchovný život. Tri smery, ku ktorým patrili mysticismus, heroizmus a múdrosť, vyjadrovali v sebe: cit, lásku, pokoru, splynutie duše

¹ Helen Gardner, S. Fred. Kleiner and Christin J. Mamiya, *Gardner's Art Through the Ages* (Belmont, CA: Thomson/Wadsworth, 2005), 516.

s Kristom, vieru ako akt ľudskej vôle a myslenia, čo pochádza od Stvoriteľa, a to ovplyvnilo aj hudobné umenie baroka.²

Pašie,³ ako špecifická forma hudobno-dramatického umenia, preživali svoj rozkvet na rozhraní 17.–18. stor. Tradícia paší sa zachovala v rôznych formách a podobách cirkevného života, liturgického rítu a predstavuje centrálny text tzv. dejín spásy (*historia salutis*), ktorý poskytuje náboženský obraz obete Krista na kríži, čím postava Mesiáša naplňa svoje božské poslanie spásy ľudstva a zjavuje svoju slávu ako Boží Syn.⁴

Hudba 17. a prvej polovice 18. stor. predstavuje barokovú epochu a reprezentuje jednu z dôležitých foriem dobového sebvýjadrenia ducha. Barokový sloh⁵ vychádza z krízy feudalizmu a rozporov v náboženskom a spoločenskom povedomí. Človek hľadal istotu v nadprirodzenom, často i v mystickom svete, ktorá, čo sa hudobnej kultúry týka, nachádza pevné miesto na pôde cirkevnej hudby. Zachované hudobné diela a skladby tak predstavujú bohaté kultúrne dedičstvo národov. Kolískou barokovej hudby sa stali bohaté talianske mestá, odkiaľ sa postupne rozširovala do ostatných krajín Európy. Baroková hudba predstavuje zrovnoprávenie vokálnej a inštrumentálnej tvorby tak svetskej, ako aj cirkevnej. V hudbe použil prvýkrát termín barok, filozof a spisovateľ, Jean-Jacques Rousseau⁶. Podľa neho je baroková hudba taká, ktorej harmónia je zmätená, spev je neprirodzený a intonácia ťažká. Jednou z najväčších inovácií baroka bol vznik koncertantného štýlu, ktorý sa zrodil na pôde Baziliky sv. Marka v Benátkach.⁷ Obdobie baroka prináša vznik nových hudobných druhov, akými sú kantáta, opera, oratórium a jeho špecifická forma – *pašie*. Pašie predstavujú samostatný hudobný druh, ktorý sa využíva v kresťanskej liturgii,⁸ a zároveň sa môže považovať aj za formu barokového hudobného umenia.

Historický vývoj paší

V časoch raného kresťanstva, už okolo 4. stor., sa objavilo čítanie paší v rámci Veľkého týždňa, pričom malo zároveň nábožensko-didaktický charakter. Náboženské procesie na Kvetnú nedeľu a Veľký piatok boli viazané na konkrétne historické miesto (napr. Chrám Božieho hrobu, Getsemanská záhrada) v Jeruzaleme. Prvú informáciu o tom podáva antická

² Kurt von Fischer, „Passion-Allgemeines,“ in *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, ed. Ludwig Finscher, zv. 8, (Stuttgart: Bärenreiter-Verlag, 1997), stl. 1453.

³ Jiří Fukač, Vysloužil Jiří, „heslo pašije“, in *Slovník české hudební kultury* (Praha: Editio Supraphon, 1997), 684.

⁴ Fischer, „Passion-Allgemeines,“ stl. 1453.

⁵ Jozef Raninec, Sergej Mironov, *Dejiny a literatúra spevu* (Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2018), 48.

⁶ Ladislav Kačic, *Dejiny hudby III- Barok* (Bratislava: IKAR, 2008), 9

⁷ Kačic, „Dejiny hudby III“, 19.

⁸ Berger Rupert, *Liturgický slovník* (Praha: Vyšehrad, 2008).

pútnička Aetheria (Egeria) už v roku 400,⁹ ktorá navštívila Jeruzalem a popísala obrady Veľkého týždňa. Opis slávnostného čítania pašiového príbehu podáva ako ďalšie svedectvo aj významný teológ a jeden z pilierov latinskej patristiky, Augustín z Hippo (354–430), ktorý spomína tradíciu čítania pašiových textov. V 5. stor. vydal pápež Lev I. (440–461) nariadenie, podľa ktorého sa pašiový text podľa Matúša má čítať v rámci liturgie Kvetnej nedele, pretože pašiový text podľa Jána by mal byť čítaný na Veľký piatok. Je to zdokumentované v rímskom Ordinárii.¹⁰ V sledovaní historického vývinu pašiového druhu je potrebné spomenúť, že od 9. stor. sa už objavujú aj určité dramatické prvky na miestach, kde sa v texte evanjelia nachádzajú dialógy. Recitácia je zverená trom postavám: evanjelistovi, v strednej hlasovej polohe, Ježišovi, v spodnej, a davu (*turbae*) a vedľajším postavám (*Soliloquentes*, učeníci, Pilát, veľkňaz, sluha), vo vysokej hlasovej polohe.

Pašie a ich miesto v slávení liturgie

Pašie boli súčasťou eucharistickej slávnosti, v rámci bohoslužby slova na Kvetnú nedeľu, ktorou sa začína Veľký týždeň, až po liturgiu na Veľký piatok. Podľa staršej rímskej tradície sa na začiatku bohoslužby Kvetnej nedele čítali pašie podľa Matúša. Počas pontifikátu pápeža Leva I. bol pašiový text podľa evanjelistu Matúša určený na čítanie aj v stredu a pašie podľa Jána na Veľký piatok. Pravidlá tohto systému čítania pašíi v Ríme, na prelome tisícročia, dosiahli stav, ktorý bol mnoho storočí platný a nemenný. Významný nemecký hudobný teoretik Hugo Riemann (1849–1919) poukazuje na fakt, že od 8.–9. stor. sa pašie čítajú s textami všetkých štyroch evanjelií v rámci liturgie Veľkého týždňa. V súčasnej rímskej liturgii sa v rámci Kvetnej nedele striedajú pašie podľa Marka, Matúša a Lukáša, a v rámci liturgie Veľkého piatku sa spieva text Jánovho evanjelia.

V období reformácie sa v evanjelickej cirkvi čítalo v rámci Kvetnej nedele Matúšovo evanjelium a pašiový text Evanjelia podľa Jána, bol súčasťou eucharistickej bohoslužby na Veľký piatok.¹¹ V roku 1893 nemecký muzikológ a organista Otto Kade (1819–1900)¹² vo svojej publikácii o starších pašiových kompozíciách do roku 1631 rozlišuje medzi dramatickými pašiami 16. a začiatku 17. stor., v ktorých je priama reč čiastočne, alebo úplne viachlasne komponovaná. Najbohatší pramenný materiál sa zachoval až po roku 1500, hlavne na územiach dnešného Talianska a Nemecka. Charakter liturgického čítania až do 17. stor. ohraničil ďalší vývoj chorálnych pašíi¹³, pretože začínajú vznikať nové druhy pašíi.

⁹ Fischer, „Passion-Allgemeines,“ stl. 1454.

¹⁰ Andrej Filipek, „K hlbšej a aktívnejšej účasti na sv. omši,“ in *Zoboch strán oltára* (Trnava: Dobrá kniha, 2002).

¹¹ Karl Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr, Feste, Gedenk und Feiertags in Geschichte und Gegenwart* (Berlin: Union Verlag, 1988), 108.

¹² Otto Kade, *Die ältere Passionskomposition bis zum Jahre 1631* (Gütersloh: C. Bertelsmann 1893).

¹³ Richard Tamáš, „Evanjelista v Jánových pašíách J. S. Bacha- porovnanie koncertantnej a scénickej

Viachlasne boli zhudobnené zborové úseky (*turbae*). Tieto typy paší slúžili ako modely až do 17. stor. Rozoznávajú sa predovšetkým dve hlavné skupiny: pašie rezponzoriálne a prekomponované.¹⁴

Pašiové kompozície z evanjelického prostredia dnešného Nemecka

Protestantské pašie (označujú sa aj ako nemecké pašie) sa v priebehu 16.–17. stor. postupne redukovujú v bohoslužobnej praxi. Toto tvrdenie Martina Vogeleisa sa dá považovať za sporné,¹⁵ pretože sa v priebehu 16.–17. stor. v evanjelickom prostredí dnešného Nemecka objavuje značný počet pašiových kompozícií.

V roku 1531 sa v meste Münster prvýkrát uvádzajú pašie v nemeckom jazyku. Johann Walter (1496–1570), kantor, skladateľ a zostavovateľ prvého evanjelického spevníka, bol osobne zainteresovaný v historickom uvedení paší v rámci evanjelickej bohoslužby. Jeho prínosom bolo priradenie štvrtého hlasu (sopránu) do celkovej harmónie a prenesenie tejto schémy na repliky Ježišových učeníkov a ďalších postáv. V jeho zhudobnení Matúšových paší vzniká 20 zborových čísel.¹⁶ Práve Walter udomácnil typ rezponzoriálnych paší v protestantskej cirkevnej hudbe (Matúšove a Jánove pašie, 1530). V recitatíve využíva ako základný formotvorný prvok latinský pašiový tónus. O ďalších zmenách a nových spôsoboch interpretácie protestantských paší sa opierame o názor uvedený v hudobnom lexikóne Riemanna, ktorý uvádza: nemeckého skladateľa a dvorného dirigenta Thomasa Mancinusa (1550–1612) a nemeckého kantora a skladateľa cirkevných piesní Melchiora Vulpiusa (1570–1615), ktorí sa čoraz viac vzdalovali prísnemu dodržiavaniu *cantu firmu*, a skôr sa prispôsobili vyjadreniu obsahu textu paší. Podobný priebeh možno pozorovať pri druhej skupine autorov nemeckých paší (ovplyvnených severotalianskymi pašiovými kompozíciami), u ktorých len postava evanjelistu zostáva jednohlasne koncipovaná, všetky ostatné postavy sú zhudobnené viachlasne. Ide o skladateľov, o. i.: Antonio Scandello (1517–1580) Jánove pašie z roku 1561 a Ambrosius Beber (†1620) Markove pašie z roku 1610.

Do dejín uvádzania paší zasiahol aj augustiniánsky mních, teológ a profesor vo Wittenbergu, reformátor, Martin Luther (1483–1546), ktorý sa k spievaniu paší počas

interpretácie," in *Musicologica* 2 (2017), časopis Katedry muzikológie FiF UK v Bratislave, access, April 21, 2021: <http://www.musicologica.eu/evanjelista-janovych-pasiach-j-s-bacha-porovnanie-koncertantnej-a-scenickej-interpretacie/>

¹⁴ Kurt von Fischer, „Beginnings of the polyphonic Passion,” in *The New Grove Dictionary of Music and Musician*, ed. Stanley Sadie, zv.14, (London: Macmillan Publishers limited, 1980), 278.

¹⁵ Martin Vogeleis, *Quellen und Bausteine zur einer Geschichte der Musik in Elsass* (Strassbourg: Le Roux, 1979), 227.

¹⁶ Fritz Högl, *Geschichte der Musik von der Antike bis zur Wiener Klassik* (Wien: Österreichischer Bundesverlag, 1961), 260.

bohoslužieb vyjadril vo svojom diele *Die Deutsche Messe* (1526).¹⁷ Teologický základ protestantských paší bol ním silne ovplyvnený a formovaný. Pašie o utrpení Krista by nemali byť hrané slovami, alebo spievané, ale prežívané ako skutočný život.¹⁸ Pašie nazýva „kaukliarskymi kúskami“ a zavrhuje ich.¹⁹ Lutherov priateľ a reformátor Johannes Bugenhagen (1485–1558), prezývaný aj ako *Doctor Pomeranus*, navrhol uvádzanie nemeckej pašiovej harmónie v hovorenej, nie spievanej forme.²⁰

V protestantskom prostredí dnešného Nemecka sa viachlasné pašie vyskytujú ako rezponzoriálne, najmä Matúšove a Jánove pašie v nemeckom jazyku, alebo ako tzv. *Summa passionis* (pašiová harmónia) v kombinácii latinského a nemeckého jazyka. Pašiová harmónia predstavovala skrátenú verziu jedného zo štyroch evanjelií, alebo kompiláciu všetkých štyroch evanjelií. Nemecké rezponzoriálne pašie sa podľa talianskeho vzoru objavujú navyše aj s modifikáciou. Tá spočíva vo viachlasnom zhudobnení Kristových slov. Príkladom takejto kompozície sú Jánove pašie Antonia Scandella z roku 1561, ktorý pôsobil ako kapelmajster v katedrále talianskeho mesta Bergamo. Na Scandellove kompozície nadviazal nemecký kantor a skladateľ Bartholomäus Gesius (1562–1613) dielom Jánove pašie z roku 1588. *Summa passionis* bola v protestantských oblastiach dnešného Nemecka v latinskej, alebo nemeckej jazykovej verzii, a bola komponovaná nielen jednohlasne, ale aj viachlasne.²¹

Významní predstavitelia nemeckých protestantských paší

Napriek negatívne a odmietavému postoju Martina Luthera k zaradeniu paší do bohoslužieb v nemeckom protestantskom prostredí pašie naďalej získavali na dôležitosť a mali svoje pevné miesto v cirkevnom živote. Jeho názor sa medzi veriacimi úplne nepresadil.

Nemecké pašie sa najskôr tradovali v rukopisnej podobe. Významným autorom zborových paší bol kantor, kapelmajster a skladateľ Otto Siegfried Harnisch (1668–1623), autor Jánových paší z roku 1621. Jednotlivé postavy (evanjelista, Ježiš) boli obsadené predstaviteľmi duchovenstva, ostatné postavy spievali učitelia a žiaci. Tento protestantský spôsob uvádzania paší prevládala až do roku 1716, čo bolo novým, slobodnejším spôsobom obsadzovania interpretov v porovnaní s katolíckou praxou, kde pašie interpretovali iba predstavitelia duchovenstva. Na prelome storočia, okolo roku 1600, bola pašiová tvorba

¹⁷ Ralf Dieter Gregorius, *Kantionale zur feier der Evangelischen Messe* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010).

¹⁸ Fischer, „Protestant Passion to 1600,“ 281.

¹⁹ Fischer, „Passion,“ stl. 1472.

²⁰ Yvonne Brunk, *Die Tauftheologie Johannes Bugenhagens* (Hannover: Verlag Ggp Media on Demand, 2003).

²¹ Fischer, „Protestant Passion to 1600,“ 282.

silne ovplyvnená dramatickými prvkami, ako novým dobovým štýlom, ktorý sa najviac prejavil v tvorbe skladateľa Heinricha Schütza (1585–1672). Jeho dielo, *Historia der fröhlichen und siegreichen Auferstehung unseres einzigen Erlösers und Seligmachers Jesu Christi* (Príbeh radostného a slávneho zmŕtvychvstania nášho jediného Spasiteľa Ježiša Krista), označované ako *Auferstehungshistorie* (Príbeh zmŕtvychvstania) z roku 1623, sa stalo priesečníkom medzi dramatickými a motetovými pašiami.²² Schütz zaujal osobitné miesto aj s 3 pašiovými kompozíciami (Markove, Matúšove a Jánove pašie komponované v rokoch 1665–66).

V 17. stor. sa v nemeckom protestantskom prostredí vytvorila tendencia dopĺňať pašiový text aj inými textami, napr. zo Starej zmluvy. Príkladom je dielo Heinricha Schütza - *Historia des Leidens und Sterbens Jesu Christi nach dem Evangelisten St. Johannes* (Príbeh utrpenia a smrti Ježiša Krista podľa evanjelistu Jána z roku 1665). V tomto diele sú party Židov a žoldnierov štvorhlasné, oproti nim sú party všetkých ostatných postáv písané formou jednohlasného recitativu. Dielo je komponované *a capella*, čím sú na interpretov sólových postáv kladené intonačné nároky (obr. 1).

Podobnú prax uplatnil v Jánových pašiach aj nemecký skladateľ a básnik Christoph Demantius (1567–1643).²³ V recitativoch sa striedajú tri sólové postavy, z ktorých každá je v inej hlasovej polohe (notový zápis je písaný pre dva tenori, hlbší a vyšší, a pre bas). Recitativy sú písané formou dialógu, v ktorom napr. bas spieva v spodnej hlasovej polohe, ale záverečný tón frázy musí precízne intonovať. Vychádzame tak z vlastnej interpretačnej praxe, nakoľko jeho záverečný tón preberá druhý sólista. Existuje však u H. Schütza aj iný príklad, keď napr. bas odspieva záverečný tón svojej frázy a druhý sólista musí vytvoriť vo svojom sluchu (bez podpory akordického sprievodu) intervalový skok a začať spievať svoju novú frázu. Z pohľadu predvádzacej praxe patria Schützove pašie k typu rezponzoriálnych paší Johanna Waltera, pretože len zbory sú viachlasne komponované. V ostatných sólových postavách využíva základné zásady monodického štýlu (obr. 2). Recitativy predstavujú spievanie na recitante, a chorály, kombináciu talianskeho recitativu s nemeckou melodikou.²⁴ Protestantiskú cirkevnú hudbu obohatil figurálnymi pašiami skladateľ Joachim von Burck (1546–1610), ktorý vo svojom predslove k Jánovým pašiam opísal svoje humanisticko-teologické ciele.²⁵

²² Fritz Högl, *Geschichte der Musik von der Antike bis zur Wiener Klassik* (Wien: Österreichischer Bundesverlag, 1961), 261.

²³ Hugo Riemann, „Pássió,“ in *Zenei lexikon*, eds. Karl Dahlhaus – Hans Heinrich Eggebrecht, ed. maď. vydania A. Boronkay (Budapest: Zeneműkiadó, 1985), zv. 3, 85.

²⁴ Högl, „Geschichte der Musik von der Antike bis zur Wiener Klassik,“ 262.

²⁵ Adam Adrio, „Burck, Joachim von,“ in *Neue Deutsche Biographie* (Berlin: Duncker & Humblot, 1957) 3 Band.

Obr. 1 Notový príklad *a capella* recitatívu Jánových pašii Heinricha Schütza z klavírneho výťahu č. 20. 481/01, Stuttgart 1967.

6. Evangelist 7. Jesus 8. Evangelist

Je-sus spricht zu ih-nen: Ich bins! Ju-das a-ber, der ihn verriet, stand auch bei ih-nen.
Je-sus saith un-to them: I am he! Ju-das, which did be-tray him, stood al-to with them.

Als nun Je-sus zu ih-nen sprach: Ich bins, wi-chen sie zu-rük-ke und ste-len zu Bo-den.
When Je-sus had said un-to them: I am he! they went they back-ward and fell un-to the ground.

9. Jesus 10. Evangelist

Da frag-te er sie a-ber-mals: Wen su-chet ihr? Sie a-ber sprachen:
Then ask'd he them a se-cond time: Whom seek-ye- here? They said a-a-gain

Obr. 2 Notový zápis úvodného *a capella* zboru Jánových pašii Heinricha Schütza z klavírneho výťahu č. 20. 481/01, Stuttgart 1967.

Heinrich Schütz
(1585 – 1672)

1. Introlitus

Sopran (c1-a2) Canto. 3 5

Alto (g-a1) Alto. 3

Tenor (c-f1) Tenore. 1

Bass (G-c1) Basso. 1

Das Lei - - den un - sers Her - ren Je - su Chri - sti,
The Pas - sion of our Lord and Sav-iour Je - sus Chrit,

Das Lei - - den un - sers Her - ren Je - su Chri - -
The Pas - sion of our Lord and Sav-iour Je - sus

Skladateľské úsilie, komponovať pašie a využiť ich v liturgii, niesli v sebe aj duchovné potreby obyvateľstva. Kým Matúšove prekomponované pašie boli svojím štýlom jednoduché a strohé, vhodné na bohoslužobné účely, tak pašiové zhudobnenia zvyšných troch evanjelií boli vo všeobecnosti umeleckejšie, a preto mohli byť vhodné aj na koncertné predvedenie. Názory jednotlivých nemeckých regiónov na tradíciu uvádzania pašii sa rôznili. Kým jedna správa z kanonickej vizitácie v saskom meste Torgau z roku 1580 nastoľuje požiadavku znovuoobnovenia nemeckých pašii na Veľký piatok, tak vo Frankfurte nad Mohanom, v roku 1600, veriaci hlavného evanjelického kostola odmietli Veľkopiatočné pašie ako príliš katolícky zvyk. Taktiež v Lübecku nebolo duchovenstvo ešte ani v roku 1630 schopné prijať nemecké pašie, namiesto latinských. Obávali sa, že u veriacich to vyvolá humorne ladený pocit. A z toho dôvodu si dovoľujeme vyjadriť predpoklad, že nemecký

protestantský vidiek, oproti veľkým mestám, bol v tomto smere konzervatívnejší a pomalšie prijímal nové kompozičné trendy.

Napriek tomu, že Lübeck bol v tom období len provinčným mestom, pašiová tvorba sa tu počas 17. stor. etablovala a stala sa samostatným hudobným smerom v cirkevnej hudbe.²⁶ Kantori a speváci pašíi požadovali dokonca aj peňažné ohodnotenie za interpretáciu pašíi, čo bolo v rozpore s názormi vtedajších teológov, ktorí hlásali, že Božie slovo má byť poskytované zadarmo. To spôsobilo čiastočný úpadok spievaných pašíi na nemeckom evanjelickom vidieku.

Inštrumentálne sprevádzané nemecké pašiové kompozície a špecifiká notových prameňov

Nástrojové obsadenie v pašiových kompozíciách predstavovali predovšetkým sláčiky. Napríklad, hamburgské Matúšove pašie z roku 1642 boli komponované pre 6 hlasov a 6 nástrojov (fagoty, zobcové flauty, 2 cornety a dokonca, trombón). Túto pestrofarebnosť inštrumentácie použil aj hannoverský kapelmajster Jobst Heider, pôsobiaci na kniežacom dvore (+1654).²⁷ V období medzi 16. a 17. stor. vychádzajú literárne pramene k textom pašíi z určitej literárnej predlohy, napr. z evanjelií a z niektorých iných kapitol Písma. Tak, ako rezponzoriálne pašie od roku 1626, sú aj inštrumentálne sprevádzané pašie tradované v libretovej forme. Nachádzajú sa v spevníkoch, prípadne v špeciálnej knihe pre kantora, určenej na pašiové pobožnosti. Texty podliehali oficiálnej cenzúre. Tieto výtlačky pašiových kompozícií prinášajú dôležité informácie. Uvádzajú sa v nich napr. mená zodpovedných autorov za textovú predlohu, za hudobnú stránku diela, čas a miesto uvádzania pašíi.

Nové typy pašíi, ako aj staršie formy zhudobnených pašíi, sú vydávané tlačou. Novinkou boli fóliové partitúry pašíi, ktorých významným autorom bol nemecký skladateľ Reinhard Keiser (1674–1739). Pašie boli úzko prepojené na liturgiu, a to, dodržiavaním obsahu slov Biblie. Reinhard Keiser, ako aj iní, napr. Johann Mattheson (1681–1764), Georg Philipp Telemann (1681–1767), boli inšpirovaní textom Bertholda Heinricha Brockesa (1680–1747): *Der für die Sünde der Welt gemarterte und sterbende Jesus* (Pre hriechy sveta umučený a zomierajúci Ježiš), ktorý bol dlhé roky hlavnou literárnou inšpiráciou mnohých nemeckých autorov pašíi. Tým, že títo skladatelia vychádzali z literárnej predlohy B. H. Brockesa, a využili voľné prebásnenie evanjeliového textu pašíi, sa tento typ kompozícií označil ako oratoriálny typ pašíi²⁸. Ďalšími predstaviteľmi oratoriálnych pašíi boli napr. Johann Sebastiani (1622–1683) a jeho Matúšove pašie z roku 1663, Johann Theile (1646–1724) a jeho Matúšove pašie z roku 1673, Georg Böhm (1661–1733) a jeho Jánove

²⁶ Klaus Langrock, *Die sieben Worte Jesu am Kreuz-Ein Beitrag zur Geschichte der Passionskomposition* (Essen: Die Blaue Eule Verlag, 1987), 4.

²⁷ Robert Eitner, *Quellen Lexikon der Musiker und Musikgelehrten der Christlichen Zeitrechnung bis zur Mitte des 17. Jhr. 5. zv.* (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1901), 84.

²⁸ Peter-Paul Kaspar, „Musica Sacra“, in *Das große Buch der Kirchenmusik* (Graz: Verlag Styria, 1999), 59.

pašie, ktoré skomponoval v roku 1704, ďalej Reinhard Keiser a jeho Markove pašie z roku 1712), a Georg Philip Telemann, ktorý zložil viaceré pašiové kompozície v rokoch 1723–65.

Od polovice 17. stor. sa znásobuje rukopisné tradovanie hudobných diel v oblasti pašiových kompozícií. Hlavným dôvodom bol rozširujúci sa orchestrálny aparát. Diela si postupne vyžadovali čoraz väčší ansámbl, čo nebolo vôbec jednoduché získať. Vokálnu zložku diela predstavoval centrálny ansámbl so 4 až 5 spevákmi, z ktorých sa vždy jeden hlas uvoľnil aj na spievanie árie.

Obr. 3 Notový príklad recitativu z klavírneho výťahu Markových paší Reinharda Keisera, Stuttgarter Bach-Ausgaben: Carus 35.304, v ktorom sú tri sólové hlasy: evanjelista, Peter a Ježiš.

15

Pe-trus a - ber sa-get zu ihm:
Pe-ter said, how-ev-er, to him:

Und wenn sie sich al - le Er - ger-ten, sowill-te
And should oth-ers take of-fense in you, yet I will

ge-ben in Ga-li-lä - am.
fare you to Ga-li-lae - am.

6 7 6 4 3 2 1 2 3 4 5 6

Ako príklad, existoval možný variant: 2 huslí, 4 violy da gamba, 11 vokálnych hlasov a čembalo. Číslo 11, predstavovalo 11 postáv Matúšovho evanjelia, z toho bol jeden evanjelista a 10 ostatných, predstavujúcich jednotlivé postavy.

Na konci 17. stor. sa dostáva do popredia nová tendencia pri obsadzovaní vokálnych partov soprán a altu. Napr. z 15 árií v Matúšových pašiach Johanna Jakoba Bendelera (+1695) z roku 1693, preberá soprán 6, niekedy až 8 árií, alt 5, a ostatné hlasy mali iba po jednej árii. Paralelne sa kládol dôraz aj na bas. Werner Braun poukazuje práve na dôležitosť obsadenia vokálnej basovej línie, keď uvádza, že na severovýchodnom území dnešného Nemecka mohla byť v pašiových kompozíciách z konca 17. a začiatku 18. stor. viachlasne koncipovaná basová vokálna fráza Ježiša: *O Juda, verrätest du des Menschen Sohn mit*

einem Kuss? (Ó Judáš, bozkom zrádzaš Syna človeka?). Z hudobného hľadiska sa jedná o malé basové sólo so sprievodom huslí.²⁹

Nemecké centrá pašiových kompozícií

Medzi rokmi 1642 až 1743 pôsobilo na území dnešného Nemecka 45 skladateľov paší. Zo 150 kompozícií sa zachovalo iba 40 paší.³⁰ Usudzujeme z toho, že nastala vzostupná tendencia pašiovej tvorby v nemecky hovoriacich krajinách. Napriek tomu, že sme uviedli Lutherove negatívne názory na predvádzanie paší v rámci protestantskej liturgie, predpokladáme, že novú situáciu mohlo ovplyvniť niekoľko skutočností. Napr. veriaci ľud bol zvyknutý na tradíciu predvádzania paší počas bohoslužieb, a preto v tejto tradícii chcel zotrvať. Obyvateľstvo bolo v 17. stor. konfesiónálne zmiešané, takže tu vzniká aj pravdepodobnosť silnejšieho katolíckeho vplyvu na protestantské tradície (o.i. aj konfesiónálne zmiešanými manželstvami). Taktiež, hudba spôsobovala silný estetický a kultúrny zážitok a hudobná zložka mohla vyzdvihnúť slávnostnú atmosféru veľkonočnej liturgie a jej emočné prežívanie. Skladatelia mohli byť ovplyvnení aj týmito skutočnosťami a svojimi vlastnými vnútornými tvorivými invenciami sa nechávali inšpirovať, čím dochádza k renesancii oživenia pašiovej tradície a tvorby.

Materiál spomenutých 40 paší sa nachádzal v dedinách, mestečkách, centrách obchodovania a v rezidenciách šľachtických rodín. Výtlačky textov v spevníkoch zapožičiavali dielam určitú regionálno-liturgickú úroveň. Ak sa v zachovaných dielach aj nachádzalo niečo priemerné, neoslabilo to celkový rast tohto hudobného žánru. Jedným z najdôležitejších centier pašiovej tvorby bolo Lipsko, kde v roku 1721 Johann Kuhnau (1660–1722) so svojou kompozíciou Markových paší naštartoval nový kompozičný smer.³¹

Jeho nástupca, Johann Sebastian Bach (1685–1750),³² ktorý umenie svojich predchodcov dôkladne nasledoval, ponechal vo svojich veľkolepých Jánových (1723) a Matúšových pašiach (1729), ktoré predstavovali skutočný vrchol hudobnej tradície storočia, potrebu maximálne využiť bohoslužobnú zložku diela. Veľkosť týchto diel je najmä v hlasovom obsadení sólových postáv, v dvoch zboroch a dvoch orchestroch. Bach, vychádzajúc z pašiového textu Bertholda Heinricha Brockesa: *Der für die Sünde der Welt gemarterte und sterbende Jesus*, preberá štruktúru diela formou dialógu a rozvíja ju do

²⁹ Werner Braun, *Die mitteldeutsche Choralpassion im 18. Jahrhundert* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1960), 159–160.

³⁰ Ulrich Prinz, „J. S. Bachs Passionsvertonungen“, in *Vorträge der Sommerakademie J. S. Bach 1985* (Stuttgart: Breitkopf & Härtel, 1990), 25–28.

³¹ Ladislav Kačic, „Vývoj nemeckej cirkevnej hudby 17. storočia.“ in *Dejiny hudby III – Barok* (Bratislava: IKAR, 2008), 198.

³² Kačic, „Johann Sebastian Bach,“ 282.

systemu reč-odpoveď.³³ Zvláštnosťou Bachových veľkých pašiových kompozícií je aj skutočnosť, že medzi recitatívy a veľké zbory vkladá štvorhlasný protestantský chorál. Pri tvorbe využil všetky svoje schopnosti, skladateľskú invenčnosť, hudobnú obrazotvornosť a vyjadrovacie prostriedky. Určite tým ovplyvnil nasledujúce generácie skladateľov v komponovaní pašiového žánru. Bachove pašiové kompozície boli dlhý čas jedinými dielami, ktoré si zachovali svoju trvácnosť v liturgickej aj koncertnej praxi.³⁴

V Hamburgu, v jednom z najvýznamnejších centier nemeckej hudby, pokračuje vývoj inštrumentálne sprevádzaných paší v početných libretách a partitúrach v osobe Bachovho syna, skladateľa, Carla Philippa Emanuela Bacha (1714–1788).³⁵

Iná situácia bola v meste Gdańsk (nem. Danzig), kde sa síce často uvádzali pašie, ale nových kompozícií bolo veľmi málo, a neregistrujeme žiadnu významnú skladateľskú osobnosť, ako bol práve spomínaný Bachov syn v Hamburgu. Dovoz, prípadne objednávka kompozícií zohrávali preto veľkú úlohu. Kapelmajster kostola St. Marien, Johann Balthasar Christian Freisslich (1687–1764), poskytol mestu svoje dielo: Matúšove pašie z roku 1720. Hudobník mestskej rady v Gdańsku, Johann Daniel Puklitz, zase kopíroval Telemannove Jánove pašie, teda nešlo o jeho vlastné dielo. Pre miestne potreby zostavil z Telemannovho diela verziu Matúšových paší. Namiesto árií, dielo obsahuje chorály, typické pre mesto Gdańsk, a preto sa toto dielo označuje ako chorálne pašie.

Najbohatší prínos v oblasti pašiových kompozícií predstavoval severozápadný región Sachsen-Thüringen. Konkrétne mesto Lüneburg, ktoré sa pýši Lukášovými pašiami skladateľa Georga Böhma z roku 1711.³⁶ Taktiež, vo Flensburgu dokončil približne v tom čase organista Hans Heinrich Lüders pašiové oratórium pre 4 až 5 hlasov a 8 nástrojov.

V meste Köslin predstavil kantor Johann Jakob Gerath zhudobnený text Matúšovho evanjelia s chorálovými piesňami a áriami. V saskom meste Delitzsch, na pašiové tradície bohatom mieste, ponúkol Bachov žiak Christoph Gottlieb Fröber (1704–1759) Markove pašie z roku 1735. Živá tradícia je zaznamenaná aj v mestách Ansbach a Coburg. Kapelmajster, Maximilian Zeidler (1680–1759), pri kostole St. Marien v Norimbergu, bol považovaný za pašiového špecialistu. V roku 1699 uviedol pred a po kázni šesť-častové pašie Philippa Heinricha Erlebacha (1657–1714). V rokoch 1705 a 1707 nasledovali podobné pašiové kompozície. Na juhozápade dnešného Nemecka ukončujú vzostupnú tendenciu už

³³ Peter Paul Kaspar, „Musica Sacra,“ in *Das grosse Buch der Kirchenmusik* (Graz: Verlag Styria, 1999), 57.

³⁴ Józef Chomiński - Krystyna Chomińska-Wilkowska, *Wielkie formy wokalne* (Varšava: Polskie wydawnictwo muzyczne, 1984), 458.

³⁵ Ludwig Finscher, „Bemerkungen zu den Oratorien C. Ph. E. Bachs,“ in *C. Ph. E. Bach und die Europäische Musikkultur des mittleren 18. Jh.* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 309.

³⁶ Horst Walter, *Musikgeschichte der Stadt Lüneburg* (Tutzing: H.Schneider Verlag, 1967), 59.

uvedeného kompozičného vývoja pašie Conrada Michaela Schneidera (1673–1752) z roku 1725, v meste Ulm.³⁷

Zároveň je dôležité upozorniť na fakt, že pašiové kompozície centrálnej časti dnešného Nemecka boli ovplyvnené aj pašiovou tvorbou katolíckych regiónov dnešného južného Nemecka, a toto obdobie medzi 17. a 18. stor. predstavovalo najdôležitejší hudobný vývoj tohto žánru na geografickom území súčasného Nemecka.³⁸

Osobitosti textu, resp. libretá evanjelických paší

V textových a notovaných prameňoch nemeckých evanjelických paší sa kladie dôraz na rozdiel medzi známymi piesňovými slohami a áriami, ktoré obsahujú niekoľko slôh. Tie prvé sa môžu označiť aj ako chorály, ktoré obsahujú viac-menej jednu slohu. Od čias Luthera majú tieto chorály aj svoju presnú tóninu. Spievané sú väčšinou zborom alebo sólovým hlasom s inštrumentálnym sprievodom.

Pod pojmom ária sa rozumie, približne od roku 1673, dvoj- až trojslohová sólo pieseň s ritornellom. Môže sa vyskytnúť aj nové prebásnenie textu spolu s úplne novou melódiou, napr. u Johanna Rista: *O Traurigkeit, o Herzeleid*. Ďalším príkladom je ária: *Wein, ach wein jetzt um die Wette* Reinharda Keisera, v jeho Markových pašiach. Ide o áriu písanú pre tenor a sólo husle (obr. 4).

Obr. 4 Notový zápis árie *Wein, ach wein jetzt um die Wette*.. v Markových pašiach Reinharda Keisera. Klavírny výťah Carus 35.304, Stuttgarter Bach-Ausgaben.

9. Aria

Adagio assai

Violino I, II

Tenore

Basso continuo

Wein, ach, wein jetzt um die Wet - te.
Weep, o weep now, eyes, till emp - ty.

³⁷ Karl Blessinger, *Studien zur Ulmer Musikgeschichte im 17. Jahrhundert* (Ulm-Oberschwaben: K. Höhn Verlag, 1913), 48.

³⁸ Werner Braun, „Passion- 17th Century,“ in *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, ed. Stanley Sadie, zv.14. (London: Macmillan Publishers limited, 1980), 283.

Od čias pôsobenia Christiana Reutera (1665–1712) sa zaznamenávajú veršované pašie. Básnik sa úzko pridržiava biblického textu. Ako skoro pri všetkých zhudobneniach evanjelií starších, alebo mladších dejín paší, predstavovalo Matúšovo evanjelium hlavný literárny prameň. Text je jednoduchý až archaický. Postupne silne dominuje novonastupujúci afektový výraz. Sú to „živé obrazy“, v ktorých árie a zbory majú meditatívny charakter.³⁹

Berthold Heinrich Brockes (1680–1747) bol autorom najčastejšie zhudobnených textov paší. Hudobná veda sa zaujíma predovšetkým o prvé 4 zhudobnenia Brockesovho textu skladateľmi: Reinhardom Keiserom, Georgom Phillipom Telemannom, Georgom Friedrichom Händelom a Johannom Matthesonom, ktoré boli medzi rokmi 1719–1722 uvedené, a dokonca, v roku 1730 v jednom textovom výťahu aj zjednotené.

V hudobnom spracovaní libreta *Der blutige und sterbende Jesus* (Krvácajúci a zomierajúci Ježiš) Reinharda Keisera (1674–1739), autorom ktorého je Christian Friedrich Hunold (1680–1721), sa nachádzajú počiatky oratoriálneho typu pašiovej kompozície.⁴⁰ Miestom uvedenia bol Dóm v Hamburgu. Prvýkrát sa popri biblických postavách objavuje alegorická postava *Tochter Zion* (Dcéra sionská). Tá predstavuje symbol hlbokého utrpenia. Tým, že sa objavuje nová, alegorická postava popri iných, sa tento typ paší približuje opernému žánru. Neznamenalo to ale, že postavy vystupovali v kostýmoch. Museli však prichádzať a odchádzať zo scény.⁴¹

Ďalšími predstaviteľmi oratoriálneho typu paší boli: libretista Johannes Ulrich von König (1688–1744), ktorý je autorom libreta k dielu: *Thränen unter dem Creutze Jesu* (Slzy pod Ježišovým krížom), ktoré bolo Reinhardom Keiserom uvedené v roku 1711. Johann Georg Seebach (1684–1721) v diele: *Der leidende und sterbende Jesus* (Trpiaci a zomierajúci Ježiš), pokračoval v tejto tendencii. Nasledoval ho Carl Philip Emanuel Bach, ktorý z diela: *Jesu, deine Passion*, prebral päť viet a použil ich vo svojich Jánových pašiach z roku 1772. Predstaviteľom operného typu paší bol básnik, Benjamin Neukirch (1665–1729), v diele: *Der weinende Petrus* (Plačúci Peter). Pracoval s nebiblickými scénickými poznámkami. V roku 1726 došlo k veľkému rozšíreniu tohto textu, o ktoré sa zaslúžil nemecký barokový básnik Benjamin Schmolck (1672–1737) vo Vroclave.

Zvláštne formy pašiových kompozícií

V 17. stor. vzrastala oslava Kristovho utrpenia v rôznych hudobných prejavoch, z ktorých najznámejšie je dielo Heinricha Schütza (1585–1672) *Die sieben Worte Jesu am Kreuz* (Sedem Ježišových slov na kríži). Prvýkrát v dejinách pašiovej hudby predstavujú Kristove slová nielen pevnú liturgickú kompozíciu, ale sú aj samostatným umelecky hodnotným

³⁹ Kaspar, „Musica Sacra, 59.

⁴⁰ Dirk Hempel, *Hunold, Christian Friedrich- Hamburgische Biographie* (Göttingen: Wallstein Verlag, 2010), 198–199.

⁴¹ Willi Fleming, *Oratorium, Festspiel* (Leipzig: Reclam, 1933), 20.

dielom. Na začiatku a konci tohto diela používa Heinrich Schütz len slová veršu predreformačnej piesne *Da Jesus an dem Kreuze stund* bez využitia jej melódie.⁴² Inú formu predstavuje v Norimbergu, v 17. stor. zaznamenané dielo Johanna Klaja (1616–1656) *Leidender Christus* (Trpiaci Kristus), označované ako hovorené oratórium, určené na muzicírovanie v rámci poobedňajšej pobožnosti.

Pašiové oratórium a pašiovú kantátu ako samostatný hudobný druh nie je možné prísne od seba oddeliť. Žánre nevychádzajú z biblického pašiového textu, ale pozostávajú z voľného prebásnenia.⁴³ Zhudobnené pašie sú vždy považované za teatrálny druh. V negatívnom zmysle slova u cirkevných otcov a v pozitívnom u niektorých skladateľov, v závislosti od toho, kto bol vlastníkom pašiovej kompozície.

Vokálno-inštrumentálna podobnosť k opernému typu paší sa prejavuje predovšetkým v áriách, ktoré predstavovali viac estetické hľadisko, než bohoslužobné postoje skladateľov a ich poslucháčov.

Predstaviteľom tvorby pašiových kantát bol aj Carl Philipp Emanuel Bach (1714–1788), ktorý nastupuje do úradu kapelmajstra ako Telemannov nástupca, čím sa končí napätie medzi cirkevnými a voľne prebásnenými pašiami, pretože C. Bach používa na zhudobnenie svojich 20 pašiových kompozícií už existujúcu hudbu, predovšetkým svojho otca Johanna Sebastiana Bacha a Georga Philippa Telemanna. O to viac zaujala jeho pašiová kompozícia z rokov 1768–1790, tzv. *Spinnhaus-Passion*, pretože jeho tvorba už smeruje do galantného štýlu, ktorý je charakteristický využívaním ozdôb – koloratúr, trilkov, ozdobných legátových fráz, a znamená predzvesť prechodu ku klasicizmu. Postupne sa liturgická funkcia paší vytráca a nastupuje ich interpretácia na koncertných pódiiach.

Rozhodujúcou udalosťou pre dejiny paší bolo uvedenie Bachových Matúšových paší skladateľom, klaviristom a organistom, Felixom Mendelssohnom Bartholdym (1809–1847) v roku 1829 v Berlíne.⁴⁴ Ak by ich neuviedol, nedošlo by k tzv. bachovskej renesancii⁴⁵ na pôde koncertnej hudby 20. stor. Pašie sa stávajú akousi formou medzikonfesionálnej koncertnej hudby.

Záver

Čítanie a hudobné predvádzanie paší počas sviatkov Veľkej noci má v Európe hlboké korene a tradície. Tento najväčší kresťanský sviatok, a aj ostatné sviatky a slávnosti v cirkevnom roku, sa stali súčasťou každodenného života ľudu. Práve obdobie medzi 17. a 18. stor. predstavovalo na území dnešného Nemecka najväčší rozkvet pašiového druhu,

⁴² Langrock, „Die sieben Worte Jesu am Kreuz-Ein Beitrag zur Geschichte der Passionskomposition“, 73.

⁴³ Karl Heinrich Wörner, *Geschichte der Musik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954), 267.

⁴⁴ Wörner, „Geschichte der Musik“ 267.

⁴⁵ Werner Braun, „Passion“, in *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* (Stuttgart: Bärenreiter-Verlag, 1997) zv.8, stl.1483.

ktorý vyvrcholil v dielach takých významných skladateľov akými boli Johann Sebastian Bach, Reinhard Keiser, Georg Philipp Telemann, či Johann Mattheson.

Kontakt na autora:

Mgr. art. Richard Tamáš
Doktorand
Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave
Katedra muzikológie
Gondova 2
814 99 Bratislava
Email: tamas12@uniba.sk

Peer reviewed by:

doc. Pavol Tužinský, ArtD.
Mgr. Sylvia Urdová, PhD.

[Published online June 8, 2021]



ONTOLOGICKÝ DŮKAZ BOŽEJ EXISTENCE AKO JAZYKOVÁ HRA: MOŽNOSTI POSTMODERNEJ INTERPRETÁCIE

Mgr. Tomáš Priehradný

Abstract:

The Ontological Argument for the Existence of God as Language Game: the possibilities of postmodern approach. The aim of this paper is to demonstrate the function of the ontological argument in the theist-atheist dialogue. Current attempts at formalization of the ontological argument by use of formal logic show us that the argument is logically valid. Our belief is that this is proof of the rationality of theistic faith. This does not, however, lead to belief in theistic God. It is necessary to take a step from logic to theology. Here we have a paradox: to believe the argument for the existence of God we must first believe in existence of God. We apply to the ontological argument discourse, by the example of N. Malcolm, the Wittgenstein term "language games." There are two opinions, two language games within the existence of God discourse: a theistic one and an atheistic one. To play this language game is, by the Wittgenstein's notion, to live a certain form of life. The question of the existence of God is replaced by a question of way of life. It is a question then of if there is a possibility for communication between these two forms of life. We show that the ontological argument discourse is postmodern. Postmodern plurality cancels the possibility of communication between any forms of life. The solution is a theological approach, as it involves the notion of the self-manifestation of God. But this notion is not compatible with formal logic.

Keywords:

ontological argument, existence, God, language games, postmodernism, theism, atheism.

Ontologický dôkaz Božej existencie ako apriórny dôkaz vyvolal v 11. stor. prostredníctvom formulácie Anselma z Canterbury diskusiu pretrvávajúcu dodnes. Príčinou môže byť práve jeho apriórnosť. Je to číra esencia prirodzenej teológie. Je možné si to predstaviť aj tak, že človek, ktorý bol celý život zavretý v jednej miestnosti bez akéhokoľvek kontaktu

s okolitým svetom, by uveril v Boha¹. Aspoň tak si to predstavoval Descartes so svojimi *ideae innatae*.² Aj podľa Anselma „to, nad čo už nejde nič väčšie myslieť“, ide o žalmový *insipiens*.³

Otázka platnosti či neplatnosti ontologického dôkazu povie snád niečo viac než len, že si istý mních v 11. stor. pomýlil logiku s ontológiou. Táto otázka môže hrať dôležitú úlohu pri teisticko-ateistických dialógoch. Na rozdiel od aposteriorných dôkazov Božej existencie⁴, pri ontologickom nielen dokazujeme Boha, ale ho aj definujeme. Nie je už dôležité v Boha veriť, ale Ho aj myslieť. Už pri samotnej otázke, či Boh existuje kladieme apriórny súd.

Otázkou ontologického dôkazu sa filozofický svet začal venovať v 11. stor., keď arcibiskup z Canterbury, Anselm, publikoval spis *Proslogion*. Už za jeho života bol kritizovaný mníchom Gaunilonom a neskôr dominikánom Tomášom Akvinským. Obaja však kritizovali len jeden z jeho dôkazov. Formuloval totiž dva, v II. kapitole a v III. kapitole. Dôkaz v III. kapitole však bol docenený až v 20. stor. Celý stredovek a novovek sa diskusia viedla len okolo dôkazu v II. kapitole. Rozdiel medzi nimi je ten, že prvý dôkaz pracuje s chápaním existencie ako vlastnosti (dokonalosti, kvality), zatiaľ čo druhý dôkaz sa venuje modalite nevyhnutnosti. Nie existencia je tu predikát, ale nevyhnutná existencia.

V novoveku vypracoval svoju verziu dôkazu R. Descartes. Tá sa výrazne nelíši od Anselmovho dôkazu v II. kapitole *Proslogia*. Opäť chápe existenciu ako dokonalosť, ktorá sa pridáva k subjektu. Descartes pracuje s myšlienkou, že v sebe nachádzame ideu Boha. Táto idea musí byť vrodená, pretože ju charakterizuje nekonečnosť a absolútna dokonalosť. My však nie sme nekoneční a absolútne dokonalí. Práve naopak. Teda táto idea musí pochádzať od niečoho, čo je samo nekonečné a dokonalé, a to je Boh. Keby pochádzala z nás, my by sme boli bohmi. To však nie sme. Teda to, že Boha môžeme myslieť, znamená, že Boh musí byť, pretože príčina nemôže byť menšia ako účinok.⁵ Vytvoriť dôkaz Božej existencie bola pre Descartesa nutnosť, aby sa vyhol nebezpečenstvu svojej skepsy – solipsizmu. Pre Descartesa je Boh garantom reality sveta, a to práve preto, že Boh je maximálne dokonalý, a teda maximálne dobrý, a teda nás nemôže klamať.

Tento Descartesov dôkaz rozvíjali B. Spinoza a G. W. Leibniz, a výrazne ho kritizoval I. Kant. Kantova námietka je oprávnená. Existencia nie je predikát, ktorý sa pridáva k subjektu. Je podmienkou subjektu. Keď odoberieme subjektu predikát, nastane spor. Nič

¹ Pri dôkazoch Božej existencie je vždy otázne, či máme písať veľké „B“ alebo malé „b“. Keďže autor tohto článku je teista, píše „B“. Iní autori však uprednostňujú „b“. Táto otázka nie je banálna a počas ďalšej argumentácie ešte zohrá svoju rolu.

² René Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Meditatione o první filosofii* (Praha: OIKOYMENH, 2015), 54.

³ Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum* (Praha: Kalich, 1990), 34.

⁴ Ak niečo také vôbec je možné, Kant aj aposteriórne dôkazy nakoniec zredukoval na apriórny krok.

⁵ René Descartes, *Rozprava o metodě* (Praha: Svoboda, 1992), 27.

sa však nestane, keď odoberieme celý subjekt. Pokiaľ by bola existencia predikát, ktorý niečo subjektu pridáva, keď by sme od subjektu Boh existenciu odobrali, dostali by sme podľa ontologického dôkazu spor. Avšak nič sa nestane, pokiaľ je existencia podmienkou toho, aby sme vôbec o subjekte mohli hovoriť. V tom prípade môžeme odobrať celý subjekt, teda negovať existenciu Boha a spor nenastane.⁶ Je to podobný argument, ktorý poskytol aj D. Hume: čokoľvek, čo je, môžeme myslieť, akoby to nebolo.⁷ Teda, podľa tejto tézy, všetko je kontingentné a nevyhnutná existencia je rozporný pojem. Humeov argument prebral logický pozitivizmus.⁸ S Kantovou námietkou sa snažili vyrovnáť všetci obhajcovia ontologického dôkazu. Prevzal ju G. Frege⁹ tvrdením, že existencia nemôže byť predikát prvého rádu. K. Gödel preto svoju verziu dôkazu vypracoval v predikátovej logike vyššieho rádu. Iní autori, ktorí poukázali na modálny dôkaz Anselma z kapitoly III. *Proslogia*, prijali Kantovu námietku, avšak tvrdili, že sa týka len existencie a nie tak nutnej existencie. Kontingentným súcnam existenciu predikovať nemôžeme, ale to sa netýka špeciálneho typu súcna – Boha. Ten existuje nevyhnutne¹⁰.

Povšimnutiahodné sú k tejto téme myšlienky G. W. F. Hegela. Celá jeho filozofia sa dá chápať ako ontologický dôkaz. Hegel sa zamýšľa nad dialektikou myslenia a bytia. Podľa neho je chybná doktrína, že myslenie a bytie sú oddelené. Táto dialektika sa odstraňuje v ontologickom dôkaze, keď sa zjednocuje existencia Boha v mysli a existencia Boha v realite. Tak je syntéze tejto dialektiky existujúci Boh.¹¹

Renesancia skúmania ontologického dôkazu sa začala 20. stor. vznikom analytickej filozofie. Na skúmanie dôkazu sa začala aplikovať logika. V tejto práci budeme hovoriť o tejto etape výskumu.

Racionalita teizmu

Naša prvá téza znie: ontologický dôkaz Božej existencie nedokazuje existenciu Boha, ale racionalitu viery v Neho.

Moderné skúmanie ontologického dôkazu sa spája s logikou. Na dôkaz sa používa hlavne modálna logika. Logika je však sekulárny nástroj. Nevznikla na to, aby sa ňou

⁶ Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu* (Bratislava: Pravda, 1979), 372.

⁷ David Hume, *Dialogy o prirodzenom náboženstve* (Praha: Dybbuk, 2013), 130-131.

⁸ Alfred Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Victor Gollancz, 1948), 64-65.

⁹ Gottlob Frege, *Logická zkoumání. Základy aritmetiky* (Praha: OIKOYMENH, 2011), 212.

¹⁰ Vyplýva to zo stotožnenia Božej esencie a existencie. Ako napísal F. W. J. von Schelling, náhodnosť sa týka len existencie, esencia je vždy nutná (pozri: Friedrich W. J. von Schelling, *Drobné spisy a fragmenty* (Praha: Vyšehrad, 2004), 88). Teda, keď vidíme kvet, to, že existuje, je náhodný fakt, avšak to, že je to kvet, ktorý rozpoznáme ako kvet, je nutný fakt, pretože pokiaľ objekt obsahuje esenciu „byť kvetom“ musí byť kvetom. Boh však vo svojej esencii obsahuje aj svoju existenciu. Nutnosť je kvalitatívnejšie lepšia vlastnosť ako náhodnosť, preto Boh musí existovať nutne. Podobne premýšľa aj A. Plantinga. Boh môže byť. Ak však byť môže, musí byť, pretože nutnosť je viac ako náhodnosť.

¹¹ Georg W. F. Hegel, *Lectures on the Proofs of the Existence of God* (New York: Oxford University Press, 2011), 191.

dokazovala existencia Boha. Logika je založená na vyplývaní. Aby bol logický dôkaz platný, záver musí vyplývať z premís. Keď dôkaz formalizujeme, musíme určiť základné axiómy a úsudkové pravidlá. Stalo sa to, že keď použijeme axiómy a pravidlá (modálnej) logiky a aplikujeme ich na ontologický dôkaz, záver je platný, teda vyplýva z premís a tie vyplývajú z axióm a pravidiel.

O formalizovanie ontologického dôkazu pomocou modálnej logiky sa pokúsil matematik K. Gödel. Použil modálnu logiku typu $S5^{12}$ a predikátovú logiku vyššieho rádu. Snažil sa tak obísť Fregeho námietku¹³, že existencia nie je predikát prvého rádu. Jeho formalizovaný dôkaz je platný, aj keď ide len o formalizáciu Descartesovho dôkazu. Záver vyplýva z premís.¹⁴

Iný prístup má A. Plantinga. Ten na ontologický dôkaz aplikuje teóriu možných svetov. Jeho úvaha je jednoduchá: Boh je možný. Ak je Boh možný, musí existovať aspoň jeden možný svet, kde Boh existuje. Ak však existuje takýto možný svet, Boh musí existovať vo všetkých možných svetoch, lebo to je väčšia dokonalosť, ako existovať len v jednom. A keďže Boh má všetky dokonalosti, musí existovať, vďaka svojej možnosti, čo je intuitívny predpoklad, v každom možnom svete vrátane toho aktuálneho. Teda Boh existuje. Záver vyplýva z premís.¹⁵

K tejto otázke sa vyjadril aj P. Tichý. Ten ukázal, že ontologický dôkaz je logicky platný.¹⁶ V čom je teda problém? Prečo ontologický dôkaz nepresvedčí ateistu o viere v existenciu Boha?

To, že logická formalizácia ontologického dôkazu ukazuje, že je logicky platný, nám nemusí nutne dokázať, že Boh skutočne existuje. Ukazuje to však, že myslieť Boha je logicky konzistentné. Pojem „Boh“ je nerozporný. Ontologický dôkaz Božej existencie nám dokazuje racionalitu teizmu. Dospieť na základe pojmu „Boh“ k myšlienke Jeho existencie, nie je „infantilný regres“ alebo iná iracionálna záležitosť, ale racionálna úvaha.

Tu však zostávame na úrovni logiky. Pomocou logiky sme preukázali nerozpornosť a racionalitu Božej existencie. Zdá sa však, že dôkaz skôr hovorí, že ak by Boh existoval, tak by existoval nutne. Aby sme mohli urobiť krok z logiky k teistickému Bohu, potrebujeme niečo viac – vieru.

¹² Má medzi axiómami tzv. Beckerov postulát, keď z možnosti usudzujeme nutnosť.

¹³ Pochádza od Kanta.

¹⁴ Kurt Gödel, *Collected Works. Volume III* (New York: Oxford University Press, 1995), 403-404.

¹⁵ Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 2010), 216.

¹⁶ Pavel Tichý, *O čem mluvíme?* (Praha: Filosofia, 1996), 95-117.

Viera

Filozofické dôkazy Božej existencie nedokazujú Boha teizmu. Nie je to „Boh Abraháma, Izáka a Jákoba“ ale „boh filozofov“. Pokiaľ zostaneme na úrovni logiky, k živému Bohu sa nedostaneme. K Bohu teizmu vedie krok viery.

Dostávame sa tak k tautológii: aby sme mohli uveriť dôkazu Božej existencie, musíme už v Božiu existenciu veriť. To je naša druhá téza.

B. Russell kritizoval ontologický dôkaz nasledovne¹⁷: keď tvrdím, že je niečo nad čo už nič väčšie nejde myslieť a tvrdím, že existencia je dokonalosť, teda pozitívna vlastnosť, ktorá sa pridáva k subjektu, musím usúdiť, že to, nad čo už nič väčšie nejde myslieť, túto dokonalosť obsahuje. To však znamená, že najprv musím prijať predpoklad, že množina bytostí takých, nad ktoré už nič väčšie nejde myslieť obsahuje aspoň jeden prvok. Je však možné, že neobsahuje prvok žiaden. V tom prípade len dokážeme, že ak by takýto prvok v množine obsiahnutý bol, existoval by. Nedokazuje to však, že tento prvok v množine obsiahnutý je.

To nám ukazuje, že predtým, ako pristúpime k ontologickému dôkazu, musíme už mať nejakú metafyziku (prípadne logiku, prípadne teológiu), s ktorou začíname. Na to upozorňuje Ch. Hartshorne.¹⁸ Podľa neho, ak tvrdím, že z P vyplýva Q, musím najprv prijať P. To je triviálna úvaha, má však dôsledky. Zoberme Q ako ontologický dôkaz. Potom musím mať najprv P, ktoré mi hovorí, či je množina bytostí, nad ktoré už nejde nič väčšie myslieť prázdna alebo plná. P je viera v existenciu Boha.

Pre Hartshorna je téma racionality viery kľúčová. Podľa neho je ontologický dôkaz možný práve preto, že je možné myslieť Boha. Vyhyba sa námietke negatívnej teológie, že o Bohu nemožno hovoriť a naopak tvrdí, že Boha je možné (a aj nutné) dokazovať. Ak by sme tvrdili, že Boha nemožno dokazovať, nešli by sme podľa Hartshorna s vierou, ale proti viere.¹⁹ Vyplýva to s Hartshornovej tzv. procesuálnej metafyziky (po vzore A. N. Whiteheada). Pre neho je Boh zároveň transcendentný a zároveň imanentný, a práve v tejto dialektike sa odohráva proces, v ktorom sa Boh zjavuje. Odmieta chápanie Boha v štýle *actus purus*, ale chápe Boha v procese.²⁰ Preto odmieta klasickú anselmovskú definíciu Boha, ako toho, ktorý je neprekonateľný. Boh je prekonateľný, a to sebou samým.²¹ Na tejto úvahe zakladá svoj dôkaz Božej existencie. Na rozdiel od spinozovskej aseity Boha, postuluje absolútnu interakciu Boha so svetom. Boh takto, v ekologickom slovníku, obsadzuje všetky *niky*. To znamená, plne v sebe zahŕňa každý čas aj priestor. Kontingentné bytosti (stvorené) sú fragmentárne. Boh nie je fragmentárny, je Stvoriteľ. Ak by nebola

¹⁷ Bertrand Russell, *Jazyk a poznanie* (Bratislava: Kalligram, 2005), 77.

¹⁸ Charles Hartshorne, *Přirozená theologie pro naši dobu* (Praha: OIKOYMENH, 2006), 27.

¹⁹ Hartshorne, *Přirozená theologie pro naši dobu*, 28.

²⁰ Hartshorne, *Přirozená theologie pro naši dobu*, 30.

²¹ Hartshorne, *Přirozená theologie pro naši dobu*, 33.

možnosť Boha, nemohli by byť v jednom momente obsadené všetky časopriestorové *niky*. Boh musí existovať, pretože existuje svet. Pretože je možnosť bytia, ale empirické bytie je fragmentárne, musí existovať garant toho, že svet ako celok je naraz kompatibilný sám so sebou.

Dôležitá je však viera, a to preto, lebo ontologický dôkaz nám dokáže logickú nutnosť Božej existencie, ale len viera nám ukáže jeho reálnu prítomnosť. Ontologický dôkaz nám zdôvodní to, čo zakúšame empiricky. Pomocou empirie Boha nedokážeme, ale jeho existenciu potvrdíme. Ontologický dôkaz dokáže logickú nutnosť, avšak empiria ontologickú nutnosť existencie Boha. Pomocou logiky získame Boha, ktorý existuje nevyhnutne. Avšak Božia realita je niečo viac, než len nevyhnutná existencia. Boh musí obsahovať aj iné, kontingentné empirické vlastnosti, aby mohol byť objektom úcty. Boh, ktorý je v procese, reálne zasahuje do našich životov. Tak pre Hartshorna nie je dôležité ani tak dokázať Boha, ako sa na otázku existencie vôbec pýtať.

Po tomto stručnom predstavení Hartshornovho prístupu sa vráťme k našej úvahe o metafyzických predpokladoch, s ktorými vstupujeme do dialógu o existencii Boha. Zisťujeme, že aby sme mohli uveriť dôkazu Božej existencie, už musíme v Božiu existenciu veriť. Nejde však ani tak o tautológiu, ako o paradox. Pokiaľ budeme k problému pristupovať pomocou logiky (či metafyziky) skončíme pri tautológii, prípadne v kruhovej argumentácii. Keď však k problému pridáme ako riešenie vieru, vznikne nám paradox a tento paradox nie je v kompetencii logiky, ale teológie. Vieru, ako intenciu, nie je možné logicky formálne zachytiť. Preto N. Malcolm na konci svojej state o ontologickom dôkaze nepíše formálno-logický zápis, ale cituje Kierkegaarda.²² Malcolm píše analógiu – pocit nekonečnej viny. Viny, nad ktorú už viac mysliteľná nie je, viny, ktorú môže odpustiť len niekto, kto je väčší než ona. Chce nás tým upozorniť na existenciálnu stránku problému. Ontologický dôkaz nepresvedčí ateistu, aby uveril v existenciu reálneho Boha. Aj keby prijal všetky premisy a usúdil by, že z nich platne vyplýva daný záver, jediný k čomu by dospel by bolo presvedčenie, že veta „Boh neexistuje“ v sebe obsahuje spor. Nemuselo by to v jeho živote však nič zmeniť. Nevyvolá to v ňom náboženskú „formu života“. Viera v Boha nie je otázka metafyzická, ale existenciálna. Stredoveké metafyzické špekulácie a biblické žalmy sú dve rozličné formy života.

K podobným záverom prišiel aj P. Tichý.²³ Podľa neho ontologický dôkaz končí v banálnej úvahe, že väčšie je lepšie. To, že Boh existuje nutne je fakt šedivý a nudný. Hovorí len toľko, že niečo, čo je najväčšie existuje práve preto, že je to najväčšie. To však nie je Boh teizmu. Podľa ontologického dôkazu je Boh tautológia. Bolo by však podivné, keby sa teista od ateistu líšil len tým, že verí v tautológiu.

²² Normann Malcolm, „Anselm's Ontological Arguments“ *The Philosophical Review*, 69 (1), 62.

²³ Tichý, *O čem mluvíme?*, 117.

Jazykové hry

K ontologickému dôkazu je potrebné pristupovať s určitou metafyzikou (či logikou), teda s nejakým predporozumením. Sú to pravidlá jazykovej hry, ktorú hráme. To je naša tretia téza.

Ateista prichádza do dialógu s predpokladom, že Boh neexistuje, teda s námietkou, že po a) množina najdokonalejších bytostí je prázdna, a po b), že definícia najdokonalejšej bytosti je chybná, prípadne nezmyselná. Vstupuje do dialógu bez viery. Keď vidí formálne jasný dôkaz, ktorý je platný, predpokladá, že chyba musí byť na vyššej rovine. Môže povedať:

dôkaz je platný, len ak prijmem definíciu toho, čo vy nazývate Boh. Váš dôkaz ma presvedčil len o tom, že keby vaša definícia dávala zmysel, to, čo definujete by muselo existovať. Ja sa však domnievam, že vaša definícia zmysel nedáva. Moja množina božských bytostí je prázdna.

Alebo, Tichého slovami: „pripúšťam, že môže existovať úrad Boha, ale tento úrad je pre mňa prázdny.“ Toto sú pravidlá hry, ktorú ateista hrá.

Teista hrá inú jazykovú hru. Množina najdokonalejších (božských) bytostí obsahuje (minimálne) jeden prvok. Tento prvok sme schopní definovať. Naša definícia odpovedá realite. Túto definíciu apriórne pripúšťa každá rozumná bytosť. Z definície vyplýva, že obsah našej definície musí reálne existovať. Boh existuje, lebo ho môžeme myslieť.

Prečo si ateista a teista nerozumejú? Hrajú rozličné jazykové hry. L. Wittgenstein definuje jazykovú hru vo *Filozofických skúmaniach* I. §7 a chápe ich ako spojené s konaním. Teda, pokiaľ hráme nejakú jazykovú hru, nielen, že vyslovujeme určité slová, ale aj nejako žijeme. Wittgenstein hovorí o rôznych formách života. Jazyk, ktorý používame, vyplýva z nášho spôsobu života a vzťah je vzájomný. Pokiaľ tvrdíme, že neveríme v existenciu Boha, nie je to len vyslovená veta, ale životný postoj. Pokiaľ odmietneme vieru v Boha, zmení to celý spôsob nášho života. Život človeka, ktorý verí v posmrtný život je iný ako človeka, ktorý v Neho neverí.

Rozpoznávame tak nielen dve rozličné jazykové hry – ateistickú a teistickú, ale aj dve rôzne formy života. Ateistická jazyková hra tvrdí, že existenčné výroky sú syntetické a kontingentné. Na druhej strane stojí apriórne (biblické) predpochopenie pojmu „Boh“. Otázkou však je, či si môžu tieto dve skupiny porozumieť.²⁴

²⁴ Je to podobný problém, aký rozoberá Fichte, keď tvrdí, že si nemôžu porozumieť tzv. dogmatisti a idealisti (pozri Johann G. Fichte, *O pojmu vëdosloví. Druhý úvod do vëdosloví. Pokus o nové podání vëdosloví* (Praha: Filosofia, 2008), 100). Ateizmus môže vyvrátiť teizmus, ale vždy len pre seba, v rámci svojej jazykovej hry. Argumenty ateistu presvedčia iného ateistu, ale nepresvedčia teistu. A platí to aj naopak. Teizmus môže vzniesť presvedčivé argumenty proti ateizmu, ale tieto argumenty ateizmom nezatrasú, ateista sa nevzdá svojej „viery“, argumenty sú platné len v rámci jazykovej hry, ktorú hrajú teisti.

Postmoderná filozofia tvrdí, že nie. Chceme upozorniť na to, že diskusia okolo ontologického dôkazu má postmoderný charakter. V architektúre sa postmoderna prejavila tak, že architekti začali pomocou nových materiálov používať staré techniky. To je obdobné so skúmaním ontologického dôkazu v 20. stor. Na starý ontologický dôkaz sa začal používať nový nástroj – logika. A tak sa diskusia posunula ďalej.

No postmodernita tejto diskusie je aj v otázke vzájomného porozumenia rôznych jazykových hier. To je možno dôvod, prečo sa táto diskusia vedie už desať storočí. Sú štyri možnosti riešenia problému:

- (1.) pravdu majú teisti,
- (2.) pravdu majú ateisti,
- (3.) pravdu majú oba tábory,
- (4.) pravdu nemá ani jeden tábor.

Otázkou zostáva, či sa (3.) a (4.) v praktickej rovine vôbec od seba líšia. Ak pripustíme, že oba tábory hrajú rozličné jazykové hry, a teda, že žijú rozličné formy života, zistíme, že otázka existencie a neexistencie Boha sa netýka ani tak metafyzického dôkazu, že Boh existuje, ale existenciálneho prístupu k životu. Preto, ak teista verí v existenciu Boha a nejakým (pozitívnym či negatívnym spôsobom) to ovplyvňuje spôsob jeho života, nehrá v tom rolu to, či Boh reálne existuje alebo nie. Pre veriaceho človeka je dôležitejší spôsob akým verí, než to, či to, v čo verí, je pravda. To analogicky platí aj pre ateistu.

To nie je banalizovanie problému. Práve ontologický dôkaz hrá v tomto prístupe veľkú rolu v tom, že ukazuje racionalitu viery. Tak môžeme hrať svoju jazykovú hru lepšie a precíznejšie. Nejde tu o antiintelektualizmus. Na vyššej, intelektuálnej úrovni je nutné skúmať objekt viery. Ale na úrovni formy života to dôležité nie je. Skúmanie objektu viery (či neviery) je potreba vyššieho rádu.

Ontologický dôkaz tak zastupuje potrebu vyššieho rádu, ale zároveň nás upozorňuje na nekomunikovateľnosť v ráde spôsobu života. Negatívna teológia nie je v tomto zmysle ani tak o tom, že o Bohu nevieme nič povedať, ako o tom, že o Bohu nič nevieme povedať ateistovi.

V teológii existuje riešenie. Sebazjavenie Boha a pôsobenie Ducha Svätého. Tak ako však logicky nevieme zaznamenať vieru, nevieme ani zaznamenať toto pôsobenie Boha vo svete.

Záver

Ontologický dôkaz je formálne správny. Po aplikovaní metód (sekulárnej) formálnej logiky – hlavne modálnej, sa dôkaz ukazuje ako plauzibilný, záver vyplýva z premís. To nám

dokazuje, že myslenie o Bohu je koherentné a pojem „Boh“ je nerozporný. Viera v Boha je racionálna.

Dôkaz však ateistu nepresvedčí o viere v existenciu Boha. Na tento krok je nutné vystúpiť z oblasti logiky, a to pomocou viery. Metafyzický ani logický dôkaz existencie Boha nedokáže Boha, v ktorého veria teisti. Na Boha živej viery nám môže ukázať len viera.

Tak dospievame k tomu, že záleží, s akými predpokladmi vstupujeme do dialógu, teda, akú metafyziku či logiku používame. Záleží, aké sú pravidlá našej jazykovej hry. Ateisti a teisti hrajú rôzne jazykové hry a teda žijú rôzne formy života. Viera v existenciu (či neexistenciu) Boha mení spôsob nášho života. Otvorená otázka však je, či je možné tento spôsob života komunikovať s niekým, kto žije inú formu života. Postmoderný prístup by tvrdil, že nie. Teologický prístup pracuje s možnosťou priameho zásahu Boha do života človeka. Na tomto základe by komunikovateľnosť možná bola.

Kontakt na autora:

Mgr. Tomáš Priehradný
Doktorand
Katedra filosofie a religionistiky
Teologická fakulta
Jihočeská univerzita
České Budějovice
Email: prieht00@tf.jcu.cz

Peer reviewed by:

prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.
doc. PhDr. Miloš Klátik, PhD.

[Published online June 8, 2021]



TESTIMONIA THEOLOGICA XIV: 2 (2020): 79-83

FEVTH.UNIBASK/VEDA/TESTIMONIA-THEOLOGICA/

BOOK REVIEW

PETER ŠAJDA, KIERKEGAARDOVSKÁ RENESANCIA;

FILOZOFIA, NÁBOŽENSTVO, POLITIKA¹

PUBLISHED BY PREMEDIA, 2016

Bc. Martin Damašek, M.A.

Kniha Petra Šajdy je obohacující a v mnohém pro čtenáře v češtině, resp. slovenštině, objevující práci, která mapuje extenzivní pole otázky recepce Kierkegaardova filosofického a teologického díla, resp. jeho vlivu na západní myšlenkovou tradici za uplynulých cca. 150 let. Kniha je obzvláště přínosná a zajímavá, pokud jde o oblast recepce a vlivu Kierkegaardova díla na teologii eklesiologie (Guardini), sociální a politickou kritiku (kritika tisku, moderní veřejnosti, nerozhodnosti a nejednoznačnosti liberalismu – Haecker, Schmitt, Cortés, Jaspers). Dále je pro českého a slovenského čtenáře přínosný příspěvek k recepci Kierkegaardova porozumění davu pro Heideggerovo „ono se“ (*Bytí a čas*). Velmi zajímavou a pro českého i slovenského čtenáře jistě objevující je Šajdovo mapování inspirace Kierkegaardovými pojmy absolutní/relativní z *Bázně a chvění* pro filosofii židovstva a vlastenectví Martina Bubera; pro křesťanskou teologii je zajímavá Buberova recepcí Kierkegaardovy teologie a Kierkegaardova náboženského *akozmismu* a *anantropologismu*, potažmo problému samoty v moderní době. Pro české a slovenské (a obecně středo- a východoevropské) post-komunistické prostředí je zajímavou četbou i Adornova recepcí Kierkegaardova jako sociálního kritika diagnostikujícího zvěcnění mezilidských vztahů v kapitalistické moderní společnosti; ale zároveň odmítajícího Kierkegaardovo náboženské řešení spočívající v ústupu do niternosti a nepreferenční lásce ze *Skutků lásky*, která bližního redukuje na abstrakci a převádí důležitost z objektu lásky na subjekt.² Dále Adorno kriticky

¹ Peter Šajda, *Kierkegaardovská renesancia; filozofia, náboženstvo, politika* (Bratislava: Premedia, 2016).

² Šajda, *Kierkegaardovská renesancia; filozofia, náboženstvo, politika*, 187.

vystupuje proti pozdějším existencialisticko-filosofickým interpretacím, které podle něho Kierkegaardovu společenskou kritiku otupily a konformisovaly.

Jen z tohoto krátkého výseku je patrné, že Šajdova práce v nebývalé míře mapuje recepci a vliv Kierkegaardova myslitelského díla na západní myšlenkovou tradici a že pro české a slovenské prostředí objevuje nejen rozsah a hloubku Kierkegaardova vlivu, ale že i odkrývá a prezentuje mnohá důležitá a zajímavá obohacení a myšlenky či podněty od společenské kritiky, přes politickou filosofii či teologii až po filosofickou antropologii a teologickou eklesiologii.

Spojení „Kierkegaardovská renesance“ je dobový termín německé provenience, který Šajda užívá pro celé období zájmu a recepce Kierkegaardova myšlení.

Zájem o Kierkegaardovo myšlení je v německy mluvícím prostředí vysledovatelný už za života samotného Kierkegaarda, a tak lze časové vymezení zasadit od období před-recepce (1840 – 1899), přes plodné a stěžejní období recepce (1900–1945) až po období výzkumu trvající fakticky do současnosti.³ Šajda vidí začátek renesance, resp. recepce, v roce 1909, kdy v Jeně vychází první edice *Sebraného díla* Ch. Schrempfa a H. Gottscheho, kteroužto pak používaly ústřední postavy Kierkegaardovské renesance sledované v knize (Jaspers, Heidegger, Buber, Adorno) a také proto, že tato edice byla zdrojem pro další překlady, včetně rozšíření Kierkegaarda do anglicky mluvícího světa. Hned s prvními překladateli a komentátory Kierkegaardova díla (Schrempf, Gottsche a Haecker) lze sledovat spolu se Šajdou tři linie sporu o interpretaci Kierkegaardova díla, které se vinou celými dějinami recepce jeho myšlení a mohou posloužit jako vodící linie či mantinely dalšího tematického zkoumání u jednotlivých autorů. V tomto smyslu je zmíněné Šajdovo vytyčení nejen systematizující, ale i poskytující metodickou možnost či nástroj k pronikání do Kierkegaardova díla i do sekundární literatury.

1. Hermeneutický spor

Jde o spor o interpretaci Kierkegaardova myslitelského díla a Šajda tento přehledně a přínosně sleduje na několika recipientech.

Zastánci „levého“ interpretačního spektra chtěli Kierkegaarda korigovat domyšlením do důsledků: Dogmatické křesťanské pravdy měly být korigovány „kritickou“ filosofií. V tomto je Šajdovo rozlišení metodicky hodnotné, přínosné, trefné a soudobé, neb dnes je Kierkegaard čten částí universitní obce přes teorii feminizmu, genderových studií, soudobých politických koncepcí a problémů či z posice politicko-filosofické a politické kritiky populismu.⁴ Tento přístup odmítá Kierkegaardovu sebe-interpretaci jako křesťanského

³ Šajda, *Kierkegaardovská renesancia; filozofia, náboženstvo, politika*, 17.

⁴ Např. některé příspěvky na konferenci pořádané *Kierkegaardovým výzkumným centrem* v Kodani létě 2018.

autora a odmítá jeho náboženskou tvorbu.⁵ Tento Šajdův postřeh byl aktuální v 19. stol (Brandes, Schrempf) a neméně platí i dnes, kdy je někdy tendence Kierkegaarda filosoficko-kriticky vnímat sekulárně jako filosofa moderní universální filosofické antropologie.

„Pravé“ interpretační spektrum své kolegy z „levého“ břehu hermeneuticky kritizují; Barthold odkazuje na to, že sám Kierkegaard stanovil „hermeneutický klíč“: Nepseudonymní díla interpretují pseudonymní a etika a náboženství určují estetiku. Na holistické interpretaci trval Haecker, zatímco Adorno může být kritizován za „absolutizaci“ pseudonymní tvorby a nezohlednění náboženské tvorby.

Šajda tu vlastně dává nástroj ke kritickému pronikání do kierkegaardovského diskursu, což je důležité pro jakoukoli práci především v oblasti soudobých sociálně-politických či teologických otázek, které můžeme předkládat Kierkegaardovu myšlení.

2. Spor o vztahový aspekt Kierkegaardovy antropologie

Tento spor se týká teologie a filosofické antropologie lidského já a jeho vztahu k Bohu a k druhým lidem. Přirozeně se tento spor dotýká jak otázky koncepce osoby a její vztahovosti v teologii a filosofické antropologii (Haecker, Buber, Guardini), tak i oblasti sociální a politické filosofie či teologie (Adorno). Buber tak Kierkegaardovi vytýká akozmismus⁶, kdy vztah k Bohu vylučuje vztah k druhým lidem a tím vylučuje společensko-politickou angažovanost. Guardini kritizuje Kierkegaarda za to, že existenci podmínil eticko-náboženským postojem a za to, že Kierkegaardův náboženský vztah nezahrnuje společenství, které, podle Guardiniho, je určující pro náboženský vztah a náboženskou zkušenost. Dále Adorno Kierkegaardově pojetí já vyčítá, že je toto pouze další variantou idealistické absolutizované subjektivity,⁷ kdy Bůh a druhý jsou limity absolutního subjektu, či jinak, Bůh je absolutní a nepoznatelný limit, o který se lidský rozum rozbíjí, na který naráží.

Samy tyto filosofické kritiky Kierkegaardova pojetí já byly předmětem kritiky a mapování obou pozic je u Šajdy důležité a přínosné nejen pro expozici filosofického a teologického problému samotného, ale i proto, že ilustruje, jak je otázka já a jeho vztahovosti důležitou součástí kierkegaardovského diskursu. Krom toho, Šajda na šíři, hloubce a někdy i intenzitě sporu o Kierkegaardovo já a jeho vztahovosti ukazuje důležitost tohoto problému pro následující oblast sporu, která je nejzajímavější, neprovokativnější a nejaktuálnější pro politickou filosofii a teologii.

⁵ Šajda, *Kierkegaardovská renesancia; filozofia, náboženstvo, politika*, 210.

⁶ Šajda, *Kierkegaardovská renesancia; filozofia, náboženstvo, politika*, 211.

⁷ Teze o absolutizované subjektivní volbě zakládající já a etickou realitu, jakožto návazání na osvícenský projekt absolutizovaného a idealistického subjektu. Cf. Alasdair C. MacIntyre, *Ztráta ctnosti: K morální krizi současnosti* (Praha: Oikoymenh, 2004).

3. Kulturní a sociálně-politické spory

V této oblasti Šajdova kniha českému a slovenskému čtenáři přináší pestré a nevidané zmapování recepce Kierkegaardovy sociální kritiky a jeho myšlenkového odkazu při kritice moderní společnosti. Šajda sleduje autory, kteří ve 20. stol. uznali až prorocké Kierkegaardovy popisy sebedestruktivních tendencí moderní evropské společnosti a kteří se věnovali kritice totalitních režimů, včetně komunismu či totalitního režimu „nového humanismu“ (absolutně-humanistického „nového křesťanstva“, režimu socialistické vize „nového křesťanstva“) a jeho střetu s křesťanstvím, jak se tohoto obával J. D Cortés.⁸ Dále se Šajda dotýká Kierkegaardova požadavku „strašné reformace“.⁹ V této oblasti a v tomto směru je Šajdova kniha nedocenitelným přehledem recepce Kierkegaardova sociálního a politického myšlení.

Už Haeckerovy překlady uvedly důležité pojmy Kierkegaardova sociálního a politického myšlení: jedinec, rozhodnutí, dav, veřejnost a nivelizace. S těmito pojmy pracovali Šajdou sledovaní myslitelé: Schmitt, Jaspers, Heidegger, Buber, Guardini či Adorno. Víceméně všichni autoři *Kierkegaardovské renesance* se shodli, že Kierkegaard v 19. stol. popsal sebedestruktivní tendence moderní Evropy, které se plně projeví ve 20. stol.

Buber použil Kierkegaardovy pojmy *absolutní a relativní z Bázně a chvění* pro svoji koncepci obnovy židovstva s důrazem na volbu a odpovědnost jedince.

Haecker a Schmitt s pomocí Kierkegaardovy společenské kritiky kritizovali moderní liberalismus, zejména pak se věnovali kritice tisku (médií) za jeho zpochybnění tradičních autorit a ustavení sebe sama za absolutní autoritu a za snahu tisku odstranit ve společnosti všechny přirozené kvalitativní rozdíly (muž/žena, vládce/lid, učitel/žák) a za snahu o ustavení režimu absolutní, paušální rovnosti, tedy kritizují tisk za šíření nivelizace.

Schmitt dále Kierkegaardovu sociální kritiku užil ke kritice liberalismu, který podle něho je režimem nejednoznačnosti, nerozhodnosti a nezávazné komunikace („věčného dialogu“). Schmitt poukazuje na Kierkegaardovy pojmy *génia a mučedníka*, který ve výjimečné situaci vítězí nad davem tím, že mu dá nad sebou moc ho zabít a tím dává do pohybu maximální existenciální vášeň, která má větší společenskou moc, než jakákoli společenská autorita či moc (moc mrtvého, moc bezmocného). Zároveň však Schmitt kritizuje Kierkegaardu za absenci zahraničně-politického rozměru v jeho myšlení a za přehlížení historického významu křesťanství.

Adorno a Buber se věnovali Kierkegaardovi i z pozice kritiky nacismu. Adorno ocenil Kierkegaardův popis a kritiku davovosti moderní společnosti, která se zrealizovala v konformních skupinách, které byly tak zhoubně vidět v nacismu. Nicméně, Adorno kritizuje tradici filosoficko-existencialistické recepce, která podle něho Kierkegaardu zbavila ostnu

⁸ Šajda, *Kierkegaardovská renesancia; filozofia, náboženstvo, politika*, 83.

⁹ Šajda, *Kierkegaardovská renesancia; filozofia, náboženstvo, politika*, 88.

sociální kritiky a kritizuje i samotného Kierkegaarda za to, že jeho řešením místo konfrontace s davem je stažení se do niternosti. Se stejnou výtkou v této souvislosti vůči Kierkegaardovi přišel i Buber.

Pro českého i slovenského a obecně středo- a východoevropského čtenáře je hodnotná zmínka o kierkegaardovské inspiraci kritiky a vyrovnávání se s komunismem, včetně poukázání na explicitní zmínku o „dokonale zorganizovaném podniku“ komunismu v *Papírech*, kde Kierkegaard komunismus ironizujícím způsobem kritizuje.¹⁰ S komunismem se vyrovnávají Schmitt (kumulace revolučních nálad, absolutizace náboženství „nového křesťanstva“ humanismu, poukázání na zmíněnou ironizaci komunismu) a Buber (teleologická suspendace etického a osobních vazeb ve „prospěch obecného“ ve východním totalitarismu).

V případě Heideggera už byla dříve řeč o kierkegaardovské inspiraci pojmu „ono se“ v *Bytí a čas* (nivelizující dav), avšak podle Adorna Heideggerova inspirace Kierkegaardem ztrácí osten sociální kritiky a pouze rozvíjí neproduktivní část Kierkegaardova myšlení v abstrahující tradici přizpůsobivé existenciální filosofie.

Šajdova kniha je skvělou prací, včetně intensity a extensity svého záběru, která českému a slovenskému čtenáři zprostředkovává mnohé důležité, zajímavé a provokativní myšlenky Kierkegaardova myšlení a kierkegaardovského diskursu 20. století. Co zbývá či co se nabízí, je některá témata (eklesiologie, kritika nivelizace, kritika liberalismu, kritika totalitarismu a „nového křesťanstva“ absolutizovaného humanismu či motiv „strašlivé reformace“) uchopit samostatně a vypracovat v samostatných pracích. Některá z témat jsou totiž více než živá.

Kontakt:

Bc. Martin Damašek, M.A.
Fakulta humanitních studií
Univerzita Karlova
U Kříže 8
158 00 Praha 5
Česká republika
Email: m.damasek@yahoo.com

[Published online June 8, 2021]

¹⁰ Šajda, *Kierkegaardovská renesancia; filozofia, náboženstvo, politika*, 87.



TESTIMONIA THEOLOGICA XIV: 2 (2020): 84–87

FEVTH.UNIBASK/VEDA/TESTIMONIA-THEOLOGICA/



BOOK REVIEW

PETER SLEPČAN UND RÓBERT LETZ , UNA VOCE IN DIFESA. EPISCOPATO SLOVACCO E DIPLOMAZIA PONTIFICIA CONTRO LO STERMINO NAZISTA („ATTI E DOCUMENTI“, 53)

PUBLISHED BY LIBRERIA EDITRICE VATICANA, 2019.

Prof. Dr. Lothar Vogel

Diese Veröffentlichung bietet in italienischer Sprache Zugang zu den Forschungen von Róbert Letz und seiner Schüler über den Beitrag des römisch-katholischen Episkopats zum Abbruch der Deportation von Juden aus der Slowakei im Oktober 1942 (bis zur deutschen Besetzung im August 1944).

Die Wahl des Italienischen scheint zwei Gründen geschuldet zu sein: Zum einen werden auf diese Weise die Forschungen dem katholischen Publikum international zugänglich gemacht, zum andern ist der hier behandelte Themenbereich in den vergangenen Jahren gerade in Italien Gegenstand einer Diskussion gewesen. Auf der Grundlage der von Letz erschlossenen Quellen hatte im Jahre 2004 Kardinal Walter Brandmüller am slowakischen Beispiel die historische Wirksamkeit eines in strikter Loyalität gegenüber Papst Pius XII. erhobenen Protestes gegen die *Shoah* herausgestellt und damit auch eine Neubewertung der ersten Slowakischen Republik und ihres Regierungschefs und dann Präsidenten Jozef Tiso nahegelegt. Dennoch zog drei Jahre später der italienische Historiker Giovanni Miccoli das Beispiel der Slowakei heran, um die schwerwiegenden Folgen des „Schweigens“ von Papst Pius XII. angesichts der Judenvernichtung zu illustrieren. Im Hintergrund der Veröffentlichung steht damit die Frage nach der Bewertung seines Pontifikats.

Drei Aspekte verdienen besondere internationale und ökumenische Aufmerksamkeit. Erstens bietet die Darstellung der Begleitumstände der Ausrufung der Slowakischen Republik (1938/39) Einblicke in die (von Hitler ausgenutzten) Spannungen, unter denen die

Tschechoslowakei litt und die sich bis hin zur Ausrufung der Souveränität der Slowakei im Jahre 1993 auswirkten. Zweitens ist die hier gebotene Rekonstruktion der Stellungnahmen des Heiligen Stuhls gegen den Nationalsozialismus interessant. Besonderes Gewicht legen die Autoren auf den im evangelischen Bereich wenig beachteten „Syllabus“ von acht rassistischen Irrtümern, der im April 1938 von der römischen Kurie als Zirkularschreiben an die theologischen Fakultäten gesandt und beispielsweise an der Universität Bratislava im Februar 1939 in einer Vorlesungsreihe intensiv rezipiert wurde. Da sich dieser Prozess über den Tod von Pius XI. (10. Februar 1939) hinaus bis in den Pontifikat von Pius XII. hineinzog, dient dieser „Syllabus“ als Indiz für die Kontinuität der päpstlichen Politik gegenüber dem Nationalsozialismus und als Argument gegen die Theorie von der durch Pius XII. „unterdrückten“ Enzyklika seines Vorgängers gegen den Antisemitismus.

Das dritte und mit Abstand wichtigste Element betrifft den Protest des slowakischen Episkopats gegen die im März 1942 einsetzenden Deportation von Juden, die im Jahre zuvor durch ihre politische Entrechtung vorbereitet worden war. Als Schlüsselfigur erscheint der in Bratislava residierende Weihbischof Michal Buzalka, der in dieser Phase auch der katholischen Militärseelsorge vorstand und einen engen Kontakt mit dem päpstlichen Geschäftsträger Giuseppe Burzio hatte. Im Einzelnen ist der Gang der Kommunikation zwischen Buzalka, Burzio und dem Vatikan gerade in der entscheidenden Phase des Jahres 1942 nicht immer mit Sicherheit nachzuvollziehen. Was zählt, ist, dass die am Angriff auf die Sowjetunion teilnehmenden slowakischen Truppen von zielgerichteter Vernichtung der jüdischen Bevölkerung durch deutsche Einheiten und vor allem durch die S.S. berichteten. Dies trug wesentlich dazu bei, dass der Episkopat gegenüber Tiso – schließlich mit Erfolg – darauf insistierte, die Deportationen einzustellen. Hinzu kam, dass über Buzalka und Burzio auch der Vatikan präzisere Informationen darüber erhielt, dass in Mitteleuropa eine absichtsvolle Vernichtung des Judentums in Gang gesetzt worden war. Bereits als im Jahre 1941 die Juden einem Sonderstatut minderen Rechts unterworfen wurden, hatten die Bischöfe Widerspruch erhoben, sich dabei aber vor allem auf die Bedeutung der Taufe und des Ehesakraments im Falle von Katholiken jüdischer Abstammung oder von Mischehen berufen. Angesichts der Verschleppung der Juden aus dem Land hingegen traten naturrechtliche Argumentationen wie das Recht auf Eigentum und Freiheit in den Vordergrund. Daran wird deutlich, dass dieser Protest nicht nur auf den Schutz von Kirchengliedern jüdischer Herkunft zielte, sondern generell gemeint war.

Seine Aktivitäten brachten Buzalka nach der kommunistischen Machtübernahme im Jahre 1948 eine Verurteilung wegen Hochverrats (wegen seiner Zusammenarbeit mit Tiso und dem Vatikan) und einen Lebensabend in Gefangenschaft ein. Es ist daher das grundlegende Verdienst dieses Buches, ihn – gemeinsam mit seinem Ordinarius Pavol Jantusch und den Bischofskollegen Jozef Čársky, Pavol Gojdič, Karol Kmet'ko, Andrej

Škrábik und Ján Vojtaššák – als Christen in Erinnerung zu behalten, der dem sich drehenden Rad der *Shoah* in die Speichen gefallen ist.

Kirchliche Geschichtsschreibung hat die Aufgabe, die Erinnerung an Personen zu bewahren, die von ihrem Glauben dazu gebracht wurden, gegen das Böse aufzustehen, und dies geschieht in diesem Buch. Kritisch ist jedoch zu bemerken, dass dieses Buch Aussagen über das Judentum enthält, die in der behandelten Geschichtsepoche (auch im evangelischen Christentum) verbreitet waren, heute aber nicht unkommentiert wiederholt werden sollten. Für die Zeit um 1940 wird das Bestehen einer „Judenfrage“ vorausgesetzt, die auf dem überproportionalen Anteil der Juden am Volksvermögen beruht habe. Die Schlussfolgerung, dass es deshalb notwendig gewesen sei, „das soziale Gleichgewicht wiederherzustellen“ (S. 89 und 109), wird ohne jegliche Distanzierung aus einer Quelle in eine historiographische Aussage überführt. Dass derselbe Gedankengang auch anhand anderer Bevölkerungsgruppen (z.B. Grundbesitzern) vollzogen werden könnte, wird nicht einmal angedeutet. Die Pogrome in Galizien im Anschluss an den Einfall der Wehrmacht und ihrer Verbündeten werden als Reaktionen auf die Gewalt gegen Christen beschrieben:

„Die Bewohner nahmen alle Juden wegen ihrer vorangegangenen Kollaboration mit den Bolschewisten fest und unter der Mithilfe der örtlichen Miliz und der Deutschen zwangen sie sie, die Gruben zu öffnen, in denen ihre Opfer begraben worden waren. Im Anschluss daran erschossen die Deutschen die Juden und warfen sie in dieselben Gruben“ (S. 242).

Die beiliegende Fußnote zeigt, dass die Autoren sich auf Augenzeugenberichte slowakischer Soldaten beziehen. Sie verweisen aber nicht auf den Forschungsstand zur Christenverfolgung in der Sowjetunion. Festzuhalten ist: Es gab keine organisierte jüdische Kollaboration mit bolschewistischer Christenverfolgung; vielmehr gab es Juden (im Sinne jüdischer Abstammung), die sich persönlich dem Bolschewismus anschlossen, und dies besonders in einem Moment, in dem die Sowjetunion von einem Feind angegriffen wurde, der den Antisemitismus zur Staatsdoktrin erhoben hatte.

Zu diskutieren ist auch die unternommene Neubewertung Tisos. Im März 1942 reagierte dieser auf die Vorhaltungen der Bischöfe wegen der Deportationen mit dem Satz: „Ich bin damit einverstanden, dass sie [die Juden] arbeiten gehen, so wie es in Wirklichkeit viele unserer Gläubigen machen [d.h. emigrieren, um Arbeit zu finden]“. Seitens der Autoren wird dieser Satz als subjektiv aufrichtig gedeutet (S. 245). Abgesehen davon, dass sich hier ein Staatspräsident über die Deportation von tausenden seiner Bürger mit unbekanntem Ziel äußert, müsste man dazu, mehr als drei Jahre nach der sogenannten „Reichskristallnacht“, ein unvorstellbares Maß an Naivität oder das Nicht-Eingestehen der Machtlosigkeit gegenüber dem Diktat in Berlin in Anschlag bringen.

Allgemeiner ließe sich fragen, ob nicht gerade unter diesem Blickwinkel auch die päpstliche Politik kritischer gesehen werden kann:

„Pius XII. stand positiv zu jenen Regierungen, die die Soziallehre der Kirche verfolgten und förderten. Unter diesem Blickwinkel hatte er seine Aufmerksamkeit einer Reihe aneinander angrenzender Länder zugewandt, deren Kooperation er suchte. Zu ihnen zählten die Slowakei und Ungarn, die beide eine katholische Mehrheit aufwiesen und konservative Regierungen hatten. Für diese Nationen wünschte er ein Engagement zu einer weitergehenden Durchsetzung christlicher Prinzipien. Pius XII. und die vatikanische Diplomatie betrachteten die Slowakei, Ungarn, Rumänien und Kroatien als Länder, denen es – trotz ihrer Zusammenarbeit mit Deutschland – am besten gelang, einen eigenen Einfluss und einen eigenen Widerstand gegenüber den Ansprüchen des nationalsozialistischen Deutschland aufrechtzuerhalten“ (S. 129).

Natürlich kann man sich fragen, welche Alternativen der Papst gehabt hätte, da Großbritannien und die USA von Katholizismus-kritischen Traditionen bestimmt waren. Dennoch verleiht gerade das Setzen von Pius XII. auf illiberale und von Deutschland abhängige Regime der Rede von seinem „Schweigen“ eine partielle Rechtfertigung, die freilich mit den Stellungnahmen des Papstes, seinem Einsatz für die Verfolgten und einer realistischen Einschätzung seines Handlungsspielraums abgewogen werden muss.

Kontakt:

Prof. Dr. Lothar Vogel
Lehrstuhl für Kirchengeschichte
Geschichte des Christentums
Theologische Fakultät der Waldenser in Rom
Email: lothar.vogel@facoltavaldese.org

[Published online June 8, 2021]