



Pavel Vilhan, Józef Kulisz SJ, Vlastimil Dufka SJ

Biblia je významným nástrojom dialógu

Editor Jozef Kyselica SJ



Pavel Vilhan, Józef Kulisz SJ, Vlastimil Dufka SJ

Biblia je významným nástrojom dialógu

Editor Jozef Kyselica SJ

**Dobrá kniha
Trnava 2019**

© Trnavská univerzita v Trnave, Teologická fakulta, 2019
© doc. ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD., 2019
© SSDr. Pavel Vilhan, PhD.
© prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ, 2019
© Mgr. Vlastimil Dufka SJ, SL.D, 2019

Trnavská univerzita, Teologická fakulta
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
tel.: +421 2/52 77 54 10
www.tftu.sk

Recenzenti:

prof. ThDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.
ThDr. Ján Ďurica SJ, PhD.

Vychádza ako výstup z projektu:

Vega č. 1/0641/17 |10| *Biblia v interkonfesijnom a kultúrnom kontexte na Slovensku.*

ISBN 978-80-8191-243-6

Obsah

Úvod	5
Kniha Sirachovca v interkonfesionálnom dialógu na Slovensku	7
1. Súčasná situácia čítania Sirachovca – príklad zo Slovenskej ekumenickej Biblie	7
2. Stav výskumu knihy ako takej a rozsah jej štúdia na Slovensku . .	11
3. Použitie v službe Slovu	16
4. Možnosti využitia knihy Sirachovca v dialógu medzi cirkvami pre zlepšenie kultúrnej, náboženskej a spoločenskej situácie na Slovensku	20
Záver	24
Bibliografia	25
Teologia dialogiem objawienia z kulturą epoki	29
Bibliografia	53
Dokumenty Kościoła	53
Literatura	54
Biblické a teologické východiská veľkonočných kantát J. S. Bacha . . .	57
Kantáta <i>Der Himmel lacht! Die Erde jubilieret</i> (BWV 31)	60
Kantáta <i>Efreut euch, ihr Herzen</i> (BWV 66)	70
Bibliografia	79

Úvod

Monografia *Biblia je významným nástrojom dialógu* je výstupom Vega grantu s názvom: Biblia v interkonfesionálnom a kultúrnom kontexte na Slovensku. Umožňuje nám poznávať Bibliu ako Boží dar celému ľudstvu, ktorý svojou dialogickou charakteristikou má čo tlmočiť nielen kresťanom a židom, lebo im je Biblia najvlastnejšia, ale aj iným náboženstvám a ľudstvu ako takému. Ekumenický, medzináboženský a kultúrny dialóg sú formy, cez ktoré sa Biblia stáva nástrojom spolupráce a spájania.

V našej monografii predstavujeme tri štúdie riešiteľov grantu, ktoré nám umožnia vidieť biblickú múdrosť, podnety a inšpirácie pre dialóg v troch oblastiach. V ekumenickej, teologicko-kultúrnej a umeleckej.

Autor prvej štúdie *Kniha Sirachovca v interkonfesionálnom dialógu* predstavuje históriu rôznych variantov prekladov Knihy Sirachovca. Po objavení sa hebrejských rukopisov tejto biblickej knihy pred stodvadsať rokmi jej štúdium na medzinárodnom poli a medzi odborníkmi rôznych kresťanských, ale aj nekresťanských odborníkov zaznamenalo značný rozmach. Kniha Sirachovec, ktorú predtým jednoducho označovali ako katolícka biblická kniha, vďaka tímu biblických odborníkov v interkonfesionálnom zložení, ktorý skúmal túto knihu, sa ona stáva zaujímavou aj pre iných kresťanov a dokonca aj židov. Vďaka vzájomnej spolupráci vznikajú ekumenické vydania Biblie, v ktorých je zaradená aj kniha Sirachovca a ostatné deuterokanonické knihy. Takto môžu knihu čítať všetci kresťania bez rozdielu. Dialóg na biblicko-vednej úrovni sa posúva aj na úroveň čitateľov Biblie, ako si to želal aj Druhý vatikánsky koncil.

Autor druhej štúdie v poľskom jazyku s názvom *Teologia dialogiem objawienia z kulturą epoki* – Teológia ako dialóg Zjavenia

s kultúrou danej epochy nám ukazuje Bibliu ako dušu teológie. Kým do Druhého vatikánskeho koncilu koncept Zjavenia ako pravdy komunikovanej Bohom bol určený dejinno-filozofickým kontextom, v teológii sa hovorilo o zjavených a odovzdávaných Božích pravdách, Koncil ukazuje Boha v osobe Ježiša Krista. Vychádza sa zo Svätého písma, knihy inšpirovanej Bohom, a spôsobom skúsenosti inkarnovaného Slova, Ježiša Krista. A táto skúsenosť sa ďalej odovzdáva nie nejakou filozofiou, ale božsko-apoštolskou Tradíciou, v ktorej pokračuje Cirkev. Touto cestou sa odovzdávanie neredukuje na opakovanie starodávnych formuliek minulosti, ale v jazyku kultúry, tej-ktorej epochy. Takto chápanej teológie zostáva úloha interpretovať a vysvetliť obsah viery zrozumiteľným jazykom pre ľudí nášho času. Teológia opretá o Božie slovo vstupuje do dialógu s kultúrou, v ktorej ľudia žijú, a v jej kontexte môžu rozumieť a prijať Božie pravdy a spôsobom skúsenosti Ježiša Krista.

Tretou štúdiou je stretnutie Božieho slova, je dialóg Božieho slova so svetom kultúry, konkrétne hudby. Autor tu vníma Sväté písmo ako neoddeliteľnú súčasť inšpirácie mnohých umeleckých diel počas mnohých storočí. Patria k nim nepochybne aj významné hudobné diela. Jedným z hudobných veľikánov, ktorého diela nesú hlbokú biblickú inšpiráciu, bol Johann Sebastian Bach. Jeho kantáty, ktoré sú klenotmi hudobnej kultúry, sa dnes uvádzajú predovšetkým koncertne, ale pôvodne boli určené pre konkrétne nedele a sviatky, kedy zazneli v kontexte evanjelických Božích služieb. Autor sa v predkladanej štúdii osobitne zameriava na dve Bachove veľkonočné kantáty. Ich biblicko-teologickou analýzou nám umožňuje hlbšie porozumieť súvislostiam medzi textom kantát a Svätým písmom. Je to jeden z príkladov dialógu Biblie a umenia. Bachove kantáty, ktoré sú neodmysliteľnou súčasťou hudobného dedičstva národov, prekračujú hranice jednotlivých konfesií a biblické posolstvo v nich obsiahnuté sa stáva prístupným všetkému ľudstvu.

O Biblii sa všeobecne hovorí, že je veľkým kódexom univerzálnej kultúry. Bez jej aspoň základného poznania si nedokážeme vychutnať celú plnosť krásy a vznešenosti umeleckých diel.

Kniha Sirachovca v interkonfesionálnom dialógu na Slovensku

Tento príspevok v nasledujúcich častiach skúma východiská štúdia a možnosti aplikácie knihy Sirachovca v ekumenizme na Slovensku.

1. Súčasná situácia čítania Sirachovca – príklad zo Slovenskej ekumenickej Biblie

Pre mnohých čitateľov Svätého písma na Slovensku je Kniha Sirachovca ešte stále pomerne neznáma. A to nielen z prvého počutia, či už ide o Knihu Sirachovca, Sirachovho syna alebo aj Ekleziastikus. Za inšpirovanú považujú túto knihu katolícki aj pravoslávni kresťania, zatiaľ čo pre protestantské cirkvi ide skôr o apokryfný spis s poučnou hodnotou, ktorý po vzore židovského kánonu nie je zaradený do Biblie.¹ Pokiaľ ide o používanie v liturgii, gréckokatolícke a rovnako tak aj pravoslávne lekcionáre knihu Sirachovca do svojho výberu čítaní zaraďujú iba ako voliteľný text.

V súčasnosti sa ju ako jediný nekonfliktný spôsob čítania knihy Sirachovca i ostatných deuterokánonických kníh SZ (DT) ponú-

¹ Porov. GÁBRIŠ, K. *Apokryfy. Mimokánonické (deuterokánonické) spisy Starej zmluvy podľa Septuaginty*. Bratislava: Vesna, 1990, s. 5.

kajú všetky kresťanské tradície: katolíci, pravoslávni i protestanti v podobe Slovenského ekumenického prekladu Biblie (SEB). Špecifikom na Slovensku, na rozdiel od Česka, je vydanie tejto Biblie v dvoch verziách, jednej bez deuterokanonických kníh, druhej s nimi. Je potešiteľné, že na Slovensku rastie záujem o súkromné čítanie Písma vo viacerých prekladoch a ekumenický preklad si získava čoraz viac čitateľov, aj keď niektoré cirkvi pre liturgické slávenia vždy používajú vlastné preklady schválené príslušnými cirkevnými autoritami. Viac o možnostiach využitia a o prínose ekumenickej Biblie načrtne v štvrtom bode tohto príspevku.

Na úvod je potrebné priblížiť históriu a spôsob prekladu ekumenickej Biblie a zvlášť metódy a cieľ takéhoto prekladu. Podnet na ekumenický preklad v celosvetovom meradle vyšiel v roku 1968 z dohody medzi United Bible Societies (UBS) a Sekretariátom (dnes Pápežskou radou) pre napomáhanie kresťanskej jednoty vo Vatikáne. V roku 1987 vyšla aktualizovaná verzia dokumentu pod názvom „Smernice pre medzikonfesijsnú spoluprácu v prekladaní Biblie“ a už v nasledujúcom roku sa začali prípravné stretnutia v Bratislave, kde sa zišli zástupcovia jednotlivých cirkví, aby si dohodli postup práce a rozdelili si jednotlivé knihy Biblie medzi prekladateľské skupiny.² Knihy NZ, ku ktorým boli priradené aj DT knihy, prekladali Ján Grešo, Daniel Škoviera, Ján Antal a Imre Peres. Aj keď z archívnych záznamov prekladateľskej komisie nie je možné s istotou určiť meno človeka zodpovedného za preklad knihy Sirachovca, oveľa dôležitejšie je všimnúť si spôsob, akým sa tento preklad realizoval. Uvedený spoločný dokument sa v úvodnej časti vyjadruje ku knihe takto: „Pri Sirachovcovi by bolo vhodné použiť kratší text, ako sa nachádza v hlavných gréckych rukopisoch, pričom treba vziať do úvahy hebrejský a sýrsky text. Dlhšie texty, pochádzajúce z iných gréckych alebo latinských rukopisov a prípadne iných hebrejských

² Porov. ZEMÁNEK, J. *Kronika Slovenského ekumenického prekladu Písma svätého*. Brezová pod Bradlom: [s.n.], 2006.

čítaní možno uviesť podľa potreby vo forme poznámok.³ Zápisnica zo stretnutia vedenia riadiacej komisie prekladateľských komisií SZ a NZ SEB zo 16.-17. októbra 1989 v bode 4 uvádza, že sa na návrh viacerých prekladateľov prijala zásada používať originály SZ a NZ (hebrejský a grécky), a zároveň prihliadať na slovenský rímskokatolícky preklad NZ a na evanjelický preklad ECAV pre SZ, eventuálne na Český ekumenický preklad⁴. Ako zdôvodnenie sa uvádza urýchlenie práce prekladania a pomerná novosť týchto prekladov po jazykovej stránke. V roku 2003 vydala UBS novšie „Smernice prekladu Biblie pomocou funkčného ekvivalentu založenom na zmysle.“⁵ Tie uvádzajú v bode I.3. ako zdrojový text pre DT knihy Septuagintu. Ďalej v bode I.5. upresňujú, že čísla veršov majú sledovať Rahlfsovo vydanie Septuaginty. V prípade, že miestna cirkevná tradícia uprednostňuje iné číslovanie, má sa to rešpektovať a upovedomiť o tom čitateľa. Z pohľadu na prvé až tretie vydanie SEB vyplýva, že DT knihy sa prekladali zo Septuaginty, ktorá bola momentálne poruke, čiže zo staršieho a bežne dostupného Rahlfsovho vydania. V prípade Sirachovca, na rozdiel od Smerníc, došlo k zmenám, nakoľko sa na všetkých miestach nedodržalo odlíšenie hlavného, t. j. kratšieho textu od dlhého textu, ktorý mal byť v poznámkach pod čiarou. Prekladatelia SEB sa namiesto toho rozhodli pre priestorovo úspornejšie riešenie: ponechať text veršov dlhšej verzie Sirachovca v hlavnom texte a pod čiarou uviesť poznámku upozorňujúcu na absenciu niektorých rukopisov. Čísla veršov boli tiež prevzaté z Rahlfsovho vydania Septuaginty, ktorý je aj v tejto

³ Je pozoruhodné, že v českom preklade dokumentu, ktorý mali slovenskí prekladatelia poruke, je vypustená prvá veta tohto citátu. Porov. WILLEBRANDS, J. et al. Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible. In: *www.vatican.va* [online]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19871116_guidelines-bible_en.html

⁴ *Bible. Písmo sväté Starého a Nového zákona: Všetnĕ deuterokanonických knih. Podle ekumenického vydání z roku 1985.* Praha: Zvon, 1991.

⁵ KAUT, T. *Meaning Based Functional Equivalent Bible Translation Guidelines.* [s.l.]: [s.n.], 2003.

otázke prekonaný a nepresný. Smernice z roku 1987 síce hovorili o Septuaginte, nie však o jej špecifickom vydaní, čo v prípade Knihy Sirachovca predstavuje výrazný rozdiel. Jestvuje totiž ešte jedno, kritické vydanie Septuaginty od Zieglera⁶ z roku 1965, ktorá je presnejšia a kompletnejšia než jej stručnejšia predchodkyňa od Rahlfsa⁷ z roku 1935. Zaujímavo v tejto súvislosti znie poznámka prekladateľa, ktorá je priložená v strojopisnej podobe k pracovným textom v archíve Slovenskej biblickej spoločnosti (SBS). Anonymný autor poznámky uvádza: „Pri preklade bral som do úvahy, že preklad je určený v prvom rade pre katolíkov, katolícku Cirkev, ktorá túto knihu pojala do kánona inšpirovaných kníh. Základný text je kritické vydanie Neovulgáty (Rím 1968, II. vydanie), čo je najnovšie kritické vydanie a vykazuje najnovšie poznatky zo štúdia textov. Text Septuaginty je stručnejší.“ Z uvedenej poznámky vyplýva, že v skutočnosti bol základom prekladu text latinský, nie grécky. Preto sa pri revízii NZ a DT kníh SZ teologická komisia v zostave František Ábel, Daniel Horničár a Pavel Vilhan (vedúci komisie) rozhodli upraviť Knihu Sirachovca do ďalšieho, štvrtého opraveného vydania SEB s nasledovnými návrhmi zmien: 1. opraviť doterajší preklad podľa kritického vydania Septuaginty, 2. doplniť podľa neho verše dlhšej verzie a presunúť ich pod čiaru, 3. zosúladiť podľa neho aj číslovanie Knihy Sirachovca.⁸ Naopak, komisia sa rozhodla nevášať do poznámok pod čiarou znenie hebrejských alebo sýrskych rukopisov, ako navrhujú Smernice, vzhľadom na ich výraznú obsahovú rozdielnosť. Okrem toho sa komisia snažila o zachovanie pôvodného rázu celej SEB, ktorej cieľom bolo ponúknuť základné vysvetlivky pre uľahčenie čítania textu, nie však študijne zameraný

⁶ ZIEGLER, J. *Sapientia Iesu Filii Sirach*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

⁷ RAHLFS, A. ed. *Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes = He Palaia Diatheke kata tous O'*. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

⁸ REITERER, F. V. *Zählsynopse zum Buch Ben Sira*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2003. Najvýraznejšiu zmenu v číslovaní môže čitateľ spozorovať v Sir 36, kde sa pri číslovaní vynechávajú čísla veršov 14 a 15.

poznámkový aparát, ako je tomu napríklad v Botekovom preklade.⁹ Po vzore Českej ekumenickej Biblie sa ešte v treťom opravenom vydaní objavili čerstvé stručné úvody k jednotlivým knihám, vrátane Sirachovca. Ich cieľom bolo stručne oboznámiť čitateľa s celkovým charakterom knihy a jej poslanstvom a pomôcť mu zaostriť pozornosť na jej podstatné teologické pojmy.

2. Stav výskumu knihy ako takej a rozsah jej štúdiá na Slovensku

Od objavenia hebrejských rukopisov vzniklo za posledných 120 rokov 9 komentárov v 5 jazykoch. Za najvýznamnejší a najrozsiahlejší z nich sa považuje komentár z edície Anchor Bible, ktorý sa podrobne venuje problematike textovej kritiky a ponúka rekonštrukciu celej knihy predovšetkým na základe dostupného hebrejského a gréckeho textu.¹⁰ Kompletný a obsažný je aj komentár Mosheho Segala¹¹, ktorý zasa komentuje iba hebrejský text a chýbajúce miesta dopĺňa vlastným prekladom z gréčtiny do hebrejčiny. Keďže však celý komentár jestvuje iba v hebrejčine, nie je ľahko dostupný širšej verejnosti. Ostatné komentáre sú naproti tomu stručnejšie a sústredia sa najmä na tlmočenie významu vybraných veršov do modernej reči.¹² Posledný, ešte neúplný komentár podobného rozsahu

⁹ Porov. VILHAN, P. Sväté písmo s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie. Recenzia. In: *Studia Biblica Slovaca*. 2013, roč. 5, č. 2, s. 212.

¹⁰ Porov. SKEHAN, P. W., DI LELLA, A. A. *The Wisdom of Ben Sira. New Translation with Notes by †Patrick W. Skehan. Introduction and Commentary by Alexander A. Di Lella*. New York: Doubleday, 1987.

¹¹ Porov. SEGAL, M. H. ספר בן־סירא השלם. Jerusalem: Bialik Institute, 1997.

¹² SMEND, R. *Die Weisheit des Jesus Sirach*. Berlin: Reimer, 1906; PETERS, N. *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*. Münster: Aschendorff, 1913; MORLA ASENSIO, V. *Eclesiástico. Texto y comentario*. Estella (Navarra): Sígueme, 1992; CRENSHAW, J. L. *The Book of Sirach. Introduction, Commentary, and Reflections*. In: *The New Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes. Volume Five. Intro-*

vychádza z pera rakúskeho odborníka Johannes Marböcka, ktorý zatiaľ vydal prvú polovicu komentára v nemčine.¹³ Medzitým od roku 2002 zažilo štúdium knihy rozmach na medzinárodnom poli vďaka tematickým konferenciám venovaným štúdiu deuterokanonickej literatúry s osobitným dôrazom na knihu Sirachovca. Bibliisti si čoskoro uvedomili nedostatok potrebného materiálu na písanie komentárov k celej knihe. Namiesto toho sa pozornosť presúvala na skúmanie a definovanie štruktúry knihy a dopĺňanie textu o nové, čoraz zriedkavejšie nálezy hebrejských rukopisov. Na objavenie zvyšnej tretiny knihy sa ešte stále s nádejou čaká, pretože rekonštrukcia nikdy nenahradí originál, napriek mnohým fundovaným pokusom. Tento nedostatok na strane hebrejskej pôvodiny bráni v systematickom štúdiu, ktoré – na rozdiel od väčšiny protokanonických kníh s mnohými variantmi – má iba útržky rovnakých veršov na porovnanie medzi rukopismi a najdlhší rukopis B nezachováva poetickú štruktúru, pričom množstvo poznámok v texte svedčí aj o jeho chybovosti. Teória tzv. retroverzie, ktorú razil spomínaný anglický komentár, totiž, že hebrejský text bol pravdepodobne prekladom zo sýrčiny, už v súčasnosti nemá veľkú podporu. Práve naopak, štúdie Sirachovcovej knihy čoraz hlasnejšie potvrdzujú originalitu a nezávislosť hebrejského textu od gréckeho a sýrskeho. Tým zároveň vylučujú metodológiu spomínaného komentára – zlučovať navzájom rôzne predlohy a zároveň si z nich vyberať tie najzrozumiteľnejšie. Naopak, snahou je zachovať úmysel tak autora hebrejského textu ako aj jeho prekladateľa v kratšej aj dlhšej verzii. Táto časť príspevku chce priblížiť nielen súčasný stav výskumu knihy v celosvetovom meradle, ale aj možnosti využitia týchto štúdií v slovenskom prostredí.

Najnovší dokument Pápežskej biblickej komisie pod názvom „Inšpirácia a pravda vo Svätom písme“ (IPSP) zviditeľnil knihu Si-

duction to Wisdom Literature. The Book of Proverbs. The Book of Ecclesiastes. The Song of Songs. The Book of Wisdom. The Book of Sirach; SAUER, G. *Jesus Sirach / Ben Sira*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000; MOPSIK, C. ed. *La Sagesse de Ben Sira*. Paris: Verdier, 2004.

¹³ Porov. MARBÖCK, J. *Jesus Sirach 1–23*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2010.

rachovca v otázke inšpirovanosti a pravdy biblického autora. Kniha je významným svedkom kánonu Svätého písma a po obsahovej stránke je originálnym príspevkom v zbierke múdroslovných kníh SZ. Pozoruhodným počinom prekladateľov tohto dokumentu je, že citáty zo Sirachovca vrátane číslovania veršov prevzali z SEB, ktorá je bližšia východiskovému talianskemu prekladu CEI. Dôvod je jednoduchý. Oficiálny katolícky preklad Písma z Neovulgáty (SSV) doteraz nevyšiel v celosti. Týka sa to aj knihy Sirachovca, z ktorého sú publikované iba tie časti, ktoré sa objavujú v liturgických knihách. Podrobnejšie sa k tomu vyjadríme v nasledujúcej časti. Pre úplnosť treba dodať, že záujemcovia o štúdium knihy Sirachovca majú v súčasnosti možnosť nahliadnuť do rukopisov knihy Sirachovca v hebrejčine prostredníctvom stránky www.bensira.org. Zároveň je to najaktuálnejší prameň, kde sa čitateľ dozvie, koľko hebrejského textu Sirachovca máme k dispozícii a zároveň je možné konzultovať aj jeho odborný preklad do angličtiny.

Rozsiahlejšie štúdie knihy v slovenčine nie sú zatiaľ k dispozícii. Aj v moderných jazykoch sa objavujú častejšie iba články a monografie, ktoré slovenský čitateľ bez patričného rozhľadu a možnosti nahliadnuť do pôvodiny nebude môcť s veľkým úžitkom čítať. Vďaka „prvému katolíckeho jednozväzkovému vydaniu Biblie v slovenčine“¹⁴ vydanému v roku 1995 sa o najnovšie poznatky z výskumu knihy Sirachovca podelil prof. Jozef Heriban. O dva roky neskôr vyšli všetky úvody ako osobitná kniha, tentoraz aj s bibliografiou.¹⁵ Prof. Heriban podľa nej čerpal najmä z nemeckého komentára od G. Sauera a vtedy najnovšieho úplného komentára od Patricka Skehana a Alexandra Di Lelli, spomenutého vyššie.

V rokoch 2001 až 2010 vychádzal vo vydavateľstve Don Bosco v spolupráci so slovenskými biblistami združenými v Katolíckom

¹⁴ ĎURICA, J. Nový preklad celého Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie. In: *Sväté písmo s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie*. Trnava: Dobrá kniha, 2012, s. 2546-2547.

¹⁵ HERIBAN, J. *Úvody do Starého i Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1997, s. 224-230.

biblickom diele časopis Sväté písmo pre každého: texty, obrazy, komentáre. Ide o preklad talianskeho časopisu La Bibbia per la famiglia (Biblia pre rodinu), a svojím formátom sa snaží komentovať a ilustrovať vybrané pasáže biblických textov, pričom si pomáha aj množstvom umeleckých vyobrazení alebo fotografií. Knihe Sirachovca sú venované štyri čísla časopisu¹⁶, v ktorých sa autor tejto štúdie musel popasovať so skutočnosťou, že pôvodné talianske komentáre sa odvolávali na znenie Biblie CEI založenej na gréckej Septuaginte, kým slovenský biblický text bol prevzatý z katolíckeho vydania SSV, založenom na latinskej Vulgáte. Nešlo tu len o rozdielne číslovanie kapitol a veršov, ale hlavne o odlišné posolstvo komentárov oproti prítomnému biblickému textu. Teologické zamyslenia na jednej strane a vysvetľujúce obrazovo-faktografické údaje na strane druhej však ešte vždy dokážu zaujať široké spektrum čitateľov, pričom pre náročnejších sú k dispozícii filozoficko-teologické zamyslenia a pre deti zasa stručné prerozprávania v jednoduchej reči. O niečo stručnejší úvod¹⁷, ktorý sa vyjadruje k obsahu knihy, vyšiel ako preklad z francúzštiny v Jeruzalemskej Biblii v roku 2012. Posledný úvod ku knihe Sirachovca sa objavil v 3. opravenom vydaní SEB v roku 2015 a na rozdiel od Jeruzalemskej Biblie, na minimálnom priestore predstavuje najdôležitejšie aspekty knihy aj nekatolíkom tak, aby sa mohli bez predsudkov začítať do tejto obsiahlej knihy.¹⁸

V posledných rokoch sa v slovenčine predsa len objavilo niekoľko vedeckých článkov¹⁹, ktoré slovenskému čitateľovi dovoľujú nahliadnuť do bohatej náuky Sirachovca. V istom zmysle rámco-

¹⁶ Kniha Sirachovcova 1 – 24. In: *Sväté písmo pre každého: texty, obrazy, komentáre*, 2008, roč. 8, č. 10-11; Kniha Sirachovcova 25 – 39. In: *Sväté písmo pre každého: texty, obrazy, komentáre*, 2008, roč. 8, č. 12; Kniha Sirachovcova 40 – 51. In: *Sväté písmo pre každého: texty, obrazy, komentáre*, 2009, roč. 9, č. 1.

¹⁷ Kniha Sirachovcova. In: *Sväté písmo s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie*. Trnava: Dobrá kniha, 2012, s. 1325-1327.

¹⁸ VILHAN, P. Kniha Sirachovca. In: *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 1037.

¹⁹ Do tohto zoznamu nezaraďujeme diplomové práce, ktoré študujú niektoré témy knihy Sirachovca.

vou štúdiou knihy je príspevok Pavla Prihatného, ktorý sa venuje prvej a poslednej kapitole knihy z formálneho, ale najmä ideového hľadiska. Podľa neho je plnosť múdrosti zjavená Bohom v stvorení a Tóre, a človek ju môže dosiahnuť v postoji pokory a modlitby.²⁰ Pavel Vilhan zasa preskúmal tému Božieho milosrdenstva, ktorá je interpretačným kľúčom knihy. V Sir 2 zaznieva výzva „padnúť radšej do Božích rúk“, čím Sirachovec súhlasí s dávidovskou dôverou v Božiu súdnu moc, ktorá je nad ľudskou spravodlivosťou. Aj hebrejský text totiž na iných miestach knihy tieto dva pojmy – Božie milosrdenstvo *rachamím* a ľudská spravodlivosť *chesed* – striktne odlišuje.²¹ Ďalším príspevkom toho istého autora je aj stručný komentár k dvom bodom dokumentu Pápežskej biblickej komisie *Inšpirácia a pravda Svätého písma*,²² v ktorom sa kniha Sirachovca vyzdvihuje ako jeden z príkladov inšpirovanosti Biblie. Táto štúdia navyše prináša rozširujúce pohľady na pramene inšpirácie u Sirachovca, ktorými sú okrem osobného štúdia a životných skúšok aj skúsenosti získané z ciest, vzdelávanie pod vedením múdreho učiteľa, disciplína, modlitba a liturgia.²³

V súčasnosti je teda slovenský čitateľ odkázaný predovšetkým na biblický text, ktorý môže započúť v liturgii. Oveľa účinnejším prostriedkom by však bolo súkromné čítanie dostupných slovenských prekladov, aby sa mohol obohatiť celou šírkou posolstva knihy Sirachovca.

²⁰ Porov. PRIHATNÝ, P. Pravá cesta k múdrosti podľa Siracha. In: *Studia Biblica Slovaca*, 2016, roč. 8, č. 1, s. 60-61.

²¹ Porov. VILHAN, P. O páde do Božích rúk z pohľadu Knihy Sirachovca. In: JUHÁS, V. ed. *Aký je Boh Starého a Nového zákona?* Prešov: Michal Vaško – Vydavateľstvo, 2016, s. 106.

²² SOVA, M. ed. *Inšpirácia a pravda Svätého písma. Slovo, ktoré prichádza od Boha a hovorí o Bohu, aby spasilo svet*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2016, s. 34-37.118.

²³ Porov. VILHAN, P. Kniha Sirachovca plná inšpirácie. In: *Studia Biblica Slovaca*, 2017, roč. 9, č. 2, s. 181-183.

3. Použitie v službe Slovu

Kniha Sirachovca je pomerne málo známa aj preto, lebo z jej rozsahu 1443 veršov, je v rímsko-katolíckych liturgických knihách použitých maximálne 306 veršov, čo teda predstavuje 21,2 % rozsahu knihy.²⁴ Ak by sa už aj niekto snažil dôsledne zúčastňovať liturgie alebo sa modliť súkromne, z dostupných ponúkaných textov je to stále veľmi málo. Preto považujeme za dôležité a potrebné poukázať na ďalšie možnosti využitia čítania knihy Sirachovca pre úžitok veriacich. Najprv si priblížime nedeľné a teda širokému poslucháčstvu aj najznámejšie pasáže. Potom prejdeme na tie, ktoré zaznievajú na spomienky alebo všedné dni. Nakoniec spomenieme tie, ktoré sú známe z modlitby liturgie hodín.

Na Slovensku je vďaka národnému sviatku sv. Cyrila a Metoda v povedomí najznámejšia prvá veta prológu k druhej časti knihy, tzv. Chvále otcov: „Chváliť nám treba slávnych mužov, našich otcov, ako nasledovali po sebe...“ (Sir 44,1-15 NVg – vynechané sú vv. 3 a 8). Na sviatok sv. Rodiny sa číta Sir 3,2-6.12-14 (výber zo Sir 3,1-16), ktorý komentuje prikázanie úcty voči rodičom. Oba spomenuté texty sú v čele pozornosti nielen liturgie, ale z obsahového pohľadu Sirachovcovho diela stoja na začiatku oboch jeho základných častí: praktickej (Sir 3–43) a historickej (Sir 44–50). Stačilo by teda nadviazať na tieto strategické východiskové body, ktoré v ďalších kapitolách knihy Sirachovca nadobúdajú aj konkrétnejšie formulácie a podoby.

Sviatok sv. Rodiny sa zameriava na zachovanie rodinných hodnôt. Je takisto dôležité pripomenúť, že celá kniha písaná ako učebnica pre žiakov súkromnej školy, sleduje čisto mužské vzory. To by na prvý pohľad mohlo voči ženám vyzeráť „diskriminačne“, no na druhej strane v súčasnosti bežný model matky, ktorá sama stačí alebo skôr musí stačiť na výchovu dieťaťa, určite nie je ideálny a pre Sirachovca je nemysliteľný. Úloha otca sa posúva do úzadia, akoby

²⁴ VILHAN, Kniha Sirachovca plná inšpirácie, s. 175.

šlo iba o doplnok rodiny. Sir 3 je práve dôležitý v tom, že napriek zachovaniu patriarchálneho obrazu rodiny s otcom na jej čele, nezabúda na dôležitosť matky a jej rovnocenné postavenie vzhľadom na ich spoločné potomstvo. Ich úlohy sú však nezameniteľné. Pre chlapca a dospievajúceho muža je otec prirodzeným vzorom nielen voči matke a manželke, ale aj voči deťom a širšiemu príbuzenstvu a priateľom. Trajektória výchovy od chlapca po muža sleduje konkrétny cieľ: zaujať dôstojné miesto vo verejnom živote a pracovať na blahobyte spoločnosti a národa, ktorému vďačí za svoju individuálnu existenciu. Na dosiahnutie tohto vznešeného cieľa kniha Sirachovca radí používať prísnu disciplínu a rešpekt voči autorite otca, ktorá umožňuje rešpektovať aj ostatné vyššie autority, vrátane tej najvyššej – Boha. Z tohto pohľadu nie je na prekážku, že kniha obsahuje menej teologických a viac antropologických tém. Kniha si všíma logickú postupnosť, ktorá je pri výchove nevyhnutná: sledovať vzory najprv rodičov, potom učiteľov a nakoniec osobností verejného a náboženského života. Až na vrchole stojí teológia zastúpená unikátnym textom, ktorý sa skvie v centre knihy. Ide o (samo) chválu Božej múdrosti, ktorá sa zhmotňuje v Božom slove, slovami Sirachovca „v Tóre“ (porov. Sir 24,23[32-33]). Už toto samo osebe je veľmi dôležité a jedinečné posolstvo knihy Sirachovca v celom starozákonnom korpuse. Slová tohto hymnu na múdrosť v Sir 24 sa čítajú ku koncu Vianoc v prípade, že sa slávi druhá nedeľa po Narodení Pána, ale aj to len vo vv. 1-2.8-12, kde sa vyníma opis odovzdania múdrosti Izraelu v kontexte vtelenia Božieho slova podľa prológu Jánovho evanjelia.

Na 6. nedeľu cez rok A sa evanjelium Mt 5,17-37 zaoberá otázkou zachovávaní prikázaní a tak aj prvé čítanie zo Sir 15,15-20 podporuje ich verné zachovávanie, nakoľko Boh o všetkom vie a predsa rešpektuje slobodné rozhodnutie výberu medzi dobrom a zlom. Témou 24. nedele cez rok A je odpustenie blížnemu, čo je témou Sir 27,30-28,7 a tomu stojí v paralele evanjelium Mt 18,21-35, ktoré predkladá zásadnú otázku Petra, koľkokrát má odpustiť. Na 8. nedeľu cez rok C Sir 27,5-8 konštatuje, že človeka je možné

najlepšie poznať po reči, a to isté tvrdí aj Ježiš s obrazom dobrého alebo zlého stromu, ktorý rodí primerané ovocie (porov. Lk 6,39-45). Na 22. nedeľu cez rok C liturgia predkladá zamyslenie o pokore zo Sir 3,17-20.28-29 a takisto v Lk 14,7-14 učí Ježiš pokornému zmýšľaniu o sebe oproti iným na príklade zasadacieho poriadku pri stole. Na 30. nedeľu cez rok C Sir 35,12-18 predstavuje Boha ako nestranného sudcu, ktorý sa osobitne venuje sociálne slabým. K tomu sa pridáva lekcía z Lk 18,9-14 o mýtnikovi, ktorý sa modlí v chráme a prosí o milosrdenstvo. Svojím pokorením sa pred Bohom dosiahne ospravedlivenie, zatiaľ čo farizejovi povyšujúcemu sa nad tohto mýtnika ostáva jeho hriech neodpustený.

Na sviatky svätých sa môžu čítať nasledovné úryvky z knihy Sirachovca: Sir 2,7-11; 15,1-6; 26,1-4.13-16; 39,6-11 a 44,1.10-15. Ako voliteľné texty sa však nemusia viazať na navrhované evanjelium, ale na to, ktoré sa berie z daného dňa.

Najznámejším textom spomedzi nich je vyššie spomenutá Chvála otcov zo začiatku Sir 44, ktorá bez čítania nasledovných príkladov postáv histórie Izraela vyznieva veľmi všeobecne a neúplne. Možno aj preto sa nečíta celý prológ Sir 44,1-15, ale len jeho druhá časť, t. j. vv. 10-15, ktoré sa sústredia na potomstvo a večnú pamiatku slávnych ľudí. Funkcia druhej časti úryvku je teda čisto oslavná a neplní funkciu úvodu ku jednotlivým postavám.

Zo Sir 2,7-11 by bolo vhodnejšie čítať aspoň vv. 7-17, najlepšie však celú kapitolu, nakoľko je zostavená tak, aby sa pomocou trojnásobnej anafory, t. j. troch trojíc rovnako začínajúcich veršov vyzdvihla nevyhnutnosť bázne pred Pánom. V podobnom duchu je v Sir 15,1-6 metaforou manželky vyobrazená múdrosť, ktorú má ten, čo sa bojí Pána. O skutočnej, dobrej žene zasa hovorí Sir 26,1-4.13-16, čo je jedna z najobľúbenejších pasáží SZ čítaných pri sobáší. Sir 39,6-11 sa bez širšieho kontextu, najmä bez predchádzajúcich veršov počnúc Sir 38,24 podobá Sir 44,1-15. Opakujú sa tu myšlienky múdreho človeka, ktorý svoj život orientuje na Boží zákon a neustále premýšľanie o ňom, až kým medzi ľuďmi nezíska časnú i večnú slávu. V širšom kontexte však ide o porovnanie rôz-

ných svetských povolání, medzi ktorými má osobitné miesto povolanie znalca Písma, resp. pisára, ktorý v tichu a meditácii nachádza skutočnú múdrosť skrytú tým, ktorí sú zaneprázdnení premýšľaním o veciach bežného života. Ako vidieť, výberu uvedených textov vládne myšlienka bázne pred Pánom a múdrosti, ktorá obrazne alebo reálne sprevádza človeka ako dobrá manželka.

V liturgii hodín sa zasa vyníma dôverne známy text Sir 36,1-17, ktorý je prosebnou modlitbou za záchranu pre národ. Tento útvar podobný žalmom 44, 60, 74, 79, 80, 83, 85 je veľkolepou prosbou o zjavenie Božieho milosrdenstva v čase ohrozenia.²⁵

Tento výber je možné rozšíriť ešte o texty uvedené v gréckokatolíckej resp. pravoslávnej liturgii. Uvádzajú sa síce iba ako nepredpísané, no prispievajú k obohateniu sviatočnej liturgie. Na sviatok Zboru presvätej Bohorodičky, t. j. 26.12., kedy sa môže čítať Sir 26,1-2.16-18.21-23, výber textov chváliacich dobrú manželku resp. ženu, a tiež Sir 1,11-16.20-24, ktorá je oslavou bázne pred Pánom.²⁶ Nasledovné voliteľné čítania sú určené na sobotnú veľkú utiereň (ekvivalent nedeľných prvých vešpier): Sir 7,1-36; 8,1-10; 9,1-15; 11,1-14; 13,1-21; 18,19-23; 22,3-6.11-12; 25,1-4.9-10; 26,13-19; 27,1-10.14-23; 41,1-9; 44,16-21; 45,1-9; 46,13-23; 47,1-4.8-10.12-31; 48,1-9.12-20.²⁷ Väčšina týchto textov sa v latinskej liturgii slova nepoužíva. Sú však zamerané na múdre a rozvážne správanie jednotlivca v spoločenstve a vystríhajú pred nesprávnymi návykmi a rozhodnutiami.

Čítanie uvedených textov je vďaka svojej rozmanitosti žánrovej aj tematickej vhodný nielen do liturgie, ale má čo ponúknuť aj pre účely katechézy i súkromné štúdium. Poučný charakter knihy ponúka množstvo tém pre praktické stránky ľudského života, najmä v otázke medziľudských vzťahov a rodiny. Z Prológu knihy by

²⁵ Porov. MARTTILA, M. *Foreign Nations in the Wisdom of Ben Sira: a Jewish Sage between Opposition and Assimilation*. Berlin – Boston: de Gruyter, 2012, s. 132.

²⁶ Porov. MEKEL, M. *Paramejnik – biblické čítania na liturgii hodín*. Prešov: [s.n.], 2001, s. 59.

²⁷ MEKEL, Paramejník, s. 73.

mohlo byť dôležité pedagogické hľadisko: odovzdávanie múdrosti z generácie na generáciu aj písomnou formou osobného testamentu alebo súhrnu, ktorý by zostal svedectvom úsilia o zachovanie hodnôt rodiny. Pre rodinu je vždy dôležitý poriadok, ktorého základom je úcta voči autorite.²⁸ Táto, podľa nás zásadná téma knihy sa prejavuje v textoch, ktoré liturgia, zdá sa, nedokáže zaradiť do svojho výberu. Napríklad tému výchovy, ktorá sa cez prísnu disciplínu vstúpuje do srdca mladého človeka, opisuje Sir 30,1-13; 33,19-33 a 42,9-14. Táto téma má svoj pôvod v knihe Prísloví, z ktorej liturgia slova čerpá ešte menej, než zo Sirachovca.²⁹ Výber vhodného povolania a pracovitost' si zasa všima Sir 38-39, ktorá začína osobitnou úvahou o povolani lekára. Tieto zdanlivo príliš svetské a málo posvätné témy však vplývajú na formovanie mládeže, ktorá v dospelosti bude brať zodpovednosť pred Bohom i pred ľuďmi za svoj národ. Práve tu sa odráža dôležitosť prepojenia prípravy s pohľadom na skutočnosti, ktoré iba história zhodnotí ako chvályhodné.

4. Možnosti využitia knihy Sirachovca v dialógu medzi cirkvami pre zlepšenie kultúrnej, náboženskej a spoločenskej situácie na Slovensku

Najväčším prínosom tretieho a štvrtého opraveného vydania SEB bolo zjednotenie názvoslovía a zblíženie rozličných tradícií v použi-

²⁸ Porov. VILHAN, P. *The Elusive Power of Paternal Authority in the Book of Sirach. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae*. Roma: [s.n.], 2011, s. 84-85.

²⁹ Počas troch nediel' sa čítajú texty Prís 8,22-31 a 9,1-6 o personifikovanej múdrosti; v 31,10-13.19-20.30-31 ide o oslavu stotočnej ženy. Vo všedných dňoch sa tiež berú iba tri texty: 3,27-34 o konaní dobra; 21,1-6.10-13 o správnom posudzovaní a 30,5-9 o pravdovravnosti.

vaní vlastných mien a názvov. Rozšírením poznámok pod čiarou a zvlášť doplňujúcich informácií cez Študijsnú Bibliu (ŠB), ktorej prvé vydanie v náklade 3000 ks sa rozpredalo v priebehu polroka, došlo k rozšíreniu a obohateniu čítania samotnej SEB. Nevýhodou ŠB je však skutočnosť, že neobsahuje DT knihy, no obsahuje krížové odkazy aj na DT knihy, ktoré boli vypracované na objednávku SBS a zrevidované a doplnené autorom tohto príspevku predovšetkým pri Knihe Sirachovca. Aj keď sa vyskytli u niektorých čitateľov ŠB námietky, že tieto súradnice tam nepatria, SBS argumentovala aj pragmatickými dôvodmi pre zachovanie tohto stavu. Jednak bolo časovo aj finančne náročné oddelovať a vydávať dva texty SEB, jedného bez a druhého s DT knihami vrátane súradníc.

Z ekumenického pohľadu však išlo v podstate o obohatenie a nie ochudobnenie ŠB o doplňujúce informácie, ktoré môžu čitateľovi pomôcť rozšíriť svoj obzor. Takisto sa už v treťom opravenom vydaní SEB nachádzajú stručné úvody, ktoré približujú aj tieto menej známe knihy čitateľom z protestantského prostredia. Mená autorov úvodov k protokánonickým knihám SZ i k NZ sú zaznamenané v tiráži SEB, no mená autorov úvodov k DT knihám, žiaľ, zo zoznamu vypadli. Preto ako zástupca SBS považujem za povinnosť uviesť ich aspoň na tomto mieste, aby náhodou neupadli do zabudnutia.³⁰ S poľutovaním je tiež potrebné konštatovať, že nie všetky úvody, ktoré mali prevažne informatívny a nie príliš teologický charakter, boli s nadšením prijaté zástupcami všetkých členských cirkví SBS. Preto sa z rozhodnutia Výboru SBS tieto úvody do ďalšieho, štvrtého opraveného vydania SEB nedostali. Zostáva teda úloha klásť pri SEB väčší dôraz na presnosť a výstižnosť prekladu samotného, aby ho čitatelia z rôznych kresťanských cirkví mohli ľahšie chápať a prijímať.

³⁰ JANČOVIČ, J. Tobiaš. In: *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 975; KEUSKA, B. Ester (grécka verzia), s. 1004; Prvá kniha Makabejcov, s. 1107; Druhá kniha Makabejcov, s. 1137; MAREK, L. Baruch (a Jeremiášov list), s. 1092; TIŇO, J. Judita, s. 989; Prídavky ku knihe Daniel, s. 1100; VILHAN, P. Kniha múdrosti, s. 1015; Kniha Sirachovca, s. 1037.

SEB má tendenciu byť stále aktuálna a dostupná čo najširšiemu rozsahu čitateľov. Preto prechádza vďaka čoraz väčšej popularite medzi ľuďmi bez rozdielu vyznania neustálym očisťovaním od formálnych aj jazykových nedostatkov. Vďaka ekumenickej spolupráci v teologických komisiách zabezpečujúcich revíziu textu, ktoré majú vždy interkonfesionálne zastúpenie, sa tak ponúka dnešným čitateľom SEB moderný a spoľahlivý text, ktorý nevyžaduje od poslucháča vysoké odborné alebo jazykové schopnosti. Navyše, vďaka nedávno zrealizovanej Audio Biblii Starého zákona (2015) a Nového zákona (2018), sa čitateľom Písma svätého ponúka možnosť znovuoobjaviť význam a porozumenie Biblie prostredníctvom profesionálneho podania textu hlasom hercov. Toto počúvanie už nie je dostupné iba na CD nosičoch, ale vďaka stránke www.biblia.sk je celý text k dispozícii zdarma na počúvanie po jednotlivých kapitolách v počítači alebo mobilnom zariadení.

Ďalšou možnosťou priblíženia Sirachovca a DT kníh vôbec ostatným čitateľom je prostredníctvom internetovej stránky SBS, ktorá ponúka nielen text SEB, ale aj interlineárne čítanie, ktoré ponúka možnosť vidieť Botekov, ekumenický aj katolícky preklad naraz. Istou výzvou pre toto zobrazenie je skutočnosť, že čísla veršov, prípadne kapitol medzi Botekovým a ekumenickým na jednej strane, a katolíckym prekladom na strane druhej, nie sú totožné. Táto otázka je však už v štádiu riešenia a je možné si len želať, že aj tento problém bude čoskoro vyriešený, hoci dokonalý výsledok je prakticky nereálny, pretože rozdiely medzi verziami sa odohrávajú aj na úrovni polveršov. Pre ľahkú orientáciu v texte sa napriek tomu musí zobrazit úplný verš. Ako realistické sa totiž javí riešenie ponechať paralelne tie verše, v rámci ktorých sa dá identifikovať tá istá myšlienka u všetkých troch prekladov. V konečnom dôsledku je však čitateľ z protestantského prostredia veľmi blízko k tomu, aby pri čítaní SEB porovnal aj iné, v tomto prípade zatiaľ iba katolícke preklady, a tým si rozšíril obzor o možnosti výkladu každého verša. Podľa súčasných plánov SBS budú na spomínanú stránku

www.biblia.sk³¹ pridané ďalšie dva preklady, starosloviensky a pravoslávny, len čo budú dostupné.

Je veľmi potrebné venovať sa aj marginalizovaným skupinám, no najmä vysokoškolskej mládeži, ktorá hneď po dokončení štúdií vstupuje do života s očakávaniami ako reálne zasiahnuť do spoločenského diania a uplatniť svoje názory a očakávania. Na Slovensku sa okrem kresťanských cirkví, organizácií ako Slovenská biblická spoločnosť (SBS) a Katolícke biblické dielo (KBD) venuje štúdiu Svätého písma aj Vysokoškolské biblické hnutie (VBH) za protestantské cirkvi a Univerzitné pastoračné centrú (UPC) za katolícku cirkev. Najnovším a ešte prebiehajúcim projektom z prostredia SBS je Biblia pre nepočujúcich, ktorá sa takisto objavuje formou krátkych biblických príbehov vizuálne z posunkovej reči. Táto reč však nie je na Slovensku kodifikovaná a jej špecifikom je jej „rukolapnosť“, čiže snaha čo najobraznejším spôsobom vyjadriť aj pomerne ťažké teologické pravdy. Základom je vždy text SEB, hoci výsledok v posunkovej reči môže byť oveľa voľnejší, nakoľko sa tvorí priamo v tíme nepočujúcich odborníkov aj veriacich laikov. Zjednodušený, posunkový jazyk takto prispieva k zbližovaniu ľudí, ktorí majú záujem poznať pravdu Božieho slova bez ohľadu na stáročia sa profilujúce teologické pojmy.

Rómovia sú ďalšou menšinovou ekumenickou skupinou veriacich, ktorej SBS pomáha dostať sa k vlastnému prekladu do rómčiny a podporuje hnutia, ktorých poslaním je evanjelizovať slovenských Rómov. Nový zákon v rómčine je dostupný knižne aj na spomenu-tej stránke www.biblia.sk.

Hoci vyššie spomenuté projekty nesúvisia priamo s textom knihy Sirachovca, predsa len otvárajú cestu k prebudeniu viery tam, kde ešte nemalo Božie slovo možnosť zaznieť ani čiastočne, nie to ešte v jeho plnosti. Súkromné i rodinné čítanie na pokračovanie by mohlo konečne vyplniť jeho nedostatok kvôli nedostatočnému

³¹ Kniha Sirachovca. In: *Biblia.sk* [online] [cit. 12.10.2017]. Dostupné na internete: https://biblia.sk/index.php?akc=biblia_sk&hl_kniha=sir&strana=0&hl_druh=0#ts1

zastúpeniu cirkví, ktoré knihu Sirachovca čítajú, alebo nedostatku výberu čítania tejto knihy v ich liturgických knihách.

Záver

V poznámke pravdepodobne protestantského prekladateľa, z ktorej sme citovali v prvom paragrafe, nachádzame aj takéto povzbudivé vyjadrenie: „...knihá je praktickou náukou, nie teoretickým podaním. Obrazy a príklady z každodenného života pochopí každý na prvé počutie. Celá kniha je preniknutá hlbokou vierou v Boha a opravdivou nábožnosťou. Nápadná je priateľská dôvera voči čitateľovi. Večné pravdy Zákona pôvodca rozvíja a zdôvodňuje, nepolemizuje ale priamočiare vedie k Bohu ako k prameňu všetkého dobra, ba k dobru samému, k Bohu. Spôsob podania pripomína vzor pre Nasledovanie Krista od Tomáša Kempenského a Filoteu od biskupa Františka Saleského. Obe menované diela majú mnoho spoločného so Sirachom.“ Toto svedectvo, ktoré zostalo ukryté pred očami čitateľov SEB považujeme za výrečné a hodné zverejnenia, nakoľko vyjadruje nadšenie a povzbudenie do čítania knihy Sirachovca kresťanmi bez rozdielu, nielen katolíkmí. Ide tu predsa o uplatnenie pravdy Písma najmä v živote mladého človeka, o čo sa aj Sirachovcova kniha usiluje. Nakoľko je však zaradená do ekumenickej Biblie, má potenciál prevýšiť aj iné neskoršie diela spomenuté v citovanej poznámke jednak dostupnosťou ako aj výraznejším biblickým základom.

Jednou z hlavných tém spoločenského života je angažovanosť a morálna zodpovednosť verejných činiteľov voči spoločnosti. Tieto vlastnosti sú vo všeobecnosti prísne sledované a zvlášť mladí ľudia sú citliví na počínanie strednej a staršej generácie, ktorá momentálne spravuje krajinu. Sirachovec vyzdvihuje najmä starostlivosť o všeobecné dobro. Aj kresťania od začiatku budovali novú civilizáciu na podobnom základe, aj keď s víziou prípravy ešte dokonalejšej spoločnosti okolo zmŕtvychvstalého Krista.

Bibliografia

- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona: Včetně deuterokanonických knih. Podle ekumenického vydání z roku 1985.* 2. vyd. Praha: Zvon, 1991. ISBN 978-80-7113-009-3.
- CRENSHAW, James L. The Book of Sirach. Introduction, Commentary, and Reflections. In: *The New Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes. Volume Five. Introduction to Wisdom Literature. The Book of Proverbs. The Book of Ecclesiastes. The Song of Songs. The Book of Wisdom. The Book of Sirach*, s. 603-867.
- ĎURICA, Ján. Nový preklad celého Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie. In: *Sväté písmo s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie*. Trnava: Dobrá kniha, 2012, s. 2540-2559. ISBN 978-80-7141-739-2.
- GÁBRIŠ, Karol. *Apokryfy. Mimokánonické (deuterokánonické) spisy Starej zmluvy podľa Septuaginty*. Bratislava: Vesna, 1990. ISBN 978-80-85128-48-2.
- HERIBAN, Jozef. *Úvody do Starého i Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1997. ISBN 978-80-7162-191-1.
- JANČOVIČ, Jozef. Tobiáš. In: *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. 3. opr. vyd. Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 975. ISBN 978-80-85486-98-8.
- KAUT, Thomas. *Meaning Based Functional Equivalent Bible Translation Guidelines*. [s.l.]: [s.n.], 2003.
- KLUSKA, Branislav. Druhá kniha Makabejcov. In: *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. 3. opr. vyd. Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 1137. ISBN 978-80-85486-98-8.
- KLUSKA, Branislav. Ester (grécka verzia). In: *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. 3. opr. vyd. Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 1004. ISBN 978-80-85486-98-8.

- KLUSKA, Branislav. Prvá kniha Makabejcov. In: *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. 3. opr. vyd. Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 1107. ISBN 978-80-85486-98-8.
- Kniha Sirachovca. In: *Biblia.sk* [online] [cit. 12.10.2017]. Dostupné na internete: https://biblia.sk/index.php?akc=biblia_sk&chl_kniha=sir&strana=0&chl_druh=0#ts1
- Kniha Sirachovcova. In: *Sväté písmo s komentármi a marginaliami Jeruzalemskej Biblie*. Trnava: Dobrá kniha, 2012, s. 1325-1327. ISBN 978-80-7141-739-2.
- Kniha Sirachovcova 1 – 24. In: *Sväté písmo pre každého: texty, obrázky, komentáre*, 2008, roč. 8, č. 10-11. ISSN 1336-0205.
- Kniha Sirachovcova 25 – 39. In: *Sväté písmo pre každého: texty, obrázky, komentáre*, 2008, roč. 8, č. 12. ISSN 1336-0205.
- Kniha Sirachovcova 40 – 51. In: *Sväté písmo pre každého: texty, obrázky, komentáre*, 2009, roč. 9, č. 1. ISSN 1336-0205.
- MARBÖCK, Johannes. *Jesus Sirach 1–23*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2010. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. ISBN 978-3-451-26832-8.
- MAREK, Libor. Baruch (a Jeremiášov list). In: *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. 3. opr. vyd. Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 1092. ISBN 978-80-85486-98-8.
- MARTTILA, Marko. *Foreign Nations in the Wisdom of Ben Sira: a Jewish Sage between Opposition and Assimilation*. Berlin – Boston: de Gruyter, 2012. ISBN 978-3-11-027010-5.
- MEKEL, Martin. *Paramejnik – biblické čítania na liturgii hodín*. Prešov: [s.n.], 2001. Diplomová práca.
- MOPSIK, Charles. ed. *La Sagesse de Ben Sira*. Paris: Verdier, 2004. Les Dix Paroles. ISBN 2-86432-394-X.
- MORLA ASENSIO, Víctor. *Eclesiástico. Texto y comentario*. Estella (Navarra): Sígueme, 1992. El mensaje del Antiguo Testamento. ISBN 84-301-1183-2.

- PETERS, Norbert. *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*. Münster: Aschendorff, 1913. Exegetisches Handbuch zum Alten Testament.
- PRIHATNÝ, Pavel. Pravá cesta k múdrosti podľa Siracha. In: *Studia Biblica Slovaca*, 2016, roč. 8, č. 1, s. 47-64. ISSN 1338-0141.
- RAHLFS, Alfred. ed. *Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes = He Palaia Diatheke kata tous O': Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. ISBN 978-3-438-05121-9.
- REITERER, Friedrich Vinzenz. *Zählsynopse zum Buch Ben Sira*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2003. *Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes* 1.
- SAUER, Georg. *Jesus Sirach / Ben Sira*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. *Das Alte Testament Deutsch Apokryphen*.
- SEGAL, Moses Hirsch. *ספר בן־סירא השלם*. 4. vyd. Jerusalem: Bialik Institute, 1997.
- SKEHAN, Patrick William, DI LELLA, Alexander Anthony. *The Wisdom of Ben Sira. New Translation with Notes by †Patrick W. Skehan. Introduction and Commentary by Alexander A. Di Lella*. New York: Doubleday, 1987. *Anchor Bible* 39. ISBN 978-0-385-13517-7.
- SMEND, Rudolf. *Die Weisheit des Jesus Sirach*. Berlin: Reimer, 1906.
- SOVA, Milan. ed. *Inšpirácia a pravda Svätého písma. Slovo, ktoré prichádza od Boha a hovorí o Bohu, aby spasilo svet*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2016. *Dokumenty Svätej stolice* 89. ISBN 978-80-8161-239-8.
- TIŇO, Jozef. Judita. In: *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. 3. opr. vyd. Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 989. ISBN 978-80-85486-98-8.
- TIŇO, Jozef. Prídavky ku knihe Daniel. In: *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. 3. opr. vyd. Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 1100. ISBN 978-80-85486-98-8.
- VILHAN, Pavel. Kniha múdrosti. In: *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. 3. opr. vyd. Ban-

- ská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 1015. ISBN 978-80-85486-98-8.
- VILHAN, Pavel. Kniha Sirachovca. In: *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. 3. opr. vyd. Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 1037. ISBN 978-80-85486-98-8.
- VILHAN, Pavel. Kniha Sirachovca plná inšpirácie. In: *Studia Biblica Slovaca*, 2017, roč. 9, č. 2, s. 175-185. ISSN 1338-0141.
- VILHAN, Pavel. O páde do Božích rúk z pohľadu Knihy Sirachovca. In: JUHÁS, Vladimír. ed. *Aký je Boh Starého a Nového zákona?* Prešov: Michal Vaško – Vydavateľstvo, 2016, s. 93-109. ISBN 978-80-7165-994-5.
- VILHAN, Pavel. Sväté písmo s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie. Recenzia. In: *Studia Biblica Slovaca*, 2013, roč. 5, č. 2, s. 210-212. ISSN 1338-0141.
- VILHAN, Pavel. *The Elusive Power of Paternal Authority in the Book of Sirach. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana*. Roma: [s.n.], 2011.
- WILLEBRANDS, Johannes et al. Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible. In: *www.vatican.va* [online]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19871116_guidelines-bible_en.html
- ZEMÁNEK, Ján. *Kronika Slovenského ekumenického prekladu Písma svätého*. Brezová pod Bradlom: [s.n.], 2006.
- ZIEGLER, Joseph. *Sapientia Iesu Filii Sirach*. 2. vyd. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum.

Teologia dialogiem objawienia z kulturą epoki

Taką definicję teologii podał belgijski teolog Norbert Max Wildiers – kapucyn (†1996), jednocześnie dodając, że teologia nigdy nie może przybrać postaci ostatecznej. Nie istnieje więc jedna i niezmienna teologia. Świat bowiem się zmienia, „nauki odkrywają nowe fakty – pisze autor – toteż ów dialog musi trwać, rozwijać się nieustannie. W każdej epoce historii trzeba go wciąż zaczynać od nowa”.¹

Śledząc historię teologii, możemy powiedzieć, że w każdej nowej epoce, szukała ona takiej metody interpretacji Bożego objawienia dla potrzeb czasu, aby pomóc współczesnym ludziom zrozumieć siebie.² Tak było w okresie rodzącej się apologetyki – w czasach Ojców Kościoła, w okresie średniowiecza, w okresie czasów nowożytnych, jak również w czasach najnowszych.³

Należy też pamiętać, że teologia nie była jednorodna, bogactwo jej form rodziło się z różnorodności środowisk, w jakich była głoszona Ewangelia. Wśród tej różnorodności można wyróżnić dwie

¹ Norbert Max Wildiers, *Obraz świata a teologia*, tłum. Jan Doktor (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1985), 239-240. Ciekawą definicję teologii podaje Czesław Bartnik – w jego rozumieniu teologia „to historia rodzaju ludzkiego. Bazuje ona przede wszystkim na kolektywnym, społecznym i kontynuującym się w danej społeczności samopoznaniu ludzkim w obliczu Boskiego Trybunału”; Czesław S. Bartnik, *Poznanie teologiczne* (Lublin 1998), 101.

² Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”* (Watykan 1967), nr 20.

³ Józef Kulisz, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej* (Warszawa: Rhetos, 2012), 49-68.

zasadnicze formy teologii: formę narracji i formę refleksyjno-argumentacyjną. Już w II w. wierzono, że Pismo Święte zawiera pełnię Mądrości. Przekonanie, że objawienie zawiera pełnię Mądrości, było początkiem spotkania i konfrontacji z pogańską kulturą i filozofią. Tak zaczęła się chrystianizacja świata hellenistycznego i rzymskiego, a także historia teologii jako doświadczenia źródłowego (Nowy Testament), wiodąca przez teologię patrystyczną, scholastyczną, nowożytną, aż do współczesnej, określanej jako teologia historyczno-hermeneutyczna.⁴

A czasy współczesne stawiają nowe pytania: Czy teologia stworzona w Europie może być teologią dla innych kultur? Przed teologią, szczególnie europejską, pojawiały się problemy dotychczas nieznanne: problemy bioetyczne, ekologiczne, sprawiedliwości społecznej, praw człowieka, pokoju międzynarodowego. Także problemy rozumienia istoty i posłannictwa Kościoła, posługi sakramentalnej, a za naszych dni roli Kościoła w jednoczącej się Europie. Milczenie Kościoła w tej sprawie jest bolesne dla wiernych.⁵

By zrozumieć teologię, którą rodziły dekrety Soboru Trydenckiego, a później dekrety Soboru Watykańskiego I – teologię trwającą aż do połowy XX w. – należy poznać kontekst historyczny tych soborów. Najpierw, „nastawienie kontrreformacyjne akcentowało przede wszystkim – pisze Bogacki – znaczenie Tradycji i Urzędu Nauczycielskiego, na różny sposób akcentowane przez Reformację. Krańcowe formy praktycznego niedocenia Pisma św. prowadziło do stawiania na pierwszy miejscu orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego, jasno i bezbłędnie podających treść wiary i zasady postępowania”.⁶ Przyjęcie przez reformację zasady hermeneutycznej *sola Scriptura* prowadziło

⁴ Tadeusz Dzidek, Piotr Sikora, „Historyczne koncepcje teologii”, w Tadeusz Dzidek, Łukasz Kamykowski, Andrzej Napiórkowski, *Poznanie teologiczne*, t. 5 (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, 2006), 15-48.

⁵ Raymond Winling, *Teologia współczesna*, tłum. Krystyna Kisieleska-Sławińska (Kraków: Znak, 1990), 271-298

⁶ Henryk Bogacki, „Konstytucja II Soboru Watykańskiego o Bożym Objawieniu *Dei Verbum*”, *Collectanea Theologica*, nr 36 (1966): 88.

do rozbieżności w interpretacji Pisma Świętego wśród reformatorów, a to wskazywało na niebezpieczeństwa, pisze Bogacki, kryjące się w Piśmie Świętym. Dlatego w teologii szkolnej zaczęto akcentować przede wszystkim Tradycję i Urząd Nauczycielski.

Wiek XIX, odrzucając Boże objawienie, ogłaszał jednocześnie śmierć człowieka historycznego. Czynili to Hegel i Marks, a potem marksiści. Śmierć człowieka historycznego oznaczała w ich rozumieniu, że dla nowej przyszłości nie potrzebna jest przeszłość⁷ ani metafizyka przeszłości, ani nauczanie Kościoła. W nowym duchu epoki, to „rozum ludzki jest jedynym sędzią – czytamy w *Syllabusie* Piusa IX – wyrokującym o dobru i złu, prawdzie i fałszu, sam dla siebie jest prawem i dzięki swym naturalnym siłom jest w stanie zatroszczyć się o dobro poszczególnych ludzi i wszystkich narodów”.⁸

Pius IX, opisując ducha nowego humanizmu XIX w., rodzącego się z myśli oświecenia, podkreślał, że w przekonaniu nowej myśli tego wieku nie istnieje bóstwo „różniące się od świata, dlatego to Bóg jest tym samym co cała rzeczy natura, a przeto podlega zmianom”.⁹ „Wiara chrześcijańska sprzeciwia się – czytamy dalej w *Syllabusie* – rozumowi ludzkiemu; Objawienie Boże nie tylko że nie pomaga, ale nawet szkodzi doskonaleniu człowieka”.¹⁰ Dlatego chrześcijaństwo, w rozumieniu pozytywizmu i scjentyzmu XIX w., to księga bez treści dla nowej przyszłości, którą ludzkość zaczyna budować.

Nieobecność chrześcijaństwa w kulturze przełomu XIX i XX w. stawała się faktem, o którym pisał polski filozof Stanisław Brzozowski (1878-1911). W jego *Pamiętniku* czytamy: „Chrześcijaństwo,

⁷ Leszek Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko* (Warszawa: Znak, 1999), 100-115.

⁸ Pius IX, *Encyklika „Quanta cura” i „Syllabus”*, tłum. Jerzy Wojtaczak (Komorów: Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, 1996), I, III, 33-34. Papież Pius IX w *Syllabusie* opisał rodzący się nowy humanizmu myśli oświecenia, humanizm, który w nurcie scjentyzmu racjonalistycznego odrzucał Tradycję, szczególnie chrześcijańską, a nadzieję przemiany świata i przyszłości ludzkiego społeczeństwa pokładał w nauce w rozumieniu pozytywistycznym.

⁹ Tamże, I, 1, 32;

¹⁰ Tamże, I, 4, 36.

katolicyzm, kościół, religia, są w naszym życiu obecnem sprawami istniejącymi bezwzględnie na zewnątrz literatury, filozofii, nauki, wszystkiego, co stanowi kulturę”.¹¹

Nowy kontekst filozoficzno-kulturowy stawał się przestrzenią dialogu z Kościołem – teologią i filozofią. *Syllabus* Piusa IX znakomicie oddawał nie tylko rodzącą się nową myśl wieku, ale także opisywał już nowego ducha Europy i ludzką nadzieję, którą rodziły nowe nurty filozofii i możliwości nauk przyrodniczych. Dla nowego kontekstu filozoficzno-kulturowego Pius IX wskazał treść teologii i jej metodę. Podjęli ją również Pius X, a później Pius XII. Ten ostatni, powołując się na swoich bezpośrednich poprzedników, przypominał, że zadaniem teologii jest wykazanie, jak zdefiniowana przez Kościół doktryna zawiera się w źródłach, czyli w Piśmie Świętym, w nauczaniu Kościoła, soborów i papieży. W myśli papieża teologia miała być wyjaśnieniem tajemnic wiary znajdujących się w nauczaniu Kościoła i łączeniem ich w jedność. Miała ukazywać treść wiary – wykładając ją i interpretując.¹²

W teologii, zwanej podręcznikową, argument z Pisma Świętego, zwany skrypturystycznym, traktowany był bardzo powierzchownie. Ograniczał się najczęściej do przytaczania wyrwanych cytatów z Pisma Świętego bez pogłębionej refleksji teologii biblijnej. Podobnie argumentacja z Tradycji – były to cytaty z Ojców Kościoła i nauczania soborów. Najważniejsza wydawała się refleksja filozoficzna w formie *korollariów*.¹³

Ten schemat podręcznikowego wykładu, ułożony w formie tez, chronił przed chaosem i zachowywał przejrzystość. Łączył dwie me-

¹¹ Stanisław Brzozowski, *Pamiętnik* (Lwów: Księgarnia Polska B. Połonieckiego – Warszawa: E. Wende, I. SP, 1913), 59 (zachowano pisownię oryginalną).

¹² Pius XII, „Encyklika *Humani Genesis*”, *Acta Apostolicae Sedis* (dalej: AAS), nr 30(1950): 565-571. To była też odpowiedź papieża na rodzącą się tzw. *Nouvelle théologie* we Francji od lat trzydziestych ubiegłego stulecia. Zob. Józef Kulisz, „Teologia w poszukiwaniu swej tożsamości”, *Studia Bobolanum*, nr 2(2010): 6-9.

¹³ Henryk Bogacki, „Konstytucja II Soboru Watykańskiego o Bożym Objawieniu *Dei Verbum*”, 90-91.

tody: spekulatywną i pozytywną. W praktyce zwyciężyła metoda pozytywna – w układzie tezy, a racje spekulatywne znajdowały się zawsze na końcu ekspozycji.

Przyjrzymy się, dla przykładu, podręcznikowi, którego autor, nawiązując do klasycznej teologii tez, łączy również dwie metody – spekulatywną i pozytywną.¹⁴

Oto na pierwszym miejscu jest tzw. tenor tezy – Twierdzenie, a więc zagadnienie, którym zajmuje się dana teza:

1. Twierdzenie:

„Ostatecznym celem Boga stwarzającego jest danie uczestnictwa w swej dobroci bytom przygodnym, ich zaś cel ostateczny jest braniem udziału w tej dobroci, co jest równoznaczne o oddaniem chwały Bogu”.

2. Wyjaśnienie:

Znajdujemy tutaj wyjaśnienie terminów użytych w tezie – Twierdzeniu – by dokładnie wiedzieć, czym zajmuje się teza. Mamy więc tutaj definicje, podziały, a więc pojęcie celu, podział celów, pojęcie dobroci Bożej i jej podziały.

3. Nauka Magisterium Kościoła:

Autor przytacza tu ważniejsze dokumenty Kościoła, mówiące o celu stworzenia.

Po tym następuje

4. Kwalifikacja teologiczna:

Oceny wydawane przez teologów albo Urząd Nauczycielski Kościoła – chodzi tu o stopień pewności, z jakim można określić ich zgodność albo niezgodność z nauką objawienia Bożego

5. Opinie przeciwne:

W podręcznikach łacińskich brzmiało to: *Doctrina adversariorum* – autor przytacza tu opinie przeciwników treści tej tezy, np. Hartmanna i Kanta oraz nowsze – Kołakowskiego.

¹⁴ Wincenty Granat, *Bóg Stwórca – Aniołowie – Człowiek* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1961), 115 nn.

6. Dowód z Pisma Świętego.

7. Dowód ze świadectwa tradycji patrystycznej:

Autor streszcza myśl Ojców, a dla przykładu przytacza kilka tekstów.

8. Relacja spekulatywna.

9. Zarzuty i odpowiedź na nie.

Jak zauważamy, w tym schemacie wykładu w duchu neoscholastycznym i w wierności nauczaniu wspomnianych papieży, dla autora i zwolenników tej metody główną rolę odgrywa oficjalne nauczanie Kościoła – Magisterium Kościoła. W przekonaniu zwolenników tej metody, pisze Celestyn Napiórkowski OFMConv, wypowiedzi Magisterium Kościoła są zwykle jaśniejsze niż wypowiedzi Pisma Świętego i Tradycji.¹⁵ Wydaje się, że do wyjaśnienia, jakie daje franciszkański teolog, można jeszcze dodać głębsze racje, które uzasadniałyby wybraną metodę w teologii. Otóż w XIX w., kiedy ogłaszano śmierć człowieka historycznego, Kościół, w czwartym rozdziale Konstytucji o wierze katolickiej I Soboru Watykańskiego, nauczał: „Nauka wiary, którą Bóg objawił nie została bowiem podana jako wytwór filozofii, który dałby się udoskonalać mocą ludzkich umysłów, ale została przekazana Oblubienicy Chrystusa jako Boży depozyt, by go wiernie strzegła i nieomylnie wyjaśniała”.¹⁶ Urząd Nauczycielski Kościoła – Magisterium – jest normą bezpośrednią i powszechną w orzekaniu tego, co należy do objawienia. Dlatego należy nieprzerwanie zachowywać, czytamy dalej w Konstytucji, „takie znaczenie dogmatów, jakie już raz określiła święta Matka Kościół”.¹⁷ Postawiono więc znak równania między objawieniem a prawdami wiary – dogmatami, których znaczenie określiła

¹⁵ Tak to ocenia Stanisław Celestyn Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię* (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1990), 71-72. Pamiętajmy, że projekt tezy jest z podręcznika przed-soborowego (Vat. II).

¹⁶ „Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei filius*”, w *Dokumenty Soborów Powszechnych*, oprac. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, t. IV (Kraków: WAM, 2004), 905.

¹⁷ Tamże.

i do wierzenia podaje „święta Matka Kościół”. Podobne nauczanie znajdujemy w dokumentach antymodernistycznych z lat 1907-1910 oraz w encyklice *Humani generis*, w których wyjaśnia się, że Urząd Nauczycielski Kościoła – Magisterium – jest normą bezpośrednią i powszechną w orzekaniu tego, co należy do objawienia.

Taką to teologię mamy zachowaną w starych podręcznikach, w tzw. teologii szkolnej – seminaryjnej.¹⁸ Był to powrót do teologii Denzingera, typu koncepcyjnego, w której wiara pojmowana była jako przyjęcie zbioru prawd. Pismo Święte było w niej jedynie skarbnicą cytatów przydatnych do dowodzenia prawdy – doktryny sformułowanej w nauczaniu Kościoła.¹⁹ Uważano je za „arsenał” argumentów poświadczających prawdę danej tezy teologicznej w nauczaniu Kościoła. Wybrane cytaty były najczęściej wyrwane z kontekstu, wyizolowane z życia wiary Kościoła i doświadczenia historycznego.

Metodę tych podręczników – sposobu uprawiania teologii – nazywano metodą regresywną. Od początku XX w. zaczęto odczytywać nią Tradycję Kościoła. W metodzie regresywnej punktem wyjścia do refleksji teologicznej była aktualna świadomość wiary, wyrażona w nauczaniu zwyczajnym i nadzwyczajnym Kościoła. Uważano, że w świetle aktualnego nauczania i świadomości wiary Kościoła można odkryć głębszy sens prawd objawionych, niż odkrywała to analiza filologiczna w kontekście historycznym.²⁰ Metody tej używano szczególnie w pierwszej połowie ubiegłego stulecia, przy tworzeniu wszelkiego rodzaju teologicznych leksykonów, podręczników z zakresu teologii dogmatycznej. Była ona obecna w nauczaniu Magi-

¹⁸ Dla przykładu zob. podręczniki: Ch. Boyer SJ, R. Garrigou-Lagrange, OP, J.M Hervé, M. Nicolau, L. Lercher SJ, A.D. Tanqueray i innych. Przedstawiali oni różne traktaty teologiczne w formie tez. Trzeba przyznać, że w tej pedagogice podręcznikowej jest metoda porządku i wielkiej erudycji. Zob. choćby klasyczny podręcznik w języku niemieckim: Ludwig Ott, *Grundriss der Dogmatik* (Freiburg-Basel-Wien, 1978).

¹⁹ Avery Dulles, *Modelli della rivelazione*, tłum. Paolo Collonetti (Città del Vaticano, Lateran University Press 1992), 117.

²⁰ Metodę regresywną opisał Dominikanin Ambroise Gardeil, „La réforme théologie catholique”, *Revue thomiste*, nr 11(1903): 5-19; 197-215; 428-547.

sterium Kościoła.²¹ Do niej powracał i zalecał ją Pius XII w encyklice *Humani generis*.

Sobór Watykański II był nowym impulsem dla teologii katolickiej. Nauczając o konieczności odnowy studium teologii, o potrzebie odczytywania znaków czasu, sobór przypominał, że Pismo Święte „winno być duszą całej teologii” (*Optatum totius*, 16; *Dei Verbum* 24). Należy jednak tu przypomnieć, że już pod koniec XIX w. papież Leon XIII, rozumiejący budzące się ruchy społeczne, też dostrzegał konieczność odnowienia teologii. Pisał on również, że duszą teologii winno być Pismo Święte.²² Ponieważ u początków wiary znajduje się wydarzenie historyczne Jezusa Chrystusa, Pius XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* (1943) przypominał, że Pismo Święte powinno być centrum teologii. I było nim, gdyż Kościół zawsze uważał Pismo Święte i Tradycję za źródło objawienia.

Sobór Watykański II podkreśla podstawowe znaczenie Pisma Świętego, które winno być „duszą całej teologii”. Wzywa też, by nauki teologiczne ściślej wiązać z tajemnicą Chrystusa i historią zbawienia – jako sercem i centrum całej teologii. „Teologię dogmatyczną tak należy rozplanować – czytamy w *Dekrecie o formacji kapłańskiej* – aby najpierw były uwzględniane tematy biblijne. Trzeba ukazać alumnom, w czym Ojcowie Kościoła Wschodu i Zachodu przyczynili się do wiernego przekazania i wyjaśnienia poszczególnych prawd Objawienia, a także dalszą historię dogmatu przy uwzględnieniu jej stosunku do ogólnej historii Kościoła; następnie, dla możliwego pełnego wyjaśnienia tajemnic zbawienia, niech się alumni nauczą głębiej w nie wnikać i wykrywać między nimi związek za pomocą spekulacji, mając tu za mistrza św. Tomasza. Niech

²¹ Według tej metody, np. w świetle dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, można odnaleźć w danych Pisma Świętego i Tradycji Kościoła ciągłość wiary w tajemnice wyrażone z czasem w dogmatach Kościoła. Zob. René Latourelle, *Théologie Science de Salut* (Bourge-Paris-Montréal: Desclée de Brouwer-Les Éditions Bellarmin 1968), 78-79.

²² Leon XIII, „Encyklika *Providentissimus Deus*”, *ASS* (1893-1894): 283. Leon XIII napisał 46 encyklik. Podobnie Benedykt XV, Encyklika *Spiritus Paraclitus*, *ASS* (1920): 483.

się uczą zawsze dostrzegać owe tajemnice, jako obecne i działające w czynnościach liturgicznych i w całym życiu Kościoła. Wreszcie niech się nauczą szukać rozwiązywania problemów ludzkich w świetle Objawienia, jego wieczne prawdy stosować do zmiennych warunków życia ludzkiego i głosić je w sposób dostępny dla współczesnych ludzi”.²³

W tym tekście, jak widzimy, sobór nakreśla nową metodę uprawiania teologii – metodę zwaną genetyczną.²⁴ Wyrasta ona z ekonomii zbawienia. Punktem wyjścia dla niej nie były dogmaty, ale objawienie Boże dokonujące się w historii i tworzące historię, nową świadomość w ludzkich dziejach. Metoda ta obejmuje, jak czytamy w dokumencie Kongregacji, pięć etapów: Pismo Święte, Tradycję patrystyczną i historyczną, analizę spekulatywną, życie liturgiczne i życie Kościoła z zastosowaniem do aktualnych czasów... Etapy te „zapewniają nauczanie zakotwiczone w danych Objawienia, zunifikowane w historii zbawienia, zintegrowane w konkretnej wizji wiary, ożywione kontaktem z liturgią i życiem Kościoła, a w końcu otwarte na potrzeby pastoralne dzięki zwróceniu uwagi na aktualne problemy”.²⁵ Uprawianie teologii w duchu tej metody wymaga ciągłego odwoływania się do objawienia, respektowania i stosowania ciągłości wiary tak, by przyszłe pokolenia rozumiały ją coraz pełniej w relacji do potrzeb świata.²⁶

W metodzie uprawiania teologii, którą zaleca tekst soborowy, Napiórkowski wskazuje na osiem elementów, które ukazują pola i zakres zainteresowania teologa, jak też metodę tworzenia teologii. I tak, Pismo Święte, ale nie oderwane i wyrwane z kontekstu teksty Pisma, ale tematy biblijne. Są one dobrze opracowane już w słowni-

²³ II Sobór Watykański, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totus*, nr 16

²⁴ René Latourelle, *Théologie Science de Salut*, 76-82.

²⁵ Kongregacja Wychowania Katolickiego, „Teologiczna formacja przyszłych kapłanów”, *Collectanea Theologica* 47, nr 2 (1977): 189.

²⁶ Tamże.

kach biblijnych.²⁷ Następnie – Ojcowie Kościoła Wschodu i Zachodu, którzy przekazywali i wyjaśniali prawdy objawienia w kontekście swoich czasów. Potem dalsza historia dogmatów, w kontekście historii Kościoła. To nowy element, zaznacza Napiórkowski, w kościelnych dyrektywach uprawiania teologii dogmatycznej. Zachęta, a nawet obowiązek pogłębienia spekulatywnego, w więc intelektualne wnikanie w daną prawdę, jak też odnajdywanie ich miejsca w depozycie wiary – w rodzinie całej reszty prawd i misterii, ich związków między sobą (nazywa się to analogią wiary). Dalej – odnajdywanie prawdy w liturgii i w całym życiu Kościoła. Ten temat stanowi, zdaniem franciszkańskiego teologa, dowartościowanie historii – jako *locum theologicum*. Następnie chodzi o powiązanie teologii z ludzkimi problemami, co Niemcy nazywają *Kontextualetheologie*. Wreszcie język teologii – nie hermetycznie zamknięty, ale język o komunikatywnym zwiastowaniu.²⁸ Więcej, sobór naucza, że filozofia ma pomóc zdobyć gruntowne i systematyczne poznanie człowieka, świata i Boga, „opierając się na wiecznie wartościowym dziedzictwie filozoficznym, uwzględniając wynik badań nowszej doby, zwłaszcza te, które we własnym narodzie wywierają silniejszy wpływ”.²⁹ To wszystko, „w kontekście najnowszego postępu nauk tak, aby alumni, znając dobrze ducha obecnych czasów, byli należycie przygotowani do prowadzenia rozmów ze współczesnymi sobie ludźmi”.³⁰ Wreszcie, sobór przypomina, że „nauki teologiczne mają być podawane w świetle wiary pod kierownictwem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła”.³¹ O teologii związanej z kontekstem czasu, z ludzkimi problemami, pisze też Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*. Czytamy w niej: „W różnych epokach dziejów teologia – jako

²⁷ Xavier Leon-Dufour, red., *Słownik teologii biblijnej*, tłum. Kazimierz Romaniuk (Poznań-Warszawa: Pallottinum, 1982); Henryk Witczyk, red., *Nowy słownik teologii biblijnej* (Lublin-Kielce: Towarzystwo Naukowe KUL-Wydawnictwo Jedność, 2017).

²⁸ Stanisław Celestyn Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, 72-73.

²⁹ II Sobór Watykański, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*. nr 15.

³⁰ Tamże, nr 15, 16.

³¹ Tamże, nr 16.

rozumowe ujęcie Objawienia – stawała zawsze przed zadaniem recepcji dorobku kultur, a następnie przyswojenia im treści wiary przy pomocy pojęć odpowiadających tym kulturom. Także dzisiaj ma do spełnienia dwojaką misję. Z jednej strony musi bowiem realizować zadanie, jakie w swoim czasie powierzył jej Sobór Watykański II, to znaczy odnowić swą metodologię, aby móc skuteczniej służyć ewangelizacji”.³² Papież nawiązał tu do przemówienia Jana XXIII, na otwarcie soboru (11 października 1962 r.). Jan XXIII mówił, że „konieczne jest, aby ta pewna i niezmienna doktryna, której należy okazywać wierność i szacunek, była pogłębiona oraz przedstawiana w sposób odpowiadający wymogom naszych czasów”.³³

Po soborze, na przestrzeni pięćdziesięciu kilku lat, Magisterium Kościoła – papieże i niektóre Kongregacje – wydało kilka dokumentów na temat teologii, w których mówi się o jej zadaniach w Kościele, o poszczególnych traktatach i ich teologicznej treści oraz o metodzie w teologii, jak też o powołaniu teologa w Kościele.³⁴

W naszym opracowaniu odwołamy się, pokrótce, do *Dekretu o formacji przyszłych kapłanów* – 1976 r. Treść tego dokumentu jest przypominana i wyjaśniana, jak też wzbogacana nowymi elementami w kolejnych dokumentach aż do *Teologii dzisiaj* – dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2012 r., którego treść dalej uwzględnimy. Treść *Dekretu* została zawarta w czterech częściach: *Aspekty aktualne sytuacji; Wymagania stojące przed nauczaniem teologii; Wytyczne nauczania teologii; Normy praktyczne*. Należy

³² Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*. *O relacjach między wiarą a rozumem* (Watykan 1998), nr 92.

³³ Jan XXIII, „Przemówienie na otwarcie Soboru (11 października 1962)”, *AAS* 54 (1962): 792. Tekst polski za encykliką *Fides et ratio*, nr 92.

³⁴ Wystarczy tu wymienić choćby: *Normae Quaedam* – 1968; Deklaracja *Misterium Ecclesiae* – 1973; *Dekret o formacji przyszłych kapłanów* – 1976; Konstytucja Apostolska *Christiana* – 1979; Encyklika *Redemptor hominis* – 1979; Dokument *Ratio Fundamentalis* – 1985; *Donum veritatis* – 1990; Encyklika *Fides et ratio* – 1998. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady, kryteria* – 2012.

powiedzieć, że *Dekret* to dobre, solidne wprowadzenie do teologii.³⁵ W dwu pierwszych częściach – *Aspekty aktualne sytuacji; Wymagania stojące przed nauczaniem teologii – Dekret*, już pod koniec lat siedemdziesiątych (1976), podkreślał, że człowiek jutra, żyjący w świecie ideologicznie pluralistycznym, będzie bardziej dojrzały i krytyczny, a kultura bardziej obca wierze. Ta perspektywa staje się wyzwaniem dla wykształcenia teologicznego, zwłaszcza że i teologiczna kultura ludzi świeckich jest już bogatsza i jeszcze wzrośnie. W takim do kontekście rodzi się potrzeba wyższego poziomu przygotowania w zakresie kultury i teologii. Dlatego teologii potrzeba naukowej solidności, wierności treści objawienia, jak i nowego dialogu z sekularyzowanym światem. Otwierający się świat bez granic to nowe wyzwanie dla teologii, a mówi o tym Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* – wspominając o rodzinie ludzkiej, dla której spełnieniem jest jedność, do której wezwał ją Bóg w Jezusie Chrystusie.

Dalszym problemem jest konieczność dokładnego określenia teologii w odniesieniu do innych gałęzi nauk. Tym bardziej że dzisiaj do dialogu z teologią stają nauki przyrodnicze i humanistyczne, a nie, jak dawniej, wyłącznie filozofia. Pluralizm nauk, również pluralizm w teologii, „sprawia, że odnowa nauczania teologii staje się jeszcze bardziej nagląca”.³⁶ Cytowany dokument – *Teologiczna formacja przyszłych kapłanów* – mówiąc o konieczności odnowy nauczania teologii, wspomina również o trudności opanowania jej treści ze względu na rozwój przedmiotów teologicznych w tak krótkim czasie studiów. Zaznacza też, że nie można już myśleć o nauczaniu encyklopedycznym, a więc scholastycznym, w układzie też w duchu Denzingera. Należy więc przebudować całość nauczania, jeśli chce się dać wizję chrześcijańskiej tajemnicy.³⁷ A wizja ta może się zrodzić tylko wtedy, gdy Bóże

³⁵ Polecamy podręcznik oparty na dokumentach Kościoła poruszających szeroki zakres teologii jako nauki: José Morales, *Wprowadzenie do teologii*, tłum. Piotr Rak (Kraków: Wydawnictwo M, 2006).

³⁶ Kongregacja Wychowania Katolickiego, „Teologiczna formacja przyszłych kapłanów”, 173.

³⁷ Tamże.

objawienie zostanie wprowadzone w troski współczesnego człowieka i da wyjaśnienia, jakich spodziewa się współczesna kultura, chcącą włączyć wiarę w kontekst społeczny danej epoki.³⁸ Oznacza to, że zadaniem teologii jest, czytamy w dokumencie, „wyjaśnić i zreinterpretować treść wiary tak, aby stała się zrozumiała dla dzisiejszego człowieka, uwalniając ją od sposobów wyrażania się, które już może wyszły z użycia”.³⁹ Trzeba jednak pamiętać, przypomina dokument Kongregacji, że Boże objawienie, jako przedmiot refleksji teologicznej, „nie sprowadza się do jakiejś sumy prawd przedłożonych rozumowi; jest ono również udzielaniem się Boga człowiekowi”.⁴⁰ Dlatego racjonalna refleksja nad danymi objawienia, która jest również refleksją dialogu z naukami i kulturami ludzkimi, nie może zapomnieć o tym podwójnym wymiarze tajemnicy wiary, inaczej bowiem wyeliminuje się duchowy wymiar teologii i sprowadzi ją do nauki o człowieku, do czystej fenomenologii i pragmatyzmu,⁴¹ czy do antropologii, jak uczynił to Feuerbach.⁴²

Dokument Kongregacji – *Dekret o formacji przyszłych kapłanów* – przypomina nauczanie Soboru Watykańskiego II, że Pismo Święte jest punktem wyjścia, trwałym fundamentem i zasadą ożywiającą całą teologię.⁴³ Podobnie czyni to Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, przypominając nauczanie Soboru Watykańskiego II, że „Studium ksiąg świętych” powinno być „duszą świętej teologii”.⁴⁴ Be-

³⁸ Tamże, 174.

³⁹ Tamże, 177.

⁴⁰ Tamże, 178.

⁴¹ Tamże.

⁴² Ludwik Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. Adam Landman (Warszawa: PWN, 1957)

⁴³ Kongregacja Wychowania Katolickiego, „Teologiczna formacja przyszłych kapłanów”, 187. Zob. też Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 24; Leon XIII, *Encyklika „Providentissimus Deus”* (Watykan 1893); Benedykt XV, *Encyklika „Spiritus Paraclitus”* (Watykan 1920).

⁴⁴ II Sobór Watykański – Konstytucja dogmatyczny o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 24.

nedykt XVI zaś dodaje, że jeśli teologia nie jest interpretacją Pisma Świętego w Kościele, to pozbawiona zostaje fundamentu.⁴⁵

Trzeba jednak dobrze rozumieć te przypomnienia, że Pismo Święte winno być duszą teologii, że jeśli nie jest ona interpretacją Pisma Świętego zostaje pozbawiona swego fundamentu. To prawda. Ale, nie znaczy to, że jest źródłem w rozumieniu *sola Scriptura* w duchu protestanckim. Chrześcijaństwo bowiem nie jest religią księgi, jego przesłaniem nie jest przekazywanie rzeczy lub słów – w znaczeniu rzeczy martwych. U początków chrześcijaństwa jest osoba Jezusa Chrystusa – Bóg-Człowiek, Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie. A to dokonało się w kontekście wspólnoty apostołów, których wybrał sam Jezus. Za ich pośrednictwem Bóg przekazał, pisze Bogacki, całą treść swego posłannictwa.⁴⁶ Wzrastała ona w okresie działalności apostołów. Był to czas kształtowania Kościoła przez Boga. Działalność apostołów to tradycja konstytuująca, w której formował się przedmiot tradycji przekazywany przez następne pokolenia. „Jezusowe przekazanie – pisze Bogacki – nie ogranicza się do wypowiedzi doktrynalnych, lecz polega na udzieleniu ludzkości rzeczywistości nadprzyrodzonego zbawienia”.⁴⁷ Sądy i pojęcia, w których wyraża się treść objawienia, nie stanowią całości jego istoty. Oprócz słownego ujęcia objawienia, istnieje też jego wymiar ontyczny – a są nim rzeczywistości nadprzyrodzone, które Jezus Chrystus objawił, pisze Bogacki, przez ich odsłonięcie i ustanowienie.⁴⁸ Treść Bożego przesłania – tradycja bosko-apostolska przekazana apostołom – to Boże objawienie, a jego przekazywanie zostało określone mianem tradycji obiektywnej.⁴⁹ Księgi Nowego Testamentu powstały w tradycji apostolskiej, konstytuującej treść Bożego objawienia, i zawierają zrozu-

⁴⁵ Benedykt XVI, *Verbum Domini. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Watykan 2010, nr 35, por. nr 31

⁴⁶ Henryk Bogacki, „Tradycja jako źródło teologii dogmatycznej”, *Collectanea Theologica*, 34(1963), 71.

⁴⁷ Tamże, 32.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, 71.

mienie tego depozytu przez apostołów. Wszystko to miało początek we wspólnocie apostołskiej. Ich przekaz, już w interpretacji w Duchu, jest Tradycją Apostolską, której aspektami są *lex orandi*, *lex credendi* i *lex vivendi*.⁵⁰ Tradycja Kościoła czasów poapostolskich to już tradycja kontynuująca, a więc przekazująca to, co Kościół otrzymał od apostołów, nie powiększa już ona depozytu wiary – treści Bożego objawienia. Ale nie jest też biernym przyjmowaniem i podawaniem rzeczy lub słów z przeszłości – w znaczeniu rzeczy przeszłych, martwych. Kościół to żywy organizm, który, przyswajając prawdę, wnika w jej głąb i powoli ujawnia głębiej tej treść.⁵¹

To właśnie tradycja bosko-apostołska, zarówno słowna, jak i ontyczna – pełnia środków zbawienia – stanowi nowy porządek zbawczy, w który Jezus wprowadza ludzkość w ramach swego Kościoła. Posłannictwo zaś całego zbawczego dzieła Chrystusa – tradycja bosko-apostołska – jest przekazywane następującym po sobie pokoleniom w ramach Kościoła Chrystusowego.⁵² „Tradycja ta pochodząca od Apostołów – czytamy w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* – rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie zarówno przekazanych spraw, jak i słów. (...) Tak właśnie w ciągu wieków Kościół nieustannie zdąża ku pełni Bożej prawdy, aż w nim samym wypełnią się słowa Bożej obietnicy”.⁵³ Przekazywanie tradycji bosko-apostołskiej, słownej i ontycznej, w historii w ramach Kościoła Chrystusowego jest też jaśniejszym, pełniejszym i głębszym jej rozumieniem, dlatego można mówić o jej rozwoju.⁵⁴

⁵⁰ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2012), nr 26.

⁵¹ Henryk Bogacki, „Tradycja jako źródło teologii dogmatycznej”, 71.

⁵² Tamże, 32.

⁵³ Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 8. Zob. też Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 11, 12; Franciszek, *Adhortacja Apostolska „Evangelium gaudi”*. *O głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie* (Watykan 2013), nr 11, 40, 41, 45, 73, 74, 84.

⁵⁴ Henryk Bogacki, „Tradycja jako źródło teologii dogmatycznej”, 71.

Jan Paweł II pisze w encyklice *Fides et ratio*, że objawienie Boże wpisuje się w czas i w historię. Inaczej można powiedzieć, że Boże objawienie, wpisane w historię, tworzy nową historię.⁵⁵ „Historia – pisze dalej papież – jest dla Ludu Bożego drogą, którą ma on przejść w całości, aby dzięki nieustannemu działaniu Ducha Świętego ukażała się w pełni treść objawionej prawdy (J 16,13). Również o tym poucza nas Konstytucja *Dei Verbum*, gdy stwierdza, że »Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim słowa Boże« (nr 8)”.⁵⁶

I tak przez wieki, w historii Kościoła Chrystusowego jest przekazywana słowna i ontyczna tradycja bosko-apostolska. Przekazywana i interpretowana, a następnie przyswajana za pomocą pojęć odpowiadających kulturze epoki, zgodnie z wymaganiami i wskazaniem dostarczonymi przez znaki czasu – danego czasu. I to rozumowe ujęcie objawienia, taka jego interpretacja i przekazywanie – jest teologią. Zadaniem więc teologii nie jest powtarzanie urywków i cytatów wyrwanych z Pisma Świętego, użytecznych w dogodnej ku temu sytuacji, czy też przekazanie dosłowne tradycji bosko-apostolskiej, słownej jak i ontycznej. Ale – jak czytamy w *Dekrecie o formacji przyszłych kapłanów* – „wyjaśnić i zinterpretować treść wiary tak, by stała się zrozumiała dla dzisiejszego człowieka, uwalniając ją od sposobów wyrażania się, które już może wyszły z użycia”.⁵⁷ Teolog podejmujący tę pracę winien znać tradycję boską-apostolską przekazaną w interpretacji apostolskiej,⁵⁸ winien znać jej interpretację dokonaną przez Ojców Kościoła, wielkich teologów starożytności i średniowiecza i dalszej historii, interpretację w nauczaniu Magisterium Kościoła. Karl Rahner pointował to słowami, że aby tworzyć nową teologię dla naszych czasów, trzeba najpierw poznać teologię starą – szkolną. Dopiero wtedy, nie naruszając istoty objawienia –

⁵⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 11.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Kongregacja Wychowania Katolickiego, „Teologiczna formacja przyszłych kapłanów”, 177.

⁵⁸ II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 21, 24.

tradycji bosko-apostolskiej, uwalniając je od sposobów wyrażania w historycznej interpretacji, które wyszły już z użycia, można wyjaśnić i zgłębić sens prawa zbawienia i warunków duchowego postępu zaofiarowanego nam przez Chrystusa. To zgłębiane objawienia w czasie i w historii – w kulturze – winno odbywać się „zgodnie z wymaganiami wiary, a jednocześnie ze wskazaniem dostarczonymi przez znaki czasu, w których rozpoznaje się znaki Boga”.⁵⁹ Dopiero wtedy, uwzględniając obraz świata i rozumienie tajemnicy człowieka wypracowane w kulturze epoki, będzie możliwe stworzenie adekwatnej wizji chrześcijańskiej tajemnicy,⁶⁰ przynoszącej nadzieję spełnienia człowieka we wspólnocie z Bogiem i w jedności całego rodzaju ludzkiego.⁶¹ Sobór zobowiązuje do podjęcia trudu, w rodzących się nowych obszarach społeczno-kulturowych, znaczących nowym obrazem świata, zobowiązuje „do takich badań teologicznych, w których czyny i słowa objawione przez Boga, zapisane w Piśmie Świętym i wyjaśnione przez Ojców oraz Magisterium Kościoła, powinno się na nowo przebadać w świetle Tradycji Kościoła powszechnego”.⁶²

Czy można dzisiaj wskazać taką teologię, której duszą jest Pismo Święte, tradycja bosko-apostolska, słowna jak i ontyczna, teologię w dialogu z kulturą epoki naszej współczesności, teologię, która ukazywałaby nadzieję spełnienia człowieka w Jezusie we współczesnym obrazie świata, ciągle dopracowywanym przez naukę? Łatwiej jest wskazać nie teologię już wypracowaną i ukończoną, ale podręcznik posoborowy, który został opracowany według ducha Soboru Watykańskiego II, dla którego Pismo Święte i Tradycja jest „jakby fundamentem teologii”,⁶³ „duszą teologii”.⁶⁴ Jest nim podręcznik

⁵⁹ Kongregacja Wychowania Katolickiego, „Teologiczna formacja przyszłych kapłanów”, 175.

⁶⁰ Tamże, 173.

⁶¹ II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 1.

⁶² II Sobór Watykański, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad Gentes divinitus* nr 22.

⁶³ II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Bożym Objawieniu *Dei verbum*, nr 24, 21.

⁶⁴ II Sobór Watykański, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, nr 16

dogmatyki – zbiorowe dzieło teologów niemieckich: *Misterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*.⁶⁵ Za naczelną ideę – metodę – decydującą o całej strukturze w opracowaniu podręcznika, przyjęto ideę historii zabawienia.⁶⁶ Wydaje się, że podręcznik ten należy już do historii i, jak wiele innych, stoi dziś na półkach bibliotek. A to dlatego, że choć ideą przewodnią jego opracowania była historia zbawienia, ukazano ją jednak w starym obrazy świata, który staje się już obcy współczesnej mentalności. Stary obraz świata to dziedzictwo kosmologii greckiej, sięgające szkoły Pitagorasa, Platona, Arystotelesa, i szkoły aleksandryjskiej – Ptolomeusza (100-198), astronoma, matematyka, geograf. W dziele *Księga matematyczna*, zwana *Wielką Księgą* (arabski przekład – *Almagest*), Ptolomeusz zawarł wykład systemu geocentrycznego – zwanego systemem ptolomejskim – który utrzymywał się w nauce aż do czasów Kopernika. Uporządkowany ruch kosmosu, pisze Wildiers, stał się źródłem wszelkiej moralności i życia cnotliwego – z tej wizji świata korzystała również średniowieczna filozofia. Tworzony więc obraz świata, poczynawszy od Platona do Ptolomeusza, był punktem wyjścia, zauważa Wildiers, przy tworzeniu chrześcijańskiej wizji świata, do jakiej dążyła scholastyka.⁶⁷ To właśnie przez wieki, w bardzo konkretnej sytuacji historyczno-kulturowej, w świecie statycznym, uporządkowanym – zwanym kosmosem – ludzie stawiali pytanie o znaczenie Chrystusa. O znaczenie w świecie „stworzonym pierwotnie – pisze Wildiers – w doskonałym porządku i pięknie, lecz później, w tajemniczy sposób wydanym na pastwę nieporządku przez grzech pierwszego człowieka (...), jakie znaczenie musimy przypisać Chrystusowi w świecie stworzonym w doskonałym porządku, który został następnie zakłócony przez grzech pierworodny? Co oferuje Chrystus takiemu światu? Ich odpowiedź jest znana: Chrystus przyszedł na ten świat, aby przywrócić zburzony porządek

⁶⁵ Johannes Feiner, Magnus Löhrer, wyd., *Misterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. I-V (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1965-1976).

⁶⁶ Bliższe omówienie zob. Stanisław Celestyn Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, 84-85.

⁶⁷ Norbert Max Wildiers, *Obraz świata a teologia*, 23-28.

i ponownie doprowadzić człowieka i świat do pierwotnej sprawiedliwości i doskonałości”.⁶⁸

W tym pytaniu są dwa założenia, pisze Wildiers: pierwsze, że świat został stworzony jako doskonały, w niezmiennym porządku, i że to wszystko zostało zakłócone przez grzech Adama.⁶⁹ To w tym kosmologicznym obrazie świata i jego wyobrażeniu człowiek widział życie i śmierć Jezusa Chrystusa. Najpierw doskonałość człowieka, który w tym doskonałym świecie został obdarzony wolnością od cierpienia, nieśmiertelnością, wolną od wszelkiej nieuporządkowanej pożądliwości, uświęcony łaską Bożą. W przekonaniu ludzi średniowiecza świat i człowiek stworzeni zostali, kontynuuje Wildiers, w największej możliwej do pomyślenia doskonałości, i taki stan miał trwać przez stulecia.⁷⁰

Drugie założenie dające impuls do spekulacji to cezura w teologii od czasów św. Augustyna, od którego zaczęto coraz większą uwagę poświęcać grzechowi Adama i jego konsekwencjom w ludzkości.⁷¹ To właśnie grzech Adama zakłócił pierwotny porządek, a ludzkość utraciła wszystko, czym Bóg ją obdarzył w tym nadprzyrodzonym porządku. Pytano też i spierano się na ile grzech dotknął naturalnych właściwości człowieka.⁷²

W tej wizji pierwotnego porządku, zakłóconego jednak grzechem Adama, starano się zrozumieć sens i znaczenie pojawienia się

⁶⁸ Tamże, 223.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tego pesymizmu grzechu pierwotnego wyrażonego przez Augustyna nie znajdujemy w teologii Wschodu. Św. Ireneusz, Aleksandryjczycy, Kapadocczycy, Antiocheńczycy rozumieli całą historię – od stworzenia, jako wielki postępujący proces wychowawczy. Bóg przez wydarzenia historyczne, a w szczególności w objawieniu się Jezusa Chrystusa, odtwarza zniekształcony w człowieku obraz Boga przez grzech. Historia to *Paideia Christi*, prowadząca ku większej wolności i podobieństwu do Niego. Zob. Gisbert Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, tłum. Stanisław Jopek (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005), 30-34; zob. również Czesław S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów* (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1987), 160-173.

⁷² Norbert Max Wildiers, *Obraz świata a teologia*, 223.

w historii ludzkiej Jezusa Chrystusa. Ukazywał to już św. Anzelm z Canterbury⁷³, św. Tomasz uczył, że bez grzechu pierworodnego nie byłoby wcielenia.⁷⁴ Duns Szkot, choć myślał inaczej, pozostał jednak przy schemacie, że Chrystus, po naruszeniu przez człowieka pierwotnego porządku, musiał pojawić się cierpiący, gdyż grzech Adama domaga się pokuty i zadośćuczynienia.⁷⁵ Te dwa założenia – naruszony pierwotny porządek i potrzeba jego naprawy i zadośćuczynienia – tworzyły, pisze Wildiers, paradygmat tradycyjnej chry-stologii i myślenia teologicznego.⁷⁶

Wydaje się, że wizja świata, wypracowana przez chrześcijaństwo w dialogu z jego obrazem, tworzoną od Platona do Ptolomeusza, wizja, która została usankcjonowana przez teologów średniowiecza, jeszcze dziś, na wielu miejscach, jest wykładnią treści dla teologii w dialogu ze współczesną kulturą.

Tak trudno jeszcze dziś, zdaniem Teilharda de Chardin, uznać konsekwencje odkryć dokonanych przez Kopernika, że były one początkiem nurtu myśli, który ukształtował współczesny pogląd na świat.⁷⁷ Podważył on bowiem poglądy Ptolomeusza na astrono-

⁷³ Przykładem takiego wyjaśniania sensu wcielenia jest chrystologia: *Cur Deus Homo* św. Anzelma z Canterbury (1033-1109). Omówienie tego zagadnienia zob. Carlos Ignacio González, *Cristologia. Tu sei la nostra Salvezza*, tłum. Giuseppe Occhipinti, Domenico Santomauro (Piemme: Edizioni Piemme, 1988), 264-271.

⁷⁴ Zob. dobre opracowanie tej myśli Tomasza: Claude Tresmontant, *Introduction à la théologie chrétienne* (Paris: Éditions du Seuil, 1974), 299-307,

⁷⁵ Tamże, 307-311.

⁷⁶ Norbert Max Wildiers, *Obraz świata a teologia*, 224.

⁷⁷ Pierre Teilhard de Chardin, „Przeskok myśli: od Kosmosu do kosmogenezы”, tłum. Janina i Grzegorz Fedorowscy, Wanda Sukiennicka, Mieczysław Tazbir, w tenże, *Człowiek i inne pisma*, t. 1 (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1984), 266-269; tenże, „Zbieżność świata”, tłum. Mieczysław Tazbir, w tenże, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3 (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), 358; tenże, „Szczególne cechy gatunku Homo sapiens”, tłum. Mieczysław Tazbir, Konrad Waloszczyk, w tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, t. 2 (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1985), 324-325; tenże, *La vision du passé*, Oeuvres T. III (Paris: Éditions du Seuil, 1957), 248, 349; tenże, *L'avenir de l'homme*, Oeuvres T. V (Paris: Éditions du Seuil, 1959), 340-343, 389-390; tenże, *L'activation de l'énergie*, Oeuvres T. VII (Paris:

miczną strukturę świata. Od XVI w. człowiek musiał zrozumieć, że Ziemia nie jest nieruchomym centrum, musiał przyznać, że krąży ona wokół Słońca. Z kolei odkrycie Galileusza wywarło decydujący wpływ na ukształtowanie się nowożytnej myśli. To w jego czasach zaczęło się rozpaść pojęcie kosmosu, a w myśli naukowej pojawiło się pojęcie kosmogenezy – wszechświat to nie ustalony ład, lecz proces przemian, do którego trzeba stosować tę nazwę.⁷⁸ Więcej, Anglik Boyle i Niderlandczyk Huygens dali podstawy nowoczesnej teorii atomowo-cząsteczkowej budowy materii, Newton zaś ujął badania nad przyrodą w ścisły system formuł matematycznych.

To właśnie, zdaniem francuskiego jezuity, poczynając od Galileusza, nauka kolejno pozbawiała człowieka przywilejów – dotychczas mniemano, że jest on czymś unikalnym w świecie. Jako pierwsza uczyniła to astronomia, odkrywając, że Ziemia nie jest centrum świata, następnie pogrążyła człowieka „wraz z ziemią w anonimowym bezmiarze mas gwiazdnych”.⁷⁹ W XIX w. biologia, opisując historię życia językiem ewolucji, wmieszała człowieka wraz z innymi zwierzętami w tłum siostrzanych gatunków i tak tracił on centralne miejsce w świecie życia.⁸⁰ Wreszcie psychologia dostrzegła w samym sercu, w ludzkim „ja”, przepaść nieświadomości.⁸¹

Ma rację Wildiers, pisząc, że obraz człowieka starożytności, średniowiecza jak też humanizmu ulegał stopniowej destrukcji wraz z nowymi odkryciami nauki.⁸² Dziewiętnastowieczny humanizm monizmu materialistycznego opisywał człowieka jako epifenomen –

Éditions du Seuil, 1963), 383. Zob. Walter Kasper, *Teologia e Chiesa*, tłum. Dino Pezzetta (Brescia: Queriniana, 1987), 85-86.

⁷⁸ Pierre Teilhard de Chardin, „Sedno zagadnienia”, tłum. Janina i Grzegorz Fedorowscy, Wanda Sukienicka, Mieczysław Tazbir, w tenże, *Człowiek i inne pisma*, t. 1, 256-257; tenże, „Zbieżność świata”, 358.

⁷⁹ Tenże, „Szczególne cechy gatunku Homo sapiens”, 324-325.

⁸⁰ Jean Rostand, *L'homme. Introduction à l'étude de la biologie humaine* (Paris: Gallimard 1962), 110-112.

⁸¹ Teilhard de Chardin, „Szczególne cechy gatunku Homo sapiens”, 324.

⁸² Norbert Max Wildiers, *Obraz świata a teologia*, 208.

uboczne narośle na materii, przypadkowe zjawisko. Pod koniec XX w. zaistnienie człowieka – samoświadomości, rozumu, wolności, od których nie ma już odwrotu – uczyniło z niego anomalie w świecie zwierzęcym, kaprys wszechświata⁸³ i wybryk natury.⁸⁴

Wspomnianą destrukcję przeżywała ludzkość od XIX w. w wymiarze społecznym, w politycznych i industrialnych procesach, które czyniły z człowieka, jak pisze Wildiers, „przedłużenie maszyny, ślepą zabawkę sił państwowych i przemysłowych”.⁸⁵ A w XX w. systemy totalitarne ukazały, do czego zdolny jest człowiek, którego rozum stał się miarą wszechrzeczy.

Mimo tej degradacji, człowiek, zdaniem Teilharda de Chardin, nie rozpląnął się w pospolitości rzeczy. Wtopiony bowiem w powszechny nurt kosmogenezy stał się szczególną, bo świadomą, istotą w centrum czasu i przestrzeni w wielkim tworzywie wszechświata. To prawda, jest on ostatnim i najdoskonalszym owocem długiego procesu życia, ale jednocześnie tylko on jest odpowiedzialny za dalszy proces życia w historii, zwłaszcza w wymiarze społecznym.⁸⁶ Jest on nowym początkiem historii wszechświata. W człowieku bowiem cały proces ewolucyjnego stawania stał się świadomy siebie, powtarza Teilhard de Chardin za Huxleyem.⁸⁷ Zaistniała nowa wartość – do człowieka, proces ewolucyjnego stawania się poszukiwał po omacku swego spełnienia. Od człowieka wszystko zależy od jego woli – wyboru. Człowiek jako istota, która „wie, że wie”, w swej samoświadomości domaga się ostatecznego spełnienia w swym istnieniu. Więcej, świadome życie nie może wzrastać, pisze francuski

⁸³ Erich Fromm, *Niech się stanie człowiek*, tłum. Robert Saciuk (Warszawa-Wrocław: PWN, 2000), 39.

⁸⁴ Tamże, 40.

⁸⁵ Norbert Max Wildiers, *Obraz świata a teologia*, 208.

⁸⁶ Tamże, 324. Zob. Józef Kulisz, *Wiara i kultura miejscem współczesnej apologii chrześcijaństwa* (Warszawa: Rhetos, 2013), 43–44.

⁸⁷ Pierre Teilhard de Chardin, „Place de la technique dans une biologie générale de l'humanité,” w tenże, *L'activité de l'énergie*, Oeuvres T. VII, (Paris: Éditions du Seuil, 1963), 168.

jezuity, w swej treści duchowej tylko od przypadku do przypadku, gdyż narzędzie i technika, które człowiek ma w swym ręku, domagają się ideologii,⁸⁸ wartości – moralności.

Nowy obraz świata, wyrażany pojęciem kosmogenezy, w którym tak wiele zależy teraz od wolności człowieka, zmusza nas do nowego sformułowania podstawowego problemu teologii. Po prostu trzeba zapytać o znaczenie Chrystusa dla ludzkości w epoce, w której nowy obraz świata stał się już naszą własnością. Dokładnie, zapytać za Wildiersem: „Jakie jest znaczenie Chrystusa dla ludzkości, która czuje się włączona w duchowy proces rozwoju, i żyjącej w świecie określonym przez ewolucję?”⁸⁹ To pytanie było postawione przez Teilharda de Chardin już wcześniej, kiedy pisał, „że tak jak w pierwszych wiekach Kościoła głównym przedmiotem zainteresowania teologii było rozumowe i mistyczne określenie miejsca Chrystusa w Trójcy Świętej, tak dziś jej najważniejszym zadaniem jest określenie – pod kątem bytowym i pod względem oddziaływania – relacji pomiędzy Chrystusem i wszechświatem”.⁹⁰ Dotychczas bowiem teologia w traktacie chrystologicznym ukazywała ontologię osoby Jezusa Chrystusa, nauczanie soborów chrystologicznych, a w eklezjologii – w traktacie o Kościele – że Jezus Chrystus założył Kościół, i że trwa on w Kościele katolickim (KK nr 8). Chrystologia teologicznych podręczników podobna jest do wspaniałego pomnika – piękna postać Chrystusa, w ontologicznej prawdzie – jako Bóg-Człowiek. Ale On stoi, nie idzie z nami, stoi na cokole, przyniósł prawdę, którą teraz przekazuje Kościół, ta oświecająca nas prawda to coś w rodzaju gnozy. W eklezjologii podręcznikowej, Kościół to wspaniały gmach lśniących marmurów. Jego fundamentem jest Chrystus i apostołowie. Ma on prawdę, która oświeca, więc idziemy tam po nią.

Przypomnimy, że kosmos w swej kosmogenezie, z której wyłonił się człowiek, nie jest w stanie wyznaczyć mu ani sensu, ani sposobu

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Norbert Max Wildiers, *Obraz świata a teologia*, 224.

⁹⁰ Pierre Teilhard de Chardin, „Chrystus a ewolucja. Sugestie na użytek Nowej Teologii”, tłum. Mieczysław Tazbir, w tenże, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, 144.

życia. Człowiek to nowy poziom życia w całej kosmogenezie, nie może on odnaleźć w niej żadnego przesłania dla siebie, sam wybiera sobie cel i sposób życia. Pyta więc, w tej nowej sytuacji naszej współczesności, jak ma korzystać ze zdobytej wolności i co może dać – ogromnej ludzkiej przedsiębiorczości i jej sile twórczej – Jezus Chrystus w swym Kościele?⁹¹

Sobór Watykański II naucza w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, „że Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego. (...) Warunki naszej epoki nadają temu zadaniu Kościoła szczególnie pilny charakter; chodzi o to, aby wszyscy ludzie, złączeni dziś ściślejszymi więzami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi, osiągnęli pełną jedność również w Chrystusie” (KK nr 1). Budowanie jedności w Chrystusie to nadprzyrodzony proces zbawczy, którego ostateczne urzeczywistnienie spełnionego świata zaistnieje w królestwie Bożym (tamże, nr 9). W ten porządek zabawienia Jezus przenosi całą ludzkość a w ciągu wieków wszczepia ją w siebie w ramach swego Kościoła. „Całość więc posłannictwa zbawczego Chrystusa jest przekazywana – pisze Bogacki – następującym pokoleniom w ramach Chrystusowego Kościoła”.⁹² Dlatego Chrystusowy Kościół jest znakiem zbawienia,⁹³ gdyż w nim przekazywana jest całość tradycji bosko-apostolskiej, słownej i ontycznej, tajemnica Słowa Wcielonego obecnego w Kościele.⁹⁴

Na koniec, powracając do definicji teologii umieszczonej w tytule naszego tekstu – *Teologia dialogiem objawienia z kulturą epoki* – i dalej, że Pismo Święte jest niejako duszą świętej teologii, musimy stwierdzić, że choć jest to prawdziwe, wymaga jednak uzupełnienia. Boże objawienie znajduje się w tradycji bosko-apostolskiej słownej

⁹¹ Norbert Max Wildiers, *Obraz świata a teologia*, 228.

⁹² Henryk Bogacki, „Tradycja jako źródło teologii dogmatycznej”, 32.

⁹³ René Latourell, *Le Christ et L'Église signes du salut* (Tournai-Montréal; Desclée & Cie, 1971), 99-147.

⁹⁴ Deklaracja „*Dominus Iesus*”, o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (Watykan 2000).

i ontycznej. Przekazywana jest więc cała tajemnica zbawcza Słowa Wcielonego i obecnego w Kościele. Objawieniem jest Chrystus, to Jego Osoba objawia Ojca i powołanie zbawcze ludzkości do wspólnoty z Nim oraz budowania jedności całego rodzaju ludzkiego. Tak więc objawienie to nie zespół prawd czy odwiecznych zrzążeń woli Bożej, przekazywanych z pokolenia na pokolenie, jak nauczał to jeszcze Sobór Watykański I, ale Słowo Wcielone Ojca w Jezusie Chrystusie. W tym rozumieniu „teologia jest więc dialogiem Słowa Wcielonego, obecnego w Kościele, z kulturą epoki”, a nie dialogiem objawienia – w rozumieniu zespołu prawd – z kulturą, w rozumieniu teologii do czasu Soboru Watykańskiego II. Tak to uzupełnia i wzbogaca definicję teologii słowacki teolog, Emil Krapka SJ.⁹⁵

Bibliografia

Dokumenty Kościoła

Benedykt XVI. *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła.* Watykan 2010.

Jan Paweł II. *Encyklika „Fides et ratio”.* Watykan 1998.

Kongregacja Wychowania Katolickiego. „Teologiczna formacja przyszłych kapłanów”. *Collectanea Theologica* 47, nr 2 (1977):172-197.

„Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei filius*”. W *Dokumenty Soborów Powszechnych*, opracowanie Arkadiusz Baron, Henryk Pietras. T. IV. Kraków: WAM, 2004.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria.* Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2012.

Sobór Watykański II. *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje.* Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1968.

⁹⁵ Emil Krapka, *Tajomstvo Slova. Teológia ako stretnutie s Bohom v Slove* (Bratislava: Provincijálát Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, 1977), 7-15.

Literatura

- Bogacki Henryk.** „Tradycja jako źródło teologii dogmatycznej”. *Collectanea Theologica*, nr 34(1963): 29-79.
- Bogacki Henryk.** „Konstytucja II Soboru Watykańskiego o Bożym Objawieniu *Dei Verbum*”, *Collectanea Theologica*, nr 36 (1966): 74-92.
- Jadacki Jacek J., Wójtowicz Krzysztof,** redakcja. „Człowiek – nauka – wiara”. *materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 1999.
- Dzidek Tadeusz, Sikora Piotr.** „Historyczne koncepcje teologii”. W Tadeusz
- Dzidek, Łukasz Kamykowski, Andrzej Napiórkowski.** *Poznanie teologiczne*. T. 5, 35-56. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Państwowej Akademii Teologicznej w Krakowie, 2006.
- Greshake Gisbert.** *Wprowadzenie do nauki o łasce*. Tłumaczenie Stanisław Jopek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005.
- Krapka Emil.** *Tajomstvo Slova. Teológia ako stretnutie s Bohom v Slove*. Bratislava: Provincialát Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, 1977.
- Kulisz Józef.** „Teologia w poszukiwaniu swej tożsamości”. W tenże, *Wiara i kultura miejscem teologii fundamentalnej*, 49-68. Warszawa: Rhetos, 2012.
- Latourelle René.** *Le Christ et L'Église signes du salut*. Tournai-Montréal: Desclée & Cie, 1971.
- Latourelle René.** *Théologie science du salut*. Bourge-Paris-Montréal: Desclée de Brouwer-Les Éditions Bellarmin, 1968.
- Leon-Dufour Xavier,** redakcja. *Słownik teologii biblijnej*. Tłumaczenie Kazimierz Romaniuk. Poznań-Warszawa: Pallottinum, 1982.
- Morales José.** *Wprowadzenie do teologii*. Tłumaczenie Piotr Rak. Kraków: Wydawnictwo M, 2006.
- Müller Gerhard.** „Ascoltare Parola di Dio – vedere il Mondo alla luce della fede”. W *La Parola nelle parole*, redakcja Dariusz Kowalczyk, 33-48. Roma: Gregorian-Biblical Press, 2017.

- Napiórkowski Andrzej.** *Niezbywalność teologii. Implikacje eklezjologiczne i mariologiczne.* Kraków: Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie, 2018.
- O' Collins Gerald.** *Il recupero della teologia fondamentale. I tre stili della teologia contemporanea.* Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1996.
- Polkinghorne John C.** *Jeden świat. Wzajemne relacje nauki i teologii.* Tłumaczenie Marek Chojnacki. Kraków: WAM, 2008.
- Rumianek Ryszard.** „Pismo Święte sercem teologii”. W *Wiara i kultura na tropach prawdy*, redakcja Dorota Kielak, Józef Kulisz, 104-117. Warszawa: Rhetos, 2011.
- Tanzella-Nitti Giuseppe.** *Filozofia e rivelazione. Attese della ragione sorprese dell'annuncio cristiano.* Milano: Edizioni San Paolo s.r. l., 2008.
- Winling Raymond.** *Teologia współczesna.* Tłumaczenie Krystyna Kisiełewska-Sławińska. Kraków: Znak, 1990.
- Witczyk Henryk,** redakcja. *Nowy słownik teologii biblijnej.* Lublin-Kielce: Towarzystwo Naukowe KUL-Wydawnictwo Jedność, 2017.

Biblické a teologické východiská veľkonočných kantát J. S. Bacha

Sväté písmo je neoddeliteľnou súčasťou inšpirácie umeleckých diel mnohých stáročí. Inšpirovali sa ním významní umelci európskej kultúry. Jedným z hudobných velikánov, ktorého diela nesú hlbokú biblickú inšpiráciu, bol nepochybne Johann Sebastian Bach. Jeho kantáty, ktoré sú klenotmi hudobnej kultúry, sa dnes uvádzajú predovšetkým koncertne, ale pôvodne boli určené pre konkrétne nedele a sviatky, kedy zazneli v kontexte evanjelických Božích služieb. Základnými prvkami všetkých slávení bolo prirodzene ohlasovanie a vysvetľovanie Božieho slova. Kantáty boli dôležitou súčasťou týchto slávení, lebo vo forme hudobnej reči nadväzovali na biblické texty určené pre konkrétne Božie služby, dopĺňali výklad biblických úryvkov a úzko súviseli s kázňou.¹

V luteránskej liturgickej praxi sa v období Bachovho života kázeň pri rannej eucharistickej *Hauptgottesdienst* v nedele a vo sviatky sústreďovala na evanjelium dňa a pri popoludňajších večerách

¹ Porov. LEAVER, R. A.: „The Liturgical Place and Homiletic Purpose of Bach's Cantatas.“ In: *Worship* 59, 1985, s. 194-202; MARISSSEN, M.: „Historically Informed Rendering of the Librettos from Bach's Church Cantatas.“ In: ZAGER, D. (ed.): *Music and Theology. Essays in Honor of Robin A. Leaver*. Lanham : The Scarecrow Press, 2007; MARISSSEN, M.: *On the Musically Theological in J. S. Bach's Church Cantatas*. In: *Lutheran Quarterly*, Vol. XVI, 2002, s. 48-64.

sa väčší dôraz kládol na epištolu.² Bachove kantáty zneli v Lípsku³ v obidvoch hlavných kostoloch,⁴ v *Thomaskirche* ako aj v *Nikolai-kirche*. Ak niektorá z kantát zaznela napríklad pri ranných Božích službách v *Thomaskirche*, tá istá kantáta sa zopakovala v ten deň pri večerách v *Nikolai-kirche*. Kantáta teda úzko súvisela s evanjeliom a epištolou konkrétnej nedele alebo sviatku, pre ktorý bola skomponovaná a hudobne dopĺňala kázeň daného dňa.⁵ Texty Bachových kantát obsahovali zreteľné prepojenia na biblické texty alebo poetickým spôsobom na ne poukazovali.⁶

V predkladanej štúdií sa osobitne zameriame na dve Bachove veľkonočné kantáty: na kantátu *Der Himmel lacht! die Erde jubiliert* (BWV 31) a *Efreut euch, ihr Herzen* (BWV 66). Prvoradým cieľom štúdie bude hlbšie porozumenie vzťahu medzi textom Bachových kantát a biblickými textami, z ktorých kantáty vychádzali. Ako sme už vyššie naznačili, kantáty zneli počas konkrétnych Božích služieb, ku ktorým boli určené úryvky zo Svätého písma. Počas analýzy textov budeme vidieť, akým spôsobom texty kantát súvisia s týmito vybranými biblickými čítaniami a ako ich svojim spôsobom interpretujú alebo vysvetľujú.

² Porov. LEAVER, R. A.: „Editor’s Preface.“ In: MEYER, U.: *Biblical Quotation and Allusion in the Cantata Libretti of Johann Sebastian Bach*. Lanham : The Scarecrow Press, 1997.

³ Porov. STILLER, G.: *Johann Sebastian Bach and Liturgical Life in Leipzig*. St. Louis : Concordia, 1984.

⁴ O vzťahu liturgie a hudby v hlavných kostoloch v Lípsku, pozri: PETZOLDT, M.: „Liturgy and Music in Leipzig’s Main Churches.“ In: *Die Welt der Bach Kantaten*, ed. Christoph Wolff, vol. 3. Metzler/Bärenreiter : Stuttgart-Weimar-Kassel, 1999, s. 68-93; LEAVER, R. A.: „Johann Sebastian Bach and the Lutheran Understanding of Music.“ In: *Lutheran Quarterly*, vol. XVI, 2002, s. 21-47.

⁵ Porov. LEAVER, R. A.: „Liturgical Music as Homily and Hermeneutis.“ In: LEAVER, R. A. – ZIMMERMANN, J. A. (eds.): *Liturgy and Music. Lifetime Learning*. Collegeville : The Liturgical Press, 1998, s. 340-359.

⁶ Súvislosťami medzi biblickými textami a medzi Bachovými kantátami v kontexte adventu sa zaoberal Joan Halmo: HALMO, J.: *Advent Insights in Bach’s Cantatas*. In: *Worship* 64, 1990, s. 510-522.

Vzhľadom na to, že slávenie Veľkej noci je centrálnym slávením všetkých kresťanov, k analýze textov sme zvolili dve kantáty z Veľkonočnej nedele a Veľkonočného pondelka.

Hoci sme sa v tejto štúdii obmedzili len na analýzu textov dvoch kantát, chceli by sme použitím analytickej metódy štúdia poukázať na teologický prístup k Bachovým kantátam. V sekularizovaných spoločnostiach sa k hudobným dielam často pristupuje iba z hľadiska hudobného, muzikologického alebo historického.⁷ Bez teologického prístupu by však porozumenie Bachovho diela bolo oklieštené a neúplné.⁸

Osobnosťou Johanna Sebastiana Bacha za zaoberalo veľké množstvo autorov. Mnohí z nich poukázali na aspekty jeho osobného, umeleckého alebo sekulárneho života. Významný profesor dejín z Yale University, Jaroslav Pelikan, však upozornil na teologický rozmer Bachovho života. Vo svojej knihe *Bach among the theologians*⁹ Pelikan pripomína posolstvo Bachovho diela a jeho porozumenia v teologickom kontexte jeho doby a reformácie. Pelikan poukazuje na hlavné teologické témy, s ktorými Bach pracoval a ku ktorým sa vracal.

Pre štúdium sakrálnych diel, ako aj pre komplexnejšie porozumenie osobnosti Johanna Sebastiana Bacha sa teda vyžaduje aj teologický prístup. Touto štúdiou chceme aspoň nepatrne prispieť k teologickému pochopeniu Bachovho diela, najmä ku kantátam, a tak otvoriť cestu k hlbšiemu porozumeniu hudobného génia, ku ktorému sa s úctou hlásia všetci kresťania, rovnako luteráni ako aj katolíci.

⁷ Porov. ZAVARSKÝ, E.: *Johann Sebastian Bach*. Praha : Supraphon, 1979.

⁸ Teologickému porozumeniu diela Johanna Sebastiana Bacha sa venovali viacerí autori. Spomeniem aspoň analýzu Jánových paší od Petra Dufku, pozri: DUFKA, P.: *L'arte musicale come espressione e stimolo della fede. La Passione secondo Giovanni di J. S. Bach*. Trnava : Dobrá kniha, 2009.

⁹ PELIKAN, J.: *Bach Among the Theologians*. Philadelphia : Fortress Press, 1986.

Kantáta *Der Himmel lacht! Die Erde jubilieret* (BWV 31)

Kantáta *Der Himmel Lacht! Die Erde jubilieret* (BWV 31) bola určená na Veľkonočnú nedeľu, kedy počas evanjelických Božích služieb boli prednášané nasledovné biblické texty:¹⁰ 1 Kor 5,6-8¹¹ a Mk 16,1-8.¹² Túto kantátu Bach skomponoval, keď mal tridsať rokov. Prvé uvedenie kantáty bolo 21. apríla 1715 vo Weimare. Ďalšie dve prevedenia tejto kantáty sa konali v Lipsku: 9. apríla 1724 a 25. marca 1731. Text kantáty, okrem záverečného chorálu, napísal Salomo Franck, básnik z Weimaru. Text záverečného chorálu, *So fahr ich hin zu Jesu Christ*, napísal Nikolaus Herman.¹³

V nasledujúcej analýze textu najskôr uvedieme samotné znenie pôvodného nemeckého textu a voľný slovenský preklad.¹⁴ Následne za každou časťou kantát uvedieme stručný komentár zameraný na biblické perikopy, ktoré sú východiskom alebo alúziou na danú časť kantát. V texte kantát ako aj v biblických textoch sme kurzívou vy-

¹⁰ Pri biblických citáciách budem používať Slovenský ekumenický preklad biblie: Študijná biblia. Slovenský ekumenický preklad. Porta libri-Slovenská biblická spoločnosť : Banská Bystrica, 2015.

¹¹ 1 Kor 5,6-8: ⁶To, čím sa chváľte, nie je dobré. Neviete azda, že trocha kvasu prekvasí celé cesto? ⁷Vyčistite starý kvas, aby ste boli novým cestom, keďže ste nekvaseným chlebom; veď Kristus, náš veľkonočný Baránok, bol obetovaný. ⁸Slávme teda sviatky nie so starým kvasom ani s kvasom zla a nešľachetnosti, ale s nekvaseným chlebom čistoty a pravdy.

¹² Mk 16,1-8: ¹ Keď sa skončila sobota, Mária Magdaléna, Mária Jakubova a Salomé nakúpili voňavé oleje, aby ho išli pomazať. ² Na úsvite prvého dňa po sobote, hneď po východe slnka prišli k hrobu. ³ Hovorili si medzi sebou: Kto nám odvalí kameň od vchodu do hrobu? ⁴ Keď sa lepšie prizreli, videli, že kameň je už odvalený. Bol totiž veľmi veľký. ⁵ Vošli do hrobu a napravo videli sedieť mládenca oblečeného do bieleho rúcha. Zľakli sa. ⁶ No on im povedal: Neľakajte sa! Hľadáte Ježiša Nazaretského, toho ukrižovaného? Niet ho tu — bol vzkriesený. Hľa, miesto, kde ho položili. ⁷ Ale choďte a povedzte jeho učeníkom, aj Petrovi, že vás predchádza do Galiley. Tam ho uvidíte, ako vám povedal. ⁸ Nato rýchlo vybehli a utekali od hrobu, pretože sa ich zmocnila úžasná hrôza a boli ako bez seba. Ale nikomu nič nepovedali, lebo sa báli.

¹³ Porov. <https://www.bach-cantatas.com/BWV31.htm>

¹⁴ Voľný preklad: Juraj Kováč – Andrej Šuba

značili niektoré slová alebo výrazy, ku ktorým sa viaže analýza alebo komentár.

1. Sonata 2. Chorus Der Himmel lacht! Die Erde jubiliert und was sie trägt in ihrem Schoß; der Schöpfer lebt! Der Höchste <i>triumphiert</i> und ist <i>von Todesbanden los</i> . Der sich <i>das Grab</i> zur Ruh erlesen, der Heiligste <i>kann nicht verwesen</i> .	1. Sonata 2. Zbor Nebo sa smeje! Zem plesá so všetkým, čo ukrýva vo svojom lone. Stvoriteľ žije! Najvyšší <i>triumfuje</i> <i>zbavený okov smrti</i> . Najsvätejší, ktorý si zvolil k odpočinku <i>hrob, nemôže sa premeniť v prach</i> .
---	--

Po úvodnej inštrumentálnej sonáte - v kantáte - zaznie brilantný a jasavý zbor, ktorý evokuje akýsi druh smiechu. Prameňom podmaňujúcej radosti je istota, že Ježiš vstal z mŕtvych, a že zvíťazil nad okovami smrti. K tejto jasavej radosti autor kantáty pozýva celú zem, lebo Kristovo zmŕtvychvstanie sa týka všetkých, ktorí s ním boli v krste pochovaní, ako o tom hovorí sv. Pavol v liste Kolosanom: „Spolu s ním ste boli aj vzkriesení vierou v moc Boha, ktorý ho vzkriesil z mŕtvych... Odzbrojil a verejne odhalil kniežatstvá a mocnosti a cez Krista nad nimi zvíťazil.“ (Kol 2,12.15)

Oznámenie triumfálneho víťazstva Krista nad smrťou a jasavú atmosféru zboru vystrieda pomalšia a meditatívnejšia časť, v ktorej sa spomína hrob, kde však Ježiš spočinul iba krátko, lebo jeho telo nemalo uzrieť porušenie. Táto časť kantáty pripomína prázdny hrob, ku ktorému prišli Mária Magdaléna, Mária Jakubova a Salomé prvý deň po sobote: „Na úsvite prvého dňa po sobote, hneď po východe slnka prišli *k hrobu*.“ (Mk 16,2) Alúziou na text zboru je šestnásty žalm, ktorý predpovedá, že zbožný človek neuzrie porušenie: „...lebo ma *nenecháš v podsveť* a svojmu zbožnému *nedáš uzrieť porušenie*.“ (Ž 16,10)

3. Recitativo (Bass) Erwünschter Tag! Sei, Seele, wieder froh! <i>Das A und O,</i> <i>der erst und auch der letzte,</i> den unsre schwere Schuld in Todeskerker setzte, ist nun gerissen aus der Not! <i>Der Herr war tot,</i> <i>und sieh, er lebet wieder;</i> lebt unser Haupt, so leben auch die Glieder. Der Herr hat in der Hand <i>des Todes und der Hölle Schlüssel!</i> Der sein Gewand blutrot bespritzt in seinem bitterm Leiden, will heute sich mit <i>Schmuck</i> und <i>Ehren</i> kleiden.	3. Recitativ (Bas) Vytúžený deň! Duša, vesel' sa opäť! <i>Alfa a Omega,</i> <i>Prvý a Posledný,</i> ktorého naša ťažká vina posadila do väzenia smrti, je vytrhnutý zo svojho súženia! <i>Pán bol mŕtv,</i> <i>no pohliadni, on znovu žije;</i> ak žije naša hlava, nažive sú i údy. Pán má v ruke <i>klúče od pekla i smrti!</i> Ten, koho šat bol postriekaný krvou v jeho utrpení, sa dnes zdobí šperkami a čnosťou.
--	--

Po zborovej časti kantáty nasleduje recitatív, ktorý je otvorený radostným zvolaním Erwünschter Tag! – Vytúžený deň! Pomenovanie Ježiša, ako *Alfa a Omega, Prvý a Posledný*, je prevzaté z Knihy Zjavenia sv. apoštola Jána. Pán, ktorý zomrel a vstal zmŕtvych, má v rukách všetku moc, aj kľúče od smrti a podsvetia: „On položil na mňa pravicu a povedal: Neboj sa! *Ja som Prvý a Posledný a Živý. Bol som mŕtv a hľa, žijem na veky vekov a mám kľúče od smrti a podsvetia.*“ (Zjv 1,17-18).

Recitatív zdôrazňuje komunitný dosah Pánovho zmŕtvychvstania. Svätý Pavol vo svojich listoch poukazuje na Ježiša, ktorý je hlavou tela, ktorou je Cirkev. Ak Kristus, Hlava, žije, potom žijú aj jednotlivé údy Kristovho tajomného Tela: „On je *hlavou tela*, Cirkvi. On je počiatok, prvorodený z mŕtvych, aby tak mal vo všetkom prvenstvo“ (Kol 1,18); „Vy ste *Kristovo telo a jednotlivo ste údy.*“ (1 Kor 12,27) Prameňom života kresťanskej komunity je bytostné spojenie so svojou Hlavou, Ježišom, ktorý vstal zmŕtvych a je neustále živý.

Obraz šiat, ktoré boli „postriekané krvou“ je alúziou na Zjavenie sv. apoštola Jána: „Oblečený bol do *plášťa zmáčaného krvou* a jeho meno bolo Božie Slovo.“ (Zjv 19,13)

4. Aria (Bass) <i>Fürst des Lebens</i>, starker Streiter, <i>hochgelobter Gottessohn!</i> Hebet dich des <i>Kreuzes Leiter</i> <i>auf den höchsten Ehrenthron?</i> Wird, was dich zuvor gebunden, nun dein Schmuck und Edelstein? Müssen deine Purpurwunden deiner Klarheit Strahlen sein?	4. Aria <i>Knieža žitia</i>, mocný bojovník, <i>nadovšetko milovaný Boží Syn!</i> Či povedie ťa z <i>kríža rebrík</i> <i>na najvyšší trón cti?</i> Bude to, čo ťa predtým pútało tvojou ozdobou, drahokamom? Stanú sa napokon tvoje purpurové rany zdrojom žiarivých lúčov?
--	---

Štvrtá časť kantáty, ária, je uvedená tromi atribútmi, ktoré sa viažu na osobu Ježiša Krista: „Knieža žitia“, „mocný bojovník“ a „nadovšetko milovaný Boží Syn.“ Knieža žitia alebo „pôvodca života“ je atribút, ktorý vo svojej reči použil sv. Peter, ako to nachádzame v Skutkoch apoštolov: „...*Pôvodcu života* ste zabili. Boh ho však vzkriesil z mŕtvych a my sme toho svedkami.“ (Sk 3,15) Najdôležitejšou realitou osoby Ježiša Krista bola skutočnosť, že bol Mesiášom, Božím Synom: „Veľkňaz sa ho znova spýtal: Si ty Mesiáš, syn Požehnaného?“ (Mk 14,61)

Text árie ďalej uvádza tri vety vo forme otázok. Hoci ani na jednu z otázok nie je uvedená explicitná pozitívna odpoveď, poslucháč je k nej prirodzene pozvaný. V evanjeliu Veľkonočnej nedele, pre ktorú bola táto kantáta skomponovaná, je tiež vyslovená dôležitá otázka, ktorú povedal mládenec – anjel, oblečený do bieleho rúcha: „Hľadáte Ježiša Nazaretského, toho *ukrižovaného*? Niet ho tu – bol *vzkriesený*...“ (Mk 16,6) Vo forme otázky je kríž spájaný s rebríkom, ktorý je spojený s najvyšším trónom cti. Nachádzame tu alúziu na biblickú perikopu z knihy Genezis, v ktorej Jakub mal sen, kde „videl *rebrík postavený na zemi*, ktorého vrchol sa *dotýkal neba*.“ (Gn 28,12) O najvyššom tróne cti alebo slávy hovorí aj prorok Jeremiáš: „*Trón slávy*, vyvýšený od počiatku, je miesto našej svätyne.“ (Jer 17,12) Ária teda poukazuje na slávne víťazstvo kríža, cez ktoré Ježiš Kristus oslávil svojho Otca.

5. Recitativo: Tenor So stehe dann, du gottergebne Seele, mit Christo geistlich auf! Tritt an den neuen Lebenslauf! Auf! Von des totes Werken! Lass, dass dein Heiland in dir lebt, an deinem Leben merken! <i>Der Weinstock, der jetzt blüht, trägt keine tote Reben!</i> <i>Der Lebensbaum lässt seine Zweige leben!</i> Ein Christe fliehet ganz eilend von dem Grabe! <i>Er lässt den Stein,</i> er lässt das Tuch der Sünden dahinten <i>und will mit Christo lebend sein.</i>	5. Recitativ (tenor) <i>Povstaň Pánovi oddaná duša, s Kristom duchovne k výšinám!</i> Začni novú cestu života! Nahor! Preč od diel smrti! Nechaj, aby Spasiteľ v tebe prebýval, a dával sa poznať i v tvojom živote! <i>Vinič, ktorý kvitne!</i> <i>Nenesie mŕtve strapce!</i> <i>Strom života dáva svojím výhonkom život!</i> Kresťan uniká náhliac sa z hrobu! <i>Zanecháva za sebou kameň,</i> plachtu hriechov <i>a chce byť živý s Kristom.</i>
---	--

Evanjelium Veľkonočnej nedele sprítomňuje povzbudzujúce slová mládenca oblečeného v bielom odeve, ktorý povedal ženám prichádzajúcim na úsvite k hrobu: „Nefakajte sa! Hľadáte Ježiša Nazaretského, toho ukrižovaného? Niet ho tu — bol vzkriesený. Hľa, miesto, kde ho položili.“ (Mk 16,6) Tento povzbudivý spôsob reči približuje aj tenorový recitativ, ktorý zdôrazňuje potrebu začiatku nového života, oslobodeného od diel smrti: „Povstaň Pánovi... s Kristom... Začni novú cestu života! Nahor! Preč od diel smrti!“ Podobne aj sv. Pavol vo svojom liste vyzýva Efezanov, aby sa duchovne prebudili, aby „vstali z mŕtvych“ a žili v spojení s Kristom: „Veď všetko, čo je zjavné, je svetlo. Preto je povedané: *Prebud'sa, ty, čo spíš, a vstaň z mŕtvych a zažiari ti Kristus.*“ (Ef 5,14)

Vykročenie na „novú cestu života“ predpokladá oslobodenie sa od „diel smrti“ a upriamenie svojho pohľadu „nahor“, ako o tom hovorí sv. Pavol v Liste Kolosanom: „Ak ste teda boli *spolu s Kristom vzkriesení, hľadajte to, čo je hore*, kde Kristus sedí po pravici Boha.“ (Kol 3,1)

Autor textu recitativu požíva poslucháča, aby sa otvoril pre Záchrancu, aby nechal v sebe prebývať a pôsobiť Spasiteľa. O pôsobení Krista a jeho krvi sa v liste Hebrejom píše: „...krv Krista, ktorý mocou večného Ducha sám seba priniesol Bohu ako nepoškvrnenú obeť, očistí nám svedomie *od mŕtvych skutkov*, aby sme mohli slúžiť živému Bohu.“ (Heb 9,14)

Recitatív ďalej spomína dva výrazy, ktoré otvárajú viaceré biblické kontexty a konotácie. Sú nimi: „vinič“ a „strom“, prípadne „strom života.“ Keďže text recitatívu už naznačil vzájomný vzťah medzi Kristom Spasiteľom a dušou – človekom, v súvislosti s viničom sa spája vyjadrenie Ježiša, ktorý povedal: „Ja som vinič a vy ratolesti.“ (Jn 15,5) Recitatív poukazuje aj na ovocie tohto viniča: „Nenesie mŕtve strapce!“ Ježiš, ktorý je viničom a nemôže niesť „mŕtve strapce“, lebo „niet dobrého stromu, čo rodí zlé ovocie, a niet ani zlého stromu, čo rodí dobré ovocie. Každý strom možno poznať po jeho ovocí. Veď z tnie sa nenazbierajú figy ani hrozno z ostružín.“ (Lk 6,43-44)

Slovné spojenie „strom života“, ktoré je použité v recitatíve, nachádzame vo Svätom písme vo viacerých kontextoch. V knihe Genezis bol „strom života“ umiestnený v raji: „Potom Hospodin, Boh, povedal: Hľa, človek sa stal ako jeden z nás: Pozná dobro i zlo. Len aby teraz nesiahol rukou na *strom života*, nejedol z neho a nežil naveky!“ (Gen 3,22) V knihe Prísloví sa „strom života“ spája s múdrosťou: „[múdrost'] je *stromom života* pre tých, čo sa ňou posilňujú, blažení sú tí, čo sa jej pridŕžajú.“ (Prís 3,18)

Úryvok z evanjelia Veľkonočnej nedele opisuje situáciu žien, ktoré pri príchode k Ježišovmu hrobu našli odvalený kameň a po tom, čo sa k nim prihovoral mladík v bielom, utekali od hrobu: „Keď sa lepšie prizreli, videli, že kameň je už odvalený. Bol totiž veľmi veľký... Nato rýchlo *vybehli a utekali od hrobu*, pretože sa ich zmocnila úžasná hrôza a boli ako bez seba.“ (Mk 16,4.8) Obraz zanechania odvaleného kameňa a hrobu sa v recitatíve stáva obrazom zanechania hriechov. Kameň a hrob sú znakom smrti a text recitatívu je výzvou k tomu, aby sa kresťan chránil hriechu, ktorý vedie k smrti, lebo „jestvuje aj hriech, ktorý vedie k smrti.“ (1 Jn 5,16)

Recitatív napokon naznačuje, že ten, kto „*zanecháva za sebou kameň*“ a uniká pred hriechom, ten túži a „*chce byť živý s Kristom*.“ Je tu naznačený eschatologický rozmer trvalého života s Kristom vo večnosti, ktorý popisuje Zjavenie sv. apoštola Jána: „Videl som tróny. Na ne si sadli tí, čo dostali moc súdiť. Videl som aj duše tých,

čo boli stáť pre Ježišovo svedectvo a pre Božie slovo, aj tých, čo sa neklaňali šelme ani jej obrazu a neprijali znak na svoje čelo a na ruku. Ožili a kraľovali s Kristom tisíc rokov.“ (Zjv 20,4)

6. Aria (Tenor) Adam muss in uns verwesen, soll der <i>neue Mensch</i> genesen, der <i>nach Gott geschaffen ist</i>. Du musst <i>geistlich auferstehen</i> und aus Sündengräbern gehen, wenn du <i>Christi Gliedmaß bist</i>.	6. Aria Adam v nás sa musí premeniť v prach, ak sa má uzdraviť <i>nový človek</i> <i>stvorený na Boží obraz</i>. Musíš <i>duchovne vstať z mŕtvych</i>, a opustiť hroby hriechov, <i>ak si Krista súčasťou</i>.
---	---

Vyššie sme už spomenuli, že kantáta *Der Himmel Lacht! Die Erde jubilieret* (BWV 31) sa spievala počas Veľkonočnej nedele, na ktorej sa čítal aj úryvok z Prvého listu svätého apoštola Pavla Korintánom (1 Kor 5,6-8), v ktorom zaznieva výzva apoštola, aby sa kresťania stali „novým cestom“: „Vyčistite starý kvas, aby ste boli novým cestom“ (1 Kor 5,7). Hoci tenorová ária nehovorí o „novom ceste“, hovorí o novom človekovi, stvorenom na Boží obraz. Zreteľne tu nachádzame alúziu na úryvok z listu svätého apoštola Pavla, ktorý adresoval Efezanom: „...oblečte si nového človeka, stvoreného podľa Božieho obrazu v spravodlivosti a svätosti pravdy.“ (Ef 4,24)

Ária stavia do kontrastu Adama, ako prvého človeka, ktorý však zhrešil a má sa v nás „premeniť v prach“ a Krista, ktorý vstal z mŕtvych a obnovuje v nás Boží obraz, vložený do človeka Stvoriteľom. Apoštol Pavol vo svojom Prvom liste Korintánom nazýva Adama prvým človekom a Krista posledným Adamom: „Tak je to aj so zmŕtvychvstaním: čo sa seje porušené, vstáva neporušené... Tak je aj napísané: Prvý človek, Adam, stal sa živou bytosťou, posledný Adam oživujúcim Duchom.“ (1 Kor 15,42.45)

Ária tiež naznačuje tému, ktorá je veľmi blízka svätému Pavlovi v 12. kapitole jeho Prvého listu Korintánom: „Vy ste Kristovo telo a jednotlivo ste údy.“ (1 Kor 12,27) Byť „súčasťou“ Krista, znamená participovať na živote jeho Tajomného tela, ktorým je Cirkev. Kresťan sa stáva „súčasťou“ Krista pri svojom krste, kedy sa v ňom

obnovuje Boží obraz a tým „opúšťa hrob“ dedičného hriechu, ktorý zapríčinil Adam svojou neposlušnosťou voči Stvoriteľovi.

7. Recitativo (Sopran) Weil dann das Haupt sein Glied natürlich nach sich <i>zieht</i>, so kann mich nichts von Jesu scheiden. Muss ich <i>mit Christo leiden</i>, So werd ich auch nach dieser <i>Zeit</i> mit Christo wieder auferstehen zur Ehr und <i>Herrlichkeit</i> und <i>Gott in meinem Fleische sehen</i>.	7. Recitativ (Soprán) Keďže hlava prirodzene ovláda údy tela, <i>nič ma nemôže oddeliť od Ježiša.</i> Keď musím <i>s Kristom trpieť</i>, tak po čase s Kristom opäť povstanem <i>k sláve a nádhere</i> <i>a poznám Boha vo svojom tele.</i>
--	---

Sopránový recitativ tematicky nadväzuje na záverečnú tému predchádzajúcej tenorovej árie a na teológiu sv. Pavla, ktorú prezentuje v 12. kapitole Prvého listu Korintánom, kde - použijúc analógiu tela a údov - Pavol zdôrazňuje potrebu jednotlivých členov spoločenstva a dôležitosť ich vzájomnej jednoty: „Tak totiž ako je jedno telo a má mnoho údov, a všetky údy tela, hoci je ich mnoho, tvoria jedno telo, tak aj Kristus. Veď my všetci sme boli pokrstení jedným Duchom v jedno telo, či Židia alebo Gréci, či otroci alebo slobodní; a všetci sme boli napojení jedným Duchom. Lebo telo nie je jeden úd, ale mnoho údov... Boh usporiadal údy v tele, každý jeden z nich, tak, ako chcel. Keby však boli všetky údy jedným údom, kde by bolo telo? Takto je teda mnoho údov, a predsa jedno telo.“ (1 Kor 12,12-14. 18-20)

Tak ako telo nemôže žiť bez hlavy, podobne ani Cirkev, ktorá je Kristovým tajomným telom, nemôže žiť bez svojej hlavy, ktorou je Kristus. Recitativ to vyjadruje slovami: „nič ma nemôže oddeliť od Ježiša,“ ktoré sú akoby ozvenou Pavlových slov z listu Rimanom: „Kto nás odlúči od Kristovej lásky? Súženie alebo úzkosť, prenasledovanie alebo hlad, nahota, nebezpečenstvo alebo meč? Ako je napísané: Pre teba nás usmrcujú deň čo deň, pokladajú nás za ovce na zabitie. Toto všetko však víťazne prekonávame skrze toho, ktorý si nás zamiloval. Som totiž presvedčený, že ani smrť, ani život, ani anjeli, ani kniežatstvá, ani prítomné, ani budúce veci, ani mocnos-

ti, ani výška, ani hĺbka, ani nijaké iné stvorenie nebude nás môcť odlúčiť od Božej lásky, ktorá je v Ježišovi Kristovi, našom Pánovi.“ (Rim 8,35-39)

Druhá téma sopránového recitativu zdôrazňuje prepojenie medzi utrpením s Kristom a oslávením spolu s ním. Túto vzájomnú súvislosť nachádzame napríklad v Prvom liste apoštola Petra: „...radujte sa, keď máte účasť na *Kristových utrpeniach*, aby ste sa s plesaním radovali, aj keď sa zjaví jeho sláva.“ (1 Pt 4,13) Podobne o tejto účasti na Kristovom utrpení a jeho oslávení hovorí apoštol Pavol, keď kresťanov nazýva „dedičmi“ alebo „spoludedičmi“: „Ale ak sme deti, sme aj dedičia, Boží dedičia a Kristovi spoludedičia, aby sme, ak spolu [s ním] trpíme, boli spolu [s ním] aj oslávení.“ (Rim 8,17)

Recitativ končí vyznaním viery vo vzkriesenie tela a vo večný život s Bohom: „poznám Boha vo svojom tele.“ V tomto vyjadrení nachádzame alúziu na Jóbove slová: „Aj potom, keď moja koža bude takto zodratá, zo svojho tela uvidím Boha, svojimi očami ho pri sebe uvidím...“ (Job 19,26-27)

8. Aria (Sopran) <i>Letzte Stunde, brich herein, mir die Augen zuzudrücken! Lass mich Jesu Freudenschein und sein helles Licht erblicken, lass mich Engeln ähnlich sein! Letzte Stunde, brich herein!</i>	8. Ária (Soprán) <i>Príď, posledná hodina zatlačiť mi oči! Nechaj ma uzrieť Kristov jas radosti a jeho žiarivé svetlo, nech podobám sa anjelom! Príď, posledná hodina!</i>
---	--

Keď apoštol Ján vo svojom Prvom liste spomína „poslednú hodinu“, naznačuje, že jej bude predchádzať prítomnosť antikrista: „Deti, nastala *posledná hodina*. A ako ste počuli, že prichádza antikrist, tak sa teraz objavili mnohí antikristovia, z čoho poznávame, že je tu *posledná hodina*.“ (1 Jn 2,18) Pokojná a nádherná melódia sopránovej árie, ktorá je neustále sprevádzaná melódiou hoboja, pretvára túto apokalyptickú scénu – pre niekoho až strachom preplnenej poslednej hodiny - na radostné očakávanie Kristovho žiarivého svetla. Text árie vyjadruje túžobné volanie človeka po Kristovej radosti a je-

ho svetle: „Nechaj ma uzrieť Kristov jas radosti a jeho žiarivé svetlo,“ podobne ako prorok Izaiáš predpovedal príchod žiarivého svetla: „Lud, čo kráča vo tmách, uvidí veľké *svetlo*, nad tými, čo bývajú v krajine temnoty, *zažiarí svetlo*.“ (Iz 9,1)

Spev árie vyznieva ako meditácia o eschatologickom završení ľudského putovania, kedy sa oslávený človek bude podobať anjelom v nebi, kde sa už ľudia ani neženia ani nevydávajú: „Veď pri zmŕtvychvstaní sa ľudia ani neženia, ani nevydávajú, ale *sú ako anjeli v nebi*.“ (Mt 22,30)

9. Choral <i>So fahr ich hin zu Jesu Christ, mein' Arm tu ich ausstrecken; so schlaflich ein und ruhe fein, kein Mensch kann mich aufwecken, denn Jesus Christus, Gottes Sohn, der wird die Himmelstür aufthun, mich führn zum ew'gen Leben.</i>	9. Chorál <i>Odhádzam k Ježišovi Kristovi, vystieram k nemu ruku; zaspávam a spočiniem v pokoji, žiadny človek ma viac nemôže zobudiť, pretože Ježiš Kristus, Boží Syn, mi otvorí bránu nebeskú a privedie ma k životu večnému.</i>
---	--

V záverečnej časti úryvku z evanjelia, určeného k Božím službám na Veľkonočnú nedeľu, zazneli anjelove slová, ktoré boli adresované ženám pri Ježišovom hrobe: „Choďte a povedzte jeho učeníkom, aj Petrovi, že vás predchádza do Galiley. Tam ho uvidíte, ako vám povedal.“ (Mk 16,7) Úvodné slová záverečného chorálu, „odhádzam k Ježišovi Kristovi...“, vyznievajú ako odpoveď na anjelovu výzvu „choďte.“

V texte záverečného chorálu si môžeme všimnúť dve slovesá, „zaspávať“ a „zobudiť sa“, ktoré úzko súvisia s udalosťou vzkriesenia Lazára: „Toto [Ježiš] povedal a ešte dodal: Náš priateľ Lazár *zaspal*, no ja ho idem *zobudiť*.“ (Jn 11,11) Iba Ježiš Kristus, Boží Syn, mohol „zobudiť“ Lazára a on je jediný, kto privádza k večnému životu, ako to povedal vo svojej Veľkňazskej reči: „Keď to Ježiš povedal, zdvihol oči k nebu a hovoril: „Otče, prišla hodina; osláv svojho Syna, aby Syn oslávil teba. A ako si mu dal moc nad každým telom, tak nech *on dá večný život všetkým, ktorých si mu dal*. A večný život je v tom, aby poznali teba, jediného, pravého Boha i toho, ktorého si poslal, Ježiša Krista.“ (Jn 17,1-3)

Kantáta *Efreut euch, ihr Herzen* (BWV 66)

Kantáta *Efreut euch, ihr Herzen* (BWV 66) bola skomponovaná pre Veľkonočný pondelok, kedy sa počas evanjelických Božích služieb čítali texty zo Sk 10,34-43¹⁵ a Lk 24,13-35¹⁶. Táto kantáta pô-

¹⁵ Sk 10, 34-43: ³⁴ Peter sa teda ujal slova a povedal: Naozaj poznávam, že Boh nikoho neuprednostňuje, ³⁵ ale v každom národe mu je milý ten, kto sa ho bojí a koná spravodlivo. ³⁶ Synom Izraela poslal slovo, keď ohlasoval evanjelium o pokoji skrze Ježiša Krista, ktorý je Pánom všetkých. ³⁷ Vy viete, čo sa dialo po celom Judsku. Začalo sa to v Galilei po krste, ktorý hlásal Ján. ³⁸ Viete o Ježišovi z Nazareta, ako ho Boh pomazal Duchom Svätým a mocou, takže chodil, dobre robil a liečil všetkých diablom posadnutých, pretože Boh bol s ním. ³⁹ A my sme svedkami všetkého, čo konal na území Židov a v Jeruzaleme. No zavesili ho na drevo a zabili. ⁴⁰ Boh ho na tretí deň vzkriesil a umožnil mu zjavovať sa, ⁴¹ nie všetkému ľudu, ale svedkom, ktorých si Boh vopred vyvolil, teda nám, ktorí sme s ním spoločne jedli a pili po jeho zmŕtvychvstaní. ⁴² Prikázal nám, aby sme ohlasovali ľudu a dosvedčili, že on je Bohom určený sudca živých i mŕtvych. ⁴³ O ňom svedčia všetci proroci, že v jeho mene dosiahne odpustenie hriechov každý, kto v neho verí.

¹⁶ Lk 24,13-35: „¹³ V ten istý deň dvaja z nich išli do dediny zvanej Emauz, ktorá bola od Jeruzalema vzdialená na šesťdesiat stadií. ¹⁴ A rozprávali sa o všetkom, čo sa udialo. ¹⁵ Ako sa tak zhovárali a vzájomne uvažovali, priblížil sa k nim sám Ježiš a šiel s nimi. ¹⁶ Ich oči boli zastreté, aby ho nespoznali. ¹⁷ I spýtal sa ich: O čom sa takto idúcky rozprávate? Oni sa zronení zastavili a ¹⁸ jeden z nich, menom Kleofáš, mu povedal: Ty si vari jediný návštevník Jeruzalema, ktorý nevie, čo sa tam po tieto dni stalo! ¹⁹ On sa ich spýtal: A čo? Odpovedali mu: To, čo sa stalo s Ježišom Nazaretským, ktorý bol prorok, mocný v čine i v reči pred Bohom, aj pred všetkými ľuďmi. ²⁰ Ako ho veľkňazi a naši poprední muži dali odsúdiť na smrť a ukrižovali. ²¹ A my sme dúfali, že on vykúpi Izrael. Dnes je však už tretí deň, ako sa to všetko stalo. ²² Niektoré z našich žien nás aj vyľakali. Pred svitaním boli pri hrobe, ²³ a keď nenašli jeho telo, prišli a tvrdili, že sa im zjavili anjeli a tí im hovorili, že žije. ²⁴ Niektorí z našich išli k hrobu a zistili, že je to tak, ako povedali ženy. No jeho nevideli. ²⁵ Ježiš im povedal: Vy nechápaví a leniví srdcom uveriť všetko, čo hovorili proroci! ²⁶ Či nemusel Kristus toto všetko pretrpieť a tak vojsť do svojej slávy? ²⁷ A počnúc od Mojžiša a od všetkých prorokov, vykladal im, čo sa naňho vzťahovalo vo všetkých Písmach. ²⁸ Tak sa priblížili k dedine, do ktorej sa uberali, a on sa tváril, že ide ďalej. ²⁹ Ale oni naňho naliehali: Zostaň s nami, lebo sa zvečerieva a deň sa schýlil. Vošiel teda, aby zostal s nimi. ³⁰ Keď sedel s nimi pri stole, vzal chlieb, dobrorečil, lámal a podával im. ³¹ Vtom sa im otvorili oči a spoznali ho. Ale on im zmizol. ³² Tu si povedali: Či nehorelo naše srdce, keď sa s nami cestou rozprával a vysvetľoval nám Písma? ³³ A ešte v tú hodinu vstali a vrátili sa do Jeruzalema. Tam našli zhromaždených Jedenástich a ostatných, čo boli s nimi. ³⁴ Títo hovorili: Pán na-

vodne vychádzala zo sekulárnej kantáty *Der Himmel dacht auf Anhalts Ruhm und Glück* (BWV 66a), ktorú Bach skomponoval v roku 1718 z príležitosti narodením princa Leopolda z Anhalt-Cöthen. Autor textu kantáty je neznámy.

Prvé tri prevedenia kantáty *Efreut euch, ihr Herzen* (BWV 66) odznali v Lipsku: 10. apríla 1724, 26. marca 1731 a 11. apríla 1735.¹⁷

Podobne ako pri predchádzajúcej kantáte uvedieme jednotlivé časti kantáty s komentárom a s príslušnými biblickými východiskami.

1. Coro <i>Erfreut euch, ihr Herzen,</i> <i>entweicht, ihr Schmerzen,</i> <i>es lebet der Heiland und herrschet in euch.</i> Ihr könnet verjagen das Trauren, das Fürchten, das ängstliche Zagen, der Heiland erquicket sein geistliches Reich.	1. Zbor <i>Radujte sa srdcia,</i> <i>stráťte sa súženia,</i> veď <i>Spasiteľ žije</i> a vládne vám [vo vás]. Môžete tak <i>odohnať</i> žiaľ, strach i bázeň Spasiteľ kriesi svoju duchovnú ríšu.
---	--

Úvodný zbor začína brilantným a energickým nástupom orchestra, ktorý anticipuje slová sólistov a zboru: „Radujte sa srdcia, stráťte sa súženia, veď Spasiteľ žije...“ V zbore sa neustále prelína téma radosti zo vzkriesenia Spasiteľa s vedomím tých udalostí, ktoré predchádzali zmŕtvychvstanie: súženie, žiaľ a strach. Tieto témy nachádzame aj v pozadí udalosti putovania učeníkov, ktorí kráčali do Emauz, kedy sa k nim pridali Ježiš ako cudzinec a začal s nimi viesť dialóg. Biblický text Lk 24, 13-35, ktorý bol súčasťou Božích služieb počas Veľkonočného pondelka, odhaľuje situáciu učeníkov, ktorí boli zronení a beznádejní z Ježišovho utrpenia a jeho smrti: „I spýtal sa ich [Ježiš]: O čom sa takto idúcky rozprávate? Oni sa *zronení* zastavili... Ako ho [Ježiša] veľkňazi a naši poprední muži dali odsúdiť na smrť a ukrižovali. A my sme dúfali, že on vykúpi Izrael...“ (Lk 24, 17.20-21) Hoci učeníci neznámemu Pútnikovi hovorili o tom, že počuli o anjeloch pri hrobe, ktorí hovorili, že Ježiš žije,

ozaj vstal z mŕtvych a ukázal sa Šimonovi. ³⁵ Aj oni porozprávali, čo sa im cestou stalo a ako ho spoznali pri lámaní chleba.

¹⁷ Porov. <https://www.bach-cantatas.com/BWV66.htm>

predsa boli neschopní uveriť: „Pred svitaním [ženy] boli pri hrobe, a keď nenašli jeho telo, prišli a tvrdili, že sa im zjavili anjeli a tí im hovorili, že žije. Niektorí z našich išli k hrobu a zistili, že je to tak, ako povedali ženy. No jeho nevideli. Ježiš im povedal: Vy nechápaví a leniví srdcom uveriť všetko, čo hovorili proroci! (Lk 24,22-25)

Keď Ježiš začal učenikom vysvetľovať zmysel Písma, učenikom začali horieť srdcia, teda opäť sa v nich objavila nádej. Po tom, ako sa Ježiš dal spoznať učenikom pri lámaní chleba, učenici sa vrátili do Jeruzalema, podobne ako o návrate na Sion napísal prorok Izaiáš: „Vráť sa tí, ktorých vyslobodil Hospodin, s jasotom prídu na Sion. Večná *radosť* bude na ich tvárach, *veselosť* a jasot získajú a *pominie smútok a vzdychanie*.“ (Iz 35, 10) Téma radosti a zanechania žiaľu a strachu sú ústrednými motívmi zboru. K tejto téme radosti, respektíve nádeji a strachu sa autor ešte neskôr vráti v štvrtej a piatej časti kantáty.

Hoci úvodný zbor spomína žiaľ a strach, konečné a radostné posolstvo spočíva v istote, že Spasiteľ žije a vládne. Časté opakovanie slov: „*herrschet in euch*“ – „*vládne vo vás*“ v záverečnej časti zboru pripomína slová, ktoré „Hospodin povedal Jozuovi: *Neboj sa, ani sa nestrachuj*!“ (Joz 8,1)

2. Recitativo (Bass)

Es bricht das Grab und damit unsre Not,
der Mund verkündigt Gottes Taten;
der Heiland lebt, so ist in Not und Tod
den Gläubigen vollkommen wohl geraten.

2. Recitativ (bas)

Hrob mizne a s ním i naša bieda,
ústa zvestujú Božie skutky,
Spasiteľ žije, čo je v núdzi i vo smrti
dokonalou útechou veriacim.

V basovom recitatíve autor textu hovorí o zvestovaní Božích skutkov, podobne ako to vyslovil žalmista v 71. žalme: „*Moje ústa budú rozprávať o tvojej spravodlivosti, každý deň o твоjich spasných skutkoch*, aj keď ich neviem spočítať.“ (Ž 71,15)

Druhou témou recitativu je útecha prameniaca zo života Spasiteľa. Túto radosť v srdciach zažili Emauzskí učenici vtedy, keď im Ježiš vysvetľoval Písma: „Tu si povedali: Či nehorelo naše srdce, keď sa s nami cestou rozprával a vysvetľoval nám Písma?“ (Lk 24,32)

3. Aria (Bass) Lasset dem Höchsten ein Danklied erschallen vor sein Erbarmen und ewige Treu. <i>Jesus</i> erscheint, uns <i>Friede</i> zu geben, <i>Jesus beruft uns</i> , mit ihm zu leben, <i>Täglich</i> wird seine <i>Barmherzigkeit</i> neu.	3. Ária (bas) Zaspievajte pieseň vďaka Najvyššiemu, za jeho <i>milosť</i> , neustálu <i>vernosť</i> . <i>Ježiš</i> sa zjavuje, prináša <i>pokoj</i> , <i>povoláva nás k sebe</i> , aby <i>sme s ním žili</i> , jeho <i>milosrdenstvo</i> sa obnovuje <i>každým dňom</i> .
---	---

Text basovej árie pozýva k oslave Najvyššieho. Motívom oslavnej piesne je Božia milosť a vernosť, ako to žalmista vyspieval v žalme 100: „Vstúpte do jeho brán s vďakou a s chválospevom do jeho nádvorí, ďakujte mu, dobrorečte jeho menu, lebo Hospodin je dobrý, jeho *milosť* trvá naveky a jeho *vernosť* z pokolenia na pokolenie!“ (Ž 100,4-5)

Ária pripomína zjavenia Ježiša apoštolom, keď im odovzdal svoj pokoj: „Večer, v ten istý prvý deň po sobote, keď boli učeníci zo strachu pred Židmi za zavretými dverami, prišiel Ježiš, stal si doprostred a povedal im: „Pokoj vám!“ Keď to povedal, ukázal im ruky a bok. Učeníci sa zaradovali, keď videli Pána. Ježiš im znova povedal: „Pokoj vám!“ (Jn 20,19-21) Ježiš však rozlišuje medzi pokojom, ktorý on dáva a medzi pokojom pochádzajúcim zo sveta: „Pokoj vám zanechávam, svoj pokoj vám dávam, ale ja vám ho dávam, nie ako svet dáva.“ (Jn 14,27)

Okrem odovzdania pokoja svojim apoštolom, Ježiš im zveruje poslanie, ktorému však predchádzalo povolanie. Ária poukazuje na dôležitý rozmer povolania, ku ktorému sú pozvaní všetci veriaci: aby *boli s ním*. Žiť spolu s Ježišom a byť s ním, je prvotným aspektom povolania, ako to uvádza evanjelista Marek: „Vtedy ustanovil Dvanástich, ktorých nazval apoštolmi, *aby boli s ním*...“ (Mk 3,14)

Záverečná časť árie opäť zdôrazňuje myšlienku Božieho milosrdenstva. Toto milosrdenstvo sa obnovuje každý deň, teda z pokolenia na pokolenie, ako to vo svojom chválospeve vyjadrila Mária: „...veľké veci mi urobil ten, ktorý je mocný, a sväté je jeho meno, a jeho *milosrdenstvo* je z *pokolenia na pokolenie* s tými, čo sa ho boja.“ (Lk 1, 49-50)

4. Recitativo (Dialogo) ed Arioso (Duetto) Tenor, Alt Hoffnung (<i>tenor</i>) - Bei Jesu Leben freudig sein ist unsrer Brust ein heller Sonnenschein. <i>Mit Trost erfüllt</i> auf seinen Heiland schauen und <i>in sich selbst ein Himmelreich</i> erbauen, ist wahrer Christen Eigentum. Doch weil ich hier ein himmlisch Labsal habe, so sucht mein Geist hier seine Lust und Ruh, mein Heiland ruft mir kräftig zu: ,Mein <i>Grab</i> und <i>Sterben</i> bringt <i>euch Leben</i>, mein Auferstehn ist euer Trost.' Mein Mund will zwar ein Opfer geben, mein Heiland, doch wie klein, wie wenig, wie so gar geringe wird es vor dir, o großer Sieger, sein, wenn ich vor dich ein <i>Sieg-</i> und Danklied bringe. {<i>Tenor, Alt</i>} Hoffnung - <i>Mein Auge</i> sieht den Heiland <i>auf erweckt</i>, es hält ihn nicht der Tod in Banden. Furcht - Kein Auge sieht den Heiland <i>auf-</i> <i>erweckt</i>, es hält ihn noch der <i>Tod in Banden</i>. <i>Tenor</i> Hoffnung - Wie, darf noch Furcht in einer Brust entstehn? <i>Alt</i> Furcht - Läßt wohl das Grab die Toten aus? <i>Tenor</i> Hoffnung - Wenn Gott in einem Grabe liegt, <i>so halten Grab und Tod ihn nicht</i>. <i>Alt</i> Furcht - Ach Gott! der du den <i>Tod besieget</i>, <i>dir weicht des Grabes Stein</i>, das Siegel bricht, <i>ich glaube, aber hilf mir Schwachen</i>, du kannst mich stärker machen; besiege mich und meinen Zweifelmüt, <i>der Gott, der Wunder tut</i>, hat meinen Geist durch Trostes Kraft gestärket, dass er den <i>aufgestandnen</i> Jesum merket.	4. Recitativ (dialóg) a arioso (duet) Tenor (nádej), alt (strach) Nádej (<i>tenor</i>) - Radosť zo života s Kristom je svetlým lúčom slnka v našich srdciach. <i>Útechy plný</i> hľadiet na Spasiteľa, budovať <i>v sebe kráľovstvo nebeské</i>, to je majetok pravých kresťanov. No účastný nebeskej hostiny, hľadá môj duch i radosť a spočinutie, tu Spasiteľ na mňa volá mocným hlasom: „Môj <i>hrob</i> a <i>smrť</i> vám <i>prinášajú život</i>, moje vzkriesenie je vašou útechou.“ Moje ústa Ti chcú priniesť obeť, Spasiteľ, akou však nepatrnou, malou a úbohou sa pred tebou bude zdať, ó veľký víťaz, keď prednesiem svoju <i>vítaznú</i>, ďakovnú pieseň. (<i>tenor, alt</i>) Nádej - <i>Moje oči</i> videli Spasiteľa, ktorý <i>vstal</i> <i>z mŕtvych</i>, nie je viac spútaný v okovách smrti. Strach - Nik nevidel Spasiteľa <i>vsťávať z</i> <i>mŕtvych</i>, <i>smrť</i> ho má stále <i>vo svojej moci</i>. <i>Tenor</i> Nádej - Snáď smie strach i naďalej dotýkať sa srdca? <i>Alt</i> Strach - Vari hrob vydáva mŕtvych? <i>Tenor</i> Nádej - Ak v hrobe je Boh <i>hrob ani smrť ho nespútajú</i>. <i>Alt</i> Strach - Ó, Bože, tak si predsa <i>porazil smrť</i>, tebe <i>ustúpil náhrobný kameň</i>, zlomila sa pečať, <i>verím, no pomôž mi slabému</i>, len ty ma môžeš posilniť; víťaz nado mnou i mojimi pochybnosťami; <i>Boh, ktorý robí zázraky</i>, posilnil moju dušu silou útechy, že uvidí <i>vstať Ježiša z mŕtvych</i>.
---	---

Štvrtú časť kantáty si môžeme rozdeliť do troch častí. V prvej časti je tenorový recitativ, ktorý tlmočí slová nádeje, radosti a úte-

chy z Ježišovho zmŕtvychvstania. Úvodné slová recitatívu približujú obdobie života Cirkvi po Ježišom zmŕtvychvstaní: „Cirkev mala pokoj v celom Judsku, Galilei a Samárii. Vnútorne i navonok rástla, žila v báni pred Pánom a povzbudzovaná Svätým Duchom vzrastala počtom.“ (Sk 9,31) Recitatív poukazuje na duchovný majetok kresťanov, ktorý nespočíva v hmotných statkoch, ale v budovaní Božieho kráľovstva. Toto kráľovstvo však nie je realitou, ktorá by bola vzdialená. Text recitatívu hovorí o budovaní Božieho kráľovstva „v sebe“, podobne ako Ježiš zdôrazňuje prítomnosť Božieho kráľovstva „medzi vami“: „Ani nepovedia: Hľa, tu je!, alebo: Tamto je! Lebo *Božie kráľovstvo je medzi vami.*“ (Lk 17,21)

Recitatív ďalej prechádza do priamej reči, akoby sa priamo Ježiš prihovárал poslucháčovi, podobne ako sa prihovárал Emauzským učeníkom a otváral im Božiu logiku postupovania, v ktorej Ježišova smrť vedie k životu a vzkriesenie k nádeji. Učeník na ceste do Emauz povedal Ježišovi: „Niektoré z našich žien nás aj vyľakali. Pred svitaním boli pri hrobe... Ježiš im povedal: Vy nechápaví a leniví srdcom uveriť všetko, čo hovorili proroci! ... Vtom sa im otvorili oči a spoznali ho. Ale on im zmizol... Títo hovorili: Pán naozaj vstal z mŕtvych a ukázal sa Šimonovi.“ (Lk 24,22.25.31.34) O vzťahu medzi Ježišovou smrťou a jeho životom v nás píše aj sv. Pavol vo svojom Druhom liste Korinťanom: „...stále nosíme na tele Ježišovo *zomieranie*, aby bol na našom tele zjavný aj *Ježišov život.*“ (2 Kor 4,10)

Po texte, ktorý autor recitatívu vkladá do Ježišových úst, nasleduje odpoveď človeka, ktorý túži vyspievať obetu chvály a vďaky za víťazstvo Spasiteľa, podobne ako to nachádzame v žalme 118: „Hlas plesania *nad záchrancou* znie v stanoch spravodlivých. Hospodino-va pravica mocne zasiahla.“ (Ž 118,15)

V druhej časti vstupujú do dialógu tenor s altom. Charakter hudby sa tu výrazne zmení a polyfonické vedenie dvoch hlasov symbolicky naznačuje protichodné konfrontačné postoje. Tieto hlasy reprezentujú dialóg medzi nádejou (tenor) a strachom (alt), ktoré v určitom zmysle odrážajú možné vnútorné pochody a postoje dvoch učeníkov kráčajúcich do Emauz. V prvej časti dialógu hlas nádeje a hlas strachu použí-

vajú väčšinu slov rovnakých, ibaže tam, kde tenorový hlas nádeje spieva „*Mein Auge sieht...*“, altový hlas strachu spieva „*Kein Auge sieht...*“ Podobne v druhej časti vety, kde nádej tvrdí: „es hält ihn *nicht* der Tod in Banden“, strach jej oponuje: „es hält ihn *noch* der Tod in Banden.“

Tenorový hlas nádeje tlmočí skúsenosť tých, ktorí Ježiša videli po zmŕtvychvstaní. Tematicky sa tak prepája na Petrovu reč zo Skutkov apoštolov (Sk 10,34-43), ktorá bola súčasťou liturgie slova na Veľkonočný pondelok. Výraznejšie tu rezonujú najmä 40. a 43. verš: „Boh ho na tretí deň vzkriesil a umožnil mu zjavovať sa... O ňom svedčia všetci proroci, že v jeho mene dosiahne odpustenie hriechov každý, kto v neho *verí*.“ (Sk 10,40.43) Tieto verše možno vnímať na pozadí slov, reprezentujúcich Nádej: „Moje oči videli Spasiteľa, ktorý vstal z mŕtvych.“ Slová Nádeje ďalej ohlasujú, že Spasiteľ „nie je viac spútaný v okovách smrti,“ podobne ako to vo forme otázky vyjadril svätý apoštol Pavol v Prvom liste Korinťanom: „Smrť, kde je tvoje víťazstvo? Smrť, kde je tvoj osten?“ (1 Kor 15,55)

V tretej časti dialógu medzi Nádejou a Strachom zaznejú dve otázky, ktoré zostanú bez explicitnej odpovede. Keď sa Nádej pýta, či sa môže strach aj naďalej dotýkať srdc, Strach odpovedá otázkou: „Vari hrob vydáva mŕtvych?“ Týmito slovami Strach oponuje Nádeji a naznačuje, že hrob je definitívnou realitou, z ktorej už niet návratu, veď hrob bol privalený kameňom a pri ňom bola postavená stáž, ako o tom hovorí evanjelista Matúš: „Tak odišli a zabezpečili *hrob: zapečatili kameň* a postavili stráž.“ (Mt 27,66)

V záverečnej časti dialógu Strach prijíma svedectvo Nádeje. Okrem svojej viery si však uvedomuje svoju slabosť a svoje pochybnosti: „verím, no pomôž mi slabému.“ Tieto slová sú parafrázou slov otca, ktorý prosí Ježiša o uzdravenie svojho syna a – potom, čo mu Ježiš povedal, že všetko je možné tomu, kto verí – otec zvolal: „Verím, pomôž mojej neviere!“ (Mk 9,24)

Skutočnou posilou pre dušu je „Boh, ktorý robí zázraky.“ O Bohu, ktorý sa prejavuje obdivuhodným spôsobom, hovorí aj žalmista v 77. žalme: „Ty si *Boh, ktorý robí divy!* Svoju moc si dal poznať národom.“ (Ž 77,15)

5. Aria (Duetto): Alt, Tenor Furcht (<i>Alt</i>) Ich fürchte zwar des Grabes Finsternissen und klagete, mein Heil sei nun, entrissen. Hoffnung (<i>Tenor</i>) Ich fürchte nicht des Grabes Finsternissen und <i>hoffte</i> mein Heil sei nicht entrissen. Beide Nun ist mein <i>Herze voller Trost</i>, und wenn sich auch ein Feind erbost, will ich <i>in Gott zu siegen</i> wissen.	5. Aria (duet): alt, tenor Strach (<i>alt</i>) Ja báľ som sa temnoty hrobu a narietal, že mi bola vzatá spása. Nádej (<i>tenor</i>) Ja nebojím sa temnoty hrobu a <i>dúfam</i>, že moja spása mi nebude odopretá. Obaja Teraz je moje <i>srdce plné útechy</i>, a i keď sa nepriateľ rozhnevá, ja <i>budem triumfovať v Bohu</i>.
--	---

V predposlednej časti kantáty, v árii, sa opäť stretávajú v krátkom dialógu Strach (alt) s Nádejou (tenor). Na rozdiel od predchádzajúcej časti, prvým, kto vstupuje do dialógu je Strach. Protagonisti árie znovu používajú takmer tie isté slová, avšak tam, kde jeden používa pozitívne vyjadrenie, na tom mieste to druhý popiera.

V evanjeliu Veľkonočného pondelka je naznačená strata nádeje, ktorú cez rozhovor s Ježišom vyslovili učeníci: „A my sme *dúfali*, že on vykúpi Izrael. Dnes je však už tretí deň, ako sa to všetko stalo.“ (Lk 24, 21) Táto strata nádeje je v árii obnovená slovami: „*dúfam*, že moja spása mi nebude odopretá.“ Jediným prameňom skutočnej nádeje je samotný Boh, ako to vyspieval žalmista v 73. žalme: „Aj keď mi chradne telo i srdce, Boh mi naveky bude *skalou srdca* i údelom.“ (Ž 73, 26)

Ária je zakončená duetom, v ktorom sa obidva hlasy spájajú v presvedčení, že v Bohu môžu prekonať útoky nepriateľa. Tú istú nádej vo víťazstvo vyjadruje aj svätý Pavol vo svojich dvoch listoch Korinťanom: „Ale vďaka Bohu, ktorý nám *v Kristovi* vždy *dáva víťaziť* a na každom mieste skrze nás zjavuje vôňu svojho poznania“ (2 Kor 2,14); „No vďaka Bohu, *ktorý nám dáva víťazstvo* skrze nášho Pána Ježiša Krista!“ (1 Kor 15,57)

6. Choral Halleluja! Halleluja! Halleluja! Des solln wir alle <i>froh sein</i>, Christus will unser <i>Trost sein</i>. Kyrie eleis!	6. Chorál Aleluja! Aleluja! Aleluja! Všetci sa <i>radujeme</i>, pretože Kristus je našou útechou. Kyrie eleison!
---	--

Krátky chorál, ktorým sa uzatvára kantáta, začína zvolaním Aleluja, ktoré je zvolaním veľkonočného víťazstva *par excellence*.¹⁸ Chorál je výzvou k radosti, ktorej prameňom je zmŕtvychvstalý Kristus: „Keď to povedal, ukázal im ruky a bok. Učeníci sa *zaradovali*, keď videli Pána.“ (Jn 20,20) Chorál vyjadruje presvedčenie, že Kristus je útechou, podobne ako to vyjadril svätý Pavol v Druhom liste Korinťanom: „Veď ako vo veľkej miere prichádzajú na nás Kristove utrpenia, tak sa nám *skrze Krista v hojnej miere dostáva aj útechy*.“ (2 Kor 1,5) Chorál končí zvolaním Kyrie eleison, „ktorým veriaci volajú k Pánovi a prosia ho o milosrdenstvo.“¹⁹

Biblicko-teologickou analýzou textov dvoch Veľkonočných kantát, *Der Himmel lacht! die Erde jubilieret* (BWV 31) a *Efreut euch, ihr Herzen* (BWV 66) sme sa pokúsili hlbšie porozumieť súvislostiam medzi textom kantát a Svätým písmom. Analýza textov nás presvedčila, že autori textov kantát dobre poznali Písmo a boli schopní – cez texty kantát – komplementárne dopĺňať biblické poslanstvo, ktoré bolo ohlasované počas evanjelických Božích služieb. Hoci sme sa v našej štúdii osobitne nevenovali hudobnej analýze kantát, bolo by zaujímavé vnímať prepojenie medzi dôležitými teologickými výrazmi, ktoré boli použité v texte a medzi ich hudobným stvárnením. Bach majstrovsky dokázal hudobným stvárnením, ktoré malo často aj symbolicko-alegorický význam, prehĺbiť alebo zdôrazniť aj teologické poslanstvo svojich diel.

Prostredníctvom analýzy textov sme sa mohli presvedčiť, že biblické texty boli východiskom pre Bachove kantáty, ktoré sú neodmysliteľnou súčasťou hudobného dedičstva národov, a ktoré prekračujú hranice jednotlivých konfesíí. Bachove kantáty sú univerzálnym a všeobecne akceptovaným „jazykom“, ktorý v súčasnosti zaznieva na všetkých kontinentoch. Biblické poslanstvo, obsiahnuté v kantátach, sa tak ohlasuje vo všetkých národoch.

¹⁸ Porov. GELINEAU, J.: *Les chants de la Mess dans leur enracinement rituel*. Les Éditions du CERF : Paris, 2001, s. 55.

¹⁹ Všeobecné smernice Rímskeho misála, čl. 52. In: *Liturgia* 18 (2008) 197-298.

Bibliografia

- DUFKA, P.: *L'arte musicale come espressione e stimolo della fede. La Passione secondo Giovanni di J. S. Bach*. Trnava : Dobrá kniha, 2009.
- GELINEAU, J.: *Les chants de la Mess dans leur enracinement rituel*. Les Éditions du CERF : Paris, 2001.
- HALMO, J.: *Advent Insights in Bach's Cantatas*. In: *Worship* 64, 1990, s. 510-522.
- LEAVER, R. A.: „Johann Sebastian Bach and the Lutheran Understanding of Music.“ In: *Lutheran Quarterly*, vol. XVI, 2002, s. 21-47.
- LEAVER, R. A.: „The Liturgical Place and Homiletic Purpose of Bach's Cantatas.“ In: *Worship* 59, 1985, s. 194-202.
- LEAVER, R. A.: „Liturgical Music as Homily and Hermeneutis.“ In: LEAVER, R. A. – ZIMMERMANN, J. A. (eds.): *Liturgy and Music. Lifetime Learning*. Collegeville : The Liturgical Press, 1998, s. 340-359.
- MARISSSEN, M.: „Historically Informed Rendering of the Librettos from Bach's Church Cantatas.“ In: ZAGER, D. (ed.): *Music and Theology. Essays in Honor of Robin A. Leaver*. Lanham : The Scarecrow Press, 2007.
- MARISSSEN, M.: *On the Musically Theological in J. S. Bach's Church Cantatas*. In: *Lutheran Quarterly*, Vol. XVI, 2002, s. 48-64.
- MEYER, U.: *Biblical Quotation and Allusion in the Cantata Libretti of Johann Sebastian Bach*. Lanham : The Scarecrow Press, 1997.
- PELIKAN, J.: *Bach Among the Theologians*. Philadelphia : Fortress Press, 1986.
- PETZOLDT, M.: „Liturgy and Music in Leipzig's Main Churches.“ In: *Die Welt der Bach Kantaten*, ed. Christoph Wolff, vol. 3. Metzler/Bärenreiter : Stuttgart-Weimar-Kassel, 1999, s. 68-93.
- STILLER, G.: *Johann Sebastian Bach and Liturgical Life in Leipzig*. St. Louis : Concordia, 1984.
- Študijná biblia. Slovenský ekumenický preklad. Porta libri-Slovenská biblická spoločnosť : Banská Bystrica, 2015.
- Všeobecné smernice Rímskeho misála. In: *Liturgia* 18, 2008, s. 197-298.
- ZAVARSKÝ, E.: *Johann Sebastian Bach*. Praha : Supraphon, 1979.

Pavel Vilhan, Józef Kulisz SJ, Vlastimil Dufka SJ
Biblia je významným nástrojom dialógu

Editor: Jozef Kyselica SJ

Vedecká monografia

Prvé vydanie

Grafická úprava: Ivan Janák

Vydala Dobrá kniha
pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity
ako svoju 1 457. publikáciu, na Slovensku 1 229.

Dobrá kniha,
Štefánikova 44, P. O. Box 26
917 01 Trnava
tel.: 033/59 34 211
e-mail: dobrakniha@dobrakniha.sk
www.dobrakniha.sk

Strán 80 – AH 4,15

ISBN 978-80-8191-243-6

Biblia je Boží dar celému lidstvu, který svojou dialogickou charakteristikou má čo tlmočiť nielen kresťanom a židom, lebo im je Biblia najvlastnejšia, ale aj iným náboženstvám a lidstvu ako takému. V našej monografii predstavujeme tri štúdie, ktoré nám umožnia vidieť biblickú múdrosť, podnety a inšpirácie pre dialóg v troch oblastiach – ekumenickej, teologicko-kultúrnej a umeleckej.

ISBN 978-80-8191-243-6



*Priatel'ia
Aloisiana*