

# *Studia Biblica Slovaca*

**Ročník 1**

**2009**

**Číslo 1**



**Katolícke biblické dielo**

*Studia Biblica Slovaca* je časopis zameraný na skúmanie Svätého písma Starého a Nového zákona predovšetkým zo stránky filologickej, historickej, exegetickej a teologickej.

Vydáva Katolícke biblické dielo, Svit, s cirkevným schválením.

Imprimatur: Mons. František Tondra, spišský diecézny biskup, č. 1-06 zo dňa 3. 1. 2006

Nihil obstat: Anton Tyrol

Šéfredaktor: Blažej ŠTRBA (Badín)

Redakčná rada: Jaroslav BROŽ (Praha, CZ) - Peter DUBOVSKÝ SJ (Roma, I) - Pavol FARKAŠ (Nitra) - Peter FEDOR (Prešov) - Juraj Feník (Drienov) - Sr. Júlia Daniela ISKROVÁ (Ružomberok) - Róbert JÁGER (Prešov) - Jozef JANČOVIČ (Bratislava) - Róbert LAPKO (Košice) - Milan SOVA (Bratislava) - Peter ŠOLTĚS (Oestrich-Winkel, D) - Jozef TIŇO (Bratislava) - František TRSTENSKÝ (Spišské Podhradie) - Pavol VILHAN (Roma, I) - Sr. Gabriela Ivana VLKOVÁ (Olomouc, CZ)

Za lektorovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Jazyková úprava: Elena Slaná

Zalamovanie: redakcia

Na príprave publikácie sa podieľali aj Mária Mihulcová, Zuzana Škrinárová, Martin Kňazek

Príspevky v slovenčine alebo češtine, alebo knihy na recenziu prosíme adresovať na jednu z adries:

Redakcia *Studia Biblica Slovaca*, Blažej Štrba, Banská 28, 976 32 Badín (Slovakia), tel.: (00421) 048/418 22 42, fax: (+421) 048/418 22 08, studiabiblica@xaver.sk, www.biblica.sk,

František Trstenský, Teologický inštitút, Spišská Kapitula 6, 053 04 Spišské Podhradie (Slovakia), tel.: (00421) 053/419 41 80, f.trstensky@centrum.sk.

Príspevky sa požadujú tak v elektronickej podobe (disketou alebo pripojeným dokumentom e-mailu, podľa možnosti v Microsoft Word formáte s typom písma Times New Roman), ako aj vo vytlačenej forme (A4, riadkovanie 1,5). Ak sú používané iné typy písma pre hebrejštinu a gréčtinu ako v BibleWorks, tak upresniť aké. Príspevok typu článok alebo poznámka musí byť doplnený zhrnutím nie dlhším ako 150 slov, jeho anglickou verzou a zoznamom bibliografie. Nevyžiadané exempláre sa späť neposielajú. Redakcia si vyhradzuje právo na jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov.

Objednávku posielat' na Katolícke biblické dielo alebo na adresu redakcie.

Bankové konto: 400827 4864, IBAN: SK28 7500 0000 0040 0827 4864.

Články časopisu sú abstrahované v troch svetových periodikách: *Old Testament Abstracts* ISSN 0364-8591, *New Testament Abstracts* ISSN 0028-6877 a *Elenchus of Biblica*.

*Studia Biblica Slovaca*

© 2009 by Katolícke biblické dielo, Svit

Katolícke biblické dielo, Jilemnického 32/A, 059 21 Svit (Slovakia), www.kbd.sk

Tlač: Publica, publica@centrum.sk

Printed in Slovakia

ISSN 1338-0141

## Predslov

Po štvorročnej existencii ročenky *Studia Biblica Slovaca* sa jeden z malých čiastočných cieľov naplnil – periodikum sa stáva časopisom.<sup>1</sup> Tento medzicieľ je súčasne aj štartom. Prináša so sebou ešte väčšiu výzvu po skvalitňovaní obsahu novovzniknutého časopisu *Studia Biblica Slovaca*. Bolo by predčasné spúšťať teraz tvrdú sebakritiku, aj keď každá konštruktívna kritika bude vítaná. Totiž s touto formálnou premenou periodika by nám naša zodpovednosť za kvalitu mala rásť ruka v ruke s biblickou kompetenciou. Každá kritika však len predpokladá určitú tvorivú aktivitu. Rozhodne tá posledná ako pozitívna môže robiť pokrok v biblickom bádani aj na našej slovenskej pôde.

Katolícke biblické dielo (KBD) zastrešovalo doteraz tento projekt ročenky. Slová uznania riaditeľa KBD, profesora A. Tyrola, len vyjadrili pokračujúci záujem o nový časopis *Studia Biblica Slovaca* (ďalej *StBiSl*). Podobne teda, ako rovnomenná ročenka, aj časopis *StBiSl* bude vychádzať pod Katolíckym biblickým dielom, ktorému redakcia v tejto súvislosti ďakuje za financovanie tlače tohto prvého čísla.

Ako bola ročenka tak je aj novovzniknutý časopis adresovaný akademickej obci predovšetkým teologických fakúlt, tak prednášajúcim, ako aj absolventom a poslucháčom, ďalej záujemcom o biblické vedy a v neposlednom rade aj tým, ktorí chcú spoznávať Písmo a majú odvahu načrieť aj náročnejším spôsobom do nevyčerpatelnej studnice Slova.

Profesor P. Farkaš v prvom čísle ročenky poukázal, že na Slovensku rastie aktívny záujem o odborné bádanie Svätého písma.<sup>2</sup> Kiežby neľahká výzva múdro spájať šírenie Slova s prehĺbovaním poznania Písma boli príslovečné pre tých, ktorí žijú službe Slova. Exemplárnym nám zostane prof. Don Jozef Heriban, ktorý ideovo podporoval toto periodikum od počiatku.

<sup>1</sup> Porov. ŠTRBA, Blažej: Ročenka *Studia Biblica Slovaca*. In: *Studia Biblica Slovaca 2005*, Svit : KBD, 2006, 7.

<sup>2</sup> Porov. FARKAŠ, Pavol: Minulosť a prítomnosť biblických vied v slovenskom kontexte. In: *Studia Biblica Slovaca 2005*, Svit : KBD, 2006, 10-16.

Tento preslov zakončíme netradične. Predstavíme všetky odborné príspevky, ktoré doteraz vyšli v jednotlivých číslach ročenky od roku 2005 do roku 2008. Kiežby tento krátky pohľad do blízkej minulosti podporil konštruktívne vízie časopisu *Studia Biblica Slovaca* do budúcnosti. S týmto želaním nech cteného čitateľa sprevádza prvé číslo časopisu, ktoré má v rukách.

*Studia Biblica Slovaca 2005*, Svit : KBD, 2006

5-10: Blažej Štrba, Ročenka *Studia Biblica Slovaca*.

11-16: Pavol Farkaš, Minulosť a prítomnosť biblických vied v slovenskom kontexte.

17-38: Peter Dubovský SJ, Výklad Svätého písma: hermeneutický model založený na teórii štyroch kultúr.

39-59: Jozef Jančovič, *Imago Dei* (Gn 1,27) – biblický koncept úplnosti a dokonalosti človeka.

60-72: Blažej Štrba, Čo urobil Peter, keď kohút druhýkrát zaspieval? Filologická poznámka k slovesu ἐπιβάλω v Mk 14,72.

73-76: Milan Sova – Peter Dubovský SJ, Návrh transliterácie a prepisu hebrejských spoluhlások a samohlások do slovenčiny.

*Studia Biblica Slovaca 2006*, B. Štrba (zost.), Svit : KBD, 2007

4-18: Maurice Gilbert SJ, Otec Lagrange. Vedecká exegéza v službe Cirkvi.

19-37: Georg Braulik, Zničenie národov a návrat do Zaslúbenej zeme. Hermeneutické pozorovania ku Knihe Deuteronomium.

38-57: Peter Šoltés, Ján Pavol II. mladým: „Vy ste soľ zeme, svetlo sveta...“

58-78: Jozef Heriban SBD, Zmýšľajte tak ako v Kristovi Ježišovi (*Flp* 2,5). Otázka interpretácie Pavlovho odporúčania vo *Flp* 2,5 v súvisi s kristologickým hymnom *Flp* 2,6-11.

79-106: Blažej Štrba, *Miqveh* – rituálne vodné zariadenie na oštieňovanie v rannom judaizme.

107: Marián Mráz SJ, Nález frankfurtského vydania Pagninovo prekladu na strednom Slovensku.

108-144: Peter Dubovský SJ, Poklady na slovenských farách: Frankfurtské vydanie. Vatableho úpravy Pagninovo latinského prekladu Biblie.

145-160: Peter Dubovský SJ, Poklady na slovenských farách: Latinský text frankfurtského vydania Biblie.

161-169: Helena Panczová, Predhovor k frankfurtskému vydaniu Vatableho úpravy Pagninovho latinského prekladu: Preklad z latinského originálu.

170-175: Helena Panczová, Obsah celého Svätého písma, čiže kníh Starého a Nového zákona: Preklad z latinského originálu.

176-178: Jozef Šimončič, Transliterácia a preklad rukopisných poznámok vo frankfurtskom vydaní.

*Studia Biblica Slovaca 2007*, B. Štrba (zost.), Svit : KBD, 2008

5-10: Anton Tyrol, Biblický apoštolát v roku 2008.

11-22: Ludger Schwienhorst-Schönberger, Jednota namiesto jednoznačnosti.

23-34: Jozef Tiňo, Historické pozadie poexilových mesiášskych očakávaní.

35-53: Peter Juhás, Žalm 154: Text a jeho kritické skúmanie.

54-74: Jozef Jančovič, Šesťdesiat pútavých rokov s Kumránskymi zvitkami.

75-88: Maurizio Marcheselli, Nápis na kríži a jánovská komunita.

89-95: Helena Panczová, Technika prekladu z biblickej gréčtiny: problém hebrejizmov.

*Studia Biblica Slovaca 2008*, B. Štrba (zost.), Svit : KBD, 2009

8-17: Peter Dubovský SJ, Historicko-kritická metóda a jej uplatnenie v teologickej reflexii na Slovensku. Exodus 19.

18-38: Miroslav Varšo, Videnie proroka Ezechiela vo výklade súčasných exegétov a v homíliách Gregora Veľkého.

39-50: Marc Girard, Medzi dvoma nedeľnými večerami (Jn 20,19-29). Pokus o metodologické zmierenie diachronie a synchronie.

51-63: Jozef Heriban SDB, Svedectvo Euzébia Cézarejského v *Historia Ecclesiastica* V,2,2-5 o pojme Kristovej kenózy a jej eticko-paradigmatickej funkcii v Pavlovom Liste Filipanom.

64-82: Frédéric Manns OFM, Pavol z Tarzu osvietený Kristom.

Blažej Štrba

## ŠTÚDIE

---

### Biblická hermeneutika

*Daniel Slivka*

Interpretáciou, porozumením vysloveného alebo napísaného, sa už od staroveku zaoberali rôzni filozofi.<sup>1</sup> V ich skúmaniach a dielach sa nachádzajú rôzne princípy hermeneutiky. Jej definovanie začína až v 17. storočí v diele protestantského teológa J. C. Dannhausera *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum Sacrarum Litterarum* (1654).<sup>2</sup> V katolíckej exegéze začína u J. J.

<sup>1</sup> Filozofická hermeneutika: Pojem hermeneutiky sa dotýka všetkých humanitných vied, pretože v týchto vedách ide o pochopenie. To ovplyvňuje aj jej rozdelenie podľa jednotlivých oblastí skúmania.

A) podľa oblastí: filozoficko-historická oblasť: v tejto oblasti je zahrnutá interpretácia všetkých literárnych textov, výklad, analýza a iné; teologická oblasť: interpretácia biblických a teologických textov, dokumenty Magistéria a iné; juridická oblasť: ide o interpretáciu všetkých právnych textov a kódexov. K rozdeleniu hermeneutiky, kde ide tiež o interpretáciu, ale nie literárnych textov, patria aj ďalšie dve oblasti, a to: oblasť umenia: interpretácia a výklad umeleckých diel, a oblasť prírodných vied: analýza, výklad a pochopenie prírodných zákonitostí.

B) rozdelenie z historického hľadiska: klasická hermeneutika: zahŕňa starovek, stredovek, reformáciu a podľa toho sa aj rozdeľuje na starovekú alebo patristickú hermeneutiku, stredovekú alebo scholastickú exegézu - hermeneutiku. V stredoveku sa nerozlišovalo medzi exegézou a hermeneutikou. Hermeneutika bola súčasťou výkladu Písma; moderná hermeneutika začína od F. D. E. Schleiermachera. Z historického hľadiska sa delí na dve obdobia: 1. Klasická moderná hermeneutika – patria sem: F.D.E. Schleiermacher (1768-1834), W. Dilthey (1833-1911), E. Husserl (1859-1938), M. Heidegger (1889-1976). 2. Hermeneutika 20. storočia – R. Bultmann (1886-1976), E. Fuchs (1903-1983), G. Ebeling (1912-2001), H.G. Gadamer (1900-2002), P. Ricouer (1913-2005). V súčasnosti existujú aj iné kritériá rozdelenia hermeneutiky, ako katolícka, protestantská, kalvínska... alebo teologická, profánna a iné.

<sup>2</sup> Porov. SZLAGA, Jan a kol.: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1986, 185; FILIPIAK, Marian: *1 Jak rozumieć Pismo Święte*, Lublin : Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1983, 56; HÖFER J. Rom – RAHNER, Karl

Monspergera v diele *Institutiones hermeneuticae sacrae Veteris Testamenti* (1776),<sup>3</sup> kde sa hermeneutika vníma ako veda výkladu, ktorá súčasne poskytuje aj pravidlá správneho výkladu. Jej úlohou bolo interpretovať texty a znaky.<sup>4</sup>

V 20. storočí už hermeneutika existuje ako samostatná veda s jednotlivými vednými odbormi (hermeneutika v užšom slova zmysle). Čítaním Starého a Nového zákona a jeho vykladaním, následným interpretovaním sa začína rozvíjať v rámci teológie téma a neskôr samostatná biblická veda: biblická hermeneutika.<sup>5</sup> V nej sú použité hermeneutické pravidlá na predmet, ktorým je Sväté písmo. Z rôznych autorov sú vybrané tie najdôležitejšie charakteristiky biblickej hermeneutiky.<sup>6</sup> V Katolíckej

---

(Hrsg): *Lexikon für Theologie und Kirche* 2, Innsbruck – Freiburg : Verlag Herder, Herstellung : Freiburger Gaphische Betriebe, 1986, 435.

<sup>3</sup> Porov. FILIPIAK, *1 Jak rozumieć Pismo Święte*, 56; HÖFER – RAHNER, *Lexikon für Theologie und Kirche* 2, 435.

<sup>4</sup> Porov. GRONDIN, Jean: *Úvod do hermeneutiky*, Praha: Oikoymenh, 1997, 36.

<sup>5</sup> Termín biblická hermeneutika sa definuje: „biblická hermeneutika (z gréc. ερμηνευτική [t.j. τέχνη], hermeneutiké [t.j. techné] = herm., exeg. - Disciplína biblických vied podávajúca teoretické pravidlá o tom, ako zisťovať, poznávať a používať biblické zmysly vyskytujúce sa vo Svätom písme. Rozdeľuje sa na noematiku, ktorá učí rozlišovať a triediť biblické zmysly, heuristiku, ktorá podáva kritériá hľadania biblických zmyslov, a proforistiku, ktorá predkladá zásady teoretického a praktického použitia biblických zmyslov. Praktické použitie hermeneutických pravidiel pri výklade biblických textov sa volá exegéza. Názvom nová hermeneutika sa označujú nové hermeneutické metódy, ktoré sa po R. Bultmannovi usilovali presadiť E. Fuchs, G. Ebeling, H. Braun a J. Robinson. Podľa týchto autorov cieľom hermeneutiky je nielen poznať zmysel biblického textu, ale ho aj pochopiť vo svetle konkrétnej situácie a životných podmienok, v ktorých žije súčasný čitateľ. Vo filozofii H. G. Gadamera hermeneutika nadobúda funkciu ontológie, pretože bytie, ktoré možno pochopiť, je jazykom. Z tohto hľadiska reč evanjelia nie je iba prostriedkom na zachovanie a podanie Božieho slova, ale aj na jeho uvedenie do konkrétneho života.“ HERIBAN, Jozef: *Príručný lexikón biblických vied*, Rím : SÚSCM, 1992, 256.

<sup>6</sup> Slovenskí autori o biblickej hermeneutike:

A. Tyrol vo Všeobecnom úvode do biblického štúdia ju definuje: „Hermeneutika je pomocná biblická veda, ktorá pomáha čitateľovi Svätého písma nájsť správny zmysel jeho textov. Je to akýsi celkový pohľad na Sväté písmo tým, že systematizuje celú teóriu spôsobov rozoznávania zmyslu. ...Hermeneutika (hermeneuo = interpretujem, vysvetľujem; pas. značiť, chcieť povedať, byť preložené) je veda o interpretácii Svätého písma (scientia interpretativa).“ TYROL, Anton: *Všeobecný úvod do biblického štúdia*, Svit : KBD, 2000, 75.

V *Studia Biblica Slovaca 2005* v článku Výklad Svätého písma: hermeneutický model založený na teórii štyroch kultúr od P. Dubovského je definícia od E. Klemma. „E.

encyklopédii je hermeneutika charakterizovaná ako umenie interpretácie významu a pravdivého zmyslu kníh a textov Písma prostredníctvom exegézy.<sup>7</sup> Poľský autor J. Szlaga o biblickej hermeneutike píše: „Vo vzťahu k Svätému písmu biblická hermeneutika určuje zásady, ktorými je potrebné sa riadiť pri správnej interpretácii textov. Tá sa prakticky uskutočňuje pomocou biblickej exegézy. Biblická hermeneutika sa zaoberá zmyslom Písma (noematika), pravidlami jeho nachádzania (heuristika) a formou alebo spôsobom jeho výkladu (proforistika).<sup>8</sup> Nový biblický slovník hermeneutiku označuje ako „a) studium a formulovaní zásad, podle niž je třeba rozumět textu – pro naše účely

---

Klemm definuje hermeneutiku ako teoretický a metodologický proces porozumenia významov obsiahnutých v písaných alebo hovorených znakoch.“ Porov. DUBOVSKÝ, P.: Výklad Svätého písma: hermeneutický model založený na teórii štyroch kultúr. In: *Studia Biblica Slovaca 2005*, Svit : Katolícke biblické dielo, 2006, 17.

J. Leščinský o termíne hermeneutika hovorí: „- pochádza z gr. slova "hermeneuo" (odvodeného od boha Hermesa, ktorý ľuďom zvestoval vôľu olympských bohov) v zmysle interpretujem, vkladám niečo do slov, vyjadrujem to v jazyku. Veľakrát sa chápe ako synonymum slova „exegéza“ vysvetlenie, rozprávanie, výklad.“ LEŠČINSKÝ, Jozef: Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historii*, Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004, 134-149.

V Hermeneutike od biskupa D. Kaľatu sa definuje predmet hermeneutiky: „Predmetom hermeneutiky je skúmať a stanoviť zmysel obsiahnutý vo Svätom písme.“ a špecifikuje hermeneutiku na základe jej úlohy. „Hermeneutika chce pomôcť dnešnému človekovi naučiť sa pracovať s textami, najmä veľmi starobyľmi, rozumieť im a poznať pravidlá, ako ich vykladať, ako nimi v exegéze narábať a ako ich vedieť vhodnejšie aplikovať.“ KALATA, Dominik: *Hermeneutika*, Bratislava: Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2003, 7.

J. Hřebík hermeneutiku definuje ako „Nauka o správnom výklade (tlumočení) Písma sv., jejíž teoretické závěry uvádí do praxe biblická exegeze...“ HŘEBÍK, J.: *Všeobecný úvod do Písma svätého*. [http://ktf.cuni.cz/~hrebik/vseob\\_uvod.html](http://ktf.cuni.cz/~hrebik/vseob_uvod.html)

Evanjelický teológ prof. P. Pokorný v publikácii z roku 2006 Hermeneutika jako teorie porozumění píše: „Hermeneutika jakožto teorie výkladu, teorie interpretace, se v dnešním pojetí stává teorií rozumění vůbec.“ POKORNÝ, Petr: *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Praha: Vyšehrad, 2006, 17.

<sup>7</sup> Porov. *The Catholic Encyclopedia*, New York – Neshvile : Thomas Nelson INC., 1976. 262. „Hermeneutic is the science of interpreting the meaning and true sense of the books and text of Scripture in accord with the principles of exegesis.“ (preklad autora)

<sup>8</sup> „W odniesieniu do Pisma św. hermeneutyka biblijna określa zasady, którymi należy się kierować w poprawnej interpretacji tekstów, praktycznie realizowanej przez egzegezę biblijną. Hermeneutyka biblijna zajmuje się sensem Pisma św. (noematyka od greckiego τό νόημα = myśl), regułami jego odnajdywania (heurystyka εὐρίσκω = znajduje) i sposobami wykładu (proforystyka od προφέρω = przedkładam, ogłaszam).“ SZLAGA, *Wstęp ogólny*, 185. (preklad autora)



textu biblickému, nebo b) taková interpretace textu, při níž čtenář nebo posluchač může postihnout jeho hlavní myšlenky.<sup>9</sup> V nemeckom teologickom lexikóne sa pojem vysvetľuje ako učenie o výklade. Slovo pôvodne znamenalo významy ako vykladať, vysvetliť a to je vlastne umenie výkladu. Taktiež sa označuje ako tzv. zobrazenie výkladu, ktorý dosahuje platné pravidlá. Pri výklade Písma musíme vziať do úvahy, že podľa katolíckeho učenia má text božský a ľudský pôvod. Biblia bola napísaná človekom, musí byť teda vyložená podľa tých pravidiel, aké platia pri výklade každého literárneho diela (literárne kritériá). Keďže skutočnosť hovorí, že človek bol inšpirovaný Bohom, výklad obsahuje aj určité pravidlá, ktoré platia len pre text Písma.<sup>10</sup> V diele *The Interpreter's Dictionary of The Bible* súčasná biblická hermeneutika označuje:<sup>11</sup>

1. zásady, pravidlá a postupy, ktoré používa interpret textu pre jeho pochopenie v jeho pôvodnom kontexte;
2. vedu o skúmaní a spôsob, akým sa dá porozumieť myšlienke alebo udalosti z určitého kultúrneho kontextu v inom kultúrnom kontexte;
3. spôsob, ktorým sa tento prenos významu uskutočňuje.

K najznámejším svetovým biblickým vedcom patrí A. Schökel. V diele *A Manual of Hermeneutics* definuje hermeneutiku ako teóriu činnosti porozumenia a interpretácie textov.<sup>12</sup> Nemecký protestantský teológ M. Oeming, ktorý je profesorom na univerzite v Heidelbergu a v rokoch 1980 – 1985 bol asistentom Ústavu pre štúdium hermeneutiky na univerzite v Bonne, vo svojom diele *Biblische Hermeneutik*, ktoré vyšlo v Českej republike v roku 2001 pod názvom *Úvod do biblickej hermeneutiky*, vysvetľuje biblickú hermeneutiku nasledujúcim spôsobom:

<sup>9</sup> DOUGLAS, J. D. (ed.): *Nový biblický slovník*, Praha : Návrat domů, 1996, 285.

<sup>10</sup> Porov. HÖFER – RAHNER, *Lexikon für Theologie und Kirche* 2, 435.

<sup>11</sup> Porov. *The Interpreter's Dictionary of The Bible*, Nashville : Abingdon Press, 1976, 1991, 402. „As used today it signifies: (1) the principles, rules, and techniques whereby it in its original context; (2) the science of discerning how a thought or event in one cultural context may be understood in a different cultural context; and (3) the art of making the transfer. (preklad autora)

<sup>12</sup> ALONSO SCHÖKEL, L. – BRAVO, J. M.: *A Manual of Hermeneutics*. Sheffield : Sheffield academic press Ltd, 1998, 13. „*Hermeneutics: the theory of the activity of understanding and interpreting texts.*“ (preklad autora)

Biblická hermeneutika jako věda o porozumění biblickým spisům zahrnuje velmi širokou oblast. Na jedné straně analyzuje způsob jak probíhal a probíhá vědecký výklad Bible, a podrobuje tento výklad Písma kritickému přezkoumání. Na druhé straně biblická hermeneutika také zkoumá, jak se Bible chápe a užívá mimo univerzitní vědu.<sup>13</sup>

K týmto svetovým biblistom je potrebné spomenúť existujúcu štúdiu k dokumentu Pápežskej biblickej komisie Interpretácia Biblie v Cirkvi od P. S. Williamsona s názvom *Catholic Principles for Interpreting Scripture*, ktorú vydal Pápežský biblický inštitút v Ríme v roku 2001. Publikácia obsahuje aj definície hermeneutiky. K termínu hermeneutika sa píše: „Interpretácia je proces od jednotlivých predpokladov alebo je to osobitná hermeneutická teória.“ K termínu hermeneutika ako veda vysvetľuje: „Je veda interpretácie. Veda o interpretácii môže tiež znamenať proces interpretácie, prostredníctvom ktorej sa premostí vzdialenosť medzi starovekým autorským originálom a komunikáciou k významom textu pre dnešného čitateľa.“<sup>14</sup> V širšom zmysle je hermeneutika pole teologického štúdia, ktoré sa zaoberá interpretáciou Biblie. Často je charakterizovaná ako existencia hlavných zainteresovaností s teóriou alebo teóriami interpretácie, a v tomto ohľade to môže byť významná exegéza, ktorá by tak bola myšlienkou aplikácie hermeneutických princípov. V porovnaní s exegézou je hermeneutika všeobecnejšou vo svojom jadre a správne teoretickejšia v jej orientácii. Je najkompetentnejšou súčasťou štúdia princípov biblickej interpretácie a procesom, cez ktorý je táto interpretácia vykonávaná.<sup>15</sup> V treťom zväzku biblického slovníka s názvom *The Anchor Bible Dictionary* sa o biblickej hermeneutike píše: „ako o poriadku, ktorý sa zakladá na teórii interpretácie, a má názov hermeneutika. Záujem je sústredený

<sup>13</sup> OEMING, Manfred: *Úvod do biblické hermeneutiky*, Praha : Vyšehrad, 2001, 13.

<sup>14</sup> WILLIAMSON, Peter S.: *Catholic Principles for Interpreting Scripture*, Roma : Pontificio Istituto Biblico, 2001, 394. „hermeneutic: Interpretation proceeding from particular presuppositions or a particular hermeneutical theory.“ „hermeneutics: The science of interpretation. „Hermeneutics“ may also denote the process of interpretation through which the distance is bridged between an ancient author’s original communicative action and the meaning of a text for readers today.“ (preklad autora)

<sup>15</sup> Porov. termín „hermeneutic“ ACHTENMEIER, Paul (ed.): *The HarperCollins Bible Dictionary*, New York : Society of Biblical Literature, 1985, 1996.

na princípoch biblickej interpretácie a jej historického vývoja, ktoré tak poskytujú systematickú a historickú diskusiu o biblickej hermeneutike.<sup>16</sup>

Aj keď dokument Pápežskej biblickej komisie Interpretácia Biblie Cirkvi presne nedefinuje biblickú hermeneutiku, predstavuje ju na základe prínosu aspektov filozofickej hermeneutiky do exegézy a významu pri určovaní biblického zmyslu. V dokumente je hermeneutike venovaná druhá kapitola s názvom Problém hermeneutiky, no previazanosť hermeneutiky s exegézou sa nachádza aj na iných miestach. Porozumenie biblickému textu prichádza cez aktualizáciu Písma pre dnešných kresťanov v takých životných situáciách, kde kresťan má živý vzťah k Bohu. Zmysel textov a kompletnosť porozumenia biblickému textu sa tak v prvom rade zjavuje v udalostiach a v osobe Ježiša z Nazareta.<sup>17</sup> V katolíckej teológii tak existuje biblická hermeneutika ako samostatná vedecká disciplína.<sup>18</sup>

Rozdelenie biblickej hermeneutiky na jednotlivé časti siaha až do stredoveku, kde už Sixtus Sienský (lat. Senensis † 1569) rozlišuje tri časti: pars definitiva, pars inventiva, pars dispositiva (časť určujúca, časť zisťujúca, časť upravujúca).<sup>19</sup> V súčasnosti sa biblická hermeneutika delí na:<sup>20</sup>

- noematiku: náuka o rozlišovaní biblických zmyslov, rôznych rovinách významov Písma, o ich teoretických poznatkoch;
- heuristikú: náuka o kritériách a pomôckach slúžiacich na určenie pravého zmyslu, na normy rozlišovania biblického zmyslu, na vysvetlenie, ako nájsť význam úryvku;

<sup>16</sup> Porov. FREEDMAN, David N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, zv. 3: H-J, New York : Doubleday, 1992, 433. „*The discipline that considers the theory of interpretation is usually called “hermeneutics.” The concern of this article is to outline the principles of biblical interpretation and their historical development, thus to provide a systematic and historical discussion of biblical hermeneutics.*“ (preklad autora)

<sup>17</sup> Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995, 80-81.

<sup>18</sup> Porov. RAHNER, Karl: *Teologický slovník*, Praha : Zvon, 1996, 101.

<sup>19</sup> Porov. COL, Rudolf: *Biblická hermeneutika*, Olomouc : Lidové knihkupectví a nakladatelství, 1938, 12.

<sup>20</sup> Porov. BROWN, Raymond E. – FITZMYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (ed.): *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey – Englewood Cliffs : G. Chapman – Prentice Hall, 1990, 1147; HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, 102-104; TYROL, *Všeobecný úvod*, 75; SZLAGA, *Wstęp ogólny*, 185.

- proforistiku: náuka o teoretickom a praktickom použití biblických zmyslov, ponúka pravidlá na výklad významu úryvku zo Svätého písma pre iných, praktický spôsob ich vysvetľovania a použitia pre Cirkev.

## Biblické zmysly

Noematika<sup>21</sup> je prvou časťou biblickej hermeneutiky, ktorá sa zaoberá pojmom biblického zmyslu a jeho rovinami. Týka sa oblasti gramatiky a výrazov tvoriacich nejakú výpoveď. Myšlienku možno vyjadriť pomocou rôznych znakov, výrazov a vecí. Na tomto základe je zmysel slovný a typický, pričom výrazy môžu mať význam slovný alebo prenesený.<sup>22</sup> V starších publikáciách sa o noematike píše ako o hermeneutickej propedeutike - náuke o biblických zmysloch<sup>23</sup> alebo ako o teórii poznávania biblického zmyslu. A. Tyrol na ňu vzťahuje všetky teoretické poznatky týkajúce sa biblických zmyslov Písma.<sup>24</sup> Od zmyslu je potrebné rozlišovať význam, ktoré má slovo bez ohľadu na kontext, v ktorom je použité. Z toho vyplýva, že slovo môže mať aj viac významov. Tak sa črtá aj súčasný problém o mnohovýznamnosti biblického textu. Preto je v tejto oblasti potrebné určiť a prijímať špeciálne pravidlá.<sup>25</sup> V danom kontexte má slovo jeden zmysel. Význam slova predstavuje vnútornú dimenziu slova, ktorým sa rozlišujú samotné slová navzájom. Medzi príklady je možné uviesť slová, ako napr.: zámok (zámok – budova, hrad alebo zámok vo dverách), koruna (slovenská koruna alebo koruna stromu, príp. kráľovská koruna) a pod.

<sup>21</sup> Termín noematika sa definuje: „noematika (gréč. νόημα, noéma = myšlienka, pochopenie), herm. – odbor biblickej hermeneutiky, ktorý sa zaoberá poznávaním, rozlišovaním, triedením biblických zmyslov. Zakladá sa na sémantickej analýze slov a výrazov, pričom sa berie ohľad aj na úmysel autora. Tým sa určí ich význam a zmysel v danom kontexte.“ HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, 737.

<sup>22</sup> Porov. SZLAGA, *Wstęp ogólny*, 185. HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, 737.

<sup>23</sup> Porov. COL, *Biblická hermeneutika*, 12.

<sup>24</sup> Porov. TYROL, *Všeobecný úvod*, 75.

<sup>25</sup> Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 82.

Pod biblickým zmyslom<sup>26</sup> sa rozumie „pojmem (chápanie), ktorý je vyjadrený slovom Písma, ale nie vždy totožný s významom určitého slova (sémantická signifikácia).“<sup>27</sup> V publikácii *Wstęp Ogólny do Pisma Świętego* je biblický zmysel označený ako rozprava o zmysle Svätého písma, ktoré vyvoláva správne zlúčenie s gramatickou skladbou výrazov a tie tvoria nejakú výpoveď.<sup>28</sup> Noematika ako biblický hermeneutický vedný odbor zahŕňa teoretické informácie o biblickom zmysle ako takom, vníma odtiene a roviny biblického zmyslu pomocou určitých pravidiel nazývaných heuristickými.<sup>29</sup>

V spomínanom dokumente *Interpretácia Biblie Cirkvi z roku 1993* sa v kapitole: „Problémy hermeneutiky“ píše, že hermeneutika sa týka priamo biblických zmyslov. Cituje výrok A. Dánskeho a poukazuje na stredoveké roviny duchovného zmyslu (alegorickú, tropologickú a anagogickú). Biblický zmysel je v tomto dokumente rozdelený do troch kategórií:<sup>30</sup>

- literárny (slovný) zmysel (*sensus literalis*),
- duchovný zmysel (*sensus spiritualis*) - dokument spomína jeho alternatívu v typologickom zmysle,
- plný alebo plnší zmysel (*sensus plenior*).<sup>31</sup>

V dokumente sa nachádzajú súčasné výsledky katolíckej exegezy. Taktiež obsahuje prehľad metód a prístupov k problematike interpretácie Písma, ukazuje možnosti a hranice jednotlivých pohľadov na biblický text. *Interpretácia Biblie v Cirkvi* sa stáva dôležitým kľúčom k hľadaniu správneho porozumenia Písma.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Termín biblické zmysly sa definuje: „biblické zmysly, herm. – Rozličné významy vyvedené z daného biblického textu na základe rozdielnych hermeneutických princípov.“ HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, 263.

<sup>27</sup> KALATA, *Hermeneutika*, 16.

<sup>28</sup> SZLAGA, *Wstęp ogólny*, 185. „Mówienie o sensie Pisma św. wywołuje słuszne skojarzenia z układem gramatyczny wielu wyrazów tworzących jakąś wypowiedź.“ (preklad autora)

<sup>29</sup> Porov. TYROL, *Všeobecný úvod*, 75-77.

<sup>30</sup> Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 82-89.

<sup>31</sup> Porov. HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, 823. Termín plnší zmysel.

<sup>32</sup> Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 28-29.

Literárny (slovný) zmysel (*sensus literalis*):<sup>33</sup> Tento biblický zmysel textu vzniká z významu výrazov v ustálených gramatických, filologických, logických i psychologických pravidlách. Kontext možno chápať v širokej oblasti. Môže sa týkať kapitoly alebo knihy. Gramaticko-filologická stránka výrazov alebo znakov poukazuje na ich vzájomný zväzok. O slovnom zmysle sa hovorí vtedy, ak sa rozumie základný a prvotný význam výrazov. Táto zásada, ktorá definuje literárny zmysel Písma, je jednou z najdôležitejších zásad katolíckej interpretácie.<sup>34</sup> Pápežský dokument hovorí, že zásadnou otázkou exegézy je objavenie literárneho zmyslu textu<sup>35</sup>, a preto nie je prekvapením, že definícia Pápežskej biblickej komisie je vymedzená veľmi dôkladne. Biblická komisia definuje literárny zmysel Písma vo význame toho, čo je priamo vyjadrené inšpirovaným ľudským autorom. Literárny zmysel zameriava pozornosť na ľudského autora, nie však vo význame neznámeho, pretože ide predovšetkým o Božie myšlienky, ktoré vyjadrili ľudskí autori, čo možno sledovať v ich písaných textoch. Slovné spojenie „...ktorý bol priamo vyjadrený inšpirovaným ľudským autorom“<sup>36</sup> zdôrazňuje, že významy týchto ľudských autorov sú vyhľadávanými slovami textu. Dokument Interpretácia Biblie v Cirkvi nešpecifikuje, čo znamená „inšpirovaní ľudskí autori.“<sup>37</sup> Sú nimi Mojžiš a proroci, v ktorých je nám odovzdávané textové bohatstvo alebo sú to zapisovatelia, kronikári a redaktori, cez ktorých dostávame písané dedičstvo. Tradične inšpirácia a autorita Písma často býva vysvetľovaná na základe toho, že biblické texty boli napísané prorokmi a apoštolmi. Táto inšpirácia je pripisovaná nielen apoštolom, ale aj tým, ktorým bolo toto poslanstvo odovzdané, aby bolo zapísané ako apoštolské v rôznych zmysloch.<sup>38</sup> Pozoruhodné na definícii literárneho zmyslu je, že tu nie je veľa jednoznačných odkazov na zámer ľudského autora. V roku 1990 R. Brown v diele *The New*

<sup>33</sup> Termín literárny zmysel sa definuje: „Literárny zmysel, v ktorom sa zhoduje Božie vnuknutie so slovným vyjadrením svätopisca. Vyplýva bezprostredne zo slov a z rečovej súvislosti v danom kontexte. Prvou a základnou úlohou vedeckého výkladu Svätého písma je zistiť slovný zmysel biblických textov.“ HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, 934.

<sup>34</sup> Porov. WILLIAMSON, *Catholic principles*, 64-170.

<sup>35</sup> Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 83.

<sup>36</sup> PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 83.

<sup>37</sup> Porov. BROWN – FITZMYER – MURPHY: *The New Jerome Biblical Commentary*, 1148-1149.

<sup>38</sup> Porov. WILLIAMSON, *Catholic principles*, 164.

Jerome Biblical Commentary hovorí, že mnoho exegétov chápe literárny zmysel ako „zmysel, ktorý ľudský autor priamo zamýšľal a ktorý vyjadrujú zapísané slová.“<sup>39</sup>

Duchovný zmysel (*sensus spiritualis*)<sup>40</sup> má základ v duchovnom chápaní historických udalostí v Starom zákone, pretože sa udalostiam od východu z Egypta, putovaniu cez púšť a získaniu zaslúbenej zeme dáva nový zmysel, a pôvodné udalosti sa prehĺbujú. Východiskom pri určovaní biblického zmyslu po apoštolskej dobe je rozlišovanie u apoštola Pavla medzi literou a duchom.<sup>41</sup> „Litera“ (literárny zmysel) tvorí história Starého zákona, pod pojmom „duch“ (duchovný zmysel) je už v patristike myslená rovina alegórie, tropológie alebo anagógie.<sup>42</sup> Najviac sa duchovný zmysel stotožňoval s alegorickým zmyslom alebo typickým zmyslom. Vytvoril sa základ pre stredovek rozdeľovať duchovný zmysel na rôzne roviny.<sup>43</sup> Koncom stredoveku prechádzal duchovný zmysel do tzv. mystického zmyslu (lat. *sensus mysticus*).<sup>44</sup> Dôležitým aspektom duchovného zmyslu je jednota Starého a Nového zákona. Primerané je uviesť tvrdenie H. de Lubaca o jednote Písma: „Autori Nového zákona vyjadrovali Nový zákon pomocou Starého a Novým

<sup>39</sup> Porov. BROWN – FITZMYER – MURPHY: *The New Jerome Biblical Commentary*, 1148.

<sup>40</sup> Termín duchovný zmysel sa definuje: „duchovný zmysel (lat. *sensus spiritualis*), herm. exeg. – Výraz «duchovný zmysel» Svätého písma nie je jednoznačný, a preto sa často používa s rozličným významom a na označenie rôznych zmyslov. Niekedy sa ním označujú rozličné formy typického alebo alegorického zmyslu, inokedy (menej presne) duchovný obsah (dogmatického, morálneho a asketického rázu) biblických textov. Často sa termín «duchovný zmysel» používa akriticky na označenie vykladania Biblie pomocou tzv. «duhovnej exegézy», podľa ktorej každý úsek alebo výňatok zo Svätého písma má slúžiť na duchovný rast a rozvoj kresťana a na povzbudenie v duchovnom živote.“ HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, 327.

<sup>41</sup> Porov. 2 Kor 3,1-18.

<sup>42</sup> Porov. LOHFINK, Norbert: Neomylnosť a jednota Písma. In: BRAULIK, G. (zost.): *Rozumieť starému zákonu*, Svit : KBD, 2002, 179; Porov. TRSTENSKÝ, František: *Úvod do knihy Žalmov*, Ružomberok : Katolícka univerzita, Pedagogická fakulta, 2008, 98-104.

<sup>43</sup> Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 82.

<sup>44</sup> KALATA, *Hermeneutika*, 15.

vysvetľovali zmysel Starého zákona.<sup>45</sup> Bez vnímania skutočnosti jednoty Písma nie je možné nachádzať duchovný zmysel v Písme. Dokument Pápežskej biblickej komisie *Interpretácia Biblie v Cirkvi* definuje duchovný zmysel z hľadiska kresťanskej viery „ako zmysel, ktorý vyjadrujú biblické texty, ak sú čítané pod vplyvom Ducha Svätého v kontexte veľkonočného tajomstva a z neho plynúceho nového života.“<sup>46</sup> Duchovný zmysel vo vzťahu k literárnemu (slovnému) zmyslu spočíva v predchádzaní literárneho (slovného) zmyslu pred duchovným zmyslom, kde literárny (slovný) zmysel je základným zmyslom. Nebezpečenstvo duchovného zmyslu môže pri práci s biblickým textom spočívať v tom, že ak sa začne aktualizovať biblický text, začne sa hľadať duchovný zmysel v jednotlivých detailoch textu Písma. Prirýchlo sa prejde k spiritualite a nedáva sa pozor na text. S tým sa možno stretnúť v patristickej exegéze pri alegorickom výklade, ako o tom hovorí dokument *Židovský národ a jeho Svatá Písma v kresťanskej Biblii*:

Využívalo se všech detailů, které se nabízely k poskytnutí styčného bodu mezi starozákonní epizodou a křesťanskými skutečnostmi. Na každé stránce Starého zákona se tak sice nacházelo množství přímých a specifických narážek na Krista a na křesťanský život, ale riskovalo se vytržení každého detailu z jeho kontextu a úplné potlačení vztahů mezi biblickým textem a konkrétní skutečností z dějin spásy. Výklad se tak stával záležitostí libovůle.<sup>47</sup>

Duchovný zmysel odkazuje v širšom slova zmysle na spôsoby, ako Ježiš naplňa Starý zákon. J. A. Fitzmyer stavia na rovnakú úroveň duchovný zmysel, ktorý komisia opisuje spolu s kristologickým zmyslom Starého zákona. A. Vanhoye súhlasí, avšak kristologický význam vníma v širšom zmysle, pretože zahŕňa aj ekleziologický a eschatologický význam.<sup>48</sup> Aj napriek tomu, že Pápežská biblická komisia podáva novú definíciu, ktorá ju stavia do pozície

<sup>45</sup> VARŠO, Miroslav: Henri de Lubac jeho prínos k súčasnej biblickej hermeneutike. In: *Nová teológia. Zborník prednášok zo sympózia „Európski myslitelia“*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, 57.

<sup>46</sup> PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 86.

<sup>47</sup> PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 36.

<sup>48</sup> Porov. WILLIAMSON, *Catholic principles*, 190-192.



súčasnej hermeneutiky, ide o ten istý duchovný zmysel, ktorý spomína Pius XII. v encyklike *Divino afflante Spiritu*, kde sa píše: „Kvôli tomu, čo bolo povedané a vykonané v Starom zákone, ktorý bol posvätený a pripravený Bohom takou dokonalou múdrosťou, že veci minulé predznamovali duchovným spôsobom to, čo neskôr prišlo v novom pôvabe.“

Tak ako exegéti musia často hľadať a vykladať význam slov, zamýšľaný a vyjadrený svätým autorom, tak musia aj vykladať duchovný zmysel, ktorý je daný a zamýšľaný len a len Bohom. Pre Boha samotného je známy tento duchovný význam a prezrádza nám ho. Náš Božský Spasiteľ naň poukazuje a učí nás tomuto zmyslu v evanjeliu; tiež apoštoli nasledujúc príklad Pána, čo môžeme pozorovať v ich vyslovených a napísaných slovách; nemenná tradícia Cirkvi toto učenie schvaľuje; konečne aj najstarší úzus liturgie to potvrdzuje, čo by sa ľahko dalo vyjadriť dobre známym pravidlom: „Pravidlo modlitby je pravidlom viery“ (*Divino afflante Spiritu* čl. 26, EB §552).<sup>49</sup>

*Sensus plenior*,<sup>50</sup> je relatívne „nový zmysel,“ ktorý sa v teológii objavil začiatkom 20. rokov minulého storočia. Iniciátorom teórie biblického zmyslu je A. Fernández, ktorý ho spomína v diele o hermeneutike s názvom *Institutiones Biblicae*, ktoré vyšlo v Ríme v roku 1927.<sup>51</sup> Koncept *sensus plenior* už v roku 1925 predložil v dôvodoch, ktoré boli viac obranné. Hľadal základy pre teologickú exegézu pri odmietnutí tradičných štyroch zmyslov. Rozhodnutím

<sup>49</sup> Porov. WILLIAMSON, *Catholic principles*, 190. (preklad autora)

<sup>50</sup> Termín *Sensus plenior* sa definuje: „*Sensus plenior* (lat. = plnší zmysel), herm. – Plnší zmysel slov Svätého písma, jasný a zjavný Bohu, primárnemu autorovi, no nie úplne chápaný svätopiscom. Od literárneho, slovného zmyslu sa plnší zmysel líši tým, že prevyšuje význam slov, ktoré použil ľudský autor biblických spisov, lebo tento zmysel závisí od Božieho pôvodcu. Plnší zmysel možno pochopiť iba vo svetle neskoršieho zjavenia, ako je to v prípade starozákonných textov vykladaných v Novom zákone v kristologicko – ekleziologickom zmysle, ale aj z hlbšieho chápania zjavených právd, nadobudnutého na základe analógie viery a dôkladným štúdiom Biblie. Jestvovanie plnšieho zmyslu je jasným dôkazom toho, že úplný zmysel niektorých textov nie je vždy vyčerpaný historicko-kritickou exegézou, ktorá zaručuje iba presný slovný význam Svätého písma. Mnohí exegéti majú určité výhrady proti plnšiemu zmyslu, ale v teórii ho pripúšťajú.“ HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, 915.

<sup>51</sup> Porov. SZLAGA, *Wstęp ogólny*, 189.

bol fakt, že veľa biblických textov vykladaných rôzne v celej histórii má oveľa väčší význam, ktorý sa získal z čítania biblických textov. Na vznik teórie *sensus plenior* mal vplyv výklad cirkevných otcov a stredovekých teológov. V zdôvodňovaní doktrínálnych vecí sa odvolávali na také texty, ktoré obsahovali podľa ich mienky viac, ako to vychádzalo zo slovného, literárneho a historického kontextu. *Sensus plenior* povoľuje interpretátorom uznať obmedzené vedomie a zámer ľudského autora Písma a schváliť hlbší význam textu, napr. naplnenie Starého zákona v Kristovi ako význam umiestnený v Písme priamo Božským autorom. Takto zároveň otvára cestu k prijatiu niektorých ďalších výkladov biblických textov cirkevných otcov, liturgie a teologických autorov. Tento hlbší význam nebol prijímaný ako dosiahnuteľný historicko-kritickou metódou, ktorá vyvodzuje literárny zmysel, ale prostredníctvom zvažovania neskorších textov vo vývoji a teologickej reflexii.<sup>52</sup>

Dokument Pápežskej biblickej komisie *Interpretácia Biblie v Cirkvi* hovorí o tomto zmysle:

Možno ho definovať ako hlbší zmysel nejakého textu, ktorý je chcený Bohom, ale ľudský autor ho jasne nevyjadril. Možno ho odhaliť, ak je biblický text skúmaný vo svetle iných biblických textov, ktoré z neho vychádzajú, alebo vo svojom vzťahu k vnútornému vývoju Zjavenia.<sup>53</sup>

Biblická komisia prijíma vyšší než literárny význam, ktorý zachováva kontinuitu s literárnym zmyslom, menovite duchovný zmysel, ktorý vedie od čítania textu vo svetle nového historického kontextu veľkonočných skutočností pod vplyvom Ducha. Ešte tu však ostávajú aj ostatné texty, ktoré sú interpretované neskoršími biblickými textami alebo autoritatívnym učením Magistéria do takého významu, ktorý, ako sa zdá, ide za tým, čo ľudský autor zamýšľal vyjadriť jeho slovami. Ide o situáciu, keď neskorší biblickí autori ponímajú text v novom kontexte. Taktiež to môže byť koncilová definícia, ktorá dáva textu význam, ktorý Magistérium a kresťania uznali za autentický. Biblická komisia nazýva takýto zmysel plným - plným zmyslom alebo *sensus plenior* biblického textu. *Interpretácia Biblie v Cirkvi* je prvým cirkevným

<sup>52</sup> Porov. WILLIAMSON, *Catholic principles*, 208-209.

<sup>53</sup> PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 88.

dokumentom, ktorý hovorí o tomto zmysle, aj keď bol prediskutovaný už v roku 1920.<sup>54</sup>

Sensus plenior vzniká tak, „že Duch Svätý, hlavný hýbatel' Biblie, môže ľudského autora pri výbere výrazov viesť tak, že tieto vyjadria nejakú pravdu, ktorej si autor nie je v celej jej hĺbke vedomý.“<sup>55</sup> Komisia podáva ako teologické aj filozofické vysvetlenia pre opodstatnenosť tohto zmyslu.<sup>56</sup> Základ teologického argumentu je vlastne doktrína inšpirácie a úloha Ducha Svätého. Pravda „sa zjavuje zreteľnejšie až postupom času, na jednej strane vďaka neskorším Božím skutkom v dejinách, ktoré lepšie ukazujú ťažisko textu, na druhej strane aj vďaka prijatiu textov do kánonu Svätého písma.“<sup>57</sup> Filozofický argument; rovnako ako v prípade duchovného zmyslu tu platí hermeneutické pravidlo, ktoré oprávňuje vyšší zmysel získaný reлектúrou textu v novom kontexte, ako uvádza dokument: „Takýmto spôsobom sa vytvára nový kontext, ktorý prináša nové možnosti zmyslu, a to také, ktoré pôvodný kontext ponechal skryté.“<sup>58</sup>

Christoph Dohmen trvá na tom, že časť dokumentu Interpretácia Biblie Cirkvi o plňšom zmysle je centrálnou témou pre interpretáciu kresťanskej Biblie. Vyplýva to z článku, keď hovorí, že sensus plenior nie je iba prežitkom exegetickej histórie v zmysle pominuteľnosti, ale je dôležitým aspektom biblickej hermeneutiky a takto je aj chránený. Vzťahuje sa na chápanie Biblie v jej dvojnásobnej celistvosti, založenej na báze duše teológie. V dokumente úloha plňšieho zmyslu ostáva limitovaná a textov, ktoré sú takto prísne riadené, nie je mnoho. Avšak, hlbšia úvaha vedie autorov k zhode s Ch. Dohmenom, v prípade teologického schválenia, ktorá vysvetlenie plňšieho zmyslu odvodzuje od komisie. Biblická komisia hovorí o plňšom zmysle. Potvrďuje, že Boh vedie vyjadrenie ľudského autora k dosiahnutiu svojho zámeru, avšak človek o ňom nevedel. V tomto zmysle sa hermeneutické koncepty presahujú a diskusia sa obracia k tomu, čo je jedinečné v hermeneutike Svätého písma. Ch. Dohmen si uvedomuje, že to isté vyjadrenie ohľadom vedenia svätopisca Bohom je v jeho vyjadreniach tiež použiteľné pri interpretácii vo svetle kánonu. Autor by

<sup>54</sup> Porov. WILLIAMSON, *Catholic principles*, 204 - 206.

<sup>55</sup> PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 89.

<sup>56</sup> Porov. WILLIAMSON, *Catholic principles*, 206.

<sup>57</sup> PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 89.

<sup>58</sup> PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 89.

rád videl preskúmanejší vzťah medzi plným a kánonickým zmyslom Písma. Je to uznanie Božského autorstva, ktoré spôsobuje, že Písmo sa stáva dušou teológie.<sup>59</sup>

## Záver

„Každá exegéza textov je povolaná, aby bola dopĺňaná hermeneutikou v jej najnovšom zmysle slova. Nevyhnutnosť hermeneutiky, t. j. interpretácie, dodnes nachádza svoje oprávnenie jednak v Biblii, jednak v dejinách jej interpretácie.“<sup>60</sup> Avšak úplné porozumenie biblického textu predstavuje pre exegétov „bádateľský ideál.“<sup>61</sup> Diskusie o hermeneutike sú naďalej zložité, vyžadujú filozofiu bytia, psychológiu jazyka a niekedy sociológiu. Detailnejšie sú tu znepokojujúce sklony prisudzovať pojmom nové a príliš špecializované jemné rozdiely (napr. predstavivosť, metonymia, mýtus, metafora, rozprávanie) a presne rozlišovať medzi pojmami, ktoré sú bežne považované za podobné (napr. medzi hermeneutickým a hermeneutikou, rečou a jazykom, znakom a symbolom, autorom a rozprávačom). Ani odborníci vždy nesúhlasia medzi sebou vo veci konkrétneho významu takýchto pojmov, no a väčšina čitateľov by im bez odborného vysvetlenia vôbec nerozumela.<sup>62</sup>

## Bibliografia

- ACHTENMEIER, Paul (ed.): *The HarperCollins Bible Dictionary*, New York: Society of Biblical Literature, 1985, 1996.  
 ALONSO SCHÖKEL, L. – BRAVO, J. M.: *A Manual of Hermeneutics*, Sheffield : Sheffield academic press Ltd, 1998.  
 BROWN, Raymond E. – FITZMYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (ed.): *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey – Englewood Cliffs : G. Chapman – Prentice Hall, 1990.

<sup>59</sup> Porov. DOHMEN, Christoph – STEMBERGER, Günter: *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*, Praha : Vyšehrad, 2007, 217-224.

<sup>60</sup> PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 80.

<sup>61</sup> Porov. OEMING, *Úvod do biblické hermeneutiky*, 196-205.

<sup>62</sup> Porov. BROWN – FITZMYER – MURPHY: *The New Jerome Biblical Commentary*, 1147.

- COL, Rudolf: *Biblická hermeneutika*, Olomouc : Lidové knihkupectví a nakladatelství, 1938.
- DOHMEN, Christoph – STEMBERGER, Günter: *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*, Praha : Vyšehrad, 2007.
- DOUGLAS, J. D. (ed.): *Nový biblický slovník*, Praha : Návrat domů, 1996.
- DUBOVSKÝ, P.: Výklad Svätého písma: hermeneutický model založený na teórii štyroch kultúr. In: *Studia Biblica Slovaca 2005*, Svit : KBD, 2006, 17-38
- FILIPIAK, Marian: *1 Jak rozumieć Pismo Święte*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1983.
- FREEDMAN, David N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, zv. 3, H-J, New York : Doubleday, 1992.
- GRONDIN, Jean: *Úvod do hermeneutiky*, Praha : Oikymen, 1997.
- HERIBAN, Jozef: *Príručný lexikón biblických vied*, Rim : SÚSCM, 1992.
- HÖFER J., Rom – RAHNER, Karl (Hrsg): *Lexikon für Theologie und Kirche 2*, Innsbruck – Freiburg : Verlag Herder; Herstellung : Freiburger Gaphische Betriebe, 1986.
- HŘEBÍK, Josef: *Všeobecný úvod do Písma svätého*.  
[http://ktf.cuni.cz/~hrebik/vseob\\_úvod.html](http://ktf.cuni.cz/~hrebik/vseob_úvod.html)
- KALATA, Dominik: *Hermeneutika*, Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2003.
- LEŠČINSKÝ, Jozef: Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia. In: *Cirkev v české a slovenské historii*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004, 134-149.
- LOHFINK, Norbert: Neomylnosť a jednota Písma. In: BRAULIK, G. (zost.): *Rozumieť starému zákonu*, Svit : KBD, 2002, 163-184.
- OEMING, Manfred: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995.
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Židovský národ a jeho Svatá Písma v křesťanské Bibli*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2004.
- POKORNÝ, Petr: *Hermeneutika jako teórie porozumění*, Praha : Vyšehrad, 2006.
- RAHNER, Karl: *Teologický slovník*, Praha : Zvon, 1996.
- SZLAGA, Jan a kol.: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań – Warszawa : Pallottinum, 1986.
- The Catholic Encyclopedia*, New York – Neshville : Thomas Nelson INC., 1976.
- The Interpreter's Dictionary of The Bible*, Nashville : Abingdon Press, 1976, 1991.
- TRSTENSKÝ, František: *Úvod do Knihy žalmov*, Ružomberok : Katolícka univerzita, Pedagogická fakulta, 2008.
- TYROL, Anton: *Všeobecný úvod do biblického štúdia*, Svit : KBD, 2000.
- VARŠO, Miroslav: Henri de Lubac jeho prínos k súčasnej biblickej hermeneutike. In: *Nová teológia*. Zborník prednášok zo sympózia „Európski myslitelia“. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000.
- WILLIAMSON, Peter S.: *Catholic Principles for Interpreting Scripture*, Roma : Pontificio Istituto Biblico, 2001.

*Zhrnutie*

Sväté písmo ako prameň Božieho zjavenia sa začiatkom minulého storočia dostávalo čoraz častejšie do povedomia veriaceho Božieho ľudu. Predložená štúdia tvorí úvod do biblickej hermeneutiky a hermeneutickej problematiky ako takej. Na Slovensku predstavuje dobrý prehľad základnej terminológie a definícií termínu hermeneutika, ako i otázok tematiky biblického zmyslu v súlade s ostatnými dokumentmi Pápežskej biblickej komisie k interpretácii Svätého písma. Článok chce informovať o základných pojmoch a štruktúre biblickej hermeneutiky. Poukazuje na jej počiatky v dejinách, na jej premeny a jej súčasný stav. Každý, kto otvorí Písmo a číta, snaží sa porozumieť biblickému textu. Pri hľadaní hermeneutického (biblického) zmyslu sa vynárajú otázky súvisiace s textom, autorom, predmetom, o ktorom text hovorí, a prijímateľom. Otázky: „Aký je význam biblického textu a aký význam má dnes pre konkrétny život kresťana?“, predstavujú ťažisko výskumu biblickej hermeneutiky ako interpretácie a reinterpretácie posolstva ukrytého v textoch Starého a Nového zákona.

*Summary*

The Sacred Scripture as a source of God's revelation became increasingly known among God's faithful people at the beginning of the last century. The present study is an introduction to the biblical hermeneutics and hermeneutical problems in general. In Slovakia it represents a good overview of the basic terminology and definitions of hermeneutics. It is also concerned with questions about the subject matter of biblical sense in accordance with all other documents of the Pontifical Biblical Commission on the interpretation of the Sacred Scripture. The focus of this article is to provide information about the fundamental concepts and structure of biblical hermeneutics. It refers to its beginnings in history, its changes and current situation. Everyone, who opens and reads the Bible, wishes to understand the biblical text. In search for a hermeneutical (biblical) sense, many questions arise in regards to the text, author, subject of the text and the receiver. Questions such as: "What is the meaning of the biblical text?" and "How meaningful it is for the concrete life of a Christian?" represent the midpoint of the research in biblical hermeneutics as an interpretation and reinterpretation of a message hidden in the texts of the Old and New Testaments.

Dr. Daniel Slivka  
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta  
Ulica biskupa Gojdiča 2  
080 01 Prešov, Slovakia  
Email: dany@unipo.sk

# Súd a utrpenie proroka Jeremiáša a ich vzťah k piesňam *ebed yhwh*

*János Karaffa*

## 1. Prezentácia témy súdu a utrpenia v Knihe proroka Jeremiáša

Pri skúmaní problematiky utrpenia v širšom kontexte môžeme tvrdiť, že z pohľadu Starého zákona je utrpenie neoddeliteľnou súčasťou osudu človeka. Príčinou utrpenia môže byť sám trpiaci človek alebo mu utrpenie spôsobí niekto iný. Aj pôsobenie Boha môže vyvolať ľudské utrpenie, ale v tomto prípade sa to musí skúmať v relácii „hriech-trest“.<sup>1</sup>

Na utrpenie môžeme pozeráť ako na trest, ktorý vyzýva hriešneho človeka na pokánie a na obrátenie. Deuteronomistické texty často rozprávajú o utrpení ako o skúške, ktorá je daná Bohom ľudu alebo jednotlivcovi. Predovšetkým exilové a poexilové texty hovoria o očisťujúcej sile utrpenia a vyzdvihujú pedagogický účel Božieho konania. Utrpenie môže niekto prijať aj zo solidarity k iným – a to nás privedie k problematike zástupného utrpenia.<sup>2</sup>

V tematike utrpenia spravodlivých si vyžaduje zvýšenú pozornosť predovšetkým utrpenie tých jednotlivcov, ktorí prijímajú Božie poslanie a službu: napr. v prípade Mojžiša (Ex 32,30-33), Eliáša (1 Král 19), Amosa (Am 7,10), Izaiáša (Iz 28,10.13), Jeremiáša (Vyznanie) alebo Pánovho sluhu u Deutero-Izaiáša (Iz 52,13-53,12).

V Knihe proroka Jeremiáša môžeme skúmať tematiku utrpenia a súdu v rozličných vrstvách<sup>3</sup>:

- a) v autentických slovách Jeremiáša,
- b) v prozaických textoch,
- c) v Baruchovom spise.

<sup>1</sup> KAISER, *Der Mensch*, 76.

<sup>2</sup> PREUSS, H. D.: *Theologie des Alten Testaments II*, Stuttgart 1992, 151.

<sup>3</sup> WELTEN, Leiden, 125.

d) vo vyznaniach (podľa všeobecnej mienky exegetov ide o texty: Jer 11,18-12,6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18).

a) V tých častiach Jeremiášovej knihy, ktoré sú pokladané za autentické, sa nachádzajú také texty, ktoré sa v mnohom podobajú štýlu žalospevov.<sup>4</sup> Objavujú sa v nich rozličné formuly žalospevov a vyjadrujú Jeremiášovo utrpenie ako dôsledok ním ohlasovaného súdu. Najjasnejšie je to vyjadrené v Jer 8,18-23.

Tento text sa nachádza v širšom kontexte Jer 8,4 – 10,25, kde je spoločným prvkom opis hriechov v kultovej a v sociálnej oblasti a ohlásenie súdu, ktorý bezprostredne nastane. Text je vysvetlením hlásania Božieho slova u proroka Jeremiáša v určitej konkrétnej historicko-politickej situácii a obsahuje podobné formuly ako žalospev jednotlivca. Tie poukazujú na utrpenie proroka, ktorý ako jednotlivec trpí aj osobne pre osud svojho ľudu.

Podobne ako v texte Jer 8,18-23, taktiež v autentických jeremiášovských častiach, ako napr. v Jer 4,19-22 alebo v Jer 23,9-40 sa objavujú formuly žalospevu. Dôvodom vzniku týchto textov mohlo byť pravdepodobne spoločné utrpenie proroka a jeho ľudu.<sup>5</sup>

b) Iným spôsobom môžeme objaviť utrpenie proroka aj v prozaických textoch, tak ako v prípade autentických Jeremiášových slov. Je tam reč o rozličných osobných obmedzeniach, ktoré sa týkali jeho osoby. Ale Jeremiášovu odpoveď tu nie je možné nájsť vo forme náreku. Jasne sa tu ukazuje, do akej miery sa dotýka proroka jeho vlastné poslanie a hlásanie Božieho slova. V prozaických textoch je utrpenie proroka vyjadrené najzreteľnejšie v Jer 16: Jeremiášovi je zakázané sa zosobášiť – tento stav bez manželstva a detí symbolizuje budúci osud mužov a žien.<sup>6</sup>

Podobným spôsobom je v 27. kapitole zobrazená súvislosť prorockého osudu s odsúdením na nosenie jarma ako symbolického úkonu<sup>7</sup> alebo viackrát opakovaný zákaz prorockej prosebnnej modlitby (Jer 7,16; 11,14; 14,11). V prozaických textoch sa jasne ukazuje, prečo trpí prorok, ale na druhej strane zasa nemôžeme v nich objaviť náreky proroka v dôsledku jeho utrpenia.

<sup>4</sup> BAUMGARTNER, *Die Klagegedichte des Jeremia*, 72.

<sup>5</sup> Porov. STOEBE, *Seelsorge*, 116-134.

<sup>6</sup> THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jer 1-25*, 195-201.

<sup>7</sup> WELTEN, *Leiden*, 132.



c) V tzv. Baruchovom spise – odlišným spôsobom, ako u ostatných prorokov – sa objavuje postava Jeremiáša ako trpiacieho proroka.<sup>8</sup> Často sa táto časť nazýva „Jeremiášove pašie“, pričom v tomto prípade nejde len o utrpenie proroka, ale aj o prenasledovanie prorockého slova. V 36. kapitole sa jasne vyjadruje spojitosť proroka a prorockého slova. Kráľ Jójakim dal spáliť Jeremiášov zvitok, ale on prorocké slová znova nadiktoval, a tak vznikol ďalší, obsiahnejší text. Z 20. kapitoly sa dozvieme, že kňaz Pášur dá vložiť proroka do klady, ale na druhý deň ho vyslobodí. V 28. kapitole je zobrazený konflikt Jeremiáša s falošným prorokom Hananiášom, v ktorom zvíťazí pravý Boží prorok.

Vodcovia ľudu nepočúvajú prorocké posolstvo, postavajú sa proti Jeremiášovi a nasleduje ďalšia fáza jeho utrpenia, keď ho hodia do cisterny (Jer 38,1-13). Táto neposlušnosť sa stane zjavnou aj pri úteku do Egypta, keď núti Jeremiáša, aby išiel s nimi – vidíme tu ďalšiu spojitosť prorockého slova a osudu, čo môžeme pozorovať v celom Baruchovom spise.

d) Vo vyznaniach sa zjavuje utrpenie Jeremiáša z nového hľadiska. Otázka prorockého utrpenia sa tu vynára z aspektu proroka, ktorý – odhliadnuc od vonkajších pozorovateľov – sa obracia k Bohu. Utrpenie Jeremiáša je spôsobené obnovujúcimi sa útokmi jeho nepriateľov (Jer 12,1-6) a vedomím, že prorok sa neustále ocitá v nebezpečenstve života (Jer 11,18-23). Jeremiášovo utrpenie sa prehlbuje v dôsledku krízy jeho vzťahu s Bohom (Jer 15,10-21), čo vedie proroka až k úvahám o nezmyselnosti svojho života (Jer 20,14-18). Prítom prorok prijíma utrpenie ako vlastný osud, ktorý je spojený s jeho poslaním (Jer 20,7-13). Jeremiášovo utrpenie sa prostredníctvom vyznaní stáva súčasťou jeho posolstva.<sup>9</sup>

Skúmajúc rozličné vrstvy Knihy proroka Jeremiáša, sme sa dostali k rôznym dôkazom súvislostí utrpenia a súdu, ktorými je poznačené celé Jeremiášovo dielo.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> WANKE, *Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift*, 71.

<sup>9</sup> ITTMANN, *Die Konfessionen Jeremias*, 186.

<sup>10</sup> WELTEN, Leiden, 146-150.

## 2. Prorocké poslanstvo o súde v Jeremiášových vyznaniach

V rámci analýzy poverenia proroka môžeme konštatovať, že k jeho základným prvkom patrí pri vyvolení udalosť poslania. Boh posielala proroka, aby zrealizoval úlohu, ktorou ho poverí. Tento proces je opísaný v tzv. udalosti poslania. Štruktúra udalosti poslania sa skladá z troch prvkov:

- a) poverenie: Chod' a ohlasuj!,
- b) splnenie poverenia,
- c) ohlasovanie úspešného splnenia poverenia.

V Jeremiášových vyznaniach môžeme pozorovať stopy tejto štruktúry, čo nám ukazuje úzku spojitosť udalosti poslania a sťažnosti proroka, ktorý ohlasuje súd.<sup>11</sup> Skúmajúc text Jer 20,7-9, je možné oddeliť jednotlivé prvky analyzovanej udalosti poslania. Akt poverenia a jeho splnenie sa odzrkadľuje vo verši 7a: Boh akoby „zvádza“ proroka, aby splnil svoje poslanie, a on „sa dá zviest“, čiže prijíma úlohu, ktorou ho Pán poverí.

O tom, že prorok skutočne splnil poverenie – 2. prvok udalosti poslania –, svedčí verš 8a: Prorok hovorí, ba kričí v mene Pánovom.

Tretí prvok udalosti poslania je možné objaviť v 9. verši: „Myslel som: „Nespomeniem si naň a nebudem viac hovoriť v jeho mene...“. V tomto tvrdení je implikovaná negatívna reakcia adresátov posolstva a konštatovanie, že prorokova misia bola vykonaná, ale z hľadiska výsledku bola neúspešná.<sup>12</sup>

Prorok odmieta poslušnosť voči Bohu, nechce byť už jeho poslom. Neobrúti sa k Pánovi v modlitbách, ale hovorí o Bohu v tretej osobe jednotného čísla, čím je vyjadrené, že sa od neho odvrátil. Toto konštatovanie treba chápať ako ohlasovanie úspešného splnenia poverenia, čím je uzavretá prvá časť udalosti poslania. Dej sa tým ale neskončí, lebo prorok, ktorý už nechcel hlásať Božie poslanstvo, sa musí na Pánov rozkaz znova vydať na cestu.

Takto *yhwh* poveruje a posielala aj Mojžiša (Ex 7,14-18.23-25), aby splnil svoje poslanie, hoci on sa predtým sťažuje na negatívny postoj faraóna (5,22-23). Podobne poslovia Balaka, ktorí mali zobrať so sebou Baláma (Nm 22,5-6), nesplnia svoju úlohu (22,14), ale Balak potom poverí touto úlohou iných poslov (22,15).

<sup>11</sup> AHUIS, *Der klagende Gerichtsprophet*, 3-4.

<sup>12</sup> THIEL, *Überlegungen zur Bedeutung und Aktualität*, 46-48.

Takisto z Jer 20,9b sa dozvieme, že Jeremiáš dostane nové poverenie a znova je ochotný splniť Božiu vôľu: „...ale v srdci mi bol sťa horiaci oheň, zovretý v mojich kostiach; namáhal som sa, aby som to vydržal, no nevládal som.“ Toto tvrdenie opäť obsahuje hlásenie o úspešnom splnení poverenia, pričom sa konštatuje, že vykonaním poslania sa nedosiahol vytýčený cieľ. Takisto, ako v Jer 20,7-9, jednotlivé prvky udalosti poslania môžeme nájsť aj v ďalších textoch vyznaní, napr. aj v Jer 12,1-6 a v Jer 15,10-21.

Tieto časti spolu s Jer 20,7-9 tvoria spolu trojicu textov vyznaní, ktoré sú úzko späté s tromi symbolickými úkonmi, vykonanými Jeremiášom.<sup>13</sup>

Skúmané texty Jeremiášových vyznaní obsahujú rezonancie poverenia proroka, ohlasujúceho súd, a opis udalosti poslania. V týchto textoch sa v každom prípade objavuje nárek proroka, čo je vlastne oznamovanie neúspešnosti splnenia poverenia alebo negatívnej reakcie adresátov posolstva. Dôsledok tejto situácie sa zjavuje aj v živote proroka a je zdrojom prorokovho utrpenia.

Keď pozorne sledujeme históriu proroctva ohlasujúceho súd, môžeme si všimnúť, že sa objavujú rozdiely v ohlasovaní súdu kráľovi alebo ľudu. Jedným z rozdielov je, že v prípade súdu, ktorý je ohlasovaný ľudu, sa objavuje stupňujúce sa napätie medzi oznámením súdu a jeho uskutočnením. Z tohto napätia pramenia aj tie náreky, ktoré sa v rozličných formách tradície objavujú rozličným spôsobom. Pri skúmaní prorockých sťažností musíme brať do úvahy tieto rozličné formy tradície, aby sme porozumeli tomu, čo nám majú spomínané náreky povedať.<sup>14</sup>

Najprv musíme skúmať pojem „očakávanie“ v súvislosti s oznámením a uskutočnením súdu. V pojme očakávanie je obsiahnutý aj časový interval, v ktorom sa splní ohlasovaný súd. Z tejto napätej situácie očakávania sa vynárajú aj známe otázky žalmistu: „Dokedy, Pane? Stále budeš na mňa zabúdať? Dokedy budeš predou mnou skrývať svoju tvár? Dokedy mi bude dušu trápiť nepokoj a srdce dennodenne bôľ? Dokedy sa nepriateľ bude vypínať nado mnou?“ (Ž 13,2)

Očakávanie sa môže skončiť rozličným výsledkom: môže sa uskutočniť očakávaná udalosť alebo aj jej pravý opak, prípadne stav očakávania môže byť prerušený alebo dokončený. Očakávanie je tak upriamené na uskutočnenie istej

<sup>13</sup> FOHRER, *Die symbolischen handlungen der Propheten*.

<sup>14</sup> AHUIS, *Der klagende Gerichtsprphet*, 73-74.

udalosti: niekto alebo niečo príde, a takto ho možno skúmať z hľadiska súvislosti viery a nádeje.<sup>15</sup> Podkladom takéhoto očakávania môže byť istá empirická vedomosť alebo ohlásenie nejakej udalosti. Očakávanie neznamená len pasívne správanie sa, ale dáva príležitosť na činnosť alebo na rozprávanie, čím môže byť prekonaná alebo skrátená doba očakávania.

V očakávaní, ktoré je upriamené na činnosť Boha, očakávajúcim subjektom môže byť nielen modliaci sa človek, ale aj nepriateľ. Aj sám *yhwh* môže byť v pozícii očakávania na reakciu adresátov na ohlásený súd. Prorocké slovo ohlasujúce súd a adresované ľudu, ako aj nárek proroka, nutne predpokladajú nejaký časový interval. Prorocké slovo charakterizuje napätie v období medzi oznámením súdu a jeho uskutočnením, kým nárek jednotlivca, ako sa prejavuje najmä v žalmoch, je charakterizovaný v určitom období pretrvávajúcou ľudskou núdzou. V náreku proroka, ohlasujúceho súd, sa nachádzajú obidva momenty: 1. V prorockom slove je vyjadrené časové napätie, ktoré trvá do uskutočnenia súdu. 2. Odzrkadľuje sa to v náreku, ktorý sprevádza čakanie na súd.

Očakávanie, ktoré je upriamené na určitú udalosť alebo na zmenu v rade udalostí, sa podstatne líši od reakcie na určitý dej. Kým v druhom prípade sa reakcia objavuje v podobe náreku voči Bohu, v prvom prípade ide o to, aby pomocou predkladania prosby bola vyvolaná istá činnosť. Keď sa ukáže, že čakanie je márne, dostane sa do popredia nárek, ktorý je reakciou na túto udalosť. Čakanie na súd a s tým súvisiaci nárek proroka, ohlasujúceho súd, sa objavuje aj v textoch Oz 9,7b-9; Iz 6,11; Mich 3,8 a Ez 33,30-33.

V niektorých častiach Jeremiášových vyznaní sa dá jasne zistiť, aký je vzťah medzi nárekom a čakaním na súd.<sup>16</sup>

Najmä v Jer 18,18-23 sa manifestuje súvislosť, ktorú sme predtým skúmali. Tento text tak z formálneho, ako aj z obsahového hľadiska má veľa podobností s nárekom jednotlivca v žalmoch, pričom, samozrejme, zostávajú odlišnosti medzi formou prorockého posolstva a žalmami náreku<sup>17</sup>:

- a) úvodná prosba, vzťahujúca sa na nepriateľa (v. 19)
- b) vyznanie nevinnosti (v. 20),
- c) nárek kvôli nepriateľovi (v. 22),

<sup>15</sup> WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments*, 59-62.

<sup>16</sup> BAK, *Klagender Gott – klagende Menschen*, 24.

<sup>17</sup> Porov. BAUMGARTNER, *Die Klagedichthe des Jeremia*, 70.

- d) vyznanie dôvery (v. 23),
- e) záverečná prosba (v. 23).

Z verša 23 sa dá vycítiť aktuálnosť otázky: „Dokedy to bude trvať, Pane?” Poukazuje na napätie v čase medzi oznámením a uskutočnením súdu. Jeremiášov nárek predpokladá realitu už existujúcej, dlhotrvajúcej núdze. Raritou náreku je, že ohlásený súd sa neuskutoční a prorok je naďalej vystavený útokom nepriateľov, ktoré sú dôsledkom ohlasovania súdu. Z tohto dôvodu aj sám prorok žiada Boha, aby súd voči nepriateľom bol uskutočnený. Základný text Jer 18,18-23 – v podobe pred redakciou textu, ktorá bola skoncipovaná ako nárek proroka pôvodne v poetickej forme – je poznačený prvkami čakania na súd. Odlišne od textu Jer 20,7-9 sa tu nárek proroka nejaví ako súčasť udalosti poslania, ale ho treba chápať v súvislosti s prorockým slovom ohlasujúcim súd.

### 3. Téma súdu a utrpenia u Jeremiáša a v piesňach *ebed yhwh*

Pri skúmaní, ako text náreku proroka ohlasujúceho súd v prorockej literatúre pôsobil v rozličných vrstvách iných biblických tradícií, si zvláštnu pozornosť zaslúžia najmä piesne trpiaceho Pánovho sluhu, tzv. „piesne *ebed yhwh*.”<sup>18</sup> K nim patria texty: Iz 42,1-4(5-9); 49,1-6(7-9); 50,4-9(10-11); 52,13-53,12. Keď tieto texty zhrnieme do jedného celku, môžeme v nich pozorovať určitú logickú stavbu, ktorá dosiahne svoj vrchol v uzmierujúcej smrti sluhu a v jeho oslávení.<sup>19</sup>

Na pochopenie prvej piesne *ebed yhwh* (Iz 42,1-4) je rozhodujúci výraz „súd” (*mišpat*), ktorý poznačuje celú textovú jednotku.<sup>20</sup> Úlohou sluhu je, aby sa jeho zásluhou uskutočnil súd na celej zemi, a tak všetky národy spoznali *yhwh* ako pravého Boha.<sup>21</sup> Z hľadiska hlásania súdu v piesni *ebed yhwh* sa dostane do popredia univerzálnosť posolstva.

<sup>18</sup> K tejto téme viď: JANČOVIČ, Oznamujem nové veci (Iz 42,9), 97-108; JANČOVIČ, Rozbor ‘spevov’ o sluhovi Pánovom, 145-157.

<sup>19</sup> SOGGIN, *Bevezetés az Ószövetségbe*, 331.

<sup>20</sup> LIEDKE, *Gericht - mišpat*, col. 93-107.

<sup>21</sup> BEGRICH, *Studien zu Deuterocesaja*, 161-165.

V druhej piesni *ebed yhwh* (Iz 49,1-6) sa objavuje nárek z pocitu zbytočnosti ohlasovania posolstva (Iz 49,4a), čo je charakteristickou črtou predexilového prorocstva hlásajúceho súd. Z tohto hľadiska môže byť vyzdvihnutá súvislosť najmä s textami Jer 20,9 a 20,14-18. Kým nárek z pocitu zbytočnosti ohlasovania sa u Jeremiáša nachádza na konci textov vyznaní, u Deutero-Izaiáša sa vyskytuje hneď na začiatku „piesni *ebed yhwh*“. Nárek proroka v „piesni *ebed yhwh*“ je následne vystriedaný vyjadrením dôvery Bohu *yhwh*. Táto dôvera je dôležitá aj z hľadiska hlásania spásy u Deutero-Izaiáša, ktorej súčasťou je aj utrpenie sprostredkovateľa. Text Iz 49,1-6 nadväzuje na úmysel deuteronomickej redakcie textu Jer 11,18-23: skutočnosť utrpenia posla (sluhu) sa stane súčasťou prorockého posolstva.<sup>22</sup>

Pôsobenie sluhu je určené prorockým slovom, sprostredkujúcim Božie posolstvo, a utrpením, ktoré vyplýva nevyhnutne z tohto pôsobenia.<sup>23</sup> U Deutero-Izaiáša sa tu jednoznačne objavuje prorocká skúsenosť, ktorá pramení zo skutočnosti, že prorok pri splnení svojho poslania prežíva utrpenie.<sup>24</sup>

V tretej piesni *ebed yhwh*, v Iz 50,4-9 sa ešte výraznejšie rozvíja prorocké posolstvo, obsahujúce ohlasovanie spásy. Posolstvo spásy tu však treba chápať ako pokračovanie predexilového prorocstva ohlasujúceho súd. Potvrďuje to aj používanie viacerých prvkov náreku proroka (napr. zahanbenie sa, spor). Vo výrazoch a motívoch textu možno spoznať aj vplyv iných tradícií Starého zákona, najmä žalmov náreku.

Na základe viacerých zhodných literárnych vyjadrení môžeme zistiť niektoré spoločné motívy Jeremiášových vyznaní a tretej piesne *ebed yhwh*<sup>25</sup>:

- a) Úzke spojenie sluhu a Božieho slova (Iz 50,4): porov. Jer 15,16; 18,20.
- b) Vyjadrenie dôvery voči Bohu *yhwh* (Iz 50,8-9): porov. Jer 11,19; 15,10-11; 17,15-16; 18,18-20; 20,10.
- c) Výsmech a prenasledovanie osoby sluhu (Iz 50,5-6): porov. Jer 11,19; 15,10; 17,15; 18,18; 20,10.

<sup>22</sup> AHUIS, *Der klagende Gerichtsprophet*, 207.

<sup>23</sup> BALTZER, *Deutero-Jesaja*, 387-388.

<sup>24</sup> ZIMMERLI, *Frucht der Anfechtung des Propheten*, 131-146.

<sup>25</sup> K tejto téme ďalej viď: BALTZER, *Deutero-Jesaja*, 428-429; WESTERMANN, *Das Buch Jesaja 40-66*, 183-185.

- d) Hrozivý osud sluhu v súvislosti s uskutočnením súdu voči nepriateľovi (Iz 50,9): porov. Jer 11,21-23; 15,15; 17,18; 18,21-23; 20,12.

Jednu dôležitú zmenu musíme konštatovať pri prevzatí jeremiášovskej tradície: sluha, ktorý je poverený ohlasovaním spásy, už nemôže žiadať o potrestanie nepriateľov.<sup>26</sup> Nepochybne je novým prvkom aj to, že sluha berie súd na seba (Iz 50,5-6). Vyzdvihnutie poslušnosti vo v. 5 treba chápať ako antitézu oproti náreku proroka ohlasujúceho súd: charakteristickou črtou konania sluhu už nie je odpor, ale poslušnosť. Posol (prorok) práve tým, že prijíma utrpenie s dôverou voči Bohu *yhwh*, poskytne riešenie náreku proroka ohlasujúceho súd.

Jeremiáš, solidárny vo svojom utrpení s ľuďom, sa celkom stotožňuje s Izraelom, ktorý v dôsledku súdu prežíva utrpenie. Posledná, štvrtá pieseň *ebed yhwh* (Iz 52,13–53,12) už prekoná hranicu Jeremiášovho utrpenia, pretože sa dostane až k myšlienke zástupného utrpenia.<sup>27</sup> Keď hľadáme zmysel tohto typu utrpenia, musíme sa zaoberať širším kontextom poslania sluhu, sprostredkujúceho spásu.

V prvých troch piesňach *ebed yhwh* je sluha v utrpeniach osamotený, ba aj jeho život je ohrozený, a len dôvera voči Bohu *yhwh* mu dodáva dostatok síl na to, aby pokračoval v splnení svojej úlohy. Štvrtá pieseň dáva odpoveď na otázku, aký zmysel skutočne malo jeho utrpenie: sluha nestroskotal, *yhwh* bol vždy s ním a jeho pomoc sa stane samozrejmom, pretože budúcnosť sluhu je v rukách Pána (Iz 52,13-15; 53,11b-12). Nevinnosť sluhu je potvrdená aj tým, že niesol hriechy iných, za vlastné hriechy teda trpieť nemusel. Jeho utrpenie má zastupujúcu platnosť a prinesie spásu pre mnohých (Iz 53,1-11a).<sup>28</sup>

Aj porovnanie s piesňami *ebed yhwh* poukazuje na jedinečnosť Jeremiášových vyznaní, ktorá vyplýva z obratu v jeho prorockom povolaní. Jeremiáš sa stáva Božím svedkom nielen na základe svojho poslania, ale aj svojou ľudskou stránkou. Jeho svedectvo je začiatkom novej etapy v rade starozákonných svedectiev o Ježišovi Kristovi.<sup>29</sup> Jeremiášova

<sup>26</sup> AHUIS, *Der klagende Gerichtsprophet*, 209.

<sup>27</sup> K pojmu zástupného utrpenia vid' ďalej: JANOWSKI, *Stellvertretung*, 13-39.

<sup>28</sup> RÓZSA, *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, 225.

<sup>29</sup> Von RAD, Gerhard: Die Konfessionen Jeremias, *EvTh* 3 (1936), 276.

sprostredkovateľská funkcia má síce svoje ľudské hranice, ktoré ešte nevie prekonať, ale aj takto sa stáva predobrazom Kristovej dokonalej obety zmierenia a poukazuje na dielo trpiaceho Pánovho sluhu.<sup>30</sup> Prostredníctvom osoby Jeremiáša, jeho utrpenia a hlásania Božieho súdu sa vyzdvihuje, čo je večné a nemeniteľné: Boh a Božie slovo.<sup>31</sup>

## Bibliografia

- AHUIS, Ferdinand: *Der klagende Gerichtsprphet*. Studien zur Klage in der Überlieferung von den alttestamentlichen Gerichtsprpheten (CThMA 12), Stuttgart : Calwer, 1982.
- BAK, Hyun Dong: *Klagender Gott – klagende Menschen*. Studien zur Klage im Jeremiabuch (BZAW 193), Berlin : Walter de Gruyter, 1990.
- BAUMGARTNER, Walter: *Die Klagegedichte des Jeremia* (BZAW 32), Giessen, 1917.
- BEGRICH, Joachim: *Studien zu Deuterocesaja*, ThB 20, München : Chr. Kaiser Verlag, 1969.
- FISCHER, Georg: Verkündigung, die zum Leiden führt, *BLit* 12 (1994) 236-237.
- FOHRER, Georg: *Die symbolischen handlungen der Propheten* (AThANT 25), Zürich, 1953.
- ITTMANN, Norbert: *Die Konfessionen Jeremias*. Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten (WMANT 54), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1981.
- JANČOVIČ, Jozef: Oznamujem nové veci (Iz 42,9) I, *Duchovný pastier* 82 (2001) 97-108.
- JANČOVIČ, Jozef: Rozbor 'spevov' o sluhovi Pánovom ('ebed 'ădônāj), *Duchovný pastier* 82 (2001) 145-157.
- JANOWSKI, Bernd: *Stellvertretung*. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart : KBW, 1997.
- KAISER, Otto: *Der Mensch unter dem Schicksal* (BZAW 161), Berlin – New York : de Gruyter, 1985, 76.
- LIEDKE, Gerhard: Gericht - mišpat, *ThWAT V* (1995), col. 93-107.
- RÓZSA, H.: *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Budapest, 2001.
- SCHENKER, Adrian: *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53)* (SBS 190), Stuttgart : KBW, 2001.
- SOGGIN, Jan Albert: *Bevezetés az Ószövetségbe*, Budapest, 1999.
- STOEBE, Hans-Joachim: Seelsorge und Mitleiden bei Jeremia. Ein exegetischer Versuch, *WuD NF* 4 (1955) 116-134.
- THIEL, Winfried: *Die deuteronomistische Redaktion von Jer 1-25* (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1973.
- THIEL, Winfried: Überlegungen zur Bedeutung und Aktualität der Unheilsbotschaft der vorexilischen Schriftpropheten. In: WALLIS, Gerhard (Hrsg.): *Zwischen Gericht und Heil*. Studien zur alttestamentlichen Prophetie im 7. und 6. Jahrhundert v.Chr., Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1987.

<sup>30</sup> SCHENKER, *Knecht und Lamm Gottes*, 81-86.

<sup>31</sup> FISCHER, Verkündigung, 236-237. KAISER, *Der Mensch*, 76.



- Von RAD, Gerhard: Die Konfessionen Jeremias, *EvTh* 3 (1936) 276.
- WANKE, Günther: *Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift* (BZAW 122), Berlin : Gruyter, 1971.
- WELTEN, Peter: Leiden und Leidenserfahrung im Buch Jeremia, *ZThK* 74 (1977) 123-150.
- WESTERMANN, Claus: *Das Buch Jesaja 40-66* (ATD 19), Göttingen : Vandenhoeck – Ruprecht, 1966.
- WESTERMANN, Claus: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1985.
- ZIMMERLI, Walter: Frucht der Anfechtung des Propheten. In: WOLFF, H.W – JEREMIAS, J. – PERLITT, L. (Hrsg.), *Die Botschaft und die Boten*. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag, Neukirchen : Neukirchen-Vluyn, 1981, 131-146.

### *Zhrnutie*

Zámerom článku bolo predstaviť súvislosti tematiky utrpenia a súdu v rozličných vrstvách Knihy proroka Jeremiáša. Dostali sme sa k rôznym dôkazom súvislostí utrpenia a súdu, ktoré poznačia celé dielo Jeremiáša. Konštatovali sme, že Jeremiášovo utrpenie sa prostredníctvom Vyznaní stáva súčasťou jeho posolstva. Vo Vyznaniach sme pozorovali aj prvky udalosti poslania ako aj čakania na súd. Na základe viacerých literárnych a tematických zhodovaní sme mohli skúmať niektoré spoločné motívy Vyznaní Jeremiáša a piesní *ebed yhwh*. Pokúsili sme sa o to, aby sme poukázali na moment prekonania hraníc Jeremiášovho utrpenia v piesňach *ebed yhwh*, v ktorých je už zjavná myšlienka zástupného utrpenia.

### *Summary*

The intention of this article was to present the connections between the themes of judgement and suffering in different layers of the Book of the prophet Jeremiah. We have acquired various evidences of a connection between the suffering and judgment, which marked the whole Jeremiah's work. It was stated that Jeremiah's suffering has through his Confessions become a part of his message. In the Confessions, we also observed features of the events of sending and waiting for a judgement. On the basis of several literary and thematic coincidences we were able to examine some common motives of the Confessions of Jeremiah and of the Ebed Yahweh songs. We attempted to indicate the moment of overcoming the limits of Jeremiah's suffering in the Ebed Yahweh songs, in which the idea of the substitutionary suffering is already evident.

ThDr. János Karaffa, PhD.

# Proces „relektúry“ v Jánovom evanjeliu

*Peter Šoltés*

## Úvod

Evanjelium podľa sv. Jána patrí bez pochyb k najväčším literárnym a teologickým, takmer majstrovským dielam novozákonnej literatúry. Toto dielo stále nanovo fascinuje nových čitateľov svojou hĺbkou, svojim duchom, veľmi hlbokým teologickým myslením a svojim obdivuhodným jazykovým a argumentačným potenciálom. Interpretácia štvrtého evanjelia však pripravuje biblistom aj nemalé ťažkosti. Základný cieľ tohto evanjelia je priviesť poslucháčov a čitateľov k viere (porov. Jn 20,30-31), viere, ktorá sa zakladá na Ježišovom zjavení prostredníctvom slov, skutkov a jeho veľkých znamení. Ján pozýva svojich adresátov na cestu viery, ktorá sa pochopiteľne nedá nájsť len povrchným čítaním jeho evanjelia, ale hlavne prostredníctvom hlbokého nahliadnutia do bohatého komplexu jeho textu a potom cez osobné odhalenie novej dimenzie života, na ktoré toto evanjelium poukazuje.

## Šiesta kapitola v Jánovom evanjeliu

Šiesta kapitola Jánovho evanjelia – známa tiež ako eucharistická reč – je už niekoľko desaťročí stredobodom veľmi početných a zároveň veľmi rozdielných exegetických interpretácií a pohľadov. Tento pomerne široký priestor interpretácie šiestej kapitoly bol podnietený niekoľkými kontextuálnymi nejasnosťami tak v rámci tejto kapitoly, ako aj v nadväznosti na ďalšie kapitoly. Ako prvá nejasnosť sa javí nečakaná geografická zmena v úvode do šiestej kapitoly. Táto zmena ruší bezprostredný naratívny sled Jánovho evanjelia. V závere piatej kapitoly sa Ježiš totiž nachádzal v Jeruzaleme, kde počas židovského sabatu uzdravil chromého človeka a kde obhajoval toto svoje konanie odvolaním sa na svoju jednotu s Otcom – prostredníctvom slov, ako aj skutkov – a rovnako odvolaním sa na svedectvo, ktoré o ňom vydáva sám Otec (porov. Jn 5,36n). Následne na túto udalosť a slová, na začiatku šiestej kapitoly sa Ježiš spolu so svojimi učeníkmi už nenachádza v Jeruzaleme, ale v Galilei na brehu Tiberiadskeho mora (porov. Jn

6,1). Evanjelista nás však neinformuje o tom kedy, akým spôsobom a za akých okolností sa Ježiš so svojimi učeníkmi do tejto oblasti dostal. Časové určenie μετὰ ταῦτα v prvom verši je vo všeobecnosti veľmi obširne a v danom prípade v súvislosti s geografickým presunom veľmi neinformatívne. Zmienku o Ježišovom pobyte v Galilei, ako aj informáciu o dôvode jeho pobytu v Galilejskom teritóriu nájdeme v úvodnom verši ku nasledujúcej, siedmej kapitole. Práve túto informatívnu zmienku o Ježišovom teritoriálnom presune by sme si vedeli dobre predstaviť na začiatku našej šiestej kapitoly. V siedmej kapitole sa Ježiš odvoláva na zázrak v piatej kapitole, a nie na udalosti šiestej kapitoly (porov. Jn 7,21-23), ako by sme to v naratívnom štýle evanjelia asi skôr predpokladali.

Ku geografickým nejasnostiam v súvislosti so šiestou kapitolou sa pridružujú aj ďalšie, ktoré majú skôr chronologický charakter. V Jn 6,4 nás evanjelista oboznamuje s tým, že židovský sviatok Veľkej noci (πάσχα) bol „blízko“. Odhliadnuc od tejto zmienky, zdá sa, že v pozadí Jánovho evanjelia má chronológia židovských sviatkov vo všeobecnosti veľký význam.<sup>1</sup> Prvá zmienka o židovskej Veľkej noci sa nachádza v Jn 2,13. Ďalšia zmienka o židovských sviatkoch (bez konkrétneho pomenovania) sa nachádza v Jn 5,1. V Jn 6,4 sa v slovenskom preklade Svätého písma dozvedáme, že „blízko boli židovské sviatky Veľkej noci“. V gréckej pôvodine znie tento verš: ἦν δὲ ἐγγύς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (bol blízko sviatok Pascha, sviatok židov). Táto formulácia sa v celom Jánovom evanjeliu nachádza len na tomto mieste. S ďalším židovským sviatkom, sviatkom Stánkov, sa stretávame v siedmej kapitole (v. 2). Následne v Jn 10,22 sviatok Posvätenia chrámu a nakoniec v Jn 11,55 podobne ako v Jn 2,13 so židovskou Veľkou nocou, od ktorej sa odvíjajú udalosti Ježišovho utrpenia, smrti, zmŕtvychvstania a návratu k nebeskému Otcovi. Ak sa bližšie zameriame na priebeh týchto židovských sviatkov v Jánovom evanjeliu, t. j. od menovania prvého židovského sviatku v Jn 2,13 až po ukončenie udalostí, ktoré sú spojené s posledným z týchto sviatkov (Jn 11,55 – 19,42!), zistíme, že Ježišov život je u evanjelistu Jána obklopený vtedy dobre známymi židovskými sviatkami, zakaždým s ich vlastným či už slávnostným, alebo pútnickým charakterom. Skoro všetky tieto sviatky sa koncentrujú na Jeruzalem alebo sú s mestom Jeruzalem veľmi úzko spojené. Aj Ježiš vystupuje v priebehu týchto sviatkov buď ako pútnik do Jeruzalema, alebo

<sup>1</sup> Ku chronológii židovských sviatkov porov. DAISE, *Feasts in John*, 9-24.

sa už tam nachádza a vykonáva svoje poslanie. Jedinú výnimku tvorí židovský sviatok *πάσχα* v Jn 6,4. Ježiš sa v blízkosti slávenia tohto sviatku neočakávane nenachádza v Jeruzaleme, ale v Galilei, a rovnako sa spolu so svojimi učeníkmi nechystá na pútnickú cestu k miestu slávenia tohto sviatku. Navyše aj formulácia židovského sviatku v Jn 6,4, ako už bolo spomenuté, dosť prekvapuje. Iba na tomto jedinom mieste evanjelista nepoužíva bežnú formuláciu *ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων* (blízko bola Pascha židov /resp. Židovská pascha/), ale formuláciu *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* (bol blízko sviatkov Pascha, sviatkov židov). Táto formulácia sa dokonca nenachádza ani na žiadnom inom mieste Nového zákona.<sup>2</sup> Odhliadnuc od tejto jednej výmimočnej Jánovej formulácie, je rovnako Jánovmu evanjeliu veľmi blízke použitie slova *πάσχα* v súvislosti s náležitým židovským sviatkom. Evanjelista Ján iba veľmi zriedkavo (1x) používa tento pojem v súvislosti s „jedením“ veľkonočného baránka, ako nás o tom on sám uisťuje v 18,28.<sup>3</sup> Preto aj naša výmimočná formulácia v Jn 6,4 zdá sa byť, napriek prerušeniu naratívneho geograficko-chronologického sledu v bezprostrednom kontexte, samotným evanjelistom cieľavedome vsunutá práve na toto miesto a do tohto kontextu. V pozadí Ježišovej reči v šiestej kapitole prebiehajú prípravy na židovský sviatok v Jeruzaleme, Ježiš však napriek zvyku vystúpiť do Jeruzalema zostáva na inom mieste – v Galilei – a čo je ešte dôležitejšie v tejto kapitole, je skutočnosť, že takmer paralelne so slávením sviatku Židov (*πάσχα*?) rozpráva svojim poslucháčom o sebe samom ako o chlebe života. Kto je jeho telo a pije jeho krv, má v sebe nový život (porov. Jn 6,35.48.54-57). Eucharistická reč v šiestej kapitole je teda akoby vsunutá do priebehu židovských sviatkov, čím vlastne v tomto kontexte významovo a teologicky ruší židovské sviatočné zvyky a ich obsahové zameranie. Táto, ako i ďalšie skutočnosti, ktoré tu budú uvedené, podnietili dvoch exegétov ako B. Lindars a R. Kieffer k hypotéze o časovo neskoršom vsunutí celej šiestej kapitoly do pôvodnej formy Jánovho evanjelia.<sup>4</sup> Jedinečnosť v kompozícii šiestej kapitoly z literárneho hľadiska podporuje tento pohľad. Táto kapitola má

<sup>2</sup> Porov. Biblickú konkordanciu.

<sup>3</sup> ... aby sa nepoškrvnili a mohli jesť veľkonočného baránka (...ἵνα μὴ μαινωσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ *πάσχα*).

<sup>4</sup> Porov. LINDARS, *The Gospel of John*, 234; KIEFFER, *The Oxford Bible Commentary*, 971.

výnimočné postavenie v celom Jánovom evanjeliu. Nasledujúce argumenty nám chcú túto jedinečnosť a výnimočnosť bližšie ozrejmiť.

Kompozícia šiestej kapitoly nás pomerne zreteľne presvedča o tom, že evanjelista Ján je práve v tejto kapitole až príliš veľmi závislý od synoptického tradície. Táto závislosť je na iných miestach jeho evanjelia zreteľne menej badateľná.<sup>5</sup> V základnej štruktúre sleduje naša šiesta kapitola priebeh Markovho evanjelia na daných miestach (Mk 6,30-52; 8,11-33). Niektoré tematické časti si v synoptickom porovnaní zodpovedajú takmer doslovne, napríklad zmienky o dvesto denároch na zakúpenie chleba, o počte chlebov a rýb, popis Ježišových gest s chlebmi a rybami (iba s malým rozdielom: Ježiš vzal chleby...), dvanásť košov s odrobinami z piatich jačmenných chlebov a nakoniec zmienka o počte zázračne nasýtených.

Ďalšia, veľmi dôležitá zmienka v šiestej kapitole sa v kontexte židovských sviatkov týka miesta Ježišovho učenia – eucharistickej rozpravy. Evanjelista nás v závere kapitoly informuje o tom, že Ježiš svoje slová (resp. učenie) vyslovil v synagóge v Kafarnaume. Slovo συναγωγη sa v celom Jánovom evanjeliu spomína len na dvoch miestach (6,59 a 18,20). V Jn 18,20 Ježiš dokonca cituje synagógu spolu s chrámom ako miesta svojho učenia: „... vždy som učil v synagóge a v chráme, kde sa schádzajú všetci Židia...“. Evanjelista nám tu pripomína aj predošlé Ježišovo verejné učenie v synagóge, nielen svoje učenie v chráme v Jeruzaleme. Synagóga v Jn 6,4 má však výnimočné postavenie. Ježiš učí práve v nej, a nie v Jeruzalemskom chráme, a to dokonca v kontexte židovského sviatku Veľkej noci. Ako už tu hore bolo uvedené, Ježiš nevystupuje ani ako pútnik do Jeruzalema, aby sa podľa zvyku zúčastnil židovských osláv. V šiestej kapitole je takto židovská *πάσχα* kontrastovaná s Ježišovou eucharistickou obetou a samotná synagóga, v ktorej je situovaná eucharistická reč, sa stáva predobrazom neskoršej kresťanskej komunity pri slávení eucharistie.<sup>6</sup> Jeruzalemský chrám sa naopak stáva miestom nepochopenia jeho učenia a následného odsúdenia (porov. kap. 18).<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Istú výnimku tvoria iba správy o posledných udalostiach Ježišovho života, o jeho utrpení, smrti a zmŕtvychvstaní (porov. k celému: *Synopsis quattuor Evangeliorum*).

<sup>6</sup> Synagóga je v Jánovom evanjeliu všeobecne chápaná ako miesto zhromaždenia židovskej komunity (porov. 9,22; 12,42; 16,2).

<sup>7</sup> Porov. k celému aj BEUTLER, *L'Ebraismo e gli Ebrei*, 12-13, 23-30.

Galilea tu stojí v silnom kontraste s Jeruzalemom.<sup>8</sup> Jánovo evanjelium rozpráva o štyroch hlavných Ježišových misijných „cestách“ po Svätej zemi (1,19 – 3,36; 4,1 – 5,47; 6,1 – 10,39; 10,40 – 12,39). Všetky tieto cesty ho z geografického hľadiska vždy privádzajú k tomu istému cieľu: do Judey a následne do Jeruzalema, do mesta, v ktorom sa nachádza dom jeho Otca (Jn 2,16). Všetky tieto Ježišove cesty sú pevne spojené so slávením židovských sviatkov: prvá cesta pri príležitosti židovskej Veľkej noci (2,13.23), druhá pri príležitosti bližšie nemenovaného židovského sviatku (5,1)<sup>9</sup>, tretia pri príležitosti sviatku Stánkov (7,2) a posledná rovnako ako prvá pri príležitosti židovskej Veľkej noci (11,55; 12,1; 13,1). Trikrát sa teda spomína sviatok πάσχα (2,13; 6,4; 11,55). Tento sviatok má jednoznačne výnimočné postavenie v Jánovom evanjeliu.

### Πάσχα v kontexte Jánovho evanjelia

Sviatok πάσχα, ako židovský sviatok Veľkej noci, tvorí v kontexte Jánovho evanjelia veľmi zreteľné pozadie Ježišovho verejného účinkovania. Predovšetkým prvý a posledný πάσχα-sviatok (Jn 2,13; 11,55) tvoria viditeľný rámec Ježišovho poslania a jeho celého verejného účinkovania.<sup>10</sup> Výnimku tvorí iba v poradí druhé menovanie sviatku πάσχα ako sviatku židov v Jn 6,4, a síce z dvoch už nám známych dôvodov: formulácia tohto sviatku sa tu líši od formulácie prvého a tretieho πάσχα-sviatku a nespomína sa tu Jeruzalem ako miesto slávania. Slovo πάσχα sa opakuje v súvislosti so „sviatkom“ ešte na ďalších štyroch miestach Jánovho evanjelia (2,23; 12,1; 13,1; 19,14). Celkovo sa slovo πάσχα v Novom zákone nachádza 29-krát, z toho 9-krát v Jánovom evanjeliu.<sup>11</sup> Ani v jednom zo synoptických evanjelií sa však nedá tak jasne ako v Jánovom vidieť, že celé Ježišovo verejné účinkovanie prebieha na pozadí židovského sviatku πάσχα. Preto je na mieste, aby sme sviatok „πάσχα“ v Jánovom evanjeliu chápali ako sviatok, ktorým Ján chce výlučne

<sup>8</sup> Porov. FREYNE, *Galilee, Jesus and the Gospel*, 123.

<sup>9</sup> Μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων „The omission of the article before **feast** is unexpected, but is definitely the right reading (P<sup>66</sup> P<sup>75</sup> B A D G W Θ and Ferrar group.“ LINDARS, *The Gospel of John*, 210-211.

<sup>10</sup> Porov. k tomu aj KEENER, *The Gospel of John*, I, 510.

<sup>11</sup> Porov. PATSCH, πάσχα, *EWNT* III (1983) 117-120.

poukázat' na židovský πάσχα-sviatok. Z tohto dôvodu pripisuje aj dvom hlavným zmienkam o tomto sviatku, ktoré tvoria rámec Ježišovho verejného účinkovania, atribút „židovský“ (τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων<sup>12</sup>; porov. 2,13; 11,55). Formulácia židovského πάσχα-sviatku v Jn 6,4 (τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων) ešte viac stupňuje nadväznosť na židovský charakter tohto sviatku. Tieto formulácie sú vlastné len Jánovmu evanjeliu. V celom Novom zákone ich v tejto forme nenájdeme. Z toho vyplýva, že židovský sviatok πάσχα je Jánovmu evanjeliu veľmi blízky a Ján mu pripisuje veľmi veľký význam. Práve z tohto dôvodu je pre nás veľkým prekvapením v istom zmysle neočakávaná eucharistická reč v šiestej kapitole, ktorá na tomto mieste a v jej kontexte predstavuje kresťanskú reinterpretáciu židovského sviatku πάσχα.

Na záver tejto rozpravy môžeme ešte poukázat' na exegetické problémy, s ktorými sa naša šiesta Jánova kapitola stretla v posledných desaťročiach jej intenzívneho skúmania v rámci celkového Jánovho textu. Jedným zo základných „rušivých“ prvkov v súvislosti so šiestou kapitolou a jej kontextom je dodnes otvorená otázka jej geografického umiestnenia. Mnohí známi autori komentárov k Jánovmu evanjeliu, neposledne zvlášť z nemeckej jazykovej oblasti, predstavili hypotézu riešenia geografického problému v kontexte šiestej kapitoly v zmysle zámeny poradia spolu štyroch kapitol, v bezprostrednom kontexte k Jn 6. Aby bol zaručený nerušený naratívny sled, malo „pôvodne“ poradie týchto kapitol vyzerat' nasledovne: 4-6-5-7. Známy biblista R. Bultmann považoval napríklad nám dnes známy sled kapitol 4-5-6-7 za neoriginálny, hlavne kvôli šiestej kapitole, ktorá podľa neho mala originálne byť zamenená s piatou.<sup>13</sup> Táto hypotéza zámeny piatej a šiestej kapitoly je ale známa už omnoho skôr. Už cca 120-172 bola známa u Tatiana zo Sýrie<sup>14</sup>, ale až o mnoho rokov neskôr, v roku 1871 prišiel nanovo s týmto návrhom J.P. Norris.<sup>15</sup> Preto táto hypotéza vzbudila záujem u mnohých neskorších autorov. Aj R. Schnackenburg v známom Herderovom komentári vidí dostatok dôvodov

<sup>12</sup> Keďže tu z gramatického hľadiska ide o Gen. Pl., správnejší by bol preklad: sviatok „židov“, ale pridrievam sa oficiálneho textu Svätého písma (poznámka autora článku).

<sup>13</sup> Porov. BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, 154.

<sup>14</sup> Táto zmienka sa nachádza v: BROER, *Einleitung in das Neue Testament*, 183.

<sup>15</sup> Porov. BERNARD, *The Gospel according to St. John*, I, xvii.

na zmenu poradia týchto kapitol (6-5-7).<sup>16</sup> Zo súčasných autorov sa za túto hypotézu prihovára napr. Ch. Dietzfelbringer.<sup>17</sup> Ďalší z neskorších autorov U. Wilckens dokonca tvrdí: „Würde man nun Kap. 5 und 6 in ihrer Aufeinanderfolge vertauschen, so würden all diese Unstimmigkeiten mit einem Schlage behoben.“<sup>18</sup> Tieto a im podobné návrhy na zámenu poradia kapitol z dôvodu zjednodušenia ich začlenenia do naratívneho kontextu sú už dnes veľmi málo akceptované. Vážnym dôvodom tejto neakceptovanosti je skutočnosť kánonického sledu kapitol tak Jánovho, ale aj iných evanjelií. Práve z tohto dôvodu sa exegéza Jánovho evanjelia stále viac a viac zaoberá literárnym pohľadom na daný text, tak ako je tento text pre dnešného čitateľa daný v jeho ucelenej kánonickej forme, t. j. ako jedno ucelené, autorom, resp. redaktorom, predložené literárne dielo. Na mieste samozrejme zostáva skutočnosť skúmania originálneho dôvodu na kompozíciu jednotlivých kapitol do takej formy, v akej sa nachádzajú. V súvislosti s našou šiestou kapitolou je potrebné spomenúť, že hypotézy o zámene poradia evanjeliiových kapitol z dôvodu uceleného naratívneho textu nie sú na mieste. Poradie a štruktúra, v akej sa jednotlivé kapitoly nachádzajú, je záväzná. Naďalej je však veľmi dôležité skúmať zmysel tejto záväznej predlohy. Zdá sa, že veľký počet komentátorov sa pri šiestej kapitole Jánovho evanjelia viac zameril na hľadanie zmyslu v zmene poradia kapitol. Novší exegéti ale viac vnímajú celé Jánovo evanjelium ako ucelené dielo a v tomto zmysle skúmajú aj šiestu kapitolu v jej intertextuálnej celistvosti.<sup>19</sup> S novším charakterizovaním pojmu *Sitz im Leben* tejto kapitoly v rámci kontextu celého Jánovho evanjelia a s hypotézou jej neskoršieho zaradenia do kontextu sa doteraz stretávame už len u menovaných autorov B. Lindarsa a R. Kieffera.<sup>20</sup>

Jediná ďalšia kapitola Jánovho evanjelia, ktorá tematicky veľmi úzko súvisí s kap. 6, je kap. 21. Exegéti skoro jednohlasne pokladajú túto kapitolu za

<sup>16</sup> Porov. SCHANCKENBURG, *Johannesevangelium*, II, 6-11.

<sup>17</sup> Porov. DIEZFELBRINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, 13.143.

<sup>18</sup> „Keby mohlo byť zamenené poradie piatej a šiestej kapitoly, boli by jednou ranou vyriešené všetky tieto rozdielnosti.“ WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, 91-92.

<sup>19</sup> Porov. hlavne zbierku štúdií *Critical Readings of John 6* (R. A. Culpepper, Ed.).

<sup>20</sup> P.N. Anderson sa vo svojej štúdií „The *Sitz im Leben* of the Johannine Bread of Life Discourse and its evolving Context“ (u: CULPEPPER, *Critical Readings of John 6*, 7-8) tiež prikláňa k Lindarsovej teórii o neskoršom vsunutí tejto kapitoly do jej súčasného kontextu.



časovo neskorší dodatok – epilóg – k uzavretému evanjelióvemu celku kap. 1-20.<sup>21</sup> To znamená, že Jánovo evanjelium v nám známej forme nepochádza iba z ruky jedného, prvého autora, ale pravdepodobne bola pôvodná forma neskoršie doplnená ďalším „redaktorom.“<sup>22</sup> Všeobecne sa predpokladá, že tento redaktor pochádzal z kruhu Jánovej školy. Jeho tvorivá ruka sa potom všeobecne predpokladá aj pri ďalších eventuálnych alebo možných „vsuvkách“ v rámci celého Jánovho evanjelia.<sup>23</sup> Podľa I. Broera ide pri takýchto neskorších textových „vsuvkách“ osobitným spôsobom o texty s tematikou budúcej eschatológie.<sup>24</sup> Treba podotknúť, že všetky novozákonné vsuvky nie sú len náhodné a nestoja v prázdnom priestore, ale jasne poukazujú na pevný úmysel ich redaktora. V nadväznosti na 6. kapitolu sa môžeme o tejto skutočnosti uistiť na príklade 21. kapitoly, ktorá, ako sme už uviedli, je 6. kapitole obsahovo veľmi blízka.

## Kapitola 21

Po početných a často aj rozdielnych exegetických pokusoch o určenie postavenia 21. kapitoly Jánovho evanjelia sa dnes celá táto kapitola z viacerých vážnych dôvodov skoro jednohlasne považuje za neskoršiu vsuvku – tzv. epilóg – k predchádzajúcim kapitolám (Jn 1 – 20). Táto takmer jednotná mienka exegetov bola do určitej miery podnietená aj preferovaním novších exegeticko-literárnych metód pri skúmaní Nového zákona<sup>25</sup>, ktorých prvoradým cieľom nebolo hľadanie rozdielov v rámci uceleného textu, ale viac hľadanie literárnych podobností a tematických nadväzností v rámci celého kontextu evanjelia. Naďalej zostáva známym „naratívno-kritický“ pohľad na texty v ich

<sup>21</sup> K niektorým výnimkám porov. BROWN, *The Gospel according to John*, II, 1077-1080.

<sup>22</sup> „Redaktor“ označuje osobu, ktorá prepracovala ucelené písomné dielo, ktoré mala k dispozícii. Týmto sa líši od spisovateľa, ktorý tvorí prvotné dielo. KOCH, *Was ist Formgeschichte?*, 72.

<sup>23</sup> Porov. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, 366-368; ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung*, 291-315; komentáre.

<sup>24</sup> BROER, *Einleitung in das Neue Testament*, 196.

<sup>25</sup> Porov. zvlášť u SÖDING, *Wege der Schriftauslegung*, 68-80.

nám známej ucelenej textovej podobe.<sup>26</sup> Posledná kapitola Jánovho evanjelia sa takto na jednej strane považuje za neskorší dodatok k predchádzajúcemu celku, na druhej strane sa ale berie ako veľmi dobre premyslený a zámerne umiestnený redakčný dodatok. Niektoré dôvody, ktoré tu chcem vymenovať, potvrdzujú toto tvrdenie.

1. Ako prvý dôvod môžeme uviesť dva záverečné verše Jn 20,30n, ktorými sa končí Jánovo evanjelium (tu pochopiteľne bez 21. kap.) a ktoré rovnomenne znejú ako „ukončenie“ evanjelia. Oba tieto verše v skutočnosti predstavujú nielen teologické, ale aj literárne ukončenie evanjelia, pretože sú záverečným vonkajším rámcom udalostí v kapitolách 1-20 a na základe retrospektívneho pohľadu dávajú tomuto celku charakter kompletne ukončeného diela, resp. knihy, ako sa na niektorých miestach spomína.
2. Ako druhý dôvod môžeme uviesť stať o stretnutí Ježiša a Tomáša (20,24-29), ktorá bezprostredne predchádza záverečným veršom (20,30-31). Na konci tejto state hovorí Ježiš Tomášovi: „Uveril si, pretože si ma videl (v. 29).“ Touto výpoveďou sa zdá byť ukončený čas Ježišovho sebazjavenia po jeho zmŕtvychvstaní a týmto je aj poukázané na to, že v povel'konočnej perspektíve je viera v zmŕtvychstanie dôležitejšia ako bezprostredné „videnie“ Ježiša. V tomto zmysle predkladá 21. kapitola neskoršie opakovanie Ježišovho povel'konočného sebazjavenia.
3. V nadväznosti na tento druhý dôvod nachádzame aj tretí, a síce v istom napätí medzi Ježišovým zjavením sa učeníkom v 20,19-23 a zjavením v 21. kapitole. V prvom prípade je zjavenie sa Zmŕtvychvstalého spojené s novým, budúcim a univerzálnym misijným poslaním pre jeho učeníkov. V druhom prípade, pri zjavení v 21. kapitole nachádzame tých istých Ježišových učeníkov pri výkone ich pôvodného rybárskeho povolania v Galilei, na brehu Tiberiadského mora. Nezdá sa, aby tu boli činní ako misionári s univerzálnym poslaním. V každom prípade je zrejmé, že učeníci Ježiša, svojho majstra, veľmi rýchle spoznali.
4. Štvrtý dôvod nájdeme vo verši 21,24, vo výpovedi: „... A vieme, že jeho svedectvo je pravé“. Toto kolektívne „my“, ktoré sa tu nechápe ako *pluralis majestatis*, jednoznačne hovorí o skupine Jánovej školy, ktorá po smrti učeníka, ktorého Ježiš miloval, považuje jeho svedectvo za

<sup>26</sup> Porov. napr. SPENCER, *Narrative Echoes in Joh 21*, 49-68. Podobne štúdia od TOLMIE, *Jesus' Farewell to the Disciple*. Na naratívny charakter Jánovho evanjelia poukazuje aj CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 15-49.

pravé. Aj toto svedectvo potvrdzuje neskoršiu kompozíciu 21. kapitoly. Rovnako aj autorita predošlého celku (kap. 1 – 20) je tu neskoršou Jánovou školou uznaná.

5. Piaty dôvod spočíva v skutočnosti, že naratívny štýl 21. kapitoly má úplne iný charakter ako ten istý štýl predošlých kapitol. Posledná kapitola Jánovho evanjelia sa prekvapivo vyznačuje jasnou povel'konočnou ekleziologickou tematikou. Všetky predošlé kapitoly na rozdiel od poslednej sa prevažne vyznačujú kristologickou tematikou.<sup>27</sup>

Týchto päť stručných argumentov, ktoré objasňujú neskorší dátum pripojenia 21. kapitoly k Jánovmu evanjeliu, zreteľne poukazuje na úmysel Jánovej školy („redaktora“), ktorá sa v neskoršom časovom období snažila vyzdvihnúť Kristovu povel'konočnú prítomnosť v jeho spoločenstvách, v jeho cirkvi a pri slávení eucharistického tajomstva. Tento úmysel Jánovej školy zvyrazňuje aj postava apoštola Petra v 21. kapitole a jeho ekleziálne poverenie. Z novších autorov sa za túto až prílišnú historicko-literárnu prepojenosť 21. kapitoly a celého evanjelia výrazne zasadzuje napr. H. Thyen. Dovolím si verne citovať jeho vyjadrenie:

Aj keď väčšina exegetov aj naďalej chce vidieť v Jn 20,30-31 pôvodné zakončenie evanjelia, a nadväzne na to chce v 21. kapitole vidieť iba dodatok istého epigónskeho redaktora na bežnej literárnej úrovni, zasadzujeme sa na tomto mieste za pôvodnú a nerozdeliteľnú spolupatričnosť 21. kapitoly s predchádzajúcimi kap. 1–20 a ďalej za to, že práve tento otázný „dodatok“ je nepostrádateľným kľúčom k interpretácii celého evanjelia. Všetky texty, ktoré od Jn 13,23 menujú jedného Ježišovho učeníka ako učeníka, ktorého Ježiš miloval, alebo aj len poukazujú na jeho prítomnosť, ako napr. v Jn 1,40nn, 18,15nn a 19,35b, zostávajú bez Jn 21,20nn úplne nerozlúšiteľné a vlastne bez tohto vrcholného ukončenia zostávajú iba akoby formálne vo vzduchu.<sup>28</sup>

Uvedené vyjadrenie Thyena je samozrejme potrebné chápať v zúženom literárnom zmysle, pretože aj v súčasnej dobe exegeti nachádzajú dostatok argumentov, ktoré sa jednoznačne prihovárajú za prvotné definitívne ukončenie

<sup>27</sup> Porov. k celému aj ZUMSTEIN, *L'Évangile de Jean*, 298-301.

<sup>28</sup> THYEN, *Das Johannesevangelium*, 772.

Jánovho evanjelia práve v Jn 20,30-31. Významným zástancom tejto tézy bol R. Bultmann, podľa ktorého tieto verše (Jn 20,30n) určujú konečný zmysel celého evanjelia.<sup>29</sup> Podobné záverečné vety ako sú tieto verše, boli totižto veľmi dobre známe už antickom svete a v deuterokánonickej literatúre, ako rétorické *topoi*<sup>30</sup>, ale odhliadnuc od toho, takýto spôsob záverečného ukončenia je známy práve tzv. Jánovým spisom (porov. Jn 21,24-25; 1Jn 5,13; 2 Jn 12; 3 Jn 13). Z týchto dôvodov je proti Thyenovi potrebné naďalej chápať Jn 20,30-31 ako úmysel prvotného autora (nie Jánovej školy) na ukončenie evanjelia. Z novších autorov podporuje tento variant napr. D. M. Smith, slovami: „Fittingly, the Gospel closes with statement of purpose. One could scarcely hope for a more appropriate culmination and conclusion of this Gospel.“<sup>31</sup> Tiež podľa A. J. Köstenberga, obsahuje Jn 20,30-31 asi najjasnejšie záverečné ukončenie, ktoré je vôbec možné nájsť vo všetkých evanjeliách.<sup>32</sup> Predsa však, napriek mnohým takýmto a podobným pokusom o jednotné učenie funkcie Jn 20,30-31, exegéza sa tu ešte stále nachádza v nerozhodnom procese popisu týchto veršov buď ako „ukončenie“, alebo ako „summárium“ Jánovho evanjelia.<sup>33</sup> Ako autor tohto článku sa v súvislosti s týmito dvomi záverečnými veršami prihovám za tézu J. Beutlera, podľa ktorej tieto verše môžu byť videné už z perspektívy posilnenia, resp. upevnenia viery, ktorá je v tom čase už predpokladanou podstatnou bázou Jánovej komunity.<sup>34</sup> Ďalší možný pohľad na 21. kapitolu Jánovho evanjelia a v kontrastnom porovnaní s Jn 20,30-31 ponúka už tu citovaný švajčiarsky exegéta J. Zumstein. Zumstein vidí v 21. kapitole istý druh „rekontextuality“ a „repragmatizácie“ celého evanjelia.<sup>35</sup> Posledná kapitola Jánovho evanjelia sa takto dostáva do nového svetla tak v jej vlastnej nadväznosti na celé evanjelium, ako aj v jej bezprostrednej literárnej nadväznosti na 6. kapitolu. Na túto bezprostrednú nadväznosť poukázala už novšia štúdia M. Marcheselliho. Marcheselli sa v svojej štúdii zameriava zvlášť

<sup>29</sup> BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, 540.

<sup>30</sup> Porov. u: BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, 540-541<sup>3</sup>; KEENER, *The Gospel of John 2*, 1214-1215; LABAHN, *Fischen nach Bedeutung*, 117.

<sup>31</sup> SMITH, *John*, 389.

<sup>32</sup> SMITH, *John*, 581.

<sup>33</sup> Porov. k tomu napr. SPENCER, *Narrative Echoes in Joh 21*, 52-53.

<sup>34</sup> BEUTLER, *Faith and Confession*, 19-30, osobitne 19-20.

<sup>35</sup> ZUMSTEIN, *L'Évangile de Jean*, 301-302.

na dominantnú skutočnosť „jedenia“ v oboch kapitolách a uzatvára ju vyjadrením:

Il cibo che Gesù prepara e offre al c. 6 mostra evidenti connessioni con quello del c. 21: pane (*artos*) e pesce (*opsarion*) caratterizzano entrambi testi. A motivo di questa evidente omogenità di vocabolario, è soprattutto il c. 6 a costituire uno sfondo rilevante per l'interpretazione di Gv 21.<sup>36</sup>

Podobne aj Y. Simoens vidí v oboch kapitolách veľmi zreteľný paralelizmus.<sup>37</sup> Povel'konočná udalosť v 21. kapitole je situovaná v scenérii Tiberiadského jazera, podobne ako aj zázračné nasýtenie päťtisícového zástupu v 6. kapitole. V tomto zmysle vidí H. Thyen 21. kapitolu nie ako náhodný dodatok, ale ako podmienenú skutočnosť spočívajúcu v autorovom úmyselnom rozpomenutí sa na udalosť v 6. kapitole. Thyen takto prináša nové svetlo do redakcie Jánovho evanjelia. Celé Jánovo evanjelium (1,1 – 21,25) vidí ako jedno pôvodné, koherentné, nanajvýš poetické, ucelené literárne dielo, ako naratívny text a ako jeden kánon.<sup>38</sup> Do popredia sa tu teda dostáva téza, že Jánovo evanjelium vrátane 21. kapitoly predstavuje jednotné, kánonické dielo. K tomuto názoru sa pridáva aj L. Schenke, podľa ktorého sa v exegéze veľmi málo berie do úvahy skutočnosť, že v Jn 21,1-24 sa nielen jednoducho odrážajú isté témy z predošlých udalostí tu, ale sú aj vysvetlené a uzatvorené. Samozrejme, perspektíva adresáta evanjelia zohráva v takýchto pohľadoch veľmi dôležitú úlohu. Adresát je zároveň tou osobou, ktorá sa textom evanjelia aktívne zaoberá a snaží sa ho v nových súvislostiach pochopiť a vyložiť. Spôsob, ktorým adresát nanovo číta a vníma daný evanjeliový text, sa v modernej exegéze označuje ako *relektúra*.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> MARCHESELLI, „*Avete qualcosa sa mangiare?*“, 129-130.

<sup>37</sup> SIMOENS, *Giovanni*, 861-862.

<sup>38</sup> Porov. THYEN, *Johannesevangelium*, 1, 4-5, 778; *Studien*, 357.

<sup>39</sup> Porov. napr. u EBNER – HENNINGER, *Exegese des Neuen Testaments*, 64, 80-92, 99-113, 116-118.

## Relektúra

*Relektúru* v zmysle novozákonnej exegézy môžeme ponajprv jednoducho definovať ako „nové čítanie daného textu“. Biblické texty obsahujú implicitné výzvy k obnovenému a produktívnemu čítaniu, ktoré môže podnietiť vznik nových pohľadov alebo dokonca aj nových textov.<sup>40</sup> S podstatne vypracovanejšou definíciou novozákonného procesu *relektúry*, zvlášť v Jánovom evanjeliu, prišiel J. Zumstein. Podľa neho je proces relektúry veľmi vhodná metóda na demonštrovanie toho, že novozákonné texty majú svoju teologickú výpoveď a aktuálnosť aj dnes. Teologická reflexia v zmysle *relektúry* napomáha k prehĺbeniu, ozrejmeniu, aktualizovaniu a sprostredkovaniu viery v novej forme. Podľa Zumsteina *relektúra* predpokladá existenciu dvoch textov – prvého a druhého textu. Tieto dva texty stoja voči sebe vo vzájomnej interakcii. Druhý text je chápaný ako produkt prvého textu. Oba texty majú za úlohu prehĺbenie teologickej reflexie, ktorá je daná už v prvom texte. Prostredníctvom druhého textu sa ozrejmuje zmysel prvého. Ako prvý text je zvyčajne chápaný pôvodný text a ako druhý, ten text, ktorý bol redakčne pridaný do kontextu prvého textu. Jánovo evanjelium je názorným príkladom tohto procesu. Naša 21. kapitola, ktorá sa považuje za text neskoršieho datovania, môže byť takto chápaná v nadväznosti na 6. kapitolu.<sup>41</sup> Rovnako aj 6. kapitola môže byť chápaná v nadväznosti na „pôvodnejší“ text, o ktorom tu bude ďalšia zmienka.

## Kapitola 6

Nemecký exegéta K. Scholtissek predložil v nadväznosti na 6. kapitolu ďalšiu možnosť chápania procesu relektúry v Jánovom evanjeliu. Šiesta kapitola je podľa jeho návrhu názorným príkladom paradigiem *relektúra* a *reekritúra*. Pri pojme „reekritúra“ ide o nové „prepísanie“ daného textu. Pojem „relektúra“ bol skôr spojený s novým „čítaním“ daného textu. Oba tieto pojmy nadväzujú tak na diachrónne, ako aj na synchronne elementy, ktoré text obsahuje, resp. ktoré sa na text vzťahujú a ktoré sú záverečnou konšteláciou jedného autora. Práve v naratívnom slede 6. kapitoly sa dá jasne vidieť, ako sa

<sup>40</sup> Porov. REINMUTH – BULL, *Proseminar Neues Testament*, 98.

<sup>41</sup> Porov. ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung*, 15-30.

kristologická metaforika (Ježiš ako chlieb života) navzájom obmieňa s eucharistickými výpoveďami (sviatostná hostina). Integrácia teológie Eucharistie v 6. kapitole vychádza na svetlo nielen vo vv. 52-58, ale v tej istej kapitole už aj predtým v udalosti rozmnoženia chlebov, rovnako aj vo v. 4 pri zmienke o židovskej pasche<sup>42</sup>, ďalej vo vv. 11.23 (εὐχαριστέω), následne vo vv. 12.13 (zvyšné odrobiny), ďalej vo vv. 12.27 a nakoniec v budúcich slovesných formách v 6,35.51.<sup>43</sup> V týchto všetkých zmienkach sa postupne odohráva proces *reekritúry*, t.z. postupného nového prepísania pôvodnej témy. Toto prepísanie je samozrejme spojené s novým chápaním pôvodnej témy na základe jej nového naplnenia.

Ďalšie náznaky procesu *reekritúry* v Jn 6 sa podľa Scholtisska dajú vypočítať z Ježišových „ja som (ἐγώ εἰμι)“ slov. Tieto slová počujeme ponajprv v 6,20 („To som ja“), následne sú v 6,35 predikatívne rozšírené („Ja som chlieb života“) a potom nanovo spomenuté v 6,41.48.51, zakaždým argumentačne prehĺbené a ohraničené. *Reekritúra* Ježišovej sebaidentifikácie s „pravým chlebom života“ (vv. 24-51) vo vv. 52-58 jasne odpovedá na otázku, ako sa on sám v povel'konočnom období môže stať trvalým pokrmom a vylučuje takto všetky magické predstavy o eucharistickej podstate. Toto potvrdzujú aj záverečné slová v 6,63: „Duch oživuje, telo nič neosoží“. Podobne aj v závere kapitoly (vv. 60-71) je možné badať *reekritúru* odzrkadľujúcu sa vo vzťahu medzi Ježišom a zástupom ľudí, resp. medzi ním a židmi. Zatiaľ čo Ježiš v kontexte evanjelia vystupuje ako ten, ktorého sa pýtajú a ktorý dáva odpovede, v kontexte 6. kapitoly (s výnimkou 6,5) je Ježiš v 6,67 tým, ktorý kladie jedinou otázku: „Aj vy chcete odísť?“ Táto otázka konfrontuje dvanásť učeníkov a samozrejme okrem nich aj všetkých ostatných adresátov Jánovho evanjelia.<sup>44</sup>

Veľmi názorným príkladom *reekritúry* v šiestej kapitole je Ježišova metafora „Ja som chlieb života“ (6,35). Toto vyjadrenie spája a vysvetľuje v rámci šiestej kapitoly obsah vv. 1-25.26 a 58.59. Táto metaforika vychádza zo starozákonnej, židovskej tradície, resp. symboliky, a prostredníctvom Ježišových „ja som“ dostáva novú náplň: kristologickú identitu, poukaz na

<sup>42</sup> „Jesus is in a Jewish center of worship at the passover season, uttering a message that presupposes, fulfills, and transcends a Jewish Passover tradition.“ MOLONEY, *Signs and Shadows*, 59.

<sup>43</sup> Porov. k celému SCHOLTISSEK, *Die Brotrede Jesu in Joh 6,1-71*, 46-47.

<sup>44</sup> Porov. SCHOLTISSEK, *Die Brotrede Jesu in Joh 6,1-71*, 50-52.

vzťah k nebeskému Otcovi a poukaz na vzťah k tým, ktorí v neho veria, resp. k tým, ktorí ho odmietajú. Metaforické vyjadrenie je takto spojené aj s komunikáciou na rôznych úrovniach, ktoré sú v šiestej kapitole veľmi názorne viditeľné. Eucharistická reč a hlavne eucharistická podstata je v tejto kapitole akoby novým prepisom (reekritúrou) starozákonného a židovského ponímania „paschy“.

S podrobne vypracovaným modelom *relektúry* sa stretávame u švajčiarskeho teológa Andreasa Dettwilerera.<sup>45</sup> Dettwiler sa zameriava na Jánov komplex „rozlúčkových“ rozpráv od 13,1 až po 17,26. Z literárneho hľadiska sa podľa tohto autora dá chápať podobenstvo o viniči a ratolestiach v Jn 15,1-17 ako *relektúra* udalosti umývania nôh v Jn 13,1-17 a Jn 13,34n. Rovnako aj rozprava v Jn 16,4-33 sa dá chápať ako *relektúra* prvej „rozlúčkovej“ reči v Jn 13,31 – 14,31. Literárne hľadisko na tomto mieste prispieva k prehĺbeniu teologického významu. *Relektúra* je aj u tohto autora chápaná v širšom zmysle, t.z. ako produktívny proces postupného, resp. ďalšieho prepisovania pôvodnej témy v prvotnom texte, pričom aj tu sa prísne rešpektujú tak synchrónne, ako aj diachrónne prvky vzťahujúce sa na rozsah vybraných textov. Dettwiler v zmysle *relektúry* vyzdvihuje vzťah medzi tzv. „Rezeptionstext“ a „Bezugstext“. „Rezeptionstext“ predpokladá existenciu „Bezugstextes“, vychádza z neho, ďalej ho rozvíja, čo je však najhlavnejšie, je to, že podstatne prispieva k jeho lepšiemu a hlbšiemu chápaniu. Oba texty sú veľmi úzko späté, navzájom sa dopĺňajú a vysvetľujú. V závere svojej štúdie vyslovuje Dettwiler názor, že podobné procesy *relektúry* v Jánovom evanjeliu je možné odhaliť aj v 6. kapitole.<sup>46</sup>

Na záver môžeme preto povedať, že šiesta kapitola Jánovho evanjelia je na základe eucharistickej reči akoby „evanjeliom v evanjeliu“. Napriek tomu, že Ján spomína aj ďalšie, nám veľmi známe metafory – napr. pastier a stádo v 10. kapitole alebo vinič a ratolesti v 15. kapitole – šiesta kapitola má takmer absolútne prvenstvo, pretože ozrejmuje po všetky časy nepretržitú prítomnosť Ježiša pri „svojich“ pod spôsobom chleba a vína. Šiesta kapitola práve týmto jej

<sup>45</sup> V štúdi: DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*.

<sup>46</sup> Porov. k celému: DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, zvlášť: 46-52, 293-304.



vlastným eucharistickým obsahom, v určitej miere až rušivým spôsobom, je evanjelistom zasadená do pravidelného kolobehu židovských sviatkov v kapitolách 5 – 10. Možno aj tento rušivý moment mohol byť pôvodný úmysel autora, ktorým chcel poukázať na naplnenie židovskej paschy Ježišovou stálou prítomnosťou v Eucharistii. Aj obrazy o chlebe, tele a krvi už na tomto pozadí nadobúdajú nový rozmer. Hlavne obraz o „chlebe“ je prostredníctvom *reekritúry* významovo stupňovaný od pôvodného chápania ako „manna“ až po jeho neskoršie eucharistické chápanie. Dôležitým znakom v šiestej kapitole je neoddeliteľná jednota Otca a Syna, ktorá aj naďalej zostáva viditeľná v Eucharistii. Ježišovo vlastné vyjadrenie „Ja som (chlieb života)“ je dôkazom toho, že on sám je „in persona“ eschatologickým naplnením a spásou. Aj Izrael má vo svojej dobe – v rámci Jánovho evanjelia – skúsiť nové dejiny spásy, ktoré sú spojené s novým Božím sebazjavením v Ježišovi Kristovi. Naratívny sled 6. kapitoly prezrádza, že primárnymi adresátmi slov o chlebe života nie sú intertextuálni oponenti, ale jeho vlastní učeníci. Oponenti sú síce konfrontovaní s novou spásnou skutočnosťou, ale vlastní Ježišovi učeníci sú zoči-voči postavení pred novú skutočnosť viery a nasledovania. Ich viera a ich jednoznačné kristologické vyznanie (6,68-69) majú byť jasným dôkazom participácie na eucharistickej podstate ich Majstra. Celková perspektíva eucharistickej rozpravy má za svoj cieľ participáciu na pokrme, ktorý zostáva pre večný život (6,27). Tento pokrm je pre každého, ktorý ho s vierou prijme a prizná sa ku Kristovi zároveň darom, v ktorom je sprítomnený sám nebeský Otec. Jeho Syn, Ježiš Kristus, je v jednej osobe tak darcom, ako aj samotným pokrmom. Eucharistia je najvyššou zárukou Božej prítomnosti a zárukou večného života.

## Záver

Cieľom nášho článku je poukázať na osobitné postavenie eucharistickej reči v celkovom kontexte Jánovho evanjelia. Východiskovým bodom tohto príspevku je skutočnosť, že 6. kapitola ako jednotný a uzavretý celok je autorom evanjelia zaradená do kontextu židovských sviatkov. Ježiš sa tu výnimočným spôsobom nenachádza pri slávení „paschy“ v Jeruzalemskom chráme, ale na brehu Tiberiadskeho mora. Vsunutie tejto kapitoly do pevného kontextu židovských sviatkov napovedá téze o časovo neskoršom pridaní tejto kapitoly k prvotnej forme evanjelia. Z literárneho hľadiska môžeme predpokladať, že vsunutie šiestej kapitoly do tohto kontextu bolo zámerné, aby

popri židovských sviatkoch – hlavne sviatku „paschy“ – bola vyzdvihnutá skutočnosť ich nového naplnenia v Eucharistii, v ktorej je nebeský Otec prostredníctvom svojho Syna večne prítomný medzi tými, ktorí sa k nemu priznajú. Viera a vyznanie viery sú neodmysliteľnou podmienkou participácie na dare, ktorý zaručuje večný život. Na pozadí „paschy“ môžeme teda v 6. kapitole chápať Eucharistiu ako jej vlastné naplnenie a zavŕšenie s konečnou platnosťou. Proces *relektúry*, resp. *reekritúry* v rámci 6. kapitoly môže napomôcť nanovo odkryť tajomstvo Eucharistie v jej pôvodnom vývoji a v jej eschatologickej dimenzii.

## Bibliografia

- ALAND, Kurt (ed.): *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart : Württembergische Bibelanstalt, <sup>4</sup>1967.
- BERNARD, J.H.: *The Gospel according to St. John*, 1-2, Edinburgh : T. & T. Clark <sup>6</sup>1962.
- BEUTLER, Johannes, Faith and Confession. The Purpose of John. In: R. A. CULPEPPER, (Ed.), *Word, Theology and Community in John*, St. Louis, Missouri : Chalice Press, 2002, 19-31.
- BEUTLER, Johannes: *L'Ebraismo e gli Ebrei nel Vangelo di Giovanni* (SubBib 29), Roma : E.P.I.B., 2006.
- BROER, Ingo: *Einleitung in das Neue Testament*, Band 1, Würzburg : Echter Verlag 2006.
- BROWN, Raymond E.: *The Gospel according to John* (AB), 1-2, New York : Doubleday, 1970.
- BROWN, Raymond E.: *An Introduction to the New Testament* (ABRL), New York : Doubleday, 1997.
- BULTMANN, Rudolf: *Das Evangelium nach Johannes* (KEK NT), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>14</sup>1956.
- CULPEPPER, R. Alan (ed.): *Critical Readings of John 6* (Biblical Interpretation Series 32), Atlanta : SBL, 1997.
- CULPEPPER, R. Alan: *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia : Fortress Press, 1983.
- DAISE, A. Michael: *Feasts in John* (WUNT 229), Tübingen : Mohr Siebeck, 2007.
- DETTWILER, Andreas: *Die Gegenwart des Erhöhten* (FRLANT 169), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- DIETZFELBRINGER, Christian: *Das Evangelium nach Johannes* (Zürcher Bibelkommentare), 1-2, Zürich : Theologischer Verlag, <sup>2</sup>2004.
- EBNER, Martin – HEININGER, Bernhard: *Exegese des Neuen Testaments* (UTB 2677), Paderborn: Ferdinand Schöningh, <sup>2</sup>2007.
- FREYNE, Sean: *Galilee, Jesus and the Gospels*, Philadelphia : Fortress Press, 1988.
- KEENER, Craig S.: *The Gospel of John. A Commentary*, 1-2, Peabody : Hendrickson Publishers, 2003.
- KIEFFER, René: John. In: J. BARTON – J. MUDDIMAN (ed.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford : University Press 2001, 960-1000.

- KOCH, Klaus: *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, <sup>5</sup>1989.
- LABAHN, Michael: Fischen nach Bedeutung – Sinnstiftung im Wechsel literarischer Kontexte. Der wunderbare Fischfang im Johannes 21 zwischen Inter- und Intratextualität, *SNTU* 32 (2007), 115-140.
- LINDARS, Barnabas: *The Gospel of John* (NCBC), London : Marshall, Morgan & Scott 1972.
- MARCHESELLI, Maurizio: „Avete qualcosa sa mangiare?“. *Un pasto, il risorto, la comunità* (EDB 2), Bologna : Cento editoriale dehoniano, 2006.
- MOLONEY, Francis J.: *Signs and Shadows*, Minneapolis : Fortress Press, 1996.
- PATSCH, Hermann:  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ . In: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III (H. Balz – G. Schneider [ed.]), <sup>2</sup>1983, 117-120.
- REINMUTH, Eckart – BULL, Klaus-Michael: *Proseminar Neues Testament*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchner Verlag, 2006.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: *Das Johannesevangelium* (HThKNT), 1-4, Freiburg : Herder, <sup>2</sup>1977.
- SCHOLTISSEK, Klaus: Die Brotrede Jesu in Joh 6,1-71, *ZKTh* 123 (2001) 35-55.
- SIMOENS, Yves: *Secondo Giovanni* (Testi e commenti), Bologna : EDB, 2002.
- SMITH, D. Moody: *John* (ANTC), Nashville : Abingdon Press, 1999.
- SÖDING, Thomas: *Wege der Schriftauslegung*, Freiburg : Herder, 1998.
- SPENCER, Patrick E.: Narrative Echoes in Joh 21: Intertextual Interpretation and Intratextual Connection, *JSNT* 75 (1999) 49-68.
- THYEN, Hartwig: *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen : Mohr Siebeck, 2005.
- WILCKENS, Ulrich: *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- ZUMSTEIN, Jean: *Kreative Erinnerung* (ATANT 84), Zürich : Theologischer Verlag, <sup>2</sup>2004.
- ZUMSTEIN, Jean: *L'Évangile selon saint Jean (13-21)* (CNT IVb<sup>2</sup>), Genève : Labor et Fides, 2007.

### Zhrnutie

Šiesta kapitola Jánovho evanjelia, v ktorej sa Ježiš Kristus predstavuje ako chlieb života, je napriek rozdielnym exegetickým pohľadom príkladom jednotnej a ucelenej kompozície (Jn 6,1-71). Táto kapitola sa dá nazvať „evanjeliom v evanjeliu“, pretože prostredníctvom metafory o chlebe života vystihuje celé Jánovo svedectvo o novej forme Ježišovej prítomnosti u tých, ktorí v neho veria. Participácia na Eucharistii je novou formou participácie na dare nového života, ktorý ponúka sám Boh. Eucharistická reč v 6. kapitole je veľmi nápadne, skoro až rušivo zaradená do kontextu slávenia židovských sviatkov. Nápadné je aj to, že Ježiš tu robí výnimku z kolobehu židovského kalendára a nenachádza sa ako zvyčajne v Jeruzaleme pri slávení sviatku „paschy“, ale na brehu Tiberiadského mora, kde hovorí o novej forme svojej budúcej prítomnosti pod eucharistickým spôsobom. Vo svojej rozprave používa známy biblický obraz o chlebe ako Božom dare na nasýtenie vyvoleného národa. Tomuto obrazu dáva nový obsah a naplnenie. Proces *relektúry*, resp. *reekritúry* môže čitateľovi pomôcť nanovo odhaliť postavenie, obsah a význam 6. kapitoly v Jánovom evanjeliu – eucharistickej reči – ktorá je dodnes základnou podstatou viery v nepretržitú prítomnosť Ježiša Krista v sviatostnom spoločenstve pri každom slávení Eucharistie.

*Summary*

The sixth chapter of John's Gospel, in which Jesus presents himself as the bread of life, is despite varying exegetical views an example of a homogeneous and compact composition (John 6:1-71). This chapter may be entitled as "the Gospel within the Gospel", because through the metaphor of the bread of life is captured the entire Johannine testimony to a new form of Jesus's presence by those who believe in him. The participation in the Eucharist is a new form of the participation in the gift of a new life offered by God himself. The Eucharistic speech in the sixth chapter is notably and almost obtrusively, embedded in the context of the celebration of Jewish feasts. Noticeable is also the exception made by Jesus to the cycle of the Jewish calendar, since he is not present in Jerusalem as usual to celebrate the Passover, but on the shore of the Tiberian Sea, where he speaks of a new form of his future presence under the Eucharistic form. In his speech he uses the well-known Biblical metaphor of bread as God's nourishment for his chosen people. He invests this metaphor with a new content and meaning. The process of *relecture*, or *réécriture* can reveal to the reader the function, content and meaning of the sixth chapter in John's Gospel – the Eucharistic speech – which has till today been the fundamental pillar of faith in the constant presence of Jesus Christ in the Sacramental communion at every Eucharistic celebration.

Peter Šoltés  
Dresdener Str. 38  
35444 Biebertal  
Germany

## POZNÁMKY

---

### Mocná ruka faraóna (Ex 3,19)

*Milan Sova*

Jednou zo základných klasických zásad textovej kritiky je zásada: *lectio difficilior praestat facili*, podľa ktorej sa za pôvodnejšie znenie určitého textu považuje variant, ktorý je ťažšie pochopiteľný, nakoľko sa predpokladá, že pisári mali pri odpisovaní textov skôr tendenciu texty zjednodušovať, ako ich robiť komplikovanejšími. Veľakrát sa však stretávame s prípadmi, keď zachovaný text alebo nejaký jeho variant sa dá jednoznačne interpretovať ako chyba, a preto sa samozrejme s týmto znením pri rekonštrukcii textu vôbec nepočíta, aj napriek tomu, že tu ide o „ťažšiu lektúru“.

Je všeobecne známe, že mnohé takéto textové chyby sa vlúdili aj do niektorých biblických textov. Už masoreti viaceré takéto chyby objavili v samotnej hebrejskej Biblii a opravili ich formou poznámky na okraji biblického textu. Ako však pomerne často naznačuje súčasný textovokritický aparát hebrejskej Biblie<sup>1</sup>, nie je vylúčené, že takých prípadov je omnoho viac.

Jeden z možných prípadov podľa tohto aparátu je aj masoretský text Ex 3,19. Tento text je súčasťou rozprávania o zjavení sa Boha Mojžišovi na úpätí vrchu Horeb v Ex 3,1-4,17.<sup>2</sup> Potom ako Boh zjavil Mojžišovi svoje meno (3,14-15), dal mu aj príkaz predstúpiť pred Hebrejov a oznámiť im, že z Božieho poverenia ich on privedie do zaslúbenej zeme (3,16-17). Boh ďalej

<sup>1</sup> Táto štúdia vychádza zo štvrtého opraveného vydania *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>4</sup>1990.

<sup>2</sup> Pre toto vymedzenie textu a diskusiu s tým spojenú porov. CHILDS, Brevard S.: *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Louisville: The Westminster Press, 1974, 51-52.

ubezpečuje Mojžiša, že reakcia Hebrejov bude voči nemu ústretová (3,18), no faraón bude klásť všemožné prekážky. A práve faraónova reakcia je v 3,19 opísaná takto:

וְאֲנִי יָדַעְתִּי כִּי לֹא־יִתֵּן אֲתֶכֶם מִלֶּךְ מִצְרַיִם לְהִלָּךְ וְלֹא בִיד חֲזָקָה:

Doslovný preklad tohto verša by mohol znieť takto: „A ja viem, že nedá vám kráľ Egypta ísť a nie mocnou rukou.“ Prvá polovica netvorí žiaden problém, nakoľko jednoznačne vyjadruje, že faraón nedovolí Hebrejom odísť z jeho krajiny. Druhá polovica verša je však z hľadiska syntaxe problematická a núkajú sa v podstate iba dve riešenia: buď tu ide o eliptické vyjadrenie, alebo je text porušený. V prospech druhého riešenia svedčí fakt, že k tomuto textu jestvujú dva textové varianty, ktoré omnoho vhodnejšie zapadajú do kontextu:

1. Samaritánsky text mení konštatovanie בִּיד חֲזָקָה וְלֹא na otázku הֲלֹא בִּיד חֲזָקָה („či nie mocnou rukou?“).
2. Iným variantom je predpokladaná *Vorlage* Septuaginty אִם לֹא בִּיד חֲזָקָה („ak nie mocnou rukou“), ktorú potvrdzuje aj Hieronymova Vulgáta.<sup>3</sup>

Je teda masoretský text Ex 3,19 porušený? Zdá sa, že práve túto možnosť preferovali aj editori BHS, keď v textovokritickom aparáte k tomuto veršu uvádzajú poznámku „l“ (= legendum) a spomedzi dvoch uvedených sa priklonili k variantu predpokladanej *Vorlage* Septuaginty. Istota im však chýbala, a preto sa na konci ich textovokritickej poznámky nachádza otáznik. Aj napriek tejto neistote však veľká väčšina súčasných moderných prekladov Biblie vychádza práve z tejto navrhovanej emendácie.<sup>4</sup>

Je však naozaj táto emendácia nevyhnutná? Je naozaj zachovaný masoretský text nezrozumiteľný? Nepredstavuje skôr zachovaný masoretský text *lectio difficilior*, ktorá by mala byť pôvodnejšia?

Ako bolo uvedené, iným možným riešením pri preklade Ex 3,19 je považovať druhú polovicu tohto verša za eliptickú. Keďže v nej chýba sloveso, je prirodzené doplniť ho z prvej časti verša. V prospech tohto riešenia svedčí aj fakt, že v prvej polovici verša je sloveso v zápore (לֹא־יִתֵּן), kým v druhej

<sup>3</sup> LXX: ἐὰν μὴ μετὰ χεῖρὸς κραταιᾶς; Vg: „Sed ego scio quod non dimittet vos rex Aegypti, ut eatis, nisi per manum validam.“

<sup>4</sup> Toto tvrdenie vychádza z porovnania väčšieho množstva moderných prekladov nachádzajúcich sa v *BibleWorks*® 6.0: Software for Biblical Exegesis and Research [CD-ROM], Norfolk, VA, 2003. Systémové požiadavky: Windows® 98/Me/NT/2000/XP/Vista. Približne 90 % prekladov vychádza z tejto emendácie.

polovici je zopakovaná tá istá záporná čiastka. Preklad verša by teda mohol znieť takto: „A ja viem, že nedá vám kráľ Egypta ísť a nedá (vám ísť) mocnou rukou.“

Prečo však súčasní prekladatelia takýto preklad odmietajú? Dôvod je teologický. Výraz *בִּיד חִזְקָה* „mocnou rukou“ sa v hebrejskej Biblii okrem tohto miesta vyskytuje ešte 16-krát (porov. Ex 6,1.1; 13,9; 32,11; Nm 20,20; Dt 4,34; 5,15; 6,21; 7,8; 9,26; 26,8; Ž 136,12; Jer 32,21; Ez 20,33.34; Dan 9,15) a takmer výlučne označuje spásnosné konanie Boha v prospech svojho národa. Takmer vo všetkých týchto textoch ide o Božie konanie v prospech svojho ľudu počas exodu. Výnimkou je však Nm 20,20, kde sa jednoznačne výrazom „mocnou rukou“<sup>5</sup> označuje moc Edomčanov. Nie je teda absolútne vylúčené, že by aj v Ex 3,19 mohol tento výraz označovať moc faraóna.

Prirodzene, táto moc faraóna sa napokon ukáže ako moc domnelá. Je zaujímavé, že v tomto texte výraz *בִּיד חִזְקָה* je vložený do Božích úst. Inokedy väčšinou týmto výrazom sám vyvolený ľud vyznáva svoju dejinnú skúsenosť týkajúcu sa Božieho spásnosného konania (výnimkou je iba Ex 6,1.1; Ez 20,33.34, kde je tento výraz tiež vložený do Božích úst). V tomto texte teda Boh sám používa tento výraz, avšak nie preto, aby poukázal na svoju vlastnú spásnosnú aktivitu, ale aby ním označil sebavedomé a vytrvalé konanie faraóna proti Hebrejom a v konečnom dôsledku aj proti Bohu Hebrejov<sup>6</sup>, ktoré sa však napokon ukáže ako márne. Práve tento výraz mohol byť teda na tomto mieste použitý úmyselne a v danom kontexte vyznieva ako irónia, ktorá demaskuje následnú faraónovu trúfalosť voči Bohu Hebrejov.

V nasledujúcom verši Ex 3,20 Boh už jednoznačne hovorí o konaní svojej mocnej ruky v prospech vyvoleného národa: „(No) vystriem svoju ruku (*וְשַׁלַּחְתִּי אֶת־יָדִי*) a budem udierať Egypt všetkými svojimi divmi, ktoré uprostred neho vykonám. Potom vás prepustí.“<sup>7</sup> Tento verš by bol teda práve použitím termínu „ruka“ (*יָד*) v ostrom kontraste s trúfalosťou faraóna, ktorá je vyjadrená v predchádzajúcom verši. Verš Ex 3,20 odhaľuje, že faraónovo

<sup>5</sup> Súčasné preklady väčšinou na tomto mieste výraz *בִּיד חִזְקָה* prekladajú inými slovami.

<sup>6</sup> Porov. faraónovu reč v Ex 5,2: „Kto je PÁN, ktorého hlas mám počúvať, aby som prepustil Izrael? Nepoznám PÁNA ani Izrael neprepustím!“ (vlastný preklad).

<sup>7</sup> Vlastný preklad.

presvedčenie o vlastnej „mocnej ruke“ je v skutočnosti opovážlivé a skazonosné.

**Záver:** Emendácia masoretského textu Ex 3,19 podľa textu LXX nie je nevyhnutná. Aj zachovaný masoretský text má svoj zmysel, ba dokonca lepšie vyjadruje kontrast medzi trúfalým konaním faraóna (3,19) a spásonosným konaním Boha (3,20). Tento kontrast je v podstate hlavnou témou nasledujúcich kapitol.<sup>8</sup> Výraz *בִּיד חִזְקָה* v Ex 3,19 sa dá chápať ako irónia, ktorá demaskuje trúfalosť faraóna.

## Bibliografia

- BibleWorks*® 6.0: Software for Biblical Exegesis and Research [CD-ROM], Norfolk, VA, 2003. Systémové požiadavky: Windows® 98/Me/NT/2000/XP/Vista.
- CHILDS, Brevard S.: *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Louisville: The Westminster Press, 1974.
- ELLIGER, Karl – RUDOLPH, Wilhelm – RÜGER, Hans-Peter – WEIL, Gérard E. et al. (edd.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>4</sup>1990.

## Zhrnutie

Autor tvrdí, že v masoretský text Ex 3,19 nepotrebuje emendáciu navrhovanú kritickým aparátom *BHS*. Výraz *בִּיד חִזְקָה* má sa vzťahuje na ruku faraóna, ktorá silno kontrastuje s Pánovým spásonosným konaním vo v. 20.

## Summary

The author asserts that the Masoretic text of Exod 3:19 does not need an emendation as suggested by *BHS*. The expression *בִּיד חִזְקָה* refers to the hand of Pharaoh, which is in strong contrast with the Lord's saving action in v. 20.

Milan Sova

<sup>8</sup> Podľa väčšiny exegétov prvá časť knihy Exodus končí víťaznou piesňou Mojžiša a Izraelitov v Ex 15,21, ktorú spievali po smrti Egyptanov vo vodách mora.



## REFLEXIE

---

### Nevyčerpatel'né bohatstvo Božieho slova

Úvaha o zmysle Biskupskej synody v roku 2008

*Frédéric Manns OFM<sup>1</sup>*

„Tráva uschne, kvet zvädne,  
ale slovo nášho Boha trvá naveky.“ (Iz 40,7-8)

Cirkev musí dýchať svojimi obidvoma pľúcami: Východom i Západom.  
Početné mozaiky v Grécku ponúkajú malé traktáty biblickej hermeneutiky.

\* Katolícke biblické dielo (so sídlom vo Svite) pozvalo na Slovensko prof. Frédéric Mannsa, ktorý na svojom turné v r. 2008 predniesol niekoľko prednášok. Prednášku *Perché il Sinodo sulla Scrittura in 2008?* z talianskeho originálu preložila ThLic. Klaudia Kuchtová. Poznámkový aparát ostáva zachovaný ako v pôvodine.

<sup>1</sup> Profesor Frédéric Manns, OFM sa narodil 3. októbra 1942 vo Windhorste (Chorvátsko), ale jeho život je spojený s Francúzskom. Diplom z klasickej literatúry na univerzite v Lyone získal v r. 1964, doktorát teológie s biblickou špecializáciou na Studium Biblicum Franciscanum (SBF) v Jeruzaleme v r. 1973, doktorát biblických vied na Pápežskom biblickom inštitúte (PIB) v Ríme v r. 1988 a v rokoch 1996 až 2001 bol riaditeľom SBF v Jeruzaleme. Od roku 1984 pôsobí ako riadny profesor na SBF v Jeruzaleme v odbore exegéza Nového zákona a starovekej židovskej literatúry. Je autorom množstva odborných článkov a desiatky kníh; spomeňme len niektoré: *La Vérité vous fera libres. Etude exégétique de Jean 8,31-59* (SBF Analecta 11), Jerusalem 1976; *Essais sur le Judéo-Christianisme* (SBF Analecta 12), Jerusalem 1977; *Bibliographie du Judéo-Christianisme* (SBF Analecta 13), Jerusalem 1979; *Le symbole eau-Esprit dans le Judaïsme ancien* (SBF Analecta 19), Jerusalem 1983; *L'Evangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (SBF Analecta 33), Jerusalem 1991; *Jesus, fils de David*, Paris 1994; *L'Israël de Dieu*, (SBF Analecta 43), Jerusalem 1996; *Lire la Bible en Eglise (Vivre la Parole)*, Paris 1996; *Une approche juive du Nouveau Testament*, Paris 1998; *Là où est l'Esprit, là est la liberté*, Paris 1998; *Abba, au risque de la paternité de Dieu*, Paris 1999; *Le Midrash. Approche et Commentaire de l'écriture* (SBF Analecta 56), Jerusalem 2001; *L'Évangile de Jean et la Sagesse*, Jerusalem 2003; *Un père avait deux fils. Judaïsme et christianisme en dialogue*, Paris 2004; *Heureuse toi qui as cru. Marie, une femme juive*, Paris 2005.

Spomenieme iba dve: prvá sa nachádza v apside kláštora Hosios Loukas (Svätý Lukáš) blízko Delfi a predstavuje Turíce originálnym spôsobom. V strede, na prázdnom tróne, je umiestnená kniha Svätého písma, nad ktorou sa vznáša holubica. Z tejto knihy vyžaruje dvanásť lúčov, ktoré obsahujú ohnivé jazyky a ktoré spočívajú nad apoštolmi. Čas Cirkvi je časom zjavnej neprítomnosti Učiteľa. Kniha Písem ponúka možnosť znovu nájsť Pedagóga a jeho učenie. Už Origenes hovoril o ohni viery a svetle vedy, ktoré sa šíria z Knihy. Ak Cirkev očakáva nové Turíce, musí sa otvoriť Duchu, ktorý inšpiroval Písma.

Druhá mozaika pochádza z Veľkej Meteory v Grécku. V kupole tróni ako vládca Učiteľ sveta, Pantokrátor. Okraj kupoly, ktorá symbolizuje nekonečno a ktorá zostupuje smerom dolu, tvorí štvorec ohraničený štyrmi stĺpmi. Nekonečno zostupuje do sveta pomínutelnosti. Nad stĺpmi vystupujú štyria evanjelisti, ktorí vyzerajú akoby podopierali celú budovu, akoby to znamenalo, že bez evanjelií nemôže existovať stavba Cirkvi a že sú to práve evanjeliá, ktoré umožňujú nekonečnu vstúpiť do sveta tu dole.

Problém interpretácie Písma ako predmet Synody Cirkvi<sup>2</sup> je i naďalej aktuálny. Taktiež je predmetom dvoch nedávnych dokumentov Pápežskej biblickej komisie. V nich sú opísané všetky interpretačné metódy a rozličné prístupy k Písmu. Povzbudzujú k niekoľkonásobnej lektúre biblického textu, ktorá umožňuje objaviť všetky potenciality textu. Historicko-kritická metóda je aj naďalej privilegovaná. Je samozrejmé, že početné novozákonné texty odrážajú dobrú znalosť židovských interpretačných metód.

Kuriózne v dvadsiatom prvom storočí je to, že všade vo svete sa uplatňuje fundamentalistické čítanie Písma. Táto lektúra požaduje vzdať sa všetkých metód čítania a v skutočnosti sa znovu dostáva do starodávneho pukušenia. Autor Druhého Petrovho listu definoval prorocké slovo ako lampu,

<sup>2</sup> Prof. Frédéric Manns OFM bol na Synode biskupov o Božom slove účastníkom – expertom. Porov. : HOLY SEE PRESS OFFICE, Synodus Episcoporum Bulletin, XII Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops 5-26 October 2008: *The Word of God in the Life and Mission of the Church*. B. List of Other Members According to Level of Participation. I. Experts: „Rev. Frédéric Manns, O.F.M., Professor of Exegesis of the New Testament and Ancient Hebrew Literature at the Franciscan Biblical Studies in Jerusalem (Israel)“.

[http://www.vatican.va/news\\_services/press/sinodo/documents/bollettino\\_22\\_xii-ordinaria-2008/02\\_inglese/b01\\_02.html](http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/b01_02.html). Zmienka je o XII. riadnom generálnom zhromaždení Synody biskupov: *Božie slovo v živote a v poslaní Cirkvi* (Vatikán, 5.-26. október 2008).

ktorá musí žiariť na tmavom mieste, až kým nevyjde zornica v našich srdciach. Pripomínal členom svojej komunity, že proroctvo nie je predmetom osobnej interpretácie, pretože je dobrom Cirkvi. Zároveň upozorňoval svojich veriacich na falošných učiteľov, ktorí umožňujú existenciu nebezpečných siekt.

Kresťanské čítanie Písma, hoci veľmi závisí od synagogálneho čítania, pridáva nový prvok: je kristologické. Kľúč k Písmu nám dáva samotný Kristus. V nazaretskej synagóge sa Ježiš predstavuje ako vykladač, ktorý práve napĺňa proroctvá: „Dnes sa splnilo toto Písmo, ktoré ste práve počuli“ (Lk 4,21). Aktuálnosť Písma nás núti vrátiť sa k metóde čítania známej pod názvom existenciálne čítanie. Na ceste do Emauz Ježiš otvára ducha učeníkov i na pochopenie Písma, pričom preberá židovskú exegetickú metódu, a to počnúc svojou smrťou a vzkriesením: „A počnúc od Mojžiša a všetkých prorokov, vykladal im, čo sa naňho v celom Písme vzťahovalo“ (Lk 24,27). Biblia je jednoducho znakom dejín, ktoré sa Boh usiluje posväcovať po stáročia. Bez vedy srdca zostane zašifrovanou knihou. „Dobré vidíme iba srdcom,“ hovoril Saint-Exupéryho Malý princ. Kresťanstvo nie je náboženstvom knihy a Božie slovo neexistuje samo osebe mimo veriacej komunity. Božie slovo nežije, ak nie je vtelené a zdieľané, pretože ono je uvedením do sviatosti.

Porovnanie medzi hebrejským čítaním a kresťanským čítaním Písma sa ukazuje veľmi potrebné. Niekedy sa vynára kontinuita, inokedy sa vyjadruje novosť. Preto je nutné spresniť princípy čítania, ktoré sú podrobené rozličným exegézam. „Písmo hovorí jazykom ľudí,“ múdro upozornili rabíni učeníkov zo školy R. Ismaela a svojho času aj Otcovia Cirkvi. Ak sa nevystihne „zmysel“ všetkých slov, ako by zamýšľal R. Aqiba, treba počúvať aspoň symfóniu, ktorú vytvárajú. Spor medzi ľudom, ktorý daroval Ježiša svetu, a ľudom, ktorý má v úmysle uskutočniť jeho poslanstvo, spôsobil interpretačné vrenie, ako o tom svedčí dielo „Dialóg so židom Tryfónom“ od Justína a traktát „O princípoch“ od Origena. Túto diskusiu obohacuje svedectvo, ktoré jeden i druhý ľud vydáva o Bohu a diskusia si neustále vyžaduje nové rozpracovanie témy do hĺbky.

Božie slovo je takou bohatou realitou, že ho racionálna reč nie je schopná opísať. Ono samo sa uchýlilo k symbolu, ktorý osvecuje jeho rozličné aspekty, pretože obsahuje tajomstvo skryté od vekov v Bohu (porov. Kol 1,26). Raz ho symbolizuje studňa, inokedy rastlina, Noemova archa, manna, trúba a dokonca dvojsečný meč. Všetky tieto symboly majú svoje korene v Biblii a sú spoločné židom i kresťanom, pretože sú predmetom reлектúry prispôbenej prostrediu. Bohatstvo symbolizmu je stále v službe aktualizácie Biblie a vôbec

to neznamená, že historická skutočnosť udalostí uvedených v Písme nie je dôležitá. Naopak symbol predpokladá historickú skutočnosť.

Aby sme pochopili Nový zákon a jeho hermeneutiku, je potrebné poznať Starý zákon. Aby sme dovolili vode, aby bola premenená na víno, požaduje sa najskôr načerpať vodu. Keď žijeme úplnú tradíciu Krista v tejto rekapitulácii, vstupujeme do procesu spiritualizácie. Kristus je cesta, ktorá vedie k Otcovi. Táto cesta však žiada, aby sa vyzuli sandále a spolu s Mojžišom sa mohlo dôjsť k zjavenému slovu. Písmo má trojitý rozmer a obsahuje vertikálny a horizontálny dynamizmus. Má literárny, antropologický a pneumatický zmysel, lebo vedie človeka k Bohu. Sú to napokon prebiehajúce dejiny, ktoré je potrebné čítať historicky. V závere je to čitateľ, ktorý kladie otázky Písmu, pýta sa tentoraz na Slovo. Je to nezvyčajná dialektika.

Štúdium Písma a ohlasovanie Slova sú zjavné v konflikte: prvé sa týka minulosti textu, zatiaľ čo druhé sa stará o aktuálnosť ohlasovania. Práve Biblia začína proces ohlasovania, pretože je reinterpretáciou a aktualizáciou skúsenosti spásy. Božie slovo sa naďalej obracia na dnešného človeka.

Na vrchu Sinaj dal Boh Mojžišovi duchovnú chartu zhrnutú v desiatich slovách. Toto zjavenie základných požiadaviek umožňuje Izraelu uvedomiť si, že to skrytý Boh hovorí z oblaku. Zákon spojený so zjavením sa teda presadil z dôvodu autority Božieho slova. Istota, ktorá dáva základy autorite Zákona, vychádza z tvrdenia: „Ja som *yhwh*, tvoj Boh, ktorý ťa vyviedol z egyptskej krajiny.“ *yhwh* prehovoril k Mojžišovi, aby sa dal spoznať ako Jediný. *yhwh* hovorením koná, pretože jeho slovo je sila, ktorá splňa to, čo hovorí. Boh ho posielal ako posla, ktorý beží a bdie nad ním, aby ho splnil.

Toto slovo nie je len jedným spomedzi ostatných činiteľov v ekonómii spásy: ono je ich spoločným menovateľom a dáva význam celým dejinám natoľko, že je zosobnené. „Trvá naveky ako nebesia“ (Ž 119,89), to ukazuje Božiu vernosť. „Svoj rozkaz na zem zosiela“ (Ž 147,15), tým vydáva svedectvo o svojej činnosti vo svete.

Proroci neprestali prehlbovať udalosti exodu a videli v ňom model budúceho oslobodenia. Žalmisti v ňom objavili drámu vnútorného života, ktorá sa obnovuje v každom človeku.

Po návrate z vyhnanstva si hebrejský ľud pod Ezdrášovým vedením uvedomil dôležitosť poslušnosti Tóre, v rámci zmluvy, pre samotné prežitie ľudu. Ezdráš bol poverený učiť Zákon. Nehemiáš položil rovnakým spôsobom dôraz na potrebu svedomito zachovávať sobotu. Táto umožňovala odlíšiť Izrael od susedných národov a získala si významné miesto v živote národa. Aby

zákonníci mohli bdiť nad zachovávaním soboty, spresnili, čo bolo v ten deň dovolené a čo zakázané.

V judaizme existovali rozličné školy interpretácie Tóry, ktoré sa uchýľovali k rozdielnym metódam čítania. Na rozdiel od farizejov, saduceji neprijímali ústny Zákon. Eséni mali svoje zásady čítania, zvlášť „Pešer.“ V Ježišovej dobe boli dvaja veľkí vykladači Písma: Hillel a Šammai. Prvý sa preslávil pokorou, druhý prísnosťou v interpretácii. Tradícia pripisuje Hillelovi zoznam siedmich hermeneutických pravidiel a R. Ismaelovi zoznam ďalších trinástich pravidiel.

Tak ako zákonníci, aj Ježiš zakladal svoje učenie na Písme. Obracal sa s výzvou na autoritu Mojžiša, prorokov alebo Dávida. Pokiaľ však ide o tradície týkajúce sa soboty a obradnej čistoty, ktoré sa k Tóre pridali, v tom bol slobodný. Vrátiť sa k pôvodnému úmyslu prikázania a snažiť sa zdôrazniť zmysel prikázania: to bol jeho program. Dvojité prikázanie lásky bolo syntézou Zákona a prorokov. Opierajúc sa o Písmo, Ježiš zjavoval zmysel svojho poslania a snažil sa dať dôraz na jadro Božej vôle.

Kresťanská komunita bedlivo skúmala Písma, aby ukázala, že Ježiš je Mesiáš ohlasovaný prorokmi. Kerygma, ktorú uvádza Lukáš, cituje často Starý zákon, zvlášť spojené „testimóniá“, aby ukázal, že Ježiš je prisľúbený Mesiáš. Izaiáš 53 a Žalm 22 budú hrať dôležitú úlohu v rozprávaní o umučení. Predstava o naplnení Písem sa stane centrálnou časťou v kresťanskej reflexii.

Pavol, Gamalielov učeník, často vyzýva na typologickú interpretáciu. V určitých udalostiach a postavách Starého zákona vidí „typy“ udalostí Novej zmluvy alebo osobu Krista. Paralela Adam-Kristus v Rim 5,12-21 predstavuje Adama ako „typ“ toho, ktorý má prísť. Paralela medzi exodom, po ktorom nasleduje prechod cez púšť, a medzi spásou kresťanov, ktorých ohrozuje pokušenie, je zdôraznená v 1 Kor 10,1-11.

V Liste Galaťanom 4,21-31 Pavol vidí v Sára a Agar alegóriu dvoch zmlúv – s Izraelom podľa tela a s Izraelom podľa ducha. Alegória sa vzdáľuje od historického významu viac než typológia. Tá dovoľuje vidieť v udalosti alebo v postave skrytú lekciu. Vedľa literárneho zmyslu odкрýva „duchovný“ zmysel. Napokon List Hebrejom tvorí často paralelizmus medzi Starou a Novou zmluvou, medzi osobou Krista a postavami Biblie. Melchizedech sa objavuje ako obraz Krista.

Jánovo evanjelium položí dôraz na splnenie Písma, zvlášť v rozprávaní o umučení. Tri miesta sa výslovne odvolávajú na toto splnenie: Jn 19,23-24, vv. 28-30 a vv. 31-37. Rozdelenie Ježišových šiat je predstavené ako

uskutočnenie Žalmu 22 v Jn 19,24. Aby sa splnilo Písmo úplne, Ježiš hovorí: „Žízniť“ (v. 28). Rana kopijou rímskeho vojaka je ospravedlnená ako: „Toto sa stalo, aby sa splnilo Písmo: Kost' mu nebude zlomená“ (v. 36). Splnenie spočíva v tom, že Písmo privedie k jeho úplnému zmyslu.

Naplnenie Písma sa nemohlo uskutočniť inak než v samotnej osobe Slova, ktorým je Zjaviteľ. Ako judaizmus pripustil dvojité rovinu čítania Pešat a Deraš, tak aj kresťanstvo pripustí, počnúc 3. storočím, dve školy interpretácie: Prvá, ktorej centrum bolo v Alexandrii, odporúčala alegorické čítanie Biblie, kým druhá, situovaná v Antiochii, dávala prednosť historickému čítaniu. Alexandria bola už dávno predtým centrom židovskej filozofie, kde sa praktizovala alegória, aby presvedčila gréckych filozofov o pravde antických mýtov. Mojžiš tam bol predstavený ako filozof väčší než Platón. Sára predstavovala Božiu múdrosť, Agar ľudskú múdrosť. Kresťania v Alexandrii prevezmú túto metódu lektúry. Origenes, jej hlavný predstaviteľ, rozlíši tri úrovne interpretácie: historickú alebo literárnu interpretáciu, morálnu interpretáciu a duchovnú alebo alegorickú interpretáciu, ktorá za literárnym zmyslom hľadá hlboký význam.

Origenes nepopieral historickú hodnotu Starého zákona, ale bol presvedčený, že aj príbehy, ktorých duchovné posolstvo nebolo zjavné, obsahovali skrytý duchovný význam.

Literárny význam zostával predsa len hlavný. Odtiaľ pochádza dôležitosť štúdia textu, ktoré sa zakladá na gramatike, histórii a kontexte. Bezpochyby však zostávajú v Písme tmavé miesta, ktoré môžu byť vysvetlené samotnou Bibliou len vo svetle miest, ktorých zmysel je jasný. Okrem toho sa veriaci musí spoliehať na vnútorné svedectvo Ducha Svätého, ktorý inšpiroval posvätných autorov a naďalej osvecuje čitateľov, ktorí prístupujú k textu s pokorou.

Pre jeden aj druhý Zákon, tak ako je jeden Boh, ktorý daroval obidva, je jedna aj viera. Abrahám je v skutočnosti otcom veriacich. Túžil uvidieť Pánov deň, uvidel ho a zaradoval sa tomu. Od začiatku do konca oboch Zákonov je jediný Boží plán, ktorý sa uskutočňuje. Mojžiš a Eliáš vydávajú svedectvo Ježišovi na vrchu jeho premenenia.

Celé Písmo vzniká z Tradície a bez Tradície niet Písma. Ústne podanie predchádza, sprevádza a nasleduje Sväté písmo. Ono je vzdialené od toho, aby bolo mŕtvou knihou alebo chladným spísaním udalostí a Božích príkazov. Stále tvorí živé slovo, ustavičné slávenie a interpretáciu udalostí a príkazov v podobe memoárov pre každú generáciu. Vývoj Písma je neustálym procesom

interpretácie a aktualizácie *ad intra*, takže môžeme oprávnené hovoriť o exegéze vo vnútri Písma. V judaizme Písmo netvorí len holý biblický text, ale text so všetkými prvkami ústnej tradície. Cieľom tejto štúdie je ukázať, že Písmo reinterpretuje samo seba a rozvíja vlastné tradície.

### ***Boh hovorí : „Počuj, Izrael!”***

V Biblii Boh hovorí a zjavuje sa, prihovárajúc sa svojim poslom: Mojžišovi, prorokom a inšpirovaným mudrcom. Falošní bohovia „majú ústa a nerozprávajú” (Ž 115,5). Čo znamená hovoriť? Človek je stvorený na Boží obraz a disponuje slovom. Keď hovorí človek, je to jedna časť z neho samého, ktorá smeruje k druhému človeku. Určitým spôsobom vyslovené slovo mu už viac nepatrí. Človek chápe, že je dôležité nechať slová dozrieť v tichu. Ten, kto hovorí, ukazuje už samotný fakt, že sa chce otvoriť druhému. Snaží sa komunikovať. Hovoriť znamená prejsť dôveru, urobiť znak druhému, vydať sa za dobrodružstvo zmluvy. Je dôležité, že vzťah medzi Bohom a človekom sa nadväzuje prostredníctvom slova. Predstavovať *yhwh* ako Boha, ktorý hovorí, znamenalo odlišiť sa od kanaánskeho náboženstva, v ktorom stretnutie s Bohom bolo sprostredkované sexuálnymi vzťahmi a vyjadrovalo sa cez úrodnosť polí a plodnosť dobytku. Tvrdiť, že *yhwh* hovorí, znamená rešpektovať Božiu iniciatívu a uznať schopnosť človeka počuť toto Slovo.

*yhwh*, Stvoriteľ nebies, sa zjavil predovšetkým ako Boh vzdialený a tichý. A predsa On je blízko svojho ľudu. Verš 3 v prvej kapitole Knihy Genezis hovorí: „A Boh povedal.” Targum Neofyti necháva zasiahnuť Božie slovo: „Božie slovo povedalo: Buď svetlo.” Ten istý Targum stavia do paralely „Božie slovo” (*memra*) s „Božou slávou”, keďže sú obidve vyjadreniami jeho transcencie. Veď predsa je to Božia sláva, ktorá sa zjavuje na Sinaji (Ex 33,18). Ak Boh hovorí, znamená to, že chce vstúpiť do dialógu. Do tohto láskavého dialógu s Izraelom sa *yhwh* zapája a vedie ho. On sa zjavuje ako Ten, ktorého Slovo stvorilo človeka na Boží obraz. Nemé modly nedokážu spasiť, ale *yhwh* vstupuje do dialógu s človekom, aby ho spasil. Keď hovorí *yhwh*, Izrael nad tým žasne: „On svoje slovo zvestuje Jakubovi, svoje zákony a prikázania Izraelovi. Neurobil tak iným národom, nezjavil im svoje zámery” (Ž 147,19).

***Zjavenie a očistenie. Boh hovorí Mojžišovi: „Zobuj si z nôh obuv“ (Ex 3,5)***

Predtým, ako na Sinaji Boh zjavuje svoje meno Mojžišovi, žiada ho, aby sa vyzul, pretože zem, na ktorej stojí, je svätá zem. Obuv v staroveku bola zhotovená z kože mŕtvych zvierat. „Vyzuj sa“ znamená: zlož si zo svojich nôh mŕtve kože predtým, ako sa priblížiš k živému Bohu. Pred prijatím Zákona na Sinaji sa musí aj ľud očistiť a zaviazat' sa žiť ho. „Splníme a zachováme“ (Ex 24,7). Izaiáš si totiž veľmi živo uvedomoval svoju nehodnosť vo chvíli, keď sa k nemu prihovára Boh. Serafín mu očisťuje pery. Rovnakým spôsobom pútnikovi, ktorý putuje do chrámu, žalm pripomína ako jediný, že: „ten, čo má ruky nevinné a srdce čisté, smie vystúpiť na vrch Pánov“ (Ž 24).

Boh si vybral jeden národ, aby v ňom boli požehnané všetky národy. Zapojil sa do dejín s prisľúbením, ktoré dal Abrahámovi, a urobil s ním zmluvu. On položil na váhu dejín závažie svojej vernosti. Očakáva odpoveď od človeka. Abrahám uveril a počítalo sa mu to za spravodlivosť. Boh obnovil zmluvu s Izákom a Jakubom.

Posvätní autori často opakujú ako refrén Boží príkaz: „Počuj, Izrael!“ Slovo má dva významy: môže znamenať „mlčať“, ale aj „poslúchať“. Po vyznaní viery z Dt 6,4: „Počuj, Izrael“ nasleduje imperatív: „A ty budeš milovať Pána, svojho Boha, celým svojím srdcom, celou svojou dušou a celou svojou silou.“ Viera a láska, to sú dva princípy čítania Písma, ale zároveň tvoria aj obsah Zjavenia.

***Zjavenie a jedenie Slova. Boh hovorí: „Zjedz tento zvitok.“ (Ez 3,1)***

Skúsenosť proroka Ezechiela požaduje od čitateľa iný prístup k Biblii. Prorok je viac než len jednoduchý Boží hovorca; on si musí predovšetkým osobne osvojiť posolstvo, ktoré sám ohlasuje. Bibliu nečítame tak, ako čítame Ilias a Odyseu. Biblia uvádza vždy skúsenosť otcov v prítomnosti detí a priťahuje čitateľa tam, kde synovia strácajú alebo nachádzajú pamäť. Čítanie Písma je exponovanou a angažovanou aktivitou, ktorá ústi do Eucharistie. Stôl Slova a lámaného chleba živia človeka počas jeho prechodu cez púšť.

Jesť slovo môže byť prospešnou, ale aj trpkou skúsenosťou. Posvätní autori to dosvedčujú. V tejto súvislosti je užitočné pripomenúť tradíciu



pisateľov, ktorí prepisovali posvätný text: kvapka medu pridaná k atramentu napovedá, že Božie slovo je podnebiu sladšie než med.

Písmo nie je knihou, ako sú ostatné: je Božím slovom, ktoré sa vyjadruje ľudskou rečou. Biblia zjavuje slávu Boha, ktorý zasahuje do dejín ľudí. Boh sa zjavil nie ako 'najvyššie bytie', ale ako osoba, ktorá hľadá spoločenstvo s človekom. Boh sa zjavil a angažoval sa v zmluve. On sa predstavuje ako ženich, ktorý hľadá nevestu. „Boh Abraháma, Izáka a Jakuba, nie Boh filozofov,“ hovorieval Pascal. „Či zabudne žena na svoje nemluvňa a nemá zľutovania nad plodom svojho lona? I keby ona zabudla, ja nezabudnem na teba. Hľa, do dlaní som si ťa vryl“ (Iz 49,15-16). Skrátka, v Biblii ide o skutočný dialóg lásky.

Židia a kresťania pokladajú Bibliu za knihu inšpirovanú Bohom, ktorá si uchováva nezvyčajnú moc hovoriť aj dnes. Zákon, ktorý dal Boh Mojžišovi na Sinaji, bol napísaný Božou rukou (Ex 32,16), ale Boh tiež dal Mojžišovi príkaz zapísať jeho slová (34,27). Táto dialektika medzi Božím slovom a ľudským slovom stojí na začiatku kritickej lektúry Biblie. Písmo sa ako Božie Slovo musí rešpektovať. Tak ako slovo ľudí, Písmo (Biblia obsahuje dejiny Izraela od jeho zrodu) sa môže čítať kritickým spôsobom. Mojžiš píše a Boh mu zjavuje svoju vôľu, využíva jeho inteligenciu, aby bol Boží Zákon napísaný. Keďže prvých jedenásť kapitol Knihy Genezis pojednáva o stvorení sveta a o dejinách ľudstva, slúžia iba ako úvod k dejinám Izraela, ako výklad jeho genealógie a termínov zmluvy uzatvorenej s patriarchami. Potomstvo Abraháma, povolaneho z chaldejského Uru, sa stane národom, ktorý zostupuje do Egypta s Jakubom, je oslobodený z egyptského otroctva, prijíma Zákon na Sinaji a putuje po púšti štyridsať rokov, aby vstúpil do zaslúbenej zeme.

### ***Voda Slova***

Aby samotná Biblia podala bohatstvo Zákona, prirovnáva Božie slovo k vode v Iz 55,10: „Lebo ako sprchne z neba dážď a sneh a nevráti sa ta, ale opojí zem, zúrodni ju, dá jej klíčiť a dá semä na siatie a chlieb na jedlo, tak bude moje slovo, ktoré mi vyjde z úst, nevráti sa ku mne naprázdno.“<sup>3</sup> Voda padá z neba ako Slovo, očisťuje a zúrodňuje ako slovo.

<sup>3</sup> V Kumráne sa studňa so živou vodou objavená na púšti (Num 21) stane symbolom Zákona. V *Damaskom dokumente* 6,3-11 čítame: „Studňa je Zákon. Tí, čo

Origenes, zakladateľ biblickej školy v prímorskej Cézarei, prevezme tento symbol, ktorý použili aj rabíni. Vo svojej „Homílii 13 ku Genezis“ komentuje udalosti o studniach, ktoré Izák vyhlbil a Filištínci ich naplňali zemou:

Kto sú títo, čo naplňajú studne zemou? Bezpochyby tí, čo predkladajú v Zákone pozemský a telesný význam a vylučujú duchovný a mystický takým spôsobom, že nepijú ani oni a nedovolia piť ani iným... Sú to tí, čo učia zákon telesným spôsobom a špinia vody Ducha Svätého, vlastnia studne nie na čerpanie vody, ale na to, aby tam hádzali zem... Služobníkom Otca bol Mojžiš, ktorý vykopal studňu Zákona; služobníci jeho Otca boli Dávid, Šalamún a proroci a všetci tí, čo napísali knihy Starého zákona...

Ten istý symbol vody je bohatší, keď Sirachovec 24,35-37 prirovnáva Zákon k riekam, ktoré vychádzajú z Raja:<sup>4</sup> „Táto (kniha) preteká múdrosťou ako (rieka) Fison a ako Tigris, kde sú prvotiny (obilie), naplňuje rozumnosťou ako Eufkrat.“ Stotožňovať Božie slovo s riekami z Raja je to isté, ako uznať, že Zákon otvára dvierka do záhrady, kde sa Adam prechádzal s Bohom za večerného vánku.

### ***Manna Slova***

Kniha múdrosti 16,25-26 vidí v manne, ktorou Boh živil svoj ľud na púšti, symbol Slova. Ako bola manna vhodná pre všetky chute, tak aj Zákon obsahuje riešenia na všetky ľudské problémy: „Tak aj vtedy slúžilo tvojmu daru, sýtiacemu všetkých, tým, že sa premieňalo vo všetko podľa želania tých, čo ho potrebovali. Lebo tvojim deťom, ktoré miluješ, ó Pane, bolo treba skúsiť, že nie rozmanité plody živia človeka, ale tvoje slovo zachováva tých, čo v teba dúfajú.“ Svätý Hieronym, ktorý býval v Betleheme, dome chleba, opakuje vo svojej „Homílii k Žalmu 147,14“, že telo a krv Krista, ktoré veriaci jedia a pijú, sú slová Písma.

---

kopali, sú obrátení Izraela, ktorí bývali v Damasku, ktorých Boh nazval kniežatami, lebo ho hľadali.”

<sup>4</sup> V stredoveku sa rieky Raja stanú symbolmi rôznych zmyslov Písma.

### ***Slovo meč***

Aj ďalší symbol sa aplikuje na Slovo: ono je dvojsečným mečom, ktorý chráni pred nepriateľom. Kniha múdrosti 18,14-15 to potvrdzuje: „Veď kým všetko objímalo hlboké ticho a noc v rýchlom behu došla do polovice, zoskočilo tvoje všemohúce slovo z neba, z kráľovského trónu, ako tvrdý bojovník doprostriedka zeme, odsúdenej na záhubu. Nieslo ostrý meč: tvoj rozkaz nezvratný.“ Origenes vo svojej „Homílii 4,6 ku Genezis“ preberá tento symbol: „Ale my, ktorým bol daný príkaz bojovať v Pánovej vojne, brúsime proti nim meč Božieho slova a postupujeme proti nim v boji.“ Božie slovo čítané s týmito hermeneutickými princípmi sa stáva svetlom pod nohy a osvecuje, ako vyhlasuje autor Žalmu 118,105.

Hľadanie Boha sa často stotožňuje so štúdiom Zákona. Poznanie Boha bude znamenať chápanie Zákona. Midraš aktualizuje slovo starovekých ľudí: úloha učiteľa je priblížiť učeníka k Písmu, aby ho podával stále novými spôsobmi, pretože Písmo má sedemdesiat zmyslov.

### ***Moderná kritická lektúra***

Historicko-kritická metóda aplikovaná na štúdium Písma sa podobá na čistenie maľby. Skúsený reštaurátor, ktorý odstraňuje ochranné vrstvy nejakej maľby a prípadne robí drobné úpravy, musí sa včas zastaviť, aby nepoškodil originál. Keby sme chceli hneď objaviť centrálnu posolstvo Biblie skryté v symbolickej reči, mohli by sme poškodiť jeho duchovný charakter. Na maľbe od veľkého maliara, akým je napokon Zákon, je ťažké oddeliť obsah a formu. To isté musíme povedať o posolstve prorokov a mudrcov Izraela.

Zákon a Proroci vyžadujú, aby boli chápaní tak, aby sa dôraz presunul na ich vnútorný dynamizmus. U posvätného autora udalosti nie sú zoradené chronologicky, ale fakty sú súčasťou dejín spásy. Demytologizácia je falošným problémom, pretože mýtus, ktorý zobrazuje skutočné pravdy obrazným jazykom, môže byť interpretovaný iba cez ďalší mýtus. Kým pre orientálcov mýtus skrýva a premieňa historické pozadie, pre západniara je skutočnou legendou.

Všetci pozorní čitatelia Zákona si všimli v posvätnom texte opakovania i nezrovnalosti. Na označenie Boha sú použité dve rozličné mená (*yhwh* a Elohim). Dve správy o stvorení (Gn 1 – 2) aj dva príbehy o potope (Gn 6 – 9) nasledujú za sebou. Boh prikazuje Noemovi, aby zbral do archy pár zvierat z

každého druhu (6,19), krátko potom po sedem párov čistých zvierat a jeden nečistý pár (7,2). Podľa Gn 7,12 dažde potopy trvali štyridsať dní, po ktorých Noe počkal dve obdobia siedmich dní (8,6); ale podľa Gn 7,24 vody zostali na zemi stopäťdesiat dní. Sú známe dva príbehy o povolaní Mojžiša (Ex 3 e 6), dve redakcie dekalógu (Ex 20,2-17 a Dt 5,6-21) a štyri kalendáre sviatkov (Ex 14; 23; Lv 23; Dt 16). Boli zistené aj iné rozdiely: kým kódex svätosti v Ex 20,24-26 umožňuje kult na každom mieste, Dt 12,5 určuje iba Jeruzalemský chrám ako miesto, ktoré si vybral Boh pre svoj kult. Tieto opakovania si vyžadovali vysvetlenie. V spisoch prorokov to boli učenici prorokov, ktorí ústne odovzdávali učiteľovo učenie predtým, ako ho on podal písomne.

Historicko-kritický výskum rozvinul dokumentárnu hypotézu, ktorá hľadala riešenie problému redakcie Tóry, vďaka patrí mnohým autorom.<sup>5</sup> V Pentateuchu sa mali spájať štyri dokumenty: jahvistický (J), elohistický (E), deuteronomický (D) a kňazský (P). Ten posledný mal dať konečnú formu Tóre. Také dokumenty, z ktorých má každý vlastnú teológiu, sa mali identifikovať na základe slovníka, štýlu, nezrovnalostí a prerušení. Ezdráš – zákonník zbehlý v Mojžišovom zákone (Ezd 7,6), mal systemizovať texty s rozličným teologickým, historickým a literárnym myslením.

G. von Rad vo svojej štúdií o hexateuchu<sup>6</sup> vychádza z hypotézy o historickom kréde obsiahnutom v Dt 26,5-9, recitovanom počas obradných ceremónií v izraelskej svätyni. Niektoré tradície, ktoré analyzovali dejiny spásy, sa odovzdávali cez kult. Z tohto jadného vyznania vznikli príbehy z Pentateuchu. Vyznanie viery v Dt 26,5-9 pripomínalo štyri prvky dejín: Izraeliti boli nomádi, stali sa cudzími usídlencami, boli uvrhnutí do otroctva, *yhwh* ich oslobodil a urobil ich pánmi krajiny. Jahvistický autor bol prvý redaktor tradícií v 10. storočí pred Kr. Mnohé tradície, ako exodus z Egypta, tradície Sinaja, pochod po púšti a dobytie zeme existovali v nezávislej forme. Rôzne cykly, ktoré predchádzajú jahvistu, ako cyklus Abraháma-Lota, Jakuba-Ezaua, Jakuba-Labana, boli odovzdávané vo svätyniach. Jahvista spojil dejiny počiatkov s dejinami spásy v Gn 12,1-3.

<sup>5</sup> O dejinách výskumu sa môže konzultovať s dielom A. DE PURY-T. RÖMER, "Le Pentateuque en question. Position du problème et brève histoire de la recherche" in *Le Pentateuque en question*, Genève 1991, 9-80.

<sup>6</sup> G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart 1938.

M. Noth položí dôraz na proces tradícií, *Überlieferungsgechichte*.<sup>7</sup> Predpokladá text (G = Grundlage) spoločný Jahvistovi a Elohistovi, ktorý vysvetľuje kontakt medzi dvoma prameňmi. J zostane najúplnejším a najstarším textom. V predliterárnom štádiu textov bolo prejednávaných päť väčších tém: východ z Egypta, pochod na púšti, zjavenie na Sinaji, prísľubenia dané patriarchom a osídlenie v Kanaáne. K nim boli pridané menšie témy spojené s redakčnými literárnymi artefaktmi. Noth, ktorý zdôrazňoval tradície obsiahnuté v Dt až po 2 Kr, pripísal tento príbeh Deuteronomistovi, ktorý usporiadal dejiny monarchie a prepracoval materiály do deuteronomického príbehu.

Najnovší výskum<sup>8</sup> spochybňuje Jahvistu, ako ho predstavuje von Rad. Existuje obrovský rozdiel medzi dejinami patriarchov v Genezis a témami vyrozprávanými v Knihách Exodus a Numeri. Pripúšťa sa stále viac existencia oddelených blokov, ktoré tvorili samostatné naratívne cykly. Sú takí, ktorí popierajú starobylosť Jahvistu.<sup>9</sup> Zostáva zaradiť ho do obdobia vyhnanstva, keďže vykazuje podobnosti s Deutero-Izaiášom. Príbehy o patriarchoch sú viac teologické než historické.<sup>10</sup> Rendtorff<sup>11</sup> aplikuje svoje metodologické zásady pri štúdiu patriarchov, počnúc Jozefom, Jakubom, Izákom a Abrahámom. Nerozčleňuje Jozefove dejiny, ale Jakubove dejiny sú rozdelené na dve skupiny legiend: Jakub-Ezau a Jakub-Laban. Abrahámove dejiny sú rozdelené na dva cykly: Abrahám-Lot a legendy z Negebu. Jediným spojením, ktoré drží pokope tieto legendy, by mali byť vety s prísľubom patriarchom.

Pentateuch nám ukazuje náboženskú komunitu a hovorí, ako ju ustanovil Boh a ako môže žiť v zhode so zmluvou, ktorú s ňou Boh uzavrel. Opísaný národ je svätým národom zasväteným svojmu Bohu. Najvyššia autorita patrí Božiemu slovu, ktorého prostredníkom je Mojžiš. Zákon sa nezužuje na právne predpisy alebo na obrady. Vzniká z dejín a stále ich osvecuje.

<sup>7</sup> M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart 1948.

<sup>8</sup> A. DE PURY, *Le Pentateuque en question*, Genève 1989.

<sup>9</sup> J. VAN SEETERS, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville 1992.

<sup>10</sup> Pokusy stanoviť historické obdobie na zaradenie Abrahámovho života ako Albrightov nie sú platné.

<sup>11</sup> R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuchs*, Berlin 1977.

Po kritických lektúrach diachrónneho typu nasledujú moderné pokusy synchronických lektúr Pentateuchu. Štruktúralne prístupy k textu sú navrhované v rozličných prostrediach, doplnené o rétorické alebo symbolické lektúry textu.<sup>12</sup> Biblická naratológia sa rozvíja rýchlo.<sup>13</sup> Mnohí autori sa snažia priblížiť tradičné metódy čítania moderným kritickým požiadavkám.<sup>14</sup>

### ***Dejiny zmluvy***

Starý zákon je predovšetkým dejinami spásy, dejinami Boha, ktorý sa usiluje vstúpiť do zmluvy s človekom. Adam a Eva boli stvorení Bohom, aby žili s ním v priateľstve. Boh sa prechádzal s Adamom za večerného vánku. Jednota ľudstva počnúc stvorením svedčí o jedinečnosti Stvoriteľa a aj o jedinečnosti Mesiáša: „Prvý človek, Adam, sa stal živou bytosťou; posledný Adam oživujúcim Duchom“ (1 Kor 15,45).

Adamov hriech bol osobným hriechom: „Skrze jedného človeka vstúpil do tohto sveta hriech a skrze hriech smrť“ (Rim 5,12). Tento hriech je porušením pôvodnej zmluvy s jediným Bohom zo strany prvého páru. Rozbija jednotu ľudského rodu a ekonómie milosti: manželský zväzok je odteraz ranený žiadostivosťou a nadvládou (Gn 3,16), bratské vzťahy žiarlivosťou, nenávisťou a reťazou pomst (Gn 4,5; 8 – 9) a spoločenské vzťahy zvrátenosťou a násilím. A predsa Boží plán nie je zničený. Boh naďalej požehnáva pár v plodnosti. Potomok ženy pošliape hlavu hada. Z dejín počiatkov vychádza optimistická poznámka.

Po potope si Boh vyberie spoločníka, Noema. Z neho urobí základ zvyšku, nositeľa univerzálnej zmluvy pre celé ľudstvo. Kozmický a spoločenský poriadok je na počiatku idey posvätna a dovoľuje všetkým ľudským synom hľadať Boha. Noemovým synom Boh dáva sedem príkazov. Oni tak znovu objavia cestu záchranu.

Aby Boh zjednotil všetkých ľudí, vytvára jeden národ. Tento Boží ľud vznikol z vyvolenia. Boh ho stvoril, aby ukázal, že vyvolenie nie je nič iné než

<sup>12</sup> A. WÉNIN, *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament* (Cahiers Évangile 107), Paris 1999.

<sup>13</sup> R. ALTER, *L'art du récit biblique*, Bruxelles 1999. D. MARGUERAT (ed), *La Bible en récits*, Genève 2003.

<sup>14</sup> A. ROFÉ – M.P. SCIUMBATA, *La composizione del Pentateuco. Un'introduzione* (Studi biblici 35), Bologna 1999.

rozšírenie stvoriteľského aktu: „Ja som *yhwh*, váš Svätý, Izraelov tvorca” (Iz 43,15). Svojím pôvodom je Boží ľud menej než národ: „Môj otec bol blúdiaci Aramejčan” (Dt 26,4). Keďže Boží ľud neexistuje pred týmto vyvolením ako národ, jeho identita, ktorá však neznamená vylúčenie ostatných ľudí, skôr predstavuje pre nich budúce požehnanie: „V tebe budú požehnané všetky pokolenia zeme” (Gn 12,2-3).

Apoštol Peter zdôrazňuje mesiášsky dosah tohto požehnaní, Sk 3,25-26:

Vy ste synovia prorokov a zmluvy, ktorú Boh uzavrel s vašimi otcami, keď povedal Abrahámovi: „A v tvojom potomstve budú požehnané všetky rodiny zeme.“ Boh predovšetkým vám vzbudil svojho Služobníka a poslal ho, aby vás požehnal tým, že každého z vás odvráti od vašich neprávostí.

Pavol videl integráciu pohanov do Božieho požehnaní Abrahámovi: Písmo predvíдало, že Boh z viery ospravedlní pohanov, preto predpovedalo Abrahámovi: „V tebe budú požehnané všetky národy“ (Gal 3,8).

Božie požehnanie a prisľúbenie Abrahámovi tvoria večnú zmluvu z generácie na generáciu. Abrahámovo potomstvo sa nezakladá na biologickom potomstve, ale na Božej vernosti svojmu slovu. Kontinuita vyvolenia prechádza skrze prisľúbenie, že národ sa má zveriť natrvalo do rúk svojho tvorca, ako to dokazuje Izákova obeta a odlúčenie od Jozefa a potom Benjamína, ktoré musí znášať Jakub.

Pavol zdôrazňuje, že vyvolenie je Boží dar bez pokánia, nie je právo, ktoré sa môže uplatniť pred Bohom. Veď nie všetci, čo sú z Izraela, sú Izrael (Rim 9,6). Nezaslúžený dar, vyvolenie sa zakladá na Božej vernosti svojmu slovu. Je prisľúbením, ktoré bolo dané Abrahámovi a jeho potomstvu, a ním je Kristus (Gal 3,16).

Vyvolenie je vyhradené Izraelu, ale jeho prostredníctvom musí zasiahnuť všetky národy, pretože Boží plán zahŕňa celé ľudstvo. Izrael sa svojím oddelením stane znamením a svedkom pre ostatné národy.

Zmluva sa žila skôr, ako bola napísaná. Boh zasahuje do Abrahámovho života: „Uzavrel som svoju zmluvu medzi mnou a tebou.” Boh mu zaisťuje svoju vernú ochranu a skutočné spoločenstvo s ním (Gn 17,2). Tieto prisľúbenia boli predmetom prísahy. Obriezka je znamením zmluvy zapísanej do tela.

Boh sa zjavil a oslobodil národ z egyptského otroctva. On zjavil svoje meno Mojžišovi. Na Sinaji uzavrel zmluvu s ľuďom, ktorý oslobodil. Boh žiada od ľudu, aby slobodne odpovedal na jeho výzvu a aby ochotne vstúpil do tejto zmluvy. Splníme a zachováme, odpovedá Mojžiš. Zákon stanovuje podmienky dohody s Bohom.

Zmluva s Dávidom je osobitne dôležitá, pretože Boh mu sľubuje prostredníctvom proroka Nátana, že jeho kráľovstvo bude trvať naveky. A nie je to Dávid, ktorý postaví dom Bohu, ale Boh mu postaví dom a dá mu potomstvo.

Skúsenosť s vernosťou privedie prorokov k prehĺbeniu charakteru zmluvy. Tá má právny aspekt, ale chce priviesť ľud k spoločenstvu. Symbol svadby vysvetľuje skutočnosť zmluvy ako skutok Božej lásky. Proroci, uvažujúc nad dobrodružstvom vyhnanstva, pokladajú sinajskú zmluvu za prípravnú fázu, ktorá ohlasuje novú ekonómiu. Nová zmluva je zapísaná do srdca a dovoľí bezpodmienečné vnútorné priľnutie.

A práve vo vyhnanstve, vo víchrici dejín a objavením iných náboženstiev, si Izrael uvedomí univerzálnosť svojho Boha. Celé dejiny Izraela, ktorý poslúcha princíp vyvolenia, prebiehajú postupne. Začínajú ľudstvom vo všeobecnosti, koncentrujú sa v hebrejskom národe, potom vo zvyšku Izraela, nakoniec v Jedinom, v Kristovi. Tento pohyb ide od plurality k jednote.

S Ježišovým narodením dospeli časy k svojmu naplneniu. Prišlo Božie kráľovstvo. Ježiš prináša víťazstvo nad silami zla a završuje prisľúbenia. On je Boží Vyvolený. Sľubuje zem tichým. Jeho vzkriesené telo je novým chrámom. Volá pohanov, aby vstúpili do kráľovstva a aby tvorili so Židmi jeden Boží ľud. Pred svojou smrťou ustanovuje Eucharistiu, ktorá napĺňa zmluvu: „Toto je moja krv novej zmluvy, ktorá sa vylieva za všetkých na odpustenie hriechov“ (Mt 26,27). Svojím zmŕtvychvstaním volá veriacich k novému zrodeniu. Kúkoľ, ktorý je ešte stále prítomný na Petrovom poli, bude spálený až na konci časov, keď sa Kristus vráti, aby súdil svet a aby odovzdal všetko Otcovi. Prítomný čas je časom očakávania, časom Božej trepezlivosti, ktorý je daný na ohlasovanie Božej spásy všetkým národom.

Takže prvý Zákon nie je sériou dokumentov o minulosti. Obsahuje naše dejiny, Božie plány s každým človekom. Božie slovo dosahuje svoje naplnenie cez premenu, ktorú koná v tom, ktorý ho prijíma. Otvoriť sa Duchu a priľnúť ku Kristovi prostredníctvom viery znamená chápať Písmo v novom svetle. Novota chápania Písma je vo vzájomnom vzťahu s novotou života. Prejsť k duchovnému chápaniu Písma znamená prejsť k novému človekovi.



Dva Zákony sú pery, ktorými ženích hovorí k svojej neveste. Pravý význam Písma je ten, ktorý dal Duch Cirkvi.

### Zoznam použitej literatúry

- ALTER, R.: *L'art du récit biblique*, Bruxelles 1999.
- DE PURY, A. – RÖMER, T.: Le Pentateuque en question. Position du problème et brève histoire de la recherche. In : *Le Pentateuque en question*, Genève 1991.
- DE PURY, A.: *Le Pentateuque en question*, Genève 1989.
- MARGUERAT, D. (ed): *La Bible en récits*, Genève 2003.
- NOTH, M.: *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart 1948.
- RAD, VON G.: *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart 1938.
- RENDTORFF, R.: *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuchs*, Berlin 1977.
- ROFÉ, A. – SCIUMBATA, M.P.: *La composizione del Pentateuco. Un'introduzione* (Studi biblici 35), Bologna 1999.
- SEETERS, VAN J.: *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville 1992.
- WÉNIN, A.: *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament* (Cahiers Évangile 107), Paris 1999.

### Zhrnutie

Problematika interpretácie Písma bola jednou z tém Biskupskej synody v roku 2008 o Božom slove. Existuje veľa interpretačných metód a prístupov k Písmu. Historicko-kritická metóda má neustále svoje privilegované miesto medzi nimi. Všetky potenciály Biblie teda len podporujú pluralistické čítanie biblického textu. Ak však chceme poznať zmysel Nového zákona a jeho hermeneutiky, nevyhnutne musíme byť dobre oboznámení so Starým zákonom. Okrem toho, Nový zákon dosvedčuje aj židovské interpretačné metódy. Jednako však kresťanské čítanie Písma je kristologické, nakoľko Ježiš Kristus je základný interpretačný kľúč. Židovský výklad má dve úrovne: Pešať a Deraš, ktorým čiastočne zodpovedajú aj dve základné prvokresťanské interpretácie. Prvý typ je alegorický (Alexandria); druhým stupňom, ktorému zodpovedá Antiochijská škola, je historický výklad Písma. Keďže Sväté písma majú pôvod v apoštolskej tradícii, bez nej by neprežili. V tej tradícii je jediný skutočný zmysel Písma taký, ktorý má svoj pôvod v Duchu Svätom.

*Summary*

The problematics of the biblical interpretation was one of the topics of the Synod of Bishops in 2008 about the Word of God. There are many interpretative methods and approaches to the Scripture, yet Historical Critical Method remains the privileged one. All of the potentialities of the Bible support a pluralist reading of the biblical text today. If we desire to know and to make sense of the New Testament and its hermeneutics, we have to be acquainted with the Old Testament. Moreover, the New Testament itself is a witness to the Jewish interpretative methods. Nevertheless, the Christian reading of the Scripture is Christological, because Jesus Christ is its interpretative key. Judaic interpretation has two levels of reading the Scripture: Peshat a Derash, to which correspond two basic early Christian interpretations. The first type is allegorical (Alexandria); the second type, represented by Antiochian school, is historical. Since the Sacred Scriptures originate in the Apostolic tradition, they cannot survive without it. In this tradition the only real meaning of the Scripture is that, which has its origin in the Holy Spirit.

Frédéric Manns OFM  
*Studium Biblicum Franciscanum*  
Faculty of Biblical Sciences and Archaeology  
P.O.B. 19424  
Via Dolorosa  
91193 Jerusalem – Israel

# Spirituálna aktualizácia Pavlovho posolstva

*Anton Tyrol*

Svätý Otec Benedikt XVI. opäť príjemne prekvapil svet, keď vyhlásil jubilejný Rok svätého apoštola Pavla, ktorý sa slávil od 28. júna 2008 do 29. júna 2009. Toto vyhlásenie sa uskutočnilo už skôr, asi rok pred uvedeným dátumom, aby bolo možné pripraviť určité projekty a po skončení jubilea 29. júna 2009 ešte doznievajú projekty, budú vychádzať publikácie a rozličné bilancie či hodnotenia. Takýto veľkorosý rozvrh nám ukazuje, že sláveniu svätopavlovského jubilea bol prikladaný veľký význam. V každom prípade je záver Roka apoštola Pavla už za nami a my môžeme v určitom zmysle bilancovať a pokúsiť sa vysloviť to, čo sme si v svojich myšliach a srdciach zhromaždili počas jeho prežívania a aktívneho zasadania sa za jeho živé prežívanie spolu s našimi veriacimi.

Práve tohto faktu sa týka prvá poznámka: ak sme celý Rok svätého Pavla prežívali celkom konkrétne a cieľavedome v svojom osobnom duchovnom živote, prípadne spolu s veriacimi v kostole či v nejakom užšom spoločenstve, tak sme celkom isto nadobudli nový a osobný vzťah k Pavlovej osobnosti, k jeho teológii, morálke a duchovnému životu, ako aj k spôsobu jeho metód apoštolátu a vôbec službe Božiemu kráľovstvu.

Počas tohto jubilea svätého Pavla sme mali niekoľko možností prežívať tento rok v určitej línii: v prvom rade to boli možnosti získať plnomocné odpustky a sledovanie katechézy Svätého Otca Benedikta XVI., ktorý v čase od 2. júla 2008 až do 4. februára 2009 venoval sv. Pavlovi 20 generálnych audiencií, slovenskí verbisti pripravili sériu siedmich krátkych filmov o sv. Pavlovi, diecézni biskupi poslali svoje pastierske listy, objavili sa viaceré plagáty s odporúčanými návodmi a s adresami množstva web-stránok, na ktorých bolo možné nájsť rozličné materiály k tomuto roku, viaceré farnosti zorganizovali sériu mesačných prednášok, na ktoré si pozývali prednášať rozličných ľudí. Bude veľmi dobre, ak sa o týchto skúsenostiach objavia aj určité sumarizačné správy, ako sa na rozličných miestach prežíval tento mimoriadny rok. Rádio LUMEN v bohatej miere vysielalo rozličné relácie zamerané na poznávanie Apoštola národov.

Výsledky či ovocie prežívania svätópavlovského jubilea by sme mohli vyjadriť v niekoľkých okruhoch:

1. v prvom rade je to historicko-kultúrne pozadie života a životopisné údaje o Pavlovi,
2. významné je Pavlovo putovanie po misijných cestách,
3. veľmi dôležité je naše chápanie Pavlovho osvietenia pred Damaskom, pretože ono tvorí (aj keď nie výlučný) základ Pavlovej teológie,
4. významná je Pavlova teológia,
5. veľmi dôležitý je Pavlov profil duchovného života, ústredným bodom je Pavlova sloboda.

Uvedené body vlastne predstavujú schému tejto úvahy. Pozrime sa teraz na jej jednotlivé body a pokúsme sa v nich objaviť konkrétne stimuly pre náš duchovný život.

### ***1. Kultúrno-historické pozadie života a životopisné údaje o sv. Pavlovi***

Pre život, rozhľad a činnosť apoštola Pavla mal rímsky systém administratívy, kultúry, reči, filozofie a azda aj náboženstva obrovský význam: Pavol bol príslušníkom národnostnej a v istom zmysle aj náboženskej menšiny, navyše: narodil sa v diaspóre, to mu však umožňovalo už od detstva sa zoznamovať s globálnym svetom kultúry, politiky, jazyka, životných štýlov a z toho vyplývajúcich možností, ktoré Pavol v svojom živote plne využil. Židovské obyvateľstvo v čase života apoštola Pavla tvorilo podľa Benedikta XVI. približne 10% celkového obyvateľstva Rímskej ríše a v Ríme to mohlo byť okolo 3% obyvateľov mesta.<sup>1</sup> Nemecký autor Jozef Holzner uvádza 7% „diaspórových“ Židov v Rímskej ríši,<sup>2</sup> čo by sa mohlo dobre zhodovať s údajom Benedikta XVI. z audiencie 2. júla 2008.

Zaujímavou otázkou je pôvod rímskeho občianstva sv. Pavla. Možností jeho nadobudnutia bolo iste viac, jeho získanie prichádza do úvahy

<sup>1</sup> Porov. BENEDIKT XVI. *San Paolo. I: Ambiente religioso e culturale*. Generálna audiencia 2. júla 2008. Dostupné na: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20080702\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080702_it.html). 18.9.2008

<sup>2</sup> HOLZNER, J.: *Svätý Pavol*, Trnava : SSV, 1945, 499.

pravdepodobne pri prepustení jeho rodičov z otroctva alebo kúpou tohto občianstva zo strany rodičov, najviac však to, že mesto Tarsus ako také malo mnohé privilégia. Preto aj rímske občianstvo jeho obyvateľov sa mohlo vzťahovať aj na Pavlových rodičov. Pavol sa totiž „v tomto občianstve“ už narodil (porov. Sk 22,28). Rímsky politik a vojvoda Marcus Antonius (83-30 pred Kr.) vyhlásil mesto Tarsus za slobodné mesto a jeho obyvateľom udelil rímske občianstvo, v Tarze sa začal vzťah Marca Antonia a Kleopatry (prvý raz sa stretli v Tarze r. 41 pred Kr.<sup>3</sup>). Toto mesto chránil aj cisár Augustus (63 pred Kr. – 14 po Kr.) kvôli tomu, že odtiaľ pochádzal jeho vychovávateľ Atenodoros, ktorý u cisára vymohol oslobodenie obyvateľov Tarzu od daní. V Tarze zomrel cisár Julianus. Mesto má dnes okolo 160 tisíc obyvateľov.<sup>4</sup>

Rímskym občianstvom sa potom dá vysvetliť jeho mučenícka smrť s'atím, a nie napr. ukrižovaním, ako v prípade sv. Petra. V súvislosti s tým sa tiež možno pýtať, prečo sa Pavol ako rímsky občan neohradil proti väzneniu vo Filipách a proti bičovaniu hneď (porov. Sk 16,37), ale až keď bolo po všetkom... Tu je možné odpovedať, že Pavol aj so Sílasom prakticky dobrovoľne podstúpili túto nespravodlivosť, aby tak mohli získať jednak pred Bohom a jednak aj pred verejnosťou isté zásluhy pre tamojšiu komunitu kresťanov, ktorú vo Filipách založili na svojej druhej misijnej ceste.

V súvislosti s Pavlom možno brať do úvahy aj vtedajšiu filozofiu. Z filozofických prúdov bol vtedy najvplyvnejší stoicizmus, ktorý hlásal, že vesmíru vládne logos, čiže svetový poriadok alebo svetový zákon. Človek tento poriadok nemôže zmeniť, preto ho má múdro prijať. Človek môže byť blažený, ak bude žiť v súlade s prírodou, čnostne a rozumne a ak ovládne svoje vášne. Stoicizmus chápal svet ako jedno univerzum, ako harmonický korpus, v ktorom bol veľký priestor na uznávanie rovnosti muža a ženy, na akceptovanie tézy rovnosti ľudí bez rozdielu rás či sociálnych tried a iných skupín a pod. Tieto tézy sa v bohatej miere vyskytujú u Pavla, napr. v jeho texte Flp 4,8: „Napokon, bratia, myslite na všetko, čo je pravdivé, čo je cudné, čo je spravodlivé, čo je mravne čisté, čo je milé a čo má dobrú povest', čo je čnostné a chválitebné!“ Na tomto citáte vidíme, že Pavol sa síce stotožnil so stoickou

<sup>3</sup> BENEDIKT XVI. *San Paolo. II. La vita di San Paolo prima e dopo Damasco.* Generálna audiencia

[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2008/documents/hf\\_be-n-xvi\\_aud\\_20080827\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_be-n-xvi_aud_20080827_it.html). 24.9.2008

<sup>4</sup> Porov. [www.wikipedia.org/Tarsus](http://www.wikipedia.org/Tarsus). 18.9.2008.

filozofiou, ale súčasne ju prevýšil o personálny rozmer. Môžeme si to všimnúť napr. na tom, ako Pavol obrátil (= prevýšil) stoickú filozofickú myšlienku. Citujme stoického filozofa Senecu: *Boh je blízko teba, je s tebou, je v tebe* (Listy Luciliovi, 41,1). Pavol však, keď sa ocitol v kruhu epikurejských a stoických filozofov na Areopágu, vyslovil, zrejme parafrázujúc Senecu: „Boh, ktorý stvoril svet a všetko, čo je v ňom, pretože je Pánom neba i zeme, nebýva v chrámoch zhotovených rukou... Lebo v ňom žijeme, hýbeme sa a sme, ako to aj niektorí z vašich básnikov povedali: Veď aj jeho pokolenie sme.“ (Sk 17,24.28).<sup>5</sup> Aj spomínanú stoickú zásadu rovnosti muža a ženy možno vidieť v pozadí Pavlom hlásanej tézy: „Už niet Žida ani Gréka, niet otroka ani slobodného, niet muža a ženy, lebo vy všetci ste jeden v Kristovi Ježišovi“ (Gal 3,28). Obidve Pavlove vyjadrenia nám plasticky znázorňujú Pavlov spôsob myslenia, ktorý čerpal z aktuálnej filozofie, pričom zároveň vytváral svoju filozofiu obohatenú o kresťanský rozmer. Súčasne však ako pravdepodobné je aj to, že Pavol svoje vyjadrenia koncipoval aj na základoch svojej židovskej náboženskej formácie. Totiž každý žid sa každé ráno modlil modlitbu: „Bud' požehnaný, Pane, za to, že si ma stvoril ako žida, nie pohana, ako slobodného človeka, nie otroka, ako muža, nie ženu.“ Po skúsenosti v Damasku však hovorí, že už niet ani žida, ani pohana, ani slobodného, ani otroka, ani muža, ani ženy, ale všetko vo všetkom je Kristus...<sup>6</sup>

Zo životopisných údajov ešte spomeňme údaj, ktorý nám zachoval sv. Hieronym, ktorý v svojom diele *De viris illustris* uvádza, že Pavlovi rodičia pochádzali z okolia galilejského mesta Giskala<sup>7</sup> a Rimania ich vyhnaní do Malej Ázie. Táto tradícia tvrdí, že aj Pavol sa *údajne* narodil v Galilei. Iné mienky uvažujú o odchode Pavlových rodičov alebo prarodičov do Malej Ázie už v čase príchodu Rimanov do Júdska a Galiley r. 63 pred Kr.<sup>8</sup> Vidíme teda, že

<sup>5</sup> Porov. BENEDIKT XVI. *San Paolo. I: Ambiente religioso e culturale*. [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20080702\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080702_it.html). 18.9.2008.

<sup>6</sup> Porov. MANNS, F.: *Pavol z Tarzu osvietený Kristom*. In: *Studia Biblica Slovaca* 2008, Svit : KBD 2009, 74-75.

<sup>7</sup> Podobný názor uvádza aj E. Alliaia v svojej prezentácii Pamätne miesta na sv. Pavla v Svätej zemi. Porov. [www.kbd.sk/](http://www.kbd.sk/)

<sup>8</sup> Porov. GNILKA, J.: *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel*, Herder Freiburg i.B. 1996, 24.

ani v Hieronymových časoch nebolo zrejme možné presne zistiť Pavlov pôvod a aj Hieronym tu uvádza správy o Giskale len ako „údajné“.

## **2. Pavlovo putovanie na misijných cestách**

Pavlov život sa zvyčajne kladie do rámca jeho troch, resp. štyroch misijných ciest, ku ktorým sa pridáva alebo spomína plánovaná cesta do Španielska (63-64) po vyslobodení z prvého rímskeho väzenia a potom ešte pravdepodobná alebo podľa tradície istá cesta do Efezu a na Krétu (65-67), kde ustanovil za biskupov svojich spolupracovníkov Timoteja a Títa.<sup>9</sup> Veľmi dobrým materiálom dokumentujúcim Pavlovo putovanie po misijných cestách je dokument vydaný na CD-nosičoch s názvom „Pavol z Tarzu do sveta“. Ide o sedem tridsaťminútových filmov od režiséra Alberta Castellaniho, ktoré dabovali slovenskí otcovia verbisti.<sup>10</sup> Táto séria filmov sa stala dobrým nástrojom popularizácie sv. Pavla a študijným materiálom dokumentujúcim dnešné pamiatky námorných trás a pozemných ciest svätého Pavla s evanjeliom Ježiša Krista.

V spomínanej sérii filmov sa hovorí, že Pavol na svojich troch misijných cestách prešiel okolo 5 tisíc kilometrov. Niektorí sú toho názoru, že ich bolo oveľa viac. Ak to však porovnáme s vtedajšími podmienkami cestovania aj s ich misijným účelom, vychádza nám z toho naozaj obdivuhodný výkon tohto misijného génia a veľkého svätca, ktorý sa zrejme navždy stal kritériom a normou pre každý apoštolát: misijný, biblický, liturgický... Pavla viedla na misijné cesty láska ku Kristovi a k ľuďom. Spomínam to preto, že som toho názoru, že dnes potrebujeme práve pavlovskú apoštolú horlivosť a systematickú prácu v našich farnostiach a školách. V troch - piatich minútach homílií denne príliš redukuje našu službu šírenia evanjelia v dnešnom svete. Potrebná je teda oveľa intenzívnejšia angažovanosť za túto vec. Zvlášť je to aktuálne dnes, keď nám treba začať novú evanjelizáciu tých, ktorí kedysi verili, ale dnes sa ich viera nebezpečne zredukovala na minimum.

<sup>9</sup> Porov. HERIBAN, J.: *Apoštol Pavol a jeho listy*. In: *Sväté pismo Starého i Nového zákona*, Trnava : SSV, 1996, 2360.

<sup>10</sup> CASTELLANI, A.: *Pavol z Tarzu do sveta. 7 dokumentárnych filmov*, Paoline 2007. (Konzultácia: Romano Penna, Lateránska univerzita; Komentár: Giacomo Perego; slov. preklad: SVD Nitra).

Apoštol národov nás v tomto smere učí ešte jednému princípu: Pavol vyhľadával veriaciach. Neváhal precestovať veľké vzdialenosti, aby získal veriaciach, a to v tých najväčších centrách, pričom nikdy nehľadel na počty veriaciach ani sa k tejto problematike nevracal. Na čom mu však podstatne záležalo, bola jednota kresťanov a ich život s Kristom. Jeho misijná horlivosť bola sprevádzaná mnohými námahami najrozličnejšieho druhu, ako nás o tom informuje v Druhom liste Korint'anom (4,8-11):

<sup>8</sup> Zo všetkých strán nás sužujú, ale nie sme stiesnení; sme bezradní, ale nepoddávame sa; <sup>9</sup> prenasledujú nás, ale nie sme opustení; zrážajú nás, ale nehynieme. <sup>10</sup> Stále nosíme na tele Ježišovo umieranie, aby sa na našom tele zjavil aj Ježišov život. <sup>11</sup> A tak kým žijeme, ustavične sa vydávame na smrť pre Ježiša, aby sa aj Ježišov život zjavil na našom smrteľnom tele.

Podobný výpočet ťažkostí, ktoré sú vlastne Pavlovou ozdobou, nájdeme v 2Kor 11,23-28.<sup>11</sup>

### ***3. Pavlovo osvietenie pred Damaskom***

V našom sumarizačnom pohľade na apoštola Pavla možno zrejme jednoznačne tvrdiť, že rozhodujúcou udalosťou na jeho životnej ceste bola udalosť pred Damaskom. Text Sk 9,1-9 je veľmi precízny, s mnohými detailmi a zrejme cieľavedome zostavený. Jeho štruktúra nám ukazuje, že Pavol smeroval do Damasku, aby odtiaľ priviedol kresťanov s putami na rukách do Jeruzalema, aby ich tam židia súdili. Po tom, čo sa však stretol s Ježišom, on sám musel podať svoje ruky sprievodcom, ktorí ho zaviedli do mesta, aby tam prijal krst a stal sa Kristovým apoštolom. Boli to však ruky podané samotnému Kristovi, ktorý ich použil obdivuhodným spôsobom, ktorý nemôže nechať nikoho z nás v pasivite, naopak, vyvoláva v nás túžbu aspoň trochu sa Pavlovi podobat'.

Bolo to stretnutie, ktoré máme v Písme opísané na viacerých miestach, v Skutkoch dokonca až trikrát (Sk 9 /vlastná správa/; 22 /pred Židmi/; 26 /pred

<sup>11</sup> Pri príležitosti Roku sv. Pavla bola vydaná publikácia, ktorá podrobnejšie analyzuje práve Druhý list Korint'anom; ŠTRBA, B. (zost.): *Témy z Druhého listu Korint'anom*, Badín : Kňazský seminár sv.Františka Xaverského, 2009.



pohanmi/) a na mnohých miestach v Pavlových listoch sú naň narážky. Lukáš podáva túto správu s mnohými detailmi, pričom podstatu tvorí dotyk vzkrieseného Ježiša Krista Pavlovho vnútra, čo od základu zmenilo Pavlov život. Pavol sám hovorí o videní a osvietení, ktoré preňho znamenalo povolanie za apoštola a Pavol to potom razantne obhajoval (Gal 1,15-16; 1Kor 1,1; 2Kor 1,1...).<sup>12</sup>

Dôsledkom Pavlovho osvietenia pri Damasku bola úplná zmena hodnôt. On sám v Liste Filipanom (3,7-10) uvádza, že to, čo mu bolo ziskom, pokladá teraz za stratu. „A vôbec všetko pokladám za stratu pre vznešenosť poznania Krista Ježiša, môjho Pána. Preň som všetko stratil a pokladám za odpadky, aby som získal Krista...“

#### **4. Pavlova teológia**

Teológia apoštola Pavla je azda najbohatšou kapitolou vo všetkých komplexných dielach o Apoštolovi národov. Možno je to tak preto, že Pavlova teológia nie je z jeho strany systematicky spracovaná. Pavol v svojich listoch nepodáva úplný prehľad všetkých teologických tém; a tie, ktoré preberá, podáva „za pochodu“, teda rieši ich v určitom postupe a podáva ich ihneď v aplikácii na prax duchovného života človeka. Ústrednou teologickou témou v jeho listoch je kristológia a soteriológia, pričom on túto tému ihneď premieta na človeka, a tak dostáva výsledok v otázke ospravedlivenia človeka na základe viery pre zásluhy Ježiša Krista.

Ak hľadáme u Pavla základné teologické východisko, domnievam sa, že ho s istotou môžeme nájsť práve v damašskom osvietení. Pavol tu počul Ježišov hlas: „Šavol, Šavol, prečo ma prenasleduješ?“ (Sk 9,4) Pavol v tejto vete zrejme pochopil, že Ježiš sa stotožňuje s tými, ktorých on prenasledoval a na základe toho potom rozvinul teológiu Cirkvi ako tajomného Kristovho tela. Pavol porozumel, že tak ako Ježiš Kristus je len jeden a ten je duchovne spojený so všetkými, tak aj Cirkev je jedna jediná. Nemôžu byť teda dve či viaceré cirkvi nejakým federatívnym spôsobom postavené vedľa seba. Ukázal to aj svojím osobným postojom, keď na svojej koži zažil odstup kresťanov, ktorí mu spočiatku neverili a z Jeruzalema ho poslali preč, len aby nevyvolával

<sup>12</sup> RATZINGER, J.; BENEDIKT XVI.: *Pavol, Apoštol národov*. Trnava : SSV, 2008, 18-19.

nepokoj (porov. Sk 9,30-31). Pavol vtedy ani na okamih nemyslel na založenie nejakej svojej cirkvi podľa svojich predstáv a pod. Takže nasledoval niekoľkoročný pobyt v Tarze, až prišiel jeho deň, keď ho vyhládal Barnabáš a pozval ho do misií v Antiochii Sýrskej (porov. Sk 11,25-26). To je aj pre nás dnes veľmi významné. Ide o to, aby sme v osobe farára, biskupa či pápeža videli nielen osobu s ľudskými vlastnosťami, ale predovšetkým princíp jednoty a princíp, cez ktorý sa k nám dostáva Boží život milosti, ktorý nám oni sprostredkujú.

### **5. Pavlov profil duchovného života a jeho sloboda**

Už sme konštatovali, že Pavlova teológia nepredstavuje systém uhladených traktátov na spôsob systematických doktrinálnych tém, ale je to predovšetkým riešenie nejakého pre Pavla aktuálneho problému, ktorý Pavol podáva akoby „za pochodu“ a ihneď ho aplikuje na okolnosti, v ktorých sa ocitol on alebo jeho komunity.

Ak porovnáваме svoj duchovný život s Pavlom, môže nás preniknúť úžas nad tým, ako Pavol dokázal žiť zo svojej viery a z tej skúsenosti, ktorej sa mu pri Damasku dostalo. Fascinujú nás také Pavlove vyjadrenia, ako: „Veď pre mňa žiť je Kristus a zomrieť zisk“ (Flp 1,21) alebo: „Viem, komu som uveril a som presvedčený...“ (2Tim 1,12), alebo aj ďalšie vyjadrenia, v ktorých nás Pavol presvedča o tom, že tak ideálne šiel životom až k jeho vrcholu v najvyššom svedectve mučeníckou smrťou. Nám sa to môže zdať až nedosiahnuteľné. Nie je to však celkom tak. Do istej miery sa môžeme Pavlovi priblížiť; totiž Pavlov svet je nám bližší, než si myslíme.

Pozrime sa na jeden príklad z Pavlových listov. V Liste Rimanom sa nachádza miesto, v ktorom sa Pavol sťažuje na svoje slabosti:

...nerobím to, čo chcem, ale robím to, čo nenávidím... nerobím dobro, ktoré chcem, ale robím zlo, ktoré nechcem... Podľa vnútorného človeka s radosťou súhlasím s Božím zákonom, ale vo svojich údoch pozorujem iný zákon, ktorý odporuje zákonu mojej mysle a robí ma zajatcom zákona hriechu... Ja nešťastný človek! Kto ma vyslobodí z tohto tela smrti? (Rim 7,14-25).

Takto Pavol veľmi úprimne hovorí o svojich vnútorných zápasoch a my musíme tiež priznať, že tu je nám Pavol veľmi blízky, lebo aj my s ním môžeme konštatovať to isté, čo on. Čítajme však ďalej:

Teraz teda už niet odsúdenia pre tých, čo sú v Kristovi Ježišovi; veď zákon Ducha, ktorý dáva život v Kristovi Ježišovi, oslobodil ťa od zákona hriechu a smrti. Čo bolo nemožné zákonu pre slabosť ľudskej prirodzenosti, to uskutočnil Boh, keď pre hriech poslal svojho Syna v tele podobnom hriešnemu a v tele odsúdil hriech... Tí, čo žijú podľa tela, zmýšľajú telesne, ale tí, čo žijú podľa Ducha, zmýšľajú duchovne... Lenže vy nežijete telesne, ale duchovne, ak vo vás prebýva Boží Duch... Lebo ste nedostali ducha otroctva, aby ste sa museli zasa báť, ale dostali ste Ducha adoptívneho synovstva, v ktorom voláme: Abba! Otče!... Veď stvorenie túžobne očakáva, že sa zjavia Boží synovia... (Rim 8,1-19).

Uvedené sú tu len niektoré myšlienky z podrobnejšieho riešenia Pavlovho problému zápasu dobra a zla v jeho vnútri. V obidvoch citovaných kapitolách vidno, ako Pavol intenzívne a dynamicky rieši otázku svojho duchovného života: najskôr konštatuje vnútorný rozpor, potom hovorí o Božom záchrannom čine, ktorým je vykúpenie, potom pokračuje pasážou o zmýšľaní podľa Ducha a umŕtvovaní skutkov tela, ďalej o adoptívnom synovstve až po túžobné očakávanie Božích synov celým stvorenstvom. A celkom nakoniec uvádza veľkolepý hymnus na lásku (Rim 8,35.38-39):

Kto nás odlúči od Kristovej lásky? Azda súženie alebo úzkosť, alebo prenasledovanie, hlad, alebo nahota, nebezpečenstvo, alebo meč? ... A som si istý, že ani smrť, ani život, ani anjeli, ani kniežatstvá, ani prítomnosť, ani budúcnosť, ani mocnosť, ani výška, ani hĺbka, ani nijaké iné stvorenie nás nebude môcť odlúčiť od Božej lásky, ktorá je v Kristovi Ježišovi, našom Pánovi.

Teda vidíme tu celkom jasne, že to, čo obdivujeme na Pavlovi, je záležitosť každodenného namáhania a neustáleho zápasu. Takýmto spôsobom dosahuje Pavol vnútornú slobodu a učí nás, ako ho máme nasledovať. Takto sa poznatky, s ktorými sme sa počas slávenia mimoriadneho roka svätopavlovského jubilea stretli, môžu stať dôležitým obohatením nášho života.

*Zhrnutie*

Táto úvaha o aktualizácii Pavlovho posolstva sa opiera o niekoľko okruhov. Prvý okruh je faktografický, vychádza zo životopisu sv. Pavla. Druhý reflektuje jeho misijné cesty. Tretím podnetom pre uvažovanie je výnimočná udalosť Pavlovho osvietenia pred Damaskom. Samotná Pavlova teológia živí rovnako spirituálnu aktualizáciu. Posledným podnetom úvahy je Pavlova sloboda.

*Summary*

This reflection on the actualization of Paul's message is concerned with several areas. The first, factographic area deals with Paul's biography. The second area reflects his missionary ways. The third incentive to the present reflection is based on the extraordinary event of Paul's illumination on the way to Damascus. Paul's own theology equally nourishes the spiritual actualization. The last impetus to this reflection is Paul's freedom.

Anton Tyrol  
KBD Svit

# Abstrakty a recenzie

## *Abstrakty*

### **Liber annuus LVII (2007)<sup>1</sup>**

Ročenka františkánskej Fakulty biblických vied a archeológie vo svojej hlavnej časti (9-632) obsahuje 22 vedeckých príspevkov a ich stručné zhrnutia (633-643). Po správe o historicko-archeologickom výskume v Jordánsku (XXVII – 2007) (645-724) nasledujú recenzie odborných publikácií (725-761) a stručná správa o činnosti fakulty v akademickom roku 2006-2007 (763-767). Pätnásť kvalitných fotografií archeologických vykopávok z Katedrály Hama-Zjavenia v Sýrii uzatvára túto cennú publikáciu, ktorá je k dispozícii v knižnici Katolíckeho biblického diela vo Svite.

9-27: **David Volgger: Die „Opfer“ in Gen 1-11.** Spor/diskusia o obetovaní je dôležitá v Gn 1 – 11. Gn 4,3-5 a 8,20-21 sa zmieňujú o dare pre JHVH. V oboch prípadoch muži konajú bez priameho Božieho príkazu. Obetovanie darov nevyjadruje pozitívny vývoj ľudských plánov a ľudských činov. Tiež ostáva nejasné, či JHVH vskutku prijal obetovanie. Ábelovo, Kainovo a Noemovo obetovanie sú neurčité ľudské diela. Čitateľ Gn 1 – 11 je svedkom Božieho plánu stvorenia života navzdory nebezpečnej ľudskej závesti a koncu života na zemi. Nenaučí sa nič definitívne o dare, ktorý ľudia prinášajú JHVH.

29-81: **Enzo Cortese: Una teologia dei salmi storica. Storia della fede e della preghiera d'Israele nel salterio.** Známy taliansky exegeta a odborník na deuteronomistickú históriu sa v posledných rokoch venuje otázke vzniku Knihy žalmov (napr. *La preghiera del re. Formazione, redazione e teologia dei "Salmi di Davide"*, 2004). V článku predstavuje najprv základné charakteristiky a obsah piatich kníh Žaltára. Následne popisuje niektoré charakteristiky rôznych zbierok a po tom, čo opíše Žalmy ako také, Cortese predstavuje dve perspektívy, do ktorých možno principiálne všetko vtesnať.

<sup>1</sup> *Liber annuus LVII 2007*, Editor Eugenio Alliata, Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem : Franciscan Printing Press, 2008. 767 s. + Tavole 9 s. ISBN 978-88-6240-004-6, ISSN 0081-8933.

*Liber annuus* je ročenka, ktorou začal publikovať svoju odbornú činnosť inštitút *Studium Biblicum Franciscanum* v roku 1951. Toto periodikum predkladá odbornej biblickej verejnosti výskumy v oblasti biblickej lingvistiky, biblickej exegézy a teológie a biblickej archeológie. Samotný františkánsky inštitút si udržiava vysoké renomé práve pre svoje biblicko-lingvistické a archeologické zameranie. Najmä v posledných rokoch toto niekoľko stostranové periodikum to evidentne potvrdzuje svojimi článkami. Počínajúc číslom 55 z roku 2005 jednotlivé ročníky budú v knižnici Katolíckeho biblického diela vo Svite.

1) Individuálne alebo kolektívne náreky. Pokiaľ ide o individuálne žalmy, autor je toho názoru, že sú to liturgické modlitby kráľa, ktoré treba datovať do obdobia pred exilom. Potom odkrýva teológiu individuálnych a kolektívnych nárekov diachronickým spôsobom. Pri štúdiu ústnej poézie sa vracia až do obdobia samotného kráľa Dávida. 2) Chvála v *todá* a v hymnoch. Autor obhajuje ich starodávny pôvod, analyzuje ich rituálne elementy a pokúša sa analyzovať ich vývoj. 3) V závere autor venuje viac pozornosti Piatej knihe žalmov a študuje tzv. vystupujúce žalmy, Hallel, múdroslovné a alfabetické žalmy, ktoré poukazujú na redakčné spojenie celého Žaltára.

83-161: **Alviero Niccacci: Il libro del profeta Michea: Testo traduzione composizione senso.** Takmer po dvadsiatich rokoch po publikovaní svojej knihy *Un profeta tra oppressori e oppressi. Analisi esegetica del capitolo 2 di Michea nel piano generale del libro* autor prezentuje syntaktickú a kompozičnú analýzu celého hebrejského textu Knihy proroka Micheáša. So zreteľom na svoju predošlú štúdiu, ktorú čiastočne prepracoval, autor ponúka rozdelenie textu do 21 celkov a piatich hlavných sekcií v chiastickej kompozícii: kap. 1 súvisí s 6,1 – 7,6, kap. 2 s kapp. 3 – 5, pričom 7,7-20 formuje záverečnú sekciu. Opierajúc sa o teóriu dôsledného systému hebrejského slovesa, tak pre prózu, ako pre poéziu, autor venuje veľkú pozornosť slovesným formám výslednej dynamiky komunikácie, ktoré sú nevyhnutné na dosiahnutie takej interpretácie, ktorá zodpovedá ktorémukoľvek textu. Autor zdôrazňuje pevnú kompozičnú jednotu celej knihy, tak ako ju chápu aj mnohí interpreti, a navrhuje pomerne presný časový úsek medzi 713 a 701 pred Kr. ako adekvátny pre rôzne historické situácie opísané v knihe; opiera sa aj o židovský exil v 8. stor. pred Kr., udalosť, ktorú odborníci neraz neberú vážne. Tak Niccacci prichádza ku konkrétnej možnosti, že Micheáš by mohol byť jediným autorom prorocstva v celej knihe.

163-170: **Massimo Pazzini – Rosario Pierri: Il libro di Abacuc secondo la versione siriana (Peshitto).** Autori publikujú v tomto článku plne vokalizovaný sýrsky text Knihy proroka Habakuka. V predchádzajúcich zväzkoch *Liber Annuus* boli touto metódou publikované Knihy prorokov Amosa, Jonáša, Ozeáša a Micheáša. Všetky tieto príspevky sú voľne prístupné na internete.

171-214: **Giorgio Giurisato: Gv 16,16-33: analisi retorico-letteraria, struttura e messaggio.** Literárne štruktúry state Jn 16,16-33 sú stále premenlivé. Autor v tomto článku analyzuje kompozíciu jednotlivých odsekov a ich vzájomné prepojenie na základe slovného paralelizmu. Zvláštnu pozornosť venuje rétorickým figúram. Uzatvára, že stať je rozdelená do ôsmich odsekov, spojených po dva, a ich paralelizmus vymedzuje jasne túto stať. Autor poukazuje na niektoré prvky záhady – záhadné vety, nepochopenie a objasnenie s vysvetlením – sa objavujú dvakrát: ABCD A'D'B'C'. Ich usporiadanie je sofistikovane asymetrické. D', ktoré nasleduje po A', zdôrazňuje záhadnú funkciu A' a pripravuje nepochopenie v B'. Odseky tak môžu byť čítané buď po poradí, alebo podľa ich paralelizmu. Paralelné čítanie poukazuje na ich dialektický rytmus, ktorý charakterizuje paschálne tajomstvo state: od zraku k jeho strate a k opätovnému získaniu zraku, od záhadného k jasnému prejavu, od utrpenia k radosti, od mlčania k prosbe k Otcovi. Tieto antitézy sa zakladajú na dvoch časových údajoch: „doteraz“ a „prichádza hodina“.

215-228: **Frédéric Manns: Traditions sacerdotales dans le quatrième Evangile.** Dlhoročný profesor inštitútu *Studium Biblicum Franciscanum* študuje kňazské tradície v Evanjeliu podľa sv. Jána. Neprípúšťa myšlienku, žeby evanjelium bolo napísané saducejom, nakoľko v texte je prítomná idea vzkriesenia. Po krátkom vymenovaní

kňazských tradícií sa autor pokúša vysvetliť ich dôležitosť v Jánovom evanjeliu, ktoré bolo napísané až po zničení jeruzalemského chrámu.

229-252: **Alfio Marcello Buscemi: Una rilettura filologica di Colossesi 2,23.**

Tento článok sa pokúša objasniť niektoré neobvyklé problémy textu Kol 2,23 a navrhuje niekoľko riešení z filologického zorného uhla: 1) navrhuje následnú interpunkciu: ἄτινά ἐστιν, λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκίᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ [καὶ] ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός. 2) Syntagma ἄτινά ἐστιν je spojená s ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός v jej modálnom zmysle, a preto je adjektívna a následne musí byť považovaná za predikát: „tieto veci nemajú hodnotu/výhodu“ znamená, že „tieto veci sú bez hodnoty/sú nevýhodné“. 3) Výraz λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας uvádza dlhú spájajúcu participiálnu vetu prípustkovej hodnoty: „nakolko má povest' múdrosti“, to podčiarkuje fakt, že je to nezaslúžená reputácia: zvyky, zákazy, učenie istej φιλοσοφία (Kol 2,8) môžu vytvoriť ilúziu vyššej múdrosti; skutočnosť je však iná. 4) Syntagma ἐν ἐθελοθρησκίᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ [καὶ] ἀφειδίᾳ σώματος sa nevzťahuje na σοφίας, ale na λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ako na celok, a preto sa prekladá ako: „v oblasti ľubovolnej nábožnosti pozostávajúcej z pokory a telesnej prítomnosti“. Preto Buscemi ponúka nový preklad Kol 2,23: „Také ľudské nauky, ktoré majú reputáciu múdrosti v oblasti ľubovolnej nábožnosti pozostávajúcej z pokory a telesnej prítomnosti, sú bez hodnoty/nevýhodné dokonca aj (keď sú) v kontraste s nenásytným uspokojením/dychtivosťou tela.“

253-315: **Nello Casalini: Corpus pastorale – Corpus constitutionale (La costituzione della chiesa nelle Pastorali).** Autor porovnáva klasifikáciu Pastoralných listov, najmä 1 Tim a Tít, s dávnou hypotézou, že 1 Tim bol vlastne prvým príkladom „Cirkevného práva“. Tým chce poukázať, že nielen tento list, ale všetky tri listy boli chápané ako „konštitutívne“ texty pre „správu Cirkvi“ ako inštitúcie s vlastnými úradmi a skupinami.

317-341: **Christopher Begg: Samson's Initial Exploits According to Josephus.**

Jozef Flavius venuje celkom 18 obširných odsekov v piatej knihe svojho diela *Židovské starožitnosti* jeho reлектúre Sdc 14 – 15. Už touto kvantitatívnu poznámkou Begg, profesor Katolíckej univerzity Ameriky, poukazuje na jasný záujem židovského historiografa o spomenutý odsek z Knihy sudcov. Tento záujem sa ešte viac zvýrazní, keď si čitateľ všimne – čo vlastne autor článku chce dokázať – mnohoraké úsilie, s ktorým Flavius adaptoval Samsonove pozoruhodné činy pre svoj vlastný zámer, keď písal históriu. Táto námaha židovského historiografa si vyžaduje obdobnú námahu súčasných bádateľov tohto jeho *corpusu*.

343-376: **Rosario Pierri: Esempi di dativo assoluto nei Settanta.** Absolútny datív sa len zriedkavo spomína v antických učebniciach gréckej gramatiky. Keď sa spomína, tak obyčajne len zdôrazňuje, že je to anakolútna väzba alebo konštrukcia, ktorá môže byť vysvetlená aj inou konštrukciou ako absolútnou. V tejto krátkej poznámke Pierri predstavuje štyri príklady absolútneho datívu, ktoré sú ako alternatívne čítania absolútneho genitívu. Zaoberá sa variantmi čítaní, ktoré sú doložené v niektorých textoch Septuaginty.

381-403: **Rosario Pierri: L'infinito con articolo al genitivo nel Nuovo Testamento.** Opakovaný výskyt kľbového genitívneho neurčitku (τοῦ + neurčitok) v texte Nového zákona je predovšetkým výsledok vplyvu Septuaginty. Táto závislosť sa odzrkadľuje aj za cenu toho, že sa táto konštrukcia objavuje z času na čas v rôznych kontextoch. Prípady zhrnuté v BDB § 400, kde navrhnutá analýza väzby τοῦ + neurčitok sa

zdá byť kolísavá, sú pojednávané v tomto článku. Výsledkom je dojem, že jedna hodnota je taká istá ako druhá a že nakoniec alternatívy obsahujú to isté poslanstvo, zanedbávajúc možné a podstatné rozdiely, ktoré by však mohli odlišovať jednu hodnotu od druhej v ich vlastnom kontexte. Oveľa viac sa zdá byť nevyhnutné, aby bola objasnená hodnota, ktorú väzba nadobúda v rôznych kontextoch, aby sa vyšlo, nakoľko sa to len dá, vzájomnému prekrývaniu sa hodnôt, ktoré v skutočnosti sú alternatívne.

405-421: **Massimo Pazzini: Dai viaggi di R. Petachia di Regensburg (XII secolo). Descrizione della terra d'Israele: traduzione annotata.** V tomto článku Pazzini sprístupňuje prvý taliansky preklad časti itinerária cesty Patachiu z Ratisbonu. Ide najmä o poslednú časť s popisom niektorých miest Svätej zeme. Hebrejský text je preložený z edície benisch (1856) a porovnaný s Broerovým (2005).

423-430: **Yana Tcheknanovets: On the identification problem of the Georgian „Devubani“ Monastery.** Autorka článku predkladá mienku, že kláštor Devubani bol lokalizovaný v údolí Refaim, juhozápadne od múrov Jeruzalema. Nezvyčajný názov kláštora pochádza z dobre známeho historického miestneho mena; existuje doklad z byzantského obdobia o menovcovi Devubani, o kláštore Gigantov; tiež je fakt, že Georgiáni vlastnili územia v údolí v 13.-15. stor. Je teda dosť pravdepodobné, že byzantský kláštor Gigantov, ako aj následne stredoveký Devubani, boli väčšou skupinou kláštorov, ktoré boli lokalizované v blízkosti Jeruzalema a Betlehema.

431-491: **Pietro Kaswalder: La nascita e il significato della sinagoga antica. Nota Bibliografica.** Tri zväzky, ktoré sú prezentované v tejto bibliografickej poznámke, skúmajú a preverujú pôvod synagóg. Problémy, ktoré nastoľuje táto otázka sú spoločenského a náboženského rázu na pozadí času a cieľa vzniku tejto inštitúcie. Inými slovami: kde, kedy a prečo vznikajú synagógy? Prvý zväzok D. D. Bindera skúma terminológiu: *proseuche*, *synagoge hieron*, etc., s cieľom objasniť náboženské pozadie vzniku synagógy. V prvých zhromaždeniach, ktoré sa formovali počas Perzského obdobia pri mestských bránach dedín a mestečiek Júdska, bolo dôležité „čítanie Tóry“ (porov. Neh 8,13-18). Z tohto zhromaždenia povstáva synagóga, kde lokálna komunita zreprodukuje nie len liturgiu, ale aj architektúru a dekoráciu centrálnej svätyne Jeruzalema (*Aron Kodeš*, olivový strom, dvere, *menora*, *paroket*, etc.).

Zväzok editovaný A. J. Avery-Peckom a J. Neusnerom predstavuje zbierku štúdií o synagóge. J. Magness predkladá mienku o novom datovaní galilejských synagóg (Guš Halav, Kafarnaum, Chirbet Šema, Narbatein a iné), t. j. od 5. do 6. stor. po Kr. E. M. Meyers a J. F. Strange oponujú a datujú vznik týchto synagóg do skoršieho obdobia. Dôležité kapitoly zväzku predstavuje J.F. Strange so svojím „The Synagogue as Methaphor“ a P. V. M. Flesher s „Prologomenon to a Theory of Early Synagogue Development“. Poslednú kapitolu tvorí príspevok M. Aviamy o nových vykopávkach starej synagógy v Bará'am.

Zväzok predstavený A. Runessonom predpokladá iný historický a spoločenský proces vzniku synagóg. Výskum pokrýva obdobie od Perzského až po Rímske obdobie a predkladá názor, že za slovom „synagóga“ v 1. stor. po Kr., sa skrývajú dva druhy inštitúcií: verejné dedinské zhromaždenie a tzv. dobrovoľné združenie. Prvé je výsledkom radikálneho uskutočňovania perzskej imperiálnej politiky v provincii Jehuda, zatiaľ čo druhé sa vyvinulo v čase, keď sa na tomto území prejavoval viac helenistický vplyv. V diaspóre sangogálna liturgia postupne nahradila židovský obetný kult a chrámy boli postupne premenené na synagógy.



493-502: **Bruno Callegher: Cafarnao IX. Addenda: monete dalle ricognizioni di superficie (2004-2007).** Mince publikované v tejto edícii (70 exemplárov a jedna kovová dostička) pochádzajú z prieskumu Kafarnaumskej urbánskej časti (najmä časti č. 4 a 11), ktorý sa konal v r. 2004 a 2007. Najstarší exemplár mince je Trajánov quadran, zatiaľ čo väčšina pochádza z obdobia medzi 4. a 7. storočím. Dôslednosť tejto nedávnej publikácie Cafarnao IX je pozoruhodná, najmä čo sa týka historicko-numizmatickej analýzy posledných fáz lokality.

503-520: **Bruno Callegher: Tesoro o monete sparse? A proposito di un gruzzolo di bronzi della zecca di Flavia Neapolis (Samaria).** V roku 1997 sa na trhu antikít objavila zbierka 37 medených mincí, razených v mincovni mesta Flavia Neapolis a ikonograficky blízkych s chrámom boha *Zeus Hypsistos* a s chrámom na vrchu *Garizim*. Medzi cisármi zobrazenými na minciach boli: Elagabalus (25 mincí), Alexander Severus (8 mincí), Trebonianus Gallus (1 minca). Skupina mincí Elagabalusa patrí do svetlej zbierky; jedenásť z týchto exemplárov má na opačnej strane odlišný znak a hodnotnejšiu kvótu ako tie predchádzajúce, z obdobia vlády cisára Alexandra Severa. Medzi mincami tohto imperátora je možné pozorovať niekoľko zvláštností. Prvá (kat. č. 32) súvisí s legendou na líci, odlišnou od tých, ktoré sú známe z repertoáru. Druhá (kat. č. 33), so svojou lúčovitou hlavou, dovoľuje rozpoznať nový nominálny typ a pravdepodobné vytváranie vzťahu medzi dvomi vydaniaми v medi, podobné tým, ktoré boli vydané v tom období v západnej časti impéria.

Mince z mesta Flavia Neapolis, s opačnou stranou vzťahujúcou sa na samaritánsku tradíciu, patria k tým, ktoré sú veľmi vyhľadávané medzi zberateľmi. Je preto dosť nepravdepodobné, že také veľké množstvo mincí mohlo byť zozbierané a uchovávané také dlhé obdobie. Porovnanie s podobnými objavmi mincí v archeologickom kontexte sa ponúka hypotéza, že skupina nájdených mincí bola zoskupená podľa „tematického“ výberu z väčšieho nám neznámeho numizmatického pokladu, objaveného pravdepodobne v Samárii alebo v blízkom teritóriu, kde bol uschovaný už koncom prvej polovice 3. stor. po Kr.

521-526: **Itamar Taxel: A Christian Basin from Jerusalem.** V archeologických vykopávkach v r. 2005 v starom meste Jeruzalema (v lokalite tretieho múru) boli nájdené keramické predmety, datované do neskorého byzantského alebo umajjovského obdobia. Miska, ktorá je pozoruhodná pre svoju dekoráciu a kontextom, vyrobená z tvrdého páleného žltkastého materiálu, má široký okrajový lem. Okraj lemu je dekorovaný palcovými odtlačkami. Povrch lemu je dekorovaný vtlačenými diskmi, v každom je vyobrazený grécky kríž. Medzi jednotlivými diskmi sú malé kruhové výtlaky, ktoré spolu vytvárajú väčšie kríže. Pod týmto okrajom lemu sú zvyšky oválnych alebo kosoštvorcových odtlačkov. Táto miska je mimoriadna práve dekoráciou povrchu jej obvodového lemu. Doteraz boli publikované len dve obdobné misy s takýmto typickým povrchom lemovej dekorácie. Môžeme sa domnievať, že táto miska, dekorovaná kresťanskými motívmi, mala určité využitie v liturgických rituáloch, ktoré sa vykonávali v kláštornej kaplnke, ktoré bola odkrytá počas vykopávok.

527-562: Y.E. Meimaris – H.M. Mahasneh – K.I. Kritikakou-Nikolaropoulou: The Greek Inscriptions in the Mu'tah University Museum Collection. Tento článok skúma grécky epigrafický materiál, ktorý sa nachádza v múzeu Mu'tah University. Je to zbierka 23 nápisov, z ktorých 20 nebolo zatiaľ publikovaných – s jednou výnimkou (č. 1 z Qasr el Hallabat), ktorá pochádza z roviny južného Keraku – najmä z lokalít Ader, Mu'tah, Iraq, Nakhil a Mahaiy. Okrem venovania Artemide (2. stor. po Kr.) všetky ostatné nápisy sú

náhrobné a sú datované medzi neskorým 4. až neskorým 6. stor. po Kr. Súčasný epigrafický materiál nielenže pridáva 20 nových epigrafov k tým známym z Madaby, ale ponúka aj zaujímavý onomasticon.

563-595: **Carmelo Pappalardo: Lucerne di periodo arabo (VII-IX sec.) rinvenute negli scavi di Umm al-Rasas – Kastron Mefaa e della regione del Nebo in Giordania.** Táto obsiahla štúdia je zameraná na olejové lampy a ich kúsky, ktoré boli objavené pri vykopávkach archeológov zo *Studium Biblicum Franciscanum* v lokalite Umm al-Rasas – Kastron Mefaa a okolí a v oblasti obkolesujúcej vrch Nebo v Jordánsku. Špeciálne sa zameriava na nálezy z umajjovského a abbásovského obdobia.

Vo všeobecnosti, spoločná typológia týchto dvoch období je pomerne identifikovateľná aj napriek faktu, že jej pôvod sa viac-menej priamo vzťahuje na byzantské modely, najmä na dobre známe „svietnikové“ olejové lampy, rozšírené v 5. a 6. stor., používané v nasledujúcich storočiach, počas celého 7. stor. až po prvé desaťročia 8. storočia. Aj obsah je pomerne dobre identifikovateľný z hľadiska chronologického a stratigrafického.

Pokus určiť evolučnú cestu olejových lám Arabského obdobia počínajúc exemplármi z vykopávok Umm al-Rasas a okolitých lokalít umožnil vyhodnotenie rôznych formálnych a dekoratívnych typológií. Vyhodnotenie ukázalo, že neskoršie rôzne typy s jasnými charakteristikami umajjovského obdobia, predovšetkým typ „s lúčmi a bodkami“, po ktorých nasledovali abbásovské typy, sa vyvinuli z prvopočiatočnej bežnej svietnikovej olejovej lampy z byzantského obdobia. Typické sú motívy špirál z viniča, ktoré vo variantoch Ia a IIc podľa Arndtovej klasifikácie sú dobre dokumentované v poslednej fáze Umm al-Rasas.

Pappalardo podotýka, že hlbšie štúdium a publikácie z iných vykopávok nepochybne umožnia jasnejšiu klasifikáciu chronologicko-typologického vývoja, ktorého základné charakteristiky sú opísané v tejto štúdií.

597-621: **Michele Piccirillo: Mosaici della cattedrale di Hama in Siria.** Archeologický výskum katedrálneho Kostola Hamah/Zjavenie začal v roku 1983. V nasledujúcich rokoch pokračoval vo výskume Abd Razzuq Zaquq, v tom čase inšpektor Starožitností v Hamah, ktorý však nedávno zomrel pri automobilovej nehode. Všeobecný plán a štúdia sa zakladá na fotografickej dokumentácii, ktorú archeológ zanechal pisateľovi na publikáciu. Vykopávky východného sektoru trojlodovej baziliky však ešte nie sú ukončené.

Cirkevný komplex objavený na juh od katedrály gréckej ortodoxnej komunity pozostáva z nartexu, južnej krytej kolonády/vchod, datovaných do r. 415 po Kr., s pripojenou miestnosťou a s krstiteľnicou na západnej strane (datovanej do r. 412 po Kr.), obe vydláždené mozaikami.

Mozaiková podlaha zdobená krížmi a poprepletanými kompozíciami je dôležitým dejinným spojivom medzi sýrskymi mozaikami z konca 4. stor. a mozaikou z podlahy Kostola svätých mučeníkov v Tayibat al-Imam, datovanou do r. 442 po Kr., ktorú vykopal ten istý archeológ (porov. Piccirillo, *LA* 49 /1999/).

623-632: **Giovanni Loche: L'exportazione e importazione della ceramica nel tardo medioevo: il caso di Venezia.** Tento článok ilustruje komerčnú aktivitu, ktorá charakterizovala dejiny komerčnej prepravy v neskorom stredoveku medzi územím Levantu a Byzantským impériom, ale tiež na území Magrebu, t. j. arabských oblastí severnej Afriky.

Článok tiež ponúka krátku a hutnú prieskumnú správu, aby poukázal na keramické typológie rozšírené počas križiackeho a mamluckého obdobia (medzi 12. a 14. stor.), na príklade obchodných výmen medzi severom a Blízkym východom. Dôležitosť orientálnej keramiky v meste Benátky a export vlastnej keramiky sú doložené ako príklad so špeciálnym dôrazom daným na jednu z ich okolitých oblastí, Svätú zem.

### Recenzie

**Henry Ansgar Kelly, *Satan. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. xi + 360 s. ISBN 978-0-521-60402-4**

Len v pobiblickej epoche bol Satan zidentifikovaný s Luciferom a tiež len ranokresťanskej tradícii sa jeho zvrhnutie z neba zaraďuje do obdobia pred stvorením Adama a Evy. Za ešte väčšiu retroprojekčnú interpretáciu považuje H. A. Kelly hneď v úvode svojej knihy *Satan. A Biography*, anachronické chápanie a identifikáciu novozákonného Satana s mnohými démonickými silami v Starom zákone, či dokonca ako odporcu voči Bohu. Tento výklad, stále podľa autora tejto zaujímavej publikácie o „novom životopise“ Satana (5), bol „mučením“ dejín Satana. Takýto výklad pretvoril Satana z neznesiteľného funkcionára v Božej správe na spersonifikované zlo. Ak eventuálny čitateľ spomínaného diela profesora z Kalifornskej univerzity v Los Angeles nemá cit pre historický vývoj teologického chápania – ako príklad si pripomeňme zmeny v liturgii súvisiace s prehĺbeným chápaním liturgického života či definovanie dogiem v rôznych obdobiach, alebo vývoj postoja k náboženskej slobode, či otázok v oblasti sexuality – tak bude mať ťažkosti pri čítaní tejto knihy. Kelly sa totiž rozhodol rozlíšiť biblického Satana od Satana tradície. Túto extrémne náročnú úlohu robí tak, že diachronicky mapuje vývoj vnímania biblického Satana, počínajúc prvými výskytmi v Starom zákone, v kumránskej literatúre a následne sleduje zmienky o ňom v Novom zákone a pokračuje dielami nielen cirkevných otcov, ale aj stredovekou teológiou, literatúrou a prechádza až do ikonografie a obrazu Satana v modernom svete.

Hoci na mäkkom obale 360 stranovej publikácie je umelecký obraz Pád Satana, ako Lucifera do pekla, od Limburgských bratov (cca. 1415), obsah publikácie o životopise Satana má len veľmi málo spoločné s touto ilustráciou. Anglická kniha z Cambridgskej univerzitnej tlačiarne má na prvých stranách obsah (v-viii), obsah ilustrácií (ix-x) a zoznam skratiek (xi-xiii). Kniha je rozdelená do piatich väčších častí a 14 menších kapitol. Po úvode (1-12), autor v prvej časti „Hebrejské pozadie“ (13-50) opisuje starozákonný popis Satana a popis Zlého v apokryfnej literatúre a v Zvitkoch od Mŕtveho mora. V druhej časti (51-172) analyzuje bytosť Satana v spisoch Nového zákona. Po tretej krátkej časti Satan

a Adam (173-188) nasleduje opäť zaujímavejšia časť Vzostup padnutého Lucifera (189-297). Posledná časť sa venuje Satanovi v modernom svete (298-322). Po zhrnutí a závere (323-328) nasleduje zoznam biblických a apokryfných citácií (329-335) a podrobný index pojmov (336-360), ktoré napomáhajú publikácii v jej prehľadnosti.

Kelly svoju štúdiu zakladá na podrobnej analýze výskytu termínu v biblických a mimobiblických spisoch. V Starom zákone je Satan jeden z členov Božieho súdneho zboru a jeho úlohou je skúšať a obžalúvať ľudí (porov. Nm 22; Jób 1 – 2; Zach 3). V Novom zákone čitateľ údajne spoznáva Satana, ktorý má väčšiu autoritu. To vidno najmä v pavlovskej literatúre, kde zabráňuje šíreniu evanjelia, testuje mravnosť veriacich, trestá neposlušných a nepoddajných a súčasne hrá dôležitú úlohu v Božej ekonómii.<sup>2</sup> Bez Satana by kresťania nemali možnosť vyskúšať si svoju odvahu a vernosť Bohu, ba niektorí by ani nedostali disciplinárne opatrenia, bez ktorých sa kresťanská komunita nemôže rehabilitovať či obnoviť. Podobne aj v evanjeliách Satan skúša ľudí a súčasne akoby sa staval viac do pozície panovníka kráľovstiev sveta. S touto vládnuťou pozíciou však čoskoro urobí poriadok Ježiš. Len Listy Hebrejom a Júdov list predstavujú Satana ako anjela smrti.

Kelly v časti venovanej cirkevným otcom poukazuje na dôležitú identifikáciu, ktorú urobil Origenes; Satana porovnal so „žiarivou zorničkou“ v Iz 14,12, ktorú Vulgáta nazýva Lucifer. Hoci prorok má jasne na mysli babylonského kráľa, Origenes však mienil, že text hovorí v skutočnosti o Satanovom vyhodení z nebeského dvora, po tomto páde chcel ľuďom zneprijemňovať ich životy. Prvou obeťou, stále podľa Origena, boli Adam a Eva, ktorých Satan naviedol, aby jedli zo stromu poznania, za čo boli podobne ako on vyhnaní z raja. Od tej chvíle jeho snahou bolo ubližovať ľuďom a zväzdať ich na hriechne správanie (195-199). Práve od Origenovej interpretácie začal sa písať tzv. nový životopis Satana, ktorý ostal autorizovanou verziou cez stredovek až do dnešných čias.

Kellyho prierez históriou teológie Satana pokrýva veľké množstvo materiálu a jeho monografia, aj keď písaná americkým literárnym nadľahčeným štýlom, je určite nevyhnutnou konzultačnou knihou pre každého, kto chce nahliadnuť do životopisu biblickej a mimobiblickej postavy menom Satan.

Určite vyvolá ešte zaujímavú diskusiu Kellyho mienka, že Satan v Starom zákone ostáva v podstate so svojou funkcionálnou charakteristikou tou istou bytosťou aj v Novom zákone. Nedá sa poprieť kontinuita jeho testovacej úlohy tak

<sup>2</sup> S dovolením čitateľa, informujem o krátkej štúdiu recenzenta v slovenčine: Satanov anjel (2 Kor 12,7). Niekoľko poznámok k biblickej biografii Satana v spisoch *Corpus Paulinum*. In: ADAM, Anton (zost.): *Angeológia a jej súčasné interpretácie. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie konanej 11.3.2009*, Baďin : KSF, 2009, 123-144.

v Starom, ako aj v Novom zákone, no určite je potrebná ďalšia podrobnejšia štúdia na presnejšie identifikovanie samotnej bytosti menom Satan, tak ako ju chápu novozákonné spisy, najmä *Corpus Ioaneum*.

Exegéta s údivom číta tvrdenie pri rozbere Mk 3,23-27, že „môžeme čítať medzi riadkami“ (83) alebo spochybňovanie významu „zlý, zlomyseľný, naničhodný, škodlivý“ pre grécky termín *poneros* v prípade Mt 13,19 (90; ide o synoptické pomenovanie Satana v Mk 4,15). Inými slovami, Kelly vo svojej argumentácii prízvukuje príliš nevyvážene niektoré fakty, hoci neraz sám zdôrazňuje, že chce nechať hovoriť práve len samotné fakty. Aj niektoré iné drobnosti by sa dali vyčítať autorovi, no v každom prípade takú zaujímavú lektúru a nie raz priamočiaru a presvedčivú argumentáciu by zaiste túžili mať mnohí, ktorí vykladajú biblické texty. To sa však nenadobúda ľahko. Kelly sa venuje vedecky tematike Satana a diabla už od šesťdesiatych rokov, keď vyšla jeho prvá väčšia publikácia *The Devil, Demonology, and Witchcraft* (1968). Je preto vhodné odporučiť lektúru jeho nedávnej publikácie *Satan*, ktorá bude preložená aj do slovanských jazykov a ktorá vnesie svetlo do neľahkých otázok vzťahu Satan a diabol v biblických textoch.

Blažej Štrba

## OZNAMY

---

---

### **Analytická bibliografia ku Knihe Deuteronomium: AnaBiDeut**

Analytická bibliografia ku Knihe Deuteronomium (AnaBiDeut) je výsledkom dlhoročného spracovávanía informácií o odborných štúdiách ku Knihe Deuteronomium. Tvorcami analytickej bibliografie sú známi odborníci na Knihu Deuteronomium, prof. N. Lohfink a prof. G. Braulik. Databáza je od septembra 2008 prístupná na internete prostredníctvom adresy: [www.univie.ac.at/anabideut](http://www.univie.ac.at/anabideut).

Samotné štatistické údaje naznačujú, že tu ide o monumentálne dielo. AnaBiDeut k dňu 22. XII. 2008 obsahovala 11080 spracovaných vedeckých publikácií od 48623 autorov.

AnaBiDeut umožňuje rýchle hľadanie a exportovanie názvov výskumných štúdií o Knihe Deuteronomium. Okrem názvov publikácií databáza poskytuje aj nasledujúce údaje:

- biblické miesta súvisiace s názvom štúdie,
- kľúčové slová, ktoré štúdia spracováva,
- informácie o literárnom žánri štúdie (napr. komentár), o metóde (napr. textová kritika), o spracovávanej oblasti (napr. deuteronomické historické dielo).

AnaBiDeut umožňuje nájsť nielen názvy publikácií s uvedenými informáciami, ale aj hľadanie v opačnom procese. Vyhľadáva publikácie, vychádzajúc z biblických miest či zo spomenutých kategórií. Výsledky hľadania sa dajú zoradiť do zoznamu, tento exportovať a uložiť vo vlastnom počítači. Prirodzene je možné aj jednoduché hľadanie v prípade, že je známa iba časť názvu či len meno autora, alebo iba biblické miesto záujmu štúdia. V enormnom počte zverejnených nových štúdií v posledných desaťročiach umožňuje AnaBiDeut rýchlu orientáciu a selekciu informácií neprostrádateľných pre vedeckú činnosť. Šetrí čas a sily hlavne na začiatku vedeckého výskumu. V neskorších štádiách zaručuje prístup k čerstvým informáciám, keďže AnaBiDeut je neustále doplňovaná o najnovšie publikácie.

*Miroslav VARŠO*

## Za naším donom Heribanom...

Vo štvrtok 16. apríla 2009 v Ríme nečakane zomrel významný biblista, univerzitný profesor, slovenský salezián a misionár don Jozef Heriban. Odišiel do domu Otca vo veku 83 rokov, po 64 rokoch zasväteného života a 54 rokoch kňazskej služby. Pochovaný bol 23. apríla v rodných Šelpiciach pri Trnave za účasti troch biskupov, mnohých kňazov a veriacich.

Jozef Heriban sa narodil 7. mája 1925. Roku 1943 vstúpil do saleziánskeho noviciátu v Hronskom Svätom Beňadiku. V roku 1950 aj jeho zastihla z 13. na 14. apríla v saleziánskom centre v Trnave barbarská noc, keď komunistický režim likvidoval mužské rehoľné domy. Neskôr s malou skupinou saleziánov prekročil tajne v noci 1. septembra 1950 hranice Československa. Po rôznych peripetiách sa dostal do Turína, kde sa 1. novembra 1950 zasvätil Pánovi doživotnými rehoľnými sľubmi; v rokoch 1951-1955 tu študoval na Pápežskej saleziánskej univerzite teológiu. Za kňaza bol vysvätený 1. júla 1955. V rokoch 1955-1957 absolvoval štúdiá licenciátu Svätého písma na Pápežskom biblickom inštitúte v Ríme. Zavíšil ich prácou *L'antifarisaismo nell'Assumptio Moysi e nei manoscritti di Qumran*. V októbri 1957 sa zúčastnil na archeologickej výprave v Kumráne a Jerichu. Po skončení štúdií bol poslaný vyučovať biblické vedy do Japonska. V rokoch 1957-1967 učil biblické predmety v saleziánskom Teologickom študentáte v Chōfu (Tokio). Jeho kompetentnosť v biblických vedách ocenili aj pátri jezuiti na univerzite Sophia v Tokiu. Požiadali ho na nej vyučovať v rokoch 1968-1973 exegézu Nového zákona. V r. 1973 sa začala nová etapa činnosti prof. Heribana v meste Osaka. Bol direktorom saleziánskej komunity a správcom tamojšej farnosti. Popri tom prednášal biblické vedy na Sapientia University a dvoch vyšších školách v Osake a v meste Takarazuka. Pre poslucháčov pripravil v japončine viacero pomôcok na štúdium Svätého písma; zároveň uverejňoval biblické štúdie a články v japonských odborných časopisoch. Po takmer dvadsiatich rokoch pôsobenia v Japonsku sa v roku 1976 prof. Heriban vrátil do Talianska, kde začal doktorandské štúdiá na Pápežskej saleziánskej univerzite (UPS) v Ríme. 15. novembra 1980 tam obhájil doktorskú dizertáciu o kristologickom hymne Listu Filipanom (2,1-5.6-11), ktorá vyšla na Teologickej fakulte UPS v roku 1983 s titulom *Retto φρονεῖν e κενωσις. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11*. Túto úspešnú prácu si začali všímať a citovať viacerí odborníci na sv. Pavla. Od roku 1979 začal prof. Heriban na UPSe prednášať exegézu Pavlových a apoštolských listov i novozákonnú gréčtinu. Pre študentov tu publikoval viaceré práce *ad usum auditorum* (*Introduzione alla grecita del Nuovo Testamento*, 1980; *La tensione „indicativo e imperativo“ in Paolo*, 1983; *Epistole paoline e cattoliche. Introduzione generale*, 1983; *Lettere paoline* 1985, 1990, 1995; *Greco biblico* 1993, 1995, 1997; *Lettere apostoliche* 1997). Spolu s didaktickou činnosťou sa venoval vedecko-výskumnej a publikačnej činnosti, pričom v nej dbal i na pastoračný aspekt. Svoje štúdie uverejňoval najmä v časopise *Parola, Spirito e*

*Vita* a v periodiku *Parole di Vita*. Súčasťou jeho vedeckej práce boli aj početné recenzie biblických publikácií (cca 70, najmä v časopise *Salesianum*). Ako hosťujúci profesor prednášal prof. Heriban v r. 1984 v *Don Bosco Center of Studies* v Manile a v r. 1990 na Teologickej fakulte v Benediktbeuerne v Nemecku; zúčastnil sa i na viacerých medzinárodných biblických kongresoch.<sup>1</sup>

Osobitnú kapitolu tvoria publikácie prof. Heribana v slovenčine. Dielo, ktorým sa prof. Heriban zapísal zlatými písmenami do dejín slovenskej bibliistiky, je *Príručný lexikón biblických vied* vydaný v r. 1992 vo vydavateľstve SÚSCM v Ríme. Táto publikácia dala výrazný impulz záujmu o biblické vedy na Slovensku. Lexikón rozšírený na takmer 1500 strán vyšiel na 50. výročie kňazskej vysviacky prof. Jozefa Heribana v roku 2005 aj v taliančine pod titulom *Dizionario terminologico-concettuale di scienze bibliche e ausiliarie*. Náš kolega ho recenzoval v prestížnom karentovanom periodiku *Catholic Biblical Quarterly*.<sup>2</sup>

Pre jednozväzkové Sväté písmo Starého i Nového zákona vydané v SÚSCM v Ríme v roku 1995 pripravil prof. Heriban veľmi cenné úvody k jednotlivým biblickým knihám (17 všeobecných a 73 osobitných úvodov ku knihám). Po dvoch rokoch vyšli tieto úvody v SSV v Trnave obohatené o bibliografiu pod názvom *Úvody do Starého i Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Medzi slovenskými publikáciami má osobitné miesto aj kniha *Apoštol Pavol v službe evanjelia* vydaná v bratislavskom vydavateľstve Don Bosco v roku 1995. Jej originalita spočíva v tom, že ju pripravili priatelia prof. Heribana na Slovensku ako slávnostný zborník k jeho sedemdesiatke. Zborník obsahuje hlavné štúdie jubilanta publikované pôvodne v taliančine. Pod názvom *Renovamini spiritu mentis vestrae... Biblické meditácie z duchovných cvičení pre kňazov* vyšli knižne v roku 1996 v SÚSCM v Ríme jeho biblické úvahy z duchovných cvičení v Arriccii pre slovenských kňazov študujúcich v Ríme. Mnohé jeho biblické články vychádzali v *Slovenských hlasoch z Ríma* a tiež v periodiku *Viera a život*. Bol tiež pravidelným prispievateľom do *Duchovného pastiera*.

Prof. Heriban sa veľmi tešil vzniku nášho odborného periodika *Studia Biblica Slovaca*, ku ktorému prispel nielen morálnou podporou, ale ústretovo do neho ponúkol dva cenné články: v ročenke *Studia Biblica Slovaca 2006* uverejnil článok „Zmýšľajte tak ako v Kristovi Ježišovi (Flp 2,5): Otázka interpretácie Pavlovho odporúčania vo Flp 2,5 v súvisi s kristologickým hymnom Flp 2,6-11“, 58-78, a v ostatnom čísle biblickej ročenky *Studia Biblica Slovaca 2008* sa

<sup>1</sup> Spracované podľa: STRUS, Andej – BLATNICKÝ, Rudolf: *Dummodo Christus annuntientur*. Studi in onore del prof. Jozef Heriban. Roma : LAS, 1998, 473-505.

<sup>2</sup> ŠTRBA, Blažej: *Dizionario terminologico-concettuale di scienze bibliche e ausiliarie*. Roma : Libreria Ateneo Salesiano, 2005, *Catholic Biblical Quarterly* 68 (2006) 732-734.



prezentoval zaujímavou komparatívnou štúdiou: „Svedectvo Euzébia Cézarejského v *Historia Ecclesiastica* V,2,2-5 o pojme Kristovej kenózy a jej eticko-paradigmatickej funkcii v Pavlovom Liste Filipanom“, 52-63. V jubilejnom svätópavlovskom roku 2008 obohatil prof. Heriban aj publikačnú činnosť Katolíckeho biblického diela vo Svite poslednou knižnou prácou *Pastoračný testament apoštola Pavla. Pavlova reč v Miléte (Sk 20,18-36)*, ktorej podnetom boli duchovné cvičenia prednesené slovenským biskupom. Azda sa nezmýlime, ak budeme v tejto publikácii vidieť odkaz dona Heribana pre poverených vedením Cirkvi na Slovensku.

Vedeckú činnosť prof. Heribana v odbore biblických vied si všimla aj svetová biblická verejnosť. V roku 1989 ho zvolili v Dubline za člena prestížnej medzinárodnej organizácie *Studiorum Novi Testamenti Societas* so sídlom v Londýne združujúcej významných bádateľov Nového zákona. Meno Jozef Heriban uvádza aj publikácia *Who's Who in Biblical Studies and Archaeology* vydaná v roku 1993 vo Washingtone. V roku 1998 Andrej Strus a Rudolf Blatnický pripravili pri príležitosti 70. narodenín prof. Heribana vo vydavateľstve LAS-Roma slávnostný zborník 25 štúdií *Dummodo Christus annuntietur. Studi in onore del prof. Jozef Heriban*. Prispeli do neho aj takí exponenti ako Jean Noël Aletti, Francis J. Moloney a Petr Pokorný.<sup>3</sup>

Dielo a osobnosť prof. Heribana ocenili v posledných rokoch i slovenské authority. Prezident Slovenskej republiky mu udelil 1. januára 2005 Pribinov kríž III. triedy za významné zásluhy o kultúrno-duchovný rozvoj Slovenskej republiky a Trnavská univerzita mu v decembri 2005 udelila čestný doktorát.

V osobe kňaza-saleziána dona Heribana stráca náš národ a teologická verejnosť biblištu svetového mena. Nech je jeho záujem o zveľaďovanie biblických vied na Slovensku aj pre nás inšpiráciou v biblickej misii a práci, aby sa Slovo života (Flp 2,16) na Slovensku šírilo a praktizovalo a pre dona Heribana nech je dobrý Pán Boh za všetko, čo urobil, tou pravou odmenou!

Jozef JANČOVIČ

<sup>3</sup> Porov. STRUS – BLATNICKÝ: *Dummodo Christus annuntietur*, 105-112, 131-145, 213-228.

## Konferencia venovaná Listu Rimanom

10. marca 2009 v aule Teologickej fakulty v Košiciach sa konala medzinárodná vedecká konferencia venovaná Listu sv. Pavla Rimanom. Konferenciu v rámci Roku sv. Pavla organizovala Katedra historických a biblických vied Teologickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku.

Nad konferenciou mal záštitu Ján Hudacký, poslanec Európskeho parlamentu a otvoril ju dekan Teologickej fakulty v Košiciach Anton Konečný.

V úvodnom príspevku s názvom *Výzva biblickej teológie* Róbert Lapko zároveň predstavil zahraničných prednášajúcich. Konferencia zameraná na List Rimanom si kládla za cieľ nie iba prezentovať výsledky bádania domácich a zahraničných biblistov, ale predstaviť aj praktický rozmer aktualizácie biblickej teológie a exegézy. Aj Pavol v tomto liste, považovanom za „jeho evanjelium“, aplikuje teologické témy na konkrétnu situáciu svojich adresátov.

Nasledovala prednáška riaditeľa Národnej biblickej spoločnosti Írska Kierana O'Mahony, prednášajúceho na Milltown Institute v Dubline, ktorý je súčasťou Národnej Univerzity Írska. Milltown Institute je partnerskou školou TF KUR. Jeho prednáška mala názov *The Audience of Romans: Issues and Reconstructions*. V prednáške sa zameral na začiatok a koniec Listu Rimanom, konkrétne na exordium, peroration, inventio, dispositio a elocutio. Rétorická analýza podľa neho nám môže pomôcť zistiť Pavlov postoj voči Rimanom a možno dedukovať niečo z jeho osobného záujmu, keď im písal.

Nasledovali prednášky domácich prednášajúcich Štefana Novotného a Juraja Feníka. Téma prednášky Novotného bola: „*Všetci sa stali neužitočnými*“ (Rim 3,12): *Paradox privilegia Izraela*. Fenikova Prednáška mala názov *Ponúknite svoje údy, ponúknite svoje telá: Sloveso παράστημα v Liste Rimanom*.

Zaujímavú prednášku predniesol emeritný profesor Evanjelickej fakulty Univerzity v Tübingene Otfried Hofius. Téma jeho prednášky bola *Mensch und Schöpfung nach dem Zeugnis des Römerbriefs*. Podľa Rim 8,18-25 Božie spásne konanie v Kristovej smrti a zmŕtvychvstání sa dotýka nielen ľudských bytí, ale spolu s ľudstvom aj stvorenia. Oslobodenie stvorenia od osudu smrti preto patrí nezrušiteľne k uskutočneniu spásy, keď Božie deti musia získať slávu večného života. Rim 8,18-25 vyjadruje istotu podstaty Pavlovej teológie: Víťazstvo života nad smrťou, univerzálne vo svojej sfére, je zakorenené v udalosti Krista, a to vo víťazstve, že Stvoriteľova večná vôľa prichádza k svojmu konečnému cieľu.

Dopoludňajší program uzatvoril Juraj Pigula prednáškou *Planá a dobrá oliva: Rim 11,16-24 u Origena a Augustína*. Popoludňajší program konferencie pokračoval spojenou prednáškou Otfrieda Hofia a Kierana O'Mahoney s praktickým zameraním na tému *Ako kázať Pavla*. Prednáška viedla k živej diskusii.

Na konferencii sa zúčastnilo viac ako sto kňazov Košickej arcidiecézy v rámci ich celoživotného vzdelávania a kňazskej formácie, ako aj niekoľko desiatok študentov teológie. O konferenciu bol záujem aj zo strany médií.

Z konferencie bol vydaný zborník v anglickom jazyku.

*Róber LAPKO*

## II. biblické dni na Gréckokatolíckej teologickej fakulte v Prešove

V dňoch 5. - 6. mája 2009 sa na Gréckokatolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove uskutočnil už druhý ročník Biblických dní. V Roku svätého Pavla sa konala medzinárodná vedecká konferencia s názvom: *Pavlova rétorika na pozadí Starého zákona*. Podujatie sa uskutočnilo v spolupráci s Viedenskou univerzitou vo Viedni, Katolíckou teologickou fakultou, Inštitútom pre starozákonnú biblickú vedu, ktorú zastupovali garanti prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger a Dr. Miroslav Varšo. Cieľom podujatia bolo poukázať na spätosť apoštola Pavla s judaistickým a helenistickým prostredím, ako aj na vplyvy týchto kultúr a Starého zákona na formovanie a smerovanie jeho teológie. Pri jej formulovaní a ohlasovaní kládol na Božie slovo dôraz do takej miery, že možno hovoriť o „teológii slova“, analogicky prítomnej už v Starom zákone, v ranom judaizme a v ohlasovaní Ježiša Krista. Cieľom konferencie bolo priblížiť miesto a význam Starého zákona v teológii apoštola Pavla, vďaka čomu môže povedať: „*Hľa, teraz je milostivý čas, teraz je deň spásy*“ (2 Kor 6,2b).

Podujatie otvoril úvodným príhovorom dekan Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove prof. ThDr. P. Šturák, PhD. Najprv vystúpil prof. Dr. hab. T. B. Jelonek s príspevkom „*Pisma Święte jako źródło Pawłowej teologii*.“ Potom nasledovali dvaja významní slovenskí biblisti. Prvý vystúpil prof. ThDr. A. Tyrol, PhD. s príspevkom „*Pavlova metóda qal wa-chomer v Rim 11.*“ Druhým vystupujúcim bol doc. ThDr. J. Leščinský, PhD. s prednáškou „*Svätý Pavol a jeho postoj k verejnej autorite v Liste Rimanom*“, obidvaja z Teologickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku. Záver hostujúcej sekcie prezentoval hosť z Českej republiky a riaditeľ Katolíckeho biblického diela v Českej republike a docent na Cyrilometodějskej teologickej fakulte Univerzity Palackého v Olomouci doc. P. Chalupa, Th.D., ktorý vystúpil s príspevkom „*Nové na pozadí starého v Pavlových a pavlovských listech.*“ Druhý blok tvorili vystúpenia: Dr. M. Varšo s príspevkom „*Motívy Pánovho dňa z Dvanástich prorokov v Pavlových listoch*“, Dr. J. Tiňo s príspevkom „*Rôzna argumentácia v Pavlovej apológii zmŕtvychvstania: 1 Kor 15,20-32*“ z Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, a SSDr. B. Štrba so štúdiou „*Nečistý nemá dedičstvo (Ef 5,5)*. Komparácia pojmov nečistoty a dedičstva v Corpus Paulinum s ich

starozákonným použitím.“ Spolu s ním vystúpili aj bohoslovci z Kňazského seminára sv. F. Xaverského z Badína, ktorí predstavili projekt s názvom „Synopsis novozákonných a starozákonných textov“. Potom s príspevkom „Závoj spadne (2 Kor 3,16). Relektúra Ex 34,29-34 v Druhom liste Korint’anom“ vystúpil ThDr. Ing. J. Jančovič, PhD. z RKCMBF Univerzity Komenského Bratislava. Tretiu sekciu a ukončenie prvého dňa tvorili slovenskí bibliști: Dr. R. Lapko „Pavol - model v súžení. Teológia ľudskej slabosti vykreslená v 2 Kor 12,1-10 podľa vzoru Jóba“, Dr. J. Feník „Veselého darcu Boh miluje. Funkcia a poslanstvo starozákonných citácií v 2 Kor 9, 6-10“, ThDr. D. Iskrová, PhD. „Rétoricko-literárny dôraz v Liste Filemónovi“, doc. ThDr. F. Trstenský, PhD. „Pavlova vznešená cesta v 1 Kor 13“, ThDr. Š. Novotný, PhD. „Pavlova catena v Rim 3,10-18“. Posledný príspevok prvého dňa „Reflexia Pavlovho chápania Starého zákona v spisoch apoštolských otcov“ bol od Mgr. M. Valču, PhD. z Fakulty prírodných vied Žilinskej univerzity, čím konferencia nadobudla aj ekumenický charakter.

Druhý deň medzinárodnej vedeckej konferencie otvorili domáci pedagógovia s nasledujúcimi príspevkami: prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD. „Starozákonné čítania liturgie Veľkej soboty v kontexte čítaní z listov sv. Pavla“, doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD. „Trinitológia v Corpus Paulinum“, PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD. „Miesto Hebrejskej Biblie v listoch apoštola Pavla. Potom predniesol príspevok doc. Alexander Cap, CSc. „Apoštol Pavol – geniálny misionár“ z Pravoslávnej bohosloveckej fakulty v Prešove. Potom nasledovali poľskí bibliști ThDr. Anastazja Seul „Retoryka hymnów chrystologicznych w listach św. Pawła apostoła“ z Uniwersytetu Zielonogórskiej, Wydział Humanistyczny, a Dr. Piotr Łabuda „Szawel – Paweł. Zawsze prawdziwy i gorliwy Izraelita“ z Pápežskej teologickej akadémie v Krakove. Celý blok uzavreli opäť domáci pedagógovia ICDr. František Čitbaj, PhD. „Privilegium Paulinum v kódexovom práve Katolíckej cirkvi“, a ThDr. Mária Kardis, PhD. z Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove s prednáškou „Byť v Kristovi“. Model univerzalizmu v Gal 3, 26-28. Posledný príspevok konferencie „Formovanie diakonátu u Pavla“ predniesol Mgr. Martin Kahanec, doktorand z Katolíckej univerzity v Ružomberku.

Vedeckými garantmi konferencie boli: prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, ThDr. Mária Kardis, PhD., Dr. Miroslav Varšo. Konferenčný výbor tvorili: prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, ThDr. Mária Kardis, PhD., Dr. Miroslav Varšo, PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD., Mgr. Mária Poliaková, PhD., Mgr. Kamil Kardis, PhD., Bc. Juraj Blaščák.

Z uskutočnenej konferencie bol publikovaný zborník, ktorý bude dostupný na Katedre historických vied Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU.

Dr. Daniel SLIVKA – organizačný výbor  
medzinárodnej vedeckej konferencie

## Teologická konferencia po prvýkrát na pôde Žilinskej univerzity

Pod názvom *APOŠTOL PAVOL PRE 21. STOROČIE – Misijné impulzy pre komunikáciu a inkulturáciu evanjelia v kontexte dnešnej spoločnosti* sa v piatok 12. júna tohto roku na pôde Žilinskej univerzity uskutočnila prvá teologická konferencia. Jej cieľom bolo ponúknuť nielen domácim prednášateľom z Oddelenia náboženských štúdií, ale aj širšej odbornej teologickej verejnosti a kolegom z iných univerzít doma aj v zahraničí priestor na spoločné stretnutie, diskusiu a vytvorenie bližších akademických väzieb. Výstupom je plánovaný recenzovaný zborník a rozvíjajúca sa spolupráca na odborných projektoch v oblasti náboženského a teologického vzdelávania.

Konferencia sa konala v Martine, v priestoroch Biblickej školy, kde sa uskutočňuje vyučovanie jedného zo študijných programov Žilinskej univerzity (ŽU), Misijná práca s deťmi a mládežou. Konferencia sa konala pri príležitosti ukončenia Roku apoštola Pavla, pod garanciou prof. Milana Konvita z Katedry médiamatiky a kultúrneho dedičstva Fakulty prírodných vied (KMKD FPV), organizačne ju zabezpečovalo Oddelenie náboženských štúdií KMKD FPV.

Na vedeckej konferencii *APOŠTOL PAVOL PRE 21. STOROČIE* sa zúčastnili predstavitelia siedmich univerzít zo štyroch krajín – Slovenska, Česka, Maďarska a Spojených štátov amerických. Domácu univerzitu reprezentoval prodekan FPV pre zahraničné vzťahy RNDr. Adrián Kacian, PhD. úvodným pozdravom a workshopom na tému *Výklad vybraných textov apoštola Pavla*, Katarína Valčová, PhD. príspevkom *Liturgia v postmodernom svete*, a Natália Kacianová, PhD. spolu s Candee Moser, MDiv., zakladateľkou programu *Služba sprevádzania* na Biblickej škole v Martine.

Univerzitu Komenského v Bratislave s príspevkom *Význam antických reálií pre objasňovanie života apoštola Pavla* reprezentoval prof. Igor Kišš, bývalý dekan Evanjelickej bohosloveckej fakulty, a Mgr. Miroslava Franková, doktorandka na Katedre Novej zmluvy. Prednášateľom z Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici bol ThDr. Albín Masarik, PhD. s príspevkom *Božia vôľa v Pavlovských listoch a rozhodovací proces kresťana*.

Z Univerzity v Debrecíne sa zúčastnil prof. PhDr. ThDr. Imrich Peres, PhD. s prednáškou *Metaforická reč v eschatológii Apoštola Pavla*, z Karlovej univerzity v Prahe Jiří Lukeš, Th.D. s príspevkom *Pavlovy řeči ve Skutcích apoštolů a Skutcích Pavlových* a z Ostravskej univerzity Martin Piętak s referátom o úspešnom českom pro-kresťanskom televíznom projekte *Exit 316*. Spojené štáty americké reprezentoval Richard E. Carter, Th.D. s príspevkom *The Missionary Impulse in Luther's use of Romans 6 in the Small Catechism Study of Baptism*.

Konferencia bola ukončená večerným spoločenským posedením pri pokračujúcich rozhovoroch o možnostiach prienikov medzi zastúpenými akademickými inštitúciami. S dúfaním pokračovania dobrej tradície sa tím organizátorov teší na budúci rok, keď si pripomíname 400. výročie Žilinskej synody – príležitosť na ďalšie kultúrno-historické a teologické uvažovanie.

Mgr. Tomáš GULÁN  
 Oddelenie náboženských štúdií KMKD FPV ŽU  
 tomas.gulan@gmail.com

***bārtu nabalkattu ana māt Aššur ipušma uḫattá...***

**Eine Studie zum Vokabular und zur Sprache der Rebellion  
 in ausgewählten neoassyrischen Quellen und in 2 Kön 15–21<sup>1</sup>**

Moderátor: P. Peter Dubovský SJ

Rebélia ako historická realita nebola ojedinelým, resp. zriedkavo sa vyskytujúcim fenoménom, ale patrila takpovediac ku každodennému životu starovekej politiky. Čítanie neoasýrskych kráľovských nápisov vytvára dojem, akoby asýrsky *šarru* (kráľ) nemohol robiť nič iné (azda okrem stavebnej činnosti), ako potláčať rebélie a tak sa následne vyhlasovať za mierotvorcu. Frederick Mario Fales v prípade opisu nepriateľa poukázal na ideologické pozadie neoasýrskych kráľovských nápisov, v rámci ktorého rozlišuje päť hlavných motívov, podľa ktorých vidieť, že nepriatelia, resp. nepriateľ ako taký bol predstavovaný ako zlý *par excellence*. K takejto charakteristike patrí aj rebelská povaha nepriateľa.

Matériu štúdia tvoria lexémy, syntagmy a *circumlocutiones*, ktoré majú vzťah k tematike rebélie. Keďže ide o štúdium vybraných textov, profiluje sa zároveň charakteristický slovník jednotlivých korpusov. Obsah vybraných asýrskych textov je tvorený dvoma zmluvami a dvoma korpusmi kráľovských nápisov. V prvej časti je pojednávaná zmluva Aššur-nerariho V. (754-745 pred Kr.), ktorá sa pravdepodobne spomína v Iránskej stéle (I B 21'-23') Tiglatpilesera III. (745-727 pr. Kr.), z ktorej zároveň pochádza aj titul práce (*Vykonal*

<sup>1</sup> Licenčná práca Petra Juhása *Štúdia k slovníku a jazyku rebélie vo vybraných neoasýrskych prameňoch a v 2 Kr 15-21*, napísaná v nemeckom jazyku na Biblickej fakulte Pápežského biblického inštitútu, bola ohodnotená najvyššou známkou a kratšie a menej obsažné predstavenie práce bolo uverejnené v nemčine v *Korrespondenzblatt* 2009 kolégia Germanicum et Hungaricum v Ríme. Pozn. redakcie.

*rebéliu proti Asýrii a zhrešil...).* Z dôvodu zle zachovaného textu spomenutej zmluvy bolo potrebné siahnuť po inom texte – totiž po známej Asarhaddonovej (680-669 pr. Kr.) zmluve týkajúcej sa jeho následníctva. Na základe jej charakteru sa môžu skúmané termíny – okrem niektorých iných *circumlocutiones*, hlavne *ḥaṭû*, *nabalkutu*, *sīḥu* a *bārtu* (+*epēšu*) – do určitej miery kvalifikovať a sémanticky od seba odlišiť. V druhej časti, ktorá sa zaoberá nápismi Tiglat-pilesera III. a Sargona II. (721-705 pr. Kr.), sa toto sémantické určenie potvrdzuje len čiastočne, keďže nápisy vykazujú väčšiu variabilitu v štýle.

Tretia časť sa koncentruje na relevantnú hebrejskú terminológiu v 2 Kr 15-21, kapitolách tzv. asýrskej prezencie. Toto skúmanie nemá v žiadnom prípade za cieľ ukázať na literárne závislosti neoasýrskych a hebrejských textových korpusov. Ide o úsilie jednotlivé terminológie, kde je to možné, jasne opísať, resp. sémanticky kvalifikovať a porovnať ich použitie. V prípade hebrejskej terminológie ide hlavne o korene מרד, קשר a השא, pričom sa berie do úvahy aj ich vzťah k aramejským *pendants* (porov. Exkurz ku koreňu מרד v aram.).

Na základe tohto skúmania je možné formulovať určité konklúzie (na podrobnejšie oboznámenie sa s nimi treba pozrieť jednotlivé zhrnutia v práci). Vo všetkých skúmaných textoch je možné pozorovať použitie *ḥaṭû* ako termínu, ktorý opisuje porušenie zmluvy a chybné správanie sa voči asýrskemu kráľovi, pričom obsahuje jasnú náboženskú konotáciu. Náležitá paralela v hebrejskom texte je podľa môjho názoru vyznanie Ezechiáša v 2 Kr 18, 14b. Okrem tohto termínu existujú aj iné *circumlocutiones*, ktoré majú všeobecne hodnotiaci charakter a môžu byť s *ḥaṭû* použité synonymne.

V Asarhaddonovej zmluve vidieť záľubu v používaní syntagmy *sīḥu bārtu* + *epēšu*, ktorá sa v pojednávaných nápisoach až tak často neobjavuje. Jej funkciou je opísať, resp. klasifikovať konanie zamerané proti životu kráľa a proti uzurpácii trónu. Zodpovedajúce hebrejské paralely sa dajú nájsť na tých miestach, kde sa používajú formy koreňa קשר, pričom 2 Kr 17,3-5 je v porovnaní s ostatnými skôr výnimkou.

Nasledujúci termín, ktorý sa používa tak v Asarhaddonovej zmluve, ako aj v nápisoach, je *nabalkutu*, ktorého dôležitou konotáciou zdá sa byť osobná rebélia, resp. predstupeň organizovanejšej akcie, pričom nie je prítomná na všetkých relevantných miestach. Skúmané textové korpusy vykazujú veľkú variétu formúl, hoci v mnohých prípadoch ide o konkretizovanie chybného správania. Tak môže byť *nabalkutu* asociované s odopretím platiť tribút a zároveň s neuznaním cudzej moci. V nápisoach sa používajú často kauzálne Š- formy koreňa *blkt*, ktoré tiež majú iné slovesá a syntagmy ako vlastné synonymá. Vlastný termín v hebrejskej Biblii na vyjadrenie idey rebélie je koreň מרד (אפשע), resp. jeho formy a deriváty. Na relevantných miestach v 2 Kr 18 môže byť spájaný s odmietnutím platiť tribút, alebo, ako sa nazdávam, so zle namierenou dôverou.

Záverom môže byť spomenutá podobnosť v pochopení konceptu rebélie a následne v používaní jednotlivých termínov v skúmaných tak neoasýrskych, ako

aj hebrejských textoch, pričom *razor sharp* jasné oddelenie termínov v obidvoch jazykoch, viac ešte v neoasýrčine, nie je možné. Preto aj toto skúmanie a jeho výsledky majú slúžiť skôr ako orientácia v „džungli“ textov s veľkou lexematickou a syntagmatickou varietou.

Peter JUHÁS  
juhaspeter@hotmail.com

## Zásnuby a svadba u ortodoxných židov na Slovensku

Ponúkaná bakalárska práca<sup>2</sup> predstavuje snahu o ucelenejší pohľad na zásnuby a svadbu u slovenských ortodoxných židov v období pred prvou svetovou vojnou. Práca bola písaná pod vedením doc. ThDr. Jozefa Trstenského, PhD. na Katedre religionistiky a náboženskej výchovy KU a konzultovaná s košickým rabínom Jozefom Steinerom, za čo im patrí moje poďakovanie.

Práca sa snaží zosumarizovať a vysvetliť každý z krokov zásnub a svadby a poukázať na ich náboženskú symboliku, hĺbku a krásu v prežívaní tohto dôležitého životného obdobia a rozhodnutia dvoch mladých ľudí v slovenskej ortodoxnej židovskej rodine (tzn. *aškenázskeho* typu) pred 1. svetovou vojnou. Pre spomínané obdobie som sa rozhodla z týchto dôvodov: v tom čase bolo na Slovensku ešte viac svadiieb než pohrebov a tiež preto, že ešte žijú jeho nemnohí pamätníci...

Práca bola realizovaná formou meta-analýzy – zoskupením čím väčšieho počtu dostupných informácií o danej problematike a ich následnej analýze a komparácii s miestnymi zvykmi slovenských ortodoxných židov (tu konkrétne bardejovských).

Predkladaná bakalárska práca pozostáva z piatich kapitol: Mladosť, Zásnuby, Svadba, *Levirátske* manželstvo a Rozvod. V prvej kapitole opisujem zvyky pri narodení, obrad obriezky, tzv. *brit mila*, náboženské vzdelávanie detí, ich dospievanie, náboženskú dospelosť – napr. tzv. obrad *bar micva*. Za povšimnutie v *judaizme* stojí dôraz na rodinu ako „malú svätyňu“ a na otca – „kňaza“ v nej; veľmi skoré a kvalitné vzdelávanie detí v škole (*cheder*) od 5. roku života i cieleňé vedenie detí k náboženskej zodpovednosti za seba samého,

<sup>2</sup> Bakalárska práca LAŠOVÁ, Monika: *Zásnuby a svadba u ortodoxných Židov na Slovensku*. Katolícka univerzita v Ružomberku. Filozofická fakulta, Katedra religionistiky a náboženskej výchovy. [Bakalárska práca]. Školiteľ práce: doc. ThDr. Jozef Trstenský, PhD. Dátum ukončenia práce: 17.3.2009. 49 s., bola ocenená cenou rektora KU v Ružomberku, v akad. roku 2008/2009. Pozn. redakcie.



a to už od 12. roku. Obsahom druhej kapitoly sú spôsoby hľadania vhodného židovského partnera (od osoby „dohadzovača“ až po tie dnešné – virtuálne) s vlastnosťami vhodnými pre manželstvo podporené radami rodiny, priateľov. Tiež uvádzam „desatoro chodenia spolu“ od rabína Simcha Feuermana a samotný obrad zásnub. Úlohou tretej kapitoly je predstavenie jednotlivých krokov svadobného obradu s ich bohatou symbolikou. Rovnako vyzdvihnutie povinnosti predmanželskej zmluvy a jej následné uľahčenie života po predčasnej smrti manžela (či po rozvoде) dnes oceňujú aj nežidia. Príkladná pre nás kresťanov je všemožná pomoc medzi židmi, ich držanie pospolu a národná uvedomelosť (napr. spomienka na trpiacich židov v diaspóre počas svadobného obradu, či to, že rozvod je viac než len osobná, rodinná tragédia – je tragédiou celého národa). Pokojné harmonické manželstvo a radosť z početného potomstva – to všetko by mohlo byť nanovo inšpiráciou aj pre našu modernú spoločnosť, ktorá pociťuje krízu manželského zväzku, otcovstva a denne zápasí so zástancami interrupcií a eutanázie. A práve spomínané sa stávajú klincom do truhly demografického regresu. Štvrtá kapitola je poukázaním na možnosť švagrovského (*levirátskeho*) manželstva i na spôsob, ako sa mu vyhnúť skrze obrad vyzutia (*chalice*). Posledná kapitola je zhrnutím podmienok rozvodu a židovského pohľadu naň. Zároveň je však snahou o vyzdvihnutie ideálneho harmonického manželstva podľa učenia *Tóry*.

Pri písaní práce som informácie porovnávala i čerpala hlavne z anglických internetových stránok židovských ortodoxných organizácií, z ich článkov od rabínov (napr. M. Dushinsky, M. Becher, S. Feuerman a pod.), ktorých tieto webové stránky uvádzajú ako hodnoverné zdroje. V práci som sa však pridžala prednostne českého rabína Michaela Dushinského a manželky benátskeho rabína Enrici Orvieto Richettiovej a jej knihy *La sposa e lo sposo: Il matrimonio nella tradizione ebraica* [Nevesta a ženich – Manželstvo v hebrejskej tradícii]. Nejasnosti v hebrejskej terminológii a odlišnosti ohľadom miestnych zvykov na Slovensku, (t. j. v diaspóre), boli konzultované s košickým rabínom Jozefom Steinerom a predsedami Židovských náboženských obcí.

Mojím cieľom nebolo analyzovať všetky otázky týkajúce sa danej témy (napr. detailný prehľad sobášneho obradu s kompletným znením hebrejských modlitieb a spevov; práva a povinnosti manželov – žida/ židovky a pod.). Skôr ide o zhrnutie a vyloženie aspektov, ktoré sú z môjho pohľadu najzaujímavejšie a nenašla som ich zatiaľ súhrnne spracované na slovenskom knižnom trhu (napr. jednotlivé kroky ortodoxnej svadby, ich duchovná symbolika, preklady manželskej /i výročnej/ zmluvy *ketuby* do slovenčiny a pod.). Z toho dôvodu nepostrádateľnou zložkou práce sú aj prílohy – bohatá obrazová príloha, manželské zmluvy *ketuby* a ich slovenský preklad; prehľadné tabuľky – podrobná schéma jednotlivých krokov židovských zásnub a svadby a pod.

Práca je určená pre širokú laickú verejnosť, ale poznatky z nej by mohli rovnako využiť aj študenti teológie, náboženskej výchovy a religionistiky. Takto

získané informácie môžu byť aplikované aj v súčasnej pastorácii (katechézy a kázne), pri vysvetľovaní Starého a Nového zákona, vyučovaní *judaizmu* či oživovaní a ozvlášťňovaní inak dobre známych biblických príbehov.

Keďže kresťania a židia majú také veľké spoločné duchovné dedičstvo, treba napomáhať a odporúčať ich vzájomné poznanie a oboplnú úctu, čo možno docieľiť najmä biblickými a teologickými štúdiami a bratským dialógom.<sup>3</sup>

Monika LAŠOVÁ

<sup>3</sup> Porov. RICHER, E.: *Náš starší brat Izrael*. Bratislava : Vydavateľstvo Serafín, 1997, 6.

# Contents

**Blázej ŠTRBA**

Preface .....	1-3
---------------	-----

## Treaties

**Daniel SLIVKA**

Biblical hermeneutics .....	4-22
-----------------------------	------

**János KARAFFA**

Judgement and suffering of the prophet Jeremiah and their relation to the songs of the <i>Ebed Yahweh</i> .....	23-31
---	-------

**Peter ŠOLTÉS**

The process of relecture in the Gospel of John .....	32-50
--	-------

## Notes

**Milan SOVA**

The mighty Pharaoh's hand (Exod 3:19) .....	51-54
---	-------

## Reflections

**Frédéric MANN'S OFM**

Inexhaustible richness of the Word of God .....	55-72
---	-------

**Anton TYROL**

Spiritual actualization of Paul's message .....	73-82
---	-------

<b>Abstracts and reviews</b> .....	83-91
------------------------------------	-------

<b>Communications and references</b> .....	92-104
--	--------