

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 OP (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 OP (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, Jozef Šoška a 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 hebrejčinu a gréčtinu ako v BibleWorks, tak upresniť aké. Príspevok typu článok alebo poznámka musí byť doplnený zhrnutím nie dlhším ako 150 slov, jeho anglickou verziou a zoznamom bibliografie. Nevyžiadané exempláre sa späť neposielajú. Redakcia si vyhradzuje právo na jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov.

Objednávku posielajte 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.nitra@gmail.com

Printed in Slovakia

ISSN 1338-0141

EV 3744/09

ŠTÚDIE

Čože je človek?

Žalm 8 ako meditácia o Gn 1 – 2 *

Horacio Simian-Yofre SJ

Žalm 8 je krátky, ale nie jednoduchý. Ide o hymnus chvály (chválospev) na slávu Boha, ktorý vyzdvihuje človeka nad ostatné stvorenia, alebo o sapienciálnu úvahu nad pozíciou človeka zoči-voči Bohu, alebo dokonca o polemickejší text, ktorý by chcel postaviť človeka na rovnakú úroveň s Bohom, skoro akoby do kontrastu s ním.

Text žalmu je pomerne jasne organizovaný. Po nadpise vo v. 1 nasledujú štyri malé časti, ktoré korešpondujú takmer chiastickým spôsobom (A-B-B'-A):

- A – vv. 2-4, chvála na *yhwh*-eho moc,
- B – vv. 5-6a, moc *yhwh*-eho a situácia človeka,
- B' – vv. 6b-9, situácia človeka,
- A – v. 10, chvála na *yhwh*-eho moc.

Verše 2 a 10 majú spoločný výraz obdivu „Pane, náš Vládca, aké vznešené je tvoje meno na celej zemi“. Verš 2 pridáva ale upresnenie „ktorá ospevuje¹ tvoju velebu viac ako nebesá!“. Dôležitosť chvály moci *yhwh*-eho nám nedá zabudnúť, že ide o text, ktorý bol premyslený, meditovaný,

* Z talianskeho doteraz nepublikovaného originálu preložil Blažej Štrba.

¹ Za predpokladu, že sa číta forma *qal* slovesa *tnh*, ktoré je inak doložené len v Sdc 5,11; 11,40 a to s rôznymi významami. Imperatív slovesa *ntn* však nedáva vôbec zmysel.

vypovedaný a napísaný žalmistom. Snaha mapovať žalmistovu myšlienku v jeho slovách bude červenou niťou našej lektúry.²

Vskutku, už prvý výraz אֱלֹהֵינוּ יהוה (v. 2), zvyčajne prekladaný ako „*yhwh* náš Pán“, protikladne k tomu, čo by mal predstavovať, sa objavuje len v tomto žalme a v Neh 10,30, kde sa hovorí o príkazoch „*yhwh*-eho nášho Boha“. Namiesto všeobecnejšieho a častejšieho výrazu „*yhwh* náš Boh“, výraz „naš pán“ zaznamenáva vzťah závislosti sluhu zoči voči svojmu pánovi alebo podriadeného voči svojmu vládcovi; vzťah, v ktorom podriadený nemá žiadne právo pred nadriadeným.

Vo v. 2a-b *meno* PÁNA dostáva titul „vznešené“. אֲדִיר (27-krát, zahŕňajúc singulár aj plurál), obsahuje význam authority, vznešenosti a zodpovednosti a používa sa pre širokú paletu subjektov, od pastiera až po *yhwh*-eho, trikrát v porovnaní s „večnými vrchmi“ (Ž 76,5), s vodami (Ž 93,4) a majestátnymi loďami (Iz 33,21). V posledných dvoch textoch אֲדִיר sa opakuje v dvoch členoch prirovnania. V Ž 93,4, napr. מִקְלוֹת מַיִם רַבִּים אֲדִירִים // אֲדִיר יהוה בְּמַרוֹם יְהוָה. V Ez 17,23 sa zasa אֲדִיר používa pre céder (אֲדִיר אֲדִיר) bez prirovnávania k *yhwh*-emu.

Vo v. 2c použitie komparatívu „vznešené“ („vznešenejšie ako“) pripravuje aj význam vzťažnej vety v. 2c, ktorú vykladáme spôsobom komparatívnym. Vzťažné zámeno sa vzťahuje na „zem“, ktorá „spieva tvoju velebu viac ako nebesá!“. TOB (francúzsky ekumenický preklad) je jeden z mála prekladov, ktorý preložil práve s týmto významom a rozhodol sa pre sloveso *tnh*, doložené len v Sdc 5,11; 11,40: „Mieux que les cieux, elle chante ta splendeur!“

Tento výklad v. 2c umožní lepšie pochopiť v. 3: nielenže zem premôže nebesá vo vzdávaní slávy Bohu, ale na zemi sú to deti a dojčence, spomedzi ľudských bytostí tie, ktoré zneškodnia nepriateľa. Ak sa teda predpokladá, že porovnanie / protiklad medzi nebom a zemou pokračuje aj tu, a nakoľko deti a dojčatá prináležia zemi, nemalo by zmysel chápať tieto termíny tak, že sa vzťahujú na nebeské telesá a hviezdy (identifikácia z mytológie, ktorá sa pravdepodobne odráža v mene „mliečna dráha“).

V prvotnej lektúre sa teda Žalm 8 zdá byť zameraný na kontempláciu vesmíru, ako to naznačuje prítomnosť nebies (3x), mesiaca a hviezd, vtákov

² Komentár k tomuto žalmu uvádza aj TRSTENSKÝ, *Úvod do Knihy žalmov*, 131-141.

a rýb, mora (2x), zemi, čried (oviec), stád (dobytka) a divej zveri. Tento slávnostný obraz vytvára scenériu s prítomnosťou ľudských bytostí, detí a dojčenciev.

O deťoch a dojčencoch spolu (עוֹל יוֹנֵק / יֶנֶק – עוֹלָלִים יוֹנְקִים) s plným alebo neúplným písaním v singulári alebo v pluráli) sa hovorí v Joel 2,16, kde sa poukazuje na univerzálnosť pozvania ľudu na kajúcu liturgiu (starci a mladíci, deti a dojčatá). V 1 Sam 15,3; 22,19; Jer 44,7 a Nár 2,11 v opise úplného masakru obyvateľov, ktorý bol ohlásený aj uskutočnený, sú zahrnuté všetky kategórie ľudí: muži a ženy, starci a mladí, ba aj rôzne zvieratá.

Na tomto pozadí prítomnosť detí a dojčiat v Ž 8 znie, ako by chcela odvrátiť všetky bolesti späť s vojnami, inváziami, vraždami ľudských bytostí. Moc, ktorú Pán ustanovuje cez nich, by mala byť silou slabých. מְּ neznamena pevnosť v zmysle obrannej veže alebo obrannej stavby. Taký zmysel sa vyjadruje slovom מְּ, ktoré sa väčšinou vzťahuje na obrannú vežu. מְּ je podstatné meno, ktoré je použité len dvakrát, takmer ako prídavné meno, k veži (*migdal*), výslovne zmienenej. Jeho bežný význam je sila, energia, moc, niekedy ako ľudská vlastnosť (kráľ Dávid tancoval s מְּ pred archou), ale častejšie ako definitívna Božia vlastnosť, ktorú on môže odovzdať kráľovi, jeho mesiášovi alebo chrámu.

Upevniť svoju moc najprv „z úst detí“ má zmysel len vtedy, ak sa vysvetľuje ako prirovnanie: dokonca aj ony by sa mohli vzoprieť a umlčať chvastúnstvo nepriateľa, ktorý túži po pomste.

Slovo nepriateľ (אֹיֵב) – v singulári a bez člena – má výnimočné podfarbenie, ako keby sa vzťahovalo na mocného nepriateľa samotného Boha, takmer v dualistickom chápaní. Ak si predstavíme, že Žalm 8, svojim slovníkom blízky Gn 1, je kvázi meditácia o rozprávaní o stvorení človeka, nebolo by nemožné vidieť v tomto „nepriateľovi“ práve dávneho hada.

Výraz אֹיֵב יַמְתִּיקִם „nepriateľ a ten, ktorý horí pomstou“ sa znovu objavuje len v Ž 44,17: „keď počúvam potupné a posmešné hlasy, keď vidím, ako *nepriateľ horí pomstou*.“ Usporiadanie tohto textu, na rozdiel od Ž 8, je pomerne jasné. Vo vv. 1-9 si modliaci pripomína s vdácnosťou spásonosné skutky, ktoré vykonal Boh pre svoj ľud. Proti takejto situácii sa predkladá vízia Boha, ktorý ponechal pred nepriateľmi (vv. 10-17) svoj ľud, ktorý nie je schopný ani pochopiť, ani uznať, akou vinou sa ocitol v tejto situácii (vv. 18-27). Toto privádza žalmistu k istému obvineniu Boha, ktorý „spí“ a zabudol na svoj ľud.

Nemenej zaujímavé je aj to, že v oboch žalmoch sa používa sloveso נָקַם (pomstiť sa), ktoré vo väčšine doložených prípadov a v rôznych formách je trestom vykonaným Božou alebo ľudskou spravodlivosťou, podľa legislatívy o presne stanovených trestných činoch. Výnimkou sú Ez 25,12.15, pomsta Edomu a Filištíncov.

Participium hitpaelu sa objavuje v Ž 8 a 44 (m.r.) a v Jer 5,9.29; 9,8 (imperpektum ž.r., podmet je „moja duša“, ktorú vzťahuje *yhwh* na seba samého po vypočítaní hriechov ľudu): „Či sa nemám pomstiť na takomto národe?“ V Ž 44,17 je vetné spojenie jasné: hlas tých, čo urážajú a preklínajú, je ten istý hlas konkrétnych politických a vojenských nepriateľov, ktorí sa vyhrážajú Pánovmu mestu a ľudu. Tak ako obraz detí a dojčeniec, ktoré spievajú Bohu slávu, nahradzoval iný hlas, hlas zabíjaných detí, tak teraz triumfujúci nepriateľ zo Ž 44,17, ktorý túžil po pomste, je načisto umlčaný v Ž 8.

Prechodný charakter v. 4 k v. 5 sa prejavuje v syntaxi. Vskutku, v. 4 sa zdá byť neúplný. Začiatkové כִּי , ako častica času (keď) alebo podmienky (ak), vyžaduje hlavnú vetu, ktorá však nejestvuje. Ako kauzálne (pretože) by však nemalo zmysel v súvislosti s v. 3. Dal by sa predpokladať veľmi neurčitý kauzálny zmysel, ktorý však ostáva síce implicitný, ale mal by sa vysloviť: „Keď / ak / pretože ak / hľadím na nebesia... [príde mi na myseľ]“ a ktorý uvádza v. 5.

Verše 5-6 začínajú novú syntaktickú jednotku a sú vyjadrením údivu, ktorý je vyjadrený počiatočným *mah*, ktoré môže mať rôzne významy. Problémom v tomto prípade je práve určiť, o aký druh údivu ide.

מַה (150x) okrem jednotlivých iných významov, ktoré nás tu nezaujímajú, môže znamenať v strednom rode objektívnu otázku, „čože, čo sa stalo, čo sa udialo“. Táto otázka očakáva jednoducho objektívnu odpoveď.

מַה môže vyjadriť aj negatívny údiv niekoho zatahnutého do nejakej situácie. V Ex 16,7.8 Mojžiš a Áron uvažujú, že nemajú žiadnu zodpovednosť za situáciu, v ktorej sa ľud nachádza, nakoľko len poslúchajú Boží hlas: „Lebo *čože sme* my, že ste proti nám reptali“. To nie je otázka, to je skôr odpoveď na postoj ľudu.

מַה napokon, môže vyjadriť údiv nad faktom či osobou: Ž 31,20: „tvoja dobrotá je taká nesmierna“; Ž 104,24: „Aké mnohoraké sú tvoje diela“; Ž 119,97: „Pane, tvoj zákon veľmi milujem“.

Nie je zrejmé, či údiv v Ž 8,5 je pozitívny alebo negatívny. Naozaj, podobná formulácia v Ž 144,3 vyjadruje „negatívny“ zmysel. V modlitbe, ktorá

prosí Boha o pomoc na dosiahnutie víťazstva nad nepriateľom a o hojnosť zeme, modliaci sa Dávid pripomína Pánovi, že nepriatelia musia byť potrestaní, hoci sú to len jednoduchí ľudia, z ktorých sa nik nemôže postaviť proti Božej vôli. Prílišné zaoberanie sa nimi by bolo pre Pána mrhaním času:

„Pane, čože je človek (מִי־הוּא־אָדָם), že sa k nemu priznávaš (וַתִּתְּעַרְוּ),
a syn človeka (בֶּן־אָנוּשׁ), že myslíš na neho? (וַתִּתְּשֶׁבֶה)“.

Pohrdavý postoj modliaceho sa k svojim nepriateľom je potvrdený aj následným v. 4: „Preludu sa človek podobá, jeho dni sú ako letiaci tieň.“

Ž 8,5 má podobnosti so Ž 144 nakoľko sú v nich prítomné rovnaké podstatné mená, s výmenou použitia בֶּן „syn (koho)“: namiesto אָדָם a בֶּן־אָנוּשׁ, Ž 8 používa אָנוּשׁ a בֶּן־אָדָם. Oveľa väčšia je však rôznosť v použití sloviess.

„Čože je človek (אָנוּשׁ), že naň pamätáš,
a syn človeka (בֶּן־אָדָם), že sa ho ujímaš?“

Ž 144,3 používa ידע („priznávať sa“) a חשב (myslieť, zamýšľať sa), zatiaľ čo Ž 8,5 používa זכר („pamätáš“) a פקד, viaceré preklady, a nakoľko asi majú na mysli Ž 144, volia preklad *ad sensum* „sa ho ujímaš“, „staráš sa o“.

Hoci preklad v Ž 144,3 je legitímny a celkom jasný, ako sme poznamenali vyššie, nie je to tak v prípade Ž 8. Sloveso פקד (prítomné 304x v Starom zákone) má presný význam v kauzatívnej forme (hifil): poručiť, zveriť, odovzdať do rúk, prideliť. Pasívne a zvrtné formy odrážajú zasa adekvátnu aktívnu formu. Ťažkosti sú so základnou formou (qal), ktorá sa nachádza v žalme a ktorá má rôzne významy: „chýbať“, a asi z dôvodu sémantického aj „hľadať“, „pohľadať“, „zvolať na skladanie účtov“, a dokonca „pomstiť sa“ (1 Sam 15,2).

Jasná pozitívna nuansa súhlasia sa so Ž 8 sa nenachádza dokonca ani v 2 Kr 9,34: Jehu prikáže, aby pochovali Jezabel, ktorú nechal zabiť. Preklad „starat’ sa o“ nezdá sa byť teda celkom opodstatnený. Častý preklad slovesa פקד ako „navštíviť“ ponúkne síce pozitívnejší zmysel, ale tiež ambivalentný, lebo takáto „návšteva“ môže síce byť preto, aby vypočul krik ľudu a aby ho vyslobodil, ale tiež preto, aby ho potrestal.

Tento výslovne negatívny zmysel sa objavuje v Ž 17, ktorý je bolestnou modlitbou modliaceho sa – Dávida –, ktorý vyhlasuje svoju nevinu (v. 3) skôr,

než si žiada pomoc od Pána pred svojimi nepriateľmi. Sloveso פקד sa nachádza spolu so slovesami בהן (skúmať) a צרף (očistiť). Jeho zrejmejší význam v súlade s ostatnými dvoma slovesami by bol „pátrať, hľadať“:

*Skúmal si moje srdce, v noci si ma hľadal,
skúšal si ma ohňom: nenašiel si vo mne nepravosť.*

V Ž 17 tak פקד zahŕňa nedôveru zo strany Boha, ktorý si chce byť istý postojom Dávida predtým, než ho vypočuje. Porovnanie tohto žalmu so Ž 8,5 nás teda nechá na pochybách.

Dalo by sa uvažovať, že podobnosť výrazov מְהִיבֵי (,,aké nádherné“, v. 2) s מְהִיבֵי אִנוֹשׁ (,,čože je človek“, v. 5) by chcela napovedať pozitívny údiv. Prítomnosť ľudskej bytosti by spôsobila, že sláva vzdávaná Pánovi ľudskými bytosťami by bola dôležitejšia ako tá, ktorú mu vzdávajú nebeské bytosti; ako keby povedal:

,,Čože [aká nádhera] je človek, že ňaj pamätáš
a syn človeka, že sa ho ujímaš!“

Ale zvyčajné použitie פקד žiaľ, ako sa zdá, nepodporuje tento výklad, ako hneď uvidíme.

Naozaj, že v. 5 nie je celkom pozitívny, je potvrdené veršom 6, ktorý dáva dôraz na obmedzenie. Ľudská bytosť môže byť pokúšaná chcieť zaujať miesto Boha, a preto žalmista uvažuje:

,,A jednako si spôsobil,
že mu chýba čosi v porovnaní s bohmi.“

Adverzatívna veta „A jednako“ chce prízvukovať, že Boh si rezervoval pre každý prípad prednostné právo. Preklad spojky *vav* ako spájajúcej a nie odporujúcej, by nemal zmysel ani v pozitívnom a ani v negatívnom preklade. Totiž veta, ktorá nasleduje, by bola obmedzujúca v pozitívnom zmysle a protirečivá v negatívnom zmysle.

Sloveso חסר (,,chýbať“) v intenzívnej forme (piel; dva výskyty z celkových 22) má kauzatívny význam a znamená „spôsobiť chýbanie“ (a nie

jednoducho chýbať či zmenšiť, čo sa častejšie používa). Mimo Ž 8 sa táto forma vyskytuje v Kaz 4,8.

Kazateľ uvažuje o osude ľudského bytia, ktoré nemá dedičov ani deti, ani súrodencov, jednako sa neprestane namáhať, až do dňa, keď si položí otázku:

וְלִמִּי אֲנִי עֹמֵל וּמְחַסֵּר אֶת־נַפְשִׁי מִטּוֹבָה

„Pre koho sa namáham, že svojej duši odopieram [spôsobujem nedostatok] každý pôžitok?“

Tu sa vraciame k myšlienkam Ž 17 a k významu slovesa *pqd* ako „skúmať“. Vskutku, udivujúci pocit vďaky voči Bohu za jeho vzťah s človekom nie je sústavným úmyslom Biblie. Asi najsilnejší a najjasnejší príklad odlišného postoja nachádzame v Knihe Jób.

Jób vo svojom sklamaní zoči-voči snahe nechať sa počuť a dostať Božiu odpoveď vyjadruje najradikálnejšiu pochybnosť o postavení človeka pred Bohom, a teda o hodnote človeka pred Božou mocou.

Otázky z Jób 7,17-18 sa dostávajú do kontrastu s častým výkladom Ž 8 a približujú sa skôr k Ž 17. Jób 7,17-18 vo voľnom preklade to znie asi nasledovne³:

¹⁷ Čože je človek (מַה־אֲנוּשׁ),
že si ho tak všímaš,
že mávaš toľkú starosť o neho,
¹⁸ že ráno ho vyhľadávaš (sloveso פָּקַד) za ránom
a skúšaš si ho každú chvíľočku (sloveso בָּחַן)?

Po otázke „čože je človek?“ (porov. Ž 8,5) sa objavuje tu, tak ako v Ž 17, prítomnosť dvoch slovies, „skúmať“ a „skúšať“, vedno. Jób sa vypytuje, prečo Boh kontroluje každý pohyb ľudskej bytosti.

Starosť o „skúmanie“ / „hľadanie“ ako ľudské aktivity a ako Božia charakteristika, vyjadrená iným slovesom (חָקַר), je typická pre múdrosť⁴

³ Týmto textom som sa zaoberal detailne v mojej štúdii „Giobbe 13, ovvero il diritto alla difesa“, ktorá je momentálne v tlači.

⁴ Z 39 prípadov výskytu v hebrejskej Biblii, v Knihe Jób je ich 13, šesť v Prís, štyri v Ž. Ostatných 16 sa nachádza v 12 biblických knihách. Porov. MAZZINGHI, Luca: *Ho cercato e ho esplorato*. Studi sul Qohelet, Bologna : EDB, 2001.

a nadovšetko pre Knihu Jób.⁵ Jóbova nedotklivosť voči faktu byť skúmaným od Boha sa preukazuje zreteľne v ostrej odpovedi jeho priateľom: „Bolo by to dobre, ak by vás on (Boh) skúmal?“ (Jób 13,9) a myslí ňou „tak ako vy robíte mne?“

Jóbovi priatelia sú pyšní na svoju schopnosť skúmania a uzáverov, ku ktorým prídu, a na tomto základe nabádajú Jóba, aby urobil to isté (5,27; 8,8). V dlhej záverečnej apológii aj Jób je hrdý na to, že dal – v dávnych časoch – svoju schopnosť skúmania do služby spravodlivosti pre neznámeho (Jób 29,16).

Aj Elihu sa zmieňuje o slovese חקר v 32,11, keď hovorí pejoratívnym tónom o Jóbových priateľoch, ktorí „hľadajú vhodné slová“, nevyhnutné na odpoveď. Oveľa dôležitejšie je tvrdiť, ako istý odblesk konformistickej mentality, že Boh trestá mocných a zničí „bez vyšetovania“ (34,24). Nečakane sa tak stretne s protestom Jóba, ktorý lamentuje práve preto, že bol odsúdený bez vyšetovania.

Dôležitosť pojmu „hľadať“ (חקר) v Knihe Jób sa plne preukáže v reči o múdrosti v kapitole 28⁶: text zdôrazňuje ťažkosť priblížiť sa k múdrosti. Človek je v stave preskúmať aj tie najhlbšie zákutia zeme, len aby našiel vzácne kovy (vv. 1-4), ale múdrosť a um, odkiaľ pochádzajú (vv. 12,20)? Ak vynecháme nábožný komentár v. 28, tak otázka ostane bez odpovede.

Na pozadí tohto konceptu sa potvrdzuje nepreniknuteľnosť Božích plánov, ktorú Elifaz potvrdzoval v 5,9, Jób prijal v 9,10, Sofar zopakoval v 11,7 a Elihu opäť prebral v 36,26: „Pán jak vznešený je, to už ani nevieme, počet jeho rokov zmerať nedá sa (použijúc sloveso חקר)“. Sám Boh sa odvoláva na túto myšlienku, keď vo svojej odpovedi Jóbovi (38,16) sa ho pýta: „Na dne hĺbočiny si sa prechádzal?“ (בְּחִקְרֵי תְהוֹמוֹת, podstatné meno s koreňom חקר), s dôrazom na hĺbku, ktorá prináleží Bohu a ku ktorej človek nemá prístup.

Ani sám *Elohim* nemal ľahkú cestu k múdrosti a v momente, keď ju dosiahol, zdalo by sa, že ju musí ešte skúmať. Elohim „vtedy ju (múdrost', porov. v. 20) uvidel a ohodnotil, ustanovil ju a tiež ju preskúmal“ (Jób 28,27).⁷

⁵ Jób 5,9,27; 8,8; 9,10; 11,7; 13,9; 28,3,27; 29,16; 32,11; 34,24; 36,26; 38,16.

⁶ Táto stať sa neraz považuje za nepatriacu k základnému textu knihy; aj pre svoj súvis s Prís 8,22-31.

⁷ Preklad slovesa ספר ako „zjaviť“ alebo „vyrozprávať“ nie je všetkými zdieľaný a zdá sa, že ani nedáva zmysel. O podelení sa s človekom tu ani nie je reč.

Chýbajúca odpoveď vo veci pôvodu a charakteru múdrosti a vo veci cesty k nej je práve jeden argument v prospech Jóbovej pozície. Človek nedisponuje múdrosťou, ktorá je nevyhnutným prvkom, aby mohol rozlíšiť medzi dobrom a zlom. Ona je „ukrytá očiam všetkých živých tvorov“ (Jób 28,21), uzatvorená v záhrade Genezis a k nej sa človek nemôže priblížiť. Človek nikdy nemal kľúč od záhrady múdrosti.

Tento zdĺhavý prierez nám naznačuje, že Žalm 8 nie je vôbec chválou Boha na základe veľkosti človeka, ktorému bola zverená kráľovská moc nad stvorením. Žalmista skôr medituje nad týmto zložitým vzťahom medzi Bohom, človekom a stvorením, a táto meditácia sa zakladá na texte z Genezis 1 – 2. Boh chcel poveriť človeka mocou nad všetkými jeho dobrami (ako povedia vv. 7-9), ale rozmyslel si to a chcel sa uistiť, že človek nebude chcieť prevziať jeho miesto. Adamovi bolo zakázané v Gn 1 – 2 jesť z ovocia stromu poznania dobra a zla. Had opäť fantazíroval, že keby jedol (Adam) z tohto stromu, človek by sa stal ako boh, a tak pokúšal človeka.⁸

Žalmista rozpoznáva, že Boh určil človeku hranice. Verš 6 je odpoveďou na v. 5, tak ako sme to pochopili. Boh urobil „prieskum“ srdca človeka, aby vedel, aké by mohli byť dôsledky neobmedzenej veľkorysosti a rozhodol sa stanoviť hranice. V Genezis si človek mohol predstaviť, že všetky cesty boli otvorené a Boh bol zasa prekvapený z výsledku svojho stvorenia. Žalmista už vie, že Boh predvídal následky a že dal medze človeku (spôsobil, že mu chýba čosi v porovnaní s anjelmi, v. 6). Všetko ostatné je dovolené a súčasne sa nezabúda, že len meno Pána je vznešené (vv. 2.10). Dokonca aj v. 10 vynechal zmienku o speve chvály, ktorá pochádza „zo zeme“, od ľudských bytostí.

Úprava myšlienkovej nite vzhľadom na Gn 1 – 2 naznačuje, že žalmista je takpovediac „profesionálnym teológom“, ktorý predkladá, a istým spôsobom poopravuje teológiu z Genezis 1 – 2.

Aj Hebr 2,6-9, prevzal Ž 8,5-6.7b:

⁶ Tak svedčí ktosi na ktoromsi mieste:

*Čože je človek, že naň pamätáš,
a syn človeka, že sa ho ujímaš?*

⁷ *Urobil si ho len o niečo menšieho od anjelov,*

⁸ Porov. DUBOVSKÝ, *Genezis*, 47-186, najmä 125-144.

ἠλάττωσας αὐτὸν βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους,
slávou a c'ou si ho ovenčil

⁸ *a všetko si mu položil pod nohy...*

⁹ *ale vidíme, že ten, ktorý bol stvorený len o niečo menší od anjelov,
 Ježiš, bol ovenčený slávou a c'ou...*

Hebr 2,7 nahradil bohov anjelmi, čo sa zhoduje s gréckou verziou hebrejského textu. V žalme je protiklad silnejší, lebo proti sebe sú *enoš* a *elohim*, a *enoš* označuje človeka v jeho rozmere slabosti, ba dokonca i viny.

Hebr 2 rozpozná v Ježišovi „človeka“ zo Žalmu 8. Je poučné si pripomenúť, že predtým, než sa začne hovoriť o Ježišovi v porovnaní s Mojžišom, a skôr ako sa uvedie úvodné pojednávanie o najvyššom veľkňazovi, Ježiš je predstavený ako model či realizácia prvého slabého človeka, ktorému, napriek všetkému, takmer všetko bolo zverené.

Bibliografia

DUBOVSKÝ, Peter (ed.): *Genesis* (KSZ 1), Trnava : Dobrá kniha, 2008.

MAZZINGHI, Luca: *Ho cercato e ho esplorato*. Studi sul Qohelet, Bologna : EDB, 2001.

TRSTENSKÝ, František: *Úvod do Knihy žalmov*, Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2008.

Zhrnutie

Žalm 8 by nemohol byť chválou Boha, ak ona má byť založená na veľkosti človeka, ktorému by bola odovzdaná kráľovská moc nad celým stvorením. Žalmista skôr medituje nad zložitým vzťahom medzi Bohom, človekom a stvorením, a táto meditácia je vytvorená na podklade textu Gn 1 – 2. Boh chcel odovzdať človeku moc nad všetkým jeho vlastníctvom (Ž 8,7-9), ale keď si to premyslel, chcel sa tiež uistiť, že človek nebude túžiť prevziať jeho miesto.

Summary

Psalms 8 would not at all be in praise of God on the basis of the greatness of man to whom royal power over creation has been granted. Rather, the psalmist is meditating on the complex relationship between God, man and creation, and this meditation is made on the basis of the text of Genesis 1-2. God wished to bestow on man power over all his possessions (Psalm 8,7-9) but on thinking it over he wanted to be sure that man would not want to take his place.

Horacio Simian-Yofre SJ
Pápežský biblický inštitút
I – 00187 Rím

Teologické poslanstvo rozlúčkovej reči Ježiša Jn 13 – 17 vo svetle analýzy jej literárneho žánru¹

Branislav Kluska

Podľa dogmatickej konštitúcie o Božom zjavení, „vo Svätom písme Boh prehovoril prostredníctvom ľudí a ľudským spôsobom“ (DV 12). Nekonečné Božie slovo získalo podobu ľudského slova, aby sa prostredníctvom „vecí viditeľných“ k človeku dostali „veci neviditeľné“. Toto mystérium Božieho slova znamená, že ak chce človek správne pochopiť to, čo Boh chce prostredníctvom inšpirovaného autora vyjadriť, musí obrátiť náležitú pozornosť na spôsob vyjadrenia tohto slova. Každá ústna a písomná výpoveď má určitú jazykovú formu, úzko prepojenú s obsahom výpovede. Obsah neexistuje bez formy. Preto analýza jazykovej či literárnej formy textu a kompozície je rozhodujúcou etapou v procese odkrývania jeho posolstva.

V tomto príspevku sa chceme sústrediť na literárnu formu textu Jn 13 – 17. Tento text predstavuje najväčšiu ucelenú literárnu jednotku Evanjelia podľa Jána. Opisuje udalosti a reči uskutočnené vo večeradle. Ježiš po ukončení verejného zjavenia v tzv. knihe znakov (Jn 1 – 12)² prežíva pred svojím umučením posledné momenty s učeníkmi, ktorým adresuje svoje posledné slová. Analýza literárneho žánru tohto textu je predmetom príspevku. Do istej miery náš postup prekračuje klasický exegetický prístup vychádzajúci

¹ Text príspevku predstavuje aktualizovanú a poopravenú časť dizertácie autora vydanéj knižne v poľskom jazyku. KLUSKA, B.: *Uczeń Ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy pożegnalnej J 13,31-16,33*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007, 439 s.

² Vychádzame tu zo štruktúry evanjelia navrhutej Raymondom Edwardom Brownom. Porov. BROWN, R. E.: *The Gospel according to John*, vol. 1 (AB 29), s. XI-XII, CXXXVIII-CXXXIX. Brown za hlavné kritérium prijíma Ježišovo zjavenie, ktoré je v poslednom kánonickom evanjeliu predstavené akoby v dvoch etapách. Vrcholom zjavenia je Ježišova sláva, ktorá sa v plnosti zjavuje v jeho umučení (kap. 13 – 20/21). Táto sláva je počas Ježišovho pozemského účinkovania anticipovaná v znakoch, ktoré Ježiš vykonáva (kap. 1 – 12). Vyčerpávajúci prehľad rôznych koncepcií štruktúry evanjelia s jej následnou podrobnou analýzou predstavuje: MLAKUZHYYL, G.: *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel* (AnBib 117), Rome 1987.

z predpokladov *Formgeschichte* alebo *Form Criticism* a viac sa približuje k postupu naratívnej analýzy, vychádzajúcej z existencie tzv. scén - typov („type-scenes“) v rozprávani.³ V žiadnom prípade sa však náš interpretačný postup nezakladá na metodologickom purizme, ale snažíme sa použiť tie elementy spomínaných prístupov, ktoré – podľa nášho názoru - čo najlepšie zodpovedajú špecifiku daného textu. Zvolený postup vnímame zároveň ako vhodnú – hoci vôbec nie jedinou a exkluzívnu – cestu k odkrytiu centrálnych teologických motívov textu. Aby sme však mohli pristúpiť k samotnej analýze žánru – na základe literárnej komparácie s inými biblickými a apokryfnými „predstaviteľmi“ – je potrebné definovať jeho základnú literárnu schému.

Preto prvá časť príspevku obsahuje definovanie literárneho žánru rozlúčková reč a určenie jeho základných literárnych motívov. V ďalších častiach príspevku analyzujeme literárne motívy tak, ako je na ich základe sformulovaný text Jn 13 – 17 a jeho posolstvo.

Definovanie literárneho žánru rozlúčková reč

Opis udalostí vo večeradle, spolu s blokom Ježišových reči a jeho modlitbou, môže byť podľa literárno-žánrového určenia klasifikovaný ako *rozlúčková reč*.⁴ Literárny žáner⁵ rozlúčková reč môžeme opísať ako

³ Porov. SKA, J. L.: „*Our Fathers Have Told Us*“: *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (AnBib 13), Roma 2000, s. 36-38. Ska ponúka takúto definíciu „type-scene“ autorstva A. B. Lorda: „Type-scenes contain a given set of repeated elements or details, not all of which are always present, not always in the same order, but enough of which are present to make the scene a recognizable one“.

⁴ Podľa Andreasa Dettwilerera (*Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture- Charakters* [FRLANT 169], Göttingen 1995, s. 27) dva literárne žánre boli základom literárnej kompozície textu Jn 13 – 17: rozlúčková reč a gnostický dialóg s Vykupiteľom. Slabinou tézy je fakt, že v prípade dialógu Dettwiler predstavuje len jeden literárny motív (dialóg Ježiša – Vykupiteľa so svojimi učeníkmi) a určenie žánru opiera hlavne o obsahové paralely, literárnu techniku Misverständnis a o pragmatický cieľ – potešenie učeníkov. Jeden literárny motív však nestačí na presné určenie literárneho žánru, okrem toho potešenie učeníkov nie je jediným ani hlavným cieľom textu Jn 13 – 17.

⁵ Termín literárny žáner používame v súlade s najnovším genologickým úzom v slovenskej literárnej vede. Je chápaný ako výslednica tematických, kompozičných a štylistických zovšeobecnení. Má charakter invariantného (ustáleného) modelu na tvorbu

kompozíciu literárnych motívov, prostredníctvom ktorých sú predstavené posledná reč a skutky hlavného protagonistu, ktorý v momente neodvratne blížiacej sa smrti zhromažďuje svojich nasledovníkov a adresuje im svoje posledné slová. V nich rekapituluje svoj život a predstavuje svoje posledné poučenie.⁶ Podmetom reči je postava, ktorá má veľký význam v histórii svojho národa, vo Svätom písme je to Bohom povolaný človek.⁷ Posledné momenty života národnej, filozofickej alebo náboženskej autority dodávajú mimoriadnu vážnosť učeniu, ktoré zanecháva svojim najvernejším nasledovníkom alebo potomkom.⁸

Literárny žáner rozlúčková reč v starovekej literatúre vystupoval pomerne často. Už v Starom zákone nachádzame počiatky tohto žánru (porov. napr. Gn 27,27-29.38-40⁹; Gn 47,29 – 49,33¹⁰; Dt 33¹¹; Joz 23 – 24¹²; 1 Kr 2,1-10; Tob 14,1-11; 1 Mach 2,49-70).

konkrétnych textov. Porov. HARPÁŇ, M.: *Teória literatúry*, Bratislava 2004, s. 189-192. Porov. aj: HVIŠČ, J.: *Problémy literárnej genológie*, Bratislava 1979. K takémuto ponímaniu literárnych žánrov sa do istej miery prikláňa aj Anton Tyrol (*Poznámky k štúdiu biblickej exegezy*, Svit 1999, s. 49-50), hoci jeho kategorizácia je ešte „zaťažená“ schematickým a príliš abstraktným literárnym štrukturalizmom.

⁶ Porov. STAUFFER, E.: Abschiedsreden. In: Klauser, T. i in. (red.): *Reallexikon für Antike und Christentum I*, Stuttgart 1950, stl. 31. Porov. aj: BROWN, R. E.: *The Gospel according to John, vol. 2* (AncB 29a), New York – Garden City 1970, s. 597n. BAMMEL, E.: The Farewell Discourse of the Evangelist John and its Jewish Heritage, *TynBull* 44 (1993), s. 103.

⁷ Porov. KURZ, W. S.: Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses, *JBL* 104 (1985), s. 255-256.

⁸ Porov. REISER, M.: *Sprache und literarische Formen des Neuen Testament: Eine Einführung*, Paderborn-München-Wien-Zürich, 2001, s. 151. Mimoriadna sila posledných slov zomierajúceho bola v helenistickej literatúre často využívaná na antimonarchistický protest. Obvinenie cisára slovami zomierajúcej morálnej autority – často odsúdenej na smrť samotným vládcom – malo neobyčajnú váhu. Por.: BERGER, K.: *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*. ANRW 25/2 (1984), s. 1257.

⁹ V skutočnosti síce požehnanie Izáka nemôžeme s úplnou istotou priradiť k tomuto literárnemu žánru, pretože neobsahuje všetky literárne motívy rozlúčkovej reči, svojím literárnym charakterom sa však k nemu približuje.

¹⁰ Na tému literárneho príbuzenstva rozlúčkovej reči Jakuba s rozlúčkovou rečou Štvrtého evanjelia por.: CORTES, E.: *Los Discursos de Adiós de Gn 49 a Jn 13 – 17* (CSP 23), Barcelona 1976.

¹¹ Celá kniha Deuteronomium predstavuje v istom zmysle Mojžišovu rozlúčkovú reč. Takto napríklad poníma knihu Deuteronomium Aelred Lacomara (Deuteronomy and the Farewell Discourse (Jn 13:31 – 16:33), *CBQ* 36 (1974), s. 63-84), ktorý veľmi detailne

Veľký rozvoj tohto literárneho žánru, často nazývaného aj testament¹³, nastúpil najmä v období tzv. medzitestamentárnej literatúry. Martin Winter¹⁴ rozoznáva štyri etapy rozvoja tohto literárneho žánru. Prvá etapa zahŕňa predliterárne počiatky, ktoré siahajú do čias nomádov. Literárny žáner tu začínal vznikať ako požehnanie zomierajúcej hlavy rodiny či kmeňa. Ďalšie etapy už majú literárny charakter. Druhá etapa rozvíja požehnanie zomierajúceho. Počas tejto etapy sa začína literárne stvárňovať a tak zároveň aj vytvárať a petrifikovať základná literárna kostra. V tretej etape, ktorá zodpovedá obdobiu formovania sa deuteronomistického diela, textoví predstavitelia tohto literárneho žánru už majú tri základné časti rozlúčkovej reči (rekapitulácia minulosti, parenéza, predpoveď budúcnosti). V poslednej, štvrtej etape je táto základná schéma žánru obohacovaná o múdroslovné a apokalyptické prvky. Počas tohto posledného obdobia vzniká najviac literárnych diel skomponovaných podľa schémy rozlúčkovej reči. O popularnosti tohto literárneho žánru svedčí aj fakt, že niekedy poslužil na istú aktualizáciu biblických textov,¹⁵ pričom – ako na to upozornil E. Cortés¹⁶ – pri

porovnáva knihu Dt s Jn 13,33 – 16,33. Avšak práve posledná reč v knihe Deuteronomium obsiahnutá v 33. kapitole má najvýraznejšie charakter rozlúčkovej reči, pretože vystupuje po predpovedi smrti Mojžiša (porov. Dt 33,1).

¹² Nachádzame tu vlastne dve rozlúčkové reči Jozueho – staršiu (Joz 24) a mladšiu (Joz 23) vytvorenú podľa vzoru predchádzajúcej. Porov. HOWARD, D. M.: *Joshua*, [electronic ed.] Nashville 2001, s. 416.

¹³ Okrem pomenovania rozlúčková reč je často rovnocenne používané aj pomenovanie *testament*. Tento názov býva však používaný aj pre literárny žáner, ktorý neobsahuje rozvinutú reč, ale je vytvorený z jednej-dvoch viet, ktoré sú skutočnými poslednými slovami zomierajúceho. Testamentom bývajú pomenované napr. posledné slová Ježiša na kríži adresované jeho Matke a učeníkovi, ktorého Ježiš miloval. Porov. KUDASIEWICZ, J.: Testament Jezusa (J 19,25-27). *Nowe trendy interpretacyjne*, RTK 37 (1990) z. 1, s. 49-61. Martin Winter (*Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter, Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh 13-17* [FRLANT 161], Göttingen 1994, s. 38) používa na označenie literárneho žánru textu Jn 13 – 17 termín *Vermächtnisrede* (závetná reč), pretože podľa neho rozlúčková reč (Abschiedsrede) je v súčasnej exegetickej literatúre používaná v príliš všeobecnom význame. Winter píše, že *Vermächtnisrede* je „eine spezielle Form der Abschiedsreden“. Tamže, s. 38.

¹⁴ Porov. WINTER, M.: *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter*, s. 205-211.

¹⁵ Napríklad Testament Jóba nie je vlastne ničím iným ako reprodukciou biblického rozprávania v podobe reči vypovedaných Jóbom, ktorý chcel ešte pred smrťou

formálnom budovaní rozlúčkových rečí takéhoto typu bola na prepracovanie starozákonného materiálu často použitá technika Midrašu.

Rôzne príklady tohto literárneho žánru sú súčasťou aj tzv. kumránskej literatúry. Okrem mnohých fragmentárnych textov sú to predovšetkým Testament Léviho (1Q21; 4Q213-214), Testament Neftaleho (4Q215), Testament Amrama (4Q543).

Najpočetnejšiu skupinu predstaviteľov žánru tvoria tzv. apokryfné testamenty – Testamenty dvanástich patriarchov, Testament Jóba, Testament Abraháma, Testament Izáka, Testament Jakuba, Testament Mojžiša, Testament Šalamúna, Testament Adama, Testament Ezechiáša, Testament Zozima.¹⁷ Tieto diela však spolu nevytvárajú jednu jednoliatu žánrovú štruktúru, ale dokonca prekračujú prípustnú invariantnosť, keďže súčasťou ich kompozície sú rôznorodé elementy, okrem iného vo veľkej miere apokalyptické.¹⁸

V Novom zákone sa tento literárny žáner neohraničuje len na Evanjelium podľa Jána. Už v opise Ježišovho premenenia v Evanjeliu podľa Lukáša (porov. Lk 9,28-36) sa objavuje jeden z charakteristických, hoci druhoradých motívov pre tento literárny žáner, a to nebeská predpoveď smrti hlavného protagonistu (porov. Lk 9,31).¹⁹ V skutočnosti však rozlúčkovú reč nachádzame až v 22. kapitole Evanjelia podľa Lukáša (Lk 22,14-38).²⁰ Taktiež Pavlova reč v Miléte adresovaná starším efezskej cirkvi (porov. Sk 20,17-38) je vytvorená ako rozlúčková reč.²¹ Druhý Petrov list je rovnako považovaný za

vyzprávať svojim synom a dcéram minulé udalosti. Porov. BAMMEL, E.: *The Farewell Discourse of the Evangelist John and its Jewish Heritage*, s. 104.

¹⁶ Porov. CORTES, E.: *Los Discursos de Adiós de Gn 49 a Jn 13 – 17*, s. 64-66.

¹⁷ Porov. MEDALA, S.: *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (BZTNT 1), Kraków 1994, s. 206.

¹⁸ Porov. tamže, s. 205. Bližšie k téme literárneho žánru rozlúčková reč / testament v období druhého chrámu porov.: NORDHEIM, von E.: *Die Lehre der Aleten: I. Das Testament als Literaturgattung im Judentum der Hellenistisch-Römischen Zeit* (ALGH 13), Leiden 1980, s. 229-242.

¹⁹ Porov. BAMMEL, E.: *The Farewell Discourse of the Evangelist John and its Jewish Heritage*, s. 104.

²⁰ Porov. KURZ, W. S.: *Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses*, s. 251.

²¹ Porov. MICHELL, H. J.: *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20:17-38, Motivgeschichte und theologische Bedeutung* (StANT 35), München 1973. Porov. HERIBAN, J.: *Pastoračný testament apoštola Pavla: Pavlova reč v Miléte (Sk 20,18-36), exegetická štúdia*, Svit 2008, s. 13-14. Profesor Heriban (tamže, s. 13) výstižne

predstaviteľa tohto žánru, o čom by mali svedčiť predovšetkým verše 1,12-15.²² Na rozdiel však od Druhého listu Timotejovi,²³ ktorý je celý vytvorený ako rozlúčková reč, Druhý Petrov list obsahuje len niektoré črty žánru.

Tento žáner bol rozšírený aj v starovekej grécko-rímskej literatúre, kde bol známy pod menom *exitus illustrium vivorum* alebo *ultima verba*.²⁴ Ako jeho model slúži najmä dielo *Phaedo*²⁵, ktoré opisuje poslednú reč Sokrata pred spáchaním samovraždy. Ešte iné diela sa priradujú k tomuto literárnemu žánru, napr. *Cato Minor* (66-70) od Plutarcha, *Epicuros* od Diogena Laertia, Senecova rozlúčková reč v Tacitových *Annales* (15,62-63) a iné.²⁶

Na základe porovnania biblických rozlúčkových rečí s grécko-rímskymi však William S. Kurz prichádza k záveru, že okrem povrchného literárneho príbuzenstva ich nič podstatné nespája. V grécko-rímskych rozlúčkových rečiach hlavnými postavami sú politici alebo filozofi, ktorí po prednesení reči najčastejšie spáchajú samovraždu. V tomto kontexte predmetom ich rečí je často smrť a presnejšie dôstojná smrť a život po smrti. Takáto perspektíva je však biblickým rozlúčkovým rečiam cudzia. V grécko-rímskych dielach okrem

píše: „...je to typická rozlúčková, čiže závetná reč a ako taká sa vyznačuje všetkými charakteristickými črtami posledných napomenutí a odporúčaní pre budúcnosť, ktoré významné osobnosti zanechávajú pred smrťou svojim najbližším pozostalým.“

²² Porov. SEETHALER, P. A.: *První a druhý list Petrův, list Judův* (MSK NZ 16), Kostelní Vydří 2001, s. 72-74.

²³ Porov. OBERLINNER, L.: *Der Zweite Timotheusbrief*, Freiburg – Basel – Wien, 2002, s. 1. Porov. taktiež: TRSTENSKÝ, F.: *Na ceste do Damasku*, Svit 2007, s. 120.

²⁴ Analýzu literárneho žánru uskutočnil profesor Klaus Berger z Heidelbergu už v citovanej štúdii *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, ANRW 25/2 (1984), s. 1034-1452, najmä v jej 17. podkapitole *Exitus illustrium vivorum* und *ultima verba*, s. 1257-1259. Hoci Berger poukazuje na to, že celý rad znakov charakteristických pre scény Ježišovho umučenia v Novom zákone je blízky tomuto žánru a je potrebné novozákonné rozprávania o Ježišovom umučení interpretovať v jeho svetle, je len ťažko pochopiteľné, prečo vôbec neuskutočnil porovnanie tohto žánru s rozlúčkovými rečami v Novom zákone.

²⁵ Porov. STAUFFER, E.: *Abschiedsreden*, stl. 29.

²⁶ Porov. KURZ, W. S.: Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses, s. 253-254, 262-263. Zoznam diel grécko-rímskej literatúry, ktoré sú vytvorené podľa schémy tohto literárneho žánru, podáva: BERGER, K.: *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, s. 78. Porov. aj: Tenže: *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, s. 1257 – 1259.

toho absentuje výrazné predstavenie Božieho plánu, Bohom vyvolených ľudí, ako aj téma zmluvy.²⁷

Pre tieto výrazné rozdiely²⁸ sa pri žánrovom analyzovaní textu Jn 13 – 17 budeme opierať o komparáciu predovšetkým s biblickými a apokryfnými rozlúčkovými rečami / testamentmi.²⁹

Popularita a rozšírenie tohto literárneho žánru v starovekej literatúre sú pravdepodobne príčinami jeho mimoriadnej variantnosti a absencie jeho jednoznačnej literárnej schémy.³⁰ Už spomínaný E. Stauffer vo svojej Teológii Nového zákona vymenúva 26 prvkov charakteristických pre biblické

²⁷ Porov. KURZ, W. S.: Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses, s. 261. Taktiež E. Stauffer (*Abschiedsreden*, s.29) prichádza k uzáveru, že texty grécko-rímskych rozlúčkových rečí pri porovnaní s biblickými rozlúčkovými rečami ukazujú len málo spoločných obsahových a formálnych znakov. Čo je však zaujímavé, na neskoršie antické kresťanské rozlúčkové reči apoštolov alebo svätcov mala väčší vplyv grécko-rímska literatúra než biblická či apokryfná.

²⁸ Iný názor má Fernando Segovia (*The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide*, Minneapolis 1991, s. 19), ktorý píše: „The wider Greco-Roman scene and its literature, of which the Jews represented a distinctive subculture, must be taken into account. Jewish cultural tradition was by no means isolated from the surrounding and pervasive Hellenistic culture.“ Segovia pozná a cituje už spomínanú štúdiu Wiliama Kurza. Kurzovo tvrdenie, že medzi biblickými a grécko-rímskymi rozlúčkovými rečami je podstatný rozdiel, však Segovia ponecháva nepochopiteľne bez povšimnutia. Taktiež Martin Winter (*Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter*, s. 9-44) kritizuje doterajší výskum, v ktorom podľa neho sa odborníci málo zaujímajú o grécko-rímsku literatúru. O to paradoxnejšie vyznieva fakt, že sám sa vo svojej práci sústreďuje predovšetkým na judaistický materiál. Jürgen Becker (*Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11-21* [ÖTK NT 4/2]. Würzburg 1981, s. 441) stojí „na druhom brehu rieky“, keď sa veľmi kriticky pozerá na komparatívnu analýzu biblických rozlúčkových rečí s grécko-rímskym literárnym žánrom a píše, že on osobne nenachádza žiadne zmysluplné paralely.

²⁹ Na potrebu preskúmania rozlúčkovej reči Jn 13-17 vo svetle apokryfnej literatúry poukazujú najnovšie výskumy Testamentov dvanástich patriarchov. Tieto výskumy ukázali, že Testamenty ako text boli dobre známe v Jánovom spoločenstve. Minimálne dvanásť interpolácií, ktoré sa v súčasnosti nachádzajú v texte Testamentov, pochádzajú totiž z počiatku 2. stor. z pera kresťana spojeného s tzv. Jánovou teologickou školou. Porov. RUBINKIEWICZ, R.: *Wprowadzenie do Apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 52.

³⁰ Porov. M. REISER, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testament*, s. 164. Porov. MOLONEY, F. J.: *Glory not Dishonor*. Reading John 13-21, Minneapolis 1998, s. 4.

a apokryfné rozlúčkové reči.³¹ Taký veľký počet literárnych motívov však nezodpovedá danej schéme, ale skôr ilustruje literárnu variabilitu žánru.³²

Základnými prvkami literárneho žánru rozlúčková reč, ktorá môže byť niekedy prerušovaná opismi iných udalostí, dokonca aj keď sa tieto nevzťahujú na rozlúčkovú situáciu,³³ sú: 1) predpoveď smrti hlavného protagonistu; 2) spomínanie na Božie diela v minulosti a retrospektívne hodnotenie života hlavnej postavy; 3) parenéza – poučenie o správnej ceste života nasledovníkov; 4) predpoveď budúcnosti pozostalých; 5) opis smrti, ktorý spolu s jej predpoveďou tvorí situačný rámec reči.³⁴ Môžeme si všimnúť, že reč takto zahŕňa celú časovú perspektívu (minulosť – prítomnosť – budúcnosť), čo jej dáva špecifický charakter univerzálnosti.

Podľa E. Cortèsa³⁵ sú spomínané obsahové motívy doplnené tromi formálnymi elementmi: 1) zomierajúci privoláva (אָרָק / καλεῖν) svojich potomkov; 2) poukazuje na prikázania (צִוִּי / ἐντέλλεσθαι), ktoré treba zachovávať; 3) obracia sa na svoje potomstvo slovami „deti“ (τέκνα)³⁶. Vzhľadom na to, že tieto formálne prvky majú výlučne lexikálny a nie literárny charakter, nie je možné ich pri žánrovom určení považovať za rozhodujúce. V analyzovanej rozlúčkovej reči sa nachádzajú posledné dva elementy, prvý absentuje vzhľadom na to, že zhromaždenie sa Ježiša so svojimi nasledovníkmi je v tomto prípade vynútené viac naratívnu logikou sujetu Evanjelia podľa Jána než žánrovou štruktúrou rozlúčkovej reči.

³¹ Porov. STAUFFER, E.: *New Testament Theology*, London 1963, s. 344-347.

³² Klaus Berger (*Formgeschichte des Neuen Testaments*, s. 75) píše, že rozlúčková reč je „Sammelgattung für weitere Gattungen“.

³³ Porov. REISER, M.: *Sprache und literarische Formen des Neuen Testament*, s. 164.

³⁴ Porov. tamže, s. 164. Porov. taktiež: MĘDALA, S.: *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, s. 205-206. WINTER, M.: *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter*, s. 209. Iné schémy tohto literárneho žánru prezentujú napr.: MOLONEY, F. J.: *Glory not Dishonor*, s. 5-7. PACIOREK, A.: *Ewangelia według św. Jana* (BibLub), Lublin 2000, s. 347. BECKER, J.: *Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11-21*, s. 441-445.

³⁵ Porov. CORTÈS, E.: *Los Discursos de Adiós*, s. 56-61.

³⁶ Podľa Joachima Beckera (*Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11-21*, s. 445) takáto forma oslovenia je podmienená sapienciálnou tradíciou.

Analýza literárneho žánru rozlúčková reč v texte Jn 13 – 17

Na základe takto opísanej základnej schémy literárneho žánru rozlúčková reč v základnej invariantnej podobe môžeme následne pristúpiť k jeho analýze v kompozícii textu Jn 13 – 17 v jeho variantnej podobe. Postupovať budeme tak, že na základe komparácie s inými biblickými i apokryfnými predstaviteľmi tohto žánru analyzujeme jeho jednotlivé základné literárne motívy so zvýraznením osobitostí textu, ktoré nás vedú k pochopeniu jeho teologického posolstva.

Predpoveď smrti

Opis približujúcej sa smrti hlavného protagonistu reči je základným literárnym motívom žánru rozlúčková reč.³⁷ Preto môže byť zarážajúce, že v texte Jn 13 – 17 nenachádzame doslovnú zmienku o blízkej Ježišovej smrti, ale skôr sa objavuje téma Ježišovho odchodu. Samotný začiatok perikopy Jn 13,1 hovorí o *prechode* (μεταβαίνω) Ježiša zo sveta k Otcovi. Nič sa tu nehovorí o smrti alebo utrpení, ako to je v paralelnej rozlúčkovej reči Lk 22,14-38. V Evanjeliu podľa Lukáša stretnutie vo večeradle je predstavené ako rozlúčková udalosť, pretože Ježiš hovorí učeníkom: „*Veľmi som túžil jesť s vami tohto veľkonočného baránka skôr, ako budem trpieť*“ (Lk 22,15). Ježiš priamo hovorí, že je to posledná večera s učeníkmi pred jeho utrpením.

Rozlúčková reč v Jn 13 – 17 predstavuje inú perspektívu. Ježiš hovorí učeníkom, že ešte chvíľu (μικρόν) bude s nimi³⁸ a potom odíde (ὑπάγω / πορεύομαι) (porov. Jn 13,33.34; 14.1.3.4.19; 16,5.7.16.28). Prostredníctvom tohto motívu sa Ježišova rozlúčková reč v Evanjeliu podľa Jána odlišuje od iných biblických a apokryfných rozlúčkových rečí.³⁹ V týchto rečiach hlavné protagonisty sú predstavené v momente blízkej smrti (porov. napr. „*Ked' sa*

³⁷ E. Cortès (*Los Discursos de Adiós de Gn 49 a Jn 13 – 17*, s. 381-383) prekvapivo poníma zmienky o smrti ako sekundárne elementy žánru.

³⁸ Je zaujímavé, že Ježiš paralelne s motívom fyzickej prítomnosti používa motív videnia ho (θεωρέω - porov. Jn 14,19; 16,16). Poukazuje tým na jadro kontaktu s Ježišom a konkrétne na intenzívne nazeranie na Ježiša, na jeho kontempláciu.

³⁹ V rozlúčkovej reči Izáka sa síce spomína cesta („*Moji synovia, ja odchádzam na cestu mojich otcov, do večného domu, kde sú moji predkovia...*“ Iub 36,1), v tomto prípade však ide o semitský výrazovo neutrálnejší spôsob nazývania smrti (porov. napr. Gn 49,33).

priblížili dni Jakubovej smrti...“ – Gn 47,29; „Zápis slov, ktoré vypovedal Simeon svojim synom ešte pred svojou smrťou.“ – TestSim 1; porov. taktiež: Dt 33,1; 1 Mach 2,49; TestRub 1).

Ernst Bammel na základe absencie explicitnej zmienky o Ježišovej smrti hovorí, že v texte chýba tento základný motív literárneho žánru a teda celej reči chýba základná situácia smrti.⁴⁰ Jeho pohľad však nemôžeme pokladať za celkom správny. Hoci totiž skutočne v Jn 13 – 17 nenachádzame doslovnú zmienku o Ježišovej smrti, celá udalosť vo večeradle predznamenáva udalosť z Jn 18 – 19, smrť a umučenie Ježiša. Čitateľ už z predchádzajúcich kapitol vie o rozhodnutí židovských predstavených odstrániť Ježiša (porov. Jn 7,19.44; 8,28.59; 11,50). Okrem toho celá narácia Evanjelia podľa Jána dynamicky smeruje k paschálnej udalosti. Jedným z elementov, ktorý dodáva narácii takýto dynamický rozmer, je termín „hodina“ (ἡ ὥρα porov. Jn 2,4; 4,21.23; 5,25.28; 7,30; 8,20; 12,23; 12,27; 16,25.32; 17,1).⁴¹

V Jn 7,30 a 8,20 neúspech židovských predstaviteľov, ktorí chceli Ježiša zajať a odstrániť, je vysvetlený komentárom narátora ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ. Takto je vybudované výrazné spojenie medzi termínom ἡ ὥρα a umučením Ježiša.⁴²

Toto dramatické prepojenie medzi hodinou a paschálnou udalosťou dosahuje v rozlúčkovej reči naratívne vyvrcholenie. Začiatok reči v Jn 13,1 hovorí o definitívnom príchode hodiny: ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα⁴³. Pozornosť si zasluhuje fakt, že len v tomto verši je na príchod hodiny použité veľmi silné tvrdenie v aoriste: ἦλθεν. Na iných miestach evanjelia je použitý čas perfektum (ἐληλύθει porov. Jn 7,30; 8,20; 12,23; 16,32, 17,1) alebo prítomný čas (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν - porov. Jn 4,23; 5,25). To silné použitie slovesa v aoriste poukazuje minimálne na dve skutočnosti. Po prvé na to, že udalosť, ku

⁴⁰ Porov. BAMMEL, E.: *The Farewell Discourse of the Evangelist John and its Jewish Heritage*, s. 111.

⁴¹ Funkciu tohto termínu v narácii evanjelia preskúmal: BEUTLER, J.: *Die Stunde Jesu im Johannesevangelium, BibKirch 52 (1997) I*, s. 25-27.

⁴² Porov. O'DAY, G. R.: „I have overcome the World“ (John 16:33): *Narrative Time in John 13-17, Semeia 53 (1991)*, s. 158.

⁴³ Hoci sa aj na iných miestach Evanjelia podľa Jána hovorí o hodine, ako o už prítomnej, tak na týchto miestach je naznačený rovnako aj fakt, že táto hodina je ešte stále prichádzajúca (ἔρχεται), porov. Jn 4,23; 5,25.

ktorej celá Ježišova činnosť speje a v jeho svetle sa uskutočňuje,⁴⁴ už definitívne iniciovala svoju poslednú etapu, a po druhé, že táto udalosť je neodvratná.⁴⁵

Na proleptické použitie pojmu ἡ ὥρα nasmerovaného na paschálnu udalosť nám poukazuje verš Jn 17,1, ktorý hovorí o „hodine oslávenia“: „*Otče, nadišla hodina: Osláv svojho Syna, aby Syn oslávil teba.*“ Už skôr v Jn 13,31 Ježiš začína svoju reč slávnostnými slovami: „*Teraz [νῦν] je Syn človeka oslávený a v ňom je oslávený Boh.*“ Tieto verše, ktoré predstavujú istý rámeč reči v pravom zmysle slova, identifikujú moment oslávenia Ježiša – teda jeho smrti – s „teraz“ (νῦν)⁴⁶. Takto udalosti opísané v štyroch kapitolách, ktoré priamo predchádzajú Ježišovo umučenie, už v ňom zároveň participujú.

Rovnako aj Ježišovo umytie nôh učeníkom ako symbolický čin poukazuje na umučenie Ježiša.⁴⁷ V tejto epizóde Ježiš ukazuje prostredníctvom služby prináležiacej obyčajne otrokom svoju lásku „do konca“⁴⁸ (εἰς τέλος

⁴⁴ Porov. BEUTLER, J.: Die Stunde Jesu im Johannesevangelium, *BibKirch* 52 (1997), s. 25.

⁴⁵ Zaujímavým je taktiež fakt, že podobné časové pomenovanie nachádzame (v texte LXX) na počiatku iných rozlúčkových rečí. Je to formula ἡγγίσαν αἱ ἡμέραι [meno] ἀποθανεῖν (porov. Gn 47,29; 1 Kr 2,1; 1 Mach 2,49 a Dt 31,14 s trochu pozmenenou formulou ἡγγίκασιν αἱ ἡμέραι τοῦ θανάτου σου). Môžeme si všimnúť tri podobnosti: 1) sloveso príchodu, priblíženia sa; 2) časové pomenovanie; 3) pomenovanie približujúcej sa udalosti. Zároveň však vidieť tri dôležité rozdiely poukazujúce na inú teologickú perspektívu Evanjelia podľa Jána: 1) približujúca sa udalosť je už prítomná; 2) podstatné meno ἡ ὥρα nie je len príslovkou času, ale má aj teologický význam; 3) Evanjelium podľa Jána nehovorí o smrti, ale o prechode k Otcovi.

⁴⁶ V texte je prítomných viac prísloviiek času, najmä blízkeho času (νῦν, ἄρτι, εὐθύς porov. Jn 13,31-33; 16,22.31-32; 17,5.13), ktoré zvyrazňujú blízky príchod / prítomnosť hodiny. Por. O'DAY, G. R.: „I have overcome the World“, s. 158.

⁴⁷ Porov. WOJCIECHOWSKI, M.: Czyności symboliczne Jezusa, In: Łach, J. (red.): *Studia z biblistyki, tom VI*, Warszawa 1991, s. 115. Rolland Aland Culpepper (*The Johannine Hypodeigma: A Reading of John 13*. *Semeia* 53 /1991/, s. 139) vyjadruje túto myšlienku slovami: „The footwashing scene functions metaphorically and proleptically in relation to Jesus' death.”

⁴⁸ V slovenskom katolíckom preklade Svätého písma nachádzame slová „do krajnosti“, takýto preklad však príliš zužuje sémantickú polyvalenciu gréckeho predložkového spojenia εἰς τέλος. Grécke podst. meno τέλος znamená doslovne koniec niečoho, k čomu človek speje; cieľ; až druhým je význam koniec v zmysle vrchol. Slovné spojenie εἰς τέλος má v Jn 13,1 minimálne dva významy, okrem významu intenzity, na ktorý sa obmedzil slovenský katolícky preklad, aj význam časový, do konca svojho účinkovania, a s tým spojený aj význam naplnenia, až do naplnenia svojho poslania,

Jn 13,1). Prostredníctvom umývania nôh Ježiš akoby predstavuje zhrnutie svojho života – života za iných. Jeho smrť je dôsledkom tohto života, jeho kulminačnou službou pre svojich.⁴⁹ James Dunn výstižne obrátil pozornosť na lexikálne prepojenie opisu umytia nôh s umučením Ježiša. Autor⁵⁰ Evanjelia podľa Jána používa v 13. kapitole slovo τίθημι pomenujúce činnosť odloženia Ježišovho odevu. To isté sloveso v 10. kapitole znamená položenie života dobrého pastiera za ovce (porov. Jn 10,11.15.17.18).⁵¹ Ježiš teda pred umytím nôh odkladá svoj odev, aby obmyl učeníkov, tak ako vo svojej smrti odloží svoju telesnú schránku, aby ich definitívne očistil od hriechu. Roland A. Culpepper⁵² okrem toho poukazuje na sloveso λαμβάνω, ktorého použitie tvorí ďalší lexikálny súvis. V 10. kapitole je použité na pomenovanie opätovného získania života Ježišom (porov. Jn 10,17.18), v 13. kapitole na opätovné oblečenie si odevu. Ježiš tak naznačuje, že jeho „odloženie“ života bude len dočasné, po „sfinalizovaní“ svojej smrti, ktorá znamená definitívnu očistu, opäť získa život (λάβω, λαβείν Jn 10,17.18).

Rozlúčková reč je teda prednesená vo svetle blížiacej sa Ježišovej smrti, ktorá je v texte predstavená metaforicky a prolepticky. Narátor používa na opísanie faktu Ježišovej smrti sloveso „prejsť“ (μεταβαίνω - Jn 13,1). Samotný Ježiš hovorí o odchode (ὑπάγω / πορεύομαι - porov. Jn 13,33.34; 14.1.3.4.19; 16,5.7.16.28). Na rozdiel od iných biblických a apokryfných rozlúčkových rečí smrť nie je prezentovaná ako definitívny koniec Ježišovho života, ako konečné uzavretie Ježišovej činnosti, ale ako etapa – centrálna a prelomová – v procese Ježišovho zjavenia. Je to jedna z najväčších a najdôležitejších osobitostí Jánovej teológie prítomnej v rozlúčkovej reči.

svojej misie. Naplnenie Ježišovej misie - jeho smrť – je tým cieľom, v ktorom dochádza k realizácii jeho lásky k učeníkom.

⁴⁹ V slovách Evanjelia podľa Marka (10,45) nachádzame komentár tejto činnosti: „Syn človeka neprišiel, aby sa dal obsluhovať, ale aby slúžil a položil svoj život ako výkupné za mnohých.“ Porov. PORSCH, F.: *Evangeliium sv. Jana* (MSK NZ 4), Kostelní Vydří 1998, s. 132.

⁵⁰ Keď používame slovo autor, nemyslíme pri tom na jedného konkrétneho autora, ale používame tento termín v zmysle abstraktnom, na označenie všetkých tých, ktorí sa spolupodieľali na formovaní textu evanjelia až do jeho kanonickej podoby.

⁵¹ Porov. DUNN, J. D. G.: The Washing of the Disciples' Feet in John 13: 1-20, *ZNW* 61 (1970), s. 248.

⁵² Porov. CULPEPPER, R. A.: The Johannine Hypodeigma, s.137.

Rozlúčková reč Evanjelia podľa Jána, na rozdiel od svojich židovských prvovzorov, nehovorí teda o definitívnej rozlúčke, ale predpovedá opätovnú prítomnosť odchádzajúceho zjaviteľa.⁵³

Jn 14,3: Keď odidem a pripravím vám miesto, zasa prídem (πάλιιν ἔρχομαι) a vezmem vás k sebe, aby ste aj vy boli tam, kde som ja.

Jn 14,18: Nenechám vás ako siroty, prídem k vám (ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς).

Jn 16,16: Ešte chvíľku a už ma nevidíte a zasa chvíľku a uvidíte ma (καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθε με).

„Obdobie chvíľkového odlúčenia bude onedlho ukončené časom nepretržitého spojenia a spoločenstva.”⁵⁴

Predpoveď smrti v Jn 13 – 17 sa diametrálne líši od iných predpovedí v starozákonných i novozákonných rozlúčkových rečiach. Ich vzájomné porovnanie poukazuje na hlboký teologický význam Ježišovej smrti nielen v rozlúčkovej reči, ale aj v celom Evanjeliu podľa Jána.

Originalitou rozlúčkovej reči Jn 13 – 17 je Ježišovo poznanie a plné vedomie blízkej smrti. Tento fakt je zvýraznený prvým slovesom rozlúčkovej reči εἰδώς (Jn 13,1, porov. aj v. 3). Ježišovo plné poznanie Božieho plánu (porov. Jn 13,3) ostro kontrastuje s nevedomosťou a neistotou jeho učeníkov (porov. Jn 13,7.12.22.28.36-37; 14,5.9.22; 16,12.17-19).⁵⁵ Ježišovo poznanie a ovládanie situácie ho odlišuje od ostatných postáv biblických i mimobiblických rozlúčkových rečí.

Protagonisti rozlúčkových rečí prijímajú smrť ako daný fakt, na priebeh ktorého nemajú vplyv. Smrť sa približuje ako prirodzená, neodvratná súčasť života. Na smrť poukazujú mnohé indikácie,⁵⁶ napr. choroba (porov. TestRub 1; TestSym 1; Gn 48,1) alebo pokročilý vek (porov. Joz 23,1b-2; 1 Kr 1,1; 2,1; TestGad 1; TestNef 1). Títo muži nemajú nad smrťou moc, sú len postavení pred fakt zmierenia sa s ňou, keď sú jej znaky neodvratné. Ako mimoriadne

⁵³ Porov. PERKINS, P.: Ewangelia według świętego Jana, In: Brown, R. E.; Fitzmyer, J. A.; Murphy R. E.: *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1158.

⁵⁴ PACIOREK, A.: *Ewangelia według św. Jana*, s. 154.

⁵⁵ Ježišovo poznanie je dôležitou súčasťou jeho charakteristiky vo Štvrtom evanjeliu, porov. Jn 1,48; 2,24-25; 5,32; 6,6; 6,61; 6,64; 7,29; 8,14; 8,55; 11,42; 12,50.

⁵⁶ Porov. MOLONEY, F. J.: *Glory not Dishonor*, s. 5-6.

vyznamenanie sa poníma to, že niektorým z Božích mužov je vopred zjavený moment ich smrti. Je to afirmácia ich spravodlivosti. Takto Boh zjavuje Mojžišovi jeho smrť (porov. Dt 31,2.14.16). V apokryfnom diele Testamenty dvanástich patriarchov len Lévimu, ktorý je predstavený ako vzor spravodlivosti (porov. TestLev 2-9), „bolo oznámené, že zakrátko zomrie” (TestLev 1). V tomto svetle môžeme vidieť, aká neopakovateľná je osoba Krista. Ježiš prevyšuje postavy Starého zákona a dokonca aj v momente blížiacej sa smrti je predstavený ako zjaviteľ,⁵⁷ pretože sám zjavuje svoju smrť a jej význam.

Predpoveď smrti v rozlúčkových rečiach tvorí situačné pozadie, na ktorom sa odohráva zhromažďovanie potomstva alebo nasledovníkov. Jakub zhromažďuje svojich synov (porov. Gn 49,1). Mojžiš najskôr privoláva Jozueho ako svojho nástupcu (porov. Gn 31,1) a neskôr adresuje svoje slová celému Izraelu (porov. Dt 33,1). Tobiáš zanecháva svoj testament synovi. V rozlúčkovej reči Dávida, ktorú nachádzame v Prvej knihe kráľov (1 Kr 2,1-9), kráľ adresuje slová „svojmu synovi Šalamúnovi” (1 Kr 2,1b), no v rozlúčkovej reči skoncipovanej kronikárom dedičmi posledných Dávidových slov sú kniežatá Izraela (porov. 1 Krn 28,1). Patriarchovia prednášajú reči svojmu potomstvu (porov. napr. TestRub 1; TestSym 1; TestLev 1; porov. rovnako aj začiatky iných testamentov z TestXIIPat). Pavol káže privolať presbyterov efezskej cirkvi, aby sa s nimi rozlúčil a zanechal im svoje posledné učenie (porov. Sk 20,17).⁵⁸

Ježiš sa zhromažďuje vo večeradle spolu so svojimi učeníkmi.⁵⁹ Takto určuje „dedičov” svojho učenia, svojho zjavenia. Aelred Lacomara dokonca hovorí, že tak ako je ľud Izraela zhromaždený Mojžišom tesne pred tým, ako má vojsť do zaslúbenej zeme, kde sa má vyformovať do vyvoleného národa,

⁵⁷ Porov. CULPEPPER, R. A.: *The Johannine Hypodeigma*, s.147.

⁵⁸ „Hoci sa Apoštol svojou rečou výslovne obracia na «starších z Efezu», je takmer isté, že Lukáš, ktorý reč uviedol v Skutkoch apoštolov, videl v nej základné prvky Pavlovho učenia a dôležité odporúčania pre každého, kto má v Cirkvi vedúce postavenie a vykonáva zodpovednú funkciu v dušpasterskej práci.“ HERIBAN, J.: *Pastoračný testament apoštola Pavla*, s. 14.

⁵⁹ V texte sa síce priamo nehovorí o tom, kto je adresátom Ježišovej reči, tak ako to je napr. v Lk 22,14, ale pri analyzovaní postáv vystupujúcich v scéne vo večeradle si môžeme domyslieť, že ide o najbližší okruh učeníkov.

tak aj Ježišovi učeníci stoja v tejto situácii pred úlohou stať sa samostatným spoločenstvom, novým vyvoleným Božím ľudom.⁶⁰

Ježiš sa zhromažďuje spolu so svojimi učeníkmi počas spoločnej hostiny (porov. καὶ δεῖπνον γινόμενον – Jn 13,2). Hostina je skôr zriedkavým pozadím rozlúčkových rečí, nachádzame ju len v Testamente Neftaleho (porov. TestNef 1). Spoločná hostina vo svojom spoločenskom i náboženskom význame mala bezpochyby vo vtedajšom živote veľkú hodnotu. Nemecký exegeta J. Jeremias to výstižne poníma:

Pozvať niekoho na spoločnú hostinu bolo vyjadrením úcty. Bola to ponuka pokoja, dôvery, bratstva a zmierenia. Rozdelenie sa s jedlom bolo rozdelením sa so životom. [...] Najmä v judaizme spoločenstvo stola znamená spoločenstvo s Bohom, pretože kto je kúsok chleba a delí sa s jedlom, ten má rovnako účasť aj v požehnaní, ktoré pán domu vypovedal nad chlebom.⁶¹

Takéto ponímanie spoločnej hostiny bolo umocnené spojením s eschatologickou hostinou ako znakom mesiášskych čias.⁶² Túto ideu predstavuje napríklad Kniha proroka Izaiáša – Iz 25,6: „*Pán zástupov pripravil na tomto vrchu všetkým národom hostinu hojnú, hostinu s vínom, hojnosť vyberanú, víno najjemnejšie.*“

Z rozprávání obsiahnutých v evanjeliách vidieť, že v kontexte spoločnej hostiny sa odohrávala nemalá časť Ježišovej činnosti (porov. Mk 2,15-16 par.; Mk 14,3 par.; Lk 7,36; 10,39; 11,37; 14,1; 19,5-7; Jn 2,1-11; 12,1-8). Hostina bola taktiež dôležitou témou Ježišovho učenia, najmä svadobná hostina v jej eschatologickom význame (porov. Mk 2,19 par.; Mt 22,1-14; 25,10; Lk 14,16-24; 22,30).

Isté paralely môžeme nájsť i v kumránskom spoločenstve (porov. napr. 1Q28b 2,17-21 – tzv. pravidlo požehnaní):

Keď sa spolu pri stole zhromaždia, predkladajúc chlieb a víno a bude prestretý stôl zhromaždenia a naliate víno na pitie, nikto nevystrie svoju ruku po prvú porciu chleba a vína skôr než kňaz. On má totiž

⁶⁰ Porov. LACOMARA, A.: Deuteronomy and the Farewell Discourse (Jn 13:31 – 16:33), s. 66.

⁶¹ JEREMIAS, J.: *New Testament Theology I: The Proclamation of Jesus*, London 1971, s. 115.

⁶² Porov. LIPÍŇSKI, E.: Ostatnia ucztá paschalna Starego Przymierza, *RBL* 11 11 (1958), s. 480-488.

ako prvý požehnať prvú porciu chleba a vína a vystrieť svoju ruku po chlieb, potom vystrie svoju ruku po chlieb mesiáš Izraela. Potom má požehnať celé spoločenstvo zhromaždenia, každý podľa svojej hodnoty.⁶³

Zdá sa, že spoločná hostina kumránskeho zhromaždenia bola anticipovaním eschatologickej hostiny, pri ktorej mal spolu so zhromaždením zasadiť Mesiáš (porov. taktiež 1 QS 6,2-6⁶⁴), podobne je chápaná idea hostiny v evanjeliách. Je to symbol eschatologického obdobia, jeho prísľub, ale aj zrealizovanie.⁶⁵

Podľa nášho názoru sa v Evanjeliu podľa Jána nachádza práve takáto idea eschatologickej hostiny v pozadí spoločnej hostiny. Spoločná hostina je symbolom jednoty a obsahuje znaky mesiášskeho času.⁶⁶ V perikope plní práve tú funkciu, že poukazuje na blízke, až intímne spoločenstvo vytvorené okolo Ježiša ako Božieho Syna.

Pripomínanie Božích diel a retrospektívne hodnotenie života hlavného protagonistu rozlúčkovej reči

Tento literárny motív buduje bázu pre parenézu, ktorá obyčajne po ňom v schéme rozlúčkovej reči nastupuje.⁶⁷

Mojžiš pripomína celú históriu Izraela a diela, ktoré Boh vykonal vo vyvolenom národe. Táto sekcia sa začína imperatívom: „*Spomni si na dni zašlé dávno, uvážte roky všetkých pokolení!*“ (Dt 32,7), po ňom nasleduje náčrt jednotlivých etáp histórie Izraela: a) vyvolenie národa (Dt 32,8-14); b) nevernosť národa Bohu (Dt 32,15-18); c) trest vymeraný národu (Dt 32,19-33).

⁶³ Preklad tohto textu prezentujem podľa MUCHOWSKI, P.: *Rekopisy znad Morza Martwego Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer* (BZTNT 5), Kraków 2000, s. 40. O niečo iný preklad tohto textu môžeme nájsť v: VERMES, G.: *The Dead Scrolls in English*, London – New York 1987.

⁶⁴ Porov. ŁACH, J.: *Uczta Zrzeszenia z Qumran a Ostatnia Wieczerza*, *RBL* 11 (1958), s. 489-497.

⁶⁵ Porov. DUNN, J. D. G.: *Ježiš, společenství stolu a Kumrán*, In: Charlesworth, J. H. (red.): *Ježiš a svitky od Mrtvého moře*, red., Vyšehrad, Praha 2000, s. 268.

⁶⁶ Ernst Bammel (*The Farewell Discourse of the Evangelist John*, s. 107) spája túto scénu viac s grécko-rímskym literárnym žánrom *Symposion / Tischgespräch*.

⁶⁷ Porov. BAMMEL, E.: *The Farewell Discourse of the Evangelist John*, s. 107.

Táto časť je uzavretá oslavovaním jediného Boha Jahve (Dt 32,34-44) a napomínaním k zachovávaniu prikázaní Zákona (Dt 32,45-47).

Rovnako aj v rozlúčkových rečiach Jozueho nachádzame rekapituláciu histórie vyvoleného národa. V prvej reči (kap. 23) Jozue obracia pozornosť na všetky udalosti, ktoré vyvolený národ zakúsil, „*vy ste videli všetko, čo pre vás vykonal Pán, váš Boh*“ (Joz 23,3). V druhej reči (kap. 24) je opísaná celá história národa veľmi podrobne, od povolania Abraháma (porov. Joz 24,2-4) cez históriu patriarchov (porov. Joz 24,5), zázračné vyslobodenie národa z egyptského zajatia (porov. Joz 24,5-7) až po obsadenie zaslúbenej zeme (Joz 24,8-13). Jasne je zvýraznená aktivita a konanie Boha: „*...nestalo sa to ani vašim mečom, ani lukom*“ (Joz 24,12b). Na pozadí týchto udalostí, ktoré Jozue pripomína, vystríha národ pred modloslužbou a vyzýva k vernosti Bohu, ktorý uskutočnil tieto diela (porov. Joz 24,17-18). Odpoveďou je deklarácia vernosti Bohu, ktorú národ vyhlasuje (porov. Joz 24,16-21).

V rozlúčkovej reči Matatiáša (1 Mach 2,49-70) sa pozornosť prenáša z Božích diel na spravodlivosť predkov. Po imperatívne, „*budte pamätliví skutkov svojich otcov, ktoré vykonal za svojich čias*“ (1 Mach 2,51), Matatiáš poukazuje na veľké činy praotcov: vernosť Abraháma (porov. v. 52), zachovávanie prikázaní Jozefom (porov. v. 53), horlivosť kňaza Pinchasa (porov. v. 54), napĺňanie Božích prikázaní Jozuem (porov. v. 55), svedectvo Kaleba (porov. v. 56), nábožnosť Dávida (porov. v. 57), nevinnosť Daniela (porov. v. 60). Po predstavení vzorov nasleduje napomenutie potomkov, aby zachovávali Zákon a boli verní Bohu (porov. v. 61-64).

Rovnako aj Testamenty dvanástich patriarchov sa koncentrujú na individuálnu históriu jednotlivých praotcov, na pozadí ktorej načrtávajú dôsledky činov, hriechov i čností⁶⁸ v živote praotcov i v živote celého národa.⁶⁹ Takto, keď Ruben spomína na svoje cudzoložstvo so ženou svojho otca, vystríha pred ženami, ktoré sú náklonné na nečisté hriechy (porov. TestRub 1-5). Gád si spomína na svoju nenávisť k Jozefovi a priznáva, že ho chcel zabiť. Napomína svoje deti, aby sa nedali zviest' nenávisťou, pretože je dielom Satana (porov. TestGad 1-2). No Zabulon deklaruje svoju nevinnosť a hovorí, že si nepamätá, žeby zhrešil okrem nevedomých hriechov (porov. TestZab 1).

⁶⁸ Porov. MOLONEY, F. J.: *Glory not Dishonor*, s. 6.

⁶⁹ Porov. BMMEL, E.: *The Farewell Discourse of the Evangelist John*, s. 107-108, 111-112.

Poukazuje na fakt, že Boh ho požehnával, pretože on nesúhlasil s hriechom svojich bratov a protivil sa ich zámerom (porov. TestZab 5). Predstavuje skutky svojho milosrdenstva ako hodné nasledovania (porov. TestZab 5-8). Okrem toho testamenty predstavujú Léviho a Júdu ako vzory hodné nasledovania (porov. TestSim 7; TestRub 6; TestJud 25; TestIsach 5; TestJoz 19; TestGad 8, TestDan 5).

Rovnako aj v Ježišovej rozlúčkovej reči Jn 13 – 17 plní tento literárny motív dôležitú funkciu. Avšak podstatne sa líši od vyššie predstavených rečí.⁷⁰ Ježiš nenadväzuje na udalosti histórie spásy ani nepripomína činy praotcov, ktoré majú adresátov priviesť k zachovávaní Zákona, ale s emfázou pripomína svoje diela (τὰ ἔργα - porov. Jn 14,10.11; 15,26; 17,4). Novotou, ktorá prekračuje žánrové predlohy, je jednota Ježiša s Otcom v uskutočňovaní týchto diel. Diela Ježiša, ktoré svojou mocou prevyšujú všetky doterajšie diela („*Keby som nebol medzi nimi konal skutky* [τὰ ἔργα], *aké nik iný nekonal*“ – Jn 15,24), jedných privádzajú k viere v Ježiša („...*pre tie skutky verte*“ – Jn 14,11), pre iných sú kvôli ich nevere (porov. Jn 15,26) príčinou hriechu.

V Starom zákone a v apokryfoch vyzdvihovanie Božích diel a činov predkov malo za cieľ priviesť k vernosti Bohu a k zachovávaní jeho zákona. V Jn 13 – 17 má tento element historickej retrospektívy za cieľ priviesť k viere v Ježiša, ktorá je v konečnom dôsledku vierou v Boha. Odmietnutie Ježiša je zas odmietnutím aj Boha samotného. To práve Boh, ktorý uskutočnil všetky diela v histórii Izraela, teraz mimoriadnym spôsobom koná vo svojom Synovi (porov. Jn 14,10b).⁷¹ V Ježišovi dochádza teda k neopakovateľnej kumulácii celej histórie Izraela, na ktorú sa odvolávajú starozákonné a apokryfné rozlúčkové reči. To už nie diela vykonané v Izraeli a spravodlivosť praotcov národa privádzajú k Bohu, ale Ježiš. Pretože On a Otec sú jedno (porov. Jn 10,30).

⁷⁰ Rozdiel je až tak veľký, že Ernst Bammel (*The Farewell Discourse of the Evangelist John*, s. 112) veľmi skepticky vyhlasuje: „Such ‘testimonies’ (if we may call them so) are not drawn attention to in these chapters.“

⁷¹ Porov. taktiež Jn 5,20.36; 9,3-4; 10,25.32.37-38. Stotožnenie Ježiša s Otcom môže mať istý základ v židovskej koncepcii „poslaného“, ktorý sa stotožňuje s tým, kto ho poslal. Na rozdiel od tejto židovskej myšlienkového paralely Ježišova totožnosť s Otcom je absolútna. Porov. MOLONEY, F. J.: *Glory not Dishonor*, s. 38.

Parenéza

Eckhard von Nordheim pokladá tento motív za základný prvok literárneho žánru rozlúčková reč. Dokonca tvrdí, že tento žáner môže existovať bez rekapitulácie minulosti, bez predpovede budúcnosti, ale nemôže byť bez parenetickej časti.⁷² Aj keď súhlasíme s dôležitosťou parenézy, nemôžeme však považovať spomínané dva motívy za druhotné dodatky, pretože bezpochyby tvoria spolu s parenézou organický celok schémy literárneho žánru. Ich úlohou je obrátiť pozornosť na inštrukcie týkajúce sa ideálneho postupovania v živote a podať jeho motiváciu.⁷³ Pripomínanie minulosti, či už individuálnej, alebo minulosti národa, predstavuje východisko pre jednotlivé napomenutia. V Testamente dvanástich patriarchov otcovia hovoria o svojich dávnych hriechoch, aby tak mohli ukázať ich hrozné dôsledky alebo aby načrtli čnosť, ktorá je protikladom tohto hriechu. Gad pripomína svoju nenávisť k Jozefovi (porov. TestGad 1-3), aby následne vystríhal svojich potomkov pred nenávisťou, závišťou a malodušnosťou (porov. TestGad 4-5). Priamo im adresuje príkaz, „...milujte každý svojho brata. [...] Milujte sa navzájom z úprimného srdca.“ (porov. TestGad 6). Na druhej strane Jozef poukazuje na svoj dobrý príklad, pripomína, ako vytrval v spravodlivosti voči falošnému pokúšaniam Egyptanky. V tomto kontexte adresuje svojim potomkom poučenie: „Vidíte teda, deti moje, aké veľké veci robí vytrvalosť a modlitba spojená s pôstom“ (porov. TestJoz 10).

Hlavnou normou života je v parenéze Testamente dvanástich patriarchov Mojžišov zákon. Celá autorita učenia patriarchov sa opiera o Zákon. Ruben učí svojich synov, že človek má hľadať základ pre svoj život v Zákone (porov. TestRub 3). Lévi, ktorý je sám v jednotlivých testamentoch predstavený ako vzor života, vyzýva svoje deti, aby vytrvali v bázni pred Pánom a konali „podľa všetkých prikázaní nášho zákona“ (TestLev 13). Prikazuje, aby pamätali na odovzdávanie prikázaní Zákona potomstvu (porov. TestLev 13). Ašer, ktorý v zmysle múdroslovej tradície⁷⁴ poučuje o dvoch

⁷² Porov. NORDHEIM, von E.: *Die Lehre der Alten*, s. 233.

⁷³ Porov. KURZ, W. S.: Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses, s. 264.

⁷⁴ Eckhart von Nordheim (*Lehre der Alten*, s. 232-242) píše, že sapienciálna tradícia je Sitz im Leben testamentov a rozlúčkových rečí. Múdrost' patriarchov je

cestách človeka – ceste spravodlivosti a ceste nepravosti (porov. TestAser 1-5), zvyrazňuje zachovávanie zákona, „...zachovávajúte Pánove prikázania a nasledujte pravdu. [...] Dodržiavajte Pánov zákon a nepovažujte zlo za dobro“ (porov. TestAser 6). Benjamín celé svoje učenie zhrňuje do princípu zachovávanie zákona. „Pánov zákon a jeho prikázania zachovávajúte. Namiesto celého dedičstva len toto vám zanechávam“ (porov. TestBen 10).

Rovnako aj kráľ Dávid v reči adresovanej svojmu synovi zvyrazňuje dôležitosť zachovávanie Mojžišovho zákona (חֻרְרָה מִשְׁפָּה) ako podmienku úspešného života (porov. 1 Kr 2,3). V druhej rozlúčkovej reči kráľa Dávida z pera kronikára Dávid vyzýva kniežatá Izraela, aby dodržiavali a zachovávali všetky Pánove prikázania (מִצְוֹת) (porov. 1 Krn 28,8).

Matatáš vyzýva k horlivosti za zákon (ζηλώσατε τῷ νόμῳ) dokonca aj za cenu svojho života (porov. 1 Mach 2,50). Vidíme teda, že Mojžišov zákon predstavuje najdôležitejšiu normu v živote osoby a národa. Táto norma je potomstvu ponechávaná ako cenné dedičstvo. V kompozícii literárneho žánru odovzdanie Zákona potomstvu – skutočné alebo metaforické – má centrálné miesto.

Z tohto dôvodu si zasluhuje mimoriadnu pozornosť rozlúčková reč Mojžiša v knihe Deuteronomium.⁷⁵ Nachádzame tu slávnostné odovzdanie Knihy zákona synom Léviho i všetkým starším Izraela. Kňazi dostávajú inštrukcie o čítaní Zákona pred celým národom v jubilejnom roku počas Sviatku stánkov, „keď sa celý Izrael zhromaždí pred tvár Pána, svojho Boha, na mieste, ktoré si Pán vyvolí, [...] aby ich počuli a naučili sa ich, aby sa báli Pána, svojho Boha, a zachovávali všetky slová tohto zákona.“ (Dt 31,11-12). V texte (porov. Dt 33,9) je zvyraznené, že ide o kňazov, ktorí nosia archu zmluvy. Len tí, ktorí sú hodní byť tak blízko pri Pánovi (porov. Dt 31,11),

hodnotená ako ukazovateľ ľudského správania a ako taká je odovzdávaná ďalším pokoleniam. Porov. taktiež: CORTÈS, E.: *Los Discursos de Adiós*, s. 60-61.

⁷⁵ Aelred Lacomara (*Deuteronomy and the Farewell Discourse*, s. 65-84), ktorý skúma spoločne literárne a teologické elementy rozlúčkovej reči Jn 13-17 s celou knihou Deuteronomium, poukazuje na všetky miesta v knihe Dt týkajúce sa zákona. Podľa neho hlavnou paralelou medzi týmito dvoma rozlúčkovými rečami je prikázanie lásky (porov. Dt 6,4n a Jn 13,34n a 14,15n). Poslušnosť tomuto prikázaniu je v knihe Deuteronomium odpoveďou lásky na lásku Boha Jahve k svojmu národu, ktorá sa konkretizuje v jeho dielach (porov. tamže, s. 74). Rovnako aj Ježišovo prikázanie lásky je centrálnym prikázáním rozlúčkovej reči. Poslušnosť tomuto prikázaniu je odpoveďou na absolútnu lásku, ktorá sa prejavila v Ježišovej obeti na kríži (porov. tamže s. 75-78).

môžu prijať Boží zákon a byť jeho učiteľmi. Ideu prítomnosti Boha v Zákone obsahuje rovnako aj text hovoriaci o uložení Knihy zákona vedľa archy zmluvy (porov. Dt 31,26). Zákon je teda znakom prítomnosti Boha, ktorého diela sú ospievané v Mojžišovom hymne (Dt 32,1-44). Je svedkom, ktorý bude svedčiť proti nespravodlivosti Izraela (porov. Dt 31,26).

Rovnako ako predchádzajúce literárne motívy aj parenéza je v Ježišovej rozlúčkovej reči Jn 13 – 17 rozvinutá v súlade s celkovým teologickým myslením Štvrtého evanjelia. Ježiš poukazuje na svoj príklad (ὑπόδειγμα - Jn 13,15), ktorý majú učeníci nasledovať. Poukazuje na to, že sám zachováva prikázania svojho Otca (τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρὸς μου τηρήρηκα - Jn 15,10) a napomína učeníkov, aby aj oni splňali prikázania (ἡ ἐντολή - porov. Jn 13,34; 14,15.21; 15,10.12.15.17), aby boli poslušní jeho slovu (ὁ λόγος - porov. Jn 14,23.24; 15,20). Ježiš podobne ako patriarchovia (porov. TestZab 5; TestIsach 5; Jub 20,2; Jub 36,3-4) prikazuje zachovávať prikázanie lásky k blížnemu (porov. Jn 13,34; 15,12.17). Rovnako však aj v tomto motíve paralely prevyšuje diskontinuita Ježišovej rozlúčkovej reči. Ježiš hovorí, že dáva nové prikázanie (Jn 13,34).⁷⁶ Prídavné meno καινός poukazuje na novú skutočnosť, ktorá sa podstatne odlišuje od svojho okolia.⁷⁷ Ježiš na rozdiel od iných protagonistov rozlúčkových reči môže hovoriť o prikázani ako o svojom (ἡ ἐντολή ἡ ἐμὴ - Jn 14,15, porov. aj: 14,21; 15,10-12 a ὁ λόγος μου Jn 14,23-24). Ježiš je tak ukázaný ako nový zákonodarca. Nie však v zmysle dištancovania sa alebo popierania Mojžišovho zákona, hoci v Jn 15,25 s istou mierou odstupu hovorí ὁ νόμος αὐτῶν.⁷⁸ Ježiš zdôrazňuje jednotu svojich prikázani s vôľou a učením Otca (porov. „...a slovo, ktoré počujete, nie je moje, ale Otcovo, toho, ktorý ma poslal.“ – Jn 14,24). Prikazuje svojim učeníkom zachovávať jeho prikázania a zároveň poukazuje na to, že aj on zachováva

⁷⁶ V čom spočíva novosť Ježišovho prikázania lásky autor štúdie preskúmal v príspevku: Porov. KLUSKA, B.: Lásky ako existenciálny znak Ježišovho učeníka: exegeticko-teologické štúdium Jn 13, 34-35, In: Duda, J. (red.): *Aktuálne otázky z teológie. Zborník z vedeckej konferencie* (Ružomberok 7. decembra 2006), Ružomberok 2006, s. 79-82.

⁷⁷ Porov. BOYLE, J. L.: *The Last Discourse (Jn 13,31 – 16,31)*, s. 210.

⁷⁸ Tento odstup od Mojžišovho zákona bol zapríčinený tým, že Evanjelium podľa Jána bolo napísané v kontexte definitívneho oddelenia sa kresťanstva. Porov. KLUSKA, B.: Exkomunikácia židokresťanov zo Synagógy v Evanjeliu podľa Jána ako svedectvo separácie kresťanov od judaizmu. In: Moricová, J. (red.): *Dialóg kresťanstva a judaizmu: Zborník z vedeckej konferencie konanej 9.11.2006*. Ružomberok 2007, s. 136-153.

prikázania svojho Otca (porov. Jn 15,10). Aelred Lacomara poukazuje na spoločné znaky medzi Mojžišom, ktorý je prostredníkom odovzdávajúcim vyvolenému národu Boží zákon, a Ježišom, ktorý je mediátorom zákona toho, ktorý ho poslal (porov. Jn 14,24; 15,15).⁷⁹ Naozaj tu môžeme vidieť isté podobenstvo, musíme však ukázať silu slov, ktoré odkrývajú novosť, originalnosť Ježišovho prikázania.⁸⁰ Neopakovateľnosť parenézy v Jn 13 – 17 spočíva v jednote Ježiša s Otcom. Starozákonné a apokryfné rozlúčkové reči vyzývajú na zachovanie vernosti Bohu Jahve, vo Štvrtom evanjeliu sú učeníci vyzvaní k viere v Ježiša v jednote s Otcom (porov. Jn 13,20 a Jn 13,31-32). V 15. kapitole okrem tejto jednoty Ježiša s Otcom je silne zdôraznená jednota učeníka s Ježišom (porov. Jn 15,1-8), vyjadrená v obraze prirodzeného zväzku ratolesti s viničom, ktorá sa realizuje taktiež v poslušnosti jeho prikázaniam (porov. Jn 15,9-10).

V parenéze rozlúčkových reči Starého zákona a apokryfnej literatúry predmetom poučenia je Mojžišov zákon. Patriarchovia vyzývajú k vernosti zmluve Boha Jahve (porov. 1 Mach 2,50). V Jn 13 – 17 dochádza k zmene objektu, hlavným prikázáním parenézy je prikázanie Ježiša ako toho, ktorého autorita vzniká z neopakovateľnej jednoty s Otcom.

Predpoveď budúcnosti

Tento motív je analogicky k rekapitulácii minulosti tesne spojený s vyššie predstavenou parenézou. Zomierajúci predstavuje úpadok potomstva, ktorý bude dôsledkom neposlušnosti jeho napomínaniu a nevernosti zákonu. Parenéza zas má pripraviť nasledovníkov na predpovedané problémy a prenasledovania.⁸¹

Ruben predpovedá rozpad svojho rodu: „...budete súperiť so synmi Léviho, ale bez úspechu. Boh sa za nich pomstí a zhyniete hanebnou smrťou“ (porov. TestRub 6).

Lévi predpovedá hrozný osud celého národa zapríčinený nespravodlivosťou:

⁷⁹ Porov. LACOMARA, A.: Deuteronomy and the Farewell Discourse, s. 66-68.

⁸⁰ Porov. BAMMEL, E.: *The Farewell Discourse of the Evangelist John*, s. 113.

⁸¹ Porov. MOLONEY, F. J.: *Glory not Dishonor*, s. 6.

„Jeruzalem neunesie ohromnú ťarchu vašich hriechov, ale opona vášho chrámu sa roztrhne a nebude už viac ukrývať vašu hanbu. A rozpíchnete sa medzi národmi ako nevoľníci“ (TestLev 10).

Rovnako aj Júda hovorí o hriechoch, ktorých sa dopustia jeho potomkovia (porov. TestJud 18). Predpovedá posledné časy, rozkoly medzi národmi, vojny, modloslužbu, spálenie svätyne, spustošenie krajiny a nevoľníctvo medzi národmi (porov. TestJud 23). Patriarchovia nehovoria len o nešťastiach, ktoré stretnú ich potomstvo, ale poukazujú taktiež na Božie milosrdenstvo: „*A keď sa stanete malými a slabými, obrátite sa k Pánovi a uznáte Pána vášho Boha. On vás navráti do vašej zeme podľa svojho milosrdenstva*“ (TestNef 4).⁸² Svoje predpovede národu zomierajúci otcovia podporujú autoritou Knihy Henocha („*Pretože som čítal v kópii Knihy Henocha...*“ TestSim 5; TestLev 10; TestJud 18; TestDan 5; TestBen 9).

Mojžišovi Pán zjavuje v Stánku zhromaždenia nešťastie, ktoré stretne jeho ľud pre hriechy národa⁸³:

„...tento ľud vstane a bude smilniť s inými bohmi krajiny, do ktorej sa uberá, aby v nej býval. Tam ma opustí a poruší zmluvu, ktorú som s ním uzavrel.¹⁷ Vtedy zahorí proti nemu môj hnev, ja ho opustím, skryjem svoju tvár pred nimi a bude hynúť, zastihne ho všetko zlo a súženie“ (Dt 31,16-17).

Pavol vo svojom testamente k presbyterom efezskej cirkvi vystríha pred ohrozením, ktoré sa objaví v budúcnosti spolu s „*dravými vlkami*“, ktorí budú ohrozovať cirkev falošným učením (porov. Sk 20,29-30).⁸⁴

Aj v Jn 13 – 17 nachádzame predpoveď budúcnosti⁸⁵ a zvestovanie ohrozenia spoločenstva. Ernst Bammel síce tvrdí, že v rozlúčkovej reči Jn 13 –

⁸² V Testamente dvanástich patriarchov stretávame taktiež predpoveď mesiášskeho obdobia, porov. napr.: TestBen 9; TestJozf 19; TestZab 9; TestJud 24; TestSim 6; TestLev 18. Väčšina týchto predpovedí predstavuje už spomínané glosy pochádzajúce najpravdepodobnejšie z Jánovskej školy.

⁸³ Porov. aj Dt 31,20-21.

⁸⁴ Porov. HERIBAN, J.: *Pastoračný testament apoštola Pavla*, s. 98-101. Podľa Heribana (tamže, s. 98) „sa metaforou «draví vlci» označujú zvodcovia, ktorí privádzajú Božie stádo do duchovnej skazy“. Okrem týchto vonkajších nepriateľov, ktorí „vniknú medzi vás“ (v. 29), Pavol upozorňuje kresťanov v Efeze aj na vnútorných protivníkov, ktorí „povstanú z vás samých“ (v. 30).

⁸⁵ Porov. Nejde nám na tomto mieste o preskúmanie proleptickosti, ako to robí Gail R. O'DAY („I have overcome the World“, s. 153- 166). Síce by sme mohli takto

17 sa nevyskytuje taký literárny motív, ktorý by zodpovedal vyššie predstaveným žánrovým paralelám,⁸⁶ nesúhlasíme však s jeho tézou, pretože v texte priamo nachádzame predpoveď prenasledovania učeníkov (porov. Jn 15,18-25 a 16,1-4a). V texte je reč o nenávisti sveta (μισέω - Jn 15,18-19) k učeníkom a o ich prenasledovaní (διώκω - Jn 15,20). Ježiš predpovedá vylúčenie učeníkov zo synagógy (ἄποσυναγωγούς πολήσουσιν ὑμᾶς - Jn 16,2). Po tejto predpovedi nasleduje ešte hroznejšia predpoveď – mučeníctvo Ježišových učeníkov (porov. Jn 16,2).⁸⁷

Pri porovnaní s vyššie predstavenými rozlúčkovými rečami je potrebné ukázať niekoľko významných rozdielov. V starozákonných a apokryfných textoch hrozný osud, ktorý má postretnúť národ, je vysvetlený ako dôsledok jeho nevernosti a hriechov (porov. Dt 31,29). V Jn 15,1 – 16,4a je surové prenasledovanie učeníkov predstavené ako spoluúčasť na Ježišovom osude („*Ak mňa prenasledovali, budú prenasledovať aj vás*“ – Jn 15,20). Nenávisť sveta k Ježišovi a k učeníkom nie je zapríčinená hriechom učeníkov, ale naopak hriechom sveta (porov. Jn 15,22).

Pri analyzovaní motívu predpovede budúcnosti sa musíme pozastaviť pri téme predpovedi Parakléta – Ducha Svätého, ktorá je dôležitou súčasťou textu Jn 13 – 17 (porov. Jn 14,16 – 17,26; 15,26-27; 16,7-15). Ježiš sľubuje svojim učeníkom, že po svojom odchode im pošle od Otca Parakléta, ktorý bude s nimi navždy (porov. Jn 14,16-17) a bude ich poučovať, pripomenie im všetko, čo im povedal Ježiš (porov. Jn 14,26) a privedie ich do „celej pravdy“ (porov. Jn 16,13). Bude svedčiť o Ježišovi proti svetu (porov. Jn 15,26), ktorý Ježiš presvedčí o hriechu, spravodlivosti a súde (porov. Jn 16,8-11).

V rozlúčkových rečiach nachádzame texty, v ktorých zomierajúci určuje svojho nástupcu, ktorého úlohou bude viesť a poučať ľud. Za nástupcu Mojžiša je vybraný Jozue (Dt 31,23). Dávid adresuje svoju reč Šalamúnovi ako svojmu nástupcovi (porov. 1 Kr 2,1n) a intronizuje ho za kráľa (porov. 1 Krn

vydobyť celý rad textov vzťahujúcich sa na budúcnosť, ale takéto skúmanie textu by v tejto štúdii vykročilo poza skúmanie literárneho žánru. Pre nás sú dôležité také texty, ktoré sú už priamo sformulované ako predpoveď budúcnosti.

⁸⁶ Porov. Bammel, E.: *The Farewell Discourse of the Evangelist John*, s. 114. Bammel síce priznáva, že v texte sa nachádzajú predpovede budúcnosti, ale podľa neho nejde o predpovede v pravom slova zmysle, tieto texty však majú učeníkov priviesť k viere, porov. napr. Jn 14,29, 16,4 taktiež 13,19.

⁸⁷ Porov. Kluska, B.: Exkomunikácia židokresťanov zo Synagógy v Evanjeliu podľa Jána, s. 136-153.

29,21-25). Matatáš prenecháva svoju vládu Šimonovi a Júdovi Makabejskému (porov. 1 Mach 2,65-66). Ernst Bammel vo svojom článku, v ktorom analyzuje rozlúčkovú reč na pozadí židovskej tradície, kladie vlastne otázku, či predpoveď Parakléta nie je vlastne nadviazaním na predstavený model nástupcu.⁸⁸ Istú analógiu tu skutočne môžeme vidieť, ale podľa nášho názoru rozdiely sú oveľa väčšie než podobnosti. Predovšetkým Paraklét je predpovedaný ako nová postava, ktorá tak isto ako Ježiš pochádza od Otca, na rozdiel od vyššie spomínaných paralel, v ktorých je nástupca vybraný spomedzi nasledovníkov. Okrem toho predpoveď príchodu Parakléta je tesne prepojená s predpoveďou druhého Ježišovho príchodu (porov. Jn 14,16-18), čo v iných rozlúčkových rečiach nevystupuje.

Ježišova modlitba

Hoci modlitba alebo požehnanie nepatria medzi hlavné literárne motívy žánru rozlúčková reč, často sú však obsiahnuté v textoch skomponovaných v súlade s jeho schémou. Z rozlúčkovej situácie a zo schémy žánru vyplýva, že lúčiaci sa zoči-voči smrti ešte raz obracia na toho, ku komu odchádza. Zveľbuje Boha a ďakuje mu za celý svoj život, prosiac ho o požehnanie pre svojich potomkov alebo nasledovníkov.⁸⁹

Celá 49. kapitola Knihy Genezis je jedným veľkým požehnaním vypovedaným Jakubom nad svojimi synmi. Aktualizované požehnanie jednotlivých pokolení nachádzame v rozlúčkovej reči Mojžiša v Dt 33.⁹⁰ Rovnako aj Matatáš po ukončení reči požehnáva svoje deti (porov. 1 Mach 2,69). Kronikár zapisuje modlitbu Dávida pred jeho smrťou (porov. 1 Krn 29,10-19). Dávid zveľbuje Boha (v. 10-17) a prosí ho za svojho syna Šalamúna (v. 18). Pavol sa pred svojou definitívnou rozlúčkou modlí spolu so staršími (porov. Sk 20,36). Francis Moloney ako príklady modlitby v rozlúčkovej reči predstavuje modlitby z Testamentu Jóba (43,1-17), Testamentu Izáka (8,6-7) a Testamentu Jakuba (8,6-9).⁹¹

⁸⁸ Porov. BAMMEL, E.: *The Farewell Discourse of the Evangelist John*, s. 112.

⁸⁹ Porov. PORSCH, F.: *Evangelium sv. Jana*, s. 169.

⁹⁰ Literárne vzťahy týchto dvoch rozlúčkových rečí, ako aj ich teologické poslanstvo preskúmala vo svojej monografii SZWARC, U.: *Przesłanie Rdz 49 i Pwt 33: Studium literacko-egzegetyczne-histeryczne*, Lublin 1997.

⁹¹ Porov. MOLONEY, F. J.: *Glory not Dishonor*, s. 7.

Umiestnenie Ježišovej modlitby na záver rozlúčkovej reči môže byť teda ovplyvnené literárnymi paralelami. Takto umiestnená modlitba je teologicky bohatým zavŕšením tejto literárnej jednotky. Syntetizuje idey obsiahnuté v kap. 13 – 16. Ježiš sa obracia na svojho Otca v slávnostnej proklamácii týkajúcej sa diela ním uskutočneného na zemi.⁹² Zveruje dielo do rúk svojho Otca a zároveň ho prosí, aby chránil jeho učeníkov, keď odíde.⁹³

* * *

Autor Evanjelia podľa Jána používa v staroveku dobre známu a populárnu schému literárneho žánru rozlúčková reč, aj keď nie je možné dokázať priamu závislosť od konkrétnej literárnej paralely. Prvky vlastné rozlúčkovej reči Jn 13 – 17 poukazujú na teologický zámer autora evanjelia. Ježišova smrť nie je ponímaná ako definitívny koniec jeho činnosti, ale ako etapa, a tu treba zvýrazniť, prelomová. Ježiš, ktorý je aj v momente prichádzajúcej smrti ukázaný ako zjaviteľ, zjavuje v symbolickom čine umytia nôh učeníkom zmysel svojej smrti. Hovorí učeníkom, že ich neponechá samotných, ale poukazuje na svoj druhý príchod a príchod Parakléta. Poukazuje na svoje činy, ktoré uskutočnil v jednote s Otcem. Táto jednota je základom autority Ježiša, ktorý svojim učeníkom dáva nové prikázanie. Viera v Ježiša, na ktorú vyzýva a v ktorej uisťuje svojich učeníkov, je príčinou, pre ktorú ich nenávidí svet. Zavŕšením Ježišovej rozlúčkovej reči je jeho modlitba, v ktorej sa obracia k Otcovi s prosbou za tých, s ktorými sa lúči.

Zoznam použitej literatúry

Pramene biblické

ALAND, B. – MARTINI, C. – METZGER, B. (Hrsg.): *The Greek New Testament*, Stuttgart 1994⁴.

ELIGER, K. – RUDOLPH, W. (Hrsg.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1990⁴.

⁹² Porov. MĘDALA, S.: Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana). In: Bartnicki, R.; Czajkowski, M.; Mędała, S.; Zaleski, J. (red.): *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa* (WpMWKB 10), Warszawa 1992, s. 48.

⁹³ Porov. PORSCH, F.: *Evangelium sv. Jana*, s. 169.

- NESTLE, E. – ALAND, K. (Hrsg.): *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1993²⁷.
 RAHLFS, A. (Hrsg.): *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpreters*, I-II, Stuttgart 1979.
Sväté písmo Starého i Nového zákona: Preklad a poznámky podľa vydání Spolku svätého Vojtecha v Trnave: Starý zákon z roku 1955 – Nový zákon z roku 1986, Trnava 1996.

Pramene mimobiblické

- CROSS, F. M.: *The Ancient Library of Qumran*, London 1958.
 MUCHOWSKI, P.: *Rękopisy znad Morza Martwego – Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer* (BZTNT 5), Kraków 2000².
 RUBINKIEWICZ, R. (red.): *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2000².
 VERMES, G.: *The Dead Scrolls in English*, London – New York 1987.
 CHARLES, R. H.: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English I-II*, Oxford 1913.
Dei Verbum – Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Trnava 2008, s. 141 – 158.

Komentáre

- BECKER, J.: *Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11-21* (ÖTK NT 4/2), Würzburg 1981.
 BROWN, R. E.: *The Gospel according to John*, vol. 1-2 (AncB 29/29a), New York – Garden City 1966-1970.
 HOWARD, D. M.: *Joshua*, [electronic ed.] Nashville 2001.
 MOLONEY, F. J.: *Glory not Dishonor*. Reading John 13-21, Minneapolis 1998.
 OBERLINNER, L.: *Der Zweite Timotheusbrief*, Freiburg – Basel – Wien, 2002.
 PACIOREK, A.: *Ewangelia według św. Jana* (BibLub), Lublin 2000.
 PERKINS, P.: *Ewangelia według świętego Jana*, In: Brown, R. E.; Fitzmyer, J. A.; Murphy R. E.: *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1108-1176.
 PORSCHE, F.: *Evangelium sv. Jana* (MSK NZ 4), Kostelní Vydří 1998.
 SEETHALER, P. A.: *První a druhý list Petřův, list Judův* (MSK NZ 16), Kostelní Vydří 2001.

Vecná literatúra

- BAMMEL, E.: *The Farewell Discourse of the Evangelist John and its Jewish Heritage*, *TynBull* 44 (1993), s. 103-116.
 BERGER, K.: *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984.
 BERGER, K.: *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*. ANRW 25/2 (1984), s. 1034-1452.
 BEUTLER, J.: *Die Stunde Jesu im Johannesevangelium*, *BibKirch* 52 (1997) I, s. 25-27.
 CÓRTEZ, E.: *Los Discursos de Adiós de Gn 49 a Jn 13 – 17* (CSP 23), Barcelona 1976.

- CULPEPPER, R. A.: The Johannine Hypodeigma: A Reading of John 13, *Semeia* 53 (1991), s. 131-152.
- DETTWILER, A.: *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture – Charakters* (FRLANT 169), Göttingen 1995.
- DUNN, J. D. G.: Ježiš, spoločenství stolu a Kumrán, In: Charlesworth, J. H. (red.): *Ježiš a svitky od Mrtvého moře*, red., Vyšehrad, Praha 2000, s. 260-277.
- DUNN, J. D. G.: The Washing of the Disciples' Feet in John 13: 1-20, *ZNW* 61 (1970), s. 247-252.
- HARPÁŇ, M.: *Teória literatúry*, Bratislava 2004.
- HERIBAN, J.: *Pastoračný testament apoštola Pavla: Pavlova reč v Miléte (Sk 20,18-36), exegetická štúdia*, Svit 2008.
- HVIŠČ, J.: *Problémy literárnej genológie*, Bratislava 1979.
- JEREMIAS, J.: *New Testament Theology I: The Proclamation of Jesus*, London 1971.
- KEUSKA, B.: *Uczeń Ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy pożegnalnej J 13,31-16,33*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.
- KEUSKA, B.: Exkomunikácia židokresťanov zo Synagógy v Evanjeliu podľa Jána ako svedectvo separácie kresťanov od judaizmu. In: Móricaová, J. (red.): *Dialóg kresťanstva a judaizmu: Zborník z vedeckej konferencie konanej 9.11.2006*. Ružomberok 2007, s. 136-153.
- KEUSKA, B.: *Láska ako existenciálny znak Ježišovho učeníka: exegeticko-teologické štúdium Jn 13, 34-35*. In: Duda, J. (red.): *Aktuálne otázky z teológie. Zborník z vedeckej konferencie* (Ružomberok 7. decembra 2006), Ružomberok 2006, s. 67-90.
- KUDASIEWICZ, J.: Testament Jezusa (J 19,25-27). Nowe trendy interpretacyjne, *RTK* 37 (1990) z. 1, s. 49-61.
- KURZ, W. S.: Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses, *JBL* 104 (1985), 251-268.
- LACOMARA, A.: Deuteronomy and the Farewell Discourse (Jn 13:31 – 16:33), *CBQ* 36 (1974), s. 63-84.
- ŁACH, J.: Uczta Zrzeszenia z Qumran a Ostatnia Wieczerza, *RBL* 11 (1958), s. 489-497.
- LIPIŃSKI, E.: Ostatnia uczta paschalna Starego Przymierza, *RBL* 11 (1958), s. 480-488.
- MĘDALA, S.: Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana). In: Bartnicki, R.; Czajkowski, M.; Mędała, S.; Zaleski, J. (red.): *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechnie, Apokalipsa* (WpMWKB 10), Warszawa 1992.
- MĘDALA, S.: *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (BZTNT 1), Kraków 1994.
- MICHELL, H. J.: *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20:17-38, Motivgeschichte und theologische Bedeutung* (StANT 35), München 1973.
- MLAKUZHYYL, G.: *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel* (AnBib 117), Rome 1987.
- NORDHEIM, von E.: *Die Lehre der Aleten: I. Das Testament als Literaturgattung im Judentum der Hellenistisch-Römischen Zeit* (ALGH 13), Leiden 1980.
- O'DAY, G. R.: „I have overcome the World” (John 16:33): Narrative Time in John 13-17, *Semeia* 53 (1991), s. 153-166.
- REISER, M.: *Sprache und literarische Formen des Neuen Testament: Eine Einführung*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2001.

- RUBINKIEWICZ, R.: *Wprowadzenie do Apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987.
- SEGOVIA, F.: *The Farewell of the Word: The Johannean Call to Abide*, Minneapolis 1991.
- SKA, J. L.: „*Our Fathers Have Told Us*“: *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (AnBib 13), Roma 2000.
- STAUFFER, E.: Abschiedsreden. In: Klauser, T. i in. (red.): *Reallexikon für Antike und Christentum I*, Stuttgart 1950, stl. 29-35.
- STAUFFER, E.: *New Testament Theology*, London 1963.
- SZWARC, U.: *Przesłanie Rdz 49 i Pwt 33: Studium literacko-egzegetyczno-historyczne*, Lublin 1997.
- TRSTENSKÝ, F.: *Na ceste do Damasku*, Svit 2007.
- TYROL, A.: *Poznámky k štúdiu biblickej exegézy*, Svit 1999.
- WINTER, M.: *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter, Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh 13-17* (FRLANT 161), Göttingen 1994.
- WOJCIECHOWSKI, M.: Czynośći symboliczne Jezusa, In: Łach, J. (red.): *Studia z biblistyki, tom VI*, Warszawa 1991, s. 7-253.

Nástroje práce

- ABBOT, E. A.: *Johannean Grammar*, London 1906.
- BLASS, F. – DEBRUNNER, A.: *A Greek Grammar of The New Testament and Other Early Christian Literature*. A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner by R. W. Funk, London – Chicago 1961.
- LIDDELL, H. G. – SCOTT, R.: *A Greek-English Lexicon. New Edition Revised and Augumented throughout*, Oxford 1940.
- ZERWICK, M.: *Biblical Greek illustrated by examples. English Edition adapted from the Fourth Latin Edition*, edit. Joseph Smith, Rome 1963.

Zhrnutie

Cieľom príspevku je preanalyzovať literárny žáner textu Jn 13 – 17. Autor najskôr predstavuje opis literárneho žánru rozlúčková reč z genologického ako i literárno-historického hľadiska a následne analyzuje prostredníctvom literárnej komparácie, ako sú jednotlivé literárne motívy žánru aplikované v texte Jn 13 – 17. Týmto spôsobom sa autor snaží dospieť k teologickým osobitostiam Ježišovej rozlúčkovej reči v Evanjeliu podľa Jána.

Summary

The purpose of the paper is to analyze the literary genre of the text Jn 13 – 17. The author firstly presents a description of the literary genre Farewell speech from the genological and literary-historical point of view and then he analyzes by the means of literary comparison the way of application of the particular literary motifs of the genre in the text Jn 13 – 17. In this way the author tries to uncover the theological specific characters of the Jesus' Farewell speech in the Fourth Gospel.

Branislav Kluska
Katedra katechetiky a praktickej teológie
Hrabovská 1
03401 Ružomberok
branislav.kluska@ku.sk

Evanjelium ako antický *bios*

Definovanie literárneho žánru

Róbert Jáger

Žáner

Prvý predpoklad správneho posúdenia akéhokoľvek diela, počnúc korkovou zátkou až po katedrálu, je spoznať „čo to je“ – teda na čo to bolo určené a ako sa to malo správne použiť.¹

Literárna veda dáva odpoveď na otázku „čo to je“ v kategórii žáner alebo literárny druh.² Žáner podľa modernej literárnej vedy je kľúčovou konvenciou, ktorá riadi kompozíciu aj interpretáciu akejkoľvek komunikácie, teda aj písanej. Žáner tvorí akýsi kontrakt alebo dohodu, často nevyslovenú – nepísanú, medzi autorom a čitateľom. Podľa nej autor zostavuje svoje dielo, riadiac sa systémom očakávaní a konvencií, a čitateľ súhlasí s čítaním a interpretovaním diela, použijúc tie isté konvencie.³ Inými slovami, autor istými literárnymi signálmi určuje čitateľovi, o aký druh textu ide a ako sa má použiť.⁴

¹ Lewis, *Preface to Paradise Lost*, 1 citovaný v Witherington III, *The Gospel of Mark*, 1.

² V tejto štúdii sa budeme držať nasledovnej klasifikácie: Žáner alebo literárny druh sú synonymá označujúce väčšie literárne diela – napr. *evanjeliá*. Menšie literárne jednotky, konštitutívne prvky žánru nazývame *formami*. Porov. Cross, *Genres of the New Testament*, in *DNTB* 402; V NZ rozlišujeme medzi formou a žánrom, kde forma je krátka literárna jednotka používaná v stereotypnej podobe a žáner je literárny druh na vyššej úrovni (napr. Ježišove výroky typu „beda“ sú príkladom literárnej formy, kým evanjelium ako také je žáner). Pomer medzi formou a žánrom udáva dĺžka. Forma je kratšia ako žáner. Porov. Heriban, *PLBV*, 400; 643. Tieto kategórie sa však v antike mnohokrát aj zamieňali. Porov. Theon, *Progymn.*, 2.5-33; Burridge, *What Are the Gospels?*, 27-29, 34.

³ Burridge, *Ancient Biography*, 167.

⁴ Witherington III, *The Gospel of Mark*, 2. Celá štúdia vychádza z teórie textu podľa Eca (Eco, U. *Lector in fabula*), kde existujú tieto konštitutívne prvky: reálny autor, implicitný autor a implicitný čitateľ, reálny čitateľ. Implicitný autor a čitateľ sú súčasťou textovej stratégie, sú vpísaní do textu. Kvôli zjednodušeniu štúdie nerobíme rozdiel medzi reálnym a implicitným autorom, ani reálnym a implicitným čitateľom, nakoľko na zodpovedanie otázky, aký literárny druh je evanjelium, nemá vplyv toto delenie. Dištinkcia

Žáner akéhokoľvek diela je utváraný prítomnosťou dostatočného množstva žánrových motívov s efektívnou silou dominovať⁵ do takej miery, že čitateľ rýchlo zistí, či od textu môže očakávať telefónne čísla, definície slov, reklamu alebo historické, či biografické dáta. Neidentifikovať tieto signály znamená urobiť zásadnú chybu, ktorá „znetvorí“ samotné chápanie textu.

Aký typ konvencie konkrétne existoval medzi autorom evanjelia a jeho čitateľmi? Aký druh signálov vložil autor do diela a čitatelia ho správne identifikovali?

Z perspektívy čitateľa hovoríme o jeho *očakávaníach* a otázkach, ktoré podstatne ovplyvňujú význam, ktorý čitateľ konštruuje a pripisuje danému textu.⁶ Aké očakávania mali antickí čitatelia od diela, akým je Markovo evanjelium?⁷ Aké otázky – podľa ich očakávania – mal Marek zodpovedať?

Bibliisti ponúkajú niekoľko možností vzhľadom na žáner, do ktorého Marek patrí. Niektorí tvrdia, že Marek – a evanjelium ako také – je „jedinečný žáner“.⁸ Ale takáto definícia veľmi nepomôže zodpovedať otázku, ako antickí čitatelia pristupovali k Mk.⁹ Evanjeliá majú svoje špecifiká vo vzťahu k ostatným antickým naratívnym dielam, ale zároveň sa líšia aj medzi sebou. Lukáš oveľa viac dbá na „čistotu“ klasického štýlu než Marek. Schmidt¹⁰ ich

zohráva úlohu pri odkrývaní pragmatického potenciálu samotného diela. V tejto súvislosti odkazujem čitateľa na diela: Fumagalli, A., *Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi*, Frankfurt: Peter Lang 2000; Grilli M., - Dormeyer, D., *Palabra de Dios en Lenguaje Humano*, Estella: Verbo Divino, 2004; Grilli, M., *Autore e lettore : il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica*, in *Greg* 73 (1993), 447-459.

⁵ Witherington III, *The Gospel of Mark*, 2; Hurtado, *Gospel, Genre of*, 277.

⁶ Keener, *Matthew*, 16; Philip Schuler, *A Genre for the Gospels*, 25-28; Radford, *Eco*, 11-28; Eco, *Serendipities*, 50nn, 75nn. Ďalej Eco, *Meze interpretate*, 52-72.

⁷ Ďalej len Mk.

⁸ Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, 345-72; Keener, *Matthew*, 16, odvolávajú sa na Hennecke, 1:80; Riesenfeld, 2; Jones, 43.169.

⁹ Termín „evanjelium“ použil Marek hneď na začiatku svojho diela (1,1) ako nadpis, ktorý naznačuje, že jeho zámerom je *ohlasovanie*. Lingvisticky „evanjelium“ sa viaže na LXX Iz 52,7; 61,1-2. Ježišovo „evanjelium kráľovstva“ vo svetle Iz 52,13 – 53,12. porov. Guelich, *Mark*, 194-196; Hengel, *Literary, Theological and Historical Problems*, 244-248. Z mimobiblického prostredia poznáme nápis z Priéné (maloázijské mestečko neďaleko Milét), oslavujúci narodenie cisára. Podčiarkuje, že toto narodenie bolo *začiatkom radostných posolstiev* (euangelia). Porov. Donahue, *Evangelium podle Marka*, 24.

¹⁰ Kümmel, *Introduction*, 37.

považuje za „folklórnu literatúru“ nižších vrstiev. Táto dištinkcia je však nepresná, lebo v skutočnosti Schmidtova „vyššia“ literatúra ovplyvňovala populárnu tvorbu.¹¹ Mk by mohol byť aj novelou (Talbert).¹² Hlavnou postavou je však reálna osoba blízkej minulosti a nie antickými novelami preferované fiktívne postavy. Antická novela bola adresovaná jednému čitateľovi, pričom Mk predpokladá širšie auditórium (reflektované v častiach, kde Ježiš oslovuje zástupy alebo skupinu učeníkov).

V priebehu dejín väčšina čitateľov vnímala evanjeliá ako biografie. Od roku 1915 sa však biblisti snažili vytvoriť inú klasifikáciu, predovšetkým pre veľké rozdiely medzi modernou a antickou biografiou. V súčasnosti moderný trend nanovo objavuje biografickú perspektívu evanjelií.¹³

Podľa iných Mk je príkladom akejsi kresťanskej adaptácie gréckej tragédie. Marek vraj dokonca navštevoval grécke divadlo a následne sa ním inšpiroval (možno Herodesovým v Jeruzaleme).¹⁴ Ťažko však zodpovedať otázku o aký typ drámy ide: komédiu alebo tragédiu? Prvá možnosť je hneď vylúčená. Druhá však nespĺňa základné kritérium – tragédia sa končí tragicky. Mk nekončí smrťou hlavnej postavy, ale jej vzkriesením a víťazstvom.¹⁵ Chýba

¹¹ Burridge, *What are the Gospels*, 11.153; Aune, *The New Testament*, 12, 63.

¹² Markus, *Mark 1-8*, 65.

¹³ Kompletné dejiny problematiky vid' Burridge, *What are the Gospels*, 3-25. Moderný výskum Aune, *The New Testament*, 46-76; Stanton, *Matthew*, 117-136; Blomberg, *Matthew*, 46-47; Hagner, *Matthew*, lvii. V tomto ohľade je excelentné dielo britského biblistu Burridge (1992). Po veľmi precíznom definovaní kritérií na evalváciu žánru (109-27) a po vyčíslení charakteristík grécko-rímskych biografíí (128-190) ukazuje, že ako kánonické evanjeliá patria do tejto kategórie (191-239). Protichodné mienky: Mack, *Myth of Innocence*, 322-323, vníma evanjelium ako literárnu fikciu; kritika princípov novelistického žánru, aplikovaných na evanjeliá: Burridge, *What are the Gospels*, 245; Porter, 548-558. Špecifikum v definovaní žánru tvorí Koester, *Ancient Christian Gospels*, 26-29, 289-292. Evanjeliá sú modelované podľa vzoru biografíí prorokov. V tomto Koester nadväzuje na Baltzera, *Die Biographie der Propheten*.

¹⁴ Beavis, *Mark's Audience: The Literary and Social Setting of Mark 4:11-12*. Mk prológ by bol ekvivalentom prológu pred divadelným predstavením. Porov. Hooker, *The Gospel according to Mark*.

¹⁵ Aj vtedy, keď za autentický koniec považujeme Mk 16:8 (prázdny hrob, zjavenie anjela a oznámenie, že vstal).

aj chór, hoci hlas autora z času na čas vstupuje do deja. Ide však o literárnu a nie dramatickú techniku.¹⁶

Napriek dramatickosti Mk (dej, zápletky, konflikty medzi protagonistami...) zostáva žánrovo blízky historickej monografii.¹⁷ Podrobnejšia analýza charakteristík však ukazuje nasledujúce nedostatky: Mk nesynchronizuje udalosti svojho evanjelia s udalosťami Rímskej ríše (na rozdiel od Lk), nezaujíma sa o historickú kauzalitu alebo o vzťahy medzi jednotlivými udalosťami (až na epizódy procesu a umučenia), Markov záujem netvorí na seba nadväzujúce udalosti, ale život jednej postavy. Ostatné postavy sú spomenuté natoľko, nakoľko súvisia s Ježišom. Charakterizovanie učeníkov a zástupu má parenetický cieľ (jedna zo základných črt antických biografii).¹⁸

Antický bios

Samotný termín *biografia* sa objavuje až v 9. storočí po Kristovi. Dovtedy sa diela nazývali gr. *bioi* alebo lat. *vitae* – životy. Spisovatelia sa snažili žánrovo odlišiť svoje diela od histórie a iných žánrov, napríklad Plutarch

¹⁶ Witherington III, *The Gospel of Mark*, 2-3.

¹⁷ Collins, *The Beginning of the Gospel*, 1-38.

¹⁸ Witherington III, *The Gospel of Mark*, 3-4. Markus, *Mark 1-8*, 64-69: Mk je skôr historickou naráciou než historickou monografiou. Napodobňuje starozákonné rozprávania „a stalo sa v tých časoch“, „odpovedal a riekol“, „a hneď“. Markus ide ďalej a označuje Mk za *biografiu hnutia* a prirovnáva ho k moderným americkým spisom, mapujúcim obdobie hnutia za ľudské práva (Garrow, *Bearing the Cross: Martin Luther King Jr. and the Southern Christian Leadership Conference*, 1980. Branch, *Troubling the Waters: America in the King Years 1954-63*, 1982). Mk ako žáner nemôže byť jednoducho biografiou, lebo nehovorí o nežijúcej osobe minulosti, ale o Ježišovi, ktorý je stále prítomný vo svojej komunite, oživuje ju a vedie, a práve preto podľa kritérií antických biografii nemôže byť ani nikdy ukončené. Z pohľadu Sitz im Leben Mk je „rozšírenou kultovou legendou“, ktorú používala prvá komunita pri bohoslužbách a teda evanjelium tvorilo súčasť liturgie (podobné moderným pašiam, za účasti viacerých postáv), pravdepodobne krstnej, počas paschálnej vigílie. Markus robí nasledujúci záver: Mk je dramatizáciou ohlasovanej dobrej zvesti o Ježišovi, ktorá mala svoje privilegované miesto v liturgii. Z literárneho pohľadu plní funkciu biografie hnutia. Tento prístup riskuje v istých momentoch anachronistické vnášanie súčasných modelov do literárnych praktík prvého storočia po Kristovi. Okrem iného ignoruje kritiku učeníkov a záver Mk vonkoncom nenásvedčuje propagácii Ježišovho hnutia.

v úvode k *Alexandrovi*.¹⁹ Vo všeobecnosti však platilo, že žánre boli flexibilné fenomény. Takto sú niektoré viac historické, iné zasa filozofické, rétorické, politické či náboženské spisy. Spektrum antických biografíi vytvára „vyššia“ Tacitova tvorba (*Agricola*) a uzatvára populárny *Život Ezopa*.²⁰

Antická biografía má iný charakter ako moderná. Autor mohol začať hneď v niektorom momente dospelosti svojej postavy (Ezopov život alebo aj Mk). Mal slobodu v kombinovaní epizód zo života postáv: viac tematicky ako chronologicky (4 Mak 12,7). Mohol spájať, prepracovať, skracovať epizódy alebo ich rozširovať (2 Mak 2,24-33).²¹ Ani antickí historici nepísali tak, ako sa

¹⁹ „Nie je mojím zámerom písať históriu. Niekedy malé udalosti oveľa lepšie odhaľujú charakter osoby než veľké dobrodružstvá. Tak ako maliari portrétov sa viac sústreďujú na tvár (kde sa zjavuje charakter) ako na zvyšok tela, tak mne musí byť dovolené oveľa viac sa sústreďiť na známky duše mužov. Práve skrze ne chcem načrtnúť portrét ich života, a nie cez historické udalosti, ktorých boli účastníkmi. Úlohu zostaviť kompletnú kroniku histórie nechávam iným.“ Plutarch, *Alexander*, www.e-classics.com, 5.5.2007. Porov. Burridge, *Ancient Biography*, 167.

²⁰ Keener, *Matthew*, 17. Korene gréckej biografie siahajú do perzského obdobia (5. stor. pred Kr.) a začínajú cestopisom Skylaxa z Karyandy (480 pred Kr.) a Iona z Chiosu (440 pred Kr.). Prvé spisy koncentrujúce sa na osoby sú enkomické spisy Isokrata *Evagoras* a Xenofonov *Agésilas*. Druhým dôležitým momentom v rozvoji biografíi sú grécke filozofické školy 4. stor. pred Kr., predovšetkým spisy o Sokratovi a ďalších filozofoch. Od 2. stor. pred Kr. z nahromadených materiálov vznikajú diela, ako Satyrove *Životy tragédov* či Filónov *Život Mojžiša* (25-30 po Kr.) Rímske biografie sa rodia zo záujmu o predkov. Varro a Cornelius Nepos v polovici 1. stor. pred Kr. píšu životopisy slávnych generálov, filozofov a spisovateľov. Medzitým významní politici, ako Cezar či Cicero publikujú svoje memoáre. Vznikajú aj propagandistické spisy oslavujúce alebo haniace osobnosti minulosti: *Život Augusta* alebo *Kata Mladšieho*. Za spomienku stoja: Tacitov *Život Agricola*, Plutarchove *Paralelné životy* a Suetoniove *Životy césarov*. Biografie sa stali okolo roku 300 po Kr. dôležitou súčasťou pohansko-kresťanských debát: Iamblichov *Pythagoras*, Porfýriov *Plotinus* a Euzebiov *Origenes*. Burridge, *Ancient Biography*, 167-168.

²¹ Theon, *Progymn.*, 3.224-40; 4.37-42; 80-82. Lepší historici boli proti prílišnému rozširovaniu (Polyb. *R.R.E.*, 15,33-34). Rétor Lukián (2. stor. po Kr.) kritizoval historikov, ktorí rozširovali alebo vynechávali epizódy čisto z literárneho alebo enkomického dôvodu (urobiť postavu lepšou). Porov. Shuler, *Genre for the Gospels*, 11-12. Autor ďalej mohol citovať očitých svedkov a zároveň pripustiť, že dielo nie je vyčerpávajúce (Flavius, *Life of Josephus Flavius*, 365-367). Podľa niektorých Mt rozširuje Mk predlohu nie pre teologické dôvody, ale aby sa jeho dielo zmestilo na jeden zvitok podľa antických štandardov (Keener, *Matthew* 18). Ďalšou charakteristikou antických diel je prerazovanie tej istej udalosti v dvoch rozdielnych spisoch rôznym spôsobom. Wright, *The New Testament*, poukazuje na Flávia (podobne nanebovstúpenie u Lk 24,51 a Sk 1,3),

píše dnes. Tam, kde životopisci a historici nemali prístup k spoľahlivým historickým zdrojom, pokúšali sa vytvoriť natoľko prijateľné udalosti, nakoľko toho boli schopní. Citovali mnohé zdroje, preferujúc jeden zdroj, inokedy nechávajú rozhodnutie na čitateľa.²² Evanjeliá necitujú rôzne zdroje pravdepodobne preto, že stoja časovo blízko k udalostiam, o ktorých hovoria. Aj napriek veľkej voľnosti – podľa moderných štandardov – antickí historici mali za cieľ písať dejiny.²³ Historická životopisov závisí od jednotlivých autorov, vo všeobecnosti však možno povedať, že antické životopisy boli mienené ako historické diela. Samozrejme, oba žánre sú flexibilné a ich charakteristiky sa prekrývajú. Historici sa upriamovali na udalosti, kým životopisy na čnosti a morálny profil postáv.²⁴

Charakteristiky antických biografíi môžeme zhrnúť z formálneho a štrukturálneho hľadiska nasledovne. Biografia je vždy písaná v próze, špecificky vo forme narácie, využívajúc 10 – 20 000 slov (zhruba dĺžka typického zvitku, 30-35 stôp). Zvyčajne nepokrývajú celý život hlavnej postavy v chronologickom slede a chýba aj psychologická analýza charakteru. Môžu začínať krátkou zmienkou o pôvode, predkoch či mieste narodenia, prípadne anekdotou z dospelovania. Pozornosť sa sústreďí hneď na verejné účinkovanie. Životopisy štátnikov, generálov alebo politikov sú usporiadané viac chronologicky, vyzdvihujú ich skutky a čnosti. Oproti tomu životy filozofov, učiteľov alebo spisovateľov sú viac tematicky usporiadané, využívajú anekdoty, ktoré odhaľujú myšlienky a učenie. Mnohokrát majú apologetický,

avšak táto rozdielnosť neznamená, že sa „udalosti nestali, ale len poukazuje na fakt, že ich popisuje z rozličných perspektív“ (378). Diod. Sic. 20.1.1-2.2 vymenúva legitímne prostriedky rétorickej slobody.

²² Diog. Laert. 1.23; 6.113; 8.2.67-72; Plut. *Lycurgus* 1.1; Diod. Sic. 5.70.1; Dion. Hal. 1.84.4; 1.87.4; 3.35.1-4; 8.79.1; Suet. *Tib.*, 5; Appian *R.H.*, 11.9.56; 12.1.1; Livius, 9.44.6; 23, 19.17; 25, 11.20; 25, 17, 1-6; 42.11.1; Arrian, *Alex* 1, 1-3; 3.3.6; 4.9.2-3; 4.14.1-4; 5.3.1; 5.14.4; 6.2.4; 7.14.2; Corn. Nep. 7; 11; 9, 5.4; 7.9.4; 7.9.9.

²³ Flavius, *Ant.* 20.156-57; Arist. *Poet.*, 9.2-3, 1451b; Diod. Sic. 21.17.1; Dion. Hal. 1.1.2-4; 1.2.1; 1.4.2. Samozrejme, boli aj „zlí“ historici a biografí, ktorí si vymýšľali udalosti a príbehy. Nezostali však nepovšimnutí. Stali sa terčom ostrej kritiky za nerešpektovanie prijatých štandardov. Porov. Lucián, *Hist.*, 12, 24-25. Chronologická vzdialenosť od opisovaných udalostí ovplyvňuje charakter diela. Plutarchos a Livius okrášľujú svoje príbehy a sú závislí od starých legiend. Tacitus a Suetonius sú oveľa presnejší, mali k dispozícii časovo blízke zdroje.

²⁴ Burrige, *What are the Gospels*, 63-69. Diodorus učí morálku skrze svoje dejiny, hovoriac o dobrých, zlých a miešaných charakteroch (15.1.1; 37, 4.1).

polemický alebo didaktický podtón. Mnohé sa končia podrobným popisom smrti a posledných chvíľ života postavy, nakoľko práve v týchto momentoch odovzdáva svoje definitívne učenie alebo uskutoční najvýznamnejší čin života, alebo odhaľuje svoju pravú tvár.

Väčšina naratívnych textov rozpráva o niekoľkých témach či postavách, špecifikom biografie je však jedna ústredná postava. Analýzy ukazujú, že štvrtina alebo tretina sloviess má za svoj podmet práve hlavnú postavu. Ďalších 15-30% sloviess sa nachádza vo výrokoch, rozhovoroch alebo citáciách hlavnej postavy.²⁵

Evanjelium ako *bios*

Aj evanjeliá sú prózou, sú písané ako naratívne texty v dĺžke jedného priemerného zvitku. Pozostávajú z udalostí, anekdot, výrokov a rečí. Vykresľovanie Ježišových veľkých činov, zázrakov a rečí, počnúc jeho krstom až po smrť, rovnako patrí k obsahovému zameraniu antických biografíí.²⁶ Všetko, čo odhaľuje charakter hlavnej postavy a jej osobnosť, tvorí súčasť antickej biografie. A všetko, čo tomuto cieľu neposlúžilo, bolo vypustené.

Priestor, ktorý vyplňajú posledné dni Ježiša, jeho smrť a vzkriesenie reflektuje priestor, ktorý zaberá opis posledných momentov hlavnej postavy (predovšetkým Plutarch, Tacitus, Nepos a Filostratus), hoci práve tieto udalosti tvoria svojské, neopakovateľné špecifikum evanjelií. Rovnako ako neustále odvolávanie sa na naplnenie starozákonných proroctiev a Písem v osobe a účinkovaní Ježiša z Nazareta.

Zámerom biografíí bolo zvyčajne povzbudzovať. Posolstvo, ktoré mala biografia odovzdať, bolo „chod' a rob podobne“ alebo, v negatívnych prípadoch, „chod' a rob ináč“.²⁷

²⁵ Burridge, *What are the Gospels*, 261-274.

²⁶ Witherington, *The Gospel of Mark*, 4.

²⁷ Witherington, *The Gospel of Mark*, 4. Plutarch, *Timoleon* (podľa legendy zomrel okolo 337 pred Kr.) napísaný v r. 75 pred Kr. „Bolo to pre dobro iných, že som sa rozhodol písať biografie. Ale zbadal som, že ja sám rastiem a stále viac sa im (biografiám) oddávam a to kvôli sebe samému. Čnosti týchto velikánov mi poslúžili ako zrkadlo, v ktorom ja sám vidím, ako napraviť a ozdobiť môj vlastný život. Vskutku, nemôžem to prirovnať k ničomu inému, len ku každodennému žitiu a zjednocovaniu sa. Prijímame ich, skúmame a ohlasujeme „ich postavy a kvality“ a vyberáme z ich skutkov všetko, čo je

Verbálna analýza ukazuje, že Ježiš je podmetom štvrtiny slovíes, v podobenstvách a rečiach sa mu pripisuje ďalšia pätina slovíes. V ostatných evanjeliách je Ježiš podmetom polovice slovíes alebo sú to slovesá použité v jeho výrokoch. Jeho slová a skutky tvoria vitálne centrum rozprávania.

Mk bol napísaný určite po vzniku Rímskeho cisárstva, v čase rozmachu rímskej biografickej tradície, ktorá rozvíjala grécke dedičstvo. Prínos rímskej literárnej diskusie spočíva v zdôrazňovaní rodinných tradícií, v potrebe dokazovať verejnú poctu a uznanie. Od 2 polovice 1. storočia po Kr. biografie podčiarkujú aj hrdinskú smrť hlavnej postavy, predovšetkým pod nadvládou tyrana.²⁸ „Žáner *exitus illustrium virorum* sa stal obľúbeným v dobe Tiberiovoho, Nerovho a Domiciánovho útlaku. Motív smrti (mnohokrát predčasnej) tvorí dôležitú paralelu k narácii umučenia v evanjeliách“²⁹. Mk mnohokrát označovali za naráciu umučenia s dlhým úvodom.

Evanjeliá a antický motív *imitatio*

Starovekí autori používali mnoho spôsobov povzbudzovania k nasledovaniu. Najsilnejším bol osobný vzor. Seneca zdôrazňuje, že v snahe zlepšiť seba potrebujeme pomoc (Seneca, *Epistle* 52:1-9).

Túto pomoc nám môžu poskytnúť žijúci, ale môžeme ju nájsť aj u mŕtvych predkov. Koniec koncov majú čas pomáhať nám. Avšak človek sa musí obrátiť na také osoby, ktoré učia svojím životom

vznešené a hodné poznania... a kto môže mať väčšiu radosť? Alebo čo je efektívnejšie, ako vystúpiť vyššie na stupienku morálnosti?...Mojou metódou je však – skrze štúdium dejín a familiárnosť, ktorú som získal v písaní – priľnúť myslou k tým najlepším a najhodnejším výjavom z (života) postáv...“ (vlastný preklad). Plutarchos, *Timoleon*, <http://classics.mit.edu/Plutarch/timoleon.html>, 23.3.2007).

Talbert identifikuje päť funkcií *biosu*, ktoré čitatelia očakávajú: 1. model nasledovania; 2. očistiť obraz učiteľa od falošných obvinení a ukázať jeho pravú tvár; 3. poukázať na falošných učiteľov; 4. legitimovať autentickú tradíciu a učenie v čase, ktoré nasleduje po smrti učiteľa; 5. ukázať kľúč k interpretácii učiteľovej náuky. (*What is a Gospel?*, 92-98). Burrige identifikuje sedem funkcií: rozšíriť chvály, ukázať model, informovať, rozšíriť chýr (“reklama”), uchovávať pamiatku, vyučovať, ponúknuť materiál pre apologetiku a polemiku. (*What are the Gospels?*, 149-152, 214-217)

²⁸ Whiterington III, *The Gospel of Mark*, 5.

²⁹ Burrige, *What are the Gospels?*, 77.

a nielen slovami. Tí, čo konajú správne, majú prednosť pred tými, ktorých slová sa nezhodujú s vlastným životom.³⁰

Quintilianus (*Inst. Orat.* 2.2.8) píše, že učiteľ rétoriky musí mať v prvom rade charakter. Čistota charakteru zachová nežnosť detí a sila autority udrží chlapcov na uzde. Učiteľ musí ukázať vzor. Hoci mnoho modelov nasledovania ponúkne od autorov, ktorých čítajú, predsa však silnejší pokrm získajú zo živého hlasu.

Dio Chrysostomos (*Discourses* 55.4-5) ponúka zaujímavý argument. Podľa neho Sokrates získal svoje schopnosti od Homéra, aj napriek tomu, že sa nikdy nestretli. Niekoľko sa môže stať žiakom - μαθητῆν a nasledovníkom - ζηλωτῆς Homéra bez toho, aby ho bol v živote stretol. Ak ho niekto nasleduje, potom vie *aký* je (učiteľ). Imitáciou jeho skutkov a diel - μιμούμενος τὰ ἔργα και τοὺς λόγους sa človek snaží pripodobniť sa mu (Homérovi) - επιχειρεῖ ομοιον αὐτον αποφαλνειν. Imitáciou učiteľa získava žiak *umenie, zručnosť* τεχνην.

Isocrates (*Evagoras* 73-77): je účinnejšie zachovávať pamiatku skutkov, než robiť sochy. Sochy pripomínajú slávnych mužov iba obyvateľom miest, kde stoja. Ale slávne skutky, zachytené podľa pravidiel umenia, ponúkajú model nasledovania všade, v celom Grécku. A preto sa on sám rozhodol napísať všetko, čo vznešený Evagoras urobil, okrášliac to verbálnou ozdobou a ponúkajúc to Nikoklesovi (príbuzný Evagorasa) a jeho deťom na kontempláciu a štúdium.

Povzbudzujeme mladých k štúdiu filozofie, oslavujúc iných, aby oni sami /mladí/ zatúžili si privlastniť tie isté postoje a skutky. A tak vyzývam teba a tvojich, poukazujúc na vzor nie cudzí, ale z tvojej vlastnej rodiny, a odporúčam ti, aby si venoval svoju pozornosť /tomuto dielu/, aby nik ťa nepredbehol a neprevýšil v slove alebo čine spomedzi Grékov.³¹

Seneca má veľmi zaujímavé postrehy v tomto ohľade (*Epist.* 6.5-6). Preferuje denný, osobný kontakt s knihami alebo lekciami, lebo ľudia viac

³⁰ Voľný preklad autora.

³¹ *Isocrates* (vol. 3, LCL; trans. Larue van Hook; Cambridge: Harvard University Press, 1945), 45-49. Ďalší autori: Isocrates, *To Demonicus*, Xenophon, *Memorabilia* 1.6.3; 4.1.1; Plinius, *Letters* 8.13.

dôverujú svojim očiam ako ušiam a cesta transformácie skrze osobný príklad je rýchlejšia a účinnejšia ako prostredníctvom príkazov.

Z týchto postrehov vyplýva sila *imitatio* v antickom svete. V prvom rade antickí učitelia považovali za účinný prostriedok formovania morálky *imitatio* života velikánov. Aj keď prednosť mal živý príklad súčasníka-učiteľa, predsa však štúdium *života* osobností, časovo i geograficky vzdialených, prinášalo nemalý úžitok. Skutky a múdrosť týchto mužov sa zachovali pre dobro nasledujúcich generácií skrze písmo. Štúdium týchto spisov bolo viac než len inšpirácia. Napomáhali neustálemu prehĺbovaniu, osvojovaniu a praktizovaniu čností, myšlienok, skutkov a charakteru. Moralisti grécko-rímskeho sveta povzbudzovali svojich žiakov, aby si hľadali príklady osobností, ktorých slová sa zhodovali so skutkami – premietali myšlienky do každodenného života. Ktokoľvek sa mohol stať žiakom a nasledovníkom aj veľkých osobností minulosti. Aj napriek časovej a geografickej vzdialenosti vytvorili spojivo skrze štúdium života.

Židovská literatúra

Motív nasledovania nie je to neznámy fenomén ani v židovskej literatúre. Podľa Filóna Mojžiš dal sám seba za vzor nasledovania (*Vit. Mos.* 1.158). Múdroslovná literatúra ponúka nasledovanie čnostného života ako cestu k nesmrteľnosti, a nábožní ho aj nasledujú, imitujú, opakujú, prisvojujú si ho (Múdr 4). 4 Mak 9,19-25 ukazuje najstaršieho syna ako vzor. Radšej volí smrť, než by mal prestúpiť zákony dané Mojžišom. Príklad troch mládencov (Dan 3) je posilou pre bratov, ktorí vzájomne sa povzbudzujú, čelia smrti (4 Mak 13:8-10). V Benjamínovom Testamente (*T. Benj.* 3.1-2; 4.1-3) je Jozef vzorom nasledovania, modelom čnostného života aj napriek ťažkostiam. Vo všetkých protivenstvách života zostal čnostným a verným Bohu, preto aj sám zažil Božiu ochranu (porov. Gn 37-50).

Podľa Filóna (*Virt.* 168) človek je stvorený, aby sa pripodobnil Bohu, aby ho imitoval zo všetkých svojich síl, nevynechávajúc nič, čo by prispelo k podobnosti. Nakoľko človek prijíma silu od Silnejšieho, sám zdieľa túto silu s ostatnými..., napodobňujúc Boha v dávaní darov. Podobne je to s rodičmi, ktorí plodením imitujú Boha, a tak majú účasť na Božom živote (*Spec. Leg.* 2.225). Hanna ben Hanina povzbudzuje k napodobňovaniu Boha biblickým

výrazom “kráčať za Pánom” skrze zaodievanie nahých, návštevou chorých, povzbudzovaním skleslých na duchu a pochovávaním mŕtvych.³² Vo všetkých týchto spisoch vnímame Boží príkaz zachytený v Levitiku – „bud’te svätí, lebo ja Pán som svätý“ (Lev 19,2) – a v Deuteronomíu – „milovať a starať sa o cudzinca, ako sa oň stará Pán“ (Dt 10,18-19).

Nový zákon

V NZ, mimo evanjelií, *imitatio* je rozšíreným motívom. V Liste Hebrejom autor povzbudzuje svojich čitateľov, aby pamätali na svojich predstavených a napodobňovali ich vieru (Heb 13,7). V Liste Solúnčanom Pavol vyzýva kresťanov, aby napodobňovali cirkvi v Júdsku v ich trpezlivom znášaní protivienstiev (1 Sol 2,14). V tom istom liste chváli Solúnčanov, že sa stali tými, čo napodobňujú apoštolov a Pána (1 Sol 1,6). Napriek veľkým súženiam prijali Slovo s radosťou Ducha, a tak sa stali príkladmi τῦπων pre cirkvi v Macedónsku a Achájsku. Mnohokrát Pavol upozorňuje na seba ako na vzor nasledovania. Filipanom píše: „Bratia, spoločne ma napodobňujte a všimajte si tých, čo žijú podľa vzoru, aký máte v nás!“ (Flp 3,17; porov. 4,9).

V 1 Kor 11,1 znovu vyzýva: „Napodobňujte ma, ako aj ja napodobňujem Krista“. Tento verš uzatvára inštrukcie dané v 10,23-33. Ak Korint’ania napodobňujú Pavla, v konečnom dôsledku napodobňujú samého Krista, lebo sám apoštol napodobňuje Krista. Pavol myslí na Kristov spôsob kenózy a obety na kríži.³³

V NZ je napodobovanie Krista spojené s napodobovaním samého Boha. V Ef 4,32 povzbudzuje odpustiť, ako Boh odpustil. Hneď na to hovorí: „Napodobňujte Boha ako milované deti a žite v láske tak, ako aj Kristus miluje nás a vydal seba samého Bohu za nás ako dar a obeť ľúbeznej vône!“ (Ef 5,1-2). Výzva k odpusteniu a k životu v láske sa zakladá na príklade, ktorý ponúkol Boh v Kristovi. 1 Pt 2 zdôrazňuje, že ten, kto je spravodlivý a pre spravodlivosť trpí, nachádza milosť u Boha χάρις. Prijatie utrpenia je nakoniec kresťanskou záležitosťou. Je svedectvom pre Ježiša. 1 Pt 2,21-23:

³² Sidney Steiman, *Imitation of God (Imitatio Dei)*, *EncJud*, 8.1292-1293.

³³ Viac Fowl, *Imitazione di Paolo/ di Cristo*, in *DPL*, 837-841. Martin, *A Hymn to Christ*, 290-291. Hurtado, *Jesus as Lordly Example*, 113-26; Hawthorne, *The Imitation of Christ*, 168-178. Laurance, *The Eucharist as the Imitation of Christ*, 286-296; Kelly, *Commentary on the Epistle to Peter and Jude*, 118.

²¹ Ved' na to ste povolani; lebo aj Kristus trpel za vás a zanechal vám príklad, aby ste kráčali v jeho šľapajach. ²² On sa nedopustil hriechu, ani lešť nebola v jeho ústach. Keď mu zlorečili, on nezlorečil, keď trpel, nevyhrážal sa, to postúpil tomu, ktorý súdi spravodlivo.

V Jn 13 Ježiš umýva nohy učeníkom a potom dodá: Dal som vám príklad ὑπόδειγμα, aby ste aj vy robili, ako som ja urobil vám.¹⁶ Veru, veru, hovorím vám: Sluha nie je väčší ako jeho pán, ani posol nie je väčší ako ten, kto ho poslal. ¹⁷ Keď to viete, ste blahoslavení, ak podľa toho aj konáte. (Jn 13,15-17). Ježiš viackrát opakuje výzvu “nasleduj ma” (Mk 1,16-20 a par.; Jn 1,43). Každý, kto ho chce nasledovať, musí vziať svoj kríž (Mk 8,31-33). Takže nasledovanie Ježiša znamená viac, než len sa postaviť k nemu. Ernest Best³⁴ poznamenáva, že prvoradým cieľom Mk je “robiť učeníkov” a ukázať im, v čom spočíva pravé učeníctvo. Ono začína osobným vzťahom: je to odpoveď na výzvu “nasleduj ma”. Markovo chápanie učeníctva – na rozdiel od Mt – nespočíva v Ježišovom učení, ale predovšetkým v identite osoby Ježiša: kto je a čo robí. Preto je ústredným motívom Mk popísať cestu Mesiáša z Cézarey Filipovej do Jeruzalema (8,27; 9,33-34; 10,32) ako Cestu, t.j. model nasledovania.³⁵

Philip Davis³⁶ zdôrazňuje prepojenie medzi kristológiou a soteriologiou v chápaní učeníctva u Mk. Učeníctvo je totálnou odpoveďou jednotlivca na Božiu ponuku spásy skrze Ježiša. Toto však znamená viac než len vieru. Zahŕňa ochotu a túžbu zanechať všetko a ísť za ním. Kristocentrizmus je charakteristickou črtou Mk obrazu Ježiša ako Syna Božieho a učeníka, ako toho, ktorý modeluje svoj vlastný život podľa jeho príkladu. Podobne Paul Achtemeier poznamenáva, že Mk často označuje Ježiša ako učiteľa, ktorého “učenie” spočíva nie natoľko v slovách, ako skôr v tom, čo koná.³⁷ Davis dokonca ide tak ďaleko, že tvrdí, že Mk vynecháva všetko, čo sa nedá vtesnať do kategórie “nasledovania” – ako napr. panenské počatie a predeschatologické vzkriesenie.³⁸

Ďalšie momenty Ježišovho účinkovania z perspektívy nasledovania. Ježišova snaha zhromažďovať učeníkov (Mk 3,13-19) sa stáva vysvetlením

³⁴ Best, *Following Jesus*, 10-15.

³⁵ Capes, *Imitatio Christi*, 13

³⁶ Davis, *Christology, Discipleship, and Self-Understanding*, 101-109.

³⁷ Achtemeier, *Mark*, 63-64.

³⁸ Davis, *Christology, Discipleship, and Self-Understanding*, 109.

zmyslu učeníctva, t.j. robiť učeníkov (Mt 28,18-20). Ježišov zvyk modliť sa a kázať (Mk 1,35-39) slúži ako vzor a model pre jeho nasledovníkov. Ježišov spôsob dialógu, zvlášť v kontroverziach, je vzorom pre učeníkov, ako odpovedať na námietky, s ktorými sa stretnú. Ježišovo rozšírenie chápania rodiny (Mk 3,31-35) je smernicou pre nasledovníkov, ako vnímať vzťahy, a predovšetkým je upozornením, že prijatie a zázemie nájdú vždy v rodine veriacich, čo nemusí byť pravdou v prípade pokrvného príbuzenstva. Viera a nasledovanie Ježiša vytvárajú skutočnú rodinu.³⁹ Ježiš predpovedal utrpenie a prenasledovanie svojich učeníkov (Mk 13,9-13; Mt 5,10-12), a preto sa on sám stáva príkladom, akú pozíciu zaujať pred vladármi, vydávajúc svedectvo (Mk 14,62; 15,1-5). Ježišova agónia v Getsemani a žiadosť o odňatie kalicha (Mk 14,32-42) ponúka model modlitby a dôvery v Boha v čase skúšky. Niektorí tvrdia, že Pavol napodobňuje Krista, keď trikrát prosil o oslobodenie z utrpenia, ktoré mu spôsobil „osteň v tele“ (2 Kor 12,7-10). Týmto spôsobom ponúka Mk Ježiša ako jediný model nasledovania, vzor učeníka. Hurtado v tejto súvislosti hovorí: „Ježiš je zároveň základ a vzor učeníctva.“⁴⁰

Evanjeliá a *Progymnastika* Theona Rétora

Theon Rétor, v *Progymnastika*⁴¹ (2. polovica 1. stor. po Kr.) ponúka schému, ako zhromažďovať materiál na prípravu enkomickej⁴² biografie. Samozrejme, ide o návod a nie o záväznú štruktúru biografie (viď vyššie). Nasledujúca reprezentatívna komparácia s evanjeliami ukazuje podobnosti a rozdielnosti medzi enkomicou biografiou a evanjeliom.

Vznešenosť pôvodu, narodenie		Mt 1, 1-17 Mt 1,18-2,12 Mt 3,16-17	Lk 1, 26-38 Lk 1,41-45 Lk 2,17-20 Lk 3,21-22	
------------------------------	--	--	---	--

³⁹ Donahue, *The Theology*, 31-51.

⁴⁰ Hurtado, *Following Jesus*, 26-27.

⁴¹Theon, *Progymnastika*, <http://www.csun.edu/~hcfl1004/biotheon.html> 12.3.2007, California State University, Northridge, web Prof. Adamsa.

⁴² Chváloreč, chvála – literárny druh. V grécko-rímskom svete oslavné biografie. Porov. Heriban, *PLBV*, 351.

<i>Sociálny stav</i>				
Rodné mesto		Mt 2,1	Lk 2,4.39	
Rovesníci				
Politické org.			Lk 2,1-5; 3,1-2	
Stav rodičov a príbuzných		Mt 1,16	Lk 1,5-9.26-27	
<i>Výnimočnosť osobnosti</i>				
Vzdelanie				
Priatelia				
Chýr	Mk 1,45 Mk 2,12 Mk 3,7-8 Mk 4,41 Mk 6,14-16 Mk 8,27-30	Mt 4, 24-25 Mt 7,28-29 Mt 9,8.33-34 Mt 13,54-14,1 Mt 15,29-31 Mt 16,13-16 Mt 21,8-11	Lk 4,14-15 Lk 4,22 Lk 7,17	
Spoločenská služba				
Bohatstvo				
Deti				
Šťastná smrť				
<i>Telesná výnimočnosť</i>				
Zdravie				
Krása				
Sila				
Vitalita				
<i>Duchovná výnimočnosť</i>				
Múdrosť	Mk 2,17 Mk 4,1-34 Mk 7,1-23	Mt 4,1-10 Mt 5,1-7,27 Mt 9,9-17 Mt 13 Mt 15,1-20 Mt 18,1-20,16 Mt 21,28-22,14	Lk 4,1-13 Lk 5,33-6,5 Lk 6,20-49 Lk 8,4-18 Lk 11,29-37 Lk 11,33-36 Lk 12,16-48 Lk 13,6-9 Lk 13,18-30	
Miernosť				
Odvaha	Mk 2,18-28 Mk 8,31-33	Mt 16,21-28 Mt 17,22-23	Lk 4,22b-30 Lk 9,22	

	Mk 9,30-32 Mk 10,32-34	Mt 20,17-19 Mt 21,12-17 Mt 23	Lk 9,44-45 Lk 18,31-34 Lk 11,37-54	
Spravodlivosť				
Nábožnosť		Mt 6,5-15	Lk 11,1-13	
Vedomie veľkosti a výnimočnosti				
Vznešenosť				
Altruizmus	Mk 5,1-43 Mk 1,16-2,12 Mk 3,1-6,10 Mk 6,6b.34- 44.53-56	Mt 4,17.23-24 Mt 8,1-17.28-9,7.18-33a.35	Lk 4, 31-41 Lk 5,12-25 Lk 6,17-19 Lk 7,1-16 Lk 8,26-56	
Hľadanie dobra a nie pôžitkov				
Spoločenská angažovanosť				
Odvaha riskovať	Mk 3,20-30 Mk 6,1-6 Mk 8,11-13	Mt 12,1-14 Mt 15,1-20 Mt 16,21 Mt 17,22-23 Mt 20,17-19 21,12-16.33-46 Mt 23	Lk 13,31-33	
Originalita	Mk 2,13-16 Mk 3, 13-18 Mk 6,7-13 Mk 8, 34-38	Mt 4,18-22 Mt 8,18-22 Mt 10,1-42	Lk 5,1-11 Lk 5,27-29 Lk 6,12-16 Lk 8,1-3	
Časová vhodnosť /správne kroky v správny čas/	Mk 10,17-31		Lk 9,1-6.10 Lk 9,23-27	
Vznešené skutky, ktoré vykonal sám	Mk 3,11-12 Mk 4,35-41 Mk 6,34-52 Mk 7,24-8,9 Mk 8,22-26 Mk 9,14-29 Mk 10, 46-52	Mt 8,23-27 Mt 14,13-36 Mt 15,32-38 Mt 17,14-21 Mt 20,29-34	Lk 6,6-10 Lk 8,22-25 Lk 9,11-17	

Pozornému čitateľovi neunikne, že autori evanjelií sa zamerali v prvom rade na múdrosť, výnimočné skutky, originalitu a altruizmus Ježiša. Podčiarkujú jeho chýr po celej krajine. Toto sú momenty blízke enkomickej biografii. Do tejto kategórie však ťažko vtesnať texty, kde sa ukazuje starozákonné naplnenie proroctiev alebo Písem. Najšpecifickejšou časťou

evanjelií sú proces, umučenie, smrť a vzkriesenie. Práve toto nedovolí evanjeliá jednoducho priradiť k enkomickéj biografii. Ide skôr o formálnu paralelu.⁴³ Preto treba pôvod evanjelií hľadať aj v kultúrnom prostredí židovskej diaspóry, ku ktorej autor Markovho evanjelia pravdepodobne patril. Formácia v diaspóre sa zakladala na Písmach.

Záver

Marek svoj spis nenazýva *biosom*, ale *evanjeliom* – dobrá zvesť (Mk 1,1). Tento verš je vysvetlený hneď Mk 1,14-15, kde sa hovorí, že Ježiš sa po Jánovom uväznení vracia do Galiley, aby hlásal Božie evanjelium (Mk 1,14). Evanjelium Ježiša Krista je evanjeliom samotného Boha. To, čo chcel Mk povedať je: *dobrá zvesť – evanjelium Boha, ktoré bolo dané skrze Ježiša Krista, ktoré spočíva v tom, že Božie kraľovanie je blízko*. Toto je definícia spisu, ktorú ponúka samotný Mk.⁴⁴

Pavol v liste Korinťanom (1 Kor 15, 3b-5a) hovorí, že odovzdáva to, čo sám prijal. V 1. verši nazve odovzdanú tradíciu evanjeliom. Evanjelium teda, ako ohlasovaná zvesť, je posolstvo „podľa Písem“, a tak je staršie než Mk. Mk je pravdepodobne prvým autorom, ktorý ohlasovanej zvesti dáva písomnú formu.

V SZ samotné podstatné meno nenájdem, ale v LXX do popredia vystupuje používanie slovesa εὐαγγελίζεσθε, zvlášť u proroka Izaiáša (40,9; 52,7; 60,6; 61,1), kde sa sloveso používa v kontexte ohlasovanej spásy.⁴⁵

⁴³ Casalini, *Lettura di Marco*, 52. Hurtado, „Gospel, Genre of“, 278-282.

⁴⁴ Casalini v referencii na Frieckenschmidta, *Evanjelium als Biographie*, 354, uvádza niekoľko paralel danej formy: ἀρχή του λόγου (Isocrates, *Philippos* 1), ἀρχή της συηταξέως (Flavius, *War* 1,18) ἀρχή της εξεγησης (Flavius, *War* 1,30), ἀρχή της βιβλιου (Polybios, I, 5,1), ἀρχεσθαι της ιστοριας (Dionys Hal. I, 8,4), *incipit operis* (Tacitus, *Hist.* I, 1.1). *Stella Priene* (OGIS 458,40-41): *Narodenie boha* (Augusta) *bolo pre svet začiatkom dobrých posolstiev* (ktoré boli dané) *skrze neho*. Viac k mimobiblickému a biblickému použitiu porov. Spicq, εὐαγγελίζομαι, εὐαγγελιον, εὐαγγελιστής, in *ThLNT*, 82-92; Friedrich, εὐαγγελίζομαι, *TDNT*, 701-721; εὐαγγελιον, *TDNT* 721-735.

⁴⁵ Sloveso *euangelizomai* – ohlásiť radostnú zvesť, posolstvo – je vždy používané v kontexte radosti. *Prinášam dobré slová, šťastné správy* (logous agathous pherón euangelisasthai), *lebo chcem byť prvý, kto ti ohlási... chceli ma ovenčiť za radostné správy* (evanjelia) (Aristophanes, *Eq.* 643); ďalej porov. Demosthenes, *Corona*, 18.323 – dobrá zvesť je pre iných; zvyčajne sa týka víťazstva a mieru (Plutarchos, *Pomp.* 66:3 *množstvo*

Dôležité miesto je Iz 52,7. Priame prepojenie medzi prorockým textom a evanjeliom – a zároveň textovou zárukou sú vzťahnosti – je citovanie Iz 61,1 LXX u Lk 4,15-21.

Vskutku by bolo veľkou metodologickou chybou vedieť, že posolstvo rozpráva o Kristovi a jeho životnej púti „podľa Písem“ a následne predpokladať, že táto zvesť má iný pôvod (než Písma). Ak zvestované posolstvo má svoju hodnotu, lebo je podľa Písem, je oveľa logickejšie predpokladať, že v samotných Písmach nájdeme mandát, poverenie ohlásiť Božie posolstvo.⁴⁶

Aký literárny žáner je teda evanjelium? Dramatickosť, podobnosť s helenistickou enkomickou a historickou biografiou či so starozákonnými naratívnyimi textami, poukazujú na istý druh inšpirácie týmito literárnymi druhmi. Napriek tomu evanjelium je *aj* špecifickým literárnym žánrom, novým „stvorením“ – nie z ničoho – používaným v ohlasovaní, v liturgii, v posilňovaní viery... „aby ste verili, že Ježiš je Mesiáš, Boží Syn, a aby ste vierou mali život v jeho mene“ (Jn 20,31). Evanjeliá sú *bioi Iesou* – špecifickými *biografiami/antikými životmi Ježiša*.⁴⁷ Casalini špecifikuje: *posolstvo – dobrá zvesť – vo forme biografického rozprávania*⁴⁸, ktorého funkciou bolo aj

ľudí sa odplavilo na Lesbos, lebo chceli ohlásiť Kornélii radostné posolstvo (euangelizomai), že vojna skončila; Heliodorus, *Aeth.* 10.1.3; Pausanias 4.19.5; Lucian, *Laps.* 3; *Tyr.* 9 každá šťastná zvesť verejného alebo súkromného života bola označovaná ako *evanjelium*: svadba (Menander, *Georg.* 83; Longus, *Daph.* 3.33.1); narodenie dieťaťa (Theophrastus, *Char.* 17.7)

LXX prekladá *piel* hebr. *basar* a vo všetkých semitských jazykoch tento slovesný koreň nesie význam radosti (porov. Schilling, בשר, *TDOT*, vol. 2., 313-316; Spicq, *TLNT*, 83). Εὐαγγελίζομενος je ekvivalentom hebr. *m^ebaššēr* „ten, čo prináša radostnú zvesť“. Biblické používanie má dve roviny – sekulárnu, ktorá je totožná s mimobiblickým použitím (porov. Jer 20,15; 1 Sam 31,9; 2 Sam 1,20; 7,9; Nah 2,1). Druhá je teologicko – náboženská a častokrát má mesiášsky podtón. Ohlasuje radosť z veľkých Božích zásahov do dejín: Ž 40,9; Ž 68,11-12; Iz 40,9; 52,7; 60,6)

⁴⁶ Casalini, *Lettura di Marco*, 56. (vlastný preklad)

⁴⁷ Cross, *Genres of the New Testament*, 404. Casalini, *Lettura di Marco*, 50nn. Hurtado, *Gospel, Genre of*, 278-279, 282.

⁴⁸ Casalini, *Lettura di Marco*, 50. Na tomto sa zhoduje väčšina exegetov: Marcus, *Mark 1-8*, 64-69 (narácia pre lit. drámu); Donahue – Harrington, *The Gospel of Mark*, 14-16; France, *The Gospel of Mark*, 9 – 11 (dráma v troch dejstvách); Moloney, *The Gospel of Mark*, 8-10; Evans, *Mark 8:27 – 16:20*, LXIV-LVII. Dormeyer, *Das Markusevangelium*, 4-11.88-122.123-137. Problematika samotného žánru: Bryan, *Preface to Mark*, 9-64; Vines,

napomáhať *imitatio Christi*. A zo správnej identifikácie literárneho druhu vychádzajú aj otázky čitateľov, ktoré majú pragmatický ráz: *Kto je Ježiš? Aký je? Čo urobil? Čo osožného prináša mne? Čo máme teda robiť?*

Bibliografia

- ACHTEMEIER, P.J.: *Mark. Proclamation Commentaries*, Philadelphia : Fortress, 1975.
- AUNE, D. E.: *The New Testament in Its Literary Environment* (Library of Early Christianity), Philadelphia : Westminster Press, 1987.
- BALTZERA, K.: *Die Biographie der Propheten*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1975.
- BEAVIS, M.A.: *Mark's Audience: The Literary and Social Setting of Mark 4:11-12*, Sheffield : University of Sheffield Press, 1989.
- BEST, E.: *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark*, Edinburgh : T&T Clark, 1986.
- BLOMBERG, C.: *Matthew* (The New American Commentary 22), Nashville 1992.
- BRYAN, F.: *Preface to Mark*, Oxford : Oxford University Press, 1993.
- BULTMANN, R.: *The History of the Synoptic Tradition*, rev. ed.; trans. John Marsh; Oxford : Blackwell, 1972.
- BURRIDGE, R.: *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, (SNTSMS 70), Cambridge : Cambridge University Press, 1992.
- CAPES, L.: *Imitatio Christi and the Gospel Genre*, *BBR* 13 (1993)
- CASALINI, N.: *Introduzione a Marco*, Jerusalem : Franciscan Printing Press, 2005.
- CASALINI, N.: *Lettura di Marco: Narrativa, Esetica, Teologica*, Jerusalem : Franciscan Printing Press, 2005.
- COLLINS, A.: *The Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context*, Minneapolis : Fortress Press, 1992.
- CROSS, A.R.: Genres of the New Testament. In: *DNTB*, 402-411.
- DONAHUE, J.R. – HARRINGTON, D.: *The Gospel of Mark* (Sacra Pagina 2), Collegeville : The Liturgical Press, 2002.
- DONAHUE, J.R.: *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark*, Milwaukee : Marquette University Press, 1983.
- DORMEYER, D.: *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener* (SBB 43), Stuttgart 1999.
- ECO, U.: *Meze interpretace*, Praha : Karolinum, 2004.
- EVANS, C.A.: *Mark 8:27 – 16:20* (WBC 34b), Nashville : Word, 2001.
- FOWL, S.E.: *Imitazione di Paolo/ di Cristo*. In: *DPL*, 1999, 837-841.
- FRANCE, R.T.: *The Gospel of Mark* (NIGTC), Carlisle : Eerdmanns, 2002.

The Problem of Markan Genre, 1-31. Kritický prehľad dejín výskumu žánru Mk vid' Robbins, Mark as Genre, 91-117.

- GUELICH, R.A.: The Gospel Genre, in *The Gospel and the Gospels*. Ed. P. Stuhlmacher, Grand Rapids : Eerdmans, 1991, 173-208.
- HAGNER, D.A.: *Matthew 1-13*. Word Biblical Commentary, Dallas : Word, 1993.
- HAWTHORNE, M.: The Imitation of Christ: Discipleship in Philippians. In: Richard Longenecker (ed.): *Patterns of Discipleship in the New Testament*, Grand Rapids : Eerdmans, 1996, 168-178.
- HENGEL, M.: Literary, Theological and Historical Problems in the Gospel of Mark. In: P. Stuhlmacher (ed.): *The Gospel and the Gospels*, Grand Rapids : Eerdmans, 1991, 209-251.
- HOOKE, M.: *The Gospel According to Mark*, Peabody : Hendrickson, 1991.
- HURTADO, L.W.: Jesus as Lordly Example in Philippians 2:5-11. In: J.C. Hurd – P. Richardson (ed.): *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, Waterloo : Wilfred Laurier University Press, 1984, 113-126.
- HURTADO, L.W.: Following Jesus in the Gospel of Mark—and Beyond, In: *Patterns of Discipleship in the New Testament*, Grand Rapids : Eerdmans, 1996, 26-27.
- HURTADO, L.W.: Gospel, Genre of. In: *DJG*, 1992, 276-282.
- KEENER, G.: *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids : Eerdmans, 1999.
- KELLY, F.: *Commentary on the Epistle to Peter and Jude*, Grand Rapids : Baker, 1969.
- KOESTER, K.: *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, London : SCM, 1990.
- KÜMMEL, W.G.: *Introduction to the New Testament*, Nashville : Abingdon, 1975.
- LAURANCE, W.: The Eucharist as the Imitation of Christ, *Theological Studies* 47 (1986): 286-296.
- MACK, B.L.: *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Philadelphia : Fortress, 1990.
- MALHERBE, A.: *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*, Philadelphia : Westminster, 1986.
- MARKUS, J.: *Mark 1-8* (AB 27), New York : Doubleday, 2000.
- MARTIN, R.: *A Hymn to Christ: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Downers Grove : InterVarsity, 1997.
- MEIER, J.P.: *A Marginal Jew*, III., New York : Doubleday, 2001.
- MOLONEY, F.: *The Gospel of Mark*, Peabody : Hendrickson, 2002.
- PORTER, S. E.: Exkursus: The 'We' Passages. In: D. W.J. Gill – C. Gempf (ed.): *The Book of Acts in Its Greco-Roman Setting*, Vol. 2 in *The Book of Acts in its First Century Setting*, Grand Rapids : Eerdmans, 1994, 545-574.
- RADFORD, G.P.: *Eco*. Bratislava : Vydavateľstvo PT, 2004.
- ROBBINS, M.: Mark as Genre. In: ROBBINS, M., *New Boundaries in Old Territory* (Emory Studies in Early Christianity 3), New York, 1994, 91-117.
- SANDERS, E.P.: *Judaism - Practice and Believe 63BCE – 66CE*. London : SCM, 1994.
- SANDERS, E.P.: *Paul and Palestinian Judaism*, London : SCM, ⁵1996.
- SCHULER, Ph.: *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*. Philadelphia : Fortress, 1982.
- STANTON, G. N.: *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, Cambridge : Cambridge University Press, 1974.
- STANTON, G.N.: Matthew: ΒΙΒΛΙΟΣ, ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ or ΒΙΟΣ? In: F. Van Segbroeck et al. (ed.): *The Four Gospels 1992: Festschrift for Frany Neiryck*, Leuven : Leuven University Press, 1992, 1187-1201.

- STEIMAN, S.: Imitation of God (Imitatio Dei), *EncJud* 8., 1973, 1292-1293.
- TALBERT, Ch.: *What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, Philadelphia: Fortress, 1977.
- VINES, Ch.: *The Problem of Markan Genre* (SBL Accademia Biblica 3), Atlanta 2002.
- WITHERINGTON III, B.: *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids : Eerdmans, 2001.
- WRIGHT, N. T.: *The New Testament and the People of God*, Vol. I., in *Christiana Origins and the Question of God*. Minneapolis : Fortress, 1992.

Zhrnutie

Aký typ literatúry spoznáваме v evanjeliách? Dejiny exegézy ponúkajú bohatú škálu perspektív od biografie až po novelu, ba dokonca po liturgické predstavenie. Štúdia v krátkosti rekapituluje možné riešenia problému a sústreďuje sa na biografický charakter evanjelií. Ponúka porovnanie helenistickej, biblickej a nebiblickej literatúry s evanjeliami. Zvláštnu pozornosť venuje motívu imitatio Christi. Výsledok skúmania ukazuje na špecifický typ biosu: životopis Ježiša, ktorý vychádza zo širšieho biblického kontextu.

Summary

What kind of literature do we recognize while reading the Gospels? The history of exegesis offers us a variety of perspectives, starting from a biography up to the novelistic writing or even a liturgical performance. The proposed paper briefly sketches the possible solutions given by scholars and further focuses on the biographical character of the Gospels, listing the correspondence between the Hellenistic, Biblical, Non-biblical writings and the Gospels. A special attention is given to the *motif* of imitatio Christi. The result of such investigation points toward an ancient *bios* – *life of Jesus* with specifically biblical character.

Róbert Jáger
Gréckokatolícka eparchia Košice
Dominikánske nám. 2A
04343 Košice
bobjager@netkosice.sk

Ako je to s kódom Biblie?

Radoslav Košš

Kód Biblie je kód, ktorý možno nájsť v textoch Biblie pomocou metódy rovnomerných sekvencií písmen. Niektorí ho považujú za vedecký dôkaz Božej existencie, pretože podľa nich sú dané kódy Biblie buď také zložité, že ich človek nemohol zakódovať, alebo sú tam zakódované pojmy z budúcnosti, čiže ich tam musela vložiť vševediaca bytosť. Takéto tvrdenia spopularizoval najmä americký žurnalista Michael Drosnin vo svojej knihe *The Bible Code*¹. Kritici namietajú, že tieto kódy sa dajú nájsť v každej knihe a že to vôbec nie je výnimočný jav, ale len náhodná kombinácia písmen.

Metóda rovnomerných sekvencií písmen

Názov tejto metódy pochádza z anglického *Equidistant Letter Sequence method* (ELS). Jej princíp spočíva vo veľkosti skokov (sekvencií), teda vo vzdialenostiach medzi písmenami. Ak sa táto metóda chce použiť v akomkoľvek texte, najprv treba zvoliť počiatočné písmeno a potom určiť veľkosť skoku medzi jednotlivými písmenami daného kódu. Kód, ktorý sa nájde takýmto spôsobom v Biblii, sa nazýva *kód Biblie*. Zvyčajne sa najprv volí hľadané slovo, potom sa zvolí určitá oblasť v Biblii, kde sa dané slovo bude hľadať. Následne sa skúšajú všetky kombinácie skokov a počiatočných písmen, kým sa nenájde požadované slovo. Je zrejmé, že pre človeka by to znamenalo nadľudský výkon, ale vďaka počítačom sa dajú takéto kódy objaviť pomerne ľahko. Program sám preverí všetky možné kombinácie a po skončení procesu vypíše, či sa tam daný pojem v zakódovanej forme vyskytuje, a ak áno, kde sa nachádza a aká je veľkosť skoku (sekvencie). No a takýmto postupom sa dá v Biblii nájsť skoro každý pojem, od historických udalostí až po predpovede konca sveta. To, že tam takéto zakódované pojmy sú, je fakt, ale otázkou je, či je to len náhodná kombinácia písmen alebo to tam niekto úmyselne zakódoval.

Zástancovia *kódu Biblie* sa snažia úmyselnosť zakódovania vedecky potvrdiť. Preto pri každom kóde zverejňujú aj pravdepodobnosť jeho

¹ DROSNIN, M.: *The Bible Code*, Weidenfeld & Nicolson, 1997.

náhodného výskytu. Napríklad, ak v Biblii nájdeme zakódovaný pojem „pristátie na Mesiaci“, môžu tvrdiť, že výsledná pravdepodobnosť náhody je napríklad 1:10000. Ak by našli v blízkosti tohto pojmu ďalší príbuzný pojem, napríklad „Armstrong“, výsledná pravdepodobnosť náhody by sa niekoľkonásobne zmenšila, povedzme na 1:100000. To by bola už veľmi nízka pravdepodobnosť náhody. Už takáto pravdepodobnosť by mala znamenať, že táto šifra tam nie je náhodou. Totiž za nie náhodnú sa všeobecne označuje pravdepodobnosť menšia ako 1:1000.

História kódu Biblie

Medzi prvé záznamy o tom, že pomocou istých techník sa dá z Biblie vyčítať budúcnosť, patrí dielo Jozefa Flaviana *Židovská vojna* (1. stor. po Kr.). Spomína v nej sektu esénov, medzi ktorými sa nachádzajú takí, ktorí majú schopnosť predpovedať budúcnosť. Podľa Flaviana pri tom používajú rôzne druhy „očisťovania“ posvätných textov. Ich predpovede sú vraj len zriedkakedy mylné.²

Ďalšiu zmienku o tajných posolstvách v Biblii nachádzame v dielach židovských kabalistov. Stredoveký rabín Eleazar ben Juda ben Kalonymus Wormský, známejší pod menom Rokeach (1176 - 1238), je považovaný za významného kabalistu. Doterajšiu, prevažne filozofickú kabalou nahradil kabalou zameranou na aritmetické špekulácie.³ Vo svojom diele *Sefer Hachochma* uvádza 73 metód, ako chápať a interpretovať písmená v Tóre. Metóda 54 je označená ako metóda skokov.⁴ Žiakom Rokeacha bol rabi Moše ben Nachman Gerondi, prezývaný Nachmanides (1194 - 1270), ktorý patril medzi najvýznamnejších rabínov a bol taktiež popredným kabalistom. Zastával

² Porov. FLAVIUS JOSEPHUS: *War of the Jews [Židovská vojna]* [online]. Translated by W. Whiston. Book 2, Chapter 8, Part 12 [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.ccel.org/j/josephus/works/war-2.htm>>.

³ Porov. *Jewish Encyclopedia* [online]. 1901-1906. Heslo ELEAZAR BEN JUDAH BEN KALONYMUS OF WORMS. Odsek 2 [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=153&letter=E>>.

⁴ Porov. ROKEACH: *Sefer Hachochma*. Podľa: WOLF, E.: *What should I think of the „Bible codes“?* [online]. Odsek 5 [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.askmoses.com/en/article/228,2094173/What-should-I-think-of-the-Bible-Codes.html#footnote3>>.

názor, že každé meno, ako aj každú udalosť, ktorá sa v dejinách odohrá, je možné objaviť v písmenách Haazinu, čo je v židovskej liturgii 53. oddiel Tóry.⁵

Prvú explicitnú zmienku o šifre, zakódovanú pomocou metódy ELS, nájdeme až v diele rabiho Bachju (1250 - 1340). V komentári k Tóre,⁶ kde sa zaoberá prvými veršami Knihy Genezis, uvádza šifru, ktorá odkazuje na absolútny počiatok sveta. Táto šifra pozostáva zo štyroch písmen, ktoré sú však dôležité pre svoju číselnú hodnotu a po gematrickej úprave vytvoria dátum, od ktorého sa má počítať židovský kalendár.⁷ Bachja píše, že medzi týmito písmenami je práve 42 písmen, ale to zbadáme, iba ak budú naše „oči srdca osvietené“. Ďalej píše, že múdri pochopia, že to nie je náhoda, ale odkaz na pravé zrodienie sveta.⁸ O pár storočí po Bachjovi napísal kabalista, rabi Moše Cordevaro, prezývaný tiež Ramak (1522 - 1570), komentár ku knihe Zohar, základnej knihe kabaly. V nej uvádza niekoľko metód, pomocou ktorých je možné odkryť tajomstvá v Tóre. Medzi metódami, ako gematria a atbaš, je spomenutá aj metóda skokov písmen.⁹

Popri židovských učencoch sa skrytými kódmi v Biblii zaoberal aj významný fyzik Isaac Newton (1643 - 1727). Veril, že budúcnosť sa dá poznať vopred a že v Biblii sa nachádza kód, ktorý by ju odhalil.¹⁰

⁵ Porov. HEILPRIN, J.S.: *Seder Hadorot*. Podľa: WOLF, E.: *What should I think of the „Bible codes“?* [online]. Odsek 5 [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.askmoses.com/en/article/228,2094173/What-should-I-think-of-the-Bible-Codes.html#footnoteReference2>>.

⁶ Porov. BACHJA: *Midraš*. 1291, kapitola 1, verš 2. Podľa: *Torah Codes: Responding to the Critics* [online]. Appendix A, odrážka 2 [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.realbiblecodes.com/responding-to-critics.php>>.

⁷ Porov. *The First Discovery of Codes* [online]. [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <http://www.realbiblecodes.com/first_els.php>.

⁸ Porov. SATINOVER, J.: *Cracking the Bible Code*. Podľa: *10 Names of God* [online]. Text 10-21 [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.cs.utah.edu/~spiegel/kabbalah/jkm10.htm#fnB945>>.

⁹ Porov. RAMAK: *Pardes Rimonim*, 1549, s. 68a. Podľa: *Rabbi Moshe Cordevaro on Torah Codes* [online]. [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://torahsearch.com/page.cfm/3205>>.

¹⁰ Porov. KEYNES, J.M.: *Esseys and Sketches in Biography*, Meridian Books, 1956, s. 280-290; Porov. WESTFALL, R.S.: *The Life of Isaac Newton*, Cambridge University Press, 1993, s. 195; Porov. WESTFALL, R.S.: *Never at Rest : A Biography of Isaac Newton*, Cambridge University Press, 1980, s. 346.

Ďalším významným kabalistom je rabín Gaon z Vilna¹¹ (1720 - 1792). V jeho komentári k židovskej mystike môžeme nájsť zaujímavé výroky o Tóre. Tvrdí, že všetko, čo bolo, je a bude, od počiatku až do konca sveta, sa nachádza v Tóre, od prvého slova Knihy Genezis až po posledné slovo knihy Deuteronomium. A to nie iba vo všeobecnosti, ale zahŕňajúc podrobné informácie o každom jednotlivcovi a o všetkom, čo sa v jeho živote udialo od jeho narodenia až po jeho smrť.¹²

Ozajstný prelom v hľadaní *kódu Biblie* nastal až v 20. storočí. Zaslúžil sa o to najmä slovenský rabín Chaim Michael Dov Weissmandl (1903 – 1957). Už v mladosti, počas pôsobenia v Trnave a neskôr v Nitre, prejavoval výnimočné schopnosti v štúdiu Tóry a medzi jeho najobľúbenejšie knihy patril práve Bachjov komentár k Tóre. Bachjov objav kódu v prvých veršoch Knihy Genezis tak silno zapôsobil na Weissmandla, že si celú Tóru, ktorá mala 304805 písmen, prepísal pomocou bielych kariet na úseky po desať písmen, čím sa mu potvrdila existencia aspoň niektorých kódov, ktoré tam očakával.¹³ Svoj výskum v tejto oblasti musel počas II. svetovej vojny prerušiť, no hneď po jej skončení odišiel do Ameriky, kde so svojimi študentmi pokračoval v hľadaní ďalších kódov v Tóre. Množstvo kódov môžeme nájsť v jeho knihe *Toras Chemed*, ktorá bola posmrtno vydaná jeho študentmi.

Po Weissmandlovej smrti jeho študenti pokračovali v hľadaní kódov. Okolo roku 1980 ukázal jeden študent techniku kódovania izraelskému učiteľovi Avrahamovi Orenovi. Ten sa taktiež začal zaujímať o kódy v Tóre a sám ich niekoľko našiel.¹⁴ Vedel však, že subjektívne dojmy nerozhodnú, či sa tam skutočne kódy nachádzajú, alebo je to len náhoda. Preto svoje objavy prezentoval na Matematickej fakulte Hebrejskej univerzity v Jeruzaleme. Tam stretol Dr. Eliho Ripsa, ktorého kódy ihneď zaujali a začal ich študovať. Potom, čo sa k nemu pridala Doron Witztum, kolega z náboženských štúdií, a študent

¹¹ Vilno je historický slovenský názov pre dnešný Viľňus, hlavné mesto Litvy.

¹² Porov. VILNA GAON: *Sifra Ditzniuta*. Kapitola 5. Podľa: *Vilna Gaon on Torah Codes* [online]. [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://torahsearch.com/page.cfm/3204>>.

¹³ Porov. SATINOVER, J.: *Cracking the Bible Code*. Podľa: *10 Names of God* [online]. Text 10-21 [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.cs.utah.edu/~spiegel/kabbalah/jkm10.htm#fnB945>>.

¹⁴ Porov. MCKAY, B.: Confessions of a Codes Buster. In: *the Skeptic* [online]. Spring 2003, s. 12-15 [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.skeptics.com.au/spoon/2003bsb.pdf>>.

Yoav Rosenberg, vytvorili pomocou počítača program na vyhľadanie kódov pomocou metódy ELS. Tým sa začala nová etapa hľadania kódu Biblie.

Kód Tóry a kritika

Na jar roku 1985 Doron Witztum a Eli Rips hľadali v Knihe Genezis *kód Biblie*. Ako ortodoxní židia verili, že kód sa môže nachádzať iba v Tóre, pretože podľa tradície Tóra bola, ako jediný text, napísaná samotným Bohom, resp. Božím prstom. Preto, keď sa im podarilo nájsť kódy pomocou metódy ELS, nenazvali ich *kódom Biblie*, ale *kódom Tóry*. Nehľadali však iba ojedinelé kódy, ale páry kódov. V knihe Genezis sa im podarilo objaviť zakódované dvojice príbuzných slov, ktoré sa nachádzali blízko seba. To sa im zdalo štatisticky významné, preto sa rozhodli urobiť oficiálny experiment, ktorý by preukázal pravosť kódov. Na tento účel potrebovali počítačový softvér a v tom im pomohol počítačový programátor Yoav Rosenberg.

V roku 1985, keď mali príslušný program, rozhodli sa urobiť formálny test. Na tento účel potrebovali také údaje, ktoré sa dali kriticky overiť. Zvolili si preto mená významných rabínov a ich dátumy narodenia a smrti. Informácie získali z encyklopédie, berúc do úvahy iba takých rabínov, ktorí mali záznam dlhší ako tri stĺpce a zároveň tam musel byť uvedený dátum narodenia a úmrtia. Dané mená a dátumy potom vložili do počítačového programu, ktorý dokázal vyhľadať tieto údaje v Tóre, resp. v ich prípade v Knihe Genezis. Daný program zobrazil tieto údaje v akejsi obdĺžnikovej mriežke, čo uľahčovalo zobrazovanie výsledných kódov. Cieľom ich pokusu bolo zistiť, či sa tam tie údaje nachádzajú a ak áno, či sa mená rabínov vyskytujú v blízkosti ich dátumov narodenia a smrti. To by totiž podľa nich znamenalo, že v Tóre boli zakódované údaje o stredovekých rabínoch a že tieto informácie tam mohol vložiť jedine Boh.

Experiment dopadol podľa ich očakávania. Všetky dátumy sa nachádzali v blízkosti daných mien. Pravdepodobnosť náhody bola veľmi nízka. Svoj pokus údajne niekoľkokrát opakovali, porovnávali výsledky, skúšali meniť údaje a vybrať iných rabínov. Keďže vždy im vychádzal výsledok, ktorý svedčí o pravdivosti kódov, teda že sú vložené samotným Bohom, rozhodli sa svoju prácu publikovať. V roku 1994 bola práca publikovaná v renomovanom vedeckom časopise *Statistical Science*. Editor časopisu túto prácu uviedol ako výzvu, pretože sa zdala byť nevyvrátiteľná.

Rips a Witztum pokračovali v hľadaní ďalších kódov, ktoré však už neboli publikované vo vedeckých časopisoch.

V roku 1999 štyria autori, austrálsky matematik Brendan McKay, izraelskí matematici Dror Bar-Natan a Gil Kalai a izraelský psychológ Maya Bar-Hillel (spolu známi pod skratkou MBBK), publikovali článok v *Statistical Science*, kde sa zaoberajú prípadom skupiny WRR, teda Witztuma, Ripsa a Rosenberga. Tvrdia, že ich experiment s významnými rabínmi je fatálne chybný, a to hlavne preto, že svoje údaje vopred upravili tak, aby dosiahli čo najlepší výsledok, teda výsledky s čo najmenšou pravdepodobnosťou náhody.

V článku MBBK tvrdia, že WRR mali veľa možností na selekciu medzi formami mien a formami dátumov, pretože hebrejský jazyk umožňuje veľkú flexibilitu a ten istý dátum sa dá napísať rôznymi formami. Podobne je to aj s menami rabínov, pri ktorých sa môže vybrať celé meno, neúplné meno, akronym mena alebo prezývka.¹⁵ Ako príklad možno uviesť meno rabína Moše ben Majmona, ktorý je známy pod prezývkou Maimonides, no Židia ho skôr poznajú pod akronymom Rambam. Sami testovali množstvo variácií testu len s minimálnymi odchýlkami a zistili, že najlepšie výsledky dosahoval práve výber WRR a ostatné variácie vykazovali iba minimálny výskyt *kódu Biblie*.¹⁶ To poukazuje na zámerné upravenie údajov kvôli najlepšiemu výsledku.

WRR však tvrdia, že formy mien a dátumov dali vopred pripraviť odborníkovi na písanie hebrejských mien a názvov. Tým pádom vylučujú akúkoľvek predošlú manipuláciu s údajmi.¹⁷ Navyše tvrdia, že urobili nový experiment s postavami Knihy Genezis, kde upravovanie mien a dátumov nie je možné, lebo informácie sú vybrané rovno z Midrašu a mená z Knihy Genezis.¹⁸

Ďalej MBBK tvrdia, že podobné výsledky dosiahli v hebrejskom preklade knihy *Vojna a mier* od Tolstého.¹⁹ Navyše na svojej webovej stránke²⁰

¹⁵ Porov. MCKAY, B. – BAR-NATAN, D. – BAR-HILLEL, M. – KALAI, G.: Solving the Bible Code Puzzle. In: *Statistical Science* [online]. 1999, vol. 14, s. 155-157 [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://projecteuclid.org/euclid.ss/1009212243>>.

¹⁶ Porov. tamže, s. 164.

¹⁷ Porov. *Torah Codes: Responding to the Critics* [online]. Claim #4 [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.realbiblecodes.com/responding-to-critics.php>>.

¹⁸ Porov. tamže, claim #5 B) b).

¹⁹ Porov. MCKAY, B. – BAR-NATAN, D. – BAR-HILLEL, M. – KALAI, G.: Solving the Bible Code Puzzle. In: *Statistical Science* [online]. 1999, vol. 14, s. 157 [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://projecteuclid.org/euclid.ss/1009212243>>.

²⁰ <http://cs.anu.edu.au/~bdm/dilugim/torah.html>.

uvádzajú viacero kódov nájdených v knihe *Vojna a mier* a taktiež v iných dielach, napríklad v knihe *Moby Dick*. To znamená, že Biblia nie je jediná kniha, v ktorej je možné nájsť kódy. Tým by sa však potvrdilo, že *kód Biblie* nie je niečo nadprirodzené, ale bežný jav, ktorý sa dá nájsť v každom dlhšom diele. WRR však tvrdia, že kódy nájdené v iných knihách sú nájdené pomocou podvádzania, t.j. neobjektívnymi informáciami, hľadaním najlepších údajov, menením gramatických pravidiel.²¹ Tieto obvinenia však kritici kódov pripúšťajú (pretože podľa nich sa *kód Biblie* dá nájsť iba podvádzaním), ale z podvádzania obviňujú aj WRR.

Napokon autori článku poukazujú na to, že súčasné verzie Biblie sa oproti originálnym spisom Biblie líšia viacerými zmenami. To podľa nich znamená, že kódy nájdené v dnešnej verzii sa nedajú nájsť v pôvodných textoch, pretože *kód Biblie* je citlivý aj na najmenšiu zmenu. Ak tam teda aj nejaké kódy boli, dnes ich už nie je možné objaviť, lebo nemáme originálne texty.²² WRR však tvrdia, že aj keby tam boli nejaké zmeny, je ich tak málo, že to výsledné kódy neovplyvní.²³ Druhý argument zástancov kódov je, že vševediaci Boh vedel, aké zmeny v Biblii nastanú a kódy tam vložil tak, aby sa dali odkódovať práve v súčasnej Biblii.²⁴ WRR považujú za pravú Bibliu edíciu hebrejskej Biblie, zvanú Koren, ktorá je edíciou masoretského textu. Táto Biblia bola prvýkrát publikovaná v Jeruzaleme roku 1962.²⁵

²¹ Porov. *Torah Codes: Responding to the Critics* [online]. Claim #3 [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.realbiblecodes.com/responding-to-critics.php>>.

²² Porov. MCKAY, B. – BAR-NATAN, D. – BAR-HILLEL, M. – KALAI, G.: Solving the Bible Code Puzzle. In: *Statistical Science* [online]. 1999, vol. 14, s. 165-166 [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://projecteuclid.org/euclid.ss/1009212243>>.

²³ Porov. *Torah Codes: Responding to the Critics* [online]. Claim #6 [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.realbiblecodes.com/responding-to-critics.php>>.

²⁴ Porov. *The Biblical Criticism Argument* [online]. Posledný odsek [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <http://www.torahcode.net/torahcode_criticism/torahcode_criticism_bible.shtml> .

²⁵ Porov. TIGAY, J.H.: *The Bible "Codes": A textual perspective* [online]. The text of the Torah, odsek 2 [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.sas.upenn.edu/~jtigay/codetext.html>>.

Popularita kódu Biblie a kritická reakcia odbornej verejnosti

Kódmi v Tóre sa zaoberali viacerí, medzi nimi aj americký novinár Michael Drosnin. Ten v roku 1997 napísal knihu *The Bible Code*, ktorá sa onedlho stala bestsellerom. Takto sa pojem *kód Biblie*, z pôvodného *kódu Tóry*, stal svetoznámy. Je však zaujímavé, že samotný Drosnin v Boha neverí, ale verí, že niekto tie kódy vytvoril.²⁶ Ďalej tvrdí, že pomocou kódov sa dá spoznať možná budúcnosť.²⁷ Svoj názor podopiera tým, že sám vopred predpovedal zavraždenie izraelského premiéra Yitzhaka Rabina pomocou *kódu Biblie*. Dokonca sa snažil premiéra osobne varovať.²⁸ Treba však dodať, že politická atmosféra v tej dobe predpokladala možné ohrozenie premiéra. Navyše kód, ktorý našiel Drosnin v Biblii, opisuje neúmyselné zabitie a nie vraždu.²⁹

Vďaka Drosninovi sa *kód Biblie* stal populárnym. Už to nebola záležitosť len úzkeho okruhu židovských vedcov, ale *kód Biblie* si začali osvojovať aj kresťania, ktorí kódy začali hľadať v Novom zákone. Vznikajú stránky, kde ľudia uverejňujú kódy, ktoré sami našli. Iné stránky rozširujú možnosti metódy ELS tým, že hľadajú nielen slová, ale aj obrazce, ktoré tieto slová vytvárajú.³⁰

Na druhej strane však vznikla vlna odporu proti týmto kódom. Začali sa ozývať kritici zo všetkých oblastí, veriaci i neveriaci, matematici i biblisti. Dnes už mnohé internetové stránky poukazujú na výskyt takýchto kódov aj v iných knihách v akomkoľvek jazyku.³¹ Tiež vzniklo oficiálne vyhlásenie viacerých matematických odborníkov,³² kde sa konštatuje, že *kód Biblie* ani

²⁶ Porov. CNN. *Meet Michael Drosnin Author, "The Bible Code"* [online]. 25., 28., 29. odpoveď [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.cnn.com/WORLD/9706/04/israel.bible/drosninlog.html>>.

²⁷ Porov. tamže, 18. odpoveď.

²⁸ Porov. INGERMANSON, R.: *Review of Michael Drosnin's Bible Code* [online]. Michael Drosnin claims that space aliens wrote the Bible [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.rsingermanson.com/html/drosnin.html>>.

²⁹ Porov. tamže, That's where the trouble begins.

³⁰ Porov. *Picture Bible Code* [online]. [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.bible-codes.org/>>.

³¹ Porov. *The Bible Code* [online]. [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.nmsr.org/biblecod.htm>>.

³² Pod týmto vyhlásením je už podpísaných vyše 50 matematikov. Pod toto vyhlásenie sa môže podpísať každý matematik, ktorý má titul PhD. z odboru matematiky.

kód Tóry nie je z matematického hľadiska ničím výnimočným, že metóda, ktorú použili WRR, je chybná a napokon, že výsledné veľmi nízke pravdepodobnosti odporujú základným pravidlám štatistiky.³³ Ďalšími odporcami kódov, tentoraz z hľadiska biblického textu, sú profesor Menachem Cohen³⁴, ktorý sa zaoberá tradovaním biblického textu, a profesor Jeffrey H. Tigay³⁵, ktorý sa zaoberá štúdiom hebrejských a semitských jazykov a literatúry. Ani jeden z nich nesúhlasí s takouto metódou interpretácie biblických textov, argumentujú, že dnešné verzie Biblie nezodpovedajú originálom.

Zhodnotenie významu kódu Biblie

Z vyššie uvedených faktov vyplývajú viaceré názory:

a) Matematická metóda *kódu Biblie* je chybná, a preto nepoužiteľná. Toto je mienka skupiny MBBK, ďalej matematikov, ktorí sa podpísali pod vyhlásenie proti *kódu Biblie*, a napokon mnohých iných odborníkov, ktorí sa zaoberajú týmto problémom. Hlavnými argumentmi sú matematické nepresnosti v metóde, ktorú používa skupina WRR. Zaoberať sa týmito čisto matematickými argumentmi nie je zámerom tejto práce. Možno však uviesť, aký je dôsledok týchto nepresností. Predovšetkým je to podozrenie, že daná metóda mala slúžiť záujmom skupiny WRR a niektoré metodické nepresnosti boli spôsobené zámerne. Ďalším dôsledkom je fakt, že uplatnením tejto metódy na akýkoľvek iný text sa dajú dosiahnuť rovnako senzačné výsledky, ako je to v prípade textu Biblie. Napriek týmto faktom si treba uvedomiť, že chyby sa nachádzajú v metóde, ktorú vypracovala skupina WRR. Táto metóda však nie je jedinou metódou, ktorú možno použiť pri hľadaní *kódu Biblie*. Ak by sme teda aj zavrhlí všetky kódy, ktoré získala skupina WRR (a ich zástancovia), stále zostávajú kódy, medzi ktoré patria napríklad objavy rabína Weissmandla a jeho žiakov. Ale ani metóda, ktorú použili, nie je bez veľkých nedostatkov. Je tu totiž prítomná takmer absolútna predpojatosť. Totiž, ak niekto chce kódy

³³ Porov. *Mathematicians' Statement on the Bible Codes* [online]. [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://math.caltech.edu/code/petition.html>>.

³⁴ Porov. COHEN, M.: *The Idea of the Sanctity of the Biblical Text and the Science of Textual Criticism* [online]. [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://cs.anu.edu.au/~bdm/dilugim/opinions/CohenArt/>>.

³⁵ Porov. TIGAY, J.H.: *The Bible "Codes": A Textual Perspective* [online]. [cit. 2009-06-18]. Dostupné na internete: <<http://www.sas.upenn.edu/~jtigay/codetext.html>>.

hľadať, musí si najprv zvoliť, čo chce hľadať. A teda kódy, ktoré nájde, sú iba tie, ktoré sám nájsť chcel. Z tohto hľadiska sa tu nedá hovoriť o objektívnej metóde. Stále je však nejasné, či takéto kódy so zaujímavými štatistickými a exegetickými vlastnosťami sú tu vložené zámerne alebo nie.

b) *Kód Biblie* je z hľadiska biblistiky bezvýznamný. Túto mienku zastáva profesor Menachem Cohen a profesor Jeffrey H. Tigay. Ich argumenty spočívajú hlavne vo vyššie spomenutej neobjektívnosti metódy a v probléme tradovania biblického textu. Keďže *kód Biblie* je závislý od každého jedného písmena, akákoľvek zmena by ho zničila. Takže je jasné, že aj keby redaktor biblického textu úmyselne vytvoril nejaký *kód Biblie*, v súčasnosti by sa tento kód stratil, napr. pri prepisovaní. No ani to však nemôže byť považované za definitívne vyvrátenie existencie *kódu Biblie*. Totiž niektoré miesta v Biblii sa zhodujú takmer v každom rukopise a teda kódy nájdené v takejto oblasti by mohli byť pravé. Druhým protiargumentom by mohla byť Božia prozreteľnosť, ktorá zariadila, aby kódy bolo možné objaviť až v súčasných verziách Svätého písma. Stále tu teda zostáva možnosť, že *kód Biblie* vytvoril človek alebo Boh.

c) *Kód Biblie* je výtvor ľudského redaktora biblického spisu. Zástancom tejto mienky je napr. profesor Casper J. Labuschagne³⁶, ktorý však nehovorí o *kóde Biblie*, ale svoju metódu nazýva *logotechnika*.³⁷ Podľa tejto mienky existujú určité techniky, ktoré mohli redaktori biblických textov používať na vytváranie určitých šifier. Je však problematické to dokázať, ale aj vyvrátiť. Navyše, ako uvádza McKay na svojej webovej stránke, keby redaktori skutočne chceli zašifrovať správu, mohli to urobiť oveľa dokonalejšie.³⁸ Mohli tam zakódovať také šifry, o ktorých by nebolo absolútne žiadnych pochyb, že sú úmyselne vložené. Také šifry však v *kóde Biblie* nenachádzame. Zostáva azda jediná otázka. Vytvoril *kód Biblie* samotný Boh alebo je to naozaj len veľká náhoda?

d) *Kód Biblie* je náhodný jav, ktorý nemá žiadny hlbší zmysel. Toto je zrejme definitívna odpoveď každého skeptika *kódu Biblie*. Áno, *kód Biblie* sa dá naozaj chápať ako veľká zhoda náhod s veľmi nízkou pravdepodobnosťou, podobne ako výhra v lotérii. A ako sa nehľadá hlbší zmysel za výhrou v lotérii,

³⁶ <http://www.labuschagne.nl>.

³⁷ Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. 1998, s. 647. Heslo: logotechnika.

³⁸ <http://cs.anu.edu.au/~bdm/dilugim/longels.html>.

tak je zbytočné hľadať zmysel v *kóde Biblie*. Otázka by však mohla znieť, či existujú v živote náhody? Neriadi predsa Božia prozreteľnosť každú udalosť? Nemá každá udalosť, každý jav predsa len nejaký zmysel? V tomto svetle by sa aj *kód Biblie* mohol javiť ako potvrdenie Božej prozreteľnosti. Tak ako v prípade *kódu Biblie* nachádzame kódy, ktoré sa zdajú mať určitý hlbší zmysel, tak aj v bežnom živote sa ľudia dostávajú do situácií, keď si povedia, že to nemohla byť len nezmyselná náhoda.

Ako je to teda s kódom Biblie?

Aký postoj zaujať k tejto otázke? Myslím si, že *kód Biblie* je pre biblickú exegézu naozaj nepoužiteľný ako vedecká metóda. Hlavným argumentom je predpojatosť. Každý si totiž môže nájsť kódy aké chce a kde chce a neskôr ich interpretovať ako chce. To je na zachovanie objektivity a odbornosti neúnosné. Tiež si myslím, že treba zavrhnúť akékoľvek senzačné správy o dôkaze Božej existencie alebo o možnosti predpovedať budúce udalosti. Zostáva tu zodpovedať, či náhodné udalosti, ktoré sa nám zdajú byť významné a medzi ktoré môžeme bez pochyb zaradiť *kód Biblie*, môžu predsa len skrývať nejaký hlbší zmysel Božej prozreteľnosti. Na túto otázku však zrejme nemôže dať žiadna veda uspokojivú odpoveď a riešenie otázky tak zostáva na každom z nás.

Zhrnutie

Tento článok sa zaoberá pôvodom a metódou *kódu Biblie*, porovnáva dôvody a námietky voči existencii takýchto kódov a usiluje sa z nich vyvodiť dôsledky pre súčasnú exegézu. *Kód Biblie* je kód, ktorý možno nájsť v textoch Biblie pomocou metódy rovnomerných sekvencií písmen. Niektorí ju považujú za vedecký dôkaz Božej existencie, pretože podľa nich sú dané kódy Biblie buď tak zložité, že ich človek nemohol zakódovať, alebo sú tam zakódované pojmy z budúcnosti, čiže ich tam musela vložiť vševediaca bytosť. Takéto tvrdenia spopularizoval najmä americký žurnalista Michael Drosnin vo svojej knihe *The Bible Code*. Kritici namietajú, že tieto kódy sa dajú nájsť v každej knihe a že to vôbec nie je výnimočný jav, ale len náhodná kombinácia písmen.

Summary

The *Bible code* is a code, which can be found in the Bible by applying method of *Equidistant Letter Sequence*. Some consider it a scientific proof of God's existence because according to them those codes are either so complicated, that no man could have created them, or they represent encoded expressions from future, therefore such codes had to be put there by all-knowing entity. These claims have been popularized by American journalist Michael Drosnin in his book *The Bible Code*. Critics argue, that such codes can be found in every book and as such, it is not a special event, but just a random combination of letters. This article is interested in origins and methods of the *Bible code*, compares arguments and objections to existence of such codes and tries to make conclusions in the context of contemporary exegesis.

Radoslav Košš

Exegéza a teológia

Pripomienky poslané počas panelovej diskusie na zasadnutí Americkej katolíckej biblickej asociácie, r. 2009 *

Daniel J. Harrington SJ¹

Bol som požiadaný, aby som sa zamyslel nad témou „Exegéza a teológia“ s odvolaním na tézy 25 až 28 vydané na záver synody katolíckych biskupov v októbri 2008 – na tému „Božie slovo v živote a misii Cirkvi“.² Po prvom oboznámení sa s obsahom štyroch téz budem pojednávať o tom, čo znamená teologická exegéza, uvediem príklad teologickej biblickej interpretácie a poukážem na to, ako my členovia Americkej katolíckej biblickej asociácie (the Catholic Biblical Association of America, skratka CBA, pozn. prekl.) by sme mohli odpovedať na tento dokument.

Štyri tézy týkajúce sa mojej témy obsahujú (25) potrebu dvoch rovín v exegetickom výskume – historicko-kritickej a teologickej; (26) rozšírenie perspektív súčasného exegetického štúdia; (27) prekonanie dualizmu medzi exegézou a teológiou a (28) potrebu dialógu medzi exegétmi, teológmi a kňazmi.

* Z anglického jazyka preložila Mgr. Monika Lašová.

¹ Daniel J. Harrington SJ je profesorom Nového zákona na vysokej škole Boston College School of Theology and Ministry, autorom mnohých vedeckých publikácií a redaktorom odborného časopisu *New Testament Abstracts*. Je tiež editorom anglickej edície *Sacra Pagina*, ktorej štyri zväzky, komentáre k evanjeliám, vyšli aj v češtine v Karmelitánskom nakladateľstve v Kostelnom Vydří.

²

http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20080511_instrlabor-xii-assembly_en.html (4.10. 2009).

Objasňujúce výroky sprevádzajúce tézy pripúšťajú hodnotu historicko-kritickej metódy, usilujú sa o pochopenie dávnovekých textov. Ale taktiež trvajú na tom, že je potrebné ich doplniť o teologickú exegézu, a teda, interpretáciu, ktorá vníma biblický text s úctou, nie len ako slová ľudských autorov, ale taktiež ako Božie slovo. Nebezpečenstvo spoliehania sa výlučne na historicko-kritickú metódu je v tom, že Biblia sa môže stať iba knihou o minulosti.

Hlavný problém, samozrejme, je, ako sa čo najlepšie dostať k teologickej dimenzii Biblie. Podľa dokumentu Druhého vatikánskeho koncilu - *Dei Verbum*, synodálny text uvádza tri smerodajné body potrebné na dosiahnutie Božej dimenzie a teda teologický význam Písma: jednota Písma, živá tradícia celej Cirkvi a pozornosť na analógiu viery, ktorá je spojená s paschálnym tajomstvom.

Vhodný príklad prístupu teologickej biblickej interpretácie, navrhnutý synodou, je *Ježiš Nazaretský* od pápeža Benedikta XVI. Neprekvapuje to, pretože Joseph Ratzinger už dávnejšie napísal dôležitý komentár na *Dei verbum*, v priebehu rokov si udržoval živý záujem o vzťah medzi Bibliou a teológiou a predsedal na zasadaniach Pápežskej biblickej komisie, ktorá v roku 1993 vydala dokument „*Interpretácia Biblie v Cirkvi*“. Jeho kniha o Ježišovi spája biblickú exegézu, patristické teologické náhľady, najnovšie teologické problémy a osobnú skúsenosť. Funguje v rámci jednoty Písma, cirkevnej tradície a analógie viery. Kniha bola vo všeobecnosti priaznivo prijatá a dokonca s nadšením u exegetov a teológov. Bola však tiež kritizovaná za prehnané spoliehanie sa na Jánovo evanjelium a na trochu zastaralé biblické bádanie, selektívne používanie patristických materiálov, príliš ľahkú domnienku z hermeneutiky prijatia alebo veľkomyselnosti týkajúcej sa Evanjelií a trochu úzkoprsý i konvenčný teologický pohľad. Čokoľvek iné by mohla spôsobiť, pápežova kniha ilustruje, že tvorba teologickej exegézy je problematická, rovnako však zvyrazňuje aj jej pozitívnu hodnotu a upozorňuje na jej nedostatky.

Žijeme v dobe informačnej explózie a všetci dobre vieme, že všetko nie je možné urobiť správne. Ako biblickí odborníci oddaní tradícii, ktorá pozerá na Bibliu ako na Božie slovo v ľudskom jazyku, možno by sme sa mali zaoberať Pavlovým obrazom Kristovho tela z 1 Kor 12-14 a jednoducho s pokorou a úctou ponúknuť naše odborné príspevky s cieľom poznania Biblie.

Chcem navrhnúť ďalšie štyri spôsoby napredovania v úsilí premostiť Bibliu, teológiu a ľudskú existenciu. Jedným zo spôsobov by bolo ešte vážnejšie sa začať venovať rozvoju biblickej teológie v jej rôznych formách, či je jej zameranie na teologické témy nachádzajúce sa v samostatných textoch, či na celé knihy Biblie alebo Bibliu ako celok. Ďalším spôsobom by bolo pripustenie dôležitosti filozoficko-hermeneutickej teórie a viac explicitnosti v rôznych prístupoch vyžadovaných pri písaní článkov pre špeciálny vedecký časopis ako *the Catholic Biblical Quarterly* (Katolícky biblický štvrťročník, pozn. prekl.), pripravujúc homíliu a modliac sa nad biblickým textom. Treťou možnosťou napredovania by bola spolupráca profesorov Biblie a teológie vo vyučovaní a písaní, aby prinášali tie najlepšie náhľady jednotlivých disciplín na dôležité teologické a pastorálne témy. Štvrtou cestou vpred je rozpoznať a uskutočniť našu bádateľskú povinnosť, predstaviť náš odborný výskum širokej verejnosti zrozumiteľným a zmysluplným spôsobom.

Zasadnutia CBA samé osebe ponúkajú dobrý príklad toho, čo synodálny dokument v tézach 25 až 28 očakáva. Na tieto zasadania prichádzame s pokorou a úctou, aby sme si prehĺbili naše poznatky o Biblii. Naše hlavné prezentácie, semináre a výskumné správy zahŕňajú oboje odborné bádanie a širšie hľadanie významov. Naši vydavatelia vyhľadávajú pisateľov, ktorí odovzdávajú svoje učenie širšej verejnosti. A tiež sa spolu modlíme.

Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení (*Dei Verbum*) je jedným z úspechov Druhého vatikánskeho koncilu a skôr, ako sa začneme kritizovať tieto štyri tézy a biblické združenia, pozrime sa na nás členov CBA ako na verných služobníkov slova. I my sa môžeme pokúsiť robiť ešte lepšie to, čo sme robili počas sedemdesiatich dvoch rokov trvania našej asociácie. Duch *Dei Verbum* je živý a je plne prítomný v CBA.

Koncept ohlasovania a posväcovania v kňazskom živote a účinkovaní podľa Benedikta XVI. a Listu Hebrejom

Anton Tyrol

Pred niekoľkými mesiacmi sa začal v Cirkvi sláviť mimoriadny Rok kňazov, ktorý vyhlásil Svätý Otec Benedikt XVI. pri príležitosti 150. výročia smrti „svätého farára z Arsu Jána Mária Vianneya, ktorý bol opravdivým príkladom pastiera v službe Kristovmu stádu.“ Po tom, čo sme prežívali mimoriadny Rok apoštola Pavla, je to ďalšie príjemné prekvapenie, v ktorom možno vidieť nádej na prehĺbenie nášho prežívania sviatosťného kňazstva. Tento mimoriadny rok iste prispeje koživeniu nášho kňazského života a kňazskej identity. Z príslušného dekrétu Kongregácie pre klérus sa dozvedáme, že Svätý Otec o tomto svojom úmysle informoval členov tejto kongregácie už 16. marca 2009. Z toho možno usudzovať, že Svätý Otec zrejme používa ustanovizeň mimoriadnych rokov ako vhodný nástroj na realizáciu tých priorít, ktoré si pre svoju službu Najvyššieho Pastiera Katolíckej cirkvi stanovil. Z našej strany je správne, že sa snažíme byť voči týmto iniciatívam pozorní a hľadáme vhodné aj účinné možnosti ich uskutočňovania.

Ciele mimoriadneho Roka kňazov

V spomínanom dekréte kongregácie sa tiež píše, že „nejde o nejakú navonok veľkolepú udalosť, ale ide predovšetkým o prežitie vnútornej obnovy v radostnom znovuobjavení vlastnej identity, bratského vzťahu medzi kňazmi a sviatosťného vzťahu s vlastným biskupom“. Treba pozorne vnímať všetky iniciatívy, ktoré budú poskytovať jednak diecézne biskupské úrady a jednak aj Kongregácia pre klérus na web stránke www.clerus.org a – čo je azda najdôležitejšie – vytvoriť si vlastný program prežívania tohto mimoriadneho roka, ktorý je jedinečnou príležitosťou na to, aby kňazi našli model kňazského života v našich neľahkých časoch. Modelom pri tvorbe vlastného programu nech sú ciele, ktoré sformuloval Benedikt XVI. v liste adresovanom kňazom:

- „napomáhať snahu každého kňaza o duchovné zdokonalenie, od ktorého predovšetkým závisí účinnosť jeho služby;

- pomáhať predovšetkým kňazom a ich prostredníctvom celému Božiemu ľudu znovu objaviť a posilniť si povedomie mimoriadneho a nenahraditeľného daru milosti, ktorú predstavuje služba posvätného stavu pre toho, kto ho prijal, pre celú Cirkev a pre svet, ktorý bez reálnej prítomnosti Krista by bol stratený.“¹

Dva koncepty kňazstva

Pre naše uvažovanie o tomto mimoriadnom roku bude zrejme podnetné porovnanie svätého Pavla so svätým Jánom Máriou Vianneyom, čo vskutku urobil Svätý Otec na prvej generálnej audiencii venovanej téme kňazstva 24. júna 2009. Benedikt XVI. vtedy povedal: „To Božia prozreteľnosť spôsobila, že jeho postava (rozumej: Ján M. Vianney) sa priradila k postave svätého Pavla. V čase, keď sa končí Pavlov rok venovaný Apoštolovi národov, ktorý bol mimoriadnym vzorom evanjelizátora, čo absolvoval rozličné misijné cesty s cieľom rozšíriť evanjelium, tento nový jubilejný rok nás pozýva hľadiť na jednoduchého roľníka, ktorý sa stal pokorným farárom a ktorý prežil celú svoju pastoračnú službu v malej dedinke. Ak sa títo dvaja svätci veľmi líšia priebehom svojho života, ktorý ich charakterizuje – prvý prechádzal z jednej oblasti do druhej, aby ohlasoval evanjelium, a druhý prijímal tisíce a tisíce veriacich, pričom stále ostával v svojej malej farnosti – predsa jestvuje niečo, čo majú podstatne spoločné, a to je **ich totálna identifikácia s vlastným poslaním**. Je to práve ich spoločenstvo s Kristom, ktoré umožnilo Pavlovi povedať: „S Kristom som pribitý na kríž. Už nežijem ja, ale vo mne žije Kristus...“ (Gal 2,20). A Ján Mária Vianney rád hovoril: „Keby sme mali vieru, videli by sme Boha ukrytého v kňazovi ako nejaké svetlo za sklom, ako víno rozmiešané vo vode.“

V snahe priblížiť dnešnému svetu tento neoceniteľný dar kňazstva Svätý Otec hneď v prvých prejavoch na tému kňazstva rozvíja problematiku, ktorá sa nás kňazov týka asi najviac. Ide o otázku, ako možno adekvátnym spôsobom napodobňovať svätého farára z Arsu v zmenených historických aj sociálnych podmienkach dnešnej globalizovanej spoločnosti. V takejto spoločnosti prestáva byť vnímaný posvätný charakter duchovného stavu –

¹ BENEDIKT XVI.: *Príhovor na generálnej audiencii v Ríme dňa 24. 6. 2009*
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_be-n-xvi_aud_20090624_it.html. 15.7.2009.

sacrum – a namiesto neho sa do popredia dostáva jeho „funkcionalita“, účelovosť ako jediná a rozhodujúca kategória. Katolícka koncepcia kňazského stavu takto podstupuje riziko straty svojej prirodzenej povahy kňazstva, pretože vo vzťahu ku kňazstvu alebo čiastočne aj v kňazskej výchove sa niekedy prelínajú alebo aj stavajú proti sebe dve koncepcie kňazstva:

- na jednej strane je to sociálno-funkcionálna koncepcia, ktorá chápe a definuje podstatu kňazstva konceptom „služby“;
- na druhej strane je to zas sakramentálno-ontologická koncepcia, ktorá vidí kňazstvo ako zakotvené v samotnej existencii služobníka a predstavuje si, že táto existencia je determinovaná darom, ktorý udelil Pán prostredníctvom Cirkvi a jeho názov je „sviatosť“.²

Prvému konceptu zodpovedá také chápanie kňazstva, ktoré vyjadrujú také výrazy, ako služba, funkcia, poverenie..., kázanie, primát slova a služba ohlasovania..., druhému konceptu zas zodpovedá primát liturgie a jej výkon, Eucharistia a vysluhovanie ostatných sviatostí a pod. Priznám sa, že toto rozlišovanie dvoch konceptov kňazstva mi objasnilo moje zahmlené predstavy z dávnejších čias v prvých rokoch kňazského života, keď som v svojich predstavách rozlišoval dva typy kňazov: jedni boli tí, ktorí radšej kázali a učili, a druhý typ kňazov zas radšej slúžil sväté omše, vysluhoval sviatosti a pod., dokonca som raz počul vyjadrenie istého kňaza, ktorý povedal, že by rád slúžil sväté omše od rána do večera, len keby kázať nemusel... Spomínam to preto, že medzi obidvomi typmi som si vytvoril predstavu určitého protikladu či zásadného rozdielu. Teraz prichádza pápež Benedikt XVI., ktorý hovorí, že nejde o protikladné koncepcie, ale že ide o jeden postoj a výkon, v ktorom a ktorým „apoštolským ohlasovaním evanjelia sa zvoláva a zhromažďuje ľud Boží, aby tak všetci, čo patria k tomuto ľudu – keďže ich posvätil Duch Svätý – dávali seba samých ako živú, svätú a Bohu milú obeť (porov. Rim 12,1). Obetnou službou kňazov sa však završuje duchovná obeť veriacich v jednote s obetou Krista, jediného Prostredníka, ktorá sa ich rukami v mene celej Cirkvi nekrvavým a sviatostným spôsobom prináša v Eucharistii...“ (PO 2).

² BENEDIKT XVI.: *Príhovor na generálnej audiencii v Ríme dňa 24. 6. 2009.*

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_be_n-xvi_aud_20090624_it.html. 15.7.2009. Porov. RÄTZINGER, J.: *Ministero e vita del Sacerdote*. In: *Elementi di Teologia fondamentale. Saggio su fede e ministero*, Brescia 2005, s. 165.

Z uvedených citátov z Listu Rimanom aj koncilového dekrétu Presbyterorum ordinis vidno, že kňazstvo definované ako služba a kňazstvo definované ako sviatosť nie sú v protiklade, ale že – aj pri akceptovaní určitého napätia – sa dajú a majú vnútorne zjednotiť. Povedzme si však najskôr, aké neblahé dôsledky by mohlo priniesť prílišné rozdeľovanie oboch konceptov, ktoré definoval Benedikt XVI. na generálnej audiencii 1. júla 2009.

Ak by sme príliš oddeľovali službu ohlasovania od služby posväcovania, tak by sme sa v prvej pozícii ohlasovania pomerne rýchlo mohli dostať do pestovania intelektualizmu či nejakého brilantného perfekcionizmu v prednášaní prejavov postavených na vlastných schopnostiach a pod. Na druhej strane zas služba posväcovania oddelená od ohlasovania nás môže priviesť k pestovaniu ritualizmu, ktorý nás stavia do prvej pozície na zhromaždeniach, ktoré ovládame svojimi gestami, liturgickými odevmi, celou škálou postojov a symbolov a pod. Aj tu sa ľahko môže stať, že stratíme kontakt s Ježišom Kristom a do nášho vedomia vstúpi také prinášanie obety, v ktorom nebude prítomné naše „ja“, čo síce neruší jej platnosť a účinnosť, ale výrazne redukuje jej úžitok pre nás.

V tomto rozlišovaní dvoch konceptov kňazstva nie je ťažké nájsť aj určité paralely s rozdeleným kresťanstvom v západnej schizme: ku ktorému konceptu sa priklonila protestantská a ku ktorému katolícka časť kresťanstva... V tomto prípade ide len o okrajovú poznámku, ktorá na tomto mieste zachytáva len vonkajšiu a praktickú stránku problému.

Zjednotenie v hĺbke obidvoch konceptov

Už bolo uvedené, že zjednotenie obidvoch predstáv kňazstva je v zostúpení do ich hĺbky, do ich vnútra. Čo to znamená? Ježiš ohlasoval blahozvesť o Božom kráľovstve ako o skutočnosti, ktorá mala vstúpiť progresívne a definitívne do tohto sveta. Jeho ohlasovanie nebolo jednoduchou rečou, ale súčasne zahrnovalo aj gesto, čin, zázrak a pod. To všetko ukazuje na Božie kráľovstvo ako prítomnú realitu, ktorá splýva s jeho osobou. V tom duchu kresťanské ohlasovanie neznamena výpoveď slov, ale výpoveď Slova, Slova ako osoby a osoba zas sa zhoduje s činom. Autentická služba Slovu si od kňaza preto vyžaduje, aby bol nie pánom Slova, ale jeho sluhom. Táto blahozvesť totiž kňaza prevyšuje, lebo tu nejde o teóriu a už vôbec nie o ideológiu, ale o osobu Ježiša Krista, ktorá je totožná so Slovom. V tomto zmysle potom apoštol Pavol mohol napísať: „Už nežijem ja, ale vo mne žije

Kristus...“ (Gal 2,20). Alebo na inom mieste: „aby som bol služobníkom Krista Ježiša medzi pohanmi a **konal posvätnú službu Božiemu evanjeliu**, aby sa **pohania stali príjemnou obetou**, posvätenou v Duchu Svätom“ (Rim 15,15-16). Teda služba evanjeliu nie je služba nejakého pasívneho média, ale je to posvätná služba Kristovi ako osobe. Pavol tu použil grécke sloveso *hierourgeo*, ktoré znamená úkon kňazskej služby: lat. *sacris operari, sacras res tractare*, nem. *heiligen Dienst, zumal Opferdienst, verrichten*³. Tu máme vyjadrenú Pavlovu misijnú činnosť, teda službu Slovu ako skutočnú kňazskú činnosť. „Apoštol evanjelia je pravý kňaz, pretože robí to, čo je centrom kňazstva: pripravuje pravú obetu“.⁴

Vidíme teda, že ohlasovanie Slova nie je len nejaká funkcionálna či služobná záležitosť, ale je to pravý obetný a kňazský úkon. Tak napríklad diakon, ktorý neprináša obetu svätej omše, je už tiež kňazom na prvom stupni, pretože ohlasovanie evanjelia je kňazský, teda kultový úkon.

Druhým konceptom kňazstva podľa Benedikta XVI. je sakramentálno-ontologická koncepcia kňazstva, ktorá kladie svoje ťažisko do pojmu „sviatosť“. Túto koncepciu osvetľuje Svätý Otec ako ochotu a schopnosť kňaza „stratiť sa“ v Kristovi tým, že má účasť na tajomstve jeho smrti a zmŕtvychvstania so svojím „ja“. Existencia kňaza ontologicky formovaná podľa Krista nadobúda podstatný charakter vzťahu **v** Kristovi, **pre** Krista a **s** Kristom v službe ľuďom. Kňaz sa tak stáva služobníkom ich spásy, ich šťastia, ich pravej slobody, pričom stále dozrieva v progresívnom osvojovaní si Ježišovej vôle tým, že svoje srdce daruje Ježišovmu Srdcu. Ťažiskom a charakteristickým prvkom tohto sakramentálno-ontologického konceptu kňazstva je najmä to, či sa kňaz úplne stotožňuje s Kristom alebo sa od tohto stotožnenia, ktoré nastalo kňazskou vysviackou, postupne vzdďaľuje. Tu sa nám opäť objavuje dynamická perspektíva nášho poslania vyjadrená vetou z liturgie kňazskej vysviacky: „Boh, ktorý začal v tebe dobré dielo, nech ho aj sám dokončí“ (*Rímsky pontifikál*) alebo postoj Jána Krstiteľa: „On musí rásť a mňa musí ubúdať“ (Jn 3,30). Dodajme ešte jeden citát, ktorý v tejto súvislosti vyslovil svätý Ján Mária Vianney: „Aké hrozné je byť kňazom! Aký hodný

³ KITTEL, G. (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band III., Stuttgart : Kohlhammer, 1990, s. 250.

⁴ BENEDIKT XVI.: *Príhovor na generálnej audiencii v Ríme dňa 7. 1. 2009*.

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_be-n-xvi_aud_20090701_it.html. 15.7.2009.

oplakávania je kňaz, ktorý celebruje omšu ako obyčajnú vec! Aký nešťastný je kňaz bez vnútorného života!“⁵ Na druhej strane svätý farár z Arsu žiari svojím príkladom doslova úplného stotožnenia sa s Kristom, aké je len v ľudských okolnostiach možné. A z toho vychádzala jeho prítlačivosť aj ako katechéta a kazateľ, ba aj ako teológa. Nedávno rozšírená brožúrka novény k svätému Jánovi Márii Vianney cituje Jánov pozoruhodný teologický postreh: „Peklo vyplýva z Božej lásky. Zatratení budú volať: Ó, keby nás Boh nebol tak miloval, trpeli by sme menej! Peklo by nebolo viac peklom. Ale aká to trýzeň vedieť, že nás tak miloval.“⁶

Vidíme teda, že misijné ohlasovanie a kult sú vlastne neoddeliteľné, pretože misijné poslanie každého kňaza má podľa svätého Pavla aj rozmer kultu. Slovo a sviatosť sú stĺpy kňazskej služby a je potrebné chápať ich spolu ako jeden proces nášho smerovania ku Kristovi a nášho úsilia o čím užšie prilnutie k nemu.

V závere tejto časti si možno všimnúť, že spomínané dve koncepcie kňazstva, z ktorých má každá svoje opodstatnenie, rozvíjal Svätý Otec Benedikt XVI. pomocou dvoch vzorov či modelov kňazstva. Pre koncept kňazstva ako služby postavil ako vzor apoštola Pavla a používal citáty z jeho listov a pre koncept kňazstva ako sakramentálno-ontologického stotožnenia sa s Kristom uviedol ako vzor a citáty od svätého Jána M. Vianneya. Môžeme len hádať, či obidva mimoriadne roky, ktoré pápež Benedikt XVI. vyhlásil, predstavujú v jeho účinkovaní jednotný projekt alebo sú to dve samostatné podujatia. V každom prípade je ich súvis jedinečný a v uvedenej teologickej schéme veľmi bohatý.

Kňazstvo Ježiša Krista a List Hebrejom

V tomto mimoriadnom Roku kňazov bude dobre obrátiť našu pozornosť na List Hebrejom, ktorému – domnievam sa – sa venuje pomerne malá pozornosť. Je to azda pre jeho názov, ktorý nám možno podsúva myšlienku, že bol určený pre židokresťanov, vtedajšie problémy ktorých sa nás

⁵ BENEDIKT XVI.: *Príhovor na generálnej audiencii v Ríme dňa 24. 6. 2009.*

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090624_it.html. 15.7.2009.

⁶ *Novéna k svätému Jánovi Márii Vianney*. Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo, 2009, s. 8.

dnes dotýkajú azda málo. Svoj názov „Hebrejom“ však tento list dostal až v neskoršom období.⁷ A predsa práve na tému tohto listu sa uskutočnili v roku 2008 duchovné cvičenia vo Vatikáne, ktoré v dňoch 11. – 16. februára 2008 dával Svätému Otcovi a členom rímskej kúrie kardinál Albert Vanhoye SJ. Keď sa ho novinári pýtali na dôvod tejto témy, odpovedal: „V Liste Hebrejom je jediná kristologická syntéza v celom Novom zákone a tu sa otvára táto predtým nerozvíjaná téma. Táto téma je v tomto liste podávaná veľmi hlbokým spôsobom, v ktorom sa rozvíja pojem kňazstva a obety.“⁸

Pojem novozákonného kňazstva je podľa tohto listu veľmi odlišný od starozákonného pojmu. Albert Vanhoye tento rozdiel vyjadril tak, že v Starom zákone išlo o obetovanie zvierat ako výraz štedrosti, nakoľko obetované zvieratá mali určitú cenu a hodnotu. Ježiš Kristus, naopak, urobil z potupného rozsudku smrti nad sebou gesto najväčšej-existenciálnej otvorenosti a poslušnosti voči Otcovi a gesto najväčšej solidarnosti s ľuďmi. Toto sú dve dimenzie obety kríža, ktoré sú symbolicky naznačené v znaku kríža vertikálnou aj horizontálnou osou.⁹ Autor Listu Hebrejom sa jasne vyslovil, že prinášanie zvieracích obiet sa Bohu nepáčilo a že ono neodpúšťalo hriechy. Účinná obeta je obeta vlastného „ja“. Hovorí o tom 10. kapitola Listu Hebrejom a v širšom zmysle aj 8. a 9. kapitola. Oplatí sa premeditovať celú pasáž, ktorá pracuje s Jeremiášovým proctvom o novej zmluve (Jer 31,31-34). Teda sebaobetovanie Ježiša Krista dáva účinok kontaktu človeka s Bohom a umožňuje tiež vnútornú zmenu človeka, čo je podstata ospravedlivenia človeka pod podmienkou priority Božej milosti.

Z povedaného vyplýva, že ťažiskom účinnosti obety je vnútorné sebaobetovanie Ježiša Krista, ku ktorému sa pripája sebaobetovanie človeka. Z toho možno dedukovať zásadnú pravdu, že aj pri novozákonnej obete možno mať starozákonný postoj, ak obetujeme obetu bez vnútornej účasti vlastného sebaobetovania. To je potom podobne, ako by sme obetovali starozákonnú obetu bez vnútorného sebadarovania nášho „ja“. Tu sa potvrdzuje citát od

⁷ Označenie „Hebrejom“ je neskoršieho dáta ako list a možno sa s ním stretnúť iba v nadpise.“ HERIBAN, J.: *Úvod do Listu Hebrejom*. In: *Sväté písmo*, Trnava 1998, s. 2508.

⁸ VANHOYE, A.: *Gli esercizi spirituali per combattere il male*. Rozhovor s Nicola Gori. In: http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/interviste/2008/036q08b1.html. 1.8. 2009

⁹ Ibidem.

arského farára, ktorý tvrdil, že obetovanie svätej omše bez vnútornej účasti obetujúceho je oplakávaniahodné a pre kňaza prináša nešťastie.¹⁰

Ešte jeden prvok z Listu Hebrejom je pre naše uvažovanie významný. Je to zmienka o Ježišovom kňazstve „podľa radu Melchizedechovho“. Kardinál Vanhoye tvrdí, že táto charakteristika či definícia Ježišovho kňazstva je objavom autora Listu Hebrejom v tom zmysle, že nikto okrem tohto anonymného autora nečítal Žalm 110 v tomto hermeneutickom kľúči. Ježišovo kňazstvo teda nie je áronské ani levitické, pretože nezávisí od levitickej genealógie – Ježiš totiž pochádzal z Júdovho kmeňa – ale závisí od jeho sebaobetovania. Pritom Melchizedechov rad neznamená genealógiu, ale práve jej absenciu. Autor Listu Hebrejom dáva do popredia práve tento fakt. Teda ani nie tak chlieb a víno, hoci tento predobraz Eucharistie tu platí hlavne z čias patristiky, ale najmä ďalšie dve veci (okrem iných, ktoré sú tu teraz druhoradé /desiatky, etymológia mena.../) sú vysvetlením „Melchizedechovho radu“:

- Absencia genealógie a Melchizedechovo vystúpenie. Absencia genealógie naznačuje jedinečnosť Melchizedechovho kňazstva, ktorá poukazuje na jedinečnosť Krista ako Mesiáša a kňazského sprostredkovateľa zmierenia človeka s Bohom. Toto sprostredkovanie uskutočnil Ježiš svojím sebaobetovaním. Melchizedech sa zrazu objavuje v Gn 14, pred Abrahámom vyznáva vieru¹¹ a interpretuje Abrahámovu víťazstvo ako darované zo strany Najvyššieho Boha.

- Požehnanie, ktoré Melchizedech udelil Abrahámovi a cez neho aj Áronovi a všetkým levitom, čím naznačil nadržanosť nad levitským kňazstvom. Autor Listu Hebrejom tu chcel povedať, že Ježiš je kňazom na základe svojho sebadarovania, ktoré je trvalé, lebo je totálne (porov. Hebr 7). Jeho dokonalosť sa zakladá na jeho utrpení a smrti.

V uvedených dvoch prvkoch sa nám ponúkajú aj dve dimenzie kňazstva: služba Slova a posväcovanie. Melchizedech v prvej dimenzii vyznáva vieru a vyslovuje, interpretuje udalosti. V druhej dimenzii požehnáva Abraháma a jeho budúce pokolenia, medziiným aj Léviho, Árona a ich nástupcov.

¹⁰ Porov. pozn 5.

¹¹ Porov. DUBOVSKÝ, P. (ed.): *Genezis. Komentár k Starému zákonu I.*, Trnava : Dobrá kniha, 2008, s. 371.

Okrem dvoch vybraných pohľadov na teológiu Listu Hebrejom možno v tomto liste nájsť množstvo ďalších a veľmi hlbokých pohľadov na naše kňazstvo, ako napr. pôsobivá výzva autora listu: *Dnes, keď počujete jeho hlas, nezatvrdzujte svoje srdcia...* (Hebr 3), téma živosti a účinnosti Božieho slova (Hebr 4), téma novej svätyne s Božím zákonom v srdci (Hebr 8), príklady viery a nádeje v Starom zákone (Hebr 11) – také blízke nášmu chápaniu skutočnosti a také potrebné nám, dnešným pútnikom dejinami... a nakoniec povzbudenie z Hebr 12,4: „V boji proti hriechu ste ešte neodporovali až do krvi...“ V tomto liturgickom roku sme List Hebrejom čítali cez celé prvé 4 týždne v cezročných fériách. Taký veľký priestor v liturgii nie je daný hľadám žiadnej knihe okrem evanjelií... Máme teda dostatok príležitostí sa mu venovať a osvojiť si jeho posolstvo.

Záver

Každý z nás už iste má viac-menej konkrétne predstavy o tom, ako chce prežiť tento mimoriadny Rok kňazov. Hľadám každý z nás v súvislosti so svojím kňazstvom, najmä na primíciách, počul na svoju adresu slová Žalmu 110,4: „*Ty si kňaz naveky podľa radu Melchizedechovho.*“ Uvedomme si hĺbku a dosah tohto obsahu a využijme ho podľa toho, ako nás to aktuálne učí Benedikt XVI. To, o čom sme uvažovali, možno stručne zhrnúť do troch bodov:

- V mimoriadnom Roku kňazov myslime na našu totálnu identifikáciu s kňazským poslaním, ktoré sme prijali od Krista skrze Cirkev a buďme za tento dar milosti vd'ační.
- Usilujme sa pripisovať rovnakú dôležitosť svojej službe slova ako aj službe posväcovania s vedomím, že jedna i druhá dimenzia kňazstva je kultový kňazský úkon vo svojej hĺbke jeden a ten istý, ktorý pripravuje pravú obeť (porov. Rim 15,16).
- Prežívajme obidve dimenzie kňazstva s vnútornou angažovanosťou.

Anton Tyrol
KBD Svit

Abstrakty a recenzie

Abstrakty

Journal of Biblical Literature 127 (2008)

Journal of Biblical Literature (skratka JBL)¹ je štvrťročenkou renomovanej biblickej spoločnosti Society of Biblical Literature (www.sbl-site.org). Ročník 2008, ktorý je už 127 v poradí, ponúka tieto príspevky:

1. číslo – jar 2008

5-18: **Katharina D. Sakenfeld** z Princeton Theological Seminary vo svojom príspevku *Whose Text Is It? (Komu patrí tento text?)* skúma otázku privlastňovania si biblického textu a jeho posolstva v piatich rovinách: rozdielne metodologické prístupy; náboženská vs. sekulárna interpretácia; židovsko-kresťanské vs. iné čítanie; rozdielne spoločensko-kultúrne a politické dimenzie; odborné vs. bežné čítanie.

19-35: **Jeremy D. Smoak** z University of California sa v článku s názvom *Building Houses and Planting Vineyards: The Early Inner-Biblical Discourse on an Ancient Israelite Wartime Curse (Stavanie domov a sadenie viníc: Prvotná vnútro-biblická rozprava o starovekej izraelskej kliatbe v čase vojny)* zaoberá kliatbou nachádzajúcou sa v Dt 28,30: „Vystavíš si dom, lež iný bude v ňom bývať. Vysadiš si vinicu, a nebudeš ju oberať“ a jej použitím v biblických textoch prorokov 8. – 7. stor pred Kr.. Literárnu analýzu textu porovnáva autor s aktuálnou historickou situáciou Izraela.

37-51: Američan **David E. Bokovoy** z Brandeis University ponúka vo svojom príspevku יקב וְהִירוּ בְבֵית יְקָב *Invoking the Council as Witnesses in Amos 3:13* (שְׁמַעוּ וְהִירוּ בְבֵית יְקָב) *Zvolávanie rady ako svedkov v Am 3,13*) analýzu verša Am 3,13: „Čujte a dosvedčte v Jakubovom dome, hovorí Pán, Jahve, Boh zástupov.“ Vychádza z toho, že božstvá v literatúre antického Blízkeho Východu sú predstavované vždy v nejakej rade, zhromaždení, ktorému vládne hlavné božstvo. Autor článku je toho názoru, že podobne ako v Ž 50,4-7, aj v tomto prípade ide o miesto, kde sa hovorí o takomto zhromaždení.

53-70: **Andrei A. Orlov** z Marquette University sa vo svojej štúdií *Praxis of the Voice: The Divine Name Traditions in the Apocalypse of Abraham (Použitie hlasu: tradície Božieho mena v Apokalypse Abraháma)* venuje slovanskému prekladu hebrejského textu Apokalypsy Abraháma. Skúma použitie dvoch rozdielnych tradícií Božieho mena a prichádza k záveru, že slovanský preklad Apokalypsy Abraháma svedčí o polemickom spojení týchto tradícií s mystickou Merkabah tradíciou.

¹ Štvrťročnica je dostupná prostredníctvom EBSCO vedeckých humanitných databáz Academic Search Complete, alebo Humanities International Complete, ktoré sú ponúkané cez univerzitné knižnice, alebo cez www.cvtisr.sk.

71-79: Americký biblista **Michael C. Legaspi** z Creighton University sa v príspevku *Job's Wives in the Testament of Job: A Note on the Synthesis of Two Traditions* (Jóbove ženy v Testamente Jóba: Poznámka k syntéze dvoch tradícií) zaoberá dvomi biografickými tradíciami o Jóbovej žene, ktoré syntetizuje spis Testament Jóba z 1. stor. pred Kr.. Tieto tradície podávajú rozdielny pohľad na jej pôvod: jedna pochádzajúca z rabínskeho komentára Jóbov targum hovorí, že ňou bola Dina, dcéra praotca Jakuba, kým druhá tradícia – dosvedčená v LXX – hovorí o arabskej žene Jobab. Autor skúma dôvody, ktoré viedli autora Jóbovho testamentu k syntéze, podľa ktorej bola Dina druhou Jóbovou ženou.

81-93: Maďarský autor **Sinai (Tamas) Turan** z Centra židovských štúdií pri Maďarskej akadémii vied si v článku s názvom *A Neglected Rabbinic Parallel to the Sermon on the Mount (Matthew 6:22–23; Luke 11:34–36)* (Nepovšimnutá rabínska paralela k reči na hore /Mt 6,22-23; Lk 11,34-36/) všima podobnosť použitia obrazov v Mt 6,22-23 s príbehom zaznamenaným v b. *Ta'an*.

95-132: Kanaďan **Anders Runesson** sa v príspevku *Rethinking Early Jewish-Christian Relations: Matthean Community History as pharisaic Intragroup Conflict* (Prehodnotenie raných židovsko-kresťanských vzťahov: Dejiny Matúšovskej komunity ako konflikt medzi farizejskými skupinami) snaží prostredníctvom spoločensko-vedného prístupu (social-scientific) charakterizovať skupiny, ktoré prenášali a redakčne spracovali tradície nachádzajúce sa v Matúšovom evanjeliu.

133-158: **J. Albert Harrill** z Indiana University publikuje článok s názvom *Cannibalistic Language in the Fourth Gospel and Greco-Roman Polemics of Factionalism* (John 6:52–66) (Kanibalský jazyk v štvrtom evanjeliu a grécko-rímska polemika frakcionárstva (Jn 6,52-66/), v ktorom sa snaží ukázať, že *topos* „kanibalského“ jazyka v Jn 6,52-66 sa v grécko-rímskej kultúre nachádza v polemikách o vylúčení neprispôsobivých členov skupiny.

159-164: **Jonathan Schwiebert** z Washington University vo svojej krátkej štúdií *Table Fellowship and the Translation of 1 Corinthians 5:11* (Spoločenstvo pri stole a preklad 1 Kor 5,11) poukazuje na základe gramatického používania spojky μηδέ na význam Pavlovho zákazu stolovania s nemravným človekom v 1 Kor 5,11.

165-171: Dvaja kanadskí biblisti **Stanley E. Porter** a **Andrew W. Pitts** analyzujú vo svojom príspevku τούτο πρότον γινώσκοντες ὅτι in *2 Peter 1:20 and Hellenistic Epistolary Convention* (τούτο πρότον γινώσκοντες ὅτι v *2 Pt 1,20 a helenistickej epistolárnej konvencii*) uvedenú formuláciu a jej vzťah k predchádzajúcemu veršu a vyvracajú názor T. Callana, ktorý tvrdil, že ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν v 1,19 sa vzťahuje k τούτο πρότον γινώσκοντες ὅτι v 1,20 a nie k predchádzajúcemu slovesu ἀνατείλη v 1,19, ako sa to vo všeobecnosti prijíma.

173-194: **Bogdan G. Bucur** z Duquesne University sa vo svojom článku *Hierarchy, Prophecy, and the Angelomorphic Spirit: A Contribution to the Study of the Book of Revelation's Wirkungsgeschichte* (Hierarchia, prorocstvo a angelomorfný duch: Príspevok k štúdiu *Wirkungsgeschichte* Jánovej Apokalypsy) zaoberá niekoľkými miestami Apokalypsy, kde sa používa slovo πνεῦμα a porovnáva ich interpretáciu u Klementa Alexandrijského s interpretáciou vybraných moderných autorov.

2. číslo – leto 2008

209-222: **Roy E. Gane** z Andrews University odpovedá v príspevku *Privative Preposition ך in Purification Offering Pericopes and the Changing Face of "Dorian Gray"* (Vylučovacia predložka ך v perikopách o očisťovacích obetách a zmenená tvár „Dorian Gray“) na článok Jacoba Milgroma, ktorý použil Ganeovú vylučovaciu interpretáciu predložky ך pri chápaní systému očisťovacích obiet a poukázal na analógiu so známou novelou Oscara Wildea.

223-239: Izraelský biblista **Jonathan Ben-Dov** z Haify venuje v článku s názvom *Writing as Oracle and as Law: New Contexts for the Book-Find of King Josiah (Písanie ako orákulum a ako zákon: Nové kontexty pre hľadanie knihy kráľa Joziáša)* svoju pozornosť otázke formovania Pisma v časoch náboženskej reformy kráľa Joziáša a porovnáva rôzne spôsoby písania a ich hodnotu v predexilovom období v kontexte súdobej kultúry písania.

241-265: **Jeffery M. Leonard** v príspevku *Identifying Inner-Biblical Allusions: Psalm 78 as a Test Case (Určovanie vnútro-biblických alúzií: Ž 78 ako testovací prípad)* študuje na príklade Ž 78 metodológiu určovania alúzií v rámci Biblie a ich smerovanie. Nadväzuje na známu metodologickú prácu Fishbanea a dopĺňa ju o ďalšie zistenia.

267-289: Americký biblista **John Ahn** z Austinu v článku *Psalm 137: Complex Communal Laments (Žalm 137: Súbor spoločných nárekov)* sa usiluje určiť *Sitz im Leben* tohoto výkladovo náročného žalmu, ktorý potom analyzuje a následne konzultuje výsledky s najnovšími teóriami o sociálnej konštrukcii reality.

291-305: **Karin Adams** z University of Winnipeg v štúdiu *Metaphor and Dissonance: A Reinterpretation of Hosea 4:13-14 (Metafora a nesúlada: Reinterpretácia Ozeáša 4,13-14)* prezentuje svoj pohľad na metaforu prorockého použitia prostitúcie a dokazuje, že cieľom použitia známej metafory u proroka Ozeáša bola kritika náboženského odpadu izraelských žien.

307-337: Mladý americký biblista **Alex P. Jassen** z University of Minnesota sa zaoberá v článku *The Presentation of the Ancient Prophets as Lawgivers at Qumran (Predstavenie starovekých prorokov ako zákonodarcov v Kumráne)* problematikou kumránskych zákonodarných tradícií a analyzuje úlohu prorokov pri postupnom zjavovaní zákona. Práca posúva štúdium kumránskych zvitkov do zatiaľ málo prebádaných problematiky.

339-343: **Tzvi Novick** z Yale University v krátkom článku *The Meaning and Etymology of מִן (Význam a etymológia מִן)* skúma význam a etymológiu slova מִן, ktoré sa v kumránskych zvitkoch vyskytuje 14-krát v spise 4Q a ponúka vo svetle exegézy Gn 33,14 význam vlastníctva, na základe toho, že táto etymológia sa používala skôr vo vyššom exegetickom jazyku než v bežnej reči.

345-358: Ďalší biblista z Yale University **Jason Robert Combs** v príspevku *A Ghost on the Water? Understanding an Absurdity in Mark 6:49-50 (Mátoha na vode? Porozumenie absurdnosti v Mk 6,49-50)* ponúka nový pohľad na perikopu o Ježišom kráčaní po mori na základe porovnávania so súdobými predstavami o duchoch a ich konaní a aplikuje to na pochopenie Ježišovho tajomstva učeníkmi.

359-384: Austrálsky autor **David J. Neville** sa vo svojom článku *Moral Vision and Eschatology in Mark's Gospel: Coherence or Conflict? (Morálna vizio a eschatológia v Markovom evanjeliu: zhoda, alebo konflikt)* venuje tiež Markovmu evanjeliu a snaží sa určiť vzťah medzi nenásilnou Markovou kristológiou a etikou učeníctva a násilím v Markovej eschatológii.

385-396: **Thomas E. Phillips** zo San Diega v príspevku "Will the Wise Person Get Drunk?" *The Background of the Human Wisdom in Luke 7:35 and Matthew 11:19* („Opije sa múdra osoba?“ *Pozadie ľudskej múdrosti v Lk 7,35 a Mt 11,19*) rozoberá význam slova *sofia* v známom výroku „Múdrost' ospravedľňuje všetky jej skutky“ (Lk 7,35; Mt 11,19) a jeho kultúrne pozadie.

397-408: Kanad'an **Al Wolters** v článku *IOYNIAN (Romans 16:7) and the Hebrew Name Yēhunnī /IOYNIAN (Rim 16,7) a hebrejské meno Yēhunnī/* ponúka namiesto latinského mena hebrejské *Yēhunnī* ako východisko pre určenie rodu diskutovaného mena *IOYNIAN* v Rim 16,7.

3. číslo – jeseň 2008

417-422: **Raymond Westbrook** a **Theodore J. Lewis** z The Johns Hopkins University v krátkej štúdiu *Who Led the Scapegoat in Leviticus 16:21?(Kto viedol obetného capa v Lv 16,21?)* odpovedajú na otázku z názvu novou interpretáciou „vhodnej osoby“, založenou na paralelných chetitských a gréckych tradíciách.

423-458: **Jacob L. Wright** z Emory University v článku *Warfare and Wanton Destruction: A Reexamination of Deuteronomy 20:19-20 in Relation to Ancient Siegecraft (Výzbroj a bezohľadné ničenie: nové skúmanie Dt 20,19-20 vo vzťahu k starovekému obliehaniu)* sa zaoberá problematikou zákazu v Dt 20,19-20 vo svetle spôsobov obliehania a vedenia vojny v staroveku.

459-476: **Harold Torger Vedeler** z Yale University v príspevku *Reconstructing Meaning in Deuteronomy 22:5: Gender, Society, and Transvestitism in Israel and the Ancient Near East (Rekonštrukcia významu v Dt 22,5: rod, spoločnosť a transvestizmus v Izraeli a starovekom Blízkom východe)* interpretuje zákaz prezliekania do mužských šiat v Dt 22,5 ako spoločenský fenomén spojený so zákazom kultových aktivít okolitých kultúr.

477-489: Kórejkanka **Yoo-Ki Kim** zo Soulu v článku *In Search of the Narrator's Voice: A Discourse Analysis of 2 Kings 18:13-16 (Hľadanie rozprávačového hlasu: analýza rozhovoru v 2 Kr 18,13-16)* venuje pozornosť lingvistickým aspektom jednej z dvoch správ o Sennacheribovom ťažení proti Judsku v 2 Kr 18,13-16.

491-499: Švajčiari **Philippe Guillaume** v príspevku *Dismantling the Deconstruction of Job (Odhalenie dekonštrukcie Jóba)* reaguje na článok André LaCocquea z minulého ročníka JBL a kritizuje jeho harmonizačné snahy v troch bodoch: Božia slabosť, Jóbove pokánie a obnova.

501-511: **Marko Jauhiainen** z Tampere vo svojom článku *Turban and Crown Lost and Regained: Ezekiel 21:29-32 and Zechariah's Zemar (Turban a stratená a znovuzískaná koruna: Ez 21,29-32 a Zemar u Zachariáša)* zhŕňa pokusy vysvetliť postavu *Zemar* v knihe proroka Zachariáša a poukazuje na Ez 21,29-32 ako na kľúč k výkladu.

513-527: **Dieter Roth** z Edinburgu v štúdiu *Marcion's Gospel and Luke: The History of Research in Current Debate (Marcionovo evanjelium a Lukáš: dejiny skúmania v prebiehajúcej diskusii)* hodnotí doterajšie výsledky skúmania vzťahu Marcionovho evanjelia a Lukáša s cieľom identifikovať chybné závery a poskytnúť užitočné poznatky v diskusii o kánone.

529-531: **Mark Kiley** zo St. Johns University v poznámke *Three More Fish Stories (John 21:11) (Ďalšie tri príbehy o rybách /Jn 21,11/)* ponúka na základe gematrie tri možnosti ako chápať číslo 153 v Jn 21,11.

533-566: **Laura Nasrallah** z Harvardu v štúdiu *The Acts of the Apostles, Greek Cities, and Hadrian's Panhellenion* (Skutky apoštolov, grécke mestá a Hadriánov Panhellenion) argumentuje, že Pavlove apoštolské cestovanie a geografia Skutkov sa najlepšie rozumie vo svetle súdobých opisov gréckych miest pod rímskou správou.

567-589: **Don Garlington** z Toronta v článku *Paul's "Partisan εκ" and the Question of Justification in Galatians* (Pavlovo "zákerne εκ" a otázka ospravedlivenia v Liste Galat'anom) poukazuje na dôležitosť správneho určenia významu predložky εκ v Pavlových listoch, zvlášť v Liste Galat'anom pre správnosť interpretácie ospravedlivenia.

591-614: Švédsky biblista **Thomas Kazen** zo Štokholmu v príspevku *The Christology of Early Christian Practice* (Kristológia prvokresťanskej skúsenosti) dokazuje, že obraz Ježiša ako eschatologického proroka bol základným kristologickým modelom v prvých kresťanských spoločenstvách.

4. číslo – zima 2008

625-634: Americký biblista **John T. Strong** v článku *Shattering the Image of God: A Response to Theodore Hiebert's Interpretation of the Story of the Tower of Babel* (Zatrasenie Božím obrazom: odpoveď na interpretáciu príbehu o babylonskej veži od Theodora Hieberta) pozitívne reaguje na článok Theodora Hieberta, ale zároveň uvádza niektoré výhrady, ktoré sa týkajú koncepcie Božieho trestu.

635-653: **Mark Leuchter** z Philadelphie sa vo svojom príspevku pod názvom *The Manumission Laws in Leviticus and Deuteronomy: The Jeremiah Connection* (Zákony o prepustení v Levitikus a v Deuteronomiu: Jeremiášova spojka) zaoberá otázkou vzájomného vzťahu legislatívnych tradícií v kódexe svätosti v knihe Levitikus a v Deuteronomiu a na príklade Jer 34 ukazuje možné riešenie.

655-669 **Jacob Stromberg** z Oxfordu v štúdiu *The "Root of Jesse" in Isaiah 11:10: Postexilic Judah, or Postexilic Davidic King?* („Koreň Jesseho“ v Iz 11,10: poexilový Júda, alebo poexilový dávidovský kráľ?) skúma novú interpretáciu „pňa Jesseho“, ktorá v ňom vidí komunitu, ktorá prežila exil a poukazuje na jej slabé stránky v porovnaní s klasickou interpretáciou v zmysle dávidovského kráľa.

671-695 **Raymond De Hoop** z Juhoafrickej Republiky v štúdiu *The Interpretation of Isaiah 56:1-9: Comfort or Criticism?* (Interpretácia Iz 56,1-9: útecha, alebo kritika?) snaží odpovedať na otázku o charaktere Izaiášových slov v Iz 56,1-9. Najprv odpovedá na otázku či Iz 56,9 je úvodom, alebo záverom a potom skúma, na koho sa vzťahuje označenie „služobníci yhwah“ a dokazuje, že Iz 56,1-9 je kritikou vedúcich izraelskej komunity.

697-701 **Ralph W. Klein** z Chicaga v príspevku *Were Joshua, Zerubbabel, and Nehemiah Contemporaries? A Response to Diana Edelman's Proposed Late Date for the Second Temple* (Boli Jozue, Zorobábel a Nehemiáš súčasníkmi? Odpoveď na navrhované neskoršie datovanie druhého chrámu od Diany Edelmanovej) kriticky reaguje na monografiu Diany Edelmanovej, ktorá navrhuje posun datovania posvätenia druhého chrámu z roku 516 pred Kr. do obdobia kráľa Artaxerxa (465-425 pred Kr.).

703-724: Juhoafričan **Louis Jonker** v článku *Who Constitutes Society? Yehud's Self-understanding in the Late Persian Era as Reflected in the Books of Chronicles* (Kto tvorí spoločnosť? Sebapochopenie Jehudu v neskoršej perzskej dobe ako je reflektované v Knihách kroník) sa venuje téme židovskej komunity v perzskej provincii Jehud a jej sebapochopeniu ako je zachované v textoch Kníh kroník a snaží sa ukázať spôsob, ako môže byť sociálna psychológia nápomocná pri biblickom výskume.

725-735: **Byron R. McCane** v zaujímavom príspevku *Simply Irresistible: Augustus, Herod, and the Empire (Jednoducho neodolateľní: Augustus, Herodes a ríša)* porovnáva dva najväčšie architektonické úspechy Augusta a Herodesa s cieľom prezentovať ďalšiu podporu novej perspektívy v hodnotení Herodesa, ktorý bol podľa nej šikovným vladárom, ktorý vedel čítať „znamená čias“.

737-758: **Ilaria R. E. Ramelli** z milánskej univerzity Sacro Cuore sa v štúdiu *Luke 16:16: The Good News of God's Kingdom Is Proclaimed and Everyone Is Forced into It (Lk 16,16: hlása sa evanjelium o Božom kráľovstve a každý je nútený vstúpiť doň)* venuje interpretácii slovesa βιάζεται v Lk 16,16, ktoré podľa nej je potrebné prekladať ako teologické pasívum.

759-780: **Paul B. Duff** z Washingtonu v článku *Transformed "from Glory to Glory": Paul's Appeal to the Experience of His Readers in 2 Corinthians 3:18 (Prešli „zo slávy do slávy“: Pavlova odvolávka na skúsenosť jeho čitateľov v 2 Kor 3,18)* analyzuje komplikované miesto v 2 Kor a tvrdí, že prechod zo slávy do slávy hovorí o minulej a prítomnej skúsenosti adresátov, nie o prítomnej a budúcej, ako sa to interpretovalo.

781-803: Kanadský biblista **John W. Marshall** v príspevku *"I Left You in Crete": Narrative Deception and Social Hierarchy in the Letter to Titus („Nechal som ťa na Kréte“: Naratívne klamstvo a spoločenská hierarchia v Liste Títovi)* študuje vzájomný vzťah medzi pseudonymitou listu, vzťahom medzi Pavlom a Títom, ktorý predpokladá text a štruktúrou hierarchie, ktorú list nastoľuje.

805-819: **Judith M. Lieu** z Cambridge university sa v článku *Us or You? Persuasion and Identity in 1 John (Nás, alebo vás? Presvedčenie a identita v 1 Jn)* snaží prostredníctvom rétorickej analýzy nájsť identifikačné prvky v argumentácii listu, ktoré by pomohli určiť jeho adresátov.

Štefan Novotný

OZNAMY

Odborný seminár v Nitre

V rámci Roka sv. Pavla sa konal odborný seminár Katedry náboženských štúdií UKF v Nitre pod názvom **Apoštol Pavol vo filozofickom a religionistickom kontexte**. Podujatie, ktorého odborným garantom je prof. ThDr. Pavol Farkaš, PhD., sa uskutočnilo 18. marca 2009 v Sieni Konštantína Filozofa.

Prvú prednášku na tému mravno-morálneho aspektu Rim 2,14-15 v kontexte magistéria ostatných desaťročí predniesol Ivan Kútny. Za ním nasledovala komparácia textu apoštola Pavla 1Kor 7,29b-31a a cynického filozofa Diogena, ktorú si pripravil Pavol Farkaš. O nevedomosti a smútku Solúnčanov podľa 1Sol 4,13-18 hovoril Igor Hanko. Za ním nasledoval príspevok Romana Králiko o apologetike apoštola Pavla v gréckom pluralitnom prostredí. Príspevok Martina Vaška bol na tému Pavol a Augustín od manicheizmu a novoplatonizmu k Pavlovej teológii milosti. Peter Kondrla nás vtiahol do univerzalizmu a jednoty viery v Gal 3,28 v multikulturálnej perspektíve. Rezignácii na ľudskú múdrosť u Pavla z Tarzu a jej rehabilitácii v scholastike sa venovala Andrea Blaščíková. Bernadeta Bernáthová analyzovala motív obrátenia apoštola Pavla a jeho umelecké zobrazenie.

Igor HANKO

Medzinárodná biblická konferencia v Ríme

V dňoch od 30 júna až 4. júla 2009 sa v Ríme na Gregoriánskej univerzite konala medzinárodná biblická konferencia. Bola organizovaná spoločnosťou Society of Biblical Literature (SBL), ktorá každoročne

usporadúva jedno biblické stretnutie v rámci Spojených štátov a ďalšie v Európe. Stretnutie v Ríme bolo výnimočné tým, že sa konalo pri príležitosti stého výročia založenia Pápežského biblického inštitútu.

V úvodnej prednáške Maurice Gilbert predstavil svoju novú publikáciu o histórii biblického inštitútu a stručne z nej zrekapituloval zaujímavé obdobia jeho pôsobenia. Bolo príjemné počuť ako biblický inštitút počas Druhej svetovej vojny poskytol ochranu židovským exegetom a nemenej príjemné bolo vidieť uznanlivé kývnutie Lawrence Shiffmana, rabína a odborníka na Kumrán.

Program bol veľmi bohatý a každý kto má záujem o biblickú vedu si mohol vybrať z pestrej ponuky prednášok tie, ktoré sa týkajú jeho/jej oblasti záujmu a vypočuť aktuálne príspevky špičkových odborníkov. Svetová odborná elita sa zišla najmä z radov špecialistov na kumránske zvitky, ale aj ostatné sekcie boli dobre zastúpené. Z našich slovenských biblistov sa tu prezentovali Peter Dubovský a Blažej Štrba. P. Dubovský mal prednášku s názvom „Before the Fall“ v archeologickej sekcii a Blažej Štrba predstavil časť tézy svojej dizertačnej práce v príspevku s názvom „The Prophet Like Moses“, v rámci sekcie venovanej Pentateuchu (Tóre). Pekným prekvapením bolo stretnutie so Slavomírom Céplö, ktorý zastupoval Univerzitu Komenského a v sekcii Bible in Eastern and Oriental Orthodox Traditions prezentoval príspevok s názvom „Testament of Solomon and Other Pseudographical Material in Ahkam Sulajman“. Bez príspevkov sa na konferencii zúčastnili Iveta Fides Strenková CJ, Jozef Jančovič, Milan Sova, Bohdan Hroboň a Jozef Tiňo.

Predposledný deň konferencie bol nešťastne poznačený výpadkom prúdu, čo malo za následok nefunkčnosť mikrofónov. Príspevky vo veľkej aule boli následkom toho prakticky nesledovateľné. Prekvapivé však bolo zistenie, že výpadok prúdu bol cieľovým prostriedkom pre riešenie finančného sporu biblického inštitútu s organizáciou SBL. Akékoľvek organizačné problémy tohto typu by nemali oberať účastníkov, ktorí za konferenciu zaplatili, o príspevky, ktoré si chceli vypočuť a prediskutovať. Zostáva dúfať, že problémy tohto typu sa na konferenciách vyskytovať nebudú.

Z celkového pohľadu bolo sympóziu dobre pripravené. Okrem kvalitnej odbornej stránky ukázalo, že diskusia medzi rôznymi kresťanskými konfesiami a dokonca aj medzi židovstvom a kresťanstvom je možná, a to na základe štúdia sv. Písma.

Jozef TIŇO

72. stretnutie Katolíckej biblickej spoločnosti Ameriky

Katolícka biblická spoločnosť Ameriky zorganizovala svoje 72. stretnutie v dňoch 1. – 4. augusta 2009 tentoraz na jezuitskej Creighton University v Omaha v štáte Nebraska. Stretnutie zahájila Kathleen M. O'Connor z Columbia Theological Seminary, súčasná predsedkyňa spoločnosti, prednáškou na tému: „Nech ťa vebia všetky národy: Biblické štúdiá a hermeneutika hladu“.

Ako každý rok aj tentoraz program tvorili jednak tzv. pokračovacie semináre na rôzne témy, ako napr. Biblia a ekológia, poetika, štruktúra a teológia žalmu 119; biblické problémy v židovsko-kresťanských vzťahoch; text a kontext synoptických evanjelií, hlavné otázky v pavlovských štúdiách a pod. Inou alternatívnou súčasťou programu býva každý rok práca v piatich pracovných skupinách. Tieto skupiny sa tohto roku venovali týmto témam: sociálne vedy a novozákonná interpretácia; feministická hermeneutika; estetika a Biblia; Jánovo evanjelium a Starý zákon; Písmo v ranom judaizme a kresťanstve.

Popoludňajší program bol venovaný prezentácii osobného výskumu jednotlivých biblistov. V tejto časti aktívne vystúpili aj slovenskí biblisti: Jozef Jančovič priblížil viaceré texty Pentateuchu, v ktorých možno vidieť ozvenu biblického rozprávania o zlatom teľati, Blažej Štrba hovoril v prednáške na tému „Prorok ako Mojžiš“ o Jozuovi a Peter Dubovský na základe rôznych, často skrytých odkazov v texte hovoril o pravdepodobných príčinách pádu severného izraelského kráľovstva. Z ďalších vystúpení zaujal predovšetkým príspevok Johna P. Meiera, v ktorom prezentoval nový, už štvrtý zväzok svojho monumentálneho diela „Marginálny žid“. Tento nový zväzok má názov „Zákon a láska“ a venuje sa Ježišovmu postoju k otázkam, ako napr. rozvod, prisahanie, zachovávanie soboty, očistné predpisy, príkaz lásky.

Stretnutie v Omaha zúčastnených určite obohatilo o viaceré nové pohľady na aktuálne biblické problémy a otázky a pomohlo spoznať rôzne nové smery a trendy v biblickej vede. Veľmi obohacujúce boli tiež osobné stretnutia a diskusie so skúsenými biblistami.

Milan SOVA

20. medzinárodná biblická konferencia v Szegede

V maďarskom Szegede (Segedín) od 24. septembra do 26. septembra 2009 už po 21-krát usporiadali Medzinárodnú biblickú konferenciu. Témou konferencie bola: „Svätý Pavol a pohanská literatúra“. Úlohu hlavných patrónov konferencie prevzali László Kiss Rigó, segedínsky biskup, György Jakubinyi, arcibiskup z Alba Julie, zo Sedmohradska a György Fodor, rektor Katolíckej Univerzity Pétera Pázmánya z Budapešti. Organizátorom biblickej konferencie je už tradične segedínsky biblista György Benyik, ktorý sa usiluje o to, aby v rámci tejto konferencie maďarskí a medzinárodní biblisti mohli prezentovať výsledky svojich skúmaní určitých tém Svätého písma. Aj v tomto roku sa Biblickej konferencie zúčastnilo niekoľko renomovaných profesorov zo zahraničia. Jedným z najznámejších prednášateľov bol biblista z Münchenu, profesor Joachim Gnilka. Prítomní boli aj profesori biblika z Dánska, z Južnej Afriky či z Japonska.

Odzneli viaceré zaujímavé prednášky napr. s témami o vzťahu pavlínskej teológie a stoicizmu, o aplikovaní citátov starogréckej literatúry v Pavlových listoch ako aj o univerzalizme v teológii sv. Pavla.

V rámci Biblickej konferencie bola založená aj cena Joachima Gnilku, ktorá bude prvýkrát odovzdaná v roku 2010 profesorovi biblika, ktorý prezentuje vynikajúce výsledky v rámci biblickej teológie.

V septembri 2010 na XXII. Biblickej konferencii sa biblisti budú venovať téme „Telo, duša a osoba vo Svätom písme.“

János KARAFFA

Vedecká konferencia v Nitre

Dňa 9. októbra 2009 sa v aule Kňazského seminára sv. Gorazda v Nitre konala vedecká konferencia **Legislatívne texty Biblie III** ako pokračovanie minuloročnej konferencie s rovnakým názvom, ktorú zorganizovala Katedra biblických vied a Katedra morálnej teológie v rámci grantového projektu VEGA č. 1/4678/07: *Legislatívne texty Biblie – etický a religiózny aspekt*. Konferenciu svojim príhovorom otvoril dekan teologickej fakulty RKCMBF UK doc. ThDr. Marián Šuráb, PhD., a moderoval ju prodekan spomínanej fakulty prof. ThDr. Pavol Farkaš, PhD.

Príspevky prednášajúcich boli zamerané na prítomnosť biblických legislatívnych princípov v zákonodarstve európskych štátov a štruktúr v minulosti a prítomnosti, ako aj na tematické prepojenia a súvislosti medzi analyzovanými textami a kánonickým a konfesným právom. Výskum sa sústreďoval na riešenie problematiky vzájomného vplyvu pri formulácii a interpretácii biblických i nebiblických legislatívnych princípov, ich prítomnosti v európskom zákonodarstve, ich sociálnej a pedagogickej funkcii.

Prvý príspevok predniesol Igor HANKO, ktorý predstavil prítomnosť alúzií na starozákonné legislatívne texty v Prvom Jánovom liste. Róbert Horka analyzoval novoobjavenú reč sv. Augustína *Dolbeau 7*: „De sepultura catechumeni“. Za ním sme počuli príspevok od Petra Dubovského o aktualizovaní Dekalógu v starovekom Izraeli. Jozef Šoška sa venoval vplyvu biblických textov na legislatívu stredovekej Európy. Legislatívne texty na území Slovenska v období Veľkej Moravy nám predstavil Mons. Viliam Judák.

S tematikou zákonníka Alfréda Veľkého v kultúrno-historickom kontexte rodiacej sa kresťanskej Európy vystúpila Helena Gabčová. O legislatívnych princípoch kresťanského poslania vdov hovorila Andrea Korečková. Záverečný príspevok s názvom Biblicko-etické princípy tolerancie, solidarity a spravodlivosti v zákonodarstve Európskej únie predniesla Helena Hrehová. V zborníku prednášok nájdeme taktiež príspevky od Ivana Kútneho, Róberta Jágera a Branislava Kľusku.

Igor HANKO

Konferencia Biblia a dialóg kultúr. Kniha Ester

Rok 2008 bol vyhlásený za Európsky rok medzikultúrneho dialógu. Počas neho sa veľa hovorilo o rýchlo sa globalizujúcom svete, v ktorom ide o čoraz väčšie prelínanie rôznych kultúr, tradícií a myšlienok. Hovorilo sa aj o dôležitosti napomáhania zdoľávať bariéry, ktoré sa v minulosti aj v súčasnosti vynárajú medzi ľuďmi a ich rozdielnymi kultúrnymi, spoločenskými, politickými a náboženskými prejavmi.

V dialógu kultúr má kľúčové postavenie Biblia, pretože ona je dedičstvom viacerých náboženstiev a je jedným zo základných orientačných a východiskových bodov nielen pre vieru, ale tiež pre našu civilizáciu.

Katedra histórie a biblických vied (KHBV) Teologickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku v roku 2008 sa podieľala na organizovaní

medzinárodnej vedeckej konferencie s názvom *Apoštol Pavol a dialóg kultúr*. 5. novembra 2009 KHBV pokračovala v začatej tradícii a v rámci Týždňa vedy a techniky usporiadala na TF v Košiciach konferenciu s názvom *Biblia a dialóg kultúr. Kniha Ester*.

Hebrejská Kniha Ester je veľkou výzvou k úprimnému dialógu vzájomného porozumenia a pochopenia svetových náboženstiev a kultúr.

Hlavným prednášajúcim a hosťom konferencie bol doc. Petr Chalupa, Th.D., bývalý dekan CMBF Univerzity Palackého v Olomouci a súčasný riaditeľ Českého katolíckeho biblického diela, autor publikácie *Kniha Ester v pohľade synchronnom a diachronnom*.

Petr Chalupa ponúkol odpoveď na otázku v názve svojho príspevku *Krutosť alebo sebaobrana Židov v deviatej kapitole Knihy Ester?* Podľa neho minulosť v Knihe Ester je vykreslená z pohľadu utláčaných a prenasledovaných tak, že tyrania sú milosrdnými ľuďmi a víťazi sú utláčanými. Biblické texty neoslavujú násilie, naopak majú snahu predchádzať skutky, ktoré by viedli k vyhubeniu celého národa.

Róbert Lapko v príspevku *Kontextualizácia Knihy Ester* hovoril o vzniku textových recenzií Knihy Ester, ktoré boli ovplyvnené kontextom času a priestoru. Knihu Ester predstavil z perspektívy kontextu iných biblických a mimobiblických kníh a poukázal na poslanstvo pre dnešných veriacich.

Peter Juhas hovoril o biblickom termíne *קִשְׁרָה* v príspevku *קִשְׁרָה alebo Know-How Ester. Uvažovanie nad slovom קִשְׁרָה v Knihe Ester a jeho Wirkungsgeschichte*.

Anton Tyrol predstavil projekt s témou *Historicko-exegetický výskum kamaldulského prekladu Biblie*, jeho výsledky a ukážku kamaldulského prekladu a komentára k Ester 1.

František Trstenský, ako člen riešiteľského kolektívu spomínaného projektu, predstavil *Charakter poznámok k Novému zákonu v preklade Kamaldulskej Biblie*.

Štefan Novotný v príspevku *Duchovná transformácia spoločenského odporu v Prvom Petrovom liste* uviedol, že pri porovnaní textov hovoriacich o podriadení s pasážami vyzývajúcimi k odporu možno pozorovať dôležitosť fenoménu viery, ktorá nielen motivovala adresátov znášajúcich nespravodlivé utrpenie, ale aj transformovala spoločenskú realitu ich života.

Juraj Feník sa pokúsil načrtnúť *Obraz sveta v Prvom liste Timotejovi*. Pohľad autora Listu na svet je podľa Juraja Feníka podfarbený kristologickou, soteriologickou a etickou motiváciou.

Dominik Berberich v poslednom príspevku konferencie s názvom *Posolstvo Knihy Jonáš a vzťahy medzi kultúrami* konštatoval, že táto kniha je pozitívnym vodidlom na rozvíjanie vzťahov medzi rôznymi kultúrami.

Publikované štúdie v zborníku, ktoré vydalo KBD vo Svite koncom roka 2009, potvrdzujú, že Biblia má svoje miesto v dialógu kultúr.

Róbert LAPKO

Contents

Treaties

Horacio SIMIAN-YOFRE SJ

What is man? Psalm 8 – meditation on Genesis 1 – 2 105-115

Branislav KEUSKA

Theological message of Jesus' Farewell speech in John 13 – 17
in the light of the analysis of its literary genre 116-145

Róbert JÁGER

Gospel as an ancient *bios*. Definition of literary genre 146-165

Radoslav KOŠŠ

How is it with a Bible code? 166-177

Reflections

Daniel HARRINGTON SJ

Exegesis and Theology. Remarks delivered at a panel discussion
at the 2009 meeting of the Catholic Biblical Association of
America 178-180

Anton TYROL

Concept of preaching and sanctification in the priestly life and
activity according to Benedict XVI. and Letter to the Hebrews ... 181-189

Abstracts 190-195

Communications and references 196-202