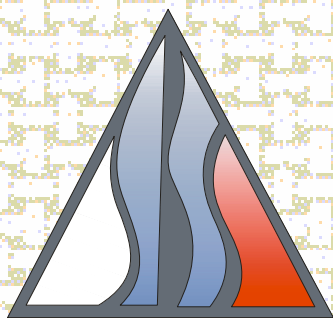


Studia Biblica Slovaca 2007



Katolícke biblické dielo

Studia Biblica Slovaca je ročenka zameraná 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

Redaktor: Blažej ŠTRBA (Badín)

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

Za lektorovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Jazyková úprava: Elena Slaná

Zalamovanie: redakcia

Na príprave publikácie sa podieľali aj Katarína Holecová, Branislav Kľuska, Anna Koniarová, Libor Marek, Mária Mihulcová, Miroslava Tatranská, Miroslav Varšo.

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, s doplnkom *Objednávka*.

Bankové konto: 10006-260335050, IBAN: SK93 4900 0100 0602 6033 5050, BIC: ISTRSKBA.

Blažej Štrba (zost.)

Studia Biblica Slovaca 2007

© 2008 by Katolícke biblické dielo, Svit

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

Tlač: Publica, publica@centrum.sk

Printed in Slovakia

ISBN 978-80-89120-15-4

EAN 9788089120154

Obsah

Obsah	1
Contents	2
<i>Blažej ŠTRBA</i>	
Predslov	3-4
Články	
<i>Anton TYROL</i>	
Biblický apoštolát v roku 2008	5-10
<i>Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER</i>	
Jednota namiesto jednoznačnosti	11-22
<i>Jozef TIŇO</i>	
Historické pozadie poexilových mesiášskych očakávaní	23-34
<i>Peter JUHÁS</i>	
Žalm 154: Text a jeho kritické skúmanie	35-53
<i>Jozef JANČOVIČ</i>	
Šesťdesiat pútavých rokov s Kumránskymi zvitkami	54-74
<i>Maurizio MARCHESELLI</i>	
Nápis na kríži a jánovská komunita (Jn 19,19-22)	75-88
Poznámky	
<i>Helena PANCZOVÁ</i>	
Technika prekladu z biblickej gréčtiny: problém hebraizmov	89-95
Abstrakty a recenzie	96-117
Oznamy	118-122
Použité bibliografické skratky	123

Contents

Obsah	1
Contents	2
<i>Blažej ŠTRBA</i>	
Preface	3-4
Articles	
<i>Anton TYROL</i>	
Biblical apostolate in 2008	5-10
<i>Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER</i>	
Unity instead of definiteness	11-22
<i>Jozef TIŇO</i>	
Historical background postexilic mesianic expectations	23-34
<i>Peter JUHÁS</i>	
Psalm 154: Text and its critical examination	35-53
<i>Jozef JANČOVIČ</i>	
Sixty exciting years with the Qumran scrolls	54-74
<i>Maurizio MARCHESELLI</i>	
Inscription on the cross and Johannine community (John 19:19-22)	75-88
Notes	
<i>Helena PANCZOVA</i>	
Technique of the translation from the biblical Greek: the issue of the Hebraisms	89-95
Abstracts and reviews	96-117
Communications and references	118-122
Abbreviations	123

Predslov

Už na zasadaniach synody biskupov o Eucharistii v Ríme sa zrodila myšlienka novej synody, ktorá by sa mala zaoberať otázkou Svätého písma. Je významné, že synodálni otcovia z celého sveta videli túto skutočnosť ako urgentnú. Pápež Benedikt XVI. zverejnil už v októbri 2006 tému synody *Slovo Božie v živote a poslaní Cirkvi* a v máji roku 2007 boli uverejnené lineamenta, ktoré boli predprípravným dokumentom pre vyhlásenú synodu. V tom istom roku sa na Slovensku široká verejnosť mohla radosť z prvého ekumenického prekladu Biblie. Na takomto pozadí je určite potešujúce pre ľudí pracujúcich v biblických vedách, že aj u nás rastie nielen kvantitatívny záujem o Božie slovo, ale že sa rozmnožujú kvalitné biblicko-vedecké aktivity. Nepochybne to prvé, okrem samotnej sily Božieho slova, je plodom práce aj tých slovenských biblistov z rôznych akademických inštitúcií, ktorí žijú hlásaniu Slova už pomaly druhú dekádu rokov po nežnej revolúcii. Práve z takého podhubia môže vyrastať to druhé. Mohli a budú sa môcť organizovať nielen ľudia s podobným zanietením, ale budú sa môcť skvalitňovať existujúce a vznikať nové odborné biblické aktivity a projekty. Napokon, aj toto tretie číslo ročenky *Studia Biblica Slovaca* vyrastá z takejto našej domácej situácie.

Je potešujúce, že ročenka sa dostala do zoznamu abstrahovaných publikácií dvoch svetových časopisov *Old Testament Abstracts* a *New Testament Abstracts*. Tým sa aj svetová biblická verejnosť môže v krátkosti dozvedieť, hoci len neúplne, o odbornej biblickej aktivite na Slovensku.

Nášmu slovenskému čitateľovi tohto čísla v prvom príspevku predstaví riaditeľ Katolíckeho biblického diela prof. Anton Tyrol niekoľko aktivít na poli biblického apoštolátu, ktoré budú prínosom v roku 2008. Druhý príspevok je od nového riaditeľa starozákonného inštitútu na Viedenskej univerzite, prof. Ludgera Schwienhorsta-Schönbergera, ktorý charakterizuje súčasný trend kánonického výkladu Písma ako významný krok v dejinách exegézy.

Už samotný názov ďalšieho príspevku Historické pozadie poexilových mesiášskych očakávaní trefne naznačuje, aký je objekt záujmu jeho autora Jozefa Tiňa a prezrádza ďalšiu, v súčasnosti živo skúmanú problematiku. *Novum* je aj štúdiá Petra Juhása, ktorý náhľadom na nekánonický Žalm 154 a s jeho cenným prekladom zo sýrčiny do slovenčiny tiež dosvedčuje ďalší trend v biblistike, totiž prehĺbené skúmanie apokryfnej literatúry.

Pútavo píše o šesťdesiatich rokoch dejín Kumránskych zvitkov Jozef Jančovič, pričom predstavuje tiež dôležité odborné publikácie a projekty spojené s výskumom zvitkov a dotýka sa aj otázky spätosti Ježiša Krista s esénmi.

Príspevok Maurizia Marcheselliho, vyučujúceho novozákonnú exegézu a hlavne *corpus ioaneum* problematiku na Teologickej fakulte v Bologni (Taliansko), je cenným prínosom nielen pre našu ročenku, ale najmä pre štúdium jánovskej problematiky. Precízna a podrobná štúdia odкрýva, že za Pilátovým nápisom na kríži sa skrýva aj charakteristika komunity kresťanov, ktorá je adresátom Jánovho evanjelia.

V časti Poznámky Helena Panczová sa zaoberá problematikou prekladov hebraizmov.

Časť Abstrakty a recenzie ponúka opäť stručným spôsobom náhľad do niektorých z diskutovaných otázok či tém. Po nich nasledujú oznamy z biblického akademického diania.

Pavol apoštol často písal o tom, čo Písmo hovorí – λέγει ἡ γραφή. Kiež by bol čitateľ tejto ročenky podnietený k hlbšiemu bádaniu Písma, aby aj za pomoci špeciálnych štúdií zneli Slová Písma jasnejšie pre čím viacerých.

Blažej Štrba

ČLÁNKY

Biblický apoštolát v roku 2008

Anton Tyrol

Kto pozorne sleduje vývoj spirituálnych ťažísk v Katolíckej cirkvi po Druhom vatikánskom koncile, iste ľahko zistí, že do popredia záujmu hierarchie, ale aj veriacich sa v oblasti duchovného života dostávajú biblické dôrazy. Nikomu nemôže ujsť potešiteľný nárast tých veriacich, ktorí systematicky čítajú Sväté písmo alebo sa zaoberajú otázkami biblickej pastorácie, biblického apoštolátu či biblickej kultúry ako takej. Množstvo náboženských piesní, ktoré boli zložené v ostatných desaťročiach, sa inšpiruje biblickými motívami, jednotlivé vydavateľstvá vydávajú Knihu kníh v najrozličnejších formátoch a podobách, v mnohých krajinách vznikli katolícke biblické diela, pravidelne sa konajú rôzne biblické súťaže, medziiným aj celonárodné biblické olympiády, veľké množstvo pútnikov cestuje do Svätej zeme a pod., v roku 2007 bol na Slovensku dokončený a vytlačený prvý ekumenický preklad Svätého písma¹ – to som vymenoval len niektoré najvýraznejšie prejavy spontánneho nárastu záujmu o Sväté písmo.

Na rok 2008 boli už vopred ohlásené biblické udalosti celocirkevného charakteru a tie nám dávajú tušiť, že rok 2008 bude zrejme znamenať razantnú akceleráciu týchto biblických dôrazov a bude veľmi bohatý na biblické udalosti. Uskutočnia sa v ňom tri veľké biblické udalosti celocirkevného charakteru: 1. koncom júna sa začne Rok svätého Pavla, apoštola národov, 2. súčasne s jeho začiatkom sa bude v africkom meste Dar es Salaam v Tanzánii konať plenárne zhromaždenie Katolíckej biblickej federácie, 3. v októbri 2008 sa uskutoční Synoda biskupov o Božom slove.

¹ Vydal: Slovenská biblická spoločnosť, Banská Bystrica 2007.

Všetky tieto – zatiaľ plánované – udalosti nám ukazujú, že veľká pozornosť Božiemu zjaveniu a Svätému písmu, ktorú ukázal Druhý vatikánsky koncil, nezostala len v deklaratívnej rovine, ale sa trpezlivo a vytrvalo uskutočňuje a dostáva aj do našej náboženskej praxe. Ba niektoré udalosti sa uskutočnia prvýkrát po koncile, ako napr. Synoda biskupov o Božom slove, keď sa tejto problematike budú venovať biskupi z celého sveta.

Rok svätého apoštola Pavla už ohlásil pápež Benedikt XVI. pri prvých večerách v predvečer slávnosti sv. Petra a Pavla roku 2007:

...pri príležitosti 2000. výročia jeho narodenia, ktoré historici kladú medzi roky 7 a 10 po Kristovi. Tento „Rok sv. Pavla“ sa bude konať predovšetkým v Ríme, kde je pod pápežským oltárom tejto baziliky už dvadsať storočí uložený sarkofág, ktorý podľa jednotnej mienky odborníkov a nespochybňovanej tradície uchováva ostatky apoštola Pavla. V tejto pápežskej bazilike a v neďalekom rovnomennom benediktínskom opátstve sa bude konať celý rad liturgických, kultúrnych a ekumenických akcií, ako aj rôznych pastoračných a sociálnych iniciatív, inšpirovaných pavlovskou spiritualitou.²

Aktivity budú trvať tri roky: prvý rok (2007-2008) budú prebiehať prípravy, druhý rok (2008-2009) bude vlastná oslava 2000 rokov od narodenia Apoštola národov a tretí rok (2009-2010) sa dokončia rozličné aktivity a zhodnotí sa samotné slávenie. Tak to pred časom upresnil arcikňaz Baziliky sv. Pavla za hradbami, kardinál Luigi Cordero Lanza di Montezemolo. V benediktínskom opátstve, ktoré v Ríme spravuje Baziliku svätého Pavla za hradbami, sa budú organizovať rozličné podujatia zamerané na spoznanie života a misionárskeho diela tohto geniálneho Apoštola národov. Takisto sa budú konať sympóziá a pripravujú sa rozličné publikácie s tematikou pavlovskej spirituality a teológie, s osobitným dôrazom na ekumenizmus. Vlastne celá Bazilika sv. Pavla za hradbami ako taká dostáva určitý ekumenický charakter. Tento aspekt vyjadril kardinál Montezemolo slovami: „Benedikt XVI. ... zdôrazňuje pri tom dimenziu ekumenickú, ktorá by nám mohla pomôcť študovať a lepšie uskutočňovať jednotu medzi kresťanmi na svete.“

² Tlačová kancelária KBS, Bratislava 25. júla 2007.

V decembri 2007 už bola zverejnená web-stránka Jubilejného roka svätého Pavla (www.annopaolino.org), ktorá je postupne dopĺňaná a prináša informácie o rôznych umelecko-kultúrnych, duchovných, poznávacích a vedeckých aktivitách pavlovského roka.

Katolícka biblická federácia (KBF) vznikla v roku 1969 ako nástroj na realizáciu želaní Druhého vatikánskeho koncilu, *aby sa Sväté písmo stalo veriacim čo najprístupnejšie* (porov. DV 22). O založenie KBF sa zaslúžil najmä jeden z koncilových otcov, spolupredseda prípravnej komisie konštitúcie *Dei Verbum*, kardinál Augustín Bea SJ. Federácia má svoje subregionálne a regionálne centrá na všetkých kontinentoch sveta a usiluje sa mať zastúpenie prostredníctvom biblických diel v každom národe. Z každého národa sa za členov KBF môžu prihlásiť aj ďalšie inštitúcie, ktoré sa vo svojich programoch venujú aj biblickej práci. Spomedzi európskych členov KBF sú riadnymi členmi jednotlivé Konferencie biskupov reprezentované biblickými dielami z jednotlivých krajín. Asociovanými členmi však môžu byť napr. jednotlivé diecézy, mužské či ženské kláštory, ktoré sa zaoberajú biblickým apoštolátom, niektoré združenia a iné. Na Slovensku bolo *Katolícke biblické dielo* založené v roku 1993. Iných členov zo Slovenska okrem KBS, resp. KBD, niet. KBF organizuje každých šesť rokov svoje plenárne zhromaždenia. V čase od 24. júna do 3. júla 2008 budú členovia KBF v africkej Tanzánii, v meste Dar es Salaam, rokovať na tému *Božie slovo, prameň zmierenia, spravodlivosti a pokoja*. KBF touto témou chce prispieť k rokovaniam afrických biskupov, ktorí približne v tom istom čase budú spoločne rokovať o podobnej téme. Výsledky tohto plenárneho zhromaždenia KBF sa stanú pracovným programom celej federácie na nasledujúcich šesť rokov. Toto plenárne zhromaždenie KBF bude zároveň dobrou príležitosťou prezentovať činnosť toho-ktorého člena či subregiónu.

Na programe tohoročného stretnutia sú okrem organizačných otázok (otázky úprav štatútov, volieb exekutívneho výboru a i.) predovšetkým tri ťažiská: 1. čím užší kontakt s miestnou africkou realitou (plánované sú rozličné formy kontaktu s diecéznymi zástupcami a s miestnou farnosťou, exkurzie a pod.), 2. možnosti rozsiahlej prezentácie práce jednotlivých členov (prezentácie, výstavy, workshopy), 3. vlastná téma zhromaždenia: *Božie slovo – prameň zmierenia, spravodlivosti a pokoja*.

Synoda biskupov je po všeobecnom koncile druhou najvýznamnejšou kolektívnou ustanovizňou Katolíckej cirkvi. Aj toto grémium vzniklo ako priamy dôsledok Druhého vatikánskeho koncilu a jeho úlohou je pružne reagovať na najdôležitejšie otázky cirkevnej správy a duchovného života. Doteraz sa uskutočnilo jedenásť riadnych biskupských synod, ktoré rokovali o viacerých otázkach³. Predchádzajúca synoda biskupov v dňoch 2. – 23. októbra 2005 rokovala o Eucharistii a priniesla mnoho vzácnych iniciatív a duchovného dobra. Hlavné stimuly z tejto synody máme vyjadrené v posynodálnej apoštolskej exhortácii Svätého Otca Benedikta XVI. s názvom *Sacramentum caritatis* – o Eucharistii, prameni a vrchole života a poslania Cirkvi.

V dňoch 5. – 26. októbra 2008 sa uskutoční už 12. generálne zhromaždenie synody biskupov v Ríme a bude rokovať o *Božom slove v živote a poslaní Cirkvi*. Tejto udalosti predchádza náležitá príprava. Na internetovej stránke Generálneho sekretariátu synody biskupov boli zverejnené tzv. lineamentá s príslušnými dotazníkmi, ku ktorým sa vyjadrovali jednotlivé konferencie biskupov a ďalšie presne určené grémiá cirkevnej správy. Do novembra 2007 mali tieto grémiá možnosť odpovedať na otázky a tieto Stála rada Synody biskupov spolu s expertmi študuje a pripravuje ďalší dokument tradične nazývaný *Instrumentum laboris*, ktorý bude slúžiť ako pracovný materiál na vlastné synodálne práce v októbri 2008.

Lineamentá pozostávajú z úvodu a troch kapitol. Tematika je v nich rozdelená tak, aby podľa možnosti presne sledovala tému synody, ktorou je *Božie slovo v živote a poslaní Cirkvi*. Prvá kapitola objasňuje teológiu pojmov *Božie zjavenie*, *Božie slovo* a *Cirkev*. Druhá kapitola sa venuje otázkam *Božieho slova v živote Cirkvi* a tretia kapitola hovorí o *Božom slove v poslaní Cirkvi*. Náčrt tematiky je vieroučne veľmi bohatý a zodpovedá dogmatickej konštitúcii *O Božom zjavení* z Druhého vatikánskeho koncilu.

V spomenutých otázkach je mnoho materiálu, ktorý je pre biblickú prácu na Slovensku podnetný. K najzaujímavejším a najpodnetnejším prvkom v ich obsahu patrí tematika tzv. diecéznych programov biblického apoštolátu a pevného systému v jeho uskutočňovaní. To nás provokuje k zamysleniu sa

³ Doteraz bolo 11 riadnych generálnych zhromaždení synody biskupov, 2 mimoriadne generálne zhromaždenia synody biskupov, 1 špeciálna synoda a 7 zvláštnych zasadnutí synody biskupov.

nad stavom biblickej pastorácie a biblického apoštolátu u nás. Hlavným impulzom Synody biskupov o Božom slove je už teraz istá motivácia na prehodnotenie všetkých doterajších iniciatív v snahe vytvoriť jednotný systém biblickej práce. Medzi otázkami, na ktoré mali konferencie biskupov z celého sveta odpovedať, bola aj otázka o určitých štatistikách ohľadom čítania Písma svätého u nás. Samozrejme, že tieto štatistiky nemáme a najbližšie zasadnutie Rady KBD sa touto otázkou iste bude zaoberať. Vo veci definitívneho programu si však počkáme na posynodálny dokument a podľa neho sa zariadime. Čas, ktorý nám dovtedy zostáva, využijeme na prípravu vhodných kritérií, ktoré nám pomôžu zachytiť aj medziročné tendencie v čítaní Písma a práce s ním. Synoda biskupov o Božom slove iste k tomu prinesie mnoho impulzov a konkrétnych usmernení.

Na Slovensku by sme chceli prežiť biblický rok 2008 čo najužitočnejšie. Chceli by sme tiež priniesť svoj vklad do týchto významných udalostí niekoľkými iniciatívami, ktoré sa uskutočnia na vedeckej aj praktickej rovine. Z vedeckých aktivít to bude vedecká konferencia na jeseň 2008 na KU v Ružomberku, resp. na niektorej jej fakulte, a publikácie (knihy a články) slovenských biblistov. V praktickej rovine biblickej formácie veriacich si spomenuté biblické udalosti chceme pripomenúť viacerými návrhmi a iniciatívami:

- biblické kurzy pre lektorov v jednotlivých diecézach (kurzy sa už začali v druhom polroku 2007 a pokračujú aj v roku 2008);
- vydávanie časopisu *Sväté písmo pre každého* (časopis /mesačník/ vychádza od roku 2001 a celý projekt plánujeme ukončiť v roku 2010);
- korešpondenčný kurz k časopisu *Sväté písmo pre každého*;
- k nedeľným evanjeliám sú uverejňované komentáre a k nim sú pridané návrhy na spracovanie týchto textov v biblických krúžkoch;
- putovná výstava *Svätá zem* (bola otvorená v novembri 2004 a každý rok priemerne prešla 14-16 miest);
- biblická nedeľa o svätom Pavlovi (každoročne je to 3. veľkonočná nedeľa);
- plodná spolupráca s Rádiom Lumen na projektoch *Chod'te a hlásajte* a *Biblické katechézy*.

Okrem týchto aktivít *Katolíckeho biblického diela* dávame do pozornosti ďalšie možnosti, ktoré odporúčame realizovať v tomto biblickom

roku. Na duchovných správcov farností a na katechétoch sa obraciame s nasledujúcimi návrhmi:

- vysvetľovať Sväté písmo v rámci nedeľných popoludňajších pobožností;
- pri májových a októbrových pobožnostiach odporúčame vysvetľovať biblické pozadie slávených tajomstiev;
- všetci absolventi teológie a náboženstva by mohli založiť a viesť biblické krúžky v mieste svojho bydliska. Materiály nájdú na web-stránke KBD.

Všetky tieto a ďalšie aktivity môžu byť popularizované na web-stránkach KBD a v našich katolíckych médiách.

Redakcia teologického časopisu *Duchovný pastier* veľkodušne poskytla slovenským biblistom priestor na dva články v každom čísle ročníka 2008, ktoré sa budú venovať biblickej tematike. Biblické dielo sa podujalo na zabezpečenie tejto možnosti. Počnúc prvým číslom tohto ročníka budú postupne uverejňované dva články, jeden s vedeckou problematikou a jeden s odborným zameraním. Veríme, že slovenskí biblisti touto formou prispajú k popularizácii biblického apoštolátu a biblickej pastorácie.

Želáme si, aby každá iniciatíva v oblasti biblického apoštolátu a biblickej pastorácie priniesla prehĺbenie viery a osobného kontaktu s Ježišom Kristom a aby sa takto naplnilo vrúcne želanie koncilových otcov ešte viac priblížiť Božie slovo našim veriacim.

Zhrnutie

Rok 2008 bude poznamenaný troma celocirkevnými biblickými udalosťami. Autor článku predstavuje určitý programový náhľad na možnosti, ako reflektovať a stvárať výzvy týchto udalostí na Slovensku tak na úrovni akademickej, ako aj praktickej, predovšetkým v oblasti biblického apoštolátu.

Summary

Year 2008 will be marked with three biblical events in the whole Church. Author of this article presents certain programmatic vision of possibilities how to apply and implement the challenges of these events in Slovakia both on the academic and on the practical level first of all in the area of the biblical apostolate.

prof. Anton Tyrol,
riaditeľ KBD Svit

Jednota namiesto jednoznačnosti

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Zmena paradigmy v biblickej vede?*

Súčasná biblická veda sa v teologickom odbore nemeckých univerzít sformovala do špecifickej vedeckej kultúry. Možno ju označiť ako historicko-kritickú. Historicko-kritický výskum Svätého písma sa v Európe začal rozvíjať v 18. storočí. V 19. storočí sa mu podarilo prelomiť na širokom fronte, spočiatku predovšetkým v protestantskej teológii, ale až v 20. storočí získal tento výskum plné uznanie v katolíckej teológii a v Cirkvi, čo čiastočne sprevádzali silné konfrontácie spojené so zákazmi vyučovania, príkazmi mlčanlivosti a exkomunikáciami. Od päťdesiatych a šesťdesiatych rokov 20. storočia sa historicko-kritická metóda stala, podľa slov Thomasa S. Kuhna, paradigmou, v rámci ktorej sa aj katolícka teológia začala cítiť prirodzene.

V súčasnosti sa však stále násťrovejšie ozývajú hlasy podrobujúce samotnú historicko-kritickú exegézu kritickému prehodnoteniu pre isté apórie¹, ostávajúce donedávna len v úzadí. Tieto hlasy sa ozývajú nielen z okrajových alebo fundamentalistických pozícií, ale aj z *jadra* historicko-kritickej exegézy. Nemyslí sa tu na hnutia udomácnené v oblasti praktickej teológie, usilujúce sa už od sedemdesiatych až osemdesiatych rokov 20. storočia o „spestrenie“ alebo o rozšírenie repertoáru historicko-kritických metód, predovšetkým v oblasti biblickej práce orientovanej na prax. Myslí sa tu predovšetkým na stanoviská, ktorým boli apórie historicko-kritickej exegézy stále zrejmejšie, obzvlášť pri oboznamovaní sa s novými hermeneutickými a literárno-teoretickými diskusiami. Kánonický výklad Písma je pojem, ktorý popri mnohých iných dokáže v súčasnosti roznieť vášnivú diskusiu.

* Redakcia ročenky srdečne ďakuje autorovi za dovoľenie vydať článok v slovenčine. Z nemeckého originálu „Einheit statt Eindeutigkeit“, uverejnenom v *Herder Korrespondenz* 57 (2003) 412-417, preložil Miroslav Varšo.

¹ Apória (po grécky „ne-cesta“, „nepriechodnosť“, „slepá ulica“) označuje neriešiteľný rozpor medzi dvoma rovnako dobre podloženými názormi. Rozpor pritom spočíva v samotnej veci (pozn. prekl.).

Odvrät od dogmatických a historicko-výkladových predlôh?

Historicko-kritická exegéza zvyčajne vychádza z predpokladu, že text má len jeden význam. Tento význam možno pomocou viac-menej kontrolovaného procesu pochopiť. Podľa rozšírenej mienky je preto nutný odvrät od dogmatických a historicko-výkladových predlôh. Malo by ísť o *jeden* pôvodný význam textu, často stotožňovaný s pôvodným úmyslom autora. Tento spôsob má dve podoby, pričom sa obe dajú navzájom aj kombinovať. Prvá je orientovaná predovšetkým alebo výhradne diachrónne, druhá predovšetkým alebo výhradne synchronne.

Diachrónne orientovaný prístup sa snaží hlavne o *rekonštrukciu dejín textu*. V ranej fáze diachrónne orientovanej exegézy sa pozornosť často zameriavala iba na najstaršiu podobu textu. Dnes už sotvaktó zastáva takéto stanovisko. Súčasný postoj k možnostiam presnej rekonštrukcie vzniku starozákonných textov je na jednej strane omnoho zdržanlivejší ako pred pár rokmi, na druhej strane sa postupne presadzuje názor, že uznávaný normatívny text nepredstavujú nejaké predlohy alebo pramene, či je to už jahvistický, elohistický alebo kňazský, ale je textom vo svojej aktuálnej konečnej podobe.

Exegéza sa preto v poslednom čase zameriava na pochopenie aktuálnej kánonickej textovej podoby. *Táto* je predmetom skúmania. V ojedinelých prípadoch možno pritom pozorovať, že obrät ku konečnej kánonickej podobe textov sa spájal s nádejou vyhnúť sa návalu medzičasom už neprehľadných diachrónnych hypotéz. Ako sa však dalo očakávať, táto nádej rýchlo viedla ku sklamaniu. Text aj vo svojej konečnej podobe poukazuje na viac ako len na *jeden* význam.

Tieto preukázané apórie, v istom zmysle závislé od vlastného vnútorného systému, nachádzajú odozvu vo viacerých literárno-teoretických diskusiách v posledných desaťročiach. Zároveň sa dá pozorovať, ako spätne pôsobia na biblické vedy. Skutočnosť, že biblický text má pre spoločenstvo, ktoré ho prijíma (Rezeptionsgemeinschaft), normatívnu hodnotu len v rámci Svätého písma, vplýva na význam samotného textu. Ak sa totiž text nachádza v istom kontexte, mení sa jeho význam. Prostredníctvom rozdielnych kontextualizácií tak dostáva rozdielne významy.

Asi najznámejším starozákonným príkladom je *Pieseň piesní*. „Kto by k Piesni piesní pristupoval v inej súvislosti ako v biblickej, bez váhania by v nej mohol vidieť zbierku ľubostných piesní, čím kniha v skutočnosti aj je.“ Dané tvrdenie možno čítať v medzinárodne uznávanom historicko-kritickom

komentári k Piesni piesní a možno s ním bez ďalších diskusií aj súhlasiť. Židia a kresťania však nečítajú Pieseň piesní ako samostatný text, ale výhradne v súvislosti so Svätým písmom. V tejto súvislosti získava text význam, aký by nemohol rozvinúť len ako samostatný text. Duchovný výklad Piesne piesní je teda dôsledkom novej kontextualizácie. Táto zotiera stopy „pôvodného“ významu, zároveň však vtlača stopy nového².

Ak vezmeme do úvahy súčasný názor literárnej vedy o nejednoznačnosti literárnych textov, problematika významu textov sa vyostří. Texty poukazujú na viac ako len na jeden význam. Potom to ale znamená, že historicko-kritickou exegézou podnietené hľadanie jediného pravdivého významu jasne ohraničených textov je hľadaním niečoho, čo neexistuje (porov. Pies 3,1): „Na vidinu jedinej pravej interpretácie textu by už nemali veriť ani len tí, čo nepatria k zástancom dekonštruktivizmu. Fakt, že do dnešného dňa neexistuje ‚pravá‘ interpretácia čo len jedného textu, bolo doteraz ako-tak možné obrániť argumentom, že sa ešte stále nenašla správna interpretačná metóda. Dekonstruktivizmus však dokázal poukázať na to, že absencia pravej interpretácie nie je zapríčinená nesprávnymi interpretačnými teóriami, metódami či modelmi, ale je nevyhnutným dôsledkom samotného spôsobu interpretácie. (...) Problém definovania zmyslu, ako aj rôznosti výkladov, je problémom uplatnenia kontextov, s ktorými sa text v procese interpretácie spája“³.

Kánonizácia je tiež aktom odkrývania zmyslu

Toto tvrdenie má pre biblické vedy ďalekosiahle následky. Na jednom z posledných výročných zasadnutí pracovnej skupiny nemecky hovoriacich katolíckych starozákonných odborníkov sa o tejto problematike viedla diskusia plná kontroverzií⁴. Texty Svätého písma sú ako literárne texty viacvýznamové (polysémické). Výsledný normatívny význam nedostávajú ako jednotlivé texty, ale ako časti textov makrotextu, označovaného ako kánon. Kánon určuje ohraničenú viachlasnosť (polyfóniu) ako aj viacvýznamovosť (polysémiu)

² Porov. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Hohelied und die Kontextualität des Verstehens, 81-91.

³ STEINMETZ, Sinnfeststellung und Auslegungsvielfalt, 479-480.

⁴ Porov. HOSSFELD (Hrsg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift?*

biblických textov. Týmto je kánonizácia ako ohraničenie zmyslu zároveň aj prvým aktom interpretácie.

Rozdielne kontextualizácie zároveň odкрývajú nové významy. Kánonizácia je následne nielen aktom ohraničenia zmyslu, ale aj aktom jeho otvorenia. Pritom platí, že „rozprávanie o ‚kánone‘ je bez uvedenia prijímajúceho spoločenstva (...) neúplné“⁵. Kánon určuje identitu skupiny. Keďže je však kánonický text (Biblia) viacznačný a viachlasný, zdalo by sa, že identita spoločenstva spočíva v odvolávaní sa na nejednoznačné texty. Identita však nemôže jestvovať bez rozlíšenia. Preto je nevyhnutné, aby prijímajúce spoločenstvo rozhodovalo o ohraničovaní významu a o otváraní zmyslu tohto kánonu. Tým je však popri domnelej jednoznačnosti textu napadnutá ďalšia premisa historicko-kritickej exegézy: oddelenie výkladu od spoločenstva prijímateľov.

Baruch de Spinoza (1632-1677), jeden z otcov novovekých biblických vied, sa v svojom „Tractatus theologico-politicus“ vydanom v roku 1670 vyjadruje nasledovne: „Lebo ak najvyššia autorita výkladu Písma prislúcha každému jednotlivcovi, tak ani pre výklad nemôže byť inej normy ako všetkým spoločné prirodzené svetlo, teda nijaké nadprirodzené osvietenie, ani žiadna vonkajšia autorita“ (85). Toto stanovisko sa nedá udržať ani z čisto literárnovedného pohľadu. Americký literárny vedec *Stanley Fish*⁶ ukázal, že interpretáciu ovplyvňujú sociálne pravidlá a inštitucionálne konvencie. Tieto vedú k utváraniu tzv. výkladových spoločenstiev, čím vplývajú na vedomie interpretov a vstupujú do roviny zmyslu literárnych textov. Spinozov subjekt oslobodený od akejkoľvek kontextuality nejestvuje.

Pri porozumení textu zohráva rozhodujúcu úlohu *kontext*, v ktorom sa text odovzdáva a prijíma. Platí to tak pre kultúrny, ako aj pre literárny kontext (kánon). Zmena percepcie kontextu (Rezeptionskontext) následne mení význam literárneho textu. Ak niekto číta Pieseň piesní v kontexte Svätého písma, kde sa hovorí o láske Boha k svojmu ľudu, o láske Krista k svojej Cirkvi, a ak sa k tomu ešte lektúra odohráva v kontemplatívnom kláštornom svete, v ktorom sa oslobodzovanie od nemiernych vášní ctí a cvičí ako cesta k Bohu, tak sa alegorický alebo jednoducho povedané duchovný výklad textu priam ponúka.

⁵ STEINS, *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22)*, 33.

⁶ FISH, *Is There a Text in This Class?*

Alegorický výklad je v tomto prípade v základe iba reflektované poňatie toho, čo sa v kontexte prijímateľa pokladá za samozrejmé.

Vec oslobodená od akéhokoľvek zmyslu je nezmyslom

Ak sa Pieseň piesní číta v súčasnom svete, v ktorom práve spomenuté „vedomostné predpoklady“ nie sú viac aktuálne, zmení sa aj jej ponímanie. Z toho ale vyplýva, že otázku o primeranej biblickej interpretácii nemožno položiť nezávisle od spôsobu „ponímania sveta“, z ktorého interpretácia vychádza⁷.

Od Irenejových čias († okolo r. 200) patrí jednota Písma k centrálnym a neodmysliteľným pojmom teológie. Prostriedky historicko-kritickej metódy s ňou však nemôžu rátať. Historicko-kritická metóda má sklon zastierať polysémiu a posilňovať polyfóniu. Následkom silne historicky orientovanej exegézy pojem jednoty Písma mizne ako neurčitá a neurčiteľná veličina, ktorú nemožno naplniť obsahom. Opodstatnená je tu obava pred biblicko-dogmatickou konštrukciou zastierajúcou všetky kontúry.

Historicko-kritická metóda upriamila pohľad na samostatnosť a rôznorodosť biblických kníh, tradícií, tém, motívov a literárnych vrstiev v dovtedy nepoznanej miere. Záujem sa sústredil predovšetkým alebo úplne na tieto fenomény.

Zdalo sa, že ostrie historickej kritiky odstránilo stáročnú patinu usadenú na textoch a tieto mohli zažiť v svojej pôvodnej sviežosti a rôznorodosti.

To, čo sa však na začiatku zdalo byť veľkým obohatením, postupne začalo prejavovať isté slabé stránky. Tak začalo hľadanie „streda Starého zákona“, ako aj možnosti a podoby jednej „biblickej teológie“ pre Starý aj Nový zákon.

Presnejšie povedané, „stratu jednoty Písma“ nespôsobilo poznanie jeho rôznosti a polyfónie, ale zmena Božieho obrazu a s tým spätá kritika chápania zjavenia „prostredníctvom novodobého deizmu“. Tento a priori odmieta sebazjavenie Boha prostredníctvom ľudskej reči a dejín. Učenie o Božom slove v ľudskom slove sa kvalifikuje ako čisto mytologický spôsob rozprávania a kresťanskú vieru redukuje na princípy náboženstva poznania⁸.

⁷ Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*.

⁸ VODERHOZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn*, 91.

Názor, podľa ktorého historickou kritikou zrekonštruovaná najstaršia textová rovina odhaľuje historickú udalosť, resp. historickú osobu v jej pôvodnej podobe, oslobodenú od akéhokoľvek výkladu, bol v minulosti rozšírený a má svojich zástancov aj v súčasnosti. Otcovia biblickej vedy však tvrdili, že „apoštoli videli slovo (*sermonem*) nie preto, že uzreli telo (*corpus*) Pána a Spasiteľa, ale preto, že uvideli Slovo (*verbum*). Lebo keby vidieť Ježiša podľa tela (*iuxta corpus*) znamenalo vidieť Božie Slovo (*Dei vidisse sermonem*), potom by Pilát, ktorý odsúdil Ježiša, videl Božie Slovo (*sermonem Dei*).“⁹

Často uznávaná mienka zastávajúca možnosť jasného oddelenia historicity od výkladu v konečnom dôsledku protirečí poznaniu skutočnosti Svätého písma a v neposlednom rade aj rozumu, lebo poznanie sa nedá vtessať do racionalistických záverov. Historicky orientovaná kritika obchádza teologický výklad textov, pretože ho pokladá za niečo, čo autori (*auctores literarii*) pripisovali „udalostiam“ ako druhoradé. Avšak práve na základe udalostí dostáva slovo rozmer *samotnej skutočnosti*, voči ktorej zostáva racionalisticky zúžené vedomie hluché. Sväté písmo nechce informovať, ale transformovať. Zjavne to však nejde bez osvietenia¹⁰, na rozdiel od Spinozovej mienky, ani úplne bez autority (porov. *Augustinus, Util. Credo* 33-34).

Možno to ešte pokladať za vedu? „Slovo ‚veda‘ je tiež viacznačné“, píše Henri de Lubac. „Môže označovať porozumenie Písma vo všetkých jeho rozmeroch, ako u Otcov, no môže byť v modernom zmysle slova obmedzené len na ‚pozitívnu vedu‘. Vedeckí exegeti sa podľa tejto definície usilujú o ‚pozitívnu vedu‘. Sú naslovovzatými odborníkmi a v posledných storočiach zastávajú neodmysliteľnú funkciu. Ale mali by vedieť, a to je to, čo im príležitostne uniká, že ich špecializácia ich zároveň ohraničuje, v dôsledku čoho ich ‚veda‘ nepostihuje celé ‚biblické poslanstvo‘.“¹¹

Udivujúce na diskusii je, že literárne teórie označované ako „postmoderné“ sú blízke tzv. predmoderným biblickým vedám. Prostredníctvom teórií vychádzajúcich z postmodernej literárnovednej diskusie možno apórie historicko-kritickej exegézy prepracovať a znovu získať základné pohľady patristického a stredovekého spôsobu výkladu Svätého písma. Princíp

⁹ ORIGENES, *In Lucam homiliae*, 1,7.

¹⁰ Porov. AUGUSTINUS, *Conf. VII*, 10,16; 29,26; 21,27.

¹¹ LUBAC, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn*, 66, pozn. 165.

kánonického výkladu Písma a presvedčenie o „podstatnej koherencii a konzistencii biblickej výpovede ako univerzálneho kontextu“ (*Karla Pollmann*) možno nájsť napríklad u Augustína v „De doctrina christiana“, základnom manuáli biblickej hermeneutiky: „Zapáleným skúmateľom Svätého písma sa môže stať ten, kto ho najprv celé prečítal a dobre ho pozná. Nemusí všetkému rozumieť, ale má ho pozorne prečítané. Pravdaže čítať sa majú len tie knihy Svätého písma, ktoré sú prijaté za kánonické.“¹²

Duchovný výklad Písma

Hieronym označuje „Písma“ (*scripturae*) ako jednu knihu (*unus liber appellatur*)¹³. Augustín zakúsil podľa svojich vyznaní na vlastnom tele to, že zloženie spoločenstva prijímateľov má rozhodujúci význam na pochopenie Písma. Teoreticky to vo svojom diele viackrát reflektoval¹⁴. Prirodzene, rozlišuje medzi autorovým úmyslom a textovým významom, dokonca istým spôsobom ráta so „smrťou autora“ (*Roland Barthes*).

Augustín sa zaoberá v „De utilitate credendi“ tromi rôznymi spôsobmi čítania textu: „Pri treťom sa prichádza cez text k inému pravdivému poznaniu, ktoré ani samému autorovi nebolo známe. Tento spôsob prináša nie menší úžitok, dokonca pri bližšom pozorovaní je výsledok čítania úplnejší.“¹⁵ „Stáva sa, že autor mal správny pohľad aj čitateľ vníma text správne, aj keď iným spôsobom ako autor, raz lepšie, inokedy horšie, napriek tomu tak, že je to preň užitočné (...). Lebo na základe akých dôkazov by som mohol spôsob myslenia neprítomného alebo mŕtveho človeka určiť s takou istotou, žeby som na to mohol prisahať?“¹⁶

Tvrdenie, že literárne texty a s nimi aj Sväté písmo poukazujú na viac ako jeden význam, našlo svoje klasické vyjadrenie v učení o rozličných významoch Písma. Vo svojej základnej forme sa nachádza už u *Origena* (185-253). V poslednom rade bol takto pre Cirkev zachránený Starý zákon pred

¹² AUGUSTINUS, *De doct. christiana* II, VIII.12.24.

¹³ HIERONYMUS, *Is.* IX, 29,9/12.

¹⁴ Medzi iným v: *De doct. christ.* II, VII; *Util. credo* 24.

¹⁵ AUGUSTINUS, *Util. credo* 10; porov. *conf.* XII, 18,27; 30,41; 31,42.

¹⁶ AUGUSTINUS, *Util. credo* 11.

Marcionom a gnostikmi: „Niektorí nechcú priznať, že pravda bola u človeka už pred príchodom Krista.“¹⁷

Michael Fiedrowicz poukazuje, podľa mňa správnym spôsobom, na to, „že záujem ranokresťanskej exegézy o duchovný význam Písma sa stáva vďaka prínosu modernej hermeneutiky nečakane aktuálnym. (...) Poznanie, že pochopenie textu nezahŕňa len jeho genézu, ale aj jeho percepciu (Rezeption), rovnako ako vedomie, že interpretácia má vyložiť to, čo je implicitné, že má vyniesť na svetlo skryté bohatstvá prostredníctvom výpovede, že má aktualizovať to, čo je minulé v nových kontextoch, stavia exegétov prvotnej cirkvi do pozície vážnych partnerov súčasnej hermeneutickej diskusie.“¹⁸

Lev XIII. odporúčal používanie a zhodnotenie patristickej exegézy už vo svojej encyklike *Providentissimus Deus* z roku 1893. *Marie-Joseph Lagrange*, istým spôsobom otec historicko-kritickej metódy v Katolíckej cirkvi, to naopak odmietol. Príslovečné bolo jeho tvrdenie: „Origène a fait fausse route – Origenes sa vydal na falošnú cestu“. Päťdesiat rokov neskôr sa nik iný ako Henri de Lubac pasuje do pozície advokáta tohto Alexandrijčana: „Origenes je právom pokladaný za zakladateľa biblických vied (...). Bez preháňania možno povedať, že celá cirkevná exegetická tradícia, tak na Východe, ako aj na Západe, začína u alexandrijského majstra.“¹⁹

Zmena paradigmy v biblických vedách?

„Program kánonicko-intertextuálnej lektúry“ (*Georg Steins*), obrat k jazykovým, literárnym a kultúrno-historickým metódam v kruhoch *Júlie Kristeva* a *Michaila M. Bachtina*, sa snaží prekonať historizujúce zúženie súčasnej exegézy. Táto snaha stojí, aj keď nie geneticky, vecne však určite, v udivujúcej blízkosti Origenovej biblickej hermeneutiky. *Hermann-Josef Sieben* to charakterizuje slovami: „Origenes kázal s vykladaným textom v ruke, no s celou Bibliou v hlave. Skutočne, zarážajúcou skutočnosťou jeho kázni je množstvo citácií takmer zo všetkých kníh Svätého písma. Dokázal citovať bezprostredne spamäti, aby objasnil a vysvetlil vykladaný text paralelnými biblickými pasážami“. „Tento druh hermeneutiky ráta s tým, že Písmo má popri

¹⁷ ORIGENES, *Princ.* IV, 2,3.

¹⁸ FIEDROWICZ, *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche*, XX.

¹⁹ LUBAC, *Typologie*, 54-55.

jednoduchom slovnom zmysle aj ‚mystický‘, ‚božský‘, ukrytý v slovnom význame. V konečnom dôsledku hovorí Boh v Písme niečo iné (alegória...) ako to, čo vyplýva len zo slovného významu. Poslanie exegéty je nájsť práve to ‚iné‘ (...). Keďže Boh sa zjavuje v zásade iba cez ‚symbol‘, cez ‚alegóriu‘, pričom k podstate symbolickej reči patrí viacvýznamovosť s viacerými posolstvami súčasne, je možné to isté miesto vykladať rôznymi spôsobmi. Pritom ide vždy o pokusy pochopiť skrytú Božiu vôľu, Jeho posolstvo.“²⁰

V 20. storočí sa vedecko-historicky presadil *Marie-Joseph Lagrange*. V tejto súvislosti je však zaujímavé, čo napísal jeho žiak *Hugo Vincentin* v liste z 26. apríla 1950 *Brunovi de Solages* o svojom učiteľovi potom, čo prečítal *de Lubacovo* dielo „Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène“ (1950): „[Lagrange] neprestajne varoval svojich poslucháčov pred tým, čo rád označoval ako márnú namyslenosť exegetického historicizmu. V posledných októbrových týždňoch a začiatkom novembra 1937 v Saint-Maximin, keď som žil v jeho blízkosti, mi viackrát opakovane a s dôrazom povedal (...), že by bolo veľmi dobré, keby sa historicko-kritickí a alegorickí exegeti, nech sa už akokoľvek označujú, namiesto nepriateľského postoja a ukrytím za barikádami vlastného tábora, zišli k plodnému spojeniu založenému na vzájomnom porozumení. Mimochodom, tušil viac, ako som vtedy tušil ja sám, že aktuálne úsilie, ako aj potreby veriacich vyzývajú k takejto spolupráci pri výklade Písma.“²¹

Dochádza v rámci (katolíckej) biblickej vedy k zmene paradigmy? Súčasná diskusia v tejto téme je neprehľadná. Pokoncilové prijatie dogmatickej konštitúcie o Božom zjavení „*Dei Verbum*“ v prípade exegézy stojí na výrokoch, ktoré sa dajú rozumieť ako oficiálne potvrdenie krokov historicko-kritickej metódy. Integrácia týchto metodických krokov v teológii zároveň ostáva zväčša nepovšimnutá. V súčasnosti sa však predsa len zdá, akoby sa jazýček váh stále viac nakláňal smerom k teológii: „Keďže však Sväté písmo treba čítať a vysvetľovať v tom istom Duchu, v ktorom bolo napísané, aby sa zistil pravý zmysel posvätných textov, nemešiu pozornosť treba venovať i obsahu a jednote celého Písma a brať zreteľ na živú tradíciu celej Cirkvi a na analógiu viery“ (DV 12).

²⁰ ORIGENES, *In Lucam homiliae*, 15, 20-21.

²¹ LUBAC, *Typologie*, 258.

V tejto diskusii načrtnutej len základnými ťahmi nejde o problematiku s čisto vnútroexegetickým významom. Podmienky, v ktorých sa musí dnešné kresťanstvo v modernej a v postmodernej spoločnosti presadiť, sú celkom iné ako pred polstoročím. Devätnáste storočie bolo z duchovno-historického hľadiska historické. Jeho prínos v tomto odbore, a práve pre teológiu, nemožno poprieť. Istou formou oneskorenej modernizácie dobehla katolícka biblická veda nevídanou rýchlosťou problematiku historickosti a zadosťučinila všetkému, čo jej právom prislúchalo.

V súčasnosti sa však zdá, že hlavná alebo výlučná orientácia na dejiny sa vyčerpala. Výsledky kultúrneho a nábožensko-historického výskumu sa na verejnosti ešte stále stretávajú so záujmom, najmä keď sa prezentujú s im náležiacou hodnotou nového. Predsa sa však dá pozorovať, že nábožensky orientovaní hľadajúci súčasníci očakávajú viac ako len zaujímavú prezentáciu dejín. Sväté písmo nebolo odovzdávané preto, že je zaujímavé, ale preto, že v ňom prichádza k slovu pravda, ktorú hľadá každý človek v najhlbšom vnútri svojho srdca. Táto pravda sa nenachádza v zdanlivo slobodne vykladateľných dejinách, ani v dejinách (history) skrývajúcich sa za rozprávania (stories). Nemožno ju nájsť ani v kontrolovateľnom a v intersubjektívne dokázateľnom prístupe k zdanlivo jednoznačným textom. *Ukazuje* sa však v samotných rozprávaniach a v nimi inšpirovanej praxi: „Veriaci bude v Biblii hľadať vždy viac ako len ‚pochopenie minulosti‘.“²²

²² LUBAC, *Typologie*, 74.

Literatúra

- FIEDROWICZ, Michael: *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche*, Bern : Peter Lang, 1998.
- FISH, Stanley Eugene: *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1980.
- HOSSFELD, Frank-Lothar (Hrsg.): *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, Freiburg : Herder, 2001.
- LUBAC, Henri de: *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn*. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung. Aus dem franz. übertr. u. eingel. von Rudolf Vorderholzer, Freiburg, 1999.
- ORIGENES: *In Lucam homiliae*. Homilien zum Lukasevangelium I. Übersetzt und eingeleitet von Hermann-Josef Sieben, Freiburg : Herder, 1991.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 23. Apríl, 1993.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: Das Hohelied und die Kontextualität des Verstehens. In: CLINES David J.A. u.a. (Hrsg.): *Weisheit in Israel*. Beiträge des Symposiums »Das Alte Testament und die Kultur der Moderne« anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971) Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001, Münster – Hamburg – London : Lit, 2003, 81-91.
- STEINMETZ, Horst: Sinnfeststellung und Auslegungsvielfalt. In: BRACKERT, Helmut – STÜCKRATH, Jörn (Hrsg.), *Literaturwissenschaft*. Ein Grundkurs, 4. ed., Hamburg, 1996, 475-490.
- STEINS, Georg: *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22)*. Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre, Freiburg : Herder, 1999.
- VODERHOZER, Rudolf: *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn*. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik, Freiburg : Johannes Verlag Einsiedeln, 1998.

Zhrnutie

Vo vedeckých kruhoch a v kresťanských spoločenstvách narastá presvedčenie o ohraničenosti historicko-kritickej metódy. Ako alternatíva k tomuto uznávanému a dominantnému spôsobu výkladu Biblie sa núka „kánonický výklad Písma“. Autor článku hodnotí momentálnu situáciu historicko-kritickej metódy a zároveň poukazuje na otvorenie sa biblického výskumu kánonickému výkladu. Tento jav inšpirovaný literárnymi vedami vníma ako významný krok v dejinách exegézy. Zároveň opisuje spoločné znaky súčasného kánonického výkladu a duchovného výkladu Biblie u cirkevných otcov. Stredobodom pozornosti je tu človek žijúci v spoločenstve a v kontexte svojej doby ako partner dialógu s Bohom, odohrávajúc sa v priestore Božieho slova.

Summary

In the academic circles as well as in the Christian communities grows conviction on the limitations of the historical critical method. As an alternative to this respected and dominant way of the explanation of the Bible is “canonical interpretation of the Bible”. The author of this article evaluates present situation of the historical critical method and at the same time, he points out the openness of the biblical research to the canonical interpretation. Inspired by the literary science he perceives this phenomenon as a significant step in the history of the exegesis. He also describes the common aspects of the present canonical interpretation and spiritual interpretation of the Church fathers. The midpoint of this interpretation are human beings living in their communities and in the context of their own time as the partners of the dialogue with God.

Ludger Schwienhorst-Schönberger
Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft
Universität Wien
Schenkenstraße 8-10
A – 1010 Wien
ludger.schwienhorst-schoenberger@univie.ac.at

Historické pozadie poexilových mesiášskych očakávaní

Jozef Tiňo

Mesiášske očakávania vznikali na základe vedomia príslubu večnej dávidovskej dynastie (2 Sam 7; 1 Krn 17) a boli chápané ako obnovenie ideálu Šalamúnovej vlády mieru a prosperity. Texty ako Mich 4,1-4; 5,1-5; Iz 9,5-6; 11,1-10 a Ž 72 boli najpravdepodobnejšie napísané ešte v dobe trvania monarchie, ale mesiášske proroctvá u Jeremiáša, Ezechiela a Zachariáša sú písané v dobe, keď už dávidovské kráľovstvo neexistovalo. V tejto krátkej štúdií sa zameriame na obdobie po návrate z babylonského zajatia, ktoré sa považuje za normatívne pre budovanie neskoršieho judaizmu. Okrem iného je to doba teologických dišpút medzi jednotlivými vplyvnými školami, pričom jedným zo sporných bodov bolo práve očakávanie dávidovského potomka. Cieľom tejto krátkej štúdie však nie je urobiť rozbor jednotlivých mesiášskych textov, ale podať hlbší pohľad na to, v akom politickom kontexte sa takéto očakávanie dialo.

Politický štatút Judska v Perzskej ríši

Politická situácia Judska po tom, čo sa stalo súčasťou Perzskej ríše, sa podstatne líšila od obdobia pred babylonským exilom, keď malo vlastné kráľovstvo. S výnimkou fenických mestských štátov, ktoré si udržali štatút vazalských kráľovstiev a vládli v nich ich vlastní králi, boli administratívne časti Perzskej ríše spravované miestodržiteľmi a satrapmi¹. Čo sa týka Judska, vplyvný nemecký biblista Albrecht Alt v prvej polovici 20. stor. presadzoval názor, že bolo až do príchodu Nehemiáša v r. 445 pred Kr. súčasťou provincie Samária a nemalo teda ani štatút vlastnej provincie². Priblížme si jeho argumentáciu a tiež neskoršiu archeologickú evidenciu, ktorá nám pomohla lepšie pochopiť danú situáciu.

¹ BERGER, Namen, 20.

² ALT, Die Rolle Samarias, 316-337.

Alt začal svoje úvahy interpretáciou dvoch textov z Ezd-Neh, ktoré podľa neho obsahujú vzájomne dopĺňajúcu sa evidenciu o vzťahu Judska a Samárie. Prvým textom je Ezd 4,7nn, čo je list adresovaný ústrediu perzskej vlády obsahujúci sťažnosť Samaritánov na obyvateľov Judska. Druhým je Neh 3,33nn, čo je zasa Nehemiášov osobný postoj k reakcii miestodržiteľa Samárie Sanballata, keď sa dopyčul, že Judejčania začali stavať mestské hradby Jeruzalema. Alt si položil otázku, či nepriateľský postoj Samaritánov voči Judsku mal právny základ, alebo či to bol len zlomyseľný čin³. Jeho odpoveď znela, že zo strany Samárie išlo naozaj o opodstatnený nárok, nakoľko Judsko administratívne spadalo pod jej jurisdikciu. Zmena politického štatútu Judska na samostatnú provinciu je podľa neho prvýkrát doložená v Neh 5,14, kde sa Nehemiáš explicitne zmiňuje o tom, že bol ustanovený za miestodržiteľa Judska. To je tiež doložené mimobiblickou zmienkou vzťahujúcou sa na obdobie od Nehemiáša ďalej (t.j. od polovice 5. stor. pred Kr.), a to v elefantinských papyrusoch a pečaťami na keramických džbánoch, kde sa nachádza nápis JHD („Jehud“ ako názov provincie)⁴. Alt následne tvrdil, že Sasabasár (Ezd 1,11; 5,16) a Zorobábel (Ezd 2,2; 3,8; 4,2.3; 5,2; Neh 7,7; 12,1.47 atď.), ktorí boli pred Nehemiášom a ktorí sú v biblických textoch označení ako lokálni vládcovia provincie, boli v skutočnosti len poverenci (die Kommissare) zodpovedajúci sa provinčnej vláde so sídlom v Samárii⁵.

Odvtedy ako Alt publikoval svoju teóriu, uzrela svetlo sveta nová epigrafická evidencia. V roku 1967 Jakov Mešorer, neskorší zakladateľ a riaditeľ oddelenia numizmatiky pri Izraelskom múzeu, publikoval sériu mincí pochádzajúcich z provincie Jehud (Judsko) z Achaemenidovského obdobia⁶. Toto však ešte mohlo podporiť Altovu teóriu o neexistencii Judska ako samostatnej provincie pred Nehemiášom. Mince boli totiž datované až do 4. stor. pred Kr. na základe ich príbuznosti so širšou skupinou tzv. „filišto-arabských“ mincí⁷, o ktorých sa vedelo, že patria do tohto obdobia⁸.

³ ALT, *Die Rolle Samarias*, 317.

⁴ Na základe publikácie Eleazara Sukenika v *Journal of the Palestine Oriental Society* 14 (1934) 182-184.

⁵ ALT, *Die Rolle Samarias*, 333-335.

⁶ MESHORER, *Jewish Coins*, 35-40.

⁷ Mince používané v Palestíne a razené počas Achaemenidovského obdobia kompetentnými úradmi v Gaze, Aškalone a Ašdode.

⁸ STERN, *Material Culture*, 223-24.236; MACHINIST, *First Coins*, 367.

Objavnejšou bola publikácia izraelského archeológa a odborníka na epigrafickú evidenciu Nachmana Avigada „*Bullae and Seals from a Post-exilic Judaeen Archive*“ z roku 1976⁹. Avigad zozbieral kolekciu asi 70 búl¹⁰ a zvyšky dvoch kusov pečatidiel, ktoré podľa jeho názoru pôvodne všetky pochádzali z jedného archívu slúžiaceho na uskladňovanie úradných dokumentov. Nanešťastie, ani jedna časť jeho kolekcie sa nenašla *in situ* a miesto jej pôvodného nálezu nepoznáme. Jediná dostupná informácia, ktorú máme, je, že pochádzajú z oblasti Jeruzalema a pôvodne boli uložené v keramickom džbáne, aj keď obchodníkovi so starožitnosťami v Jeruzaleme boli už predané bez neho.

Nedostatok týchto základných informácií prinútil Avigada urobiť datovanie zbierky výlučne na základe paleografie. Usúdil, že buly a s nimi korešpondujúce pečatidlá sú z neskorého 6. stor. pred Kr. V súvislosti s tým napísal: „V každom prípade sa mi zdá, že celá zbierka predchádza obdobie Nehemiáša a patrí do obdobia medzi Zorobábelom (515 pred Kr.) a Nehemiášom (445 pred Kr.).“¹¹ Avigadovo datovanie nebolo výrazne spochybnené a odbornou verejnosťou bolo prijaté ako najpravdepodobnejšie¹². Znamená to, že vyššie uvedená Altova teória stráca svoju váhu, nakoľko úradný charakter pečatí predpokladá Judsko ako samostatnú provinciu v rámci Perzskej ríše už pred Nehemiášom. Altova teória však bola kritizovaná aj z oveľa prozaickejších dôvodov. Profesor starovekej histórie na Columbia University Morton Smith poukázal na jej celkovo hypotetický charakter a upozornil napr. aj na to, že Nehemiášova zmienka o miestodržiteľoch, ktorí boli pred ním (Neh 5,15), stráca svoj obsah, ak sa nemyslia lokálni vládcovia jeho úrovne, t.j.

⁹ AVIGAD, N.: *Bullae and Seals from a Post-exilic Judaeen Archive* (Qedem 4; Jerusalem: Hebrew University Press, 1976).

¹⁰ Bula je v Avigadovej terminológii to, čo my zvykneme nazývať voskovou pečatňou. Materiálom, do ktorého je vrazení odtlačok pečatidla, však v tomto prípade nie je vosk, ale hlina.

¹¹ AVIGAD, *Bullae and Seals*, 32.

¹² Iný názor zastával napr. E. Stern, ktorý datoval Avigadovu zbierku do konca 5. až 4. stor. pred Kr., čo mu umožnilo podporovať Altovu teóriu. Na rozdiel od neho však Stern tvrdil, že už Zorobábel bol správcom samostatnej provincie, ale bol zosadený Dáriom na základe podozrenia z možnosti vzbury, keďže to bol Dávidov potomok podporovaný vtedajšími prorokmi. Po jeho odstránení bolo Judsko spravované perzskými lokálnymi vládcami, ktorí mali sídlo v Samárii; porov. STERN, *Material Culture*, 213; STERN, *Persian Empire*, 70-87.

správcovia provincie. Podobne Thomas Willi v známej monografii „Juda – Jehud – Israel“ tvrdí, že špecifická aktivita Sasabasára a Zorobábel v Judsku je ťažko vysvetliteľná, ak by bolo len súčasťou Samárie bez administratívneho štatútu samostatnej provincie¹³.

Nie je teda žiadny dôvod spochybňovať biblickú evidenciu, ktorá explicitne hovorí o Judsku v Perzskej ríši ako o provincii (מְדִינַת יְהוּדָה; porov. Ezd 5,8) a Zorobábel označuje titulom פְּחָת יְהוּדָה „miestodržiteľ Judska“ (Ag 1,1.14; 2,2)¹⁴. Text Mal 1,8 navyše naznačuje, že po Zorobábelovi bol ustanovený ďalší miestodržiteľ (פְּחָת) ako jeho nástupca¹⁵. Nie je zanedbateľný fakt, že z historických záznamov nám chýba akákoľvek evidencia o nadvláde Samárie nad Judskom. Je významné, že v Judsku sa nenašla žiadna pečať pochádzajúca zo Samárie, a navyše, odtlačky pečatí a neskoršie mince nájdené v Judsku poukazujú na relatívne odlišné sféry vplyvu v oboch regiónoch a na ich vzájomnú ekonomickú nezávislosť¹⁶.

Judskí vládcovia od pádu monarchie po príchod Alexandra Macedónskeho

Dá sa predpokladať, že Judsko aj ostatné vazalské kráľovstvá, ktoré padli po Nabuchodonozorovom ťažení, boli rozdelené na administratívne jednotky, ktoré potom zdedil Kýros a jeho nástupcovia¹⁷. Judsko nezostáva úplne opustené, aj keď mestský život zanikol s výnimkou Micpy (Tell en-Nasbeh), kde bolo umiestnené dočasné sídlo provincie (porov. 2Kr 25,23; Jer 40). V Jeruzaleme už neboli funkčné žiadne inštitúcie, ani svetské, ani kultové¹⁸. To, čo v Judsku ostalo, bola len sieť vidieckych osád v severnej časti

¹³ WILLI, *Juda – Jehud – Israel*, 30.

¹⁴ V tzv. Samárskych papyrusoch z Wadi ed-Dalijeh číslo 4.1 a 5.1 publikovaných v DJD 28 sa nachádza fráza בשמרון מדינתא „v Samárii provincii“, čo zodpovedá מְדִינַת יְהוּדָה „Jehud provincia“ v Ezd 5,8. Obidve musia mať rovnaký význam, takže tak Samária ako Judsko sú podľa tohto rovnoprávne provincie, porov. GRABBE, *History*, 141.

¹⁵ AVIGAD, *Bullae and Seals*, 33-34; porov. SMITH, *Parties*, 149.

¹⁶ CARTER, *Emergence*, 279-280.

¹⁷ EPH'AL, *Syria-Palestine*, 161.

¹⁸ NA'AMAN, *Royal Vasals*, 43. Táto situácia sa mení koncom 6. a začiatkom 5. stor. pred Kr., keď sa Jeruzalem opäť stáva administratívnym centrom, porov. CARTER, *Emergence*, 280.

judských a benjamínskych vrchov a vo východnej periférii bývalého kráľovstva. Archeologická evidencia ukázala, že importovaná keramika mizne a pretrvávajú len typické formy známe z doby železnej II. Zároveň je tu viditeľný úpadok kvality ako aj redukcia počtu týchto foriem. Inými slovami, archeológia dokladuje deportáciu judskej elity do Babylonu a administratívny prerod Judska z kráľovstva na provinciu. Prvým miestodržiteľom Judskej provincie sa v období exilu stáva Gedalja, ktorý nemá dávidovský pôvod.

Sasabasár je registrovaný ako prvý miestodržiteľ Judska už ako Perzskej provincie. Je označený titulom סַבְאָר v hebrejskej časti knihy Ezdráš (Ezd 1,8) a ako סַבְאָר v aramejskej časti (Ezd 5,14). Do úradu bol uvedený Kýrom (Ezd 5,14). Má babylonské meno *Šamaš-aba-ušur*, čo zrejme znamená, že bol vychovávaný na kráľovskom dvore v Babylonii ako dvoran lojálny kráľovi¹⁹. Bol to Sasabasár, komu Kýros zveril chrámové nádoby odnesené Nabuchodonozorom (Ezd 1,7-11; 5,14). To, či bol dávidovským potomkom, nevieme. V genealógii Dávida v 1 Krn 3,18 je síce menovaný Šenaccar ako syn Jehojachina, ale je ťažko stotožniteľný so Sasabasárom, nakoľko ich mená obsahujú rôzne teoforické elementy²⁰: Sasabasár – božstvo Šamaš, t.j. slnko (*Šamaš-aba-ušur*)²¹, a Šenaccar zasa mesačné božstvo Sin (*Sin-aba-ušur*).

Na rozdiel od Sasabasára pochádza Zorobábel určite z dávidovskej línie, aj keď dve rôzne genealogické tradície sú nejednotné v identifikácii jeho otca. Podľa Ezd 3,2; Neh 12,1; Ag 1,1.14; 2,2.23 je synom Šealtiel, zatiaľ čo 1 Krn 3,19 ho traduje ako syna Pedaju. Tak Šealtiel ako aj Pedaja sú však potomkami dávidovského kráľa Jehojachina a táto nezrovnalosť nemôže spochybňovať Zorobábelov dávidovský pôvod.

Ako už bolo spomenuté, biblické texty registrujú Zorobábelu ako miestodržiteľa Judska. Súdobí proroci Aggeus a Zachariáš pôsobiaci v prvých rokoch Dária I. (520-518 pred Kr.) ohlasovali vzájomnú spoluprácu dávidovského a kňazského potomka na projekte budovania druhého chrámu: Zorobábelu, syna posledného judského kráľa Jehojachina, a Jošuu, syna

¹⁹ TADMOR, Judah, 263.

²⁰ BERGER, Namen, 98-99.

²¹ V klinopise je meno uvádzané obyčajne v tvare logogramu, niekedy je prepisované cez slabiky ako *Ša-maš*, ale v neobabylonských kráľovských nápisoch sú aj prípady, keď slabiky sú *Ša-aš-šu*, kde ide o asimilovanú formu od *Šamšu*. Toto ukazuje, že hebrejská/aramejská forma mena Sasabasár, totiž Šešbaccar, obsahuje meno boha Šamaša; pôvodné babylonské meno je *Šamaš-aba-ušur*; porov. BERGER, Namen, 98-99.

posledného predexilového veľkňaza Joadaka (porov. 1 Krn 5,40-1). Obaja teda predstavujú kontinuitu s najdôležitejšími inštitúciami z doby Judskej monarchie - s palácom a chrámom. Vzhľadom na to je zaujímavé a ťažko vysvetliteľné, že ani jeden z nich sa nespomína v správe o posvätení druhého chrámu v Ezd 6,14-22. Zorobábela nenachádzame ani pri príležitosti inšpekcie Tattenaja, vládca celej satrapie Ebir Nari, kam patrilo aj Judsko ako provincia (porov. Ezd 5,3nn)²². K tomu všetkému pristupuje fakt, ako sa ukáže nižšie, že podľa evidencie o miestodržiteľoch po Zorobábelovi nenachádzame na tomto poste žiadneho z jeho potomkov menovaných v rodokmeni 1 Krn 3,19nn. Väčšinová mienka biblistov teda je, že Zorobábel bol odstránený Peržanmi na základe podozrenia zo vzbury, keďže bol podporovaný prorokmi Aggeom a Zachariášom ako JHVHo regent. Treba ale tiež dodať, že nemáme o tom žiadny priamy doklad a ide o čistý dohad²³.

Avigad už vo vyššie spomínanej publikácii tvrdil, že má dostatočnú epigrafickú evidenciu na to, aby urobil rekonštrukciu miestodržiteľov od Zorobábela po Nehemiáša, teda tých miestodržiteľov, ktorých nenachádzame v biblických textoch. Sú to: Elnathan (z buly a pečate z konca 6. stor. pred Kr.), Jeho'ezer (z odtlačku pečate na rukováti hlineného džbánu zo začiatku 5. stor. pred Kr.); Ahzai (takisto z odtlačku pečate na džbáne zo začiatku 5. stor. pred Kr.).

Samotný Nehemiáš opisuje svojich predchodcov takto: „Minulí vladári, moji predchodcovia, znamenali pre ľud veľkú ťarchu. Brali od nich na stravu a víno po štyridsať šeklov striebra denne. Ešte aj ich podriadení úradníci gniavili

²² Na začiatku perzskej vlády tvorila pôvodná Novobabylonská ríša jednu satrapiu Babylon a Ebir Nari. Za vlády Dária I. bola rozdelená na dva samostatné celky: Babylon a samostatnú Ebir Nari, do ktorej patrila aj provincia Judsko, nazývaná Jehud.

²³ V súvislosti s podozrením zo vzbury sa obyčajne uvádza text Ag 2,20-23, kde prorok hovorí o zničení pohanských kráľovstiev v kontexte s vyvolením Zorobábela ako JHVHo pečatného prsteňa, t.j. jeho zástupcu na zemi. Trasenie nebom a zemou a prevrátenie kráľovských trónov v Ag 2,21-22 by malo byť podľa tých, čo tento text interpretujú ako podnet k vzbuře proti Perzii, chápané na pozadí politickej nestability Perzskej ríše v začiatkoch Dáriovej vlády, keď jeho ríšu ohrozovali viaceré vzbury. Kessler však správne tvrdí, že v dobe, keď Aggeus vyriekol svoje proroctvo, už Dárius presadil svoju autoritu vo väčšej časti svojej ríše, porov. KESSLER, *Second Year*, 71. Treba si tiež všimnúť, že Aggeus uznáva Dária ako kráľa (porov. Ag 1,1.14; 2,2.21), zatiaľ čo Zorobábelovi pripisuje len titul miestodržiteľa (porov. Ag 1,1.14; 2,2.21). Je teda chybou text automaticky interpretovať ako proroctvo namierené proti Perzii; porov. KESSLER, *Second Year*, 79; porov. PETERSEN, *Haggai & Zechariah 1-8*, 106.

ľud. No ja som to nerobil, lebo som sa bál Boha“ (Neh 5,15). Text treba vidieť v súvislosti s Neh 5,1-7, kde sú vyššie postavené vrstvy obvinené zo zdievania a ruinovania obyčajného ľudu. Uvalovali na nich vysoké dane, čo viedlo k tomu, že museli dať do zálohy svoje polia a vinice. Majitelia využili toto postavenie a zbavovali ľudí pozemkov a zotročovali ich, a dokonca aj ich deti. Archeologický nález džbánov v Ramat Rachel²⁴, ktoré boli datované do skorého 5. stor. pred Kr., teda do obdobia ešte pred Nehemiášom, môže dokumentovať túto prax. Obsahujú pečať názvu provincie JHD a mená jednotlivých miestodržiteľov, takže pravdepodobne boli určené na vyberanie poplatkov v naturáliách, t.j. v potrave a vo víne, ako sa o tom zmieňuje Neh 5,15²⁵.

Zaujímavý je najmä nález z džbánu registrovaného pod číslom 14, ktorý obsahuje nápis: [ה] לשלמית אמת אלנתן פח, „patriace Šelomit, slúžke Elnathana miestodržiteľa“. Je istý stupeň pravdepodobnosti, že tu ide o dcéru Zorobábelu spomenutú v genealógii 1 Krn 3,19. E. Meyers upozornil na fakt, že je jednou z veľmi mála žien spomínaných v dávidovskej genealógii Knihy kroník, a tiež na to, že je explicitne spomínaná ako sestra Zorobábelových synov, čo môže poukazovať na jej špeciálne spoločenské postavenie²⁶. Podstatným prvkom pri definovaní spoločenského zaradenia Šelomit je fráza אמת אלנתן „slúžka Elnathana“ v pečatnom nápise. Samotný Avigad sa prikláňa k názoru, ktorý

²⁴ Dôležitá archeologická lokalita ležiaca asi na polceste medzi Jeruzalemom a Betlehemom. Bolo to staré a dôležité administratívne centrum, keďže sa tam našli odtlačky pečatí z doby judského kráľa Ezechiáša, Joziáša a neskôr z perzského a helenistického obdobia.

²⁵ Dodávanie daňových poplatkov alebo desiatkov centrálnej perzskej vláde je v prípade Judska doložené nálezom rukoväte džbánu v Babylone (Qašr), na ktorej bola pečať s nápisom להננה יהוד „patriace Chanunovi, Jehud“. Z dostupnej archeologickej evidencie sa tiež dozvedáme, že aj miestodržiteľ Byblosu za vlády Dária I odvádzal daňové poplatky a desiatky do Babylonu, do chrámu Ebabbar (dom vychádzajúceho slnka) v meste Sippar; porov. NAVEH, Gleanings, 29-31. Skoro identická pečať ako na vyššie spomínanej rukoväti džbánu v Babylonii sa tiež našla na džbáne pri Tel Hārasim (na Šefele cca 30 km na juh od Tel Avivu). Potvrzuje to, že babylonský exemplár bol urobený v Judskej provincii a tiež dokazuje, že tamojšia produkcia bola odvezená do Babylonie, porov. NAVEH, Gleanings, 45-47. Situácia v Judsku bola teda zaťažovaná tak zdanením zo strany centrálnej perzskej správy, ako aj lokálnych administrátorov. Takáto situácia potom viedla k ekonomickému živoreniu a k otroctvu, o ktorom sa zmieňuje Nehemiáš.

²⁶ MEYERS, Shelomit Seal, 34.

mu pri súkromnej konverzácii poskytol Jigael Jadin²⁷, a to, že ide o úctivé označenie, ktoré jej prináleží ako žene kráľovského úradníka nesúceho titul עבד „služobník“²⁸. Keďže pečať Šelomit je súčasťou archívu úradných pečatí a búl, musela mať nejakú funkciu v úrade miestodržiteľa Elnathana.

Po Nehemiášovi nachádzame doklad o úrade miestodržiteľa v rôznych zdrojoch. Rukopis z Elefantiny (*AP* 30,1) sa zmieňuje o Bagoi (בגוי), ktorý je adresovaný titulom פחה יהוד „miestodržiteľ Judska“. Jeho meno בגוי je zrejme variáciou mena בניי (Bigvai), ktoré nachádzame v Ezd 2,14; 8,14; Neh 7,7.18. Rukopis bol písaný tamojšou židovskou komunitou v roku 408 pred Kr.

Ďalším správcom provincie je Jechezkiah, pri ktorom sa objavuje titul הפחה a ktorého poznáme z mincí zo 4. stor. pred Kr.

Zaujímavý doklad nám poskytuje iná minca z polovice 4. stor., kde je nápis יוחנן הכהן „Jochanan kňaz“. Minca je typologicky veľmi podobná predošlej z obdobia miestodržiteľa Jechezkiah a je teda nepravdepodobné, že by ich mohla vydávať osoba nižšej hodnosti. Musíme tak pripustiť, že kňaz mal v zodpovedajúcom období funkciu ekvivalentnú funkcii miestodržiteľa. Nemáme presnejšie informácie o tom, prečo bola táto politická funkcia zverená kňazovi a môžeme sa len domnievať, že to bolo v období, keď z nejakého neznámeho dôvodu zostal úrad neobsadený.

Mesiášske očakávania židovstva po návrate z babylonského exilu

V predchádzajúcich častiach bola načrtnutá politická situácia Judska ako provincie, v ktorej vládol miestodržiteľ. Hierarchicky bol nad ním vládca satrapie Ebir Nari a nad tým ešte perzský monarcha, takže v žiadnom prípade nemožno hovoriť o analógii k dobe predexilového dávidovského kráľovstva. Takisto rozloha provincie (len asi 40x50 km) bola podstatne menšia v porovnaní s bývalou monarchiou. Severná hranica pravdepodobne ešte zahŕňala Betel, západná bola vymedzená prirodzene Jordánom a Mftvym

²⁷ Je synom veľkého izraelského archeológa Eleazara Sukenika. V archeológii sa preslávil aj on predovšetkým v súvislosti s kumránskymi zvitkami a tiež vykopávkami v Masade, Chacore a Megidde.

²⁸ AVIGAD, *Bullae and Seals*, 13.

morom, na juhu bola hranica pod Bet-cur a asi zahrnovala Hebron a na západe Šefela už zrejme nepatrila k provincii. Bola odňatá Judsku Asýrčanmi v priebehu 7. stor. pred Kr.²⁹ a je málo pravdepodobné, že by ju neskôr Peržania pričlenili k provincii³⁰.

Čo sa týka rodového pôvodu miestodržiteľov, nemáme istotu v dávidovskom rodokmeni Sasabasára a vieme, že miestodržiteľia po Zorobábelovi, ktorý bol z Dávidovho rodu, neboli z jeho línie. Takže sa dá povedať, že Dávidova línia nepokračuje ani v podobe lokálnych miestodržiteľov po rozpade kráľovstva. Na druhej strane vieme, že proroci Aggeus a Zachariáš podporovali Zorobábelu ako miestodržiteľa, pretože bol z Dávidovho rodu. Ako však už bolo uvedené, Zorobábel sa zrazu prestáva spomínať v súvislosti s udalosťami, pri ktorých by určite nechýbal, čo môže znamenať jeho odvolanie z úradu perzskou vládou.

Tieto historické podmienky prirodzene nenahrávajú možnosti obnoviť Dávidovo kráľovstvo v pôvodnej forme a treba povedať, že duchovní predstavitelia vtedajšieho židovstva boli skutočne sústredení na iné problémy týkajúce sa predovšetkým chrámu a národnej identity.

Niekedy v období medzi Zorobábelom a príchodom Nehemiáša pôsobí prorok, ktorému sa pripisujú kapp. 56-66 u proroka Izaiáša, ktorý je v odborných kruhoch známy ako Tritoizaiáš. Pre neho obnova dávidovskej dynastie v budúcej histórii Izraela nezohráva žiadnu rolu. Boh sám je zvrchovaným panovníkom všetkých národov. Predošlé texty Izaiášovho proroctva (kapp. 40-55) na základe takéhoto teologicko-politického postoja vyhlasujú perzského Kýra za pomazaného JHVHo a exegézou textu Iz 55 sa dá ukázať, že dávne prísľuby pre Dávida podľa Izaiáša prešli na celý národ. Izrael ako národ s kráľovskými črtami je tiež zrejme reprezentovaný v štyroch piesňach o JHVHo služobníkovi. Podobne ani prorok Malachiáš pôsobiaci niekedy v tomto období nespomína obnovenie Dávidovej vlády ako ideál budúceho Izraela. Predpovedá však príchod Eliáša, ktorý obráti srdce otcov k synom a srdce synov k otcom (Mal 3,23-24). Tak ako Tritoizaiáš, aj Malachiáš kritizuje prax privilegovanej kňazskej vrstvy a v centre jeho záujmu je kult. Napokon, ani Ezdráš, ani Nehemiáš nemali v úmysle presadzovať Dávidových potomkov na čelo provincie a už vôbec nie ako kráľov

²⁹ FINKELSTEIN, *The Archeology of the Days of Manasseh*, 169-187.

³⁰ GRABBE, *History*, 138.

samostatného kráľovstva. Boli spokojní s perzskou nadvládou, ktorá bola zhovievavá a dokonca nápomocná, čo sa týka náboženských potrieb Židov.

Na druhej strane, prorok, ktorý bol Zachariášovým žiakom takisto pôsobiacim po Zorobábelovi, hovorí v texte Zach 9,9-10 o prichádzajúcom Mesiášovi, ktorý prinesie pokoj. Znamená to, že nie v celom židovstve spôsobili nepriaznivé politické pomery pre obnovenie monarchie skepsu. Na rozdiel od Izaiáša (kapp. 40-66), kde prorok už vidí národ ako dediča prísľubov Dávidovi, nachádzame stále živú vieru, že prísľub večnej dynastie (porov. 2Sam 7) je stále platný v tej forme, ako bol vypovedaný, a ideálny Izrael bude vybudovaný až s príchodom nového Dávida. Tento názor je vyjadrený aj v Zach 12,8 a do nášho obdobia môže patriť aj redakčný text Jer 33,14nn, ktorý hovorí o naplnení večného prísľubu Dávidovi ruka v ruke s prísľubom večnej kňazskej zmluvy s Lévim.

Niekedy v 4. stor. pred Kr. niektorý z levitských zákonníkov píše Knihu kroník. Medzi exegetmi nepanuje zhoda v tom, či daný autor videl budúci ideál Izraela ako monarchiu pod vládou nového Dávida alebo iba ako čistú teokraciu bez pozemského vládcu. Osobne sa prikláňam k prvému názoru, nakoľko silne prítomný 'dávidovský prvok' v knihe sa dá ťažko vysvetliť výlučne cez optiku kultu. Ak by to bol správny názor, tak 1-2 Krn nesú najsilnejšie svedectvo o vízii nového Izraela ako monarchie spravovanej dávidovským panovníkom.

Je teda zrejme, že formujúci sa judaizmus po návrate z exilu nebol jednotný v otázke, ako má vyzerat' ideálny Izrael. Mesiášske texty prezentujú názor len istej časti židovstva, a ukazujú, že prísľub večnej dynastie Dávidovi bol stále živý aj v podmienkach, kde nádej na jej obnovu nebola takmer žiadna. Ale ako sme videli, máme doklad o tom, že po Zorobábelovi stáli na čele provincie nedávidovskí miestodržiteľia, zrejme pod vplyvom zákroku perzských autorít. Na druhej strane, neustále vzbury v provinciách, ktoré sprevádzali vládu perzských monarchov, mohli dať zakaždým nádej na samostatnosť a v takomto kontexte mesiášske vízie prorokov vyznievajú veľmi prirodzene. Musíme si však zároveň predstaviť situáciu, kde popredné a vplyvné authority náboženského života viedli spory o tejto otázke. Pro-perzsky orientovaní Židia, ako bol napr. Nehemiáš, nemohli súhlasiť napr. s názorom Zachariáša, ktorý je vyjadrený v Zach 9,9-10, alebo s autorom Kníh kroník. Tento problém sa tiahol ďalej do helenistického a rímskeho obdobia

židovských dejín³¹. Je dôležité si uvedomiť, že napriek tomu, že išlo o veľmi dôležitú otázku; svätopisci, ktorí redakčne zostavovali kánon biblických spisov, nedopustili, aby sa jeden názor presadil na úkor druhého.

Bibliografia

- ALT Albrecht: Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums. In: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels II*. München : C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1953, 316-337.
- AVIGAD, Nahman: *Bullae and Seals from a Post-exilic Judaeon Archive* (Qedem 4), Jerusalem : Hebrew University Press, 1976.
- BERGER, P. R.: Zu der Namen **שְׁשַׁבְצָר** und **שְׁנַאצָר**, *ZAW* 83 (1971) 98-100.
- CARTER, Charles E.: *The Emergence of Yehud in the Persian Period* (JSOTSup 294), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999.
- EPH'AL, Israel: Syria-Palestine Under Achaemenid Rule. In: *The Cambridge Ancient History IV*. Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525 to 479 B.C., Cambridge : Cambridge University Press, ²1988, 139-164.
- FINKELSTEIN, Israel: The Archeology of the Days of Manasseh. In: COOGAN, M.D. – EXUM, J.CH. – STAGER, L. (eds.) *Scripture and Other Artifacts*. Essays on the Bible and Archeology in Honor of Philip J. King, Louisville, KY : Westminster/John Knox Press, 1994, 169-87.
- GRABBE, Lester L.: *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, vol. I. Yehud*. A History of the Persian Province of Judah, London – New York : T & T Clark International, 2004.
- GROPP, Douglas M., *Wadi Daliyeh II: The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh*; BERNSTEIN, M. et al., *Qumran Cave 4: XXVIII Miscelanea, Part 2* (DJD 28), Oxford : Clarendon Press, 2001.
- KESSLER, John: The Second Year of Darius and the Prophet Haggai, *Trans* 5 (1992) 63-84.
- MESHORER, Ya'akov: *Jewish Coins of the Second Temple Period*, Tel Aviv : Am Hassefer, 1967.

³¹ Len nedávno objavený nápis na kamennej doske z 1. stor. po Kr., ktorý typom písma pripomína kumránske zvitky, môže byť dokladom o prívržencoch dávidovskej dynastie, ktorí sa obracajú proti jej oponentom. Text však nie je zachovaný v dobrom stave a je ťažké ho jednoznačne interpretovať. Je písaný v prvej osobe, ktorá sa predstavuje ako „Ja Gabriel“, pričom je istá pravdepodobnosť, že môže ísť o anjela Gabriela. Štýl písania predstavuje prorockú tradíciu, nakoľko sa tam viackrát a v istých obmenách vyskytuje fráza „takto hovorí JHVH, Pán zástupov, Boh Izraela“. Fotografia kameňa s nápisom a prepis hebrejského textu sa nachádza na stránke: <http://www.nfc.co.il/uploadFiles/138240993022919.pdf> a anglický preklad na: http://www.bib-arch.org/dssinstone_english.doc (posledný prístup 8/02/2008).

- MEYERS, Eric M.: The Shelomit Seal and the Judean Restoration: Some Additional Considerations, *ErIsr* 18 (1985) 33-38.
- NA'AMAN, Nadav: Royal Vassals or Governors? On the Status of Sheshbazzar and Zorobábel in the Persian Empire, *Hen* 22 (2000) 35-44.
- NAVEH, Joseph: Gleanings of Some Pottery Inscriptions, *IEJ* 46 (1996) 29-31.
- PETERSEN, David L.: *Haggai & Zechariah 1-8*. London : SCM Press, 1984.
- STERN, Ephraim: The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period. In: LEWIS, D. M. – FINKELSTEIN, L. (eds.): *Cambridge History of Judaism I*. Introduction: The Persian Period, Cambridge : Cambridge University Press, 1984, 70-87.
- : *Material culture of the land of the Bible in the Persian period 538-332 B.C.* Warminster : Aris & Phillips, 1982.
- TADMOR, Haim: Judah. In: LEWIS, D. M. et al. (eds.) *The Cambridge Ancient History VI. The Fourth Century B.C.*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994, 261-291.
- WILLI, Thomas: *Juda – Jehud – Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit (FAT 12)*, Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.

Zhrnutie

Príspevok upriamuje pozornosť na politické pozadie mesiášskych očakávaní v židovstve po návrate z babylonského zajatia, t.j. v období perzskej nadvlády, keď Judské kráľovstvo už neexistovalo. Politický štatút vtedajšieho Judska, ktorý poznáme z biblických textov a z archeológie, predovšetkým epigrafických nálezov, nám pomáha bližšie pochopiť, v akej situácii sa nachádzali proroci, ktorí stále očakávali príchod Mesiáša, a tiež tí, ktorí nežili v tej istej nádeji.

Summary

This article draws attention to the political background of messianic hopes cherished in Judaism after the return from the Babylonian exile i.e. in the period of the Persian hegemony when the Judean monarchy was not existent any more. The political status of Judah of that period is known partly from the biblical record and partly from the archaeological, mainly epigraphic, evidence. A closer study of this material helps us to understand better the situation in which prophets hoping for the coming of the Messiah pronounced their utterances, but also those influential Jews who did not share such hopes.

Jozef Tiňo
Bilikova 13, 841 01 Bratislava
jt330@cam.ac.uk

Žalm 154: Text a jeho kritické skúmanie

Peter Juhás

Mnohé apokryfné diela sú svedectvom toho, že kánonické žalmy nie sú jedinou literatúrou tohto druhu. Časť tejto skupiny predstavuje korpus piatich sýrskych žalmov (Ž 151-155) pomenovaných podľa jazyka, v ktorom boli stáročia tradované.

Na ich existenciu upozornili svojím *Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus* S. E. a J. S. Assemani v roku 1759. Text žalmov bol ako dodatočný materiál umiestnený za prvú časť teologického diela *ܟܘܪܕܢܐ ܟܘܪܕܐ* nestoriánskeho biskupa Elíju (+ 940) z mesta al-Anbar. Existuje ešte sedem kópií tohto diela (17.-19. stor.; jeden ms. zo 14. stor.) a dva biblické manuskripty, ktoré obsahujú text apokryfných žalmov. Najdôležitejším zo všetkých zachovaných textov je 12t4, biblický manuskript z 12. stor. ponúkajúci najlepší text, ktorý sa stal aj základom vydania W. Baarsa. V ňom zachované poradie žalmov (Ž 151-155) sa odlišuje od poradia v ostatných textových svedectvách (E-mss.: I, IV-V, II-III).

Keďže oblasť apokryfnej literatúry nie je na Slovensku bližšie známa, neexistuje slovenský preklad tohto korpusu žalmov a ani štúdiá, ktorá by venovala pozornosť jeho fenoménom.¹ Tento príspevok má za cieľ predložiť kritický preklad jedného zo žalmov, poukázať na niektoré fenomény v textovo-kritickej oblasti a predstaviť jeho základné témy.

Žalmy 154 a 155 (Syr. II a III) sú kráľovi Ezechiášovi pripisované iba v sýrskej tradícii, keďže hebrejská verzia neobsahuje žiadny nadpis, resp. na základe (vo svojom rozsahu) nejasného doplnenia po Ž 145 a materiálne nedoložených riadkov 18-25 v stĺpci 26 (Sanders XVII), z ktorých môžu byť iba riadky 24n. rekonštruované ako Ž 154,1n., sa nedá nadpis a pripisovanie

¹ Existujú však preklady apokryfnej literatúry v českom jazyku, vydané v troch zväzkoch pod titulom *Knihy tajemství a moudrosti I-III. Mimobiblické židovské spisy – pseudepigrafy*. Praha : Vyšehrad, 1998-1999. Preklad Sýrskych apokryfných žalmov sa nachádza v treťom zväzku. Preklad niektorých kumránskych spisov vyšiel pod titulom Stanislav SEGERT – Šárka BAŽANTOVÁ – Robert ŘEHÁK: *Rukopisy od Mrtvého moře*. Praha : OIKOYMENH, 2007.

Ezechiášovi potvrdiť. Pri pohľade na Ž 155 v col. 33 (Sanders XXIV) je to skôr nepravdepodobné². A v rámci sýrskej tradície existujú pre nadpis varianty. 12t4 číta: „*Modlitba Ezechiáša, keď ho obklúčili Asýrčania a on prosil od Boha vyslobodenie od nich, aby ľud dostal od Kýra povolenie vrátiť sa do svojej zeme. A vyprosili od Boha, že bolo naplnené ich očakávanie.*“ Iné manuskripty pritom obsahujú namiesto „Asýrčania“ variant „nepriatelia“. Dvojitý nadpis Ž 154 kombinuje nadpisy žalmov 85 a 86 vo východosýrskej tradícii. P. W. Skehan sa domnieva, že Ezechiášov nadpis patrí k Ž 155 a druhá časť, ktorá sa zmieňuje o exile, patrí k Ž 154³. E-mss. majú ako nadpis žalmu 155: „*Keď ľud dostal od Kýra povolenie vrátiť sa do svojej zeme*“, na rozdiel od 12t4: „*Modlitba Ezechiáša, keď ho obklúčili Asýrčania a on prosil od Boha vyslobodenie od nich.*“

1. Textovo-kritická diskusia a koherencia textu

Ako báza tejto analýzy poslúži komparácia rôznych textových celkov, teda tých zo sýrskej (s vlastnými variantmi) a hebrejskej tradície, ktorá je zastúpená v dvoch verziách pochádzajúcich z Kumránu (11QPs^a a 4Q448A). Ponajprv je metodologicky primerané ukázať vzťah textov v sýrskych manuskriptoch a textu Žalмовého zvitku (11QPs^a).

V rámci tejto metodológie H. F. van Rooy rozlišuje desať skupín variantov⁴, z ktorých je najrelevantnejšia tá, kde varianty sýrskych manuskriptov vzájomne súhlasia *contra* hebrejskej verzii⁵. Tu sa vynechávajú menšie rozdiely a uvádzajú sa iba obsahovo bohatšie príklady.

Vo v. 4 sa nachádzajú dve odlišné konjugačné formy. Hebrejský text má kauzatívnu formu יחד החבירו a sýrsky mediálnu ܪܚܡܘܢܝܘܢܝܘܢܝܘܢܝܘܢܝܘܢܝܘܢ, pričom sa ܪܚܡܘܢܝܘܢ rozumie adverbially. Možno mala predloha sýrskeho prekladu formu החברו, ktorá eventuálne môže byť nifal. To by vystihlo hebrejský kontext a zároveň vysvetlilo pôvod sýrskej formy. Podobný problém sa ukazuje aj v nasledujúcom verši, kde hebrejské להודיע zodpovedá sýrskemu הודיע. V predlohe tu mohol byť taktiež nifal. Vo veršoch 11 a 12 obsahuje hebrejská

² DAHMEN, *Psalmen- und Psalter-Rezeption*, 239.

³ SKEHAN, *Again the Syriac Apocryphal Psalms*, 156.

⁴ VAN ROOY, *Versions of Psalm 154*, 100-107, kde sa opiera aj o J. Stugnella.

⁵ VAN ROOY, *Versions of Psalm 154*, 102-103.

verzia צדיקים...צדיקים...חסידים a sýrska ܘܢܘܩܘܠܐ...ܘܢܘܩܘܠܐ...ܘܢܘܩܘܠܐ. Vo v. 12 sa nachádza aj rozdiel v slove וּמְקַהֵל („zo zhromaždenia“), pričom sýrsky variant je ܘܡܩܗܠ („z/od hlasu“). Vzťah medzi hebrejským a sýrskym textom na začiatku verša 13 je nejasný⁶. V tomto prípade neexistujú žiadne sýrske varianty, ktoré by poukazovali na spoločnú predlohu. Rozdiely v čísle sa nachádzajú takisto v oboch verziách (porov. v. 3.14.16).

Po celkovom skúmaní variantov van Rooy uzatvára, že z nich asi jedna polovica patrí k vyššie uvedenej skupine. Tento ich počet dokazuje, že všetky sýrske texty sú z tej istej rozšírenej tradície, v rámci ktorej 12t4 zaberá jedinečné miesto⁷. Predloha sýrskeho Ž 154 sa odlišovala od textu z Kumránu v niekoľkých prípadoch. Istý počet variantov môže byť pripísaný chybám v sýrskej transmisii, avšak niektoré z nich nemôžu byť pripísané na vrub chybám, a tak dosvedčujú rozdiel v predlohe⁸.

Ďalšia otázka, ktorej treba venovať pozornosť, sa týka problému, ako môže prispieť 4Q448A k rekonštrukcii *Urtextu* (t.j. pôvodného textu) Žalmu 154⁹. Posledné tri torzá sú paralelami veršov 17-20 pojednávaného žalmu. Tie môžu na niektorých miestach prispieť k rekonštrukcii textu.

8 ועל מפארו

9 עני מיד צרים

10 משכנו בציון ב

⁶ Hebrejský text: על אוכלמה בשבע נאמרה („pri ich hostine s nasýtením/po nasýtení je vyrozprávaná/o nej sa rozpráva“).

⁷ VAN ROOY, Versions of Psalm 154, 107-108. Porov. aj jeho analýzu vzťahu 12t4, E-mss. a 12t4^{mg}. V preklade sa zohľadňujú dôležité rozdiely. Na detailné porovnanie treba konzultovať spomenutý príspevok a predovšetkým vydanie W. Baarsa.

⁸ VAN ROOY, Versions of Psalm 154, 108.

⁹ 4Q448 je 9,5 cm široký a 17,8 cm dlhý fragment obsahujúci tri stĺpce, ktorých obsah je tvorený dvoma odlišnými, ťažkou kurzívou písanými textovými celkami. Stĺpec A (10 riadkov), ktorý má pre túto tému zvláštny význam, zahŕňa torzá veršov, ktoré boli identifikované ako elementy Ž 154. Zvyšné dva stĺpce B a C sú známe ako „Prayer for the Welfare of King Jonathan and his Kingdom“ a ich spojenie so stĺpcom A zostáva nejasné. *Editio princeps* pripravili a publikovali ESHEL, Esther – ESHEL, Hanan – YARDENI, Ada: A Qumran Composition Containing Part of Psalm 154 and a Prayer for the Welfare of King Jonathan and his Kingdom, *IEJ* 42 (1992) 199-229. Hebrejská verzia vyšla v *Tarbiz* 60 (1991) 295-324.

Deviaty riadok koriguje skorší spôsob čítania זרים („cudzinci“) na צרים („utláčatelia, nepriatelia“). Posledný riadok je zvlášť cenným, pretože 11QPs^a je na tomto mieste porušené, a preto tento verš neobsahuje¹⁰.

Editio princeps vidí v texte dva odlišné žalmy, ktoré sú oddelené skrz *vacat* v *lacune* siedmeho riadku. A. Lemaire vidí ale istý *vacat* v štvrtom riadku ako rozlišujúcu indikáciu a považuje riadky 5-7 s veľkou pravdepodobnosťou za citáciu celého začiatku Žalmu 154¹¹.

Po analýze, ktorú urobil A. Lemaire, je možné povedať, že fragment 4Q448A obsahuje začiatok (4b/5-7) a koniec (8-10) Žalmu 154. Aké dôsledky to má pre literárnu kritiku žalmu? Už M. Noth poukázal na problematickosť koherencie textu. Verše 10-11 (v jeho rekonštrukcii riadky 17-21) označil z metrických dôvodov za cudzí prvok¹². Noth teda obhajuje pôvodné spojenie v. 9 s v. 12 (riadky 15.16 s 22n.). Ale ani po vylúčení tohto odseku nie je text jednotný, keďže v metrickom členení stoja vedľa seba *Doppeldreier* a *Doppelvierer* (t.j. 3/3 a 4/4)¹³. Ďalším dôležitým aspektom pre túto diskusiu je téma múdrosti, ktorá je prítomná uprostred žalmu (v. [4]5-8.12-15) a prerušuje hymnickú štruktúru. Podobne vníma J. Magne žalm ako fúziu žalmu pozvania na chválu a sapienciálnej básne, ktorá bola transformovaná na žalm pozvania na poučenie¹⁴.

¹⁰ Fragment je ale tiež zaujímavý ako celok. *Superscriptio* הללויה מזמור a *conclusio* וחר בציון ב]וחר משכנו vykazujú určitú podobnosť so Ž 135 (na začiatku הללויה, na konci יהוה מציין שכן ירושלים הללו יה). Tamže, 212.

¹¹ Ďalej v siedmom riadku rekonštruuje syntagmu ולתמימים (na rozdiel od ים ולתהום v *editio princeps*), ktorá je dosvedčená v 11QPs^a XVIII,1. Syntagma šiesteho riadku רבים השמין zároveň korešponduje s tou istou, ktorú na začiatku tohto žalmu J. Sanders rekonštruoval v *lacune* stĺpca XVII. A. Lemaire ponúka následne ešte ďalšie argumenty. Porov. LEMAIRE, Attestation Textuelle et Critique Littéraire, 12-18.

¹² Porov. NOTH, M.: Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen, *ZAW* 48 (1930) 18-19.

¹³ Noth označuje ako povšimnutiahodné, že posledné štyri riadky, ktoré sa od predchádzajúcich vecne sotva dajú oddeliť, prešli na *Doppeldreier*. Tamže, 20. Termín *Doppeldreier* označuje metrickú situáciu, keď sa vo verši, alebo lepšie v jeho obidvoch kólonoch či hemistichoch, nachádzajú tri prízvukné slabiky vytvárajúce rytmus. Analogicky má *Doppelvierer* štyri prízvukné slabiky.

¹⁴ Porov. MAGNE, Le Psaume 154, 95-101.

Na tento postup nadväzuje A. Lemaire a vidí v 4Q448A 4b-10 hymnickú časť Žalmu 154, pričom onen text predstavuje jeho prvotnú verziu¹⁵. Neskôr boli do žalmu, ktorý bol pôvodne vytvorený ako hymnus, vkomponované nové, väčšinou sapienciálne elementy. V Kumráne boli obidve verzie zachované; tak prvotná, ktorá bola identifikovaná v 4Q448A, ako aj rozšírená verzia Žalмовého zvitku 11QPs^{a16}.

Mienku, že žalm je kombináciou rôznorodých elementov, nezastávajú všetci vedci. D. Lührmann považuje hymnické a sapienciálne elementy za veľmi úzko prepojené¹⁷. Prvé verše (1-4) s viacerými imperatívmi predstavujú výzvu na chválu, ktorá je v odsekoch uvedených časticou ׀ (vv. 5-8.9-11) zdôvodnená. Lührmann ďalej používa ako argument prítomnosť niektorých sapienciálnych žalmov v kánonickom žaltári, ktoré sú komponované vo forme hymnov, pričom sa sapienciálne ovplyvnené hymny nachádzajú aj v Sirachovi¹⁸. Ako dodatočná podpora argumentácie slúži H. Gunkelom konštatovaná skutočnosť, že pre sapienciálne žalmy je charakteristické silné uvoľnenie foriem. Lührmann teda nevidí žiadny dôvod na delenie¹⁹.

Celistvosť textu obhajuje intenzívne aj P. Auffret, hoci verše 10-11 rozumie ako dodatočný materiál²⁰.

¹⁵ Porov. LEMAIRE, *Attestation Textuelle et Critique Littéraire*, 17.

¹⁶ Porov. LEMAIRE, *Attestation Textuelle et Critique Littéraire*, 17.

¹⁷ Porov. LÜHRMANN, *Ein Weisheitspsalm aus Qumran*, 87-97.

¹⁸ Porov. LÜHRMANN, *Ein Weisheitspsalm aus Qumran*, 90.

¹⁹ Porov. LÜHRMANN, *Ein Weisheitspsalm aus Qumran*, 91.

²⁰ Porov. AUFFRET, *Structure Littéraire*, 513-545.

2. Text žalmu 154²¹

.רָצוּהוּ מִלְּאֵלֹהִים אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם
 .אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם
 אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם
 אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם

1 .אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם
 אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם

2 .אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם
 אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם

3 .אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם
 אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם

4 .אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם
 אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם
 אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם

5 .אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם
 אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם

6 .אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם
 אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם

²¹ Sýrsky text (Ms 12t4) je z edície BAARS, Apocryphal Psalms, 1972, 7-8. Rozloženie textu je podľa CHARLESWORTH, *The Dead Sea Scrolls*, 174-176. Použitý sýrsky druh písma je zo Sýrskeho inštitútu Beth Mardutho (<http://www.bethmardutho.org>) (2.10.2007).

1 Vznešeným hlasom oslavujte Boha,
v zhromaždení mnohých dajte počuť Jeho chválu!²²

2 A v množstve priamych²³ chváľte Jeho velebu,
a s vernými vyrozprávajte Jeho slávu!

3 Zjednoťte vašu dušu²⁴ s dobrými
a s nevinnými na chválu²⁵ Najvyššieho.

4 Zhromaždite sa spoločne, aby ste oznámili Jeho silu,
a neodmietajte ohlásiť Jeho²⁶ záchranu
a Jeho chválu všetkým jednoduchým²⁷.

5 Aby bol poznaný majestát Pána,
bola daná²⁸ múdrosť.

6 A aby vyrozprávala²⁹ Jeho skutky,³⁰
stala sa známou³¹ človeku.

²² Čo sa týka nadpisu pozri vyššie uvedené porovnanie. Prvé dva verše nie sú v hebrejčine zachované.

²³ Sýrsky ܠܘܘܝܐ v zmysle „spravodlivých, čestných“.

²⁴ Alebo: „zjednoťte sa“.

²⁵ V sýrčine je na tomto mieste infinitív.

²⁶ Na tomto mieste je v sýrskom texte chybná interpunkcia. ܐܘ indikuje sufix feminína tretej osoby, čo ale nesedí v kontexte verša.

²⁷ ܠܘܘܝܐ de facto znamená „deti“. V hebrejskom texte je slovo פְּרוֹתִים, ktoré má význam „jednoduchí“.

²⁸ Nestoriánska vokalizácia nesedí, pretože indikuje 1. os. sg. Porov. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha* 2., 620.

²⁹ V sýrčine infinitívna konštrukcia.

³⁰ Hebrejsky: „plnosť Jeho skutkov/diel“.

³¹ Opäť chyba vo vokalizácii, pozri pozn. 28.

7 לחנה אביה אהבה
 והתפללה לאלהיה, לכה אהבה.

8 וישמעוהו ויחלצוהו
 ויבטלוהו ויחלצוהו.

9 ויחלצוהו ויחלצוהו
 ויחלצוהו ויחלצוהו.

10 ויחלצוהו ויחלצוהו
 ויחלצוהו ויחלצוהו.

11 ויחלצוהו ויחלצוהו
 ויחלצוהו ויחלצוהו.
 ויחלצוהו ויחלצוהו
 ויחלצוהו ויחלצוהו.

12 ויחלצוהו ויחלצוהו
 ויחלצוהו ויחלצוהו.

13 ויחלצוהו ויחלצוהו
 ויחלצוהו ויחלצוהו.

14 ויחלצוהו ויחלצוהו
 ויחלצוהו ויחלצוהו.

7 Aby oznámila³² jednoduchým Jeho silu
a učila/vysvetlila strádajúcim pochopenie³³ Jeho slávu,

8 (tým,) ktorí sú ďaleko od Jeho/jej³⁴ dverí,
a rozptýlení od Jeho/jej brány,

9 pretože Najvyšší je Pánom Jakuba
a Jeho majestátnosť je nad všetkými Jeho dielami.

10 A človek, ktorý chváli Najvyššieho,
sa Mu páči ako ten, kto prináša obeť jedla,

11 ako ten, kto prináša capov a býčkov,
a ako ten, kto masť oltár množstvom zápalných obiet
a ako vôňa príjemných aróm z ruky spravodlivých.

12 Z brán statočných je počuť Jeho/jej hlas
a z hlasu³⁵ statočných Jeho/jej napomenutie³⁶.

13 Na ich pokrme - nasýtenie v pravde
a na ich hostine <v spoločenstve>³⁷ navzájom.

14 Ich rozhovory³⁸ (sú) v/o zákone Najvyššieho
a ich reč - oznámiť Jeho silu.

³² Pozri pozn. 29.

³³ Literárne: „srdce“ (לב).

³⁴ Podľa sufixov feminína v 11QPs^a sú mienené dvere a brána domu personifikovanej múdrosti. Sýrsky prekladateľ, resp. odpisovač interpretoval sufixy maskulínne, a teda vzťahujúce sa na Boha. Porov. VAN DER WOUDE, Die fünf syrischen Psalmen, 44.

³⁵ A. S. van der Woude uprednostňuje v preklade hebrejské čítanie מקהל, a tak prekladá „zo zhromaždenia statočných“.

³⁶ 11QPs^a: „jej spev“.

³⁷ Podľa E-mss., keďže 12t4 má „ich nápoje“. 11QPs^a: בחבר יחריי. Avšak 12t4 má v sýrčine zaujímavé znenie evokujúce paronomáziu /meštû^(e)hôn maštayhôn/.

³⁸ E-mss.: „ich prebývanie“.

15 Ako ďaleko od bezbožných je Jeho/jej reč
a od všetkých zlých poznať Ho/ju.

16 Hľa, oko Pánovo
sa zmilúva nad dobrými,

17 a nad tými, čo Ho chvália, rozmnožuje milosrdenstvo,
a od času núdze vyslobodzuje ich život³⁹.

18 Nech je požehnaný Pán,
ktorý zachraňuje chudobných⁴⁰ z ruky cudzincov⁴¹
a vyslobodzuje nevinných z ruky bezbožníkov,

19 ktorý vzpriamuje roh z Jakuba
a sudcu národov z Izraela,

20 ktorý (nech) predlžuje svoje prebývanie na Sione
a (nech) ozdobuje⁴² naveky v Jeruzaleme.

3. Sémantický výber a teologické témy žalmu

Jeden z problémov sa dotýka eschatológie, ktorá je prítomná v texte. B. Z. Wacholder nevidí eschatologicky iba náš žalm, ale (na základe kontextuality a kompozície) celý Žalmový zvitok⁴³. Poukazuje na „lenghty prose note“ (col. XXVII,1-11), ktorá sa zaoberá Dávidom a jeho literárnou činnosťou. Pre neho je Dávid, patronymicky označený ako *ben Jesse*, idealizovaným budúcim vysloboditeľom, ktorý bude viesť Izrael na Konci dní, a Žalmový zvitok, charakterizovaný mnohými liturgickými črtami, bol považovaný za časť

³⁹ Ako vo viacerých prípadoch je možné preložiť aj „ich; ich dušu“.

⁴⁰ V 11QPs^a sa nachádza tradičná terminológia: נוֹאֵל עֵי.

⁴¹ Podľa 4Q448A sú to צִרִים („nepriatelia, utláčatelia“).

⁴² Keďže preklad tohto miesta je problematický a neznie veľmi hladko, A. S. van der Woude preto v origináli postuluje sloveso מֵאֵד („mať zaľúbenie, milovať“), a tak prekladá „ktorý miluje naveky Jeruzalem“. VAN DER WOUDE, Die fünf syrischen Psalmen, 45.

⁴³ Porov. WACHOLDER, David's eschatological Psalter, 23-72.

eschatologickej zbierky oslavy⁴⁴. Tradičný text žalmov bol teda pri pohľade na jeho eventuálne použitie v eschatologickom chráme nanovo usporiadaný a rozšírený⁴⁵.

V Ž 154 je rekonštrukcia verša 19 *crux hermeneutica*. Interpretácia D. Lühmanna nepripúšťa, zodpovedajúc jeho rekonštrukcii, žiadne eschatologické črty. V. 19 by sa mal rekonštruovať

[מקים קרן יעקב] ב וּשׁוּפֹט [עֲמוּ יִשְׂרָאֵל]

a následne preložiť: „vzpriamuje roh Jakuba a prisudzuje právo svojmu ľudu Izrael“⁴⁶. Tak sa zdá, že „z“ sýrskeho textu („roh z Jakuba“) podľa Lühmanna nemá zmysel a namiesto plurálu „národy“ bolo by treba predpokladať „jeho ľud“. J. A. Sanders, aby sa vyhol tomuto neporozumeniu, tiež číta vo svojej revízii Žalmu 154: „[who raises the horn of Ja]cob and judges [his people Israel]“⁴⁷. Kľúčovým slovom je tu hebrejský výraz קרן („roh“), ktorý nemusí opisovať mesiášsku postavu, ale býva väčšinou symbolom moci, resp. sily alebo víťazstva⁴⁸. Podľa Lühmanna je verš ovplyvnený nacionálnymi črtami, ktoré nie sú v neskoršej sapienciálnej literatúre nezvyčajné⁴⁹. Tento príspevok navrhuje, že slovo קרן treba rozumieť s pohľadom na 2 Sam 22,3//Ž 18,3: „JHVH...je קרן mojej záchrany“. Totiž Ž 154,17b-18 (sýrsky) číta:

„...a od času núdze zachráni ich život.

Nech je požehnaný Pán, ktorý zachraňuje úbohých z ruky cudzincov⁵⁰
a oslobodzuje nevinných z ruky bezbožných,“

V závere tohto žalmu vidieť vzhľadom na záchranu úbohých a nevinných⁵¹ sémantické a motívové *concatenatio*, ktoré sa v rámci sýrskej kompozície rozprestiera aj na Ž 155, čím sa k nemu vytvára prechod.

⁴⁴ WACHOLDER, David's eschatological Psalter, 71-72.

⁴⁵ WACHOLDER, David's eschatological Psalter, 71-72.

⁴⁶ LÜHRMANN, Ein Weisheitspsalm aus Qumran, 97.

⁴⁷ J. A. Sanders pripomenul už pri prvej edícii, aká slabá je eschatologická „príchut“ žalmu, ak sa tam vôbec nejaká nachádza. SANDERS, Psalm 154, 302.

⁴⁸ Apokalyptický doklad by bolo možné nájsť v jednej z nočných vízií Zachariáša (2,2-4), kde národy dvíhajú roh proti Júdovi. Porov. FABRY – RINGGREN (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band VII.*, 181-189.

⁴⁹ Porov. LÜHRMANN, Ein Weisheitspsalm aus Qumran, 95.

⁵⁰ 4Q448A číta: „nepriateľov“. V hebrejčine neúplne zachovaný text znie v preklade J. Maiera: „Aus böser Zeit rettet Er die Seele [...] JHWH erlöst einen Elenden/Demütigen aus der Hand [...]“⁵¹. MAIER, *Die Qumran-Essener*, 334.

Vo vyššie uvedených veršoch vystupujú rôzne skupiny, ktoré zohrávajú dôležitú úlohu v celom žalme. Podľa nášho názoru je pojem תמימים („nevinní“;⁵² existuje viacero možností prekladu) kľúčovým slovom par excellence, ktoré spolu so svojimi synonymami predstavuje prvú skupinu. Verše 3 a 18, v ktorých sa slovo תמימים nachádza, mohli by tvoriť vnútorný rámec, v ktorého strede by stáli v. 10-11, kde chváliaci Boha sú postavení na roveň tým, ktorí prinášajú obeť. Hoci obidva verše bývajú väčšinou považované za sekundárne⁵³, domnievame sa, že v pozadí porovnania zachovaného vo v. 10-11 mohla stáť idea kvality starozákonných obiet; tie totiž mali byť תמיים. Spomínaný pojem sa síce vo v. 10-11 priamo nenachádza, predsa však sa medzi veršami 3.18 a 10-11 dá konštatovať *concatenatio* motívu a derivátmi koreňa פאר (sýrsky ܦܪܘܢ) aj sémantický vzťah (v. 3 a 10). To by mohlo byť podporené ďalšími dokladmi⁵⁴, z ktorých najrelevantnejší je 1QS 9,4n., kde spravodlivosť a תמיים דרך platia viac ako kadidlo a obeť. Dávid je v 11QPs^a XXVII,3 charakterizovaný ako „תמיים na všetkých svojich cestách pred Bohom“⁵⁵. Kráľ ohlasuje v 2 Sam 22//Ž 18, že dostal pomoc od JHVH, pretože bol תמיים a chránil sa zločinu (v. 24)⁵⁶. Podobne ďakuje žalmista v Ž 41,13, že ho JHVH kvôli jeho nevine uchránil pred nepriateľmi. Tieto miesta korelujú veľmi úzko s ideou záchranu úbohých a nevinných v Ž 154,17b-18.

Koreň תמם sa niekedy vyskytuje spoločne s צדק⁵⁷. Podobne טוב vystupuje ako paralela k צדקה (na vyjadrenie vernosti JHVH-o)⁵⁸. Práve

⁵¹ V 4Q381 sú „JHWH-Fürchtige“, ktorí sú vždy pred Ním, vybavení rohmi, ktorými zrazia mnohých. Porov. FABRY – RINGGREN (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band VII.*, 188.

⁵² Existuje viacero možností prekladu: „bezchybní, *perfecti*“. Jednoslovné preklady, ktoré sa pri niektorých hebrejských a sýrskych výrazoch nachádzajú, sú uvádzané kvôli ľahšej orientácii čitateľa v texte. Keďže semitská lexikografia predstavuje problém per se, odkazujeme na jej klasické diela (napr. Koehler-Baumgartner, Gesenius, Payne Smith).

⁵³ Na základe termínu צדיקים je možné vidieť verše 11 a 12 ako úzko prepojené.

⁵⁴ Podobné idey sa nachádzajú aj v 1 Sam 15,22; Ž 69,32n.; 107,22 a i. Porov. VAN DER WOUDE, *Die fünf syrischen Psalmen*, 44.

⁵⁵ ותמיים בכול דרכיו לפני אל

⁵⁶ Porov. FABRY – RINGGREN (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band VIII.*, 699.

⁵⁷ Tamže, 697-698.

v tomto žalme sa správajú termíny (napr. vo forme synonymného paralelizmu) תמימים (v. 3.18), צדיקים („spravodliví“; v. 11.12), חסידים⁵⁹ („zbožní“; v. 12) a טובים („dobrí“; v. 3.16) ako synonymá. Vo v. 18 sú „úbohí“ („chudobní“; v hebrejskom texte sg. עני) a „nevinní“ (תמימים) taktiež synonymá⁶⁰.

Spojenie טוב + ידע (resp. הסכיל) označuje funkcionálne poznanie toho, čo je pre človeka dobré alebo škodlivé⁶¹. Toto sloveso (väčšinou vo forme hifil) je spolu s obsahovo príbuznými výrazmi ďalším vedúcim slovom. V našom žalme funguje koreň טוב (v pl. nominálnej formy) ako subjekt konania, t. j. chváliť Boha a „jednoduchým“ oznámiť Jeho silu. Tu ide o poznanie JHVH-o כבוד, ktorá si nárokuje jedinú odpoveď: Jeho chválu⁶². „Jednoduchí“ predstavujú druhú skupinu, ktorá je vyzvaná dať túto odpoveď. Pod touto podmienkou sú *potentialiter* zahrnutí do pojmu „úbohí/chudobní“⁶³ (v. 18), ktorí sú objektom záchrany.

Oproti vyššie menovaným skupinám⁶⁴ stoja רשעים („bezbožní, nespravodliví“; v. 15.18), זדים („pyšní“; v.15) a צרים („utláčatelia“; v. 18) ako reprezentanti tej tretej.

Ďalšou kategóriou, ktorá ovplyvňuje tento žalm, je múdrosť. Ona bola daná, aby sa Pánov majestáť stal známym (v. 5). Idea, že Boh dáva múdrosť, sa medzi kumránskymi spismi nachádza ešte v 4Q525,1,1⁶⁵. Táto silná sapienciálna črta sa v sýrskom texte vytratila, pretože sufixy feminína hebrejskej verzie, ktoré sa mali vzťahovať na múdrosť (v.8.12.15), boli interpretované maskulínne, a tak vzťahnuté na Boha. D. Lührmann ukazuje

⁵⁸ Porov. FABRY – RINGGREN (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band III.*, 327.

⁵⁹ Výraz קהל חסידים poukazuje na žalm prevzatý kumránskymi esénmi. Porov. FABRY – RINGGREN (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band VII.*, 1221; Cit. In: DAHMEN, *Psalmen- und Psalter-Rezeption*, 239.

⁶⁰ Treba ešte spomenúť אֱלֹהֵי אֱוִיָּה a אֱוִיָּה z v. 2, ktorý nie je zachovaný v hebrejčine.

⁶¹ Porov. FABRY – RINGGREN (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band III.*, 329.

⁶² Deriváty koreňov פאר/פאר sa nachádzajú v žalme v hojnom počte; v sýrskom texte pozri zvlášť v. 1-3.

⁶³ „Jednoduchý/prostý“ je tiež označením „chudobného“. Porov. LOHFINK, *Lobgesänge der Armen*, 33.

⁶⁴ K problematike skupín pozri aj SANDERS, *The Psalm Scroll*, 68-69.

⁶⁵ Porov. DAHMEN, *Psalmen- und Psalter-Rezeption*, 240.

vecnú a jazykovú príbuznosť žalmu s Knihou Sirachovou na príklade Sir 15,1-10, kde sa chvála chápe ako inšpirovaná múdrosťou a ona i zákon stoja vedľa seba⁶⁶. Predpokladá, že v pôvodnom texte verša 20 bola reč o prebývaní múdrosti na Sione, ktorá by zodpovedala výpovedi v Sir 24,7-12⁶⁷. Van der Woude vidí v tom ale zanedbanie sýrskej verzie, pričom je otázne, či po v. 15 je v žalme ešte raz reč o múdrosti⁶⁸.

V zhrnutí sa teda ukazujú témy sprostredkovania múdrosti (v. 4b-8), orientácie na Tóru (v. 12-15), hostiny spoločenstva (v. 13) a – čo znie zvlášť zaujímavo – substitúcie chrámovej obety Božou chválou⁶⁹.

4. Ž 154, Kumrán a kompozícia 11QPs^a

M. Delcor a M. Philonenko vniesli koncom päťdesiatych rokov do diskusie tézu, že pojednávaná skupina žalmov je esénskeho pôvodu⁷⁰. Už D. Lührmann upozornil na určenie literárneho druhu (*Gattung*) ako argument proti esénskemu pôvodu týchto žalmov, keďže Hodayot (1QH) vykazujú iné formy⁷¹. Terminológia, resp. ideologické črty sú blízke teológii kumránskeho spoločenstva, predsa však ich nemožno označiť ako výlučne „typické“ pre komunitu.

Dôležitá je interpretácia slova יהר vo v. 4. Pri opretí sa o sýrsky text (ܝܗܪܘܢܝܢ), ako to navrhol J. Strugnell, malo by sa יהר čítať adverbálne. Podľa J. A. Sandersa nevysvetľuje tento spôsob čítania dostatočne prítomnosť imperatívu vo forme hifil (החבירו יהר). Ak by to malo byť čítané ako „vytvorte komunitu“ namiesto jednoduchšieho „zhromaždite sa spoločne“, potom celá poéma mohla byť v Kumráne čítaná ako gnómický/hymnický výraz ich seba pochopenia a misie⁷²; poslania „oznámiť jednoduchým Jeho silu“ a chváliť

⁶⁶ Porov. LÜHRMANN, Ein Weisheitspsalm aus Qumran, 91-92.

⁶⁷ Porov. LÜHRMANN, Ein Weisheitspsalm aus Qumran, 96-97.

⁶⁸ Porov. VAN DER WOUDE, Die fünf syrischen Psalmen, 45.

⁶⁹ Porov. DAHMEN, *Psalmen- und Psalter-Rezeption*, 297.

⁷⁰ Porov. DELCOR, Cinq nouveaux psaumes esséniens?, 85-102; PHILONENKO, L'origine essénienne des cinq psaumes syriaques de David, 35-48; neskôr DELCOR, Zum Psalter von Qumran, 15-29.

⁷¹ Porov. LÜHRMANN, Ein Weisheitspsalm aus Qumran, 90.

⁷² Porov. SANDERS, Psalm 154, 303.

Boha pre/skrz jeho dar múdrosti. Napriek tomu to neznamená, že žalm musel vzniknúť v rámci spoločenstva⁷³.

Ž 154 je v kumránskej kompozícii zložkou parciálnej zbierky Ž 145 – 154 – *Prosba za vyslobodenie*⁷⁴ – Ž 139 – 137 – 138⁷⁵. Žalmy 145 a 138 sú motívne a sémanticky príbuzné tak, že môžu vytvárať rámec pre túto zbierku, v centre ktorej stoja koncentricky zoradené prosebné žalmy s témou Božej dobroty (*Prosba* a Ž 139). Zbierka nie je iba koncentricky zoradená, keďže Žalmy 154 a 137 s ich aspektom spoločenstva fungujú ako vonkajší rámec pre prv menovanú skupinu, ale aj párovo, pretože Ž 154 a *Prosba* tematizujú Božiu dobrotu, náklonnosť i súcitu a Ž 139 spolu so Ž 137 sú nárekmi a prosbami o vykúpenie a odplatu⁷⁶. Nie je jednoduché vysvetliť, prečo bol Ž 145 predradený Ž 154, keďže prvý menovaný stratil svoju MT- funkciu (voči Hallel-záveru). Ale vidno, že obidva žalmy vytvárajú určité sémantické a motívové vzťahy. V tomto žalme má téma chvály, ku ktorej sú vyzvaní חסידים (v. 10) a כול בשר (v. 21), centrálné miesto. Podstatný aspekt Božieho kráľovstva pozostáva z účinkovania na „chudobných/úbohých“ (v. 13-20). Z hesiel, ktoré spájajú oba žalmy, je možné spomenúť napr. להודיע, כבוד, אוכל a שבע⁷⁷.

Je dôležité sa zmieniť, že slovník „chudobných“ a téma zachraňujúceho konania Boha je bežná v celej zbierke.

5. Konklúzie

Na základe textovo-kritického a filologického skúmania (H. F. van Rooy) sa došlo k záveru, že všetky sýrske manuskripty pochádzajú z tej istej

⁷³ Čo sa týka datovania žalmu, S. Pigué považuje druhú štvrtinu 2. stor. pred Kr. za čas vzniku. PIGUÉ, *Syriac apocryphal Psalms*, 537.

⁷⁴ Anglický termín je *Plea for Deliverance*.

⁷⁵ Porov. DAHMEN, *Psalmen- und Psalter-Rezeption*, 295-299.

⁷⁶ DAHMEN, *Psalmen- und Psalter-Rezeption*, 296.

⁷⁷ Ž 145 vykazuje v kumránskej verzii niekoľko zvláštností. V nadpise sa z תהלה stala תפלה a v závere sa nachádza povšimnutiahodná poznámka זואת ליזכרון שמו לעולם ועד. Okrem toho na každý verš nadväzuje aklamácia ברוך יהוה וברוך שמו לעולם ועד, ktorá by podľa rekonštrukcie mohla byť podobná v Ž 154,18. B. Z. Wacholder vidí tieto zvláštnosti v eschatologickom kľúči ako náznaky liturgickej funkcie. Porov. WACHOLDER, *David's eschatological Psalter*, 49-51.

sýrskej tradície, pričom predloha sýrskeho Ž 154 bola odlišná od textu v Kumráne (11QPs^a). Prínosom pre skúmanie tohto žalmu bolo aj objavenie fragmentu 4Q448A. Čo sa týka koherencie textu, niektorí vedci zastávajú názor, že v prípade Žalmu 154 ide o fúziu hymnu a sapienciálnej básne (J. Magne, porov. aj A. Lemaire). S touto tézou nesúhlasia všetci (D. Lührmann, P. Auffret), pretože obhajujú pôvodnú celistvosť textu.

V rámci rozoznávania teologických tém je prvým problémom eschatologické zafarbenie žalmu, ktorého obhajcom je B. Z. Wacholder, keďže v tomto kľúči vidí celý Žalmový zvitok, s čím nesúhlasí D. Lührmann, ktorý vzhľadom na svoju rekonštrukciu hovorí o nacionálnych črtách. Slovo קָרָן, ktoré je pre interpretáciu žalmu relevantné, je v tomto príspevku chápané v zmysle 2 Sam 22,3//Ž 18,3. S ideou záchrany koreluje aj použitie výrazu מַמְיָם, ktorý má v žalme niekoľko synonym. Tie predstavujú prvú skupinu „chudobných“, ku ktorej sú potencionálne priradení, v prípade správneho postoja k oslave JHVH-o, aj „jednoduchí“. V žalme je mimoriadne dôležitou práve téma Božej oslavy.

Výrazná sapienciálna črta, ktorá je prítomná v hebrejskom texte, sa v sýrskej verzii vytratila, keďže pronomínálne sufixy boli interpretované maskulínne.

Ďalším fenoménom je problém esénskeho pôvodu žalmu. Hoci text vykazuje ideologické črty blízke teológii kumránskeho spoločenstva, predsa to neznamená, že žalm musel vzniknúť v Kumráne. Ž 154 je v rámci 11QPs^a súčasťou parciálnej zbierky, pričom ukazuje prepojenie s niektorými z jej žalmov.

Bibliografia

- AUFFRET, Pierre: Structure Littéraire et Interprétation du Psaume 154 de la Grotte 11 de Qumran, *RdQ* 9 (1977-1978) 513-545.
- BAARS, Willem (ed.): Apocryphal Psalms. In: *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version IV/6*. Leiden : Brill, 1972.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
- CHARLESWORTH, James H. (ed.): *The Old Testament. Pseudepigrapha 2*. New York : Doubleday, 1985.
- CHARLESWORTH, James H. (ed.): *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations (Vol. 4A)*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1997.

- DAHMEN, Ulrich: *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum*. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs^a aus Qumran (StTDJ 49). Leiden-Boston : Brill, 2003.
- DELCOR, Matthias: Cinq nouveaux psaumes esséniens? *RdQ* 1 (1958-1959) 85-102.
- DELCOR, Matthias: Zum Psalter von Qumran, *BZ* 10 (1966) 15-29.
- ESHEL, Esther – ESHEL, Hanan – YARDENI, Ada: A Qumran Composition Containing Part of Psalm 154 and a Prayer for the Welfare of King Jonathan and his Kingdom, *IEJ* 42 (1992) 199-229.
- FABRY, Heinz Josef - RINGGREN, Helmer (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band III*. Stuttgart : Kohlhammer, 1982.
- FABRY, Heinz Josef - RINGGREN, Helmer (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band VII*. Stuttgart : Kohlhammer, 1993.
- FABRY, Heinz Josef - RINGGREN, Helmer (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band VIII*. Stuttgart : Kohlhammer, 1995.
- LEMAIRE, André: Attestation Textuelle et Critique Littéraire: 4Q448 Col. A et Psalm 154. In: SCHIFFMAN, L. H. – TOV, E. – VANDERKAM, J. C. (ed.): *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after their Discovery*. Jerusalem : Israel Exploration Society – The Shrine of the Book, 2000.
- LOHFINK, Norbert: *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen* (SBS 143). Stuttgart : KBW, 1990.
- LÜHRMANN, Dieter: Ein Weisheitspsalm aus Qumran (11QPs^a XVIII), *ZAW* 80 (1968) 87-98.
- MAGNE, Jean: Le Psaume 154, *RdQ* 9 (1977-1978) 95-101.
- MAIER, Johann: *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Band I*. München: Reinhardt E., 1995.
- NOTH, Martin: Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen, *ZAW* 48 (1930) 1-23.
- PHILONENKO, Marc: L'origine essénienne des cinq psaumes syriaque de David, *Semitica* 9 (1959) 35-48.
- PIGUÉ, Stanley: Syriac apocryphal Psalms. In: *The Anchor Bible Dictionary* 5. New York : Doubleday, 1992.
- VAN ROOY, Harry F.: The Hebrew and Syriac Versions of Psalm 154, *Jsem* 5/1 (1993) 97-109.
- SANDERS, James A.: *The Psalm Scroll of Qumran Cave 11* (DJD 4). Oxford : Clarendon, 1965.
- SANDERS, James A.: Psalm 154 Revisited. In: BRAULIK, G. et al. (Hrsg.): *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. Freiburg im Br. : Herder, 1993.
- SKEHAN, Patrick W.: Again the Syriac Apocryphal Psalms, *CBQ* 38 (1976) 143-158.
- STRUGNELL, John: Notes on the Text and Transmission of the Apocryphal Psalms 151, 154 and 155, *HThR* 59 (1966) 257-281.
- VAN DER WOUDE, Adam Simon: Die fünf syrischen Psalmen. In: *JSHRZ IV/1*. Gütersloh : Gerd Mohn, 1974.
- WACHOLDER, Ben Zion: David's eschatological Psalter, *HUCA* 59 (1988) 23-72.

Zhrnutie

Tento príspevok predkladá sýrsky text Žalmu 154, jedného z tzv. Sýrskych apokryfných žalmov, a jeho slovenský preklad. Ďalej pojednáva niektoré textovo-kritické fenomény dotýkajúce sa sýrskej tradície a hebrejského textu z Kumránu. Náležitá pozornosť je venovaná sémantickej stránke textu a jeho teologickým témam ako eschatologické zafarbenie, záchrana nevinných, prítomnosť jednotlivých skupín, téma múdrosti a Božej oslavy, ktorá nahrádza obeť.

Summary

This article presents a Syriac text of the Ps 154, one of the so-called Syriac apocryphal psalms, and its Slovak translation. Furthermore some of the text critical phenomena concerning the Syriac tradition and the Hebrew text from Qumran are discussed. Proper attention is paid to the semantics of the text and to its theological themes such as eschatology, salvation of the righteous ones, presence of the certain groups, wisdom and God's praise which substitutes a sacrifice.

Peter Juhás
I – Roma
juhasp@yahoo.de

Šesťdesiat pútavých rokov s Kumránskymi zvitkami

Jozef Jančovič

Unikátne nálezy rukopisov z jari roku 1947 v Kumráne pri Mŕtvom mori vo vtedajšom Jordánsku spustili fascinujúci príbeh, ktorý až doteraz zaujíma odbornú i kultúrnu verejnosť, veriacich židov či kresťanov, ale aj senzáciechtivú verejnosť očarenú z neznáma a obávajúcu sa, že sa jej zatajújú niektoré aspekty judaizmu a kresťanstva. Za týmto príbehom je Božie slovo v hebrejčine a aramejčine, apokryfné spisy a tiež spisy kumránskej komunity žijúcej v pevnosti pri Mŕtvom mori pred príchodom a v čase Ježiša Krista (135 pred Kr. – 68 po Kr.). Kumránske spisy ponúkajú hodnotné svedectvo o pomerne voľnom šírení biblických textov v tradícii, o intertestamentárnej literatúre, o teologických židovských prúdoch v Ježišovej dobe a ich vplyve na prvých kresťanov.

Prvé rukopisy z nálezisk pri Mŕtvom mori

Rukopisy od Mŕtveho mora (hebr. *jam hammelach*, t.j. *Slané more*; arab. *bahr lūt*, t.j. *Lótovo more*) obsahujú hebrejské, aramejské a ojedinele i grécke texty na pergamenových, resp. papyrusových zvitkoch. Boli objavované postupne od roku 1947 v lokalitách na západnom brehu Mŕtveho mora. K hlavnej kumránskej lokalite sa pridružilo neskôr deväť ďalších nálezísk spisov: Herodesova pevnosť Masada, kde sa našli i latinské papyrusy, a náleziská Wadi Murabba'at, Nachal Chever, Wadi Dalijeh, Wadi Seijal, Nachal Ce'elim, Nachal Mišmar. Enormnú časť rukopisov však tvoria kumránske rukopisy nachádzané etapovite v jedenástich jaskyniach v blízkosti Chirbet Qumran (arab. označenie pre zrúcaninu Kumrán). Prvý nález z Kumránu tvorilo sedem pergamenových zvitkov. Etapovitý nález spisov v kumránskych jaskyniach v ďalších rokoch patrí k najväčším objavom biblickej archeológie 20. storočia.

Existujú viaceré verzie výkladu objavu zvitkov. Každá má však prozaickú beduínsku predohru. Podľa známeho podania prvú jaskyňu so zvitkami objavil beduínsky chlapec Muhammad ed-Dhib („Vlk“) z kmeňa Ta'mireh pri hľadaní stratenej kozy v púšti neďaleko Kumránu, keď si pritom

pomáhal hádzaním kameňov. Jeden z kameňov vraj vpadol do jaskyne v skalnej oblasti a vydal zvuk rozbitých črepov. Zo strachu vošiel až neskôr s kamarátom do jaskyne, kde uvideli sedem valcovitých polmetrových džbánov s uzávermi. Iné boli odkryté, popadané a porozbíjané. V džbánoch boli zvitky zabalené do plátna. Chlapci jeden zo zvitkov ukázali beduínom z kmeňa a tí ho priniesli na trh do Betlehema v snahe predať ho nejakému antikvariátu. Nikto ho nechcel, nakoniec ho za 20 libier kúpil kresťan Chalil Iskander Šalim (prezývaný Kando)¹. Iná verzia hovorí až o troch nálezcoch zvitkov z kmeňa Ta‘mireh, je medzi nimi aj ed-Dhib². Dátum nálezu spadá do obdobia konca roku 1946 a prvej polovice roku 1947. Istý je len údaj, že v druhej polovici roku 1947 bolo sedem zvitkov dostupných v dvoch antikvariátoch v Betleheme, jeden vlastnil Kando a druhý Faidi Salahi. Kando ponúkol zvitok archimandritovi Atanáziovi Samuelovi zo sýrsko-ortodoxného Kláštora sv. Marka v Jeruzaleme. Biskup spoznal na ňom hebrejské písmo, ale netušil nič o obsahu a hodnote spisu. Išlo pritom o 7,34 metrov dlhý pergamenový zvitok, na ktorom bola napísaná takmer celá Kniha proroka Izaiáša. Neskôr kúpil od Kanda všetky štyri zvitky za 90 libier³. Učenci boli k výskumu zvitkov spočiatku skeptickí. Židovský učenec Eleazar Sukenik z Hebrejskej univerzity od Salahiho získal a preskúmal ďalšie tri zvitky 25.–27. novembra 1947 v jeruzalemskej knižnici strediska YMCA. Následne ich odkúpil spolu s dvoma džbánmi pre Hebrejskú univerzitu. Na základe autentickosti a starobylosti textu spoznal dôležitosť objavu. V prvom zvitku vážne narušenom v spodnej časti spoznal text kompletnej Knihy proroka Izaiáša (neskôr označený 1QIs^b). Ďalší zvitok obsahoval neznámy text o vojne synov svetla proti synom tmy označený ako Pravidlá vojny (1QM z hebr. *milchama*). Tretí zvitok mal neznámy text, podobný žalmom, označený ako 1QH (z hebr. *hodajot* „ďakovné hymny“)⁴.

¹ Porov. SOGGIN, *Manoscritti del Mar Morto*, 21-22.

² GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, 39.

³ SOGGIN, *Manoscritti*, 23.

⁴ Označenie spisov v článku je bežnou skratkou spisu v závislosti od poradia jaskyne v Kumráne (Q) a za pomoci iniciál názvu (1QH). V odbornej literatúre sa uvádza aj exaktné označenie spisu podľa sériového čísla spisu z danej jaskyne (1QH=1Q35; 1QM=1Q33) (Porov. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, 726).

Vojna a ohrozené zvitky

Medzičasom začala prvá arabsko-izraelská vojna (1947-49), počas ktorej 15. mája 1948 vznikol izraelský štát. Mar Atanázius Samuel sa rozhodol nadviazať styky s *American School of Oriental Research* (ďalej už *ASOR*) v Jeruzaleme. Vo februári 1948 sa tam štyri zvitky dostali cez otca Butrusa na krátkodobé preskúmanie, štipendista John C. Trever spolu s W. H. Brownleem sa po dovození biskupa podujali prefotiť tri texty: veľmi kvalitný zvitok Izaiáša (1QIs^a), komentár k prorokovi Habakukovi (1QpHab), text kumránskej komunity Pravidlá komunity (1QS). Pri neustálych výpadkoch prúdu v Jeruzaleme bolo prefotenie textov sizyfovskou prácou. Dialo sa to v perspektíve publikovania textov na náklady *ASOR*. Aramejský zvitok Apokryf knihy Genezis 1QapGen bol veľmi narušený, preto k jeho prefoteniu nedošlo. Neskôr boli texty v USA aj zásluhou archeológa a filológa W. F. Albrighta publikované v dvoch zväzkoch⁵. Rukopis Izaiáša predstavuje až dodnes najstarší hebrejský kompletný odpis biblickej knihy, je datovaný do 2. stor. pred Kr. Starobylé texty z jaskyne boli datované do obdobia rokov 250 pred Kr. - 68 po Kr. Spis Izaiáša konkuroval dovtedy najstaršiemu biblickému papyrusu pomenovanému Nash z 2. stor. po Kr.⁶

Výskumné práce na zvitkoch sťažoval izraelsko-palestínsky konflikt. Pre vojnový stav mohol štyri rukopisy z Kláštora sv. Marka riaditeľ *ASOR* Millar Burrows, poverený biskupom, prepraviť cez Jordánsko, Sýriu do USA na publikovanie a výhodný odpredaj. Zdalo sa, že sa tam definitívne stratili, no 1. júna 1954 sa na 24. strane denníka *Wall Street Journal* objavil stručný inzerát: Štyri zvitky od Mŕtveho mora. Predávajú sa biblické rukopisy, ktorých vznik spadá do obdobia po r. 200 pred Kr. Môžu byť ideálnym darom pre kultúrnu alebo náboženskú inštitúciu. Cas. F. 206. Izraelský generál a neskôr archeológ Yigael Yadin, syn prof. Sukenika, sa nachádzal v New Yorku. O inzeráte ho telefonicky informoval priateľ, na základe čoho začal nepriamo s predávajúcim z Floridy rokovať. Poverený štátom Izrael ich neskôr cez sprostredkovateľa kúpil za 250 000 dolárov. Bola to pomerne vysoká cena v porovnaní s kúpou Sinajského kódexu (4. stor. po Kr.) s gréckymi textami celej

⁵ BURROWS – TREVER – BROWNLEE, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* (zv. I a II).

⁶ Predmetný papyrus získal v roku 1902 Angličan Nash v Egypte; obsahoval Dekalóg a modlitbu *Šema jisrael* z Dt 6,4-9.

Bible, za ktoré londýnske *British Museum* zaplatilo v roku 1933 knižnici v Leningrade iba 3350 dolárov⁷. Štyri získané zvitky prezentoval Yadin 13. 2. 1955 na tlačovej besede a spolu s tromi zvitkami získanými otcom prof. Sukenikom sa stalo sedem zvitkov z prvej kumránskej jaskyne základom pre založenie unikátneho múzea Svätýňa knihy v Jeruzaleme v roku 1965.

Kumulovanie rukopisov a ich (ne)publikovanie

Vedecký prieskum miesta nálezu prvých zvitkov sa začal v roku 1949, bol nutne potrebný na určenie autenticity a dátumu vzniku zvitkov, beduíni spočiatku odmietali identifikáciu jaskyne, no nakoniec za pomoci Arabskej jordánskej légie bola v januári jaskyňa identifikovaná a prieskum sa mohol začať. Viedol ho riaditeľ *Jordanian Department of Antiquities* (ďalej *JDA*) Angličan Lankester Harding a francúzsky dominikán Roland de Vaux z jeruzalemskej *École biblique* medzi 15. februárom a 5. marcom 1949. S údivom zistili, že jaskyňa bola už prehľadaná buď beduínmi, alebo mníchmi z jeruzalemského ortodoxného Kláštora sv. Marka a bolo nemožné stanoviť stratigrafiu. Aj napriek tomu z materiálu, ktorý predošli návštevníci vybrali z jaskyne a nechali na povrchu, a z materiálu nájdeného v polmetrovej vrstve zeme vo vnútri jaskyne, získali okolo 600 útržkov približne zo 70 rukopisov, črepiny asi z 50 amfor, zvyšky látok, v ktorých boli zvitky zavinuté aj so zvyškami jedného držiaka zvitku. To všetko umožnilo definovať prvých sedem zvitkov ako staroveké, autentické spisy⁸.

V päťdesiatych rokoch sa konečne rozbehol pod dohľadom *JDA* a vedením Rolanda de Vaux intenzívny vedecký výskum v piatich kampaniach v rokoch 1951-56 na príľahlých ruinách pevnosti Kumrán, ktorú zničili rímske légie v roku 68 po Kr., dva roky pred zničením Jeruzalema. Ruiny Kumránu dávali výskumníci od začiatku do priameho súvisu s nálezmi rukopisov v jaskyniach⁹. Popri vykopávkach nastalo usilovné hľadanie nových zvitkov v

⁷ Porov. SOGGIN, *Manoscritti*, 28.

⁸ GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, 41.

⁹ Toto miesto zabrali eséni, resp. sekta inšpirovaná esénmi, podľa de Vauxa už okolo roku 150 pred Kr., no archeologická evidencia sa prikláňa dnes k obdobiu okolo roku 135 za vlády Jána Hyrkána (135-104 pred Kr.). Veľké stavebné aktivity začali za jeho vlády, resp. vlády Alexandra Janeusa (103-76 pred Kr.). Okolo roku 30 pred Kr. bola prvá fáza života komunity zemetrasením a následným požiarom prerušená a niekedy v rokoch 4-

jaskyniach, ktoré objavili zväčša beduíni v blízkosti archeológov pracujúcich na ruinách Kumránu. Na rad prišli mnohé nečakané objavy z ďalších jaskýň. Vo februári 1952 bola beduínmi objavená druhá jaskyňa, kde sa medzi 30 textami našiel aj hebrejský text Knihy Sirachovca a apokryfná Kniha jubileí. V marci sedem skupín z *ASOR*, *École biblique* a Palestínskeho múzea robilo prieskum jaskýň. V 230 realizovaných sondách našli v 40 jaskyniach iba keramiku, pričom v 26 bola identická s keramikou z prvej jaskyne a z ruín pevnosti. Jedine tretia jaskyňa ponúkla určité množstvo rukopisov, medzi nimi aj Medený zvitok (3Q15)¹⁰.

Významnú štvrtú jaskyňu objavili beduíni v septembri roku 1952. Ukrývala okolo 15 000 fragmentov z viac ako 570 rukopisov. Beduínom sa podarilo zo štvrtej jaskyne získať až 80 percent textov, zvyšok našli vedci. Práve Kando sa stal vyjednávačom medzi beduínmi a vedcami, aby pre nich získal spisy. Jednania a skupovanie zvitkov zo štvrtej jaskyne skončilo až v roku 1958. Na ich získanie pre Palestínske archeologické múzeum prispela finančne jordánska vláda, ale nesmierne množstvo fragmentov sa podarilo získať až po sponzorskom príspevní Vatikánskej knižnice, univerzít z Montrealu, Manchesteru, Oxfordu, Heidelbergu a iných inštitúcií. Skutočnosť, že ani po takmer 40 rokoch od nájdenia ešte stále zvitky nebudú publikované, vyvolá ohromnú mediálnu búrku. Ku koncu roka 1952 vedci objavili ešte piatu jaskyňu a beduíni šiestu jaskyňu.

Medzitým v roku 1953 mal riaditeľ *JDA* Harding vo východnom Jeruzaleme zostaviť tím, ktorý by pracoval na textoch a publikoval ich, do tímu prizval osem odborníkov. Práce viedol Roland de Vaux, ktorého po smrti v roku 1972 nahradil Pierre Benoit z *École biblique*. Z USA na výskum biblických textov boli prizvaní Frank Moore Cross a Patrick Skehan (neskôr ho nahradil Eugene Ulrich). Iní boli poverení prácou na nebiblických textoch, z Veľkej Británie to boli John Allegro a John Strugnell¹¹; z Francúzska Dominique Barthélemy a Jean Starcky (po smrti ho nahradil Émile Puech); z Nemecka Claus-Hunno Hunzinger (do r. 1958, po ňom nastúpil Maurice Baillet) a z Poľska Josef Milik. Jediný žijúci z pôvodného tímu je Frank Moore

-1 pred Kr. opäť obnovená fáza II, ktorá trvala až do roku 68 po Kr. (porov. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, 43-44).

¹⁰ Josef Milik publikoval jeho preklad v DJD 3 (porov. DJD sériu nižšie).

¹¹ Strugnell zomrel iba nedávno, 30. XI. 2007.

Cross z Harvardu, ktorého dlhoročná práca na biblických zvitkoch vyšla v roku 2005 v DJD 17¹².

V roku 1955 vedci objavili južne od ruín Kumránu štyri menšie jaskyne 7-10 so zvyškami rukopisov. Medzičasom literárny kritik Edmund Wilson v máji 1955 publikuje v *New Yorker* významný a mierne poburujúci článok, v ktorom diskutuje o Dupont-Sommerovej hypotetickej paralele medzi postavou Učiteľa spravodlivosti a Ježišom, pričom predstavuje kresťanov ako tých, čo preberali myšlienky zo zvitkov kumránskych esénov. Túto tézu o rok nato prezentuje aj Allegro v interview pre BBC. V tom istom roku objavili medzičasom zbohatnutí beduíni z kmeňa Ta‘mireh poslednú jedenástu jaskyňu, ktorej vstup v blízkosti tretej jaskyne bol zavalený, čo bolo dôvodom jej neskorého objavu. Niektoré zvitky boli výborne zachované, čo zvýšilo ich cenu pri jednaní vedcov s Kandom. Tri rukopisy získala ASOR (11QPs^a; 11QpaleoLev a fragmenty z Ezechiela) a tri Holandská kráľovská akadémia vied (aram. 11QtargJob; apokryfné žalmy 11QPsAp^a a text o novom Jeruzaleme 11QNJ). No cena za najväčší zvitok z jaskyne bola taká vysoká, že sa ho nepodarilo od Kanda kúpiť. Situácia sa zmenila, keď ho v druhý deň šesťdňovej vojny 6. júna 1967 Yigael Yadin našiel v škatuli pod doskami podlahy Kandovho antikvariátu v Betleheme a skonfiškoval ho na príkaz izraelskej vlády¹³. Tento posledný najvýznamnejší zvitok z Kumránu je až osem metrov dlhý *Chrámový zvitok* (11QTemple). Až dodatočne ho izraelská vláda preplatila 105 tisíc dolármi a o desať rokov na to bol publikovaný¹⁴.

Jaskyne 1, 3, 4, 5, 6, 11 poskytli najvýznamnejšie texty. Najbizarnejším zvitkom však zostane nález Medeného zvitku (3Q15) v tretej jaskyni, ktorý hovorí zveličeným spôsobom o rozprávkových pokladoch až na 65 miestach Izraela. Filológ John Allegro z pôvodného vedeckého tímu text Medeného zvitku vydal a zverejnil aj neautorizované fotografie. Spomenuté fiktívne miesta pokladov v texte pokladal za dôveryhodné, začal po poklade dokonca v roku 1959 pátrať¹⁵. Z tímu kumránskych výskumníkov bol napokon

¹² CROSS, *Qumran Cave 4. XII* (porov. DJD sériu nižšie).

¹³ Porov. SCHIFFMAN, *Re-Judaizing the Scrolls*, 58.

¹⁴ YADIN, *Megillat hammiqdaš*.

¹⁵ ALLEGRO, *The Treasure of the Copper Scroll*. Už v 1956 však o Medenom zvitku hovorí ako o „inventári najväčšieho majetku sekty“ (ALLEGRO, *The Dead Sea Scrolls*, 183). A od tohto roku začne prostredníctvom interview pre BBC kolovať jeho mienka o kresťanoch, ktorí si príbeh o ukrižovanom Mesiašovi vypožičali od kumránskych

vylúčený. Vedecky sa definitívne zhodil knihou *Posvätná huba a kríž* (1970) o vzniku kresťanstva na základe konzumácie halucinogénnej huby¹⁶.

Pôvodný osemčlenný tím bol poverený obrovským množstvom práce, ktorá sa fyzicky nedala stíhať, čo publikovanie spisov veľmi spomalilo. Malá skupina bola poverená publikovaním enormného množstva textov. Najviac materiálu bolo zo štvrtej jaskyne. Z prvých siedmich zvitkov boli tri najdlhšie spisy publikované už v rokoch 1950-51, ďalšie štyri v rokoch 1954-56. V roku 1955 začala v Oxforde v *Clarendon Press* vychádzať veľkolepá séria *Discoveries in the Judaean Desert* (DJD). Po prvých štyroch zväzkoch v rokoch 1955-65 v pomerne dlhom období rokov 1966-89 vyšli iba tri zväzky, pričom enormná časť spisov zo štvrtej jaskyne zostáva neprístupná, čo vyvolá neskôr pobúrenie.

V roku 1980 boli prizvaní k spolupráci na projekte aj prví židovskí učitelia Emanuel Tov a Elisha Qimron. Až od roku 1990 sa spisy začínajú vďaka počítačovej technike a už vypracovanej konkordancii z publikovaných dokumentov úspešne dešifrovať a pomerne rýchle publikovať. Ak sa v skupine fragmentov pokladanej pôvodne za jednu kompozíciu identifikujú odlišné kompozície, číslo spisov stúpa. Celkový súhrn 600 spisov stanovený v roku 1990 stúpol dnes na 930 textových kompozícií. Dodnes vyšlo v edícii DJD až 37 zväzkov (posledný DJD 17 v roku 2005, pričom DJD 32 a DJD 37 sú pred vydaním). Zväzky spolu dosahujú 11984 strán a 1339 fotoplatní¹⁷. Uvádzame publikované, resp. pripravované zväzky od r. 1955 dodnes¹⁸:

- BARTHÉLEMY, D. – MILIK J. T.: *Qumran Cave 1 (DJD 1)*, Oxford : Clarendon Press, 1955. XI + 163 s. + 37 platní (ďalej pl.).
- BENOIT, P. A KOL.: *Les grottes de Murabba`at (DJD 2)*, Oxford : Clarendon Press, 1961. XV + 314 s.+ 107 pl.
- BAILLET, M. a kol.: *Les petites grottes de Qumrân (DJD 3)*, Oxford : Clarendon Press, 1962. XIII +315 s.+71 pl.
- SANDERS, J. A.: *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPsa) (DJD 4)*, Oxford : Clarendon Press, 1965. XI + 97 s. + 17 pl.

esénov. Následne ho v článku pre *Times* vyzvú v tom istom roku De Vaux, Milik, Starcky, Skehan a Strugnell, aby prehodnotil svoju tézu, čo aj Allegro urobí a prizná, že bola skôr jeho interpretáciou ako odbornou analýzou kumránskych textov.

¹⁶ ALLEGRO, *The Sacred Mushroom*.

¹⁷ Porov. TOV, *Taking the Helm*, 47.

¹⁸ <http://orion.mssc.huji.ac.il/resources/djd.shtml> (7.11.2007).

- ALLEGRO, J. M.: *Qumrân Cave 4.I (4Q158-4Q186) (DJD 5)*, Oxford : Clarendon Press, 1968. 111 s. + 31 pl.
- DE VAUX, R. – MILIK, J. T.: *Qumrân grotte 4.II (DJD 6)*, Oxford : Clarendon Press, 1977. XI + 91 s. + 28 pl.
- BAILLET, M.: *Qumrân grotte 4.III (4Q482-4Q520) (DJD 7)*, Oxford : Clarendon Press, 1982. XIV + 339 s. + 80 pl.
- TOV, E.: *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (DJD 8)*, Oxford : Clarendon Press, 1990. X + 169 s. + 20 pl.
- SKEHAN, P. W. – ULRICH, E. – SANDERSON, J. E.: *Qumran Cave 4.IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts (DJD 9)*, Oxford : Clarendon Press, 1992. XIV + 250 s. + 47 pl.
- QIMRON, E. – STRUGNELL, J.: *Qumran Cave 4.V: Miqsat Ma'ase ha-Torah (DJD 10)* Oxford : Clarendon Press, 1994. + 235 s. + 8 pl.
- ESHEL, E. a kol. (konz. VANDERKAM, J. – BRADY, M.): *Qumran Cave 4.VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1 (DJD 11)*, Oxford : Clarendon Press, 1998. XI + 473 s. + 32 pl.
- ULRICH, E. – CROSS, F. M. (ed.): *Qumran Cave 4.VII: Genesis to Numbers (DJD 12)*, Oxford : Clarendon Press, 1994. XV + 272 s. + 49 pl.
- ATTRIDGE, H. a kol. (konz. VANDERKAM, J.): *Qumran Cave 4.VIII: Parabiblical Texts, Part 1 (DJD 13)*, Oxford: Clarendon Press, 1994. X + 470 s. + 43 pl.
- ULRICH, E. (ed.): *Qumran Cave 4.IX: Deuteronomy to Kings (DJD 14)*, Oxford : Clarendon Press, 1995. XV + 183s. + 37 pl.
- ULRICH, E. a kol: *Qumran Cave 4.X: The Prophets (DJD 15)*, Oxford : Clarendon Press, 1997. XV + 325 s. + 64 pl.
- ULRICH, E. a kol: *Qumran Cave 4.XI: Psalms to Chronicles (DJD 16)*, Oxford : Clarendon Press, 2000. XV + 302 s. + 38 pl.
- CROSS, F. M. – PARRY, D. – ULRICH, E.: *Qumran Cave 4.XII: 1-2 Samuel (DJD 17)*, Oxford : Clarendon Press, 2005. 332 s. + 27 pl.
- BAUMGARTEN, J. M.: *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266-273) (DJD 18)*, Oxford : Clarendon Press, 1996. XIX + 236 s. + 42 pl.
- BROSHI, M. a kol. (konz. VANDERKAM, J.): *Qumran Cave 4.XIV: Parabiblical Texts, Part 2 (DJD 19)*, Oxford : Clarendon Press, 1995. XI + 267 s. + 24 pl.
- ELGVIN, T. a kol. (KONZ. FITZMYER, J. A.): *Qumran Cave 4.XV: Sapiential Texts, Part 1 (DJD 20)*, Oxford : Clarendon Press, 1997. XI + 246 s. + 18 pl.
- TALMON, S. – BEN DOV, J. – GLESSMER, U.: *Qumran Cave 4.XVI: Calendrical Texts (DJD 21)*, Oxford : Clarendon Press, 2001. XII + 263 s. + 13 pl.
- BROOKE, G. a kol. (konz. VANDERKAM, J.): *Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3 (DJD 22)*, Oxford : Clarendon Press, 1996. XI + 352 s. + 29 pl.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. – TIGCHELAAR, E. J. C. – VAN DER WOUDE A. S.: *Qumran Cave 11.II: 11Q2-18, 11Q20-30 (DJD 23)*, Oxford : Clarendon Press, 1998. XIII + 487 s. + 54 pl.
- LEITH, M. J. W.: *Wadi Daliyeh Seal Impressions (DJD 24)*, Oxford : Clarendon Press, 1997. XXV + 249 s. + 24 pl.
- PUECH, É.: *Qumran Cave 4.XVIII: Textes hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579) (DJD 25)*, Oxford : Clarendon Press, 1998. XII + 229 s. + 15 pl.
- ALEXANDER, P. – VERMES, G.: *Qumran Cave 4.XIX: 4QSerekh Ha-Yahad and Two Related Texts (DJD 26)*, Oxford : Clarendon Press, 1998. XVII + 253 s. + 24 pl.

- COTTON H.M. – YARDENI, A.: Aramaic, Hebrew, and Greek Documentary Texts from Naḥal Ḥever and Other Sites, with an Appendix Containing Alleged Qumran Texts (The Seiyâl Collection II) (**DJD 27**), Oxford : Clarendon Press, 1997. XXVII + 381 s. + 33 fig. + 61 pl.
- GROPP, D. M.: *Wadi Daliyeh II: The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh*; SCHULLER, E. a kol. (konz. VANDERKAM, J. – BRADY, M.): *Qumran, Qumran Cave 4.XXVIII: Miscellanea, Part 2* (**DJD 28**), Oxford : Clarendon Press, 2001. XV + 254 s. + 63 pl.
- CHAZON, E. a kol. (konz. VANDERKAM, J. – BRADY, M.): *Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (**DJD 29**), Oxford : Clarendon Press, 1999. XIII + 478 s. + 28 pl.
- DIMANT, D.: *Qumran Cave 4.XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (**DJD 30**), Oxford : Clarendon Press, 2001. XIV + 278 s. + 12 pl.
- PUECH, E.: *Qumran Cave 4.XXII: Textes araméens, première partie: 4Q529-549* (**DJD 31**), Oxford: Clarendon Press, 2001. XVIII + 439 s. + 22 pl.
- FLINT, P.W. – ULRICH, E.: *Qumran Cave 1.II: The Isaiah Scrolls* (**DJD 32**), Oxford : Clarendon Press (v príprave).
- PIKE, D. – SKINNER, A.: *Qumran Cave 4.XXIII: Unidentified Fragments* (**DJD 33**), Oxford : Clarendon Press, 2001. XV + 376 s. + 41 pl.
- STRUGNELL, J. – HARRINGTON, D.J. – ELGVIN T. (konz. FITZMYER, J. A.): *Qumran Cave 4.XXIV: 4QInstruction (Musar le Mevîn): 4Q415 ff.* (**DJD 34**), Oxford : Clarendon Press, 1999. XVI + 584 s. + 31 pl.
- BAUMGARTEN, J. A KOL.: *Qumran Cave 4.XXV: Halakhic Texts* (**DJD 35**), Oxford : Clarendon Press, 1999. XI + 173s. + 12 pl.
- PFANN, S. J.: *Cryptic Texts*; ALEXANDER, P. A KOL. (konz. VANDERKAM, J. – BRADY, M.): *Miscellanea: Part 1 – Qumran Cave 4.XXVI* (**DJD 36**), Oxford : Clarendon Press, 2000. XVI + 739 s. + 49 pl.
- PUECH, É.: *Qumran Cave 4.XXVII: Textes araméens, deuxième partie: 4Q550-575, 580-582* (**DJD 37**), Oxford : Clarendon Press (v príprave).
- CHARLESWORTH, J. a kol. (konz. VANDERKAM, J. – BRADY, M.): *Miscellaneous Texts from the Judaean Desert* (**DJD 38**), Oxford : Clarendon Press, 2000. XVII + 250 s. + 36 pl.
- TOV, E. (ed.): *The Text from Judean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in Judean Desert Series* (**DJD 39**), Oxford : Clarendon Press, 2002. X + 452 s.

Od veľkolepých objavov k škandálu

Situácia s publikovaním sa zlepšila a najmä urýchlila po roku 1990. Situácia predtým bola napätá. Pri 30. výročí nálezov z Kumránu v roku 1977 oxfordský učenec Geza Vermes tušil v spomalení vydavateľských prác hroziaci „akademický škandál 20. storočia *par excellence*“¹⁹. *New York University*

¹⁹ VERMES, *The Dead Sea Scrolls* a tiež jeho článok *The Quote Heard*, 54-58.

usporiadala v roku 1985 konferenciu o zvitkoch, ktorej leitmotívom bol protest proti pomalému publikovaniu zvitkov. A hoci bol v roku 1987, keď zomrel Pierre Benoit, poverený vedením publikačného tímu špecialista z Harvardu John Strugnell, ktorý rozšíril tím o nových vedcov, jeho choroba a ťažkosti umožnili iba pomalé napredovanie prác²⁰. Navyše, keď poskytol antisemitský rozhovor, ho v úlohe v roku 1990 nahradil filológ z Hebrejskej univerzity Emanuel Tov, ktorý ho podporuje v ďalšej práci na zvitkoch. Od konca osemdesiatych rokov zohrá v celom prípade osobitnú úlohu americký časopis *Biblical Archeology Review*. V roku 1989 provokačným článkom *The Dead Sea Scrolls Scandal* vyzval vedecký tím, aby boli cez fotonosiče zverejnené na štúdium doposiaľ nepublikované texty²¹. Komplikovaná situácia sa stala vďaka podhubím pre konšpirátorov. Dve knihy označené kritikou ako *poor, silly books* zohrali v tomto smere medvediu službu. Prvú knihu vydali v roku 1991 novozélandskí novinári Baignet a Leigh, *The Dead Sea Scroll Deception*²². Druhú knihu o Kumráne vydali o rok nato v podozrivom vydavateľstve dvaja americkí vedci, chváliaci dvoch predrečníkov, Eisenman a Wise *The Dead Sea Scroll Uncovered*²³. Za spomaleným publikovaním spisov videli štyria konšpirátori komplot temných síl a Vatikánu, bojacich sa diskreditovania Ježiša a kresťanstva na podklade nepublikovaných zvitkov. Eisenman a Wise v knihe čitateľom ponúkajú zatajované úplné dokumenty, z ktorých niektoré už boli publikované v celosti alebo čiastočne v odborných prácach. Kniha všetky dokumenty bez ohľadu na karbónový test a paleografiu datuje do 1. stor. po Kr. a kladie ich do priameho vzťahu s rodiacou sa Cirkvou. Učiteľ spravodlivosti spomínaný v spisoch esénov bol vraj Jakub mladší, neskorší vodca jeruzalemskej cirkvi, a kumránske spisy boli literatúrou palestínskeho mesiášskeho hnutia. Táto z roku 1965 oprášená téza mala vážne ohroziť

²⁰ Strugnell mal veľký podiel na vydaní *DJD* 10, no na obálke figuruje po Qimronovi (pozri vyššie sériu *DJD*).

²¹ Porov. SHANKS, *Dead Sea Scroll's Scandal*, 18-22.

²² BAIGENT – LEIGH, *The Dead Sea Scrolls Deception*. V konšpirovaní mali istú skúsenosť. Ich zabudnutú knihu *Holy Blood, Holy Grail* z roku 1982 oprášil roku 2006 pre médiá zinscenovaný súd s Danom Brownom, autorom románu *Da Vinciho kód*, ktorý mal námet ich „dôvtipnej“ knihy vykradnúť.

²³ EISENMAN – WISE, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*.

kresťanskú vieru a prezentovať ju ako podvod²⁴. V oboch knihách nebolo ani stopy po argumentoch, že za pomalým publikovaním textov boli ťažkosti úzkeho, hoci po roku 1980 stále viac rozširovaného tímu kompetentných editorov, ktorí útržky spisov skladali ako puzzle a nechceli sa v ich interpretácii unáhliť. Aj vedec Eisenman o tom záhadne mlčal, hoci mu predtým o Kumráne vyšli dve vedecké knihy v renomovanom holandskom vydavateľstve E.J. Brill²⁵. Silne medializované knihy spustili v USA mediálny ošial'. Hoci Emanuel Tov vydal v roku 1990 ďalší zväzok spisov (DJD 8) spracovaných prvý raz aj pomocou počítača a výborne sa zhostil koordinovania editorského tímu, mal čo robiť, aby v médiách objasnil údajné ukrývanie zvitkov. Mediálny tlak, ako dnes tvrdí Tov, spomalil celú prácu asi o jeden rok²⁶.

Alternatívne publikovanie zvitkov zo štvrtej jaskyne

V roku 1991 nakoniec prekvapujúco došlo k splneniu legitímnej požiadavky sprístupniť dokumenty zo štvrtej jaskyne na mikrofišoch. V septembri najprv publikovala *Biblical Archeology Society* 50-stranový materiál počítačom identifikovaného textu nepublikovaných fragmentov od B. Wacholdera a M. Abegga, ktorý pripravil počítačovú konkordanciu a dnes už paradoxne pracuje v editorskom tíme ako „rabi-computer“²⁷. Vzápätí tá istá spoločnosť publikovala dva zväzky fotoplatní, ktoré pripravili R. Eisenman a J. Robinson z Kalifornskej štátnej univerzity, ten Eisenman, ktorý vydáva neskôr spomenutú kontroverznú knihu²⁸. Aký zdroj pre fotomateriál použili, dodnes obaja odmietajú prezradiť. A nakoniec, v horúcej jeseni *Huntington Library* v kalifornskej Pasadene publikovala duplikát fotografií textov, ktoré mala uložené v zálohe vraj pre možný prípad ich straty v Izraeli. O rozhodnutí knižnice snaživo informoval nedeľný *The New York Times* 21.9.1991. Po troch zverejneniach textov mali médiá, najmä v USA, do konca roka o tému postarané. Izraelská spoločnosť *Israel Antiquities Authority* (ďalej *IAA*) nakoniec

²⁴ Z týchto dômyselných výmyslov čerpal aj Dan Brown, keď vo svojom románe *Da Vinciho kód* fabuloval, že v Kumráne sa našli kresťanské spisy, ktoré Cirkev ukrýva.

²⁵ EISENMAN, *Maccabees, Zadokites*.

²⁶ Porov. TOV, *Taking the Helm*, 46.

²⁷ ABBEG, 'Rabbi Computer', 51-53.

²⁸ EISENMAN – ROBINSON, *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls*.

odstúpila od súdneho stíhania spoločností, čím sa zverejnenie textov všeobecne akceptovalo. Na publikovaní textov zostala však horká príchuť ich záhadného získania a umelo vyvolanej kampane na ich pokútne publikovanie. Obava vedcov pred pirátskymi verziami bola tiež opodstatnená. V roku 1993 dovtedy v celej kauze veľmi agilný Hershel Shanks, dnes šéfredaktor časopisu *Biblical Archeology Review*, podvodom získa z Izraela kritické vydanie spisu 4QMMT, na ktorom prof. Qimron pracoval 11 rokov, a vydá ho, za čo bude neskôr musieť zaplatiť na príkaz súdu 100 tisíc dolárov držiteľovi autorských práv²⁹. Zopakoval sa tak prípad z roku 1960, keď John Allegro publikoval text a neautorizované fotografie Medeného zvitku a mohol začať pátrať po rozprávkových pokladoch, ktoré fiktívny zvitok opisoval. Po horúcich rokoch 1991-93 podozrenie ešte trvalo, pričom vedci na zvitkoch mohli pracovať už pokojnejšie. Dnes už len sem-tam doznieva ošiaľ z deväťdesiatych rokov.³⁰ Práca na kritických vydaniach textov sa po roku 1990 urýchlila vďaka organizačným zmenám v tíme a zásluhou počítačového spracovania textov. Upevnila sa pozícia univerzitných inštitútov, ktoré zvitky vedecky študujú³¹. Fantazijné interpretácie z deväťdesiatych rokov stlmil mimochodom aj výborný úvod ku Kumránskym zvitkom od VanderKama³². Od roku 1991 mal možnosť edične spolupracovať na vydaní až 17 zväzkov DJD série³³.

Až dodnes sa publikujú nové nálezy, odkupované postupne od arabských starožitníkov, ktorí ich od obdobia objavov jaskýň doteraz vlastnia u seba. V roku 2005 bol z poverenia IAA poslaný výstražne za mreže učenc Hanan Eshel z Bar-Ilan University za získanie 15 fragmentov Knihy Levitikus

²⁹ Porov. SOGGIN, *Manoscritti*, 201.

³⁰ EISENMAN, *James, the Brother of Jesus*.

³¹ Odborníci na Kumránske zvitky sú dnes na viacerých univerzitách: Frank Moore Cross, John Hancock na *Harvard University*, J. VanderKam na *Notre Dame University*, David Noel Freedman, Arthur R. Thurnau na *Michigan University*; Shemaryahu Talmon a Jodi L. Magness na *Hebrew University* v Jeruzaleme a iní. Vedecké centrá orientované na Kumránske zvitky sú na *École biblique* a na *Hebrew University* v Jeruzaleme, na amerických univerzitách: *Catholic University of America* (Washington), *University of Notre Dame*, *University of Chicago*, *University Princeton* (New Jersey), *Yale University* a v Európe sú to najmä: *Oxford University*, *Edinburgh University*, *Duke University*, *Emory University*, *Strasbourg University*, *Università di Torino*, *Universität Tübingen*, *Universität München*, *Göttingen University*, *Groningen University*, *Leiden University*.

³² VANDERKAM, *The Dead Sea Scrolls Today*.

³³ VANDERKAM, *Milik's Generosity*, 66.

od beduínov, ktorí tvrdili, že ich našli v Judskej púšti. Eshel ich získal za 3000 dolárov z financií univerzity, vo svojej vedeckej správe ich datoval do obdobia druhej židovskej vzbury (132-135 po Kr.) a napokon ich daroval štátu³⁴. Široká vedecká komunita i celá univerzita protestovali proti tomuto činu IAA, ktorá sa s obrovskou nevôľou díva na prácu učencov na pochybných nálezoch. Prípado vyšetruje doteraz polícia³⁵.

Na XIX. kongrese *International Organization of the Study of the Old Testament* v Ljubljane v júli 2007 zverejnil americký učenec James Charlesworth nález ďalšieho rukopisu Knihy Genezis popri doterajších 35 rukopisoch danej knihy. Doložil ho z fragmentov textu Gn 32,3-7. Hovoril o ďalších 35 nezverejnených textoch; niektoré z nich sám vlastní³⁶. Učenec ich chce v blízkej budúcnosti zverejniť cez fotonosiče na výskum iným odborníkom³⁷.

Závažnosť zvitkov a komunity

Skoro tretinu kumránskych spisov z celkových dnes určených 930 predstavujú texty Starého zákona a ďalšiu veľkú časť komentáre k nim, početné sú apokryfy a tiež dokumenty kumránskej komunity. Okrem Knihy Ester sa našli v Kumráne všetky texty kánonu hebrejskej Biblie, tiež aj deuterokánonická Kniha Tobiaš na hebrejských a aramejských zvitkoch, Kniha Sirachovca v hebrejčine a List Jeremiáša v gréčtine (= Bar 6). Dnes pri kritickom štúdiu hebrejského biblického textu a gréckeho textu Septuaginty (LXX) nemožno Kumránske zvitky obísť³⁸. Niektoré z nich majú text blízky predlohe pre stredoveký masoretský biblický text (Aleppský kódex, rok 910 po Kr. a text ašerovského kódexu z roku 1009 pomenovaného *Codex Leningradensis* a uloženého pod značkou B 19^A vo Verejnej knižnici v Petrohrade) a iné zase obsahujú text blízky k *Vorlage* pre LXX. Autormi všetkých zvitkov sú židia, i v prípade pseudoepigrafov³⁹. Žiadny zvitok nevydal

³⁴ Správu o náleze priniesol 9.10.2005 aj časopis Israel Today.

³⁵ <http://biblical-studies.ca/blog/wp/2006/07/28/bar-article-on-hanan-eshel> (6.11.2007).

³⁶ Porov. CHARLESWORTH, *Scrolls Still in Private Hands*, 35.

³⁷ CHARLESWORTH, *Unknown Copy of Genesis*.

³⁸ Porov. TOV, *Taking the Helm*, 44.

³⁹ CHARLESWORTH, *Kumránske svitky a kritický konsensus*, 16.

kresťanský pisateľ. Údajný nález Markovho evanjelia na gréckom papyruse 7Q5 rozmerov 3,9x2,7 cm s piatimi riadkami a deviatimi písmenami písanými paleografickým štýlom z rokov 50 pred Kr. - 50 po Kr. prezentoval José O'Callaghan v časopise *Biblica* 53 (1972) ako text Mk 6,52-53 (tiež 7Q4,1 ako 1Tim 3,16-4,1, resp. Jak 1,23-24)⁴⁰. Tento nález vzbudzoval od osemdesiatych rokov veľké diskusie, ktoré sa dnes utíšili a nezreteľný nález bol spochybnený aj preto, že jediným jasne identifikovaným slovom fragmentu je grécka spojka *kai* („a“), resp. je to začiatok dlhšieho slova⁴¹.

Paleografické štúdium rukopisov, ktoré je vedou a umením súčasne, určí dobu vzniku v rozmedzí päťdesiatich rokov alebo jednej generácie. Vo zvitkoch možno sledovať jasné poradie v ich odpisovaní. Niektoré spisy boli napísané a zložené v Kumráne a iné prinesené z iných lokalít najskôr nasledovníkmi Učiteľa spravodlivosti (*Moreh haccedek*), ktorí odišli z Jeruzalema, a neskôr aj inými židmi, ktorí sa pripojili ku komunite. Kumránci uznávali židovské apokryfy, zvlášť Prvú Henochovu knihu a Knihu Jubileí.

Kumránci boli buď jednou z viacerých skupín v skorom judaizme, alebo ich treba identifikovať s prísnou skupinou esénov popisovanou už Jozefom Fláviom a Plíniom Starším⁴². Komunita označovaná *jachad* alebo *edah* (zhromaždenie) sa pôvodne skladala z kňazských vrstiev označovaných ako *synovia Sadoka*, resp. *synovia svetla* alebo *členovia novej zmluvy*; boli z jeruzalemského chrámu vyhnaní alebo ho opustili. Kňazov do Judskej púšte po roku 150 pred Kr. priviedol muž nazvaný Učiteľ spravodlivosti, o ktorom vieme len to, že bol kňazom zo Sádokovho rodu a proti nemu stál Muž klamstva. Diskutuje sa o tom, či slúžil pôvodne v chráme ako veľkňaz. Pravdepodobne napísal niektoré časti Reguly komunity (1QS), niektoré

⁴⁰ O'CALLAGHAN, Papiros neotestamentarios, 91-100.

⁴¹ Nový pokus identifikácie ponúka SPOTTORNO, Una nueva identificacion de 7Q5, 541-543. Vidí za ním grécky text Zach 7,4-5. Veľký papyrológ a riaditeľ papyrologickej zbierky vo Viedni Herbert Hunger dáva dodnes za pravdu O'Callaganovi. Francúzsky učenec Émile Puech identifikuje grécke fragmenty 7Q4; 7Q8 e 7Q12 zo siedmej jaskyne ako časti apokryfu *Prvá Henochova kniha* vv. 103:3-8 vo svojom článku PUECH, Notes sur les fragments, 592-600; podporí ho v tom aj MURO, The Greek Fragments, 307-312.

⁴² Josephus Flavius (38-100 po Kr.), *Židovská vojna* 2 a rímsky prírodopisec a zemepisec Plínius Starší (23/4-79 po Kr.), ktorý zomrel pri sopečnom výbuchu v Pompejach pri Neapole, popisuje esénsku komunitu na západnom brehu Mŕtveho mora v blízkosti Chirbet Qumrán v *Historia naturalis* 5,73.

chválospevy a list s halachickým, t.j. pre život normatívnym textom (4QMMT). Neexistuje žiadny monolitný systém kumránskej teológie. Komparatívnym skúmaním spisov s inými prameňmi o judaizme sa vylúčilo prepojenie kumráncov so zelótni alebo židokresťanmi, komunita má najbližšie k esénom, hoci sa nedá automaticky povedať, že kumránci sú eséni, totiž eséni neboli izolovaní od ostatného židovstva a boli rozšírení vo všetkých mestách Izraela⁴³. Z dôvodu nepopierateľných analógií, ale aj rozdielov je potrebné rozlišovať kumránsky esenizmus od nekumránskych esénov. Kumránci sa zrodili zo schizmy ako veľmi prísna sekta vo vnútri esénskeho hnutia, poznačeného apokalyptickou tradíciou⁴⁴. Keďže Kumránske zvitky sú dielom troch storočí, je potrebné počítať s určitými rozdielmi alebo myšlienkovým vývojom. Práve sektárstvo komunity súvisí s pojednaniami o špecifickom solárnom kalendári s 364 dňami (kde Nový rok pripadol vždy na stredu a dni mesiaca na ten istý deň) a o jeho vzťahu k lunárnemu kalendáru (4QMMT; 1QapGen). Tento kalendár udával iné termíny slávenia sviatkov. Učiteľ spravodlivosti sa pokladal za povereného interpretovaním biblických príkazov o chráme, kulte a čistote osôb a vecí, čím tvorí novú *halachu*. Vedomie nastávajúceho konca, vyvolenia a Božieho predurčenia tvorí nové pravidlá komunity. Texty obsahujú pojednania o manželstve, mesianizme, v rámci neho očakávali dvoch mesiašov: dávidovského a áronovského (1QS 11,11)⁴⁵. Sú tu texty poznačené dokonca predestináciou spojenou s dualistickým pohľadom na svet; texty so špecifickou antropológiou, angelológiou a eschatológiou. Kumránske spisy komunity sú silne poznačené apokalyptickým myslením, že Božia moc sa v blízkom čase prejaví a urobí koniec zlu, dobrí budú odmenení a zlí potrestaní. Boh podľa spisov uskutočňuje návštevu 390 rokov po exile a dvadsať rokov na to vystupuje Učiteľ spravodlivosti⁴⁶. Kumránci hanobili nelegitímny kult v Jeruzalemskom chráme a pohrdali hasmonejovskou dynastiou Makabejcov, ktorí vystúpili roku 164 pred Kr. Veľkňaza (*hakkohen haroš*) v Jeruzaleme volali opovržlivo a zámerne zločinný kňaz (*hakkohen haraša* 1QpHab 9,4-8) a

⁴³ Porov. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, 62.

⁴⁴ Toto je tzv. Groningenská hypotéza, podľa ktorej sú počiatky esénskeho hnutia a počiatky kumránskej komunity odlišené (porov. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, 63).

⁴⁵ Vo svojom článku MITCHELL, *The Fourth Deliverer*, 545-553 poukazuje na štvorakú charakteristiku mesiaša očakávaného v Kumráne.

⁴⁶ Porov. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, 65.

hoci bol pokladaný za najvyššiu autoritu krajiny, mal početné negatívne označenia (Lev zlosti, Luhár, Šíriteľ lži a Muž posmechu), lebo bol pokladaný za úhlavného prenasledovateľa Učiteľa spravodlivosti. Prvým kandidátom na toto označenie mohol byť Jonatán Machabejský (veľkňaz v rokoch 152-142 pred Kr.), ktorý sa svojvoľne vymenoval za veľkňaza, alebo jeho brat veľkňaz Šimon (142-135 pred Kr.). Do úvahy prichádza aj Ján Hyrkán (134-104 pred Kr.) a Alexander Janeus (103-76 pred Kr.). Za Hyrkána sa usadili kumránci v púšti a ten útočí na ich vodcu, ktorý za jeho vlády zomrie. Kumránci venovali veľkú pozornosť modlitbe, ktorá nahradila obety v chráme, a venovali sa najmä rituálnej čistote, z ktorej pramenil i dôvod ich celibátu. Často sa rituálne umývali v *miqveh*, na čo potrebovali veľa vody, ktorú zachytávali v období dažďov do cisterien⁴⁷. Okrem kumráncov žili aj inde v Izraeli eséni žijúci v celibáte alebo v manželstve, ktorí udržiavali kontakt s Kumránom. Oba životné stavy kumráncov potvrdzujú ojedinelé nálezy ženských kostier v hroboch v blízkosti kumránskej usadlosti v Judskej púšti.

Ježiš verzus Kumrán

Kumránci existovali v období, keď pôsobil verejne aj Ježiš Nazaretský (28-30 po Kr.). Žiadny zo zvitkov od Mŕtveho mora sa však nezmieňuje o ňom ani o žiadnom z jeho nasledovníkov. Vzťah kresťanstva s komunitou sa však nedá vylúčiť, naopak, v určitých rysoch je badateľný. Kumránci sa označovali ako *chudobní* a nasledovníci *cesty*. Považovali sa za *synov svetla*, zatiaľ čo ostatní boli synovia tmy. Seba považovali za *svätých žijúcich v dome svätosti* a tiež preto, že po opustení chrámu prebýval s nimi *svätý duch* v púšti. Hoci tu možno vidieť styčné body s kresťanstvom, ťažko sa dá hovoriť o priamom vzťahu. Skôr nepriamy vzťah podporuje i Ježišova obľuba v citovaní Deuterónómia, Izaiáša, dávidovských žalmov a apokalyptická línia v Ježišovom kázaní. Vo vystúpení Ježiša zaznie nanovo Izaiášovo proroctvo s témou púšte (Mk 1,3 par). Ježiš podobne ako kumránci ráta s pokračovaním prorokovania, čoho náznak je v Lk 4,18-19. Kumránci i Ježišovi nasledovníci tvrdili, že spása a ospravedlnenie je Božím darom; Ježiš dáva veľký dôraz na modlitbu, podobne to robili i kumránci; zdôrazňujú ako Ježiš vnútornú svätosť, čistotu a symbolický význam vody, odsudzujú manželskú rozluku a pripisujú dôležitú

⁴⁷ Porov. ŠTRBA, *Miqveh*, 91-92.

úlohu *pánovi svetiel* alebo *svätému duchu*, ktorého chápu ako anjelskú a oddelenú hypostatickú bytosť stojacu v opozícii s *anjelom temnoty*.

Ježiš žije v celibáte, aj keď z úplne iných pohnútok ako kumránci slobodní pre rituálnu čistotu, ktorú Ježiš relativizuje v konfrontácii s vnútornou čistotou (Mk 7,15 par)⁴⁸. Ježiš bol kritický voči legalistickému dodržiavaniu soboty, pričom kumránci a eséni všeobecne boli spomedzi židov najstriktejší v jej dodržiavaní: v sobotu sa nemalo pomáhať zvieratú pri pôrode a ani ho vytiahnuť zo studne (CD 11,13). Ježiš mal slobodný postoj k posvätným spisom, voči prísaha (Mt 5,33-34), ktorú skladali kumránci pri vstupe do komunity (1QS 5,7-20; CD 16,10-12). Ježiš podobne ako Hillel sumarizoval Tóru (Mk 12,29-31), čo kumránci ako aj Šammaj rozhodne odmietali. Kumránci totiž pokladali príkazy pridané k Tóre za podstatnú časť učenia a stále ich rozširovali. Ježiš nerozvíjal angelológiu, mal povedomie o sebe ako Božom Synovi a ohlasoval Božie kráľovstvo, o ktorom nenachádzame zmienky v spisoch. V porovnaní s esénmi zaujímal odlišný prístup k malomocným a odvrhnutým, zázračne uzdravoval, bol misijne horlivý a vedel, že jeho pôsobenie ho môže priviesť k mučeníckej smrti⁴⁹.

V päťdesiatych rokoch sa hovorilo dokonca o priamom vzťahu Ježiša s kumránskou komunitou a označovali ho za eséna a dokonca i za Učiteľa spravodlivosti, čo vyvolalo protireakcie. Ešte bližší je kumráncom Ján Krstiteľ, ktorý vystúpil na púšti, krstil vodou a v kázani používal živé apokalyptické obrazy ako kumránci, ktorí žili v púšti, voda ich očisťovala od nečistoty a v ich spisoch zohrávalo tiež kľúčovú úlohu apokalyptické myslenie. Napriek tomu sa však nedá doložiť priamy vzťah Jána ani Ježiša s nimi. O úzkom vzťahu s Kumránskymi zvitkami sa diskutovalo tiež pri Liste Hebrejom. Zvláštny dôraz Listu Hebrejom na Melchizedecha, ktorý bol obľúbenou kňazskou postavou aj v Kumráne, bol pokladaný za pána Písma a prichádzajúceho Mesiáša v spise 11Q13. Originálne rozvinuté veľkňazstvo Ježiša a téma zmluvy

⁴⁸ Ježišov pohľad na výhradný život pre Božie kráľovstvo, ktorý sám praktizoval, zachytáva Mt 19,12. Nepriamo sa dedukuje celibát aj v prípade Jána Krstiteľa. Priamo o ňom hovorí Pavol, svedectvo o tom nájdeme v 1Kor 7,7.32. V židovskej tradícii nájdeme slová slobodného rabína Simeona ben Azaia: *Moja duša miluje Tóru, preto svet môže pokračovať cez druhých*. Inde je zachytená tradícia o Mojžišovej pohlavnej zdržanlivosti vo vyššom veku, keď k nemu prehováral Boh (porov. MEIER, *A Marginal Jew* I, 340-341).

⁴⁹ CHARLESWORTH, *Svitky od Mrtvého moře*, 51-54.

v Liste Hebrejom 7–8 umožňuje tušiť isté súvisy dvoch skupín spisov⁵⁰. V prípadoch Ježiša, Jána Krstiteľa, Listu Hebrejom a iných spisov o priamom závislom vzťahu s kumránskou literatúrou vo vedeckej komunite už nikto významný nehovorí⁵¹. Medzi opismi postáv a podávaním skutočností sú určité zhody, ale i významné rozdiely, pričom tento vzťah môže byť definovaný len ako nepriame ovplyvňovanie. Dnes sú učiteli opatrnejší pred urýchlenými závermi a analógiami z päťdesiatych a šesťdesiatych rokov, keď niektorí videli smrť Ježiša cez prizmu smrti Učiteľa spravodlivosti.

Ježišovo pôsobenie zapadalo do pestrého teologického vrenia v Judsku a Ježiš paradoxne ako Žid z okraja spoločnosti, s identitou presahujúcou ľudskú prirodzenosť, spustil svojimi slovami a najmä skutkami počas verejného účinkovania náboženský pohyb, ktorý sa mohol v kontinuite s dejinnými prúdmi formálne inšpirovať bežne rozšírenými myšlienkami, hoci ich obsah bol radikálne nový a závisel od jedinečnosti Ježiša. Nález a štúdium Kumránskych zvitkov utvorili vedecký faktor, ktorý spustil v osemdesiatych rokoch tretiu fázu výskumu historického Ježiša v jeho židovskom kontexte a na pozadí teologickej rozmanitosti židovstva⁵². Sektársky židovský prúd kumráncov je

⁵⁰ Isté súvisy s kumránskou literatúrou sú aj v Jánovom evanjeliu pri predstavení Ježiša ako svetla (Jn 1,4-5.9), ktorého pokračovateľom bude Duch pravdy (14,17.26). V kumránskych spisoch však dva dualistické princípy stvorené Bohom zápasia o to, aby vládli ľudom až do času Božej intervencie. Je to pán svetiel, nazývaný taktiež duch pravdy alebo svätý duch, a anjel temnoty. Alúzie na kumránsku literatúru nájdeme aj v pozmenenom vzťahu medzi vodou a darovaním Ducha Svätého (Jn 3,5; Jn 7,37n) a v omnoho širšom ideáli vzájomnej bratskej lásky v komunite. Uvedené paralely poukazujú na možnú Jánovu familiárnosť s typom myslenia v Kumráne.

⁵¹ V deväťdesiatych rokoch fantazijných teórií o kumránskych spisoch Barbara Thiering z University of Sydney nastolila, podobne ako Eisenman, vo svojej senzácio- -chtivej knihe *Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls* ďalšiu extravagantnú tézu, v ktorej označila Jána za Učiteľa spravodlivosti a Ježiša za Muža lži.

⁵² Pozitivistickú fázu výskumu historického Ježiša *Leben-Jesu-Forschung* vystriedala v polovici 20. stor. druhá fáza *New Quest* ako dôsledok reakcie Bultmannových žiakov na jeho subjektivistický a diskutabilný prístup kerygmatickej školy k Ježišovi. V osemdesiatych rokoch 20. stor. nastupuje tretia fáza (*Third Quest*) výskumu historického Ježiša. Učiteli prezentujú historického Ježiša v židovskom kontexte. Prístup objektivizuje pohľad na Ježiša ako člena židovského národa, na čo sa niekedy zabúdalo. Tretia fáza je výsledkom troch faktorov: dialogického (obnovený medzináboženský dialóg Druhého vatikánskeho koncilu so židovskou komunitou), teologického (berú sa dôsledne slová v Jn 1,14: *A Slovo sa telom stalo...*) a vedeckého faktora spočívajúcom v nálezo-

výborne zdokumentovaný vo zvitkoch, ktoré obohatili a inšpirovali naše poznanie o tom, ako konkrétne prežívali ľudia a istá skupina svoj vzťah k Bohu v originálnom prostredí púšte v kľúčovom období, ktoré sa prekrýva so zrodom kresťanstva. Kultúrna verejnosť pri šesťdesiatom výročí nálezov oceňovala nesmiernu hodnotu týchto zvitkov, ktoré prozreteľne odhalili obsah postmodernému veku, v ktorom sa smäd po vykázanom Bohu ozýva s novou naliehavosťou. O uhasenie smädu po Bohu sa pokúšala svojským spôsobom aj kumránska komunita, ktorej vďačíme za ich ohromujúcu knižnicu, resp. za zoskupenie cenných spisov do jaskýň. Z týchto spisov „nám zaznieva príbeh ich duchovného zápasu z minulosti ako mohutný hymnus“⁵³.

Bibliografia

- ABBEG, Martin: 'Rabbi Computer' Recreates Unpublished Texts, *BAR* 3 (2007) 51-53.
- ALLEGRO, John: *The Dead Sea Scrolls*. London : Penquin Books 1956.
- ALLEGRO, John: *The Treasure of the Copper Scroll*. Routledge & Kegan Paul, London, 1960.
- ALLEGRO, John: *The Sacred Mushroom and the Cross*, London : Hodder & Stoughton, 1970.
- BURROWS, Millar – TREVER, John C. – BROWNLEE, William H.: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*. Volume I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk. Commentary, New Haven 1950.
- BURROWS, Millar – TREVER, John C. – BROWNLEE, William H.: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*. Volume II: Plates and Transcription of The Manual of Discipline, New Haven 1951.
- CHARLESWORTH, James H.: Kumránske svitky a kritický konsensus. In: CHARLESWORTH, James H. (ed.): *Ježiš a svitky od Mrtvého moře*. Praha : Vyšehrad, 2000, 15-21.
- CHARLESWORTH, James H.: Svitky od Mrtvého moře a historický Ježiš. In: CHARLESWORTH, James H. (ed.): *Ježiš a svitky od Mrtvého moře*. Praha : Vyšehrad, 2000, 22-60.
- CHARLESWORTH, James H.: *Prolegomenous Reflections on an Unknown Copy of Genesis Perhaps from Qumran*, príspevok zo 17. júla 2007 na VI. kongrese IOQS (International Organization for Qumran Studies) v Ljubljane.
- CHARLESWORTH, James H.: 35 Scrolls Still in Private Hands, *BAR* 5 (2007) 60-63.
- EISENMAN, Robert – WISE, Michael: *The Dead Sea Scrolls Uncovered*. The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for over 35 Years, Shaftsbury : Element Books Ltd, 1992.

a sprístupnení množstva židovských písomností v 20. storočí, ktoré približujú židovstvo I. storočia, v ktorom žil aj Ježiš Kristus (porov. JANČOVIČ, *Slovo o kráľovstve*, 16-19).

⁵³ TUSHINGHAM, Men Who Hid the Scrolls, 808.

- EISENMAN, Robert – Robinson, James: *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls*. Washington : Biblical Archaeology Society, 1992.
- EISENMAN, Robert: *James, the Brother of Jesus*. The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls, New York : Viking Penguin, 1997.
- EISENMAN, Robert: *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran*. A New Hypothesis of Qumran Origins (Studia Post-biblica 34), Leiden : E.J. Brill, 1983.
- EISENMAN, Robert: *James the Just in the Habakkuk Peshet* (Studia Post-Biblica 35). Leiden : E.J. Brill, 1986.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino: *Testi di Qumran*. Brescia : Paideia, 1996.
- JANČOVIČ, Jozef: *Slovo o kráľovstve*. Témy z úvodu do Nového zákona, exegéza vybraných statí z evanjelia podľa Marka a Matúša, Bratislava : KSCM 2005.
- MEIER, John P., *A Marginal Jew* (zv. I). New York: Doubleday 1991.
- MITCHELL, David C., The Fourth Deliverer. A Josephite Messiah in *4QTestimonia*, *Bib* 86 (2005) 545-553.
- MURO, Ernest: The Greek Fragments of Enoch from Qumran cave 7, *RdQ* 70 (1998) 307-312.
- PUECH, Émile: Notes sur les fragments grecs du manuscrit 7Q4 = 1 Hénoch 103 et 105, *RB* 103 (1996) 592-600.
- SHANKS, Herschel: The Dead Sea Scroll's Scandal - Israel's Department of Antiquities Joins Conspiracy to Keep Scrolls Secret, *BAR* 4 (1989) 18-22.
- SCHIFFMAN, Lawrence H.: Re-Judaizing the Scrolls, *BAR* 4 (2007) 58-61.
- SOGGIN, J. Alberto: *Manoscritti del Mar Morto*. Milano : Newton, 1994.
- SPOTTORNO, Victoria: Una nueva posible identificación de 7Q5, *Sef* 52 (1992) 541-543.
- ŠTRBA, Blažej: *Miqveh* – v ranom judaizme rituálne vodné zariadenie na ošišovanie. In: ŠTRBA, Blažej (ed.): *Studia Biblica Slovaca 2006*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2007, 79-106.
- THIERING, Barbara: *Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls*. London : Harper Collins, 1992.
- TOV, Emanuel: Taking the Helm. Media Pressure Delays Publication, *BAR* 3 (2007) 44-47.
- TUSHUINGHAM, A. D.: The Men Who Hid the Dead Sea Scrolls, *National Geographic Magazine* 94,6 (1958), 785-808.
- VANDERKAM, James: *The Dead Sea Scrolls Today*. Grand Rapids : Eerdmans, 1994.
- VANDERKAM, James: Milik's Generosity: Younger Scholar Given Jubilees, *BAR* 5 (2007) 63-66.
- VERMES, Geza: The Quote Heard 'Round the World, *BAR* 4 (2007) 54-58.
- VERMES, Geza: *The Dead Sea Scrolls*. Qumran in Perspective, Minneapolis : Fortress Press, 1977.
- YADIN, Yigael: *Megillat ha-Miqdaš* (ang. *The Temple Scroll* 3 zv.). Jerusalem : Israel Exploration Society, 1977-83.

Zhrnutie

Šesťdesiat rokov histórie Kumránskych zvitkov je poznačených niektorými nejasnosťami, no oveľa viac serióznym záujmom o spoznávanie a skúmanie množstva rukopisov a ich framgmentov z jaskýň od Mŕtveho mora. Autor článku opisuje nielen dejiny objavovania a skúmania rukopisov najmä z perspektívy odbornej verejnosti, ale predstavuje aj niektoré základné publikácie a projekty publikovania zvitkov a ich častí. V otázke domnelého súvisu Ježiša Krista s esénmi článok predstavuje aj náhľad do náboženských očakávaní kumránskej komunity.

Summary

Sixty years of the history of the Qumran scrolls are marked by some obscurities but mostly by the earnest interest to know and to investigate quantity of the manuscripts and their fragments from the caves at the Dead Sea. The author not only describes the history of discovery and study of the manuscripts from the viewpoint of the scholars but also presents some fundamental publications and the publication projects of the scrolls and their fragments. Entering the issue of the supposed relation between Jesus Christ and the Essenes this article presents some religious expectations of the Qumran community, too.

Jozef Jančovič
Sochorova 3
851 10 Bratislava
jancovic@centrum.sk

Nápis na kríži a jánovská komunita

(Jn 19,19-22)*

Maurizio Marcheselli

V nasledovnom texte sa pokúsime ukázať, ako krátka epizóda z Jánovho evanjelia o nápise na Ježišovom kríži ponúka indicie na lepšie určenie adresátov evanjelia: je to komunita kresťanov zo židovstva otvorená voči cudzincom, ktorá uchováva svedectvo o izraelskom Mesiášovi v ustálenej písomnej forme v gréčtine¹.

1. Ohraničenie epizódy; priestorové a časové anomálie

Epizóda z Jn 19,19-22 je jasne odlíšiteľná vďaka naratívnym a štylistickým znakom. Niektoré osoby, aktívne iba v tejto udalosti, ju z naratívneho hľadiska oddeľujú od okolitého kontextu: Pilát (19,19.21.22), Židia (19,20), židovskí veľkňazi (19,21). Z hľadiska štylistiky nám pri vymedzení udalosti pomôžu použité slová. Je to sloveso γράφω (6x)², podstatné meno τίτλος (2x) a výraz οἱ Ἰουδαῖοι (5x).

Pri výklade vzniká problém s priestorovým umiestnením celej udalosti. Obsah verša 19 by sa mal odohrávať vo vládnej budove. Pravdepodobne tam Pilát prikázal napísať dôvod odsúdenia a umiestniť *titulus* (nápis) na *patibulum* (priečne rameno). Verš 20 sa musí odohrávať jedine na Golgote, „mieste, kde ukrižovali Ježiša“. Pri veršoch 21-22 je opäť možné predpokladať, že sa udiali v sídle rímskeho vládára: v tomto krátkom dialógu pokračuje konfrontácia medzi židovskými náboženskými autoritami a Pilátom, ktorá bola podrobne opísaná v 18,29 – 19,16a práve v súvislosti s vládnu budovou (porov. 18,28).

* Z talianskeho originálu preložil Libor Marek.

¹ Brown rozdeľuje stať o Ježišovi na kríži (19,16b-37) na päť epizód a takto sumarizuje tému z Jn 19,19-22: „Prvá epizóda ohlasuje celému svetu, že Ježiš je kráľ. Židia odmietajú tento nárok, ale pohanský vládca nástoží na jeho viacjazyčnom ohlasovaní“ (Brown, *Giovanni*, 1135).

² Pri slovese γράφω vo v. 19 (ἔγραψεν) a v. 22 (2x γέγραφα) je možné hovoriť o inklúzii s výraznou zmenou aoristu na perfektum.

Už v 19,6.15 autor výslovne spomína veľkňazov (*archiereis*) a ich posledné vyjadrenie (19,15 „Nemáme kráľa, iba cisára!“) sa presne týkalo témy kraľovania, o ktorej sa znova hovorí v 19,19-22³. Postoj týchto veľkňazov je dokonale koherentný pri oboch okolnostiach⁴. Hoci je nemožné predstaviť si, ako sa stalo na jednom mieste to, čo autor podáva v týchto štyroch veršoch, určite treba uznať, že sa výslovne snaží neudať žiadnu zmenu miesta⁵. Jasne chce zdôrazniť jednotu udalosti.

Z chronologického hľadiska je táto udalosť akoby nedokončená. Dvakrát použité slovo „ukrižovali“ (ἐσταύρωσαν) v 19,18 a 19,23 predstavuje hlavný dej rozprávania: vojaci ukrižovali Ježiša (v. 18) a potom si kladú otázku týkajúcu sa jeho šiat (v. 23). Udalosti, v ktorých vystupuje Pilát (v. 19 a vv. 21-22), nemusia nutne nasledovať hneď po ukrižovaní. Až obsah v. 20 ich predpokladá ako uskutočnené. Napriek tomu sa čítanie nápisu zo strany Židov nedeje medzi ukrižovaním (19,18) a rozdelením šiat vojakmi (19,23). Skôr ide o opakovanú činnosť, ktorá pokračuje až do konca udalostí. Čítanie nápisu Židmi je pozadím celého Jánovho rozprávania o Ježišovi na kríži.

Nakoniec si treba všimnúť, že Ježiš je v týchto veršoch iba v úzadí. Nevykonáva žiadnu činnosť, ba mohol by byť dokonca aj mŕtvy. Takto je ešte lepšie zdôraznený význam state: význam nespočíva v tom, čo koná počas umučenia, ale v tom, čo sa hovorí o Ježišovi z Nazareta, ktorý bol ukrižovaný za Jeruzalemom.

³ Pilát ich spomenul aj v 18,35 pri rozhovore s Ježišom. Rozdiel, ktorý v tomto prípade rímsky vládár robí medzi *ethnos* a veľkňazmi, presne pripomína dve postavy, ktoré zohrávajú významnú úlohu v našom rozprávaní. Židia, ktorí čítajú nápis, sú Ježišov národ (*ethnos*) a veľkňazi sú jeho náboženská autorita. *Archiereis* (21x, z toho 11x v sing.) poslednýkrát vystupujú vo štvrtom evanjeliu v 19,21. V kontexte umučenia (14x, z toho 9x v sing.) ich autor prvýkrát spomína v 18,3 (spolu s farizejmi) ako tých, ktorí poslali služobníkov spolu s rímskou kohortou, aby zatkli Ježiša. Celkovo prvýkrát vystupujú v 7,32.45, ale treba spomenúť aj kňazov (bez „veľ-“ v 1,19 (*hapax* u Jána). Je to zaujímavý text vzhľadom na výskyt mesiášskej témy, dôležitej aj v epizóde 19,19-22.

⁴ Treba zdôrazniť istý paralelizmus medzi našim textom a poslednou scénou z Rímskeho procesu – Pilát na súdnej stolici (19,13-16a). Jeho štruktúra je daná nasledujúcimi prvkami: Pilátovo vyhlásenie, že Ježiš je kráľ (19,14b // 19,19.21-22); odmietnutie zo strany veľkňazov (19,15c // 19,21); podobný význam hebrejského výrazu na označenie miesta udalosti („vyvýšenina, vyvýšené miesto“), ktorý má pravdepodobne teologický dôsledok (*gabbatha* v 19,13 // *golgotha* v 19,17).

⁵ Niečo podobné je aj v 9,1-7.

2. Synoptické porovnanie

Čo sa týka celého Jánovho rozprávania o Ježišovi na kríži, Brown veľmi výstižne zdôrazňuje, že „jestvuje čiastočná synoptická paralela k úvodu ukrižovania a k štyrom z nasledujúcich piatich epizód. Iba piata epizóda (Jn 19,31-37, prebodnutie boku kopijou) nie je obsiahnutá v synoptickej tradícii. A predsa sa zdá, že Ján vo všetkých týchto prípadoch zdôrazňuje práve tú udalosť, ktorá nemá paralelu u synoptikov.“ O našej epizóde hovorí: „V prvej udalosti sa Ján zhoduje so synoptikmi vo fakte a v obsahu nápisu na kríži; ale Jána zaujíma medzinárodný charakter tohto vyhlásenia a to, čo tvrdí Pilát, keď dá zhotoviť nápis a trvá na jeho umiestnení. O týchto veciach synoptici nehovoria. [...] Teda aj pri spoločných udalostiach sú medzi Jánom a synoptikmi podstatné rozdiely.“⁶

Odlíšny stupeň dôležitosti, ktorú jednotliví evanjelisti pripisujú tejto udalosti, vidieť predovšetkým z toho, že Ján v štyroch veršoch podáva to, čo synoptici opisujú v jednom jedinom (Mt 27,37 // Mk 15,26 // Lk 23,38). Iba v. 19 je možné porovnať synopticky, zatiaľ čo vv. 20-22 nemajú paralelu. Ďalej si treba všimnúť, že u synoptikov nie sú podobné anomálie, ako sme ukázali vyššie, a z naratívneho hľadiska je všetko na svojom mieste: vojaci umiestňujú nápis a Pilát sa nespomína.

V jedinom naozaj synoptickom verši (19) je v každom prípade niekoľko osobitostí veľkého významu. Iba Ján spomína Piláta a pripomína Ježišov pôvod z Nazareta. Sú to dve rozhodujúce okolnosti pre teologickú interpretáciu textu. Takisto nie je bezvýznamná skutočnosť, že evanjelista vynecháva *αἰτία* („obžaloba, obvinenie“) z Mk a Mt⁷. Skutočnosť, že Ježiš je kráľ Židov, nie je podľa neho obžaloba⁸.

⁶ BROWN, *Giovanni*, 1138-1139. Brown zastáva nezávislú jánovskú tradíciu proti hypotéze o modifikácii synoptickej alebo pre-synoptickej tradície. Opačný názor má SABBE, *The Johannine Account*, 57-58. Podľa neho Ján pracuje iba na základe synoptikov.

⁷ Pre technický význam termínu *αἰτία* v týchto prípadoch; porov. RADL, *αἰτία, αἴτιος*, 114-115; RIGATO, *Il titolo*, 27.

⁸ Menšie rozdiely sú, že Ján uprednostňuje *τίτλος* pred *ἐπιγραφή* u Mk a Lk, a výslovne spomína kríž (*σταυρός*) ako miesto, kde je nápis umiestnený.

3. *Ioudaioi* v umučení podľa Jána

V našom rozprávaní sa výraz *Ioudaioi* vyskytuje až päťkrát. Ježiš je označený ako kráľ Židov (prvý, štvrtý a piaty výskyt slova) a mnohí Židia mali možnosť čítať nápis (druhý výskyt). Židovskí veľkňazi (tretí výskyt) sa snažia zabrániť tomuto čítaniu. Chcú, aby sa vravelo, že tento výrok nie je pravdivý.

Na správne vysvetlenie textu je potrebné predovšetkým si uvedomiť rozličné významy slova *Ioudaioi* v dvoch kapitolách o umučení. Podobne ako na iných miestach v Jánovom evanjeliu, nemá tento výraz ani v Jn 18 – 19 vždy negatívny význam. Vo všeobecnosti sa nedá vyjadriť jednoznačným spôsobom. Od 18,12 po 19,42 sa výraz *Ioudaioi* vyskytuje 22-krát. Je to pozoruhodná koncentrácia, najmä keď uvažíme, že v druhej veľkej sekcii evanjelia (Jn 13-21) sa okrem toho tento výraz nachádza iba v 13,33 a 20,19. V Jn 18 – 19 výraz „Židia“ používa Ježiš (2x), iné postavy v rozprávaní (6x) a najviac rozprávač (14x).

Ježiš ho používa raz jednoznačne v negatívnom zmysle, nasleduje po neutrálnom vyjadrení. Prvýkrát je to v 18,20 („kde sa schádzajú všetci Židia“). Je možné, že v tomto prípade je *Ioudaioi* istým spôsobom v paralelizme s negatívnym významom slova *kosmos* („ja som verejne hovoril svetu“). Ježiš opäť používa tento výraz v 18,36 („aby som nebol vydaný Židom“). Tu sú *Ioudaioi* jednoznačne charakterizovaní negatívne.

Použitie termínu *Ioudaios* Pilátom v 18,35 naznačuje možný čisto etnický význam. Pre rímskeho vladára sú Židia Ježišov národ (*to ethnos to son*), ktorého on ako Riman nie je členom⁹. V tomto odseku, kde jednoducho označuje príslušnosť k národu, neobsahuje pohrdlivý ani nepriateľský odtieň. Pilátovi je jasné, že aj Ježiš je *Ioudaios*, pretože je členom židovského národa. Pilát (2x), vojaci (1x) a židovskí veľkňazi (2x) používajú výraz „kráľ Židov“, ale nezdá sa, že by vyjadroval odstup alebo nepriateľský podtón. Neskôr sa ním ešte budeme zaoberať. Pilát počas výsluchu označuje Ježiša ako „židovského kráľa“ (18,33.39)¹⁰. V stati, ktorá nás priamo zaujíma, je to isté vyjadrenie na

⁹ Singulár mužského rodu, ktorý Pilát vzťahuje na seba: on nie je Žid. Tento výraz označuje Ježišov národ. Výraz Ἰουδαῖός v mužskom rode sa v Jn vyskytuje 70-krát od 1,19 do 20,19. Z toho 67-krát v pluráli a 3-krát v singulári (3,25; 4,9a; 18,35). V singulári ho používa rozprávač (3,25), Samaritánka (4,9a) a Pilát (18,35).

¹⁰ Treba pridať aj 19,14, kde je zodpovedajúci výraz „váš kráľ“ nasmerovaný k Židom.

nápise, ktorý dal zhotoviť. Potvrdzujú to aj veľkňazi (19,21a), ktorí by chceli Pilátovi nanútiť zmenu (19,21b) a takisto rímski vojaci nazývajú Ježiša „kráľ Židov“ (19,3)¹¹.

V texte, ktorým sa zaoberáme, sám autor pripomína, že nápis „kráľ Židov“ sa vzťahoval na Ježiša (19,19). V 19,20 jasne vidíme, že tento titul môže mať prevažne geografický význam: Židia sú obyvatelia Jeruzalema. Samotný autor v niekoľkých prípadoch zahŕňa do výrazu *Ioudaioi* „veľkňazov a farizejov“. Tak je to v 18,12, kde sa odvoláva na 18,3, a v 18,14 zase na 11,47. Výraz *Ioudaioi* v niektorých prípadoch označuje niektoré postavy: sluhovia (18,12 spomenuté už vyššie) a veľkňazi (19,21). Je zaujímavé všimnúť si, že Ján používa výraz na označenie toho, kto má strach pred Židmi (19,38), a predsa sa stará o Ježišovo telo, „ako je u Židov zvykom pochovávať“ (19,40). Aj Jozef Arimatejský môže byť označený ako Žid, keď sa pod týmto pojmom myslí židovský ľud vo všeobecnosti so svojimi tradíciami. Pri udalosti Ježišovho pochovania sa výraz *Ioudaioi* vyskytuje tretíkrát vo výraze „prípravný deň Židov“ (19,42) a ani v tomto prípade nie je možné postrehnúť negatívny význam. *Ioudaioi* ako skupina fyzicky vystupujú na scéne umučenia v 18,31. Od tejto chvíle sú významným spôsobom prítomní na Rímskom procese (18,31.38; 19,7.12.14) a opäť sa objavujú v momente, keď žiadajú Piláta, aby Ježišovi polámali kosti (19,31). Skupina v kontakte s rímskym prokurátorom je identifikovaná ako *Ioudaioi*.

4. Vo vládnej budove (v. 19)

Evanjelista používa pojem τίτλος, ktorý je prevzatý z latinčiny¹². Ide o technický výraz na označenie tabuľky, na ktorú sa píše vina odsúdeného alebo jeho meno, prípadne obidvoje¹³. Kríž, na ktorom je nápis umiestnený, je

¹¹ DEVILLERS, *La fête*, 194-195 tvrdí, že je možné zastávať, že výraz „kráľ Židov“ používajú iba Nežidia. Vzhľadom na to, že veľkňazi ho používajú vo v. 19,21, hoci nepriamo, je lepšie povedať, že iba Nežidia ho Ježišovi pripisujú (s väčšou, či menšou iróniou). Zdá sa, že veľkňazi nemajú problém s výrazom ako takým, ale s jeho pripísaním Ježišovi.

¹² Prípád takéhoto prevzatia z latinčiny nie je v gréčtine pred Jánom doložený. Porov. rozličnú terminológiu, ktorú používajú synoptici: označenie viny (Mk); jeho vina (Mt); nápis (Lk).

¹³ BALZ, „τίτλος“, 1641-1642; RIGATO, *Il titolo*, 28-29.

vlastne *patibulum*, teda priečne rameno. Treba si všimnúť kauzatívny význam slovesa „napísať“ vo v. 19, ktorý sa nachádza aj vo v. 22 (2x). Pilát priamo nemôže písať nápis, ale „dal ho napísať“. Takisto je kauzatívne aj sloveso ἔθηκεν: „Pilát dal vyhotoviť nápis a nechal ho pripevniť na kríž.“

Všetky štyri evanjeliá obsahujú slová „kráľ Židov“ (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων), ktoré označujú dôvod odsúdenia. Podľa Rimanov je to nárok na politickú moc, pre Židov by z nich plynul záver, že je to falošný Mesiáš. Evanjelista by namiesto „kráľ Židov“ mohol použiť „kráľ Izraela“, keby sa nedržal tradičného výrazu¹⁴. To znamená, že *Ioudaioi* môže zahŕňať aj sémantickú oblasť „Izrael“, ktorá má vždy pozitívny význam. Tu „kráľ Židov“ neznamená o nič menej ako „Mesiáš Izraela“, výraz, vyjadrenie, ktoré sa zhoduje s tým, čo vyslovuje Natanael – „kráľ Izraela“ (1,49), a zástupy, ktoré Ježiša vítajú v Jeruzaleme (12,13)¹⁵.

Označenie Ναζωραῖος, ktoré nasleduje po mene Ježiš, je čisto Jánova črta¹⁶. Takmer všetci interpreti tu zhodne vidia označenie Ježišovho pôvodu

¹⁴ Nesmieme zabúdať, že toto je jediný prvok zhodný vo všetkých štyroch evanjeliách.

¹⁵ Použitie *Ioudaioi* vo výraze „kráľ Židov“ spochybňuje autorov, ktorí ho chápu vždy negatívne alebo iba s jedným sémantickým významom. Devillers má pravdu, keď tvrdí, že niet dostatočného dôvodu na negatívne hodnotenie tohto výrazu (porov. DEVILLERS, *La fête*, 195). Tvrdí, že nie je rozdiel medzi výrazmi „kráľ Židov“ a „kráľ Izraela“. Chce prekonať problém, ktorý vzniká, keď je pojem *Ioudaioi* použitý v protikladných výrazoch s úplne opačným charakterom (porov. *La fête*, 223-224). Pri usporadúvaní výskytov rozlišuje štyri odlišné použitia tohto výrazu (opisné, polemické, nejednoznačné a pozitívne), ale tvrdí, že treba vylúčiť „kráľ Židov“ (porov. *La fête*, 221-238). Na základe jeho štúdie MOTYER, *Your Father the Devil?*, 211-220 tvrdí, že „židia“ sa vzťahuje na konkrétnu skupinu vo vnútri judaizmu. Sú to zástancovia ideálov z Yavneh, priami dedičia farizejov z obdobia pred rokom 70, naviazaní na Judeu a verní Tóre. Priznáva však, že takáto lektúra pokrýva *takmer všetky* výskyty u Jána s výnimkou tých, ktoré majú čisto etický význam (medzi ne zahŕňa „kráľ Židov“). Zdá sa, že „kráľ Židov“ je aj miesto, ktoré BOYARIN, *What Kind of A Jew Is An Evangelist?*, nedokáže v rámci svojej geograficko-náboženskej identifikácie úplne vysvetliť. Jeho návrh chápať *Ioudaioi* vo vzťahu ku skupine stojacej na geografickom princípe je ako jednoznačná identifikácia spochybnený práve vo vzťahu ku „kráľ Židov“.

¹⁶ Ναζωραῖος sa v Jánovom evanjeliu nachádza iba v 18,5.7. Často ho používa Lukáš (8x): Lk 18,37; Sk 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9 a dvakrát aj Matúš: 2,23; 26,71. Marek uprednostňuje ναζαρηνός (4x), použité dvakrát aj u Lukáša (4,34;24,19). Podľa H. Kuhliho zodpovedá ναζαρηνός použitiu v Lukášových prameňoch, zatiaľ čo ναζωραῖος ukazuje na redakčné uprednostnenie (porov. KUHLI, Ναζαρηνός, Ναζωραῖος,

z Nazareta¹⁷. Z evanjelistov Ján najviac zdôrazňuje Ježišov pôvod z Nazareta a Galiley¹⁸, ktorý bol v Jánovom evanjeliu vždy príčinou pohoršenia a výsmechu. Okrem Natanaelovej reakcie (1,46) na Filipovo vyjadrenie (1,45) je v 7. kapitole tento Ježišov pôvod trikrát vnímaný ako prekážka jeho mesiášskeho nároku¹⁹.

V Jánovom rozprávaní o umučení a smrti je možné vidieť istý druh inklúzie: Ježiš Nazaretský je zatknutý (18,5.7) a nakoniec ukrižovaný (19,19). Predovšetkým je tu rozprávačský oblúk medzi prvými vyjadreniami o Ježišovej mesiášskej identite zo strany niekoľkých skutočných Izraelitov (1,40-51) a týmto posledným vyjadrením od pohana (19,19-22). Podstatou je, že Ježiš je uznaný ako Mesiáš Izraela a pohanov aj napriek prítomnosti prvkov vysvetľujúcich jeho pôvod z Nazareta²⁰. Toto vyznanie robí na začiatku učeník s gréckym menom Filip a na konci pohan Pilát²¹. Ako na začiatku Natanael, tak

455). V NZ „pokial' ide o syntaktický a sémantický aspekt, zodpovedá Ναζωραῖος presne výrazu Ναζαρηθός“. Obe slová vyjadrujú Ježišovu identitu vzhľadom na ostatných nositeľov toho istého mena, keď označujú miesto Ježišovho pôvodu „Ježiš z Nazareta“ (porov. KUHLI, Ναζαρηθός, Ναζωραῖος, 455-456).

¹⁷ Odlišný názor zastáva Rigato, podľa ktorej sa slovo nemá zamieňať s nazaretským a znamená „ten, ktorý zachováva“ (RIGATO, *Il titolo*, 91-93). M. Coloe tvrdí, že nápis nad Ježišovou hlavou sa vzťahuje na jeho úlohu mesiáša, ktorý buduje eschatologický chrám; podľa nej pojem Ναζωραῖος nie je v Jánovom evanjeliu podstatné meno odvodené od miesta, ale mesiášsky titul („ratolesť, výhonok“). Ježiš je odsúdený a zomiera ako „nazaretský“ staviteľ chrámu (COLOE, Raising the Johannine Temple /Joh 19:10-37/, 51-54). Jej výskum však začína tvrdením, že niet pochýb o tom, že slovo Nazaret – písané s cade – je odvodené od *netzer* („výhonok“). Zdá sa teda, že – opačne ako tvrdí autorka – táto pozícia nevyučuje, ale naopak predpokladá spojenie Ναζωραῖος s Nazaretom.

¹⁸ O Ježišovom pôvode z Nazareta porov. 1,45-46 a 18,5.7; o jeho pôvode z Galiley porov. 7,41.52.

¹⁹ Pre obyvateľov Jeruzalema: vv. 25-27; pre zástup: vv. 40-44; pre farizejov: v. 52.

²⁰ Pozícia Kuhliho (opierajúca sa o A. Dauera) je minimalistická: Ναζωραῖος sa v Jánovom rozprávaní chápe ako snaha prisúdiť titulu charakter oficiálneho dokumentu (porov. KUHLI, Ναζαρηθός, Ναζωραῖος, 456).

²¹ Filip spolu s Andrejom sú jediní z učeníkov, ktorí majú grécke mená; Filip vyznáva pred Natanaelom, že Ježiš pochádzajúci z Nazareta je Mesiáš Izraela („ten, o ktorom písal Mojžiš v Zákone a Proroci“). Podobne pohan Pilát dáva zhotoviť grécky nápis, že Ježiš je Mesiáš Izraela.

teraz mnohí Židia môžu počuť / čítať toto tvrdenie: Ježiš, ktorý pochádza z Nazareta je Mesiáš (kráľ Izraela // kráľ Židov).

5. Na Golgote (v. 20)

Mnohí Židia čítali nápis o kráľovi Židov. Autor nehovorí, že tí, ktorí ho čítali, neverili, ale rozprávanie tu úmyselne zachováva istú zdržanlivosť. Výraz *Ioudaioi* použitý dvakrát v 19,19-20 nie je negatívny. Mnohí Židia v zmysle „obyvateľov Jeruzalema“ (v. 20) čítali nápis, ktorý ironicky dosvedčoval mesiášsku hodnotu Ježiša ako kráľa Židov, teda „izraelského ľudu“ (v. 19).

Nápisom na kríži sa ohlasuje, že Ježiš je kráľ²². Vyjadrenie v troch jazykoch naznačuje, že sa týka všetkých kultúr a národov. Hebrejčina, čiže aramejčina, je rečou ľudu²³, latinčina je úradný jazyk impéria a gréčtina je jazyk kultúry²⁴. Gréčtina je predovšetkým naozaj spoločný jazyk, *koiné*. Autor sa zaujíma najmä o ňu: spomína sa ako posledná, čo je v tomto prípade najdôležitejšie miesto²⁵. Okrem toho sa v skutočnosti uvádza jedine grécka verzia textu vo v. 19b.

V celom Jánovom evanjeliu má prechod z hebrejčiny do gréčtiny osobitný význam. Príslovka ἑβραϊστί sa v Jánovom evanjeliu nachádza spolu päťkrát²⁶, z toho v dvoch prípadoch uvádza skutočné preklady²⁷. Hoci sa príslovka ἑλληνιστί používa u Jána iba tu, jeho záujem o grécku oblasť je dosť

²² Perifrastická konštrukcia perfekta pasíva (ἦν γεγραμμένον) pripomína formulu, ktorú Ján zvyčajne používa pri citovaní Písma. RIGATO, *Il titolo*, 27 z toho uzatvára, že Pilát koná prorockú akciu.

²³ Väčšina komentátorov si myslí, že ἑβραϊστί sa vzťahuje na aramejčinu. Proti je RIGATO, *Il titolo*, 33-50.

²⁴ SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni* III, 438 uprednostňuje identifikáciu: národný, úradný, obchodný.

²⁵ Poradie hebrejčina, gréčtina, latinčina, dosvedčené niektorými kódexmi, sa zdá byť sekundárne a založené na geografických kritériách (z východu na západ). Nami sledovaná *lectio* je najlepšie dosvedčená externou kritikou. Porov. METZGER, *A Textual Commentary*, 253.

²⁶ Porov. 5,2; 19,13.17.20; 20,16. Spolu s Sk 9,11 a 16,16 sú to všetky výskyty v NZ.

²⁷ „...a vyšiel na miesto, ktoré sa volá Lebka, po hebrejsky Golgota“ (19,17); „Ona sa obrátila a po hebrejsky mu povedala "Rabbuni", čo znamená Učiteľ“ (20,16).

široký²⁸ a Gréci sa spomínajú na viacerých významných miestach (7,25 a 12,20). Ďalej si treba všimnúť neustálu snahu evanjelistu prekladať do gréčtiny. V tomto kontexte stojí za zmienku slovo ἐρμηνεύομαι / μετερμηνεύομαι („prekladať“), ktorým Ján na viacerých miestach uvádza grécku verziu semitských slov: 1,38 (Rabbi); 1,41 (Mesiáš); 1,42 (Kéfas); 9,7 (Siloe). Použitie μετερμηνεύομαι s λέγω vo v. 1,38 nám pomáha určiť presný význam viacerých Jánových miest, kde sa vynecháva (μετ-) ἐρμηνεύομαι a na uvedenie prekladu používa sa iba λέγω. V dvoch prípadoch (4,25 – Mesiáš a 20,16 – Rabbuni) je význam slova λέγω jednoznačne „prekladá sa z hebrejčiny do gréčtiny“ a to isté sa dá povedať o 19,17, kde sa prechádza z gréčtiny do hebrejčiny („Lebka, po hebrejsky Golgota“)²⁹. Aj v Tomášovom prípade treba výraz ὁ λεγόμενος κτλ., ktorý sa nachádza trikrát v Jn 21,2; 20,24; 11,16), chápať ako odlišnú a skrátenu formu z ὁ λέγεται μετερμηνεύομενον³⁰.

6. Vo vládnej budove (vv. 21-22)

Proti predstaveniu Ježiša mesiášskymi pojmami sa vo všeobecnosti nestavajú *Ioudaioi*, ale židovskí veľkňazi. Už vyhlásili, že nemajú kráľa, iba cisára (19,15), lenže Pilát trvá na vyhlásení, že Ježiš je ich kráľ. Prinútili rímskeho vládu, aby Ježiša ukrižoval, ale on ironicky zdôrazňuje Ježišovu zvrchovanosť nad nimi. Pilát nástojí na tvrdení, že Ježiš je Mesiáš Izraela. Náboženský vodcovia odmietajú aj poslednú príležitosť uznať Ježiša ako kráľa – Mesiáša.

²⁸ Na druhej strane, odkaz na rímsky svet sa nachádza iba v 11,48.

²⁹ 19,13 sa nedá priradiť k ostatným: odlišná syntaktická forma prezrádza, že Gabbatha nie je prekladom hebrejského Lítostrotus; je to hebrejské toponymum na označenie miesta po grécky nazvaného „podlaha“.

³⁰ Podľa úmyslu rozprávača je Δίδυμος grécky preklad semitského mena Θωμᾶς; porov. BARRETT, *The Gospel according to St John*, 393 a MATEOS – BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni*, 467-468, 841. Zatiaľ čo grécke slovo Δίδυμος je doložené ako vlastné meno aj pred Jánom, to isté sa nedá povedať o hebrejskom slove *te'ôm* (*t'm*). V oboch prípadoch znie bežný preklad „dvojča“; Devillers navrhuje chápať *didymos* ako „nositeľ dvoch významov“; porov. DEVILLERS, *Thomas appelé Dydime* (Jn 11,16; 20,24; 21,2).

Pilátova odpoveď na žiadosť veľkňazov je sformulovaná v dvojitom perfekte: ὁ γέγραφα, γέγραφα³¹. Vo v. 22 si treba všimnúť kontrast medzi imperatívom prezenta, ktorý používajú veľkňazi („nenechávaj napísané“), a perfektom, ktorý používa Pilát („dal som napísať“). Pri preklade verša 22, okrem spomenutého kauzatívneho charakteru prvého slovesa, je možné navrhnúť koncesívny charakter druhého γέγραφα: „Čo som dal napísať, to nechám napísané.“

Opakuje sa tu situácia ako pri Lazárovi, kde mnohí Židia prišli kvôli znameniu, ktoré Ježiš vykonal (12,9). Tu zase prichádzajú kvôli písomnému vyjadreniu, že Ježiš je ich Mesiáš (19,19). V oboch prípadoch nasleduje negatívna reakcia veľkňazov (12,10-11 // 19,21-22). Mnohí Židia čítajú „židovský kráľ“ (výsledok nie je v rozprávaní vyjadrený, ale čitateľ ho má chápať ako nie celkom negatívny), zatiaľ čo predstavení to odmietajú.

7. Charakter jánovskej komunity a jej chápanie „svojho“ spisu

Zdá sa, že vysvetľovanú udalosť je možné chápať predovšetkým vo vzťahu k situácii, ktorú prežívali jánovskí kresťania zo židovstva na konci 1. storočia v období spisania Jánovho evanjelia³².

Nápis na kríži ohlasuje Ježišovu identitu ako Mesiáša: „Ježiš, ktorý pochádza z Nazareta, je Mesiáš očakávaný Židmi v danej dobe.“ Mnohí Židia mohli čítať toto vyhlásenie. Hoci rozprávač nešpecifikuje ich reakciu, môžeme predpokladať, že niektorí z nich túto identifikáciu prijali, kým iní ju odmietli.

³¹ S vývojom gréčtiny sa perfektum stane jednoduchý naratívny čas (perfektum = aorist). Prvé perfektum v tomto prípade je už svedectvom tejto tendencie. Proti ZERWICK, *Graecitas biblica*, §829, ale s BLASS – DEBRUNER, *Grammatica*, §343 treba priznať, že Nový zákon dosvedčuje počiatky tejto tendencie. Čo sa týka Jána (ktorého Blass – Deburnner ani nespomínajú), okrem nášho textu porov. aj 12,29.

³² Definícia kresťanov zo židovstva je objektom diskusie (porov. BLANCHETIÈRE, *La contribution*, 29-30). Tu používame tento pojem v čisto etnografickom zmysle pre veriacich v Ježiša, ktorí sú židovského pôvodu. V každom prípade sa nám zdá málo presvedčivá mienka M. de Boera, ktorá chce spojiť jánovskú komunitu s nazaretskou sektou ako v Sk 24,5, ktorú by chcel stotožniť s rovnomennou židovsko-kresťanskou skupinou, o ktorej máme zmienky u Epifána a Hieronyma. Porov. DE BOER, *L'évangile de Jean et le christianisme juif* (nazoréen).

jánovskú komunitu, čo sa týka pôvodu, tvoria kresťania zo židovstva a aj v období napísania evanjelia sú pravdepodobne vo väčšine.

Náboženské authority odmietajú vyhlásenie Ježiša za Mesiáša. Nie obyvatelia Jeruzalema (Židia v zmysle geografickom), ale skôr kňazskí predstavení odmietajú vidieť v Ježišovi svojho kráľa. Podľa skúsenosti jánovskej komunity sa predovšetkým náboženské authority stavajú proti ohlasovaniu Ježiša ako Mesiáša. Komunita ani v tomto momente zjavného nepriateľstva neprestáva ohlasovať (Ježiša) židovskému svetu, z ktorého ona sama pochádza. Mnohí Židia ešte stále môžu čítať nápis.

Hoci sa kňazskí predstavení stavajú proti, rímsky guvernátor odmieta zmeniť nápis (tvrdenie, ktoré obsahuje): pohan prijíma ohlasovanie Ježišovej identity, izraelského Mesiáša. Opis Pilátovho správania je spôsob, ako evanjelista naznačuje, že pohania sa otvárajú a uznávajú v Ježišovi z Nazareta Mesiáša Izraela. Aj mnohí Židia to veria (i keď to nie vždy vyznávajú), zatiaľ čo predstavení to popierajú. V 12,32 nám evanjelista ponúka spôsob, ako chápať Ježišovo ukrižovanie: po tom, ako bol Ježiš vyzdvihnutý od zeme, pritiahuje *všetkých ľudí k sebe*. Ježiš je Mesiáš Izraela, ale zároveň aj Spasiteľ sveta (4,42). Na pozadí tejto udalosti vidieť šírenie viery v Ježiša v židovskom prostredí, ako to bolo vopred opísané v Jánovom rozprávaní, najmä v 7,33-36 a 12,20-36. Rozprávanie o Ježišovom zjavení svetu (Jn 1,19-12,50) naznačuje, že od okamihu Ježišovej smrti sa horizont rozšíri smerom ku Grékom. Adresátom evanjelia je teda komunita kresťanov zo židovstva, ktorá sa otvorila prijatiu pohanov.

Treba vysvetliť ešte jeden prvok ohľadom vzťahu, ktorý autor stanovuje medzi nápisom na kríži a samotným evanjeliom³³. Posledné verše z Jn 21 vysvetľujú, že zotrvanie Ježišovho milovaného učeníka je ako svedectvo už napísané (21,20-24)³⁴. Zhodný prvok je aj pri Pilátovi, ktorého písomné vyhlásenie má trvalý charakter („nechám to napísané“). Dôraz na trvácnosť nápisu teda približuje obidve miesta a kauzatívny význam slovesa „písať“ v Pilátovom prípade v 19,22 („čo som dal napísať, to nechám napísané“) sa zhoduje s tým, ktoré je v epilógu Jánovho evanjelia, kde sa

³³ Porov. VIGNOLO, *Il libro del testimone*, 180-215.

³⁴ Porov. MARCHESELLI, „*Avete qualcosa da mangiare?*“, 188-191.

hovorí o spísaní svedectva milovaného učeníka: „To je ten učeník, ktorý o týchto veciach vydáva svedectvo a toto napísal (dal napísať)“ (21,24)³⁵.

Aj na základe 20,30-31 je možné predpokladať existenciu písomného textu so svedectvom milovaného učeníka (19,35)³⁶. Toto svedectvo neustále vykonáva úlohu, ktorú príležitostne preberá nápis na kríži: všetkým ohlasovať, že Ježiš je Mesiáš, použijúc priamo gréčtinu. (a) *Napísaný text*: treba si všimnúť dôraz, s akým sa v oboch prípadoch hovorí o „písaní“ (19,19.20-22 a 20,30-31). V jednom (19,22) i v druhom prípade (20,30-31) použité perfektum zdôrazňuje, že výsledok písania (ukončená udalosť) je definitívne k dispozícii pre čitateľov³⁷. (b) *Nápis v gréčtine*: nápis je v troch jazykoch, ale z tejto trojitej formy sa v skutočnosti uvádza iba grécky text. V tomto jazyku je takisto napísaná „táto kniha“ (20,30 τὸ βιβλίον τοῦτο), teda Jánovo evanjelium.

Zdá sa, že nápis na kríži plní úlohu knihy v knihe (rozprávanie v rozprávaní). Ohlasovanie v gréčtine, že Ježiš je Mesiáš Izraela a Spasiteľ sveta, je Jánovo evanjelium. Funkciu Jánovho evanjelia v nadtextovej rovine plní *nápis* na kríži v rovine rozprávania. Toto ohlasovanie sa netýka iba Izraela, ale celého grécky hovoriaceho sveta, ohlasovanie Ježiša z Nazareta, Židmi čakaného Mesiáša, ktorý prináša spásu svetu.

V čase napísania Jánovho evanjelia a na mieste, kde žila jánovská komunita, chceli židovskí predstavení zabrániť čítaniu niektorých spisov (dnešné Jánovo evanjelium), ktoré obsahovali písomné svedectvo učeníka, ktorého Ježiš miloval: je to Žid, ktorý uveril v Ježiša z Nazareta ako Mesiáša Izraela, nositeľa zjavenia a spásy určenej pre celý svet.

Literatúra

BALZ, Horst: τίτλος. In: BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (a cura di): *DENT*, II, 1641-1642.

³⁵ Porov. MARCHESELLI, „*Avete qualcosa da mangiare?*“, 190, pozn. 172.

³⁶ To je predmetom dizertácie Vignolu, citovanej v pozn. 33.

³⁷ Podľa syntézy z 20,30-31 celé evanjelium ohlasuje, že Ježiš je Kristus (= Mesiáš Izraela a kráľ Židov). Tento prvý záver upresňuje, že Kristus sa chápe ako Boží Syn. Zatiaľ čo vysoká kristológia sa rozoberá v nasledujúcich epizódach, rozprávanie o nápise na kríži zdôrazňuje najmä spojenie medzi očakávaním Izraela a otvorením sa voči národom.

- BARRETT, Charles Kingsley: *The Gospel according to St John*. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text, London : SPCK, ²1978.
- BLANCHETIÈRE, François: La contribution du Doyen Marcel Simon à l'étude du judéo-christianisme. In: S.C. MIMOUNI – F.S. JONES (ed.), *Le Judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem (1998)*, Cerf, Paris 2001, 19-30.
- BLASS, Friedrich – DEBRUNNER, Albert: *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (GLNTSupp 3). Brescia : Paideia, 1982.
- DE BOER, Martinus C.; L'évangile de Jean et le christianisme juif (nazoréen). In: D. MARGUERAT (ed.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (Le monde de la Bible 32), Labor et Fides, Genève 1996, 179-202.
- BOYARIN, Daniel: What Kind of A Jew Is An Evangelist? In: G. AICHELE – R. WALSH (ed.), *Those Outside*. Noncanonical Readings of Canonical Gospels, New York – London 2005, 109-153.
- BROWN, Raymond Edward: *Giovanni*. Commento al Vangelo spirituale, Assisi : Cittadella, 1979.
- COLOE, M.: Raising the Johannine Temple (John 19:19-37), *ABR* 48 (2000), 47-58.
- DEVILLERS, Luc: *La fête de l'envoyé*. La section johannique de la fête des tentes (Jean 7,1–10,21) et la christologie (EtB 49), Paris : Gabalda, 2002.
- DEVILLERS, Luc: Thomas, appelé Dydimé (Jn 11,16; 20,24; 21,2). Pour une nouvelle approche du prétendu jumeau, *RB* 113 (2006), 65-77.
- KUHLI, H.: Ναζαρηνός, Ναζωραῖος. In: *DENT*, II, 454-458.
- MARCHESELLI, M.: "Avete qualcosa da mangiare?". Un pasto, il Risorto, la comunità (Biblioteca di Teologia dell'Evangelizzazione 2), Bologna : EDB, 2006.
- MATEOS, Juan – BARRETO, Juan: *Il Vangelo di Giovanni*. Analisi linguistica e commento esegetico, Assisi : Cittadella, 1982.
- METZGER, Bruce M.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart : United Bible Societies, 1971.
- MOTYER, Stephen: *Your Father the Devil? A New Approach to John and "the Jews"*, Carlisle, UK : Paternoster Press, 1997.
- RADL, Walter: ἀτία, ἄτιος. In: *DENT*, I, 114-115.
- RIGATO, M.-L.: *Il titolo della croce di Gesù. Confronto tra i Vangeli e la tavoletta-reliquia della basilica eleniana a Roma* (Tesi Gregoriana – Serie Teologia 100), PUG, Roma 2003, 21-98.
- SABBE, Maurits: The Johannine Account of the Death of Jesus and Its Synoptic Parallels (Jn 19,16b-42), *ETHL* 70 (1994), 34-64.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: *Il vangelo di Giovanni III* (CTNT 4/3), Brescia : Paideia, 1981.
- VIGNOLO, Roberto: *Il libro del testimone*. Cornice letteraria e poetica testimoniale del Quarto vangelo. Spunti biblici per una teologia della Sacra Scrittura (Dissertazione non pubblicata), Roma 1999.
- ZERWICK, M.: *Graecitas biblica Novi Testamenti* (SPIB 92), Roma : Pontificio Istituto Biblico, ⁵1966.

Zhrnutie

V porovnaní so synoptikmi je Jánovo rozprávanie o nápis na kríži z naratívneho pohľadu oveľa členitejšie a z teologického pohľadu bohatšie. Udalosť ponúka

predovšetkým dôležité indikácie na spresnenie identity komunity, ktorá bola adresátom evanjelia. Skladá sa zo Židov, ktorí uverili v ohlasovanie umiestnené na kríži, podľa ktorého Ježiš je Mesiáš Izraela. Táto komunita kresťanov zo židovstva sa otvorila prijatiu tých pohanov, ktorí uverili v Mesiáša Izraela ako nositeľa spásy pre svet. Pilátov dôraz na nemennosť toho, čo dal napísať, zvyčajnou Jánovou iróniou vyjadruje, že už aj niektorí z pohanov uznávajú hlbokú identitu Ježiša z Nazareta, ktorý bol ukrižovaný v blízkosti Jeruzalema. Ohlasovanie, že Ježiš je Mesiáš, sa nestretáva s odporom zo strany Židov v zmysle židovského ľudu, ale skôr s odporom jeho náboženských predstaviteľov (tu veľkňazov), ktorí by ho chceli umlčať. Nápis na Ježišovom kríži je v rámci evanjeliového rozprávania opakovaním toho, čím je samotné evanjelium pre grécky svet: napísaný text, ktorý obsahuje svedectvo milovaného učeníka o Mesiášovi Izraela, Spasiteľovi sveta.

Summary

Compared to the Synoptics John's narrative about the inscription on the cross is more articulated from the narrative point of view and theologically richer. This event offers, first of all, indications about the identity of the community, to which the Gospel was the addressed. It consists of the Jews who believed in the announcement placed on the cross saying that Jesus was the Messiah of Israel. This Christian community from the Judaism was opened towards those pagans, who believed in Messiah of Israel as the bearer of the salvation for the world. Pilate's stress on what he wrote expresses, by the means of the usual Johannine irony, that there are also some pagans who recognize profound identity of Jesus from Nazareth, who was crucified in the vicinity of Jerusalem. The preaching, that Jesus is the Messiah does not encounter resistance from the side of the Jews as the people of the nation, but rather from its religious leaders (here highpriests), who would like to silence the nation. The inscription on the cross is within the Gospel narrative a repetition of that what means the Gospel for the Greek world: a written text, which contains the witness of the beloved disciple about the Messiah of Israel, Savior of the world.

Maurizio Marcheselli
Piazzale Bacchelli 4
I – 40136 Bologna

POZNÁMKY

Technika prekladu z biblickej gréčtiny: problém hebrejizmov

Helena Panczová

V projekte Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, *Komentáre ku Svätému písmu: Kniha Genezis*, mi bola zverená úloha preložiť túto knihu podľa textu Septuaginty. Na nasledujúcich stranách by som chcela zhrnúť svoje prekladateľské zásady.

Základom je pravidlo formulované svätým Hieronymom, ktoré aj moderná filológia pokladá za správne: „Zásadou dobrého prekladateľa je vyjadrovať idiómy druhého jazyka výrazmi, ktoré sú prirodzené jeho vlastnému jazyku.“¹

Pokiaľ ide o hebrejizmy biblickej gréčtiny, nepatria síce medzi idiómy druhého jazyka, ale až tretieho, no nazdávam sa, že s nimi treba zaobchádzať rovnakým spôsobom. Treba ich teda vyjadrovať prostriedkami vlastnými slovenčine. No sú aj výnimky.

Podľa toho, ktorú časť jazyka tieto cudzie prvky zasahujú, možno hebrejizmy rozdeliť na fonetické, morfológické, syntaktické, štylistické a lexikálne. (Samozrejme, medzi týmito časťami jazyka neexistujú pevné hranice, navzájom sa prelínajú a mnohé prvky zasahujú zároveň do viacerých skupín.)

¹ Ep. 106.3 (PL 22): „*hanc esse regulam boni interpretis, ut ιδιώματα linguae alterius suae linguae exprimat proprietate.*“ O Hieronymovej prekladateľskej teórii a praxi píšem podrobnejšie v článku *Latinské preklady Biblie od staroveku po súčasnosť: teória a technika prekladu* v pripravovanej publikácii *Sambucus III* (Trnava, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, Katedra klasických jazykov, 2008). Jeho skrátaná podoba bola prednesená na konferencii *Klasický filológ v úlohe prekladateľa*, ktorá sa konala 29. novembra 2007 v Trnave.

Fonetika a morfológia

Vplyv hebrejčiny na grécku fonetiku nie sme na základe písomných prameňov schopní posúdiť, a keďže táto oblasť je zároveň irelevantná pre riešenie otázok prekladu, nebudeme sa jej venovať.

Morfologické hebrejizmy sa obmedzujú na používanie hebrejskej (aramejskej) plurálovej koncovky *-im (-in)* v menách národov, ktoré niekedy ani nevieme identifikovať (tiež sú v hebrejskej podobe – samozrejme prispôsobenej možnostiam alfabety – takže je to čiastočne aj záležitosť lexiky). Tento výnimočný jav je v našom preklade zachovaný a je naň upozornené v poznámkach, napr. „Lúdiim, Enemetiim, Labiim, Nefthaliim, Patrosóniim, Chaslóniim, ... Fylistiim, Kafthoriim“ (Gn 10,13.14).

Syntax a štylistika

Syntaktické hebrejizmy (takmer) bez výnimky prekladáme do nášho jazyka, pretože ich zachovanie by spôsobovalo problémy v porozumení, prípadne by text získal iný zmysel, ako v skutočnosti má². K hlavným javom tejto skupiny patria³: zdvojenie čísloviek na vyjadrenie distributívnosti, genitív substantíva namiesto prívlastkového adjektíva, vysvetľovací genitív, grécky doslovný preklad hebrejského absolútneho infinitívu sprevádzajúceho určité sloveso s rovnakým koreňom, používanie spojky $\epsilon\iota\varsigma$ na uvedenie doplnku. Čiastočne do lexiky zasahujú tieto syntaktické javy: opisné výrazy namiesto recipročných zámen, používanie slovesa „pridať“ vo funkcii adverbia „ďalej, znova, ešte raz“.

² Jedinou výnimkou je prísudok v 3. osobe sg., ktorý v hebrejčine vyjadruje neurčitý osobný podmet. V gréčtine je takéto použitie neznáme a táto konštrukcia sa chápe ako vyjadrenie určitého osobného podmetu – nastáva posun významu textu (Gn 16,14 a 33,17). Keďže grécki užívatelia si cudzí význam tejto konštrukcie zrejme neuvedomovali, myslím si, že je správne, aby sme v preklade LXX ponechali tento grécky význam. (O dôležitosti toho, ako boli cudzie prvky vnímané v prijímateľskom jazyku, na ich ďalší osud v danom jazyku porov. PANCZOVÁ, *Vplyv Biblie na kresťanskú latinčinu*, 114-116.) Výnimkou z tejto výnimky je Gn 24,33, kde by použitie 3. os. sg. nedávalo zmysel.

³ Prehľad syntaktických hebrejizmov pozri v publikácii PANCZOVÁ, *Vplyv Biblie na kresťanskú latinčinu*, najmä 22-55 a 63-107.

Syntakticko-štylistické hebrejizmy som upravovala takto: vytýčený vetný člen, ktorý často spôsobuje anakolút, som väčšinou štylisticky včlenila do vety; úplne vynechávam konštrukciu „a stalo sa ...“, ktorá je zbytočná; takisto vo vzťažných vetách vynechávam ukazovacie zámeno alebo príslovku, ktoré kopírujú vzťažné zámeno alebo príslovku (podľa hebrejského modelu). Indikatív futúra namiesto imperatívu po predchádzajúcom imperatíve síce nespôsobuje problémy v porozumení, ale z hľadiska slovenskej štylistiky je krajšie aj v druhom prípade použiť imperatív – „chod’ a povedz“ namiesto „chod’ a povieš“. Častú „konštrukciu podľa zmyslu“ (*constructio ad sensum*), keď podmet (spravidla s hromadným významom) v singulári má prísudok v pluráli (napr. „ľud povedali“) sme upravovali buď do singuláru, alebo do plurálu – „ľud povedal“ alebo „ľudia povedali“.

V LXX rovnako ako v ostatných gréckych textoch nachádzame množstvo participií. Väčšinou ich do slovenčiny prekladáme určitým slovesom – buď koordinovaným (so spojku „a“), alebo menej často subordinovaným (so spojku „keď“), napr. ἀναστὰς ἐπορεύθη *vstanúc odišiel* = *vstal a odišiel*. Po slovesách hovorenia, pýtania sa, odpovedania a podobných sa predmetová veta (alebo priama reč) uvádza participiom λέγων (menej často aj v inej osobe a čísle) *hovoriac*. Takéto abundantné participium by sme do slovenčiny ani nemuseli prekladať (alebo stačili by výrazy *takto*, *týmito slovami*), keďže často je iba formálnym uvedením priamej reči, teda zodpovedá našej dvojbodke. No my ho prekladáme, pretože i keď nie je potrebné, neškodí ani gramatike, ani štylistike. Častá je aj kombinácia ἀποκριθεὶς εἶπεν (*od)povediac povedal*, ktorú prekladáme *ozval sa a povedal*.

Osobitnou skupinou syntakticko-štylistických prvkov, s ktorou nie je ľahké sa vyrovnáť, je *figura etymologica*, ktorá má v biblickom texte mnoho podôb. Jednou z nich je grécka interpretácia hebrejského absolútneho infinitívu sprevádzajúceho určité sloveso s rovnakým koreňom. V gréčtine v takejto úlohe nachádzame buď participium, alebo substantívum v datíve či akuzatíve. Do slovenčiny tento prvok prekladáme adverbium, ktoré v danom kontexte najlepšie zdôrazňuje sloveso – napr. „naozaj“ (Gn 37,8), „veľmi“ (Gn 43,7).

Absolútny infinitív nie je jediný spôsob, ako sa v hebrejčine realizuje *figura etymologica*. Existuje aj tá podoba, ktorá je nám známa z antickej rétoriky – sloveso s predmetom odvodeným od rovnakého koreňa ako sloveso. Hoci *figura etymologica* je prvok veľmi častý a obľúbený v hebrejčine a do značnej miery aj v gréčtine, v slovenčine to tak nie je. Preto som etymologickú figúru väčšinou menila na synonymickú, ktorá znie krajšie a význam zachováva

ten istý: „uloviť úlovok“ = „uloviť divinu“ (27,3.33), „králi kraľujúci“ = „králi vládnucci (36,31), „sľúbiť sľub“ = „zložiť sľub“ (28,20; 31,13), „prisahať prísahu“ = „zaviazať sa prísahou“ (26,3), „obetovať obetu“ = „prinášať obetu“ (31,54; 46,1), „zaplakat veľkým plačom“ = „prepuknúť do veľkého plaču“ (46,29). Ide tu o záležitosť slovenskej štylistiky, nie o syntaktickú nevyhnutnosť.

Spojka *καί*, ktorá sa podľa hebrejského vzoru vyskytuje na začiatku (takmer) každého verša (tu ju často strieda *ōē*), občas sa používa tam, kde by sme my očakávali nejakú podrad'ovaciu spojku, vyskytuje sa aj tam, kde by sme my vystačili s čiarkami, má takýto osud: V prvom prípade ju spravidla neprekladám – sú však výnimky, keď si to plynutie rozprávania vyžadovalo; v takýchto prípadoch som niekedy použila aj spojky *však*, *no*, *teda*. Na šiestich miestach som *καί* preložila podrad'ovacou spojkou: Gn 7,6 (*keď*), 17,1 (*keď*), 22,12 (*keďže*), 44,4 (*keď*), 47,15.29 (*keď*), lebo tu – podľa mňa – je nepochybný časový, resp. kauzálny vzťah medzi danými dejmi. Tretí prípad mimoriadneho používania spojky *καί* – polysyndeton – je čiastočne narušený: v niektorých prípadoch ju prekladáme odporovacími spojkami „ale“, „no“ a značnú časť týchto „a“ som zmenila na čiarky, no napriek tomu ich tu ostáva dosť. Nepokladáme to však za chybu štýlu, lebo na jednej strane tento veľmi charakteristický prvok biblického štýlu ovplyvnil neskoršiu literatúru (stredoveké kroniky), na druhej strane aj v nezávislej literatúre badáme tendenciu k parataxe a polysyndetu (napr. rozprávky).

No na rozdiel od syntaktických hebrejizmov, ktoré bez obáv transformujeme do správnej slovenčiny – prekladáme zmysel konštrukcií, nie ich formu. V oblasti lexiky je situácia oveľa zložitejšia – najmä v prípade lexikálnych kalkov.

Lexika

Cudzie prvky v oblasti lexiky možno rozdeliť na priame lexikálne výpožičky a na sémantické výpožičky.

Lexikálne výpožičky. Odhliadnuc od vlastných mien, priamy prepis hebrejských slov je zriedkavý a väčšinou vyplýva z neporozumenia originálu⁴.

⁴ Napr.: „sabek“ (22,13), „chabratha“ (35,16), „lamin“ (36,24), „Achei“ (41,2.18). V našom preklade sme takéto javy zachovávali a vysvetlili v poznámkach.

Priam klasickým príkladom je používanie slova Edem (Gn 2,8.10; 4,16) ako geografického pojmu. Ďalšou skupinou prebratých lexém sú slová označujúce také veci, ktoré sa v gréckom prostredí nevyskytovali, a preto pre ne gréčtina nemala zodpovedajúce výrazy – napr. χερουβίμ *cherubíni* (Gn 3,24).

Väčšina hebrejizmov spadá medzi **sémantické výpožičky**. V tomto prípade ide o slová a slovné spojenia vychádzajúce z gréckeho jazykového materiálu – novým (a cudzím) je iba ich význam, nie ich forma. V prípade **sémantických neologizmov** ide o pôvodné, už existujúce grécke slová, ktoré však v Biblii navyše dostali nové významy podľa svojho hebrejského ekvivalentu (napr. διαθήκη pôvodne ‚závet‘, v Biblii ‚zmluva‘). Pri preklade do slovenčiny nevyrábame sémantické neologizmy, ale volíme slová, pri ktorých už existuje význam, ktorý chceme vyjadriť. Problémy však nastávajú v prípade **lexikálnych kalkov** – tu ide o také slovné spojenia, ktoré boli vymodelované podľa hebrejského vzoru, a celé takéto spojenie má nový význam – pôvodný hebrejský. Kalky možno rozdeliť na niekoľko skupín.

Kalky úzko súvisia s metaforikou daného jazyka. Metafora je latentne prítomná v značnej časti nášho bežného jazyka. „Noha“ stoličky, „hrdlo“ fľaše sú pôvodne označenia častí ľudského tela a pomocou analógie boli prenesené na časti neživých predmetov. Tieto extenzie však boli asimilované do jazyka a už nie sú pociťované ako metaforické⁵. Niekedy je asimilácia až taká dôkladná, že niektoré slová (v istých prípadoch) úplne strácajú svoj pôvodný lexikálny význam a fungujú iba ako gramatické pomôcky na opisné vyjadrenie predložiek, zámen a adjektív. Túto skupinu možno nazvať **gramatikalizované lexikálne kalky**.

1. Substantíva ako ὦτα, ὀφθαλμοί, πρόσωπον, χεῖρ v kombinácii s predložkami strácajú svoj pôvodný význam a tvoria nové spojenia s predložkovým významom, napr. λέγειν εἰς τὰ ὦτά τινος *hovoriť do uší niekoho* = *v prítomnosti niekoho*, πρὸ ὀφθαλμῶν τινος *pred očami niekoho* = *pred niekým*, *v prítomnosti niekoho*, ἀπελθεῖν ἀπὸ προσώπου τινός *odísť od tváre niekoho* = *od niekoho*, ἐν χειρὶ τινος *rukou niekoho* = *prostredníctvom niekoho*.

2. Substantíva σάρξ, ψυχή, ἄνθρωπος sa používajú ako perifrázy zámen, ako napr. πᾶσα σὰρξ *každý*, v zápore *nikto*, ψυχή označuje človeka vo všeobecnosti, takže ψυχή znamená *niekto*, *človek*, *on*, ἡ ψυχή μου *ja*, ἡ ψυχή

⁵ Porov. WELLEK – WARREN, *Teorie literatury*, 36, 277 – 278.

σου *ty*; ἄνθρωπος *niekto*. Na vyjadrenie reciprocitu sa používajú kombinácie slov ἄνθρωπος, ἀδελφός, ἕκαστος, ἕτερος, πλησίον *jeden druhého, navzájom*: ἐξίσταντο δὲ οἱ ἄνθρωποι ἕκαστος πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ *a žasli jedni nad druhými* (Gn 43,33).

3. Keďže hebrejčina má pomerne malý počet prídavných mien, nahrádza ich substantívnymi spojeniami – prívlastkovým genitívom. Častý je spôsob pridať toto prívlastkové substantívum za substantíva ako „muž“ a „syn“ (ἄνθρωπος a υἱός), ktoré v tomto prípade klesajú na slová iba s formálnym významom: Σημ υἱὸς ἑκατὸν ἐτῶν *Sém bol storočný* (Gn 11,10).

V tejto oblasti je lexika úzko prepojená so syntaxou, ba dokonca s morfológiou, a keďže syntaktické hebrejizmy sa snažíme vyjadriť domácimi prostriedkami, tento postoj musíme zaujať aj v tejto časti lexiky.

Pri **negramatikalizovaných lexikálnych kalkoch** musíme postupovať opatrnejšie.

Aj tu existuje skupina výrazov, ktoré zapadajú pod hlavičku vyššie spomenutej „lingvistickej“ metafory, metafory, ktorá zodpovedá výrazovej konvencii daného jazyka a ktorú si neuvedomujú tí, pre ktorých je daný jazyk materčinou. Naša nevedomosť by mohla prepožičať nelegitímnu originalitu takýmto textom, pričom zámer autora vôbec nebol umelecký. Tieto skutočnosti nás vedú k snahe o transformáciu výrazových prostriedkov tohto druhu do prirodzených výrazových prostriedkov slovenčiny. Napríklad doslovný výraz *tvár zeme* (τὸ πρόσωπον τῆς γῆς) prekladáme ako *povrch zeme*, spojenie *ústa meča* (στόμα μαχαίρας) zase ako *ostrie meča*. Hoci aj varianty uvedené ako prvé by v slovenčine boli zrozumiteľné, no mali by poetický nádych, ktorý – podľa našich znalostí – nebol zámerom autora.

Ďalšia skupina metaforických kalkových výrazov ostáva v našom preklade nezmenená. Ide o také výrazy, ktoré by sme mohli nazvať **kultúrnymi hebrejizmami**. Patrí sem napr. výraz „stáť pred Pánom“ s významom „hovoriť s Pánom, prosieť Pána“ (18,22; 19,27), ale predovšetkým eufemizmy „(nejaký) muž poznal ženu“ (4,1.17.25; 19,8; 24,16; 38,26), „pochádzať z bedier/stehien niekoho“ (35,11; 46,26), „podložiť ruku pod stehno“ (24,2.9).

Správny preklad má byť nielen prenosom jedného slova na druhé (doslovný preklad), nielen prenosom jednej jazykovej konštrukcie na druhú (filologický preklad), ale mal by byť aj prenosom medzi dvoma kultúrami. To, samozrejme, nie je možné vždy a za každých okolností. Pri „kultúrnych“ hebrejizmoch sa totiž výrazne prejavuje spätosť jazyka a danej spoločenskej a prírodnej reality, spôsobu myslenia a vnímania sveta. V tomto ohľade miera, do

akej treba interpretovať pôvodnú kultúru, závisí od cieľového publika. Keďže náš preklad je určený predovšetkým pre študentov teológie a odborníkov z príbuzných odborov, môžeme predpokladať isté základné znalosti starovekej kultúry Blízkeho východu. Preto „kultúrne“ hebrejizmy môžeme v texte zachovať. Navyše, každý takýto výraz bude vysvetlený v komentári.

Ďalším argumentom v prospech zachovania „kultúrnych hebrejizmov“ je fakt, že hoci sa v profánnej slovenčine nevyskytujú, sú zrozumiteľné aj pre širšiu kresťanskú verejnosť. Biblia je totiž nielen dielo pochádzajúce z kultúry, ktorá je od nás značne vzdialená časom, priestorom aj úrovňou civilizácie, ale zároveň je to dielo, ktoré je už stáročia súčasťou našej vlastnej kultúry. Mnohé z jej výrazových prostriedkov sa v kresťanskom prostredí už udomácnili.

Záver

Súhrnne možno povedať, že k hebrejizmom rôzneho druhu je potrebné zaujať diferencovaný postoj: hebrejizmy, ktoré sa týkajú gramatiky, transformujeme do našich výrazových prostriedkov, ale hebrejizmy, ktoré do gramatiky nezasahujú, ponechávame.

Bibliografia

- PANCZOVÁ, Helena: *Vplyv Biblie na kresťanskú latinčinu*. Grécizmy a hebrejizmy pri používaní predložky in. Trnava, 2002.
- PANCZOVÁ, Helena: Latinské preklady Biblie od staroveku po súčasnosť: teória a technika prekladu. In: *Sambucus III*, Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, Katedra klasických jazykov, 2008. (pripravovaná publikácia)
- WELLEK, René – WARREN, Austin: *Teorie literatury*. Olomouc : Votobia, 1996.

Zhrnutie

Príspevok pojednáva problematiku prekladov hebrejizmov z biblickej gréčtiny do slovenčiny.

Summary

This note deals with the translation of the Hebraisms from the biblical Greek into Slovak.

Helena Panczová, Teologická fakulta Trnavskej univerzity

Abstrakty a recenzie

Biblica 87 (2006) – Peter Dubovský SJ

Commentationes

(č.3) 305-318: **Kevin McGEOUGH, Birth Bricks, Potter's Wheels, and Exodus 1,16.** Autor analyzuje hebrejské slovo *'obnayim*, ktoré sa nachádza v Ex 1,16. Na základe analýzy podobných textov v Egypte a Mezopotámii prichádza k záveru, že slovo predstavuje určitý typ nástroja používaného pri pôrode. Analýza textov z Biblie a iných kultúr spája toto slovo s produktmi z keramiky.

319-337: **Ulrich BERGES, 'Ich gebe Jerusalem einen Freudenboten' Synchroner und diachroner Beobachtungen zu Jes 41,27.** Autor rozoberá zmienky Sionu v Iz 41,27; 44,26; 45,13; 46,13. Sústreďuje sa na synchronnú a diachronnú analýzu textov. Ukazuje, že verš 41,27 prerušuje časť o cudzích bohoch a z diachronného pohľadu tento verš pochádza z obdobia 539-520 pred Kr. Autor prichádza k záveru, že Boh ukazuje svoju nadradenosť nielen nad Kým, ale aj nad Dáriom I.

338-357: **Mark J. BODA, Freeing the Burden of Prophecy: *Maššā'* and the Legitimacy of Prophecy in Zech 9–14.** Autor podáva prehľad dejín interpretácie tohto slova v dejinách exegézy v kontexte výkladu kapitol Zach 9-14. Na záver argumentuje, že toto slovo je editorským znakom, ktorý zdôrazňuje určité proroctvo a je používané hlavne počas perzského obdobia.

358-370: **S.W. FLYNN, Where Is YHWH in Isaiah 57,14-15?** Autor predkladá netradičnú interpretáciu týchto veršov, v ktorej sa snaží spojiť posvätný priestor s Božou prítomnosťou.

372-386: **G. BIGUZZI, Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem?** Autor najskôr podáva dobrý prehľad argumentov tradičného pohľadu, podľa ktorého Babylon je Rómom a potom rozoberá argumenty na identifikovanie Babylonu s Jeruzalemom. Na základe synchronných argumentov prichádza k záveru, že tradičná identifikácia Babylonu s Rómom lepšie zodpovedá celkovej štruktúre knihy Zjavenia.

Animadversiones

387-394: **Rob DALRYMPLE, The Use of καί in Revelation 11,1 and the Implications for the Identification of the Temple, the Altar, and the Worshipers.** Autor ukazuje, že spojka καί použitá v Zj 11,1 neslúži ako úvod do ďalšieho opisu nového náradia, ale je spojená s oltárom. Spojka má tak epexegetickú funkciu.

395-401: **Daniella ISHAI-ROSENBOIM, Is יום ה' (the Day of the Lord) a Term in Biblical Language?** Termín podľa autorky nemôže byť použitý výlučne pre deň zmierenia. Ako dôkaz svojho tvrdenia autorka predkladá viaceré hebrejské ekvivalenty tohto slovného spojenia.

402-411: **Phillip LERNER, «Redefining התלה. An Assurance of Israel's Return to the Land in Jethro's Covenant.** Autor navrhuje interpretovať toto slovné spojenie použité v Ex 18,1-12 ako uistenie, že Izrael bude obnovený.

412-417: **Mark LEUCHTER, Tyre's "70 Years" in Isaiah 23,15-18.** Podľa autora je tento termín silne poznačený asýrskou tradíciou. Autor prišiel k tomuto záveru na základe analýzy klinopisných dokumentov z obdobia kráľa Esarhaddona.

419-420: **Alejandro F. BOTTA, קַרַן in the Bible, a Re-evaluation.** Autor analyzuje používanie tohto slova v Biblii a poukazuje, že jeho význam je odlišný od používania tohto slova v Elefantínskych papyrusoch.

Commentationes

(č.4) 457-476: **Victor L. PARKER, Judas Maccabaeus' Campaigns against Timothy.** Hlavná téza tohto článku je historická vernosť a dôležitosť Druhej knihy Makabejcov. Napriek tomu, že Prvá kniha Makabejcov poskytuje viac detailov o vojenských podujatiach, podľa autora Druhá kniha Makabejcov je vernejšia v ich opise.

477-492: **Corinna KÖRTING, Sach 5,5-11 – Die Unrechtmäßigkeit wird an ihren Ort verwiesen.** Autorka rozoberá siedme a ôsme videnie Zachariáša. V siedmom videní sa zastavuje pri zdanlivo vedľajšej téme – vsuvke o žene, ktorá mení celú perspektívu siedmeho videnia a potom rozoberá toto videnie z pohľadu ôsmeho videnia.

493-510: **Antonio PITTA, Il "discorso del pazzo" o periautologia immoderata? Analisi retorico-letteraria di 2 Cor 11,1–12,18.** Autor rozoberá Pavlovo chválenie sa z pohľadu kontextu obrany. Jeho samochvála je premrštená len preto, lebo útok bol príliš silný.

Animadversiones

511-515: **M.S. GIGNILLIAT, Working Together with Whom? Text-Critical, Contextual, and Theological Analysis of συνεργεῖ in Romans 8,28.** Autor ukazuje, že podmetom tohto slovesa je Boh a v kontexte Rim 8,26-27 je to Boh, ktorý spolupracuje s Duchom Svätým.

516-522: **Matthijs DEN DULK, The Promises to the Conquerors in the Book of Revelation.** Autor ukazuje, že „víťaz“, ktorý sa nachádza na konci listov jednotlivým cirkvám v Knihe Zjavenia je obrazom niektorej z udalostí z dejín spásy, ako napr. víťaz na konci Listu efezskej cirkvi je obrazom stvorenia a pod.

523-525: **Michael MARTIN, A Note on the Two Endings of John.** Rétorická analýza Jánovho evanjelia ukazuje, že témy, ktoré sa nachádzajú v epilógu, sú prítomné aj v samotnom evanjeliu.

526-530: **Siegbert RIECKER, Ein theologischer Ansatz zum Verständnis der Altarbaunotizen der Genesis.** Článok ukazuje, že správy o stavaní oltárov v Knihe Genezis sú rozvíjaním požehnania v Gn 12,3.

531-541: **Elie ASSIS, «Haggai: Structure and Meaning.** V článku je odhalená komplikovaná štruktúra tejto prorockej knihy a ukazuje, že kniha nie je náhodnou zbierkou orákulí.

Biblische Zeitschrift¹ 50 (2006) – Blažej Štrba

(č. 1) 1-30: **Jan-Dirk DÖHLING, Die Herrschaft erträumen, die Träume beherrschen. Herrschaft, Traum und Wirklichkeit in den Josefträumen (Gen 37,5-11).** Autor synchronickou metódou skúma vzťah snov a ich výkladu, naplnenia a skutočnosti v kontexte štúdií F. Crüsemanna a R. Luxa o tematike moci v Jozefovom cykle. Pojednáva otázky, ktoré sa často objavujú z rôzneho chápania snov a z nejednoznačnosti ich naplnenia.

31-50: **Thomas HIEKE, „Er verschlingt den Tod für immer“ (Jes 25,8a). Eine unerfüllte Verheißung im Alten und Neuen Testament.** Autor skúma text Iz 25,8a „(Pán) zničí smrť navždy“ s jeho d'alekosiahlou myšlienkou a na základe spoluhláskového hebrejského textu a rôznych židovských (LXX, Aquila, Symachus, Targúm, raná judaistická a rabínska literatúra) a kresťanských (1 Kor 15,54 a Zjv 21,4) recepčných smerov poukazuje na semantickú otvorenosť textovej výpovede.

51-73: **Wolfgang REINBOLD, Die Matthäusevangelium, die Pharisäer und die Tora.** Tak ako Mojžiš a Proroci nestrácajú svoju platnosť podľa výpovede matúšovského Ježiša, tak treba uznať aj autoritu zákonníkov a farizejov. Avšak aj keď matúšovský Ježiš neostáva v polemike s týmito kruhmi, svojím učením naznačuje, že ich autorita je len natoľko dobrá, pokiaľ nie je v rozpore s jeho učením. Toto má seriózne teologické dôsledky pre kresťanské chápanie svojej identity, ktorá v mnohých prípadoch nie je v rozpore so židovským učením či praktikami.

74-89: **Laurie BRINK, A General's Exhortation to His Troops: Paul's Military Rhetoric in 2 Cor 10:1-11 (Teil 2).** Zatiaľ čo v prvej časti (pozri *BN* 49 /2005/ 191-201) autor článku poukázal, že Pavol používal literárnu formu príhovoru vojenského generála vojakom, v tejto časti autor skúma podrobnejšie výzvy rôznych vojenských generálov k svojim vojskám, opisované v 25 prípadoch antických historikov. Avšak po porovnaní s štúdiom textu 2 Kor 10,1-10 Pavlova reč neznie celkom ako exhortácia generála. Za pomoci kritiky formy – skúmania charakteru, motívu (dobrého generála, dobrého vojaka, víťaznej vojny) a témy – autor poukazuje na to, že exordium 2 Kor 10,1-10 nedokazuje fakt nejakej občianskej vojny, ale za pomoci vojenských metafor je výzvou k poslušnosti.

Kleinere Beiträge

90-98: **Pierre AUFFRET: A l'ombre de tes ailes je de joie. Nouvelle étude structurelle du psaume 63.** Autor ponúka už tretí návrh (prvý v r. 1982, druhý v r. 1989) pre štruktúru Ž 63, ako reakciu na návrh Marca Girarda z roku 1994.

99-104: **Ingo BROER, Neues zur Pauluschronologie?** Broer predstavuje tézu Ruth Schäferovej, *Paulus bis zum Apostelkonzil*. Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesusbewegung und zur Pauluschronologie (WUNT II/179), Tübingen : Mohr Siebeck, 2004, xvi + 639 s, vedie s ňou dialóg a kriticky ju hodnotí.

¹ Ročníky časopisu od č. 38 (1994) sú dostupné v knižnici Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne. Pozri: <http://opac.xaver.sk/vyhľadavanie.php> (2008-01-13).

(č. 2) 161-173: **Nils NEUMANN, Wenn Lukas liest... Ansätze hellenistischer Allegorese im dritten Evangelium.** Autor skúma lukášovské používania Písma, zvlášť na dvoch pozorovaných výpovediach – „čo je... toto?“ τί ἐστιν... τοῦτο (20,17) a „naznačil“ ἐμήνυσεν (20,37) –, ktoré však majú v paralelných statiach u Marka len jednoduchú referenciu „čítať“ (Mk 12,10 a 12,26). Lukáš úmyselne zamieňa termín, lebo má záujem o alegorizovanie textu, technika, ktorú autor tretieho evanjelia dobre poznal. Nerobí teda *exegézu* v daných prípadoch, ale *eisegézu*. Podmieňujúci nebol význam textu v starozákonnom kontexte, ale jeho „vierovyznanie“, ktoré mu evidentne dovoľuje otvárať nový význam známych textov.

174-195: **Stephanie VON DOBBER, Wahre und falsche Christen oder: An der Frage der Orthopraxie scheiden sich die Geister. Zur Sichtweise des Matthäus.** Autorka skúma, kto sú falošní proroci, o ktorých sa Ježiš zmieňuje na konci Horskéj reči v Mt 7,15-23. Evanjelista nimi myslí členov zo samotnej kresťanskej komunity, ktorí sú odporcovia matúšovských spoločenstiev a ktorých Mt viackrát alarmujúco (24,12) označí ako činiacich „nepravosť“ ἀνομία, vyjadrujúc ich negatívny postoj k Tóre. Matúš konkretizuje kritériom rozlišovania – skutky, ktoré sú takmer synonymom pre „plnenie vôle Otca.“ Autorka poukazuje, že identifikovaná skupina existujúca v prvých kresťanských kruhoch nepochádzala z paulínskych spoločenstiev, ale skôr z komunit markovského pozadia.

196-211: **André WÉNIN, Recherche sur la structure de Genèse 17.** Autor diskutuje o návrhoch štruktúry Gn 17 podľa C. Westermanna a S.E. McEvenue, ktorí pokladali za stred výpoveď o obriezke, vv. 9-14, a ponúka novú štruktúru kapitoly, kde poukazuje, že centrálnymi sú verše, ktoré oznamujú a konkretizujú zmluvu Boha s Abrahámom, t.j. vv. 7-8 (Božia iniciatíva) a vv. 9-14 (Abraháмова reakcia).

212-243: **Michael WEIGL, Die rettende Macht der Barmherzigkeit. Achikar im Buch Tobit.** Pod tlakom mocenskej asimilácie Židia v diaspore, ako o tom svedčí Kniha Tobiáš, žili v dileme medzi ohraničením a izoláciou na jednej strane, a participáciou a integráciou na strane druhej. Hoci Tobiáš je verný tradíciám Písma v pohanskom svete, Tob 13 nasvedčuje, že sám v sebe má presvedčenie, že Boh je účinný rovnako aj pre pohanov. M. Weigel vo svojom článku poukazuje na to, že Kniha podáva riešenie spomínanej dilemy spôsobom neľahkej syntézy zachovávanania židovskej náboženskej identity a uznaním, že Boha možno nájsť aj mimo nej, ak sa praktizuje solidarita a žité milosrdenstvo. Takéto riešenie autor článku odкрýva za pomoci podrobnej analýzy určitých textov, týkajúcich sa tak Tobiáša, ako aj presláveného Achikára.

Kleinere Beiträge

244-249: **Wolfgang REINBOLD, Matthäus und das Gesetz. Zwei neue Studien.** Autor analyticky predstavuje dve nedávne štúdie (P. Foster /2002/ a R. Deines /2004/) pojednávajúce otázku vzťahu Matúšovho evanjelia a Zákona.

250-259: **Peter HÖFFKEN, Überlegungen zu den literarischen Bezügen von Jes 55,6-13.** Iz 55 vykazuje prepojenia lexikálne aj literárne s Iz 56. Höffken predstavuje posledné štúdie, najmä od S. Paganiniho, ktoré ešte viac zdôrazňujú väzbu medzi Iz 55 a prvou kapitolou z tzv. Tritolzaiaša.

260-264: **Johannes B. BAUER, Die drei hebräischen Lesarten in Hld 4,8.** Autor predstavuje a hodnotí možné lektúry textu „Pod' z Libanonu...“ z Pies 4,8.

Liber annus LV (2005)² – Blažej Štrba

Po hlavnej časti článkov (7-472) nasledujú ich abstrakty (473-482), správy o archeologických expedíciách (483-520), recenzie viac ako 16 odborných publikácií (521-569) a zoznam získaných publikácií (570-576). Na stranách 577-584 ročenka oboznamuje s niektorými udalosťami fakultného akademického roku 2004-2005. Tradíciou ročenky je bohatý dokumentačný materiál na kriedovom papieri, pridaný na záver zväzku (v prípade tohto čísla na 76 stranách), k niektorým z predchádzajúcich článkov.

9-26: **Alviero NICCACC**I v článku „**Quarto carne del Servo del Signore (Is 52,13–53,12). Composizione, dinamiche e prospettive**“ analyzuje podrobne štvrtú pieseň o Pánovom služobníkovi (Iz 52,13 – 53,12) s cieľom objasniť aspoň niektoré z mnohých problémov, ako napr. identitu rozprávajúcich v rozličných častiach state. Pomocou analýzy jednotlivostí a tiež verbálneho systému, ktorému sa autor venuje mnohé roky, poukazuje na benefičnú úlohu Služobníka, ktorá bude efektívna až po jeho smrti.

27-40: **Massimo PAZZINI** a **Rosario PIERRI** svojím príspevkom „**Il libro di Michea secondo la versione siriaca (Peshitto)**“ pokračujú v začatom projekte postupne publikovať sýrske verzie dvanástich menších prorokov. Niektoré sýrske texty, ako napr. Amos a Jonáš, boli uverejnené v čísle 53 samotnej ročenky *Liber annus* a text Ozeáša v čísle 54. Ambiciózny projekt by mal byť ukončený do dvoch rokov od publikácie sýrskej verzie proroka Micheáša, ktorej sa venujú autori práve v tomto čísle.

41-58: **Stanisław BAZYLIŃSKI** svojím článkom „**La crux del Sal 72,5**“ po podrobnom textovo-kritickom skúmaní *crux* **כִּי־אֵלֹהִים** v Ž 72,5 a po porovnaní s paralelnými miestami Jer 26,20-33, 1 Kr 1,41-53 a 1 Kr 3,16-28 tvrdí, že termín poukazuje na juristickú moc kráľa na ustanovenie pokoja.

59-111: **Gregor GEIGER** v opisno-analytickej štúdii „**Die Pausalformen der Segolota und die Mitte des biblischen Verses**“ sa zaoberá úzko špecifickou lingvistickou problematikou pauzálny formy hebrejských podstatných mien typu *segolatum* v strede veršov. V prvej časti poukazuje, že sú tri skupiny týchto substantív, z ktorých každá vykazuje inú pauzálnu formu. V druhej časti skúma tie pauzálny formy, ktoré nie sú však spôsobené indikátormi ako prozaické *atnah* alebo *ole vejored*.

² *Liber annus LV 2005*, Editor Eugenio Alliata, Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem : Franciscan Printing Press, 2006. 584 s. + Tavole 76 s. ISSN 0081-8933. *Liber annus* je ročenka, ktorou začal publikovať svoju odbornú činnosť inštitút *Studium Biblicum Franciscanum* v roku 1951. Toto periodikum predkladá odbornej biblickej verejnosti výskumy v oblasti biblickej lingvistiky, biblickej exegézy a teológie a biblickej archeológie. Samotný františkánsky inštitút si drží svoje vysoké renomé práve pre svoje biblicko-lingvistické a archeologické zameranie. Najmä v posledných rokoch toto viac ako šesťstostranové periodikum svojimi článkami to evidentne potvrdzuje. Jednotlivé ročníky, počínajúc týmto číslom, bude možné konzultovať v knižnici Katolíckeho biblického diela vo Svite alebo na webstránke <http://198.62.75.4/www1/ofm/sbf/edit/LAindex.html> (28.1.2008).

113-130: **Christopher BEGG** vo svojom článku „*The Rahab Story in Josephus*“ skúma, aký text Joz 2 mal *Josephus* a akú techniku prepisu textu vykazuje, keď texty presúva, pridáva alebo vypúšťa. Následne sa autor zaoberá podobnosťami medzi Jozefom Flaviom a inými ranými židovskými a kresťanskými interpretmi Rachabinho príbehu.

131-139: **Frédéric MANN**s poukazuje v príspevku „*Quelques variantes du codex Bezae de Luc 24*“, že Kódex Bezae zmení smer cesty dvoch emauzských učeníkov, ktorí po slávení Pesach nešli do Emauz, ale smerom do *Oulemaus*. Tým kódex pripodobňuje Ježiša Jakubovi, ktorý podľa LXX Gn 28,19 má videnia rebrika práve na tomto mieste, vysvetľuje autor článku. Manns tak dementuje domnienku, že by bol kódex protižidovský a dokazuje práve opačné tvrdenie, totiž že kódex predstavuje Ježiša ako nového Jakuba, ktorému je nebo otvorené.

141-164: **Rosario PIERRI** svojim príspevkom „*La preposizione pros nell'Onomastico di Eusebio di Cesarea (III-IV sec.)*“ skúma použitie gréckej predložky v diele Euzébia Cézarejského *Onomasticon* a dokazuje, že jej variabilné použitie je len v zhode s dobre známymi funkciami tejto predložky.

165-202: **Mieczysław Celestyn PACZKOWSKI** v článku „*Gerusalemme – 'Ombelico del mondo' nella tradizione cristiana*“ zameranom na teologickú percepciu mesta Jeruzalem v židovskej tradícii, ale hlavne kresťanskej, poukazuje na fakt, že Sväté mesto s pozitívnym epitetom „pupok sveta“ nikdy nestratilo zo svojej vážnosti v kresťanskej tradícii, vďaka miestu smrti a zmŕtvychvstania Ježiša Krista, a preto nielen v kartografii (napr. Madaba alebo stredoveké *mappamundi* s Jeruzalemom ako stredom sveta), ale aj v sakrálnej architektúre a liturgickom symbolizme má prominentné miesto.

203-216: **Ofer LIVNE-KAFRI** v článku „*On Muslim Jerusalem in the period of its formation*“ predstavuje počiatkové obdobie islamskej architektúry, najmä v období Ummajjadov, a poukazuje na to, ako jednak obohatili Jeruzalem (al-Aksa mešita) a ako súčasne čerpali z matríc židovsko-kresťanskej sakrálnej tradície.

217-238: **Massimo PAZZINI** v biografickom príspevku „*Padre Mario da Calascio grammatico e lessicografo (Calascio 1550 – Roma 1620)*“ predstavuje osobnosť P. Maria da Calascio ako veľkého lingvistu a lexikografa práve v období vzniku viacerých biblických a gramatických diel 16. a 17. storočia.

239-314: **Osvaldo GARBARINO** vo svojej štúdií „*Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Appunti di ricerca storico-architettonica*“ vychádza z množstva písomného materiálu o jednotlivých časových a lokálnych etapách (trans)formácie Baziliky Svätého hrobu v Jeruzaleme, poukazuje aj za pomoci súčasných hĺbkových filologických štúdií rôznych textov a archeologických výskumov samotného miesta na fakt, že Konštantínova bazilika prechádzala obdobiami (pre)stavby v období medzi jej zničením Peržanmi v roku 612 a inauguráciou križiackeho diela v roku 1099.

315-326: **Modrechay LEWY** svojim článkom „*An Unknown View of Mt. Zion Monastery by the Flemish Old Master Pieter Coecke van Aelst (1502-1550) as Evidence to His Pilgrimage to Jerusalem*“ pozitívne prispieva k otázke Starého kláštora na vrchu Sion v Jeruzaleme, a to pomocou skúmania obrazu jedného z posledných maliarov 16. storočia, Pietra Coeckea van Aelsta, ktorý tento kláštor videl.

327-354: **Yitzar HIRSCHFELD** na základe archeologických výskumov skúma v článku „*En-Gedi: 'A Very Large Village of Jews'*“ aktivitu obyvateľov osady En-Gedi v období Mišny a Talmudu a poukazuje na vyspelý obchod, vďaka ktorému sa dajú vysvetliť stavby obytných domov na relatívne vysokej úrovni, sú vyzdobené aj mozaikami.

Pravdepodobne po útoku nomádov začiatkom 7. storočia En-Gedi upadá súčasne s končiacou sa byzantskou vládou na východe.

355-362: **Michelangelo FABBRINI** po deskriptívnej časti nedávnych archeologických nálezov v Neapolis (dnešné Nablus) v článku „**Reperiti archeologici nella città vecchia di Nablus**“ ponúka aj hypotézu datovania zničenia hlavných náboženských budov.

364-376: **Asher OVADIAH** poukazuje v článku „**Liturgical Modifications in the Early Byzantine Church in Eretz Israel. The Architectural and Epigraphic Evidence**“ na možnosť, že ak nastali nejaké modifikácie v stavbe kostolov v 6. až v 7. storočí na území dnešného Izraela, tak to bolo špecifikom jednotlivých chrámov a nie celocirkevným predpisom.

377-394: **Michele PICCIRILLO** venuje svoj príspevok „**Aggiornamento delle liste episcopali delle diocesi in territorio transgiordamico**“ pamiatke Mons. Josepha Nasrallaha a predstavuje pozitívne výsledky skúmania, limitovaného len na transjordánske teritórium, vo veci identifikovania mien biskupov v 5. až 7. storočí.

395-418: **Zaraza FRIEDMAN** študuje vo svojom článku „**Boats Depiction in the 8th Century CE Nilotic Frames Mosaic in the Church of St. Stephen, Umm al-Rasas**“ jednak fenomén starých lodí, ako aj spôsob ich zobrazovania na mozaikách, aby poukázal, že v Kostole sv. Štefana v Umm al Rasas (Jordánsko) boli použité nie dekoračne, ale ako symboly plavidiel po Níle a stredozemnom pobreží.

419-434: **Shua AMORAI-STARK, Amnon ROSENFELD a Tsevi MINSTER** poukazujú v článku „**Seals of the 11th-9th century BCE from Israel made of oil shale**“ na príklade 10 pečatí, skúmaných štylisticky a geochemicky, že tieto pečate s kultovými scénami a zvieracími a poľovníckymi motívmi mohli mať kultovo-náboženský význam.

435-456: **Anna Rita LISELLA** predstavuje vo svojej štúdií „**Glass Core Pendants from the Museum of the Studium Biblicum Franciscanum – Jerusalem**“ sklenené polychrómové prívesky z múzea Studium Biblicum Franciscanum.

457-472: **G. Claudio BOTTINI**, dekan fakulty, v príspevku „**Ricordo di Marco Adinolfi (1919-2005) servitore della Parola di Dio**“ predstavuje krátko život a potom hlavne dielo a publikačnú činnosť P. Marca Adinolfiho, dlhoročného profesora samotného inštitútu Studium Biblicum Franciscanum.

Revue Biblique³ 113 (2006) – Jozef Jančovič

Periodikum *Revue Biblique (RB)* vychádza štvrťročne od r. 1893 na *École biblique et archéologique française* založenej v Jeruzaleme roku 1890, vedú ju dominikáni. 113. ročník uverejnil v roku 2006 tieto články.

³ Jednotlivé ročníky časopisu sú dostupné vo fakultnej knižnici RKCMBF UK Bratislava.

(č. 1) 5-17: **Jan JOOSTEN, L'agir humain devant Dieu. Remarques sur une tournure remarquable de la Septante.** Septuaginta používa viackrát zvrät „hrešiť pred“, keď je predmetom priamo Boh. Zriedkavejšie sa tento postup vyskytuje s inými slovesami: hovoriť, približovať sa, vidieť „pred Bohom“. Tieto zvraty pripomínajú targúmy, kde sú bežné. Článok sa pokúša poukázať na to, že vyznačené výrazy odrážajú vplyv dvorného jazyka z perzského obdobia. V Septuaginte svedčia o aramejskom pozadí prekladateľov. Vzťah medzi Septuagintou a targúmami môže byť nepriamy.

18-36: **Gary GILBERT, Jewish Involvement in Ancient Civic Life: the Case of Aphrodisias.** Nápis *Afrodisias* („Afrodítino mesto“) v súvisi s donátormi ponúka informácie o účasti Židov na starovekom civilnom živote. Jeden z donátorov slúžil ako palatín, funkcionár vysokého rangu v cisárskej rímskej byrokracii. *Dekania*, orgán poverený spisovaním, stanovil potravinový program na pomoc obyvateľom *Afrodisias*. Lokálne podmienky, najmä neprítomnosť úradníka zodpovedného za zabezpečenie obilia pre *Afrodisias* a existencia rabínskej autority, vysvetľujú najlepšie rozvoj tohto programu. Svojimi aktivitami *dekania* získala úlohu bežne vykonávanú civilnými úradníkmi, čím sa stala aktívnym účastníkom sociálneho a administratívneho života *Afrodisias*.

37-52: **Kenneth D. LITWAK, Ph.D, Luke 1:1 – Concerning the things fulfilled or accomplished?** V článku autor navrhuje preložiť *πεπληροφορημένων* v Lk 1,1 výrazom *ukončené*. Zakladá to na štyroch argumentoch: zvyšné atestácie slova v Biblii, sémantické pole slovesa *πληροφορέω* mimo Biblie, Lukášov kontext prefácie a synonymum *πληροφορέω, πληρόω*. Ak by čitatelia znovu prehodnotili význam slova v rámci reлектúry, je len málo dôvodov predpokladať, že dajú tomuto prídastiu význam *naplnené*.

53-64: **John J. KILGALLEN, S.J, Luke 18,11 – Pharisees and Lucan irony.** Farizej v Lk 18,11 ďakuje Bohu za to, že nie je vydierač ani nespravodlivý, ani cudzoložník. Ježiš, v Lk 16,14-18 opisoval farizejov ako lakomých, nespravodlivých a cudzoložníkov. Tento paralelizmus napovedá, že Lukáš zoradil svoj materiál, aby zdôraznil, ako posledný komentár morálky farizejov, krutú iróniu v rozdieloch medzi ich slovami a životom. V perspektíve tohto paralelizmu, Lk 16,18 vidí, okrem otázky rozvodu, prípad cudzoložstva. Paralelizmus vysvetľuje, prečo Pánovo slovo o rozvode, novom manželstve a cudzoložstve je umiestnené v 16,18.

65-77: **Luc DEVILLERS, O.P., Thomas, appelé Didyme (Jn 11,16 ; 20,24 ; 21,2). Pour une nouvelle approche du prétendu Jumeau.** Apoštol Tomáš zaujíma zvláštne postavenie zvlášť v štvrtom evanjeliu. Je predstavený ako jeden z Dvanástich, a jeho meno je trikrát vysvetlené: *ὁ λεγόμενος Δίδυμος*. Často sa chápe výraz *Didymos* ako „dvojča“. Článok navrhuje skôr chápanie: *nositeľ dvojznačnosti*. V úryvku o paschálnom zjavení Krista (Jn 20,24-29) sa jánovský Tomáš javí ako nový *Janus*, zohrávajúci dve úlohy, na spôsob kľbu, resp. opory učeníkov prvej hodiny a nasledujúcich generácií.

78-93: **Tobias NICKLAS, Zur Problematik der so genannten "Agrapha": eine Thesenreihe.** Texty označované *Agrapha* alebo *Roztratené výroky Pána* zohrávajú iba okrajovú rolu v novozákonnej exegéze. Aktuálna štúdia poukazuje na potrebu hľadania dôvodu použitého konceptu. Autor tu kritizuje neopodstatnené používanie týchto textov za účelom skúmania historického Ježiša, zatiaľ čo v tom istom čase sa sotva využívajú možnosti interpretovania ich tradície a ich použitia v literárnom, sociálnom a historickom kontexte.

94-99: **Pierre GRELOT, Comment traduire 2 Co 5,21?** Autor ponúka argumenty textovej kritiky a filologické dôvody na preklad obtiažného verša 2 Kor 5,21.

100-126: **Émile PUECH, Un mausolée de saint Étienne à Khirbet Jiljil – Beit Gimal.** Po tom, čo autor zaradi nález do kontextu, publikovanie jedného nedávno objaveného gréckeho nápisu v *Khirbet Jiljil* mu dovoľí umiestniť prejav kňaza Luciána o vytvorení repliky Mauzólea svätého Štefana a identifikovať *Kafargamalu* s Beit Gimal. Navyše objav nápisu mauzólea venovaného prvému mučeníkovi umožňuje reštaurovanie medailónu byzantského kostola v Beit Gimal.

(č. 2) 161-180: **Gershon HEPNER, Israelites Should Conquer Israel: The Hidden Polemic of the First Creation Narrative.** Článok predkladá tézu, že jedným z hlavných zámerov prvej správy o stvorení (Gn 1) bolo opísať utvorenie krajiny Izrael, určenej na znovuosídlenie a zabranie po babylonskom zajatí. V tom sa ohlasuje druhá správa o stvorení, ktorá na pozadí opisu predstavuje edenskú záhradu ako Jeruzalem; správa o prvotnom páde oznamuje zničenie chrámu. Tento fakt naznačuje, že Biblia predstavuje inklúziu, téma správy o stvorení je identická s témou posledných kapitol Druhej knihy kroník, kde Kýrus nalieha na Židov, aby sa vrátili do Judska a postavili tam chrám.

181-187: **Gideon HADAS, These are Names of People from the Past – the Jewish Residents of Ein Gedi, from the Iron Age to the Byzantine period.** Autor, ktorý je riaditeľom vykopávok v oáze Ein Gedi, ponúka v príspevku výsledky archeologického prieskumu.

188-200: **Bernard GOSSE, La mention du sanctuaire en Exode 15,17 en relation au Psaume 74 et au Psautier.** Text Ex 15 je závislý od Ž 74 a zvlášť Ex 15,17 od Ž 74,7, protest proti zničeniu svätyne (*mqdsh*). Zdôrazňuje sa identický vzťah medzi Ex 15,13 (*nwh*) a Ž 79,7. Potvrdenie kráľovstva Pána v Ex 15,18 zodpovedá odpovedi štvrtej knihy žalmov Ž 90-106, protestom Ž 89 a 74, pozri aj 44; 78; 79. Použitie slovesa *nwh* v Ex 15,2 podčiarkuje úlohu svätyne v celom texte Ex 15,1-21. Vskutku tento text predpokladá zničenie svätyne, odpovede dané štvrtou knihou žalmov a novú úlohu Mojžiša, ako vidno v Iz 63,12-13, akú majú patriarchovia, zvlášť Abrahám.

201-210: **Nicolas VINEL, L'Alpha-Omega des Septante, version grecque d'Ex 17,12.** Symbolika písmen alfa-omega v *Knihe Zjavenia* má židovsko-helenistický predvoj v Septuaginte, kde ju alexandrijskí prekladatelia použili v gréckej verzii Ex 17,12: slovo *emunah* použité ako atribút pre Pána v Dt 32,4 ich viedlo k pozoruhodnému prekladu na spôsob targumu, založeného na symbolike *začiatok, stred, koniec*.

211-241: **Katell BERTHELOT, La place des infirmes et des "lépreux" dans les textes de Qumrân et les évangiles.** V niektorých kumránskych textoch sú malomocní a chorí vylúčení z istých zhromaždení, aby sa zachovala rituálna čistota a svätosť. Nijaký text nespomína možnosť uzdravenia zásahom Učiteľa spravodlivosti alebo iného zodpovedného z komunity, okrem 4Q521, kde sa nezdá, že uzdravenie malomocných a chorých je predmetom zvláštnej eschatologickej nádeje. Naopak, účinkovanie Ježiša sa vyznačuje početnými uzdraveniami chorých a malomocných a tiež snahou ukončiť ich vylúčenie zo zvyšku spoločnosti. Prípady malomocných a chorých odhaľuje fakticky príkladný spôsob, ako v kontraste k modelu uzavretých a exkluzívnych spoločenstiev opísaných v kumránskych textoch stojí v evanjeliách projekt viac otvoreného a inkluzívneho spoločenstva.

242-262: **Urban C. von WAHLDE, The "Upper Pool," its "Conduit," and "The Road of the Fuller's field" in eight century BCE Jerusalem and their significance for the Pools of Bethesda and Siloam.** Z nedávnych štúdií sa ponúka uzáver, že Horný rybník 2 Kr 18,17 a Iz 7,3, resp. 36, 1-3 je severná nádrž rybníka Betesdy [Betsaty v Jn 5,2] skôr ako rybník na južnom okraji Dávidovho mesta v okolí Siloe.

Argumentačný dôkaz a nedávne archeologické výsledky potláčajú hypotézu Betsedy. Presadzuje sa umiestnenie Horného rybníka, jeho kanála a cesty Poľa práčov na juh.

263-283: **Michael EHRlich, The route of the First Crusade and the Frankish roads to Jerusalem during the 12th century.** Článok má za cieľ dva úkazy týkajúce sa siete ciest do Jeruzalema v období križiakov. V prvej časti sa poukazuje analýzou zdrojov a topografiou, že hypotéza, podľa ktorej prvá križiacka výprava prechádzala popri Nabi Samwil, nazývanom Montjoie, pred príchodom do Svätého mesta, je málo pravdepodobná. V druhej časti sa dokazuje, že tri hlavné cesty zo stredozemského pobrežia smerom k Jeruzalemu patria k rôznym oblastiam, dve spomedzi nich k vojenským oddielom a posledná ku kanonikom Baziliky Svätého hrobu. Dôvody pre to sú tak duchovné, ako aj ekonomické.

(č. 3) 321-336: **Asher OVADIAH, Rachel PELEG, Some Observations on the Role of the Middle Terrace of the Northern Palace of Herode at Masada.** Architektonický komplex strednej terasy severného paláca v Masáde je z dvoch častí: okrúhla štruktúra (*tholos*) a päť pravouhlých. Detailná štúdia týchto prvkov, ktorá bola vykonaná, ich porovnáva s inými podobnými prvkami v Izraeli, Paneas/Banias, v Taliansku, palác Augusta na Palatíne, Augustove fórum a Villa Hadriana v Tivoli a v Grécku, okrúhle chrámy z klasických období – helénskeho a rímskeho. Prieskum sa končí definovaním náboženskej a kultúrnej funkcie komplexu.

337-365: **Blažej ŠTRBA, Did the Israelites realise why Moses had to die?** Náš slovenský biblista a šéfredaktor *StBiSl* sa vo svojom príspevku zaoberá siedmimi textami, ktoré sa zmieňujú o pochybení Mojžiša (Nm 20,12-13; 20,24; 27,14; Dt 1,37; 3,26; 4,21 a 32,51). Na základe synchrónneho postupu a z hľadiska komunikačnej úrovne skúma ich výpoveď pre Izraelitov, Mojžiša a čitateľa. Otázka nespočíva v charaktere pochybenia, ale skôr v poznaní, či si nová generácia uvedomovala, že Mojžiš pochybil ako vodca pri vodách Meríby a bol za to potrestaný. Odpoveď je negatívna. Čitateľ chápe, že aj Mojžiš si uvedomil dopad svojho omylu iba v Dt 32,51. Na základe epizódy o meríbskych vodách, sa podarilo rozprávačovi nielen podnietiť ľud k príprave na vstup do Zaslúbenej krajiny, a to pomocou Mojžišových výpovedí, ale najmä upovedomiť čitateľa o závažnosti pochybenia vodcu, a to viac ako o skutočnosti trestu (smrti) za toto pochybenie.

66-371: **Aron PINKER, A Tragic Bacchanalia in Nah 1:10.** S cieľom ponúknuť zrozumiteľnejší preklad Nah 1,10 zamieňa autor dve vyjadrenia: *zapletení ako trnie* a *ako pálenkou spíť*, čo umožňuje: *pretože sa opili pálenkou, až sa zaplietli ako trnie*. Verš opisuje bakchanálie, ktoré vrcholili vtedy, keď sa opilci prevalia jeden na druhého tak, až sa ich telá zapletú.

372-397: **Hans AUSLOOS, John William COLENso (1814-1883) and the Deuteronomist: In memory of Prof. Dr. C.H.W. Brekelmans (1922-2004), my 'Doktorgroßvater'.** Otázke deuteronomistickej redakcie prvých štyroch kníh Starého zákona patrí eminentné postavenie v súčasnom výskume kompozície Pentateuchu. Po tom, čo autor načrtne teóriu, ktorú prezentoval už J.W. Colenso a predloží svoju zrozumiteľnú deuteronomistickú redakciu kníh Genézis–Numeri, chce v článku odhaliť jeden z podkladov tohto zámeru. V prvej časti je predstavená hypotéza od Colensa o zdrojoch a kompozícii Pentateuchu. Druhá časť ponúka prvýkrát vyčerpávajúci inventár textov Gn–Nm považovaných Colensom za deuteronomistické. Navyac jeho argumenty v prospech deuteronomistickej redakcie sú analyzované kritickým spôsobom.

398-435: **Christophe RICO, Jn 8,25 - Les aléas d'une transmission textuelle.** Závažná nejasnosť textu Jn 8,25 vedie k predpokladu starovekého narušenia gréckeho

textu. Článok skúma námietky založené na syntaxi a štýle, ktoré sú v kontraste s väčšinou lektúrou tohto verša. Predstavuje sa iná originálna redakcia tohto textu, ktorá ráta s variantmi P⁶⁶. Diskurzívna koherencia celku pasáže, kde figuruje náš verš, dovoľuje zhodnotiť túto hypotézu.

436-456: **Alexis BUNINE, La date de la première visite de Paul à Jérusalem (1re partie).** V 2 Kor 11,32-33 nás Pavol poučuje, že musel utiecť z Damasku, pravdepodobne z dôvodu svojho trojročného pobytu v Arábii a v Sýrii (Gal 1,17-18), aby tak unikol prenasledovaniu záhadného «etnarchu kráľa Aretasa». Na prvý pohľad to znamená, že kráľ Nabatejcov Aretas IV. kontroloval toto mesto. Žiaľ, nijaký literárny ani archeologický zdroj nepotvrdzuje tento dôvod: jediné, čo vieme je, že Damask bol stále súčasťou rímskej provincie Sýrie. Po kritickej skúške troch hypotéz bežne navrhnutých na prehodnotenie Pavlovho tvrdenia prvá časť tejto štúdie predstavuje rozsiahlejšie novú teóriu, zastávanú v 2002 D.A. Campbellom. Druhá časť sa venuje diskusii, aby sa dospelo k definitívnemu riešeniu.

457-466: **Michel QUESNEL, Le voile ne résiste pas au souffle de l'Esprit: 2 CO 3,17a.** Význam polovice verša 2 Kor 3,17a je ťažko odvoditeľný, ak sa neberie do úvahy význam prvého gréckeho výrazu *pneúma*, ktorý evokuje závan vetra. Pavol tu využíva obraz: závoj, ktorý sa nachádza na Mojžišovej tvári alebo na srdci Židov čítajúcich Písma, neodolá závanu vetra. Tento závan, viazaný na prítomnosť vzkrieseného Pána, je schopný oslobodiť srdcia a zahalené tváre.

(č. 4) 481-505: **Martin O'KANE, Concealment and Disclosure in Isaiah 28-33.** Kapitoly 28-33 proroka Izaiáša rozvíjajú témy uvedené už v predchádzajúcich častiach knihy, najmä v záhadnom príkaze 6,9-10. Tento príkaz zvyrazňuje polaritu medzi Pánom a jeho stvorením – jeho nekonečné poznanie je v kontraste voči limitovanému a čiastočnému poznaniu ľudstva. Komunikujúc plány Boha jeho stvoreniu, Izaiáš musí používať reč, ktorá umožní vytušiť Božie poznanie a múdrosť, pričom sa však zachová nedostupnosť Pána. Musí použiť reč, ktorá ukrýva všetko popri odhaľovaní. V kap. 28-33, sú dvojznačné výrazy a paradoxy z 6,9-10 zvýraznené prítomnosťou jemných metafor, figúrami rečnickeho štýlu, ktoré poukazujú na tajomstvo, utiahnutie a ukrytie – a ich protiklady. Dvojznačné citácie a vypovedané slová sú predstavené, akoby obsahovali „nepovedané“, významy, ktoré musí čitateľ odhaliť, alebo musí slová zaodiť novým významom v prítomnom čase. Reagujúc na metaforický jazyk, musí čitateľ vziať na seba úlohu sprostredkovateľa, ktorý sa pokúša rozlišovať cesty Pána v ľudskej sfére.

506-528: **Anne E. GARDNER, Isaiah 66:1-4: Condemnation of Temple and Sacrifice or Contrast between the Arrogant and the Humble?** Kvôli alúziám na iné biblické texty sa predpokladá, že Iz 66,1-4 neodsudzuje chrám. Ak sa chrám pokladá za miesto Božej prítomnosti, vtedy veriaci dodržia zmluvu. Iz 66,2 opisuje niekoho, kto skladá celú svoju dôveru v Boha a môže pre to trpieť, ale bude definitívne ospravedlnený. Ľudia v Is 66,3 sú voči nemu v protiklade. Zvažujúc cieľ každej obety, štyri tvrdenia TM a 1Q1sab, sa môžu chápať ako odsúdenie pokrytectva a nie obety. Budúcnosť tých, ktorí robia zle, je zdôraznená v Iz 66,4. Text Iz 66,1-4 podčiarkuje postoj a správanie, ktoré vyžaduje Boh alebo odmieta v spoločenstve veriacich.

529-551: **Christophe LEMARDELÉ, H, Ps et le bouc pour Azazel. De Wellhausen à Milgrom.** Text Lv 17 (H) argumentuje naliehavo proti démonským rituálom, zatiaľ čo Lv 16 (P^s) obsahuje takýto rituál vo svojej legislative: cap pre Azazela. Kalendár sviatkov v Lv 23 (H) nehovorí o tomto špecifickom rituáli na rozdiel od Nm 28-29 (P^s). Autor zdôvodňuje názor, že „teológia“ krvi v Lv 17 nebola účinná voči takýmto

kultom, kňazi museli integrovať do ich rituálu očisťovania obeť démonovi Azazelovi. Ako pochopiť inak existenciu takejto apotropaickej obeť? Skutočnosť, že H nepozná capa pre Azazela – takisto jeho obetný systém je bližší skôr D ako P – ide v prospech opätovne predloženej tézy, ktorá robí z H následného redaktora po P.

552-569: **Bernard GOSSE, L'appel de la Sagesse de Proverbes 1 et la constitution finale du Psautier.** Finálna forma Žaltára sa javí ako odpoveď na výzvu múdrosti neskúseným (*ptym*) v Prís 1,4; treba vidieť najmä Ž 1; 19 a 119. Výrazy *twrh* a *mswh* Prís 3,1 umožňujú utvárať vzťah s dejinami Izraela; vid' Ž 78. No najmä Ž 119 je najrozvinutejší a najviac vypracovaný v tomto bode. Napriek tomu iné početné žalmy boli integrované v tejto perspektíve, ako napr. Ž 18 a 89. Ž 3,3 poslúžil na inšpiráciu žalmov interiorizácie zákona, Ž 37 či 40. Aj iné pasáže Knihy prísloví môžu byť vzaté do úvahy v rôznych žalmoch. Múdrosť zohrala dôležitú redakčnú úlohu pri Žaltári, pričom je snaha predstaviť celok ako odpoveď na Prís 1. V tejto perspektíve bola utvorená finálna podoba, v ktorej zohráva Ž 119 dôležitú úlohu, ale ovplyvnila záverečnú formu početných pasáží predchádzajúcich žalmov.

570-584: **Diana EDELMAN, Seeing Double: Tobiah the Ammonite as an Encrypted Character.** V článku sa predkladá téza, že sekundárna postava Knihy Nehemiáš, s odlišným menom Tobiaš, Tobiaš Amónčan (Neh 3,35) a Tobiaš amónsky služobník (Neh 2,10), bola ozvenou dvoch osôb s menom Tobiaš, ktorí žili v rôznych obdobiach, dvesto rokov vzdialených. Jeden bol bohatý člen exilového spoločenstva, ktorý sa vrátil do Judska okolo r. 460 pred Kr. a bol zapojený do stavby a znovuosídlenia Jeruzalema. Druhý bol vodcom jazdeckého oddielu v Ammonitíde okolo r. 250 pred Kr. a jeho syn bol vyberačom daní v Judsku, poverený Ptolemajom. Zhodnocujú sa uzávery tejto techniky *histórie cez exegézu* pre dejiny kompozície Nehemiáša a pre historikov používajúcich biblické texty ako zdroje na rekonštrukciu minulosti.

585-600: **Cláudio Vianney MALZONI, L'Évangile de Barnabé et la tradition du Diatessaron en Occident. L'exemple de Jn 4,4-42.** Môže byť Evanjelium Barnabáša považované za svedka textovej tradície siahajúcej k Taciánovmu Diatessaronu? Článok odpovedá súhlasne na túto otázku, aspoň čo sa týka úryvku o pobyte Ježiša v Samárii (Jn 4,4-42). Tento záver sa natíska po porovnávacom štúdiu state Evanjelia Barnabáša a svedectiev spoznaných na základe tradícií Diatessaronu. Je potrebné zaradiť Evanjelium Barnabáša do línie západných textových svedkov, presnejšie medzi svedkov v stredovekej taliančine.

Recenzie

Barbara E. Reid, O. P., The Gospel according to Matthew, Collegeville, Minnesota : Liturgical press, 2005, 1. zv. (New Testament), 160 strán, ISBN – 10: 0-8146-2860-5.

Svojím spôsobom usporiadania materiálu publikácia sleduje klasický štýl komentárov, keď biblický text sa nachádza v hornej časti strany a v dolnej časti je uvedený komentár príslušného textu. Biblický text je uvedený podľa vydania New

American Bible with Revised New Testament and Psalms, Copyright 1991, 1986, 1970. Úvodné strany obsahujú základné informácie o autorovi, dobe a okolnostiach vzniku, štruktúre a hlavných cieľoch Matúšovho evanjelia.

Komentár je určený pre pastoračné a katechetické využitie. Tým sa vysvetľuje aj skutočnosť, že chýba akýkoľvek odkaz na použitú literatúru. Je praktickou pomôckou pre každého, kto potrebuje v krátkosti poznať význam jednotlivých evanjeliových častí.

Kniha objasňuje základné témy Matúšovho evanjelia a v závere uvádza prehľad jednotlivých kapitol a pomocné otázky na podnietenie diskusie. Prepojenie s pastoráciou dokazuje aj index citácií z Katechizmu Katolíckej cirkvi, ktorý sa inak v biblických komentároch neuvádza.

Je potrebné osobitne oceniť pozornosť voči niektorým detailom evanjelia, ktorú by sme v tomto druhu komentára neočakávali. Autorka napríklad vysvetľuje: rozdielnosť hebrejského termínu *’alma* a *’betulah* v kontexte *panny* pri Ježišom narodení;

- menovanie farizejov a saducejov pri Ježišom krste v Jordáne;
- význam slovesa *diakonein* pri uzdravení Petrovej svokry;
- tri možnosti ako porozumieť text o platení dane cisárovi;
- použitie kalicha pri Poslednej večeri;
- sprievodné znaky pri Ježišovej smrti atď.

Autorka sa týmto spôsobom vyhla stereotypu či zaužívaným poznatkom o Evanjeliu podľa Matúša, čo robí jej komentár pútavým a hodnotným.

František TRSTENSKÝ

Marie Noonan Sabin, *The Gospel according to Mark*, New Collegeville Bible Commentary, 2. zv., Collegeville, Minnesota : Liturgical press, 2006, 172 strán, ISBN-13: 978-0-8146-2861-4.

Komentár je rozdelený do dvoch základných častí – úvod /str. 5-15/ a komentár /str. 17-165/. Posledné stránky publikácie /str. 166-168/ ponúkajú otázky na osobnú reflexiu.

Marie Noonan Sabin PhD, profesorka Bangor Theological Seminary, sa vo svojom komentári Markovho evanjelia podujíma ísť trošku inou cestou, ako to má vo zvyku širšia akademická obec. Čo nie je na škodu veci, ale práve naopak je obohacujúcim prínosom.

V prvom rade ide o veľmi prehľadné a jasné formulovanie úvodných problematik. Série Collegeville Commentary sa zameriava na širšie publikum, čomu zodpovedá aj autorkin štýl. Nestráca sa v dlhých a komplikovaných argumentáciach rôznych hypotéz, týkajúcich sa autorstva, jazyka, miesta vzniku a synoptických vzťahov, atď.

I. Čo je nové pre širšie publikum, je kontextualizácia evanjelia. V prvom rade vníma Mk na pozadí SZ: „Židia verili, že Písma obsahujú celé Božie zjavenie, ale zároveň uznávali, že ani jednotlivci, ani žiadna jednotlivá komunita nie je schopná pochopiť a preniknúť do celku tohto zjavenia... s príchodom nových učiteľov... bolo potrebné vnímať ich cez prizmu Písem... a zároveň vnímať to, čo tieto postavy prinášajú z pokladu Zjavenia nové, doteraz nepovšimnuté... nepovažovali ich novú interpretáciu za anuláciu starej, ale za jej obohatenie“ /str. 8; voľný preklad/. Z tejto perspektívy číta autorka aj Mk. Kresťanstvo nezačínalo ako oddelené náboženstvo, ale ako nová formulácia antickej židovskej viery.

V pozadí evanjelia stojí Genesis a obraz Boha ako Stvoriteľa, kniha Múdrosti – Ježiš stelesnená múdrosť Božia, proroci – zvlášť Jeremiáš a Izaiáš. Samotný začiatok evanjelia „začiatok“ /1,1/ naráža na myšlienku začiatku z Knihy Genesis /Gn 1,1/. Boh si žiada priviesť naspäť ľudstvo do stratenej záhrady Edenu. Preto sa podujíma na nové stvorenie. Ježiš je „Synom človeka“ – novým Adamom podľa Mk, ktorý je stvorený na obraz a podobu Božiu /Gn 1,27/ a zároveň je samotným stelesnením Boha /“Syn Boží“/.

Ježiša predstavuje ako pokračovateľa prorokov Eliáša a Elizea: vzkriesenie mladíka /1 Kr 17,17-24/, rozmnoženie chlebov /2 Kr 4,42-44/ a očisťovanie malomocenstva /2 Kr 5,1-14/. Mk ukáže Ježiša ako toho, ktorý je naplnením prorokov a zákona /Premenenie Mk 9/. Ježiš kráča v duchu Jeremiáša a chce očistu chrámu a kultu, príchod národov, ktoré pôjdu spolu s Izraelom pred tvárou Všemohúceho. Izaiáš a vízia trpiaceho sluhu dostáva konkrétne naplnenie v Ježišovom utrpení, smrti a vzkriesení /Iz 42; 49; 50,52-53/. Najširší kontext vidí autorka v múdroslovnej literatúre.

Osviežujúcim je aj jej pohľad na žáner Marka: nie je to dobová biografica alebo historiografica. Presahuje tento rámec, aj keď formálne sa viaže k biograficiám. Neodškriepiteľným faktom je, ako to poznamenáva autorka, starozákonný kontext, ktorý slúži ako interpretačný kľúč. Avšak autorkina definícia Markovho evanjelia ako „Kniha múdrosti“ alebo „múdroslovný spis“ je diskutabilná. Sú to práve formálne paralely medzi Mk a dobovou biografickou literatúrou a pomerne zreteľný – aj formálny – odklon od múdroslovnej literatúry. Toto však neoberá dielo o vlastné bohatstvo a dôležitosť.

II. Pre čitateľa sa stáva veľmi dobrým kľúčom upriamenie na teologické perspektívy. Vzďaľujú sa však od zaužívaných tematických delení. Autorka sa upriamuje na *klúčové slová*, ktoré sa snaží prekladať literárne, aby uchovala pôvodné sémantické bohatstvo.

K takým patrí napr. sloveso prekladané ako „odpustiť“ Mk 1,4, ktoré vo svojej literárnej forme znamená „oslobodiť, uvoľniť“. Teologickú perspektívu Ježišovej činnosti spája toto sloveso a tiahne sa ako jedna z červených nití celým evanjeliom: Ježiš je ten, ktorý robí slobodným. Mk 1,31 oslobodenie Petrovej svokry od horúčky, Mk 2,5 oslobodenie od hriechov, Mk 7,34 „effata“ – *bud'*

oslobodená. V konečnom dôsledku Ježišova smrť je oslobodením jeho samého Mk 15,37.

Ďalším kľúčovým termínom je „vstať“, ktoré naráža na Ježišovo vzkriesenie. Marek ho často používa: Mk 6,16 podľa Herodesa Ján vstal z mŕtvych v Ježišovi, 14,28 potom, čo „vstanem“ predídem vás do Galiley, Ježiš „postavil“ Šimonovu svokru 1,31, „vstaň!“ hovorí paralytikovi 2,11, atď. Marek naznačuje takto, že Ježišove uzdravenia sa viažu na veľký zázrak jeho vlastného vzkriesenia, alebo skôr majú svoj pôvod práve v moci vzkriesenia.

Poznámky o štruktúre diela pomáhajú lepšie pochopiť Mk. Autorka upriamuje pozornosť na triady a na základe toho určuje stred literárneho diela: premenenie /kap. 9/. Uzdravenia a zázraky podčiarkujú Božie pôsobenie a jeho moc premieňať, nanovo tvoriť. Vrcholom je Ježišovo vzkriesenie: premena smrti na život, nové stvorenie. Toto sa symbolicky ešte viac zdôrazní práve pri scéne premenenia.

Komentár sa stáva veľmi praktickým sprievodcom nielen na hlbšie pochopenie Markovho evanjelia, ale predovšetkým na prehĺbenie vlastnej spirituality, osobného vzťahu so vzkrieseným Kristom. Zároveň je excelentnou pomôckou pre skupinové čítanie Písma, zvlášť Lectio divina.

Róbert JÁGER

Micheal F. Patella, O.S.B. *The Gospel According to Luke*. New Collegeville Bible Commentary. New Testament; 3. zv., Collegeville, Minnesota : Liturgical Press, 2005, 168 strán, ISBN-13: 978-0-8146-2862-1.

M.F. Patella je profesorom v Saint John's School of Theology v Collegeville (Minnesota) a Lukášovmu evanjeliu sa venuje ako odborník už niekoľko rokov. Jeho štúdium vo Svätej zemi a bohatá skúsenosť z archeológie sa prejavuje v náhľadoch do histórie, geografie, zvykov rímskej Palestíny a širšieho kresťanského sveta aj v takom malom komentári, ako je uvedená publikácia. Treba pripomenúť, že projekt *novej* série z Collegeville Bible Commentary je podobne ako prvá predchádzajúca séria zameraný pre kazateľov, učiteľov, biblické krúžky a tiež individuálneho čitateľa, s cieľom poskytnúť stručné a spoľahlivé informácie z pozadia vzniku a kontextu. Takýto cieľ a pomerne široká skupina čitateľov determinuje v nemalej miere komentáre k jednotlivým statiam.

Po krátkych úvodných informáciách (4-7) nasleduje hlavná časť – samotný text evanjelia v hornej polovici strany a súbežný komentár k jednotlivým statiam v dolnej polovici strany (9-158). Štyri stránky otázok na záver knihy (159-162) prezrádzajú nie príliš zjednodušené kazateľské otázky, a tak i následný index citácií Lukášovho evanjelia v Katechizme Katolíckej cirkvi (163-165) a mapy Palestíny a Jeruzalema (167-168) môžu byť pre praktického teológa cennou pomôckou.

Kapitoly komentára zohľadňujú štruktúru Lukášovho evanjelia: Proológ (1,1-4), Rozprávanie o Ježišom detstve (1,5 – 2,52), Príprava na verejné účinkovanie (3,1 – 4,13), Účinkovanie v Galiley (4,14 – 9,50), Cesta do Jeruzalema (9,51 – 19,27), Učiteľské účinkovanie v Jeruzaleme (19,28 – 21,38), Utrpenie (22,1 – 23,56) a Vzkriesenie (24,1-53).

Nie zriedkavé porovnávanie so synoptikmi nezaťažuje, ale má za cieľ osvetliť úmysel Lukášovho evanjelia (napr. Mt 1 – 2 a Lk 1 – 2). Tak nielenže Patella podotkne, ako v Matúšovom rozprávaní o Ježišom detstve je dôležitou postavou Jozef, zatiaľ čo u Lukáša Mária (10), ale i vysvetlí, že tieto akcenty v oboch prípadoch slúžia na zdôraznenie panenského počatia Ježiša (57). Autor sa dotýka takých zaujímavostí, ako je materiál pri stavbe striech domov v stati o uzdravení ochrnutého (37), historické vysvetlenie vzniku Samaritánov (76), či pôvodu dnešnej formy modlitby Otče náš (79), prvokresťanskej tradície uctievanie svätých miest, ako napr. Golgota (150) alebo tiež tradičnej topografickej otázky miesta Emmauz (155). Obratne sa dotýka literárnych a teologických tém Lukášovho evanjelia, a tak odкрýva živý obraz Ježiša plného odpúšťania opäť narážkou na ostatných synoptikov (150).

Patella preferuje nerozoberať otázku historicity na úkor možného živšieho záujmu aj zo strany svojich čitateľov, ale i z obozretnosti vzhľadom na vážnosť témy a nedostatok priestoru v takom malom príručnom komentári. Nezdôrazňuje však Ježišovo učenie ako len eticky orientované, ale poukazuje na ohlasovanie „konca časov“ a príchod Božieho kráľovstva autor diela odzrkadľuje živú problematiku na konci prvého storočia. Práve pre schopnosť komentovať pomerne stručne a zaujímavavo väčšinu častí Lukášovho majstrovského diela si zaslúži M. Patella gratuláciu a pre čitateľa je zadosťučinením, keď ho Patellov komentár bude sprevádzať čítaním Evanjelia podľa Lukáša.

Blažej ŠTRBA

Scott M. Lewis, S.J., *The Gospel according to John and the Johannine Letters*, New Collegeville Bible Commentary, New Testament series, 4. zv., Collegeville, Minnesota : Liturgical Press, 2005, 142 strán, ISBN-13: 978-0-8146-2863-8.

Tento komentár z rady New Collegeville Bible Commentary pripravil jezuita Scott M. Lewis, profesor Nového zákona na Regis College pri University of Toronto. Jeho predchádzajúce bádanie má veľmi široký záber zasahujúci do Starého zákona a neskorého judaizmu, a je zamerané na také oblasti ako Biblia a násilie, grécko-rímske náboženské kultúry, apokalyptika, alebo smrť a posmrtný život v judaizme druhého chrámu a prvotnom kresťanstve. Do oblasti jeho záujmu a štúdia však takisto patrí spiritualita, náboženská skúsenosť a kresťanský život

v Novom zákone. Je teda veľmi dobre školený pre typ komentára, aký predstavuje rada New Collegeville Bible Commentary, ktorej cieľom je pripraviť stručné vysvetlenie biblických textov na základe poznatkov z exegetických štúdií, ale predovšetkým pre účely pastorácie. Autor veľmi dobre spĺňa nastolené kritériá. V každej perikope nájdeme odkazy na širší biblický kontext, ale tam, kde je to relevantné, tiež odkazy na kumránske texty a židovského historika 1. stor. po Kr., J. Flavia. Tieto fakty sú predstavené tak jednoducho a prehľadne, že pre žiadneho študovaného teológa nemôže byť problém ich aplikovať na konkrétne pastoračné témy. Autor s tým počíta a nerobí uzávery pastoračného typu; necháva to na samotného čitateľa. Vzhľadom na stanovenú stručnosť komentára Lewis nemôže vždy zachádzať do podrobných diskusií, ale na takýchto miestach nájdeme poznámku, ktorá upozorňuje, že daný text bol široko diskutovaný a je možné si ho podrobne nastudovať vo väčších komentároch. Nanešťastie pre slovenského čitateľa je takáto poznámka skoro irelevantná, nakoľko väčšie komentáre tu nie sú príliš dostupné.

Komentár má dve časti, ktoré sú vymedzené úvodmi na začiatku. Prvá časť obsahuje Jánovo evanjelium a druhá Jánove listy patriace do skupiny katolíckych listov. Úvody pred evanjeliom a Jánovými listami sú stručné, výstižné a veľmi stručne prezentujú ich charakter, problém autorstva, jazyk a teológiu. V časti Evanjelia podľa Jána preberá autor rozdelenie podľa všeobecne uznávaného komentára R. E. Browna (Gospel According to John, Anchor Bible Commentary 29) na Prológ, Knihu zjavení, Knihu oslávenia a Epilóg. Jánove listy pre ich stručnosť ďalej nedelí na menšie časti a sú zakaždým prezentované ako tematický celok. Na záver komentára je zoznam literatúry na ďalšie štúdium a otázky, ktoré pomáhajú zosumarizovať a zrekapitulovať poznatky zo štúdia. Úplne na konci sa nachádza index citácií komentovaných textov v Katechizme Katolíckej cirkvi a malé mapky prezentujúce Palestínu a Jeruzalem v časoch Ježiša Krista.

Celkovo sa dá komentár hodnotiť ako užitočný podklad pre homílie, výučbu a pastoračnú prax.

Jozef TIŇO

Pavol Farkaš (zostavil), *Legislatívne texty Biblie*. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie konanej 16. novembra 2007 v Nitre v rámci Grantového projektu VEGA č. 1/4678/07: *Legislatívne texty Biblie – etický a religiózny aspekt*. Univerzita Komenského v Bratislave, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2007. 163 strán. ISBN 978-80-88696-51-3.

Zborník *Legislatívne texty Biblie* zostavil docent Pavol Farkaš z prednášok rovnomennej vedeckej konferencie uskutočnenej 16. novembra 2007 v Nitre, ktorej

bol aj on sám hlavným organizátorom a garantom. Ako je z jeho úvodu (7-9) zrejme, príspevky z konferencie, a teda aj zborník, adresované odbornej a akademickej verejnosti, sú zamerané na „historický, filologický, etický a morálno-teologický výskum legislatívnych textov Starého a Nového zákona... a na ich hermeneutiku a interpretáciu v priebehu stáročí v židovskej a kresťanskej kultúre“ (7). V kontexte formovania sa európskej legislatívy tento vydaný zborník, ako aj grantový projekt, ktorého zborník je čiastočným výsledkom, sa radia medzi tie čiastkové kroky, pre ktoré skúmanie našich kresťanských biblických koreňov pri tvorbe nových princípov v dnešnej spoločnosti je po stránke metodologickej viac ako len čistá alternatíva, po stránke historickej je to jeden zo základných kameňov a zo zorného uhla formujúcej sa globálnejšej legislatívy je bytostne nevyhnutné. Aj keď adresáti budú poväčšine z teologicky orientovaného odborného publika, predsa si môžu prísť na svoje aj odborníci s eticko-právnym zameraním. Samotné príspevky, následne predstavené, svedčia o interdisciplinárnom orientovaní pojednávanej legislatívnej problematiky v Biblii.

Helena Gabčová predstavuje termín „legislatívny“ (10-12). Igor Hanko prezentuje už legislatívne texty v širokom horizonte Starého zákona, vychádzajúc zo štúdie profesora Jean Louis Ska (13-21). Jozef Šoška poukazuje vo svojom príspevku na dôležitosť kontextu legislatívnych textov, ktorým je predovšetkým zmluva (22-29). Helena Hrehová poukazuje na koncept a praktizovanie nespravodlivosti, najmä voči slabším skupinám v Izraeli, a na to, že sankcie za nespravodlivosť ladia s Božím záujmom o slabších (30-41). Ivan Kútny skúma eticko-morálny aspekt sexuálneho konania v homosexuálnej deviácii tak, ako sa o nej zmieňuje Kniha Levitikus, varuje pred nebezpečenstvom fundamentalistického výkladu daných textov a uzatvára, že pre eticko-morálne závery si tematika vyžaduje skúmanie ďalších biblických textov (42-51). Jozef Jančovič vo svojej deskriptívno-analytickej štúdií poukazuje na štruktúru deuteronomického Dekalógu s cieľom vyzdvihnúť prikázania o sobote a láske k rodičom ako také, ktoré plnia úlohu formálneho a obsahového ohnivka medzi krajnými prikázania Dekalógu (51-70). Peter Volek vo svojej štúdií polemizuje s názorom J. Štěpána, tvrdiacim, že Dekalóg vykazuje zostupnú hierarchiu hodnôt prikázaní, a vyvracia Štěpánovu hierarchizáciu poukazujúc na návaznosť Dekalógu na hlavné prikázanie a na konzistentnosť jednotlivých prikázaní v Dekalógu (71-86). Róbert Horka poukazuje na Augustínovu percepciu Dekalógu, ktorá má základ v duchovnom, kristologickom chápaní Božích príkazov (87-96). František Ábel predstavuje príklady interpretácie starozákonných legislatívnych textov v Talmude, ako diametrálne odlišnej od kresťanskej exegézy, avšak jednako majúcej spoločný východiskový bod viery v jedného Boha a pozitívnu perspektívu do budúca (97-117). Blažej Štrba, študujúc zákony o očisťovaní v Kódexe čistoty, Lv 11-15, poukazuje na nenáročnosť ich praktizovania a súčasnú dôležitosť ich umiestnenia do teologického rámca (118-130). Pavol Farkaš skúma problematiku princípu *ius talionis* a jeho aplikácií v jednotlivých aj mimobiblických zákonníkoch a súčasne

poukazuje na jeho reinterpretáciu Ježišom Kristom (131-137). Jana Móricová, sledujúc tajomstvá Ježišovho detstva podľa Lukášovho evanjelia konštatuje, že Svätá rodina práve zachovávaním Mojžišovho zákona sa profiluje ako verná Pánovi, čo je inštruktívne aj pre formovanie sa mariánskej úcty na Slovensku (138-146). Branislav Kluska skúma antitézy v Mt 5,21-48 a mieni, že zámerom autora evanjelia nie je poukázanie na Ježiša, ktorý ruší Tóru alebo judaistické chápanie prikázaní, ale „voviesť čitateľa na cestu ‘väčšej spravodlivosti’“ (147-161).

Každý z článkov je opatrený aj zhrnutím v angličtine. Aj keď tlačiarenský škriatok sa objavuje kde-tu vo forme čiarky alebo v sústavnom nezobrazovaní hebrejského *kámece*, zostavovateľovi tohto zborníka patrí srdečné blahoprianie recenzenta, aby otvorený projekt priniesol aj ďalší zborník na tému, ktorú otvoril štýlovo úhľadne, obsahovo vyrovnané a odborne fundované. Čitateľovi, tak odborníkovi, ako aj študentovi, bude určite rásť chuť na legislatívne texty Písma od jedného príspevku k druhému.

Blažej ŠTRBA

Pavol Farkaš, *Naratívne umenie evanjelistu Lukáša*, Bratislava – Nitra : Univerzita Komenského v Bratislave, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2007, 129 strán. ISBN 987-80-88696-48-3

Autor mnohých monografií z oblasti biblických vied docent Pavol Farkaš svoju poslednú monografiu „*Naratívne umenie evanjelistu Lukáša*“ zameriava na naratívnu analýzu, ktorá odpovedá na otázku: „Aký zmysel má text pre súčasného čitateľa?“ Naratívna analýza, ako jedna z metód skúmania Biblie, odhaľuje, čo bolo skutočným úmyslom autora diela, a tak napomáha lepšie pochopiť text. Docent Farkaš, akoby za slovo vzal konštatovanie, že text je svojím spôsobom pasívny, čaká na percepciu, čaká na svoju interpretáciu, alebo ako Aurélius Augustín dopĺňa: text je „uzatvorený“ z dôvodu, aby ho interpret „otvoril“. Možno i kvôli najbohatšiemu slovníku sa Lukášovo evanjelium v komparácii s ostatnými evanjeliami považuje za najvhodnejší text pre štúdium estetickej dimenzie textu. Práve už spomínanému tretiemu synoptickému evanjeliu sa venuje autor monografie s cieľom poukázať na umelecko – estetickú dimenziu. Prostredníctvom odborníkov v oblasti hermeneutiky sa odvoláva na skutočnosť, že predovšetkým v novozákonných textoch sa interpretácii začala pripisovať axiologická funkcia inovatívneho poznania.

Autor monografie zmapoval situáciu, pričom zistil, že Lukášovo evanjelium sa neobmedzuje iba na pertraktovanie udalostí z Ježišovho života a učenia. Explicitne konštatuje, že evanjelista Lukáš vytvoril literárno – teologický projekt, kde na rozdiel od ostatných evanjelistov je jeho dielo zostavené

do určitých tematických celkov. Ďalej vyzdvihuje fundamentálnu tému evanjelia: tému spásy a osobu Krista, ktorý túto spásu prináša. Precizuje, že motív spásy je prítomný na styčných miestach evanjelia a v centre Lukášovho dvojdiela sa nachádza aspekt Kristovej smrti a zmŕtvychvstania. Marginálne poukazuje na antonymá: *vidieť – nevidieť, zrak – slepota*, ktoré sú hlavným motívom lukášovských textov a na základe jednotlivých antonym autor diferencuje fyzickú a duchovnú slepotu a zrak. Pre Lukášovu tvorbu je symptomatický symbolický význam čísla sedem, ako v podobenstve o milosrdnom Samaritánovi, tak i v podobenstve o mánotratnom synovi je siedmimi slovesami vyjadrená idea plnosti.

Autor na mnohých miestach na lepšie pochopenie textu využíva komparáciu na nájdenie spoločných alebo podobných elementov, alebo na poukázanie istej genézy. Je to predovšetkým komparácia so Starým zákonom, so synoptickými evanjeliami, so Skutkami apoštolov a taktiež využíva filologickú komparáciu.

Na základe jednotlivých okruhov sa autor monografie venuje predovšetkým tým biblickým textom, ktoré boli v dejinách umenia vhodnou témou zobrazovania: postavy Jána a Ježiša v Lukášovom diptychu, matka Ježiša Krista a matka Jána Krstiteľa, návšteva, narodenie Ježiša Krista, obetovanie v chráme, Simeonov chválospev a proctvo, vystúpenie Jána Krstiteľa, povolanie učeníkov, Lukášovo literárne umenie: od Zacheja po Kalváriu, podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi, podobenstvá o „stratených a „nájdených“ hodnotách a podobenstvo o mánotratnom synovi.

Zaujímavou Lukášovou metódou je synkrisis, ktorou paralelne predstaví dvojicu, napr. zvestovanie Zachariášovi a zvestovanie Márii na spoločné posúdenie. Autor dochádza k záveru, že topografické informácie prítomnosti Ježiša neboli pre Lukáša natoľko eminentné ako práve miesto, kam mal namierené. Taktiež v prípade narodenia Krista neopisuje presné miesto, akoby presná lokalizácia bola pre neho irelevantná.

V monografii je poukázané na to, že vystúpenie Jána Krstiteľa je možné pochopiť len na báze špecifickej Lukášovej koncepcie, ktorej prototypom by mohli byť starozákonné prorocké knihy.

V kapitole o povolaní učeníkov sa prezentuje názor, že Lukáš, ako dobrý rozprávač, vhodným spôsobom pripravuje čitateľa na udalosť povolania učeníkov a snaží sa vysvetliť, prečo učeníci opúšťajú svoju prácu, rodinu... Kristus je predstavený ako prototyp modliaceho sa, ktorý sa na každú dôležitú udalosť pripravuje modlitbou.

Za najkrajšie podobenstvá z naratologického i kompozičného hľadiska sa pokladajú štyri Lukášove podobenstvá. Ako „příkladné rozprávania“ sa považujú podobenstvá: o milosrdnom Samaritánovi, o boháčovi a sýpkach, o boháčovi a Lazárovi a o farizejovi a mýtnikovi. Rozprávaním podobenstva o milosrdnom Samaritánovi Ježiš odstránil všetky limity, ktoré určovali, kto je blížny.

Autor konštatuje práve v kapitole s názvom Podobenstvá o „stratených“ a „nájdených“ hodnotách, že pre Lukáša je typické, že po fabule, v ktorej vystupovala mužská postava, nasleduje text so ženskou postavou. Taktiež v podobenstvách o stratenej ovci, o stratenej drachme a o márnoträtom synovi je prítomný motív radosti a kľúčový pojem straty a nájdania.

Posledná časť monografie s názvom Podobenstvo o márnoträtom synovi je analyzovaná veľmi zaujímavým spôsobom. Autor najprv podáva možné pomenovania Podobenstva o márnoträtom synovi, ktoré boli doteraz navrhnuté. Následne poukazuje na to, že tematika dvoch bratov sa vinie celým Starým zákonom a zároveň cez Rembrandtov obraz demonštratívny spôsobom bližšie analyzuje postoj milujúceho otca.

V bibliografii sú uvedené mimoriadne bohaté cudzojazyčné zdroje, ktoré zabezpečujú erudovanosť diela. Na monografii docenta Pavla Farkaša je cenné to, že nám ponúka nový spôsob zhodnotenia dôležitosti Lukášových textov. Na základe štúdia osôb, ich vzťahov, ich postavenia v zápletke, sa podarilo vziať recipienta do samotnej reality textu. Zaujímavým spôsobom interpretuje nové hľadiská, ktoré jednotlivé rozprávania načrtli, a ktoré biblické texty zachytili. Na základe týchto aspektov nás nová monografia môže veľmi obohatiť.

PaedDr. Bernadeta BERNÁTHOVÁ

Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky FF UKF, Hodžova č.1, 949 01 Nitra – Sk
E-mail: bbernathova@ukf.sk

Stanislao Loffreda, *Cafarnao V. Documentazione fotografica degli scavi (1968-2003)*, Studium Biblicum Franciscanum Collectio Maior 44, Jerusalem : Franciscan Printing Press, 2005, 245 s. ISBN 965-516-069-6

S. Loffreda je archeológ a špecialista na ranú kresťanskú keramiku, žijúci v Jeruzaleme a prednášajúci od roku 1968 vo františkánskom inštitúte *Studium Biblicum Franciscanum*, dnes *Fakulta biblických vied a archeológie*. Od roku 2004 emeritný profesor Loffreda sa venuje aj spracovávaniu veľkého množstva artefaktov z archeologických expedícií Kafarnaumu, z ktorých mnohé viedol on sám. Kafarnaum bol archeologicky skúmaný v troch fázach. Prvá (1905-1926) bola vedená W. von Mendenom a G. Orfalim. Druhú fázu (1968-1986) viedli V.C. Corbo a S. Loffreda a tretia fáza od roku 2000 je vedená už len samotným Loffredom.

Druhá fáza bola publikovaná v štyroch zväzkoch (*Cafarnao I – IV*). Zväzok *Cafarnao V*, zameraný na fotografickú dokumentáciu vykopávok najmä z druhej fázy výskumu, vzniká z presvedčenia autora, že fotografický materiál má primárnu dôležitosť. Dva ohlásené nasledujúce zväzky budú preto zamerané na fotografickú dokumentáciu objektov (*Cafarnao VI*) a keramiky (*Cafarnao VII*).

Veľká väčšina fotografií je pokladom archívu samotného inštitútu. Obsah (str. 5) otvára publikáciu. Nasledujú referenčné dáta ako chronológia a archeologická kvóta (6), predslov (7-8), bibliografia o vykopávkach (9-10), podrobný úvod (11-28). V ňom autor zdôrazňuje, že na podnet Jána Pavla II., ktorý navštívil Kafarnaum 24. marca 2000, sa začala tretia fáza archeologického výskumu. Loffreda v tejto časti charakterizuje slovným komentárom nielen fotografie, ktoré nasledujú, ale uvádza aj dôležité historické medzníky archeologického výskumu Ježišovho mesta.

Obsahy jednotlivých lokalít (29-32) a múrov obydí (33-34) uvádzajú následnú fotodokumentáciu, ktorá tvorí hlavnú časť zväzku. Fotografický materiál (35-245) je rozdelený podľa jednotlivých oblastí: celkové usadenie (35-52), *insula sacra*, miesto Petrovho domu so zvyškami oktagonálneho chrámu (53-82), menšie sekcie vykopávok č. 7, 3, 2, 9, 10, 11, 4, 5 a 6 (83-162), synagóga (163-184), mauzóleum s nápismi (185-192) a sekcie č. 3 a 4 (193-245).

Súčasťou publikácie je veľmi podrobná mapka vykopávok mesta, ktorá odborníkovi zaiste poskytne cenný detailný pohľad na lokalitu.

Ak je čitateľ trochu oboznámený s problematikou vykopávok Kafarnauma, taliansky jazyk publikácie preňho nebude veľkou bariérou, aby vďaka systematicky zreteľne a kvalitou elegantne a precízne predstaveným vykopávkam Kafarnauma nazrel zblízka do časti, ktorá ho zaujíma. Treba len dodať, že i keď Kafarnaum so svojím, pre kresťanov známym Petrovým domom, a s pozostatkami synagógy, rovnako preslávenej návštevou Ježiša z Nazareta, je ďaleko, slovenský čitateľ môže túto cennú publikáciu nájsť v knižnici Katolíckeho biblického diela vo Svite.

Blažej ŠTRBA

Oznamy

19. kongres Medzinárodnej organizácie pre štúdium Starého zákona

V dňoch 15.-20. júla 2007 sa v slovinskom hlavnom meste Ljubljana konal 19. kongres biblickej organizácie IOSOT (International Organization for the Study of the Old Testament). Tieto kongresy sa konajú pravidelne každé tri roky, 1. kongres sa uskutočnil v roku 1953 v Kodani. Súbežne s hlavným kongresom IOSOT-u sa v Ljubljane konali aj kongresy ďalších príbuzných organizácií: IOTS (International Organization for Targumic Studies), IOSCS (International Organization for Septuagint and Cognate Studies), IOQS (International Organization for Qumran Studies) a IOMS (International Organization for Masoretic Studies). Zároveň boli predstavené dva prebiehajúce projekty: BEP (The Bible of Edessa Project), ktorý vedie Peshitta Institute v Leidene (Holandsko), a ISLP (International Syriac Language Project), za ktorý je zodpovedná University of Melbourne (Austrália)¹.

Miestom konania boli priestory novej budovy Právnickej fakulty Ljubljanskej univerzity. Na čele organizačného tímu bol popredný slovinský biblista prof. Dr. Jože Krašovec, ktorý bol po skončení 18. kongresu IOSOT-u vymenovaný na roky 2004-2007 aj za prezidenta tejto poprednej biblickej organizácie.

19. kongres IOSOT-u začal v nedeľu 15. júla 2007 večer slávnostným otváracím ceremonálom, ktorý sa konal na hlavnom ljubljanskom námestí pred katedrálou. Zúčastnili sa ho početní predstavitelia politického, akademického i kultúrneho života v Slovinsku a sprevádzal ho kvalitný hudobný program, zavŕšený slávnostným koncertom prezentujúcim Beethovenovu Deviatu symfóniu v podaní viacerých spojených prestížnych orchestrov a speváckych zborov.

Samotný kongres spočíval v konaní viacerých súbežne prebiehajúcich sesíí. Program bol však zorganizovaný tak, že jednotliví účastníci neboli viazaní účasťou na prezentáciách iba jednej sesie. Každý deň v dopoludňajších hodinách boli prezentované hlavné, obsiahlejšie a komplexnejšie príspevky, kým popoludní

¹ Zo Slovenska sa tohto kongresu zúčastnili mladí slovenskí biblisti: Jozef Jančovič, Milan Sova a Blažej Štrba.

bývali príspevky kratšie, venované partikulárnejším problémom. Po každom odprezentovanom príspevku nasledovala diskusia, niekedy aj pomerne búrlivá.

Tematika jednotlivých príspevkov bola veľmi bohatá. Jednotliví odborníci sa v nich venovali otázkam jazykovým, textuálnym, hermeneutickým, historickým i archeologickým. Vystúpili aj viacerí svetovo uznávaní odborníci z viacerých krajín a rôznych vierovyznaní. Zazneli aj niektoré po prvýkrát uverejnené informácie – napr. James Charlesworth z Princeton Theological Seminary (USA) po prvýkrát na verejnosti ukázal kópiu nového fragmentu manuskriptu, ktorý pochádza z kumránskych jaskýň a obsahuje časť biblického textu Knihy Genezis.

Účasť na kongrese tohto typu ponúka neoceniteľnú príležitosť oboznámiť sa s prácou významných biblických odborníkov osobne, spoznať nové trendy v biblickej vede a nadviazať nové kontakty.

Milan SOVA

70. stretnutie Katolíckej biblickej spoločnosti Ameriky

Sedemdesiate výročné stretnutie Katolíckej biblickej spoločnosti Ameriky (CBAA) sa konalo v dňoch 4.-7. augusta 2007 na pôde jezuitskej Santa Clara University, ktorá v rovnomennom meste Santa Clara (štát California) účinne pôsobí takmer 160 rokov. Riadiaci a organizačný tím CBAA v spolupráci so Santa Clara University pripravil bohatý program pre účastníkov stretnutia, ktorých privítal prezident Univerzity, Paul Locatelli SJ.

Sr. Irene Nowell, predsedníčka stretnutia, svojou prednáškou na tému Ježišove veľké staré matky z Matúšovej genealógie slávnostne otvorila stretnutie².

Je už tradíciou, že účastníci stretnutia majú možnosť pomerne širokého výberu prednášok a pracovných stretnutí rôzneho druhu. Hoci počet účastníkov nebol veľký (vyše 300), predsa do hlbšej diskusie sa môžu účastníci dostať najviac len v tzv. pokračujúcich seminároch, kde nad istými témami sa diskutuje aj počas viacerých sedení. Hoci CBAA má viacerých aktívnych slovenských členov, prítomný bol len autor tohto oznamu, ktorý mal 6. augusta aj prednášku v kategórii výskumných prác na tému „Unique Use of the Name ‘Jesus’ in Luke 23:42“.

Okrem už spomenutých seminárov a tiež prác na špeciálnych úlohách záujem je práve o krátke výskumné práce, kde aktívni účastníci môžu dostať dobrú spätnú väzbu na ich výskum. Už tradične veľký záujem vzbudzujú dve veľké alternatívne prednášky. Za zmienku stoja aspoň tri z nich: Daniel J. Harrington SJ sa zamýšľal nad témou „Spiritual Sacrifices in Early Christianity“, Craig E. Morrison, O.Carm. zas nad témou „David Sings a Song: The Function of 2 Samuel

² Jej prednáška vyšla v časopise *Catholic Biblical Quarterly*, NOWELL, Irene, O.S.B.: Jesus' Great-Grandmothers: Matthew's Four and More, *CBQ* 70 (2008) 1-15.

22 in the David Narrative“ a prednáška Richarda J. Clifforda SJ bola výskumnou prácou nad Gn 1 „A Second Look at a Venerable Text“.

Neoceniteľným aspektom týchto stretnutí je možnosť kontaktu so svetovými, najmä katolíckymi zámorskými biblistami, podnetnými názormi z ich vlastných skúseností a inšpirujúcimi príkladmi. V neposlednom rade je to príležitosť na nahliadnutie do aktuálnych, ale aj do plánovaných pripravovaných biblických publikácií, a to vďaka osobnému kontaktu nielen s editormi a vydavateľmi, ale aj so samotnými autormi projektov.

Blažej ŠTRBA

Konferencia v Birminghame

V dňoch od 29. októbra do 1. novembra 2007 sa na pôde University of Birmingham (Veľká Británia) uskutočnila medzinárodná konferencia na tému *The Dead Sea Scrolls – Texts and Context*. Za pozývajúcu univerzitu bola organizáciou poverená Dr. Charlotte Hempel. Cieľom konferencie bolo kritické interdisciplinárne zhodnotenie vzťahu Kumránskych zvitkov:

- k biblickým a nebiblickým textom;
- k archeologickej lokalite Khirbet Kumrán
- k širšiemu židovskému kontextu vtedajšieho obdobia.

Konferencia bola zorganizovaná pri príležitosti 60. výročia objavenia Kumránskych zvitkov a išlo o najvýznamnejšie stretnutie k danej problematike v roku 2007, na ktorom sa zúčastnili desiatky najvýznamnejších odborníkov v danej oblasti. So svojimi príspevkami napríklad vystúpili:

prof. George Brooke (University of Manchester): *Room for Interpretation: Space and Place in Sectarian Use of the Scriptures*,

prof. Philip Davies (University of Sheffield): *What History Can We Get from the Scrolls, and How?*,

prof. Hanan Eshel (Bar Ilan University): *How Can We Learn Political History from the Scrolls?*,

prof. Heinz-Josef Fabry (University of Bonn): *Priests at Qumran – A Reassessment*,

prof. Florentino García Martínek (Catholic University of Leuven): *Cave 11 in Context*,

prof. Martin Goodman (University of Oxford): *Constructing Ancient Judaism from the Scroll*,

prof. Jodi Magness (University of North Carolina at Chapel Hill): *Archaeology and the Caves at Qumran*,

prof. Lawrence Schiffman (New York University): *From the Cairo Genizah to Qumran: The Influence of CD on the Study of the Qumran Scroll*,

prof. Michael Stone (Hebrew University): *The Scrolls and the Literary Landscape of Second Temple Judaism*.

V prvý večer vystúpil jeden z najvýraznejších odborníkov na Kumránske zvitky Geza Vermes s príspevkom: *Personal Reflections on 60 Years of Scrolls Scholarship*. Dnes už 83 ročný Geza Vermes je emeritným profesorom Oxfordskej univerzity a stále pracuje. V roku 2006 mu vyšla publikácia *Who's Who in the Age of Jesus* (London : Penguin Books).

Za Katolícku univerzitu v Ružomberku vystúpil František Trstenský s príspevkom *The Archaeological Site of Qumran and Personality of Roland de Vaux*.

Konferencia bola jedinečnou príležitosťou na získanie kontaktov medzi členmi odbornej akademickej obce a na výmenu poznatkov v danej oblasti.

František TRSTENSKÝ

Vedecké konferencie v Nitre

V dňoch 15. a 16. novembra 2007 sa v aule Kňazského seminára sv. Gorazda v Nitre uskutočnili dve vedecké konferencie. Prvú, na tému *Špecifické aspekty svedomia v perspektíve rozvoja osoby a spoločnosti*, pripravila Katedra morálnej teológie a Katedra biblických vied. Túto interdisciplinárnu vedeckú konferenciu otvoril jej garant Ivan Kútňny prednáškou o svedomí v jeho špecifickosti. Helena Gabčová potom priblížila lingvisticko-prekladový aspekt termínu *conscientia – syneidesis*, Peter Volek sa z pohľadu filozofie zaoberal témou, či môže byť svedomie bez mysle a celý úvodný blok ukončila Eva Klčovanská príspevkom o svedomí ako norme morálnosti a jeho chápaní v psychológii.

Po prestávke sa pokračovalo v dvoch sekciách, v každej odznelo viac ako desať príspevkov. Medzi účastníkmi konferencie bolo päť biblistov. Igor Hanko hovoril o svedomí a jeho základnej terminológii v zornom uhle biblickej antropológie Starého zákona, Jozef Šoška sa venoval teonómii svedomia v starozákonných textoch, Miroslav Varšo sa zamýšľal nad milosrdenstvom Božím v Knihe Jonáš, Blažej Štrba sa zameril na výraz srdce ako svedomie v Starom zákone a Pavol Farkaš sa venoval problematike svedomia v Prvom Jánovom liste (1Jn 3,19-20). Po obede nasledovala živá diskusia.

Druhú vedeckú konferenciu na tému *Legislatívne texty Biblie – etický a religiózny aspekt*, pripravila Katedra biblických vied a Katedra morálnej teológie. Otvoril ju dekan Teologickej fakulty UK Marián Šuráb. Jednotlivé príspevky nasledovali v tomto poradí: Igor Hanko predstavil niekoľko základných charakteristík legislatívnych textov Starého zákona, Jozef Šoška predstavil legislatívne texty Biblie v kontexte zmluvy, Helena Hrehová rozoberala eticko-morálny pohľad na praktizovanú nespravodlivosť voči sociálne slabým v Starom zákone, Ivan Kútňny sa zameril na eticko-morálny aspekt problematiky sexuálnych deviácií v kontexte Starého zákona, Jozef Jančovič rozoberal logiku a teologické

aspekty štruktúry Dekalógu v Dt 5,6-21, Peter Volek sa v príspevku venoval logickej analýze Dekalógu a Róbert Horka hovoril o dodržiavaní princípov Dekalógu kresťanmi vo vybraných textoch sv. Augustína.

Po prestávke sa ujal slova Pavol Farkaš, garant konferencie, ktorý predstavil problematiku trestu odvety a princípu *ius talionis* v historickom, legislatívnom a etickom kontexte. Po ňom vystúpila Helena Gabčová, ktorá sa venovala výrazu lex – zákon z lingvisticko-prekladového aspektu. František Ábel hovoril o príkladoch interpretácie legislatívnych textov v Talmude, Blažej Štrba nám priblížil problematiku zákonov o očisťovaní v Knihe Levitikus a Branislav Kľuska sa zamýšľal nad reinterpretáciou starozákonných príkázaní v Ježišovej Reči na vrchu. Konferencia vyvrcholila priateľskou diskusiou. Nezúčastnených určite poteší zborník, ktorý bol vydaný z obidvoch vedeckých konferencií³.

Igor HANKO

Prednáška

Na pozvanie redakcie ročenky *Studia Biblica Slovaca* 11. septembra 2007 predniesol S.S.L. Blažej Štrba verejnú prednášku s názvom *Uvedenie Jozueho do úradu vodcu*.

Libri ad directionem missi

Jaroslav BROŽ – Mlada MIKULICOVÁ (ed.): *Sborník Katolícké teologické fakulty. Svazek IX. Z konference k 40. výročí Dei verbum konané 15. 11. 2005 na KTF UK v Praze*, Univerzita Karlova v Prahe : Nakladatelství Karolinum 2007, 1. vydanie, 191 s., náklad 500 výtlačkov. ISBN 978-80-246-1331-4

Liber annus LVI 2006, Editor Eugenio Alliata, Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem : Franciscan Printing Press, 2007, 719 + Tavole 70 s. ISSN 0081-8933

Stanislao LOFFREDA: *Cafarnao V. Documentazione fotografica degli scavi (1968-2003)*, Studium Biblicum Franciscanum Collectio Maior 44, Jerusalem : Franciscan Printing Press, 2005, 245 s. ISBN 965-516-069-6

³ FARKAŠ, Pavol (zostavil): *Legislatívne texty Biblie*. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie konanej 16. novembra 2007 v Nitre v rámci grantového projektu VEGA č. 1/4678/07: *Legislatívne texty Biblie – etický a religiózny aspekt*. Bratislava – Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, RKCMBF UK, 2007.

Použité bibliografické skratky

<i>ABR</i>	<i>Australian Biblical Review</i> (Melbourne)
<i>BAR</i>	<i>Biblical archaeology review</i> (Washington)
<i>Bib</i>	<i>Biblica. Commentarii periodici Pontifici Institutu Biblici</i> (Roma)
<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion</i> (Bamberg)
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i> (Paderborn)
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> (Washington)
CTNT	Commentario teologico del Nuovo testamento
DJD	Discoveries in the Judaean Desert (Oxford, UK)
<i>DENT</i>	BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (a cura di): <i>Dizionario Esegético del Nuovo Testamento</i> , Brescia : Paideia, 1995, 1998
<i>DV</i>	<i>Dei Verbum</i>
<i>ErIsr</i>	<i>Eretz-Israel</i> (Jerusalem)
<i>EThL</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i> (Louvain)
EtB	Études bibliques (Paris)
FAT	Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe (Tübingen)
GLNTSupp	Grande lessico del Nuovo Testamento. Supplementi
<i>Hen</i>	<i>Henoch</i> (Torino)
<i>HThR</i>	<i>Harvard Theological review</i> (Cambridge, MA)
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College annual</i> (Cincinnati, OH)
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i> (Jerusalem)
<i>JSem</i>	<i>Journal for Semitics</i> (Pretoria)
<i>JSHRZ</i>	<i>Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit</i> (Gütersloh)
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series (Sheffield)
<i>LA</i>	<i>Liber annus. Studium Biblicum Franciscanum</i> (Jerusalem)
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i> (Paris)
<i>RdQ</i>	<i>Revue de Qumran</i> (Paris)
SBS	Stuttgarter Bibelstudien (Stuttgart)
SBF.CMa	Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Major (Jerusalem)
<i>Sef</i>	<i>Sefarad</i> (Madrid)
SPIB	Scripta Pontifici Institutu Biblici (Roma)
StDTJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah (Leiden)
<i>ThWAT</i>	BOTTERWECK, G. Johannes – RINGGREN, Helmer (Hrsg.): <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> . Vol. 10, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer, 1973-2000, angl. preklad <i>TDOT</i> , tal. preklad <i>GLAT</i>
<i>Trans</i>	<i>Transeuphratène</i> (Paris)
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tübingen)
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i> (Berlin)

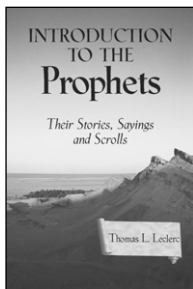
PAULIST PRESS

INTRODUCTION TO THE PROPHETS

Their Stories, Sayings, and Scrolls
Thomas L. Leclerc

Introduces college students and adult learners to biblical stories about the prophets as well as the theology and teachings of each of the prophetic books in the Bible.

978-0-8091-4492-1 432 pp. \$27.95

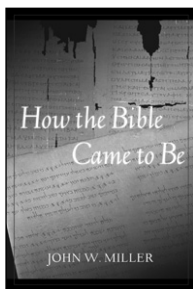


HOW THE BIBLE CAME TO BE

Exploring the Narrative and Message
John W. Miller

A detailed study of the form and message of the Bible as a whole, along with carefully documented information on how, when, and why its diverse components were assembled.

0-8091-4183-3 208 pp. \$18.95

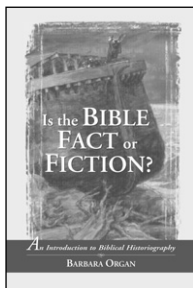


IS THE BIBLE FACT OR FICTION?

An Introduction to Biblical Historiography
Barbara E. Organ

An exploration of the main historical books of the Bible with a view to understanding how the ancient authors understood and wrote about their history.

0-8091-4236-8 192 pp. \$16.95

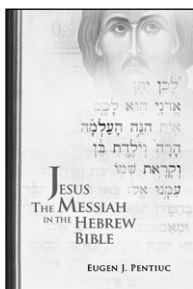


JESUS THE MESSIAH IN THE HEBREW BIBLE

Eugen J. Pentiuć

An analysis of the messianic texts found in the Hebrew Bible in the light of the ancient Jewish and Christian interpreters, with an emphasis on theological and pastoral significance of these texts.

0-8091-4346-1 208 pp. \$24.95

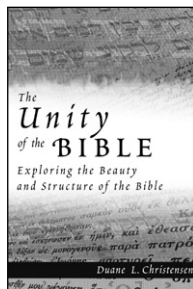
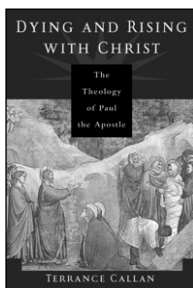


DYING AND RISING WITH CHRIST

The Theology of Paul the Apostle
Terrance Callan

Paul's theological vision has had enormous influence on subsequent Christian thought, and indirectly on Western thought in general. This book describes the theology of Paul that underlies and comes to expression in his letters.

0-8091-4395-X 208 pp. \$19.95



THE UNITY OF THE BIBLE

Exploring the Beauty and Structure of the Bible
Duane L. Christensen

The author treats the Bible as a single book from a single source and examines its structure and contents as a whole—the "Word of God."

0-8091-4110-8 336 pp. \$24.95

EXPERIENCING GOD IN THE GOSPEL OF JOHN

Anthony J. Kelly, CSSR, and Francis J. Moloney, SDB

A theological study on the Gospel of John that is strongly determined by contemporary biblical scholarship.

0-8091-4140-X 448 pp. \$24.95

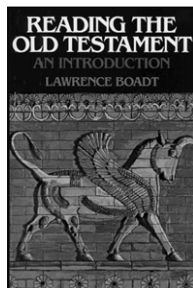


READING THE OLD TESTAMENT

An Introduction
Lawrence Boadt, CSP

"The most up-to-date, clearly written, carefully arranged, and comprehensive general introduction to the Old Testament."—*The Bible Today*

0-8091-2631-1 576 pp. \$19.95

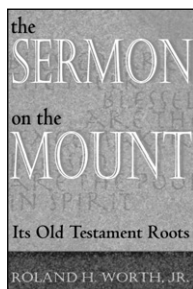


THE SERMON ON THE MOUNT

Its Old Testament Roots
Roland H. Worth, Jr.

Demonstrates by an in-depth examination of the relevant Old Testament texts that Jesus' antitheses of the Sermon on the Mount were faithful applications of what the Law of Moses already taught.

0-8091-3746-1 288 pp. \$22.95

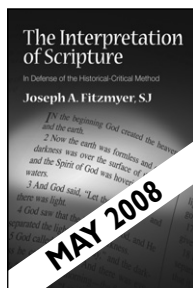


THE INTERPRETATION OF SCRIPTURE

In Defense of the Historical-Critical Method
Joseph A. Fitzmyer, SJ

Includes a discussion of the role of the Bible in Catholic life since Vatican Council II, the discussion that the Biblical Commission devoted to the historical truth of the Gospels, the relation of the historical-critical method of interpreting Scripture to the life of the Church, and a serious discussion of the "senses" of Scripture.

978-0-8091-4504-1 176 pp. \$18.95



www.biblica.sk