



Studia Biblica Slovaca

2/2014

6

Ročník 6

2014

Číslo 2

Studia Biblica Slovaca

Obsah

Štúdie

Vavrinec Radoslav MITRO OP

Jeremiáš u Matúša. Literárno-kritické skúmanie proroka Jeremiáša v Evanjeliu podľa Matúša 137-157

Dagmar KRÁĽOVÁ

Lebo veľmi miluje. Náčrt komplementarity naratívnej analýzy a psychologických aspektov v Lk 7,36-50 158-185

Jaroslav RINDOŠ

Sv. Jozef, ženích či manžel Panny Márie? Nesprávnosť pomenovania „ženích“ a jeho ekvivalentov v niektorých jazykoch 186-196

Helena PANCZOVÁ

Technika prekladu z biblickej gréčtiny (3): Septuaginta ako výsledok a ako východisko – príklad hebrejizmov vo Velpiesni 197-204

Abstrakty a recenzie 205-224

Správy a oznamy 225-238



ISSN 1338-0141

www.biblica.sk





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

Ročník VI (2014), číslo 2

Vydáva Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, IČO 0039786510.

Šéfredaktor: Blažej ŠTRBA (Badín)

Redakčná rada: Jaroslav BROŽ (Praha, CZ) – Peter DUBOVSKÝ SJ (Roma, I) – Pavol FARKAŠ (Nitra) – Juraj FENÍK (Košice) – Sr. Júlia Daniela ISKROVÁ OP (Ružomberok) – Róbert JÁGER (Košice) – Jozef JANKOVIČ (Bratislava) – Róbert LAPKO (Košice) – Libor MAREK (Roma, I) – Milan SOVA (Bratislava) – Peter ŠOLTÉS (Oestrich-Winkel, D) – Jozef TIŇO (Bratislava) – František TRSTENSKÝ (Spišské Podhradie) – Pavel VILHAN (Badín) – Sr. Gabriela Ivana VLKOVÁ OP (Olomouc, CZ)

Za lektorovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Výkonný redaktor: Martina Korytiaková

Jazyková úprava: Anna Viglašová

Obálka: Michal Martinka

Príspevky v slovenčine alebo češtine, alebo knihy na recenziu prosíme adresovať na jednu z adries: Redakcia *Studia Biblica Slovaca*, Banská 28, 976 32 Badín (Slovakia), tel.: (00421) 048/418 26 02, redakcia@biblica.sk, www.biblica.sk, František Trstenský, Teologický inštitút, Spišská Kapitula 6, 053 04 Spišské Podhradie (Slovakia), tel.: (00421) 053/419 41 80, f.trstensky@gmail.com.

Príspevky sa požadujú v elektronickej podobe (najlepšie pripojeným dokumentom e-mailu), podľa možnosti v textovom editore Microsoft Word (formát A4, typ písma Times New Roman, riadkovanie 1,5). Ak sú používané iné fonty písma pre hebrejčinu a gréčtinu ako v programe BibleWorks, tak upresniť aké, prípadne preposlať používaný font spolu s príspevkom. Príspevok typu štúdia, poz-námka alebo reflexia musí byť doplnený zhrnutím nie dlhším ako 150 slov a jeho anglickou verzou, anglickým názvom príspevku, max. piatimi kľúčovými slovami v slovenčine a angličtine, zoznamom bibliografie podľa bibliografického štýlu a kontaktom na autora príspevku. Nevyžiadané rukopisy sa nevracajú. Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok a vykonať potrebnú jazykovú a stylistickú úpravu prijatých príspevkov. Viac na www.biblica.sk.

Objednávky môžete posielat' na mailovú adresu vydavateľa (kniznica@frcth.uniba.sk), redakcie (redakcia@biblica.sk) alebo knižnice Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne (kniznica@xaver.sk).

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

S povolením Arcibiskupského úradu v Bratislave zo dňa 3. júna 2014

Prot. N. 2229/2014

Studia Biblica Slovaca

Printed in Slovakia, 12/2014.

Vychádza dvakrát do roka.

Cena: 6 €

ISSN 1338-0141

EV 3744/09

Contents

Treaties

Vavrinec Radoslav MITRO OP

Jeremiah in Matthew. Literary-critical study of the Prophet
Jeremiah in the Gospel of Matthew 137-157

Dagmar KRÁĽOVÁ

For she loved much. Outline of the complementarity of the
narrative analysis and of the psychological aspects in Luke 158-185

Jaroslav RINDOŠ

St. Joseph, “Ženích” (the Bridegroom) or “Manžel” (the Spouse,
Husband) of the Virgin Mary? Erroneousness of the designation
“ženích” or its equivalents in some other languages 186-196

Helena PANCZOVA

The technique of translating from Biblical Greek (3):
The Septuagint as the result and as the starting point – the example
of Hebraisms in the Song of Songs 197-204

Abstracts and reviews 205-224

Communications and references 225-238

Jeremiáš u Matúša

Literárno-kritické skúmanie proroka Jeremiáša v Evanjeliu podľa Matúša

Vavrinec Radoslav Mitro OP

V Evanjeliu podľa Matúša je rozšírený motív, že Ježiš je naplnením starozákonných nádejí. Celým evanjeliom sa totiž vinie niť špecifických starozákonných citátov, ktorými Matúš poukazuje na naplnenie Písma v živote Ježiša¹. Evanjelista takto dáva najavo, že Boží plán spásy je obsiahnutý v živote a skutkoch Ježiša z Nazareta. Dva z týchto citátov sú pripísané prorokovi Jeremiášovi (Mt 2,17-18; 27,9-10). Sú jedinečné preto, že spomínajú meno Jeremiáš, ktoré je v Novom zákone raritou. Meno Jeremiáš sa vyskytuje v Novom zákone len trikrát, a to len v Evanjeliu podľa Matúša. Súčasne dva citáty pripísané Jeremiášovi sú evanjelistovým komentárom tragických udalostí v živote Ježiša (vraždenie nevinných a vydanie nevinného). Tretí výskyt tohto mena nájdeme v opise Petrovho vyznania Ježišovho mesiášstva a božstva pri Cézarei Filipovej (16,14). Tu meno proroka Jeremiáša predchádza Ježišovu prvú predpoveď utrpenia a je v zozname mien veľkých mužov, ktorí nielen že boli odmietnutí, ale aj trpeli pre ohlasovanie Božieho slova. Jeremiáš má teda u Matúša rozhodne zvláštne postavenie.

Evanjelistovo použitie Jeremiáša tak možno vnímať pod zorným uhlom opozície namierenej proti Ježišovi. Aj odborníci, ktorí sa venujú problematike výskytu tohto mena v Matúšovom evanjeliu, to takto vnímajú. Tematizujú Jeremiáša v Matúšovom evanjeliu „motívom zavrhnutého proroka“². Ak však nahliadneme ďalej za tento motív, tak za tragickými udalosťami a nepriateľským postojom namiereným voči Ježišovi je stále prítomný Boží plán. Preto predmetom tejto štúdie bude literárne skúmanie tragických udalostí

¹ Mt 1,22-23; 2,15; 2,17-18; 2,23; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4-5; 27,9-10.

² Priekopníkmi tejto problematiky sú najmä Michael Knowles a Maarten J. Menken; KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel*; MENKEN, *The references to Jeremiah in the Gospel according to Matthew (Mt 2,17; 16,14; 27,9), 5-24*.

v živote Ježiša v kontexte Božieho plánu a s nimi súvisiaca teologická problematika zla, ku ktorej je Matúš vnímavý mimoriadnym spôsobom.

Cieľom tejto štúdie je skúmanie textov Evanjelia podľa Matúša bezprostredne súvisiacich s prorokom Jeremiášom. K problematike výskytu mena Jeremiáš v Matúšovom evanjeliu jestvuje len niekoľko štúdií. Okrem najznámejších autorov ako M. Knowles, M. Menken, D. R. Law, sa iní autori špecificky tejto téme nevenujú³. Monografie a komentáre ak predstavujú problematiku, tak len veľmi stručne⁴. My sa budeme opierať o najdôležitejšie dostupné pramene týkajúce sa tejto problematiky. Na základe tohto výskumu sa pokúsime odpovedať na nasledujúcu otázku: Ako možno vnímať v Matúšovom evanjeliu postavu Jeremiáša, ktorým evanjelista poukazuje na naplnenie Božieho plánu aj prostredníctvom zla namiereného proti Ježišovi?

Štúdiu začneme predstavením témy naplnenia Písma, ktorá je u Matúša špecificky prítomná, a ktorá opodstatňuje výskyt mena Jeremiáš v jeho evanjeliu (1). Následne sa zameriame na špecifickú skupinu citátov v Matúšovom evanjeliu (2). Predstavíme Matúšovo použitie proroka Jeremiáša (3). Na záver zhodnotíme pozorovania teologicky i prakticky (4).

1 Naplnenie Písma v evanjeliu podľa Matúša

V dobe raného kresťanstva bolo prvým kresťanom zrejmé, že Ježiš a Písma židovskej náboženskej tradície sú v úzkom vzťahu. Matúš na tento vzťah poukazuje jedinečným spôsobom. V evanjeliu používa viac ako 60

³ KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel*; MENKEN, *The references to Jeremiah in the Gospel according to Matthew (Mt 2,17; 16,14; 27,9)*, 5-24; MENKEN, *Matthew's Bible*. Z hľadiska typológie sa témou Jeremiáš u Matúša zaoberali aj iní: WHITTERS, *Jesus in the footsteps of Jeremiah*; WINKLE, *The Jeremiah model for Jesus in the Temple*. Hoci Whitters vo svojej štúdii zameranej na typológiu venuje pozornosť Jeremiášovým citáciám (Mt 2,17-18; 27,9-10), ale výskytu mena Jeremiáš Mt 16,14 sa nevenuje. Winkle v úvode svojej štúdie stručne predstaví možnosti použitia mena Jeremiáš v Mt 16,14, ale základom jeho štúdie je Ježišova reč v chráme (Mt 23,29-24,2) v porovnaní s Jer 7 a 26. Zo slovenských autorov JANČOVIČ, *Veci nové i staré*, 11, len konštatuje, že Matúš v dvanástich citátoch splnenia alebo úvahových citátoch komentuje Ježišovo počínanie a život. F. Trstenský komentuje Jeremiášov citát v 2,18, ale menu proroka Jeremiáša nevenuje pozornosť; TRSTENSKÝ, *Rozumieť Matúšovmu evanjeliu*, 73.

⁴ DAVIES — ALLISON, *Matthew*, 31.266.506; FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 86.616-617.1042-1045; HAGNER, *Matthew 1-13*, 37-38; HAGNER, *Matthew 14-28*, 467.813-815; HARRINGTON, *Evangelium podle Matouše*, 64.275.415; TURNER, *Matthew*, 93-94.403.649-650.

explicitných citácií zo Starého zákona⁵. Porovnajúc s ostatnými evanjelistami Matúš najčastejšie cituje Starý zákon. Takýto vysoký počet starozákonných citácií reflektuje Matúšov záujem poukázať na to, že v osobe a skutkoch Ježiša Krista sa naplňajú mesiášske očakávania izraelského národa, ktoré sa viazali na prisľúbeného Pomazaného. Úvod evanjelia, genealógia Krista a prvé dve kapitoly vykresľujú príchod Mesiáša ako vyvrcholenie dejín vyvoleného Božieho ľudu. V Mt 1–2 je veľmi zreteľne poukázané na množstvo aspektov Božieho zjavenia z hebrejskej náboženskej tradície, ktoré nadobúdajú svoje naplnenie v príchode Mesiáša⁶. Pre samotného Matúša je jedným z jeho základných konceptov téma naplnenia Písem a proroctiev, ktorú zreteľne vyjadril pomocou slovesa πληρώω – „splniť“, „naplniť“, ktoré vo svojom spise používa 16-krát⁷. Použitie starozákonných citácií u Matúša a ďalších knihách NZ predstavuje silné spojivo medzi Novým a Starým zákonom⁸. Matúš cituje alebo sa odvoláva na Starý zákon s cieľom poukázať na to, ako sa Boží plán zjavený v židovskej náboženskej tradícii naplní v Ježišovi z Nazareta.

2 Citačné formulky

Z veľkého množstva starozákonných citácií v Matúšovom evanjeliu je 10 uvedených výraznými formulkami. Tieto formulky zreteľne uvádzajú starozákonné citáty ako proroctvá, ktoré sa naplnili v daných udalostiach Ježišovho života. Tieto uvádzacie formulky sa líšia od ostatných uvádzacích formuliek, ktoré nachádzame v Novom zákone⁹. Uvádzacie formulky spolu so starozákonnými citátmi v Matúšovom evanjeliu majú v anglofónnom prostredí

⁵ Porov. Loci citati vel allegati v NESTLE, *Novum Testamentum Graece*, 836-872.

⁶ Mt 1,22-23; 2,15.17-18.23.

⁷ Mt 1,22; 2,15.17.23; 3,15; 4,14; 5,17; 8,17; 12,17; 13,35.48; 21,4; 23,32; 26,54.56 a 27,9. U Matúša je 13-krát použité v zmysle splnenia Písma, z toho 10-krát v špecifických formulkách, ktoré uvádzajú starozákonný citát. Marek a Lukáš ho v zmysle splnenia Písma používajú dva razy (Mk 14,49; 15,28; Lk 4,21; 24,44). Ján ho vo význame splnenia Písma, resp. „slova v ich Zákone“, používa 6-krát, stále za nepriaznivých okolností. Dvakrát v postoji nevery a Ježišovho odmietania (12,38; 15,25). Dvakrát v súvislosti s Judášovou zradou (13,18; 17,12). A dvakrát v pašiovom rozprávani (19,24.36).

⁸ Mk 7,6-7; Lk 3,4-6; 22,37; Jn 13,18; 15,25; Sk 4,11; Rim 15,11.21 a i.

⁹ Mk 1,2; 2Kor 6,2; 1Tim 5,18 a i.

pomenovanie *The Formula Quotations*¹⁰ a v nemecky hovoriacom prostredí *Erfüllungszitate* alebo *Reflexionszitate*¹¹. My budeme používať preklad citačné formúky. Pre jasnosť štúdie najprv predstavíme jednotlivé citačné formúky, definíciu tohto pojmu tak, ako sa chápe v exegéze Matúšovho evanjelia, a následne sa zameriame na analýzu jednotlivých uvádzacích formuliek.

Medzi odborníkmi na exegézu kanonicky prvého evanjelia sa hovorí najmä o desiatich, ktoré majú spoločné špecifické črty a sú roztrúsené po celom evanjeliu¹²:

(1) 1,22-23: ²²„To všetko sa stalo, aby sa splnilo, čo Pán povedal ústami proroka: ²³«Hľa, panna počne a porodí syna a dajú mu meno Emanuel.» čo v preklade znamená Boh s nami.« (Iz 7,14)

(2) 2,15: „aby sa splnilo, čo povedal Pán ústami proroka: «Z Egypta som povolal svojho syna.»« (Oz 11,1)

(3) 2,17-18: ¹⁷„Vtedy sa splnilo, čo povedal prorok Jeremiáš: ¹⁸ «V Ráme bolo počuť hlas, nárek a veľké kvílenie: Ráchel oplakáva svoje deti a odmieta útechu, lebo ich niet.»« (Jer 31,15)

(4) 2,23: „aby sa splnilo, čo predpovedali proroci: «Budú ho volať Nazaretský.»« (Iz 11,1)

(5) 4,14-16: ¹⁴„aby sa splnilo, čo povedal prorok Izaiáš: ¹⁵«Krajina Zabulon a krajina Neftali, na ceste k moru, za Jordánom, Galilea pohanov! ¹⁶Lud bývajúci v temnotách uvidel veľké svetlo. Svetlo zažiarilo tým, čo sedeli v temnom kraji smrti.»« (Iz 8,23-9,1)

(6) 8,17: „aby sa splnilo, čo povedal prorok Izaiáš: «On vzal na seba naše slabosti a niesol naše choroby.»« (Iz 53,4)

(7) 12,17-21: ¹⁷„Tak sa splnilo, čo povedal prorok Izaiáš: ¹⁸«Hľa, môj služobník, ktorého som si vyvolil, môj miláčik, v ktorom mám zaľúbenie. Vložím na neho svojho Ducha a oznámi právo národom. ¹⁹Nebude sa škriepiť, nebude kričať, nik nebude počuť na ulici jeho hlas. ²⁰Nalomenú trsť nedolomí, hasnúci knôtik nedohasí, kým neprivedie právo k víťazstvu. ²¹V jeho meno budú dúfať národy.»« (Iz 42,1-4)

(8) 13,35: „aby sa splnilo, čo predpovedal prorok: «Otvorím svoje ústa v podobenstvách, vyrozprávam, čo bolo skryté od stvorenia sveta.»« (Ž 78,2)

¹⁰ SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations*, 19.

¹¹ POKORNÝ, *Einleitung in das Neue Testament*, 444.

¹² SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations*, 41; FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 11.

(9) 21,4-5: ⁴„Toto sa stalo, aby sa splnilo, čo predpovedal prorok: ⁵«Povedzte dcére sionskej: Hľa, tvoj Kráľ prichádza k tebe, tichý, sediaci na oslici, na osliatku, mláďati ťažného zvierat'a.»“ (Zach 9,9)

(10) 27,9-10: ⁹„Vtedy sa splnilo, čo povedal prorok Jeremiáš: «Vzali tridsať strieborných, cenu toho, ktorého takto ocenili synovia Izraela, ¹⁰ a dali ich za Hrnčiarovo pole; ako mi prikázal Pán.»“ (Zach 11,13)

Počas posledných dvoch storočí sa názor na množstvo citačných formuliek v Matúšovom evanjeliu menil. Na prelome 19. a 20. stor. sa hovorilo o štrnástich výskytoch. Zoznam tých, ktoré sme uviedli, bol doplnený o tieto: 2,5; 3,3; 13,14; 26,56¹³. Aj dnes však niektorí tvrdia, že k týmto desiatim citačným formulikám možno prirátavať verše 13,14-15, ktoré obsahujú sloveso ἀναπληρώω, čo je synonymum lexémy πληρώω: καὶ ἀναπληροῦνται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου ἢ λέγουσα· „A plní sa na nich Izaiášovo proroctvo:...“ Alebo verš 3,3, ktorý zdôrazňuje „naplnenie“ bez použitia slovesa πληρώω: οὗτος γὰρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· „To je ten, o ktorom bolo povedané prostredníctvom proroka Izaiáša, ktorý hovorí“¹⁴.

Aby sme vyjasnili problematiku počtu citačných formuliek, je potrebné predstaviť jej základnú charakteristiku. V tomto prípade postačí prezentovať už vypracovanú definíciu.

2.1 Definícia pojmu „citačné formulky“ (G. Soares-Prabhu)

Pod pojmom „citačné formulky“ v Matúšovom evanjeliu Soares-Prabhu rozumie skupinu špecifických starozákonných citátov, ktoré sú charakterizované najmenej troma spoločnými osobitnými črtami: 1. Prvým znakom je zreteľná uvádzacia formulka, ktorá hovorí o naplnení a ktorej kľúčovým slovom je pasívny tvar slovesa πληρώω. 2. Plnia funkciu komentára a sú akýmsi evanjelistovým „intermezzom“ do narácie. 3. Majú miešanú textovú formu, ktorá viac zodpovedá hebrejskému textu než gréckemu textu LXX¹⁵. Soares-Prabhu dodáva, že citácie, ktoré zdieľajú všetky tieto rysy, sú rovnakého pôvodu a plnia v evanjeliu rovnakú úlohu – sú akýmsi rozvinutím narácie¹⁶.

¹³ SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations*, 24.

¹⁴ HAGNER, *Matthew 1–13*, liv-lv.

¹⁵ SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations*, 19.

¹⁶ SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations*, 40.

Tieto citačné formulky podľa niektorých odborníkov pochádzajú z redakčnej činnosti evanjelistu, ktorý ich vsunul do tradície, ku ktorej mal prístup. Potvrdzujú to najmä tri skutočnosti: 1. Pasáž 1,18–2,23 možno čítať aj bez citačných formuliek, ktoré prerušujú jej jednoliatu dejovú líniu. 2. Päť zo šiestich citátov mimo rozprávania o Ježišom detstve (Mt 1–2) sú čisto evanjelistovou vsuvkou do „markovskej tradície“. 3. Citované starozákonné pasáže nie sú citované nikde inde v Novom zákone, až na citát proroka Zachariáša v Jn 12,14-15, kde je však forma citácie iná¹⁷.

2.2 Analýza uvádzacích formuliek – „formuliek naplnenia“

Vyššie uvedené starozákonné citáty sú osobité svojimi uvádzacími formulkami. Tieto formulky predstavujú starozákonný text ako ten, ktorý sa naplnil v udalosti alebo časti príbehu, ktoré predkladá evanjelista. Soares-Prabhu špecifikuje, že všetky tieto uvádzacie formulky u Matúša, hoci sa od seba v jednotlivých prípadoch líšia, majú jednotnú základnú formu: ἵνα (ὅπως) πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος¹⁸. Podobné uvádzacie formulky, ktoré hovoria o naplnení, sú použité už v LXX¹⁹. Čo sa týka uvádzacej formulky, tá ma tiež svoje charakteristické prvky: 1. Okrem použitia pasívneho tvaru slovesa πληρόω je pre ňu charakteristická lexéma τὸ ῥηθὲν „povedané“. 2. Starozákonným autorom citovaného textu je προφήτης „prorok“ a tento termín προφήτης predchádza grécka predložka διὰ „prostredníctvom“. V piatich z desiatich uvádzacích formuliek u Matúša meno proroka nie je výslovne uvedené. Ak je uvedené, ide o proroka Izaiáša (4,14; 8,17; 12,17) alebo Jeremiáša (2,17; 27,9)²⁰.

Uvádzacie formulky sa začínajú zvyčajne slovami ἵνα (ὅπως) πληρωθῆ. Dve z nich – 2,17 a 27,9 sa začínajú spojením τότε ἐπληρώθη. Okrem toho len tieto dve uvádzacie formulky uvádzajú meno Jeremiáš. Treťou zvláštnosťou je, že uvádzajú citáty, ktoré sa vzťahujú na udalosť „katastrofy“. Mt 2,17-18 je evanjelistovým komentárom na udalosť vraždenia detí v Betleheme a 27,9-10 súvisí s Judášovou zradou a smrťou. Nahradenie spojky ἵνα „aby“ príslovkou τότε „vtedy“ je podľa mienky odborníkov (R. T. France; G. M. Soares-Prabhu)

¹⁷ STANTON, *Gospel for a New People*, 360.

¹⁸ SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations*, 49.

¹⁹ 1Kr 2,27; 2Krn 36,21.22; Ezd 1,1.

²⁰ QUESNEL, *Jésus-Christ selon saint Matthieu*, 117.

úmyselné, aby sa tak vyhlo dojmu, že nešťastie opísané evanjelistom je Božím zámerom²¹.

Dôležitým slovom v uvádzacích formulkách je sloveso πληρώω. Matúš ho používa spravidla vo výrazne teologickom zmysle okrem 13,48, kde sa hovorí o sieti naplnenej rybami. Toto sloveso je 13-krát použité v súvislosti s naplnením Písem. Ďalej je použité pri opise udalosti krstu v Jordáne (3,15), kde sa Ježiš obracia na Jána Krstiteľa, aby splnili všetko, čo je spravodlivé, a potom v Ježišovej výzve farizejom, aby už dovŕšili mieru svojich otcov (23,32)²².

Ďalším dôležitým výrazom je τὸ ῥηθὲν. Tento tvar slovesa λέγω „hovoriť“ je vlastný len Matúšovi. Používa ho celkovo 13-krát, ak zoberieme do úvahy aj tvar ὁ ῥηθεις v 3,3²³. To, že je tento tvar vlastný Matúšovmu slovníku a Matúš ho používa zámerne, môžeme pozorovať v rozdieloch, ktoré Matúš robí pri redakcii svojho evanjelia. Časť Mt 3,3 je prevzatá z Mk 1,2. Namiesto καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ „ako je napísané v prorokovi Izaiášovi“ (Mk 1,2) má Matúš v 3,3: οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ ῥηθεις διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος – „Je to ten, o ktorom bolo povedané prorokom Izaiášom, ktorý hovorí.“ Ďalší rozdiel je medzi Mt 22,31 a Mk 12,26. V Mt 22,31 čítame: „A o vzkriesení mŕtvych ste nečítali, čo vám povedal (τὸ ῥηθὲν ὑμῖν) Boh, keď vravel.“ V Mk 12,26 sa tento tvar vôbec nevyskytuje²⁴.

Spojenie διὰ τοῦ προφήτου je tiež vlastné len Matúšovi. Takúto syntagmu v Novom zákone nájdeme len u neho: v citačných formulkách a v troch ďalších vetách, ktoré uvádzajú starozákonné proroctvo (2,5; 3,3 a 24,15). Uvádzacie formulky sa medzi sebou líšia aj v spôsobe, akým priradujú nasledovný citát autorovi. Vyššie sme uviedli, že citáty, ktoré sú nimi uvedené, pochádzajú z rôznych kníh Starého zákona (Izaiáš, Jeremiáš, Zachariáš, Ozeáš, Žalmy). Avšak uvádzacie formulky spomínajú mená len dvoch prorokov: Jeremiáš alebo Izaiáš. Použitie týchto mien, či už Jeremiáš alebo Izaiáš, poukazuje podľa niektorých na to, že evanjelista sa skôr snažil poukázať na „teologický prameň“ týchto citácií než na ich „literárny prameň“²⁵.

²¹ SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations*, 50.

²² SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations*, 59.

²³ Mt 1,22; 2,15.17.23; 3,3; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 22,31; 24,15 a 27,9 (NA²⁸).

²⁴ SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations*, 60.

²⁵ SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations*, 53-54.

Matúšove uvádzacie formulky sú dôležitými vetnými konštrukciami, v ktorých, ako sme videli, každé slovo zohráva dôležitú úlohu, a ktorými evanjelista sleduje istý zámer. Z väčšej časti v nich evanjelista používa tvary slov, ktoré sú vlastné len jemu. Rovnako rozdiely v jednotlivých uvádzacích formulkách nie sú náhodné, ale vždy prispôbené kontextu, do ktorého ich autor evanjelia vsadil (nahradenie spojky *ἵνα* „aby“ príslovkou *τότε* „vtedy“). Matúš používa väčšinu citačných formuliek ešte pred udalosťami pašii. Tým poukazuje na to, že starozákonné proroctvá sa splňajú už v živote a diele Ježiša Mesiáša ešte pred jeho smrťou.

3 Matúšovo použitie Jeremiáša

Matúš vo svojom evanjeliu pripisuje Jeremiášovi dva starozákonné citáty. Navyše, tretí výskyt mena Jeremiáš rezervoval Petrovmu vierovyznaniu. V nasledujúcej časti predstavíme tieto pasáže a budeme venovať pozornosť ich literárno-teologickému rozboru. Fakt teologického využitia postavy Jeremiáš si vyžaduje aj presnejšie stanoviť, akú teologickú problematiku tým evanjelista sledoval.

3.1 *Ráchel plačúca nad svojimi deťmi (Mt 2,17-18)*

Naplnenie Písma v 2,18, súvisiace s vraždením novorodencov v Betleheme, je vzhľadom na tragické udalosti v kontraste ku naplneniu Písma v 1,22-23 a 2,15. Forma citačných formuliek, ktorú evanjelista doteraz používal v 1,22 a 2,15, sa mení. Spojka *ἵνα* uvádzajúca vetu, ktorá poukazuje na zámer alebo účel, je v 2,18 nahradená časovou príslovkou *τότε*. Smrť nevinných teda nenastala preto, *aby* sa splnilo Písmo. Takto evanjelista dáva najavo, že Boh nie je za smrť týchto detí zodpovedný, a že smrť druhých nie je v jeho zámere²⁶. Aj napriek týmto smutným udalostiam však naplnenie Písem poukazuje na koncept Božieho plánu.

3.1.1 Literárno-tematické súvislosti

Ako proroctvo, ktoré sa naplnilo, volí Matúš nárek Ráchel z Jer 31(38),15, ktorý súvisí s odvedením ľudu do exilu, po dobytí Jeruzalema v roku 587 pred Kr. Jeremiáš bol ten, ktorý ohlasoval judskému ľudu nepriaznivý osud

²⁶ DAVIES – ALLISON, *Matthew*, 31.

Jeruzalema (29,16-20) na rozdiel od falošných prorokov (5,31), čo mu prinieslo prenasledovanie (11,18-19) a potupu (20,10). Ráchelin plač v 31(38),15 je tak vyjadrením nešťastného osudu Izraelitov. Avšak v tomto kontexte nešťastia Jeremiáš podáva aj perspektívu nádeje (29[36],11; 31[38],16). V Jer 31(38),16 je to sám Pán, ktorý upokojuje Ráchel, že odvedení do exilu sa z nepriateľskej krajiny vrátia. W. D. Davies a D. C. Allison sa domnievajú, že Matúš predpokladal u svojich čitateľov znalosť tohto kontextu, a že v ňom rozpoznajú iskru nádeje, ktorá hovorí o návrate z Babylonu. Takto aj do tragických udalostí opísaných v Mt 2,16 možno Jeremiášovým citátom, na ktorého pozadí sa skrýva nádej garantovaná samým Pánom, vnáša istú nádej, ktorú v priebehu dejín Pán prisľúbil Izraelu. Z tohto uhla pohľadu sa exil mení na návrat a z bolestných betlehenských udalostí vyrastajú radostné²⁷.

Obraz plačúcej Ráchel má v biblickej literatúre aj v exegéze dlhú históriu. Nič k poznaniu zámeru Matúšovho použitia Jer 31,15 vedie cez pohľad na kontext, v ktorom sa Jer 31,15 nachádza²⁸. Vyššie sme uviedli, že kontext Jer 31,15 hovorí o nádeji a oslobodení. „Odkazy na mesiášsku radosť obklopujú Jer 31,15“²⁹. Táto časť Jeremiášovho spisu totiž v jasných obrazoch hovorí o dňoch radosti, ktoré nastanú vyslobodením a návratom exulantov zo zajatia (Jer 31,11-14). V Jer 31,15-17 je Ráchel vyobrazená ako matka mnohých detí. Narieka nad ich stratou, ale Pán zmení jej žiaľ na radosť. Tento jej žiaľ, opísaný vo verši 15, stojí v silnom kontraste ku veršom, ktoré ho predchádzajú a ktoré nasledujú. Jer 31,15 hovorí o prehorkom plači, bezútešnosti a strate detí. Veď akú útechu môže nájsť matka, keď stratí dieťa? Do tohto bezútešného stavu Ráchel prichádza Pán. Hlboko zarmútenej a plačúcej žene sa nevyhýba, ale sa k nej ešte viac približuje. Skláňa sa k nej a tak ako kedysi vypočul jej túžbu po deťoch a otvoril jej lono (Gn 30,22), tak aj teraz jej dáva prísľub nádeje o návrate jej synov. Podobne aj úvod Matúšovho evanjelia hovorí o vyslobodení z hriechov na jednej strane (Mt 1,21), avšak na strane druhej je poznačený tieňom smrti nevinných Betlehenských detí. Typologický súlad medzi plačom Ráchel nad exulantmi a plačom betlehenských matiek nad vlastnými deťmi, v oboch prípadoch s pozadím Božieho plánu vyslobodenia, je pre Matúša viac než len náhodný.

²⁷ DAVIES – ALLISON, *Matthew*, 31-32.

²⁸ HAGNER, *Matthew 1-13*, 38; DAVIES – ALLISON, *Matthew*, 31.

²⁹ HAGNER, *Matthew 1-13*, 38. (Preklad vlastný)

3.1.2 Závěrečné pozorovanie

Z pozorovaného možno uzavrieť, že komentovanie trúchlivej udalosti v Betleheme citátom o Ráchelinom plači v Ráme je aj napriek geografickému nesúladu opodstatnené. Hrob Ráchel je podľa jednej z tradícií na ceste do Betlehema, ktorý je pár kilometrov na juh od Jeruzalema, na mieste, kde Jakub postavil pomník³⁰. „To je Ráchelin náhrobný pomník a trvá až dodnes“ (Gn 35,20). Ráchel tak môže „oplakávať“ aj deti Betlehema. Matúš, majúc na zreteli kontext radosti a nádeje Jer 31,15, vložil tento citát do narácie smutných udalostí. Týmto akoby dával najavo, že Pán ani betlehemské matky neponechá v bezútešnej situácii, ale ku každej z nich sa skloní. Ba už sa sklonil, a to svojím príchodom do lona Ježišovej matky. Tragický plač v Betleheme je tak u Matúša počuť v kontexte mesiášskej radosti skrz narodenie Mesiáša v tom istom meste. Opozícia voči Mesiášovi má teda korene už v jeho ranom detstve a už v tomto období anticipuje, že stále budú tí, ktorí ho neprijmú a budú sa ho snažiť odstrániť. Aj napriek tejto opozícii namierenej proti Mesiášovi dôjde k naplneniu Božieho zámeru a Mesiáš položí svoj život ako výkupné za mnohých (20,28).

3.2 Kúpa Hrnčiarovho poľa a tridsať strieborných (Mt 27,9-10)

Skúmaný text Mt 27,9-10 je uvedený charakteristickou formulkou „Vtedy sa splnilo, čo povedal prorok Jeremiáš“ (v. 9a) a následnou citáciou (vv. 9b-10). Znenie citácie však poukazuje na to, že pochádza od proroka Zachariáša. Ten totiž podľa gréckeho textu spomína mzdu tridsať strieborných (τριακοντα ἀργυροῦς) a to, ako „ich hodil do Pánovho domu do taviacej pece“ (ἐνέβαλον αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον [Zach 11,13]).

3.2.1 Jeremiáš alebo Zachariáš?

Rôzni textoví svedkovia potvrdzujú problematickosť mena proroka v uvádzajúcej formulke. Minuskulový manuskript 22 a marginálna lektúra manuskriptu Syrus Harklensis predkladá namiesto mena Jeremiáš meno Zachariáš. Uvedenú zámenu možno vysvetliť tým, že citát, ktorý nasleduje, korešponduje viac s textom knihy proroka Zachariáša ako Jeremiáša.

³⁰ Iná z tradícií hovorí, že miesto, kde bola Ráchel pochovaná, bolo „na rozhraní Benjamína“ (1Sam 10,2) a bolo v blízkosti Rámy.

Minuskulový manuskript 21 na tom istom mieste používa meno Izaiáš. Beratský manuskript (Φ), latinské manuskripty a, b, Syrus Sinaiticus a Sýrska Pešita meno proroka Jeremiáša vynechávajú zrejme vzhľadom na nejasnosť autorstva nasledujúcej citácie.

R. T. France zámenu mien komentuje mozaikou biblických motívov. Text Mt 27,9-10 je akoby mozaikou, ktorá v sebe nesie Zachariášov text spolu s niektorými prvkami z textu Jeremiáša³¹. Konkrétne ide o grécke termíny *κεραμεύς* „hrnčiar“ a *ἀγρός* „pole“. *Κεραμεύς* môže byť prekladom hebrejského *רִצְיִי* „hrnčiar“, ktorý nájdeme na viacerých miestach Starého zákona³². Je to termín, ktorý môže evokovať Jeremiášovu návštevu v hrnčiarovom dome (Jer 18,1-11). Ďalším termínom charakteristickým pre Jeremiáša je *ἀγρός* „pole“. Podľa Jer 32(39 LXX),7-9 prorok Jeremiáš kúpil pole svojho bratranca Hanameela a odvážil mu zaň sedemnást' šeklov striebra (*ἔστησα αὐτῷ ἑπτὰ σίκλους καὶ δέκα ἀργυρίου* [Jer 39,9 (LXX)])³³. Pojmy *κεραμεύς* a *ἀγρός*, ktoré Matúš použil, môžu poukázať na súvis s knihou proroka Jeremiáša a môžu odôvodniť pripísanie citátu Mt 27,9b-10 Jeremiášovi. Ďalšou alúziou na Jeremiáša, ktorá v sebe nesie istú príchuť utrpenia, je údolie Ben-Hinom (Jer 19,2). Spomínané údolie bolo podľa slov Pána (v. 4) naplnené nevinnou krvou (*αἱμάτων ἀθώων*). Podľa tradície sa Pole krvi, ktoré kúpili veľkňazi, nachádza v tomto údolí. Syntagma „nevinná krv“, ktorá obsahuje aj zreteľ utrpenia, a ktorú Jeremiáš viackrát používa³⁴, sa vyskytuje aj v Mt 27,4. Nik iný z evanjelistov syntagmu „nevinná krv“ nepoužíva. Ďalšou alúziou na Jeremiáša je fakt premenovania miesta na pochovávanie (Jer 19,6/ Mt 27,10)³⁵.

Opodstatnenie jeremiášovskej vsuvky τὸν ἀγρὸν do Zachariášovho textu v Mt 27,9-10

Výraz *τὸν ἀγρὸν* je v Matúšovej citácii pripísanej Jeremiášovi zvláštnosťou, pretože sa v Zach 11,13 vôbec nevyskytuje. Avšak pri porovnaní textov Jer 32(39),8-9 a Zach 11,12-13 nájdeme isté podobnosti, a to v použití

³¹ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 1042.

³² Ž 2,9; Iz 41,25; Jer 18,2.3.4.6 (LXX) a i.

³³ Podobné vyjadrenie nachádzame v Mt 26,15: οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια.

³⁴ Jer 2,34; 7,6; 19,4; 22,3 a i.

³⁵ DAVIES – ALLISON, *Matthew*, 506; KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel*, 67-77.

gréckeĤo ἴστημι „vážit“ alebo hebrejskéĤo ׀קל „odvážit“ na jednej strane a gréckeĤo ἀργυροῦς, -ιον „strieborný“, „striebro“ alebo hebrejskéĤo כסף „striebro“ na strane druhej. Veľkú podobnosť badáme aj v závere Zach 11,11 so záverom Jer 32(39),8. Zach 11,11 (MT) znie nasledovne: כִּי ... וַיִּדְעוּ... אֵל וַיִּדְעוּ אֵל וַיִּדְעוּ אֵל „a vedeli... že to bolo slovo Pána“. Jer 32,8 (MT) predkladá: וַיִּדְעוּ אֵל „vedel som, že to bolo slovo Pána“. Rozdiel je tu len v použití osoby slovesa יָדַע „vedieť“. U Zachariáša je použitá 3. osoba plurálu v mužskom rode, kým u Jeremiáša 1. osoba singuláru. Podobnosť nachádzame aj v LXX. Zach 11,11: καὶ γινώσκονται... διότι λόγος κυρίου ἐστίν „budú vedieť... pretože je to slovo Pána“ a Jer 39,8: καὶ ἔγνω ὅτι λόγος κυρίου ἐστίν „vedel som, že to bolo slovo Pána“. Analógia textov Zach 11,11-13 a Jer 32(39),8-9 je teda zjavná a spojenie כִּי דִבְרֵי־יְהוָה הוּא v hebrejskej Biblii nachádzame len na týchto dvoch miestach. Podobne to platí aj v LXX pre (δι)ότι λόγος κυρίου ἐστίν, až na rozdiel v διότι a ὅτι. Táto zjavná analógia textov, ako uzatvára Menken, opodstatňuje vsunutie slova ἀγρός z Jeremiáša do Zachariášovho textu³⁶.

Jednotlivé citačné formulky, ktoré pochádzajú z redakčnej činnosti evanjelistu, spomínajú mená len dvoch prorokov – Izaiáš a Jeremiáš³⁷. V prípade citátov „malých prorokov“ (Mt 2,15 [Oz 11,1] alebo Mt 21,4-5 [Zach 9,9]), Matúš mená vynecháva³⁸. Keďže v 21,4-5 cituje text Zach 9,9 s veľkou precíznosťou, môžeme predpokladať, že Zachariáš mu bol známy³⁹. Ak by teda Matúš chcel, mohol aj v Mt 27,9-10 citovať text Zach 11,13 s veľkou precíznosťou (dokonca by text do veľmi veľkej miery zodpovedal udalostiam opísaným v Mt 27,3-8)⁴⁰. A zároveň keďže ide o malého proroka, nemusel uvádzať jeho meno ako v iných prípadoch. On ale do citátu vnáša prvky, ktoré sú jasnými alúziami na proroka Jeremiáša. Uvedené skutočnosti tak poukazujú na odôvodnené a usudzujeme, že aj úmyselné pripísanie Zachariášovho citátu Jeremiášovi.

³⁶ MENKEN, *Matthew's Bible*, 188-189.

³⁷ France upozorňuje na to, že Matúš uvádza mená len veľkých prorokov a „malých“ vynecháva. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 1042.

³⁸ Podobným prípadom je, keď neuvádza meno proroka Malachiáša v Mt 2,5-6.

³⁹ Pri porovnaní textov Zach 11,13 a Mt 21,4-5 badať zjavnú precíznosť pri citovaní.

⁴⁰ V Zach 11,12-13 nachádzame podobné vyjadrenia ako používa evanjelista Matúš. V Zach 11,12: καὶ ἔστησαν τὸν μισθὸν μου τριάκοντα ἀργυροῦς je použitý takmer identický slovník ako v Mt 26,15: οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια a aj význam Zach 11,13: ἐνέβλαναυτοὺς εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον, je podobný významu Mt 27,5: καὶ ῥίψας τὰ ἀργύρια εἰς τὸν ναὸν.

3.2.2 Literárno-tematické súvislosti

Počas Ježišovho posledného pôsobenia v Jeruzaleme Matúš dvakrát hovorí o naplnení Písma. Prvýkrát pri vstupe Ježiša do Jeruzalema (21,4-5) a druhýkrát pri udalostiach Judášovej zrady (27,9-10). Tieto posledné kapitoly sú poznačené narastajúcim nepriateľstvom voči Ježišovi zo strany veľkňazov a zákonníkov, ktoré vedie k ukrižovaniu. Posledný citát pripísaný Jeremiášovi je komentárom tragickej scény. V nej Judáš naplnený ľútosťou vracia veľkňazom peniaze, ktoré dostal za Ježišovu zradu a šiel sa obesiť. Po Judášovom geste ľútosť veľkňazi za tieto peniaze kúpia Hrnčiarovo pole. Ich skutkom sa splnilo proroctvo, ktoré Matúš pripísal prorokovi Jeremiášovi. V uvedenom prípade, podobne ako v 2,17, je použitá tá istá uvádzacia formulka: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος. Takúto formulku nájdeme len pri komentovaní udalostí, v ktorých sa trpí zlo namierené proti nevinným a proti samému Ježišovi. Avšak autorstvo tohto zla a jeho dôsledky nemožno pripísať Božej ruke.

V poslednej citácii naplnenia 27,9-10 sa opäť ukazuje, ako je celý Ježišov životný príbeh, aj napriek zlu namierenému proti nemu, súčasťou Božieho plánu. Tento citát je akýmsi vrcholom medzi ostatnými citátmi hovoriacimi o naplnení Písma, ktorým evanjelista poukazuje na nemorálnosť židovských náboženských vodcov, ktorí od Judáša prijali „krvavé peniaze“. Vrchol naplnení je tak vo vydaní a následnej smrti Ježiša, ktorý je a i napriek tomu ostáva Mesiášom. Touto poslednou citačnou formulkou (27,9-10) evanjelista Matúš uzatvára tému naplnenia Písma v živote Ježiša – Mesiáša.

3.2.3 Záverečné pozorovanie

Judášova zrada a s ňou súvisiaci skutok veľkňazov, ktorí kúpili pole, sú udalosťami, ktoré majú miesto v Božom pláne záchrany. Aj v takejto udalosti sa Písmo stáva dôležitým prvkom pri interpretácii Mesiáša a jeho poslania. V tejto citačnej formulke, podobne ako v 2,17-18, evanjelista spomína meno Jeremiáš. A rovnako ako citačná formulka o plači Ráchel, aj táto je usadená do udalostí, ktoré v sebe nesú nepriateľský postoj voči Mesiášovi. On sám sa necháva vydať do rúk veľkňazov a zákonníkov, ktorí ho odsúdia na smrť a vydajú pohanom, aby ho zabili. Odpor namierený proti Mesiášovi, ktorý sa začal už v jeho detstve, má tak svoj vrchol v pašiových udalostiach.

3.3 *Za koho pokladajú ľudia Syna človeka (Mt 16,14)*

Petrovo vyznanie Ježišovho božstva zachytávajú všetci traja synoptici (Mt 16,14; Mk 8,27b-28; Lk 9,18b-19). Odpoveď učeníkov na Ježišovu otázku ohľadom jeho identity Matúš dopĺňa o meno proroka Jeremiáša. Výskyt mena proroka Jeremiáša v Mt 16,14 bol predmetom výskumu viacerých odborníkov. Následne predstavíme len tri najdôležitejšie teórie.

3.3.1 Jeremiáš ako eschatologický prorok

D. R. Law, jeden z hlavných predstaviteľov azda najrozšírenejšej teórie, vysvetľuje, že táto Matúšova vsuvka mena Jeremiáš je spôsobená vierou jeho súčasníkov v Jeremiáša ako eschatologického proroka alebo mesiášskeho predchodcu⁴¹. Zdá sa, že jedným z prvých obhajcov tejto teórie, ako sa zmieňuje Law vo svojom príspevku, je Cornelius à Lapide žijúci na prelome 16. a 17. storočia. Law, citujúc tohto autora, poukazuje na jeden z dôvodov, pre ktorý podľa Lapida, majúceho na zreteli Jer 1,5, Matúš spomína Jeremiáša v 16,14: „quia nonnulli putarunt Jeremiam cum Elia rediturum ad praedicandum Judaeis“⁴² (pretože niektorí verili, že Jeremiáš s Eliášom sa vrátia, aby kázali Židom). Law doplňuje, že viacero odborníkov prijalo túto teóriu ako jednu z najpravdepodobnejších, ale odvolávajú sa pritom na slová Písma v 2Mach 2,1-12; 15,11-16 a v apokryfnom spise 5Ezd 2,18⁴³.

Perikopa 2Mach 2,1-12 je časť listu Aristobulovi, a v nej vv. 4-8 opisujú Jeremiáša a jeho slová:

V tom spise bolo aj to, ako prorok na Boží popud, ktorého sa mu dostalo, rozkázal niesť za sebou stánok a archu, keď sa vybral na vrch, na ktorý vystúpil Mojžiš, aby sa zahľadel na Božie dedičstvo. Keď tam Jeremiáš prišiel, vyhľadal jaskynný príbytok a zanesol tam stánok, archu aj kadidlový oltár a vchod zatarasil. Potom prišli niektorí z jeho sprievodcov, aby si poznačili cestu, ale nemohli ju nájsť. Keď sa to Jeremiáš dozvedel, pokarhal ich a riekol: „To miesto zostane neznáme, pokým Boh opäť nezhrmaždí ľud a nezmiluje sa (nad ním). Až potom Pán ukáže tie veci a zjaví sa Pánova sláva, ba aj oblak, ako sa ukazoval za Mojžiša a ako prosil aj Šalamún, aby bolo miesto veľkolepo posvätené.“

⁴¹ LAW, *Matthew's enigmatic reference*, 280.

⁴² LAW, *Matthew's enigmatic reference*, 280-281.

⁴³ LAW, *Matthew's enigmatic reference*, 282.

Law uvádza, že podľa tých, ktorí podporujú mienku, že Jeremiáš bol v prvom storočí po Kr. v Izraeli považovaný za proroka eschatológie, je v tejto pasáži zahrnutá implicitná eschatológia. Podľa nich sa Jeremiáš vráti, aby odhalil úkryt týchto svätých predmetov. Náš autor však ďalej kriticky podotýka, že ukrytie týchto predmetov Jeremiášovi neprisudzuje žiadnu úlohu v mesiášskych časoch⁴⁴.

V 5Ezd 2,18, ktorá je časťou Božieho zjavenia Jeruzalemu, sa píše, ako Pán sľubuje podporu svojmu ľudu v hodine súženia takým spôsobom, že mu pošle na pomoc svojich služobníkov Jeremiáša a Izaiáša. Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že toto dielo podporuje chápanie Jeremiáša ako proroka eschatológie. Proti tomuto je však fakt, že ide o mladšie dielo a dokonca Knowles a aj Law odôvodňujú, že verš 2,18 je v ňom pravdepodobne kresťanskou vsuvkou, čo závažne oslabuje silu tohto argumentu⁴⁵.

3.3.2 Jeremiáš ako trpiaci prorok

Law aj Knowles spomínajú biskupa z deviateho storočia, ktorý vysvetľuje Matúšovu vložku mena Jeremiáš poukázaním na život Jeremiáša, ktorý nesie isté črty aplikovateľné na život Ježiša. Týmito črtami, ktoré Law a Knowles citujú, sú bezženstvo, zasvätenie v matkinom lone, prenasledovanie a týranie⁴⁶.

Na podporu takéhoto chápania Jeremiáša v Mt 16,14 možno uviesť niekoľko dôvodov. Jedným z nich je mienka rozšírená v období raného judaizmu. Law píše: „Jestvuje mnoho dôkazov v ranom judaizme, že Jeremiáš bol všeobecne chápaný ako prorok utrpenia par excellence“⁴⁷. Ďalším dôvodom by mohli byť samotné postavy Ján Krstiteľ, Eliáš a spojenie „jeden z prorokov“, ktoré sa spomínajú v tomto verši. Knowles dodáva, že medzi Jánom, Eliášom, „jedným z prorokov“ a Ježišom, jestvujú isté paralely týkajúce sa utrpenia v ich živote. V živote Jána Krstiteľa je prítomnosť utrpenia a zlého zaobchádzania s ním evidentná⁴⁸. Eliáš si takisto za svojho života dosť vytrpel

⁴⁴ LAW, *Matthew's enigmatic reference*, 283.

⁴⁵ KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel*, 86; LAW, *Matthew's enigmatic reference*, 284.

⁴⁶ KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel*, 92; LAW, *Matthew's enigmatic reference*, 290.

⁴⁷ LAW, *Matthew's enigmatic reference*, 291. (Preklad vlastný)

⁴⁸ Mt 4,12; 11,2.12.18; 14,1-12; 17,12-13.

prenasledovaním (1Kr 19,2.10). Law odvolávajúc sa na Eliášovu Apokalypsu 4,7-19 dodáva, že jestvovala istá tradícia, podľa ktorej Eliáš zahynul mučeníckou smrťou⁴⁹. Tiež syntagma „jeden z prorokov“, použitá spolu s menami Jána Krstiteľa a Eliáša, sprítomňuje podľa Knowlesa tému silno zastúpenú u Matúša, ktorou je zavrnutie a zabíjanie prorokov. Knowles takto prechádza k tvrdeniu, že táto interpretácia je úplne v zhode s ostatnými dvoma výskytmi mena Jeremiáš (2,17-18; 27,9-10), a tým za všetkými tromi referenciami Jeremiáša stojí jednotiaci redakčný zámer⁵⁰.

3.3.3 Jeremiáš ako odmietnutý prorok

Táto teória je v úzkom vzťahu s vyššie uvedenou témou Jeremiáš ako trpiaci prorok. Niekedy dochádza k tomu, že táto teória sa chápe ako synonymum k tej predošlej. Keďže Jeremiášove odmietnutie ľuďom má za následok jeho utrpenie, je opodstatnené robiť takéto prepojenie. Avšak pri pokuse určiť Matúšove dôvody pre vsunutie Jeremiáša do Mt 16,14 je lepšie vnímať tieto teórie ako samostatné⁵¹.

M. Knowles je priekopníkom tejto najviac rozvinutej teórie. Ukazuje, že téma Ježiš ako odmietnutý prorok sa vinie celým Matúšovým evanjeliom⁵². Podobne to vníma aj A. Saldarini, ktorý prirovnáva opozíciu jeruzalemských vodcov voči Jeremiášovi a jeho prenasledovanie s opozíciou a prenasledovaním, ktoré zakúšal Ježiš⁵³. Vo svetle tohto vnímania a takisto vo svetle chápania raného judaizmu, ktorý chápal Jeremiáša ako odmietnutého proroka, je predložené vysvetlenie Matúšovej vsuvky Jeremiáša do Mt 16,14 najpravdepodobnejšie. Ježiš, ako Jeremiáš pred ním, bude odmietnutý ľuďom Izraela. Teória odmietnutého proroka zároveň opodstatnene vysvetľuje aj vzťah k ostatným prorokom uvedených v Mt 16,14. „Vyobrazením Jána, Ježiša a učeníkov ako odmietnutých prorokov a porovnávajú ich navzájom a starozákonnými prorokmi, sa Matúš snaží demonštrovať, že osud Ježiša a tých k nemu pridružených je zhodný s osudom Božích poslov“⁵⁴.

V jednotlivých pohľadoch na zmienku mena Jeremiáš v Mt 16,14 sa odborníci počas dejín rozchádzali. V 90. rokoch 20. storočia však začal

⁴⁹ LAW, *Matthew's enigmatic reference*, 291.

⁵⁰ KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel*, 90-92.

⁵¹ LAW, *Matthew's enigmatic reference*, 293.

⁵² KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel*, 96-161.

⁵³ SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community*, 185-186.

⁵⁴ KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel*, 161.

prevládať názor, že Jeremiáš tu sprítomňuje proroka, ktorý bol odmietnutý a ktorý trpel⁵⁵. Zapadá tak do korpusu mien Jána Krstiteľa a Eliáša. Zároveň všetkými tromi menami evanjelista apeluje na to, aké bude poslanie Mesiáša – rovnako ako u nich, spojené nielen s prenasledovaním a odmietnutím, ale aj s utrpením.

3.3.4 Záverečné pozorovanie

Odpoveď učeníkov na otázku „Za koho pokladajú ľudia Syna človeka?“ stavia Ježiša do radu prorokov, ktorých životné príbehy mali v sebe príchut' trpkosti. V čitateľovi, ktorý má na zreteli život Jána Krstiteľa, Eliáša alebo Jeremiáša, môže rezonovať požiadavka politických či náboženských autorít silno namierená proti nim. Aj vyjadrenie „jedného z prorokov“ nesie v sebe nádych utrpenia, pretože Matúš vo svojom spise spája prorokov nielen s odmietnutím, ale aj s ich utrpením: „Beda vám, zákonníci a farizeji, pokrytci! Prorokom staviate hrobky a spravodlivým zdobíte pomníky a hovoríte: «Keby sme boli žili za čias našich otcov, neboli by sme s nimi prelievali krv prorokov.» A tak si sami svedčíte, že ste synmi tých, čo zabíjali prorokov.“ (Mt 23,29-31) alebo: „Preto, hľa ja k vám posielam svojich prorokov... Vy niektorých z nich zabijete a ukrižujete, iných budete bičovať...“ (v. 34). Mesiáš, ktorého následne vyznal Peter, je tak zaradený medzi tých, ktorí v živote trpeli a z ktorých niektorí vyliali aj svoju krv. A skutočne aj Mesiáš vyleje svoju krv. Sám to potvrdzuje hneď po Petrovom vyznaní, keď hovorí, že musí ísť do Jeruzalema a mnoho trpieť od náboženských a politických autorít (Mt 16,21). Nepriateľský postoj týchto autorít voči Ježišovi nenaruší naplnenie Božieho plánu. Mesiáš vie, že svoje poslanie splní tým, že bude trpieť od starších, veľkňazov a zákonníkov. Oni tým, že Ježiša vydajú rímskemu súdu, nezmaria Boží zámer, ktorý Mesiáš prišiel naplniť. Práve naopak, skrze ich snahu diskvalifikovať Ježiša dochádza k naplneniu Božieho plánu záchranu ľudstva.

4 Teologický záver

V tejto štúdií sme predstavili teológiu textov, ktoré spomínajú meno proroka Jeremiáša. V dvoch prípadoch evanjelista pripisuje Jeremiášovi

⁵⁵ Názor „Jeremiáš u Matúša ako odmietnutý prorok“ reprezentuje najmä M. Knowles a A. Saldarini. Motív Jeremiáša ako trpiaceho predstavuje najmä M. Menken.

starozákonné citáty, ktorými poukazuje na naplnenie Písma. Tieto citáty spolu s formulkami, ktoré ich uvádzajú, sú špecifickým vyjadrením Matúšovej teológie. V oboch citačných formulkách 2,17-18 a 27,9-10, na rozdiel od iných prípadov formuliek, je Jeremiáš akýmsi ohlasovateľom nešťastia, resp. nepriaznivej udalosti namierenej voči Mesiášovi. Obidve formulky sú uvedené spojením τότε ἐπληρώθη na rozdiel od ostatných formúl s obvyklým ἵνα, resp. ὅπως πληρωθῆ. Týmto evanjelista poukazuje na to, že ide o inú formu naplnenia Písma než v ostatných prípadoch. Táto odchýlka prezrádza Matúšov teologický zámer. Keď sa naplní niečo hrozné alebo tragické, ako v 2,17-18 alebo 27,9-10, naplnenie sa nemôže chápať ako priamy Boží zámer. Vinný za smrť betlehenských chlapcov je Herodes. A „krvavé peniaze“, ktoré boli mzdou za zradu nevinnej krvi, použili na kúpu pol'a veľkňazi. Takto evanjelista vykresľuje rozdiel medzi tým, čo Boh na jednej strane vo svojej prozreteľnosti predvída, resp. dopustí (τότε „vtedy“) a na strane druhej tým, čo reálne chce docieľiť (ἵνα/ὅπως „aby“). Aj tretí výskyt mena Jeremiáš (16,14) možno chápať v kontexte opozície voči Mesiášovi. Jeremiáš sa tu spomína s ďalšími dvomi veľkými postavami, ktoré mali rovnako ako on skúsenosť prenasledovania a zavrhnutia. Týmto evanjelista naznačil, že aj poslanie Mesiáša a završenie jeho činnosti bude narážať na odpor zo strany druhých, ako to bolo v prípade životných osudov veľkých prorokov. Sám Ježiš po tom, čo je potvrdený ako Mesiáš, predpovedá, že bude trpieť a bude zabitý, a tak naplní svoje poslanie (16,21-23). Touto Ježišovou jasnou predpoveďou utrpenia evanjelista ukazuje, že Ježiš má svoje poslanie pevne v rukách. Zároveň ňou ukazuje, že Ježišova cesta utrpenia je aj práve vďaka vsuvke Jeremiáša súčasťou Božieho plánu. Ježiš sa tak stane výkupnou cenou záchrany ľudí nie z vôle autorít, ktoré ho odsúdili, ale preto, lebo sám Otec tak chcel.

Z vyššie uvedenej analýzy vyplýva, že aj slovné spojenie „nevinná krv“ je ďalším spojivom medzi tromi výskytmi mena Jeremiáš u Matúša. Tento výraz sa spomína niekoľkokrát v knihe proroka Jeremiáša. Citát v Mt 2,17-18 síce nehovorí priamo o nevinnej krvi, ale je komentovaním udalosti, v ktorej bola nevinná krv preliata. V Mt 16,14 nevinne preliat svoju krv Ján Krstiteľ a vyjadrenie „jeden z prorokov“ môže vzbudzovať súvislosť s prelievaním krvi prorokov (Mt 23,30.34.35)⁵⁶. Mt 27,9-10 je komentárom udalosti, ktorú predchádza Judášovo vyznanie „Zhrešil som, lebo som zradil nevinnú krv.“ Nevinná krv, ktorá istým spôsobom vypovedá o utrpení, spája tieto tri výskyty

⁵⁶ V Mt 23,35 je použitá syntagma αἷμα δίκαιον „spravodlivá krv“.

mena Jeremiáš. Meno proroka Jeremiáša u Matúša sa teda spája s naplnením Písem v nežičlivých okolnostiach života Mesiáša. Zároveň sa tak spája s naplnením Božieho plánu, ktorý dochádza k svojmu zavŕšeniu aj napriek nepriaznivým životným situáciám v Ježišovom živote. Boží plán je v celku i jednotlivostiach dobrý i pozitívny. Boh vždy napráva niečo zlé na dobré.

Ak teda v Matúšovom evanjeliu vzhľadom k iným evanjeliám má meno proroka Jeremiáša zvláštne postavenie, evanjelista má na to aj dôvod. Na úrovni kompozičnej – odvolávky na Jeremiáša v okrajových statiach Mt 2 a 27, a tiež v stredovej časti charakteristiky o tom, kto je Ježiš z Nazareta v Mt 16 – ako i na obsahovej úrovni daných statí, možno vyložiť Matúšovo použité mena Jeremiáš v prospech utrpenia páchaného na Ježišovi a jednota aj v prospech obhájenia Božieho plánu. Boží plán sa uskutoční aj napriek tajomstvu zla, ktoré je prítomné v bolestných a tragických okolnostiach Ježišovho života. Tragické udalosti v Ježišovom živote sú súčasťou Božieho plánu, hoci nie sú Bohom chcené⁵⁷. Opísané hrôzy prítomné v životných udalostiach Ježiša – Mesiáša nemajú posledné slovo. Boh síce necháva zlu istú mieru voľnosti, ale aj napriek tomu nestráca moc nad dejinami a uskutočňuje svoje dielo spásy (porov. 13,24-30). Tajomstvo zla je ťažko vysvetliť, ale Matúš ukazuje, že sa stráca a je premožené v omnoho hlbšom tajomstve Božieho plánu záchranu. Takéto vnímanie mena Jeremiáš u Matúša rozširuje problematiku výskytu tohto mena v kanonicky prvom evanjeliu o menšie nóvum.

Zoznam použitej literatúry

- DAVIES, William D. – ALLISON, Dale C.: *Matthew. A shorter commentary*, London – New York: T & T Clark International, 2004.
- FRANCE, Richard T.: *The Gospel of Matthew* (NICNT), Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- HAGNER, Donald A.: *Matthew 14–28* (WBC 33B), Dallas, TX: Word Books, 1995.
- HAGNER, Donald A.: *Matthew 1–13* (WBC 33A), Dallas, TX: Word Books, 1993.
- HARRINGTON, Daniel H.: *Evangelium podle Matouše*, Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství, 2003.
- JANČOVIČ, Jozef: *Veci nové i staré. Exegéza vybraných statí z Nového zákona*, Bratislava: KSCM, 2007.
- KNOWLES, Michael: *Jeremiah in Matthew's Gospel. The Rejected Prophet Motif in Matthaean Redaction* (JSNTSup 68), Sheffield: JSOT Press, 1993.

⁵⁷ Boh u Matúša je predsa dobrý otec, ktorý dáva dobré dary svojim deťom (7,7-11). Nie je niekým, kto už na počiatku sveta rozhodol o tom, že deti v Betleheme majú byť povražené alebo aby si Ježišov zradca vzal svoj život.

- LAW, David R.: Matthew's enigmatic reference to Jeremiah in Mt 16,14. In: Adrian Curtis – Thomas Römer (eds.): *The Book of Jeremiah and its Reception. Le Livre de Jérémie et sa Réception*, Leuven: Leuven University Press, 1997, 277-301.
- MENKEN, Maarten J. J.: *Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist*, Leuven: Leuven University Press, 2004.
- MENKEN, Maarten J. J.: The references to Jeremiah in the Gospel according to Matthew (Mt 2,17; 16,14; 27,9), *EThL* 60 (1984) 5-24.
- NESTLE, Eberhard et al.: *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012. (= NA²⁸)
- POKORNÝ, Petr: *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- QUESNEL, Michel: *Jésus-Christ selon saint Matthieu. Synthèse théologique* (CJJC 47), Paris: Desclée, 1991.
- SALDARINI, Anthony: *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- SOARES-PRABHU, George M.: *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1–2* (AnBib 63), Rome: Biblical Institute Press, 1976.
- STANTON, Graham: *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1993.
- TRSTENSKÝ, František: *Rozumieť Matúšovmu evanjeliu*, Svit: Katolícke biblické dielo, 2008.
- TURNER, David L.: *Matthew* (BECNT), Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- WHITTERS, Mark F.: Jesus in the footsteps of Jeremiah, *CBQ* 68 (2006) 229-247.
- WINKLE, Ross E.: The Jeremiah model for Jesus in the temple, *AUSS* 24 (1986) 155-172.

Zhrnutie

Predložené literárno-kritické skúmanie venuje pozornosť jedinečnému novozákonnému výskytu mena proroka Jeremiáša. Cieľom tejto štúdie je odpovedať na otázku, či možno vnímať proroka Jeremiáša v Evanjeliu podľa Matúša ako postavu, ktorou evanjelista poukazuje na naplnenie Božieho plánu, a to aj napriek zlu namierenému proti Ježišovi. V prvej časti stručne predstavujeme tematiku naplnenia Písma v Evanjeliu podľa Matúša. V druhej kapitole sa zaoberáme takzvanými citačnými formulkami, ktoré s témou naplnenia Písma súvisia a predkladáme ich definíciu a rozbor. Pozornosť venujeme najmä tým citačným formulкам, v ktorých sa spomína meno Jeremiáš. V tretej kapitole sa venujeme teológii textov, ktoré uvádzajú meno proroka Jeremiáša a uvažujeme nad problematikou zla, predstavenou tragickými a bolestnými udalosťami v živote Mesiáša, ku ktorej je evanjelista mimoriadne vnímavý. Skúmanie textov, ktoré obsahujú meno proroka Jeremiáša vo vzťahu k trpkým a nešťastným udalostiam Ježišovho života, nás priviedlo k záveru, že evanjelista v týchto textoch poukazuje na naplnenie Božieho plánu aj napriek tajomstvu zla. Dáva tak najavo, že aj napriek bolesti a tragickým udalostiam v Ježišovom živote má Boh svoj plán spásy ľudstva pevne v rukách.

Kľúčové slová: Jeremiáš, naplnenie Písma, citačné formulky, Boží plán spásy, problematika zla.

Summary

The submitted literary-theological research draws attention to the unique occurrence of the prophet Jeremiah's name in the New Testament. The aim of this study is to give an answer to the question whether it is possible to perceive the prophet Jeremiah in the Gospel according to Matthew as a figure, by whom the evangelist points to the fulfilment of God's plan despite of evil circumstances of Jesus' life. In the first part we present briefly the motif of fulfilment of Scripture in the Gospel according to Matthew. In the second part we deal with so-called formula quotations related to that motif and we pay attention to those formula quotations which mention the name Jeremiah. The third chapter is devoted to the theology of texts in which occurs the name Jeremiah and considers the problem of evil presented by tragic and painful events in the life of Messiah. The evangelist himself is particularly receptive to that problem. The examination of texts which mention the name of prophet Jeremiah in relation to bitter and sorrowful events of Jesus' life led us to the following conclusion: The evangelist in these texts points to the fulfilment of God's plan despite the mystery of evil. So he makes clear that despite the pain and tragic events in Jesus' life God has his plan of mankind's salvation firmly in his hands.

Keywords: Jeremiah, fulfilment of Scripture, formula quotations, God's plan of mankind's salvation, problem of evil.

Vavrinec Radoslav Mitro OP
Dominikánsky kláštor
Novozámocká 73
960 01 ZVOLEN, Slovenská republika
vavro.op@gmail.com

Lebo veľmi miluje

Náčrt komplementarity naratívnej analýzy a psychologických aspektov v Lk 7,36-50

Dagmar Kráľová

Uvedenie do metodológie

Už niekoľko desaťročí sa v exegéze neodmysliteľná historicko-kritická metóda stále viac dopĺňa metódami literárnej analýzy, postupmi založenými na tradícii a prístupmi z hľadiska humánnych vied. Historicko-kritická metóda s dôsledným využitím viacerých adekvátnych vedeckých odvetví a nástrojov sa usiluje zistiť zmysel, obsah a formáciu biblického textu v jeho diachróonii. Nové metódy literárnej analýzy sa s použitím súčasných poznatkov literárnych vied sústreďujú na synchronnú interpretáciu textu v podobe, ako ho máme pred sebou. Vzhľadom na naratívny charakter väčšiny posvätných textov Biblie sa spomedzi literárnych metód javí zvlášť efektívnym použitie naratívnej analýzy. Niektoré prístupy k biblickému textu na základe humánnych vied, ako napríklad z hľadiska kultúrnej antropológie a sociológie, sú oblasťou svojho bádania blízke historicko-kritickej metóde, a preto môžu byť v istom zmysle i jej súčasťou¹.

Psychologický prístup, ako ďalší spomedzi humanitných odvetví, poskytuje priestor pre pomerne široké oblasti skúmania. Jedným z jeho hermeneutických hľadísk je historická psychológia, ktorá sa sústreďuje predovšetkým na jedinečnosť psychológie autora, resp. autorov posvätného textu v dobe jeho formácie, a preto môže tiež byť súčasťou historicko-kritickej metódy². Ďalším zorným uhlom psychologického prístupu je interpretácia psychických procesov a javov alebo osobnostných profilov vystupujúcich postáv v konkrétnom posvätnom texte³. Iným hermeneutickým hľadiskom

¹ Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie*, 36-66.

² Porov. BERGER, *Historische Psychologie*, 45-63; OEMING, *Úvod do biblickej hermeneutiky*, 197.

³ Porov. ROLLINS, *A Psychological-Critical Approach*, 19-20.

môže byť štúdium psychologického pôsobenia biblického textu na čitateľa⁴. Rýchly rozvoj psychológie poskytuje bohaté možnosti uplatnenia jej poznatkov v teologických disciplínach, a ako sme toho svedkami, aj ich následnej aplikácie v rozmanitých oblastiach pastorácie, formácie a spirituality. Interdisciplinárny dialóg však so sebou prináša okrem obohatenia i určité riziká, najmä vo forme zjednodušenia z jednej alebo i z oboch strán. Preto sa javí vhodným psychologický prístup v exegéze konkrétne vymedziť a uplatniť ho v nadväznosti na inú, už osvedčenú exegetickú metódu⁵. Takýto interpretačný postup podporuje aj fakt, že väčšina metód a prístupov biblickej exegézy má nevyhnutne styčné oblasti s ostatnými, t. j. nie sú od seba izolované, navzájom sa môžu kombinovať a dopĺňať. Súvisí to aj so skutočnosťou, že pre všetky exegetické postupy ostávajú neodmysliteľným základom špecifického výskumu výsledky historicko-kritickej metódy.

Naratívna analýza, ako aj psychologický prístup poskytujú svoj osobitný prínos k interpretácii vteleného, ľudského aspektu Božieho slova. Obe sa sústreďujú na jeho antropologickú dimenziu a posolstvo prostredníctvom literárneho prevedenia konkrétnym ľudským autorom. Naratívna metóda skúma predovšetkým dynamiku posvätného textu, konanie a vzťahy medzi postavami, ktoré v ňom vystupujú, prostredníctvom ktorých odhaľuje spôsob, ako text vťahuje čitateľa do sveta predkladaných hodnôt⁶. Vzhľadom na objekt svojho skúmania môže byť do istej miery v dialógu s aspektmi dynamickej psychológie, ktorá sa zameriava na psychologické procesy v osobách. V článku chceme poskytnúť pohľad na základné dynamické procesy protagonistov príbehu z naratívneho i psychologického hľadiska a navzájom ich porovnať. Komplementarita pozorovaní na základe naratívnej analýzy a špecificky vymedzeného odvetvia psychologického prístupu môže napomôcť k prehĺbenej interpretácii biblického textu z aktuálneho antropologického hľadiska. Súčasne porovnanie základných psychologicko-dynamických aspektov konkrétneho textu s vybranými pozorovaniami naratívnej analýzy môže aspoň čiastočne dokumentovať exaktnosť často diskutovaného psychologického prístupu⁷.

⁴ Porov. EGGER, *Metodologia del NT*, 237-239.

⁵ Porov. PUERTO, *Tendenze attuali*, 329-332.

⁶ Porov. MARGUERAT, *Entrare nel mondo del racconto*, 4.

⁷ Napríklad nemecký teológ Eugen Drewermann sa venuje psychoanalytickému prístupu k Biblii, v ktorom zaujal extrémistickú pozíciu. Mal síce cennú intuíciu, lebo pochopil, že je potrebné brať do úvahy aj emocionálne prežívanie osoby, ale nerešpektuje presnú metodológiu interpretácie biblických textov ani samotnej psychoanalýzy. Dopúšťa sa subjektívnych interpretácií a chýb, ktoré z toho vyplývajú. V jeho knihách sa nachádza

Takýto postup môže chrániť psychologický prístup v exegéze pred úskaliaми redukcionizmu, t. j. snahy vysvetľovať zložité skutočnosti prevedením na jednoduché, a psychologizmu ako preexponovanej či jednostrannej interpretácie iba z pohľadu psychológie. Porovnanie zistení na základe naratívnej analýzy a psychologických aspektov môže zároveň prispieť k dialógu medzi exegetickými metódami a prístupmi.

Lukášovo evanjelium s univerzalistickým charakterom, osobitným teologicko-antropologickým posolstvom a psychologickým akcentom je zvlášť vhodné pre literárnu analýzu jeho antropologickej dimenzie⁸. Evanjelista je majstrom narácie a zároveň pozorovateľ s prenikavým psychologickým pohľadom. Cielene a často vyjadruje kognitívne a emotívne procesy vystupujúcich postáv; prenikavo uplatňuje vnútorné monológy protagonistov (napr. 12,17-21; 15,17-19; 16,3-4; 18,13), ktorými odhaľuje ich motivácie; dokumentuje Ježišov nadhľad a poznanie úmyslov svojich adresátov (napr. 6,8; 9,47; 16,15). Tieto skutočnosti poukazujú na to, že tretie evanjelium sa okrem vonkajšej dynamiky v zmysle často vyjadrovaného pohybu, akým je napríklad napredovanie po ceste (porov. 9,51), a intenzívnym sledom udalostí vyznačuje aj dynamikou psychologickou, ktorá vonkajšiu podnecuje⁹.

Antropologický dôraz Lukáša potvrdzuje aj jeho mimoriadna vnímavosť na otázku bohatstva a chudoby. Viac ako ostatní evanjelisti venuje pozornosť chudobným, a teda aj žene, a to nielen pre jej marginalizáciu vo vtedajšej patriarchálnej spoločnosti (porov. 8,43-48; 13,10-17; 20,27-40), ale aj z hľadiska jej povolania stať sa Ježišovou učeničkou (8,1-3; 10,38-42). Evanjelista sa vo svojom rozprávaní usiluje doslova striedať mužské a ženské postavy¹⁰. Možno aj vplyvom Pavla (Sk 16,11-15; Rim 16,3-5; 1Kor 15,19)

zmes teológie, poézie, Svätého písma, psychoanalytických výkladov, a toto vytvára zmätok, ba aj svojvoľnú a nesprávnu interpretáciu.

⁸ Na psychologickú hĺbku tretieho evanjelia vo svojich dielach často poukazuje napríklad Carlo M. Martini.

⁹ V Lukášovom evanjeliu má pojem *cesta* okrem teologického významu aj antropologicko-psychologický, lebo vystihuje i ľudské dozrievanie človeka.

¹⁰ Napríklad Zachariáš a Mária (1,10-20 a 1,26-38), Simeon a Anna (2,25-38), uzdravenie posadnutého a uzdravenie Šimonovej svokry (4,31-39), stotník a vdova (7,1-17), vzkriesený mladík a vzkriesené dievča (7,14-15 a 8,54-55), muž s horčičným zrnkom a žena s kvasom (13,18-19 a 13,20-21), neodbytnosť priateľa a vdovy (11,5-13 a 18,1-8), zhrbená žena a muž chorý na vodnatieľku (13,10-17 a 14,1-6), muž so sto ovcami a žena s desiatimi drachmami (15,4-7 a 15,8-10), dvaja muži a dve ženy pri príchode Syna človeka (17,34-35). Striedanie mužských a ženských postáv nachádzame aj v Skutkoch apoštolov:

poukazuje v evanjeliu i v Skutkoch apoštolov na rovnocennú prítomnosť ženy v rodiacej sa Cirkvi (porov. Sk 16,14-15; 18,2.18.26).

Náčrt uplatnenia vyššie uvedenej metodológie chceme prezentovať na jednom z typických lukášovských príbehov s témou konverzie (7,36-50; 19,1-10; 23,39-43). Prvým z nich je príbeh *o kajúcej a milujúcej žene*. Preskúmame v ňom postavy evanjeliového textu v optike Lukášovho naratívneho umenia i psychologického dôrazu, ktorý uplatňuje¹¹. Najprv načrtneme uplatnenie relevantných postupov naratívnej metódy aplikovaných na zvolenú perikopu, ktoré najviac zodpovedajú predpokladu komplementarity naratívnej analýzy a psychologických aspektov¹². V druhom kroku budeme sledovať dynamiku základných psychologických procesov: kognitivity, emotivity a konativity jednotlivých postáv príbehu. V treťom poukážeme na elementy naratívnej metódy a psychologického prístupu, pri ktorých sa prejavuje komplementarita oboch interpretačných postupov.

1 Vybrané kroky naratívnej analýzy perikopy¹³

Vymedzenie a kontext perikopy: Príbeh o kajúcej a milujúcej žene (Lk 7,36-50) je uceleným a samostatným rozprávaním. Naznačuje to aj typický lukášovský začiatok (v. 36), pri ktorom je spomenutá niektorá osoba narácie („Ktorýsi farizej...“). Perikope 7,36-50 naratívne predchádza niekoľko statí o Jánovi Krstiteľovi: jednak je to odkaz Ježiša Jánovi, aby mu bezprostredne po

Ananiáš a Zafira (Sk 5,1-11), Eneáš a Tabita (9,32-42), Lýdia a strážca žalára (16,13-24), Dionýz a Damaris (17,34) a pod.

¹¹ Táto pútavá epizóda s vloženým podobenstvom sa vyskytuje iba u Lukáša, s čím však všetci autori nesúhlasia, lebo s obdobnými rozprávami, umiestnenými bezprostredne pred Ježišovým umučením, sa stretávame v Mk 14,3-9, Mt 26,6-13 a Jn 12,1-8. Lukášov príbeh však zaujíma v kontexte evanjelia odlišné miesto i posolstvo. Ježišovo pomazanie v Betánii Lukáš vynecháva pravdepodobne preto, lebo vzhľadom na perikopu 7,36-50 je verný svojmu princípu vyhýbať sa zdvojeniam. Podrobnú diskusiu originality príbehu prináša JOHNSON, *Evangelium podle Lukáše*, 149. Niektorí biblisti sa prikláňajú k mienke, že časť perikopy môže byť vlastným Lukášovým materiálom (napr. vv. 40-50) a časť (vv. 36-39) prebraná od Marka (porov. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 272).

¹² Sústredíme sa iba na svet rozprávania v konkrétnom texte, nechávajúc bokom komplexnú problematiku vzťahu medzi autorom a predpokladaným, či skutočným čitateľom evanjeliového textu, ktorý je dôležitou súčasťou naratívnej analýzy (porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie*, 47-48).

¹³ Schematicky rozpracovaná metóda naratívnej analýzy sa nachádza v práci Jaroslava Rindoša (porov. RINDOŠ, *Exegetický kľúč*, 47-57). Porov. tiež ZAPPELLA, *Io narrerò*.

vzkriesení syna naimskej vdovy jeho učenci oznámili, „čo videli a počuli“ (porov. 7,18-23); potom nasleduje Ježišovo svedectvo o Jánovi s Lukášovou poznámkou, že farizeji zmarili v sebe Boží úmysel (porov. 7,24-30), a napokon je to Ježišova rozladenosť nad tým, že farizejom nemožno nijako vyhovieť (7,31-35). Vo všetkých troch statiach sa ako refrén opakuje otvorenosť chudobných, mýtnikov a hriešnikov (vv. 22.29.34) pre Božie kráľovstvo. Vzhľadom na Lukášovu mimoriadnu snahu zoraďovať jednotlivé rozprávania a výroky tak, aby sa navzájom interpretovali, je pravdepodobné, že tretia stať (7,31-35) je introdukciou k analyzovanému príbehu, kde farizejov, a tým aj Šimona, môžu predstavovať nerozumné deti, ktorým sa nedá vyhovieť (v. 32). Naopak mýtnici a hriešnici, ako i žena v príbehu, môžu predstavovať deti múdrosti (v. 35), lebo spoznávajú v Ježišovi proroka (porov. 7,29-30)¹⁴. Analyzovaná perikopa je naratívnu ilustráciou výpovede, že Syn človeka je priateľom mýtnikov a hriešnikov (v. 34). Bezprostredným terminologickým mostom medzi oboma textami je termín *ἀμαρτωλός* (7,34 a 7,37).

Za perikopou o kajúcej žene sa v zhrňujúcom sumári o Ježišovej aktivite v Galilei (8,1-3) spomína prítomnosť žien, ktoré ho sprevádzali¹⁵. Môžeme predpokladať, že udalosť o kajúcnici Lukáš zaradil pred týmto svedectvom zámerne, aby ním názorne priblížil uzdravenie a pomoc Ježiša niektorým ženám, ktoré ho potom nasledovali¹⁶.

Členenie perikopy: Príbeh začína naratívnym v uvedením, spočívajúcim v základných údajoch o osobách, mieste a okolnostiach a pokračuje dialógom. Zvláštnosťou perikopy je, že uprostred jej dialogickej časti sa nachádza krátke, Ježišom rozprávané podobenstvo¹⁷, ktoré s príbehom tvorí kompaktný celok a je paralelným obrazom práve prebiehajúcej situácie, čiže je perikopou v malom

¹⁴ Na literárnu nadväznosť príbehu o kajúcej žene s predchádzajúcimi staťami (7,24-35) poukazuje úvodné predstavenie oboch postáv (farizej a hriešnica: porov. vv. 29-30 a vv. 36-37), prijímanie, alebo neprijímanie Ježiša ako proroka (porov. v. 26 a vv. 39.49) a skutočnosť jeho jedenia a pitia (porov. v. 34 a v. 36).

¹⁵ Znakom, že to boli ženy, ktoré sa tiež obrátili, je podľa Fernanda Méndeza-Moratallu skutočnosť, že mu posluhovali zo svojho majetku (porov. MÉNDEZ-MORATALLA, *The Paradigm of Conversion*, 130).

¹⁶ Po krátkej všeobecnej zmienke o Ježišovej evanjelizácii a o ženách nasleduje podobenstvo o rozsievачovi (8,4-15), ktoré rieši otvorenosť Ježišových poslucháčov pre evanjelium, a v tomto zmysle takisto nadväzuje na udalosť v Šimonovom dome.

¹⁷ Porov. podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi (10,30-37), ktoré je tiež vložené do dialógu Ježiša so zákonníkom. Oba príbehy pochádzajú z Lukášovho *Sondergut*.

(vv. 41-42a). Hlavná postava podobienstva (veriteľ) je obrazom Boha a zároveň Ježiša. Dlžníci predstavujú Šimona a ženu.

Obsahovo sa perikopa skladá z dvoch základných častí: z príbehu ženy a z príbehu Šimona. Príbeh ženy zrejme nie je ovplyvnený Šimonom, naopak príbeh Šimona ovplyvní Ježišova reakcia podnietená konaním ženy. Podľa niektorých exegétov pripadá do úvahy alternatíva, že Lukáš skomponoval rozprávania o farizejovi a žene do jedného pôsobivého celku¹⁸.

Literárne môžeme perikopu rozčleniť na tri základné časti: úvodnú, naratívnu časť, kde je predstavený Šimon, žena a Ježiš (vv. 36-38), po nej nasleduje časť s farizejovým vnútorným monológom (v. 39) a tretiu časť tvorí dialóg Ježiša so Šimonom a ženou (vv. 40-50). Jeho súčasťou je aj vyrozprávané podobienstvo (vv. 41-42a). Posledná „podčasť“ tretej časti, ktorú tvorí príhovor Ježiša k žene (vv. 48-50), je uprostred prerušená údivom či šomraním spolustolujúcich (v. 49).

Schéma perikopy je nasledovná:

1. časť vv. 36-38: úvodný opis situácie,
2. časť v. 39: vnútorný monológ Šimona,
3. časť v. 40: začiatok dialógu Ježiša so Šimonom,
vv. 41-42a: krátke podobienstvo Ježiša,
vv. 42b-47: pokračovanie a dokončenie dialógu Ježiša so Šimonom,
vv. 48-50: príhovor Ježiša k žene so vsuvkou o reakcii
spolustolujúcich (v. 49).

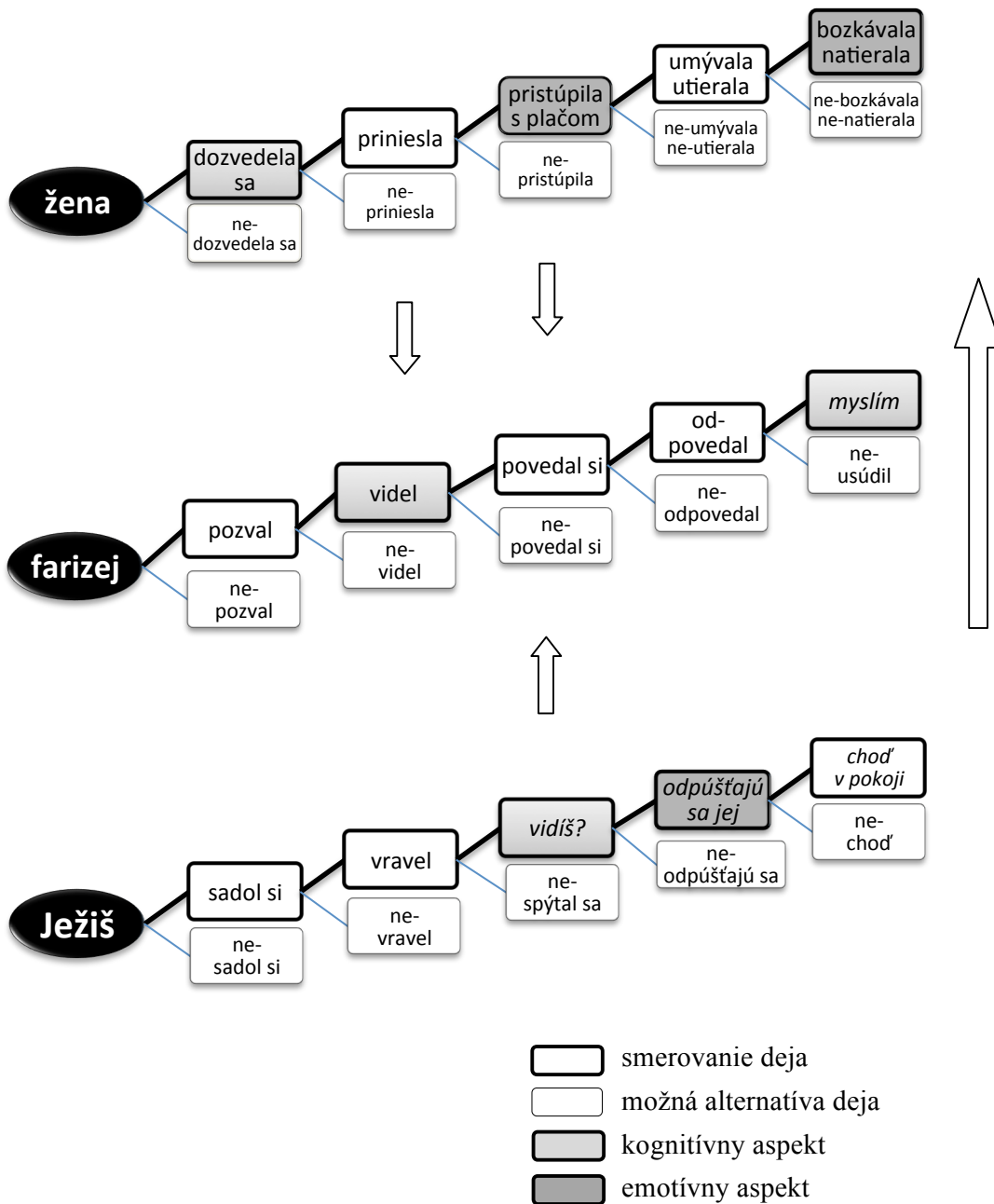
Morfologicko-syntaktické poznámky: V pätnástich veršoch perikopy nachádzame 65 slovies¹⁹, čo naznačuje intenzívnu dynamiku deja zosilňovanú najmä aktívnymi slovesnými tvarmi. Odpúšťanie hriechov ženy je vyjadrené pasívnym perfektom (ἀφέωνται), odkazujúcim na Božie konanie (passivum divinum)²⁰.

¹⁸ Porov. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, 242.

¹⁹ Perikopa v priemere obsahuje takmer päť slovies na jeden verš, čo je viac ako v iných statiach.

²⁰ Adekvátne textové poznámky vzhľadom na riešenie problematiky uvádzame priebežne. Podrobné textovo-filologické poznámky k perikope porov. KRÁĽOVÁ, *Integrálna evanjelizácia*, 157-159.

Naratívne reťazce podľa protagonistov perikopy Lk 7,36-50



Slovesá, ktoré v podobenstve hýbu naráciu k rozvinutiu deja, možno znázorniť tzv. *naratívnym reťazcom*²¹, ktorý pomáha oddeliť a identifikovať povrchovú a hĺbkovú štruktúru textu (porov. schému: *Naratívne reťazce*, s. 164) a poukazuje aj na opačné možnosti vývoja situácie (alternatívy rozprávania). Niektoré kľúčové slovesá v naratívnom reťazci majú kognitívnu funkciu (napr. dozvedela sa, videl, vidíš, myslím, správne usudzuješ) a iné zas emotívne podfarbenie, spojené s konkrétnym konaním (pristúpila s plačom, slzami máčať, utierala vlasmi, bozkávala, natierala, odpúšťajú)²². Je zrejmé, že naratívny reťazec Šimona je podnietený postojom a konaním kajúcej ženy, čo v konkrétnej perikope demonštrujú kognitívne slovesá a slovesá s emotívnymi prejavmi, ktoré hýbu dej celej perikopy dopredu. Ježiš reaguje na oboch protagonistov.

V perikope sa šesťkrát hovorí o odpúšťaní (*χαρίζομαι*, vv. 42a.43a; *ἀφίημι*, 47b.47c.48.49). Zo substantív sa až sedemkrát spomínajú nohy (v. 38 – 3x; v. 44 – 2x; vv. 45.46)²³, ako veľmi podstatná časť Ježišovho tela v príbehu. V Lukášovom evanjeliu s častým výskytom slovíes *ísť* a *hlásat' evanjelium*²⁴ sú týmto spôsobom zdôraznené nohy posla a ohlasovateľa²⁵. Výraz farizej sa vyskytuje v prvých štyroch veršoch štyrikrát (v. 36 – 2x; vv. 37.39).

²¹ Schému naratívneho reťazca alebo mriežky v rámci naratívnej analýzy sme aplikovali podľa EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento*, 129-130.138-139; porov. tiež EGGER, *La lettura strutturale della Bibbia*, 109-135. Naratívne reťazce znázorňujú postoje, konanie i vzťahy protagonistov. Ich tvorba spočíva v štyroch krokoch: 1. označenie slovíes v rozprávaní; 2. prepis priamej reči do tzv. *slovíes hovorenia* (*verba dicendi*, ktoré sa v reťazci uvádzajú kurzívou); 3. identifikácia kľúčových slovíes v rozprávaní, ktoré vytvárajú alternatívy deja; 4. zostavenie reťazca z vybraných slovíes. Vzhľadom na sledovanie vzájomných vzťahov protagonistov a s nimi súvisiacich psychologických aspektov sme zvolili reťazce vytvorené z hľadiska jednotlivých postáv, pričom kognitívne slovesá sme označili bledšou a emotívne tmavšou sivou. Podľa Eggera po zostavení reťazca môže nasledovať jeho interpretácia na základe charakteristík príbuzných s inými rozprávaniami (napr. téma povolania, konverzie), s ktorými perikopa vytvára modelovú naratívnu typológiu.

²² O významnosti emócií v biblických naráciách porov. GILLMAN, *Reenfranchising the Heart*, 218-239.

²³ V slovenskom preklade Svätého písma (SÚSCM, Rím 1995) sa v tejto perikope uvádzajú nohy iba šesťkrát: vo v. 38 ich prekladateľ spomína namiesto trikrát iba dva razy.

²⁴ V Lukášovom evanjeliu sa až 51-krát používa sloveso *πορεύομαι* (*ísť*, cestovať) a jediný Lukáš používa (10-krát) sloveso *εὐαγγελίζεσθαι* (*evanjelizovať*). Evanjelista Matúš ho cituje iba raz na základe Izaiáša (Mt 11,5).

²⁵ Pri hostinách bol všeobecný zvyk byť bez sandálov. Umývaním nôh v dôsledku prašnosti ciest sa dávala najavo pohostinnosť. Obvykle ho vykonával posledný otrok (1Sam

V úvodnej naratívnej časti príbehu nachádzame pre Lukáša príznačný *opis* situácie a po ňom nasleduje Šimonov vnútorný monológ (v. 39), ktorý je pre evanjelistu tiež typický. Vzhľadom na ústrednú prítomnosť Ježiša, Učiteľa, je *hlavnou akciou* (angl. *foreground*) naratívnej časti perikopy indikatív aoristu sadol si (dosl. uložil sa, *κατεκλίθη*; v. 36b). *Sekundárnou akciou* (angl. *background*) sú gestá ženy (v. 38): vyjadrené aktívnymi slovesnými tvarmi pristúpiac (*στώσα*) plačúc (*κλαιούσα*), začala máčať (*ῥέξατο βρέχειν*), utierala (*ἐξέμασεν*), bozkávala (*κατεφίλει*), natierala (*ἔλειφεν*), ktoré v príbehu pretrvávajú. Okolnosťou je farizejovo pozvanie Ježiša (v. 36a), „aby s ním jedol“ (*ἵνα φάγη μετ' αὐτοῦ*).

Rozprávanie pokračuje dialógom medzi Ježišom a farizejom Šimonom, do ktorého je vložené krátke podobenstvo o dvoch dlžníkoch (vv. 41-42). Priama reč sa týka najmä prerozprávania prítomného deja a krátkeho podobenstva. V perikope okrem podobenstva nachádzame dva Ježišove príhovory: k Šimonovi dlhší (vv. 44-47) a k žene kratší (vv. 48.50), ktorý je rozdelený údivom spolustolujúcich (v. 49). Zvláštnosťou Ježišovej priamej reči k Šimonovi je, že pri jej rozprávaní Ježiš poukazuje na ženu nielen gestom („obrátil sa k žene“; v. 44a), ale i slovom („vidíš túto ženu“; v. 44a)²⁶. V tejto reči sa trikrát opakuje porovnanie: „*si mi ne-urobil, ale ona mi urobila*“ (vv. 44-46)²⁷. Okrem toho sa opakuje skutočnosť vojdenia do domu (vv. 36.44). V časti s priamou rečou je raz použitý budúci čas v opytovacej vete: „Ktorý z nich ho bude mať radšej?“ (v. 42). Súčasťou rozprávania sú dve ďalšie interogatívne vety: „Vidíš túto ženu?“ (v. 44), „Ktože je to, že aj hriechy odpúšťa?“ (v. 49) a dva imperatívy: „Povedz, Učiteľ!“ (v. 40) a „Chod' v pokoji!“ (v. 50). V perikope sa vyskytuje viacero krátkych viet, ktoré umocňujú dynamiku rozprávania. Odhliadnuc od vv. 42a.49a sa v celom príbehu používa jednotné číslo ako výraz Ježišovej pozornosti ku konkrétnym osobám. Posledné slovo v perikope má Ježiš. Aj keď žena nič nehovorí, o to viac komunikuje neverbálne.

Fázy deja: Formálne členenie perikopy osvetlilo kompozičnú a štruktúrnú stránku príbehu. Z hľadiska naratívnej analýzy však má kľúčový

25,41; Jn 13,5n; Sk 13,25). V evanjeliu sa nohy spomínajú: Mt 10x; Mk 6x; Lk 19x; Jn 14x, pričom Lukáš kladie výnimočný dôraz práve na Ježišove nohy (8,35.41; 10,39; 17,16; 20,43) a po zmŕtvychvstání ich spomína ako jediný z evanjelistov (24,39.40).

²⁶ Vo v. 44 môžu slová „obrátil sa (*στραφείς*) k žene“ naznačovať, že Ježiš chce napomenúť Šimona, ale predovšetkým to, aby sa na ženu pozrel aj on.

²⁷ Porov. grécky text – v slovenskom preklade je text prispôbený.

význam identifikácia vnútorného členenia rozprávania na fázy narácie, ktoré demonštrujú dynamiku deja: od rozbehu, rozvinutia, vyvrcholenia až po doznenie celého príbehu. Členenie na fázy pomáha objasňovať systém a dynamiku narácie, ktorými narátor vťahuje čitateľa do jeho diania.

Príbeh začína *expozíciou* – Ježiš prichádza k farizejovi Šimonovi, ktorý ho pozval do svojho domu k jedlu (v. 36) – bez označenia konkrétneho geografického miesta a času²⁸. V rámci *expozície* je vopred predstavená i žena ako verejná hriešnica (v. 37a)²⁹. Prítomní sú aj anonymní hostia (v. 49), medzi ktorými môžeme predpokladať okrem farizejov aj Ježišových učeníkov. Hlavnou postavou perikopy je Ježiš, ktorý vedie rozhovor (v. 40a) a je centrom pozornosti farizeja (v. 39), ženy a ostatných prítomných (v. 49).

*Počiatková akcia*³⁰ sa spúšťa príchodom kajúcej ženy („priniesla“; v. 37b) a najmä jej konaním (v. 38), ktoré sú *bodom rozbehu* v príbehu. Šimon registruje konanie hriešnej ženy („videl“; v. 39a), pričom vo svojom vnútri spochybní Ježiša („keby bol prorok“; v. 39b), čo tvorí prvú etapu *zápletky*³¹. Pretrvávajúce emotívnych gest ženy stupňuje v perikope napätie, ktoré iniciuje Ježišov prístup k situácii a jeho slová (v. 40). Ježiš, ktorý poznal, čo sa dialo v mysli Šimona, mu chce podobenstvom (vv. 41-42a), ktoré rozpráva, pomôcť k objektivite (druhá etapa *zápletky*).

²⁸ Umiestnenie perikopy u Lukáša ešte pred cestou do Jeruzalema môže poukazovať, že sa príbeh udial niekde v Galilei. Čas, v ktorom sa príbeh odohral, možno zvažovať v kontexte príbehu, ktorý odkazuje na evanjelizáciu Ježiša v Galilei (porov. 4,14 a 9,51) a na predchádzajúce zmienky o Jánovi Krstiteľovi (vv. 18-23.24-30.33-35).

²⁹ Identifikácia protagonistky príbehu súvisí s pôvodom tejto evanjeliovej state. Netreba si ju mýliť so ženou, čo pomazala Ježiša v Betánii (Mt 26,6-13), ani s Máriou Magdalénou, pri ktorej by bola v nasledovnom úryvku odvolávka na túto udalosť (porov. Lk 8,2-3), ani s Máriou, Martinou sestrou (porov. 10,39): ak by tomu tak bolo, Lukáš by ju nepredstavoval ako neznámu hriešnu ženu. Argumentom, že ide o odlišný príbeh, by mohla byť skutočnosť, že Lukáš vo svojom evanjeliu vôbec nespomína Lazára (porov. 10,38-42), brata Marty a Márie, čo súčasne znamená, že nepoznal kontext Betánie, kde bol Ježiš pomazaný (Jn 12,1-8) pred svojou smrťou (porov. SHELLARD, *New Light on Luke*, 243-244).

³⁰ *Počiatková akcia (inciting moment)* je vynorenie sa prvého problému, ktorý po *expozícii* (základné informácie o osobách, okolnostiach, čase a mieste) v narácii spustí dej (porov. SKA, *Our Fathers*, 20-25; ZAPPELLA, *Io narrerò*, 48-87; MARGUERAT, *Entrare nel mondo del racconto*, 8).

³¹ *Zápletku (complication)* tvoria etapy a pokusy vyriešiť nastolený problém (SKA, *Our Fathers*, 25-29; ZAPPELLA, *Io narrerò*, 48-87).

Po vyrozprávaní podobenstva sa Ježiš Šimona pýta na mienku (v. 42b)³². Šimon, vedený v uvažovaní Ježišom, odpovie správne (v. 43a), Ježiš jeho odpoveď potvrdí (v. 43b), čo môžeme chápať ako *klimax* (vyvrcholenie) celého rozprávania, t. j. objektívny aspekt *obratu* (*peripetia*) v perikope³³. Zo subjektívneho hľadiska protagonistu príbehu klimax rozprávania zrejme obsahuje implicitnú *anagnorisis*, čiže prechod od nevedomosti k poznaniu: Šimon spočiatku nevedel, či je Ježiš prorok, t. j. pochyboval o ňom, ale Ježiš ho svojou schopnosťou čítať jeho myšlienky (vv. 40-42) pravdepodobne presvedčil, že ním je, čo mu Ježiš i navonok potvrdil priliehavosťou podobenstva, osobným postojom a najmä odpustením hriechov žene.

Nasleduje *rozuzlenie* cez Ježišovo poukázanie na konanie ženy (vv. 44-46), na jej lásku (v. 47), pričom jeho ocenenie jej konania spočíva v aplikovaní odpustenia z rozpovedaného podobenstva (porov. v. 42 a 48)³⁴. Od počiatočnej

³² Porov. Lk 10,36.

³³ *Klimax* je vrcholom deja, po ktorom nasleduje zostupovanie (upadanie) deja s *rozuzlením*, t. j. vyriešením problému (porov. ZAPPELLA, *Io narrerò*, 48-87; BERLIN, *Poetics and Interpretation*, 101-110).

³⁴ Interpretácia príbehu o kajúcej žene z hľadiska naratívnej analýzy je podmienená chápaním odpustenia, ktorého sa jej dostalo. Pasívny perfekt oboch sloviac, týkajúcich sa odpúšťania, konkrétne vo vzťahu k žene (ἀφέωνται; vv. 47.48), vzbudzuje u niektorých autorov otázku, kedy jej vlastne boli hriechy odpustené. Príkladom môže byť aj hypotéza, vyplývajúca z umiestnenia perikopy po statiach o Jánovi Krstiteľovi, že sa žena dala na znak pokánia pokrstiť Jánovým krstom ešte pred stretnutím s Ježišom (porov. 7,29), čo by znamenalo, že ak bol tento jej úkon úprimný – a jej správanie voči Ježišovi tomu nasvedčuje –, tak jej mohli byť Bohom hriechy odpustené aj prostredníctvom Jánovho krstu (porov. Mk 1,4). V tom prípade by bolo jej stretnutie s Ježišom vyvrcholením osobnej cesty pokánia, spolu s jeho uistením, že naozaj obsiahla Božie odpustenie (analógiu by sme mohli vidieť v úkone dokonalej ľútosti a sviatostného vyznania). Evanjeliový text to nevyvracia, ani nepotvrďuje. Túto myšlienku podporuje skutočnosť, že keď Ježiš hovorí o odpúšťaní vo všeobecnosti (v. 47b) a keď o ňom hovoria spolustolujúci (v. 49), tak je použitý najprv pasívny a potom aktívny prítomný (ἀφίεται; ἀφίησιν). Na druhej strane sa u Lukáša nachádza aj iná situácia pri *uzdravení ochrnutého* (5,17-26), kde sa dvakrát používa pasívny perfekt (5,20.23; porov. 7,48). Porov. D'ANGELO, *Women in Luke-Acts*, 441-461. V tejto situácii sa ťažšie predpokladá, že by ochrnutý mohol byť účastným Jánovho krstu. Vysvetlením by mohla byť aj skutočnosť, že Ježiš nechcel zamerať pozornosť na seba, keď odpúšťal hriechy, skôr chcel vydať svedectvo o tom, že vie, aký je stav kajúcnikovho srdca, t. j. či mu bolo Otcom odpustené alebo nie, pričom potvrdzuje, že túto schopnosť odpúšťať hriechy má (porov. Mk 2,10; Mt 9,6; Lk 5,24). Dôležitým pohľadom môže byť aj skutočnosť, ako Ježišovo konanie pochopili spolustolujúci („Ktože je to, že aj hriechy odpúšťa?“, v. 49: ἀφίησιν), ktorí môžu vyjadrovať Lukášov úmysel

akcie až po rozuzlenie sú fázy deja sprevádzané pozitívnymi i navonok prejavovanými emóciami kajúcej ženy, čo potvrdzujú Ježišove slová („neprestala“³⁵; v. 45). Ježišov pozdrav „chod' v pokoji“ (v. 50b) tvorí doznievanie a zároveň i zhrnutie celej perikopy v tom zmysle, že odovzdanie pokoja, ako následok odpustenia hriechov veľkým prorokom, je výsostným darom spásy³⁶.

Ďalšie aspekty narácie: Epizóda poskytuje rôzne tematické prepojenia s inými perikopami, napríklad vzhľadom na tému kajúcnosti alebo poklony pri nohách³⁷. Tematicky je prepojená aj s Ježišovou pozornosťou voči mýtnikom a hriešnikom Mt 11,19; 21,31; Mk 2,16; Lk 5,29.30; 7,34; s vierou, ktorá zachránila v Mt 8,10 a 9,22; Mk 5,34 a 10,52; Lk 8,48; 17,19 a 18,41³⁸. Podobné pozvanie farizejom k obedu nachádzame v Lk 11,37 a v 14,1. Tému pohoršenia sa nad Ježišovým odpúšťaním nachádzame pri uzdravení ochrnutého v 5,21 atď.³⁹

bezprotrednejšie ako filologický rozbor textu. V negatívnom kontexte zo strany zákonníkov sa tá istá situácia nachádza u Marka (Mk 2,1-12).

³⁵ B D Θ Ψ majú aorist οὐ διέλειπεν (neprestala), ⋈ A K L W D majú imperfektum οὐ διέλειπεν (neprestávala). Podľa Darella Bocka slovné spojenie „neprestávala bozkávať“ je hyperbola (porov. BOCK, *Luke*, 702).

³⁶ Slová „chod' v pokoji“ sú viac ako iba obvyklé slová na rozlúčku, v tomto prípade εἰρήνη, podobne ako v semitskom kontexte, označuje dokonalú blaženosť, vyrovnanosť, radosť a duchovný úžitok z radikálne zmeneného života v plnosti.

³⁷ Čo sa týka témy kajúcnosti, sú v Starom zákone prítomné viaceré obrazy: predovšetkým je to veľký kajúcnik Dávid (porov. 2Sam 12,13a). Orientálne uctenie umytím nôh trom tajomným hosťom nachádzame v cykle o Abrahámovi (Gn 18,4); poklonu pri nohách proroka Elizea v 2Kr 4,27.37. V Novom zákone Lukáš uvádza poklonu pri Ježišových nohách od uzdravených: 8,35 (porov. 8,47); 17,16; od prosebníkov: 8,41; Petra: 5,8; ale aj učenícku pozíciu pri jeho nohách u Márie, Martinej sestry: 10,39. Pravdepodobne pri Ježišových nohách nachádzame aj Máriu Magdalénu po vzkriesení (Jn 20,17a), pričom aj ju Ježiš posielal („chod“; v. 17b). Aj kajúca žena, hoci mlčky, prijatím daru pokoja ohlasuje spásu, ktorú Ježiš priniesol do jej života.

³⁸ Vzájomné porovnanie Šimona a kajúcej ženy odkazuje aj na dvoch bratov z podobenstva *o márnoträtom synovi* (Lk 15,11-32), na podobenstvo *o farizejovi a mýtnikovi* (18,9-14) aj na *dvoch synov* (Mt 21,28-32), z ktorých jeden robí pokánie/poslúchne/pracuje a druhý nie.

³⁹ Príbeh má isté spoločné črty aj s predchádzajúcou udalosťou vzkriesenia syna naimskej vdovy (7,11-17), kde ide o vzkriesenie fyzické – v prípade kajúcej ženy ide o vzkriesenie duchovné. V oboch situáciách dominuje Ježišov súcit k trpiacej žene. Predzvesť spásy spojenej s odpustením hriechov z Božieho milosrdenstva Lukáš uvádza už

V tejto stati sa vyskytuje pre Lukáša typická tematická opozícia dvoch postáv: Šimon (vv. 39-47) a žena (vv. 48-50) a ich posúdenie, tzv. *synkrisis*, ktoré je vyjadrené aj prostredníctvom kontrastov: farizej – hriešnica; päťsto – päťdesiat; nedal vodu – zmáčala, poutierala; nepobožkal – neprestala bozkávať; nepomazal – nohy natrela; veľa, veľmi – málo, menej. Verše 39 a 49, ktoré vyjadrujú mienku o Ježišovi, sú v paralelnom vzťahu.

Čo sa týka významu času v perikope, je čas v *narácii* krátky (orientačne sa dá vymedziť trvaním hostiny u farizeja). Vzhľadom na väčšinu biblických textov je pri zbežnom porovnaní čas *narácie* perikopy dlhý (15 veršov). Čas *narácie* je najdlhší pri opisovaní gest kajúcej ženy, ktorý sa navyše dvakrát opakuje: raz rozprávačom (34 slov v gréckom texte) a druhýkrát je prerozprávaný Ježišom (31 slov).

Úvodný *opis* gest ženy rozprávačom (v. 38) sa zhoduje s jej aktuálnym opisom Ježišom v druhej časti príbehu (vv. 44-46). Ježiš dáva gestá ženy do protikladu s opačným postojom Šimona, t. j. s ich absenciou. Vymenúva každé gesto zvlášť a napokon pred Šimonom a spolustolujúcimi poukazuje na ich motiváciu („veľmi miluje“; v. 47a). Porovnaním času v *narácii* a času *narácie*, meraným počtom veršov alebo slov, je zrejmé, že najdlhší čas, a teda aj pozornosť autor venuje emotívnym gestám, čím poukazuje na význam prežívaných emócií a prejavovanej lásky (porov. v. 42b) v príbehu. To, že opakovaný textový motív emotívneho konania ženy (v. 38) predchádza vložené podobenstvo (vv. 41-42a) a zároveň za ním i nasleduje (vv. 44b-46), robí popis situácie plastickým. Zároveň je kľúčovou súčasťou hlavnej scény perikopy, tvorenej Ježišovým dialógom so Šimonom. Dokresľuje pozadie Ježišom predstaveného ústredného posolstva *narácie*, ktorým je nevyčerpatelné Božie milosrdenstvo (v. 42a).

V rámci perikopy nenachádzame priame odkazy na konkrétne predchádzajúce skutočnosti vo Svätom písme (*analepsis*) či na udalosti budúce (*prolepsis*)⁴⁰. Zhrňujúco však príbeh tvorí *analepsis* k predchádzajúcim udalostiam, kde je Ježiš označený ako „priateľ mýtnikov a hriešnikov“ (v. 34b; porov. vv. 29-30). Podobne tvorí *prolepsis* pre nasledujúcu perikopu o ženách

v Zachariášovom chválospeve (1,77-78; porov. 1,47) ako hlavný teologický motív tretieho evanjelia.

⁴⁰ Vzhľadom na Starý zákon by sme v širšom slova zmysle mohli za *analepsis* perikopy považovať všetky prorocké výzvy k vernosti voči Pánovi, napr. Jer 13,1-11. Spadá do nich aj pôsobivý obraz Izraela ako cudzoložnej ženy, ktorej chce Pán odpustiť (porov. Oz 1-3; Jer 3,12n; Ez 16, 1-15.60.63). Porov. tiež Pies 1,5; 5,6.7; 3,4.

(8,2-3), keď Lukáš vopred na konkrétnom príbehu ukazuje, že Ježiš uzdravoval ženy z rôznych neduhov tela alebo duše a ony ho potom s vďačnosťou nasledovali⁴¹.

Vzhľadom na *zorné uhly*, ktoré súvisia s kognitívnymi slovesami v perikope, sa svätopisec javí ako vševediaci. Umožňuje čitateľovi nahliadnuť do osobnej, t. j. *vnútornej perspektívy* Šimona prostredníctvom jeho *vnútorného monológu* (v. 39b), ktorým odhaľuje jeho myšlienky. Čo sa deje vo vnútri ženy, predstavuje evanjelista jej gestami (vv. 37b-38; 44b-46) a potvrdzuje Ježišovými slovami, najmä vo v. 47a („veľmi miluje“). To znamená, že zorný uhol autora sa premieta do zorného uhla hlavného protagonistu: Ježiš je predstavený ako ten, ktorý vidí do vnútra oboch protagonistov príbehu, čo potvrdzujú vv. 40a a 47-50 (implicitne aj vv. 41-42)⁴². Pohľad spolustolujúcich na situáciu (v. 49) predstavuje *vonkajšiu perspektívu* epizódy.

2 Základné psychologické procesy protagonistov perikopy⁴³

Predchádzajúca analýza konania a vzťahov postáv, priebehu a fáz deja, funkcie času v narácii a zorných uhlov podnecuje preskúmať zo psychologického hľadiska úlohu základných, t. j. kognitívnych, emotívnych a konatívnych procesov protagonistov perikopy v kontexte Lukášovho evanjelia. Objektívne nahliadnutie do psychologického diania vystupujúcich postáv umožňuje autorom nastolený vnútorný monológ Šimona (v. 39), ale najmä pozícia Ježiša v narácii, ktorý vie, čo sa deje v osobách (vv. 40.48.50; porov. 5,22; 9,47).

⁴¹ Nepriamo môže byť rozprávanie analepsis na odmietavý postoj farizejov voči Ježišovi a jeho evanjelizačnej činnosti (7,18-35). Podobne je príbeh prolepsis pre Ježišovu nasledujúcu verejnú činnosť nielen po jeho smrť a zmŕtvychvstanie (napr. 11,37-53), ale aj pre zápas prvotnej Cirkvi so židovstvom (napr. Sk 6,8-14).

⁴² Výraz *αἱ ἀμαρτίαι* (hriechy; v. 48) s členom môže odkazovať na konkrétne hriechy. Slovné spojenie *καὶ ἀμαρτίας ἀφίησιν* bez člena (v. 49) znamená, že Ježiš vo všeobecnosti odpúšťa hriechy.

⁴³ Zvoleným východiskom pre aplikáciu niektorých prvkov psychologického prístupu k vybranému textu evanjelia je skúmanie základných psychologických procesov osoby (porov. NAKONEČNÝ, *Základy psychologie*, 227). Na základe dynamickej psychológie, ktorá študuje psychologické dianie v osobách, najmä vzhľadom na motiváciu, odrážajúcu sa v postoji a správaní, budeme sledovať uplatňovanie kognitívnych, emotívnych a konatívnych procesov u protagonistov (porov. JERVIS, *Psicologia dinamica*, 11-38; STEVANI, *Per una vita religiosa*, 19-38).

Prvou postavou, ktorá v príbehu vystupuje, je *farizej Šimon*. Nevieme s jednoznačnosťou, prečo pozval Ježiša k stolu⁴⁴. Pravdepodobne ho chcel uvidieť zblízka a pozorovať, ako sa to pri viacerých Ježišových stretnutiach s farizejmi stávalo (napr. 6,7; 13,14; 14,1; 19,39; 19,47). Z toho dôvodu môžeme predpokladať, že prvotným impulzom na jeho stretnutie s Ježišom bolo *poznávanie*⁴⁵, čiže *kognitívne procesy*. Podľa Ježišových slov sa zdá, že v Šimonovom pozvaní nebolo veľa lásky či sympatie (vv. 44-46)⁴⁶. Bez ohľadu na farizejov úmysel, pozvaním urobil voči Ježišovi prvý krok, na ktorý Ježiš mohol nadviazať (vv. 40n).

Tým, že evanjelista odhaľuje farizejov podceňujúci názor o žene ako hriešnici („aká je to žena ... je to hriešnica“⁴⁷) a jeho presvedčenie o tom, že by sa Ježiša nemala dotýkať (v. 39), dáva nahliadnúť do príčin psychologickéj dynamiky celej perikopy. Jednak zo strany Šimona, ktorý posúdil nielen ženu, ale i Ježiša. Odhalením Šimonových myšlienok ozrejmil čitateľovi aj príčinu emotívnej reakcie a kajúceho konania ženy. Farizej najprv posúdi ženu, že nie je vhodné, aby prejavovala gestá prijatia Ježišovi, ktoré však Ježiš čakal od neho (vv. 44b-46). Následne z toho vyvodzuje, že Ježiš nie je prorokom („keby tento bol prorok“; v. 39b)⁴⁸. Podobne ako iní farizeji v evanjeliu (porov. 5,21.30; 6,7; 10,25; 15,2) je pravdepodobné, že aj Šimon ešte skôr ako Ježiša lepšie spoznal, smeroval k negatívnej mienke o ňom, čo Lukáš vyjadril aj bezprostredne pred príbehom (porov. 7,34). Zrejme sa bál jej znečisťujúcich dotykov voči Ježišovi, a tým aj obradného znečistenia svojho domu, keďže

⁴⁴ V gréckom texte uplatnený konjunktív aoristu φάγη (od ἐσθίω „jest“) nasvedčuje, že farizej Ježiša pozval iba jednorazovo.

⁴⁵ V článku v dôležitých momentoch, najmä ak sa hovorí o všetkých troch procesoch súčasne, vyznačujeme výskyt kognitívnych, emotívnych a konatívnych slovíec kurzívou.

⁴⁶ B* a ešte niekoľkí čítajú v. 39: „prorok“, nie „nejaký prorok“ (neurčitý). Zámene οὗτος zo strany farizeja vyjadruje isté podcenenie, podobne spojenie τις και ποταπή („kto a aká je to“).

⁴⁷ Použitý výraz τῆ πόλει naznačuje, že žena bola verejná hriešnica (doslova „mestská“, alebo „jedna z hriešnic, čo boli v meste“).

⁴⁸ Posudzovanie iných okrem postoja nadradenosti súvisí aj so schematickým myslením. Farizeji boli naklonení si na základe Zákona vytvárať alebo prijímať širokú škálu mentálnych schém, ktorými sa riadili. Vnútorne slobodná osoba môže reagovať na každú situáciu originálnym, a tým i priliehavším spôsobom (porov. STEVANI, Comprendere l'altro, 207-227).

Ježiš bol jeho hosťom⁴⁹. Tieto skutočnosti poukazujú na jednostranné poznávacie procesy farizeja: v prvej časti príbehu (v. 39) je farizej v pozícii tých, ktorí sa „dívajú a nevidia“ (porov. Jer 5,21; Mt 13,13), resp. vidia svoje hľadisko, a nie celkovú situáciu, Ježišovu autenticitu či ľudskú dôstojnosť ženy. Ježiš mu však prichádza na pomoc (vv. 40-47), priateľsky ho oslovuje menom (v. 40a) ako málokteré postavy v evanjeliu⁵⁰, a keďže poznal jeho zmýšľanie, začal mu pomáhať *vidieť* objektívnejšie⁵¹. Na nedostatočnú Šimonovu kognitívnu i emotívnu otvorenosť v podobe nedostatku pochopenia a súcitu Ježiš zareagoval názorným príbehom, ktorým mu najprv „otváral oči mysle“ (porov. 24,45). Vyrozprával mu podobenstvo o dvoch dlžníkoch, aby v ňom cez fiktívne, t. j. emotívne neutrálne postavy prehĺbil porozumenie aktuálnej, a teda i jeho vlastnej situácie⁵². Rozšíril tým jeho poznanie, aby sa díval inak, a následne sa mu snažil pootvoriť i „oči srdca“ (porov. 11,34b; Mt 5,8). Šimon bol zaiste vnútorne zasiahnutý vedomím, že Ježiš presne reaguje na jeho vnútorné pochybnosti o ňom (porov. v. 39b a v. 44a). Napriek momentu prekvapenia racionálna zložka jeho poznávania, na ktorej si mohol zakladať, fungovala pri porovnávaní dlžníkov z podobenstva optimálne: odpovedal Ježišovi logicky (v. 43a), ale zároveň ho jeho vlastná odpoveď pripravovala pre nový pohľad na kajúcu ženu, na Ježiša a v konečnom dôsledku i na seba (v. 47). Ježiš potvrdil správnosť jeho usudzovania (v. 43b) a nadviazal na ďalšiu otázkou („Vidíš túto ženu?“; v. 44a), ktorá zreteľne potvrdzuje, ako Ježiš svojho poslucháča – pozorovateľa učí správne *vidieť*, t. j. *poznať* (porov. 7,21-22).

Farizej sa zaoberal teoretizujúcou otázkou vonkajšieho hodnotenia Ježišovej osoby a zrejme nemal dostatočnú vnútornú slobodu *vidieť*, t. j.

⁴⁹ Ježiš je otočený k stolu a žena prichádza odzadu, to znamená z vonkajšej strany stolujúcich, od ňoh. Ježišovo dotýkanie a dotýkanie sa ľudí Ježiša nachádzame u Lukáša pomerne často: 5,13; 6,19; 7,14; 8,44.45.46.48; 11,46; 14,4; 22,51; 24,39. Príbeh ženy trpiacej na krvotok (8,43-48) je blízky kajúcej žene: obe sa dotýkajú Ježiša a obe sú obviňované z jeho znečisťovania – jedna z kultického a druhá z morálneho hľadiska. V tomto rozprávaní je skôr obvinený Ježiš, že nevie aká žena sa ho dotýka.

⁵⁰ Šimon je jediným farizejom, ktorý má v evanjeliu meno. U Lukáša volá Ježiš priamo menom okrem neho Martu (10,41), Zacheja (19,5), Judáša (22,48) a Petra (22,34), čo je samozrejme podmienené aj poznaním osôb.

⁵¹ Výraz „mám ti niečo povedať“ (ἔχω σοί τι εἰπεῖν; v. 40) naznačuje zdvorilé, avšak oficiálne pranie hovoriť.

⁵² Podľa Nossrata Peseschkiana dokáže aj psychicky nevyrovnaná osoba cez podobenstvo – ako príbeh o niekom treťom – prijať i kritiku, voči ktorej by sa zablokovala, keby jej bola podaná priamo (porov. MRÁZEK, *Podobenství v kontextu Matoušova*, 14).

spoznať v žene konkrétnu drámu trpiaceho človeka⁵³. To môže poukazovať na jeho kognitívnu, prípadne i emotívnu zameranosť na iné, viac-menej sekundárne hodnoty, ako napríklad na obradnú čistotu, dobré meno a pod.⁵⁴ Po vyrozprávaní podobenstva, ktoré malo za cieľ rozšíriť farizejovo poznanie (vv. 41-42), Ježiš opisuje gestá ženy (vv. 44b-46) so zameraním zainteresovať ho aj emotívne. Prijatie, menovanie a oceňovanie gest mohlo prebudiť a viesť do farizejovho vedomia autentickejšie cítenie⁵⁵. Jednotlivo popisovanými gestami Ježiš zároveň udržiaval u neho pozornosť i trvanie mentálneho a emotívneho pôsobenia svojich argumentov, s cieľom spochybníť jeho vnútorný postoj voči žene (porov. v. 39b a v. 44a). Tento Ježišov účinný pedagogický prístup bol podporený tým, že Šimona nevyhnutne zneistil diskrétnym odhalením jeho skrytých myšlienok (v. 40a). Ježiš však zrejme chcel dosiahnuť kvalitatívne viac ako nabúrať farizejove názory. Okrem správneho poznávania prebúdzať v ňom ľudskosť (vv. 44a.45a.46a.) a súcitiť (v. 44b), čo mu malo uľahčiť prijatie evanjelia (porov. 7,29-34). Zároveň poukázaním na gestá ženy Ježiš učil farizeja *konať* (v. 44b-46) podľa autentického *poznania* a *cítienia*.

Integrácia emotivity si vyžaduje okrem argumentov pre rozum (vv. 41-42) istý čas alebo zažitú skúsenosť. V príbehu je táto skutočnosť podporená nielen pretrvávaním gest ženy počas stolovania, ale aj opakovaním ich opisu (v. 44-46). Zdá sa, že Šimonove perfekcionista schémy myslenia na základe vonkajškovo interpretovaných predpisov Zákona (v. 39b) mohli byť zamerané na racionálnu oblasť skutočnosti⁵⁶. Podobná jednostrannosť môže produkovať psychologický stav, ktorý Biblia vyjadruje cez široký koncept tvrdosti srdca (porov. Dt 31,27; Jer 11,8; Mk 16,14). Tvrdosť býva spätá s nie vždy vedomou nadradenosťou (porov. Lk 18,11), ktorá sa v novozákonnom kontexte kvalifikuje napríklad ako pokrytectvo (porov. 12,56; 13,15). Na druhej strane Ježišovo konanie potvrdzuje Šimonovu prístupnosť⁵⁷: prišiel do jeho domu,

⁵³ Príčastie *κλαιουσα* (v. 38) je narážkou na hlasitý plač, prízent naznačuje jeho trvanie.

⁵⁴ V Šimonovi mohli prevládať napríklad emócie strachu o obradnú čistotu a zachovanie Zákona.

⁵⁵ V gréckom texte použité zámeno σου (tvojho; v. 44) neznamena až tak to, že ide o Šimonov dom. Ježiš skôr poukazuje na to, že nie je v jeho dome náhodou, ale že ho pozval on, z čoho vyplýva, že mu mal preukázať patričnú úctu, ktorú Ježiš bude menovať.

⁵⁶ Farizeji tvoria v evanjeliách zvláštnu kategóriu Ježišových odporcov s osobitými psychologickými charakteristikami (porov. KRÁĽOVÁ, *Integrálna evanjelizácia*, 121-133).

⁵⁷ Kontroverzie Ježiša s jednotlivými farizejmi alebo zákonníkmi u Lukáša sa zvyčajne končili pozitívne alebo ostali otvorené (napr. 10,25-39), čo môže naznačovať, že

s úctou a priamo sa Šimona ujal (v. 40a) a po podobenstve potvrdil jeho usudzovanie (v. 43b). Pomohol Šimonovi, aby svoj nedostatok (prejavujúci sa zavrhujeúcim zmýšľaním; v. 39a), ktorý projektoval na iných (ako kultovú i morálnu nečistotu; v. 39b), mohol uvidieť v sebe samom, čeliť mu a ho poopraviť⁵⁸. Uvedomenie si vlastnej situácie, že aj on je Božím dlžníkom, nielen žena (vv. 41-42), mu mohlo pomôcť k reálnejšiemu vnímaniu situácie, k oživeniu autentických emócií a následne i k objektívnejšiemu pohľadu na Ježiša a k chápanejšiemu zmýšľaniu o kajúcej žene. V perikope sa nehovorí ako skončila situácia so Šimonom. Ježiš zaiste urobil pre neho to, čo bolo možné: využil príležitosť spoločného stolovania a situáciu ženy (vv. 36b.37a), ukázal mu svoj postoj (vv. 40n) a objasnil mu to, čo zatiaľ Šimon nebol schopný sám správne *vidieť, pocítiť ani urobiť* (vv. 44-46).

Situácia *kajúcej ženy* je diametrálne odlišná od farizejovej. Lukáš nehovorí, či jej úprimné nahliadnutie do stavu svojho vnútra prebudilo kázanie Jána Krstiteľa (3,7-14.18) alebo jeho krst na odpustenie hriechov (3,21), ktorého prijatie alebo odmietnutie evanjelista komentuje bezprostredne pred stolovaním u farizeja (7,29-30)⁵⁹. Nevieme nič ani o tom, ako a kde Ježiša spoznala, čo o ňom vedela, ani to, či ho už niekedy predtým osobne stretla⁶⁰. Len z vonkajších skutkov a postojov môžeme usudzovať, čo sa asi v jej živote pred stretnutím s Ježišom u farizeja mohlo udiť. Nachádzame ju v okolnostiach, že sa *dozvedela* (ἐπιγνοῦσα) o Ježišovom príchode a hneď začala *konať*: prišla za ním s olejom v alabastrovej nádobe (v. 37)⁶¹.

Usudzujúc na základe konania ženy, pravdepodobne nebola sústredená na teoretické poznávanie, napríklad ohľadom Zákona a jeho predpisov o obradnej čistote (vv. 37b-38). Aktivita jej kognitivity sa v jej osobnej

každý človek potrebuje pre hlbokú osobnú zmenu čas. Avšak kontroverzie so skupinami farizejov a zákonníkov zostrovali napätie s Ježišom (napr. 5,17-6,11).

⁵⁸ Pri projekcii sa vlastné psychické obsahy, predovšetkým emócie, rozpoloženia a impulzy, ale aj hodnotenia pripisujú iným osobám. Motívom je zbaviť sa toho, čo sa podieľa na vnútornom konflikte. Projekcii predchádza mechanizmus popretia vlastných tendencií (porov. KAŠČÁKOVÁ, *Obranné mechanizmy*, 56-61).

⁵⁹ Tieto skutočnosti môžeme iba dedukovať z umiestnenia príbehu, v ktorom môžeme predpokladať istý Lukášov zámer (porov. 7,18-23.24-30.31-35).

⁶⁰ Z toho, ako sa žena zachovala voči Ježišovi, môžeme predpokladať aspoň to, že počula o ňom rozprávať. Napríklad ako vychádza v ústrety hriešnikom, že sa správa k ženám inak, ako bolo v tom čase zvykom a pod. (porov. 7,17).

⁶¹ V perikope sa nenaznačuje, že išlo o drahocenný olej (na rozdiel od Mk 14,3-5; Mt 26,7; Jn 12,3), ani že by to malo byť anticipované pomazanie pred Ježišovou smrťou (porov. Mk 14,8; Mt 26,12).

kritickej situácii prejavila zrejme v tom, že jasnejšie *spoznala* autentické existenciálne pravdy a hodnoty, ako napríklad zlo hriechu, dôstojnosť vlastnej osoby, Ježišovu autoritu a dobrotu. Text to dosvedčuje okrem jej ľútosti (v. 38a) verejnou kajúcnosťou a vďačnou láskou k Ježišovi (v. 38b), ktorá si nevšímala ľudské ohľady, ba ani opovrhovanie (v. 39b). Na rozdiel od Šimona, ktorý videl chybu Ježiša a hriechy ženy (v. 39), ona v pravde *uvidela* seba, t. j. spoznala stav svojho vnútra (porov. v. 38a a v. 48)⁶². Pravdepodobne ju správa o Ježišovi a jeho oslobodzujúcom evanjeliu (porov. 7,17) podnietila prijať tienistú, zranenú stránku svojej osoby, aby jej mohlo byť odpustené. To, že prejavovala vnútornú slobodu (v. 37b) a integritu skrze schopnosť milovať (v. 38), ktorú Ježiš v príbehu potvrdzuje (v. 47a), poukazuje na skutočnosť, že statočne čelila utrpeniu z následkov svojho hriechu a neprojektovala ho nevedome na iného. Prijatie a prúdeenie emócií bolesti a ľútosti mohlo po ľudskej stránke podporiť uzdravovanie jej vnútra (v. 38) smerom k integrite⁶³. Vďaka hlbokému stretnutiu so sebou, so stavom svojho vnútra, sa mohla autentickejšie stretnúť aj s inými, konkrétne s Ježišom (vv. 37-38.48.50), čo proces jej osobnej reintegrácie mohlo posilniť aj spätne. Dôsledkom toho bola zjavná vnútorná sloboda v predĺženom prejavovaní emócií voči Ježišovi, a to aj verejne (vv. 44b-45): spolu s voňavým olejom venovala Ježišovi svoju znovunájdenu úprimnú nežnosť⁶⁴. Scéna poukazuje na autentickú jednoduchosť

⁶² Morálne nedostatky si osoba môže zakrývať racionalizáciou, pri ktorej sa vyrovnáva s emocionálnymi konfliktami, internými alebo externými stresormi vymýšľaním uisťujúcich alebo sebe slúžiacich, ale nesprávnych vysvetlení svojho správania alebo správania druhých (porov. KAŠČÁKOVÁ, *Obranné mechanizmy*, 41). Keďže žena žila dovedy nemorálne, zaiste musela potláčať hlas svojho pravého „ja“, pravdu o sebe i svoje autentické emócie. Stretnúť sa s vlastnou krehkosťou, narastajúcim vnútorným prázdnom, ktorému sa jednotliviec zvyčajne inštinktívne vyhýba, a prijať zodpovednosť za svoje omyly, si od nej žiadalo značnú odvahu a prinieslo bolesť, v porovnaní s ktorou boli pre ňu ľudské ohľady zanedbateľné (vv. 37-38).

⁶³ Vonkajším prejavom vnútorného očisťovania sa boli u ženy slzy, ktoré vyjadrujú nielen bohatú emotívnu stránku osoby (slzy môžu byť prejavom najhlbšej bolesti i najväčšej radosti), ale aj jej prehĺbenú kognitívnu vnímavosť. Autentický plač, ktorý vidíme aj u Ježiša (19,41; porov. Hebr 5,7), je prejavom osoby, ktorá smeruje k zdravej integrite, alebo ju vlastní, a preto je vzácny.

⁶⁴ V Lukášom opísanej scéne nachádzajú uplatnenie všetky zmyslové vnemy: zrak (Ježišova osoba), sluch (jeho slová), čuch (vôňa oleja), hmat (nohy), chuť (slzy, bozky), čo vytvára hlbokú symboliku celistvosti človeka aj po telesnej stránke s tým, čo koná, cíti a ako zmýšľa. Význam telesnosti, ako integrálnej súčasti celého človeka, je v Biblii oveľa dôležitejší ako v chápaní dnešnej kultúry (porov. CALDUCH-BENAGES, *Il profumo del Vangelo*, 7-9).

a slobodu ducha Ježiša i ženy. Úcta, s akou sa žena dotýkala Ježišových nôh (v. 38)⁶⁵, môže zo psychologickej stránky poukazovať na opätovné prijatie svojho tela ako neoddeliteľnej súčasti jej obnovujúcej sa osobnej integrity⁶⁶. Jej silnú emotívnu reakciu, pravdepodobne zmiešanú z citov bolesti, ľútoty a následne i oslobodenia a vd'ačnej lásky (v. 38)⁶⁷ Ježiš celkovo rešpektoval, pochopil a prijal (vv. 44-48)⁶⁸. Po ľudskej stránke jej tým pomohol nadobudnúť integrálnu rovnováhu: správne *vidieť* – v Ježišovi nielenže spoznala proroka (v. 37b), ale aj milosrdnú nežnosť odpúšťajúceho Boha (v. 48); plnohodnotne *cítiť* – prežíva voči nemu autentickú lásku (v. 47a) a nezištne *konat'* – vd'ačnosť

⁶⁵ Môžeme sa pýtať, či si žena netrúfala pomazať Ježišovu hlavu, ako to bolo zvykom. Namiesto hlavy maže olejom jeho neúnavne putujúce nohy, ako menej uctievanú časť jeho tela. Sú to nohy, ktoré povedú evanjelizujúceho Ježiša do Jeruzalema (9,51), čo má u Lukáša hlboký symbolický význam. Mimovoľne rezonujú slová Izaiáša: „Aké milé sú na horách nohy posla blahozvesti, čo oznamuje pokoj, zvestuje blaho, oznamuje spasenie...“ (Iz 52,7). V tomto prípade bozkávanie nôh vyjadruje veľký rešpekt, ale i odstup v porovnaní s inými bozkami. Zároveň táto scéna hovorí, že žena dotýkom (*ἅπτειται*), ktorý má iný, nový obsah, ako v jej predchádzajúcom živote, túži vstúpiť do osobného vzťahu s Ježišom a on túto jej túžbu akceptuje. Situácia taktiež naznačuje, že ľudské slová nie sú vždy schopné adekvátne vyjadriť všetko, najmä nie najhlbšie emócie.

⁶⁶ Môžeme predpokladať, že Lukáš chcel zdôrazniť Ježišove nohy aj z pohľadu učeníka, ktorý pri nich sedí, aby ho počúval (porov. 10,39), tzn. že nohy sú u neho symbolom učeníctva aj v nadväznosti na starozákonnú tradíciu. V tejto súvislosti perikopa upozorňuje aj na skutočnosť, že farizej ako predstaviteľ náboženstva sa na rozdiel od kajúcej ženy od Ježiša neučí, a teda že pre vieru v neho sú viac otvorení vzdialení ako vlastní.

⁶⁷ Je potrebné poznamenať, že tým, že v príbehu nepoznáme presný priebeh obrátenia ženy, nie je možné kvalifikovať, v ktorom okamihu aký druh emócie žena prežíva. Na druhej strane pri hlbokom a postupnom psychologickom procese, akým je konverzia, je prirodzené, že bolesť a ľútosť pretrvávajú dlhší čas aj popri narastajúcej vd'ačnosti a láske.

⁶⁸ *Traduction Oecuménique de la Bible* (TOB) z jednej strany uznáva, že uvedený preklad („Odpúšťajú sa jej mnohé hriechy, lebo veľmi miluje“) je viac rozšírený, na druhej strane hovorí, že nesúvisí ani s nasledujúcim veršom, ani s predchádzajúcim podobenstvom (vv. 41-43). Láska je následkom a znakom odpustenia (porov. 19,8-10). Preto prekladá: „Ak ti hovorím, že sú jej mnohé hriechy odpustené, je to preto, že prejavila veľa lásky“ (TOB, 2348-2349). Výraz *λέγω σοι* („hovorím ti“) v. 47) je slávnostné vyhlásenie, ktoré púta pozornosť; výraz *πολλὰ* má v semitskom použití inkluzívny význam v zmysle všetky; podľa štýlu LXX „sú jej odpustené mnohé (t. j. všetky) hriechy“. Príslovka *πολύ* znamená úplne, bez hraníc, totálne, tak, ako to ukázala žena; *ὀλίγον* znamená málo, ale v kontraste s bezhraničnou láskou ženy, môže znamenať aj nič, lebo Šimon neprejavil žiadnu lásku. Zámeno „komu“ (*ᾧ*) je obrátené priamo na Šimona – nejde tu teda o nejaké všeobecné individuum, lebo v perikope sa uplatňuje zreteľný paralelizmus medzi Šimonom a kajúcou ženou.

vyjadruje konkrétnymi gestami (vv. 37b-38)⁶⁹. Odchádza znovuzrodená, smerujúca k trvalej integrite (v. 50a). Jej ovocím je ničím nenahraditeľný pokoj (v. 50b), naznačujúci, že spoznaním svojich autentických potrieb (ako napr. potreba sebaúcty, prijatia a priateľského ocenenia) a hodnôt (vnútorná sloboda, autentická láska, čestný život) sa jej predchádzajúci vnútorný konflikt vďaka Ježišovi rozviazal⁷⁰.

O *Ježišovi*, ktorý je hlavnou postavou celého príbehu, Lukáš svedčí, že *videl* všetko: udalosti, osoby, ich myšlienky i úmysly (vv. 40.47.48.50). Hľadal prístupný bod v jednotlivcoch, napr. u Šimona vychádzal z jeho zmyslu pre logiku a spravodlivosť (v. 44a), a zároveň ich rešpektoval. Čo bolo v danej situácii možné a prijateľné, osvetľoval a naprával (vv. 40a.41-42.43b-48.50). Poskytoval pomoc tomu, kto bol pripravený ju prijať (v. 48) a tomu, kto ešte nebol, pomáhal sa pripraviť (vv. 40-47). To, čo bolo pozitívne, prijímal a zároveň oceňoval (vv. 44b.45b.46b). Registroval každý prejavovaný cit i jeho nedostatok či absenciu (vv. 44-46). Veriteľovi z vyrozprávaného podobenstva, ktorým Ježiš predstavil Boží postoj, a teda i svoj vlastný, na zaujatie stanoviska voči dlžníkom nestačil čisto racionálny pohľad na ich situáciu. Evidentným dôvodom jeho milosrdného rozhodnutia bolo spolucítenie s dlžníkmi. Z toho, že veriteľ z podobenstva odpustil (*ἐχαρίσατο*, v zmysle milosrdne odpustil, daroval odpustenie; v. 42a, porov. 7,21) obom dlžníkom, môžeme usudzovať, že Ježiš *mal súcit*⁷¹ nielen so ženou, ale aj so Šimonom (v. 42a)⁷². Jeho *konanie* bolo motivované láskou: prijatím pozvania vyšiel Šimonovi v ústrety, sklonil sa k úrovni jeho poznania, aby ho poučil a emotívne zainteresoval; žene daroval pochopenie, prijatie i ocenenie.

Intervencie Ježiša v prospech farizeja Šimona a kajúcej ženy poukázali na akceptovanie stavu kognitivity oboch postáv a jej osvetlenie poskytnutím

⁶⁹ Príbeh môže ilustrovať konkrétnu aplikáciu, ako sa usilovať milovať Boha podľa príkazu lásky (porov. v. 47a a 10,25n).

⁷⁰ V časti zameranom na psychologické aspekty nerozoberáme nadprirodzenú dimenziu obrátenia kajúcej ženy či účinkovanie milosti odpustenia, ktoré sú podstatnou súčasťou posolstva perikopy. Chceme skôr poukázať na účinnosť milosti aj v prirodzenej dimenzii človeka i prostredníctvom ľudských prostriedkov, t. j. na skutočnosť, že milosť stavia na prirodzenosti.

⁷¹ Stephen Voorwinde uvádza ako najčastejšiu Ježišovu emóciu u synoptikov súcit (porov. VOORWIND, *Jesus Emotions*), ktorý v autenticknej podobe je ukazovateľom emotívnej zrelosti osoby (porov. 7,13; 19,41).

⁷² Porov. CORTI, *Amico dei peccatori*, 103. Tým, že veriteľ obom dlžobu nezištne odpustil, Ježiš odvolal obraz Boha ako veriteľa a ustanovil s dlžníkmi nový typ vzťahu spočívajúci na láske (porov. ROOSE, *Cambio di ruolo*, 836-844).

nových argumentov (vv. 41-43.47). Ježiš prijímal aj emócie protagonistov (vv. 38.40) a pomohol v ich orientácii (vv. 44-47.50). Ba prijal aj ich konanie (vv. 36b.38). Takýto integrálny prístup Ježiša k obom protagonistom narácie, pohýnaný zľutovaním sa (porov. 7,13), bol prejavom jeho vlastnej integrity⁷³. Jeho *poznávacie*, *emotívne* i *konatívne* procesy spolupracovali v harmonickej interakcii a prejavovali sa hlbokou a oslobodzujúcou ľudskosťou: z kognitívneho hľadiska rozbíjal tabu, prekračoval dobové hranice, demontoval predsudky, relativizoval niektoré zákony; z emotívneho hľadiska prebúdza dialóg, vzťah, dôstojnosť, intimitu a podnecoval autentickú vzájomnosť⁷⁴. Ježišova božská a zároveň autenticky ľudská osobnosť vo svojej integrite podnietila dovŕšenie konverzie ženy a zaiste neostala bez vplyvu aj na Šimona a ostatných prítomných.

Spolustolujúci v príbehu tiež *vidia*, *počujú*, čudujú sa, pýtajú ohľadom Ježiša (v. 49) a zrejme aj uvažujú. Dostali šancu sa nájsť jednak v Šimonovej situácii a každý osobne prijať Ježišovu lekciu o vysokej hodnote súcitu, alebo sa mohli porovnať so ženou, ktorá sa nebála spoznať seba samu a prejavovať lásku. Nevieme, ako sa po zažitej udalosti ktokoľvek z nich rozhodol: či dokázal interiorizovať spoznané hodnoty a prijať Ježišovo evanjelium o hľadaní stratených, alebo sa proti nemu uzavrel. Akokoľvek, cez Ježišov postoj, slová a situáciu ženy mohli hostia viac pochopiť hodnotu pravej ľudskosti i veľkosť Božieho milosrdenstva.

Prekvapivo sa medzi spolustolujúcimi môže nájsť aj samotný čitateľ evanjeliového príbehu, veď je svedkom toho, čo sa deje v Šimonovom dome. Práve on je pozvaný zaujať správny postoj, ktorý v ňom evanjelium postupne pomáha vytvárať.

Ak by sme chceli zhrnúť pozorovanie vnútorných dynamík v príbehu, môžeme konštatovať, že dozrievanie osoby ľahšie napreduje vtedy, keď nastáva autenticky motivovaná súčinnosť jej kognitívnych a emotívnych procesov vyjadrená správnym konaním (kajúca žena). Naopak tam, kde pre istú uzavretosť alebo vnútorný konflikt k tejto pozitívnej súčinnosti nedochádza, osoba môže v istom zmysle, spolu s absenciou vhodného konania, stagnovať (Šimon). Na psychologickú rovňu je Ježiš so svojím integrálnym prístupom k obom postavám podnecovateľom tejto autentickú súčinnosti základných psychologických procesov, nasmerovaných k obnove ich osobnej integrity.

⁷³ Porov. KRÁĽOVÁ, *Oči všetkých*, 126-143.

⁷⁴ Porov. CALDUCH-BENAGES, *Il profumo del Vangelo*, 14.

3 Korelácia naratívnych a psychologických aspektov perikopy

Náčrt niektorých prvkov naratívnej analýzy lukášovskej perikopy o kajúcej a milujúcej žene poukázal na dôležitú úlohu základných psychologických procesov v rozprávačskej dynamike príbehu. Porovnaním pozorovaní na základe naratívnej metódy a sledovania psychodynamických aspektov protagonistov príbehu konštatujeme nasledovné zistenia:

a) Naratívne reťazce protagonistov priblížili logickú štruktúru textu, na pozadí ktorého sa odohrávajú psychodynamické procesy postáv. Zo štruktúry perikopy vyplýva, že pre interpretáciu naratívnu analýzou i pre výklad psychologických aspektov z hľadiska základných procesov, majú z morfológického hľadiska podstatnú úlohu slovesá, ktoré sú jednak motormi narácie, ako aj vyjadrením psychologického diania.

b) Z hľadiska naratívnej analýzy sa v dejovej osnove (*fázy deja*) prejavuje kľúčový význam základných psychologických procesov. Primárnym impulzom, spúšťajúcim dej narácií, sú logicky a z podstaty veci práve vizuálne alebo auditívne vnemy, vyjadrené *kognitívnymi slovesami*. V príbehu podmieňujú tzv. iníciačný moment, t. j. počiatočnú akciu (porov. „keď sa dozvedela“; v. 37b), dávajú podnet k zápletke („keď to videl farizej“; v. 39a), sú rozhodujúcou súčasťou klimaxu perikopy („myslím...“, „správne usudzuješ“; v. 43) a prispievajú k rozuzleniu deja („vidíš...“; v. 44).

Účinným faktorom narácie sú aj *emócie*, vyjadrované prostredníctvom slovies s emotívnym podfarbením, prítomné v iníciačnom momente („s plačom pristúpila“; v. 38a), v zápletke deja („... slzami máčať, utierala, bozkávala, natierala“; v. 38b) a pri jeho gradácii (porov. „neprestala bozkávať“; v. 45b). Emócie tak tvoria dôležitú súčasť naratívnej dynamiky etáp zápletky, v ktorých sa rieši načrtnutý problém. S rozvojom deja dochádza k postupnej synergii poznávania a emócií, ktorá poukazuje na smerovanie rozprávania ku klimaxu. Práve súčinnosť kognitívnych a emotívnych procesov uspošobuje k zmene postojov i správania, t. j. ku konverzii⁷⁵.

Typické *konatívne slovesá* môžu signalizovať klimax rozprávania (odpovedal, povedal; v. 43), zvyčajne však bývajú podstatnou súčasťou následkov rozuzlenia (obrátil sa, povedal; v. 44; neprestala, v. 45; hovorím,

⁷⁵ Zistené pozorovania potvrdzujú aj ďalšie lukášovské príbehy: 19,1-10; 24,13-35 (porov. KRÁĽOVÁ, *Oči všetkých*, 148-153).

odpúšťajú sa, miluje; v. 47), upadania deja („sú odpustené...“; v. 48) a záveru narácie („chod' v pokoji“; v. 50)⁷⁶.

c) Z časového hľadiska rozprávač prostredníctvom *emotívnych sloviac* predlžuje alebo urýchľuje *čas v narácii*, čo závisí od ich typu, čím dotvára dynamiku zápletky a celého deja⁷⁷. V predlžovaní *času narácie* skúmaného rozprávania (vv. 37b-38.44b-47), ktorým autor akcentuje rozhodujúce momenty príbehu, zohrávajú dôležitú úlohu práve emotívne procesy. Pomer času narácie a času v narácii, ktorý pomáha rozlíšiť, na čo sa v analyzovanom príbehu dáva dôraz, je okrem dialogickej časti (pri ktorej sa čas narácie a čas v narácii logicky zhoduje) najvyšší pri opise emotívnych gest.

d) Častý lukášovský *vnútorný monológ*, uplatnený aj v tomto príbehu, poskytuje vlnad do kognitívno-emotívnej situácie protagonistov odkrytím myšlienok Šimona, hodnotiaceho situáciu, a sčasti odhalil vnútorné psychologické dianie v postavách príbehu. Z hľadiska naratívnej analýzy sa tento postup premieta v *zorných uhloch* postáv perikopy, ktoré sú vyjadrované *kognitívnymi slovesami* („vedel by“; v. 39b). V konkrétnom príklade zvolenej perikopy prostredníctvom *vnútornej perspektívy* narácie, v ktorej autor uplatnil Ježišov vševediaci postoj („mám ti niečo povedať“; v. 40a; porov. vv. 48.50), je možné komplexnejšie interpretovať dej z hľadiska narativity aj z hľadiska psychologických aspektov zároveň.

e) Ďalším impulzom pre synergiu naratívnej analýzy a psychologického prístupu v perikope môže byť prieskum kognitívnej a emotívnej otvorenosti protagonistov príbehov, ich postojov a motivácií, dôvodov prejavenej emócií, prípadne ich absencie, zvažovanie príčin konania a nekonania a pod.

Sledovanie kognitívnych, emotívnych a konatívnych procesov z naratívneho hľadiska podporuje psychologickú interpretáciu perikopy, ktorá spätne jasnejšie poukazuje na hodnoty, pre ktoré chcel evanjelista naráciou získať čitateľa. Podobné zistenia pomáhajú tiež identifikovať ako príbeh vtáhuje čitateľa do sveta rozprávaneho textu, a tak lepšie sprístupniť performatívnu účinnosť perikopy⁷⁸.

Skúmanie dynamických procesov postáv oboma postupmi poukazuje na skutočnosť, že predpokladom konverzie z antropologického hľadiska je

⁷⁶ V typických lukášovských naráciách sa konatívne slovesá po klimaxe, t. j. v záverečnej fáze deja, často znásobujú (porov. 10,30-35; 15,11-32; 19,1-10; 24,13-35).

⁷⁷ Napríklad smútok, ako aj pomalé spoznávanie emauzských učeníkov súvisí s predĺžením rozprávania, zatiaľ čo ich radosť urýchľuje udalosti (24,13-35).

⁷⁸ MORGAN, Emplotment, plot and exploitment, 64-98.

kognitívna a emotívna otvorenosť a že konverziou osoba smeruje k autentickerejšej integrite. Prejavom integrity osoby je schopnosť milovať: myslou (*kognitívne*), srdcom (*emotívne*) i konaním (*konatívne*), ktorú Ježiš u ženy potvrdzuje (v. 47a)⁷⁹. Uplatnenie oboch interpretačných postupov vytvára podklad pre komplexnejší teologicko-spirituálny výklad nielen samotnej perikopy, ale aj procesu konverzie a upozorňuje na dôležitú podmienku prijatia evanjelia, ktorou je dozrievanie na ľudskej úrovni.

Zoznam použitej literatúry

- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie: KBD, 1995.
- BERGER, Klaus: *Historische Psychologie des Neuen Testaments*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991.
- BERLIN, Adele: *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Eisenbrauns: The Almond Press, 1994.
- BOCK, Darrell: *Luke. Volume I: 1,1–9,50* (BECNT 3A), Grand Rapids: Baker Books, 1994.
- BOVON, François: Vangelo di Luca e Atti degli apostoli. In: Joseph Auneau (ed.): *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, Roma: Edizioni Borla, 1983, 221-319.
- BROWN, Raymond Edward: *An Introduction to the New Testament*, New York: Doubleday, 1997.
- CALDUCH-BENAGES, Núria: *Il profumo del Vangelo. Gesù incontra le donne*, Milano: Paoline Editoriale Libri, 2007.
- CORTI, Gianluigi: *Amico dei peccatori. Amicizia e perdono nel Vangelo di Luca*, Milano: Paoline, 2004.
- D'ANGELO, Mary Rose: Women in Luke-Acts: a redactional view, *JBL* 109 (3/1990) 441-461.
- EGGER, Wilhelm: *Metodologia del Nuovo Testamento: Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1991.
- EGGER, Wilhelm: La lettura strutturale della Bibbia. In: Wilhelm Egger (ed.): *Per una lettura molteplice della Bibbia*. Atti del Convegno tenuto a Trento il 23-24 maggio 1979, Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1981, 109-135.
- GILMAN, James E.: Reenfranchising the Heart: Narrative Emotions and Contemporary Theology, *JR* 74 (2/1994) 218-239.
- JERVIS, Giovanni: *Psicologia dinamica*, Bologna: Il Mulino, 2001.
- JOHNSON, Luke T.: *Evangelium podle Lukáše* (Sacra Pagina 3), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- KAŠČÁKOVÁ, Natália: *Obranné mechanizmy z psychoanalytického, etologického a evolučno-biologického aspektu*, Trenčín: Vydavateľstvo F, 2007.

⁷⁹ Porov. Dt 6,4; Lk 10,25-28.

- KRÁLOVÁ, Dagmar: *Oči všetkých sa upreli na neho. Náčrt integrálnej evanjelizácie v Lukášovom evanjeliu*, Ružomberok: KBD, 2013.
- KRÁLOVÁ, Dagmar: *Integrálna evanjelizácia v Evanjeliu podľa Lukáša*, Dizertačná práca (nepublikovaná), Bratislava: RKCMBF UK, 2012.
- La Bibbia TOB* (Traduction Oecuménique de la Bible): *Nuova traduzione CEI*, Torino: Editrice Elle Di Ci, 2009.
- MARGUERAT, Daniel: *Entrare nel mondo del racconto. Introduzione all'analisi narrativa*, 2006. [online]. [cit. 2012-08-17]. Dostupné na internete: http://www.bicudi.net/analisi_narrativa/marguerat_%20mondo%20del%20racconto.pdf.
- MÉNDEZ-MORATALLA, Fernando: *The Paradigm of Conversion in Luke*, London: T & T Clark International, 2004.
- MORGAN, James M.: Emplotment, plot and explotment: refining plot analysis of biblical narratives from the reader's perspective, *Biblical Interpretation* 21 (1/2013) 64-98.
- MRÁZEK, Jiří: *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*, Jihlava: Nakladatelství Mlýn, 2010.
- NAKONEČNÝ, Milan: *Základy psychologie*, Praha: Academia, 1998.
- NOLLI, Gianfranco: *Evangelo secondo Luca. Testo greco, Neovolgata latina, analisi filologica, traduzione italiana*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983.
- Nuovo Testamento Greco-Italiano* (NESTLE, E. – ALAND, K.), Roma: Società Biblica Britannica & Forestiera,²⁷1996.
- OEMING, Manfred: *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*, Praha: Vyšehrad, 2001.
- PUERTO, Mercedes Navarro: Tendenze attuali nell'esegesi femminista. In: Adriana Valerio (ed.): *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2006, 329-367.
- RINDOŠ, Jaroslav: *Exegetický klíč ku štúdiu Pentateuchu*, Bratislava: TU TF, 1998.
- ROLLINS, Wayne G.: A Psychological-Critical Approach to the Bible and Its Interpretation. In: Wayne G. Rollins – D. Andrew Kille (eds.): *Psychological Insight into the Bible*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007, 17-21.
- ROOSE, Hanna: Cambio di ruolo del creditore – I due creditori diversi. In: Ruben Zimmermann (ed.): *Compendio delle parabole di Gesù*, Brescia: Queriniana, 2011, 836-844.
- ROSSÉ, Gerard: *Il Vangelo di Luca: Commento esegetico e teologico*, Roma: Città Nuova Editrice, 2006.
- SHELLARD, Barbara: *New Light on Luke: Its Purpose, Sources and Literary Context*, Sheffield: Academic Press, 2002.
- SKA, Jean L.: „Our Fathers Have Told Us“: *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBib 13), Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico,²2000.
- STEVANI, Milena: Comprendere l'altro: Stereotipi e pregiudizi, *RSEd* 48 (2/2010) 207-227.
- STEVANI, Milena: *Per una vita religiosa oltre le dicotomie*, Roma: LAS, 1994.
- VOORWIND, Stephen: *Jesus Emotions in the Gospels*, London – New York: T & T Clark, 2011.
- ZAPPELLA, Luciano: *Io narrerò tutte le tue meraviglie: Manuale di analisi narrativa biblica*, Bergamo: 2010, 208 [online]. [cit. 2012-08-17]. Dostupné na internete: http://www.bicudi.net/manuale/manuale_home.htm.

Zhrnutie

Interpretácia antropologickej dimenzie Božieho slova na základe literárneho prevedenia biblického textu a interpretačných prístupov podľa rýchlo sa rozvíjajúcich humánných vied nachádza aktuálnu odozvu v súčasnej evanjelizácii. V prvej časti článku boli na texte perikopy *o kajúcej žene* (Lk 7,36-50) uplatnené vybrané, na svet rozprávania zamerané kroky naratívnej literárnej metódy. V ďalšej časti sa skúmali základné psychologické procesy kognitivity, emotivity a konativity protagonistov interpretovanej perikopy. Aplikácia naratívnej analýzy a psychologického prístupu na zvolený text dokumentuje ich parciálnu komplementaritu, najmä v oblasti dynamiky deja. Potvrďuje podstatnú úlohu kognitívnych a emotívnych slovies v dejovej osnove, ďalej funkciu emotívnych slovies v čase v narácii a kognitívnych slovies pri zorných uhloch narácie. Interpretácia biblického textu z naratívneho hľadiska podporila jeho psychologickú interpretáciu, ktorá spätne jasnejšie poukázala na hodnoty, pre ktoré chcel evanjelista naráciou získať čitateľa. Zároveň dynamické procesy postáv, skúmané oboma postupmi, poukázali na skutočnosť, že predpokladom konverzie je kognitívna a emotívna otvorenosť, a že konverziou osoba nadobúda autentickejšiu psychologickú integritu, ktorej prejavom je schopnosť milovať.

Kľúčové slová: narativita, kognitivita, emotivita, konverzia, integrita.

Summary

The interpretation of the anthropological dimension of the Word of God on the basis of literary transformation of the biblical text and of the interpretative approaches according to fast developing human sciences finds present response in the current evangelization. Selected, on the world of narration concentrated steps of narrative literary method have been applied to the text pericopes about The Penitent Woman (Luke 7:36-50) in the first part of the article. The basic psychological processes of cognitivity, emotionality and conativity of the protagonists of the interpreted pericope have been studied in the next part. The application of the narrative analysis and of the psychological approach on the chosen text document their partial complementarity, especially in the area of the dynamics of the story. It confirms the important function of cognitive and emotive verbs in the story line, further the function of emotive verbs in time of narration and of cognitive verbs by the angle of vision of the narration. The interpretation of the biblical text from the narrative point of view supported its psychological interpretation that retrospectively more clearly showed the values for those the evangelist wanted to convince the reader. At the same time the dynamic processes of the characters, studied with both methods, showed the fact that the precondition for conversion is the cognitive and emotive openness and that a person

gets by means of conversion a more authentic psychological integrity whose demonstration is the ability to love.

Keywords: narrativity, cognitivity, emocionality, conversion, integrity.

Dagmar Kráľová
Kremnická 17
917 01 BRATISLAVA, Slovenská republika
dasa.fma@gmail.com

Sv. Jozef, ženích či manžel Panny Márie?

Nesprávnosť pomenovania „ženích“ a jeho ekvivalentov
v niektorých jazykoch

Jaroslav Rindoš

1 Slovo „ženích“ okrem dňa svadby nezahŕňa význam „manžel“

Sv. Jozefa často voláme *ženíchom* Panny Márie. Je toto oslovenie vzhľadom na neho primerané? Pozrime sa na význam slova *ženích* v dnešnej slovenčine: 1. muž, ktorý sa žení alebo je pred svadbou; snúbenec; 2. kto sa uchádza o ženu, nápadník (*Krátky slovník slovenského jazyka*, aktuálne kodifikačná príručka¹). Čo je dôležité, toto slovo okrem dňa svadby *nezahŕňa význam „manžel“*. Ak s odstupom času sv. Jozefa voláme *ženíchom* Panny Márie, vyslovujeme tak o ňom, že sa o Máriu uchádzal alebo bol jej snúbencom a nepriamo naznačujeme, že s ňou neuzatvoril manželský zväzok. Takéto označovanie sv. Jozefa je z viacerých dôvodov nesprávne. Uvedme aspoň niektoré.

2 Označovanie sv. Jozefa „ženích“ je z viacerých dôvodov nesprávne

2.1 Nerešpektuje biblické svedectvo

Sv. Jozef bol *manželom* Panny Márie. Tak sa spomína v Ježišovom rodokmeni hneď na začiatku Evanjelia podľa Matúša: „Jakub mal syna Jozefa, *manžela* Márie“ (Mt 1,16), sledujúc grécku pôvodinu, doslova: „*muža* Márie“. Keď sa potom evanjelista vracia k počiatkom ich manželstva, aby vyrozprával udalosti okolo Ježišovho narodenia, hovorí, že „Mária bola zasnúbená s Jozefom“ (Mt 1,18, podobne Lk 1,27 a 2,5). Ani v tomto prípade však nejde

¹ KAČALA – PISÁRČIKOVÁ – POVAŽAJ (eds.), *Krátky slovník slovenského jazyka*.

o zasnúbenie v našom zmysle slova, lež skôr o zosobášenie. Podľa židovských zvyklostí sa svadobné slávenie konalo v dvoch etapách: najprv sa uzavieralo zákonné alebo skutočné manželstvo² s formálnym vzájomným vyjadrením súhlasu (zosobášenie) pred svedkami (Mal 2,14), až neskôr, po nejakom čase, si manžel odviezol manželku do svojho domu³, čím sa inauguroval ich spoločný život⁴. „Zatiaľ čo sa výrazom sobáš (či uzatvorenie manželstva) niekedy označuje druhý krok, v zmysle právnych implikácií by ho bolo správnejšie aplikovať na prvý krok. Súhlas [...] vytvára zákonne uzavreté manželstvo v našom poňatí“⁵. Keďže pri zasnúbení/sobáši išlo už o zákonný zväzok s právnymi dôsledkami (vdovstvo, cudzoložstvo; skutočnosť, že Jozef pomysľá na priepustný list, to tiež potvrdzuje; porov. Mt 19,4-7), evanjelista nemá problém povedať: „Jozef, jej manžel [doslova: muž]“ (Mt 1,19) a niečo podobné znie z úst anjela Jozefovi: „Neboj sa prijať Máriu, svoju manželku [doslova: ženu]“ (Mt 1,20)⁶. Jozef v tom anjela poslúchol. Máriu vzal k sebe, do svojho domu (Mt 1,24)⁷ – uskutočnil druhý krok svadobného slávenia a neskôr sa spolu s malým Ježišom a jeho matkou Máriou usadil v Nazarete (Mt 2,23; Lk 2,39) a ako rodina tam roky žili pospolu (Lk 2,41-42 a 51). Lukáš v 1,27 a 2,5 hovorí, že Mária bola zasnúbená s Jozefom („Jozefovi“, podľa prekladu SSV). Nehovorí, že bola Jozefova nevesta či manželka. Ich manželský status opisuje slovesom. Keď to isté sloveso používa vzhľadom na Máriu Matúš v 1,18, vzápätí ju anjel nemá problém označiť ako Jozefovu „manželku“ (1,20) a niektoré starobylé rukopisy čítajú „manželka“ aj u Lk 2,5. Myslí si Lukáš v 2,5, že Mária ešte nebola uvedená do Jozefovho domu? Také je

² JÁN PAVOL II., *Redemptoris custos* 18, 22.

³ BROWN, *The Birth of the Messiah*, 123; FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 50; JANČOVIČ, *Veci nové i staré*, 20; JÁN PAVOL II., *Redemptoris custos* 18, 22; LACKOVIČ, *Svätý Jozef*, 38-39.

⁴ SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium 1,1-16,20*, 20; RATZINGER, BENEDIKT XVI., *Ježiš Nazaretský. Prológ*, 40.

⁵ BROWN, *The Birth of the Messiah*, 123.

⁶ BROWN, *The Birth of the Messiah*, 123 a 125; FABRIS, *Matteo*, 61; FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 50; HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, 36; JÁN PAVOL II., *Redemptoris custos* 18, 22; LUZ, *Matthew 1-7*, 93; LACKOVIČ, *Svätý Jozef*, 40. RATZINGER, BENEDIKT XVI., *Ježiš Nazaretský. Prológ*, 39; SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium 1,1-16,20*, 20; STOCK, *Gesú annunzia la beattitudine*, 11.

⁷ BROWN, *The Birth of the Messiah*, 129; FABRIS, *Matteo*, 61; HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, 35 a 37; JÁN PAVOL II., *Redemptoris custos* 20, 25; LUZ, *Matthew 1-7*, 95.

najjednoduchšie chápanie, hoci sú pokusy dať Lukášovmu vyjadreniu iné vysvetlenia⁸. V každom prípade nasledujúce verše, počnúc Lk 2,6 a osobitne 2,41-42 a 51, predpokladajú život pod jednou strechou v zhode s Mt 1,24.

Sv. Jozef teda žil s Máriou pod jednou strechou v legitímnom manželstve a tak túto spomienku zachováva i sv. Matúš vo svojom rodokmeni, keď ho identifikuje ako „*manžela Márie*“ (Mt 1,16).

Za používaním slova „ženích“ vzhľadom na sv. Jozefa môže byť snaha poukázať na špecifickosť manželstva Jozefa a Márie – na ich panenské či nedokonané (nezavŕšené) manželstvo (viď bod 2.5). Nahradenie výrazu „manžel“ výrazom „ženích“ sa však nezdá ideálnym riešením v tomto ohľade. Slovo „ženích“ totiž samo o sebe nevyplýva nič o panenstve a ženích ako taký nemusí byť panic. I niektoré modlitby na vyjadrenie tejto skutočnosti o sv. Jozefovi siahajú k ďalšiemu výrazu: „najčistejší“. Okrem toho jestvujú nemanželské zväzky s dokonanými vzťahmi a na druhej strane jestvujú zväzky manželské, ktoré sú nedokonané – aj kánonické právo používa termín „nedokonané manželstvo“, nie snúbenectvo⁹. Totiž „dôverné spoločenstvo manželského života a lásky, ktoré ustanovil Stvoriteľ [...], vzniká manželskou zmluvou, čiže neodvolateľným osobným súhlasom“¹⁰, nie dokonaním. Spôsob, akým bol sv. Jozef manželom Márie (Mt 1,16), je špecifický a špecifický je i spôsob, akým bol „otcom“ Ježiša (Mt 13,55; Lk 2,33.48; 4,22; Jn 1,45; 6,42). Jozefa, pravda, Ježišovým otcom nenazývame, keďže výraz „otec“ v bežnom živote vnímame viac v rovine biologickej než legálnej, a tak nás aj samotné biblické svedectvá (napr. Mt 1,18.20.25; Lk 1,35; 3,23) pobádajú Jozefa nazývať domnelým či zákonným otcom Ježiša alebo jeho pestúnom. Výraz „manžel“, ako sme to videli, sa však v bežnom živote vníma viac v legálnej rovine, preto označovanie Jozefa ako „manžela Márie“ je celkom namieste a ani v Biblii nepotrebuje byť korigované. Ak teda chceme vyzdvihnúť panenstvo v manželstve Jozefa a Márie, dá sa to urobiť napríklad označením Jozefa „najčistejší“ alebo „manžel *Panny Márie*“ (výraz „Panny“ hovorí dostatočne o špecifickosti tohto manželstva), čo sa aj deje vo väčšine modlitieb. Slovo „ženích“ však zahmlieva veľmi dôležitú skutočnosť, že Jozef a Mária boli

⁸ BROWN, *The Birth of the Messiah*, 397.

⁹ Kán. 1061, 1085, 1141 a 1142 *Kódexu kánonického práva*.

¹⁰ DRUHÝ Vatikánsky koncil, *Gaudium et spes* 48, 1067; *Dokumenty*, 252.

manželia, a to je problém. Hovorím, „boli manželia“ a vyhýbam sa vete, „žili ako manželia“, pretože toto druhé slovné spojenie už má špecifický podtón. Tento podtón však vytvára až dané slovné spojenie, nie samotné slovo „manžel“. Ustálené slovné spojenie „žijú ako manželia“ je druh eufemizmu a znamená: „žijú to, na čo majú právo manželia“. Označenie niekoho „manžel“ ako také však vyjadruje, že dotyčný je v manželskom stave. Skutočne, v slovenčine je sv. Jozef často nazvaný „manžel“ Panny Márie v liturgii slova (viď kap. 4 tohto článku) a nepôsobí to rušivo, nežiaducim podtónom.

2.2 Označenie „ženích“ upiera sv. Jozefovi výsadu

Samozrejme, v istej chvíli bol Jozef aj Máriiným ženíchom, no o nijakom manželovi tej či onej ženy s odstupom času nehovoríme ako o jej snúbencovi či uchádzačovi. Mohlo by to vyznieť aj ponížujúco. Pre Jozefa bolo navyše veľkou poctou a privilegiom byť manželom Panny Márie. Prečo mu upierať túto výsadu? Pápež Lev XIII. píše vo svojej encyklike *Quamquam pluries* (1889): „Keď Boh dal Panne ako manžela Jozefa, nedal jej ho len ako životného spoločníka, svedka jej panenstva a ochrancu jej cti. Dal jej ho aj preto, aby prostredníctvom manželskej zmluvy Jozef mohol mať účasť na Máriinej vlastnej vznešenej veľkosti“¹¹.

2.3 Označenie sv. Jozefa „ženích“ podsúva nesprávnu ideu o rodine

Svätú rodinu považujeme za vzor tých našich. Napríklad omšová kolekta sviatku Svätej rodiny začína slovami: „Nebeský Otče, ty si nám dal Svätú rodinu ako žiarivý vzor“. Má byť hlavou tejto vzorovej rodiny „ženích“? Hneď na začiatku článku sme videli, že slovo „ženích“ neznamena „manžel“, iba ak v jednej, veľmi konkrétnej situácii, keď sa muž žení: keď je práve zosobášený a slávnosť stále pokračuje. Keď však definujeme Jozefa vo vzťahu k Márii, nejde o takúto konkrétnu situáciu, ide o definovanie stavu všeobecne. V takomto prípade môže mať slovo „ženích“ iba význam: snúbenec, nápadník. Chceme sv. Jozefa takto definovať? Má byť žiarivým modelom pre naše rodiny rodina založená na nemanželskom, snúbeneckom zväzku?

¹¹ LEV XIII., *Quamquam pluries* 3, 177-178.

2.4 Označenie sv. Jozefa „ženích“ znehodnocuje argument sv. Matúša vzhľadom na Mesiáša

Čo je váženejšie, označením sv. Jozefa „ženích“ Panny Márie sa znehodnocuje argument sv. evanjelistu Matúša, ktorý rodokmeňom „Ježiša Krista, syna Abrahámovho, syna Dávidovho“ prechádzajúcim práve cez Jozefa ukazuje, že Ježiš je zákonne zahrnutý do Dávidovho rodu (Mt 1,1-17), z ktorého sa očakával Mesiáš. Ak sv. Jozef bol len ženíchom a nie manželom Panny Márie, potom v tomto zmysle ani Ježiš nepatrí do rodu Dávida.

2.5 Označenie sv. Jozefa „ženích“ nerešpektuje požiadavku sv. Jána Pavla II., ktorú vyjadril vo svojej exhortácii o sv. Jozefovi

Sv. Ján Pavol II. vo svojej apoštolskej exhortácii *Redemptoris custos* (1989) práve z vyššie uvedeného dôvodu naliehavo žiada zastávať manželstvo Márie a Jozefa: „Tak ako je pre Cirkev dôležité vyznávať Ježišovo panenské počatie, rovnako dôležité je zastávať i Máriino manželstvo s Jozefom“¹².

Tendencie redukovať manželstvo Jozefa a Márie majú staré korene. „Čo sa týka vzťahu panenstvo-manželstvo, apokryfné spisy prišli s radikálnym riešením: zredukovať manželstvo na jednoduché opatrovanie a pripísať sv. Jozefovi vek takmer sto rokov. Úspech, s akým sa toto „riešenie“ stretlo, sa dá vysvetliť iba jedným dôvodom: slabá dôvera človeka v Božiu milosť“, hovorí jeden zo svetových jozefológov, P. Tarcisio Stramare OSJ¹³, ktorý potom poukazuje na riešenie prezentované sv. Jánom Pavlom II.:

[Jozef] tak dostal potvrdenie, že bol povolán žiť svoje manželstvo úplne osobitným spôsobom. Prostredníctvom panenského spoločenstva so ženou vyvolenou porodiť Ježiša, Boh ho volá spolupracovať na uskutočňovaní jeho plánu spásy. [...] Práve s výhľadom na ich príspevok k tajomstvu vtelenia Slova, Jozef a Mária prijali milosť žiť charizmu panenstva i dar manželstva. Spoločenstvo panenskej lásky Márie a Jozefa, aj keď predstavovalo osobitný prípad spojený s konkrétnym uskutočňovaním tajomstva vtelenia, predsa bolo pravým manželstvom (porov. apoštolskú exhortáciu *Redemptoris custos* 7). Ťažkosť priblížiť sa k veľkolepému tajomstvu ich manželského spoločenstva viedlo niektorých, počnúc 2. storočím, pripisovať Jozefovi pokročilý vek a považovať ho skôr za ochrancu než Máriinho manžela. Je však čas domnievať sa, že vtedy

¹² JÁN PAVOL II., *Redemptoris custos* 7, 12.

¹³ STRAMARE, *Il libro del Papa/2* [cit. 2014-09-06].

nebol starcom, ale že jeho vnútorná dokonalosť, ovocie milosti, ho viedla k tomu, aby svoj manželský vzťah s Máriou žil s panenským zaniietením.¹⁴

Skutočnosť, že sv. Jozef bol povolaný žiť svoje manželstvo osobitným spôsobom, teda neznamená, že jeho manželstvo bolo menej autentické. Bolo to „pravé manželstvo“, hovorí, sv. Ján Pavol II., ktorý ho, dokonca, vo svojej exhortácii *Redemptoris custos*, opisuje ako umocnené:

Nemôžeme vari uvažovať o tom, že Božia láska, ktorá sa skrze Ducha Svätého rozliala v ľudských srdciach (porov. Rim 5,5), formuje každú ľudskú lásku k dokonalosti? Táto Božia láska tiež stvára – úplne výnimočným spôsobom – lásku medzi manželmi, keď v nej prehlbuje každú ľudskú hodnotu a krásu. Toto všetko umocňuje výnimočné sebadarovanie, zmluvu medzi osobami a skutočné spoločenstvo vytvárané podľa vzoru Najsvätejšej Trojice. [...] Jozef, poslušný Duchu, našiel v tom istom Duchu prameň lásky, a to manželskej lásky, ktorú zakúšal ako muž. A táto láska sa ukázala byť väčšia, než akú by tento spravodlivý muž vôbec mohol očakávať v dimenziách svojho ľudského srdca.¹⁵

Teda ten, kto nazýva sv. Jozefa *manželom* Panny Márie, vyznáva, že Jozefovo spoločenstvo s Máriou bolo pravým manželstvom, a prostredníctvom špecifikácie „Panny“, tiež vyznáva, že sv. Jozef bol povolaný žiť svoje pravé manželstvo osobitným spôsobom. Toto je v súlade s Bibliou a s cirkevným učením. Kto však nazýva sv. Jozefa *ženích* Panny Márie, zahmlieva fakt, že Jozef a Mária boli manželia.

3 Latinské „cum beáto Ioseph, eius Sponso“ by sa malo prekladať: „so sv. Jozefom, jej manželom“

Sú teda solídne dôvody, aby sme sa na sv. Jozefa neobracali ako na ženícha, ale ako na manžela Panny Márie. A predsa nedávno Konferencia biskupov Slovenska schválila formulu, „so sv. Jozefom, jej ženíchom“, ktorú treba používať v II., III. a IV. eucharistickej modlitbe po spomenutí Panny Márie. Nie je to niečo úplne nové. Na podobnú formulu sme už zvyknutí z I. eucharistickej modlitby. Pokyn vložiť zmienku sv. Jozefa do spomenutých

¹⁴ JÁN PAVOL II., *Katechéza* [cit. 2014-09-06].

¹⁵ JÁN PAVOL II., *Redemptoris custos* 19, 24.

eucharistických modlitieb vydala Kongregácia pre Boží kult a disciplínu sviatostí dekrétom *Paternas vices*. Stojí za pozornosť, že formuly, ktoré táto kongregácia odobrila pre živé románske jazyky, obsahujú výrazy, ktoré buď zahŕňajú význam „manžel“ (taliansky: „sposo“¹⁶), alebo tento význam majú ako prvoradý (francúzsky: „époux“, nie „époseur, marié“; španielsky: „esposo“, nie „desposado, futuro, novio“; portugalsky: „esposo“, nie „noivo“). Podobne anglická verzia má „Spouse“ („manžel, manželský partner, snúbenec“), nie „bridegroom, fiancé, groom“. Všetky tieto výrazy sú pritom odvodeniny latinského slova „sponsus“, ktoré sa nachádza v latinskom znení („cum beáto Ioseph, eius Sponso“), schválenom spomenutou kongregáciou. Nie je prekážkou, že „sponsus“ sa normálne prekladá: „snúbenec, ženích“. Jeho použitie v zmysle „manžel“ je totiž otestované a čo je výsostne dôležité, „sponsus“ sa vzhľadom na sv. Jozefa používa ako synonymum slova „manžel“ v encyklike Leva XIII. *Quamquam pluries* z roku 1889¹⁷ i v apoštolskej exhortácii sv. Jána Pavla II. *Redemptoris custos* (najmä odsek 20) z roku 1989. Použitie latinského „sponsus“ sa tak v týchto cirkevných dokumentoch evidentne nelíši od použitia jeho derivátov v moderných románskych jazykoch, a zdá sa byť preto celkom logické, že aj jeho použitie v zmienke sv. Jozefa v I. eucharistickej modlitbe, ktorá tam bola uvedená roku 1962, predstavuje tento špecifický fenomén cirkevnej latinčiny: „sponsus“ ako jedno zo slov aj pre označenie „manžela“.

S touto nuansou preto treba rátať pri preklade „cum beáto Ioseph, eius Sponso“ do všetkých moderných jazykov. To, čo platí o aktuálnom slovenskom preklade „ženích“ vzhľadom na sv. Jozefa, možno platí aj o českom „snoubenec“, o poľskom „Oblubieniec“, o nemeckom „der Bräutigam“ a azda aj o formuláciách v niektorých iných jazykoch. Vec je však v každom jazyku komplexná a musí byť posúdená osobitne.

Iste, formulácie v týchto jazykoch nie sú výtvorom kongregácie či biskupských konferencií. Nájdeme ich vo Všeobecnom kalendári Rímskej cirkvi na slávnosť sv. Jozefa 19. marca, v rozličných modlitbách, piesňach i inde. Skôr formuly, ktoré sa už používali, sa jednoducho vsunuli do

¹⁶ SABATINI – COLETTI, *Il Sabatini-Coletti Dizionario della Lingua Italiana*.

¹⁷ LEV XIII., *Quamquam pluries* 3, 177.

eucharistických modlitieb. Boli však tieto vsuvky najprv dôkladne preskúmané, ako to žiada Druhý vatikánsky koncil¹⁸?

Isto sa netreba obávať, že formula označujúca sv. Jozefa *ženích* je výrazom živej viery Cirkvi prijatej od apoštolov podľa princípu, „Lex orandi, lex credendi“¹⁹: (1) Znamenalo by to potom, že iný „lex orandi“ platí pre zvyšok Katolíckej cirkvi (už sme videli, že veľký svet anglicky, španielsky, portugalsky a francúzsky hovoriacich používa výrazy s významom manžel). (2) Tiež by to znamenalo, že sv. Ján Pavol II. vo svojej apoštolskej exhortácii *Redemptoris custos* nevie alebo neberie do úvahy to, čo Cirkev verí. (3) „Sväté písmo má pri slávení liturgie ten najväčší význam“²⁰. „Pri svätej liturgii vyznávame katolícku vieru, výslovne a otvorene, nielen celebrowaním tajomstiev [...], ale tiež recitovaním či spievaním Kréda [...], a takisto čítaním Svätého písma napísaného pod vplyvom Svätého Ducha“²¹. Texty Svätého písma používané v liturgii sú nepochybne výrazom živej viery Cirkvi prijatej od apoštolov podľa princípu, „Lex orandi, lex credendi“. Podľa nich bol sv. Jozef manžel Márie.

Tiež je veľmi objasňujúce to, čo o epigrame „Lex orandi, lex credendi“ hovorí Pius XII. Ten varuje pred „mylným dôvodením tých, ktorí tvrdia, že svätá liturgia je druh overovacieho terénu pre pravdy viery, ktoré treba držať“²², a dodáva, že liturgia „môže poskytnúť dôkazy a svedectvá, celkom jasne, nemalej hodnoty [...] Ale ak niekto túži rozlišovať a opísať vzťah medzi vierou a svätou liturgiou celkom úplným a všeobecným slovníkom, je dokonale správne povedať, „Lex credendi legem statuat supplicandi“ – nech regula viery určuje regulu modlitby“²³. Formula so slovným spojením, „sv. Jozef, ženích Márie“ nevyjadruje to, čo veríme. Skôr je súčasťou teologických, liturgických či nábožnosti sa týkajúcich tradícií, ktoré môžu a mali by byť zmenené²⁴. Podľa

¹⁸ DRUHÝ Vatikánsky koncil, *Sacrosanctum Concilium* 23, 106; *Dokumenty*, 170.

¹⁹ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1124.

²⁰ DRUHÝ Vatikánsky koncil, *Sacrosanctum Concilium* 24, 106; *Dokumenty*, 170-171.

²¹ PIUS XII., *Mediator Dei et hominum* 47, 540.

²² PIUS XII., *Mediator Dei et hominum* 46, 540.

²³ PIUS XII., *Mediator Dei et hominum* 48, 541.

²⁴ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 83.

Druhého vatikánskeho koncilu „revíziu jednotlivých častí liturgie má vždy predchádzať dôkladný teologický, historický a pastorálny výskum²⁵.

4 Volajme sv. Jozefa tak, ako mu to prináleží: „manžel Panny Márie“

Sv. Otec František píše:

Rýchle kultúrne zmeny si však zároveň vyžadujú, aby sme neustálu pozornosť venovali hľadaniu spôsobov vyjadrenia večných právd takým jazykom, ktorý ľuďom umožní rozpoznať ich neustálu aktuálnosť a novosť. [...] Stáva sa totiž, že veriaci – zvyknutí na svoju reč, ktorej rozumejú –, keď počúvajú bezchybný ortodoxný jazyk, odnesú si niečo, čo nezodpovedá skutočnému evanjeliu Ježiša Krista. [...] Pamätajme, [...] obnova vyjadrovacích foriem je nevyhnutná na odovzdávanie nepozmeneného významu posolstva evanjelia dnešnému človekovi.²⁶

Nie je vždy ľahké obnovovať výrazy v modlitbách, no zvykli sme si napríklad v Anjel Pána používať „služobnica Pána“ namiesto „dievka Pánova“, prečo by sme si nezvykli volať sv. Jozefa „manžel Panny Márie“? Napokon, ľudia sú na to zvyknutí z liturgie slova, keďže texty z Mt 1 sa v nej často používajú: v advente (17. i 18. decembra), na 4. adventnú nedeľu roku A, pri večernej sv. omši na vigíliu Narodenia Pána, na slávnosť sv. Jozefa (19. marca), na sviatok Narodenia Panny Márie (8. septembra), pri spoločných omšiach preblahoslavenej Panny Márie, pri votívnej omši o Najsvätejšom mene Ježišovom.

Volajme sv. Jozefa tak, ako ho nazval a ako na tom nástojil sv. Matúš, tak ako nás k tomu povzbudil sv. Ján Pavol II., volajme sv. Jozefa tak, ako mu to prináleží: „*manžel Panny Márie*“.

²⁵ DRUHÝ Vatikánsky koncil, *Sacrosanctum Concilium* 23, 106; *Dokumenty*, 170.

²⁶ FRANTIŠEK, *Evangelii Gaudium* 41, 1037.

Zoznam použitej literatúry

- BROWN, Raymond E.: *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthews and Luke*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday, 1993.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Trnava: SSV, 2008.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil: Constitutio de Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium* (4 decembris 1963), *AAS* 56 (1964) 97-138.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil: Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes* (7 decembris 1965), *AAS* 58 (1966) 1025-1120.
- FABRIS, Rinaldo: *Matteo*, Roma: Borla, ²1996.
- FRANCE, Richard T.: *The Gospel of Matthew* (NICNT I), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007.
- FRANTIŠEK: Adhortatio Apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembris 2013), *AAS* 105 (2013) 1019-1137.
- HARRINGTON, Daniel J.: *The Gospel of Matthew* (Sacra Pagina 1), Collegeville, Minnesota: Michael Glazier Book The Liturgical Press, 1991.
- JÁN PAVOL II.: Adhortatio Apostolica *Redemptoris custos* (15 augusti 1989), *AAS* 82 (1990) 5-34.
- JÁN PAVOL II.: *Katechéza počas generálnej audiencie v stredu 21. augusta 1996* [online]. [cit. 2014-09-06]. Dostupné na internete: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1996/documents/hf_jp-ii_aud_19960821_it.html.
- JANČOVIČ, Jozef: *Veci nové i staré. Exegéza vybraných statí z Nového zákona*, Bratislava: KSCM, 2007.
- KAČALA, Ján – PISÁRČIKOVÁ, Mária – POVAŽAJ, Matej (eds.): *Krátky slovník slovenského jazyka*, Bratislava: Veda, ⁴2003.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1998.
- Kódex kánonického práva*, Bratislava: Konferencia biskupov Slovenska, 1996.
- LACKOVIČ, Jozef: *Svätý Jozef*, Galt: Slovenskí jezuiti, 1971.
- LEV XIII.: Epistula Encyclica *Quamquam pluries* (15 augusti 1889) 3, *Leonis XIII P. M. Acta* 9 (1890) 175-182.
- LUZ, Ulrich: *Matthew 1-7: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- PIUS XII.: Litterae Encyclicae *Mediator Dei et hominum* (20 novembris 1947) 47, *AAS* 39 (1947) 521-600.
- RATZINGER, Joseph, BENEDIKT XVI.: *Ježiš Nazaretský. Prológ. Ježišovo detstvo*, Trnava: Dobrá kniha, 2012.
- SABATINI, Francesco – COLETTI, Vittorio: *Il Sabatini-Coletti Dizionario della Lingua Italiana*, Milano: Rizzoli Larousse, 2005.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: *Matthäusevangelium 1,1–16,20* (NEB), Würzburg: Echter Verlag, 2005.
- STOCK, Klemens: *Gesú annunzia la beattitudine. Il messaggio di Matteo*, Roma: Edizioni ADP, 1989.
- STRAMARE, Tarcisio: *Il libro del Papa/2, Tracce* 11 (2012) [online]. [cit. 2014-09-06] Dostupné na internete: http://www.tracce.it/default.asp?id=266&id2=329&id_n=32047.

Abstrakt

Sv. Jozefa často voláme *ženichom* Panny Márie. Takéto označovanie však predpokladá, že s ňou neuzatvoril manželský zväzok (toto pravdepodobne platí aj o formuláciách v češtine, v poľštine, v nemčine či iných jazykoch), čo nerešpektuje biblické svedectvo, upiera sv. Jozefovi výsadu, podsúva nesprávnu ideu o rodine, znehodnocuje argumentáciu sv. Matúša vzhľadom na Mesiáša a nerešpektuje požiadavku sv. Jána Pavla II. vyjadrenú v jeho exhortácii o sv. Jozefovi. Latinské *sponsus* by sa pri prekladaní „cum beáto Ioseph, eius Sponso“ malo brať ako jedno zo slov na označenie *manžela* do všetkých moderných jazykov, nielen do románskych.

Kľúčové slová: sv. Jozef, manželstvo, manžel, ženich.

Summary

In Slovakia, we often call St. Joseph “*ženich Panny Márie*” – “the Bridegroom of the Virgin Mary”. The word “*ženich*” (bridegroom) implies that Joseph was not united to Mary by the bond of marriage (this perhaps is also true of formulations in Czech, Polish, German and some other languages) which does not respect biblical testimony, denies a privilege given to St. Joseph, underlays an erroneous idea about the family, obliterates the argumentation of St. Matthew in regard to the Messiah and does not respect the request of St. John Paul II expressed in his Exhortation about St. Joseph. The Latin *sponsus* should be taken as one of the words for designating “spouse, husband” while translating “cum beáto Ioseph, eius Sponso” into all modern – and not solely Latin-related – languages.

Keywords: St. Joseph, marriage, spouse, bridegroom.

Jaroslav Rindoš
Panská 11
P.O. Box 173
8144 99 BRATISLAVA, Slovenská republika

Technika prekladu z biblickej gréčtiny (3): Septuaginta ako výsledok a ako východisko – príklad hebrejizmov vo Veľpiesni

Helena Panczová

Úloha prekladať Septuagintu je veľká prekladateľská výzva. Ide totiž nielen o staroveký text, ktorého interpretácia je vždy náročná, ale ťažkosti sa ešte stupňujú tým, že je to staroveký *preklad*. Moderný prekladateľ sa teda musí pasovať nielen so samotnými textovými problémami, ale aj s tým, ako staroveký autor zvládol, resp. nezvládol svoju prekladateľskú úlohu. O Septuaginte je známe, že zachováva mnohé jazykové prvky semitského originálu. Úroveň a druh doslovnosti je síce v rôznych knihách rôzna¹, ale prvky literalizmu sú vždy prítomné. Ako bude moderný prekladateľ riešiť hebrejizmy v Septuaginte? V jednom z predchádzajúcich článkov² sme predstavili riešenie, ktoré sa používa v *Komentároch k Svätému písmu*³. Nie je to však jediný spôsob, ako pristupovať k textu Septuaginty. V nasledujúcom príspevku sa pokúsime načrtnúť tento aspekt teórie prekladu Septuaginty a z toho vyplývajúce dôsledky pre prekladateľa.

Teória prekladu Septuaginty

Spôsob, akým prekladáme Septuagintu, závisí od toho, ako ju definujeme. Septuagintu vedecky študujú predovšetkým bibliisti. Pre niektorých z nich je tento korpus len akési repozitórium textových variantov k masoretskému textu⁴, iní tu vidia reflexiu inej hebrejskej *Vorlage*, ktorá si zasluhuje rovnakú úctu a pozornosť ako variant, ktorí uprednostnili masoreti, ďalší zase vnímajú tento preklad ako najstaršiu interpretáciu Biblie. No nech je

¹ Porov. BARR, *The Typology of Litteralism*.

² Porov. PANCZOVÁ, Problém hebrejizmov, 89-95.

³ Porov. DUBOVSKÝ, *Genezis*; TIŇO, *Exodus*; VARŠO, *Abdiáš, Jonáš, Micheáš*.

⁴ Porov. PIETERSMA – WRIGHT, *To the Reader of NETS*, XV.

pohľad na pozíciu Septuaginty v rámci biblických štúdií akýkoľvek, prekladateľský prístup k textu je rovnaký. V tomto prostredí sa totiž stále berie do úvahy existujúce prepojenie medzi týmto gréckym prekladom a jeho semitským originálom. So Septuagintou sa pracuje ako s *výsledkom* prekladateľskej činnosti.

Z hľadiska lingvistickej analýzy je to veľmi správny postup a bežne sa – s drobnými odchýlkami – používa v súčasnej biblickej prekladateľskej praxi. Toto teoretické východisko nás vedie k tomu, že problém hebrejizmov riešime prihliadnutím k originálu. Konštrukciu, ktorá je v gréčtine cudzia a nezrozumiteľná, prekladáme idiomatically podľa jej hebrejského významu, napr.:

Εἶπεν δὲ Ἀβραμὸς πρὸς βασιλέα Σοδομων, Ἐκτενῶ τὴν χεῖρά μου πρὸς τὸν θεὸν τὸν ὑψιστον (...) εἰ (...) λήψομαι ἀπὸ πάντων τῶν σῶν.
Abram povedal kráľovi Sodomy: „Vystriem (v prísaha) svoju ruku k Bohu Najvyššiemu (...): Nevezmem si nič z tvojho.“ (Gn 14,22-23)⁵

Ide tu o použitie gréckej podmienkovej spojky εἰ (εἴαν) vo funkcii, ktorú má jej hebrejský náprotivok, ale ktorá sa v gréčtine nevyskytuje – na vyjadrenie dôrazného záporného tvrdenia pri prísaha⁶. Doslovný preklad tejto konštrukcie by znel: „Vystriem (v prísaha) svoju ruku k Bohu Najvyššiemu: Ak si vezmem niečo z tvojho.“ Vďaka spolupráci s jazykom pôvodiny môžeme nezrozumiteľnosť ľahko odstrániť.

Septuaginta však nie je iba „dieťa“ hebrejskej predlohy. V istom okamihu vývoja sa „pupočná šnúra“ medzi hebrejským a gréckym textom prerušila a v čisto gréckom jazykovom prostredí Septuaginta začala svoju samostatnú existenciu⁷. Pre staroveké grécke kresťanstvo Septuaginta nebola preklad Biblie, ale Biblia samotná. Tento fakt musíme brať na vedomie, keď pracujeme s patristickou literatúrou. V patristických exegetických textoch je Septuaginta *východisko*. V prípade hebrejizmov to znamená, že autori ich riešenie nehľadajú v rámci medzijazykovej komunikácie, ale iba monolingválne, v rámci gréčtiny. Toto treba rešpektovať, keď robíme lingvistickú analýzu a preklad patristických diel.

⁵ POPOV, PANCZOVÁ, *Preklad Genesis podľa LXX*. In: *Genesis*, 361.

⁶ POPOV, ZERWICK, *Biblical Greek*, § 400.

⁷ Fenomenálnemu vplyvu Septuaginty na ostatné kresťanské národy sa teraz nebudeme venovať.

V nasledujúcej časti na niekoľkých praktických príkladoch z *Výkladu Veľpiesne* od sv. Gregora z Nyssy ukážeme jeho prácu s hebrejizmami Septuaginty.

Hebrejizmy vo *Výklade Veľpiesne* od Gregora z Nyssy

Výklad Veľpiesne od Gregora z Nyssy (asi 335 – 394) je súbor pätnástich homílií, v ktorých autor alegorickým spôsobom vykladá Veľpieseň po verš 6,9. V prírodných, pastorálnych a ľúbostných motívoch tejto biblickej knihy vidí obrazne vyrozprávaný príbeh o vzťahu Boha a ľudstva – ľudský pád a porušenie Božieho obrazu v človeku, bolesť zo vzájomného odlúčenia, ktorá odvtedy kvári ľudstvo, ale aj radosť zo zjednotenia božstva a ľudstva v mystériu Vtelenia, vďaka ktorému je možné porušený Boží obraz opäť obnoviť a vinica, ktorou je ľudstvo, „znova rozkvitne“⁸.

(1) S problémom hebrejizmov sa stretávame hneď v prvej homílii, kde Gregor vysvetľuje názov tejto biblickej knihy:

Teraz sme vstúpili do tejto „svätyne svätých“, čiže veľsvätyne, ktorou je „Pieseň piesní“, čiže Veľpieseň. Vieme, že vo výraze „svätyňa svätých“ pridanie genitívu toho istého slova vyjadruje svätyňu vyššieho stupňa a väčšiu mieru jej posvätnosti. Rovnako je to aj v prípade „Piesne piesní“: prostredníctvom mystéria tejto Veľpiesne nám vznešené Božie slovo ohlasuje tie najhlbšie tajomstvá.⁹

Gregor síce po hebrejsky nevedel, no výklad tohto hebrejizmu zvládol brilantne. (Mal, pravda, k dispozícii Origenove komentátorské diela, s ktorými mohol konzultovať.) Dešifrovanie tohto cudzieho prvku však nebolo veľmi ťažké. Vyjadrenie superlatívu týmto spôsobom (pozitív + partitívny genitív) síce v gréčtine nebolo bežné, no predsa sa vyskytovalo a bolo zrozumiteľné¹⁰. Z Gregorovho výkladu je očividné, že genitív chápal skôr v ablatívnom význame, teda ako genitív komparatívny, ale význam stupňovania tu pochopil správne.

(2) Ďalší hebrejizmus Gregor rieši v druhej homílii, kde vykladá verš 1,6c: υἱὸν μητρὸς μου ἐμαχέσαντο ἐν ἐμοί, ktorý má v gréčtine doslovný význam „synovia mojej matky zaútočili vo mne“. Gregor si je vedomý toho, že to v gréčtine nie je prirodzené vyjadrenie:

⁸ Pies 2,15; GREGOR Z NYSSY, *In Canticum canticorum* 5 (GNO VI, 168).

⁹ GREGOR Z NYSSY, *In Canticum canticorum* 1 (GNO VI, 26).

¹⁰ Porov. SMYTH, *Greek Grammar*, § 1316, § 1064.

Iste, spôsob vyjadrenia je tu trochu neelegantný – to však treba pričítať prekladateľom tohto textu z jazyka Hebrejov do reči Helady. Tí, ktorí získali dôkladné vzdelanie v hebrejčine, totiž tvrdia, že v origináli nie je nič také, čo by bolo neelegantné. To, že frazeológia nášho jazyka nie je identická so spôsobom hebrejskej výrečnosti, môže síce trochu miast' tých, ktorí veľmi povrchno sledujú význam slov, ale myšlienkový zmysel tohto textu je zrejmý (nakoľko sme ho my boli schopní pochopiť).¹¹

Ide tu o problematické použitie predložky ἐν „v“ so slovesom μάχομαι „bojovať s niekým, útočiť na niekoho“, ktoré by si vyžadovalo inú väzbu – buď bezpredložkový datív, alebo nejakú predložku vyjadrujúcu smerovanie „proti“ (najčastejšie πρός)¹². No lingvistické očakávania, ktoré vzbudil tento úvod, zostali nenaplnené. Gregor problém „neelegantnej“ konštrukcie nerieši prihliadnutím k hebrejskému významu, ale hľadá zmysluplné riešenie v rámci samotnej gréčtiny a nachádza ho v metaforickom posune. Slovné spojenie „synovia mojej matky zaútočili vo mne“ je ťarbavé iba v tom prípade, ak sa chápe materiálne, priestorovo. No pri duchovnom, metaforickom výklade nevzniká nijaký problém. „Matka“ je príčina všetkého bytia. Z nej pochádzajú všetky rozumové bytosti – dobré aj zlé¹³. Tie zlé nazývame démonmi a o týchto našich „bratoch“ sa podľa Gregora hovorí v tomto texte. Vyjadrenie „zaútočili vo mne“ potom znamená:

Začali vo mne vojnu. Nezaútočili nájazdom zvonka, ale samotnú moju dušu si urobili frontovou líniou v tomto zápase.¹⁴

Gregor to ďalej dopĺňa:

V každom z nás prebieha vojna, ako vysvetľuje svätý apoštol: „Vo svojich údoch pozorujem iný zákon, ktorý bojuje proti zákonu mojej mysle a robí ma zajatcom zákona hriechu, ktorý je v mojich údoch.“¹⁵

(3) Ďalší typ spracovania hebrejizmu predstavuje príklad, ktorý sa nachádza vo štvrtej homílii. Tu sa vykladá verš 2,7, ktorý obsahuje prísahu s tým syntaktickým hebrejizmom, na ktorý sme poukázali v prvej časti nášho príspevku (podmienková spojka po prísaha): Ὁρκισα ὑμᾶς, θυγατέρες Ιερουσαλημ, (...) ἐὰν ἐγείρητε καὶ ἐξεγείρητε τὴν ἀγάπην ἕως οὗ θελήση.

¹¹ GREGOR Z NYSSY, *In Canticum canticorum* 2 (GNO VI, 53-54).

¹² Porov. SMYTH, *Greek Grammar*, § 1523b.

¹³ GREGOR Z NYSSY, *In Canticum canticorum* 2 (GNO VI, 56).

¹⁴ GREGOR Z NYSSY, *In Canticum canticorum* 2 (GNO VI, 56).

¹⁵ Rim 7,23; GREGOR Z NYSSY, *In Canticum canticorum* 2 (GNO VI, 57).

Preklad, ktorý prihliada k hebrejskému pozadiu tohto vyjadrenia, by znel: „Zaprisahávam vás, dcéry Jeruzalema, neprebúdzajte a nepodnecujte lásku, kým sama nebude chcieť“¹⁶.

Gregor si však v tomto prípade vôbec nie je vedomý toho, že ide o hebrejizmus. Spojenie *ἐὰν ἐγείρητε καὶ ἐξεγείρητε τὴν ἀγάπην* vníma ako idiomatické grécke vyjadrenie, ktoré hovorí „prebúdzajte a podnecujte lásku“. Spojku *ἐὰν* zrejme chápe vo význame častice *ἄν*¹⁷, ktorá často sprevádza konjunktív. V tomto prípade síce ide o samostatný konjunktív rozkazovací, ktorý ju podľa klasických pravidiel nepotrebuje, ale v helenistickej gréčtine môžeme pripustiť istú kontamináciu väzieb. Gregorov výklad tohto verša je teda nasledovný:

Nevesta oslovuje dcéry nebeského Jeruzalema slovami, ktoré – prednesené ako prísaha – sú vlastne výzvou, aby stále zveľaďovali a rozmnožovali lásku, až kým sa nestane vôľa toho, ktorý chce, aby všetci boli spasení a prišli k poznaniu pravdy¹⁸. Znenie jej slov je takéto: „Zaprisahávam vás, dcéry Jeruzalema, pri mocnostiach a silách poľa, prebúdzajte a podnecujte lásku, kým neuskutoční svoju vôľu.“¹⁹ (...) Svoje poslucháčky vedie k životu v súlade s cnosťou, aby mali neusínajúcu a bdelú lásku.²⁰

(4) Ako posledný typ hebrejizmu uvedieme spojenie z verša 1,8: *ἐὰν μὴ γινῶς σεαυτήν* „ak nepoznáš sama seba“ (predvetie podmienkového súvetia). Pri pohľade do hebrejského textu vidíme, že prekladateľ tu nezvládol interpretáciu významu originálu *לֹא תֵדָעִי לְךָ*, kde posledný výraz nie je *predmetom*, ako to vyjadril prekladateľ, ale má tzv. etickú, resp. centripetálnu funkciu, čiže slúži na zdôraznenie *podmetu*²¹: „ak ty (sama) nevieš“. No keď hľadáme iba na grécky text – čo robil aj Gregor –, nič nepôsobí rušivo. Ba čo

¹⁶ Ak by sme výraz *ἀγάπη* chápali ako označenie milej osoby, iný variant tohto typu prekladu by bol: „Neprebúdzajte a nepodnecujte (môjho) miláčika, kým on sám nebude chcieť.“

¹⁷ O zámene medzi *ἄν* a *ἐὰν* porov. BLASS – DEBRUNNER, *A Greek Grammar*, § 107.

¹⁸ Porov. 1Tim 2,4.

¹⁹ Je zrejme, že Gregor tu v záverečnej vete súvetia (*ἕως οὗ θελήσῃ* „kým neuskutoční svoju vôľu“) vidí ako podmet Boha, nie lásku, ako to bolo v prvých dvoch prekladových variantoch. Táto odchýlka je však z hľadiska našej súčasnej diskusie irelevantná.

²⁰ GREGOR Z NYSSY, *In Canticum canticorum* 4 (GNO VI, 129-130, 131).

²¹ Porov. WALTKE – O’CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 208, § 11.2.10d.

viac, tento výrok rezonuje starobyľou gréckou múdrosťou, ktorú vyjadruje delfská výzva γνῶθι σεαυτόν „poznaj sám seba“, ktorá inšpirovala celú grécku filozofickú tradíciu od Sokrata až po Plotína, ako aj kresťanských autorov. Gregor sa výkladu tohto výroku venuje v druhej homílii, kde vysvetľuje dôležitosť sebapoznania – poznania toho, čo tvorí vlastnú ľudskú prirodzenosť²².

Týmto príkladom ukončíme náš náčrt Gregorovho spracovania hebrejizmov. Môžeme zhrnúť, že ich vždy rieši iba v rámci gréčtiny. A robí tak nielen v prípade, keď ich nedešifroval ako hebrejizmy – čo by bolo prirodzené –, ale aj vtedy, keď si je vedomý toho, že ide o cudzí prvok v gréčtine. Gregorov prístup je reprezentatívnou ukážkou toho, ako grécki kresťanskí autori pristupovali k Septuaginte. Septuaginta je autorita, ktorá nepotrebuje hebrejské barličky. Občasné poukazy na hebrejskú pôvodinu oživujú výklad, autori nimi dokazujú svoju dôslednosť a sčítanosť, ale sú to len šperky, ktoré nijako neovplyvňujú jadro výkladu.

Septuaginta – dve prekladateľské techniky

Našou prezentáciou tohto aspektu Gregorovej práce s biblickým textom sme chceli poukázať na to, že v prípade patristických textov je nevyhnutné používať inú prekladateľskú techniku, než akú používame v prostredí biblických štúdií. V prvej časti nášho článku sme naznačili, že rozdiel medzi týmito dvoma prístupmi spočíva v odlišnom chápaní Septuaginty – pre biblistov je Septuaginta *výsledok*, pre východné kresťanstvo a vedcov, ktorí ho skúmajú, je Septuaginta *východisko*.

Ak prekladáme Septuagintu ako súčasť starovekého exegetického diela, musíme rešpektovať to, ako autor sám rozumel biblickému textu. To znamená, že v niektorých ohľadoch naše prekladateľské riešenia budú zásadne odlišné od tých, ktoré by sme použili, keby sme pripravovali preklad napríklad pre edíciu *Komentáre k Svätému písmu*²³.

V tejto súvislosti sa vynára dôležitá praktická otázka. Ak sa niekedy v budúcnosti prikróčí k príprave prekladu a komentára tejto biblickej knihy pre spomenutú edíciu, ktorá prekladateľská technika bude vhodnejšia? Rozhodnutie sa podľa nášho názoru neprikláňa jednoznačne v prospech používaného

²² Porov. Mt 25,31-33; GREGOR Z NYSSY, *In Canticum canticorum 2* (GNO VI, 63-67).

²³ Porov. PANCZOVÁ, *Druhy techník prekladu*, 58-73.

analytického typu, ktorý hebrejizmy rieši prihliadaním k hebrejskému originálu. Táto malá biblická knižočka v *gréckom znení* totiž dala vznik množstvu komentárovej literatúry – ak sa obmedzíme len na starokresťanské obdobie a len na grécke jazykové prostredie, musíme spomenúť mená ako Hippolyt Rímsky, Origenes, Atanáž Alexandrijský, Gregor z Nyssy, Teodor z Mopsuestie, Teodoret z Kýru, Apollinaris Mladší, Filón z Karpasie, Nilus, Maxim Vyznávač a Prokopios z Gazy. A takisto nesmieme opomenúť mystagogickú literatúru, lebo Veľpieseň sa bohato používala v príprave na sviatosť krstu a v krstnej liturgii.

Existuje teda množstvo patristického materiálu, pre ktorý bola východiskom Septuaginta. Ak by spracovanie Veľpiesne v edícii Komentárov malo zahŕňať diela cirkevných otcov – a organizátori tohto podujatia tvrdia, že by malo –, potom prirodzene vzniká otázka, či preklad, ktorý chápe Septuagintu ako *výsledok* a nie ako *východisko*, je vhodný. Boli by sme radi, keby náš príspevok podnietil vedeckú diskusiu na túto tému.

Zoznam použitej literatúry

- BARR, James: *The Typology of Litteralism in Ancient Biblical Translations*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- BLASS, Friedrich – DEBRUNNER, Albert: *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Translated and edited by Robert W. Funk, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1961.
- DUBOVSKÝ, Peter (ed.): *Genesis (KSZ 1)*, Trnava: Dobrá kniha, 2008.
- GREGORII NYSSENI: *In Canticum canticorum (GNO VI)*. Edidit Hermannus Langerbeck, Leiden: E. J. Brill, 1960.
- PANCZOVÁ, *Preklad Genesis podľa LXX*. In: Peter Dubovský (ed.): *Genesis (KSZ 1)*, Trnava: Dobrá kniha, 2008.
- PANCZOVÁ, Helena: Technika prekladu z biblickej gréčtiny: problém hebrejizmov. In: Blažej Štrba (ed.): *Studia Biblica Slovaca 2007*, Svit: KBD, 2008, 89-95.
- PANCZOVÁ, Helena: Technika prekladu z biblickej gréčtiny (2): Druhy techník prekladu starovekej literatúry a príklad prekladu participií v slovenskom komentárovom preklade, *StBiSl* 5 (1/2013) 58-73.
- PIETERSMA, Albert – WRIGHT, Benjamin G.: *To the Reader of NETS*. In: Albert Pietersma – Benjamin G. Wright (eds): *A New English Translation of the Septuagint*, New York – Oxford: Oxford University Press, 2007, XIII – XX.
- SMYTH, Herbert Weir: *Greek Grammar*. Revised by Gordon M. Messing, [s.l.]: Harvard University Press, 1984.
- TIŇO, Jozef (ed.): *Exodus (KSZ 3)*, Trnava: Dobrá kniha, 2013.
- VARŠO, Miroslav: *Abdiáš, Jonáš, Micheáš (KSZ 2)*, Trnava: Dobrá kniha, 2010.
- WALTKE, Bruce K. – O'CONNOR, M.: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.

ZERWICK S.J., Maximilian: *Biblical Greek*. English edition adapted from the fourth Latin edition by J. Smith, Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1990.

Zhrnutie

Prekladateľská technika, ktorú si zvolíme na preklad Septuaginty, závisí od toho, ktorý jej aspekt uprednostníme. Môžeme ju vnímať *ako výsledok* prekladateľskej činnosti. Vtedy pri riešení prekladových problémov týkajúcich sa hebrejizmov prihliadame k hebrejskému originálu. Tento analytický prístup sa používa v prostredí biblických štúdií. V istom okamihu svojho vývoja sa však Septuaginta odpútala od hebrejského pozadia a začala samostatnú existenciu v čisto gréckom prostredí, kde dala vznik množstvu patristickej exegetickej literatúry. Títo starovekí autori problémy neriešili v rámci medzijazykovej komunikácie, ale iba monolingválne, v rámci gréčtiny. Tak vznikajú občasné odchýlky v chápaní a výklade biblického textu, ak sa v ňom vyskytnú hebrejizmy. Ak sa ako prekladatelia venujeme tejto časti nášho kultúrneho dedičstva, Septuagintu v tomto kontexte musíme aj my rešpektovať *ako východisko*.

Kľúčové slová: Septuaginta, technika prekladu, hebrejizmy, patristická exegéza, Veľpieseň.

Summary

The translation technique we choose for a Septuagint translation depends on which of its aspects we focus. We may perceive the LXX *as the result* of translators' activity. In this case in solving translation problems regarding Hebraisms we take into account the Hebrew original. This analytic approach is used in the context of biblical studies. However, at some stage of its development the Septuagint detached from its Hebrew background and began a life of its own in a purely Greek environment where it gave birth to a vast amount of patristic exegetical literature. These ancient authors did not solve problems within the framework of interlingual communication, but only in a monolingual way, within the framework of the Greek language. So there appear occasional divergences in understanding and interpretation of the biblical text if it contains Hebraisms. If we apply ourselves as translators to this part of our cultural heritage, we, too, must respect the Septuagint in this context *as the starting point*.

Keywords: Septuagint, translation technique, Hebraisms, Patristic exegesis, Song of Songs.

Helena Panczová
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173
814 99 BRATISLAVA, Slovenská republika
helena.panczova@truni.sk

ABSTRAKTY A RECENZIE

*Abstrakty***Biblica 94 (2013)¹**

(č. 1) 1-23: **M. V. Fox: God's Answer and Job's Response.** Božia odpoveď Jóbovi v kap. 38–40 necháva zdanlivo nevyriešený problém utrpenia spravodlivého človeka. Podľa všeobecne uznávaného názoru M. Tsevaty (1966) sa v týchto kapitolách zdôrazňuje absencia Božej spravodlivosti vo svete. Fox však polemizuje s týmto postojom svojho učiteľa a predstavuje širší kontext témy utrpenia a harmónie vo svete (Jób; Ž 104). Z Jóbovej perspektívy chýbajúca spravodlivosť otvára možnosť bezpodmienečnej dôvery voči Stvoriteľovi. Navyše čitateľ vie z Jób 1–2, že Jóbovo utrpenie má slúžiť ako potvrdenie jeho vernosti a Bohu jeho stav nie je ľahostajný.

24-46: **D. A. Bosworth: The Tears of God in the Book of Jeremiah.** Plač a slzy sú často sa opakujúcim motívom v Jer. LXX nepripúšťa opis plačúceho Boha a v Jer 9,9.17 a 14,17 prisudzuje slzy buď samotnému Jeremiášovi alebo Božiemu ľudu (pridajúc zámeno ὁμοῦν). Podobne niektorí komentátori obhajujú vnútornú nemennosť Boha (*a-patheia*) a prisudzujú slzy prorokovi. Bosworth odmieta takúto interpretáciu a na základe exegézy veršov 8,23; 9,9.17; 13,17; 14,17 a porovnania s textami starobylého Blízkeho východu (najmä s ugaritským KTU 1.16 I.25-28) dokazuje, že plač a slzy sú v MT pripisované Bohu, ktorý žiaľ nad stroskotaným vzťahom s vyvoleným ľudom.

47-62: **F. Bianchini: Π νόμος in Gal 5,13–6,10.** Termín νόμος sa v liste Galaťanom vyskytuje 32-krát a zväčša ide o vyjadrenie Mojžišovho zákona. Tento význam sa však mení v Gal 5,13-6,10, ako na to poukazuje vo svojom článku Bianchini. V 5,14 sloboda od zákona vedie k jeho splneniu v láske; v 5,23b sa potom zákon predstavuje ako ovocie Ducha a verš 6,2 završuje tento rozvoj zákona vo výraze: τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ, ktorý v Kristovi vidí normu a princíp života kresťana.

¹ Prístupné na [http://www.bsw.org/Biblica/ vol-94-2013/](http://www.bsw.org/Biblica/vol-94-2013/) [cit. 2014-06-20].

63-79: **J. M. Rojas Granados: Is the Word of God Incomplete? An Exegetical and Rhetorical Study of Col 1,25.** Záver verša Kol 1,25 („aby som naplnil Božie slovo“) privádza čitateľa k otázke, v akom zmysle je Božie slovo ešte nenaplnené. Granados sleduje význam slova $\pi\lambda\eta\rho\acute{\omega}$ v Kol a prichádza k záveru, že má dvojakú denotáciu: gnozeologickú a etickú: „naplniť Božie slovo“ nezahŕňa len priestorový rozmer – urobiť ho známym (aspekt gnozeologický) po celej zemi – ale tiež kvalitatívny, t.j. priviesť veriacich k zrelosti života v Kristovi (aspekt etický).

80-99: **S. Hafemann: “Divine Nature” in 2 Pet 1,4 within its Eschatological Context.** Použitie slova $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ v 2Pt 1,4 („aby ste sa skrze ne stali účastníkmi na Božej prirodzenosti“) otvára viacero možností interpretácie. Hafemann si všima rozdielnosti v chápaní „Božej prirodzenosti“ v gréckej filozofii a v helénskej židovskej literatúre. V kontexte eschatologického Druhého Petrovho listu tento verš predstavuje Boží prísľub spoluúčasti na konečnom diele vykúpenia a výraz $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ vyjadruje dynamický charakter Božieho konania.

Animadversiones

100-106: **Th. Booij: A Circumstantial Clause in Psalm 99,4.** Syntaktická neprehľadnosť v Ž 99,4 vytvára problémy s prekladom tohto verša. Booij porovnáva rôzne verzie prekladu a navrhuje vidieť v úvodnej strofe (**וְעַז מֶלֶךְ מִשְׁפָּט אֱהָב**) vedľajšiu vetu vyjadrujúcu príčinnú vzťahnosť so zvyškom verša. Jeho preklad znie: „Pretože kráľova moc miluje spravodlivosť, ty si ustanovil rovnosť; v Jakubovi si vzbudil právo a spravodlivosť“ (*As the strength of the king loves justice, you have established equity; in Jacob you have brought about justice and righteousness*).

107-116: **A. Van de Sande: עַד־מַתִּי / עַד־אֵנָה + QĀṬAL.** V štyroch prípadoch (Ž 80,5; Ex 10,3; 16,28; Hab 1,2) sa vyskytuje konštrukcia **עַד־מַתִּי / עַד־אֵנָה + QĀṬAL**. Van de Sande analyzuje tieto štyri verše a slovesá vo forme qāṭal označuje ako stavové – opisujúce vnútorný stav a ponúka svoj preklad štyroch veršov do francúzskeho jazyka.

117-120: **B. Sargent: Chosen through Sanctification (1 Pet 1,2 and 2 Thess 2,13). The Theology or Diction of Silvanus?** Zmienka o Silvánovi (2Sol 1,1; 1Pt 5,12) a výskyt jedinečného slovného spojenia $\acute{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\acute{\omega}\nu \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ (2Sol 2,13; 1Pt 1,2) viedli viacerých komentátorov k záveru, že Silván by mohol byť autorom diktujúcim 2Sol a 1Pt. Sargent však zdôrazňuje teologickú odlišnosť týchto listov. Kým 2Sol má eschatologický charakter, 1Pt predstavuje požiadavky života kresťana v prítomnosti. Spomínané spojenie v kontexte 2Sol označuje vyvolenie skrze posväcujúce dielo Ducha, t.j. motív, ktorý sa v 1Pt nevyskytuje.

(č. 2) 161-185: **J.-D. Döhling: Gott und die Gier. Altorientalisch-alttestamentliche Erkundungen eines aktuellen Begriffs.** V ugaritskej literatúre je boh smrti a sucha Mot vykresľovaný ako pažravý hltan (*npš.bl*). Döhling preto porovnáva motív „hltavosti“ v KTU 1.5 I, II s mnohovýznamovým výrazom **בלע** v SZ. Mot je spolu s bohom dažďa dôležitý pre úrodu, ale jeho pažravosť prináša smrť. V SZ sa táto predstava zrkadlí v niektorých opisoch podsvetia (**שאול**), ktoré pohlcuje zomrelých. Pažravosť však

stráca svoju mytologickú funkciu a stáva sa ľudskou negatívnou črtou v sociálno-ekonomických konfliktoch.

186-209: **Ph. Sumpter: The Coherence of Psalms 15–24.** Od roku 1982, kedy Auffret predstavil jednotnú chiastickú štruktúru žalmov 15–24, pribúdali publikácie analyzujúce túto malú zbierku žalmov (A: Ž 15; B: Ž 16; C: Ž 17; D: Ž 18; E: Ž 19; D': Ž 20-21; C': Ž 22; B': Ž 23; A': Ž 24). Sumpter prechádza týmito teóriami a žalmy 15; 19 a 24 nazýva rámcom štruktúry s pribúdajúcou intenzitou: Ž 15 (B: vstup Tóry) / Ž 19 (A: stvorenie; B': Tóra) / Ž 24 (A': stvorenie; B'': vstup Tóry; C: príchod). Táto trojica žalmov dáva následne teologický význam ostatným „existenciálnym“ žalmom, ktoré vytvárajú tematický paralelizmus: Ž 16 a 23 (žalmy dôvery); Ž 17 a 22 (tí, čo hľadajú Pána); Ž 18 a 21–22 (úloha kráľa v Božom diele spásy).

210-236: **M. Jennings: The Fourth Gospel's Reversal of Mark in John 13,31–14,3.** Štvrté evanjelium na rozdiel od synoptikov nezahŕňa Ježišovu apokalyptickú reč. Jennings porovnáva Markovu eschatológiu (Mk 13) s Jn 13,31–14,3 a nachádza spoločné motívy: Syn človeka, sláva, nádej v utrpení, príchod, zhromaždenie vyvolených. Navyše v Mk 12 zaznieva téma prikázania lásky – rovnako ako v Jn 13 – a v 14. kapitole Mk zasa predpoveď Petrovho zapretia korešponduje s Jn 13. Na základe týchto podobností Jennings vyslovuje predpoklad, že autor štvrtého evanjelia bol dobre oboznámený s Markovým evanjeliom a Ježišovu apokalyptickú reč prepracoval v perspektíve oneskorenej parúzie a požiadavky vytrvať v súženiach.

237-256: **Á. Pereira-Delgado: “Las profundidades de Dios” en 1 Corintios 2,10 y Romanos 11,33.** Pavol v 1Kor 2,10 opisuje Ducha, ktorý skúma „Božie hlbiny“, a v Rim 11,33 žasne nad „hlbkou Božieho bohatstva“. Podľa Pereira-Degadu sa táto metafora hlbiny vzťahuje na obmedzenosť ľudského poznania a súčasne na veľkosť Božieho zjavenia a prísľubu eschatologickej spásy. V kontexte obidvoch veršov sa cituje Iz 40,30: „Kto usmernil ducha Pánovho a ktorý poradca ho poučil?“ Centrálnymi témami sú tajomstvo a múdrosť, čo upozorňuje na gnozeologický význam hĺbky.

Animadversiones

257-267: **J. L. Ska: Genesis 22: What Question Should We Ask the Text?** Stať o obetovaní Izáka v Gn 22,1-19 je tradične považovaná za elohistický text. Ska naproti tomu ukazuje, že tento príbeh nekorešponduje s ničím v Gn 12–25. Motív skúšky (הַסָּוָה) je typický deuteronomistický element a svojím charakterom Gn 22,1-19 zodpovedá skôr knihe Jób. O oveľa neskoršom datovaní tejto perikopy svedčí tiež chýbajúca zmienka v 2Krn 3,1, kde sa vrch Moria viaže len s Dávidovou postavou. Štýl Gn 22,1-19 možno označiť za *anagnorisis* (Aristoteles, *Poetica* X,1452a 14-18) – moment rozpoznania zo strany Boha – bez peripetie odkresľujúcej vnútorné rozporenie Abraháma.

(č. 3) 321-339: **P. K. Hong: Abraham, Genesis 20–22, and the Northern Elohist.** Teória prameňov prisudzuje Gn 20–21 elohistický pôvod zo Severného izraelského kráľovstva. Hong polemizuje s touto teóriou na pozadí súčasnej diskusie medzi zástancami modelu prameňov a prívržencami modelu dejín podávania

(*Überlieferungsgeschichte*). Zdá sa, že E má skutočne svoj pôvod v severnom predexilovom Izraeli, hoci sa mohol naďalej rozvíjať nezávisle od J aj v Judskom kráľovstve po páde Samárie. Táto severná tradícia nespomína Abraháma ako zakladateľa Izraela, ale zdôrazňuje Jakuba, Jozefa a Mojžiša. Preto Gn 20-22 patrí skôr k južnej tradícii a zaradenie Abraháma pred Jakuba je pravdepodobne výsledkom judskej revízie tejto severnej tradície E.

340-367: **B. Kilchör: Passah und Mazzot – Ein Überblick über die Forschung seit dem 19. Jahrhundert.** Biblické pasáže Lv 23,5-8 a Nm 28,16-25 rozlišujú medzi sviatkami Pesach a Macot, ktoré v Ex a Dt sú úzko prepojené. Kilchör vo svojom článku predstavuje historický prierez teóriami ohľadom vzťahu medzi týmito sviatkami. Od hypotézy Georga a Wellhausena, podľa ktorých ide o historizáciu nomádskeho Pesachu a agrárneho Macotu na pozadí príbehu o východe z Egypta, prechádza autor teóriami o asimilácii kanaánskeho či babylonského kalendára. Podľa neskorších teórií je ich spojenie výsledkom centralizácie Dt tradície a napokon intertextuálna lektúra vyzdvihuje úlohu Pentateuchu, ktorý spája chrámový kult vykúpenia prvorodených s Pesachom a Macotom.

368-394: **P. Foster: Is Q a „Jewish Christian“ Document?** Rozvíjanie teórie Q prameňa privádza exegétov k otázke o sociálnom profile, v kontexte ktorého vznikol. Foster prechádza rozmanitými teóriami, ktoré vsadzujú Q do prostredia „kresťanských židov“, „židovských kresťanov“ alebo „kresťanov z pohanstva“. Analyzujúc štyri základné indikácie sociálneho profilu Q (vzťahy so synagógou, Zákon, pohanía, neveriaci Izrael) prichádza k záveru, že pôvod prameňa Q nemožno s presnosťou určiť. Najpravdepodobnejšie má Q začiatok v prostredí „židovských kresťanov“ a spolu s nimi prechádza transformáciou a otvorenosťou voči pohanom.

395-414: **J.-N. Aletti: Paul's Exhortations in Gal 5,16-25. From the Apostle's Techniques to His Theology.** Protiklad zákon-Duch sa v Gal 5,17 mení na dvojicu telo-Duch. Aletti navrhuje pozitívnu interpretáciu tohto antagonizmu. Celú stať Gal 5,13-25 označuje za exhortáciu a verš 17 chápe ako *crux interpretum*, ktorý prekladá: „Pretože telo túži proti Duchu – ale Duch túži proti telu, pretože tieto [mocnosti] zápasia so sebou –, aby vám zabránil konať veci, ktoré chcete“.

415-435: **T. Do: Does περι ἅλου τοῦ κόσμου imply „the sins of the whole world“ in 1 John 2,2?** Grécke slovné spojenie περι ἅλου τοῦ κόσμου v 1Jn 2,2 nesie v sebe istú dvojnásobnosť: „On je zmiernou obetou... aj (1) za [hriechy] celého sveta / (2) za celý svet.“ Biblista Do analyzuje tento verš z hľadiska jeho rétorickej štruktúry a v kontexte celého listu. Prikláňa sa k druhému prekladu (2), ktorý predstavuje Ježiša ako „odčinenie“ (ἰλασμός) nielen týkajúce sa hriechov jánovskej komunity (ἡμῶν ... ἡμετέρων), ale zahrňujúce „celý svet“.

436-447: **G. Barbiero: “Mi risveglio e sono ancora con te“ (Sal 139,18b): una proposta strutturale.** V Ž 139,18b sa vyskytuje problematický výraz הקיצתי, ktorý niektorí prekladatelia pokladajú za sloveso קיצ – „doraziť na koniec“ („... a keby som prišiel na koniec, ešte stále som pri tebe“). Barbiero však na základe rétorickej analýzy veršov 13-14 (A, B, A') a 16-18 (A, B, A') dáva vetu הקיצתי ועודי עמך do súvisu s

obrazmi stvorenia, narodenia a smrti v Ž 139 a vidiac v **קִיץ** koreň **הַקִּיצִיתִי**, prekladá záver tohto verša v eschatologickom duchu: „... prebudím sa a som ešte s tebou“.

(č. 4) 481-508: **M. Ederer: Der Erstgeborene ohne Erstgeburtsrecht. 1 Chr 5,1-2 als Schlüsseltext für die Lektüre von 1 Chr 5,1-26.** Začiatok Prvej knihy kroník zahrňuje genealógiu a históriu izraelských kmeňov. Ederer si všíma opis Rubenovho potomstva v 1Krn 5,1-26. Už v prvých dvoch veršoch hagiograf upozorňuje na Rubenovu stratu práva prvorodeného v prospech Júdu a Jozefa. Zvyšok textu stručne predstavuje osud zajordánskych kmeňov od dobývania a usadenia sa až po zajatie.

509-533: **F. Cocco: „Mors tua, vita mea“. Eleazar e il sommo sacerdozio.** Áronov tretí syn Eleazar má popredné miesto v Nm po záhadnom úmrtí Nabada a Abihu (3,4) a po problematickej smrti Árona (20,22-29). Cocco vo svojom článku vyslovuje predpoklad, že opis Áronovej smrti má za cieľ obhájiť investitúru Árona na funkciu veľkňaza. Takáto redakcia by mohla pochádzať z kňazského prostredia Sadokovej dynastie, pretože v 1Krn 5,30-34 a 24,3 je Eleazar predstavený ako spojovacie ohnivko medzi Áronom a Sadokom.

534-564: **A. D. Baum: Biographien im alttestamentlich-rabbinischen Stil. Zur Gattung der neutestamentlichen Evangelien.** Evanjeliá predstavujú unikátny literárny druh, ktorý nemožno s určitosťou zaradiť do už existujúceho štýlu starovekých žánrov. Baum porovnáva literárny štýl evanjelií s antickou pohanskou a židovskou literatúrou. Prichádza k záveru, že štyri evanjeliá môžu byť charakterizované ako biografía Ježiša v starozákonnom (LXX) a v rano-rabínskom štýle. Podobnosti s populárnou grécko-rímskou tvorbou pozostávajú iba v použití niektorých spoločných literárnych techník (priama reč, dialóg, citácia). Najmenej sa evanjeliá podobajú na erudovanú grécko-rímsku literatúru a na jej žáner *bioi*.

Animadversiones

565-572: **Sh. Bar: What Did the Servant Give to Rebecca's Brother and Mother?** Abrahámov sluha v Gn 24,53 dáva Rebeke zlato, striebro a šaty a jej bratovi zasa „drahocennosti“ (**מַגְדָּנִים**). Bar dáva tento nejasný výraz do súvisu s formou mužského rodu **מַגְדָּנִים** (Pies 4,13.16; 7,14) a obe slová prekladá: „ovocie“ – ako je tomu v prípade staro-iránskeho *migda*, aramejského **מַגְדָּא** a sýrskeho *magda*. Takýto preklad navrhujú tiež Midraš Rabbah a Raši. V kontexte starovekého Blízkeho východu môžeme považovať darovanie ovocia za prejav mimoriadnej priazne a bohatstva.

573-575: **L. Toboła: The Divine Name Chemosh: A New Etymological Proposal.** Pôvod mena moabského boha Kemoša zaujíma bádateľov už od r. 1730, kedy ho Hackamnn dal do súvisu s arab. *kwš* „svižný, rýchly“. Odkrytie akkadského a ugaritského jazyka umožnilo vytvorenie ďalších etymologických hypotéz, ktoré zhrňuje v krátkom príspevku Toboła. Podľa neho je možným východiskom epitaf *ra-aš-ba*, ktorý obsahuje lexikálny zoznam neo-asýrskych synonym. Záhadné *ku-um-mu-su* je predstavené ako rovnoznačný výraz k *ra-aš-bu* – „hrozivý“.

576-584: **F. M. Macatanguay: *Μισθός and Irony in the Book of Tobit***. Ak čitateľ nejakého deja má viac informácií ako hlavná postava, zvyčajne sa pri narácii využíva tzv. dramatická irónia. Práve túto techniku využíva Kniha Tobiaš a Macatanguay si všíma, s akou iróniou rozprávač využíva pojem *μισθός* (cena, odmena). Tóbi napriek svojim skutkom milosrdenstva dostáva „do daru“ len slepotu. Obviňuje pritom svoju manželku, že ukradla kozľa, ktoré jej darovali za prácu ako navýšenú odmenu (2,12n). Iróniou je tiež skutočnosť, že Tóbi na konci príbehu vyzýva syna Tobiaša dať Rafaelovi „odmenu“ – nevediac, že je anjelom. Nečakaným zvratom je skutočnosť, že Tóbi a Tobiaš sú napokon odmenení za svoju vernosť samotným Bohom.

585-595: **D. W. Kim: *Where Does It Fit? The Unknown Parables in the Gospel of Thomas***. Názory na problematiku, koľko podobenstiev zahŕňa Tomášovo evanjelium, sú odlišné. Kim vypočítava od jedenásť až do pätnásť logií, ktoré odborníci považujú za podobenstvá. Spomedzi nich analyzuje štyri (L8: O múdrom rybárovi; L97: O prázdnom džbáne; L98: O vrahovi; L109: O skrytom poklade) vo verzii koptského rukopisu NHCII. Pokladá ich za súčasť židovskej *sophia*-tradície a týmto obhajuje Q teóriu v Tomášovom evanjeliu a vylučuje tu vplyv kresťanského gnosticizmu.

Jaroslav Mudroň SJ

Liber Annus LX (2010)²

Hlavná časť ročenky františkánskej Fakulty biblických vied a archeológie v Jeruzaleme, nazývanej aj Studium Biblicum Franciscanum (SBF), obsahuje jednu životopisnú anotáciu jubilanta G. Bissoliho (9-15), 22 vedeckých príspevkov (9-396) a ich stručné zhrnutia (397-407). Nasledujú správy z historicko-archeologického výskumu v Jordánsku XXIX – 2010 (409-442), recenzie odborných publikácií (443-507), zoznam prijatých kníh (508-516) a stručná správa o činnosti fakulty v akademickom roku 2009 – 2010 (517-531) a niekoľko farebných fotografií (533-544). Posledné stránky ročenky (545-553) prinášajú prehľad obsahu periodika *Liber annuus* za roky 1981 – 2009. Publikácia je dostupná v knižnici Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne.

9-16: **Giovanni Claudio Bottini: *Scheda bio-bibliografica di Giovanni Bissoli***. Ročenka sa začína biografickou a bibliografickou anotáciou jubilanta Giovanniho Bissoliho. K životnému jubileu 70 rokov mu jeho kolegovia z jeruzalemskej fakulty a s rôznych svetových teologických a biblických inštitúcií venovali toto číslo ročenky *Liber*

² *Liber annuus LX 2010*, Editor Massimo Pazzini, Milano: Edizioni Terra Santa – Studium Biblicum Franciscanum, 2011. 665 s. ISBN 978-88-6240-121-0, ISSN 0081-8933. Distribúcia exkluzívna – BREPOLs: www.brepols.net. Jednotlivé ročníky, počínajúc rokom 1990, sú dostupné v knižnici Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne.

annuus. Autor anotácie, G. C. Bottini, ju ako dlhoročný blízky kolega jubilanta vytvoril hutne a jasne.

17-36: **Vincenzo Lopasso: Il tempio, la città santa e i sacerdoti nel libro di Geremia.** Vincenzo Lopasso patrí k stabilne pozývaným profesorom Fakulty biblických vied a a archeológie, ináč pôsobiaci na Kalabrijskom teologickom inštitúte (Catanzaro, I). Cieľom jeho príspevku je upozorniť na teologický koncept knihy proroka Jeremiáša, týkajúci sa chrámu, Svätého mesta a kňazov. Po krátkom úvode o Jeremiášovom kňazskom pôvode sa analýza sústreďuje na pasáže zamerané na kontroverziu voči kňazom ako vodcom ľudu. Sústreďuje sa ďalej na pasáže vzťahujúce sa na kult a na tie, ktoré poukazujú na vzťah proroka s niektorými kňazmi zodpovednými za zabezpečenie chrámu. Okrem toho niektoré slová záchrany z kapitol 30–31 a 33 poukazujú na pozitívny postoj proroka voči kňazom a Svätému mestu. Hoci kniha kladie veľký dôraz na prorocký charakter Jeremiášovho života a jeho poslania, ponúka tiež množstvo detailov, ktoré sa týkajú náklonnosti a prorokovho puta k týmto inštitúciám. Sú to detaily, ktoré pre súčasnú dobu zdôrazňujú prvotnú funkciu a budúcu prezieravosť ich definujúcej úlohy v budovaní nového Izraela.

37-52: **Marco Nobile: Giobbe: la risposta di Dio (Gb 38–41).** Profesor Pápežskej univerzity Antonianum v Ríme sa venuje náročnej problematike Knihy Jób. Zámerom tohto článku je prispieť k pochopeniu Božej odpovede Jóbovi (Jób 38–41) v protiklade ku exegetickej tendencii, ktorá niekedy dokonca popiera, že tam odpoveď je, alebo prinajlepšom tvrdí, že nie je poskytnutá uspokojivá, dostatočná odpoveď. Autor naopak verí, že Boh skutočne Jóbovi odpovedá. Avšak túto odpoveď nemožno chápať v moderných pojmových kategóriách, ale vo svetle súdobého kultúrneho sveta Jóbových časov: predsokratovské grécke myslenie (Anaximandros a Hérakleitos). Typ odpovede, ktorú Boh Jóbovi dáva, je alternatívou filozofického rázu v porovnaní s etikou odpovedou, ktorú na problém zla dáva deuteronomická teológia.

53-72: **Vittorio Ricci: Note su bārā', yāšar e 'āšāh. La 'creazione' di Dio nell' AT e la particolarità del Deuterioisai.** Analýza poukázala na to, že pojmy bārā', yāšar a 'āšāh majú zvláštnu dôležitosť v Deuterioizaiášovi, a to predovšetkým poukázať na falošnosť a neexistenciu iných bohov. Veľké využitie slovesa bārā' v tejto prorockej knihe naznačuje, že toto sloveso zrejme zaviedol autor. Prvotný zmysel tohto slovesa je exkluzívne predstretý v prvej kapitole *Genesis* s cieľom zjednotiť viacvýznamové 'āšāh. Vyjadrenie la 'āšōt, v Gn 2,3 sa vzťahuje na siedmy deň vo význame posvätenia. Yāšar predstavuje skôr zvláštny spôsob PÁNOVEJ činnosti v diele stvorenia alebo v jeho iných činoch.

73-82: **Tiziano Lorenzin: Il figlio di Davide. Messianismo nelle Cronache?** Profesor z Teologickej fakulty v Padove rozoberá staronovú problematiku mesianizmu v posledných storočiach pred Kr. Prevládajúca teória medzi odborníkmi na Prvú a Druhú knihu kroník v minulom (20.) storočí bola v podstate v tom, že Božie plány v komunite kronistu boli úplne naplnené, a to až do takého rozsahu, že bol ponechaný len malý alebo takmer žiadny priestor pre eschatologické očakávanie. Odborníci D. N. Freedman, F. M. Cross a D. N. Newsome, R. Mosis, G. M. Williamson nesúhlasili s touto teóriou. Každý z nich mal na to vlastné dôvody. V tomto článku autor predstavuje nový pohľad, ktorý

potvrďuje mesianizmus v Knihách kroník, poslednej knihe hebrejskej Biblie, napísanej po makabejskej kríze. Posledné slová „JHWH, jeho Boh je s ním“ (2Krn 36,23) sú vnímané ako kódovaná citácia z Nm 23,21a z jej kontextu: proroctvo pohanského proroka Baláma, ktorý požehnal izraelský ľud slovami („Hviezda vyjde z Jakuba a žezlo povstane z Izraela“, Nm 24,17), ktoré sa v prvom storočí pred Kristom chápali ako také, ktoré majú mesiášsky obsah.

83-106: **Roberto di Paolo: Il poemina delle Quattro notti e la Pasqua del Signore. Matteo 26–28 e Targum Esodo 12,42: una corrispondenza?** Roberto di Paolo, pozvaný profesor františkánskej fakulty, skúma vo svojom príspevku biblickú i židovskú tradíciu. Je možné, že Báseň na oslavu štyroch nocí v Targume ku knihe Exodus 12,42 je podkladom rozprávania o Pánovej Veľkej noci v Mt 26–28? Predložená štúdia po krátkom predstavení Básne a veľkonočného rozprávania v evanjeliu podľa Matúša analyzuje spomenuté Matúšovo rozprávanie podľa kritérií biblickej rétorickej analýzy. Po zohľadnení viacerých prvkov formuluje hypotézu, že Báseň štyroch nocí je podkladom alebo prinajmenšom pozoruhodnou odvolávkou pre usporiadanie Matúšovho veľkonočného rozprávania. Vzťah medzi oboma textami je v naplnení: Ježiš Kristus, Syn Boží a židovský kráľ, je Mesiáš, ktorý pre dobro všetkých národov vykonáva prisľúbenú záchranu Izraela.

107-136: **L. Daniel Chrupčla: La storia lucana della salvezza come illuminazione. Rilettura di Isaia in Luca-Atti.** L. Daniel Chrupčla je profesor inštitútu Studium Theologicum Jerosolymitanum a dlhodobo sa venuje Lukášovmu dvojdielu, čo potvrdzuje aj jeho štúdia. Podľa neho Lukáš originálnym spôsobom použil viacero vzorov knihy proroka Izaiáša vo svojom diele (Evanjelium podľa Lukáša, Skutky apoštolov). Zvlášť bol zaujatý izaiášovskou myšlienkou spásy pre ľud Izraela, ale aj pre všetkých ľudí. S touto koncepciou je prepojená metafora „svetla“, ktorú prorok národov použil na vyobrazenie eschatologického rozšírenia spásy. S veľkou šikovnosťou Lukáš znovu prepracoval a spojil spomínané dva motívy a urobil z nich jednu historicko-teologickú tému, ktorá sa vinie kľúčovými okamihmi jeho diela: spása sľúbená Bohom a ponúknutá všetkým cez osvetlenie Kristom. Článok analyzuje hlavné texty Lukášovho diela (Lk 1,78b-79a; 2,8-9; 2,30-32; 3,6; 4,18; Sk 13,47; 26,18; 26,23; 28,26-27), ktorých predmetom je „svetlo“. Zo štúdie je zrejmé, že v prípade častého Lukášovho rekurzu ku izaiášovskej metafore nejde vôbec o náhodné použitie, ale tvorí dôležitý prvok vzhľadom na príchod spásy v osobe sľúbeného Mesiáša.

137-154: **Giorgio Giurisato – Gaetano Massiomo Carlino: I segni di divisione del Codex B nei vangeli.** Členenie textu v Kódexe B je takmer neprebádané. Táto štúdia dvoch autorov – G. Giurisata z Teologickej vysokej školy v Einsiedeln vo Švajčiarsku a G. M. Carlina zo Studium Biblicum Franciscanum – sa pokúša objasniť tri aspekty problému v evanjeliách: identifikáciu rôznych znakov členenia, ich vzájomné prepojenie a ich funkciu vzhľadom na čítanie textu. Na liturgický účel kódexu (ak jeho vznik odkazuje na nariadenie cisára Konštatína Euzébiovi Cézarejskému alebo jeho syna Konštantia Atanázovi Alexandrijskému) by bolo množstvo odsekov a *paragraphoi* postačujúce. Avšak úplne presný systém znakov presahuje liturgický účel: ako bolo nedávno objavené, *distigmai* majú textovo-kritickú funkciu, a preto znaky členenia odhaľujú hermeneutický zámer. Ich poznanie pomáha tým, ktorí študujú štruktúru biblického textu.

155-172: **Giancarlo Biguzzi: Circostanze e argomentazione dell'Epistola agli Ebrei.** G. Biguzzi je stálym profesorom Pápežskej univerzity Urbánianum. V úvode Listu Hebrejom je špecificky sústredená prorocká kristológia, kým čo sa týka soteriologickej kristológie, je uvedená len krátka doplnková veta („...keď vykonal očistenie od hriechov...“). Celý list sa následne vyhyba téme a terminológii proroctva a namiesto toho ďalej obšírne hovorí o hriechu a o očistení od hriechu. Očistenie je získané Kristom, vyliatím jeho krvi a skrze jeho poslušnosť, ako je uvedené v Žalme 40,9, a to tak, aby celé ľudstvo, ktorého telo prijal, utrpením a smrťou priviedol k poslušnosti Bohu. Následne môžeme predpokladať, že pre adresátov listu bol Ježiš iba ten, ktorý sa zjavil, a nie Spasiteľ. Rovnaké vyznanie viery, ktoré popiera „príchod v tele“ a ktoré vyžaduje označiť Ježiša ako *hilastērion* (zl'utovnicu) za hriechy, nájdeme tiež v Jánových listoch. Následne sa toto vyznanie rozšírilo v gnosticizme 2. storočia. Toto všetko vedie k predpokladu, že na jednej strane sa adresáti vôbec nechceli prinavrátiť k judaizmu, v ktorom mali pôvod, ale chceli sa pripojiť ku synkretistickému prúdu. Na druhej strane to vedie k tomu, že list bol napísaný koncom prvého storočia v čase, keď už bol synkretizmus veľmi blízko.

173-188: **Frédéric Manns: A Jewish Reading of 1 Peter 2,1-10.** Známy jeruzalemský františkánsky profesor F. Manns a dlhoročný kolega G. Bissolihho aj v tejto svojej štúdií predkladá ním zastávanú metodológiu židovského čítania Písem. Judaizmus prvého storočia bol pluralistickou realitou. Židovské čítanie Nového zákona, ako požaduje *The Third Quest*, má mať na pamäti túto skutočnosť. 1Pt 2,1-10 je tu čítaný v kontexte židovského pietistického kňazstva, ktoré je nám známe z *Testamentu dvanástich patriarchov* a zo *Zvitkov od Mŕtveho mora*. Pre esénov a prvých kresťanov bol veľmi dôležitý krst. Jedni aj druhí kládli dôraz na spiritualizáciu vykonávania kultu, keďže kňazstvo a obeta sú spolu prepojené. Podobnosti však nemôžu zakryť rozdiely medzi oboma komunitami. Židovské korene nenarúšajú novosť kresťanstva.

189-234: **Thomas Witulsky: Der Titel Nāšī' bei Ezechiel, in den qumranischen Schriften und bei Bar Kokhba – ein Beitrag zur ideologischen Einordnung des Bar Kokhba-Aufstandes.** Profesor z Nemeckej Univerzity v Bielefeld Th. Witulsky predkladá lexikálnu štúdiu. Analýza rôznych koncepcií, ktoré sú za označením Nāšī' v knihe proroka Ezechiela (Ez 33nn.), v kumránskych spisoch a v listoch Bar Kochbu, ukazuje, že iba niekoľko z nich podporuje pokus vysvetliť Nāšī' koncepciu, týkajúcu sa osoby Bar-Kochbu ako recepciu a ďalšie rozvíjanie kumránskeho myslenia. Prijateľnejšie je vysvetliť túto koncepciu ako priamu interpretáciu a zmodernizovanie pôvodného ezechielovského náčrtu, rozvinutého nezávisle kumránskym modelom. Z tohto vyplýva, že druhé židovské povstanie alebo rebélia vedená Bar-Kochbom nemôže byť interpretovaná na dejinnom pozadí kumránskej komunity alebo esénov. Zároveň nemôže byť ani vložená do ich teologického „matixu“.

235-252: **Mauro Maria Morfino: “Gli ignoranti non osino accostarsi al magistero” (Regola I,1). Studio della Scrittura e ministerium Verbi in Gregorio Magno.** Benediktín M. M. Morfino z Pápežskej teologickej fakulty v Cagliari (Sardínia) študuje Písmo a jeho miesto v benediktínskej tradícii. Zo spisov Gregora Veľkého možno vybadať, že pápež medzi „životnými štýlmi“ každého hlásateľa a majstra Slova zdôrazňuje predovšetkým dôležitosť a nezanedbateľnosť štúdia *posvätných Písem*. Znudení

a netrpezliví sú označení ako „nerozvážni“: kvôli „nekvalifikovanej trúfalosti neakceptovať pozíciu autority“, pretože „mnohí sú žiadostiví vyučovať, čo sa sami nenaučili“, a tiež pozorujúc, že „pri vyučovaní samotný jazyk je lotrovský, keď sa niečo učí a iné sa myslí“. Gregorovi z toho vychádza jediný nutný uzáver: je zjavne nevyhnutné „aby učitelia vo svojich srdciach aj rozjímali nad slovami Svätých písem“. Pre majstrov Slova je štúdium *sacri eloquii praecepta* skutočnosťou, ktorá sa má žiť *cotidie, semper, sine recessione*.

253-272: **Massimo Pazzini: Le strade della terra di Israele. Itinerario in Terra Santa di un discepolo anonimo del Nachmanide (XIII secolo).** Súčasný dekan Fakulty biblických vied a archeológie a filológ biblických jazykov M. Pazzini predkladá vo svojej štúdiu taliansky preklad cestovného denníka cesty do Jeruzalema, ktorý bol napísaný po hebrejsky a dodnes nebol preložený do žiadnych iných jazykov. Pôvodný text napísal Rambanov anonymný učeník, a to buď koncom 13. (po roku 1270) alebo začiatkom 14. storočia. Itinerár opisuje Svätú zem, postupujúc zo severu smerom k Jeruzalemu: Akko, Haiffa, vrch Karmel, Usha, Sichem, Jeruzalem, Betlehem (Ráchelin hrob) a Hebron. Dodatočný itinerár Galiley sa špeciálne venuje návšteve hrobov spravodlivých Židov. V texte sú uvedené medzi inými aj nasledovné miesta: Meron, Gush Halav, Kefar Baram, Tiberias, Arbel, Araba, Kefar Kenna, Seforis, Akko. Pútnik, ktorý itinerár napísal, bol nábožný a vzdelaný Žid, ktorý dobre poznal židovskú literatúru a bol hrdý na svoju kultúru. Podarilo sa mu identifikovať miesta, ktoré navštívil, vďaka svojej vzdelanosti.

273-286: **Ilaria Sabbatini: Libro di preghiere e racconto di viaggio. Il diario di Bernardino Dinali tra liturgia e odeporica alla dinne del Quattrocento.** Ilaria Sabbatini z Univerzity v Pise sa zaoberá malým dielom z r. 1492 s názvom *Jerosolimitana peregrinazione* od Bernardina Dinaliho, obchodníka z Milána. Tento diár sa neobmedzuje len na opis cesty po Svätej zemi. Dielo je v pozornosti odborníkov pre svoju liturgickú dôležitosť a aj preto, že obširne vysvetľuje modlitby, ktoré františkáni konali spolu s pútnikmi. Nie náhodou bolo toto dielo považované za jedno zo základných etáp vývoja jeruzalemskej procesie.

287-306: **Stefano De Luca – Karen Ilardi: Su alcuni graffiti cristiani scoperti nella cappella bizantina delle Beatitudini a Tabgha.** Dvaja bádatelia z Magdala Project S. De Luca a K. Ilardi predkladajú v štúdiu výsledky svojho archeologického výskumu. Článok je zameraný na grécke nápisy objavené na severnom múre byzantskej Kaplnky blahoslavenstiev v Tabghe, ktorá v neskorom staroveku pripomínala Reč na vrchu (Mt 5,1-12). Počas reštaurácie v staroveku boli palimpsesty prekryté vrstvou tekutého vápna. Dôsledkom toho bolo, že počas archeologických prác pod vedením B. Bagattiho v roku 1935 neboli viditeľné. Kresťanský charakter nápisov je nepochybný, ako svedčia skrátené invokácie *Kyrie Christe* a značný počet križov vyrytých do plastiky starovekými pútnikmi. Keďže nie sú dostatočne zachované, autori ponúkajú nejaké dešifrovania pre ďalšie rozpoznateľné písmena – podľa všetkého veľkých písmen gréckej abecedy – na základe publikovaných epigrafických zbierok Blízkeho východu. Uvedené nálezy dopĺňujú nové prvky pre interpretáciu miesta ako svätyne, ktorú uvádza Etéria vo svojom itinerári, a zároveň pre identifikáciu uctievanej jaskyne vo vnútri. Na základe umiestnenia grafik autori rozpoznávajú v štvorcovej prístavbe (3,2 m x 3,2 m) jaskyňu (*specula* alebo *spelunca*), spomínanú pútnikom zo 4. storočia. Zdá sa, že tento locus adekvátne zodpovedá

liturgickým potrebám veľkého množstva cestujúcich, ktorí navštívili západné pobrežie Galilejského mora. Pôvodné náčrty, fotografie, nové mapy a profily ilustrujú pamätihodnosť, ktorej reštaurovanie začala Správa Svätej zeme.

307-318: Asher Ovadiah: Conservative Approaches in the Ancient Synagogue Mosaic Pavements in Israel: The Cases of 'Ein Gedi and Sepphoris/Zippori. Asher Ovadiah z Univerzity v Tel Aviv skúma mozaiky z dvoch synagóg v Ein Gedi a Seforis. Jedinečnosť synagógy v Ein Gedi (5. storočie po Kr.) sa odráža vo viacerých mozaikových nápisoch, ktoré jasne predstavujú osobitý náboženský pohľad tamojšej židovskej komunity, najmä jej duchovných vodcov. Textové znázornenie dvanástich znamení zverokruhu namiesto figuratívneho bolo zámerné a stojí v úplnom protiklade voči vizuálnemu zobrazeniu. Podobný konzervatívny prístup sa objavuje v nefigurálnom zobrazení Hélia v zverokruhu v synagogálnej mozaike v Seforis (5. storočie po Kr.). Vyobrazenie Hélia ako žiariaceho slnečného disku zdôrazňuje neliberálne vnímanie židovských mudrcov, ktoré sa opiera o druhé Božie prikázanie a je v kontraste k iným synagógam raného byzantského obdobia v Izraeli.

319-340: Sonia Mucznik: An exotic Menagerie in Tesserae: the Mosaic Pavement of Lod/Lydda. Sonia Mucznik z Katedry historického umenia z Univerzity v Tel Aviv skúma staroveké obydlie v Lod. V článku sa zaoberá rímskou mozaikovou dlažbou rodinného domu v Lod, najmä centrálnym osemuholníkom a v ňom zobrazenými zvieratami. Viaceré z nich boli vnímané ako exotické a vzbudzovali záujem a zvedavosť rímskych spisovateľov a umelcov, kráľov, panovníkov, ako aj iných dôležitých osôb. Z článku vyplýva, že táto mozaika mala byť príjemnou náhradou skutočnej ZOO, akosi súkromnou zbierkou exotických zvierat.

341-348: Shimon Ilani – Tsevi Minster: A new location proposed for Bethagidea of the Madaba Map. Dvaja odborníci na geologický prieskum Izraela Shimon Ilani a Tsevi Minster vo svojej štúdií navrhujú novú polohu Bethagidey, ktorá je zaznačená na známej byzantskej mozaike z Madaby. Podľa vyobrazenia na mozaike a podľa niektorých historických prameňov je Bethagidea lokalizovaná v juhovýchodnej Gaze, na severozápade púšte Negev. V posledných desaťročiach bola identifikovaná s Khirbet El-Jindy, susediacim východne od Netivot. Nová predpokladaná poloha byzantskej Bethagidey je asi 8 km juhozápadne od tej pôvodnej (158400/588390, izraelské nové súradnice). Názov miesta pochádza pravdepodobne z hebrejských/aramejských/gréckych slov Gdi/Gadia/Gide, čo môže reflektovať domestikované agrikultúrne osadenie byzantských obyvateľov. Nové určenie polohy je založené na nasledovných zisteniach: pozostatky základov budovy, ktorá pripomína grafický náčrt Bethagidey z Madabskej mapy, okolité veľké množstvo umelo vyrobených cisterien na vodu a blízkosť k veľkým vodným prameňom, množstvo keramických črepov z byzantskej doby nájdených na tomto mieste, relatívne vyvýšená topografická pozícia a výhľady do veľkej diaľky.

349-362: Győző Vörös: Machareus: The Herodian Fortified Palace Overlooking the Dead Sea in Transjordan. Győző Vörös bol menovaný, aby viedol spoločný projekt Hungarian Academy of Arts a Jordanian Department of Antiquities – výskum pevnosti Machaerus. Po trojmesačnom skúmaní v roku 2009 a dvojmesačných archeologických prác v roku 2010 môžeme konštatovať, že oveľa lepšie ako predtým

rozumieme architektonickému a archeologickému posolstvu pevnosti Machareus. Po práci v teréne máme v rukách databázu (kompletný architektonický opis, údaje geofyzikálnych výskumov v kombinácii s informáciami zo siedmich výkopových rýh a približne 7000 profesionálnych digitálnych fotografií veľkého formátu), ktorá poskytuje základ pre vedeckú archo-architektonickú analytickú prácu. Táto práca uchová dedičstvo minulosti pevnosti Machareus, ktorá je plná informácií pre budúce generácie. Po ukončení prác podáme vláde Jordánska žiadosť o architektonickú pamiatkovú ochranu a konsolidáciu. Takto môže byť toto biblické miesto kreatívne a novým spôsobom prezentované pútnikom, ktorí ho navštívia v treťom tisícročí. Je to historické miesto, kde podľa Jozefa Flávia (Židovské starožitnosti XVIII 5,2) bol jeden z najsvätejších mužov jeho doby (známy ako Yokhanan Krstiteľ; svätý Ján Krstiteľ, predchodca Ježiša Krista; prorok Yahya ibn Zakariyya) väznený a zabitý Herodesom Antipasom. S Božou pomocou bude záverečný report o histórii, archeológii a architektúre opevneného Herodesovho paláca, preskúmanie Míftveho mora v Jordánsku, publikovaný súčasným autorom s názvom MACHAERUS.

363-376: **Stanislao Loffreda: Nuovi acquisti di lucerne bizantine.** Už emeritný profesor Studium Biblicum Franciscanum je stále činný a uznávaný v problematike ranokresťanskej keramiky. Vo svojej štúdií predstavuje sedem olejových lúč, ktoré pochádzajú od jeruzalemských obchodníkov so starožitnosťami. Patria Múzeu Studium Biblicum Franciscanum alebo niektorým profesorom tohto inštitútu. Grécke nápisy na nich sú buď veľmi zriedkavé alebo kompletne nové. Bibliografia pomôže sledovať čitateľovi rastúcu škálu typov a podtypov objavených od publikovania LS 1987.

377-392: **Amnon Rosenfeld & alii: A Stone Oil Lamp with Seven Nozzles from the Late Second Temple Period – First Century CE.** Skupina šiestich odborníkov na čele s A. Rosenfeldom skúmala zaujímavú antickú kamennú lampu. Okrúhla lampka v priemere 22 cm so siedmimi otvormi bola archeometricky študovaná kvôli overeniu autenticity. Je vyrobená z kremeňa obohateného vápencom zo skorého senonského obdobia, vyskytujúceho sa v jeruzalemskej oblasti. Na vrchnej časti lampy sú vyrezané tradičné židovské dekorácie: sedemramenný svietnik (candelabrum), pšeničný klas, kôš s figami, granátové jablká, datľová palma, hroznový list a hrozno, olivové vetvičky a jačmenný klas. Lampka je výrobkom vápencového priemyslu, ktorý prekvital v Jeruzaleme v neskoršom období druhého chrámu (1. storočie po Kr.) a ktorý bol spätý so zákonmi týkajúcimi sa náboženskej čistoty. Veľké rozšírenie tvárneho kremičitého vápence v okolí Jeruzalema a sofistikované výrobné techniky, ako napr. použitie sústruhu, zjednodušovali výrobu takejto kamennej lampy. Rozloženie chemických prvkov v patine je rovnaké ako v kameni. Viacvrstváva patina pevne pripevnená k vonkajšej a vnútornej ploche lampy a mikrokoloniálne hubové štruktúry obsahujúce minerály sú indikátormi dlhotrvajúceho prírodného pôsobenia, ktoré prebiehalo pod zemou. Sadza bola nájdená za viacvrstvou patinou, čo podporuje jej autenticity.

393-394: **Bruno Callegher: Cafarnao IX. Addenda: monete dalle ricognizioni di superficie 2007-2009.** Bruno Callegher je nezávislý bádateľ z Univerzity v Trieste (I), predovšetkým v oblasti numizmatiky. Článok prezentuje nálezy niektorých mincí, ktoré boli získané počas prieskumu alebo príležitostne po publikovaní Cafarnao IX. Ide o mince Trajánov kvadrant a antoninianus Massimiana Herculea z Antiochie.

395-396: **Yoav Farhi: Note on a New Type of Samaritan Amulet.** Yoav Farhi pôsobí na Inštitúte archeológie na Hebrejskej univerzite v Jeruzaleme. Samaritánske amulety poznačené samaritánskymi nápismi sú známe už z výskumu z počiatkov 20. storočia. Bežné typy amuletov z neskoršieho rímskeho a byzantského obdobia sú najmä prívesky v tvare listu a osemhranné prstene a sú popísané viacerými biblickými frázami. Článok predstavuje nový typ samaritánskeho amuletu, ktorý je vyrobený z okrúhleho tenkého kúsku bronzu prepichnetého a popísaného len dvomi biblickými frázami.

Vavrínek Radoslav Mitro OP

Recenzie

WRÓBEL, Mirosław Stanisław: *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna.* Wydawnictwo KUL: Lublin, 2013. 272 s. ISBN 978-83-7702-639-7.

Monografia Mirosława Stanisława Wróbela stanovuje kontinuitu dlhoročnej výskumnej práce autora v oblasti raných etáp procesu rozchodu Cirkvi a Synagógy, zároveň však vstupuje do novej bádateľskej oblasti, ktorou je výskum jednotlivých aspektov podstaty a histórie rabínskeho judaizmu. Význam a prínos spočíva v tom, že autor v monografii analyzuje veľmi citlivé aspekty, v ktorých veľmi často dochádzalo k „nad-interpretácii“ tak zo strany kresťanských, ako aj židovských autorov. Autor monografie, vedomý si tejto skutočnosti, predchádzajúc prípadným nepochopeniam a podozreniam, hneď v úvode uvádza: „Táto kniha – hoci na niektorých miestach môže šokovať svojou ostrosťou antikresťanských formulácií – poukazuje na potrebu vzájomného dialógu a pochopenia.“ (s. 14). Vyjadrený prístup poukazuje na skutočné zámery autora, ktorý do tejto neobyčajne „horúcej“ tematiky chce vniesť vlastný prínos v oblasti kresťansko-židovského dialógu.

Monografia sa začína úvahami autora (s. 13-15), nasleduje zoznam skratiek (s. 17-22), rozsiahly úvod (s. 23-35) a tri kapitoly (s. 37-188). Zavŕšením je záver (s. 189-195), po ktorom nasleduje dodatok (s. 197-204) a rozsiahla bibliografia (s. 205-238). Na konci monografie autor umiestnil zhrnutie vo francúzskom (s. 239-242) a anglickom (243-246) jazyku a index autorov (s. 247-258). Publikácia je napísaná v poľskom jazyku, opierajúc sa predovšetkým o cudzojazyčnú (anglickú, francúzsku a nemeckú) literatúru predmetu a o pramenné texty v hebrejčine, aramejčine a gréčtine.

Po formálnej stránke je štruktúra knihy logická a prehľadná. V úvode autor podáva cieľ monografie – predstavenie rabínskej optiky vzťahu k osobe Ježiša a jeho nasledovníkom a ukázanie genézy židovského toposu o Ježišovi, jeho rodine a nasledovníkoch, ako odpoveď na otázky: 1. Do akej miery sa rabínska literatúra zaujíma osobou Ježiša a jeho učeníkov?; 2. Aký je zámer umiestnenia fragmentov o zakladateľovi kresťanstva a jeho vyznávačoch v rabínskych textoch?; 3. Je

možné na základe židovskej literatúry dôjsť k historickému Ježišovi?; 4. V akom rozsahu rabínske texty obsahujú antikresťanský potenciál a určujú polemickú odpoveď na idey obsiahnuté v kanonických evanjeliách? (s. 24-25).

Autor zdôrazňuje dva protikladné postoje autorov k významu a funkcii talmudických textov o Ježišovi a kresťanoch. Na jednej strane minimalizovanie ich prítomnosti a znižovanie ich historickej hodnoty (M. Goldsein, J. Maier), na druhej strane prehnané akcentovanie ich častého výskytu a významu (H. Laible, G. Dalman, R. T. Herford, H. L. Strack, J. B. Pranajtis). Vďaka precíznej textologickej, historickej a sociologickej analýze vybraných talmudických textov sa autor rozhodol pre „zlatý stred“. Nie je to jednoduché vzhľadom na dlhodobý negatívny postoj Cirkvi voči Talmudu na jednej strane a na druhej strane rozhodný defenzívny postoj väčšiny židovských autorov (pozri s. 29). M. S. Wróbel predstavuje najdôležitejších predchodcov vecnej reflexie tejto náročnej problematiky, čím prezentuje vlastnú podrobnú analýzu textov z Jeruzalemského a Babylonského talmudu, ktoré „*explicitne alebo implicitne sa vzťahujú na Ježiša a kresťanstvo*“ (s. 33).

Prvá kapitola (s. 37-74) s názvom *Talmud* zahŕňa syntetickú prezentáciu genézy, historický kontext a štruktúru Jeruzalemského a Babylonského talmudu, ako aj ich stručný obsah. Autor sa tu odvoláva na mnohé cudzojazyčné spracovania. Táto kapitola má prehľadový charakter, ale je to vyvážená, podrobná syntéza, ktorá usporadúva poznatky o jednotlivých pokoleniach tannaitov a amoraitov, o ich prínose v oblasti široko chápanej reformy židovstva po národno-náboženskej katastrofe súvisiacej so zničením Jeruzalemského chrámu a úplnou stratou židovskej štátnosti (r. 70-135). Autor mohol viac pozornosti venovať prínosu židovských učencov savoraitov a gaonitov, ktorí realizovali poslednú redakciu obidvoch Talmudov (s. 57-58, 66). Významným prínosom je 4. podkapitola *Talmud a Nowy Testament (Talmud a Nový zákon, s. 69-74)*, v ktorej autor podáva zaujímavé postrehy, poukazujúc na najvýznamnejšie metodologické problémy vo výskume talmudických prameňov na tému Ježiša a kontextu Nového zákona ako historického prameňa. Predstavuje zjavné paralely medzi talmudickými a evenjeliovými textami, čo na jednej strane poukazuje na využívanie spoločných tradícií, na druhej strane na poznanie Ježišovho učenia a jeho evanjelia medzi rabínmi.

Nasledujúce dve kapitoly sú v súlade s názvom monografie venované analýze talmudických textov o Ježišovi (2. kapitola, s. 75-136) a o jeho prívržencoch (3. kapitola, s. 137-188).

Druhá kapitola *Teksty o Jezusie (Texty o Ježišovi)* sa delí na tri podkapitoly. Charakterizuje ich symetria rozsahu a predovšetkým štruktúra, ktorá predstavuje najprv kresťanský pohľad a po ňom obsiérnejší rabínsky pohľad.

Špeciálny záujem tak kresťanských, ako aj židovských autorov bol venovaný problematike ukázaniu identity Ježiša v troch aspektoch: Ježišovo narodenie a pôvod; jeho účinkovanie a učenie; Ježišova smrť a predurčenie.

Prvá podkapitola *Narodziny i pochodzenie Jezusa (Narodenie a pôvod Ježiša)* (s. 75-101) najprv podáva syntetický prehľad evanjeliovej tradície a na jej základe množstvo prvkov rozvinutej kresťanskej teológie (s. 76-81). Následne v druhej časti 1. podkapitoly predstavuje rabínsky pohľad. Sám autor tvrdí, že Židia, poznajúc evanjeliové posolstvo, ako aj obsah učenia Ježišových učeníkov, mali zámer spochybníť podstatné poslanie kresťanskej viery – to, že Ježiš, ktorý pochádza z Dávidovho rodu, narodil sa z Panny mocou Ducha Svätého. Autor monografie chce poukázať na skutočnosť, že v prvých storočiach sa formovali dva rodokmene Ježiša a jeho predchodcov. Prvý v kresťanskom spoločenstve, ktorý sa zakladal na tradícii obsiahnutej v kanonických evanjeliách (s. 76-81), a druhý v židovskom spoločenstve (s. 81-101), ktorý sa stal určitým antievanjeliom rozšíreným v diaspóre (s. 81-82).

Najvýraznejšie elementy židovského antievanjeliového postoja k zakladateľovi kresťanstva sa zachovali v Mišne (*Jeb* IV, 13) a Babylonskom talmude (*Szab* 104b, 106b; *Sanh* 67a). Rodokmeň Ježiša je tu predstavený ako výsledok cudzoložného zväzku jeho matky a jej milenca Pandera, čo zjavne malo navodzovať status Ježiša ako nemanželského dieťaťa. Veľmi výpovedná je skutočnosť, že rozhodný negatívny postoj voči Ježišovi a jeho matke nastal v rannom rabínskom období, pretože neskoršie talmudické texty sa už nekoncentrujú na jednoznačné určenie totožnosti Ben Pandery/Ben Pantery, čo predpokladá, že adresáti dobre vedia, o koho ide (s. 86).

Autor následne v tejto podkapitole predkladá analýzu textu Tosefty *Hul* II, 22.23 (traktát, ktorý reguluje vzťahy s „heretikmi“), ktorý opisuje prípad rabbiho Eleazara b. Dama, ktorý bol poštipnutý hadom a hľadal pomoc u liečiteľa, ktorý liečil v mene „Ješua Ben Pantery“. V Jeruzalemskom Talmude v podobnom kontexte prípadu rabbiho Eleazara b. Dama, sa nachádza text o vnukovi rabbiho Jehoszua b. Leviho, ktorý bol vyliečený neznámym liečiteľom v mene Ješu Ben Pandery (JT AZ II,2; JT *Šabb* XIV,4).

Na základe analýzy textov M. S. Wróbel konštatuje, že existovalo vnútorné napätie medzi rabínmi v období Jabne v otázke vzťahu voči židovským vyznávačom Ježiša, a že prívrženci rabínskeho judaizmu a prívrženci Ježiša sú v blízkom kontakte a vzťahu (s. 88).

Analýza rabínskych textov preukázala, že raná palestínska tradícia nazýva Ježiša menom „Ben Pantera/Pandera“, avšak pôvod a význam tohto kryptogramu je predmetom diskusie a nemá konečný konsenzus.

Autor sa v rámci tejto podkapitoly taktiež venuje analýze pohanských a kresťanských prameňov, čiže nežidovským prameňom, v ktorých sa nachádzajú reakcie na rabínsku tradíciu, ktorá predstavuje postavu Ješu Ben Pantery/Pandery (s. 98-101), konkrétne úryvok z diela Origena *Contra Celsum* (I,28.32) a Tertuliána *De spectaculis* (30,6). Autor monografie prizvukuje, že tieto texty sú svedkami názorov, ktoré datujeme do obdobia pred redakciou Mišny a Tosefty, a to dokazuje, že rabínsky negatívny postoj voči Ježišovi má dlhodobý pôvod. V závere autor jasne konštatuje, že evanjeliová a talmudická tradícia o narodení a pôvode Ježiša sú v úplnej opozícii.

Druhá podkapitola s názvom *Działalność i nauczanie Jezusa* (Ježišovo účinkovanie a učenie) podáva retrospektívu evanjeliovej (s. 102-107) a talmudickej tradície (s. 107-120). Talmudická tradícia ukazuje Ježiša pejoratívne so zámerom docieľiť medzi Židmi nezáujem o kresťanstvo a jeho zakladateľa. Autor monografie analyzuje texty, ktoré explicitne citujú Ježišovo učenie, ktoré ho zobrazuje ako modloslužobníka a skazeného človeka, pozbaveného morálnych zásad. Konkrétne ide o texty z Tosefty (*Hul* II,24) a z Babylonského talmudu (*AZ* 16b-17a; *Ber* 17a-b; *Sanh* 103a; 107b). Zo všetkých týchto fragmentov vyznieva silný antievanjeliový postoj, ktorý svoje vyjadrenie nachádza v odporúčaniach rabínov, aby sa vyznávači judaizmu stránili akýchkoľvek kontaktov s kresťanmi. Potláčanie Ježiša a jeho učenia dosiahlo až taký rozmer, že koncom I. stor. rabíni uvalili trest exkomunikácie na židokresťanov. Ježiš je predstavovaný ako zvodca národa, ktorý si zasluhuje najkrutejšie odsúdenie, čo je priamo vyjadrené v traktáte *Sanh* 107b (*Sot* 47a), ktorý v dôsledku cenzúry absentuje v súčasných vydaniach Talmudu (s. 117-120).

Tretia podkapitola má obdobnú štruktúru a s názvom *Śmierć i przeznaczenie Jezusa* (Ježišova smrť a predurčenie), v ktorej autor v prvom rade zhrňuje základné prvky evanjeliovej tradície (s. 120-125) a následne analýzu rabínskych prameňov (s. 125-136), čo mu umožnilo predstaviť rabínsku interpretáciu na tému Ježišovej smrti a jeho predurčenia. Konštatovanie autora: „Podľa nich Ježiš ako čarodejník, rúhač, modloslužobník a ten, ktorý zvádza národ, bol spravodlivo odsúdený na smrť. Jeho predurčením je peklo, v ktorom sa varí vo vriacom kale“ (s. 125). Autor na základe analyzovaných textov z Tosefty (*Sanh* X,11), Babylonského talmudu (*Sanh* 43a; 106b; *Git* 56b-57a) a Jeruzalemského talmudu (*Sanh* VII,10) predstavuje skutočnosť, že rabíni urobili všetko preto, aby opierajúc sa o vlastnú exegézu biblických textov zdôvodnili správnosť a oprávnenosť Ježišovho ukrižovania.

V kontexte tejto podkapitoly je najsilnejším negatívnym rabínskym antievanjeliom voči Ježišovi motív Jeho večného odsúdenia, ktorý nadväzuje na Eucharistiu, na jej nepochopenie a predpisy týkajúce sa rituálnej čistoty. Rabínsky

postoj, ktorý Ježišovo učenie považuje za herézu a odsudzuje ho na pekelné odsúdenie, malo spochybniť Ježišovo učenie a odradiť jeho sympatizantov. Nemožno nespomenúť, že niektoré rabínske obvinenia boli také silné, že v XV. a XVI. stor. boli ako prejavy postoja rabínskeho antievanjelia odstránené z tlačenej vydání Talmudu, a to z obavy pred ostrými reakciami kresťanov.

Tretiu kapitolu s názvom *Teksty o wyznawcach Jezusa (Texty o Ježišových prívržencoch)* otvára podkapitola *Uczniowie Jezusa (Ježišovi učeníci)* (s. 137-147), v ktorej autor monografie, opierajúc sa o novozákonné texty a patristické svedectvá, predstavuje kontext prenasledovaní Ježišových učeníkov a nasledovníkov zo strany Židov, ktoré sú svedectvami nielen nepriateľského postoja judaizmu voči Ježišovmu učeniu a jeho nasledovníkom, ale v niektorých textoch nájdeme priame výpovede o prenasledovaní a zabíjaní Ježišových prívržencov (s. 137-140). Citujúc autora: „Zosilnenie prenasledovaní židokresťanov rabínskym judaizmom mohlo byť spôsobené redakciou *Dvanásteho blahoslavenstva – Birkat ha-Minim* (koncom I. stor.), ktoré sa stalo súčasťou modlitby *Osemnásť blahoslavenstiev*“ (s. 140). Nasleduje analýza dvoch textov z Babylonského talmudu (*Sanh* 43a-b; *Šabb* 116a-b). V prvom je reč o piatich Ježišových učeníkoch odsúdených na trest smrti (ich mená sú symbolické); podobne ako ich učiteľ sú odsúdení z rúhania, mágie a modloslužby. M. S. Wróbel, odvolávajú sa na T. Herforda, tvrdí, že je to obraz skutočnosti, v ktorom ide vo všeobecnosti o Ježišových učeníkov (*Minim*) znášajúcich prenasledovania zo strany Židov (s. 141). Druhý talmudický text útočí na dôveryhodnosť evanjelia a zosmiešňuje kresťanstvo. Je paradoxné, že spochybnenie evanjelia potvrdzuje poznanie evanjeliových textov a tradície rabínmi. Opis pochádza zo sklonku I. a II. stor. po Kr. v časoch rabbiho Gamaliela II. Veľa autorov sa prikláňa k historicite tohto opisu.

Podkapitola *Dwunaste błogosławieństwo (Birkat ha-Minim) (Dvanáste blahoslavenstvo)* (s. 147-165) je autorom spracovaná veľmi precízne, čo dokazuje jeho dlhodobý záujem o danú problematiku. Cituje a analyzuje tu nielen talmudické texty, ale aj množstvo hodnotných poznatkov z danej problematiky. Na ich základe potvrdzuje tézu, že rabíni urobili revíziu blahoslavenstiev a doviedli doň nové motívy, ktoré boli podmienené nevyhnutnými potrebami konfrontácie s kresťanstvom. Predstavuje živú diskusiu medzi odborníkmi, týkajúcu sa významu a funkcie formuly *Birkat ha-Minim*, a to na základe vybraných zachovaných manuskriptov (v rôznych recenziách), ktoré obsahujú text tejto formuly (s. 150-164). Tu sa autor odvoláva aj na novozákonné a patristické texty, ktoré obsahujú *historicky potvrdené* formuly *Birkat ha-Minim*, formulácie, ktoré jasne poukazujú na napätia medzi judaizmom a kresťanstvom koncom I. stor. (Jn 9,22; 12,42; 16,2). Stopy praxe preklínania, zlorečenia a vylúčovania židokresťanov zo synagógy

nájdeme aj v dielach kresťanských autorov (Justín Mučeník, Origenes, Epifanius, Hieronym, Ján Zlatoústy). V závere autor konštatuje, že *Birkat ha-Minim* bolo pravdepodobne spočiatku nasmerované proti všetkým schizmatickým elementom, medzi ktorých patrili aj židokresťania. Následne bola táto formula v jednotlivých synagogálnych spoločenstvách používaná aj vo význame vylúčenia vyznávačov Ježiša zo židovského spoločenstva.

Tretia podkapitola s názvom *Nazarejczycy – Nocrim (Nazaréni)* (s. 165-171) hovorí o mieste tohto termínu v rabínskej literatúre, odvolávajúc sa taktiež na novozákonné texty. Hebrejským termínom *Nocrim* bol označovaný nielen Ježiš, ale aj jeho židovskí učeníci. Vzťahoval sa nielen na úzky okruh Ježišových učeníkov, ale na celú prvotnú Cirkev. Bolo to označenie menej pejoratívne ako *Minim*, a preto sa zriedkavejšie objavuje v Babylonskom a Jeruzalemskom talmude (*AZ* 6a, *Taan* 27b).

V ďalšej podkapitole s názvom *Heretycy – Minim (Heretici)* (s. 171-180) sa M. S. Wróbel venuje problematike, ktorá spôsobuje živú diskusiu medzi odborníkmi na tému identity a funkcie *Minim*. Jedným z dôvodov je fakt, že fragmenty rabínskych spisov, v ktorých vystupoval tento termín, prešli procesom kresťanskej cenzúry a židovskej autocenzúry. V rabínskych spisoch tento termín vystupuje v rôznych významoch v závislosti od času a miesta redakcie daného spisu – vzťahuje sa na heretikov vo všeobecnosti, na židokresťanov, a v kontexte antikresťanskej polemiky s *Minim* je možné vnímať enigmatický vzťah rabínov k tzv. desiatim pokoleniam Izraela. Autor monografie, analyzujúc dva texty Tosefty (*Sanh* XIII,5; *Hull* II,20.21) a text Jeruzalemského Talmudu (*Ber* I,4), sa dotýka okrem iného dôležitej spomenutej otázky statusu a osudu tzv. desiatich (stratených) pokolení Izraela (s. 174).

Posledná podkapitola tretej kapitoly s názvom *Ewangelie (Gilionim) i ksiegi heretyków (Evanjeliá a spisy heretikov), (Sifrei Minim)* (s. 180-188) je venovaná dvom výrazom vystupujúcim v rabínskych textoch – kryptogram *Gilionim*, ktorý je odborníkmi stotožňovaný s gnostickými alebo apokalyptickými knihami, podľa niektorých aj s kresťanskými evanjeliami. Označenie *Sifrei Minim* sa vzťahuje na knihy heretikov (kresťanské knihy; magické spisy; zvitky Tóry spísané *Minim*). Autor monografie analyzuje vybrané rabínske texty Tosefty (*Šabb* XIII,5) a Jeruzalemského talmudu (*Šabb* XVI,1) a dochádza k záveru, že negatívny postoj rabínov k týmto spisom sa netýka ich obsahu, ale vychádza z faktu ich používania židokresťanmi, ktorí sú považovaní za heretikov, odpadlíkov od Boha. Na tomto fakte autor akcentuje skutočnosť, akým veľkým ohrozením pre halachické princípy rabínskeho judaizmu bola viera židovských prívržencov Ježiša ako Mesiáša a Božieho Syna (s. 185). Iné aspekty silnej separácie sú zjavné v Babylonskom talmude (*Šabb* 116a), kde sú evanjeliá označené nielen ako

heretické spisy, ale aj ako spisy neprávosti a klamstva *Avon-Gilion*, ako odpoveď na postoj k Ježišovi a jeho nasledovníkom (s. 188).

V závere (s. 189-195) monografie M. S. Wróbel podáva koncovú syntézu najvýznamnejších záverov svojho výskumu.

Je potrebné oceniť dôkladné spracovanie danej monografie. Kresťansko-židovské vzťahy sú komplikované a aj dnes vo vzájomnom dialógu absentujú niektoré témy, ktoré sú problematické, ba až zakázané. Aj keď sú dôvody mlčania v sporných témach známe, vo vedeckých prácach ani tieto témy nemôžu byť zabudnuté o to viac, že židovskí autori sa im vo svojich prácach nevyhýbajú. Monografia M. S. Wróbela sa zapisuje do odvážneho a potrebného hnutia výskumu obrazu kresťanstva a kresťanov v rabínskej tradícii. Je potrebné vyzdvihnúť veľmi podrobné textologické analýzy pramennej rabínskej literatúry, ktoré sa zakladajú na vynikajúcej znalosti pramenných jazykov a okolnosti zrodu a tradovania rabínskej literatúry.

Problematika monografie preniká a otvára nové výskumné obzory; novátorstvo tejto práce spočíva v odvážnom prístupe a v jasne spracovanej citlivej tematike. Autor splnil stanovený cieľ a vniesol do problematiky vlastný prínos. Monografia je vďaka spôsobu svojho spracovania prínosom v dialógu Katolíckej cirkvi so Židmi a judaizmom. Je cennou prácou predovšetkým pre odborníkov v oblasti biblických vied, judaizmu a religionistiky, avšak prístupnosťou a jasnosťou autorovho jazyka aj širokej verejnosti, ktorú zaujíma téma židovsko-kresťanských vzťahov. Vzhľadom na skutočnosť, že slovenský čitateľ nemá k dispozícii obdobné spracovanie danej problematiky v slovenskom či českom jazyku, je táto monografia M. S. Wróbela, významného poľského odborníka v oblasti starozákonnej i novozákonnej literatúry, Jánovskej tradície a rabínskych spisov, cenným prameňom vo výskumnej a odbornej činnosti, a to aj napriek tomu, že je v poľskom jazyku.

Mária Kardis

SPRÁVY A OZNAMY

O Pentateuchu v Jeruzaleme

Na konci akademického roku 2013/2014 sa v dňoch 25. – 29. mája 2014 na izraelskom Inštitúte pre pokročilé štúdiá (Institute for the Advanced Studies [IAS]) Hebrejskej univerzity v Jeruzaleme uskutočnila konferencia z názvom *The Pentateuch within Biblical Literature: Formation and Interaction – Pentateuch v biblickej literatúre: vznik a interakcia*. Konferenciu organizovali štyri univerzity, z ktorých pochádzali aj jej štyria vedeckí garanti Jan Gretz za Univerzitu Heidelberg (DE), Bernard M. Levinson za Univerzitu Minnesota (US), Dalit Rom-Shiloni z Univerzity Tel Aviv (IL) a Konrad Schmid z Univerzity v Zürichu (SZ).

Sám názov konferencie vyjadruje, že prípravný tím upriamil pozornosť na vznik Pentateuchu a jeho vnútorný súvis s ostatnou biblickou literatúrou, tak historiografickou, ako i prorockou. Takmer v každej sekcii boli prednášky, ktoré sa zaoberali metodologickými otázkami úzko súvisiacimi s rôznymi teóriami ohľadom vzniku Pentateuchu. Jediným aktívnym jazykom konferencie bola angličtina (pochopiteľne okrem častejších citácií poväčšine hebrejského textu). Hoci asi jedna tretina z takmer stovky účastníkov bola z Izraela, nechýbali účastníci tak zo Severnej Ameriky, ako aj Európy a ďalekého východu Ázie. Konferencia trvala celých päť dní; iba dve poobedia boli bez prednášok, nakoľko prednášajúci mali dve exkurzie s odborným výkladom – v pondelok 26. 5. archeologickú exkurziu v Dávidom meste a v stredu 28. 5. v Izraelskom múzeu v tzv. Svätyni knihy (Shrine of the Book). Medzi prednášateľmi boli traja jezuiti, z nich dvaja z Ríma – Jean-Louis Ska z Pápežského biblického inštitútu a Jean-Pierre Sonnet z Pápežskej univerzity sv. Gregora a jeden z Rakúska, Georg Fischer z Innsbruckej Univerzity.

V nedeľu 25. 5., v prvý deň konferencie, sa doobedňajšia sekcia (po dlhšom úvodnom vstupe štyroch organizátorov) zaoberala témou významu prepracovaného Pentateuchu v textoch od Mŕtveho mora a jeho významom pre teórie o vzniku Pentateuchu. Na všetkých štyroch prednáškach od S. White Crawfordovej (Nebraska-Lincoln), M. M. Zahna (Kansas), M. Segala (Jeruzalem) a R. Kratza (Göttingen), bol text 4Q158 konkrétnym príkladom textov od Mŕtveho

mora, na ktorom sa rozvinula otázka, do akej miery prepracované texty Pentateuchu môžu ovplyvniť teórie o jeho vzniku. Poobedňajšia sekcia, tiež so štyrmi prednáškami, sa zaoberala hlavnou témou naratívnej kontinuity v starovekej literatúre a v Pentateuchu z komparatívnej perspektívy. O naratívnej kontinuite hovoril J. L. Ska SJ (Rím) a niektoré konkrétne prípady komparácie biblickej narácie so starovekými textami z Blízkeho východu predstavili Y. Amit (Tel Aviv), F. Polak (Tel Aviv) a J. Bade (Yale). Večerná sekcia bola venovaná integrácii preexistujúceho literárneho materiálu v Pentateuchu a jeho vplyvu na záverečnú podobu Pentateuchu. Okrem známeho R. Albertza (Münster) v sekcii vystúpili D. Wright (Waltham), K. Finsterbusch (Koblenz-Landau) a I. Kislev (Haifa).

V pondelkových dvoch dopoludňajších sekciami, oboch zameraných na lingvistické datovanie textov Pentateuchu, vystúpili po dvaja odborníci. V prvej sekcii na uvedenú problematiku predniesol svoj vstup J. Joosten (Strassbourg) a respondentom bol E. Blum (Tübingen). Druhý vstup mal W. Schniedewind (Los Angeles) a respondentom mu bol N. Mizrahi (Tel Aviv).

Utorkové sekcie boli venované Tóre a Prorokom. V prvej doobedňajšej vystúpili R. Achenbach (Münster), G. Fischer SJ (Innsbruck), D. Rom-Shiloni (Tel Aviv) a pojednávali prípad Jeremiáša a interakcie s Pentateuchom. V druhej sekcii sa J. Wöhrle (Oldenburg) a J. Kessler (Toronto) zaoberali otázkou vidcov či interpretov, keď porovnávali malých prorokov s niektorými textami z Tóry. Poobede v prvej sekcii bol workshop na tému Levitikus 26 a súvislosti s Ezechielom. Uviedli ho Ch. Nihan (Lausanne) a A. Koilovitz (Jeruzalem) a respondentmi boli T. Ganzel (Bar Ilan), M. Lyons (Simpson) a R. Levitt Kohn (San Diego). Druhá sekcia sa svojimi tromi prednáškami M. A. Sweeny (Alremont), K. Schmid (Zürich), Ch. Nihan (Lausanne) zamerala na otázku diachrónnych a synchronných modelov. Nasledovala vehementná diskusia, ktorej sa v podstate diskutujúci zhodli, že je nevyhnutná presnejšia literárna analýza textov.

Stredu sa dve doobedňajšie sekcie venovali historickej geografii Pentateuchu a archeologickým perspektívam. V prvej sekcii sa Ch. Rollston (Washington) zaoberal súvislosťami medzi Tell Deir Alla a Nm 22–24. I. Finkelstein (Tel Aviv) venoval pozornosť „memoárom“ zo Severného kráľovstva v knihe Numeri. J. Gertz (Heidelberg) hľadal súvislosti medzi Mojžišom, Ezechiášom a nechuštanom. V druhej sekcii A. Roksop Erisman (Cincinnati), Th. B. Dozeman (Dayton) a O. Lipschits (Tel Aviv) diskutovali o historickej geografii, biblickej interpretácii a náboženstve, najmä v súvislosti s Knihou Numeri.

Posledný deň, štvrtok 29. 5., sa prvá sekcia zaoberala otázkou, či pramene Pentateuchu zachádzajú až do skorších prorokov. Traja prednášatelia boli B. J. Schwartz (Jeruzalem), C. Edenburg (Izrael), Th. Römer (Paríž). Traja rovnako

známi prednášatelia v druhej sekcii, R. Bautch (Austin), S. Japhet (Jeruzalem) a respondent D. Carr (New York), sa zoberali významom Ezdráša–Nehemiáša a Kníh kroník pre formovanie Pentateuchu. Prvá sekcia poobede bola zaujímavá témou čítania Pentateuchu ako jednotného celku a možnosti mnohorakosti s ohľadom na teologické dôsledky pre štúdium kompozície Pentateuchu. Piaty prednášajúci, I. Kohl (Jeruzalem), B. Sommer (New York), J. P. Sonnet SJ (Rím), J. Watts (Syracuse) a M. Witte (Berlín), ponúkli bohaté a rôznorodé pohľady. Záverečná otvorená diskusia so siedmimi prednášateľmi uzavrela konferenciu konštatovaním, že v rozvoji vedeckého bádania formovania Pentateuchu sa bude treba viac opierať o literárnu a historickú analýzu ako len o vypracované a tradované teórie.

Okrem neformálnych stretnutí počas prestávok a spoločných jedál účastníci konferencie využili ponuky, aké môže mesto Jeruzalem ponúknuť pre učencov Biblie – návšteva vzácnych múzeí, archeologických lokalít a moderných vedeckých či náboženských inštitúcií. Organizátori sa dvakrát ospravedlňovali za možný zvýšený počet bezpečnostných hliadok najmä v meste a ďalších opatrení; dôvodom bola práve v tých dňoch prebiehajúca návšteva pápeža Františka vo Svätej zemi, a teda i v Jeruzaleme. Ináč však pomerne hladký priebeh jednotlivých dní a uspokojivá organizácia konferencie spolu s voľbou len jedného jazyka pre celú konferenciu umožnili zmysluplný dialóg a vytvorili atmosféru skutočnej snahy vzájomného porozumenia stúpencov neraz pomerne odlišných, ak nie aj protichodných teórií.

Blažej Štrba

Menovanie za člena Medzinárodnej teologickej komisie

Svätý Otec František menoval 26. júla 2014 súčasného dekana Biblickej fakulty Pápežského Biblického Inštitútu v Ríme a člena redakčnej rady *StBiSl* P. Petra Dubovského SJ za člena Medzinárodnej teologickej komisie pri Kongregácii pre náuku viery vo Vatikáne. K tejto jeho päťročnej náročnej úlohe mu želáme veľa milostí a darov Ducha Svätého.

Za redakciu Blažej Štrba

**Mezinárodní konference Společnosti pro
biblickou literaturu (SBL) a Evropské asociace
biblických studií (EABS) 6. – 10. 7. 2014 ve
Vídni**

V první polovině července 2014 hostila slavná Vídeňská univerzita (Universität Wien) společné pracovní setkání dvou mezinárodních společností sdružujících stovky badatelů na poli biblistiky a příbuzných oborů. Stalo se tradicí, že obvykle každé dva roky se členové věhlasné Society of Biblical Literature (SBL), k níž patří mimo jiné světoví velikáni současného bádání, setkávají společně s European Association of Biblical Studies (EABS), jež je mnohem mladší nejen svým trváním, ale také věkovým průměrem členské základny.

Více než jeden tisíc účastníků, z toho 933 aktivních referentů, pracovalo během 5 dnů ve 110ti sekcích, z nichž 27 organizovala EABS, 54 SBL, 18 přípravný výbor Vídeňské univerzity a 11 sekcí mělo speciální status.

Nedělní podvečerní zahajovací program v horké červencové Vídni byl akademicko-společenského rázu. Po zdřavicích představitele místní židovské obce, zástupců římsko-katolické a protestantské církve a vicerektorky univerzity, příjemně doplněných Mozartovou a Haydnovou hudbou v živé triové interpretaci, přednesl úvodní přednášku Armin Lange z domácí univerzity na téma „Mezi Mesiášem a halachou: Text proroka Jeremiáše 33,14-26 a jeho recepce v judaismu a křesťanství“. Následující velkorysá recepce v prostorách vídeňské radnice na pozvání starosty města ukázala, jakou důležitost místní reprezentace vědeckému setkání připisuje.

V množství tematických sekcí vynikala přednáška Philipa H. Townera „Translating Alterity: Reflections on Bible Translation in Light of Psychoanalytic Theory“, kterou sponzoroval Nida Institute for Biblical Scholarship at American Bible Society. Dále se velké pozornosti těšila sekce „Domestic Space and Religion in Imperial and Late Antique Ephesos“, jejíž náplň zajišťovali rakouští badatelé, zabývající se starověkým Efezem. Vhodným doplňkem jejich přednášek byla komentovaná prohlídka vídeňského Ephesos Museum s jednou z největších a nejúplnějších sbírek artefaktů ze studované lokality. Vedle toho mohli účastníci konference navštívit také další klenot vídeňských muzeí, totiž Papyrus Museum, se

vzácnou prehliadkou papyrologických svädectví každodenného i náboženského života helénistickej doby.

Mezi mnoha studijními skupinami z oblasti starozákonní a novozákonní vědy, archeologie, lingvistiky, judaismu, islámu a souvisejících antropologických a kulturních studií, přitahovala zvláštní pozornost účastníků tematika „Antisemitského čtení Bible“, připravená péčí pořadatelské univerzity.

Pedagogickým a prakticko-publikačním aspektem badatelské práce se zabývala pracovní setkání jako „Creating Stimulating Syllabi for the Classroom“ (Diana Edelman) nebo „The Job Market Inside and Outside of Academia“ s panelisty z významných univerzit (Alberta, Münster, Tel Aviv atd.) a se zástupci vědeckých nakladatelství.

V programu aktivních vystoupení na konferenci není uveden žádný slovenský bibliista, byť se zřejmě někdo z nich konference jako posluchač zúčastnil. Českou republiku zastupoval Zbyněk Garský, toho času působící na univerzitě ve švýcarském Bernu, a Jaroslav Brož z pražské Univerzity Karlovy. Garský prezentoval svůj příspěvek „Imagery of Early Christian Rituals in the Greek Physiologus“ v sekci „Ritual in the Biblical World. Brožův příspěvek „The Meaning of ‘Pistos’ in Heb 2:17 and 3:2: ‘Faithful’ or ‘Trustworthy’?“ byl zařazen do sekce „New Testament/Early Christianity/Rabbinic Studies“ jako volné pokračování velmi bohatě a silně obsazené sekce „Epistle to the Hebrews“.

Veliký počet účastníků, četnost kvalitních pracovních skupin a vynikající prezentace proslulých osobností i mladých nadějných badatelů lze vysvětlit jednak lokalizací konference uprostřed Evropy v místě s excelentní intelektuální, vědeckou a kulturní tradicí, jednak šťastnou spoluprací dvou badatelských společností rozličného charakteru. Bez nadsázky lze konstatovat, že ony dělně prožité dny ve Vídni byly opravdovým akademickým svátkem.

Jaroslav Brož

77. medzinárodné stretnutie Katolíckej biblickej asociácie Ameriky

Katolícka biblická asociácia Ameriky (*Catholic Biblical Association of America*, ďalej CBAA), založená v roku 1936 so sídlom pri *Catholic University of America* vo Washingtone a známa v akademickom prostredí vďaka vedeckému periodiku *The Catholic Biblical Quarterly*, usporadúva každý rok v lete stretnutie svojich riadnych a pridružených členov. V poradí už 77. stretnutie sa konalo

v dňoch 26. – 29. júla 2014 v najmenšom štáte USA v Rhode Island, v jeho hlavnom meste Providence v areáli dominikánskeho *Providence College*. Prijemné prostredie kampusu na periférii mesta poskytlo pokojný priestor na prednášky, prácu v pokračujúcich seminároch a pracovných skupinách (task forces), na liturgiu a na milé stretnutia s priateľmi. Okolo 250 členov srdečne privítal večer 26. júla R. Gabriel Pivarnik O.P., riaditeľ centra pre katolícke a dominikánske štúdiá. Program pokračoval zaujímavou panelovou diskusiou „Hermeneutiky v Amerike: Skúmanie Biblie afro-americkým, azijským a latinoamerickým objektívom“. Diskutovali v nej Fernando F. Segovia, Lai Ling Ngan, Stephen B. Reid. Biblická hermeneutika ako aktualizácia Písma pre dnešok cez prizmu národno-spoločenských skupín reálne odráža a pomáha už roky riešiť heterogénnu kultúrno-duchovnú situáciu v Spojených štátoch.

Program ďalších pracovných dní bol dosť rôznorodý. Veľký počet účastníkov obmedzuje diskusiu v rámci prednášok, no už len prezentácia ich rôznych téz ponúkla výborný prehľad aktuálne skúmaných biblických tém a metodologických prístupov. V rámci simultánnych sekcií odzneli okolo poludnia hojne navštevované prednášky; tento rok to boli: „Počúvanie prorokov z útrov zeme“ (Carol J. Dempsey O.P.); „Aká Mária, záleží na tom?“ (Mary Beavis); „«Tá prekliata» (2Kr 9,34): Jezabel v kompozícii a ideológii Kníh kráľov“ (Stephen McKenzie); „Rudolf Bultmann a špecifický dominikánsky prístup k Svätému písmu“ (Benedikt Viviano O.P.). V nedeľu večer predniesol vynikajúcu prednášku prezident CBAA Gary Anderson z *University of Notre Dame* „Apoľfatická teológia v kňazskom zdroji“. V pondelok večer zasa z tej istej univerzity predniesol Raymond Collins príspevok „Pamätajúc na minulosť, smerujúc do budúcnosti: Pastorálna úvaha nad pastorálnym spisom (2Tim)“. V utorok na poludnie ukončila stretnutie CBAA očakávaná prednáška Johna Meiera z *University of Notre Dame*: „Podobenstvá: Veľká lož Jülichera, Dodda a Jeremiasa“. Tento bádateľ je exponentom výskumu Historického Ježiša a autorom štyroch zväzkov *A marginal Jew*. Provokačný názov, ktorý vzbudil záujem o vystúpenie, však asi nebol najšťastnejšie zvolený, najmä ak Meier riešil dobový pohľad exegetickej tradície na podobenstvá zdieľaný aj tromi bádateľmi, ktorí boli presvedčení, že tieto obrazné príbehy obsahujú Ježišovu historickú kazateľskú látku. Na revidovanie ich pohľadu by v názve z úcty k nim sedel skôr výraz omyl a nie lož. Zámerom lži je totiž klamať.

Aktívnejšie zapojenie do prebiehajúceho bádania biblistov umožňovali cez tri dopoludnia pokračujúce semináre a pracovné skupiny. Tento rok sa v Providence pracovalo v štyroch pracovných skupinách: Sociálne vedy a novozákonná interpretácia; Skúmanie príbuzenstva; Biblické hermeneutiky a kultúrne štúdiá; Jánovo evanjelium a Starý zákon; Feministická hermeneutika a

v šiestich pokračujúcich seminároch: Čistota a obeta v období judaizmu Druhého chrámu; Deuterokánonické knihy; Božstvá starobylého Izraela; Synoptické evanjeliá: texty a kontexty; Boh a Písmo v 1 a 2Kor; Hebrejská poézia: Ž 141–145. Istú interaktivitu a diskusiu popoludní umožňovali v šiestich posluchárňach prezentované výskumné správy a okrúhle stoly, kde viacerí biblisti prezentovali svoje individuálne, resp. kolektívne výsledky bádania.

Zo slovenských biblistov sa stretnutia zúčastnili riadni členovia CBAA Peter Dubovský SJ, dekan Pápežského biblického inštitútu v Ríme, Milan Sova, Jozef Jančovič a Libor Marek. Bola to pre nás opäť príležitosť byť v živom kontakte s inými na pulze aktuálneho biblického výskumu. Budúce 78. stretnutie CBAA sa bude konať 1. – 4. augusta 2015 na *Xavier University* v New Orleans v štáte Louisiana.

Jozef Jančovič

XIII. medzinárodné kolokvium o Gregorovi z Nyssy: *In Canticum canticorum*

Správa o konferencii

„Tvoje meno je Láska k ľuďom“ (GNO VI, 107, 4-5). Výrok, ktorý Gregor z Nyssy adresoval vtelenému Bohu, organizátori vybrali ako motto XIII. medzinárodného kolokvia o Gregorovi z Nyssy. Tieto stretnutia sa konajú každé štyri roky a zakaždým sa zameriavajú na inú oblasť Gregorovej tvorby. Témou tohtoročného kolokvia, ktoré sa konalo v dňoch 17. – 20. septembra v Ríme na pôde Pápežskej univerzity Svätého kríža, bol Gregorov obsiahly komentár k *Veľpiesni*. V útlej biblickej knihe s ľúbostnou tematikou Gregor videl lyricky vyrozprávaný príbeh o vzťahu Boha a ľudstva od stvorenia, cez ľudský pád a následné bolestné odlúčenie až po znovuoobnovenie harmónie Božím Vtelením. V jeho spracovaní sa harmonicky prelína teológia a praktický duchovný život, filozofia, rétorika a zároveň bohatá ľudská skúsenosť múdreho muža na sklonku života. To všetko poskytuje veľký priestor pre moderné bádanie rôznych vedných disciplín.

Prvý deň kolokvia (streda 17. 9.) bol akýmsi úvodom – prednášajúci sa zamerali na štruktúru a literárny žáner Gregorovho *Výkladu Veľpiesne* (Claudio Moreschini, Pisa) a otázky textovej kritiky (Matthieu Cassin, Paríž). Na druhý deň

(štvrtok 18. 9.) sa už od rána začali prednášky prenikajúce do hĺbky Gregorovej exegézy (Theo Kobush, Bonn; Manlio Simonetti, Rím). Po obede sa pokračovalo teologickými témami. Gregorovu mystickú teológiu načrtol Martin Laird (Villanova), systém jeho myšlienok o Božej Trojici predstavil Volker Drecoll (Tübingen) a na kristologické jadro *Výkladu Vel'piesne* poukázal Miguel Brugarolas (Pamplona).

Na tretí deň (piatok 19. 9.) dopoludnia dostal priestor literárno-estetický rozmer Gregorovho diela. Lenka Karfíková (Praha – Olomouc) sa zamýšľala nad Gregorovou obľúbenou metaforou ľudskej duše ako zrkadla a jej koreňmi v platónskej tradícii. Potom Morwenna Ludlow (Exeter) analyzovala Gregorovu prácu s prírodnými obrazmi a jej zakotvenosť v gréckej rétorike. Napokon Lewis Ayres (Durham) uvažoval o vzťahu medzi obrazom a archetypom. Po obede Ari Ojell (Helsinki) rozoberal Gregorovu myšlienku o živote v súlade s cnosťou, čo je vlastne život lásky k Bohu. Keď sa deň začal chýliť k sklonku, prišla na rad otázka večného zatratenia. Gregorovmu presvedčeniu o všeobecnej spáse (apokatastáze) sa venovali Ilaria Ramelli (Milano) a Johannes Zachhuber (Oxford).

Dopoludnie posledného dňa (sobota 20. 9.), ktorým sa končila prednášková časť sympózia, bolo venované myšlienke nekonečného duchovného postupu (epektáze), ktorá charakterizuje Gregorovu spiritualitu (J. Warren Smith, Duke). Na to nadviazala Sarah Coakley (Cambridge) záverečnou prednáškou, ktorou poukázala na úzky vzťah medzi teológiou a duchovným životom.

Okrem týchto hlavných prednášajúcich sa k slovu dostali aj iní. Každý deň (s výnimkou prvého) bol vyhradený priestor aj pre štyri sekcie, kde sme my menej významní mohli svet stručne oboznámiť so svojim výskumom. Následné živé diskusie v malých skupinách boli veľmi obohacujúce. Nezabudnuteľný zážitok bol aj workshop o gregorovských štúdiách v 21. storočí, ktorý organizoval Scot Douglass (Colorado) praktickým americkým spôsobom – v reštaurácii. Záver posledného dňa bol venovaný doktorandskému semináru, kde študenti pracujúci na gregorovských témach dostali možnosť prediskutovať svoju prácu s poprednými svetovými odborníkmi. Túto inováciu prebral organizátor Giulio Maspero z origenovských kolokvií, kde sa to osvedčilo, a môžeme povedať, že aj v gregorovskom prostredí to bolo prijaté pozitívne.

XIII. medzinárodné kolokvium o Gregorovi z Nyssy, bohaté na intelektuálnu aj duchovnú potravu, sa skončilo. No aby nám nebolo smutno, na záver sme dostali pozvanie na nasledujúce kolokvium, ktoré sa bude konať v Paríži a bude sa venovať ďalšiemu Gregorovmu exegetickému dielu, jeho rozprave *O modlitbe Pána*.

Helena Panczová

„Inšpirácia Svätého písma“

Medzinárodná vedecká konferencia organizovaná
Inštitútom biblických vied Katolíckej univerzity Jána
Pavla II. v Ľubline (Poľsko)

Otázka inšpirácie kníh Biblie je rozhodujúca nielen ako základ ponímania autority Svätého písma v rámci cirkevnej komunity, ale aj ako hermeneutické východisko. Preto v dejinách teológie neustále priťahovala pozornosť a vyvolávala – i naďalej vyvoláva – nové otázky. Na všeobecnej biskupskej synode v r. 2008, ktorá sa týkala Božieho slova a jeho misie v živote Cirkvi, preto veľmi intenzívne zaznela žiadosť, aby sa teológovia zaoberali touto dôležitou otázkou ponímania Písma v Cirkvi, a špecificky vzťahom inšpirácie a pravdy Svätého písma. Na túto žiadosť zareagovala Pápežská biblická komisia a vytvorila dokument *Ispirazione e Verità della sacra Scrittura: La Parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo* (Inšpirácia a pravda Svätého písma: Slovo, ktoré prichádza od Boha a hovorí o Bohu pre spásu sveta).

Tento dokument bol preložený a vydaný v Poľsku členom Pápežskej biblickej komisie, prof. Henrykom Witczykom (Katolícka univerzita Jána Pavla II. v Ľubline, Poľsko; ďalej KUL) a jeho obsah sa stal predmetom Medzinárodnej biblickej konferencie, ktorú zorganizoval Inštitút biblických vied KUL v dňoch 22. – 23. októbra 2014 v rámci tradičného vedeckého podujatia nazývaného Jesenné biblické dni.

Tento jubilejný 10. ročník daného podujatia bol výnimočný nielen pre závažnosť témy, ale aj vďaka mimoriadne vzácnym zahraničným hosťom ako James H. Charlesworth, svetoznámy odborník na mimobiblickú a kumránsku literatúru (Princeton Theological Seminary, Princeton NY) a Olivier-Thomas Venard (L'École Biblique et Archéologique Française, Jeruzalem). Okrem nich predniesli svoje príspevky aj biblisti z viacerých poľských univerzít (Lublin, Katowice, Varšava, Toruň, Olsztyn, Szczecin). Ako ďalší zahraniční hostia boli pozvaní Matteo Crimella (La Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Miláno, Taliansko), Branislav Kľuska (Katolícka univerzita v Ružomberku, Slovensko) a Pavel Vilhan (Kňazský seminár sv. Františka Xaverského v Badíne, RKCMBF Univerzity Komenského, Slovensko).

Počas dvoch dní konferencie odznelo v šiestich blokoch spolu pätnásť prednášok, z toho dve plenárne (J. H. Charlesworth, O.-Th. Venard). Na koniec každého bloku nasledovala živá diskusia, ktorá zvýraznila dôležitosť a aktuálnosť témy inšpirácie Svätého písma.

Konferenciu otvorila prednáška J. H. Charleswortha s názvom „Inspiration and Truth in Sacra Scriptura”. Autor sa v nej sústredil na problematiku kánonu ako zoznamu inšpirovaných kníh, ktoré sú svedectvom Božieho zjavenia. Za východisko si zvolil tvrdenie, že pre vedecký prístup k tejto otázke je potrebné predovšetkým „zaostriť svoje vedecké nástroje“, to jest terminológiu týkajúcu sa otázok problematiky zjavenia, inšpirácie a biblického kánonu. Ako hlavná zaznela téza, že uzavretý kanón Písma neimplikuje uzavretosť Božieho zjavenia. Prednášajúci argumentoval v prospech širšieho ponímania Božieho zjavenia, ktoré by nebolo limitované len na kánon Písma, a uchránilo tak teológiu a kresťanov pred bibliolatriou. Stopy Božieho zjavenia sú podľa J. H. Charleswortha aj v apokryfnej literatúre. Potvrdením toho má byť Nový zákon, ktorého poslanstvo bolo okrem iného výrazne ovplyvnené poslanstvom a obsahom starozákonných apokryfov. Tak napríklad koncept Syna človeka mal Ježiš prevziať z knihy Príslovia Henocha. Revolučnosť tvrdení princetonského odborníka o Božom zjavení si uvedomíme viac, ak zoberieme do úvahy skutočnosť, že patrí k protestantskej teologickej tradícii (je vyznaním metodista).

Druhá plenárna prednáška, prednesená Olivierom-Thomasom Venardom, spočívala v predstavení projektu *The Bible in Its Traditions*, realizovaného pod vedením otcov dominikánov na École Biblique et Archeologique Français v Jeruzaleme. Daná iniciatíva nadväzuje na svetoznámu Jeruzalemskú Bibliu a snaží sa vytvoriť podobný druh študijnej Biblie, ktorá však bude rozsiahlejšia a využije aj možnosti ponúkané novými médiami. Cieľom projektu je vytvoriť čo najrozsiahlejší súbor poznámkového aparátu so zaujímavými informáciami rovnako pre biblistov, ako aj pre bežných čitateľov Svätého písma. Biblický text budú sprevádzať rozsiahle poznámky rozdelené na rôzne témy, akými sú okrem iného vysvetlenie použitých pojmov v texte, predstavenie sociálneho a kultúrneho prostredia, poznámky z kresťanskej, ale i židovskej tradície, alebo paralely z Koránu atď. Okrem toho v poznámkach bude prezentované *Wirkungsgeschichte* biblického textu v umení, literatúre, filme atď. Súčasťou prednášky prof. Venarda bola aj praktická demonštrácia internetového portálu, na ktorom sa bude projekt nachádzať v online podobe. Projekt bude postupne sprístupnený v anglickom, francúzskom a španielskom jazyku na internetovej adrese www.bibest.org. Profesor Venard zároveň pozval prítomných biblistov k spolupráci na danom projekte, ktorého prvú fázu plánujú ukončiť v r. 2016.

V doobedňajšom bloku prednášok prvého dňa konferencie odzneli ešte referáty prof. Henryka Witczyka a Dr. Waldemara Linkeho. Prvý poskytol zaujímavé informácie týkajúce sa postupu Pápežskej biblickej komisie pri príprave dokumentu o inšpirácii a pravde Svätého písma. Druhý prezentoval rozvoj katolíckeho učenia o inšpirácii Svätého písma v dokumentoch Magistéria Katolíckej cirkvi od dogmatickej konštitúcie *Dei Verbum* až po apoštolskú exhortáciu *Evangelii Gaudium*.

Popoludňajšia séria prednášok, ako aj referáty druhého dňa konferencie, sledovali svojou dramaturgiou obsah a štruktúru prvej časti dokumentu Inšpirácia a pravda Svätého písma, v ktorej sa členovia Pápežskej biblickej komisie snažili ukázať, ako jednotlivé biblické knihy svedčia o svojom božskom pôvode a dynamike Božieho zjavenia. Cieľom príspevkov na konferencii bolo poskytnúť reflexiu nad hutným a syntetickým textom dokumentu, opierajúc sa o analýzu vybraných biblických textov.

Prvú prednášku tejto série predniesol Janusz Lemański, ktorý sa zamerail na knihy Pentateuchu a špecificky na text Dekalógu – slová, o ktorých kniha Exodus a kniha Deuteronomium svedčia ako o takých, ktoré pochádzajú priamo od Boha. V druhej prednáške sa Dariusz Dziadosz zamerail na knihy deuteronomistického historického diela a snažil sa ukázať na Božie slovo dynamicky formujúce históriu Izraela. Ďalší prednášajúci, Wojciech Pikor, prezentoval, ako sa proroci Starého zákona najskôr sami stávali adresátmi Božieho slova, aby ho mohli neskôr ohlasovať. Ukázal, že najmä texty prorockého povolania predpokladajú prijatie Božieho slova prorokom ako podmienku jeho misie.

Druhý deň konferencie otvoril Henryk Witczyk prednáškou, v ktorej sa usiloval odpovedať na otázku, ako žalmy, ktoré sú často modlitbou jednotlivca či komunity adresovanou Bohu, komunikujú Božie zjavenie a môžu byť vnímané ako slovo, ktoré má svoj pôvod v Bohu. Na múdroslovnú literatúru sa zamerail slovenský biblista Pavol Vilhan, ktorý svoj príspevok venoval Knihe Sirachovcovej. Pre štúdium inšpirácie je to kniha veľmi špecifická, pretože v hebrejskej Biblii ani v protestanskom kánone nie je považovaná za inšpirovanú. Pavol Vilhan ukázal rôzne spôsoby a prostriedky komunikovania Božieho zjavenia človeku opísané v tejto starozákonnej knihe, okrem iného vzťah učiteľa a žiaka, priestor kultu, ale aj ľudskú skúsenosť získanú na cestách... Vyzdvihol pritom význam štúdia Božieho Zákona v procese získavania múdrosti. V tomto bloku bol prečítaný aj príspevok Matea Crimellu, ktorý nebol neprítomný na konferencii a ktorý sa na príklade textu Sk 16,6-10 snažil pomocou naratívnej analýzy zvýrazniť Lukášovo ponímanie roly hlásaného slova počas prvej evanjelizácie.

Nasledovné dve prednášky boli zamerané na kánonické evanjeliá. Krzysztof Mielcarek sa pokúsil ukázať myšlienkovú špecifiku jednotlivých synoptických evanjelií a ich teologickú jednotu v ponímaní Božieho slova. Branislav Kluska sa sústredil na motív svedectva vo štvrtom Evanjeliu, ktoré je hlavným vektorom Božieho zjavenia a ústi do svedectva napísaného a inšpirovaného textu Evanjelia.

V poslednom bloku konferencie najskôr Marcin Kowalski ukázal Boha ako iniciátora a pôvodcu evanjelia hlásaného apoštolom Pavlom. Následne Artur Malina na základe analýzy textu Listu Hebrejom zvýraznil dôležitosť teológie inšpirácie Svätého písma pre súčasnú evanjelizáciu. V poslednej prednáške konferencie Marek Karczewski preanalyzoval chápanie inšpirovanosti Knihy zjavenia v dokumente Pápežskej biblickej komisie.

Prednášky, ktoré odzneli na konferencii, zvýraznili dôležitosť nového dokumentu Pápežskej biblickej komisie, pretože spracúva tému hermeneuticky kardinálnu a kľúčovú pre reflexiu obsahu viery založenej na Písme svätom. Pevne veríme, že tento dokument sa zakrátko dočká aj slovenského prekladu.

Branislav Kluska – Mykhaylyna Klusková

Prednášky biblistu prof. Massima Grilliho na Slovensku

V dňoch 6. – 11. októbra 2014 sme na Slovensku privítali biblistu Massima Grilliho, profesora Pápežskej univerzity sv. Gregora v Ríme, kde od roku 1988 prednáša Nový zákon a v rokoch 2001 – 2012 viedol katedru biblickej teológie. Návšteva prof. Grilliho nadväzuje na niekoľkoročnú tradíciu prednášok zahraničných hostí, ktorí prichádzali na Slovensko podeliť sa o poznanie Svätého písma, o výsledky svojho vedeckého výskumu, ako aj o svoju vieru. Počas minulých rokov boli hosťami viacerí profesori z Fakulty biblických vied a archeológie v Jeruzaleme.

Prof. Massimo Grilli počas svojej návštevy predstavil odbornej aj laickej verejnosti päť rôznych tém, ktoré však mali spoločného menovateľa, a bola ním bolesť, utrpenie a ich zmysel z pohľadu biblických textov. Ponúknuté témy boli v závere jubilejného Roka Sedembolestnej Panny Márie príležitosťou hlbšie prežiť tajomstvo kresťanského života ako nasledovania a zdieľania Ježišovej cesty kríža.

Na RKCMBFUK v Bratislave (6. 10.) a na Gymnáziu Konštantínova 2 v Prešove (11. 10.) zaznela prednáška na tému *Biblia pred otázkou bolesti*. Prof. Grilli v nej ponúkol päť interpretačných kľúčov, ako chápať prítomnosť bolesti v ľudskom živote. Isté odpovede na daný problém ponúka perspektíva ľudskej viny, múdroslovná perspektíva, ktorá nás učí žiť pominuteľnosť a krehkosť pred tvárou Boha, perspektíva výchovy či zmierenia a odčinenia. Tieto odpovede však zostávajú nedostačujúce, ba niekedy aj neadekvátne. Prednášajúci zavíril pohľad na utrpenie a kríž z perspektívy lásky, ktorá jediná ich umožňuje interpretovať ako miesto dôvery v Boha, ktorý všetko privádza k naplneniu.

Na TF TU v Bratislave (6. 10.) a na TI RKCMBF UK v Badíne (8. 10.) bola predstavená *Téma „cesty“ v evanjeliu podľa Marka*. Prednášajúci sa najprv krátko venoval téme z antropologického a z náboženského pohľadu a priblížil význam cesty v židovsko-kresťanskej tradícii. V hlavnej časti prednášky sa zameril predovšetkým na záverečné kapitoly Markovho evanjelia, teda na udalosť smrti a zmŕtvychvstania Ježiša. Poukázal na to, že práve jeho otvorený záver môže byť považovaný za rozhodujúci moment pre čitateľa, ktorý sa musí sám rozhodnúť, či chce kráčať cestou, ktorou kráčal Ježiš.

Prednáška s názvom *Boh Biblie je Bohom pokoja?*, ktorá zaznela na KU v Ružomberku (7. 10.), sa týkala náročnej problematiky násilia v Biblii. Prednášajúci sa zvlášť venoval problematike násilia v Novom zákone.

V prednáške *Svet bez bolesti a obmedzení? Mesiášsky pohľad v Mt 5–9* sa poslucháči a pedagógovia GKF PU v Prešove (10. 10.) spoločne zamýšľali nad tým, čo znamená mesiášska doba vo svete poznačenom prítomnosťou rozličných obmedzení. Na základe rozoberaného textu z Matúšovho evanjelia prof. Grilli poukázal na to, že mesiášsky pokoj je skutočnosťou, ktorú Boh v Ježišovi urobil možnou a zároveň je úlohou a výzvou k ľudskej zodpovednosti uskutočňovať ho podľa Božieho plánu.

Poslednou prednáškou *Bolesť a smrť Ježiša. Pohľad synoptikov a evanjelistu Jána* sa prof. Grilli prihovril študentom a pedagógom z TF KU Košice a z TI TF KU v Spišskej Kapitule (11. 10.). Slová prednášajúceho vyvolali zaujímavé otázky a diskusie, ktoré boli na niektorých miestach dlhšie ako samotná prednáška. To svedčí tak o kvalite a hodnotných podnetoch zo strany prednášajúceho, ako aj o živom záujme poslucháčov o Božie slovo a ponúknuté témy.

Pre všetkých, ktorí majú záujem vypočuť si prednášky, sú audio záznamy prednášok sprístupnené na www.kbd.sk v sekcii „Študijné materiály“.

Návšteva prof. Grilliho bola tiež príležitosťou predstaviť verejnosti preklad jeho knihy *„Paradox“ a „tajomstvo“*. *Markovo evanjelium*, ktorá vyšla vo vydavateľstve KBD v Ružomberku. Titul aj obsah knihy je prítlačlivý

a provokujúci zároveň. „Paradox“ a „tajomstvo“ sú dve slová, ktoré úzko súvisia so životom Ježiša a každého jeho učeníka. Zároveň tvoria tematickú niť a prizmu, cez ktorú autor knihy interpretuje Markovo evanjelium. Od počiatočného paradoxu a tajomstva, keď Ježiš, Boží Syn, nie je ušetrený pokúšaniami na púšti, sa čitateľ dostane až k záverečnému paradoxu a tajomstvu, keď dobrá zvesť o jeho zmŕtvychvstaní zostáva zahalená do ticha. Prof. Grilli predstavuje Markovo evanjelium a jeho hlavné teologické línie prístupným spôsobom. V prvej kapitole sa venuje základným otázkam, akými sú miesto Markovho evanjelia v tradícii Cirkvi, autor, štruktúra a teológia evanjelia, a v nasledujúcich jedenástich kapitolách bližšie rozoberá vybrané texty. Pri analýze textov používa prístup pragmatickej lingvistiky a zameriava sa na to, ako text a jeho autor formujú čitateľa. Tento prístup dovoľuje, aby aj čitateľ 21. stor. vošiel do správneho vzťahu a komunikácie s autorom takého dávneho textu, akým biblický text je.

V súčasnosti sa pracuje na ďalších prekladoch a veríme, že v roku 2015 bude môcť KBD predstaviť slovenskej verejnosti ďalšie tri knihy Massima Grilliho, v ktorých sa autor venuje evanjeliu podľa Matúša, podľa Lukáša a knihe Skutkov apoštolov.

Touto cestou by som sa chcela zároveň poďakovať RKCMBF UK v Bratislave, TI RKCMBF UK v Badíne, TF TU v Bratislave, KU v Ružomberku, TI TF KU v Spišskej Kapitule, GBF PU v Prešove a sestrám CJ z komunity v Prešove, ktorí sa podieľali pri organizácii tohto podujatia a finančne ho podporili.

Iveta Strenková CJ
riaditeľka KBD



Svetlo trojich dni



www.lumen.sk

102,9	Banská Bystrica	106,3	Lučenec	96,1	Senica	102,9	Tatry
99,1	Bardajov	89,4	Martin	93,3	Sitno	95,6	Topoľčany
93,8	Bratislava	103,3	Michalovce	105,2	Skalica	93,3	Trenčín
103,4	Brezno	105,8	Námestovo	90,6	Skalité	98,1	Trnava
105,8	Čadca	95,7	Nitra	93,2	Snina	98,0	Zlaté Moravce
94,4	Košice	92,9	Prešov	99,6	Spišská Stará Ves	89,8	Žilina
99,8	Levoča	98,1	Prievidza	99,8	Stará Ľubovňa		
89,7	Liptovský Mikuláš	106,3	Rožňava	93,5	Štúrovo		