# Studia Biblica Slovaca

Ročník 7 2015 Číslo 1

## Obsah

### Štúdie

*Miroslav VARŠO*
Deuteronomistická právna frazeológia ..... 1-21

*Blažej ŠTRBA*
Ľútostivý a milostivý Boh. Komparácia slovenských prekladov niektorých charakteristík Boha s ich hebrejským originálom ..... 22-59

*Massimo GRILLI*
„Naplnenie“ ako hermeneutická kategória Evanjelia podľa Matúša ……..... 60-74

*Henry Ansgar KELLY*
Druhy exorcizmu v Biblii a v Cirkvi ..... 75-87

*Andrea KOREČKOVÁ*
Negatívna predstava života žien v záhrobí podľa gréckych náhrobných kameňov a komparácia s novozákonnými dokladmi o úmrtí žien ..... 88-102

**Abstrakty a recenzie** ..... 103-139

**Správy a oznamy** ..... 140-154

ISSN 1338-0141

www.biblica.sk

1/2015 7 Studia Biblica Slovaca

Obalka-StBiSl-07-01-2015(5).indd 1 18.6.2015 21:36:35

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

Ročník VII (2015), číslo 1
Vydáva Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, IČO 0039786510.

Vedecké kolégium/Advisory board: Reimund Bieringer (Leuven, B) – Georg Braulik OSB (Wien, A) – Peter Dubovský SJ (Roma, I) – Pavol Farkaš (Nitra) – Massimo Grilli (Roma, I) – Leslie Hoppe OFM (Chicago, USA)
Šéfredaktor: Blažej Štrba (Badín)
Redaktor pre recenzie: František Trstenský (Spišské Podhradie)
Redakčná rada /Editorial board: Jaroslav Brož (Praha, CZ) – Juraj Feník (Košice) – Sr. Júlia Daniela Iskrová OP (Ružomberok) – Róbert Jáger (Košice) – Jozef Jančovič (Bratislava) – Peter Juhás (Viedeň, A) – Branislav Kľuska (Ružomberok) – Róbert Lapko (Košice) – Libor Marek (Roma, I) – Jaroslav Rindoš (Bratislava) – Milan Sova (Bratislava) – Jozef Tiňo (Bratislava) – Sr. Gabriela Ivana Vlková OP (Olomouc, CZ)
Za lektorovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Výkonný redaktor: Martina Korytiaková
Jazyková úprava: Dušan Rončák
Obálka: Martin Mičko
Na príprave publikácie sa podieľal aj Sr. Maryluke Addiman CJ a Miroslav Varšo.

Príspevky v slovenčine, češtine a v angličtine (od zahraničných autorov), alebo knihy na recenziu prosíme adresovať na adresu redakcie *Studia Biblica Slovaca*, Banská 28, 976 32 Badín (Slovakia), redakcia@biblica.sk.

Príspevky sa požadujú v elektronickej podobe, podľa možnosti v textovom editore Microsoft Word. 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, poznámka alebo reflexia musí byť doplnený abstraktom a jeho anglickou verziou, anglickým názvom príspevku, max. piatimi kľúčovými slovami v slovenčine/češtine a angličtine, zoznamom bibliografie a kontaktom na autora príspevku. Nevyžiadané rukopisy sa nevracajú. Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok a vykonať potrebnú jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov. Upresňujúce podmienky pre prispievateľov sú dostupné www.biblica.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, 6/2015.
Vychádza dvakrát do roka.
Cena: 6 €

**ISSN 1338-0141**
**EV 3744/09**

## Contents

### Treaties

***Miroslav Varšo***
Deuteronomistic Legal Phraseology ..... 1-21

***Blažej Štrba***
"Compassionate and gracious God": Comparison of Slovak translations of certain divine attributes of God with their Hebrew original ..... 22-59

***Massimo Grilli***
The 'fulfillment' in the Gospel of Matthew ..... 60-74

***Henry Ansgar Kelly***
Varieties of Exorcism in the Bible and the Church ..... 70-87

***Andrea Korečková***
Negative concepts of women's lives in the other world according to Greek gravestones and a comparison with the New Testament accounts of women's death ..... 88-102

**Abstracts and reviews** ..... 103-139

**Communications and references** ..... 140-154

Obalka-StBiSl-07-01-2015(5).indd 2
18.6.2015 21:36:35

# Deuteronomistická právna frazeológia

*Miroslav Varšo*

## Deuteronomistická právna frazeológia

„My, národ slovenský, pamätajúc na politické a kultúrne dedičstvo a na stáročné skúsenosti... uznášame sa...“[1] Týmito slovami sa začína ústava Slovenskej republiky. Slovenský národ sa uznáša ohľadom práva s pohľadom upretým do minulosti na tradície a skúsenosti.

Americká ústava je taktiež ustanovením ľudí – Američanov – hľadiacich do budúcnosti: „My, ľud Spojených štátov, aby sme vytvorili dokonalejšiu jednotu, nastolili spravodlivosť... dávame si túto Ústavu Spojených štátov amerických“[2].

Nemecká ústava, tzv. Grundgesetz, vychádza z prítomnosti, stavia sa v plnej zodpovednosti pred Boha a pred ľudí: „Vedomí si zodpovednosti pred Bohom a ľuďmi... si nemecký ľud... dal tento základný zákon“[3].

Uvedené ústavné zákony vytvára a definuje národ – človek. On je zároveň aj garantom ich platnosti a zachovávania. Takéto právne chápanie je produktom éry osvietenstva. O *základných právach* (1770) a o *prirodzených právach* (1779), ktoré prislúchajú človeku z jeho autonómneho bytia a dôstojnosti, sa prvýkrát hovorí vo Francúzku[4].

V biblickom naratíve zákony nedefinuje človek, nevytvára ich. V SZ, podobne ako v súvekom svete starovekého Blízkeho východu, majú zákony svoj pôvod vo svete bohov. Nevyvierajú z minulosti, nekotvia v prítomnosti, ani nezávisia od budúcnosti. V babylonskom svete božstvo uspôsobuje kráľa, aby správne formuloval zákony. Reprezentatívnym príkladom je reliéf Chammurabiho kódexu s následnou formuláciou z prológu. Kráľ Chammurabi

---

[1] Preambula Ústavy Slovenskej republiky.
[2] Preambula Ústavy Spojených štátov amerických.
[3] Preambula Ústavy Spolkovej republiky Nemecko.
[4] BRAULIK, Deuteronomium, 321.

stojí pred bohom Šamašom sediacim na tróne a príjíma kráľovské insígnie, aby ako *hrdé knieža, ctiteľ bohov, zabezpečil vládu spravodlivosti v krajine*[5].

V biblickom svete je to odlišné. Tu Boh sám oznamuje človeku zákony, aj keď prostredníctvom vybraných ľudí. Je zrejmé, že na vedomie dáva svoje zjavenie. Zástupným príkladom je vyjadrenie z Knihy Deuteronómium (6,21-25), podľa ktorého Boh dáva človeku spravodlivý sociálny poriadok, aby v ľudskej spoločnosti, zastúpenej Izraelom, vládlo právo[6]. V tomto ponímaní zákona je nevyhnutné rátať s Božou autoritou – Boh je garantom platnosti a zachovávania zákona. Zákon je teonomický. To ale nie je samozrejmosťou pre nás, ľudí súčasnosti, ako to ukazujú úvodné vety uvedených preambúl. Z nich vyplýva, že autoritou, ktorá stojí za vyhlásením a zachovávaním zákona je, spoločenstvo ľudí, pre ktoré zákony majú zároveň aj platiť. Boh je v sekularizovaných moderných spoločnostiach v zákonodarnom systéme prítomný iba v podobe reliktu. V slovenskej verzii je ukrytý vo formulácii „kultúrne dedičstvo“, v nemeckej figuruje ako autorita v paritnej pozícii k ľuďom „ *pred Bohom a ľuďmi“*, v americkej sa neobjavuje ani nepriamo[7].

Rozdiel medzi súčasným a biblickým ponímaním zákona je aj v pohnútke jeho zachovávania. Zákonné zbierky súčasnosti rátajú s rešpektom kotviacim v spoločenskej dohode, teda zachovávanie zákona závisí od ustanovení spoločnosti a jednotlivec ich vníma takpovediac „zvonku“. Zachovávanie zákona v biblickom podaní by malo byť vnútornou odpoveďou človeka na Boží zákon, ako to vyjadruje biblická „preambula” známa zo SZ aj z NZ: „Počúvaj Izrael, PÁN (je) Boh, PÁN (je) jediný. A ty budeš milovať PÁNA, svojho Boha, celým svojím srdcom, celou svojou dušou a celou svojou silou“ (Dt 6,4-5, porov. Mk 12,28-34; Mt 22,34-40; Lk 10,25-28).

---

[5] Preložené z angl. prekladu: KING, *Code* [cit. 2015-05-03].

[6] BRAULIK, Deuteronomium, 321.

[7] Porovnanie právneho poriadku demokratických štátov s biblickým právom bolo zvolené zámerne, aby sa zvýraznil kontrast. Pochopiteľne, v súčasnej kresťanskej spoločnosti je pokračovaním biblického práva Kódex kanonického práva CIC z roku 1983 pre Katolícku cirkev a CCEO z r. 1990 pre východné cirkvi. Dôležitým miestom, ktoré právo Katolíckej cirkvi reguluje, je odovzdávanie cirkevnej náuky (CIC v knihe III, *De ecclesiae munere docendi*, CCEO v tituloch XIV: O evanjelizácii národov a v XV: O učiteľskom úrade Cirkvi), čo určuje špecifický charakter cirkevného právneho systému v porovnaní s právnym poriadkom štátu (PŘIBIL, *Studie*, 308-309).

V súdobom starovekom svete to nebolo samozrejmosťou. Právne zbierky starovekého Blízkeho východu zákonmi regulovali predovšetkým chod spoločnosti a bdeli nad jej správnym charakterom, nad zachovávaním stanoveného poriadku. Zákonné zbierky Pentateuchu (Kniha zmluvy: Ex 20,22–23,13; Deuteronomický zákonník 12–26 a Zákon svätosti Lv 17–26) v princípe tiež majú na zreteli zachovávanie a udržiavanie stvoriteľského poriadku vo svete a v spoločnosti. Majú ale aj čosi navyše. Je to motivácia zachovávať ich. Tá často priamo súvisí s Bohom, a to aj v prípadoch, ktoré na prvý pohľad s Bohom nemajú nič spoločné. Príkladom je biblická podoba zákona o úrokoch a o úžere, známeho z omnoho starších zákonodarných zbierok starovekého Blízkeho východu (Ešnunské zákony, 1770 pred Kr., Výnos kráľa Ammi-Caduqaa, 1646 – 1626 pred Kr.[8]).

V starozákonných textoch sa zákon o úroku a úžere nachádza vo všetkých jeho troch známych zákonných zbierkach. Je formulovaný odlišnými výrazmi typickými pre tú-ktorú zbierku, v princípe ale vyslovuje rovnakú reštrikciu platnú pre úrok aj pre úžeru: oboje prísne zakazuje. Dôležitou súčasťou formulácie zákona o úroku je vo všetkých troch prípadoch motivácia. Tá zrkadlí konkrétny dobový a sociálny kontext.

Formulácia zákona v Knihe zmluvy (Ex 20,22–23,33[9]) predpokladá rovnostársku spoločnosť známu z najstarších čias Izraela. Motiváciou nevyberať úrok je v tomto prípade pripomienka vyhlásenia exodu – vyslobodenia z egyptského otroctva a zároveň aj zjavenie Boha na Sinaji. Bez váhania možno povedať, že tu ide o dva najdôležitejšie momenty celého rozprávania o Exode, čo v prípade zákona o úroku, regulujúceho na prvý pohľad okrajovú oblasť života, prekvapuje. Zdá sa, že motivácia „ťažkého kalibru“ je v tomto prípade zvolená vedome, aby sa zvýšila pozornosť voči chudobnému v spoločnosti a zabránilo sa jeho zotročeniu.

Podobne je tomu v Zákone svätosti (Lv 25,35-38), kde je motiváciou rešpektovania zákona tá istá pripomienka oslobodenia z egyptského otroctva. Tento raz je silne zdôraznená skutočnosť spoločenskej prináležitosti – dotyčný *tvoj brat (sestra)* – a je doplnená najvážnejšou teologickou motiváciou: *Lebo ja som Pán, váš Boh*.

[8] VARŠO, *Interest*, 323-338.
[9] TIŇO, *Exodus,* 548-550.

Obdobne je zákon formulovaný aj v právnej zbierke Knihy Deuteronómium (Dt 12–26). Motiváciou je tentoraz Božie požehnanie spojené s naplneným životom v Zasľúbenej zemi. Aj v tomto prípade možno hovoriť o najvyššej motivácii v Knihe Deuteronómium, ktorá určuje blaho jedinca v spoločnosti a zároveň aj jeho vzťah k Bohu.

Motivácia sa tak v SZ stáva neoddeliteľnou súčasťou zákona. Kedy a ako prebehla v izraelskom práve s tým súvisiaca teologizácia zákona, je témou vhodnou na samostatnú štúdiu[10].

Poslednou odlišnosťou, ktorú je nevyhnutné zdôrazniť, je rozdiel v chápaní zákona ako takého v biblických textoch a v súčasnej kultúre. Od 19. stor. je pre chápanie zákona typické tzv. zákonné chápanie práva (*statutory approach*): právo je obsiahnuté v kodifikovanom texte. Inými slovami, platí len to, čo je obsiahnuté v právnej zbierke. Pre toto vnímanie práva sú charakteristické dva elementy: a) právo ustanovuje jeho tvorca, napr. kráľ alebo zákonodarný orgán, a je potom platné pre občanov, b) právo je uzatvorený kompletný systém, t. j. všetky predtým platné právne autority zanikajú a ostáva jediná ustanovená. Druhou možnosťou chápania právneho systému je tzv. obyčajový právny systém (*common-law*), v ktorom právo nie je striktne viazané na právnu zbierku, a to aj napriek tomu, že právne zbierky jestvujú. Spravodlivosť sa vykonáva na základe mravov a charakteru spoločenstva a jeho zvykov. Vyššie uvedený príklad právnej formulácie o úrokoch a o úžere poukazuje na otvorený zvykový právny systém, v ktorom sa právne myslenie orientuje právnymi formuláciami a výrokmi z minulosti, nijakú z nich ale nepovažuje za konečnú a nemennú. V zmenenej situácii zachováva princíp právnej normy a pritom rešpektuje právne myslenie spoločenstva, pričom aktualizuje uplatnenie zákona v konkrétnom prípade[11].

## Legislatívne vyjadrenia v SZ

V nasledujúcej časti zameriame pozornosť na zákonodarný slovník. Ako bolo práve vyššie naznačené, tento slovník nemožno chápať v zmysle striktnej právnej terminológie vzťahujúcej sa na právne úkony a právnické

[10] Sociálne nepokoje a konflikty počas obdobia Izraelského kráľovstva mohli byť začiatkom teologizácie práva v Izraeli (OTTO, Tendenzen, 11).

[11] BERMAN, History, 21.

vyjadrenia, ale je neustále nutné brať ohľad na teologický kontext jednotlivých termínov s jeho diferencovanými aspektmi, a to predovšetkým pamäť historickej skúsenosti, sociálnu previazanosť a všadeprítomnú autoritu Boha ako zákonodarcu.

Pre akt promulgácie zákona je charakteristické hebr. sloveso *prikázať* צִוָּה. Aj keď ide o relatívne často sa opakujúce sloveso (484-krát v SZ), jeho používanie vo význame vyrieknutia zákona – príkazu – je zrejmé. V SZ aj v židovstve sa sloveso spája s Božou autoritou a je dôležité pre pochopenie vzťahu Boh a človek[12]. V Knihách Exodus–Numeri je Boh subjektom צִוָּה 98-krát, Mojžiš naproti tomu 19-krát, vždy ale vo vzťahu k Bohom danému zákonu. V Knihe Deuteronómium sa pomer obracia tak, že Mojžiš je subjektom slovesa 53-krát a Boh 34-krát, aj tu je ale nevyhnutné zdôrazniť to, že v naratívnom rámci Knihy Deuteronómium Mojžiš prikazuje to, čím ho Boh poveruje[13]. Teda Boh zákony vyslovuje, Mojžišovou úlohou je obdržané príkazy *naučiť* (לָמַד) ľud[14]. V tomto zmysle obsah slovesa *prikázať* a podstatného mena *prikázanie* významovo nadobúda tón záväzného aktu. Prikázanie sa tesne spája so *zmluvným aktom* (בְּרִית) a dostáva podobu záväzného rozhodnutia. V slovenčine by sa dalo vyjadriť slovesom *zaviazať*. Voľba termínu *prikázať*/*prikázanie*, ale v podobe archaického tvaru *prikázanie*, spájaného s Desatorom obsahuje aj tento významový odtienok, preto sa v preklade prikláňame práve k slovesnej podobe *prikázať* a k nominálnej podobe *prikázanie*.

V Knihe Deuteronómium sa sloveso *prikázať* opakovane používa v konjugácii piel. V tomto prípade už ale nejde o promulgáciu zákonov. Tie sú Izraelu už známe. Deuteronómium nadväzuje na texty Ex 25,22 a Lv 27,34, ktoré hovoria o tom, že zákony neboli pre Izrael nové (porov. Dt 8,3, podľa ktorého Izraelu boli zákony známe už v čase putovania púšťou). Zároveň je pravdepodobné, že deuteronomické zákony nie sú iba zopakovaním, ale novou formuláciou zákonov[15].

---

[12] LEVINE – RINGGREN, מִצְוָה *miṣwâ*, 505.

[13] LOHFINK, Prolegomena, 16.17.

[14] BRAULIK, Abfolge, 231.

[15] LOHFINK, Prolegomena, 19-20. Otto si je novou formuláciou zákonov Knihy zmluvy a ich následným zapracovaním v Dt 12–26 istý (OTTO, Tendenzen, 10).

V Knihe Deuteronómium je dôležité aj časovanie slovesa. Participium, významovo spájané s prítomnosťou, sa vzťahuje na vyslovenie zákonov v moabskej krajine deň pred vstupom do Zasľúbenej zeme. Perfekt, spájaný s minulosťou, pripomína prednesenie zákona na vrchu Horeb (Dekalóg a ostatné zákony, ktoré Mojžiš dostal na Horebe, keď ostal pri Pánovi)[16].

Aj keď sa v zbierkach zákonov vyskytuje množstvo obrazných výrazov pre zákon, niekedy aj vzájomne zameniteľných (*cesta* דֶּרֶךְ, *zmluva* בְּרִית, *slovo* דָּבָר atď.) ukazuje sa ako vhodné prekladať špecifické právne termíny jedným výrazom, a to aj napriek tomu, že v jednotlivých kontextoch nemusia označovať vždy jeden druh zákonov či zákonných ustanovení. Napriek tomu, že sa významové hranice termínov často prekrývajú, nie sú vzájomne zameniteľné, ale používajú sa v istom špecifickom význame[17]. Toto chápanie preukazujú už grécki prekladatelia, ktorí sa v prípade právnych termínov snažili o jednotný preklad[18], aj keď nemožno hovoriť o konkordantnom preklade.

## Prikázanie מִצְוָה

Základným výrazom pre zákon je substantívum *prikázanie* מִצְוָה, a to tak v jedn. č., ako aj v mn. č. Výskyt substantíva ukazuje nielen jeho dôležitosť, ale aj špecifickosť. Vyskytuje sa predovšetkým v troch druhoch výpovedí: a) úvodné výroky k požehnaniu a ku kliatbe (Ex 15,26; Lv 26,3.14.15) alebo v príbuzných výrokoch (Gn 26,5; Lv 4,2.13.22.27; 5,17; Nm 15,22.31), b) v parenetických formulách (Lv 22,31; Nm 15,39.40), c) v záverečných vyjadreniach právnych zbierok (Lv 27,34; Nm 36,13). Podobne sa substantívum správa aj v Knihe Deuteronómium, kde je zaznamenaných jeho 36 výskytov. Možno sa domnievať, že pôvodným domovom tohto termínu boli úvodné vyjadrenia k požehnaniu a ku kliatbe v zmluvných formulároch. V Knihe Deuteronómium má tak singulár, ako aj plurál často význam zbierky zákonov ako celku, ale v niektorých kontextoch sa môže rozumieť ako hlavný príkaz (napr. 11,22; 19,9 singulár a 5,29; 8,6; 11,13.28; 13,5 plurál)[19].

Navrhovaný preklad pre מִצְוָה: *prikázanie*.

[16] BRAULIK, Ausdrücke, 13-14.
[17] BRAULIK, Worte, 200.
[18] BLANK, Renderings, 259.
[19] LOHFINK, *Hauptgebot*, 55-56.

## Nariadenie מִשְׁפָּט a ustanovenie חֹק

Nariadenie מִשְׁפָּט, ak sa vyskytuje samostatne, môže mať rôzne významové odtienky s dôrazom na „právne rozhodnutie, súdny výrok, právo"[20]. Jednotlivé významy označujú celú škálu právnych úkonov ako súdny proces (Sdc 4,5 atď.), prípad (Nm 27,5), súdny výrok ako záver súdneho procesu (2Sam 8,15 atď.), trest (2Kr 25,6 atď.), zákon, príkaz (Nm 36,13 atď.), predpis v kultovej oblasti (Lv 5,10 atď.), správnu mieru (Jer 10,24). Termín מִשְׁפָּט by mal vystihovať všeobecne platnú právnu normu v zmysle „právneho rozhodnutia, súdneho rozhodnutia".

Výskyt termínu v slovných kombináciách už nie je otvorený takému množstvu významov. Nadobúda charakter formuly. V spojení s inými právnymi výrazmi sa מִשְׁפָּט vzťahuje na všeobecne platnú právnu normu, v slov. preklade KSZ sa zvolil termín *nariadenie* (Ex 15,25).

*Ustanovenie* חֹק je napísaná a vyhlásená všeobecne platná právna norma, zákon. Človek by mal zákon naplniť, pretože za ním stojí autorita, zákon v tomto ohľade je nositeľom autority, ktorá ho vypovedala a promulgáciou uviedla k platnosti, v kontexte vyššie opísaného zvykového právneho systému. Ani v tomto prípade však nemožno hovoriť o jednoznačnosti významu slovného páru. Neustále je treba zohľadňovať povahu textu, v ktorom sa vyskytuje. Napriek tomu je vhodné takúto slovnú kombináciu prekladať jednotne.

V tvare mn. č. je slovný pár חֻקִּים + מִשְׁפָּטִים *ustanovenia* + *nariadenia* v Dt 12–26 často zastúpený v nemennom poradí. V Knihe Levitikus má *ustanovenie* podobu חֻקָּת (18,5.26; 19,37; 20,22; 25,18; 26,15) a v slovnom páre je poradie obrátené v 18,4 a 26,43 (מִשְׁפָּטִים + חֻקָּת). V jedn. č. sa dvojica vyskytuje v Ex 15,25; Joz 24,4; 1Sam 30,25; Ezd 7,10. S výnimkou posledného výskytu ide pravdepodobne o staršiu podobu slovného spojenia. Keďže sa v Knihe Deuteronómium vyskytuje v neskorých deuteronomistických textoch, možno sa domnievať, že jeho podoba v plurále je mladšou deuteronomickou formou[21].

[20] JOHNSON, מִשְׁפָּט *mišpāṭ*, 87.

[21] LOHFINK, *Hauptgebot*, 56-57.

Navrhovaný preklad pre slovný pár: *ustanovenie* a *nariadenie*, resp. *ustanovenia* a *nariadenia*[22].

*Tvoje spravodlivé nariadenia* מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ (Ž 119,7.62.106.160.164; porov. Iz 58,2 *spravodlivé nariadenia* מִשְׁפְּטֵי־צֶדֶק).

Substantíva v paritnom slovnom spojení מִשְׁפָּט + צְדָקָה (מִשְׁפָּט v jedn. č. nadobúda význam *právo*) *spravodlivosť (a) právo*[23]. V obrátenom poradí zachováva rovnaký význam: צְדָקָה + מִשְׁפָּט *právo (a) spravodlivosť*[24].

### Slovo דָּבָר

V prípade substantíva *slovo*/*slová* דָּבָר/דְּבָרִים je situácia zložitejšia. Výstižne to dokazuje vyššie uvedená štúdia G. Braulika k významu הַדְּבָרִים v Dt 1–11. Aj napriek uvedenému tvrdeniu, že jednotlivé slová majú v súvislosti s právnou terminológiou špecifický význam, o substantíve הַדְּבָרִים píše, že toto vyjadrenie nie je pevne spojené s jednou referenciou[25], ale musí sa na jednotlivých miestach vykladať v súvislosti s kontextom. Napriek tomu v celej štúdii volí jednotný preklad hebr. דָּבָר/דְּבָרִים ako *slovo*/*slová* s tým, že ich význam vzápätí vysvetľuje podľa ich umiestnenia a zakomponovania v texte. Tu treba poznamenať, že sa venuje používaniu termínu v právnom kontexte. Význam termínu je po obsahovej stránke podstatne spojený so slovami PÁNA, ktorý na Horebe hovoril k ľudu. *Tieto slová* אֶת־הַדְּבָרִים s určitým členom sa vzťahujú na Dekalóg (4,9.10.12.13.36, 10,4, 18,18.19). Spojenie *všetky tieto slová* כָּל־הַדְּבָרִים sa vzťahuje anaforicky na to, čo ho predchádza (Mojžišove predpisy v 1,18; v 28,14 nepriamo Dekalóg). Fráza אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה sa používa tak v anaforickom, ako aj v kataforickom zmysle (v 5,22 – Dekalóg, v 6,6 uvádzajú zákonodarné výrazy, 11,18 a 31,1 sa vzťahujú na v texte nasledujúce Mojžišové slová v 31,2-6. Nakoniec כֹּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה sa používa anaforicky (v 4,30 a v 30,1 sa vzťahujú na požehnanie a na kliatbu – zmluvný

[22] Ex 15,25; Lv 26,46; Dt 4,1.5.8.14.45; 5,1.31; 6,1.20; 7,11; 11,32; 12,1; 26,16.17; Joz 24,25; 1Sam 30,25; 1Kr 8,58; 9,4; 2Kr 17,37; Ez 11,12; 20,18.25; 36,27; Mal 3,22; Ž 81,5; 147,19; Ezd 7,10; Neh 1,7; 9,13; 10,30; 1Krn 22,13; 2Krn 7,17; 19,10; 33,8.

[23] Gn 18,19; Iz 58,2; Jer 33,15; Ž 33,5; Prísl 8,20; 16,8; 21,3.

[24] 2Sam 8,15; 1Kr 10,9; Iz 1,27; 5,16; 9,6; 28,17; 32,16; 33,5; 54,17; 56,1; 59,9.14; Jer 4,2; 9,23; 22,3.15; 23,5; 33,15; Ez 18,15.19.21.27; 33,14.16.19; 45,9; Am 5,7.24; 6,12; Mich 7,9; Ž 99,4; 106,3; Jób 37,23; 1Krn 18,4; 2Krn 9,8.

[25] BRAULIK, Worte, 216.

kontext – a v 12,28 sa vzťahujú na zákony o obetách v predchádzajúcom texte)[26].

Na základe prípadovej štúdie G. Braulika pre použitie substantíva v Dt 1–11 navrhujeme prekladať דָּבָר/דְּבָרִים aj v kontexte dodržiavania zákona: *slovo*/*slová*.

### Tóra תּוֹרָה

Významy a konotácie termínu תּוֹרָה preukazujú nezvyčajnú komplexnosť. Tóra sa spája s právnymi, morálnymi, kultovými, náboženskými, teologickými a historickými výpoveďami[27]. Množstvo významových odtienkov je skoro nemožné postihnúť bez nevyhnutného zjednodušovania už aj preto, že termínu sa dostávalo v biblických textoch nezvyčajnej pozornosti, predovšetkým v období po návrate zo zajatia. Vyvinulo sa do jedného zo základných symbolov judaizmu.

Slovo תּוֹרָה sa v zásade spája s dvomi významami. Prvým je *náuka*, *inštrukcia*, *učenie* spojené s autoritou jej pôvodcu, Bohom, ktorý ju zjavuje cez prostredníkov: prorokov, kňazov a mudrcov. Druhý význam je zakorenený v kontexte zákona. Nápomocné sú tu sprevádzajúce slovesá. V prvom prípade sú to predovšetkým slovesá spojené s odovzdávaním tóry: *písať* כָּתַב, *prikazovať* צִוָּה, *dávať* נָתַן. V druhom prípade sú to slovesá opisujúce odpoveď na tóru: *dodržiavať, zachovávať* שָׁמַר, *kráčať*, *chodiť* הָלַךְ, *konať* עָשָׂה[28].

Jednotlivé skupiny dodávajú tóre odlišné ťažiská. Prorocká tóra sa obyčajne spája s učením o zjavenom Božom slove. Mojžiš tak dáva na vedomie Božie zákony (Dt 18,16.20). V prorockých textoch sa tóra veľmi často spája s Božím menom PÁN alebo Boh (20 zo 40-tich výskytov). V tomto zmysle ide teda o odovzdanie Bohom zjaveného slova, kde tóra často vystupuje ako paralelný termín k *slovu*.

Kňazská tóra mala pomáhať kňazom správne sláviť kult a vyučovať ľud o povinnostiach voči Bohu (Oz 4,6). Zdá sa, že už Ozeáš pozná okrem slovom odovzdávanej tóry aj jej písanú podobu (porov. 8,12). Kňazi tak mali byť prostredníkmi poznania Boha a zachovávania zmluvy s ním. V kňazskej tradícii

[26] BRAULIK, Worte, 216.
[27] CRÜSEMANN, *Tora*, 17.
[28] GARCÍA LÓPEZ, תּוֹרָה *tôrâ*, 613-614.

sa substantívum tóra vyskytuje 27-krát, prevažne v mladších textoch[29]. Význam slova tóra je relatívne jednotný, sústredí sa predovšetkým na inštrukcie, týkajúce sa kultu, rituálov, kňazskej služby, konkrétne prinášania obiet (Lv 6–7), očisťovania (Lv 12–15). Sú tu náznaky používania predpisov pre konkrétne úkony, a teda aj začiatky kazuistického vnímania tóry, ktoré je v pobiblickom období typické pre rabínsky výklad predpisov tóry.

V múdroslovnej literatúre má tóra význam náuky, učenia, výchovy. Zdôrazňuje sa tu predovšetkým úloha rodičov a učiteľov voči deťom. Tóra sa spája s autoritou otca a matky (nie priamo s Bohom alebo kňazmi a prorokmi). Úlohou tóry je sprostredkovať životnú múdrosť.

Používanie termínu tóra v deuteronomistických knihách (Dt–2Kr) je pre pochopenie významu termínu smerodajné. Typické sú predovšetkým tri slovné kombinácie s tromi odlišnými významami:

1. *Kniha zákona* סֵפֶר הַתּוֹרָה (2Kr 22,8 atď.), ktorá označuje napísanú zmluvu medzi Bohom a jeho ľudom. Tu začína cesta formovania sa kánona, ktorý pre Pentateuch preberie názov Tóra (polovica 3. stor. pred Kr.), v podobnom zmysle aj LXX, kde je Pentateuch označený gr. νόμος *zákon*, zdôrazňujúcim predovšetkým právnu povahu zákonov obsiahnutých v prvej časti SZ[30].

2. Druhý význam vystihuje spojenie *slová zákona* דִּבְרֵי הַתּוֹרָה, typický predovšetkým pre Knihu Deuteronómium (17,19; 27,38 atď.). Označuje jej jednotlivé časti, ako je možné vyčítať z bezprostredného kontextu, napr. Dt 27,16-25. Samotný názov zdôrazňuje hovorenú tóru s jej odovzdávaním v podobe učenia.

3. Pojem sa používa v absolútnom význame *tento zákon* אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת (Dt 1,5; 4,8 atď.) a označuje Knihu Deuteronómium ako celok[31].

Pojem tóra v Deuteronómiu sa vyznačuje nielen prorockými a zákonnými črtami, ale aj didaktickými a sapienciálnymi.

Špecifickým prípadom používania termínu tóra sú žalmy. Ide predovšetkým o tri tzv. Tóra-žalmy (Ž 1; 19; 119). V zbierkach žalmov sa

[29] GARCÍA LÓPEZ, תּוֹרָה *tôrâ*, 616.
[30] GARCÍA LÓPEZ, תּוֹרָה *tôrâ*, 643.
[31] GARCÍA LÓPEZ, תּוֹרָה *tôrâ*, 619-620.

pojem vyskytuje v obidvoch legislatívnych významoch, vo význame *zákona* aj vo význame *náuky*, a to tak v slovnej podobe ako aj aj v písanej[32].

V Ž 119 sa vyskytuje 25-krát. Väčšinou sa spája priamo s Bohom ako *jeho slovo* alebo *jeho zákon* a tematicky ho možno pokladať za antológiu Božieho zjavenia v jeho celku. Ako bolo vyššie spomenuté, synonymami tóry v žalme sú predovšetkým legislatívne termíny, zároveň sapienciálny charakter žalmu sa prihovára za jeho širší význam tóry ako *náuky*.

V kronistickej literatúre (Ezd–2Krn) sa tóra profiluje do konštantnej asociácie s PÁNOM ako celok aj v jej častiach s charakteristickým vyjadrením tóra v mn. č. PÁN, Boh Izraela, je pôvodcom tóry. Odovzdal ju Mojžišovi (Ezd 7,6) a prikázal ju (1Krn 16,40; 2Krn 25,4 atď.). Podľa kronistu je tóra písanou knihou (2Krn 23,18; 25,4; Ezd 3,2 atď.), určenou na hlasné prednášanie (Neh 8,3.8.18; 9,3; 13,1-3) pevne zviazanej so spoločenstvom. V Knihách kroník všetky výskyty pojmu tóra úzko súvisia s prezentáciou izraelských dejín, pričom jednotlivé osobnosti sa hodnotia práve ich postojom k tóre (1Krn 16,40 – Dávid atď.).

Kronista preukazuje kompletné chápanie tóry. Používa deuteronomistickú a kňazskú terminológiu spolu s vlastnými zdrojmi (porov. 2Krn 6,16 a 1Kr 8,25). Všetko nasvedčuje tomu, že mal k dispozícii Pentateuch v podobe blízkej dnešnej kánonickej[33].

Návrh na preklad: *zákon* תּוֹרָה v legislatívnom kontexte, *zákony* תּוֹרֹת pre mn. č., *náuka* תּוֹרָה v múdroslovnom a náučnom kontexte.

### Svedectvá עֵדוּת

Termín *svedectvá* עֵדוּת je odvodený od koreňa עוד s príponou pre abstraktné podst. m. V konjugácii hifil má význam legislatívneho predpisu ako svedectvo Božej vôle. Je príznačný pre kňazský slovník, kde sa spomína pri odovzdaní zákona na Sinaji na dvoch tabuliach svedectva (שְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת, Ex 31,18; 32,15; 34,29)[34]. Má rôzne významové odtienky v závislosti od kontextu: a) *príkaz* v prípade, že autorita vyslovuje nariadenie s očakávaním jeho rešpektovania, b) *zákaz* v prípade oznámenia nekonať v zakázanej veci, c) *povzbudenie* v prípade, ak autorita vyzýva k rešpektovaniu zákazu, d)

[32] GARCÍA LÓPEZ, תּוֹרָה *tôrâ*, 629.

[33] GARCÍA LÓPEZ, תּוֹרָה *tôrâ*, 638-639.

[34] GESENIUS, *Handwörterbuch*, 925.

*potrestanie* v prípade, že autorita oznamuje trest za nedodržanie príkazu, e) *výčitku* v prípade, že bola prestúpená norma, s ktorou boli adresáti vopred oboznámení. Pri preklade pomáha tzv. *figura etymologica* z 2Kr 17,15 (Neh 9,34): „Zavrhli jeho ustanovenia a zmluvu, čo uzavrel s ich otcami, i svedectvá, ktorými si ich pripútaval“ (SEB)[35].

Termín *svedectvá* הָעֵדֹת sa nachádza aj v Knihe Deuteronómium (4,45; 6,17.20) a v Knihe kráľov (1Kr 2,3; 2Kr 17,15; 23,3). Vyskytuje sa zriedkavo, a nezapadá do typických slovných kombinácií používaných v Deuteronómiu a v deuteronomistickej literatúre. Pravdepodobne je za to zodpovedný významový vývoj substantíva. Patrilo medzi pôvodné právne termíny, ale pri neskoršej špecifikácii v období formulovania deuteronomistickej terminológie sa prestal používať. Svoju úlohu tu mohol zohrávať nejasný dvojaký sémantický význam, prvý spájaný v kňazských kruhoch so „zmluvou, s prísahou“, druhý s významom „svedectvo“, ktorý mal blízko k školskému prostrediu a významu „náuky, poučenia“. Napriek tomu bol deuteronomistickými redaktormi ponechaný, keďže bol súčasťou pramenných textov (napr. 2Kr 23,3 a Dt 6,17)[36].

Návrh prekladu עֵדוּת: *svedectvá*[37].

### Slovesá pre zachovávanie zákona

K zaužívanej frazeológii patria okrem spomínaných substantív a ich kombinácií aj sprievodné slovesá. Ide predovšetkým o postoj vyjadrujúci poslušnosť voči zákonnému vyjadreniu. Slovesá v legislatívnom kontexte môžu vystupovať samostatne alebo podobne ako substantíva v kombináciách s inými slovesami. Samostatne vystupujú slovesá *počúvať* שָׁמַע (iba raz v Ž 119,149), *učiť* לָמַד, *dodržiavať* שָׁמַר, *robiť*, *konať* עָשָׂה. Ale aj v prípadoch týchto slovies sa vyskytujú kombinácie s inými výrazmi. V Knihe Deuteronómium možno určiť ideálny reťazec kombinácií slovies[38], ktorý sa v skutočnosti nikde nevyskytuje, ale vystihuje frekvenciu aktivít spájaných s legislatívnymi substantívami: *počúvať* שָׁמַע – *učiť* לָמַד – *dodržiavať* שָׁמַר – *robiť, konať* עָשָׂה –

[35] SIMIAN YOFRE, עוד *'wd*, 510.

[36] LOHFINK, 'd(w)t im Deuteronomium, 173-175.

[37] Ž 19,9; 103,18; 11,7; 119,4.15.27.40.45.56.63.69.78.87.93.94.100.104.110.128. 134.141.159.168.173.

[38] Výnimkou je reťazec slovies v Dt 10,12-13; 12,28; 13,5 a 26,17.

*zabočiť, odvrátiť sa* סור – *kráčať* הָלַך (v zmysle nasledovať). Dá sa hovoriť doslova o deuteronomickom slovnom poradí, v ktorom *dodržiavať – konať* שָׁמַר – עָשָׂה predstavuje vnútorný okruh. Toto poradie je zachované aj v mimodeuteronomických textoch (napr. Gn 18,19; Ex 31.16; Lv 18,5.26.30; Ez 11,20)[39].

Sloveso *počúvať* שָׁמַע sa v Dt spája s predložkami אֶל (שָׁמַע אֶל קוֹל), בְּ (שָׁמַע בְּקוֹל) alebo mimo Knihy Deuteronómium לְ, (שָׁמַע לְקוֹל). Význam je napriek odlišným predložkám rovnaký. Počúvanie stojí zvyčajne vo vzťahu k rodičom alebo iným váženým osobám (Dt 21,18.20; 13,4.9; Gn 27,8.13.43. atď.), vzťahuje sa na vyslyšanie modlitby (Dt 9,19; 10,10 atď.) a nakoniec ho nachádzame v istých textoch požehnania a kliatby (Gn 3,17; 22,18; Ex 15,26; Num 14,22 atď.). V ostatných prípadoch sa spomenuté spojenia nevzťahujú na zachovávanie Zákona.

Spojenie אֶת + שָׁמַע je leitmotívom rozprávania o Sinaji predovšetkým v Dt 5,23-27. Imperatív slovesa *počúvaj* שְׁמַע je v Knihe Deuteronómium štrukturálnym signálom[40].

Sloveso *učiť* לָמַד v konjugácii piel sa na príkazy vzťahuje iba v Dt 5,1-31; 6,1; 11,19. V Zákone svätosti sa sloveso v právnom kontexte nevyskytuje a rovnako ani v Gn–Nm. Podľa všetkého toto sloveso nebolo súčasťou ústneho vyučovania. Pravdepodobne sa ním stávalo práve v čase formovania Knihy Deuteronómium. Zdá sa, že sloveso má svoje miesto vo svete kultu, zároveň mu nemožno uprieť múdroslovný charakter[41].

Aktivity *dodržiavať* שָׁמַר a *robiť*, *konať* עָשָׂה s vedúcou úlohou שָׁמַר majú svoj pôvod v tradíciách zmluvy kultúr starovekého Blízkeho východu. Od Boha sa očakávalo, že zmluvu zachová a udrží, od človeka zasa, že ju bude rešpektovať, a to dodržiavaním zákonov. Slovný pár שָׁמַר – עָשָׂה tvorí zaužívané vyjadrenie v Knihách Exodus a Levitikus (napr. Ex 15,26; Lv 18,4; 25,18), ale v Knihe Deuteronómium sa správa odlišne. Ak tam stoja obidve slovesá oddelene, ich výpovedná hodnota sa umocňuje. *Konať* עָשָׂה zdôrazňuje konanie, ktoré je v PÁNOVÝCH očiach dobré (Dt 12,25.28; 17,2; 21,9). V prípade slovesa *dodržiavať* שָׁמַר ide predovšetkým o kontext požehnania a kliatby.

[39] LOHFINK, *Hauptgebot*, 64-65.
[40] LOHFINK, *Hauptgebot*, 65-66.
[41] LOHFINK, *Hauptgebot*, 68.

Slovesá *kráčať* הָלַךְ, *odchýliť, odvrátiť sa* סָר (סור) už nedisponujú takou jednoznačnou výpovednou hodnotou ako predchádzajúce slovesné vyjadrenia, stále ale patria k legislatívnemu slovníku. Obidve slovesá sa vyskytujú v spojení s podst. m. cesta: בְּדֶרֶךְ + הָלַךְ *kráčať po ceste*, resp. דֶּרֶךְ + מִן + סור *odchýliť sa z cesty*. Častý výskyt v Žalmoch a v Knihe prísloví snáď poukazuje na múdroslovný pôvod tohto slovného obrazu. V Gn–Nm sa vyskytuje iba raz, v Ex 18,20, v Zákone svätosti je spojenie spresnené slovesným párom שָׁמַר – עָשָׂה, alebo nadobúda podobu: בְּחֻקָּה + הָלַךְ (Lv 18,3.4; 20,23; 26,3; porov. Ez 5,6.7; 11,20; 18,9.17; 20,13.16.19.21; 33,15), podobne v deuteronomistickej literatúre (1Kr 3,3; 6,12; 2Kr 17,8.19; porov. Jer 44,10.23). V Knihe Deuteronómium sa spojenie *kráčať po ceste* upresňuje (*po PÁNOVEJ ceste kráčať*: Dt 8,6; 10,12; 11,22; 19,9; 26,17; 28,9; *kráčať po ceste, ktorú prikázal PÁN*: Dt 5,33; 13,6)[42].

Aj druhý idióm *odchýliť sa (od niečoho)* מִן + סור je typický pre Knihu Deuteronómium. V Dt 5–11 sa vyskytuje v podobe *odchýliť sa z cesty* (9,12.16; 11,16.28), v Dt 12–28 aj v spojení s inými objektami (17,11.17.20), nakoniec v podobe *odchýliť sa napravo alebo naľavo* יָמִין וּשְׂמֹאל + סור (5,32; 17,11 a 28,14)[43].

## Deuteronomistická frazeológia s návrhmi na jednotný preklad[44]

1) ביד חזקה ובזרוע נטויה „mocnou rukou[45] a zdvihnutým ramenom“[46]
2) דבק ביהוה/אלהים אחרים „primknúť sa k PÁNOVI/ k iným bohom“[47]

---

[42] LOHFINK, *Hauptgebot*, 70-71.

[43] LOHFINK, *Hauptgebot*, 71.

[44] Uvedené frázy sú s láskavým dovolením N. Lohfinka prebraté z jeho pracovných pripomienok k prebiehajúcej revízii nemeckého prekladu Biblie, Einheitsübersetzung.

[45] ŠTRBA, *Sandals*, 207-210; SOVA, Ruka, 51-54.

[46] „Mocnou rukou“ בְּיָד חֲזָקָה: Ex 3,19; 6,1(2x ); 13,9; 32,11; Nm 20,20; Dt 3,24; 6,21; 7,8; 9,26; 26,8; 34,12; Neh 1,10; Job 5,15; Jer 31,11; Dan 9,15; „mocnou rukou a zdvihnutým ramenom“ בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה: Dt 4,34; 5,15; 7,9; 11,2; 26,8; 1Kr 8,42; Jer 32,21 (וּבְאֶזְרוֹעַ); Ez 20,33.34; Ž 136,12; Jer 21,5 (בְּיָד נְטוּיָה וּבִזְרוֹעַ חֲזָקָה); 2Krn 6,32.

3) הארץ/האדמה הטובה „nádherná krajina/zem“ (namiesto *dobrá* krajina/zem)[48]
4) הוריש גוים „vyvlastniť národy“[49]
5) הלך אחרי „nasledovať“ (dosl. „kráčať za“)[50]
6) המקום אשר יבחר/לשכן שמו שם/לשים שמו שם „miesto, ktoré si vyvolí, aby tam prebývalo jeho meno/aby tam uložil svoje meno“[51] (להיות שמי שם musí byť preložené odlišne: „aby tam bolo moje meno“[52]; יהיה שמי שם „tam bude moje meno“[53])
7) הרע בעיני יהוה „čo je v PÁNOVÝCH očiach zlé“[54]
8) התאנף יהוה „PÁN sa hnevá“[55]
9) חוק ומשפט/חוקים ומשפטים „ustanovenia a nariadenia“[56]
10) תורה „tóra“, מצוה/מצות „prikázanie/prikázania“, חקה/חקות „ustanovenie/ustanovenia“[57]

---

[47] Dt 4,4; 10,20; 11,22; 13,5; 30,20; Joz 22,5; 23,8; 1Kr 11,2; 2Kr 18,6; Ž 63,9; 119,31; Jer 13,11 (Návrh „primknúť sa“ namiesto „pridržať sa, lipnúť“, vychádza zo štúdie: JANČOVIČ, *Primkni sa*, 130-142).

[48] Ex 3,8; Nm 13,19; 14,7; Dt 1,25.35; 3,25; 4,21.22; 6,18; 8,7.10; 9,6; 11,17; Joz 23,13.15.16; Sdc 11,3.5; 18,9; 1Kr 14,15; 1Krn 4,40; 28,8; Neh 9,36.

[49] Ex 34,24; Nm 33,55; Dt 4,38; 7,17; 9,3.4.5; 11,23; 18,12; Joz 23,5.9.13; Sdc 1,32.33; 2,21.23; 1Kr 14,24; 2Kr 16,3; 17,8; 21,2; 2Krn 20,7; 28,3; 33,2; Ž 44,3.

[50] Dt 4,3; 6,14; 8,19; 11,28; 13,3; 28,14; Sdc 2,12.19; 1Kr 11,10; 14,8; 18,18.21; 21,26; 2Kr 17,15; 23,3; 2Krn 34,31; Jer 2,2.5; 7,9; 8,2; 9,13; 11,10; 13,10; 16,11; 25,6; 35,15.

[51] Dt 12,5.11.14.18.21.26; 14,23.24.25; 15,20; 16,2.6.7.11.15.16; 17,8.10; 18,6; 23,17; 26,2; 31,13; Joz 9,27; 1Kr 14,21; 2Krn 7,12; 12,13; Neh 1,9; Jer 7,12.

[52] 1Kr 8,16; 2Krn 6,6; 7,16.

[53] 1Kr 8,29; 2Kr 23,27 (33,4).

[54] Nm 32,13; Dt 4,25; 9,18; 17,2; 31,29; Sdc 2,11; 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1; 1Sam 15,19; 2Sam 12,9; 1Kr 11,6; 14,22; 15,26.34; 16,19.25.30; 21,20; 22,53; 2Kr 3,2; 8,18.27; 13,2.11; 14,24; 15,9.18.24.28; 17,2.17; 21,2.6.16.20; 23,32.37; 24,9.19; 2Krn 21,6; 22,4; 29,6; 33,2.6.22; 36,5.9.12; Jer 52,2.

[55] Dt 1,37; 4,21; 9,8.20; 1Kr 8,46; 11,9; 2Kr 17,18; 2Krn 6,36; Ezd 9,14; Ž 2,12, 60,3; 79,5; 85,6; Iz 12,1.

[56] Gen 26,5; Lv 26,3.15; Dt 6,2; 8,11; 10,13; 11,1; 28,15.45; 30,10.16; 1Kr 2,3; 6,12; 9,6; 11.34; 2Kr 17,13.19.34; 2Krn 7,19; Ž 82,32.

[57] Gn 26,5; Lv 26,3.15; Dt 6,2; 8,11; 10,13; 11,1; 28,15.45; 30,10.16; 1Kr 2,3; 6,12; 9,6; 11,34.38; 2Kr 17,13.19; 23,3; 2Krn 7,19.

11) חרה אף יהוה ב „PÁNOV hnev planie proti“[58]
12) יהוה הוא האלהים „PÁN je Boh“[59]
13) ירא את יהוה/אלהים „báť sa PÁNA/bohov“[60]
14) ירש הארץ „zdediť krajinu“[61]
15) כעס יהוה „rozzúriť PÁNA“[62]
16) עשה ישר (והטוב) בעיני יהוה „robiť, čo je v PÁNOVÝCH očiach správne (a dobré)“[63]
17) קשה־ערף „tvrdej šije“[64]
18) שוב אל יהוה „obrátiť sa k PÁNOVI“[65]
19) שמד „zničiť“[66]

---

[58] Ex 4,14; 32,11; Nm 11,1.10.33; 12,9; 22,22.27; 25,3; 32,10.13; Dt 6,15; 7,4; 11,17; 29,26; Joz 7,1; 23,16; Sdc 2,14.20; 3,8; 10,7; 14,19; 2Sam 6,7; 12,5; 24,1; 2Kr 13,3; 23,26; 1Krn 13,10; 2Krn 25,15; Job 42,7; Ž 106,40; Iz 5,25; Hab 3,8; Zach 10,3.

[59] Dt 4,35.39; 7,9; 10,17; Joel 2,11; 22.34; 24,19; 1Kr 8,60; 1Krn 16,25; 2Krn 33,13; Ž 100,3; Iz 45,18.

[60] Ex 9,20.30; 14,31; Lv 19,14.32; 25,17; Dt 4,10; 6,2; 6,13.24; 8,6; 10,12.20; 13,5; 14,23; 17,19; 28,58; 31,12.13; Joz 4,24; 22,25; 24,14; 1Sam 12,14.28.24; 2Sam 6,9; 1Kr 8,40.43; 18,3.12; 2Kr 4,1; 17,7.25.28.32.33.34.35.35.36.41; 1Krn 16,25; Neh 1,5; Jób 1,8.9; 2,3; Ž 15,4; 25,12.14; 33,8.18; 34,8.10; 40,4; 47,3; 86,11; 96,4; 102,16; 103,13.17; 112,1; 115,11.13; 118,4; 128,1.4; 135,20; 147,11; Prís 3,7; 14,2; 24,21; 31,30; Iz 50,10; 59,19; Jer 5,22.24; 26,19; 32,39; Dan 9,4; Oz 10,3; Jon 1,9.16; Mich 7,17; Hab 3,23; Ag 1,12; Mal 3,5.16.

[61] Gn 15,7; 28,4; Lv 20,24; Nm 14,24; 21,24.35; 33,53; Dt 1,8.21; 2,12.24.31; 3,12.18.20; 4,1.5.14.22.26.47; 5,31.33; 6,1.18; 7,1; 8,1; 9,4.5.6.23; 10,11; 11,8.10.11.29.31; 12,1.29; 15,4; 16,20; 17,14; 19,1.2.14; 23,21; 25,19; 26,1; 30,5.16; Joz 1,11.15; 12,1; 13,1; 21,43; 23,5; 24,8; Sdc 2,6; 11,21; 18,9; 1Krn 28,8; Ezd 9,11.12; Neh 9,15.22.23.24; Ž 25,13; 37,9.11.22.29.34; 44,4; Iz 60,21; 61,7; Jer 30,3; 33,24.25.26; Am 2,10.

[62] Dt 4,25; 9,18; 31,29; 32,19; Sdc 2,12; 1Kr 14,15; 15,30; 16,7.13.26.33; 22,54; 2Kr 17,11.17; 21,6; 2Krn 28,25; 33,6; Jer 8,19; 25,7; 32,30.

[63] Ex 15,26; Dt 6,18 ; 12,25.28 ; 13,19 ; 21,9; 1Kr 15,5.11; 22.43; 2Kr 10,30; 12,3; 14,3; 15,3.34; 16,2; 18,3; 22,2; 2Krn 14,1; 20,32; 24,2; 25,2; 26,4; 27,2; 28,1; 29,2; 34,2.

[64] Ex 32,9; 33,3.5; 34,9; Dt 9,6.13; 10,16; 31,27; 2Kr 17,14; 2Krn 30,8; 36,13; Neh 9,16.17.29; Prís 29,1; Iz 48,4; Jer 7,26; 17,23; 19,15.

[65] Dt 30,10; 2Kr 23,25; 2Krn 19,4; 24,19; 30,6.9; 36,13; Ž 22,28; Iz 55,7; Jer 3,10; 4,1; 24,7; Nár 5,21; Oz 5,4; 6,1; 7,10; 14,3; Joel 2,13; Zach 1,3; Mal 3,7.

[66] Gn 34,30; Lv 26,30; Nm 33,52; Dt 1,27; 2,12.21.22.23; 4,3.26; 6,15; 7,4.23; 9,3.8.14.19.25; 12,30; 28,20.24.45.48.51.61; 31,3.4; 33,27; Joz 9,24; 11,14.20; 23,15; 24,8; Sdc 21,16; 1Sam 24,22; 2Sam 14,7.11.16; 21,5; 22,38; 1Kr 13,34; 15,29; 16,12; 2Kr

20) שמע אל + právny výraz „počúvaj na“[67] (prikázania)

21) עשה a/alebo שמר + právny termín (eventuálne aj משמרת [typické pre P]) „konať“ a „zachovávať“ (slovné spojenie עשה + משמרת neexistuje)[68]; עשה „konať“ a שמר „zachovávať“ tvorí v spojení s právnymi termínmi ustálené slovné spojenia.

Nasledujúce spojenia je nutné prekladať jednotne:

1. עבד אלהים אחרים „slúžiť iným bohom“
2. בכל לבב ובכל נפש „z celého srdca a z celej duše“
3. הלך בדרך „kráčať po ceste“
4. סור ימין ושמלה „odchýliť sa napravo alebo naľavo“.

## Záver

K slávnostným slovám promulgácií zákona citovaných ústav s ich pozitívnym predstavením najvyššej zákonnej zbierky toho-ktorého štátu možno zároveň uviesť Mojžišovu slávnostnú reč, zachytenú v Knihe Deuteronómium. Mojžiš tu pred vstupom do Zasľúbenej zeme prednáša zákon. Vyzdvihuje predovšetkým múdrosť a rozumnosť obsiahnutú v zákone a výnimočné

10,17.28; 21,9; 1Krn 5,25; 2Krn 20,10.23; 33,9; Est 3,13; 7,4; 8,11; Ž 37,38; 83,11; 92,8; 106,23; 145,20; Prís 14,11; Iz 10,7; 13,9; 14,23; 23,11; 26,14; 48,19; Jer 48,8.42; Nár 3,66; Ez 14,9; 25,7; 32,12; 34,16; Dan 11,44; Oz 10,8; Am 2,9; 9,8; Mich 5,13; Ag 2,22; Zach 12,9.

[67] Dt 4,1; 11,13.27.28; 28,13; Sdc 2,17; 1Kr 3,11; Neh 9,16.29; Jer 35,14.

[68] Gn 18,19.25; 26,5; Ex 15,26; 16,28; 20,6; 21,9.31; Lv 4,2.13.22.27; 5,10.17; 18,5.26; 19,15.35.37; 20,22; 22,31; 25,18; 26,3.14.15; Nm 9,3.14; 15,22.24.29.39.40; Dt 4,1.2.5.6.14.40; 5,1.1029.31; 6,1.2.17.24.25; 7,9.11.12; 8,1.2.6.11; 10,13.18; 11,1.8.22.32; 12,1; 13,5.19; 15,5; 16,12; 17,11.19; 19,9; 26,16.17.18; 27,1.10.26; 28,1.9.13.15.45.58; 29,28; 30,8.10.16; 31,5.12; 32,46; 33,21; Joz 1,7.8; 22,3.5; 23,6; Sdc 2,17; 1Sam 13,13; 2Sam 8,15; 1Kr 2,3.43; 3,14.28; 6,12; 7,7; 8,45.49.58.59.61; 9,4.6; 10,9; 11,33.34.38; 13,21; 14,8; 2Kr 10,31; 17,13.16.19.32.34.40; 18,6; 21,8; 23,3; 1Krn 18,14; 22,12.13; 28,7; 28,8; 29,19; 2Krn 4,7; 6,35.39; 7,17; 9,8; 14,3; 30,12; 33,8; 34,31; Ezd 7,10; 10,3; Neh 1,5.7.9; 8,18; 9,29.34; 10,30; Job 14,5; Ž 9,5; 37,28; 89,32; 99,4; 105,45; 106,3; 119,5.8. 34.44.55.60.106.112.121.136.166; 146,7; 149,9; Prís 2,8; 4,4; 7,1.2; 19,16; 21,3.7.15; 28,4; 29,18; Sir 8,5; 12,13; Iz 56,1; 58,2; Jer 5,1; 7,5; 9,23; 16,11; 17,11; 22,3.15; 23,5; 33,15; 35,18; Ez 5,7.8; 11,12.20; 18,5.8.9.17.19.21.27; 20,11.13.18.19.21.24; 33,14.16.19; 36,27; 37,24; 39,21; 45,9; Dan 9,4; Oz 12,7; Am 2,4; Mich 6,8; 7,9; Mal 2,7.9; 3,7; Zach 7,9.

postavenie národa, ktorý túto múdrosť vlastní: „Tento ľud je naozaj múdry a rozumný, tento národ je veľký... A ktorý národ je taký veľký, žeby mal ustanovenia a spravodlivé nariadenia ako celý tento zákon, ktorý vám dnes predkladám?“ (4,6.8)[69].

Pre biblického človeka je vzťah k zákonu vecou najhlbšieho presvedčenia, jeho zachovávanie najvyššou métou. Výstižnou odpoveďou človeka na Mojžišove predstavenie Božieho zákona z pohľadu Boha je Ž 119. Všetky vyššie uvedené právne termíny sa v ňom opakovane nachádzajú v spojeniach typických pre vyznanie lásky, vnútornej blízkosti, obdivu i najvyššieho zápalu: „O tvojich svedectvách budem hovoriť pred kráľmi a nebudem sa hanbiť. V tvojich prikázaniach budem mať záľubu, lebo som si ich zamiloval. Zdvíham svoje ruky k tvojim prikázaniam, lebo som si ich zamiloval a o tvojich ustanoveniach budem rozjímať“ (119,46-48)[70].

Naznačený rozdiel vo vnímaní práva medzi biblickým človekom a súčasníkom ukazuje, aké náročné je vytvárať právnu terminológiu tak, aby dokázala vystihnúť významové odlišnosti starozákonného práva a zároveň zachovávala prvky formálnej ekvivalencie[71].

Navrhnuté preklady slovných spojení a vybraných fráz kráčajú v líniách techniky komentárového prekladu formujúceho sa v rámci projektu Teologickej fakulty Trnavskej univerzity Komentáre k Starému zákonu[72]. Jeho teoretické pravidlá sa postupne formulujú v zásadných štúdiách[73], z ktorých sa medzičasom stávajú orientačné body na ceste hľadania optimálnej prekladateľskej techniky biblických textov do slovenčiny.

Návrhy právnej terminológie v príspevku sú pozvaním k širšej diskusii o preklade vybraných termínov, slovných spojení i fráz, aby sa dosiahla čo najširšia zhoda pri tvorbe slovenských ekvivalentov hebrejských výrazov.

[69] Vlastný preklad.
[70] Vlastný preklad.
[71] PANCZOVÁ, Technika (2), 64-66.
[72] DUBOVSKÝ, *Genezis*; TIŇO, *Exodus*; VARŠO, *Abdiáš*.
[73] PANCZOVÁ, Technika, 89-95; Preklady, 41-48.

# Zoznam použitej literatúry

BERMAN, Joshua: The History of Legal Theory and the Study of Biblical Law, *CBQ* 76 (2014) 19-39.

BLANK, Sheldon Haas: The LXX Renderings of Old Testament Terms for Law, *HUCA* 7 (1930) 259-283.

BRAULIK, Georg: Die Ausdrücke für "Gesetz" im Buch Deuteronomium. In: Georg Braulik: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAS 2), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988, 11-38.

BRAULIK, Georg: Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12-26 und der Dekalog. In: Georg Braulik: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAS 2), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988, 231-255.

BRAULIK, Georg: Das Deuteronomium und die Menschenrechte. In: Georg Braulik: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums 2* (SBAB 2), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988, 301-323.

BRAULIK, Georg: „Die Worte" (*hadd*$^{e}$*bārîm*) in Deuteronomium 1–11. In: Reinhard Achenbach – Martin Arneth (ed.): *„Gerechtigkeit und Recht zu üben" (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie.* Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag (BZAR 13), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009, 200-216.

CRÜSEMANN, Frank: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 1997.

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

GARCÍA LÓPEZ, Félix: תּוֹרָה *tôrâ*. In: *TDOT* XV (2006), 609-646.

GESENIUS, Wilhelm: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament 4*, Berlin: Springer, 2007.

JANČOVIČ, Jozef: Primkni sa k Pánovi, svojmu Bohu! (Dt 10,20). Realizmus vzťahu k Bohu v Knihe Deuteronómium. In: Mária Kardis – Daniel Slivka (eds.): *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho Východu*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie konanej v rámci projektu „Biblické dni", ktoré sa uskutočnili 15.-16. apríla 2008 na Prešovskej univerzite v Prešove, Gréckokatolíckej teologickej fakulte z príležitosti vyhlásenia Roku svätého Pavla (28. júna 2008 – 29. júna 2009) a blížiacej sa Synody biskupov o Božom slove v Ríme, Prešov 2008, 130-142.

JOHNSON, Bo: מִשְׁפָּט *mišpāṭ*; שֶׁפֶט *šeṯeṭ*; שְׁפוֹט *šeṯôṭ*. In: *TDOT* IX (1998) 86-98.

KING, Leonard William: *The Code of Hammurabi* [online]. [2015-05-03]. Dostupné na internete: http://www.general-intelligence.com/library/hr.pdf.

LEVINE, Baruch – RINGGREN, Helmer: מִצְוָה miṣwâ. In: *TDOT* VIII (1997) 505-514.

LOHFINK, Norbert: *Das Hauptgebot. Eine Untersuchug literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11* (AnBib 20), Romae: Pontificio Instituto Biblico, 1963.

LOHFINK, Norbert: 'd(w)t im Deuteronomium und in den Königsbüchern. In: Norbert Lohfink: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV* (SBAB 31), Stuttgart: Katholisches Biblewerk, 1995, 167-177.

LOHFINK, Norbert: Prolegomena zur einer Rechtshermeneutik des Pentateuch. In: Georg Braulik (ed.): *Das Deuteronomium* (ÖBS 23), Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003, 11-55.

OTTO, Eckart: Tendenzen der Geschichte des Recht in der Hebräischen Bibel. In: Eckart Otto: *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte.* Gesammelte Studien (BZAR 8), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008, 1-55.

PANCZOVÁ, Helena: Latinské preklady Biblie od staroveku po súčasnosť. Teória a technika prekladu. In: *Sambucus. Práce z klasickej filológie, latinskej medievalistiky a neolatinistiky*, III. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2008, 41-48.

PANCZOVÁ, Helena: Technika prekladu z biblickej gréčtiny: problém hebraizmov. 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.

PŘIBIL, Stanislav: Církevněprávní studie (Deus et gentes 23), Příbram: L. Marek, 2012.

SIMIAN YOFRE, Horacio: עוד *ʻwd*; עֵד *ʻēḏ*; עֵדוּת *ʻēḏûṯ*; תְּעוּדָה *teʻûdâ*. In: *TDOT* IX (1998) 495-515.

SOVA, Milan: Mocná ruka faraóna (Ex 3,19), *StBiSl* 1 (1/2009) 51-54.

ŠTRBA, Blažej, *Take off your sandals from your feet! An exegetical study of Josh 5,13-15* (ÖBS 32), Frankfurt am Main et al.: Peter Lang, 2008.

TIŇO, Jozef (ed.): *Exodus* (KSZ 3), Trnava: Dobrá kniha, 2013, 548-550.

VARŠO, Miroslav: Interest (Usury) and its Variations in the Biblical Law Codices, *CV* 50 (3/2008) 323-338.

VARŠO, Miroslav: *Abdiáš, Jonáš, Micheáš* (KSZ 2), Trnava: Dobrá kniha, 2010.

## *Zhrnutie*

Ponímanie zákona v súčasnom svete a biblického zákona v kontexte starovekého Blízkeho východu sa podstatne líši. S tým súvisí aj rozdielne chápanie legislatívnych výrazov a zaužívanej frazeológie v uvedených systémoch. Príspevok je pozvaním k hľadaniu biblickej právnej terminológie tak, aby sa idiomatické vyjadrenia hebrejského jazyka preložili do slovenčiny významovo čo najbližšími výrazmi pri zachovaní terminologickej jednoty.

*Kľúčové slová:* právo, deuteronomická frazeológia, zákon, prikázanie, nariadenie.

*Summary*

The perception of the Law in the contemprary society and that of the biblical laws in the context of Ancient Near East differs considerably. Consequently, due to distinct systems, legislative terminology and phraseology differs too. The article is an art of the invitation to the investigation of the biblical law terminology in order to translate the idioms of the Hebrew language to the Slovak consequently correct and terminologically coherent.

*Keywords:* Deuteronomistic phraseology, Law, commandment, order.

Miroslav Varšo
Ústav divadelnej a filmovej vedy SAV
Slovenská akadémia vied
Dúbravská cesta 9
841 04 BRATISLAVA, Slovenská republika
miroslav.varso@univie.ac.at

# Ľútostivý a milostivý Boh

## Komparácia slovenských prekladov niektorých charakteristík Boha s ich hebrejským originálom

*Blažej Štrba*

Preklady starovekých náboženských textov sú v zatrieďovaní vedeckej publikačnej činnosti docenené len čiastočne. Všetkým tým, ktorí sa zaoberajú prekladmi, môže byť tohto nedocenenia úprimne ľúto. Totiž previesť slová, pojmy, myslenie a neraz nejasné súvislosti medzi nimi z prakticky mŕtvych jazykov do nášho súčasného používaného jazyka je neľahká vedecká práca. Tým skôr sa súčasný prekladateľ musí opierať i o moderný výskum, i o výsledky práce učencov, ktorí sa už zaoberali touto náročnou úlohou – prekladom biblických textov. Stavať na poznaní biblistov, lingvistov i teológov, ktorí namáhavo prešľapávali cestu pred nami. Hoci predložená štúdia sa zameria len na sedem hebrejských termínov a ich prekladových variácií do slovenčiny, pokladáme za nevyhnutné nielen pripomenúť výsledky iných, ale aj oprieť sa o fundované vedecké štúdie. Súčasne nechceme, ako to vyjadril G. Lohfink, podporovať „skupinové boje, výnimočné pozície, boje o pozície a takzvané «citačné kartely», teda skupiny vedcov, ktorí sa citujú navzájom, zatiaľ čo výsledky práce iných vytrvalo zamlčujú“[1].

Najprv teda predstavíme (1) hlavné slovenské preklady za posledné desaťročia. V každom z prekladov budeme (2) skúmať, ako prekladá vybrané hebrejské termíny – z ktorých väčšina opisuje dôležité atribúty Boha –, a porovnáme prekladové voľby navzájom s dôrazom na Knihu žalmov. Následná časť (3) štúdie predstaví preklady skúmaných termínov podľa štandardných slovníkov a súčasne sa pokúsi porovnať termíny navzájom, aby lepšie vynikla charakteristika každého jedného z nich. Na záver (4) budú predložené slovenské návrhy s ohľadom na používanie termínov v súčasnej kodifikovanej slovenčine.

---

[1] LOHFINK, *Ježišov posledný deň*, 59. Podobne varoval nedávno pred ignorovaním predchádzajúcich štúdií vo vede aj FISCHER, Exodus 3–4 „revisited“, 201.

# 1 Preklady do slovenčiny za ostatné desaťročia

Začiatkom tretieho tisícročia poznačili slovenských čitateľov nové preklady Svätého písma. V roku 2003 Ján Ďurica SJ pripomenul, že preklad Biblie Mons. Boteka je „čakajúci na publikovanie“[2]. V roku 2006 už predstavil prvé výsledky tohto veľkolepého projektu a charakterizoval tento preklad ako „vhodný predovšetkým na pracovno-študijné účely“[3]. Botekov preklad vychádzal postupne vo vydavateľstve Dobrá kniha v jednotlivých zväzkoch[4], až napokon v roku 2012 vyšiel vo vreckovom vydaní s názvom *Sväté písmo s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie*[5] a následne vo veľkom vydaní v rokoch 2012, 2013 (druhé vydanie) a 2014 (tretie vydanie)[6] – už pod finálnym pomenovaním *Sväté písmo. Jeruzalemská Biblia*.

V roku 2006 zverejnil Ján Peter Záň OFM (+ 2010)[7] v prvom čísle periodika *Studia Biblica Slovaca* projekt Teologickej fakulty Trnavskej univerzity s názvom Komentáre k Svätému písmu[8]. Hoci sa ešte dočkal prvého výsledku spoločnej práce viacerých biblistov – Komentára ku Knihe Genezis (2008[9]) pod vedením P. Dubovského, ostatné komentáre však – Komentár k malým prorokom Abdiáš, Jonáš, Micheáš, ed. M. Varšo [2010[10]]; ku Knihe Exodus, ed. J. Tiňo (2013[11]) a k Evanjeliu podľa Marka, ed. P. Dubovský (2013[12]) – už uzrieť nestihol. Aj v tomto masívnom projekte sa kondenzuje práca mnohých odborníkov a súčasťou tohto výstupu je nový preklad, v prípade Starého zákona synoptický – tak z hebrejského, resp. aramejského, ako aj

[2] ĎURICA, K Botekovmu prekladu Písma, 109.

[3] ĎURICA, Botekov preklad Písma, 92.

[4] Ján Ďurica bol hlavným editorom jednotlivých zväzkov: Pentateuch (2004), Historické knihy (2005), Múdroslovné knihy (2006), Prorocké knihy (2007) a napokon Nový zákon (2008).

[5] BOTEK et al. (eds.), *Sväté písmo s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie*.

[6] BOTEK – ĎURICA (eds.), *Sväté písmo. Jeruzalemská Biblia*.

[7] ŠTRBA, *Bibliografia biblických vied*, 12.

[8] ZÁŇ, Vypracovanie odborného komentára, 96-97.

[9] DUBOVSKÝ (ed.), *Genezis*.

[10] VARŠO, *Abdiáš. Jonáš. Micheáš*.

[11] TIŇO (ed.), *Exodus*.

[12] DUBOVSKÝ (ed.), *Marek*.

z gréckeho textu. H. Panczová charakterizovala tento špecifický preklad ako komentárový[13].

V roku 2007 vyšiel dlho očakávaný preklad *Slovenskej ekumenickej Biblie* (SEB) v jednom zväzku[14]. V nasledujúcom roku vyšlo prvé opravené vydanie tejto Biblie a v roku 2011 druhé opravené vydanie celej Biblie vo vreckovom vydaní[15].

V posledných desaťročiach je medzi slovenskými katolíckymi čitateľmi najviac rozšírené vydanie, ktoré vyšlo v Spolku sv. Vojtecha (SSV) v rokoch 1991 – 1992 a 1994 – 1995, v jednom zväzku v Ríme v roku 1995, následne na Slovensku v jednom zväzku v r. 1996 a odvtedy v ďalších vydaniach, vrátane vreckového. Preklad Starého zákona podľa Vulgáty v ňom bol najprv vydaný v roku 1955 a uverejňovaný i jazykovo upravovaný v niekoľkých neskorších vydaniach SSV[16]. Nový zákon bol vyhotovený podľa Novej Vulgáty vydaný SSV v roku 1986.

Liturgický text v Rímskokatolíckej cirkvi, ktorý sa nachádza už pár rokov v nových lekcionároch, používa preklad podľa Novej Vulgáty. J. Ďurica uviedol, že „z poverenia Konferencie biskupov Slovenska pokračuje Liturgická komisia v práci na dokončievaní chýbajúcich častí“[17]. Avšak smrťou Mons. V. Malého (26. 1. 2008) a Mons. F. Javora (26. 11. 2013) sa toto úsilie prakticky skončilo[18].

Okrem vybraných spomenutých prekladov Konferencia biskupov Slovenska (KBS) na 74. zasadaní 11. – 13. marca 2013 iniciovala nový preklad Starého aj Nového zákona[19]. Výzva svedčí o potrebe nového prekladu pre

[13] PANCZOVÁ, Technika prekladu z biblickej gréčtiny (2), 64-66.

[14] *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*.

[15] VIDÉKY, Predhovor, 10.

[16] Porov. VRABLEC, Na cestu, 5.: „Výnimkou je Kniha žalmov v preklade Slovenskej liturgickej komisie, bol prevzatý z Liturgie hodín.“ Kniha Tobiáš a Judita boli preložené nanovo, z gréckej osnovy.

[17] ĎURICA, Nový preklad, 2546.

[18] V časopise *Liturgia* vyšli pracovné preklady z Knihy Genezis. FILO – MALÝ – JAVOR, Preklad svätého Písma (Neovulgáta), 287-295.

[19] KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA, *74. plenárne zasadanie* [cit. 2014-11-28]. Ešte v roku 2012 sa predseda KBS Mons. Stanislav Zvolenský obrátil listom č. K 750/2012 na riaditeľa Katolíckeho biblického diela Katolíckej univerzity s prosbou o iniciovanie nového prekladu aspoň Starého zákona.

veriace spoločenstvo a vyjadruje víziu pre obnovu Cirkvi. Rovnako nemalá je potreba spoľahlivejšieho prekladu Písma aj pre domácu teológiu.

Vzhľadom na cieľ našej štúdie mimoriadne miesto zastáva v rade prekladov Roháčkov preklad hebrejskej Biblie a Nového zákona s názvom *Svätá Biblia*[20], ktorého druhé vydanie z vyšlo už v r. 1969[21].

Rovnako dôležité miesto má aj preklad redakčnej komisie Slovenskej evanjelickej cirkvi z r. 1978. Práce na ňom sa začali v r. 1957[22] a ich výsledkom bolo 1. vydanie autorizovaného prekladu v r. 1977[23] v Liptovskom Mikuláši vo vydavateľstve Tranoscius. Tento preklad bol revidovaný a vyšiel v roku 1990 (ďalej ECAV).

Dnešní čitatelia majú teda na výber niekoľko kompletných prekladov Biblie v slovenčine. V tejto štúdii nie je priestor na to, aby sme obhajovali každý jeden z prekladov a poukázali na jeho výhody, resp. nevýhody. Pôjde nám len o pozorovanie, aké konkrétne voľby urobili jednotlivé vyššie spomenuté preklady vo vybraných dôležitých slovách hebrejského textu. Keďže grécky text LXX nemožno považovať len za čistý preklad, ale aj za tvorivú kompozíciu, ktorá má v sebe aj interpretačný a inovatívny dynamizmus[24], a to tak lingvistický ako i obsahový, ostaneme v tomto výskume len na úrovni hebrejského textu. Cieľom tejto štúdie je totiž predložiť podklady k dôslednosti komentárového prekladu masoretského textu, ktorý je nevyhnutne sprevádzaný komentárom[25] a ktorý je súčasťou projektu Komentáre k Starému zákonu (ďalej KSZ). Okrem toho vďaka komparatívnemu pozorovaniu chce štúdia prispieť k diskusii ohľadom potreby a spôsobu tvorby nového prekladu,

---

[20] Roháčkov preklad kompletne protestantského kánonu Starej a Novej zmluvy vyšiel pod názvom Svätá Biblia v Prahe v r. 1936 v Britskej a zahraničnej biblickej spoločnosti. Ďalšie vydania vyšli v Anglicku v r. 1964, 1968 a 1969.

[21] ROHÁČEK (ed.), *Svätá Biblia*.

[22] Dňom 20. február 1957 sa širší kruh 24 prekladateľov a potom užšia prekladateľská komisia, zodpovedná za celú prácu, podujali na preklad Starej zmluvy. Hoci už v tom istom roku mali väčšinu kníh preložených, až v roku 1971 vyšlo v Tranosciu päť pracovných zošitov v cyklostylovej forme, aby sa k vydaniu mohli vyjadriť aj iní kompetentní na Slovensku, a to aj z Reformovanej kresťanskej cirkvi a Bratskej cirkvi. Porov. KOŠTIAL, *Biblia u nás*, 135-136.

[23] GÁBRIŠ (ed.), *Biblia. Písmo Sväté Starej a Novej zmluvy*. Doslov je datovaný k Zjaveniu Krista Pána 1978. (s. 1232)

[24] TILLY, *Einführung in die Septuaginta*, 50-80.

[25] PANCZOVÁ, Technika prekladu z biblickej gréčtiny (2), 62.

ktorý iniciovala KBS. Prekladové návrhy vybraných termínov budú sprevádzané odôvodneniami, prečo niektoré prekladové voľby sú vhodnejšie než iné.

## 2 Komparácia prekladov vybraných termínov

Vybrané termíny patria do skupiny slov, ktoré špecificky charakterizujú Boha Izraela. Práve z tohto zorného uhla Božích atribútov budú skúmané. Nášmu prieskumu podrobíme sedem vybraných termínov אַהֲבָה, חֵן, חַנּוּן, רֶחֶם, רחוּם, רַחֲמִים, חֶסֶד. Ide o dôležité pojmy, ktorých použitie v texte, najmä v súvise s Bohom, svedčí o mimoriadne uváženom výbere. Terminologicky predstavujú Boha Izraela, a tak tvoria neodmysliteľnú súčasť nielen biblickej teológie, ale teológie vôbec. Najprv predložíme niekoľko metodologických pozorovaní (2.1), potom predstavíme synopsu prekladov do slovenčiny (2.2) a na záver kriticky porovnáme rôzne prekladové možnosti (2.3).

### *2.1 Metodologické pozorovania a kľúčové teologické termíny*

Každý živý jazyk sa vyvíja, čo sa prejavuje aj v sémantickom posune niektorých termínov. Sledovať a presne určiť sémantický posun nejakého termínu v rámci hebrejského jazyka biblického textu možno vo väčšine prípadov len so značnou mierou pravdepodobnosti. Okrem toho, náboženská skupina, aby vyjadrila pojmy presnejšie, môže dokonca aj vytvoriť slová, ktoré, podľa mienky A. Gianta, sú mimoriadne „dôležité pre vzťah medzi Bohom a jeho ľudom“

môže dokonca aj vytvoriť slová, ktoré, podľa mienky A. Gianta, sú mimoriadne „dôležité pre vzťah medzi Bohom a jeho ľudom“, aby vyjadrila presnejšie pojmy. Gianto pripomína, že slová חֶסֶד a בְּרִית boli vytvorené ako špecifické pre izraelskú náboženskú terminológiu[26]. J. Joosten exemplárne ukázal, ako neľahko je mapovať vývoj teologicky vážneho termínu חֶסֶד v rámci posvätného textu, resp. v rámci jeho používania za niekoľko storočí (napr. od 7. do 4. stor. pred Kr.). Na základe porovnávania hebrejského termínu s jeho gréckym ekvivalentom ἔλεος dokázal, že hebrejský חֶסֶד začal prechádzať významnejším sémantickým vývojom až od helénskeho obdobia (3. – 2. stor.

[26] GIANTO, Linguistica, 208.

pred Kr.; porov. Sir 7,33) po obdobie rabínskej literatúry (najmä Talmud a Midráš). Na rozdiel od gréckeho ἔλεος, „milosrdenstvo, súcit“, hebrejské חֶסֶד implikuje postoj osoby v nej samej a „nezávisí“ od podnetu zvonka; grécky termín ἔλεος opisuje postoj, ktorý je stimulovaný zvonka[27]. V biblickej hebrejčine, resp. v počiatkoch svojho biblického výskytu mal חֶסֶד svoj význam „blahovôľa“, „dobrosrdečnosť“ („benevolence“). Z niektorých výskytov tohto termínu v kontexte zmluvy, kde sa nachádzal významovo blízko iných termínov ako אַהֲבָה „láska“ a אֱמֶת „vernosť“, „pravda“, sa mu zvyklo prisúdiť aj špecifický zmluvný význam „pevnosť“ a „lojálnosť“[28]. Avšak termín v predexilových textoch väčšinou vyjadroval činnosť, resp. vzťah medzi seberovnými, a nie nevyhnutne zmluvnými partnermi[29]. Termín neimplikoval *zostupný* postoj, t. j. zhora-nadol. Naproti tomu možno pozorovať tendenciu, že až v neskorých biblických knihách a textoch sa pojmom חֶסֶד charakterizuje viac a viac božská vlastnosť[30].

Grécky termín ἔλεος v LXX s pevným významom „milosrdenstvo“ neprešiel v spomínanom helénskom období sémantickým posunom. Navyše sa tento význam len v niekoľkých prípadoch v LXX približoval k jeho hebrejskému ekvivalentu חֶסֶד – pokiaľ išlo o neskoré texty (v ktorých prevažne opisuje charakteristiku Boha a jeho postoj zhora-nadol) a pokiaľ išlo o účinok Božieho חֶסֶד na samotný subjekt, ktorý to vnímal len ako blahodárne. Inými slovami, hebrejský výraz Boh „bohatý na dobrosrdečnosť“, resp. „blahovôľu“ רב־חסד nie je to isté ako Boh „veľmi milosrdný“ πολυέλεος[31]. Ostáva faktom, že význam a použitie gréckeho ἔλεος v LXX silne ovplyvnil *následné* chápanie hebrejského ekvivalentu. Význam, ktorý termínu חֶסֶד priradil neskorší preklad ἔλεος v LXX, však nie je pôvodne mienený v masoretskom texte.

Jestvuje aj opačný, azda očakávanejší vplyv – hebrejské slová modifikujú význam gréckych slov v LXX. Aj tento fenomén, podobne ako v predchádzajúcom prípade, je skôr výnimkou a možno ho pozorovať len pri niektorých významných termínoch. E. Tov predložil tézu, že dôležité grécke

[27] JOOSTEN, חסד, ‘Benevolence’, 97-99.

[28] WEINFELD, בְּרִית b$^{e}$rîth, 258-259.

[29] Nezávislosť významu חֶסֶד od zmluvy vystihuje výrečne prípad Abrahámovej zmluvy s Abimelechom v Gn 21. Zmluvu uzatvorili (vv. 27.32) na základe *predchádzajúcich* skutkov חֶסֶד (v. 23), a nie opačne; חֶסֶד nie je výsledkom zmluvy.

[30] JOOSTEN, חסד, ‘Benevolence’, 107-108.

[31] JOOSTEN, חסד, ‘Benevolence’, 109-110.

slová ako νόμος, διαθήκη a χριστὸς prebrali v gréckej Septuaginte novú definíciu podľa spôsobu, akým ich použili prekladatelia hebrejskej Biblie v novom kontexte[32]. Tieto grécke slová svedčia o sémantickom posune, ktorý podnietili hebrejské ekvivalenty, ale reverzne presúvať sémantický význam z gréckeho na hebrejský text by mohlo odvádzať od pôvodného významu hebrejského termínu.

Ešte jeden príklad o problematickosti so zamieňaním pojmov – teraz len v rovine hebrejského textu. V skupine našich vybraných slov sa nachádzajú substantíva, pochádzajúce zo slovies, ktoré sa za určitých podmienok správajú ako synonymá. Ide o známe slovesá אהב a רחם, ktorých význam len v konjugácii qal je „milovať, mať rád“ (*HALOT* I, 17-18; resp. *HALOT* III, 1216-1217). V tomto unikátnom prípade synoným s rovnakým významom ide v masoretskom texte len o jediný výskyt slovesa רחם v qal (Ž 18,2; porov. Ž 116,1). Sloveso רחם, podstatne častejšie používané v konjugácii piel, má význam „pozdraviť (postretnúť) kohosi s láskou, zľutovať sa nad niekým“ (*HALOT* III, 1217). Výskyt a použitie tohto slovotvorného koreňa v Ž 18,2 s najväčšou pravdepodobnosťou pochádza z raného obdobia vývoja biblickej hebrejčiny[33].

Bolo by ďaleko nad rámec príspevku hypoteticky pojednávať o ďalšom sémantickom vývoji vyššie uvedených termínov. Vymedzíme sa len na ich synchrónny prieskum s väčším dôrazom na ich výskyt a využitie v žalmoch a v princípe budeme predpokladať, že každý z nich má svoje významové osobitosti, ktoré ho robia nezameniteľným s iným termínom. Vzhľadom na mimoriadnu dôležitosť hebrejských termínov, nepredpokladáme, že by sa v párových vyjadreniach používali ako voľne zameniteľné synonymá, hoci môžu vyjadrovať podobné špecifiká. Opačne povedané, predpokladať, že slová, ako sú napríklad חֵן a חֶסֶד, alebo חַנּוּן a רַחוּם, alebo רַחֲמִים a חֶסֶד, vyjadrujú to isté, by znamenalo ignorovať lexikálne špecifiká termínov, doložené v štandardných slovníkoch. Pokiaľ by sa mala dokázať zameniteľnosť termínov, je nevyhnutné stanoviť ďalšie okolnosti, za ktorých je to možné (sémantický posun, tematický kontext alebo syntagmatické použitie, špeciálna dvojica, a pod.). V opačnom prípade, t. j. ak by sa zamieňali spomínané dvojice, resp. iné vážne pojmy v slovenských prekladoch len ako synonymá,

[32] TOV, Three Dimensions, 85-94.
[33] SCHMUTTERMAYR, RḤM, 499-532.

spochybnila by sa odbornosť prekladu, zrovnali by sa významovo dôležité nuansy v prekladoch a napokon by to sťažovalo i možnosť jasnosti výkladu.

Príklad z modernej doby by mohol negatívne ilustrovať celkovú problematiku. Voľba príkladu súvisí i so samotným obsahom niektorých našich termínov, ktoré budeme skúmať. Termín „milosť“ má v katolíckom učení pomerne stály význam, aj keď jeho definícia nie je celkom ľahká. Ak však spomenieme meno kresťanského spoločenstva Milosť, jeho významová hodnota je podstatne iná. Podobne opäť iná je významová hodnota termínu v slovách mamky, ktorá zažalostí nad vázou, ktorú práve rozbili jej hašteriace sa dospievajúce deti: „Pre milosť! Čo ste mi to urobili!?“ Použitie termínu v týchto prípadoch sa jedno od druhého podstatne líši a jeho význam má rôzne hodnoty. Takéto rozlíšenie významov však ťažko (ak vôbec možno) predpokladať, pokiaľ ide o termín posvätného textu, ktorý vyjadruje nejakú základnú Božiu charakteristiku.

Komparácia prekladových volieb slovenských Biblií v prípade našich skúmaných termínov ozrejmí dve mätúce skutočnosti. Viaceré z Biblií používajú len jeden slovenský ekvivalent pre viaceré hebrejské (!) termíny. Druhý problém je, že nie sú vymedzené používania slovenských termínov v ich využití pri preklade, a tak jeden hebrejský termín má viacero rôznych slovenských ekvivalentov aj v rámci jedného prekladu Biblie. Preto prelínanie slovenských termínov cez rôzne hebrejské slová svedčí okrem iného skôr o rétorickej schopnosti prekladateľov vtlačiť do prekladu svoj výklad, ako o snahe previesť termín do modernej reči. Napríklad ak prídavné meno „milostivý“ charakterizuje vyššie postavenú osobu ako takú, ktorá môže niekoho obdarovať svojou milosťou, priazňou, nazvať tú osobu „milosrdnou“, znamená zdôrazniť čosi iné, ako je to, čo vyjadruje „milostivý“. Totiž, preklad „milosrdný“ vyjadruje, že asi onú nižšie postavenú (a potenciálne obdarovanú) osobu ťažila vina či hriech. Inými slovami, jestvuje rozdiel medzi „milostivý“ a „milosrdný“[34]. Navyše, badať pri prekladoch aj ďalší nežiaduci fenomén – neraz sa významová hodnota našich relatívne moderných termínov spätne aplikuje na hebrejské termíny a pojmy, ktorých významová hodnota v ich

[34] Takýto rozdiel unikol v niektorých prípadoch aj novému komentáru ku Knihe Exodus. Napríklad termínom „milosrdný“ sa raz prekladá hebr. רַחוּם (TIŇO [ed.], *Exodus*, 856) a na inom mieste (s. 861) sa tento dôležitý termín „milosrdný“ (aj „milosrdenstvo“) používa pre rovnako dôležitý termín חֶסֶד. Navyše na tej istej strane sa nachádza ďalšia alternatíva pre hebr. רַחוּם – „láskavý“, čo je hlavná voľba prekladu (porov. s. 824).

vlastnom kontexte bola iná. Dnešný pojem milosrdenstva je podstatne spätý s odpúšťaním previnení, resp. hriechov. Avšak, termín חֶסֶד, ktorý sa často prekladá slovom „milosrdenstvo“, v Biblii nie je výlučne a predovšetkým spätý s odpúšťaním hriechov[35].

## *2.2 Synopsa kľúčových termínov a ich slovenských prekladov*

Jednotlivé slovenské preklady rôzne prekladajú vybrané kľúčové hebrejské slová. Pomocou nasledujúcej synopsy porovnáme voľby jednotlivých prekladov. V prvom stĺpci je uvedený počet výskytov diskutovaných termínov v Knihe žalmov a v celej hebrejskej Biblii. V ostatných stĺpcoch sú prekladové voľby v rámci Žaltára v jednotlivých slovenských prekladoch. Posledné dva stĺpce predstavujú preklady Biblie – liturgický a komentárový preklad KSZ –, ktoré sú nekompletné. Z liturgického prekladu používame preklady zo všetkých žalmov, čo boli publikované v lekcionároch. Z prekladu KSZ používame nateraz dostupné publikované preklady (Gn, Ex, Abd, Jon, Mich).

| MT výskyt | Vg / NVg | SSV | Roháčkov | ECAV | Botek | SEB | Liturgický | KSZ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| אַהֲבָה 2[36] / 32 | diligebam, dilectio / dilectio 2 | láska | láska | láska | láska | láska | láska | miloval 2 |
| חֵן 2[37] / 70 | gratia 2 / gratia 2 | milota 1, milosť 1 | ľúbeznosť 2 | pôvab 1, milosť 1 | pôvab 1, priazeň 1 | milota 1, milosť 1 | milosť 1 | milosť 14, priazeň 9 |
| חַנּוּן 6[38] / 13 | clemens 6 / misericors 5, miserator 1 | láskavý 1, milosrdný 3, milostivý 2 | milosrdný 2, milostivý 4 | milostivý 3, ľútostivý 2, milosrdný 1 | dobrotivý 2, láskavý 2, milostivý 2 | milostivý 5, milosrdný | láskavý 1, milosrdný 3, milostivý 2 | milostivý 3 |
| רֶחֶם 3[39] / 30 | venter 1, vulva 2 /venter 1, utero 2 | od zrodu 1, lono matky 1, splodil 1 | život matky 2, lono 1 | život matky 1, lono matky 1, | príchod na svet 1, od detstva 1, od zrodu 1 | od zrodu 1, od narodenia | splodil 1 | lono 8 |

[35] Ak by sme ostali pri znamenitom komentári ku Knihe Exodus, tak aj v ňom jasne badať, že súčasný význam milosrdenstva, úzko spätého s odpúšťaním hriechov, sa vtlačil do prekladu z hebrejčiny. „Izraeliti vzhľadom na svoj hriech potrebujú prejav Božieho milosrdenstva. PÁN sa tak zjavuje ako milosrdný Boh“, uvádza sa v komentári; TIŇO (ed.), *Exodus*, 856. Postačilo ponechať Boha s takými charakteristikami, s akými ho uvádza hebr. text ako „ľútostivý a milostivý“, aby sa najjasnejšie vyjadrila jeho odpúšťajúca blahosklonnosť. Veď aj komentovaný text 33,19 (s. 856) nezahŕňa termín חֶסֶד, ale kľúčové slovotvorné korene רחם „zľutovať sa“ a חנן „zmilovať sa“.

[36] Ž 109[108],4.5. LXX: ἀγαπᾶν, ἀγαπήσεώς.

[37] Ž 45[44],3; 84[83],12. LXX: χάρις.

[38] Ž 86[85],15; 103[102],8; 111[110],4; 112[111],4; 116[114],5; 145[144],8; vždy spolu s רַחוּם, okrem prípadu 116,5, kde je v paralele s צַדִּיק. LXX: ἐλεήμων, (?οἰκτίρμων).

| MT výskyt | Vg / NVg | SSV | Roháčkov | ECAV | Botek | SEB | Liturgický | KSZ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | lono 1 | | 1, z lona 1 | | |
| רַחוּם 6[40] / 13 | misericors 6 / misericors 2, miserator 4 | zľutoval sa 1, milosrdný 2, milostivý 3 | milosrdný 1, ľútostivý 5 | milosrdný 4, ľútostivý 1, súcitný 1 | plný milosrdenstva 1, milosrdný 3, súcitný 1, starostlivý 1 | milosrdný 5, milostivý | milosrdný 2, milostivý 3, sa zľutoval 1 | láskavý 1, ľútostivý 1 |
| רַחֲמִים 10[41] / 39 | miseratio 4, misericordia 5, miserabilis 1/ miseratio 7, misericordia 3 | zľutovanie 4, milosrdenstvo 4, milosť 1, súcit 1 | milosrdenstvo 4, milosrdenstvá 1, ľútosť 2, zľutovanie 1, ľutovania 2 | zľutovanie 4, milosrdenstvo 5, zmilovanie 1 | dobrota 1, otcovská starosť 2, otcovská nežnosť 1, milosrdenstvo 1, srdce 1, milosrdná láska 1, súcit 1, dobrota 1, láskavosť 1 | zľutovanie 5 milosrdenstvo 4, ľútosť 1 | zľutovanie 3, milosrdenstvo 3, milosť 1 | zľutovanie 1, rozrušenie vnútra 1 |
| חֶסֶד 127[42] / 245 | misericordia 125[43] | milosť 15, (-1) (väčšinou m-v), milosrdný 9, milosrdenstvo 78, priazeň 3, pomoc 1, dobrota 7, láska 1, milostivý 4, láskavý 2, dobrotivý 1, zľutovanie 1, dobrodenia 1, zmilovanie 1, milosrdne 1, zmiloval sa 1[44] | milosť 125, predivná milosť 1, milostivý 1 (59,18) | milosť 118, láska 1, priazeň 4, milostivé skutky 2, milostivý 2 | dobrota 2, milovať 5, láska 96, láska charakterizovaná 18[45], priazeň 1, Božia milosť 1, milosrdenstvo 2, milostivý 1, priateľ 1 | milosť 62, milosrdenstvo 55, priazeň 2, milostivý 2, milostivé skutky 1, láska 2, láskyplný 1 | milostivý 3, dobrotivý 1, milosrdný 4, milosť 11, milosrdenstvo 54 (Ž107,1!), láska 1, priazeň 2, dobrota 6, láskavý 2, zľutovanie 1, zmiloval 1 | láskavosť 1, milosrdenstvo 19 |

[39] Ž 22[21],11; 58[57],4; 110[109],3. LXX: μήτρας, γαστρός. Nerátame slovesný tvar אֶרְחָמְךָ v Ž 18,2 (LXX 17,2: Ἀγαπήσω σε), תְּרַחֵם v Ž 102,14 (LXX 101,14: οἰκτιρήσεις), infinitív רַחֵם a qatal v konjugácii piel רִחַם v 103,13 (LXX 102,13: καθὼς οἰκτίρει, οἰκτίρησεν) a particípium v piel מְרַחֵם v Ž 116,5 (LXX 114,5: ἐλεᾷ).

[40] Ž 78,38; 86[85],15; 103[102],8; 111[110],4; 112[111],4; 145[144],8; vždy spolu s חַנּוּן, okrem prípadu 78,38. LXX: οἰκτίρμων (78,38; 85,15; 102,8; 110,4; 111,4) a (?) ἐλεήμων (144,8). Nepočítame particípium v Ž 116,5: מְרַחֵם, „ten, čo sa zľutúva“.

[41] Ž 25,6; 40,12; 51,3; 69,17; 77,10; 79,8; 103,4; 106,46; 119,77.156.

[42] LXX prekladá v 121 prípadoch termínom ἔλεος (v Ž 135,16 LXX dvakrát), v štyroch prípadoch jeho synonymom πολυέλεος (85,5.15; 102,8; 144,8), v prípade 43,27 LXX volí ὄνοματος „meno“ a v prípade Ž 109,12 MT „ten, čo by mu rozšíril *chesed*“, LXX 108,12 uvádza ako ἀντιλήμπτωρ „pomocník, ochranca“ a v poslednom prípade 51,3 LXX uvádza ἀνομίαν „neprávosť“, ktorá trvá celý deň. Hebrejský text 52,3 hovorí o Božom *chesed*, ktoré trvá celý deň. LXX nerobí preklad, ale v súlade s celou strofou zdôrazňuje výčitku zlomyseľnému chválenkárovi: „Prečo sa ty, mocný, chváliš v zlobe neprávosťou celý deň?“. LXX však v prípade Žaltára má v podstate fixný význam slova – „milosrdenstvo“; porov. JOOSTEN, חסד, ‘Benevolence’, 103-106.

[43] Vg prekladá v 125 prípadoch dôsledne misericordia. Len vo formule milosti v Ž 102,8 má *miseratio*. V preklínacom Ž 109(108),12, kde sa nedopraje človeku ani ľudského zľutovania; nejde o Božie milosrdenstvo, ale o ľudské zľutovanie *misereor*.

[44] Priazeň 3 (18,51; 89,34.50), pomoc 1 (21,8), dobrota 7 (26,3; 69,14; 77,9; 88,12; 92,3; 94,18; 98,3), láska 1 (59,11), milostivý 4 (62,13; 86,5.13.15), láskavý 2 (69,17;

## *2.3 Kritické pozorovania k prekladom*

V nasledujúcej časti objasníme aspoň v niektorých prípadoch dôvody, ktoré mal ten-ktorý preklad pre určitú voľbu. Opodstatnenie určitých dôvodov ostáva na zváženie a malo by viesť k doplneniu dôvodmi, ktoré sa dôslednejšie opierajú o štandardné slovníky a použitia termínov v kontexte posvätného textu.

### Relatívna stabilita prekladov a sémantický posun

Všeobecne možno pozorovať stabilitu, resp. konzekventnosť rôznych slovenských Biblií pri preklade hebrejského termínu láska, a to nielen pri žalmoch, ale v rámci celého hebrejského textu. Avšak pri iných termínoch chýba taká konzekventnosť prekladu, čo badať najmä pri detailnejšom prieskume.

Konkrétne hebrejský termín אַהֲבָה sa objavuje v žaltári len dvakrát a všetky slovenské preklady sa v preklade zhodujú – „láska“. KSZ 1 preložil substantívum slovesnou formou „miloval“ (Gn 29,20) a KSZ 2 zasa hebrejský neurčitok slovesa v Mich 6,8 „(aby si...) miloval“.

Aj druhý termín חֵן sa objavuje dvakrát v Žaltári. Avšak preklady Biblie sa rôznia nielen medzi sebou, ale niektoré aj v rámci svojho vlastného prekladu. Roháček si zvolil v obidvoch prípadoch „ľúbeznosť“ (termín „milosť“ si totiž rezervoval pre חֶסֶד). Katolícky, evanjelický i ekumenický však v prípade Ž 84,12 prekladajú „milosť“ – veď pochádza totiž od PÁNA; Botek volí „priazeň“. V druhom prípade (kráľovský Ž 45) zvolili slovo, ktoré opisuje

145,8), dobrotivý 1 (103,8), zľutovanie (103,11), dobrodenia (106,7), zmilovanie (119,41), milosrdne (141,5) a zmiloval sa (143,8).

[45] Okrem prídavných mien: 8x milosrdná láska, a po jednom raze neustála láska, otcovská láska, predivná láska, stála láska, súcitná láska, veľká láska, zhovievavá láska, Botek prekladá חֶסֶד aj samotným adjektívom „láskavý“ 2x či raz príslovkou „láskavo“. Syntagmu חֶסֶד וֶאֱמֶת prekladá výrazom “verná láska” v Ž 57,4; 61,8, ale nie tak v Ž 25,10 (láskavo a dobrotivo); 40,11(láska a vernosť).12(láska a pravda); 85,11 (láska a vernosť); 115,1 (láska a verná pomoc). S určitou vôľou ju prekladá aj v Gn 24,27.49 (milosť a vernosť); 32,11 (verná a stála priazeň); 47,29 (láskavosť a dobrotu); Ex 34,6 (plný milosti a pravdy); Joz 2,14 (láskavo a verne); 2Sam 20,15 (milosť a vernosť; porov. tiež Mich 7,20); Prís 16,6 (dobrota a statočnosť); 20,28 (nábožnosť a vernosť). Trikrát ju prekladá “láska a vernosť” (napr. 2Sam 2,6; Prís 3,3; 14,22).

vonkajšiu fyzickú stránku „pôvab“ (ECAV, Botekov) a „milota“ (SSV, SEB). Táto voľba prezrádza, že „milosť“ chápu dnešné štyri preklady ako charakteristiku, ktorá sa nehodí na opis vonkajšej podoby, alebo ju chcú rezervovať len na výsostne božský dar, ktorý sa neprejavuje na vonkajšej podobe človeka. Tento, podľa prekladateľov nefyzický charakter „milosti“, potvrdzujú i pri voľbe prekladu prídavného mena חַנּוּן. Niekedy ho prekladajú slovom „milostivý“, ale inokedy aj dobrotivý, láskavý, ľútostivý, milosrdný. V edícii KSZ voľba „milosť“ (Gn, 2008) bola nahradená v Ex (2013) slovom „priazeň“ (3,21; 11,3; 12,36; 33,12.13.16.17; 34,9). Pravdepodobne „milosť“, ovplyvnená používaním v náboženskom slovníku, nepasovala do kontextu. Avšak v aktuálnom kodifikovanom slovenskom jazyku „milosť“ v prvom rade nezahŕňa teologický význam (viac k tomu nižšie).

Adjektívum חַנּוּן preklady uvádzajú najčastejšie ako „milostivý“ (prevažuje v SEB), potom „milosrdný“ (8x), „ľútostivý“ (2x), „láskavý“ (2x), „dobrotivý“ (2x). Komentárový preklad KSZ zvolil „milostivý“. Varšo podotkol, že táto „vlastnosť sa v SZ prisudzuje takmer výlučne PÁNOVI“[46]. Pravdepodobne mienil, že len jeden prípad (zo všetkých 13) v Ž 112,4 možno prisúdiť človeku[47]. Žalm 112 totiž opisuje blaženého bohabojného človeka.

Substantívum רֶחֶם má v slovenských prekladoch rôzne formy ako „život matky“, „lono“, „zrod“, „narodenie“, dokonca aj „detstvo“. Všetky zachytávajú sématické pole fyzického počiatku života človeka. V niektorých prípadoch, vďaka paralelným vyjadreniam v samotných veršoch (napr. Ž 22,11; 58,4), treba jednako dať väčší dôraz na presnejšie vyjadrenie toho, čo substantívum vyjadruje. KSZ zvolil štandardne „lono“.

Aj v prípade adjektíva רַחוּם slovenské preklady majú veľa návrhov: prevažuje „milosrdný“ (15[16]x), potom „ľútostivý“ (6[7]x), „milostivý“ (4x), „súcitný“ (2x). Adjektívum opisuje Boha (12x), s výnimkou Ž 112,4, kde sa charakteristika prisudzuje bohabojnému blaženému. KSZ 2 (2010) dôsledne ostáva pri voľbe „ľútostivý“ a charakterizuje ho s odkazom na iné západosemitské jazyky ako Božiu vlastnosť, ktorá „označuje materské lono a vyjadruje milosrdenstvo, láskavý vzťah «zhora-dole» (matka – dieťa)“[48]. KSZ

[46] VARŠO, *Abdiáš. Jonáš. Micheáš*, 150.

[47] SEB pridáva v tomto prípade podmet „Boh“, čo však nemá textové opodstatnenie.

[48] VARŠO, *Abdiáš. Jonáš. Micheáš*, 150.

3 (2013) prekladá „láskavý“ a pri vysvetľovaní narába s iným slovom – „milosrdný“ a odvodzuje ho od slovesa „zľutovať sa“[49].

Plurál רַחֲמִים prekladá Roháček v polovici prípadov z Knihy žalmov pojmom „milosrdenstvo“ a v polovici zasa pojmom „zľutovanie“. Podobne aj SSV, ECAV či SEB dobrú polovicu výskytov prekladajú každý pojmom „zľutovanie“. V súčasnosti v kresťanskom jazyku je milosrdenstvo dôležitý termín, ktorý nemožno obísť, ak sa teda v biblickom texte nachádza. Predsa však jestvuje alternatívna moderná prekladová voľba slovom „zľutovanie“, ktorej využitie dosvedčuje, že prekladateľom nepasovalo preložiť plurál רַחֲמִים slovom „milosrdenstvo“[50]. Zdá sa, že to bol práve kontext hriechu/viny (a potreby odpustenia)[51], čo ovplyvnilo prekladateľov, aby menili pojmy sémantického poľa „zľutovanie“ (25,6 [Roháček má milosrdenstvo]; 40,12 [SSV, SEB: milosrdenstvo]; 69,17 [Roháček, SSV: milosrdenstvo]; 119,77.156 [SSV, ECAV: milosrdenstvo]) jednotne na „milosrdenstvo“ (51,3; 77,10; 103,4; 106,46)[52] alebo na „zmilovanie“ (79,8). Naproti tomu termín „zľutovanie“ by sa hodil vo všetkých tých prípadoch, kde niektoré z predchádzajúcich prekladov uviedli „milosrdenstvo“.

Najproblematickejší preklad tvorí substantívum חֶסֶד. Vg okrem dvoch prípadov prekladá súhlasne s *misericordia*[53]. Roháček urobil konzekventnú voľbu – „milosť“ (v Ž 59,18 adjektívom „milostivý“, verne svojej voľbe, vyjadril nezhodný prívlastok „Boh milosti“). SSV, naopak, nie je konzekventný, a to i napriek tomu, že vychádza z Vg s jej dôsledným *misericordia*. SSV používa viac než tucet rôznych alternatív. Prevažujú v nich „milosrdenstvo“ (78x) a „milosť“ (15x), „dobrota“ (7x) a prídavné mená

[49] TIŇO (ed.), *Exodus*, 856.

[50] Termín milosrdenstvo tak-či onak zodpovedá latinskému *misericordia*, ktoré zasa súvisí viac so srdcom, ako s lonom. Porov. DE VAAN, *Etymological dictionary of Latin*, 383.

[51] Podobný kontext viny a voľba milosrdenstva (Roháček, SSV, ECAV, SEB) je napr. Gn 43,14 (Roháček: milosť); Dt 13,18; Zach 1,16; Dan 9,9.

[52] V niektorých iných prípadoch slovo „milosrdenstvo“ (s dnešným obsahom) jednoducho nepasuje (Roháčkov, SSV, ECAV, SEB): 1Kr 8,50 (ECAV: milosrdenstvo, ostatní zľutovanie); Neh 1,11 (SSV: milosť, ostatní zľutovanie); Iz 63,15 (SSV: zmilovanie, SEB: súcit, ostatní zľutovanie); Am 1,11.

[53] Menej konzekventný je preklad LXX, ktorá však v istých prípadoch robí výklad (43,27; 52[51],3).

„milosrdný“ (9x) a „milostivý“ (4x). V iných prípadoch zužuje preklad hebrejského pojmu חֶסֶד, resp. ho vykladá. Napr. Ž 18,51 ospevuje „bezhriešneho“ kráľa, obdarovaného víťazstvami, ktoré sú výsledkom PÁNOVEJ „priazne“ (Vg: *misericordia*). Prirodzene, prekladateľom v tomto kontexte nepasoval pojem milosrdenstva. V Ž 69,17 sa hovorí o tom, že PÁNOVO חֶסֶד je dobré, a paralelne je porovnané so zľutovaním. SSV však prvé prekladá ako „láska“ (Vg: *misericordia*) a druhé ako „milosrdenstvo“ (Vg: *miseratio* „súcit, zľutovanie“). Ako tretí výslovný príklad ťažkosti prekladať חֶסֶד ako milosrdenstvo badať i v Ž 88,12, ktorý hovorí o stave človeka už „v hrobe“. SSV neprekladá „milosrdenstvo“, ale „dobrota“. Katolícky preklad SSV bol teda s najväčšou pravdepodobnosťou ovplyvnený latinským *misericordia* z Vulgáty, ale prekladatelia vylúčili slovenský termín „milosrdenstvo“ v tých prípadoch, v ktorých rozmer odpustenia nemohol byť prítomný. Avšak treba pamätať na to, že latinské slovo *misericordia* má svoju základnú charakteristiku „súcit“[54] a rovnako aj v slovenčine termín „milosrdenstvo“ má význam 1. súcit, zľutovanie: prejavovať milosrdenstvo, 2. milosrdný skutok[55]. Ak by teda prekladatelia mali na mysli tento *širší* pojem „milosrdenstva“ v zmysle „dobro-srdečnosti“ (a nie jeho takmer výlučnú spätosť s hriechom a odpúšťaním) ako súcitu a zľutovania, možno by boli konzekventní ako Vulgáta, a tým ako aj samotný hebrejský text.

ECAV jednoznačne uprednostňuje „milosť“ (podobne ako Roháček), i keď ojedinele mení na „priazeň“, „milostivé skutky“, „milostivý“ a len raz na „láska“. Botekov preklad nepoužíva vôbec termín „milosť“ a slovo „milosrdenstvo“ používa pre חֶסֶד len 2-krát. Vo väčšine prípadov používa termín „láska“ (97x) a okrem toho ešte 18-krát „láska“ s pridaným adjektívom. Samotná „láska“ mu teda nepostačuje. Po jednom raze má aj „dobrota“, „Božia milosť“, „priazeň“, „priateľ“, „milostivý“ či sloveso „milovať“. Naproti tomu SEB má dve základné voľby, ktoré sa striedajú bez ťažko pochopiteľného kľúča[56] – „milosť“ (62x) a „milosrdenstvo“ (55x). Ojedinele volí „priazeň“,

[54] DE VAAN, *Etymological dictionary of Latin*, 383, „compassion.“ Samotné latinské *misericordia* je slovo, zložené zo slovesa *misèreo* „mať zľutovanie, súcit“ a *cor* „srdce“; porov. PIANIGIANI, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*.

[55] KAČALA – PISARČÍKOVÁ – POVAŽAJ, *Krátky slovník*, 330.

[56] V niektorých prípadoch SEB prekladá rôzne, i keď sa חֶסֶד vyskytuje vedľa seba dvakrát (Ž 36,6-8 [חֶסֶד, dvakrát v texte, je preložené rôzne: milosrdenstvo a milosť], podobne 7-krát חֶסֶד v 89,2.3.15.25.29.34.50, je preložené najprv milosrdenstvo [4x], potom

„láska“, „milostivé skutky“[57], „láskyplný“. KSZ zvolili termín „milosrdenstvo“, len raz „láskavosť“ (vhodne v Gn 20,13).

### *2.4 Prvotný uzáver*

Stav slovenských prekladov prezrádza vo väčšine z nich časté využitie *jedného slovenského* termínu pre viacero rôznych hebrejských slov, napr. milosrdenstvo/milosrdný hneď pre štyri hebrejské slová: חַנּוּן, רַחוּם, רַחֲמִים a חֶסֶד. Sú aj opačné prípady, keď pre *jeden hebrejský* termín jestvuje, z nejasných dôvodov, viacero slovenských termínov (napríklad v SEB חֶסֶד v Ž 89 i „milosrdenstvo“ i „milosť“, alebo v iných prekladoch aj slová „priazeň“, „láska“). Takéto terminologické striedanie záporne vplýva na porozumenie biblického textu pre slovenského čitateľa a skôr zahmlieva, ako objasňuje problematiku významu dôležitých termínov, ktoré by slovenský čitateľ mal v preklade jasne rozpoznať.

Treba pripomenúť fakty evidentné z kontextu, ktoré poukazujú na určité špecifiká niektorých termínov. Napríklad hebrejské slovo חֶסֶד zahŕňa v sebe neraz aj konkrétny skutok (Rút 2,20[58]; 2Sam 2,5), čo naproti tomu substantívum אַהֲבָה nikdy neobsahuje. Okrem toho, pojem אַהֲבָה je trochu abstraktnejší a nenachádza sa nikdy v plurále. Naopak niekoľko výskytov חֶסֶד v plurále (Neh 13,14; 2Krn 32,32; 35,26; Ž 89,2.50; 107,43; Iz 55,3; 63,7) naznačuje konkrétnosť skutkov, čo si vyžaduje vhodný preklad. Slovenské „milosrdenstvo“ nezvykne byť v plurále, a tak sa ho preklady snažia vyriešiť rôzne. ECAV zvolilo v Ž 89,50 „milosrdné skutky“, SEB zasa voľnejšie „prejavy tvojej milosti.“ ECAV i SEB v 107,43 sa prekladom „milostivé skutky“ o trochu viac vzdialili od pôvodného חַסְדֵי יְהוָה.

Slovo „milosrdenstvo“ je v spomenutých prekladoch mimoriadne, azda až nadmieru vyťažené. Vhodnejším a rezervovanejším výberom tohto slovenského slova „milosrdenstvo“, len pre určité výskyty slovotvorného koreňa (? len pre חֶסֶד), by sa mohlo pomôcť prehĺbenejšiemu chápaniu biblického textu. Čo je podstatnejšie, pomohlo by sa čitateľovi prekladu, ktorý

milosť [3x]). Naopak zasa v 40,12 dva rôzne hebrejské kľúčové termíny (רַחֲמִים i חֶסֶד) sú preložené rovnako – milosrdenstvo.

[57] Vhodne v Ž 107,43, ale nie v 89,2 (milosrdenstvo); 106,7 (milosť), hoci v 89,50 uvádza „prejavy tvojej milosti“.

[58] Porov. KIM, The Agent of ḥeseḏ, 588-601.

by mal (pokiaľ by to bolo možné zo stránky slovenčiny a kontextu) čo najkonzekventnejší preklad pred sebou, tak, že by sa za jedným slovenským súčasným termínom zreteľne videl ten-ktorý hebrejský ekvivalent[59].

Obdobne treba zvážiť aj dôslednosť využitia pojmu „milosť". Slovenský termín „milosť" a adjektívum „milostivý" sa však zdal ako vhodný pre *rôzne* hebrejské skúmané termíny. Roháček ho používa pri dvoch: חַנּוּן a חֶסֶד. SSV ho používa pri piatich (!): חֵן, חַנּוּן, רַחוּם, רַחֲמִים a חֶסֶד. ECAV ho používa pri štyroch: חֵן, חַנּוּן, רַחוּם a חֶסֶד. Naproti tomu Botek používa dané slovo pri preklade skúmaných termínov extrémne zriedkavo: dvakrát pri חַנּוּן a dvakrát pri חֶסֶד. SEB ho používa, obdobne ako ECAV, pri preklade štyroch slov: חֵן, חַנּוּן, רַחוּם a חֶסֶד. Táto skutočnosť, že jedno slovenské slovo zodpovedá štyrom rôznym hebrejským slovám (napríklad „milosrdenstvo" alebo „milosť"), budí znepokojujúci údiv. Slovenčina má väčšiu slovnú zásobu a je vysoko nepravdepodobné, žeby sa v nej nenašli termíny, ktoré by dôslednejšie vyjadrili sémantické polia (vyjadrené hebrejskými termínmi) bez toho, aby spôsobovali mätúcu fluktuáciu slovenských termínov.

## 3 Význam termínov a prekladov do slovenčiny

### *3.1 אַהֲבָה*

Slovníky prekladajú hebrejský slovotvorný koreň אהב pomerne súhlasne „milovať, mať rád (koho/čo)", spolu s predložkou ל „rád robiť (niečo)" (*HALOT* I, 17-18; *DCH* I, 137-140; *CDCH*, 6). Pojem, podobne ako slovenské „ľúbiť, milovať, mať rád", vyjadruje širokú významovú hodnotu – lásku medzi mužom a ženou (Gn 24,67; 29,18.30; Sdc 16,4; 1Sam 18,20 atď.),

[59] Odborník na žalmy G. Barbiero mieni, že prevedenie hebrejského textu do moderného jazyka by malo čo najviac reflektovať terminológiu najmä kľúčových pojmov pôvodiny, a nezužovať ich preklad len na jedna z ich možných nuáns: „…non appiattirli in modo da perdere la particolarità di ognuno di questi aggettivi… Invece ognuno dei termini ebraici… ha un significato particolare che va rispettato e andrebbe tradotto in maniera corrispondente e possibilmente in modo costante, in modo che il lettore possa collegare il termine con i passi paralleli." Porov. Barbiero, mailová komunikácia. [2014-10-6]. Zaujímavá je voľba nadpisu Festschriftu ATTARD – PAVAN (eds.), *"Canterò in eterno le misericordie del Signore" (Sal 89,2)*.

medzi rodičmi a deťmi (Gn 22,2; 25,28), medzi svokrou a nevestou (Rút 4,15), priateľskú lásku medzi ľuďmi rovnakého pohlavia (1Sam 16,21; 18,3), resp. lásku medzi priateľmi (Prís 17,17), ale i lásku k nepriateľom (2Sam 19,7), lásku človeka k blížnemu človeku – či súkmeňovcovi alebo cudzincovi (Lv 19,18.34; Dt 10,19[60]), lásku nadriadeného k podriadenému (1Sam 16,21), ale rovnako aj lásku k vyššie postavenému človeku (Ex 21,5; Dt 15,16), lásku ľudu k jednému človeku (1Sam 18,16) a prirodzene lásku človeka k Bohu (Ex 20,6; Dt 5,10; 6,5), ale i opačne lásku Boha k (jeho) ľudu i človeku (Dt 4,37; Prís 3,12; 22,11). Sloveso tiež vyjadruje lásku k predmetom stvoreným (Jer 8,2; 2Krn 26,10), ku koláčom (Oz 3,1), k mestu Jeruzalem (Iz 66,10), k spravodlivosti a právu (Ž 37,28; 33,5), k dobrým veciam (Am 5,15), ale aj k bohatstvu (Qoh 5,9) a k úplatkom (Iz 1,23)[61]. Kontext konkrétnych vyjadrení a tiež aj abstraktného vyjadrenia „milujem“ (Ž 116,1, resp. „milovať“, Qoh 3,8), odkrýva, že ide o konkrétny postoj a účinné pozitívne konanie v prospech milovanej osoby, prípadne vo svoj vlastný. Pojem je však v niektorých použitiach spojený v rôznej miere s emotívnym a erotickým rozmerom (Gn 30,20; 34,3; Dt 21,15-16[62]). Protikladom k „milovať“ je „nenávidieť“, slovo, u ktorého rovnako v žiadnom prípade nejde len o výraz, ktorý opisuje emócie. Podľa G. Baumannovej, nenávisť v Biblii vyjadruje praktickú ľahostajnosť, otvorené pohŕdanie osoby či inštitúcie, dištancovanie sa a chlad vo vzťahu. V biblickom svete zanedbanie, ľahostajnosť a moc sú permanentným nebezpečenstvom pre všetky typy lásky[63]. Intímnu a erotickú lásku medzi mužom a ženou zviditeľňuje v Písme najmä Pieseň piesní (Pies 1,3.4.7; 3,1.2.3), ale i niektoré naratívne, legislatívne i múdroslovné state. Avšak Pies vyjadruje predovšetkým hlboký a životodárny vzťah lásky[64], ktorého expresívnym a intímnym vyjadrením je aj jej senzuálny rozmer. Okrem niektorých novozákonných textov (napríklad Pavlova rezervovanosť k manželstvu v 1Kor 7), erotická láska nepredstavuje pre Písmo mimoriadny

[60] ŠTRBA, To Love the Other, 217-218.

[61] Porov. WALLIS, אהב ʾāhabh, 104, 107.

[62] Z obidvoch prípadov je zrejmé, že láska zahŕňa aj sexuálnu stránku, ale sloveso „milovať“ jasne vyjadruje širší rozmer ako len sexuálny.

[63] BAUMANN, *Liebe und Gewalt*.

[64] ŠTRBA, שושנה of the Canticle, 497.

problém[65]. Veľkým problémom však v antickom Izraeli, v kontraste k okolitým kultúram, bolo spájanie erotického pôžitkárstva s kultovým obrazom Boha[66]. Proroci túto pôžitkársku stránku kultu prísne pranierovali a zakazovali ju. Jahvemu sa pripísali aj materské vlastnosti, podobné staroblízkovýchodným bohyniam, ale nikdy táto láska nemala len čisto erotický rozmer[67]. Dva výskyty hebrejského substantíva אַהֲבָה v Ž 109 korešpondujú s pozitívnym a praktickým chápaním pojmu lásky, ktorý v sebe zahŕňal vzťah spojený s konaním (porov. Ex 20,6; Lv 19,18.34; Dt 6,5). Nie je teda žiadny dôvod zužovať pojem „láska" len na emotívnu či erotickú stránku a jeho slovenský význam vhodne vyjadruje širokospektrálne využitie hebrejského termínu.

### *3.2 חֵן a חַנּוּן*

Slovotvorný koreň חנן I – s významom „obdarovať (niekoho), preukázať priazeň" (*HALOT* I, 334-335), „byť milostivý (voči), preukázať priazeň (niekomu), ušetriť (niekoho), milostivo darovať (komu)" (*DCH* III, 272-273) i vo význame „zmilovať sa, obdariť"[68] – sa vyskytuje v Žaltári častejšie (až 32-krát v slovesnej podobe z celkových 79 výskytov). Naproti tomu podstatné meno חֵן len 2-krát a prídavné meno חַנּוּן 6-krát.

Napriek tomu, že slovesná forma חנן nespadá medzi skúmané termíny, jej použitie v texte osvetľuje význam derivátov חֵן a חַנּוּן. Medzi slovesnými formami v žalmoch podstatne prevažuje imperatív v konjugácii qal (21-krát[69]).

---

[65] SCHROER, Liebe und Tod, 2. Písmo nechápalo erotickú lásku ako oddelenú od vzťahu muža a ženy. Práve preto i manželský vzťah s erotickým rozmerom sa mohol stať najlepším vyjadrením vzájomnej a obojstrannej lásky PÁNA a Izraela. Potvrdzujú to state, v ktorých je najvyšší personálny vzťah vyjadrený obrazmi intímneho manželského života. Preto nepochybne vzťah opísaný termínom „milovať" sa stane najvhodnejším na opísanie pravého a najhlbšieho vzťahu aj medzi Bohom a ľudom, resp. človekom.

[66] Nahota v kulte, ako to potvrdzuje rozprávanie o Dávidovom tanci (2Sam 16,12-23), bola ešte i v jeruzalemskom chráme samozrejmosťou.

[67] SCHROER, Der israelitische Monotheismus, 268-287.

[68] Porov. TRABALKA, *Hebrejsko-slovenský slovník*, 134.

[69] 21 imperatívov: Ž 4,2; 6,3; 9,14; 25,16; 26,11; 27,7; 30,11; 31,10; 41,5.11; 51,3; 56,2; 57,2.2; 86,3.16; 119,29.58.132; 123,3.3. Okrem toho v žalmoch má koreň v konjugácii qal 3-krát jiqtolovú podobu (59,6; 67,2; 123,2), 4-krát participiálnu (37,21.26; 109,12; 112,5), raz neurčitkovú (102,12). Jeden výskyt je v konjugácii poel (102,15) a 2-krát v hitpael v jiqtolovej podobe (30,9; 142,2).

Všetky imperatívy celkovo v Biblii (25 spolu so zvyšnými štyrmi prípadmi Sdc 21,22; Iz 33,2; Jób 19,21.21) majú príponu osobného zámena a nachádzajú sa v kontexte (úpenlivej) prosby či žiadosti. Okrem Sdc 21,22 a Jób 19,21.21 všetky ostatné sú žiadosti adresované Bohu. E. Kellenberger konštatuje vo svojom prieskume ohľadom prosieb a žiadostí vyjadrených slovesom חנן, že vzťah, ktorý je vyjadrený týmto slovesom, je *vždy poznačený nerovnováhou moci*. Človek v nižšej pozícii prosí vyššie postaveného pána (človeka alebo Boha)[70]. V prípade úpenlivej prosby nižšie postavený človek podporuje svoj apel neraz aj odôvodnením. Dôvodí svojou žalostnou pozíciou zapríčinenou inými (Ž 6,3; 25,6; 31,10; 56,2; 123,3), svojím vlastným hriechom (41,5; 51,3), alebo sa pokúša prehovoriť vyššie postaveného svojím dobrým správaním (Ž 57,2; 86,3; 119,132). Po stránke jazykovej prosiaci neraz vkladá emfatickú časticu נָא. Z použitia slovesa חנן vyplýva dôležitý fakt, že osoba v nižšej pozícii má akoby právo očakávať pozitívne konanie – milosť – od osoby vo vyššej pozícii, i keď o to musí prosiť[71].

### 3.3.1 חֵן

Pokiaľ ide o podstatné meno חֵן, jeho základný význam je „milosť“ a pôvodne bol spätý viac s vonkajšou krásou[72]. Jeho výskyt v známej formulke: „Ak som našiel *milosť* v tvojich očiach“ (16-krát v MT), dosvedčuje, že חֵן možno očakávať, ale že oň možno aj prosiť – žiadať (podobne ako v prípade slovesa). V desiatich prípadoch sa žiada od človeka a v šiestich od Boha[73]. Ak sa však podstatné meno חֵן spája s inými subjektmi ako človek, resp. Boh, tak ono im prisudzuje výnimočnosť, resp. „obdarovanie“ (pôvabná srna, Prís 5,19; vzácny kameň, 17,8).

[70] KELLENBERGER, חֶסֶד, 187.

[71] Stačí nahliadnuť do použitia substantíva תְּחִנָּה, ktoré vyjadruje poníženú „prosbu o milosť“ v prípade Šalamúnovej prosebnej modlitby v 1Kr 8 (vv. 28.30.38.45.49.52.52.54; porov. 2Krn 6), či v prípade Jer 36,7; 27,20; 38,26; 42,2.9, alebo v Ž 6,10; 55,2; 119,170.

[72] LUNDBOM – FABRY, חָנַן ḥnn, 22.

[73] Adresované Bohu sú v kurzíve: Gn *18,3*; 30,27; 33,10; 47,29; 50,4; Ex *33,13*; *34,9*; Nm *11,15*; 32,5; Sdc *6,17*; 1Sam 20,29; 27,5; 2Sam *15,25*; Est 5,8; 7,3; 8,5.

### 3.3.2 חַנּוּן

Prídavným menom [74]חַנּוּן sa charakterizuje práve osoba vo vyššej pozícii, ktorá prejavuje priazeň – udeľuje milosť. *HALOT* prekladá ako „milosrdný“ (ak je v dvojici s רַחוּם!) a charakterizuje Boha, ale ako „milý, milostivý“, ak ide o človeka (*HALOT* I, 333). *DCH* však jednoznačne prekladá ako „milostivý“[75]; adjektívum opisuje toho (vyššie postaveného), čo prejavuje blahosklonnosť, milosť, teda ten, čo obdarúva, a to nie na základe nejakého vnútorného pohnutia, ale na základe vedomého rozhodnutia, ktoré môže, ale nemusí byť ovplyvnené prosiacim človekom (*DCH* III, 269-270). I táto charakteristika slovotvorného koreňa, vychádzajúca z jeho použitia, by mala byť braná do úvahy pri voľbe slovenského prekladu.

## *3.3 רַחֲמִים a רַחוּם, רֶחֶם*

Význačný pre Božie charakteristiky je slovotvorný koreň רחם I. S významom „milovať“ v konjugácii qal sa nachádza v Biblii len raz – v Ž 18,2[76]. Ostatné výskyty (42x) sú v konjugácii piel s významom „konať s láskou,“ „mať súcit s niekým“ pričom podmet môže byť Boh, ale aj človek (napríklad utláčateľ [1Kr 8,50]; Babylončania [Iz 13,18; Jer 21,7; 42,12]; nepriateľ zo severu [Jer 6,23; 5,42], ale aj matka [Iz 49,15] či otec [Ž 103,13]). Normálnym recipientom súcitu a zľutovania je Izrael, okrem prípadu zlých susedov Izraela v Jer 12,15 alebo okrem univerzálneho vyjadrenia Božieho zľutovania v Ex 34,19[77]. V pasívnej konjugácii pual podmetom je človek (6x: Oz 1,6.8; 2,3.25; 14,4; Prís 28,13) – s významom „nájsť [v zmysle prijať] milosrdenstvo“ (*HALOT* III, 1216-1217). *DCH* rozlišuje v princípe, či sloveso je viazané s predmetom: „mať súcit (s niekým/niečím), mať milosrdenstvo (s niekým/niečím), zľutovať sa nad (niekým/niečím)“, alebo je bez priameho predmetu: „mať súcit, súcítiť, byť súcitný, preukázať milosrdenstvo, byť milosrdný“, „ľutovať (niekoho)“, alebo v prípade participia ž. r. Iz 49,15 ide o

[74] Adjektívum חַנּוּן je nominálna forma trojspoluhláskového koreňa typu *qatúl*, ktorá má formu pasívneho participia s aktívnym významom (JM §88E).

[75] Porov. HELLER, *Výkladový slovník*, 188-189, „Omilostněný“, „Milostivý“.

[76] Porov. SIMIAN-YOFRE – DAHMEN, רחם rḥm, 444.

[77] SIMIAN-YOFRE – DAHMEN, רחם rḥm, 440.

„milujúcu matku“ (*DCH* VII, 468-469)[78]. Z celkového počtu výskytov 134 má sloveso najväčšie zastúpenie v Knihe žalmov (25-krát), potom u Jeremiáša a u Izaiáša po 17-krát, u Ozeáša 11-krát, v mnohých ostatných knihách výskyty nepresahujú 5, len v Gn 6-krát, v Ex 7-krát, v Neh 8-krát. Kellenberger zdôrazňuje fakt, že sloveso (43 výskytov celkom) sa ani raz nenachádza ani v imperatíve a ani v nejakej volitívnej forme, resp. význame[79]. Takéto použitie slovesa nasvedčuje tomu, že postoj ľútosti, súcitu či zľutovania *si nemožno vyžiadať*, keďže nespadá do oblasti čisto kognitívnej, ale vychádza z jeho samotného vnútorného empaticko-bytostného charakteru, ktorý je vlastný neracionálnej časti osobnosti.

### 3.3.1 רֶחֶם

Pokiaľ ide o zriedkavý výskyt podstatného mena רֶחֶם I v žalmoch 3-krát (22,11; 58,4; 110,3; z celkovo 30), jeho prvotný význam je v nich jednoznačný: „maternica“ (*HALOT* III, 1217-1218; *DCH* VII, 470). Preklad však závisí aj od kontextu (porov. *CDCH*, 419), ale v podstate jeho významová hodnota – „maternica“, „lono“, obrazne i „život matky“ – sa nemení[80].

### 3.3.2 רַחוּם

*HALOT* III, 1214, definuje prídavné meno רַחוּם ako označujúce benevolentného a starostlivého Boha, ktorý chráni a zachováva materský život (רֶחֶם – maternica), ktorý je v ohrození (12-krát v MT). Len raz je táto vlastnosť pripísaná človeku (Ž 112,4)[81]. Preklad adjektíva ako „ľútostivý“, „súcitný“ (*DCH* VII, 465-466; *CDCH*, 419) vystihuje také *vnútorné pozitívne pohnutie* v prospech záchrany života, ktoré ani Boh sám *akoby nemohol ovládať*. Trabalka navrhuje „milosrdný“[82].

---

[78] Porov. TRABALKA, *Hebrejsko-slovenský slovník*, 352, „ľúbiť“; „ľutovať“.

[79] Ani jiqtolová forma v Ž 102,14 sa nenachádza v kontexte prosby. KELLENBERGER, דחס, 186.

[80] Je vhodnejšie preložiť „od samého zrodu/?počatia som odkázaný na teba“ ako „od maternice som odkázaný na teba“ (Ž 22,11), alebo „od lona matky blúdia“, resp. „od zrodu/počatia blúdia“ ako „od maternice blúdia“ (Ž 58,4), či „od zrodu zornice“ ako „od maternice zornice“ (Ž 110,3).

[81] SIMIAN-YOFRE – DAHMEN, רחם rḥm, 448.

[82] TRABALKA, *Hebrejsko-slovenský slovník*, 352.

Vzhľadom k diskutovaným termínom treba pripomenúť, že adjektívum רַחוּם sa až 11-krát v MT vyskytuje v párovom výraze רַחוּם וְחַנּוּן. V danom poradí a prvýkrát v Biblii je to vo formule milosti Ex 34,6 a potom v Ž 86,15; 103,8. V opačnom poradí osemkrát v Joel 2,3; Jon 4,2; Ž 111,4; 112,4; 145,8; Neh 9,17.31 a 2Krn 30,9. Výmena v poradí neznamená zameniteľnosť významov zamenených termínov. Po stránke literárnej, zamieňanie poradia slovných párov, resp. formulácií často plní úlohu odkazu. Po stránke lexikálnej sú dve diskutované slová jasne rozlíšiteľné. Slovo רַחוּם charakterizuje PÁNA ako takého, čo sa nevie nezľutovať, a teda je ľútostivý. Druhý termín חַנּוּן ho charakterizuje najmä ako vyššie postavenú autoritu, ktorá môže udeliť dar, svoju milosť a priazeň, ktoré si možno i vyprosiť; PÁN v tomto zmysle je milostivý, čo ostáva len na jeho rozhodnutí. Dvojica jedinečne vyjadruje súcitnosť, nehu Boha na jednej strane a spája ju s nenarušenou veľkosťou Boha vzhľadom ku komukoľvek na strane druhej. Dvakrát adjektívum osamotene charakterizuje jedinečne Jahveho ako אֵל רַחוּם. Jedinečnú charakteristiku v Dt 4,31 treba nevyhnutne chápať v kompozičnej rétorike s protipólom אֵל קַנָּא v Dt 4,24[83]. Druhý výskyt v Ž 78,38 zasa kontrastuje s hriešnym pokolením v Ž 78,22.32.37[84]. Charakteristika prevyšuje žiarlivého Boha a ohraničenosť ľudského hriechu.

### 3.3.3 רַחֲמִים

Väčšiu pozornosť si vyžaduje plurál רַחֲמִים. Okrem niekoľkých prípadov s možným významom 2. „vnútro, vnútornosti“ (Gn 43,30; 1Kr 3,26; Iz 63,15; Oz 11,8; Sof 1,17; porov. JM §96b), slovo vyjadruje predovšetkým 1. cit lásky, milujúci cit, milosrdenstvo (*HALOT* III, 1218-1219); *DCH* VII, 471-472, prekladá ako „súcit, láska, zľutovanie, milosrdenstvo“.

Z celkového počtu 40 sa 10-krát vyskytuje v Žaltári v rôznych syntagmách. Sedemkrát sa vyskytuje v žiadostiach či prianiach o súcitnú starostlivosť[85]. Ani v jednej z týchto žiadostí sa nenachádza častica נָא, ktorá inak často sprevádza slovesá v takých žiadostiach, kde prosiaci môže rátať aj

[83] BRAULIK, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik*, 59-60.

[84] SIMIAN-YOFRE – DAHMEN, רחם rḥm, 450.

[85] V týchto prípadoch ide o naliehavú žiadosť, čo slovesá s volitívnym významom jasne potvrdzujú: Gn 43,14 (יִתֵּן); Ž 25,6 (זְכֹר); 51,3 (מְחֵה); 69,17 (פְּנֵה); 79,8 (יְקַדְּמוּנוּ); 119,77 (יְבֹאוּנִי); Neh 1,11 (וּתְנֵהוּ).

s odmietnutím (ako v prípade חנן). Kelleberger[86] vysvetľuje tento fakt tak, že slovotvorný koreň רחם, ako aj plurál רַחֲמִים, vyjadrujú taký afekt, ktorý predpokladá pomery v rodinnom spoločenstve. Takýto cit „nemožno ovládať a prepukne nekontrolovateľne“[87]. Pozoruhodný príklad z Gn 43,30 poukazuje na to, ako sa Jozefovi „rozohrial *súcit* k svojmu bratovi“ כִּי־נִכְמְרוּ רַחֲמָיו אֶל־אָחִיו. Voľný preklad „lebo sa mu uľútostilo jeho brata“ neprevedie do slovenčiny síce slovo za slovom ako napríklad „lebo mu prišlo ľúto jeho brata“ („vzrušili sa vnútornosti“ [Roháček], „rozrušilo sa vnútro“ [KSZ 1]), ale rozhodne vyjadrí práve vnútorné a nekontrolovateľné pozitívne pohnutie ľútosti. Päť výskytov plurálu רַחֲמִים v žiadostiach v Knihe žalmov rovnako dôsledne nesprevádza pri slovesách ani emfatická častica הָ, ani jej obdobná, ale dôraznejšia častica נָא (porov. JM §49d). V nich, keď sa žalmista obracia priamo na PÁNA, používa imperatív v 2. osobe muž. r. sg. („pamätaj“, 25,6; „znič“, 51,3; „obráť sa“, 69,17), a keď na PÁNOVE רַחֲמִים, používa jusív 3. osoby muž. r. pl. („nech stretnú“, 79,8; „nech prídu“, 119,77). V týchto prípadoch žiadajúci apeluje na „súcit, zľutovanie“, ktoré ani sám PÁN nevie ovládať. O tom je prosiaci presvedčený vo zvyšných piatich prípadoch výskytu plurálu v Žaltári, ako napríklad v Ž 40,12: „Ty, PANE, mi neodnímeš svoje zľutovanie.“ V Ž 77,11 otázkou v čase úzkosti a v bezsennej noci (vv. 5-7) prosiaci len prezrádza nedočkavosť na PÁNOVO zľutovanie: „Či pre hnev zdržiava svoje zľutovanie?“ Vie, že príde. V Ž 103,4 metaforou koruny na hlave predstavuje kráľovskú hodnosť človeka, ktorá spočíva v zľutovaní. Deviaty výskyt priraďuje ako vlastnosť רַחֲמִים Babylončanom, u ktorých PÁN „vzbudil súcit“ k Izraelitom (106,46). Posledný výskyt v Ž 119,156 sa nachádza v stati, kde sa žalmista predstavuje ako prenasledovaný tými, čo nedodržiavajú Zákon (v. 150), a on sám zasa ako dokonalý, čo žije podľa PÁNOVHO Zákona, o čom PÁN vie (vv. 153-154). Apeluje len na PÁNOVO veľké zľutovanie/súcit, a preto môže žiadať: „Oživ ma!“ (v. 156).

Uvedených desať výskytov z Knihy žalmov podporuje také chápanie (Božieho i babylonského) רַחֲמִים, ktoré zahŕňa v sebe *vnútorné pohnutie zľutovania* (Boha/Babylončanov) v prospech toho, kto prosí – bez rozdielu, kto to je a aký je. Najmä pre PÁNA je táto vlastnosť súcitu a zľutovania príslovečná.

[86] KELLENBERGER, *Häsäd wä'ämät*, 74-80.
[87] KELLENBERGER, חֶסֶד, 186.

### *3.4 חֶסֶד*

Nie je cieľom tejto štúdie vyriešiť komplikovanú problematiku prekladu hebrejského חֶסֶד, ktorého ani etymológia nie je celkom istá[88]. Tento neologizmus v Biblii zastáva mimoriadne miesto, a preto v tomto príspevku bude niekoľko pozorovaní mať stále na zreteli problematiku prekladu a významu termínu. Výraz môže vyjadriť tak všeobecný postoj, ako aj konkrétny skutok[89]. BDB, 338-339, ho charakterizuje ako „dobrota, láskavosť" pokiaľ ide o človeka a „láskavosť," „milujúca láskavosť (lovingkindness)" v blahosklonnosti k potrebám stvorenia, pokiaľ ide o Boha. Častejšie sa spája s Bohom a prejavuje sa vo vykúpení od nepriateľov a ťažkostí (napr. Ž 21,8; 31,17; 59,17; 66,20; 90,14), vo vykúpení z hriechu (Ž 25,7; 51,3), v dodržiavaní zmluvy (Mich 7,20; Ž 18,51) v záchrane života pred smrťou (Ž 6,6; 86,13); je hojná (Nm 14,18), preveľká (v. 19; Ž 145,8), nekonečná (Jer 33,11; Ž 100,5; 136) a dobrá (Ž 63,4; 69,17) (BDB, 339). *HALOT* I, 336-337, uvádza veľké spektrum významov: 1. „spoločný záväzok (joint obligation), lojálnosť, vernosť"; 2. „vernosť, dobrotivosť, vľúdnosť", pokiaľ ide o Boží postoj voči ľuďom. E. Klein uvádza tri možnosti: 1. „láskavosť, dobrotivosť, súcit/milosrdenstvo", 2. náklonnosť" (affection), 3. „krásny vzhľad"[90] a *DCH* III, 277, termín uvádza ako „lojálnosť, vernosť, láskavosť, láska, súcit/milosrdenstvo". Širokovýznamovosť pojmu sťažuje pri prekladoch aj použite termínu v plurále, ktorý je v slovenčine neľahko vyjadriť, najmä ak sa zaužíva preklad abstraktným podstatným menom ako napríklad milosrdenstvo, blahovôľa, vernosť[91].

K. D. Sakenfeld dokázala, že חֶסֶד označuje skôr aktívny skutok než stav a že jeho konanie sa odohráva v existujúcom vzťahu. Aktívny v tomto vzťahu je ten, kto má väčšiu moc, a pasívny ho nemôže k tomuto činu prinútiť. Pasívny

[88] STOEBE, חֶסֶד ḥésæd, 520; GIANTO, Linguistica, 208.

[89] KELLENBERGER, *Häsäd wä'ämät*, 42-47.

[90] KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, 225.

[91] V prípade plurálu v Neh 13,14: חֲסָדַי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי je problém i s porozumením vzťahu substantíva a zámennej prípony „moje" v חֲסָדַי (Roháček, ECAV, SEB „moje dobrodenia", SSV „moje dobré skutky"). Preklad „moje dobrosrdečné/milosrdné (skutky)" by mohol vniesť chápanie, že pochádzajú z mojej blahovôle/milosrdenstva. Avšak preklad s predložkou „moje skutky z blahovôle/z milosrdenstva" je zrozumiteľnejší vzhľadom k tomu, že sa čiastočne zachová odlíšený fyzický pôvodca (napr. Nehemiáš) od teologickej motivácie (חֶסֶד).

v danej veci vždy závisí od silnejšieho[92]. Podrobný sémantický výskum termínu G. Clark vyrovnane doplnil aj o vzťažnú charakteristiku pojmu s inými úzko súvisiacimi termínmi[93]. Ohľadom prekladu do moderných jazykov Clark tvrdí, že význam nie je možné previesť adekvátne. Termín nevyjadruje len čistý postoj alebo emóciu. V Biblii charakterizuje väčšinou Božiu vlastnosť, nie tak často ľudskú[94]. Termín vyjadruje ľudský ideál, vrchol ľudských čností. חֶסֶד zahŕňa „milosť" (חנן), ale je oveľa viac. Zahŕňa aj „zľutovanie" (רַחֲמִים), ale nie je to iba zľutovanie. Termín je blízky „vernosti", „spoľahlivosti", „dôveryhodnosti" (אֱמוּנָה), ale nie je to iba vernosť, spoľahlivosť a dôveryhodnosť. Clarkova štúdia definuje ako novum, že אֱמֶת a אֱמוּנָה[95] sú

[92] SAKENFELD, *The meaning of Hesed in the hebrew Bible*. Podľa PRUDKÝ, Hospodin, 'Bůh milostivý', 14.

[93] CLARK, *The word Hesed in the Hebrew Bible*, 267-268.

[94] Porov. ZOBEL, חֶסֶד ḥeseḏ, 45, pokladá len 63 prípadov výskytu (z celkom 245) ako takých, čo patria do profánnej sféry.

[95] *HALOT* I, 62-63, prekladá termín אֱמוּנָה ako ľudskú charakteristiku: „vytrvalosť" v Ex 17,12, ale podstatne častejšie ako „dôveryhodnosť, vernosť" v prípade človeka (2Sam 26,23; Iz 11,5; Ž 119,30 [tu ako alternatívu k „pravde"]; Oz 2,22; Hab 2,4), niekedy ako „lojálny" (ak v plurále), resp. „dôveryhodný muž" (Prís 28,20; Iz 11,5) a ak sa termín vzťahuje na Boha, tak tiež pasuje „dôveryhodnosť, vernosť" (Dt 2,4; Iz 25,1; Ž 33,4; 36,6; 40,11; 88,12; 89,2.3.6.9.25.34.50; 92,3; 96,13; 98,3; 100,5; 119,90.138; 143,1; Nár 3,23). Podobne aj prikázania (Ž 119,86), svedectvá (Prís 12,17) či skutky (12,22) sú skôr „dôveryhodné" ako verné. V prípade Iz 59,4; Jer 5,1.3; 7,28; 9,2 (porov. Prís 12,22) pasuje „čestnosť" a ak ide o úradnú povinnosť (1Krn 9,22.26.31; 2Krn 31,18) či (s)vedomie (2Krn 31,12.15), tak termín vyjadruje ich „trvalosť". Slovník prekladá termín adverbiálne „čestne a verne" so slovesom „konať" עָשָׂה (2Kr 12,16; 22,7; 2Krn 34,12; podobne aj v Ž 119,75). Preklad „istota, bezpečnosť" bol navrhnutý pre Iz 33,6; Ž 37,3; 89,9. Zo 49 výskytov LXX prekladá 25 slovotvorným koreňom ἀληθ-, zatiaľ čo 19-krát s koreňom πίστ-. Naproti tomu zo 127 výskytov termínu אֱמֶת LXX prekladá v 100 prípadoch pomocou koreňa ἀληθ-, 11-krát koreňom δικαιοσ- a len zvyšných pár prípadov prevádza pomocou koreňa πίστ-. Wildberger tvrdí, že אֱמוּנָה a אֱמֶת nie sú celkom synonymá a že אֱמֶת je viac ako ktorýkoľvek iný derivát slovotvorného koreňa otvorenejší pre význam „pravda". H. WILDBERGER, אמן 'mn STABILE, SICURO, 155-183, 175-176. Aj *HALOT* I, 68-69, okrem významu 1. „pevnosť, dôveryhodnosť"; 2. „stálosť, trvácnosť"; 3. „vernosť" (ťažko odlíšiteľnú od významu 2. a 4.), udáva jednoznačne najčastejší význam „pravda". Podobné uzávery možno sledovať už v Zorellovom lexikone; porov. ZORELL (ed.), *Lexicon*, 62-63, 67.

podstatnou časťou חֶסֶד a to nezávisí, či činiteľom je Boh alebo človek[96]. חֶסֶד nie je veľmi blízky ani אהב, hoci zahŕňa „lásku"; jeho konotácie sú širšie ako konotácie lásky.

Už prekladatelia Septuaginty si boli vedomí bohatosti významu termínu חֶסֶד. V deviatich prípadoch (Gn 19,19; 20,13; 21,23; 24,27; 32,11; Ex 15,13; 34,7; Prís 20,28; Iz 63,7) ho preložili ako „spravodlivosť" δικαιοσύνη (!). Ostáva faktom, že aspoň v týchto prípadoch, vnímali za slovom „skutky spravodlivosti"[97]. To, čo masoretský text vyjadril ako *kľúčovú charakteristiku* daných osôb, Septuaginta preložila pojmom, ktorý vyjadril skôr *ich počin*. V každom prípade prekladatelia Septuaginty nezvolili svoj zvyčajný preklad „milosrdenstvo" a tak odlíšili v týchto textoch חֶסֶד od milosrdenstva[98].

Presnejšiu významovú charakteristiku termínu חֶסֶד popísal pomocou výskumu syntagmatického použitia E. Kellenberger. Podľa neho sa sémantické špecifiká termínu zreteľne odkrývajú v spojeniach so slovesom v imperatíve, resp. v adhortatívnej forme (s koncovými časticami ָה alebo נָא). Hoci slovo חֶסֶד sa okrem žiadostí, prosieb, nárekov, nachádza aj v drobných žánroch ako poďakovanie či chvála, predsa v tých prvých žánroch možno určiť jeho význam s väčšou istotou. Kellengberger teda skúmal prosebné texty, v ktorých dôležitú úlohu zohráva práve חֶסֶד, a texty rozdelil do dvoch skupín. V prvej skupine textov existuje priamy vzťah medzi prosiacim a חֶסֶד. Prosby v druhej skupine predstavujú prosiaceho, ktorý žiada o čosi iné na základe minulej skúsenosti חֶסֶד[99]. V šiestich prípadoch tejto druhej skupiny (Ž 6,5; 33,17; 44,27; 119,149;

[96] CLARK, *The word Hesed*, 260.

[97] WEVERS, *Notes on the Greek Text of Genesis*, 295, 311. Dôležitosť voľby Septuaginty možno badať najmä na pozadí faktu, že 82 výskytov צַדִּיק a 133 výskytov צְדָקָה prekladá stereotypne δικαιοσύνη.

[98] Z 245 výskytov termínu חֶסֶד Septuaginta prekladá 213-krát slovom ἔλεος, 6-krát slovom ἐλεημοσύνη (Gn 47,29; Prís 3,3; 14,22; 19,22; 20,28; 21,21), 2-krát ἐλεήμων (Prís 11,3; 20,6), 2-krát χάρις (Est 2,9.17), a po jednom výskyte δίκαιος (Iz 57,1), δόξα (Iz 40,6), ἐλπὶς (2Krn 35,26), τάξις (Prís 31,26[25], τὰ ὅσια (Iz 55,3), οἰκτίρημα (Jer 31,3[38,3]), ἀντιλήμπτωρ (Ž 109,12[108,12]) a dvomi slovami δικαιοσύνη καὶ ἔλεος (Ex 34,7). Porov. ZOBEL, חֶסֶד ḥesed, 45.

[99] V niektorých prípadoch ide o vedľajšiu vetu (uvedenú vzťažným zámenom אֲשֶׁר [כַּאֲשֶׁר] (Gn 19,19; 32,11; 1Kr 3,6), ale častejšie je prosba spätá s predložkami: כְּ „podľa" (Nm 14,19; Ž 25,7; 51,3; 109,26; 119,88.124.149.159; Neh 13,22), לְמַעַן „pre, kvôli" (Ž 6,5; 44,27), בְּ „v, pre" (Ž 69,14; 143,12), עַל „pre" (Ž 115,1) či כִּי „lebo" (Ž 69,17).

Neh 13,14.22) sú žiadosti v citovo podfarbenom tóne (adhortatívnou koncovkou slovies ָה) a vyjadrujú žiadosť, v ktorej prosiaci necháva Bohu možnosť voľby, či mu pomôže alebo nie[100]. U ostatných imperatívov tento aspekt možnosti voľby chýba, lebo prosiaci si je istý tým, že Boh ho vypočuje[101]. Kellenberger z pozorovaní uzatvára, že slobodná voľba a spontánnosť náležia k charakteristikám חֶסֶד, a teda חֶסֶד nie je podmienené právne povinným vzťahom, vychádzajúcim zo zmluvy[102]. V spomínanej prvej skupine dvadsiatky textov sú všetky slovesá, ktorými sa apeluje priamo na חֶסֶד, vo volitívnej forme[103], avšak bez adhortatívnej prípony. Absenciu tejto častice Kellenberger vysvetľuje tak, že jej miesto vo vetnej skladbe prebrala buď dôležitejšia zmienka o darcovi (vo forme zámennej prípony slovesa), alebo ju jednoducho krátka forma imperatívu z morfologických dôvodov nepripúšťa (Ž 25,6; 36,11[104]). I keď adhortatívne častice v týchto prípadoch absentujú, slovesné formy – skrátený imperatív alebo jusív – nahradzujú ich funkciu – úpenlivo a citlivo žiadať[105]. Aj tieto žiadosti potvrdzujú, že darca nedistribuuje חֶסֶד automaticky.

K podobným uzáverom dospel Kellenberger i v prípade výskytu častice נָא pri slovesách, ktoré apelujú na חֶסֶד[106]. I v týchto textoch je adresát slobodný, či vykoná חֶסֶד alebo nie. Pre úplnosť významovej hodnoty pojmu חֶסֶד autor skúmal i texty, kde sú slovotvorné korene רחם a a חנן v paralele s pojmom חֶסֶד. Naprríklad termíny חֵן a חֶסֶד sú zreteľne oddelené v Gn 19,19. Prvý z nich חֵן spolu s časticou נָא vyjadruje neistotu, či prosiaci dosiahne חֶסֶד. Podobne aj v druhom príklade – v prvom polverši Ž 51,3 prosiaci o zmilovanie si nie je

[100] KELLENBERGER, חֶסֶד, 188-189.

[101] Porov. JENNI, *Studien*, 279-287.

[102] Téza závislosti od zmluvy bola publikovaná pred takmer 90 rokmi (GLUECK, *Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche*) a ešte dnes je stále živá.

[103] Krátky imperatív: Gn 20,13; 24,12; Ž 17,7; 25,7; 36,11; 85,8; 90,14; 143,8; jusív: Ž 33,22; 20,12; 119,41.76 a veqatal (po predchádzajúcom imperatíve): Gn 40,14; 47,29; Joz 2,12; 1Sam 20,8 (porov. tiež: 1Sam 20,14; 2Sam 2,6; 1Kr 2,7; Rút 1,8).

[104] V týchto prípadoch paralelné polverše obsahujú termíny (רַחֲמִים i צְדָקָה), ktoré už vylučujú pri sebe adhortatívnu časticu.

[105] JENNI, *Studien*, 182, 266, predpokladá, že takáto krátka forma jednoznačne poukazuje na adhortatívny význam slovesa.

[106] Gn 40,14; Nm 14,19. V prípadoch Gn 24,12; 47,29 častica stojí pri prvom z reťazca za sebou idúcich prosieb a možno počítať s jej výpovednou silou aj pri ostatných slovesách. KELLENBERGER, חֶסֶד, 191.

istý, či obsiahne חֶסֶד, ale v druhom polverši apel na רַחֲמִים vyjadruje istotu v Božie „zľutovanie“. Pokiaľ ide o dvojicu חֶסֶד a רַחֲמִים, tak tieto slová sa nachádzajú až 11-krát relatívne blízko pri sebe. Šesťkrát ako párové vyjadrenie[107] a päťkrát v paralelách v Ž 25,6; 40,12; 51,3; 69,17; Nár 3,22. V týchto paralelách sa חֶסֶד opisuje dĺžkou trvania (porov. Ž 136), čo sa v podstate nikdy nepripisuje רַחֲמִים, lebo רַחֲמִים sa nemeria časom a ani ním nie je podmienené. Z výskytu tejto syntagmy plynie, že prvý termín zahŕňa rozmer *vôle*, kým druhý vyjadruje viac *emotívny*, či *empatický aspekt*. Bez zľutovania (רַחֲמִים) akoby blahosklonnosť/milosrdenstvo (חֶסֶד) nedostala podnet k činu.

Okrem toho existuje niekoľko textov, kde termín חֶסֶד nevyjadruje v žiadnom prípade zľutovanie, súcit, a už tobôž nie odpúšťajúce milosrdenstvo. Výrečný a dôležitý je príklad v Nm 14,19. Mojžiš prosí PÁNA: „Odpusť, prosím (סְלַח־נָא), vinu tohto ľudu, podľa svojho veľkého *milosrdenstva* ( כְּגֹדֶל חַסְדֶּךָ), ako si odpúšťal tomuto ľudu od Egypta až posiaľ“ (SEB). Boh odvetí Mojžišovi: „סָלַחְתִּי כִּדְבָרֶךָ Odpustil som *podľa tvojho slova*“ (v. 20), a upresňuje, keď vysvetľuje ďalej, že počas budúceho putovania púšťou vymrú všetci svedkovia jeho znamení z Egypta vo veku od 20 rokov nahor (vv. 22.29). Je to síce zvláštne, ale PÁN koná presne podľa Mojžišových slov. Mojžiš totiž uviedol svoju žiadosť motiváciou z formuly milosti: „Hospodin je zhovievavý a veľmi milosrdný (רַב־חֶסֶד), odpúšťa vinu a priestupok nenecháva bez trestu, ale trestá vinu otcov na synoch *do tretieho i štvrtého* pokolenia“ (v. 18). Motivácia (z formuly milosti) a vážna prosba (sloveso „odpustiť“ סלח) robia jasný odkaz práve na stať z Ex 34, v ktorej sa nachádza aj jedinýkrát sloveso „odpustiť“ סלח v Ex (34,9). Po formulke milosti (vv. 6-7) PÁN vyhlásil Mojžišovi, že trestá maximálne do tretieho, príp. štvrtého pokolenia, ale potom už odpúšťa. PÁN pri Kádeš-Barnea teda konal verne podľa dohody z Ex 34 a dôsledne podľa Mojžišovej prosby[108]. Toto konanie však ťažko vysvetliť ako „podľa veľkého milosrdenstva“ (určite nie podľa dnešného významu slova), keď tri generácie izraelských svedkov Egypta nechal vymrieť. Len pre komparáciu a objasnenie

[107] V Jer 16,5; Oz 2,21; Zach 7,9; Ž 103,4 a Dan 1,9, חֶסֶד וְרַחֲמִים a v Iz 63,17 v opačnom poradí.

[108] Ak Mojžiš, Áron a Mirjam sú pri udalosti v Kádeš-Barnea už starší ako 80 rokov, možno predpokladať, že vymrú až „tri“ generácie (za predpokladu, že za dospelého sa považoval každý 20-ročný), t. j. v čisto matematickom pohľade, každá jedna vo svojich dvadsiatich rokoch: 20 – 40, 40 – 60 a 60 – 80.

pojmov možno uvažovať, že ak by Mojžiš prosil „zmiluj sa“ (חנן), alebo „zľutuj sa“ (רחם) (porov. Ex 34,19; Dt 30,3), šanca na odpustenie by bola väčšia.

Druhý dôležitý text, v ktorom slovo חֶסֶד nepasuje prekladať do slovenčiny ako milosrdenstvo, je Ž 136,17-20 (SEB): „[17] Porazil veľkých kráľov, lebo jeho milosrdenstvo trvá naveky. [18] Pozabíjal mocných kráľov, lebo jeho milosrdenstvo trvá naveky. [19] Amorejského kráľa Síchona, lebo jeho milosrdenstvo trvá naveky. [20] Bášanského kráľa Óga, lebo jeho milosrdenstvo trvá naveky.“ Hoci by náhradou „milosrdenstva“ niektorým zo slov „blahovôľa, dobrosrdečnosť, vernosť“ text zostal na prvé počutie (ne)menej provokatívny, predsa len „jeho blahovôľa, dobrosrdečnosť, vernosť“, by vyjadrila adekvátnejšie PÁNOVU spolupatričnosť s Izraelitmi a predovšetkým nenarušovalo by to význam slovenského slova milosrdenstvo, ktorý je úzko spätý s odpúšťaním a dobrotou[109].

### *3.5 Formula milosti*

Uzavrieme túto komparatívnu časť hebrejských termínov stručným náhľadom na „jeden zo základných kameňov viery v Jahveho“[110] – na formulu milosti v Ex 34,6-7, ktorá kumuluje viaceré z diskutovaných termínov.

| Masoretský text | Pracovný preklad |
|---|---|
| יְהוָה יְהוָה | PÁN, PÁN, |
| אֵל רַחוּם וְחַנּוּן | Boh ľútostivý a milostivý, |
| אֶרֶךְ אַפַּיִם | pomalý v hneve |
| וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת | a veľký v blahovôli a pravde; |
| נֹצֵר חֶסֶד לָאֲלָפִים | uchováva blahovôľu tisícom, |
| נֹשֵׂא עָוֹן | odpúšťa vinu |
| וָפֶשַׁע וְחַטָּאָה | a previnenie i hriech |
| וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה | ale nič (tak ľahko) neočistí, |
| פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת | postihuje vinu otcov |
| עַל־בָּנִים וְעַל־בְּנֵי בָנִים | na synoch a na synoch ich synov |
| עַל־שִׁלֵּשִׁים וְעַל־רִבֵּעִים | do tretieho a štvrtého pokolenia. |

[109] Takú blahovôľu, vernosť PÁNA voči Izraelu v bojoch, badať v podobných textoch 1Mak 3,44; 4,24; 2Mak 8,5-6. Keďže ide o už len o grécky text, nachádza sa v nich ekvivalent ἔλεος „milosrdenstvo“.

[110] SIMIAN-YOFRE – DAHMEN, רחם rḥm, 448. Porov. SPIECKERMANN, Barmherzig.

Formula milosti sa nachádza ešte v Ž 86,15; 103,8; 145,8; Joel 2,13; Jon 4,2; Neh 9,17, len v elementárnej podobe s prevráteným poradím אֵל־חַנּוּן וְרַחוּם v Neh 9,31; 2Krn 30,9; Ž 111,4; 112,4. Formula vznikla ako modlitbová invokácia z kultového prostredia v poexilovom období. Obsah tejto formuly možno nájsť aj v niektorých iných textoch (Nm 14,18; Mich 7,18-20; Nah 1,2-3; Mal 1,9). Formula kumuluje viacero pojmov, ale nekomolí významové odtienky jednotlivých termínov. Tým, že spája do jedného celku viaceré hutné atribúty PÁNA, sa formula stáva jedinečným vierovyznaním o milosrdnom Bohu[111]. Formula zjavuje charakteristiky Boha Izraela na pozadí prvého veľkého hriechu Izraela po zmluve (Ex 32–34). Exegéti poukázali na jej dôležitosť i vzhľadom k jej kompozičnému rozmiestneniu v zbierke Dvanástich prorokov[112]. Pre náš cieľ je dôležitá najmä prvá časť z hypertextu – Ex 34,6, v ktorej stoja husto vedľa seba skúmané kľúčové slová.

Formula vyjadruje ako prvé, že PÁN sa dokáže zľutovať, lebo sa takpovediac „nemôže nezľutovať". Prvá charakteristika opisuje zľutovanie a súcit PÁNA, ktoré nevychádzajú z nijakej z jeho povinností. Výraz odráža rodinné pozadie a súcitný a nežný vzťah. Druhá charakteristika pochádza z kráľovského slovníka – milostivý – a znamená, že si milosť možno od neho, ako od vyššej autority, síce vyprosiť, ale bez toho, že by bol on prinútený dať ju. Druhý výraz podčiarkuje teda zvrchovanosť darcu. Dvojica „ľútostivý a milostivý" opisuje Boha ako súcitného, nežného a súčasne i zvrchovaného vládcu[113]. Tretia charakteristika dopĺňa predchádzajúce – nenahnevá sa rýchlo a ak, tak nie emotívne. Dosvedčuje to samotný bezprostredný kontext formuly milosti – pri udalosti o prvom veľkom hriechu ľudu proti zmluve na Sinaji. Po tom, čo ľud zhrešil, PÁN akoby si pýtal dovolenie od Mojžiša, aby mohol vzplanúť svojím hnevom (porov. 32,10). Mojžiš ho však prehovoril. Žiadal ho, aby sa nehneval, a motivoval PÁNA spomienkou na jeho vlastný prísľub praotcom (vv. 12-13). PÁN je teda zhovievavý. Poslednú, štvrtú charakteristiku tvorí práve syntagma וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת „a veľmi blahosklonný/dobrosrdečný a pravdivý", resp. „veľký v blahovôli/dobrosrdečnosti a pravde". Ako jediná

[111] Podrobnejšiu teologickú analýzu hypertextu Ex 34,6-7 vzhľadom k ostatným hypotextom predložil v slovenčine JANČOVIČ, *V srdciach sa vrátili do Egypta*, 190-194; porov. tiež PRUDKÝ, Hospodin, 'Bůh milostivý', 36-39; TIŇO (ed.), *Exodus*, 860-862.

[112] DOZEMAN, Inner-Biblical Interpretation, 207-223; CRENSHAW, Theodicy in the Book of the Twelve, 175-191; VARŠO, *Abdiáš. Jonáš. Micheáš*, 160-161.

[113] Porov. CLARK, *The word Hesed*, 263.

zo spomenutých charakteristík sa nachádza až dvakrát v krátkom texte (34,7). Zopakovaním sa vlastnosť zdôrazní a jej špecifikum „veľkosť“ (v. 6) v následnom číselnom zopakovaní „tisícom“ (v. 7) vyjadruje figuratívne nesmiernosť tejto PÁNOVEJ vlastnosti. Je to charakteristika „teologickejšia“ ako tie prvé dve predchádzajúce a jej jedinečnosť odzrkadľuje trvácnosť Božej dobrosrdečnosti výraznejšie vzhľadom na obmedzenosť jeho hnevu (v. 6). V porovnaní s prvou vlastnosťou („ľútostivý“), חֶסֶד zahŕňa v sebe *aj* vzájomný záväzok a trvácnosť v dobrom, v porovnaní s druhou („milostivý“), חֶסֶד nepredpokladá nevyhnutne vzťah zhora-nadol a vychádza z Božej blahovôle; v porovnaní s treťou („pomalý v hneve“, „zhovievavosť“), veľkosť Božieho חֶסֶד možno porovnať s Božím hnevom tak ako 1000:3. Charakteristika חֶסֶד akoby cielenejšie vyjadrovala aj praktický rozmer samotného PÁNA – pre všetky generácie bez rozdielu – a podčiarkuje, že tento atribút ostáva nemenný.

## 4 Návrh prekladu

Cieľ následných návrhov apeluje na čím konzekventnejší výber termínov v preklade tak, aby bolo možné aj pre bežného čitateľa Písma vnímať za určitým dôležitým teologickým vyjadrením pojem, ktorý dôsledne zodpovedá konkrétnemu jednému slovu v hebrejskej pôvodine. Výberom a používaním synoným pri preklade (ako je nateraz mätúcim faktom pri viacerých slovenských prekladoch) by mohla vzniknúť abnormálna situácia, že napokon viacero rôznych a teologicky dôležitých termínov hebrejského originálu sa bude prekladať jedným termínom v slovenčine (porov. láska pre termíny: אַהֲבָה, רַחֲמִים a חֶסֶד; milosť/milostivý pre termíny, חֵן, חַנּוּן, רֶחֶם, רחוּם, רַחֲמִים a חֶסֶד; milosrdenstvo/milosrdný pre termíny: חַנּוּן, רחוּם, רַחֲמִים a חֶסֶד). Rozlíšenejšie a presnejšie používanie slovenských termínov by mohlo napomôcť lepšie porozumenie hebrejských pojmov, a to aj vďaka ich vlastnému použitiu v kontexte posvätného textu. Princíp *varietas delectat* pôsobí pri prekladoch starovekých a náboženských textov neblaho, skôr opačne – klamlivo a nepresne. Údajne synonymickou variáciou v slovenskom preklade vzniká, resp. fakticky vznikla neblahá skutočnosť, že sa prevracajú významy pojmov vyjadrených hebrejským textom.

Pre termín אַהֲבָה niet vážnych dôvodov nepoužívať slovenský ekvivalent „láska“. Ten súčasná kodifikovaná slovenčina charakterizuje ako 1. kladný citový vzťah, vrelá náklonnosť k niekomu, niečomu: *materinská*,

*rodičovská*, *synovská*, *bratská láska*; láska k blížnemu *kladný, vľúdny, žičlivý, obetavý a pod. Vzťah k ľuďom v kresťanskom chápaní*...; 2. náklonnosť jedného pohlavia k druhému, ľúbostný cit, ľúbosť...[114]

Pre termín חֵן navrhujeme štandardne „milosť", prípadne „priazeň". Slovo „milosť" však s takým prvotným významom, ako ho ponúka súčasná slovenčina. Podľa kodifikačnej príručky *Krátky slovník slovenského jazyka* (2003) sa pod slovom milosť rozumie: 1. blahosklonnosť, priazeň k nižšie postavenej osobe: *nebyť u vedúceho v milosti*, 2. súcit, milosrdenstvo, zľutovanie: *byť odkázaný na niečiu milosť*; 3. odpustenie (trestu), omilostenie: *udeliť niekomu milosť*; 4. *náb*. Božia pomoc potrebná na spasenie; súhrn nadprirodzených darov: *posväcujúca milosť*; 5. *vaša (kráľovská) milosť,* titul panovníkov, šľachticov, cirkevných hodnostárov[115]. Podľa kodifikovanej slovenčiny teda v základnom význame slovo milosť nemá charakter náboženský a je používaný v súčasnej slovenčine v zmysle blahosklonnosť a priazeň vyššie postavenej osoby k nižšie postavenej osobe. Takéto dnešné použitie zodpovedá presne významu a použitiu, aké má lexéma חֵן v hebrejskej Biblii. Naproti tomu priazeň (žičlivý vzťah) podľa súčasnej slovenčiny nevyjadruje postoj vyššie postavenej osoby voči nižšie postavenej osobe[116].

Božský atribút – prídavné meno חַנּוּן – navrhujeme prekladať ako „milostivý", keďže je odvodené od slovotvorného koreňa חנן, obdobne ako „milosť" חֵן. Tým sa zachová aj analógia vzťahu milosť – milostivý, ktorá existuje v hebrejčine חֵן – חַנּוּן. Termínom „milostivý" sa tak prisúdi tomu, kto je vyššie postavený a prejavuje svoju blahosklonnosť, milosť, a to na základe vedomého rozhodnutia – obdarovať, uštedriť komusi čosi naviac[117].

Podstatné meno רֶחֶם je pomerne jednoznačne „lono", „maternica", prípadne vnútorná časť brucha – vnútornosti, vnútro (fyzické).

---

[114] KAČALA – PISARČÍKOVÁ – POVAŽAJ, *Krátky slovník*, 292.

[115] KAČALA – PISARČÍKOVÁ – POVAŽAJ, *Krátky slovník*, 330.

[116] KAČALA – PISARČÍKOVÁ – POVAŽAJ, *Krátky slovník*, 577; JAROŠOVÁ – BUZÁSSYOVÁ (eds.), *Slovník súčasného slovenského jazyka H – L*, 921.

[117] Hoci slovesu רצה I nechýba pozitívna charakteristika, akú má sloveso „zmilovať sa" חנן, predsa však nevyjadruje vzťahový rozmer zhora-nadol, ktorý je typický pre sloveso חנן. Preto napríklad v prípade Gn 33,10 (וַתִּרְצֵנִי) by bolo vhodnejšie previesť: „a ty si ma prijal", resp. „a ty si si ma obľúbil", ale nie „bol si ku mne milostivý". (Porov. DUBOVSKÝ [ed.], *Genezis*, 609-610) Okrem toho vo v. 10 sa nachádza podstatné meno חֵן a vo v. 11 sloveso חַנֵּנִי.

Ďalší božský atribút v Biblii – adjektívum רַחוּם – uprednostňujeme prekladať slovom „ľútostivý“, ktoré prisudzuje Bohu nielen vlastnosť súcitu, ale vnútorného pohnutia, ktoré ho iniciuje ku konaniu[118]. Ním podnietený, vo svojom láskavom vzťahu „zhora dole“, predčí i vzťah matka – dieťa (porov. Iz 49,15) a koná v prospech svojho stvorenia.

Plurál רַחֲמִים navrhujeme prekladať singulárom „zľutovanie“, prípadne „súcit“. רַחֲמִים má rovnaký slovotvorný koreň ako adjektívum רַחוּם a obidve slová spadajú do sémantického poľa súcitu, materského vnímania a nezadržateľného pohnutia. Preklad „zľutovanie“ vhodne vyjadrí nielen súcit[119], ale predovšetkým také konanie subjektu, ktorého pôvod a podnet je v subjekte samom (či už ide o Boha alebo o človeka) a ktoré je takmer pudovo rodičovsky milujúce (porov. Oz 14,4; Ž 18,2; 103,13).

Pre viacvýznamové slovo חֶסֶד v jeho základom význame navrhujeme podľa uznávaných a štandardných prekladových slovníkov preklady „blahovôľa“, „vernosť“, „lojálnosť“, „dobrosrdečnosť“, či „milosrdenstvo“. Častá voľba termínu „milosrdenstvo“ má takú výhodu, že sa pod ním chápe neurčito definovateľná dobrota a Božie odpustenie súčasne. Preklad „vernosť“, najmä pokiaľ by išlo o Boží atribút, vynikajúco vyjadruje, že Boh je verný svojím prísľubom a sebe samému – lebo je i pravdivý (אֱמֶת), a teda i dôveryhodný (אֱמוּנָה). Avšak voľba „zľutovanie“ či „súcit“ pre חֶסֶד by znamenalo ignorovanie nevyhnutnosti rozlíšiť medzi dvomi termínmi, ako sú רַחֲמִים a חֶסֶד. Výhoda prekladu „vernosť“, „lojálnosť“ vhodne vyjadruje podstatnú charakteristiku חֶסֶד – jej trvácnosť – a v niektorých prípadoch

[118] Slovenské „ľútostivý“ charakterizuje toho, kto 1. ľahko podlieha ľútosti...; 2. vyjadrujúci ľútosť, žalostný; KAČALA – PISARČÍKOVÁ – POVAŽAJ, *Krátky slovník*, 307. Novší slovník z r. 2011 dopĺňa charakteristiku: 1. ktorý ľahko podlieha ľútosti, súcitu, dojatiu, obyčajne v súvislosti s nešťastím, utrpením a pod. iných... a zahŕňa v príkladoch aj takých ľudí, ktorí pomohli núdznym („*...tí ľútostnejší dali vďačne, vedeli, že Hermína má malého chlapca sirotu.*“); JAROŠOVÁ – BUZÁSSYOVÁ (eds.), *Slovník súčasného slovenského jazyka H – L*, 1042.

[119] Slovo „súcit“ vyjadruje: citovú účasť s niekým (*v nešťastí ap.*), poľutovanie: *vzbudzovať súcit*, *pomôcť zo súcitu*. Porov. KAČALA – PISARČÍKOVÁ – POVAŽAJ, *Krátky slovník*, 720. Hoci aj „zľutovanie“ vysvetľuje Krátky slovník slovenského jazyka ako „súcit s trpiacim, útrpnosť, zmilovanie: *prosiť o zľutovanie*; *nemať s niekým zľutovania*“ (KAČALA – PISARČÍKOVÁ – POVAŽAJ, *Krátky slovník*, 950), predsa len slovo „zľutovanie“ dáva väčší dôraz na relacionálny rozmer výrazu (teda mať zľutovanie *s niekým*), ako „súcit“, ktorý vyjadruje viac subjektívne prežívanie.

výstižne nahrádza vznešený pojem „milosrdenstvo“, ktorý je takmer neoddeliteľne spájaný s odpustením. Voľba „blahovôľa“ a „dobrosrdečnosť“ súladia s voľbou „milosrdenstvo“, ale zdôrazňujú viac Božiu (slobodnú) vôľu ako počiatok jeho konania. Veď slovo חֶסֶד neopisuje v prvom rade jeho efekt pre prijímateľa, ale vlastnosť toho, od koho pochádza.

## Zoznam použitej literatúry


ATTARD, Stefano M. – PAVAN, Marco (eds.): *“Canterò in eterno le misericordie del Signore” (Sal 89,2). Studi in onore del prof. Gianni Barbiero in occasione del suo settantesimo compleanno* (Analecta biblica. Studia 3), Roma: Gregorian Biblical Press, 2015.

BAUMANN, Gerlinde: *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhaltnis JHWH – Israel in den Prophetenbuchern* (SBS 185), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000.

*Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2007.

BOTEK, Anton – ĎURICA, Ján (eds.): *Sväté písmo. Jeruzalemská Biblia. Text Svätého písma z pôvodných jazykov preložil Anton Botek. Úvody, poznámky, komentáre a chronologické tabuľky sú prevzdaté z Jeruzalemskej Biblie, ktorú vydala Jeruzalemská biblická škola*, Trnava: Dobrá kniha, [3]2014.

BOTEK, Anton – ĎURICA, Ján – KYSELICA, Jozef – VASIĽ, Cyril (eds.): *Sväté písmo s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie*. Preložil Anton Botek, Trnava: Dobrá kniha, 2012.

BRAULIK, Georg: *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik : erhoben aus Deuteronomium 4,1-40* (AnBib 68), Rome: Biblical Institute Press, 1978.

BROWN, Francis – DRIVER, Samuel Rolles – BRIGGS, Charles-Augustus: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible. Based on the Lexicon of William Gesenius, as Translated by Edward Robinson, and Edited with Constant Reference to the Thesaurus of Gesenius as Completed by E. Rödiger, and with Authorized Use of the German Editions of Gesenius' Handwörterbuch über das Alte Testament*, Reprinted from the 1906 edition, Peabody, MA: Hendrickson, 1996. (= BDB)

CLARK, Gordon R.: *The Word Hesed in the Hebrew Bible* (JSOTSup 157), Sheffield: Academic Press, 1993.

CLINES, David J. A. – ELWOLDE, John: *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. I א, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. (= *DCH* I)

CLINES, David J. A. – ELWOLDE, John: *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. III ז–ט, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. (= *DCH* III)

CLINES, David J. A. (ed.): *The Concise Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009. (= *CDCH*)

CLINES, David J. A. – STEC, David – DE ROO, Jacqueline C. R. – SPURLING, Helen: *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. VII ר–צ, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010. (= *DCH* VII)

CRENSHAW, James L.: Theodicy in the Book of the Twelve. In: Aaron Schart – Paul Lewis Redditt (eds.): *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (BZAW 325), Berlin: Walter de Gruyter, 2003, 175-191.

DE VAAN, Michiel Arnoud Cor: *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages* (IEED 7), Leiden – Boston (MA): Brill, 2008.

DOZEMAN, Thomas B.: Inner-Biblical Interpretation of Yahweh's Gracious and Compassionate Character, *JBL* 108 (1989) 207-223.

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

DUBOVSKÝ, Peter (ed.): *Marek* (KNZ 1), Trnava: Dobrá kniha, 2013.

ĎURICA, Ján: K Botekovmu prekladu Písma. In: *Studia Aloisiana*. Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej university 2003, Bratislava: Dobrá kniha, 2003, 107-115.

ĎURICA, Ján: Botekov preklad Písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie. In: Blažej Štrba (ed.): *Studia Biblica Slovaca 2005*, Svit: KBD, 2006, 89-93.

ĎURICA, Ján: Nový preklad celého Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie. In: Anton Botek – Ján Ďurica – Jozef Kyselica – Cyril Vasiľ (eds.): *Sväté písmo s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie.* Preložil Anton Botek, Trnava: Dobrá kniha, 2012, 2540-2475.

FILO, Vladimír – MALÝ, Vincent – JAVOR, Ferdinand: Preklad svätého Písma (Neovulgáta). Navrh prekladu podľa Novej Vulgáty. Gen 13–19, *Liturgia* 16 (4/2006) 287-295.

FISCHER, Georg: Exodus 3–4 „revisited". Impulse für die 13. Tagung des Kolloquiums „Theorie der Exegese" in Neuendettelsau, 5.-7. März, 2010. In: Georg Fischer (Hrsg.): *Anfänge der Bibel*. Studien zu Genesis und Exodus (SBAB 49), Stuttgart: Katolisches Bibelwerk GmbH, 2011, 195-202.

GÁBRIŠ, Karol (ed.): *Biblia. Písmo Sväté Starej a Novej zmluvy*, Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1977.

GIANTO, Augustinus: Linguistica e ispirazione. In: Peter Dubovský – Jean-Pierre Sonnet (eds.): *Ogni Scrittura è ispirata. Nuove prospettive sull'ispirazione biblica* (Lecio 5), Cinisello Balsamo (Milano) – Roma: Edizione San Paolo – GBPress, 2013, 204-222.

GLUECK, Nelson: *Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftgemässe Verhaltungsweise* (BZAW 47), Giessen: Töpelmann, 1927.

HELLER, Jan: *Výkladový slovník biblických jmen*, Praha: Advent-Orion, 2003.

JANČOVIČ, Jozef: *„V srdciach sa vrátili do Egypta" (Sk 7,39). Exegeticko-teologická analýza perikopy Ex 32–34 s využitím kánonického prístupu* [dizertačná práca nepublikovaná], Bratislava: RKCMBF UK, 2008.

JAROŠOVÁ, Alexandra – BUZÁSSYOVÁ, Klára (eds.): *Slovník súčasného slovenského jazyka H – L*, Bratislava: Veda, 2011.

JENNI, Ernst: *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II*, Stuttgart: Kohlhammer, 2005.

JOOSTEN, Jan: חסד, 'Benevolence', and Ἔλεος, 'Pity'. Reflections on Their Lexical Equivalence in the Septuagint. In: Jan Joosten: *Collected Studies on the Septuagint.* From Language to Interpretation and beyond (FAT 83), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 97-111.

KAČALA, Ján – PISARČÍKOVÁ, Mária – POVAŽAJ, Matej (eds.): *Krátky slovník slovenského jazyka*, Bratislava: Slovenská akadémia vied, [4]2003 [online]. [cit. 2015-03-10]. Dostupné na internete http://slovniky.juls.savba.sk/?d=kssj4.

KELLENBERGER, Edgar: *Häsäd wä'ämät als Ausdruck einer Glaubenserfahrung. Gottes Offen-Werden und Bleiben als Voraussetzung des Lebens* (AThANT 69), Zürich: Theologischer Verlag, 1982.

KELLENBERGER, Edgar: חֶסֶד Und Sinnverwandte Lexeme Im Kontext von Bitte Und Aufforderung. In: Jürg Luchsinger – Markus Saur – Hans-Peter Mathys (Hrsg.): *"... der seine Lust hat am Wort des Herrn*!" Festschrift für Ernst Jenni zum 80. Geburtstag (AOAT 336), Münster: Ugarit-Verlag, 2007, 185-195.

KIM, Yoo-ki: The Agent of ḥeseḏ in Noami's Blessing (Ruth 2,20), *Bib* 95 (2014) 588-601.

KLEIN, Ernest: *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem: Carta, 1987.

KOEHLER, Ludwig Hug – BAUMGARTNER, Walter – STAMM, Johann Jakob – RICHARDSON, Mervyn Edwin John: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Vol. I א – ח, Leiden: Brill, [3]1994. (= *HALOT* I)

KOEHLER, Ludwig Hug – BAUMGARTNER, Walter – STAMM, Johann Jakob – RICHARDSON, Mervyn Edwin John: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Vol. III פ – ש, Leiden – New York – Köln: Brill, [3]1996. (= *HALOT* III)

KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *74. plenárne zasadanie Konferencie biskupov Slovenska*, Donovaly, 2013 [online]. [cit. 2014-11-28] http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/konferencia-biskupov-slovenska/p/plenarne-zasadania/c/plenarne-zasadanie-kbs-11-12-3-2013-74.

KOŠTIAL, Rudolf: *Biblia u nás*, Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1989.

LOHFINK, Gerhard: *Ježišov posledný deň alebo Ako to bolo s Ježišovým umučením*, Bratislava: Serafín, 2008.

LUNDBOM, Jack R. – FABRY, Heinz-Joseph: חָנַן Ḥnn. In: *TDOT* V (1986) 22-36.

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.

PIANIGIANI, Ottorino: *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Roma: Albrighi – Segati, 1907.

PRUDKÝ, Martin: Hospodin, 'Bůh milostivý' & Izrael, lid 'z Boží milosti'. Teologie milosti ve Starém zákoně. In: Lenka Karfíková – Jiří Mrázek (eds.): *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Jihlava: Mlýn, 2004, 1-50

ROHÁČEK, Jozef (ed.): *Svätá Biblia. Z pôvodných jazykov preložená na slovenský. Druhé revidované vydanie preložil prof. Jozef Roháček*, Bratislava: Epocha, [2]1969.

SAKENFELD, Katharine Doob: *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible. A New Inquiry* (HSM 17), Missoula, MT: Scholars Press, 1978.

SCHMUTTERMAYR, Georg: RḤM – Eine lexikalische Studie, *Bib* 51 (1970) 499-532.

SCHROER, Silvia: Der israelitische Monotheismus als Synkretismus. Einblicke in die Religionsgeschichte Israels/Palästinas auf der Basis der neueren Forschung. In: Anton Peter (Hrsg.): *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen Theologische Reflexion – Missionarische Perspektiven*, Immensee, 1996, 268-287.

SCHROER, Silvia: Liebe Und Tod Im Ersten (Alten) Testament, *LecDif* 2 (2/2004) 1-16.

SIMIAN-YOFRE, Horacio – DAHMEN, Ulrich: רחם rḥm. In: *TDOT* XIII (2004) 437-453.

SPIECKERMANN, Hermann: "Barmherzig und gnädig ist der Herr… ", *ZAW* 102 (1990) 1-18.
STOEBE, Hans Joachim: חֶסֶד ḥésæd BONTÀ. In: Ernst Jenni – Claus Westermann (eds.): *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*. Vol I., Torino: Marietti, 1978. (= *DTAT* I)
ŠTRBA, Blažej: שושנה of the Canticle, *Bib* 85 (2004) 475-502.
ŠTRBA, Blažej: To Love the Other: Deuteronomy and Immigrants, *BiTod* 45 (4/2007) 214-218.
ŠTRBA, Blažej: *Bibliografia biblických vied slovenskej a českej proveniencie (1989 – 2013). Bibliography of biblical sciences of Slovak and Czech provenance (1989 – 2013)* (StBiSlSup) Badín, 2014.
TILLY, Michael: *Einführung in die Septuaginta*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
TIŇO, Jozef (ed.): *Exodus* (KSZ 3), Trnava: Dobrá kniha, 2013.
TOV, Emanuel: Three Dimensions of Words in the Septuagint. In: Emanuel Tov: *The Greek and Hebrew Bible.* Collected Essays on the Septuagint (VTSup 72), Leiden: Brill, 1999, 85-94.
TRABALKA, Valerian: *Hebrejsko-slovenský slovník*, Bratislava: Zing Print, 1997.
VARŠO, Miroslav: *Abdiáš. Jonáš. Micheáš* (KSZ 2), Trnava: Dobrá kniha, 2010.
VIDÉKY, Juraj: Predhovor k vreckovému, 2. opravenému vydaniu. In: *Biblia*. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, [2]2011, 10.
VRABLEC, Štefan: Na cestu. In: *Sväté písmo Starého i Nového zákona*, Rím: Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1995.
WALLIS, Gerhard: אהב 'āhabh. In: *TDOT* I (1974) 99-118.
WEINFELD, Moshe: בְּרִית bᵉrîth. In: *TDOT* II (1977) 253-279.
WEVERS, John William: *Notes on the Greek Text of Genesis* (SBLSCS 35), Atlanta, GA: Scholars Press, 1993.
WILDBERGER, Hans: אמן 'mn STABILE, SICURO. In: *DTAT* I (1978) 155-183.
ZÁŇ, Ján Peter: Vypracovanie odborného komentára Písma svätého v slovenskom jazyku. In: Blažej Štrba (ed.): *Studia Biblica Slovaca 2005*, Svit: KBD, 2006, 96-97.
ZOBEL, Hans-Jürgen: חֶסֶד Ḥeseḏ. In: *TDOT* V (1986) 44-64.
ZORELL, Franz (ed.): *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Romae: Pontificium Institutum Biblicum, 1989.

## *Zhrnutie*

Predmetom štúdie je sedem hebrejských termínov חֶסֶד, רַחֲמִים, רַחוּם, רֶחֶם, חַנּוּן, חֵן, אַהֲבָה a ich preklady v hlavných slovenských prekladoch Biblie. Termíny a ich preklady sú analyzované aj kontextuálne a podľa ich syntaktického použitia v pôvodnom texte. Cieľom štúdie je zdôrazniť lexikálne charakteristiky a dôležitosť literárneho kontextu v prospech nových slovenských prekladov.

*Kľúčové slová:* Božie atribúty, formula milosti, ľútostivý, milostivý, milosrdný.

*Summary*

The present study deals with the seven Hebrew terms אַהֲבָה, חֵן, חַנּוּן, רֶחֶם, רַחוּם, רַחֲמִים, חֶסֶד and their translations in major Slovak Bible translations. The terms and their translations are analyzed according to their context and their syntax in the original text. The study highlights how the lexical characteristics and the literary context are important in determining the validity of the new Slovak translations.

*Keywords:* The attributes of God, compassion formula, compassionate, gracious, merciful.

Blažej Štrba
Banská 28
976 32 BADÍN, Slovenská republika
blazejstrba@xaver.sk

# „Naplnenie“ ako hermeneutická kategória Evanjelia podľa Matúša[1]

*Massimo Grilli*

Evanjelium podľa Matúša malo od prvopočiatkov všeobecnejší a hlbší vplyv na život Cirkvi a na kresťanskú literatúru. Najmä v prvých dvoch storočiach patrilo k najčastejšie komentovaným a starovekými ekleziálnymi pisateľmi najčastejšie citovaným spisom a bolo aj najviac používané v liturgických textoch. Často sa nachádza v Hermasovom Pastierovi, v Druhom Klementovom liste či v Atenagorovi. Komentovali ho alebo o ňom zanechali dôležité spisy Origenes, Ján Chrysostom, Cyril Alexandrijský, Hilár z Poitiers, Hieronym, Augustín a neskôr i Albert Veľký a Tomáš Akvinský.

V súčasnosti zostáva Matúš naďalej stredobodom pozornosti aj pre svoju spojitosť so židovským pozadím. Fakticky sa výskum za ostatných 20 rokov koncentroval na súdobý vzťah Matúša a judaizmu, alebo, ak chceme, na miesto, ktoré Matúš zaberá na ceste, ktorá vedie židovskú komunitu vernú Tóre k židovsko-mesiášskej komunite. Povedal by som, že tento rozmer prevažoval najviac a determinoval aj iné matúšovské otázky, ako sú kristológia, etika a najmä ekleziológia.

Práve tomuto vzťahu medzi Starým a Novým zákonom by som sa chcel venovať v tomto príspevku, keďže si uvedomujem, že ono predstavuje hermeneutickú kategóriu rozhodujúcu pre pochopenie celého Matúšovho diela. Najmä od Druhého vatikánskeho koncilu sa kategória „naplnenia“ stala základným kľúčom k čítaniu a pochopeniu Kristovej novosti (a novosti jeho Cirkvi) vo vzťahu k Izraelu. Avšak čo treba rozumieť pod „naplnením“, ostane skôr nejasné a diskutované.

---

[1] Prof. Massimo Grilli vystúpil s prednáškou na medzinárodnom Seminári pre vyučujúcich biblické vedy 30. januára 2015 na Pápežskom biblickom inštitúte v Ríme. Prepracovanú prednášku pre časopis *Studia Biblica Slovaca* z taliančiny do slovenčiny preložil Libor Marek.

V už spomínanej publikácií – *The Gospel at the Crossroads of Early Christianity* – ponúka C. Focant príspevok pod názvom „La christologie de Matthieu à la croisée des chemins“. Po zhrnutí zápletky a záveru rozprávania Focant skúma postup pri rozuzlení zápletky a nakoniec, vďaka analýze kristologických titulov a hermeneutickej kategórii naplnenia, vysvetľuje spôsob predstavenia zápletky v prvom evanjeliu. Tvrdí nasledovné: *Naplnenie (Písiem, Zákona, Prorokov) je hermeneutická kategória Matúšovej kristológie*. Ďalej vysvetľuje: Matúš a jeho spoločenstvo sa nachádzajú v komplikovanom kontexte v období po zničení Jeruzalema a sú poznačení „dvojitou marginalizáciou“[2]. Sú súčasťou judaizmu a zároveň patria k Ježišovmu hnutiu, takže žijú v napätí. Na jednej strane sa zdôrazňuje vernosť Tóre ako obrana pred vnútornými tendenciami namierenými proti Zákonu a zvýrazňuje sa jedinečná úloha Izraela v pláne spásy. Na druhej strane je tu odmietanie Ježiša a odpor voči jeho komunite zo strany farizejského hnutia, ktoré núti obrátiť sa na druhú stranu, čiže k pohanom. Matúš sa snaží ukázať legitimitu Ježišovho hnutia a vysvetľuje, že Tóra nie je spochybnená, ale Ježiš je jej eschatologickým naplnením. Krátko zhodnotím tento názor Focanta. Súhlasím s tým, že problematika Tóry a naplnenia nie je u Matúša okrajovou otázkou a takisto nepatrí do oblasti etiky. Naopak, týka sa kristológie, dejín spásy a soteriológie. Spomeňme si na úvod do evanjelia. Po dôkladnom rozbore genealógie Maurizio Guidi uzatvára: „Mesiáš podľa Písiem nie je výsledkom «citátov naplnenia» a iných biblických odkazov, ale výsledkom rozprávania už od začiatku evanjelia“[3]. Dôležitosť tejto témy vyplýva už z prvých Ježišových slov Jánovi Krstiteľovi: πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. Výraz πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην (Mt 3,15) očividne súvisí s Mt 5,17: πληρῶσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας. V oboch je použité to isté sloveso πληρόω a predmet je raz πᾶσαν δικαιοσύνην a druhýkrát τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας. Pojmy *spravodlivosť* a *zákon* u Matúša spolu súvisia: v obidvoch je obsiahnutá vôľa Boha, ktorý vyžaduje lojalitu a poslušnosť (porov. Mt 5,17.20), a je zrejmé, v súlade s tým, čo tvrdí Focant, že z hľadiska kristológie (a nielen tej) je „naplnenie“ hermeneutickým kľúčom. Nie je však jasné, čo sa naplnením myslí. V akom zmysle je možné a nutné hovoriť o naplnení v Matúšovi?

[2] FOCANT, La Christologie de Matthieu, 91.

[3] GUIDI, *„Così avvenne la generazione di Gesù Messia“*, 230.

# Čo je „naplnenie“?

## *1 Odlišné názory biblistov*

Na úvod treba podotknúť, že nie vždy je jednoduché rozlíšiť rôzne pozície, nakoľko tieto existujú súbežne, či už u cirkevných otcov alebo u moderných autorov. Nasledovná schematizácia zobrazuje hlavné trendy[4].

1. *Prvá tendencia* bola rozšírená najmä v minulosti, no príležitostne sa objavuje znova. Vzťah medzi Starým a Novým zákonom chápe ako „radikálnu diskontinuitu“. Je to nevykoreniteľný marcionizmus (veď nie náhodou chcel Marcion vylúčiť verš Mt 5,17 z evanjelia!). V skutočnosti sa táto tendencia šíri už od dôb otcov. *Vis polemica* bola často veľmi intenzívna, čím sa vysvetľuje i pozícia Augustína voči „židom, našim knihovníkom“: „*Codicem portat Iudaues unde credat christianus. Librari nostri facti sunt...*[5] Ďalej hovorí: „Vlastnia kódexy, z ktorých bol predpovedaný Kristus, a my vlastníme Krista“[6]. Už De Lubac vyjadril prekvapenie nad takou radikálnou perspektívou u jedného z otcov, ktorý v iných dielach prejavuje veľkú citlivosť v otázkach hermeneutiky.

Zdá sa, že v súčasnosti je takáto dichotómia vo veľkej miere výsledkom vplyvu Bacona, ktorého nasledoval Kilpatrick. Oni predstavili „Matúšovho“ Ježiša ako darcu *nového zákona (nova lex)*: „Bacon has convincingly developed the view that the gospel is the new Law and that the fivefold division of chapters 3–25 is a deliberate imitation of the Pentateuch“[7]. Matúšovo evanjelium ako *nova lex* by mohlo znamenať dve veci: vyhlásenie „nového zákona“ Ježišom (reč na hore sa často pokladala za antitetický paralelizmus k Sinaju) alebo chápanie samotného evanjelia ako *nového zákona*. Bacon a Kilpatrick tvrdia, že obidve pozície sú u Matúša doložené, zatiaľ čo napríklad Schiedewind pokladá Ježiša za posla novej, mesiášskej Tóry. Myslím, že podobný názor predstavil aj Ulrich Luz vo svojom príspevku na konferencii v Ríme (29. január 2015, Pápežský biblický inštitút): „Die Tora gilt also, weil

[4] GRILLI, *Quale rapporto tra i due Testamenti?*.
[5] AUGUSTINUS, *Ennarationes in Psalmos*, LVI, 9.
[6] AUGUSTINUS, *Ennarationes in Psalmos*, LVIII, 22.
[7] KILPATRICK, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, 107-108.

Jesus gekommen ist, sie zu erfüllen, und weil er sie in Geltung setzt“ [Tóra platí, pretože Ježiš ju prišiel naplniť, a preto, že on ju robí platnou].

Pred dvadsiatimi rokmi (1995) napísal H. Hübner v treťom zväzku svojho diela *Theologie des Neuen Testaments* v sekcii o Matúšovom evanjeliu: „In unserer Terminologie: Das Neue Testament ist das eigentliche Testament, wenn man so will, das *Erste Testament*“[8]. Radikálnosť tejto pozície vypovedá sama o sebe. Avšak už v roku 1960 poznamenáva Bornkamm, že v Matúšovi nie je Tóra nikdy nahradená Ježišovým evanjeliom. Na zhodnotenie týchto všetkých pozícií si stačí spomenúť na H. von Campenhausena, ktorý poznamenáva, že prvotná Cirkev sa pôvodne nezaoberala otázkou, ako chápať Starý zákon vo svetle evanjelia, ale ako chápať radostnú zvesť Ježiša Krista vo svetle židovských Písem, ktoré boli vnímané ako skutočné Božie výroky.

2. *Druhý návrh ohľadom vzťahu medzi Starým a Novým zákonom* má dnes asi najviac prívržencov, a to minimálne v bežnom ponímaní. Tento návrh chápe *naplnenie* ako „prekonanie“ a dalo by sa povedať aj „doplnenie“ a „vylepšenie“. Už v staroveku je dosvedčené takéto chápanie slovesa πληρόω v Mt 5,17, či už v rámci heretických, ale aj ortodoxných názorov. Tým sa popiera Marcionov radikalizmus. Napríklad valentiniáni chápali *naplnenie* v zmysle *zdokonalenia* toho, čo bolo nedokonalé[9]. Irenej v jednom svojom vplyvnom spise chápe πληρόω v zmysle „viac“, čiže to, čo Kristus priniesol: dar *viery*, ale aj rozšírenie zákona zo samotného konania aj na túžby a úmysly. V súčasnosti túto pozíciu zastáva Yang[10], nakoľko aspoň navonok nevylučuje hodnotu Starého zákona, hoci ho istým spôsobom relativizuje.

Zdá sa, že súhrnný pohľad na Yangovu analýzu pomôže lepšie pochopiť túto perspektívu. Podľa neho sloveso πληρόω v Mt 5,17 zahŕňa dva prvky: kontinuitu „v tom zmysle, že Ježiš a najmä jeho učenie, ktoré napĺňa Zákon, sú ešte tým, čo samotný Zákon predpovedal“. Druhým prvkom je diskontinuita „v tom zmysle, že Ježiš a jeho učenie, ktoré napĺňa Zákon, ho aj prekonáva“[11]. Starý systém so zákonom napísaným na kamenných tabuliach sa dá chápať ako *Tóra zo Sinaja*, zatiaľ čo nový Ježišov so zákonom vpísaným do srdca ako *Tóra zo Siona*. V súlade s týmto chápaním Yang pri analýze textu Mt

[8] HÜBNER, *Biblische Theologie*, 119.
[9] Porov. EPIPHANIUS, *Haer.*, 33,3-4.
[10] YANG, *Jesus and the Sabbath in Matthew's Gospel*.
[11] YANG, *Jesus and the Sabbath*, 111.

5,17-20 pripisuje odlišnú sémantickú hodnotu výrazom *nomos* vo vv. 17-18 a *entolai* vo v. 19. Výrazom *nomos* sa myslí Zákon, ktorý patrí do obdobia pred naplnením, zatiaľ čo *príkazy/*ἐντολαί vo v. 19, ktoré majú učeníci zachovávať, nie sú *zákonom, ktorý tu bol*, ale *zákonom, ktorý je naplnený*; *nový zákon*, ktorý bol predpovedaný starým; *mesiášsky zákon*, ktorý bol teraz naplnený (alebo *doplnený*!) od momentu prvého Kristovho eschatologického príchodu. *Tieto najmenšie predpisy* sú predpismi mesiášskej Tóry[12].

Nesúlad medzi Tórou zo Sinaja a mesiášskou Tórou je viditeľný najmä v tzv. „antitézach" (Mt 5,21-48). Nie sú to dve Tóry postavené oproti sebe a stará nie je zrušená, ale je prekonaná a presiahnutá. Sloveso πληρόω „zahŕňa prvok totality a plnosti", ktorý mohol priniesť iba Ježiš, a šesť antitéz ukazuje, že *vyššia spravodlivosť* Ježišových učeníkov zahŕňa vyššiu úroveň božského života[13].

Podľa môjho chápania takýto prístup chápe vzťah medzi Tórou a kerygmou ako vývoj od menšieho (Starý zákon) k väčšiemu (Nový zákon) v tom zmysle, že to menšie je a ostáva nenaplneným, zatiaľ čo Ježišovo „viac" je predstavené ako niečo, čo je dokonalé a naplnené. V skutočnosti ide o schému „prísľub – naplnenie", kde prísľub znamená očakávanie a nedostatok, zatiaľ čo naplnenie znamená konečnosť, dokonalosť a vznešenosť. Preto si aj Starý zákon zachováva svoju hodnotu, no jeho existencia je podmienená *naplnením, ktoré Ježiš prináša.* Z tejto pozície takmer nevyhnutne vyplýva relativizácia starého spásneho systému.

Zdá sa, že v súčasnosti aj Druhý vatikánsky koncil zastáva tento názor, keď tvrdí: „Veď starozákonný plán spásy bol zameraný predovšetkým na to, aby pripravil, prorocky predpovedal a v rozličných predobrazoch naznačil príchod Krista, Vykupiteľa sveta, a jeho mesiášskeho kráľovstva" (*DV* 15). Z tohto hľadiska by Prvý zákon predstavoval prípravu a prísľub, ktoré by sa naplnili až v Novom zákone. Starý zákon by teda slúžil ako príprava na naplnenie v Ježišovi Kristovi a mohol by sa definovať aj ako úvod do kresťanstva, pretože iba nový zákon by bol naplnením a obsahoval by mierku hodnôt na posúdenie zjavenia v Starom zákone.

[12] YANG, *Jesus and the Sabbath*, 116.
[13] YANG, *Jesus and the Sabbath*, 128-129.

*3. Tretí návrh vníma „naplnenie“ u Mt ako nové chápanie, novú interpretáciu.* G. Barth silne zdôrazňuje, že Ježiš u Matúša nielen ruší starý Zákon, ale takisto ohlasuje nový. Polemizuje s názormi, ktoré predstavujú Ježiša ako nového Mojžiša, ktorý dáva novú Tóru. Podľa jeho názoru Matúš nielenže nestavia Ježišovo učenie ako protiklad k Tóre na Sinaji, ale kladie svoje prikázania nad Mojžišov Zákon (Mt 12,1-7; 15,1-20; 19,1-9)[14]. U Matúša sa dá hovoriť o *nova lex* iba v zmysle *novej interpretácie* vzhľadom k rabínskej interpretácii.

Podobný názor zastáva i Gerhardsson, ktorý vysvetľuje Matúšovu etiku ako vyjasnené *Shema* (Dt 6,4-5; porov. Dt 30,11-14)[15]. Väčšia spravodlivosť charakteristická pre Nový zákon definuje zachovávanie prikázaní. Tieto sú radikálne, nakoľko vychádzajú zo srdca. Zachovávanie si vyžaduje srdce, ktoré je *teleios* (Mt 5,48), nerozdelené a bezúhonné.

Vo svojom nedávnom diele[16] v kapitole o Matúšovi Limbeck jasne vyjadruje svoju tézu o naplnení ako ratifikácii starého Zákona. Chápe sloveso πληρόω ako sémantickú výnimku, podobne ako hebrejské sloveso *ml'* (piel) v 1Kr 1,14. Tam Nátan navrhuje Šalamúnovej matke, aby pripomenula Dávidovi jeho prísľub a uzatvára: „A kým ty budeš ešte hovoriť s kráľom, vkročím za tebou ja a potvrdím (hebr. מִלֵּאתִי *millē'tî*; LXX: πληρόω) tvoje slová“ (v. 14). Takto sa vysvetľuje Limbeckovo tvrdenie ohľadom Mt 5,17: „Tak, ako prišiel Nátan k Dávidovi, aby *potvrdil* slová, ktoré vyriekla Betsabe, tak prichádza Ježiš, aby *potvrdil* «Zákon a Prorokov» ako poslov Božej vôle, a nie aby ich «naplnil» ako knihu Božích prisľúbení“[17]. Toto Limbeckovo tvrdenie by bolo treba prehĺbiť a vysvetliť, no aj tak sa mi zdá, že vo svojej podstate dobre zodpovedá chápaniu, ktoré Matúš ponúka pre vzťah Ježiš – Zákon. V druhej časti môjho príspevku predstavím argumenty v prospech tohto chápania.

## 2 Moja pozícia

Napriek tomu, že hrozí prílišná schematickosť, kvôli prehľadnosti predstavím svoju pozíciu v troch krokoch:

[14] BARTH, Matthew's Understanding of the Law, 157-158.
[15] GERHARDSSON, *The Shema in the New Testament*, 214-216.
[16] LIMBECK, *Das Gesetz*, 189-145.
[17] LIMBECK, *Das Gesetz*, 130.

1. „naplnenie“ ako *restitutio principii*,
2. „naplnenie“ ako „obnovená“ vernosť a „nové svetlo“ v pláne spásy,
3. „naplnenie“ ako opätovné umiestnenie Tradície do nového mesiášskeho kontextu.

### 2.1 „Naplnenie“ neznamená náhradu, korekciu, ale *restitutio principii*

Vychádzam, samozrejme, zo základného textu Mt 5,17-20.21-48. Podľa súčasnej redakcie tvoria štyri logiá v Mt 5,17-20 syntaktickú i sémantickú jednotu. Dôraz sa zjavne kladie na v. 17, ktorý sa zdá byť dialektickým výrokom a vedie čitateľa k tomu, aby sa zameral na posledný pozitívny člen: *prišiel som...naplniť*. Táto téza, vyjadrená vo v. 17, je potvrdená zdôraznením a deklaráciou vo v. 18 ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν. Tá sa spája s predchádzajúcim tvrdením (porov. γὰρ), čím ho objasňuje a spresňuje: to, čo bolo povedané (teda to, *čo som neprišiel zrušiť, ale naplniť*), platí pre Zákon v jeho celistvosti a úplnosti. Verš 19 je zasa úzko spojený s v. 18, pretože plní úlohu ukončenia a aplikácie, zvýraznenej spojkou οὖν. Je to aplikácia, vyjadrená súvetím s opačnou symetriou. Má nasledovný zmysel: Na základe toho, čo bolo povedané v dvoch predchádzajúcich veršoch, *osud človeka sa spája so zachovávaním najmenších predpisov Tóry*. Verš 20 nakoniec obsahuje druhé všeobecné záverečné tvrdenie s deklaratívnym γὰρ, ktoré tvorí prechod medzi predchádzajúcim textom a tzv. antitézami v nasledujúcom texte: *Preto je nevyhnutná spravodlivosť, ktorá je väčšia ako spravodlivosť farizejov*.

Teraz treba vysvetliť úlohu týchto štyroch výrokov, ktoré pravdepodobne pochádzajú z redakčnej fázy, nakoľko jediný paralelný verš sa nachádza v Lk 16,17. Je zrejmé, že úvodné vyjadrenie Μὴ νομίσητε chráni pred nepochopením Ježišovho pôsobenia. Na koho sa obracia? Rôzne kontexty u Matúša zdôrazňujú dva fronty: jeden v rámci komunity a druhý navonok. Charizmatici, zameraní proti zákonu, ktorí neuznávajú správnu hodnotu starého Zákona (porov. Mt 7,15.16; 24,11-12), a farizeji, ktorí si pre seba nárokujú správnu interpretáciu Tóry (porov. Mt 23,13nn). Na základe toho je možné umiestniť Matúša do prostredia rozličných židovských skupín, ktoré na konci 1. storočia spochybňovali a nárokovali si autentickú interpretáciu Tóry. Tieto

skutočnosti boli s dostatočnou vierohodnosťou preukázané v nedávnych štúdiách Overmana a Saldariniho[18].

Preto, aby čelil charizmatikom v rámci komunity a obvineniam zo strany farizejov, Matúš polemizuje s jednými i druhými a s absolútnou rozhodnosťou tvrdí, že Ježiš v evanjeliu potvrdzuje doktrinálne, etické a kultové dedičstvo Starého zákona.

V tzv. antitézach, ktoré nasledujú vo vv. 21-48, Matúš rozvíja svoju argumentáciu a pridáva ďalšie prvky. V dôsledku vplyvu R. Bultmana jeden z najčastejšie zastávaných názorov rozdeľuje antitézy do dvoch skupín: tie, ktoré radikalizujú Tóru (vo všeobecnosti prvá, druhá a štvrtá), a tie, ktoré ju rušia (tretia, piata a šiesta). Z tohto hľadiska je zrejmé, že iba časť Tóry by si zachovala svoju hodnotu aj v Kristovom evanjeliu.

Podľa môjho názoru sa v žiadnej z antitéz nedá ukázať protiklad voči *základnému jadru prikázania*. Je pravdou, že v tretej antitéze sa odvoláva Mojžišovo schválenie rozvodu (Dt 24) a takisto v piatej antitéze sa anuluje zákon odplaty (Ex 21,24; Lv 24,20; Dt 19,21 LXX). Treba sa však pýtať, či tým naozaj vzniká protiklad medzi Ježišovým mesiášskym prikázaním a Božím prikázaním vyjadreným v Tóre, alebo Matúš vychádza z jasného legislatívneho predpokladu, že pravdivosť Zákona nespočíva vždy na litere. Treba sa pýtať, tak ako navrhuje Limbeck, ktorá požiadavka je zakorenená v starom príkaze. Potom, popri ďalších úvahách o naplnení, neostávať na rovine slov, ale snažiť sa pochopiť pôvodnú Božiu požiadavku v celej plnosti. V niektorých prípadoch je zrušenie litery zákona jediným spôsobom, ako pochopiť jeho autoritu. Veď i formálne zachovávanie sa môže stať pohodlným alibi, ako napr. v Mt 15,3-6. Metóda, ktorú tu Ježiš používa, nebola cudzia rabínskej argumentácii, ktorá mohla zrelativizovať Zákon v mene radikálnejšej požiadavky, alebo mohla slobodne argumentovať na základe inak postavených dôkazov z Písma. V tomto zmysle napr. jedna rabínska tendencia, a to neskorá, pokladala za „blížneho“ brata podľa Tóry, keď zachováva prikázania. Iná interpretačná línia zasa využila slovnú hru, založenú na hebr. koreni *r‘*, ktorý v závislosti od vokalizácie môže znamenať „blížny“, ale aj „ničomník“. Na základe toho zdôrazňuje lásku k blížnemu v jej hlbšom rozmere, teda aj keď blížny je zlý.

[18] OVERMAN, *Matthew's Gospel and Formative Judaism*; SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community*.

Vzhľadom na tieto princípy chápeme, ako málo výstižné je v prípade Mt 5,21-48 hovoriť o „antitézach“, o zrušení a korekcii niektorých prikázaní z Tóry. Matúš nikdy nestavia Ježiša proti Tóre. Skôr ho predstavuje ako autentického učiteľa Tóry a práve túto úlohu plnia aj tzv. antitézy. Toto tvrdenie však treba lepšie vysvetliť.

*„Naplnenie“ teda podľa Matúša znamená návrat k originálnemu alebo opätovné objavenie podstatného jadra prikázaní v kontexte „pôvodnej“ Božej vôle.* Význam tohto tvrdenia možno vysvetliť na základe tézy N. Lohfinka o vzťahu medzi starým a novým. Tvrdí, že v modernom myslení

> dvojicu pojmov starý – nový chápeme odlišne, ako v staroveku. Náš moderný svet je nadstavený na ustavičné napredovanie a všetko, čo je nové, je aj odlišné. To staré musí uvoľniť miesto novému. V staroveku tieto dva koncepty mohli mať tento, ale aj iný význam. Staré sa zvyčajne pokladalo za väčšmi originálne a stabilné. To, čo bolo nové, už bolo opotrebované, pomýlené či napodobeninou starého a výraz „nový“ dostával pozitívnu hodnotu, iba ak staval do nového svetla to pôvodné[19].

Lohfinkovo tvrdenie sa mi zdá veľmi pravdepodobné ak zohľadníme, že Izrael pri interpretácii súčasnosti vždy začínal od starých čias a uvažoval o dávnych rokoch (Dt 32,6-8).

Ak je to tak, čiže, ak na začiatku je nezničiteľné Božie Slovo a jeho nezmazateľný plán, potom *naplnenie* nemôže znamenať koniec tohto projektu ani opravu jeho podmienok, ale môže na neho iba vrhnúť nové svetlo. Toto svetlo potvrdzuje dobrotu pôvodného plánu a pokladá ho za nevyčerpané (Lam 3,23), neustále ho obrodzuje, prehlbuje a obnovuje[20].

Teraz by som chcel ukázať, že „naplnenie“, chápané takýmto spôsobom, je veľmi vhodné pre čítanie Matúša, či už pre jeho chápanie dejín spásy, ako aj Zákona.

### 2.2 „Naplnenie“ ako „obnovená“ vernosť a „nové svetlo“ v pláne spásy

Ako príklad uvediem tri „citáty naplnenia“, ktoré sa vyskytujú v uzavretej textovej jednotke Mt 2,13-23. Všetci biblisti sa zhodujú pri posúdení významnej teologickej funkcie jedenástich *citátov naplnenia*, ktoré sa

[19] LOHFINK, *L'Alleanza mai revocata*, 43.

[20] Porov. ZENGER, *Il Primo Testamento*, 130-131.

nachádzajú u Matúša. Ich použitím si autor poslúžil základnou starozákonnou formou a čitateľovi umožňuje pochopiť vzťah medzi Starým a Novým zákonom. Je zaujímavé všimnúť si, že 5 z 11 citácií sa nachádza v úvode do evanjelia (Mt 1,1–4,16), čiže v naratívnom vovedení, ktoré čitateľovi ponúka nielen schému tém z evanjelia, ale aj kľúč k jeho interpretácii.

V tomto kontexte nachádzame uzavretú textovú jednotku v Mt 2,13-23, kde sa opisuje útek do Egypta (Mt 2,13-15), zabitie nevinných detí (Mt 2,16-18) a nakoniec návrat do Izraela (Mt 2,1-23). Nás zaujíma najmä fakt, že všetky tri scény sú ukončené formulou naplnenia a citátom z Písma ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν (v. 15), τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν (vv. 17-18) a ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν (v. 23). Pozrime sa na ne bližšie.

Prvá citácia je z Oz 11,1: *Z Egypta som povolal svojho syna*. Matúš prekladá priamo z hebrejského textu, vzťahujúceho sa na Izrael, ktorý je Božím synom“ (porov. Ex 4,22), zatiaľ čo LXX hovorí o *jeho synoch* (synovia Izraela) so slabším teologickým dôrazom. Tento citát z Ozeáša nezapadá dobre do kontextu u Matúša. Bolo by logickejšie, keby citát nasledoval až po v. 21, kde sa hovorí o návrate Jozefa, dieťaťa a matky do Izraela, čiže až po druhom citáte, ktorý hovorí o exile. Nedá sa vylúčiť, že Matúš tým, že anticipuje citát z Oz 11,1, chcel spomenúť exodus pred exilom (téma druhej citácie), aby v skratke predstavil dejiny Izraela.

Druhý citát naplnenia v Mt 2,17-18 je uvedený slovami τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου. Matúš spája Ráchel s vraždou detí v Betleheme, nakoľko podľa Gn 31,19-20, 48,7 zomrela a bola pochovaná na ceste do Efraty čiže do Betlehema a tam jej Jakub postavil hrobku. Ale citát z Jer 31,15 s matkou *Ráchel*, Jakubovou manželkou, *ktorá oplakáva svoje deti*, sa odvoláva na exil. Podľa Jer 40,1 sa v Ráme (Jer 31,15; a Mt 2,18) zhromaždili exilanti pred odchodom. V každom prípade je pravdepodobné, že tu máme proleptické rozprávanie v midrášovom štýle, ktoré má na mysli zničenie Jeruzalema v roku 70 a skutočné krviprelievanie.

Tretia scéna opisuje návrat do Izraela a konkrétne do Nazareta, čo sa zdôrazňuje poslednou formulou naplnenia a citátom v Mt 2,23 ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται. Z dôvodu objektívnej ťažkosti identifikovať pôvod tohto citátu je to skutočný „crux“. Ježiš je definovaný ako Ναζωραῖος. Význam tohto vyjadrenia u Matúša bol už vyčerpávajúco skúmaný, no nás zaujíma jednoduchšia otázka. Hoci sa používa všeobecná a nedokonalá formulácia διὰ τῶν προφητῶν, aj návrat do Galiley je daný do vzťahu s Božím plánom vyjadreným v Písme.

Aká schéma sa tu používa pre naplnenie? Určite to nie je náhrada. Matúš nepopiera izraelské dejiny spásy. Takisto tu nie je schéma prekonania v zmysle „typológie“, ktorá vidí na jednej strane tieň a na druhej skutočnú realitu. Podľa môjho názoru Matúš tieto udalosti súvisiace s Ježišom nepredstavuje ako jednoduché naplnenie predpovedí a starovekých prísľubov. V skutočnosti sa schéma prísľub – naplnenie z ranokresťanskej literatúry u Matúša nevyskytuje (sloveso ἐπηγγείλω a podst. m. ἐπαγγελία sa nepoužívajú). Nedá sa ani prijať téza, že je to lineárny „progresívny vývoj“ od Starého k Novému zákonu, ktorý sa napĺňa, ako keby starozákonné texty nachádzali svoju základnú pravdu až v Novom zákone. Takýto pohľad by bol príliš obmedzený. Skôr sa treba pýtať, či neplatí opak. Teda to nové, čo priniesol Ježiš, sa hneď pochopí, ak sa číta v kontexte konštantného Božieho pôsobenia voči svojmu ľudu. Sú to dejiny, ktoré sa *obnovujú*, dejiny predstavené znova, nie ako v starých časoch, ale *novým* spôsobom[21]. R. E. Brown správne poznamenáva, že exegéti našej doby ťažko prijímajú exegézu udalostí o dieťati Ježišovi s biblickými doplnkami z Jer 31,15, Ráchel a Mich 5,1. Napriek tomu viac ako na logike Matúšovi záleží na teológií dejín. Dejiny sú napriek svojim intrigám podriadené Božiemu spásnemu plánu. Boh, ktorý viedol Izrael, svojho syna (Oz 11,1), po ceste, teraz vedie i kroky Syna Ježiša v súlade s plánom zjaveným od večnosti[22].

Citáty naplnenia teda výnimočným spôsobom spájajú jednotlivé udalosti z Ježišovho života a Božie slovo dosvedčené prorokmi v živote Izraela. Týmto spôsobom Matúš spája Starý a Nový zákon v dialógu. Na jednej strane sa ukazuje, že udalosti z Ježišovho života sú v dokonalom súlade s Božím konaním v dejinách Izraela a jeho pôvodným plánom. Tak sa zjavuje pravda Božieho Slova a jeho vernosť v každom momente Ježišových dejín. Na druhej strane sa odhaľuje hlbší zmysel Božieho Slova, ktoré je vyslovené v novom historickom kontexte.

### 2.3 „Naplnenie“ ako opätovné umiestnenie Tradície do nového mesiášskeho kontextu

Ak je Ježišovo povolanie k nasledovaniu špecifikom pre Nový zákon (porov. Mt 28,19: *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη*), je nutné preskúmať vzťah medzi

[21] Porov. GRILLI, *Quale rapporto tra i due Testamenti?*.
[22] BROWN, *The Birth of the Messiah*, 225.

mojím chápaním optiky „naplnenia“ a povolaním k nasledovaniu Ježiša. Začnem takmer obligátnym textom o „bohatom mladíkovi“ v Mt 19,16-22. Matúš stavia dialóg formou troch otázok a troch odpovedí s rastúcim naratívnym a didaktickým dôrazom.

- V prvej sérii (vv. 16-17) sa rozhovor zameriava na podmienku získania večného života;
- V druhej (vv. 18-19) sa uvažuje o prikázaniach Desatora;
- V tretej (vv. 20-21) dialóg vrcholí Ježišovou výzvou k dokonalosti a nasledovaniu.

a. V prvej sérii sa sémantický dôraz kladie na asociáciu medzi prikázaním, dobrotou a životom. V skutočnosti je to klasická asociácia, ktorú Matúš zdedil z deuteronomistickej a sapienciálnej literatúry. V známych textoch Dt 30,15-20 a Prís 4,2 je Tóra dobrým darom, ktorý sa nemá odmietnuť. Aj v mnohých iných textoch je dobro spojené so Zákonom. Matúš, na rozdiel od Marka, takýmto spôsobom už od začiatku rozhovoru kladie Tóru do stredu.

b. Druhá mladíkova otázka, „ktoré“ prikázania treba zachovávať sa môže zdať banálnou, no Matúš využíva danú príležitosť a predstavuje lásku ako hermeneutické kritérium pre čítanie Tóry. Keď sa špecifikujú prikázania, iba Matúš (použijúc spojku ) kladie na ich konci do Ježišových úst prikázanie z Lv 19,18: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν (Mt 19,19b). Naplnenie Zákona (porov. Mt 19,17) je teda zhustené v príkaze lásky, v súlade s častým vyjadrením u Matúša, takže byť bez lásky znamená byť bez Zákona. Je zaujímavé, že v Mt 24,12 evanjelista charakterizuje eschatologickú krízu ako krízu, pri ktorej sa rozšíri *anomia*/*ilegalita* (nezákonnosť) charakterizovaná ochladnutím v láske. Tóra má teda svoj vnútorný poriadok a Matúš (ako aj Pavol) identifikuje jeho základné jadro v láske.

c. Tretia otázka (τί ἔτι ὑστερῶ;) sa zdá byť neprirodzená v ústach mladého žida, nakoľko Tóra znamená všetko, veď *Zákon Pánov je dokonalý* (*Tôrat JHVH təmîmā*; Ž 19,8) a nič nechýba tomu, kto ho zachováva. Otázka je teda rétorickým prostriedkom s veľkým významom pre kresťanských čitateľov. Z Ježišovej odpovede zaznieva špecifickosť ich vlastnej existencie. Odpoveď zavádza pojem „dokonalosť“ a „nasledovanie“ (porov. τέλειος a ἀκολούθει μοι vo v. 21). Adjektívum τέλειος sa zo všetkých evanjelií nachádza iba 2-krát u Matúša: na tomto mieste a v Mt 5,48 ako základná dispozícia vyžadovaná od všetkých učeníkov: „Vy teda buďte dokonalí, ako je dokonalý váš nebeský

Otec.“ O akú dokonalosť ide? Matúš zdedil aj túto kategóriu z Prvého zákona, kde *tam/tamîm* nikdy neoznačuje Božiu kvalitu, ale sa vzťahuje na človeka a na zvieratá[23]. Človek, ktorý je τέλειος, ide cestou života bez poškvrny, čo kráčajú podľa Zákona Pánovho (porov. Ž 119,1). Aj v Kumráne, hoci v odlišnom kontexte sa „dokonalé správanie“ vzťahuje na totálnu a bezvýhradnú poslušnosť Zákonu (1QS 8,21; 9,2.5-6.8-9).

Podľa môjho názoru treba náš text chápať nasledovným spôsobom: v židovstve, ako aj u Matúša, *dokonalosť* neumožňuje etiku na dvoch rovinách. *Dokonalosť* znamená totálny a bezpodmienečný záväzok na ceste zachovávania Božej vôle vyjadrenej v Tóre. Ježiš však mladíkovi ponúka nový kontext na prežívanie tohto úplného záväzku. Predstavuje mu *učeníctvo* ako nový kontext, v ktorom je možné pochopiť a naplniť požiadavky Zákona autentickým a radikálnym spôsobom. Ježiš novým spôsobom osvetľuje teocentrickú etiku Prvého zákona. Znamená to žiť „Starý zákon“ v „novom“ kontexte, ktorý vznikol príchodom Ježiša – mesiáša.

## Záver

Vo vzťahu medzi Starým a Novým zákonom Matúš nevylučuje ani jeden z dvoch pólov a ani nerelativizuje Starý zákon, aby mohol presadiť Nový zákon. Naplnenie sa preto nedá vnímať ako dynamizmus vzťahu.

To znamená, že prípadnú vyššiu jednotu medzi Starým a Novým zákonom nemožno hľadať v statickom zhrnutí, ale v dvojitom procese. Z minulého do prítomného v tom zmysle, že pre Matúša je Zákon so svojím prísľubom spásy vhodným pozadím na pochopenie prítomnosti (Ježiša). Druhý proces je z prítomnosti do minulosti v tom zmysle, že Ježišov život a pôsobenie novým spôsobom osvetľuje nádej Izraela. U Matúša teda neexistuje jasná deliaca čiara medzi Tórou a evanjeliom. Evanjelium treba vnímať v rámci Ježišovho chápania Tóry, pretože obidve vyjadrujú jedinú a nemennú Božiu vôľu. Tak ako v Prvom zákone, aj pre Matúša je Tóra zároveň milosťou i príkazom, radostnou zvesťou i cestou, ktorou treba ísť. Je možné, ba nutné hovoriť o „Novom zákone“ (porov. Mt 13,52) a pamätať na to, že novosť pre Matúša spočíva v novom umiestnení do perspektívy. Tá vyplýva z novej

[23] V Starom zákone *tam*/*tamim* označuje fyzickú integritu (porov. Lv 11–15), etickú správnosť (porov. Gn 17,1; Dt 18,13), alebo bezúhonnosť pri zachovávaní Zákona.

situácie a chápe Ježiša ako eschatologického posla, ktorý autenticky interpretuje Tóru. V tomto zmysle sa Tóra stáva Ježišovým „prikázaním“ (Mt 28,20), ktoré zahŕňa hlboké tajomstvo Božej vôle, pretože nik nepozná Syna, iba Otec, ani Otca nepozná nik, iba Syn a ten, komu to Syn bude chcieť zjaviť (Mt 11,27).

## Zoznam použitej literatúry


AUGUSTINUS, Aurelius: *Enarrationes in Psalmos* LI-C (CChr.SL 39), eds. Eligius Dekkers – Johannes Fraipoint, Turnhout: Brepols, [2]1990.

BARTH, Gerhardt: Matthew's Understanding of the Law. In: Günther Bornkamm – Gerhardt Barth – Heinz J. Held (eds.): *Tradition and Interpretation in Matthew*, London: SCM Press, [2]1982, 58-164.

BROWN, Raymond E.: *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City, NY: Doubleday, 1977.

COLLATZ, Christian-Friedrich – BERGERMANN, Marc – HOLL, Karl (et al.): *Ephiphanius*. Band 1: Ancoratus und Panarion haer. 1-33 (GCS), Berlin – Boston: De Gruyter, 2013.

FOCANT, Cámille: La christologie de Matthieu à la croisée des chemins. In: Donald Senior (ed.): *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity* (BETL 243), Leuven – Paris – Walpole, MA: Uitgeverij Peeters, 2011, 73-97.

GERHARDSSON, Birger: *The Shema in the New Testament Deut 6:4-5 in Significant Passages*, Lund: Novapress, 1996.

GRILLI, Massimo: *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture*, Bologna: EDB, 2007.

GUIDI, Maurizio: *„Così avvenne la generazione di Gesù Messia“. Paradigma comunicativo e questione contestuale nella lettura pragmatica di Mt 1,18-25* (AnBib 195), Roma: GBP, 2012.

HÜBNER, Hans: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd. III: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung. Epilegomena, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

KILPATRICK, George D.: *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford: Clarendon Press, 1952.

LIMBECK, Meinrad: *Das Gesetz im Alten und Neuen Testament*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.

LOHFINK, Norbert: *L'Alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Brescia: Queriniana, 1991.

OVERMAN, J. Andrew: *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of Matthean Community*, Minneapolis: Fortress Press, 1990.

SALDARINI, Anthony J.: *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1994.

YANG, Yong-Eui: Jesus and the Sabbath in Matthew's Gospel (JSNTS 139), Sheffield: Academic Press, 1997.

ZENGER, Erich: *Il Primo Testamento. La Bibbia ebraica e i cristiani*, Brescia: Queriniana, 1997. [= *První zákon. Židovská bible a křesťané,* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.]

## *Zhrnutie*

V tradícii Cirkvi sa „naplnenie“ Starého zákona Novým zákonom zvyklo interpretovať buď ako „prekonanie“ (Nový nahradzuje Starý), alebo ako „zdokonaľovanie“ (Nový poopravuje Starý). Predložený príspevok odmieta tieto dva pohľady a interpretuje naplnenie ako „relektúru Starého zákona v novej situácii“. Dôraz sa nedáva viac na náhradu alebo zdokonalenie, ale skôr na znovuobjavenie pôvodného zmyslu a jeho prvotnej nádhery.

*Kľúčové slová:* naplnenie, Zákon, Starý a Nový zákon, Matúš.

## *Summary*

In the tradition of the Church, the “fulfillment” of the Old Testament by the New has been commonly interpreted either as “overcoming” (the New substitutes the Old) or as “perfecting” (the New corrects the Old). The present contribution rejects these two perspectives and interprets fulfillment as “re-reading of the Old in a new situation”. The accent no longer falls upon substitution or perfecting, but rather upon rediscovery of the original sense and its primitive splendor.

*Keywords*: Fulfillment, Law, Old and New Testament, Matthew.

Massimo Grilli
Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta 4
I – 00187 ROMA
ma_grilli@hotmail.com

# Varieties of Exorcism in the Bible and the Church

*Henry Ansgar Kelly*

The word "exorcism" for a long time has referred exclusively to methods of expelling of demons or other troublesome spirits, and that is the only meaning with which most people are familiar. In this study, however, I wish to account for the Greek word *exorkismos* itself and its connection with *horkos* 'oath' and related terms, as they appear in the Greek Bible, originally in non-demonic contexts. I will then proceed to account for other non-oath-connected ways of dealing with the spirit world, and finally assess the uses of "exorcism" in the early liturgy, where it sometimes was used in non-demonic contexts. This is primarily a linguistic or philological study, rather than an exegetical analysis of the various passages I study, but I hope that it will illuminate these passages for exegetical purposes.

I suggest that oath-based, or "horcistic", commands in the Bible attempt to impose an obligation mechanistically, a binding from without, which was the method of Jewish spirit-expellers, whereas the methods of spirit-expulsion used by Jesus and his disciples rely on inherent moral authority.

## 1 Non-Demonian Exorcism in the Bible

The word *horkizō*, along with its intensive forms *exorkizō* and *enorkizō*, is rare in early Greek, including the Septuagint and the New Testament. Etymologically it is connected with the word for oath (*horkos*), as in Gen 24,3, where Abraham actually puts his servant under an oath: "Put thy hand under my thigh, and I will exorcize (*exorkiō*) thee [and] the Lord the God of heaven and the God of the earth (*kai exorkiō se Kurion ton Theon tou ouranou kai ton Theon tēs gēs*), that thou take not a wife for my son Isaac from the daughters of the Canaanites with whom I dwell". The Vulgate rendering of the first part of the clause is, *ut adjurem te per Dominum Deum*.

In the single case in which *exorkizō* is used in the New Testament, a forensic oath may be envisaged, when Jesus is led before the Sanhedrin, and Caiaphas says to him, "I exorcize thee by (*kata*) the living God that thou tell us if thou art the Christ, the son of God" (Matt 26,63: *Exorcizō se kata tou Theou zōntos hina hēmin eipēs ei su ei ho Christos ho huios tou Theou*). The Latin Vulgate has the equivalent word, *adjuro* (*Adjuro te per Deum vivum ut dicas nobis si tu es Christus filius Dei*), which St. Jerome either found in an Old Latin version or used himself in his revision of the Gospels. He employs the same word for Gen 24,3, "so that I may adjure thee by the Lord God" (*ut adjurem te per Dominum Deum*). But until now *adjuro* in Latin did not mean "I make you swear", but rather "I myself swear"[1]. *Exorkizō* in Caiaphas's use could have its other meaning here of "beg earnestly", which *adjuro* also took on. But recent English translators have decided that the high priest is demanding that Jesus answer under oath: the New RSV has, "I put you under oath that you tell us", and the New Jerusalem Bible is similar: "I put you on oath". This would not mean, of course, that Jesus must comply with such a requirement, and in any event he refuses to give the answer that is demanded.

In the three uses of *horkizō* (or *enorkizō*) in the New Testament, there is no question of the speaker expecting the hearer to take an oath. Instead, the expectation is that the invoked power will be seen as an incentive or threat, or that by pronouncing the name he will compel obedience. Paul in 1 Thes 5,27, naming the Lord, "(en)horcizes" the recipients of his letter to circulate it among others, *Enorkizō humās ton Kurion* (Latin *Adjuro vos per Dominum*), that is, he "puts them under obligation" to do so. Notice the grammatical construction in the Greek: the verb takes a double accusative, almost binding together the addressees and the threatened enforcer: "I be-oath you and God (or Jesus) that you do this". This is an effect not reproducible in the Latin, where a preposition is used, "*per* Dominum" – or in English, where not only must a preposition be used but also, in order to achieve the effect, an invented word like "be-oath" or "oathify" or "beswear" or "enswear". The same is true in the other two instances. In the first of them, the unclean spirit Legion names God in "horcizing" Jesus not to torment it: *Horkizō se ton Theon* (Mark 5,7), while the

[1] See the *Thesaurus linguae latinae* s.v. *adiuro*, meaning II: *obtestari*, *iure iurando obstringere* (bind with an oath).

Latin is *Adjuro te per Deum*. (The third usage is in Acts 19,13, for which see below.)

This grammatical awkwardness, which we also see in the Genesis passage concerning Abraham, is due to the fact that the usual way of taking an oath in Greek is to put the person or thing sworn by in the accusative: "I swear God I will do this". Sometimes, however, prepositions were employed, as with Caiaphas, who uses *kata*. Jesus himself, when giving examples of oaths not to swear, uses *en* and *eis*: "Do not swear *in* heaven or *in* earth, or *towards* Jerusalem" (Matt 5,34-35). By the way, even though there are a few instances of swearing in the New Testament, the word *horkos* is hardly used at all. Apart from Jesus's reporting of the command not to be forsworn, "You should keep your oaths to the Lord" (Matt 5,33), there are only Herod's oath to Salome (Matt 14,7, plural in v. 9; Mark 6,26), Peter's oath denying Jesus (Matt 26,77), the oath that God swore to Abraham in the *Benedictus* of Zechariah (Luke 1,73), and Peter's report in Acts 2,30 of the oath that God swore to David. We find out how God himself swears an oath in Hebrews 6,13: "When God made a promise to Abraham, because He had no one greater *by* whom to swear (using *kata*), He swore by Himself (*kath' heautou*)".

## 2 Demonian Exorcism in the New Testament: Only One Case (which did not work)

I classify Legion's exorcizing of Jesus as non-demonian, even though it is spoken by a demonian spirit, or an embodiment of multiple spirits. But in the other instance of the use of *horkizō* in the New Testament, in Acts 19,13, we have the only reference in the whole of the Bible to the use of exorcism for expelling invasive entities: the seven sons of the Jewish high priest Sceva try out a new formula for evicting harmful or malignant spirits, *pneumata ponēra*[2],

[2] As in my biography of the Devil, *Satan*, 90-91 (chap. 4 section 2), I object to the indiscriminate use of "evil" by other translators, not only for Satan as "the Evil One", but also for the parasitic demonians of the synoptics, "evil spirits", since the word normally has dire connotations of extreme malevolence, whereas, in the case of the spirits, the meaning is not moral but merely physical, on the level of disease; therefore I use terms like "troublesome", "harmful", or "malignant".

"horcizing" them "by the Jesus whom Paul preaches" (*Horkizō humās ton Iēsoun hon Paulos kērussei*, *Adjuro vos per Jesum quem Paulus praedicat*).

Sceva's sons are included in a group of professionals called *exorkistai*: "Then some of the itinerant Jewish exorcists (*tines kai tōn perierchomenōn Ioudaiōn exorkistōn*) undertook to pronounce the name of the Lord Jesus over those who had malignant spirits". This indicates that exorcizing was a common procedure used in treating demoniacs. But it was not used, to our knowledge, by the followers of Jesus.

## 3 Liturgical Exorcism: Non-Demonic or Anti-Diabolic

Eventually, however, the term "exorcism" was used by Christians for attempts to expel demons, and in many circles candidates for baptism were systematically "exorcized" to be evacuated of demons or demonic influence, specifically the *energoumenoi* (those thought to be possessed or "energized" by demons), which sometimes included all candidates[3].

The Greek and Latin Fathers of the Church followed suit in limiting the meaning of "exorcizing" to procedures for demon-expulsion. But the Latin liturgy at first retained a non-demonic meaning of simple address[4], as in the blessing of the baptismal water in the Gelasian Sacramentary, *Exorcizo te creatura aquae*: "I exorcize thee, creature of water,... by the living God... who ordered thee to flow on the whole earth; I adjure thee by Jesus Christ... that thou become a fountain of water springing to eternal life".

> *Exorcizo te, creatura aquae, per Deum vivum, per Deum sanctum, per Deum totius dulcedinis, qui te in principio verbo separavit a terra, et, in quattuor fluminibus dividens, totam terram rigare praecepit; adjuro te per Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, ut efficiaris in eo qui in te baptizandus erit fons aquae sallientis in vitam aeternam, regenerans eum Deo Patri et Filio et Spiritui Sancto, [per Dominum nostrum Jesus Christum], qui venturus est in Spiritu Sancto judicare vivos et mortuos et omne saeculum per ignem.*[5]

[3] KELLY, *The Devil at Baptism*, chapters 3–5.
[4] BARTSCH, *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie*, 5-11.
[5] Gelasian Sacramentary, §604, 94-95.

> I exorcize you, creature of water, by the living God, by the holy God, by the God of all sweetness, who in the beginning with a word separated you from the earth, and, dividing you into four rivers, ordered you to flow upon the whole earth; I adjure you by Jesus Christ, his only Son, our Lord, that you become in him who is to be baptized in you a fountain of water springing into eternal life, regenerating him for God the Father and Son and Holy Spirit, [through Jesus Christ,] who is to come in the Holy Spirit to judge the living and the dead and the whole world through fire.

But a revised formula breaks off from addressing the water to speak directly to powers of Satan: "I exorcize thee, creature of water, in the name of God... Every power of the Adversary, every attack of the Devil, every phantom, be thou uprooted and expelled from this creature of water, that it may become a fountain..."

> *Exorcizo te, creatura aquae, in nomine Dei Patris omnipotentis et in nomine Jesu Christi Filii ejus, et Spiritus Sancti. Omnis virtus Adversarii, omnis incursio Diaboli, omn[e] fantasma: eradicare et effugare ab hac creatura aquae, ut fiat fons salientis in vitam aeternam, et cum baptizatus fuerit fiat templum Dei vivi in remissione peccatorum, per Dominum [etc.].*[6]

> I exorcize you, creature of water, in the name of God the Father Almighty and in the name of Jesus Christ his Son and of the Holy Spirit. Every power of the Adversary, every attack of the Devil, every phantom, be uprooted and expelled from this creature of water, that it may become a fountain of water springing to eternal life, and he who is baptized may become a temple of the living God in remission of his sins, through our Lord, etc.

We find the term "exorcism" (*exorcismus*) being used by Tertullian at the turn of the third century to designate attempts to expel demons[7], and by the turn of the fifth century the formulas used were also called exorcisms. The first of the Gelasian *Exorcismi super electos*, *Deus Abraham*, addresses God and asks for a guardian angel, with no mention of evil spirits[8]. The second, *Ergo maledicte*, addresses Satan himself: "Therefore, cursed Devil, recognize your

[6] Gelasian Sacramentary, §607, 95.
[7] TERTULLIAN, *De spectaculis*, c. 26.
[8] Gelasian Sacramentry, §291, 44.

sentence and give honor to the living and true God,... and depart from these servants of God...”[9].

## 4 Varieties of Synoptic Parasitic Spirits, and Methods of Eviction

Troublesome spirits are rare in the Bible as a whole, and inhabiting or parasitic spirits occur only in the synoptic gospels and Acts. In the Old Testament, Saul is said to suffer seizures brought on by visitations of a harmful spirit sent by Yahweh, but the spirit does not seem to take up residence within Saul’s body (1 Sam. 16,14ff.). The musical therapy exercised by David and his lyre is only sporadically successful. Perhaps the notion conveyed is that when the music succeeds in assuaging Saul it makes him impervious to the spirit’s molestations. In the book of Tobit the troublesome *daimonion* Asmodeus (3,8) seems to have occupied Sara’s bedroom, and Raphael informs Tobias of a universal remedy against all such harmful spirits, namely smoking them out with the smell of burning fish organs. Raphael says that this will assure their permanent removal, but just to be sure he personally binds Asmodeus in fetters in upper Egypt (8,3).

In the Book of Job, we see that Satan is given charge to impose trials on human beings, including physical distress – he covers Job with boils from head to foot. In the New Testament, this testing function on Satan’s part continues, and the thorn in the flesh that bothers Paul so much, sent by an angel of Satan, to keep him from pride (2 Cor 12,7-9), should be seen as falling into this pattern.

But in the synoptic authors, some of the ailments are said to be caused by indwelling spirits. We see Jesus expelling filthy spirits (*pneumata akatharta*) by rebuke and command, as in his first public action in Mark; and this is a feat that leaves the onlookers astonished at his *exousia* or authority: he commands the filthy spirits and they obey, and he cures the demonized (*daimonizomenoi*) and expels many demonians (*daimonia*), not allowing them to speak, for they know who he is (Mark 1,22-34). This word, *daimonion*, is not the same as “demon”, *daimōn*, but is rather an adjectival substantive, “a demonic being”, which I render as “demonian”. It is used several times in the

[9] Gelasian Sacramentary, §292, 44.

Septuagint in various ways, but it comes the closest to the synoptic meaning in Psalm 90, where we see that one who trusts in the Lord will have no fear of terror by night or arrows by day, or a stalker in the dark, or any symptom or demonian at midday (*sumptōma kai daimonion mesēmbrinon*, v. 6). But there is no reason for thinking of such a demonian trouble-maker as parasitic.

At one point, where the Pharisees say that Jesus casts out demonians "in Beelzebul, the archon of the demonians", he says no: he does it "in the spirit of God" (Matt 12,28), or, in Luke, "in the finger of God" (Luke 11,20)[10]. By the way, just after this, Jesus tells of a filthy spirit who leaves his "house" of his own accord, and tries to relax in waterless places, but cannot, so he comes back to his former dwelling, and, finding it all cleaned up, he brings back with him seven other spirits more bothersome (*ponērotera*) than himself (or herself or itself) and makes life even worse for the "host" than it was before (Matt 12,43-45; Luke 11,24-26).

In contrast to Jesus, his disciples evict spirits in the name of Jesus: "Lord, in your name even the demonians submit to us" (Luke 10,17). This is also effective at times for non-disciples: "Teacher, we saw someone casting out demonians in your name, and we tried to stop him, because he was not following us" (Mark 9,38). Paul uses the same technique to eject a python spirit: "I order you in the name of Jesus Christ to come out of her" (Acts 16,18: *Paraggellō soi en onomati Iēsou Christou exelthein ap' autēs*). We are told that the spirit came out in that very hour, which presumably means immediately.

The exorcist sons of Sceva were not successful in their attempt to drive out harmful spirits from afflicted persons by "naming the name of the Lord Jesus over them" (Acts 19,13), using the technique of "be-oathing", and specifying the Jesus preached by Paul. One of the spirits shouted out, "Jesus I know, and Paul I know, but who are you?" And Luke tells us, "The man with the harmful spirit leaped on them and mastered them all, and so overpowered them that they fled out of the house naked and wounded" (Acts 19,15-16).

This incident is recounted just after we are told of long-distance expulsions of these parasites by the application of cloths touched by Paul: "God did extraordinary miracles through Paul, so that when the handkerchiefs or

[10] McCasland, *By the Finger of God*; Twelftree, *Jesus the Exorcist*, esp. 108-109.

aprons that had touched his skin were brought to the sick, their diseases left them, and the malignant spirits came out of them" (Acts 19,11-12). A somewhat similar cure by touching a garment occurred when the woman with a chronic hemorrhage touched the hem of Jesus's clothes (Luke 8,43 et par.).

In addition to filthy and harmful or malignant spirits, we hear of a spirit of weakness, *pneuma astheneias*, which has doubled a woman over for 18 years, a condition blamed on Satan, which calls for special treatment. Instead of expelling it, Jesus separates the woman from the *astheneia* by laying his hands on her (Luke 13,11-13).

Another kind of debilitating spirit may be envisaged earlier in Luke, some sort of fire-demon, the *puretos megalos*, the great fever or fieriness, that seizes Peter's mother-in-law. Jesus cures her by standing over her and rebuking the fiery invader, whereupon it leaves her, and she immediately leaps to her feet and bustles around serving Jesus and his friends (Luke 4,38-39).

In another case, in the Gospel of Mark, we encounter a boy who has had terrible seizures all during his childhood. His father tells Jesus that the boy has a speechless spirit, *pneuma alalon*, who causes this affliction, and that Jesus's disciples were not able to help him[11]. This causes Jesus to denounce the whole faithless generation[12]. He orders the boy brought to him, and when the spirit in the boy sees Jesus, it inflicts another seizure on him. The father asks Jesus to do something, if he is able to – the text is muddled here, but Jesus seems to say that anyone with sufficient faith could resolve the problem. But when Jesus sees the crowd gathering, he intervenes and rebukes the filthy spirit directly – the same verb being used here, *epitimaō*, as is used in Luke when Jesus rebukes the fire-spirit possessing Peter's mother-in-law. He then orders the spirit out: "Dumb and deaf spirit, I command (*epitassō*) you to come out of

[11] There seems to be a conflation of symptoms here. *The New Oxford Annotated Bible* ([4]2010), pronounces the boy an epileptic, as does the NRSV of the moon-struck boy in Matthew's account (see below), but, in dealing with the version of Luke 9,37-43, it says, "The description of the boy's malady leads some scholars to conclude that the boy had epilepsy, but any diagnosis is speculative".

[12] In view of Jesus's later specification that faith is sufficient to heal the boy, one might think that he is speaking especially to the unsuccessful disciples; but, as MANN, *Mark*, 370, says, "The description is not meant by Jesus as applying to the crowds, the disciples, or the boy's father. Rather it emphasizes the distress of Jesus at the folk among whom his ministry was exercised".

him and never enter him again!". The spirit can now hear Jesus and it can also speak, or at least it gives out a great shout. It does come out, but in doing so it inflicts one final seizure so massive that the boy falls down dead, everyone thinks, until Jesus lifts him up, fully cured. When the disciples ask why they were not able to effect the expulsion, Jesus says that this genus can come forth only by prayer – and according to some early texts he also specifies fasting (Mark 9,14-29).

This fiercely ingrained and violent spirit disappears in Matthew's account, and we are not told at the beginning what the agent of affliction is, but only that the boy is said to be moon-struck or "lunatical", a condition characterized by seizures and falls into fire and water (Matt 17,14-15). Earlier on in Matthew 4,24, "demonianized" and "lunaticized" persons (*daimonizomenoi kai selēniazomenoi*) are coupled together with others suffering from paralysis, and Jesus cures them all alike. In this present case, the disciples have tried in vain to heal the boy (*ouk ēdunēthēsan auton therapeusai*), and it seems to be specifically their failure that elicits the exasperated denunciation from Jesus against their whole faithless and perverse generation. Jesus asks that the boy be brought to him, and he rebukes the boy (*autō*), but then we are told that "the demonian goes out of him" – thereby revealing that a spirit has been causing the trouble – and the boy is cured from that hour. The chastened and puzzled disciples ask why they were not able to effect the expulsion themselves, and Jesus says it was because of their lack of faith (Matt 17,14-21).

## 5 Disease-Causing Gospel Parasites Transformed to Fallen Angels (= Pagan Gods) or Sin-Demons, and Exorcized by Christian Exorcists

The synoptic demonians are "evil" only in causing disease by their internal presence, much like modern parasites (bacteria and viruses), though they, like other physical afflictions, are employed by Satan in trials for humankind, much as the spirits of giants are used by Mastema in the *Book of Jubilees* (10,8). Justin Martyr identified these latter spirits, the ghosts of the giant offspring of angel-human matings, as demons, and considered them and their angelic begetters to be identical not only to the possessing spirits of the

gospels but also to the gods of paganism. It was these composite entities who were the object of the Christian exorcizers of demoniacs (*eporkizontes daimonioleptous*) in the name of the crucified Jesus Christ; they had much better success than other exorcists, enchanters, and "druggists", and rendered the demons powerless and banished (*2 Apol* 6)[13].

In some quarters a new breed of possessing spirits appeared, namely, sin-demons, like the spirit of fornication or the spirit of envy, and they infested the bodies of those who committed the corresponding sins. The idea seems to have found favor with Valentinian Gnostics of Egypt and Rome, and it likely gave rise to developing rituals for removing demons from all baptismal candidates[14]. Such practices are full-blown at the turn of the third century in Carthage – seen in the writings of Tertullian – and in Rome, as witnessed by the *Traditio apostolica* of Hippolytus. According to the latter, ministers lay hands on those who are selected for baptism, and they are exorcized daily, with the bishop taking over on the final day (Saturday), exorcizing all alien spirits to flee away. The bishop then breathes in the face of each candidate, and seals their foreheads, ears, and noses. Just before baptism, each candidate renounces Satan, and the presbyter anoints him with the oil of exorcism, saying, "Let every spirit remove far from thee"[15].

By the middle of the third century, exorcists had become an order of the clergy[16]. The position came to be included among the minor orders of the Roman Catholic Church, which continued into recent memory. The Second Vatican Council's *Decree on the Eastern Catholic Church* could be read as an invitation to the Eastern rites to adopt the minor orders and their rights and

[13] Justin Martyr, *2 Apology* (ca. A.D. 160), c. 6 (PG 6.453-456): "Jesus was made man... for the destruction of the demons (*daimones*) ... Many of our Christian men, exorcizing (*eporkizontes*) numberless demoniacs (*daimonioleptoi*) in the name of Jesus Christ throughout the whole world... have healed and do heal them, who have not been healed by any other exorcists, enchanters, or pharmacists, rendering helpless the demons possessing them and driving them out". See KELLY, *The Devil, Demonology, and Witchcraft*, 28-31, and see TWELFTREE, *In the Name of Jesus*, 238-243. Twelftree's study covers only the first and second centuries.

[14] KELLY, *Devil at Baptism*, 45-77.

[15] HIPPOLYTUS, *Traditio Apostolica*, cc. 20-21, 42-46.

[16] EUSEBIUS, *Hist. eccl.* 6.43.11, referring to Pope Cornelius, A.D. 251 – 253.

obligations[17]; but in 1972 Pope Paul VI abolished the four minor orders and the first of the major orders, that is, the subdiaconate, in the Roman Rite, but in his decree he allowed for the possibility that national episcopal conferences could request the establishment of a ministry of exorcist[18].

The antidemonic prebaptismal ceremonies were greatly expanded in both western and eastern rites, and in the formulas we often find biblical examples of the defeat of God's enemies cited against the evil spirits to intimidate them. The same formulas were also employed for treating persons outside of baptism who manifested symptoms of possession. Guidelines for determining possession were issued in the priest's handbook, *Rituale romanum*, in 1614, and revised in 1999[19].

The medical theory that populated the hills of Galilee with disease-causing parasitic spirits assumed great importance in the three synoptic authors, Mark, Matthew, and Luke. We deduce from them that the standard way of coping with these spirits was to try to bind them by oath in some way, but Jesus quite easily dealt with them in virtue of his personal authority, as did his disciples, once their faith in him was adequate. The notion of noxious spirits was spread along with the gospels throughout the world, and they soon assumed a moral as well as physical dimension, by being assimilated to fallen angels; and, as the spirits multiplied, so did the remedies against them, and both remain with us today.

## Works Cited

BARTSCH, Elmar: *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 46), Münster Westfalen: Aschendorff, 1967.

GELASIAN SACRAMENTARY: *Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli* (*Sacramentarium gelasianum*) (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, ser. maior, Fontes 4), ed. Leo Cunibert Mohlberg, Roma: Herder, 1960.

[17] *Orientalium ecclesiarum*, no. 17: "The legislative authorities of each individual church should decide about the subdiaconate and the minor orders and the rights and obligations that attach to them".

[18] KELLY, *Devil, Demonology*, 81.

[19] *Rituale Romanum: De Exorcismis*; see KELLY, *Satan*, 304-307 (tran. 216-218).

HIPPOLYTUS: *Traditio Apostolica, La Tradition apostolique de Saint Hippolyte* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), ed. Bernard Botte: Münster Westfalen: Aschendorff, 1972.

KELLY, Henry Ansgar: *Satan. A Biography*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006 [= *Satan. Životopis* (trans. Klára Brenová), Praha: Volvox Globator, 2009].

KELLY, Henry Ansgar: *The Devil at Baptism. Ritual, Theology, and Drama*, Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1985; repr. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2004.

KELLY, Henry Ansgar: *The Devil, Demonology, and Witchcraft. The Development of Christian Beliefs in Evil Spirits*, Garden City, NY: Doubleday, $^{2}$1974; repr. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2004.

MANN, Christopher Stephen: *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible), Garden City, NY: Doubleday, 1986.

MCCASLAND, S. Vernon: *By the Finger of God. Demon Possession and Exorcism in Early Christianity in the Light of Modern Views of Mental Illness*, New York: Macmillan, 1951.

*Rituale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatum: De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Città del Vaticano: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1999.

*Thesaurus linguae latinae*, Lipsiae: Teubner, 1900-.

TWELFTREE, Graham H.: *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*, Grand Rapids, MI: Baker, 2007.

TWELFTREE, Graham H.: *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (WUNT II/54), Tübingen: Mohr, 1993.

## *Summary*

The word *horkizō*, and its intensive forms *exorcizō* and *enorkizō*, are rare in the New Testament. *Exorcizō* occurs only once, when Caiaphas demands an answer from Jesus (Matt 26,63). In its one appearance in LXX, Abraham uses it to put his servant under oath (Gen 24,3). Paul uses *enorkizō* to urge his readers to pass his letter around (1 Thes 5,27). *Horkizō* is used by Legion in begging Jesus not to torment him and his fellow filthy spirits (Mark 5,7), and it is also the term used by the Judean *exorkistai* against malign spirits, without success, in Acts 19,13, whereas similar spirits were easily removed by the simple application of cloths handled by Paul (Acts 19,12). Jesus expels demons by simple words of command, while his disciples invoke his name (Luke 10,17), as does Paul himself for the pythonic spirit (Acts 16,18). Fasting and prayer as well faith are required in recalcitrant cases, as with the mute spirit of Mark 9,14-29. In one case, Jesus removes a persistent weakness-spirit (*pneuma astheneias*) by the laying on of his hands (Luke 13,11-13). Later demon-expelling efforts add to these methods, employing the term "exorcism" for all, but the non-demonic meaning of "exorcism" is also preserved in the liturgy.

*Keywords:* exorcism, oath, swearing, spirits, parasitic, eviction.

## *Zhrnutie*

Slovo *horkizō* a jeho intenzívna forma *exorcizō* a *enorkizō* je v Novom zákone zriedkavé. *Exorcizō* sa objavuje len raz, a to vtedy, keď Kaifáš vyžaduje odpoveď od Ježiša (Mt 26,63). V jeho jedinom výskyte v LXX použije toto slovo Abrahám na to, aby svojho služobníka zaviazal pod prísahou (Gn 24,3). Pavol používa *enorkizō*, keď vyzýva svojich čitateľov, aby dali kolovať jeho list aj ostatným (1Sol 5,27). Pluk používa *horkizō* na to, aby si vyžobral od Ježiša, nech jeho ani jeho spriatelených nečistých duchov viac netrápi (Mk 5,7). Termín je tiež použitý judskými *exorkistai* (zaklínačmi) proti malígnym duchom v Sk 19,13, hoci bezúspešne, a podobní duchovia boli ľahko odstránení jednoduchým použitím utierok z Pavlovej výbavy (Sk 19,12). Ježiš vypudzuje démonov jednoduchými slovami príkazu, zatiaľ čo jeho učeníci zvolávajú jeho meno (Lk 10,17), čo tiež robí Pavol s pythonickým duchom (Sk 16,18). Pôst, modlitba aj viera sa požadujú v prípadoch spurných duchov, ako to bolo s nemým duchom v Mk 9,14-29. Len v jednom prípade Ježiš odstráni pretrvávajúcu slabosť ducha (*pneuma astheneias*) vkladaním svojich rúk (Lk 13,11-13). Neskoršie snahy vyháňania démonov pridali do týchto metód aj používaný termín „exorcizmus“, a to pre všetky bez rozdielu, ale v liturgii sa zachovalo aj nedémonické „vyháňanie“.


*Kľúčové slová:* exorcizmus, prísaha, zaprisahávanie, duchovia, parazitický, vyháňanie.

Henry Ansgar Kelly
Department of English
University of California, Los Angeles
415 Portolá Plaza
90095 – Los Angeles, CA
USA
kelly@humnet.ucla.edu

# Negatívna predstava života žien v záhrobí podľa gréckych náhrobných kameňov a komparácia s novozákonnými dokladmi o úmrtí žien

*Andrea Korečková*

Grécke náhrobné nápisy, zozbierané nemeckým klasickým filológom a epigrafikom Wernerom Peekom[1], obsahujú 482 nápisov v pôvodnom gréckom jazyku a nemeckom preklade[2]. Pochádzajú z obdobia od 5. stor. pred Kr. do 4. stor. po Kr. a predkladajú bohatú paletu náboženských predstáv spojených s posmrtným životom. Podobný obsah prináša aj *Anthologia Graeca* (zv. VII), zbierka 748 epigramov vydaná Hermannom Beckbym[3].

Nasledujúci príspevok bude vychádzať z uvedených zbierok[4]. Hlavnou témou budú ženy a ich negatívna predstava života v záhrobí, a to počas helenistického obdobia a v ranom období cisárstva (3. stor. pred Kr. – 2. stor. po Kr.)[5]. Uvedené predstavy záhrobného života verne potvrdzujú vyjadrenia,

---

[1] Werner Peek (1904 – 1994) ich zozbieral a publikoval veľké množstvo, z ktorých najznámejšie a najdostupnejšie sú v bohatej zbierke PEEK, *Griechische Vers-Inschriften I. Grab-Epigramme* (ďalej iba PEEK, GV). Zbierka obsahuje viac než 2000 epigramov.

[2] PEEK, *Griechische Grabgedichte* (ďalej iba PEEK, GG).

[3] BECKBY, *Anthologia Graeca* I-XVI.

[4] Zároveň by som sa chcela poďakovať svojmu učiteľovi prof. ThDr. PhDr. Imrichovi Peresovi, PhD., ktorý ma voviedol do tajov gréckych náhrobných nápisov a v tomto výskume ďalej pokračuje na Univerzite v Zürichu. Vďaka tomu môžem zužitkovávať bohaté a podnetné materiály a štúdie vo svojej práci. Preto je pochopiteľné, že viaceré pasáže korelujú s jeho monografiou *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*. Týka sa to aj formálneho zápisu náhrobných nápisov, ktorý vychádza zo štýlu používaného nakladateľstvom Mohr Siebeck, Tübingen.

[5] Pre súčasného človeka sa môže zdať zvláštne, že antická žena komunikuje zo záhrobia a popisuje svoje pocity, prostredie, bohov, atď. Je potrebné vedieť, že náhrobné nápisy sa písali dvojakým spôsobom. Buď si to zosnulé vytvorili samy tesne pred smrťou,

ktoré reprodukujú náhrobné nápisy. Spoločným menovateľom gréckych náhrobných nápisov a údelom každého človeka je smrť. Každý musí zomrieť, rozlúčiť sa s denným svetlom a zostúpiť do podsvetia. Neexistuje spôsob, ako sa vyhnúť smrti, alebo sa z nej vykúpiť. Človeku nepomôže striebro ani zlato, konštatuje náhrobný nápis z Daulis, Phokis (3. stor. pred Kr.)[6].

# 1 Svedectvo gréckych náhrobných kameňov

## *1.1 Definícia záhrobia zosnulými*

Mnohé náhrobné nápisy prinášajú rôznorodé definície záhrobia. Podľa nápisu zo Smyrny (1./2. stor. pred Kr.) je podzemná ríša pripravená pre všetkých, ale na druhej strane nedovolí nikomu, aby ju opustil. Táto skutočnosť je známa smútiacej matke, ktorá pochovala svoju dcéru Paulu, a napriek tomu vyjednáva s podsvetím, aby jej umožnili stretnúť sa s dcérou v sne (ὦ τάφε καὶ δαίμων, μικρὸν μεθὲς εἰς φάος ἐλθεῖν παῖδαν ἐμὴν Παῦλαν, δὸς δέ μοι εἰσιδέειν)[7]. V prípade, že bohyňa podsvetia Persefona splní matkinu úpenlivú prosbu, matka sľubuje, že jej nebude nadávať (ου σοι Φερσεφόνη τόδε μέμψεται οὐδέ τις Ἅιδη, ἣν τόσον ἀνστήσῃς παῖδαν ἐμὴ κατ᾽ ὄναρ)[8].

Podľa náhrobku z Puteoli (3./2. stor. pred Kr.) je podsvetie opísané ako temná a hlboká ríša, z ktorej niet návratu (τάν δὲ Ἀίδας ἀστρεπτον ὑπὸ ζόρον εἵλετο κούραν, οὐδέ οἱ ἱμερόεν κάλλος ἔρυκε μόρον)[9]. Vládne v nej neústupný Hádes, ktorý zasahuje do ľudských životov podľa vlastných rozhodnutí, pričom

alebo boli vytvorené najbližšími príbuznými. Niekedy sa používali aj predlohy napísané známymi básnikmi (napríklad Kalimachos), ktoré sa v rodine obmieňali. No v konečnom dôsledku sa náhrobné nápisy zhodujú so všeobecnými, náboženskými a spoločenskými predstavami rodiny. Podrobnejšie k tejto problematike viď napríklad VIDMAN, *Psáno do kamene*.

[6] PEEK, GG n° 214 = GV n° 1655.

[7] PEEK, GG n° 335 = GV n° 1545.

[8] Predstavy o posmrtnom živote zachytené na náhrobných nápisoch (Hádes, Persefóna, predstava života v Elíziu, na Ostrove blažených, na Olympe) vyjadrujú bežné nazeranie Grékov. Podrobnejšie viď RHODE, *Psyche*, ako aj najnovšie publikovanú literatúru od prof. ThDr. PhDr. Imricha Peresa, PhD.

[9] PEEK, GG n° 148 = GV n° 868.

neberie do úvahy ľudské plány. Rodičia, ktorí prišli o svoju dcéru Theodoras, vyčítajú bohu podsvetia, že nezohľadnil ani jej láskavú krásu (οὐδέ οἱ ἱμερόεν κάλλος ἔρυκε μόρον), ani radosť rodičov, ani nádeje spojené so svadbou. Jej krása jej mala byť na úžitok, a nie na smrť.

Hádes je nielen hlboká, ale aj bezodná ríša, ktorá otvára svoje brány do podsvetia a prijíma stále nových zosnulých (Ἅιδου μέγαν κευθμῶνα καὶ σκότου πύλας). Thermion sa preto pýta bohov, koľko ľudí je ešte schopný pohltiť nenásytný hádes. Rovnako ju zaujíma, prečo práve ju nenechali nažive, aby si vychutnala sladký život so svojimi deťmi a manželom[10].

Zosnulé si uvedomujú, že sa nachádzajú na mieste, ktoré nemá dočinenia so životom. Sú odsúdené myslieť na pozostalých, s ktorými sa však už nesmú stretnúť (καὶ γὰρ ἐγώ ποτ᾽ ἦην ὅπερ εἶ σύ, ἀλλ᾽ ὑπὸ Λήθην ἤλυθα μηδὲ τέκνον ἐνὶ δώμασι τἀνδρὶ λιποῦσα, 2./3. stor. po Kr., Atény)[11]. Sú v moci mocných bohov na vzdialenom mieste, ktorých ríšu však nemôžu opustiť (γόων ἀπάτερθεν ἰαύεις, 2./3. stor. po Kr., Rím)[12].

## *1.2 Túžba po návrate medzi živých*

Podľa gréckych náhrobných nápisov sa pozostalí a zosnulí nevzdávajú nádeje. Túžba po stretnutí sa objavuje nielen medzi rodičmi a dieťmi, ale aj medzi manželmi. Samozrejme, prekonať bariéru hrobu a smrti nie je také ľahké, ale ľudia, ktorí sa v živote mali radi, snívajú a svoj záhrobný osud by radi chceli zmeniť. Jednou z možností je faktický návrat späť do života k milovanej osobe, alebo ďalšou možnosťou je návrat vo sne. Tak by sa mohli stretávať a aspoň takýmto spôsobom by mohli tráviť ešte chvíľku z času, ktorý

[10] PEEK, GG n° 439 = GV n° 1875.

[11] PEEK, GG n° 328 = GV n° 1366.

[12] PEEK, GG n° 347 = GV n° 1678; KAIBEL, *Epigrammata Graeca*, n° 532 (ďalej iba KAIBEL. Uvedený náhrobný nápis popisuje zármutok muža, ktorý sa nevie vyrovnať so smrťou svojej milovanej manželky. S ťažkosťami prežíva každý deň, jeho oči neprestávajú slziť, jeho srdce nie je schopný vyliečiť žiadny smrteľník. Avšak, ako sám poznamenáva, jeho smútok bude trvať dovtedy, kým nevstúpi do nového života (δύσμορος ἀντλήσει πένθος ἀεξίβιον). Táto poznámka môže vykazovať istý vplyv kresťanského myslenia, čo možno usudzovať podľa miesta a doby vzniku nápisu (2./3. po Kr., Rím). Nakoľko smútiaci manžel poznamenáva, že jeho smútok nevylieči žiadny smrteľník, neočakáva ani príchod žiadnej ženy, ktorá by nahradila zosnulú manželku (ako je to časté na takýchto nápisoch). Očakáva nový život, pretože ten jediný dokáže vyliečiť smútok jeho duše.

im kruto ukrátila smrť.

Podľa náhrobného kameňa zo Sýrie prichádza milovaný manžel k hrobu svojej manželky, pretože v zúfalstve hľadal jej ducha a dúfal v jej návrat do života, aj keď na druhej strane si uvedomoval, že návrat z hádu je nemožný. Mŕtvej manželke preto odkazuje, aby zachovávala svoju lásku v podsvetí tak, ako ju zachovávala na zemi[13].

Kým manžel v predchádzajúcom texte adresoval svoje myšlienky do hádu, ďalší manžel Grafikos sa nachádza na nivách blažených, na území olympských bohov[14] a sám dúfa, že jeho manželka ho bude na toto miesto nasledovať.

Je zaujímavé, že takúto túžbu po strate milovanej ženy predstavujú náhrobné nápisy mladých žien, čo prezrádza, že muži stratu svojej ženy znášali omnoho horkejšie a vyvolávať ženu z hrobu do svojho sveta bola pre nich jedna zo silno empirických, no nereálnych predstáv o záhrobí. Túžbu návratu z hrobu do života nebolo možné reálne uskutočniť ani očakávať, a myšlienka zmŕtvychvstania ešte u antických Grékov sa objavila bledým zábleskom až v dobe cisárskej, teda okolo 2. stor. po Kr., možno pod vplyvom čoraz viac silnejúcej eschatológie judaizmu alebo kresťanstva[15]. Takéto očakávanie bolo však pomerne ojedinelé a veľmi opatrné[16].

Čo však z tohto prejavu možno získať, je poznanie, že v náhrobných textoch nekresťanského sveta v antickej dobe sa objavuje silná túžba vrátiť sa z ríše smrti do sveta živých, alebo, ako sa to v textoch formuluje, vrátiť sa na milované svetlo alebo opäť pod slnko, a byť spolu s milovanými druhmi[17]. Je to

[13] PEEK, GG n° 381 = GV n° 727.

[14] PERES, *Miesta blažených podľa Grékov a v Ascensio Isaiae*, 161.

[15] Porov. PERES, *Griechische Grabinschriften*, 163-173.

[16] Dodnes trvá diskusia o tom, či takúto vieru v zmŕtvychvstanie u Grékov môžeme predpokladať, ako to načrtol na základe svojho výskumu aj PERES, *Griechische Grabinschriften*, 163-173, ktorého oponentom v tejto diskusii je zvlášť ZELLER, *Unsterblichkeit des Leibes bei den Griechen?*, 290-293.

[17] Takéto očakávanie je silne impulzívne aj vtedy, keď v princípe antickí Gréci sa „oficiálne“ po smrti nechceli vrátiť do tela (σῶμα), keďže to považovali za hrob (σῆμα) duše, a keď sa už raz z toho vďaka smrti dostali von, nechceli sa vrátiť a ďalej znášať útrapy tohto tela. Toto nazeranie však nebolo všeobecné a rozšírilo sa ponajviac iba u Orfistov a v ich okolí.

prirodzená túžba, ktorá úzko súvisí s psychikou človeka, ktorý ťažko znáša horkú smrť a rozluku s milovanou osobou.

### *1.3 Nenásytní bohovia podsvetia*

Ďalšia téma, ktorá sa odkrýva na náhrobných nápisoch a je spojená s negatívnou predstavou v záhrobí, sú negatívne pocity vyvolávané u zosnulých. Dokladá to statočná, verná a milujúca manželka Aphrodisia, ktorá tam nešťastne narieka (ἡ τλήμων κατοδύρομαι εἰν Ἀίδαο, Apollonopolis Magna, Egypt, 2. stor. pred Kr.)[18]. Vyzýva okoloidúcich, aby si vychutnávali život a žili bez chradnutia, pretože jej zostávajú iba Persefonine komôrky (μένοιτ᾽ ἐπὶ γῆς ἀμάραντοι, ὅσσον ἐγὼ ναίω δώματα Φερσεφόνης). Lysandre zasa chradne aj so svojím panenským pôvabom (ὤλετο παρθενίη σειρὴν ἐμή, 3./2. stor. po Kr., Karanis, Egypt)[19]. Podobný pohľad približuje mladé dievča Herakleia (Atény, po r. 350 pred Kr.), ktoré zomrelo v rozkvete svojej mladosti (προλιποῦσ᾽ ἥβην πολυανθῆ) a jej život v Persefoniných komôrkach je opusteným miestom bez súcitu (ἀνοικτίστως Φερσεφόνης θαλάμους)[20].

Hádes je miesto, ktoré prijíma ľudí bez rozdielu veku. Nezohľadňuje ľudské túžby či potreby. Uprednostnené sú chúťky bohov podsvetia, ako to dokladá Marthine, dievča v rozpuku svojej mladosti unesené žiarlivým démonom (2./3. stor. po Kr., Tyana, Kappadocia)[21]. Jej miesto spánku v podsvetí nie je vyvážené tým, čo stratila vlastnou smrťou (φθονερῷ δαίμονι χρησαμένη). Namiesto svadobnej hostiny, svadobných darov a radosti sa jej dostáva hojných prejavov smútku od pozostalých, predovšetkým od vlastnej matky, ktorá sa nevie vyrovnať s jej odchodom.

Bohyňa Persefona nepozná žiadne zľutovanie so smrteľníkmi a vytrháva ich zo života v ich plnom rozkvete (Atény, po r. 350 po Kr.)[22]. Podobne boh podsvetia Hádes má záľubu v mladých dievčatách a ženách

[18] PEEK, GG n° 164 = GV n° 1150; GEFFCKEN, *Griechische Epigramme*, n° 222 (ďalej GEFFCKEN).

[19] PEEK, GG n° 163 = GV n° 1680.

[20] PEEK, GG n° 99 = GV n° 1697; ἄνοικτος bez nárekuu, bez oplakávania, bez žiaľu, nepoľutovaný, PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 165.

[21] PEEK, GG n° 346 = GV n° 1483.

[22] PEEK, GG n° 99 = GV n° 1697.

a doslova ich kradne zo zemského povrchu[23]. Avšak ten, kto zostupuje do jeho hlbočín, je vystavený nielen zabudnutiu, ale aj strate pozemskej krásy. Takýto osud postretol Theodoras, láskavo krásne dievčatko, ktoré s nádejou upieralo svoj zrak k svadobnému dňu (Puteoli, 3./2. stor. pred Kr.). Smrť nezohľadnila ani jej krásu a zobrala všetko (οὐδὲ οἱ ἱμερόεν κάλλος ἔρυκε μόρον)[24].

### *1.4 Miesto zániku ľudskej existencie*

Nasledujúce nápisy prinášajú trpkú skúsenosť s podsvetím, spojenú predovšetkým so zánikom. Pre ľudí je to miesto, v ktorom zaniká ich ľudské telo. Mizne krása, mladosť a mäsité telo sa premieňa na prach. Aj ľudská sláva, úspechy či cnosti upadajú do zabudnutia. Pre zosnulé ženy je to nezmieriteľný stav. Je ťažké vyrovnať sa so stratou mladosti a skvelej budúcnosti, ktorá by ich po boku milovaného manžela očakávala. Rovnako je ťažké zmieriť sa s predstavou opustených detí, ktoré túžia po vrelom matkinom objatí, či manželov, ktorí sa zmietajú v smútku a beznádeji. Zosnulé sa aspoň prostredníctvom náhrobných nápisov pokúšajú poúčať pozostalých, aby si intenzívnejšie vychutnali život a všetky radosti, ktoré im ponúka. Ale aj svojím odkazom sprítomnili či predĺžili pamatiaku na svoju osobu medzi živými.

Podľa nápisu z Milétu (3. stor. pred Kr.) spôsobila smrť dcéry a manželky Polydamanty katastrofálne následky[25]. Keď zostupovala do ríše mŕtvych na tmavej loďke (κυανέαν πορθμίδ᾽ ἔβης νεκύων), jej otec kvílil a oplakával dcérinu smrť (οἰκτρὰ πατὴρ ἐπὶ σοὶ βάλε δάκρυα), matke už navždy zostalo trápenie a slzy (ἄλγεα δακρυόεντα) a manželovi plač (ἀνδρί τε, κωκύει). Mŕtva zostáva prebývať medzi mŕtvymi v krajine zabudnutia, do ktorého upadá aj jej potomstvo, pretože jej bohyňa Lethe zakryla lono. Rod nemá pokračovateľa a stráca sa jeho budúcnosť[26]. A z toho dôvodu s bolesťou

[23] PERES, *Griechische Grabinschriften*, 45.

[24] PEEK, GG n° 148 = GV n° 868; PEEK, GG n° 149; PEEK, GG n° 205 = GV n° 1681; PEEK, GG n° 230 = GV n° 1177; PEEK, GG n° 263 = GV n° 1411; PEEK, GG n° 293 = GV n° 746; KAIBEL n° 169; PEEK, GG n° 318 = GV n° 924; PEEK, GG n° 331 = GV n° 1476; PEEK, GG n° 332 = GV n° 1554; PEEK, GG n° 350 = GV n° 1594; PEEK, GG n° 392 = GV n° 1164; KAIBEL n° 727; PEEK, GG n° 396 = GV n° 1478; KAIBEL n° 682; PEEK, GG n° 448 = GV n° 1925; KAIBEL n° 560; GEFFCKEN n° 363; PEEK, GG n° 460 = GV n° 1989.

[25] PEEK, GG n° 195 = GV n° 1536.

[26] PEEK, GG, 306.

pripomína otec zosnulej dcére Polydamantis, že mu nezanechala deti, ktoré by ho potešili v jeho starobe a ktoré by si mohol posadiť na kolená (οὐδε τι πατρὶ φίλῳ νεαροὺς ἐπὶ γούνασι παῖδας κηδεμόνας θῆκας γήραος οὐλομένου).

Negatívny pohľad na život v záhrobí popisuje reliéf z Kyrene (2./1. stor. pred Kr.). Je to tmavé miesto (ἐν σκοτίῃ) spojené so zánikom ľudskej existencie, významu a dôležitosti[27]. Plauta, podobná bohom (θεῇς ἰκέλην), leží so svojím tkáčskym člnkom v tme a bez slávy (ἀκλέα δ᾽ ἐν σκοτίῃ πηνίσματα καὶ λάλος αὔτως κερκὶς ὁμοῦ πινυτῇ κεῖται ἐπ᾽ ἠλακάτῃ), kým počas života zažívala pravý opak.

Trpkú skúsenosť s podsvetím má aj Kratista, milovaná manželka Archemachova (φίλαν εὖνιν) a cnostná dcéra Damainetova (παῖδά τοι ἰφθίμαν)[28], ktorá zomrela v pôrodných bolestiach (ὠδίνων στονόεντι) a svojmu manželovi zanechala dieťa (Atény, časť Kerameikos, po r. 350 pred Kr.). Jej existencia zaniká, život v záhrobí nemá svoje pokračovanie. Odplatou za dosiahnuté cnosti je prach, ktorý prikrýva jej mŕtve telo (ἔδεκτο κόνις).

Podobný údel znášala verná manželka Elpis zo Sardes (3. stor. pred Kr.), ktorej sa nenaplnila túžba po vlastných deťoch[29]. Bohyňa Tyche ju nechala dvakrát trpieť v pôrodných bolestiach, a predsa jej neumožnila tešiť sa z detí. Zomrela bezdetná (οὐδ᾽ ἐς ἄκαρπον ἐγὼ δισσὰς ὠδῖνας ἀνέτλην ἱμερτῶν τέκνων) a teraz prebýva v háde, kde jej hmla zabudnutia zakrýva oči a ona sama zaniká. Napriek tomu si želá, aby každý, kto prejde okolo jej hrobu, pochválil manžela (ξένε... θέντα πόσιν μύθοις εὐλογέων παρίοις) za jeho vernosť a lásku aj napriek smutnému osudu, ktorý ich postretol, za pohrebné úkony, ktoré vykonal (μνησθεῖσ᾽ ὧν εἰς πίστιν ἐμοχθησ᾽ αἰὲν ὁμεύνου Ἐλπὶς ἐγώ, τῶν νῦν ᾽νταπέχω χάριτας). Chvála pocestných mu má zabezpečiť pozemskú slávu.

### *1.5 Rozpad ľudského tela*

Okrem zániku ľudskej existencie predstavuje hádes miesto, kde zaniká aj ľudské telo. Dokladá to náhrobok z Karanis, Egypt (3./2. stor. pred Kr.), zachytávajúci život mladej dievčiny Lysandre, nad ktorou Mórie roztočili svoje

[27] PEEK, GG n° 132 = GV n° 758.
[28] PEEK, GG n° 83 = GV n° 548; KAIBEL n° 77.
[29] PEEK, GG n° 143 = GV n° 1127.

vreteno, a preto zomrela ako slobodná 20-ročná panna[30]. Smrťou chradne jej panenský pôvab v hrobe namiesto toho (ὤλετο παρθενίη σειρὴν ἐμή), aby rozkvitol prechodom cez manželskú záclonu a cédrové dvere.

Podobnú skúsenosť s podsvetím má aj Ptolemaiova manželka, statočná, verná, úctivá a milujúca Afrodisia**,** ktorá napriek všetkej láske, ktorú preukázala svojím najbližším (2. stor. pred Kr., Apollonopolis Magna, Ägypten), bola napospas vydaná Móriam[31]. Nachádza sa v Persefoninom dome (ναίω δώματα Φερσεφόνης), kde je nešťastná (ἡ τλήμων κατοδύρομαι εἰν Ἀίδαο), a preto vyzýva okoloidúcich, aby žili na zemi bez chradnutia, pretože ona už obýva Persefonine komôrky (μένοιτ᾽ ἐπὶ γῆς ἀμάραντοι, ὅσσον ἐγὼ ναίω δώματα Φερσεφόνης).

S desivou predstavou života v podsvetí sa vysporiadávajú aj rodičia zosnulej Oinanthe, ktorá zomrela v mladom veku (Chersonesos, 1./2. stor. po Kr.). Nielen že musia prijať skutočnosť, že bohovia rozhodujú o živote človeka, že pekní a dobre vyzerajúci ľudia zomierajú skôr ako ostatní, ale ich zármutok nie je zmiernený ani predstavou o podsvetí, mieste desivého bzučania, ktoré vydávajú duše mŕtvych[32]. S podobným opisom sa stretávame v Odysei, kde je šušťanie prirovnané k netopierom, ktoré visia na skale v jaskyni a keď niektorý z nich padne, potom všetky lietajú, šuštia a držia sa pokope (XXIV,5-9). Duše mŕtvych podľa náhrobného nápisu nepočujú žiadny hlas zo zeme. Sú hluché a nemé ako kamene, strápené riekami podsvetia: Okeanos, riekou zabudnutia Lethe a riekou nárekuKokytos.

## *1.6 Hmla zabudnutia*

Náhrobné nápisy obsahujú aj stvárnenia putovania duší do podsvetia. Jednou z nich je loďka, ktorá preváža zosnulých cez rieku zabudnutia. Uvádza to náhrobný nápis z Milétu (3. stor. pred Kr.), ktorý popisuje smutný osud Polydamantis. Tragédiou úmrtia je dvojaké zabúdanie: vlastné opúšťanie spomienok, zabúdanie a postupný zánik v podsvetí, ako aj vymieranie rodu a jeho zánik na zemi, ktorý nastal smrťou zosnulej[33].

[30] PEEK, GG n° 163 = GV n° 1680.
[31] PEEK, GG n° 164 = GV n° 1150; GEFFCKEN n° 222.
[32] PEEK, GG n° 390 = GV n° 1684.
[33] PEEK, GG n° 195 = GV n° 1536.

Náhrobný nápis zo Sárd ponúka ďalšiu možnosť procesu zabudnutia v háde. A to pri Elpis, ktorá je krátko po smrti (Sardy, 3. stor. pred Kr.)[34]. Hmla zabudnutia sa rozprestiera cez jej oči a ona postupne zaniká (λήθης ἐκπετάσασα κατὰ βλεφάρων πέπλον ἤδη, ὃς με κατασκιάσας εἰν Ἀιδῃ κατέχει).

## *1.7 Zánik pozemskej krásy*

Záhrobie je miestom, ktoré pohlcuje všetko živé a krásne. Náhrobné nápisy reflektujú neutíchajúcu túžbu a chuť bohov podsvetia zmocňovať sa toho, čo sami nevlastnia.

Náhrobný nápis z 1. stor. po Kr. (na ceste z Neapola do Noly)[35] približuje vznešenú Kleopatru, ktorá bola pri svojom narodení bohato obdarovaná vznešenými vlastnosťami: Afrodita jej darovala krásu, ktorou prevyšovala ostatné ženy (μορφᾶς ᾗ πρωτεῖον ἔχειν δωρήσατο Κύπρις), Aténa porozumenie (ἔργα δ᾽ Ἀθαναία τερπνὰ σαοφροσύνας), múza ju inšpirovala k múdrosti skladať ľúbezné tóny (Μοῦσα δὲ καὶσοφίαν καὶ πακτίδα τὰν φιλέραστον, συμφωνίαν ἐρατοῖς μειξαμένα μέλεσιν). Avšak ani dary od samotných bohýň, ani ich bohaté zúročenie v živote (ἀλλ᾽ ἀρετὰ βιοτᾶς αἰὲν ζωοῖσι μέτεστι) nezabránili zlomyseľnému bohu podsvetia, aby k sebe povolal cnostnú Kleopatru. Smútok zosnulej je o to väčší, že jej mladistvá krása a telo sa premieňa na prach a ona sama prahne v podsvetí po veciach, ktoré jej boli vzaté predčasne. Slnečný svit je oázou pre toho, kto je uväznený v tmavom chladnom a nehostinnom podsvetí. Preto zosnulá Kleopatra vyzýva okoloidúcich, aby si vychutnávali slnečný svit (γλυκερώτερον αὐγᾶς) a život (ζωή) plným priehrštím, pretože pre mŕtveho je túžba po svetle taká dôležitá ako pre loď vietor do plachiet (ὡς θνατοῖς οὐδὲν γλυκερώτερον αὐγᾶς, ζῆθι κάλων τείνας οὖριον εὐφροσυνᾶν).

## *1.8 Miesto beznádeje*

Záhrobie je zároveň miestom beznádeje, ktorá ovplyvňuje ľudský život. Podľa nápisu z Piräus (4. stor. pred Kr.) platí pre všetkých ľudí rovnaký údel: všetci majú rovnaký osud, všetci musia zomrieť[36]. Šľachetné nádeje nie sú

[34] PEEK, GG n° 143 = GV n° 1127.
[35] PEEK, GG n° 448 = GV n° 1925; KAIBEL n° 560; GEFFCKEN n° 363.
[36] PEEK, GG n° 468 = GV n° 2016; KAIBEL n° 81.

v rukách človeka. Mŕtvy musí ležať v hrobe a v živote prijímať to, čo mu nadelí bohyňa Tyche[37]. Pozostalým je nadelený smútok a slzy. Všetky nádeje, ktoré boli vkladané do človeka pri jeho narodení a výchove, si berie so sebou do hrobu. Jeho telo prikryje prach, a to všetko kvôli bezcitnému zásahu boha podsvetia[38]. V háde nie je žiadna nádej (σοὶ γὰρ ἐς Ἅιδαν ἦλθον ὁμοῦ ζωᾶς ἐλπίδες ἀμετέρας)[39]. Jediná nádej existuje iba na tomto svete, avšak na nápise z Knidos (2./1. stor. pred Kr.) sa objavuje túžba po zachovaní pamiatky na zosnulú vo večnosti. Nositeľom tejto pamiatky má byť náhrobný nápis, ktorý zostavil smútiaci manžel, aby sa aj týmto spôsobom odvďačil manželke za jej neskonalú lásku (μνάμαν εἰς αἰῶνα φερώνυμον).

## 2 Absencia náhrobných nápisov v Novom zákone

### *2.2 Úmrtia žien v Novom zákone*

V krátkosti sa pozrieme aj na to, ako popisuje úmrtie ženy, príp. jej život v záhrobí, Nový zákon. Evanjeliové správy zachytávajú Ježiša, ako sa na svojich cestách stretával aj s ľuďmi, ktorí prežívali smútok zo straty svojich najbližších. Čo sa týka smrti vyslovene dospelých žien, takýto príbeh chýba. Napriek tomu, príbehy o úmrtí dievčat sú doložené. Sú to síce zriedkavé prípady, ale Nový zákon nám to podáva niekoľkokrát.

V príbehu o Jairovej dcére[40], ktorá zomrela, nie je uvedený presnejší popis smrti, ani jej príčina. Ježiš pripomína, že dievča nezomrelo, len spí. Sen je tu symbolickým výrazom pre stav človeka v smrti, z ktorej sa môže očakávať prebudenie, ak zasiahne Boh skrze Ježišovu uzdravujúcu moc. Preto definícia smrti umierajúcej ženy prestáva mať svoj dôraz. Ten sa prenáša na Ježiša, ktorý je Pánom života a smrti a má moc uzdravovať, alebo dať nádej na život.

Smrť Tabity je druhým príbehom mŕtvej ženy, ktorý podáva Nový zákon (Sk 9,36-42). Lukáš ako pisateľ Skutkov apoštolských koncipuje tento príbeh pomerne opatrne a tiež sa nepúšťa do podrobnej diagnózy. Hlavným

[37] PEEK, GG n° 449 = GV n° 1938; KAIBEL n° 551.

[38] PEEK, GG n° 228 = GV n° 1512.

[39] PEEK, GG n° 438 = GV n° 1874; KAIBEL n° 204; GEFFCKEN n° 208.

[40] Evanjeliové správy u synoptikov o tom hovoria na viacerých miestach: Mt 9,18-19.23-25; Mk 5,21-24.35-43; Lk 8,40-42.49-56.

aktérom Lukášovho príbehu sa stáva apoštol Peter, ktorý ju vzkriesi z jej smrti[41]. Aj tento príbeh potvrdzuje pozitívny koniec smrti, ktorá sa nestala definitívnou, aké sa popisujú v gréckych náhrobných nápisoch. Aj tu dochádza k tomu, že príbeh sa stáča k dobrému koncu, ktorý má svedčiť o tom, že kto verí v uzdravujúcu moc Ježiša Krista, ktorú sprostredkúvajú apoštoli, má šancu na prekonanie smrti.

V obidvoch prípadoch popisu smrti ide nakoniec o uzdravenie, resp. o vzkriesenie. Zámerom novozákonných autorov totiž nie je podávať diagnózu trpiacich žien ani opísať stav v záhrobí, ale poukázať na Ježišovu terapeutickú schopnosť, ktorý má moc uzdravovať aj zo smrti. Tým sa chcelo deklarovať v cirkvi to, že uprostred nej je Pán života, ktorý môže pomáhať nielen slovom alebo činom v živote, ale aj napriek smrti.

Tretím príkladom je príbeh o smrti Zafiry (Sk 5,10), kde je zdôraznený moment smrti a diagnóza, pretože smrť je vyvolaná falošnosťou tejto ženy, keďže klamala a podvádzala. Z diagnostického hľadiska sa môže považovať za infarkt alebo zlyhanie srdca

Jej smrť je vyjadrená ako úmrtie (ἐξέψυξεν), avšak grécke ἐκψύχω znamená najskôr vydýchnutie, teda že vypustila dušu a následne zomrela[42]. Peter tak má moc nielen uzdravovať a oživovať, ale aj zahubiť a uvrhnúť do rýchlej smrti.

## *2.2 Novozákonný pohľad*

V Novom zákone sa príbehy, opisujúce úmrtie žien, nevenujú podrobnej diagnostike ich smrti[43]. Iba v krátkosti naznačujú príbeh, ktorý sa spája so smrťou žien. Je to pochopiteľné z viacerých hľadísk: 1. Evanjeliové správy alebo apoštolské spisy nie sú epitafnými textami, teda nezachycujú drastickosť smrti v takej miere ako v gréckych náhrobných nápisoch. 2. Podobne ani kresťanské náhrobné nápisy sa nevenujú popisu smrti fakticky

[41] Niektoré rukopisy dodávajú „v mene nášho Pána Ježiša Krista“, čo sa každopádne vzťahuje na jeho božskú moc – vládnuť nad životom i smrťou.

[42] Korešponduje to s vyjadreniami o úmrtí aj v profánnych gréckych náhrobných nápisoch, kde ľudia zomierajú tak, že vypustia dušu alebo že im z hrude odletí srdce. Je to bežne zaužívaný grécky výraz na rýchlu smrť, o ktorej sa bližšie málo vedelo.

[43] Podrobnejšie o diagnózach a charakteristike úmrtí žien v Novom zákone viď KOREČKOVÁ, *Príčiny úmrtia antických žien*, 39-51.

a dopodrobna. Viac menej iba naznačujú skutočnosť smrti, k čomu – ak je na to priestor – pridávajú prípadne aj stav, v ktorom mŕtva žena vyjadruje svoj vzťah k živému Kristovi a že očakáva vzkriesenie. 3. Osud jednoduchých ľudí v zovretí smrti sa nebagatelizuje, ale ani nenadsadzuje. Bolesť sa chápe rovnako vážne ako v ktorejkoľvek inej kultúrnej, spoločenskej či náboženskej sfére antického sveta. Nemôže však prevyšovať kerygmatickú zvesť, kvôli čomu boli tieto príbehy zapísané.

### *2.3 Epitafný text kresťanskej Sofie*

Kresťanské náhrobné nápisy pochádzajú, samozrejme, z neskoršieho obdobia, teda najskôr z 2.-3. storočia alebo aj z obdobia byzantskej éry, môžu nám však priblížiť atmosféru zomierajúcich kresťanských žien, čo malo iste základ už v biblických tradíciách. Jeden takýto nápis pochádza buď z oblasti Betfagé, alebo Beér-Šeby zo skorého kresťanského obdobia[44]:

> Tu odpočíva Sofia, služobníčka a snúbenica Kristova, diakónka...
>
> ἐνθάδε κεῖται ἡ δούλη καὶ νύμφη | τοῦ Χριστοῦ Σοφία ἡ διάκονος...[45]

Pozoruhodné je, že nápis vôbec nezaznamenáva skepsu typickú pre antické epitafné nápisy. Smrť ženy je definovaná len tak, že spí alebo odpočíva (κεῖται). Z nápisu sála spokojnosť a vedomie zvláštneho spoločenstva, ktoré má táto žena aj v smrti s Kristom, za ktorého snúbenicu sa považuje. Išlo asi o ženu, ktorá v živote vstúpila do stavu diakonálneho a pôsobila v cirkvi ako panna zasnúbená Kristovi[46]. Toto presvedčenie sa prenáša aj na náhrobný nápis a iste charakterizovalo Sofiu aj pri jej umieraní[47].

---

[44] MEIMARIS, *Sacred Names, Saints, Martyrs and Church Officials*, 289.

[45] Prevzaté z PERES, *Apocalypsis Homeri*, 112.

[46] Viď napred 1Tim 5,3nn. Je pravdepodobné, že okrem služby vdov sa v apoštolskej cirkvi udomácnila aj služba mladších žien, ktoré mohli mať titul „nymfy Kristove"; tie nevstupovali do rodinného zväzku, ale sa zasnúbili Kristovi a celý život slúžili jemu, respektíve cirkvi.

[47] Podobné nápisy môžeme nájsť aj napred v knihe: DRESKEN-WELAND, *Bild, Grab und Wort.*

## Záver

Z uvedených náhrobných nápisov vyplýva, že zosnulé sa nemajú na koho obrátiť a prosiť o pomoc. Bohovia im v smrti nepomôžu[48], a tak upadajú opustené do pochmúrneho hádu. Antická žena zostáva v smrti sama a jej nádej sa najčastejšie stráca v skepse a beznádeji[49].

Iba veľmi málo náhrobných príbehov hovorí o tom, že napriek smrti sa mŕtvi, resp. ich príbuzní, odvážia očakávať pozitívny záhrobný osud[50]. To je však všetko, čo sa pre antického človeka dalo zo smrti „vyťažiť". Bolesť z odchodu zostáva trpká.

Samotné zdôvodnenie a rozvinutie príbehu smrti v epitafných textoch však málo pomáha zvládať jej tvrdú realitu. Je skôr vyjadrením bolestivého cítenia príbuzných. Tí za pomoci epigramatikov alebo miestnych funerálnych kamenárov, ktorí tvorili náhrobné texty mŕtvych, sa snažili vyjadriť sebe i okoloidúcim to, čo sa stalo s úbohou ženou, ktorú prikrýva hrob. Iba malé percento náhrobných textov hovorí o akomsi zmierení sa so smrťou. O živej nádeji (ἐλπίς), ktorá je tak charakteristická pre apoštolskú eschatológiu, však sotva môžeme hovoriť[51].

Je pozoruhodné a aj samozrejmé, že v kresťanskej eschatológii sa napriek smutnému osudu zomierajúcich (a platí to aj o ženách) nestavajú do popredia umierajúci a mŕtvi, ale živá nádej v Ježiša Krista ako toho, ktorý vládne aj smrti, lebo ju aj sám prekonal. Novozákonné texty pomerne masívne a jednoznačne vyjadrujú toto presvedčenie.

Pisatelia týchto novozákonných správ tak vedome tvoria pozitívnu eschatológiu, ktorá má byť oporou pre zomierajúcich kresťanov (a teda aj žien) a ich trúchliacich pozostalých. Tak sa novozákonné správy o úmrtiach nepovažujú iba za informáciu o bolestivej strate príbuzných a diagnostike smrti ich zomierajúcich, ale autormi správ sa kladú do služby kresťanskej kerygmy a majú poslanie parenetické.

V kresťanských správach o smrti žien niet rozdielu medzi úmrtím žien a mužov či detí; smrť každého bolí rovnako. Tieto tanatologické biblické

[48] PERES, *Positive griechische Eschatologie*, 267-282.

[49] Porov. PERES, *Hoffnung und Skepsis in den griechischen Grabtexten*, 1-18.

[50] Podľa Imre Peresa asi 10 % všetkých doteraz známych gréckych náhrobných nápisov: PERES, *Hoffnung und Skepsis*, 16.

[51] PERES, *Griechische Grabinschriften*, 247-261.

príbehy však majú „dobrý koniec“, lebo v Ježišovi prichádza nádej a s ňou aj očakávanie zvratu k dobrému, teda k oživeniu.

## Zoznam použitej literatúry

BECKBY, Hermann (Hrsg.): *Anthologia Graeca I-XVI*, München: Ernst Heimeran Verlag, 1957-1958.

DRESKEN-WELAND, Jutta: *Bild, Grab und Wort. Untersuchungen zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. und 4. Jahrhunderts*, Tübingen: Schnell-Steiner Verlag, 2010.

GEFFCKEN, Johannes: *Griechische Epigramme* (KGLT 3), Heidelberg: Winter Universitätsverlag, 1916.

KAIBEL, Gerg: *Epigrammata Graeca e lapidibus conlecta*, Berlin: Verlag von Georg Reimer, 1878.

KOREČKOVÁ, Andrea: Príčiny úmrtia antických žien. Charakteristika a diagnostika úmrtí žien podľa gréckych náhrobných kameňov a v Novom zákone, *Testimonium fidei* 2 (1/2014) 39-51.

MEIMARIS, Yiannis E.: *Sacred Names, Saints, Martyrs and Church Officials in the Greek Inscriptions and Papyri Pertaining to the Christian Church of Palestine*, Athen: National Hellenic Research Foundation, 1986.

PANCZOVÁ, Helena: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava: Lingea, 2012.

PEEK, Werner: *Griechische Vers-Inschriften I. Grab-Epigramme*, Berlin: Akademie Verlag, 1955.

PEEK,Werner: *Griechische Grabgedichte*, Darmstadt: Akademie Verlag, 1960.

PERES, Imre: Hoffnung und Skepsis in den griechischen Grabtexten. Prednáška na celosvetovom kongrese vedeckej spoločnosti novozákonníkov Studiorum Novi Testamenti Societas na univerzite vo švédskom Lunde, 1. augusta 2008.

PERES, Imre: Positive griechische Eschatologie. In: Markus Oehler – Michael Becker (Hrsg.): *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie* (WUNT II/214), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 269-284.

PERES, Imre: *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie* (WUNT 157), Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

PERES, Imre: Miesta blažených podľa Grékov a v Ascensio Isaiae. In: František Ábel (ed.): *Apokaradokia. FS Doc. J. Grešo*, Bratislava: Univerzita Komenského Bratislava – Evanjelická teologická fakulta, 2003, 159-167.

PERES, Imre: Apocalypsis Homeri. In: Antal Nagy (ed.): *Vallástörténeti tanulmányok I* (Religionistické štúdie), Budapest: Lux, 1999, 63-149.

RHODE, Erwin: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Bd. I-II, Freiburg/i.B. – Leipzig – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck Verlag,1989.

VIDMAN, Ladislav: *Psáno do kamene, Sv. 16: Nové obzory vědy* (Vědeckopopulární edice ČSAV), Praha: Academia, 1975.

ZELLER, Dieter: Unsterblichkeit des Leibes bei den Griechen?, *ZNW* 99 (2008) 290-293.

## *Zhrnutie*

Grécke náhrobné nápisy vychádzajú z klasických epigrafických zbierok (Werner Peel, Hermann Beckby), sú svedkom záhrobných predstáv žien v podsvetí, predovšetkým negatívnych predstáv a ich definícií podsvetia. Ženy popisujú svoj stav v podsvetí, svoje pocity, reakcie okolia na ich úmrtie. Vyrovnávajú sa s rozpadom tela, zánikom krásy, vlastnej existencie. Zosnulé vyjadrujú túžbu vrátiť sa späť do života, pobudnúť aspoň na chvíľu so svojimi milovanými, poučiť ich, ako vylepšiť kvalitu života. Vyrovnávajú sa so sebeckosťou a nenásytnosťou gréckych bohov, ktorí uprednostňujú vlastné potreby. Grécke náhrobné nápisy sú plné beznádeje, smútku, bolesti a otázok hľadajúcich zmysel ľudského utrpenia. Príspevok ponúka aj krátku komparáciu s kresťanským nápisom, ktorý je ovplyvnený nádejou v Kristovo zmŕtvychvstanie, a preto strata milovanej osoby, aj keď znamená bolestivú skúsenosť pre pozostalých, je predsa ovplyvnená kerygmatickým posolstvom kresťanskej zvesti.

*Kľúčové slová:* smrť, podsvetie, ženy, beznádej, nádej.

## *Summary*

The Greek epitaphs originate in the classic epigraphic collections (Werner Peel, Hermann Beckby), they witness to the afterlife imaginations of women, as they live their life in the underworld. They are mainly negative ones – and so are their definitions of the Underworld. These women describe their status in the underworld, their feelings and reactions of their environment to their death. They deal with the decay of their body, their beauty and their very existence. The deceased ones express their desire to come back to life, to stay at least a little longer with their ~~be~~loved ones, and to advise them how to improve the quality of their life. They recount the selfishness and greed of the Greek gods, who prefer their own needs to anyone and anything else. The Greek hic jacets are full of hopelessness, sadness and pain as well as seeking to make sense of human suffering. The contribution offers a short comparison with a Christian epitaph too, which is very different as it is, influenced and infused by the hope springing from Christ's resurrection, and as a consequence of this the loss of the beloved person, though being a painful experience for the bereaved ones, is in the end powerfully signed by the Christian kerygma.

*Keywords:* death, underworld, women, despair, hope.

Andrea Korečková
Bačkovík 88
044 45 BAČKOVÍK, Slovenská republika
andrea.koreckova@gmail.com

*Abstrakty*

# Biblica 95 (2014)[1]

**(č. 1)** 1-25: **Ch. Berner: Gab es einen vorpriesterlichen Meerwunderbericht?** Prechod cez more tvorí neoddeliteľnú súčasť narácie Knihy Exodus. Berner analyzuje Ex 14 vo svetle deuteronomistickej tradície. Kým príbeh o egyptských ranách (Ex 7,14–8,28) nesie výrazné črty pred-kňazskej tradície, opis zázračného prechodu cez more tvorí post-kňazský dodatok neskorej Dtr redakcie s charakterom narácie o Jahveho víťaznom boji.

26-48: **H.-Ch. Schmitt: Wie deuteronomistisch ist der nichtpriesterliche Meerwunderbericht von Exodus 13,17–14,31?** Na predchádzajúci článok Brenera nadväzuje Schmitt a súhlasí, že niektoré podstatné časti Ex 13,17–14,21 pochádzajú z post-kňazskej neskoršej deuteronomistickej tradície (rámec rozprávania, stať o oblačnom a ohnivom stĺpe, pieseň Mojžiša a Márie), ktorá zlučuje kňazskú a pred-kňazskú verziu a jednotí Pentateuch do súvislého diela (*Ennauteuch*). Na rozdiel od Bernera však neklasifikuje pred-kňazské jadro Ex 14 ako Dtr prameň, ale ho opisuje ako súčasť kultovej a prorockej tradície pred exilom.

49-63: **N. Sharon: Herod's Age When Appointed Strategos of Galilee: Scribal Error or Literary Motif?** Informácia od Jozefa Flavia, že Herodes bol vymenovaný za stratéga v Galilei ako pätnásťročný v r. 47 pr. n. l. (*Ant.* 14.158), nezodpovedá datovaniu v Ant. 17.148, podľa ktorého zomrel v r. 4 pr. n. l. blízko svojej sedemdesiatky. Sharon na príkladoch zo starovekej literatúry ilustruje tendencie prezentovať hrdinov ako veľmi mladých (Kýrus, Alexander, Dávid a i.). Okrem toho, vek pätnásť rokov by mohol sugerovať čitateľovi, že Herodes sa narodil v r. 63, t. j. v roku narodenia Augusta a zničenia chrámu, čo autor článku dáva do súvisu s tzv. „Herodiánskym mesianizmom".

64-87: **J. C. Collins: Colossians 1,17 "hold together": A co-opted term.** Liturgický hymnus v Kol 1,15-20 predstavuje Krista ako toho, v ktorom „všetky veci držia

[1] Prístupné na http://www.bsw.org/biblica/vol-95-2014/ [cit. 2015-02-28].

pospolu (συνέστηκεν)“ (v. 17). Collins na základe textov helénskych filozofov a Filóna ukazuje súvis medzi výrazmi: συνίστημι (Kol 1,17), συνέχω (Múd 1,7), σύγκειμαι (Sir 43,27). Koncepcia „udržovania vecí pospolu“ bola spoločná pre filozofiu (definícia prírody) a pre židovskú múdroslovnú literatúru (LXX, úloha Božej múdrosti). V Kol 1,17 sa odrážajú oba tieto aspekty.

88-101: **J.-N. Aletti: James 2,14-26: The Arrangement and Its Meaning.** Jakubova polemika o „mŕtvej viere“, ktorá je bez skutkov, zdanlivo protirečí pavlovskej koncepcii o ospravodlivení z viery. Aletti analyzuje Jak 2,14-26 z pohľadu gréckej rétoriky a identifikuje vnútornú štruktúru textu ako χρεία, t. j. argumentáciu, ktorá kladie na úvod otázku (v. 14) a odpovedá (vv. 15-16) vo forme tézy (vv. 17-19); následne formuluje protirečenie (v. 19b), ktoré vzápätí odmieta, pričom sa odvoláva na príklady a autority (vv. 20-25). Týmto spôsobom Jak čelí nie Pavlovej doktríne priamo, ale jej mylnej interpretácii.

*Animadversiones*

102-116: **J. L. Ska: Old and New in the Book of Numbers.** Kniha Numeri sa vyznačuje nejednotnosťou: dlhé zoznamy mien osôb a miest, zákony rozličného typu, poetické pasáže, narácie atď. Ska predstavuje rozličné hypotézy dokumentov a prameňov Nm od Wellhausena až po súčasných biblistov a polemizuje s T. Polom, podľa ktorého Nm neobsahuje kňazskú P tradíciu. Kapitoly 13–14, 20 a 27 sú pokračovaním veľkej témy o prisľúbenej zemi (Gn 17), ktorej prevzatie sa *de iure* pripravuje v Nm, ale kvôli rebélií Izraelitov *de facto* k tomu nedôjde.

117-123: **M. Rogland: Heavenly Chariots and Earthly Rebellion in Zechariah 6.** Prvé verše Zach 6 opisujú videnie štyroch vozov. Vysvetlenie tohto videnia vo vv. 5-6 obsahuje nejasnú konštrukciu יוצאות מהתיצב על־אדון כל־הארץ אשר־בה. Rogland na základe Ž 2,2 prisudzuje slovnému spojeniu *hithpael* יצא + על odporovací význam, predložke מן zasa príčinnú vzťažnosť a v spojení בה rozpoznáva stredný rod. Následne tieto dva verše prekladá ako: „Tieto – štyri vetry neba – vychádzajú kvôli povstaniu proti Pánovi celej zeme; proti čomu čierne kone idú na západ, biele vyšli za nimi a strakaté išli do južnej krajiny.“

**(č. 2)** 161-178: **T. M. Steiner: “Gott stieg hinauf ...” (Ps 47,6) — wohin? Psalm 47 als exilische Hoffnung auf Restitution.** V Ž 47,6 nachádzame opis, ako „Pán vystupuje za hlaholu poľnice“. Steiner si v článku kladie otázku, kam „vystupuje“ Boh, a pomocou analýzy Ž 47 a v kontexte Ž 46 a 48 umiestňuje tento žalm do obdobia exilu, kedy sa týmito veršami mohla vyjadrovať nádej na návrat a „vystúpenie“ do Jeruzalema a na Sion.

179-197: **A. L. H. M. van Wieringen: Psalm 65 as Non-Appropriation Theology.** Človek obťažkaný hriechom prichádza k Bohu v Ž 65, aby dosiahol odpustenie (vv. 1-4) a žasol nad veľkosťou stvoriteľského diela (vv. 5-14). Van Wieringen vidí v tomto žalme črty teológie „nie-osvojenia“ (*non-appropriation*), t. j. koncepcie, podľa ktorej ten, kto dostáva prisľúbenie, nemôže si ho „osvojiť“ v zmysle plného dosiahnutia – ako Abrahám mal obetovať Izáka, Mojžiš zomrel pri pohľade na Zasľúbenú zem a Dávid nemohol začať s výstavbou chrámu. V tomto duchu je Ž 65 pripísaný Dávidovi a v latinskej liturgii sa používa pri pohrebných omšiach.

198-223: **W. Schütte: Die Entstehung der juda-exilischen Hoseaschrift.** Prvý verš Oz umiestňuje proroctvo do čias „júdskych kráľov Oziáša, Joatama, Achaza a Ezechiáša“. Schütte si pozorne všíma motív obrátenia (שוב) v rôznych vrstvách textu, ktoré potom datuje: Oz 4,4–10,15 možno siaha ešte pred rok 720 pred n. l. a môže pochádzať od samotného Ozeáša. Kapitoly 12–13 pravdepodobne reflektujú Asýrske dobývanie Samárie. Judská redakcia plná nádeje sa vyskytuje v 11. a 14. kapitole. Začiatok knihy (1,2–2,25) nesie skôr znaky typické pre Ezechiášovo obdobie (jednotné kráľovstvo, migrácia) a nakoniec dlhšie obdobie exilu Izraelitov v Judsku sa javí v Oz 3.

224-246: **E. D. Reymond: The Wisdom of Words in the Wisdom of Ben Sira.** Komplexnosť Knihy Sirachovho syna sa zrkadlí aj vo využití jazyka a jazykových hier. Reymond ukazuje na mnohých príkladoch, že autor Sir si bol vedomý lexikálnej, syntaktickej, morfologickej a fonetickej dvojznačnosti mnohých výrazov (napr. שמו, כבוד בשת), ktorými pravdepodobne zamýšľal cvičiť bystrosť učňov a prehĺbiť ich záujem o hádanky a jazykové hry.

247-268: **N. Eubank: Dying with Power. Mark 15,39 from Ancient to Modern Interpretation.** Vatikánsky kódex uvádza stotníkove slová: „Tento muž bol naozaj Boží Syn!“ v súvislosti s tým, že videl, „ako vydýchol“ (ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν, Mk 15,39). Eubank porovnáva tento verš s inými rukopismi, ktoré pridávajú sloveso κράζω, a s evanjeliami podľa Matúša, Marka a Petra, ktoré dodávajú správy o zemetrasení, zdesení, chválení Boha atď. Toto rozvíjanie „vyznania viery“ stotníka viedlo cirkevných otcov k interpretácii, že stotník videl Ježiša umierať pri plných silách a dobrovoľne. Podľa autora článku je stotníkova výpoveď ironická – rovnako ako mnohé prvky v pašiovom rozprávaní Mk 14–15. Len čitateľ, ktorý uveril v Krista, prijíma stotníkove slová ako pravdivé.

*Animadversiones*

269-279: **M. Leuchter: Inter-Levitical Polemics in the late 6th century BCE: The Evidence from Nehemiah 9.** Veľkou témou Knihy Nehemiáš je obnovenie a ustálenie spoločenského a náboženského života v Judsku po návrate zo zajatia. Leuchter sa pridáva na stranu biblistov, ktorí rozpoznávajú v Neh 9 modlitbu skupiny levitov, čo zostala počas zajatia v Judsku. Podľa neho táto levitská modlitba polemizuje s ideológiou „*gola*“ (zajatia), ktorá predstavuje navrátilcov zo zajatia ako elitnú skupinu vyvolenú Bohom.

280-291: **R. L. Meek: Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology.** V exegetických štúdiách sa s obľubou používa výraz *intertextualita* na popis metódy hľadania súvislostí a vzťažností v rámci textu. Meek však varuje pred zneužitím tohto termínu a rozlišuje medzi *intertextualitou*, *vnútrobilickou exegézou* a *vnútrobiblickou alúziou*. Intertextualita je oprávnená len pri synchrónnych a na čitateľa zameraných štúdiách. Pri bádaní zámeru autora a diachronických pochodov je nevyhnutné použiť ďalšie dve metodologické postupy.

*Jaroslav Mudroň SJ*

# Liber Annuus LXI (2011)[2]

9-35: **Alviero Niccacci: The Exodus Tradition in the Psalms, Isaiah and Ezekiel**. Profesor hebrejského jazyka a Starého zákona Alviero Niccacci OFM si na začiatku svojej štúdie stanovuje neľahkú úlohu určiť tradíciu exodu mimo Knihy Exodus. Z tohto dôvodu predkladá schému exodu, ktorú by bolo možno identifikovať v iných spisoch. Konštatuje, že ju možno nájsť v troch fázach – východ z Egypta, putovanie púšťou a vstup do Zasľúbenej zeme – alebo niekedy v dvoch fázach bez prvej etapy východu z Egypta. V Žalmoch a Prorokoch sa motív exodu používa za účelom hymnickým alebo pareneticko-didaktickým, t. j. za účelom oslavy Pána a/alebo pozvania ľudí k poznaniu jeho minulých mocných skutkov a za účelom žiť podľa jeho zákonov. To znamená, že mimo naratívnej sekcie Knihy Exodus nie sú referencie na exodus nevyhnutne úplné, ale sú iba odkazom na skutočnosti, ktoré slúžia pre určitý účel. Je veľmi dôležité všimnúť si tento rozdiel, aby sa nekládli odlišné referencie jedna proti druhej a aby sa základná narácia nespochybňovala. Skúmanými textami v tejto práci sú Žalmy 78; 80; 81; 105 a texty prorokov Izaiáša a Ezechiela spolu s odlišnými paralelnými úsekmi.

37-51: **Alberto Mello: Abitare nella casa del Signore. Il Sal 27 e la risurrezione.** Alberto Mello sa už desaťročia venuje najmä Žaltáru. V štúdii si kladie otázku: Je Žalm 27 žalmom o vzkriesení? V štúdii chce ukázať, že odpovedať kladne má opodstatnenie. Hneď v úvode hovorí: „Pán je moje svetlo a moja spása“, čo bolo tradične interpretované ako: „Svetlo na tomto svete a spása vo svete, ktorý príde“. Následne Žalmista formuluje slávnostnú modlitbu (v. 4), ktorá sa týka želania prebývať navždy v dome Pána. A navyše končí ďalšou modlitbou (v. 13). Takto obidve modlitby objasňujú jedna druhú. Táto skutočnosť nám umožňuje nájsť nové gramatické riešenie pre veľmi zložitý verš 13, v ktorom máme vedľajšiu vetu, bez hlavnej vety. Teologicky, „dom Pána“ sa stáva veľmi blízkym „krajine žijúcich“, t. j. vzkrieseniu.

53-75: **Vittorio Ricci: La ‘debolezza’ d’amore e il suo incantevole sogno nel *Cantico*.** Pieseň piesní je nádhernou básňou, ktorá oslavuje tajomstvo ľudskej lásky, takej lásky, ktorá je v súlade s biblickým prostredím. Ústredná téma sa zameriava na slabosť alebo nemoc lásky, prisúdenej žene v texte, ale neopomína ani muža. Ľudská láska je predovšetkým trvalou túžbou lásky: jej trvalá žiadostivosť je daňou za náhodnosť stvorených bytí. Pseudo-Šalamúnova báseň preto nie je obyčajnou drámou erotiky a lásky, ktorá je založená na príťažlivosti lásky medzi mužom a ženou, ale drámou lásky, ktorá leží v krehkých okolnostiach ľudskej smrteľnosti. Túžba po láske je duchovným napätím v dôsledku ľudskej nedokonalosti, ale zároveň je jedinou dokonalosťou samotného ľudstva.

[2] *Liber Annuus LXI 2011*, Editor L. Daniel Crupcała, Milano: Edizioni Terra Santa – Studium Biblicum Franciscanum, 2012. 728 s. ISBN 978-88-6240-143-2, 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.

Zahŕňa dve fázy: 1. Vyprázdnenie (kenosis) božskej lásky; 2. Povýšenie ľudskej túžby do tejto božskej lásky prostredníctvom bolestných a psychologicky nedostatočných skúseností. Časovým prvkom tejto fázy žiadostivej lásky je okamih mimo času a priestorovým prvkom je vnútorná intimita medzi dvoma milencami. Pieseň piesní nie je chválou lásky, ale dramatickým spôsobom oslavuje príbeh, ktorý láska sama v sebe potvrdzuje, keď na konci zjavuje celú svoju božskú múdrosť a celkovú transcendentnú vitalitu v ľudských obrazoch a prostredníctvom nich. Tento príbeh je vyobrazený oneirickými (snovými) symbolmi a vyjadrený „prelingvistickým" jazykom.

77-88: **Gregor Geiger: Akzentuierung zur semantischen Differenzierung: *nif'al wayyiqtol* in masoretischer Vokalisierung.** V masoretskej (tiberiadskej) tradícii jestvujú formy, v ktorých kladenie prízvuku vyjadruje sémantický alebo funkčný rozdiel (napr. w-qatálti – w-qataltí). Tento článok popisuje ďalšiu skupinu takýchto foriem wayyiqtol v nifalovej konjugácii bez zakončenia. Tieto formy sú väčšinou s prízvukom *milra'*, ale niektoré slovesá vždy len s prízvukom *mil'el*, a niektoré z nich majú obidva prízvuky. Cieľom príspevku je podať vysvetlenie týchto rôznych prízvukov. Podľa názoru autora a odborníka na biblickú hebrejčinu G. Geigera OFM nejestvuje pre tento fenomén fonetické vysvetlenie. Zdá sa, že je tu prepojenie s významom: aktívne slovesá preferujú prízvuk *mil'el*. Na druhej strane môže tu byť vplyv na formy *milra'* z iných pasívnych konjugácií, a to najmä v hofalovej. Diachrónne tu môže jestvovať súvislosť s rôznymi vokalizačnými schémami akkádskej konjugácie N. Niektoré formy môžu byť pozostatkami konjugácie Gt.

89-125: **Lesław Daniel Chrupcała: Fede e opere in Luca. Il caso della circoncisione.** Františkánsky profesor Lesław Daniel Chrupcała, dlhoročne pôsobiaci v Jeruzaleme, mieni, že obriezka nepredstavuje hlavný teologický záujem evanjelistu Lukáša, ale nemožno ju ani ignorovať, keďže medzi adresátov Lukášových diel patrili aj Židia veriaci v Krista. Odkazy na obriezku v Lukášovom dvojdiele sú prítomné vo všetkých troch fázach histórie spásy, ktorá bola identifikovaná už H. Conzelmannom ako: čas Izraela (Sk 7,8), doba Ježiša (Lk 1,59; 2,21) a doba Cirkvi (Sk 15,1.5; 16,3; 21,21). Lukáš nezaujíma nepriateľský postoj voči praxi obriezky Izraelitov, v ktorej preukazuje dobrú znalosť. Podľa Božieho rozhodnutia toto znamenie zmluvy s Abrahámom (Sk 7,8: „zmluva obriezky") by malo byť vykonané na ôsmy deň narodenia Hebreja mužského pohlavia (Lk 1,59; 2,21). S príchodom Mesiáša je dokonaný spásny Boží plán, ktorý predpovedal zrodenie ľudu vytvoreného z „tých z obriezky" (Židov) a „neobrezaných" (pohanov). Preto aby sa človek stal súčasťou tohto ľudu, je teraz požadovaná viera v Krista; to je jediná podmienka spásy (Sk 15,11). Lukáš čelí falošným obvineniam proti Pavlovi (Sk 21,21), no na druhej strane uisťuje židokresťanov, že ich oddanosť k praxi ich predkov, inšpirovaná Mojžišovým zákonom, je hodna úcty. A nielen to. Podľa Lukášovho názoru, ktorý možno vyvodiť z rozprávania o obriezke Timoteja (Sk 16,3), je možné, že veriaci rôzneho pôvodu budú žiť v harmónii zjednotení v spoločnej viere v Krista, ale slobodní vo vyjadrení svojej etnickej a kultúrnej identity v rámci Božieho ľudu. Preto azda nie je prehnané tvrdiť, že *auctor ad Theophilum* v niektorých ohľadoch naznačil cestu pre vytvorenie multietnickej a pluralitnej Cirkvi; Cirkvi schopnej stavať most medzi rozličnými ľuďmi, aby sa tak

dosiahla jednota viery v Krista s celkovým rešpektovaním každej etnickej a kultúrnej identity.

127-210: **Frédéric Manns: The Historical Character of the Fourth Gospel.** Mnoho exegétov prijíma bez diskusie, že štvrté evanjelium bolo napísané v poslednom desaťročí prvého storočia a jediné je svedkom histórie jánovskej komunity. Cieľom výskumu profesora Frédérica Mannsa OFM bolo preveriť historickosť štvrtého evanjelia: Je to skutočné evanjelium? Táto otázka sa rieši rôznymi prístupmi. Je v evanjeliu zmieňované *Birkat ha Minim*? Je vznešená kristológia neskorá? Je evanjelium závislé na synoptikoch? Sú citácie Písma závislé na LXX alebo na inej verzii? Čo znamená, že Ježiš bol Žid? Prečo evanjelium vyzdvihuje význam židovských slávností? Obsahujú jánovské pojednania nejaké historické tradície? Má archeológia čo povedať o historickosti? Všetky tieto otázky sa musia uchopiť predtým, ako sa podá odpoveď, ktorá sa bude týkať historickosti štvrtého evanjelia.

211-227: **Giorgio Giurisato: Atti degli Apostoli: le divisioni dei codici *Vaticanus* e *Amiatinus.*** Giorgio Giurisato študuje text Skutkov apoštolov podľa dvoch kódexov. Vatikánsky kódex (B) má dve členenia Skutkov apoštolov; ostatné z nich má 69 perikop. Ide o veľmi podobné rozdelenie Skutkov, aké nachádzame v *Codex Amiatinus* (A), ktoré má 70 perikop. Synopsa ukazuje, že asi 30 perikop má v obidvoch kódexoch rovnaké vymedzenie. Westcott – Hort poznamenali, že rozdiely medzi základným latinským systémom členení Skutkov v (A) a gréckymi číslicami v (B) sú „príliš mierne, aby pripustili nejakú pochybnosť pri určení totožnosti konečného pôvodu“. Najprijateľnejším vysvetlením tejto podobnosti, ako sa zdá, je nepriamy kontakt (A) a (B) cez predpokladanú prítomnosť kódexu B na západe. Na druhej strane podobnosť obidvoch kódexov nie je až taká dôležitá ako vymedzenia ich obsahov.

229-255: **Alfio Marcello Buscemi: Col 3,1-4: “cercate le cose di lassù”. Un approccio filologico-esegetico.** Odborník na novozákonnú filológiu a Pavlínsku literatúru profesor Alfio Marcello Buscemi OFM sa vo svojej štúdii snaží stanoviť vymedzenie Kol 3,1-4, jeho kontext, rétorickú funkciu, literárnu štruktúru a ponúknuť presnejšiu exegetickú interpretáciu. Kol 3,1-4 je prechodnou perikopou. To je dôvod, prečo predstavuje dvojaký kontext: kontext krstu Kol 2,8-23 a kontext „eschatologického správania“ Kol 3,5–4,6. Obidve perikopy sa snažia zatiahnuť veriacich do „tajomstva smrti a zmŕtvychvstania Krista.“ Perikopa vo veľkolepom Pavlovom pojednaní je *ananéosis* s funkciou *transitus* a *subpropositio*, čo opäť ponúka myšlienku Kol 1,9b a prispôsobuje sa novému *argumentatio* a poskytuje *partitio* nových *probationes*, ktoré chcel Pavol rozvíjať. Kol 3,1-4 predstavuje tripartitné členenie: A. *Kol 3,1: kristologická a eschatologická motivácia* – B. Kol 3,2: Ucelené poznanie a spôsob života – A’. *Kol 3,3-4: kristologická a eschatologická motivácia.* Perikopa vyzýva veriacich žiť svoju vlastnú kresťanskú identitu. Z tohto dôvodu musí veriaci mať φρόνησις, aby mohol „zomrieť a znova vstať s Kristom“, „čakajúc na jeho zjavenie v sláve“, a tak sa „zjaviť s tým, kto je náš život“.

257-283: **Rosario Pierri: L’imperativo nel Nuovo Testamento: in dialogo con J.D. Fantin.** Rosario Pierri, špecialista na grécku filológiu, v tomto príspevku v podstate prezentuje knihu Josepha D. Fantina s názvom *The Greek Imperative Mood in the New testament. A Cognitive and Communicatiove Approach* [Grécky rozkazovací spôsob v

Novom zákone. Kognitívny a komunikatívny prístup] (2010). Kniha je zaujímavá kvôli Fantinovej obsiahlej štúdii o imperatíve v Novom zákone. Pierri v článku uvádza obsah knihy, opisuje niektoré jej zložky a predkladá odbornú kritiku.

285-317: **Lesław Daniel Chrupcała: Il καί avverbiale in Lc-At.** Už druhý príspevok v tomto ročníku Liber Annuus je od Lesława Daniela Chrupcału OFM. V ňom diskutuje o využití spojky καί v gréckej literatúre. Presnejšie, v NZ rovnako ako v dielach gréckych autorov, existujú dve hlavné použitia καί: spájacie (zlučovacia spojka) a podporné (príslovková častica); obidve však označujú rôzne nuansy. Ako príslovka má καί dva hlavné významy: (1) doplňovací („tiež") a (2) stupňovací alebo zdôrazňovací („ešte", „dokonca"). Niekedy, keď je zmysel klimaxu obzvlášť silný, sa druhý význam (2) chápe ako zdôrazňovací. Tento článok zameriava pozornosť na funkciu príslovkového καί v Lukášových spisoch. Všetky pasáže, ktoré obsahujú príslovkové καί, sú zoskupené a analyzované v troch častiach podľa použitia tejto častice: 1) v spojení s jednotlivými prvkami vety alebo časťami vety; 2) vo vzťahu medzi vetami, kde καί označuje pripojenie obsahu k tomu z predchádzajúcej vety, hlavnej alebo vedľajšej; 3) v rôznych formách porovnania. Cieľom tejto štúdie je získať lepší náhľad do Lukášovho použitia príslovkového καί a jeho ocenenia v biblickej exegéze a v preklade.

319-346: **Erwin Reidinger: The Temple in Jerusalem: Using the Sun to Date its Origins.** Vyhodnotenie herodiánskeho chrámového komplexu na základe stavebnej analýzy umožnilo zrekonštruovanie pozície a orientácie Šalamúnovho chrámu na Svätej skale chrámovej hory. Výskum orientácie osi chrámu na základe astronómie viedol k objavu, že Šalamúnov chrám bol rozvrhnutý podľa osi vychádzajúceho slnka na Pesach r. 957 pr. Kr. Možným dôkazom je tiež určenie dňa posvätenia prvého chrámu, a to v deň svätého zhromaždenia v r. 951 pr. Kr. Spoločne tieto dva termíny vytvárajú biblickú dobu výstavby siedmich rokov. Dátum posvätenia druhého chrámu bol Deň zmierenia v roku 515 pr. Kr. Pretože tieto dni sú pohyblivými sviatkami, sú platné iba pre tieto jednotlivé roky.

347-353: **Darko Tepert: Fragments of Targum Onkelos of Exodus Recently Found in Rijeka, Croatia.** V rámci výskumu v knižnici kláštora kapucínov v chorvátskej Rijeke boli nájdené dve *folia* pergamenu v obale knihy z 15. storočia. Pergameny obsahujú medziriadkový hebrejsko-aramejský fragment rukopisu z Knihy Exodus (Ex 21,23–22,8a; 26,26b–27,10). V súvislosti s kaligrafickými vzormi hebrejských a aramejských textov možno pôvod rukopisu datovať do obdobia medzi 12. až 15. storočím. Zároveň možno povedať, že patrí do tradície prepisovania Biblie Ashkenazi, zatiaľ čo výskum spracovávania pergamenu a jeho prípravy ho datuje do konca 13. alebo začiatku 14. storočia. Nezdá sa, že vokalizovaný hebrejský text sa veľmi líši od prijatého vokalizovaného hebrejského textu, s výnimkou určitého počtu pravopisných rozdielov. Hebrejský text Knihy Exodus je dokladaný zodpovedajúcou *masora parva*, ktorá väčšinou zodpovedá tomu, čo je bežné v iných rukopisoch. Avšak *masora magna* nie je dostatočne čitateľná na dosiahnutie konečného záveru. Aramejský text obsahuje vokalizovaný *Targum Onkelos*, avšak s určitými rozdielmi nielen v pravopise, ale aj v obsahu. Množstvo a typy rozdielov vo vzťahu k bežnému textu *Targum Onkelos* ukazujú, že *FgCap VlaTep* sa líši od neho v troch spôsoboch: (i) pokúša sa ďalej harmonizovať text s hebrejskou Bibliou, (ii) vyhýba sa *matres lectionis* a (iii) obsahuje pomerne málo gramatických štruktúr

charakteristických pre palestínsku aramejčinu. Rukopis sa isto nepoužíval v synagogálnej liturgii. Bol pomôckou v osobnom (vedeckom) štúdiu Svätého písma a fragmenty boli súčasťou väčšieho kódexu, ktorý mohol obsahovať buď Knihu Exodus alebo kompletnú Tóru.

355-376: **Jobjorn Boman: Inpulsore Cherestro? Suetonius' *Divus Claudius* 25.4 in Sources and Manuscripts.** Pasáž *Divus Claudius* 25,4 v diele Suetonia *Život dvanástich cisárov* je o cisárovi Claudiovi, ktorý vyhostil z Ríma „neustále búriacich sa Židov" *impulsore Chresto* (popudzovateľom Chrestom). Od 5. storočia sa toto vykladalo ako odkaz na rané kresťanstvo alebo historického Ježiša. Historik Orosius z 5. storočia cituje vetu Suetonia ako *impulsore Christo*, a medzi skoršími učencami sú badateľné aj iné lektúry druhého slova (napr. ako *Cherestro*). Jobjorn Boman vo svojom článku predkladá a skúma stredoveké pramene a príslušné rukopisy, ktoré obsahujú túto vetu Suetonia. Uzatvára, že lektúra *Christo* (alebo skôr *xpo*) má pravdepodobne kresťanský pôvod a ostatné lektúry (*Cherestro, Chrestro* atď.) sú najpravdepodobnejšie pisárskymi chybami. Najdôveryhodnejšia lektúra, ktorá s najväčšou pravdepodobnosťou pochádzala zo Suetoniovho hláskovania, je *Chresto*.

377-411: **Massimo Pazzini: Trattato di San Gregorio Taumaturgo circa la non passibilità o passibilità di Dio. Testo siriaco e traduzione italiana.** Článok dekana františkánskej fakulty Massima Pazziniho OFM obsahuje sýrsky text a taliansky preklad diela zaoberajúceho sa schopnosťou Boha trpieť alebo netrpieť. Ide o filozofické, dogmatické a apologetické pojednanie, zachované iba v sýrčine a pripísané svätému Gregorovi liečiteľovi (*Thaumaturgus*). Autorova argumentácia je nasledovná: Boh sa slobodne rozhodol trpieť (t. j. trpieť ľudským utrpením), aby ukázal človekovi, že on je nadradený nad všetky druhy utrpenia. Navrhnutý taliansky preklad je založený na sýrskom texte, ktorý upravil J.-B. Pitra (1883), a na predchádzajúcom vydaní P. de Lagarda (1858). Talianska verzia je veľmi doslovným prekladom sýrskeho textu.

413-451: **Michele Voltaggio: Lo sviluppo urbanistico di Gerusalemme tera IV e VII secolo.** Michele Voltaggio chce vo svojom článku poskytnúť na základe archeologických a textových dôkazov prehľad o urbanistickom raste a rozvoji Jeruzalema medzi 4. a 7. storočím. Článok sa ďalej zaoberá premenou, ktorou Jeruzalem prešiel počas byzantského obdobia: jeho rozšírenie poza mestské hradby, obsadenie rímskych predmestských oblastí na juhu (vrch Sion a Ofel) a byzantských predmestských oblastí na severe a západe, charakterizácia niektorých oblastí v etnickej alebo funkčnej kategórii.

453-471: **Yana Tchekhanovets: Early Georgian Pilgrimage to the Holy Land.** Kontakt medzi Gruzínskom a Svätou zemou pretrval počas byzantského a raného moslimského obdobia bez ohľadu na politickú situáciu v kresťanských kráľovstvách na Kaukaze. Toto pretrvávajúce prepojenie zhŕňa Yana Tchekhanovets stručne ako obojstranné pútnické cestovanie medzi Gruzínskom a Svätou zemou a jednostranný presun rukopisov zo Svätej zeme do Gruzínska. Gruzínske púte na sväté miesta Palestíny sú zaznamenané v historických prameňoch: Životy gruzínskych svätých Petra Iberského, Davida Garedjeli a Hilariona Iberského. Archeologické dôkazy gruzínskych pútí ako rané nápisy napísané v starovekom gruzínskom písme *asomtavruli* boli objavené v Nazarete a na Sinaji. Možno s istotou stanoviť, že niektorí z pútnikov zostali vo Svätej zemi dlhé obdobie

a dokonca aj po zvyšok svojho života, pričom vytvorili jadro miestnej gruzínskej mníšskej komunity. Pútnici, ktorí sa vracali zo Svätej zeme, priniesli rukopisy, ktoré boli vyrobené v palestínskych a sinajských skriptóriach. Množstvo týchto rukopisov bolo zachovaných v odľahlom hornatom kraji Svaneti v juhozápadnom Gruzínsku.

453-471: **Ilaria Sabbatini: The Representation of the Orient in the Pilgrimage Diaries of the Florentine corpus (XIV and XV centuries). Men, Women, Costumes, Cultures between Religion and Observation.** Článok od Illarii Sabbatiniovej poukazuje na západné vnímanie moslimského sveta podľa toho, ako ho vykresľujú pútnické denníky. V takejto skupine zdrojov je vskutku evidentný kontrast medzi podnetom, vzbudeným z porovnania s „inakosťou“, a odporom, ktorý pochádza zo všeobecne nepriateľského a konzervatívneho kultúrneho zázemia. Výskum pokrýva celý korpus florentských denníkov a takáto voľba je zvláštnosťou. Aj keď existuje mnoho vynikajúcich štúdií o púti, žiaden nerozvíja systematickú štúdiu o predstavení „inakosti“ – o predmete plnom dôsledkov pre dejiny západného myslenia.

499-517: **Silvio Barbaglia: *Har Karkom* interroga l'esegesi e la teologia. Un primo bilancio della ricezione dell'ipotesi di E. Anati nei dibattiti sulle origini di Israele.** Archeologické nálezisko Har Karkom, ktoré bolo odkrývané tridsať rokov vďaka práci Emmanuela Anatiho, je dôležitým prvkom v úvahách o biblickej histórii, exegéze a teológii. Emmanuel Anati dlho zastával predpoklad, že touto horou je Hora Sinaj/Horeb z biblického príbehu. Silvio Barbaglia sa v tomto článku snaží ponúknuť kritickú analýzu, vhodnú pre oddelenie archeologických dát od priameho vzťahu s biblickým príbehom. Iba prostredníctvom takéhoto postupu bude možné ponúknuť vedeckému svetu nový pohľad na diskusiu, ktorá môže oceniť význam Har Karkom ako posvätnej hory v púšti Negev; a rovnako umožní vyformovať vzťah s problémami spojenými so vznikom a rozvojom biblických príbehov o počiatkoch. V tomto všetkom sa o práci Emmanuela Anatiho môže diskutovať spoločne s ďalšími teóriami, ktoré – počnúc náleziskom Har Karkom – budú skúmať počiatky Izraela v kontexte s národmi púšte s novým príspevkom.

519-530: **Varda Sussman: Artistic representation of the Judean Shefelah jurisdiction: The Beit Nattif oil lamps.** Olejové lampy, ktoré objavil Baramki v 30. rokoch, neprestali vyvolávať otázky o ich pôvode a datovaní výroby. Ide najmä o otázky týkajúce sa platňových olejových lámp, ktoré boli nájdené v dvoch častiach – nikdy nespojených do funkčnej lampy (obr. 1a,b a c). Štýl výzdoby a pokrytie ornamentmi, čo sa týka priestoru ramien, bol autorom už v roku 1970 prirovnaný k podobným výšivkám, ovplyvneným umením známym v Palmyre, ktoré zdobili pohrebné sošky, keďže obidve – disk a zdobenie – neprislúchajú žiadnej miestnej tradícii. Väzby medzi Palmyrou a juhom sú známe už z 2. a 3. storočia po Kr. Najzaujímavejší faktor, ktorý si všimla Varda Sussman, ale nebol jasne predložený. Ten spája tieto lampy s užším regionálnym kruhom výroby a sú ním lieviky, ktoré našiel Mader v Mamre. Tieto sú vyzdobené množstvom ozdôb (obr. 5), ako sú hlavy a vence a tiež geometrické vzory na ramenách. Tieto lampy a výzdoba zmizli z miestnej scény rovnako ako lieviky.

Skutočnosť, že tieto nezatavené olejové lampy a figúrky, ktoré majú rovnaké dekoratívne prvky ako lampy, neboli nájdené spolu s formami potrebnými pre ich výrobu, môže naznačovať, že lampy boli prinesené odinakiaľ na použitie pre židovské

obyvateľstvo. K tomuto použitiu z nevysvetliteľných dôvodov však nikdy nedošlo. To môže poukazovať na prax židovského obyvateľstva, ktoré dodržiavalo zákony Mišny (*Kelim* b*;* a,b), pretože lampa ako nádoba je čistá, ešte pred vytvorením kompletnej nádoby.

Rozšírenie týchto lámp, ktoré boli zdobené, ako je uvedené vyššie, je obmedzené (doteraz) len na Bet Nattif. Ostatné lampy hruškovitej formy boli vyhradené alebo aj vyrábané pre južnú oblasť. Toto viac alebo menej intenzívne prekrývanie s tým so zdobenými lievikmi s diskami bolo ovplyvnené Parthskou kultúrou počas 3. storočia po Kr.

531-554: **Asher Ovadiah – Sonia Mucznik: The Roman Sarcophagi at Kedesh, Upper Galilee: Iconography, Typology and Significance.** Cieľom článku dvoch odborníkov Ashera Ovadiaha – Soni Mucznikovej je predstaviť ikonografiu, typológiu a význam troch vápencových rímskych sarkofágov (neskoré 2. – 3. storočie po Kr.), vytesaných z neďalekého lomu a nájdených západne od chrámu Baalshamin v Kádeši. Tieto sarkofágy – jeden s jedinou pohrebnou dutinou a dva s dvojitou – neboli nikdy dôkladne študované a sú jedinečnými v regióne. Spolu s dvoma mauzóleami prispievajú k pochopeniu funkcie a charakteru blízkeho chrámu. Výzdoba sarkofágov, obsahujúca rôzne motívy, zodpovedá repertoáru používanému v iných sarkofágoch rímskeho obdobia, najmä vo Východorímskej ríši. Všetky tri sú „vencového“ typu a niektoré motívy majú symbolický význam: ako orol, ktorý symbolizuje nebeskú prozreteľnosť a večnosť, a Nikai, ktorý symbolizuje víťazstvo nad smrťou.

555-573: **Győző Vörös: Machareus Revealed: Anastilosis and Architectural Reconstruction after the Surveys and Excavations of the Archaeological Monument.** V článku uvádza Győző Vörös predbežné výsledky šesťmesačných archeologických prieskumov v teréne a výkopov Maďarskej akadémie umení od roku 2009 až 2011 v pevnosti Machaerus v Zajordánsku, z miest architektonických rekonštrukcií, reštaurovaní zrúcanín a pamiatkových prezentácií. Autor na náčrtoch najprv predstavuje architektonické pozostatky troch po sebe idúcich období pevnosti. Následne výkresmi architektonických rekonštrukcií (pripravených na základe záberov z helikoptéry) ukazuje, ako mohli archeologické náleziská vyzerať pred dvetisíc rokmi. V úvode sa sústreďuje na význam pevnosti Machaerus vo východnej obrannej sieti Jeruzalema počas hasmoneovskej a herodiánskej éry a prostredníctvom fotografie dokazuje jej bývalé priame optické spojenie s jeruzalemským chrámom. Táto štúdia nadväzuje na autorov článok z roku 2010 (LA 60 [2010] 349-361) a je počiatkom nadchádzajúceho reportu *Machaerus – Záverečný report*, ktorý bude distribuovaný edíciou Terra Santa a bude zverejnený v akademickej sérií SBF Collectio Maior v Jeruzaleme.

575-619: **Hamed Salem: Khirbet Siya: A Byzantine Settlement in Ramallah Region – Palestine.** Kirbet Siya je miesto, ktoré sa nachádza v blízkosti obce Jibya, 15 km východne od oblasti Ramallah. Miesto bolo vykopané univerzitou Birzeit medzi júlom a augustom 1999. Miesto má veľkú cenu pre pochopenie histórie obývania regiónu. Vo všeobecnosti ide o jednoepochálnu dedinu, ktorá sa nachádza v horských oblastiach. Ide pravdepodobne o miesto identifikované ako Jozefova Gabaa, ktorá sa nachádza päť míľ východne od Gophny. Vykopávky odhalili tri hlavné vrstvy: raná vrstva sa týka budovy kostola. Pri výkope objavili pozostatky olivového lisu, domu a chodníkov. Niekoľko

objavených objektov naznačuje, že domy mohli byť vykradnuté počas opustenia, ktoré trvalo dlhé obdobie.

621-625: **Massimo Pazzini: Grammatiche e dizionari di ebraico-aramaico in italiano. Catalogo ragionato – Aggiornamento (dicembre 2011).** Tento príspevok od Massima Pazziniho je druhým dodatkom k článku „Grammatiche e dizionari di Ebraico-Aramaic in italiano. Catalogo ragionato", ktorý bol po prvýkrát publikovaný v *LA* 42 (1992) 9-32 a nasledovaný dodatkom „Aggiornamento (dicembre 2001)", ktorý vyšiel v *LA* 51 (2001) 183-190. Súčasný príspevok obsahuje zoznam prác publikovaných počas posledných desiatich rokov, z ktorých niektoré neboli uvedené v predchádzajúcom výskume.

*Vavrinec Radoslav Mitro OP*

# Liber Annuus LXII (2012)[3]

9-45: **Alviero Niccacci: Giobbe 33: Elihu un messaggio di grazia**. Elihu je mladý Jóbov priateľ, ktorý sa líši od ostatných troch starších priateľov. K riešeniu Jóbovho problému ponúka Elihu veľmi významný príspevok, a to najmä v kapitole 33. Kapitoly, ktoré sa týkajú Elihua (32–37), tvoria smerodajný prvok vo vývoji Jóbovej drámy a prispievajú k zahájeniu cesty finálneho Božieho zjavenia a Jóbovho prijatia svojho Boha (kapitoly 38–42). Článok sa začína textom a prekladom, syntaktickou analýzou, kompozíciou a exegézou Jób 33 a pokračuje hodnotením dvoch hlavných teologických tém: 1. téma „anjela/sprostredkovateľa" v 33,23 a v súvisiacich textoch (9,33; 16,19-21; 17,3 a 19,25) a syntéza týchto textov v porovnaní s kapitolou 33; 2. téma chvály Boha po odhalení jeho nekonečného milosrdenstva voči Jóbovým osobným udalostiam najmä v 33,27. Autor A. Niccacci dospieva k záveru, že to je podstatným významom kapitol 32–37, aj keď podľa niektorých iných autorov je Elihu sekundárnym dodatkom ku Knihe od autora, ktorý bol nespokojný s rečami priateľov a tiež záverečnou Božou teofániou.

47-62: **Alberto Mello: Vicinanza di Dio (Sal 73).** Podľa Alberta Mella, biblistu pôsobiaceho v Jeruzaleme, levitský Žalm 73, rovnako ako akékoľvek iné básne, musí byť rozdelený na strofy a, ak je to možné, slohy. V tomto príspevku je navrhnutá nasledujúca línia: 1. sloha (vv. 2-12), expozícia problému (prosperita zlých), ktorý sa zdá, že je v rozpore s dobrotou Boha; 2. sloha (vv. 13-20), náhla zmena v spirituálnej skúsenosti žalmistu, ktorá sa odohráva v Božích „svätyniach" (miqdāšîm); 3. sloha (vv. 21-28), opis tejto zmeny vnútorného človeka alebo „srdca", (lēḇāḇ) ako „blízkosti k Bohu" (qirḇat ʾĕlōhîm), alebo ako byť „s tebou" (immākh). Táto náboženská skúsenosť má byť pre

[3] *Liber Annuus LXII 2012*, Editor L. Daniel Crupcała, Milano: Edizioni Terra Santa – Studium Biblicum Franciscanum, 2013. 658 s. ISBN 978-88-6240-173-9, 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.

veriaceho pravdivá „dobrá“ (ṭôḇ); prekonáva problém týkajúci sa múdrosti, ako je v Žaltári uvedené už skôr (napr. Ž 1; 37). Z tohto dôvodu sme sa zhodli s Walterom Brueggemannom, že Ž 73 je medzníkom v knihe Žalmov.

63-72: **Vincenzo Lopasso: Il femminino in Ger 2,1–4,4.** Vincenzo Lopasso sa vo svojej štúdii venuje textu Jer 2,1–4,4, ktorý pozostáva z orákulí z prvého prorokovho kázania. Hoci časové ohraničenie a určenie textu sú stále diskutabilné, predstavujú akési spojivá s dozretou Jeremiášovou teológiou, sústredenou na novú zmluvu. V týchto orákulách sa prorok viac zameriava na to, aby presvedčil národ, že konverzia je nevyhnutná. Prostredníctvom rétorických prostriedkov, ktoré používa na komunikovanie správy a posilnenie svojej argumentácie, prorok uvádza obraz Júdu, a to v silne sexuálnom zmysle. Lopasso sa tu zameriava na náboženské posolstvo, vysvetľuje východisko použitia niektorých z postáv a rétorických prostriedkov a skúma pôvodné životné usadenie (pozadie) niektorých orákulí.

73-106: **Thomas Witulski: Mk 16,1-8 als ursprünglicher Schluß des Markusevangeliums – ein neuer Blick auf ein altes Problem**. Marek vo svojom evanjeliu rozširuje myšlienku Božieho synovstva a autoritu s ním súvisiacu na pozemský život Ježiša, jeho skutky a slová. Na tomto pozadí autor článku, profesor biblickej teológie na univerzite v nemeckom meste Bielefeld Thomas Witulski, predkladá názor, že evanjelium môže byť interpretované z nového hľadiska, dopĺňajúceho a zdôrazňujúceho kerygmu Krista, ktorú už možno nájsť v markovskej komunite. V tomto ohľade Markovo evanjelium poskytuje teologický výklad Ježišovho života integráciou kerygmy vzkrieseného Krista ako υἱὸς θεοῦ, ktorá už jestvovala medzi Markovými príjemcami. Marek skončil svoje evanjelium veršom 16,8 bez toho, aby poskytol správu o Kristovej epifánii, z dvoch dôvodov. Po prvé, aby zabránil vplyvu na integráciu a prepracovanie Kristovej kerygmy, ktorú chcel svojim evanjeliom dosiahnuť; po druhé predpokladal, že jeho čitatelia verili vo vzkrieseného Krista ako υἱὸς θεοῦ, a tiež, že už vedeli o jeho návrate k učeníkom. Evanjelista mal v úmysle, aby 16,1-8 bol spojovacou pasážou medzi novým aspektom Kristovej kerygmy, ako vyplýva z jeho činnosti, a kerygmy, ktorá bola známa v komunite prijímajúcej evanjelium. To preto, lebo nebol schopný a ani si neželal vo svojom diele výslovne zobraziť druhú spomínanú kerygmu vzhľadom na to, že ak by tak urobil, mohlo by to viesť k rozporu s jeho skutočným teologickým a literárnym zámerom.

107-117: **Severiano Talavero Tovar: Sobre los 153 peces en Jn 21,11. ¿Encierra el 153 un notarikón? ¿Remite a los no judíos?** Severiano T. Tovar navrhuje, že grécky tripartitný výraz 153 (ἑκατόν πεντήκοντα τριῶν) v Jánovi 21,11 obsahuje notarikon ἑπτά, ktorý je nevyhnutne neúplný kvôli determinantu zodpovedajúcemu gréckemu číslu a ktorý naznačuje plnosť poslania zvereného od Zmŕtvychvstalého. Autor tiež navrhuje, že číslo 153 v komunite, ktorá bola pôvodne pohanská, sa vzťahuje na cudzincov, ktorí sa podieľali na budovaní Šalamúnovho chrámu. Na stavbe sa podieľalo 153 600 robotníkov. Cudzinci, ktorí teraz tvoria nový Izrael, nový chrám, sú doň začlenení a mali by prispievať k jeho rozvoju.

119-137: **Francesco Bargellini: Quale «vanto»? Considerazioni a partire da Rm 2,17.** Tento článok má v úmysle overiť, akú chválu má Pavol na mysli v Liste Rimanom 2,17–3,27. Autor najprv študuje tri prorocké texty (Mich 3,11; Iz 48,1-2; Jer

7,4.8-10), ktoré, ako sa zdá, tvoria pozadie Rim 2,17-23. Istota Božej spásy je troma prorokmi odsúdená z dôvodu prestúpenia Mojžišovho zákona. Následne táto forma pokrytectva medzi vierou a praxou je najlepšie znázornená v evanjeliách a najmä v Mt 23,23-28, Mk 7,8-13 a Lk 18,9. Tieto NZ texty pomáhajú objasniť Pavlovu paródiu voči Židom v Liste Rimanom, a predovšetkým voči pýche odsudzovania, ktorá je postojom arogancie pred Bohom. Po tretie, porovnanie medzi 1Kor 1,29 a Rim 3,20 (a súvisiacimi kontextmi) potvrdzuje toto ohodnotenie zmieňovanej chvály, takže 1Kor 1,29 a Rim 3,20 sa zdajú byť „zameniteľné“: chváliť sa pred Bohom = byť ospravedlnený (zo skutkov Zákona) pred Bohom. Stručne povedané, „samozáslužný legalizmus“ sa nemá vylúčiť, ale je potrebné integrovať ho do väčšieho „koša“, tzv. tóra-centrického legalizmu.

139-151: **Romano Penna: Il Dio inconcepibile secondo san Paolo: una immagine inimmaginabile.** Podľa R. Pennu, talianskeho biblistu, je Pavlova reflexia o Bohu nevyhnutne podmienená jeho „dobrou zvesťou“ (euaggélion); a z tejto Pavol dosahuje konklúziu neprístupnosti, ba až škandalóznej dimenzie Boha v kresťanskej viere cestou ľudského rozumu/múdrosti. Autor skúma najmä tri texty: 1Kor 1,18-25; Rim 11,33 a 10,20, ktoré spoločne smerujú k myšlienke Boha, ktorý nie je vôbec predstaviteľný prostredníctvom logiky. Tieto tri texty jednotlivo zahŕňajú tri aspekty tajomstva Božstva: tajomstvo, ktoré je priamo kristologické, je to skrytá prítomnosť Božstva na kríži; tajomstvo spásno-historické, ktoré je v súlade so skutočnosťou, že Boh prijíma pohanov spolu s Izraelom; a to, ktoré je soteriologické, čo je variant predchádzajúceho bodu a ktoré predstavuje prístup k Bohu bez nadväznosti na viac racionálny spôsob zachovávania Zákona.

153-172: **Leonardo Giuliano: Il participio nell'*exordium* di Col 1,3-23: valore sintattico e funzione retorica.** Článok talianskeho biblistu sa zameriava na prítomnosť a na hodnotu príčastia v exordiu v Liste Kolosanom (Kol 1,3-23). Detailné čítanie textu umožňuje pochopiť syntaktickú a sémantickú multiplicitu/bohatosť tohto slovesného adjektíva a objaviť jeho rétorickú funkciu v obsahu. Hojné využitie jeho aspektuálnych a časových dimenzií ukazuje dôrazný zosilnený štýl listu, avšak vždy v službe narácie. Dlhé syntaktické frázy sa zdajú byť podľa autora dobre zostavené a držané pohromade príčastím, ktoré má za úlohu spájať rôzne časti výpovede a predložiť tvrdenie. Príčastie prispieva k lepšiemu definovaniu nielen identity/poslania Pavla a jeho spolupracovníkov, ale aj identity/poslania jeho príjemcov. Neexistuje žiadne jasné oddelenie medzi zúčastnenými stranami, ale je prítomný druh analógie, ktorú apoštol stanovuje vzhľadom na veriacich v Kolosách: čo sa vzťahuje na Apoštola, je rovnako aplikovateľné aj na jeho príjemcov. Z hľadiska ich rétorickej funkcie príčastia, ktoré sa vzťahujú na odosielateľa a príjemcov, prijímajú hodnotu *loci rhetorici* (*a nostra persona* a *ab auditorum persona*).

173-201: **Krzysztof J. Baranowski: The Old Aramaic and Biblical Curses.** V 20. storočí došlo k významnému nárastu korpusu staro-aramejských nápisov. Niekoľko objavených textov obsahuje množstvo preklínaní, ktoré vykazujú značný stupeň podobnosti. Tento príspevok sa zameriava na porovnávaciu analýzu preklínaní nájdených na nápise v Tel Fekheriye (KAI 309), nápise v Bukan (KAI 320) a zmluvách zo Sefire (KAI 222-224). Príspevok sa tiež zameriava na ich interpretáciu v širšom kontexte západosemitskej literárnej tradície dosvedčenej v hebrejskej Biblii a fenických epigrafoch.

Spoločná zásoba výrazov a vyobrazení použitých v preklínaniach jasne poukazuje na existenciu spoločnej tradície. Táto tradícia siaha až k rurálnemu a pastierskemu spôsobu života, ako sa zistilo z objavu metafor preklínania (hladomor, neplodnosť). Odlišný charakter tejto tradície je zrejmý z porovnania s fenickými kliatbami, ktoré používajú sadu vyobrazení ako rozbité žezlo a prevrátený trón, čo prezrádza kráľovskú ideológiu. Úroveň literárnej prepracovanosti prekliatí naznačuje ich prenos a následné spracovanie v pisárskych kruhoch. Výskyt rovnakých motívov v staro-aramejských nápisoch a v niekoľkých pasážach hebrejskej Biblie naznačuje spoločné kognitívne prostredie zdieľané Aramejčanmi a Izraelitmi a možno aj existenciu zdieľanej tradície. Písomná povaha tejto tradície je však zrejmá až neskôr, rovnako ako v prípade Tóbiho a Achikara alebo Amherstovho papyrusu 63 a Žalmu 20, kedy je možné hovoriť o poznaní literárnych diel pisármi, a nielen o poznaní základných fráz a vzorcov, ako je to prípade prekliatí.

203-282: **Asher Ovadiah – Rosario Pierri: Elijah's Cave on Mount Carmel and its Inscriptions. Part III.** Epigrafický korpus obsahuje bohatý a pôsobivý *onomasticon*, ktorého väčšina pozostáva z gréckych osobných mien známych v celom gréckom, rímskom a byzantskom svete. Až 148 gréckych nápisov v Eliášovej jaskyni, popisovaných v tomto článku, obnášalo *onomasticon* ďalších 59 gréckych, latinských a semitských vlastných mien. Spolu s 30 menami, ktoré boli vyryté v 22 nápisoch a diskutované v predchádzajúcom článku, celkový počet tvorí 89 mužských a ženských vlastných mien, z ktorých niektoré sú neznáme. Niektoré z gréckych nápisov možno datovať do rímskej éry, kedy sa jaskyňa používala ako miesto pohanského kultu alebo ako svätyňa boha Ba'al Karmel spolu so sekundárnymi božstvami Pan a Eros ako aj ďalšími až do začiatku byzantského obdobia, pričom šlo o pútnické miesto zasvätené prorokovi Eliášovi. Veľký počet osobných mien vyrytých na stenách jaskyne svedčí o mnohých návštevníkoch/pútnikoch, ktorí prišli do jaskyne počas rímskeho a raného byzantského obdobia. Poukazujú tiež na spoločensko-kultúrne a náboženské aspekty ľudí, či už pohanov, Židov, alebo kresťanov, ktorí navštívili jaskyňu a vyryli tam svoje mená a osobné údaje v nádeji na pripomienku, prosperitu a šťastie.

283-302: **Lesław Daniel Chrupcała: Una recente biografia di Milik e i 'misteri' di Qumran.** Tento revidovaný článok prezentuje a kriticky opisuje knihu Zdzisława J. Kapera a Roberta Feathera *Doyen of the Dead Sea Scrolls. An in depth biography of Józef Tadeusz Milik (1922-2006)*, publikovanú v roku 2011 vydavateľstvom The Enigma Press. Ide o tzv. „twin book" napísanú dvomi autormi, ktorí vrhajú svetlo z rôznych uhlov pohľadu na život a dielo slávneho poľského epigrafistu a paleografa Józefa Tadeusza (Joseph Thaddea) Milika. Samotná biografia s bohatými poznámkami pod čiarou je dielom Z. J. Kapera, zatiaľ čo druhý autor, novinár a metalurgický inžinier R. Feather, odhaľuje rôzne menej známe aspekty Milika, ktoré vychádzajú zo série interview a súkromných rozhovorov s ním a s jeho blízkymi. Tento druhý príspevok sa ukázal byť veľkým sklamaním z hľadiska obsahu a nedostatočný z hľadiska metodológie. Vskutku, Feather, ktorý je fascinovaný záhadami, a najmä tými v Kumráne, šikovne využíva „nepublikované myšlienky" od Milika, ktorým pripisuje absolútnu hodnotu a ktoré tvoria základ jeho fantastických a nepodložených hypotéz a dohadov.

303-317: **Émile Puech: Une nouvelle amulette en araméen christo-palestinien.** Kedysi dávno bol nájdený veľmi tenký medený plátok, pekne zložený do štvorca 1,5 x 1,5 cm. Po tom, čo ho otvorili, odhalili nápis, vyrytý kresťansko-palestínskym písmom. Počas procesu rozvinutia sa prišlo o mnoho štvorcov vonkajšej časti, pravdepodobne v dôsledku pokročilej korózie vonkajšieho povrchu a obtiažnosti jej rozvinutia. Kúsky, ktoré boli predložené autorovi tejto štúdie, bolo veľmi ťažké čítať pre početné množstvo záhybov a ľahkých vrypov. Presné pozorovania skladaných štvorcov umožnili objasniť tvar pôvodného listu. To bol prvý dôležitý krok pred rozlúštením obsahu. Následne sa ukázalo, že prinajmenšom pravá časť, ktorá obsahovala začiatok všetkých riadkov, je definitívne stratená. Vyryté pozostatky patria amuletu, z ktorého sa čítalo, aby sa vyhnalo zlo z osoby, ktorej „počarili"; jej meno sa však vytratilo. Exorcizmus sa vykonáva v mene Pána a Ježiša, ako je zvykom medzi kresťanmi. Navrhovaná reštaurácia má za cieľ iba čo najviac napomôcť pochopenie obsahu. Nech je to, ako chce, tento amulet podľa názoru autora obohacuje kresťansko-palestínsku slovnú zásobu a počet amuletov v tomto jazyku, pričom sa sleduje zvyklosti apoštolských generácií.

319-325: **Jobjorn Boman: Comments on Carrier: Is Thallus Actually Quoted by Eusebius?** Jobjorn Boman vo svojom článku ponúka poznámky k práci Dr. Richarda Carriera, ktorý nedávno argumentoval, že historik Thallus, o ktorom sa veľa nevie, by nemal byť zahrnutý medzi staroveké *testimonia* o historickom Ježišovi. Julius Africanus tvrdí, že Thallus nazval temnotu, ktorá padla na svet počas Ježišovho ukrižovania, zatmenie. Eusebius hovorí o historikovi z 2. storočia Phlegonovi a „inom/ďalšom, gréckom kompendiu, resp. o kompendiách", ktoré zmieňujú zatmenie v 30. rokoch nášho letopočtu. Carrier je presvedčený, že Eusebius cituje Thallusa. V tomto článku autor J. Boman tvrdí, že Eusebius sa mohol odvolávať len na Phlegona a že Africanus si pravdepodobne pomýlil Thallusa s Phlegonom. Takto podľa Bomana, Thallus mohol byť historikom 1. storočia pred naším letopočtom, ktorý nepísal nič o udalostiach počas ukrižovania.

327-349: **Gregor Geiger: Ein Blatt einer Talmudhandschrift aus der Franziskaner-Bibliothek St. Anna in München.** Tento článok uverejňuje jeden list rukopisu Talmudu Ashkenazi, ktorý obsahuje fol. 12b-14a traktátu Yoma. Pergamen bol znova použitý na začiatku 17. storočia ako obálka knihy vyrobenej vo Frankfurte nad Mohanom a ktorá sa dnes nachádza v knižnici františkánskeho Kláštora svätej Anny v Mníchove (Nemecko).

351-355: **Frédéric Manns: Note complémentaire à *T. Hulin* 2.** Táto krátka doplňujúca poznámka Frédérica Mannsa OFM, niekdajšieho riaditeľa Fakulty biblických vied v Jeruzaleme (Studium biblicum franciscanum), študuje rabínsky text Abot de Rabbi Natan (A) 2:7, ktorý predstavuje paralelizmus s iným skôr analyzovaným textom Tosefta Hullin 2:22-24. Všetky rabínske texty z tanaického obdobia, ktoré sa zaoberajú Minim, majú význam pre výskum raného kresťanstva, pretože sú svedkami polemického kontextu, v ktorom žili judaizmus a rané kresťanstvo. To neznamená, že všetky texty, ktoré sa zaoberajú Minim, sa zaujímajú o kresťanov. Ale Abot de Rabbi Natan (A) 2:7 by mohol pravdepodobne hovoriť o nejakých židovských kresťanoch.

357-361: **Michael D. Press: A Note on 'Yagur of the Talmud'.** Štandardné miestopisy a geografie z rímskej a byzantskej Palestíny spravidla obsahujú stručný odkaz

na rímsku a byzantskú dedinu menom Yagur, ktorá sa nachádza na okraji Aškalonu a je identifikovaná s arabskou dedinou El Jura. Ako dôkaz tejto údajnej obce sa uvádzajú referencie v pasáži Tosefta (tAhil. 18:15). Avšak dedina Yagur nie je nikde v Tosefte uvedená; prvýkrát sa vyskytuje v zmenenej citácii tejto pasáže u stredovekého francúzskeho rabína Rasha v jeho komentári k Mišne. Tento článok ukazuje, že neexistuje žiadny dôkaz, ktorý podporuje Rashiho zmenu pôvodného čítania pasáže, a preto zamieta všetky dôkazy pre existenciu rímskej/byzantskej Yagur.

363-366: **Mordechai Aviam – Dina Shalem: A Decorated Portable Reliquarium from Shave Zion.** Mordechai Aviam a Dina Shalem venujú v tejto štúdii pozornosť ozdobenému prenosnému relikviáru objavenému pri výkopoch v Shave Sion. V menšom výkope v Shave Sion boli objavené pozostatky malej budovy s farebnou mozaikovou podlahou. Na základe keramiky bola datovaná do byzantského obdobia. Vzhľadom na to, že ide o izolovanú budovu na vrchole malého kopca a pretože mozaiková výzdoba je nasmerovaná na východ, navrhlo sa, že ide o pozostatky cirkevnej budovy, pravdepodobne kláštora.

Na okraji náleziska bola objavená značná časť kamenného relikviára. Jeho malá veľkosť, dekorácie po stranách a diera v jeho krátkej strane, poukazujú na typ „prenosného" relikviára, ktorý sa prenášal ručne, aby sa olej z jeho vnútra nalieval do malých fľaštičiek alebo ampuliek.

367-369: **Bruno Callegher: Cafarnao IX. Addenda: Coins from the 2011 surface survey.** Počas posledného zásahu archeológov mesta Kafarnaum bolo nájdených 6 mincí. Je dôležité zdôrazniť podstatnú zhodu týchto nových nálezov s tým, čo sa zdôrazňovalo vo všeobecnej štúdii o údajoch mincí tohto mesta: významný obeh v neskorom staroveku s predĺženým uvádzaním do obehu od 4. storočia až najmenej do polovice 6. storočia. Ich prítomnosť v rovnakej oblasti a v horných vrstvách náleziska, spolu s mincami byzantskej doby 6. storočia, dokazuje ich použitie ako peňazí nižšej hodnoty, pravdepodobne preto, že ich váha a miera boli porovnateľné s najmenšími frakciami peňazí Anastázia a Justiniána I.

371-403: **Erwin Reidinger: Ostern 326: Gründung der Grabeskirche in Jerusalem.** Interdisciplinárny výskum ukazuje, že konštantínovský komplex Chrámu Božieho hrobu v Jeruzaleme, ktorý pozostáva Baziliky (Martyrium) a Rotundy (Anastasis), bol orientovaný podľa vychádzajúceho slnka. Výsledky sú založené na presnom prieskume, ktorý vykonala univerzita vo Florencii a ktorý poskytol bázu pre stavebnú analýzu a astronomický výskum. Výsledky výskumu sú: Dňom orientácie Baziliky je 8. apríl 326 (prípravný deň alebo deň pred Sabatom/Veľký piatok/Umučenie a smrť). Dňom orientácie Rotundy je 10. apríl 326 (prvý deň v týždni/Veľkonočná nedeľa/Vzkriesenie). Obidva dni orientácie odkazujú na pamiatku umučenia a vzkriesenia Ježiša Krista. V dôsledku toho kresťanskú svätyňu možno chápať ako projekciu vyznania viery formulovaného na koncile v Nicei.

405-454: **Leah di Segni – Yoram Tsafrir: The Ethnic Composition of Jerusalem's Population in the Byzantine Period (312-638 CE).** Článok archeologičky z Hebrejskej univerzity Leah di Segni a emeritného profesora rovnomennej univerzity Yorama Tsafrira sa zaoberá rôznymi etnickými prvkami v mestskej štruktúre byzantského

Jeruzalema od Konštantína po 7. storočie. Pútnici zo všetkých častí sveta prichádzali do svätého mesta. Niektorí z nich sa tam usadili natrvalo; mnoho ďalších tam zostalo dlhší čas, a dokonca aj keď odišli, miesta, ktoré po nich zostalo, sa ujali ich krajania. Takto sa vytvárali komunity; boli zoskupené pohromade spoločným pôvodom, spoločným jazykom, spoločným kultúrnym a sociálnym zázemím. Najviac prominentnými medzi nimi boli tí, čo používali latinčinu (tzv. Latinčania) a ďalší „Západniari", Gréci od Egejského mora a pobrežnej Ázie, Kapadóčania a iné národy strednej Anatólie, Arméni a Gruzínci. Sýrčania, návštevníci zo Sasaniánskej ríše a Etiópie boli početní. Židia a snáď aj Samaritáni tiež žili v meste, ak nie v priebehu celého obdobia, tak aspoň v priebehu nejakej jeho časti.

455-493: **Rachel Grover: Placed in Paradise: The Messianic Age Imagery of a Lion Facing a Bull in the Byzantine Church Floor Mosaics of Jordan.** Tento článok je viacaspektovou štúdiou motívu mesiášskej doby: lev čeliaci býkovi, ktorý bol nájdený na podlahovej mozaike kostola z 5. – 8. storočia v Jordánsku. V Ma'in v Jordánsku sa tento motív vďaka nápisu dáva do súvisu s Izaiášovým opisom mesiášskeho veku. Učenci, ako sa zistilo z mozaík, rôzne interpretovali motív mesiášskeho veku: ako Eucharistiu; ako krst; ako reflexiu mieru medzi nestoriánmi a monofyzitmi, po ktorom túžili; ako vylíčenie budúceho nebeského raja a ako výstrahu zdržanlivosti a vegetariánstva pre mníchov. Táto štúdia na základe datovania mozaiky a súdobých textových dôkazov navrhuje novú interpretáciu: motív lev – býk bol pripomienkou toho, že mesiášsky vek už začal a pôsobil na zemi skrze Cirkev.

495-513: **Andrew M. Madden: A New Form of Evidence to Date the Madaba Map Mosaic**. Jedným z pretrvávajúcich problémov, ktorému čelia výskumníci mozaiky Madabskej mapy, je presný dátum jej výroby. Historická geografia evidentná na mozaike a štylistické hľadiská sú všeobecne vnímané ako základné ukazovatele datovania. Michele Piccirillo navrhol, najmä zo sily štýlu, že Mapa a mozaiky z neďalekého Kostola sv. Lóta a Prokopa boli vydláždené v rovnakej dielni. Analýza techniky, ktorú použili remeselníci na ilustráciu niektorých detailných prvkov, spoločným týmto mozaikám, vedie k závažnému presvedčeniu, že boli skutočne vyrobené v jednej dielni. Chodník od sv. Lóta a Prokopa môže byť spoľahlivo datovaný vďaka jeho nápisom darcov na konkrétny rok, ktorý je tiež v súlade s dobou, vymedzenou historickými dôkazmi Mapy. Ako dôsledok, podľa Andrew M. Maddena, by toto mohlo určovať pravdepodobný dátum vytvorenia mozaikovej mapy.

515-534: **Asher Ovadiah – Sonia Mucznik: Apollo and Artemis in the Decapolis.** Táto štúdia Ashera Ovadiaha a Sonie Mucznik, oboch z univerzity v Tel Avive, tvorí syntézu umeleckých prostriedkov – architektúry a sochárstva – a epigrafických a numizmatických dôkazov; umožňuje to preskúmanie úlohy Apolóna a Artemis v živote miest Dekapolisu, najmä v náboženskej praxi počas rímskej doby. Rôzne objavy zdôrazňujú umelecko-vizuálno-estetické aspekty ich kultu v týchto mestách, kde boli títo bohovia uctievaní. Autori predpokladajú, že kult týchto božstiev bol vykonávaný na obidvoch úrovniach – štátnej i mestskej, a azda aj ako súkromný kult.

*Vavrinec Radoslav Mitro OP*

*Recenzie*

**TIŇO, Jozef (ed.): *Exodus* (Komentáre k Starému zákonu 3). Dobrá kniha: Trnava, 2013. 948 s. ISBN 978-80-7141-766-8.**

Třetí svazek dlouhodobého týmového projektu Komentáre k Starému zákonu je věnován knize *Exodus*. Podobně jako u prvního svazku, jímž byla v roce 2008 tato ediční řada zahájena a jenž byl věnován knize *Genesis* (2008), i tentokrát se jedná o zcela zásadní publikaci, a to jak zpracovávanou látkou, tak způsobem zpracování. Druhá kniha Mojžíšova (Exodus) totiž obsahuje texty, jež mají pro většinu ostatních spisů biblického kánonu zcela zásadní význam a které se také mimořádně silně uplatňují v dějinách působení biblických tradic. To se týká jak látek příběhových (například vyprávění o vyvedení Izraelců z Egypta, jenž je pro starověký lid Boží základním příběhem o Hospodinově spásném díle; Ex 12–15), tak látek „legislativních" (předání „Hospodinova zákona" na hoře Sínaj, které je uvedeno vyhlášením tzv. Desatera; Ex 20,1-17). Význam komentáře však není dán jen důležitostí jeho látky, nýbrž vždy především způsobem zpracování. Pojednávaná publikace je v tomto ohledu na scéně slovenské (stejně jako české) biblistiky bezesporu mimořádným počinem.

Koncepce komentáře byla uvedena a explicitně zdůvodněna v prvním svazku, věnovanému knize Genesis (2008, s. 19-28). Svazek ke knize Exodus ji proto již nevysvětluje, pouze na ni odkazuje a svým provedením ji naplňuje.

Text biblické knihy Exodus je pro potřebu komentáře rozčleněn na základní oddíly, které tvoří dílčí literární celky, „sekce" textu (obvykle delší než jedna biblická kapitola, výjimečně kratší; celkem 28 oddílů). Tyto oddíly jsou pak předmětem výkladu podle jednotné osnovy. Větší literárně kompoziční celky – celkem šest částí – jsou vyznačeny nejen výraznými nadpisy, ale obvykle i schématickým přehledem kompozice (štruktúra) a stručnou anotací obsahu (opis), viz např. s. 51-53, 406-409 aj. Uživateli komentáře je tím kromě podrobného výkladu textu nabídnuta také pomoc v orientaci po velkých celcích a přehled po celkové kompozici.

Témuž účelu má zřejmě sloužit nástin celkové kompozice látek tzv. Hexateuchu (tj. knih Genesis až Jozue), který je uveden na s. 45-47, a celkový

pohled na kompozici knihy Exodus na s. 47-50. Každý z těchto přehledů však nabízí jiný pohled na kompoziční logiku příslušných látek, což může být pro některé uživatele matoucí. Struktura popisující místo knihy Exodus v kompozici Hexateuchu, jež je převzata od M. A. Throntveita, sleduje tématické aspekty a vykresluje koncentrickou (chiastickou) kompoziční stavbu rozsáhlého literárního celku (tzv. Hexateuchu). Analýza kompozice samotné knihy Exodus (tedy výrazně kratší literární kompozice) sice také hodnotí tématické aspekty, nakonec ale předkládá šest velkých celků podle „dějové linie" (podle narativní kompozice celkového rámce vyprávění). Pro potřebu komentáře a pro orientaci v kompozici knihy Exodus je toto řešení nesporně vhodnější (viz s. 50 a mezinadpisy jednotlivých částí komentáře). Prezentace více různých pohledů na kompoziční stavbu literárních celků (včetně různých variant vymezení těchto celků samých) je samozřejmě oprávněná a pro čtenáře může být přínosem. Ovšem tam, kde jsou vedle sebe uvedeny *různé* koncepce by bylo vhodné připojit vysvětlení různých přístupů a vyhodnocení uváděných variant.

Každý textový oddíl je v komentáři pojednán podle jednotné osnovy, která postupně obsahuje (1) překlad textu, (2) textové poznámky, (3) komentář po verších, (4) nástin kompozice a (5) poznámky k aplikaci. První čtyři z těchto podkapitol jsou provedeny soustavně u všech textových oddílů, poznámky k aplikaci jsou uváděny pouze u těch, kde k tomu obsahová stránka inspiruje nebo kde má oddíl výraznější vazbu či užití v církevní tradici.

(ad 1) Specifikem projektu Komentáre k Starému zákonu je nabídka nového, vlastního *překladu* textu vždy paralelně ve dvou verzích – z předlohy hebrejské (masoretský text) a řecké (Septuaginta). Obě verze překladu jsou vytištěny ve sloupcích vedle sebe a nabízejí tak možnost bezprostředního srovnávání. Jedinečným přínosem tohoto provedení je tak možnost sledovat řeckou verzi biblického textu v její soustavnosti a vlastní identitě, nikoli jen v příležitostných poznámkách o „odchylkách" od hebrejského znění. Tuto možnost obvykle nenabízejí ani velké zahraniční komentáře. V současných trendech starozákonního bádání je přitom studium řecké verze Bible v její vlastní svébytnosti velmi důležitou a dynamickou oblastí.[1] Je proto velmi přínosné, že

[1] Srv. v této souvislosti například německou edici KRAUS, Wolfgang – KARRER, Martin (Hrsg.): *Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009, a související svazek komentáře KARRER, Martin – KRAUS, Wolfgang (Hrsg.): *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. Bd I: Genesis bis Makkabäer. Stuttgart:

komentářová řada – a v jejím rámci svazek ke knize Exodus – umožňuje uživatelům řecký text soustavně sledovat a podrobněji s ním pracovat.

(ad 2) Textové poznámky jsou tištěny drobnějším písmem a již tím je naznačeno, že se jedná o dílčí informace s významem pro speciální zájemce. Nabízejí se zde v poměrně bohatém výběru poznámky, které ocení zejména čtenáři odborně vzdělaní v biblistice – textově kritické informace o doložených variantách v hebrejském či řeckém textu (v jednotlivých rukopisech, verzích, edicích) či jazykovědné (gramatické, syntaktické i stylistické) poznámky k příslušným formulacím v hebrejštině a řečtině (případně dalších jazycích, v nichž je text doložen). Tento typ informací ocení každý, kdo se textem v uvedených jazycích zabývá do detailů a má snahu nahlédnout hlouběji jak do specifického tvaru hlavních „textových svědků", tak do dynamiky textové tradice.

(ad 3) Hlavní doménou každého komentáře je ovšem podrobný výklad „po verších". Tato část – v nadpisech označovaná prostě *komentár* – poskytuje detailní informace o použitých výrazech, tedy především terminologické a frazeologické výklady, jejich kontextuální významové aspekty a věcné či historické souvislosti. V této části výkladu je tradičně také prostor pro podrobnou analýzu, uvedení variantních hypotéz řešení, uvedení argumentů *pro et contra* i pro vyjádření příslušné míry nejistoty, pokud je význam textu a jeho výklad sporný; na příslušných místech jsou vysvětlovány také širší souvislosti hypotéz, které v moderním bádání zastávají jednotliví badatelé či jejich „školy" (včetně odkazů do příslušné literatury). Při vší povinné stručnosti je v této pasáži shrnováno velké bohatství informací, náhledů, hodnocení a interpretací, jak je současná biblistika nabízí; čtenář tak získává nejen detailní pohled na text, nýbrž také důkladný vhled do řemeslné dílny biblistů.

Specifickým koncepčním rysem ediční řady Komentáre k Starému zákonu je zařazování odstavců s citacemi či stručnými parafrázemi patristických a rabínských výkladů (včetně odkazů do příslušných pramenů). U některých oddílů je rozsah těchto citací poměrně značný, tvoří místy až třetinu textu dané části komentáře (srv. například komentář k Ex 13,17–14,31, s. 351-364). Výklad textu, který je proveden podle zásad moderní biblistiky, se tímto koncepčním počinem soustavně proplétá s „klasickou" tradicí výkladu daných veršů. Uživatel komentáře je tím konfrontován s interpretacemi, které se sice z dnešních hledisek nezřídka jeví problematicky (zejména typologické či alegorizující interpretace založené na jednotlivostech textu, které přitom zcela opomíjejí jak historické, tak literární

Deutsche Bibelgesellschaft, 2011. Viz též GURTNER, Daniel M.: *Exodus: A Commentary on the Greek Text of Codex Vaticanus* (Septuagint Commentary Series), Leiden: Brill, 2013.

kontexty), nicméně hrají často nepominutelnou úlohu v židovské či křesťanské tradici; proto je nutné je znát. Přitom je však potřebné, aby si čtenář kriticky uvědomoval, které pasáže nabízejí *výklad* textu a které spíše jeho *usus*, a do jakých kontextů je případné užití zaměřeno. Komentář k tomu nabízí bohatý materiál.

(ad 4) Teprve po podrobném výkladu po verších jsou zařazovány pasáže, které pojednávají kompoziční stavbu příslušného oddílu (označené nadpisem *kompozícia*). V této části výkladu ale nejde jen o popis literární stavby oddílu – ta bývá také uvedena, obvykle pomocí strukturovaného přehledu pod označením štruktúra (např. s. 76, 126 aj.). V řadě případů je však pojednání stavby oddílu *de facto* podrobným představením celkové kompozice a logiky „kanonického tvaru" vykládaného textu a působí tak jako celkový, na makroperspektivě založený výklad textu na úrovni celé „sekce" (poté, co v předchozí části čtenář mohl sledovat mikroperspektivu výkladu po verších, zaměřenou na jednotlivosti a detaily). Důležitost této části výkladu lze dokumentovat v řadě pasáží, kde celkový pohled na kompozici vykládaného oddílu a zájem o vystižení celkového sdělení, a to až v poloze „zvěsti oddílu", vede komentátory k explicitnímu výkladu teologicky klíčových témat a jejich souvislostí (viz například důkladný výklad kompozice oddílu Ex 2,11–4,18 na s. 124-142 nebo výklad kompozice podobně důležité sekce textu Ex 13,17–14,31 na s. 365-377, do něhož je zahrnut i výklad o kompozici literárních pramenů, z nichž byl text redakčně vytvořen). Svým způsobem tak tato část výkladů nabízí věcnou i teologickou sumarizaci či syntézu.

(ad 5) V pasážích označených nadpisem *aplikácia* čtenář nalezne soustavný pohled, interpretační poznámky či reflexe věcného obsahu v rovině současnosti, nejčastěji v kontextu života církve a křesťanské víry. Pokud se to z povahy textu nabízí, jsou tyto poznámky ještě dílčím způsobem členěny na obecnější rovinu víry, v níž přicházejí ke slovu otázky věroučné a či etické (*teologická aplikácia*), na specifické otázky problematiky *pastorační* a na aplikace či souvislosti textu v oblasti *liturgické*. Tento způsob strukturování výkladu je pro uživatele komentáře velmi přínosný, protože nabízí jasnou orientaci v příslušných typech výkladových poznámek, interpretací a reflexí. Čtenář je veden k tomu, aby sledoval a uvědomoval si rozdíly významu textu v rovině původního historického kontextu a v rovině aktuální (řečeno slavnou formulí Kristera Stendahla: rozdíl mezi „what the text meant" a „what the text means"), což je pro každou práci s Písmem metodicky podstatné.

Zřetelné oddělení uvedených pěti součástí komentáře, které pojednávají každý oddíl textu (sekvenci, „sekci"), a specifické nároky na jejich metodicky přesné zpracování vedly u této rozsáhlé a kolektivně vytvářené publikace zcela logicky k dělbě práce. Úkoly zpracovat jednotlivé části komentáře či jednotlivé sekce textu byly rozděleny mezi řadu spoluautorů. Při podrobném studiu můžeme

zjistit, že tím místy vznikla i určitá napětí či inkonzistence. Na více místech můžeme v komentáři například pozorovat, že výkladové pasáže pracují s jiným významem textu, než formuluje překlad. V některých případech to působí napětí, které zůstává pouze v implicitní rovině, někde však komentátor i výslovně „upřesňuje“ překladatele. To je na jednu stranu u kolektivního díla pochopitelné a do jisté míry to může být vnímáno i jako příležitost ke vhledu do „kuchyně“ autorského týmu. Na druhou stranu však čtenář jaksi samozřejmě očekává, že pochopení textu, které vyjadřuje překlad a komentuje výklad, bude konzistentní; není-li to tak, musí to být vysvětleno. Tato kritika se pochopitelně netýká těch pasáží, kde je text sám víceznačný a kde překlad nemůže než formulovat pouze jednu z variant, zatímco v podkapitole textových poznámek a zejména v příslušné pasáži komentáře se jejich autor může pustit do rozboru možných variant, předložit více možností a hypotéz, podrobněji je vysvětlit a vlastní interpretaci pak opřít o vyhodnocení argumentů k jednotlivým možnostem chápání textu.

Metodika zpracování tohoto komentáře celkově navazuje na linii, kterou vytyčil již první svazek edice, komentář ke knize Genesis. Opět se jedná o velmi komplexní zpracování biblického textu včetně jeho literárních a historických kontextů, které standardními postupy a současnými metodickými nástroji věnuje pozornost všem podstatným stránkám výkladu a interpretace Bible. Jak hlavní redaktor hned v úvodu trefně upozorňuje, nejedná se o žádnou „oddychovou četbu“, nýbrž o publikaci, která je určená „hlubšímu a náročnějšímu studiu Písma svatého“ (viz Úvod, s. 14).

Školený biblista rozpozná, že u pasáží, které svým literárním charakterem patří k žánru vyprávění, je uplatňována metodika narativní analýzy (zejména v souhrnných vyhodnoceních literární stavby a kompozice oddílů). Poměrně velký prostor a značnou důležitost při výkladu mají poznámky literárně historické, které patří k tzv. hypotéze pramenů – pro výklad textu jakožto literární kompozice se ukazuje jako důležité určit literární prameny, jak s nimi starozákonní biblistika v moderní době pracuje (tzv. jahvistický a elohistický pramen, texty kněžského kodexu a látky deuteronomistické; viz například exkurzy k Ex 7,8–11,10 na s. 257-265 a k Ex 13,17–14,31 na s. 367-373). Znatelně méně se v komentáři projevuje vliv současné severoamerické biblistiky s jejím výrazným využíváním tzv. rétorické kritiky, která si u každého výroku – zejména u vyjádření nároků, příkazů a směrnic – klade otázky po konkrétních souvislostech a kontextuálních funkcích daných nároků v „mocensky“ strukturovaném společenství, jež se takovými výroky má formovat.

Kritické otázky tohoto typu je ostatně vhodné si klást i při rozboru literárním, který jednotlivé vrstvy – literární prameny, jednotlivé vrstvy úprav, přepracování i „redakčního“ zpracování do komponovaných celků, jakož i vznik

konečné podoby literární kompozice – musí zařazovat do konkrétních dějinných kontextů a jejich proměn. Na mnoha místech je však komentář v této věci nezřetelný, často nenabízí v tomto ohledu žádné informace. Sice argumentuje „prameny“ či „redaktorem“, ale nemluví o jejich historickém kontextu, ani o specifické roli, kterou v něm zastávaná pozice či prosazená úprava hrála. Konkrétně se tak čtenář komentáře může na jedné straně dozvědět, že některé pasáže kněžských předpisů patří k tzv. Kněžskému kodexu (tzv. *Priesterschrift*, zkratkou *P*), v diachronní analýze jsou dokonce některá ustanovení detailně hodnocena jako „*prae-P*“ či „*post-P*“, přitom však není vyjasněno, do jakého kontextu autor komentáře *Priesterschrift* vlastně historicky zařazuje. – Nadto, a to je v této souvislosti dost závažné, v jiných pasážích komentáře se o kněžských ustanoveních mluví pouze v rovině „dějepravné“, jakoby tyto výroky synchronně patřily do „éry putování pouští“; „čas příběhu“ se tím neproblematicky pojímá jako „kontext“ příslušných ustanovení, čímž vzniká implicitní dojem, že se vlastně jedná o kontext „dějinný“ – to jest, že tyto výroky „historicky“ pocházejí z doby předmonarchické, resp. z doby před usazením Izraelců v zemi. Na některých místech přitom komentář správně uvádí, že tato ustanovení z hlediska literárně historického pocházejí z doby exilní či poexilní (v souvislosti v utvářením látek *Priesterschriftu*).

Naopak kladnou stránkou, kterou je třeba vyzdvihnout, je způsob výkladu rozsáhlých pasáží kultických předpisů a ustanovení, která jsou dnešnímu čtenáři bible a „jeho světu“ velmi vzdálená. Komentář obsahuje nejen podrobný „historický“ výklad o podobě a funkci jednotlivých součástí kultu starověkého Izraele, ale také řadu poznámek k fenoménům, které mají analogie ve světě čtenářů Bible v současnosti či jsou, byť v transformované podobě, dodnes přítomny v křesťanské bohoslužbě.

V poslední době bylo k biblické knize Exodus publikováno několik nových komentářů. Z těch, které svou koncepcí také patří k typu „velkého komentáře“, je na místě zmínit alespoň monumentální čtyřsvazkový komentář Cornelise Houtmana (v edici Historical Commentary on the Old Testament, Kok: Kampen, 1993–2002), velmi důkladný komentář Thomase B. Dozemana (v edici Eerdmans Critical Commentary, Eerdmans: Grand Rapids, 2009) a první díl novátorsky pojatého komentáře autorské dvojice Helmut Utzschneider a Wolfgang Oswald (v edici Internationaler exegetischer Kommentar zum Alten Testament, Kohlhammer: Stuttgart, 2013). Při srovnávání těchto publikací je možné pozorovat určité analogie v pojetí, podobné kvality i určité nedostatky či limity u každého z uvedených děl. Ty komentáře, které jsou dílem jediného autora, mají výhodu větší míry konzistence výkladu, současně však nabízejí užší paletu výkladových poznámek či materiálů. Zde recenzované dílo v tomto srovnání nabízí v mnoha

ohledech bohatý soubor materiálů, v některých částech až formou „čítanky“ (například citace patristických a rabínských výkladů); svůj záměr „holistické“ (celkové, všestranné) exegeze naplňuje mírně kaleidoskopickou prezentací variantních možností výkladu, která je ovšem v pasážích „kompozícia“, případně „aplikácia“ celkově shrnuta a zasazena do jasných teologických souvislostí. Pozoruhodným experimentem je v tomto ohledu komentář H. Utzschneidera a W. Oswalda, který prezentuje dva základní přístupy k textu, které charakterizují metodiku různých škol výkladu Písma v současné biblistice (*synchronní* čtení „kanonického tvaru“ textu a jeho *diachronní* analýzu), jako podkapitoly komentáře u každého vykládaného oddílu; jako specialisté na uvedené přístupy tak oba spoluautoři nejprve dialogicky předkládají své dílčí pohledy na tentýž text, aby se pak u každého oddílu pokusili formulovat i výslednou „syntézu“[2].

Celkově lze konstatovat, že svazek ke knize *Exodus* důstojně naplnil vysoké ambice komentářové řady a navzdory látce, kterou musel pojednat a která je v řadě ohledů velmi nesnadná, nabízí zdařilý výklad pro současného čtenáře. Pro slovenské i české prostředí je zvlášť cenné, že jsou ve výkladech bohatě využívány publikace tuzemských biblistů, což přispívá k jejich zařazení do celkového obrazu současného biblického bádání (viz bohatý seznam užité literatury, s. 32-43). Stejně jako dva předchozí svazky představuje i komentář věnovaný Exodu mimořádně důležitou publikaci, která má zcela nepochybně nadnárodní, ekumenický a nadgenerační význam.

Martin Prudký

**PACNER, Stanislav: *Důvěřovat v člověka a důvěřovat v Hospodina (Jer 17,5-13): exegeticko-teologický výklad,* Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2010. 411s. ISBN 978-80-244-2657-0.**

Monografia sa zameriava na úryvok Jer 17,5-13, ktorý autor podrobne vykladá jednak z pohľadu biblickej exegézy, ako aj jeho teologickej dimenzie.

[2] Každý oddíl biblického textu je v tomto komentáři pojednán postupně v těchto subkapitolách: (a) Anmerkungen zu Text und Übersetzung, (b) Synchrone Analyse, (c) Diachrone Analyse a (d) Synthese. Tuto koncepci si ukládá uplatňovat celá edice, tzv. Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (IEKAT), z níž byly dosud publikovány čtyři svazky (Exodus 1–15; Sacharja 9–14; Nahum, Habakuk, Zefanja; 1 Esdras).

Autor v predhovore uvádza, že ide o prehĺbenie jeho pôvodnej dizertačnej práce z roku 2009. Výber state vychádza zrejme z jej tematického zamerania na otázku dôvery v situácii ohrozenia, pričom sa v prorockom ohlasovaní (nielen) proroka Jeremiáša javí viera a dôvera v Pána ako jediný istý zdroj nádeje pre budúcnosť vyvoleného národa (s. 3).

Úvod knihy je venovaný vymedzeniu pojmov nádeje a dôvery z pohľadu psychológie a filozofie, následne potom z pohľadu starozákonnej terminológie, v ktorej Pacner poukazuje na rozmer ľudského očakávania a vzťah k budúcnosti. Ako motiváciu autor ďalej uvádza svoje presvedčenie, že daný úryvok z Jeremiáša nebol doteraz dostatočne interpretovaný z pohľadu nádeje a dôvery. Zároveň podľa neho doteraz nebolo predložené hlbšie pochopenie vzťahu tejto perikopy k ďalším textom súvisiacim s touto tematikou (s. 12) a jeho synchrónna interpretácia v kontexte knihy Jer (s. 13).

Metóda a postup. Kniha má tri časti. Prvá sa venuje samotnému textu Jer 17,5-13 a jeho prekladu (s. 21-55). Druhá časť (s. 59-265) je exegetická. Má 8 kapitol, ktoré sa členia podľa jednotlivých oddielov state. Výnimkou je 8. kapitola, ktorá sa venuje špeciálne historickému rámcu celej state. Tretia časť (s. 269-324) dáva dôveru vo vzťahu k zničeniu Jeruzalema (Jer 52), čo to teda konkrétne znamená dôverovať zoči-voči tejto katastrofe. Táto časť má dve kapitoly. Prvá z nich skúma synchróniu témy dôvera a nádej v kontexte celej knihy Jer (zvláštna pozornosť venovaná téme srdca). Druhá (odmena za dôveru) sa zaoberá teologickými implikáciami nádeje vo vzťahu ku konečnému súdu nad Jeruzalemom a Judským kráľovstvom, vyslovenému prorokom. Knihu uzatvára zoznam použitých skratiek a bibliografia. Autor nezabudol ani na index, ktorý sa neobmedzuje len na biblické citácie, ale obsahuje tiež kumránske zvitky a apokryfy citované v knihe.

K niektorým častiam podrobnejšie. Na začiatku prvej časti Pacner uvádza texty perikopy podľa MT a k nemu paralelne prikladá svoj pracovný český preklad. Autor síce neuvádza, ktorú edíciu MT tento text predstavuje, ale je zrejmé, že ide o štvrté vydanie *BHS*. Ďalej sa autor venuje otázke textovej kritiky nielen samotnej state, ale čitateľa uvádza tiež názorne do problematiky vzťahu MT ku gréckemu prekladu Jer podľa LXX a do toho, aký problém nastoľujú kvantitatívne (rozdiel v dĺžke oboch verzií – LXX predstavuje text výrazne kratší oproti MT) a kvalitatívne rozdiely (rozdiel v usporiadaní a poradí väčších textových celkov a kapitol Jer). Pacner sa tu obmedzil iba na načrtnutie možných implikácií týchto skutočností pre porozumenie histórie textu knihy Jer a vzťahu medzi MT a LXX. To je však pochopiteľné, keďže táto otázka, ktorú znovu otvoril nález kumránskych zvitkov s fragmentami Jer, je stále predmetom štúdia a odbornej diskusie. Z toho vychádza tiež autorov celkom oprávnený uzáver nedávať väčšiu

váhu a prednosť jednej verzii pred druhou. Na druhej strane je ale treba oceniť tiež jeho varovanie pred jednoduchým aplikovaním pojmov, ako sú vynechanie a haplografia, čomu sa nevyhli ani niektoré novšie referenčné komentáre k Jer. V stati Jer 17,5-13 sa rozdiely medzi MT a LXX okrem prvej vety (formula posla na začiatku v. 5) nezdajú veľmi významné, a tak autor nepovažuje za nutné na tomto mieste uvažovať o rôznosti predlôh pre MT a LXX. Ako vidno z jeho nasledovných textovo kritických analýz perikopy, LXX postupuje zvyčajným spôsobom, teda posudzuje variantné lektúry vždy prípad od prípadu vo vzťahu k hebrejskému zneniu.

To, že v prípade knihy Jer je otázka vzťahu LXX k MT špecifická a komplikovaná, dokumentuje hneď úvodná formula, ktorou sa začína v. 5. Tá v LXX nie je. Pacner vo svojej analýze celkom oprávnene dochádza k záveru, že v MT texte má byť znenie כֹּה ׀ אָמַר יְהוָה *Takto hovorí PÁN* zachované. Dôvod, prečo LXX túto formulu neuvádza, môže byť celkom iný ako problém textovej kritiky. V LXX totiž chýbajú vôbec prvé štyri verše 17. kapitoly. To už môže poukazovať na odlišnú predlohu textu LXX, keďže ide o väčší textový celok a je to zároveň aj jedna z charakteristických vlastností LXX (teda že je v knihe Jer systematicky kratšia ako MT). Ďalší argument by mohol byť ten, že v prípade formúl poslov tohto znenia LXX pomerne systematicky sleduje MT a prekladá doslova οὕτως εἶπεν κύριος. V MT sa táto formula nachádza spolu 155-krát (podľa Stippa, Pacner uvádza 153), pričom stojí väčšinou na začiatku nejakej state. Iba v 15 prípadoch LXX túto formulu vynecháva, pričom sedem z nich predstavuje situáciu, keď popri formule chýbajú v LXX aj časti veršov alebo viac veršov naraz, ako je to aj v Jer 17,5. Navyše, podľa argumentácie autora v nasledovnej kapitole (s. 47-48), je oddiel vv. 1-4 od predchádzajúceho a od nasledujúceho jasne oddelený (a teda z redakčného zásahu?). A práve jasné vymedzenie v. 5 formulou posla (chýbajúca v LXX) od predchádzajúceho textu (vv. 1-4) je časťou dôvodov, pre ktoré Pacner určil hranice študovanej perikopy na vv. 5-13. Takto by sa mohlo zdať, že chýbajúca formula posla v LXX sa odráža na funkcii a hraniciach state v MT. Sám autor k tomu dáva jeden možný argument, ktorý nie je ani textový, ani literárny, ale možno ho nazvať v širšom slova zmysle teologickým. V úvode druhej, exegetickej časti sa zaoberá rozborom a použitím formuly posla z v. 5. Pacner poukazuje na to, že to, čo nasleduje, v LXX bez tejto formuly predstavuje múdroslovný výrok, ktorý má všeobecnú platnosť. Naproti tomu MT predradením formuly posla vkladá tieto výroky do Božích úst, čím im vlastne dáva celkom iný rámec, a to náboženský, a teda už to nie sú všeobecné výroky. Tento príklad ukazuje, že použitie LXX v prípade knihy Jer nemôže vychádzať len z potrieb textovej kritiky, ale vyžadujú si samostatné skúmanie v kontexte gréckeho textu a jeho transmisie.

Pacnerova textová kritika samotnej state v hebrejskom znení je podrobná a precízna, pričom okrem gréčtiny cituje aj sýrsky preklad, čo je chvályhodné. K návrhom riešení, ktoré ponúkajú štúdie súčasných aj starších autorov, pristupuje obozretne a jeho evaluácia textových variantov je uvážená.

Vo veci ohraničenia state sme už spomenuli problém v. 5, pred ktorým v texte MT je vložený deliaci masoretský znak ס, *setuma*. Pacnerova prezentácia použitia tohto znaku v MT kapitoly Jer 17 (s. 47-51) ukazuje, že delimitácia state je v hebrejskom texte a manuskriptoch problematická; tradične sa stať delí podľa štýlu. Setuma na konci 16,21 a na konci 17,4 je napr. pre Pacnera jedným z dvoch dôvodov, pre ktorý oddeľuje vv. 1-4 od zvyšku kap. 17. Druhým dôvodom je zmena štýlu reči. Neuvádza však formula posla vo v. 5 znova priamu reč? Na konci v. 6 podľa neho oddeľuje výrok požehnania od výroku kliatby, čiže tu má setuma podľa Pacnera kontextuálny význam, a nie formálny. V kumránskom fragmente 4QJer[a] je zas uvedená setuma na konci v. 11, ale nie je v MT. Potom je tiež otázny význam deliaceho znaku פ, *petucha*, na konci celej kapitoly. Neznamená to, že vv. 19-27 majú byť vnímané ako súčasť celého celku, t. j. 17,1-27, i keď je tento odsek v narácii? Striedanie štýlov, narácie, poézie a parenetických textov je charakteristické pre celú knihu Jer, ale je pravda, že z praktických dôvodov je nutné v Jer text rozdeliť na menšie časti, ktoré v kontexte tvoria menšie stavebné bloky celej knihy. Zaujímavé je v tomto ohľade Pacnerovo pozorovanie opakovania pojmov, ako sú strom a srdce, a dvoch ďalších slovies vo vv. 1-13. Vyplýva z neho to, že v MT je v týchto veršoch možno vidieť prepojenosť jazyka ako aj obrazov, ktoré s týmito pojmami súvisia. Pacner však ukazuje tiež na prepojenosť s Jer 16,10-18, taktiež v pojmoch a obrazoch, na základe čoho autor radí 17,1-4 k týmto veršom. Z uvedeného však môže vyplývať aj to, že takéto prepojenie je možno dané literárnym zámerom a počinom. Možno si všimnúť tiež podobnosť 17,3-4 a 15,13-14. Paralela síce nie je doslovná a kontext trochu iný, ale prepojenosť tu je (a aj LXX v tomto prípade tieto verše reprodukuje) minimálne v použitom slovníku a obrazoch a zrejme patrí k fenoménu duplikovaných textov, pričom dublety nie sú vždy nutne úplne doslovné.

Druhá časť knihy predstavuje podrobný a vyčerpávajúci výklad jednotlivých termínov, spojení a celých viet v celej stati. Je to vlastne najobsiahlejšia časť diela, a je to ozajstný poklad informácií k tejto stati, ktorý sa v takomto rozsahu možno v inej knihe ani nenájde. Autor sa pritom musel popasovať s pojmami, ktorých presný význam je často neznámy, a výrokmi, ktoré sú jedinečné v celom SZ. Malou ilustráciou môže byť výklad prvej časti výroku 17,11 (s. 169-185). Hebr. znenie קֹרֵא דָגַר וְלֹא יָלָד Pacner prekladá: „Koroptev sedí (na vejcích), ale nevysedí“. Autor si (po menšom ornitologickom exkurze)

berie na pomoc pri objasnení významu tohto výroku Aristotela a Plínia Staršieho. Poukáže tiež na to, akým spôsobom sa dostalo do mnohých prekladov (vrátane vydania SSV) tvrdenie, že prepelica kradne hniezda iných vtákov, aby nakládla svoje vajíčka. Túto myšlienku tlmočí v gr. texte LXX a tiež aj Tg. Ale Pacner „prichytil“ samotného Hieronyma, ktorý pripisuje toto pozorovanie z prírody starovekým historikom, ako už bol spomínaný Aristoteles a ďalší. Hieronym tak zrejme ovplyvnil celú sériu stredovekých autorov, ktorí tento verš komentovali vo svojich dielach.

Ďalším cenným textom v tejto časti je samostatný exkurz venovaný porovnaniu vv. 5-8 so staroegyptským múdroslovným textom známym ako Amenemopetova múdrosť a so Ž 1. Pacner uvádza egyptský text paralelne s jeho vlastným prekladom, čo taktiež prispieva jedinečným spôsobom k hodnote tejto knihy. Presvedčivo poukazuje na zhodnosť použitia protikladu správneho a nesprávneho (mylného, chybného) vo všetkých troch textoch. Ďalším obrazom, spoločným Jer a Amenemopetovej múdrosti, je protiklad obrazu stromu plodného a stromu, ktorý plody nenesie a je určený na zánik. Pacner analýzou týchto textov dochádza k záveru, že medzi Jer a Amenemopetom je zrejmá literárna príbuznosť. Dokonca je pravdepodobné, že Jer je literárne závislý na staršom egyptskom texte, zatiaľ čo vo vzťahu k Ž 1 to neplatí. Exkurz je súčasťou záverečnej kapitoly, ktorá mala za cieľ skúmať, či je možné vsadiť túto stať do nejakého konkrétneho historického kontextu a či je možné hovoriť o autentických slovách Jeremiáša zachytených v tejto stati. Pacner si dal tú prácu a prešiel všetky známe názory a postoje aj starších autorov, v dobe ktorých bola táto otázka možno trochu pálčivejšia než dnes. Na rozdiel od mnohých z nich je však vo svojich záveroch opatrný, čo je postoj v tejto otázke asi najvhodnejší.

V tretej časti knihy Pacner potom zasadzuje stať 17,5-13 do celého kontextu knihy Jer (s. 269-320). V tejto synchrónií poukazuje na slovné prepojenia pomocou slovies בטח dôverovať, קוה dúfať, a pomocou substantív מִבְטָח dôvera, מִקְוֶה nádej. Nezhromaždil jednoducho len zodpovedajúce state vedľa seba. Originálnym spôsobom texty zoradil podľa tematicky usporiadaných kategórií, podľa toho, či sa tieto termíny vzťahujú k materiálnym veciam, k lži a klamným rečiam, k svetlu, k možným politickým spojencom a v poslednej skupine sú potom texty, v ktorých predmetom nádeje a dôvery je Boh. Nakoniec sa cez tému srdca dostáva k textom s prísľubom nového srdca (Jer 24,7; 31,33; 32,39-40). Pacner tu zachytáva dôležitý posun v predstave ľudského srdca. V knihe Jer po 24. kapitolu má srdce prakticky systematicky negatívnu konotáciu (je zlé, skazené, hriešne, atď.). Jeho následná premena je výsledkom Božej aktívnej intervencie, a teda darom. Pacner potom výstižne poukazuje na paralelu medzi 17,1 so srdcom, ktoré

nesie nezmazateľný záznam s hriechmi ľudu, a 31,33 so srdcom, na ktorom je napísaný Boží zákon. V tejto súvislosti tu tak znovu zaznieva moja otázka, či bolo nutné tak zásadne oddeliť vv. 1-4 od vv. 5-8. Nové srdce v 32,39 sa dá takto možno tiež vidieť vo vzťahu k 17,1 prakticky ako jediná možnosť pre človeka v jeho situácii, v ktorej si sám nedokáže pomôcť a je odkázaný na Božiu intervenciu.

Toto však nijako nezmenšuje autorovu precíznu a kvalitnú odbornú prácu, ku ktorej mu je potrebné zagratulovať a úprimne poďakovať za obohacujúci výklad nielen samotnej state, ale aj za výhľady, ktoré smerujú k lepšiemu porozumeniu posolstva knihy Jer.

Benedikt Róbert Hajas OP

**Peter DUBOVSKÝ – Jean-Pierre SONNET (eds.): *Ogni Scrittura è ispirata. Nuove prospettive sull'ispirazione biblica* (Lectio 5), Cinisello Balsamo (Milano) – Roma: Edizione San Paolo – GBPress, 2013. ISBN 978-88-215-7779-6.**

Nová monografia o inšpirácii vyšla v roku 2013 ako už 5. zväzok edície Lectio, ktorá sa zrodila zo spolupráce dvoch vydavateľstiev – Edizioni San Paolo a Gregorian & Biblical Press. Edícia ponúka diela vysokej úrovne, ale aj vysokej čitateľnosti a jej doterajšie publikácie sa zameriavajú najmä na literárny prístup k Biblii: zv. 1.: Jean-Pierre Sonnet, *L'Alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica* (2012); zv. 2.: Bernard M. Levinson, *Fino alla quarta generazione. Revisione di leggi e rinnovamento religioso nell'Israele antico* (2012, preklad z angl. [2008]); zv. 3.: Robert Alter, *L'Arte della poesia biblica* (2012); zv. 4.: Pietro Bovati – Pasquale Basta, *«Ci ha parlato per mezzo dei profeti». Ermeneutica biblica* (2012).

Sám názov recenzovaného diela vyjadruje, že monografia má za predmet inšpiráciu Svätého písma. Podnadpis naznačuje, že publikácia predpokladá náuku o inšpirácii a na nej aj stavia, ale jej cieľom je stimulovať diskusiu medzi teológmi a biblistami na tému inšpirácie a jej definovania pomocou nových prístupov a z nových perspektív.

Monografia vznikla ako výsledok prednášok 19 biblistov a teológov, ktorí na podnet posynodálnej exhortácie Benedikta XVI. *Verbum Domini* vytvorili predmet v letnom semestri 2010/2011 pre poslucháčov Pápežského biblického inštitútu a Pápežskej Gregorovej univerzity v Ríme. V knihe sa profiluje pomerne

silno jezuitská biblická škola, ktorá už má, takpovediac, stáročnú tradíciu o inšpirácii (9-11).

Viac než 400-stranová monografia začína zoznamom skratiek (5-6), Úvodom od editorov P. Dubovského a J.-P. Sonneta (7-17), po ktorom nasledujú tri sekcie: I. Biblické a mimobiblické pozadie inšpirácie (19-73), II. Inšpirácia a exegéza (75-268), III. Inšpirácia a teológia (279-335). Nasleduje nezvyčajne dlhý záver, ktorý okrem zhrnutia hlavných tém príspevkov ponúka aj nové pohľady (336-363) a ktorý hutne tematizuje nové perspektívy o inšpirácii v 21. storočí (363-376). Prehľadnosť monografie dotvára register mien (277-385), register biblických (387-399) a nebiblických citácií (399-404) a celkový obsah (405-412). V ďalšej časti tejto recenzie stručne predstavíme každý príspevok, a to i s rovnako krátkym pozorovaním nad jeho obsahom.

Prvá sekcia dialogizuje o inšpirácii s kontextom antického sveta. Ivan Hrůša (21-32) predstavuje inšpiráciu v kontexte mezopotámskeho sveta a rozlišuje inšpiráciu v úzkom slova zmysle (božské zjavenie prostredníctvom písaného textu) a v širokom slova zmysle, ktorá (ako idea pochádzajúca od duchovnej bytosti) v antickej Mezopotámii zahŕňala nielen písomnú formu, ale aj prorocké posolstvo, reštaurovanie chrámu či vytvorenie predmetov ako sôch božstiev.

Jospeh Sievers (33-46) študoval pojem inšpirácie v helénskych textoch, a to nielen hebrejskej proveniencie. Rozlíšil štyri typy inšpirácie v antike: mantickú, telestickú, poetickú a milostnú. V diele Jozefa Flávia zasa možno rozpoznať tri typy: Boh hovorí osobne a proroci sú len interpreti; Boh odpovedá na otázky; Mojžiš hovorí, nakoľko je ovládnutým Bohom. Inšpirácia nebola teda zúžená len na textovú podobu.

V tomto antickom type inšpirácie by bolo anachronické hľadať dnes rozlíšenie medzi inšpiráciou, zjavením a normatívnosťou pre vtedajšieho prijímateľa.

Gianni Barbiero (47-61) vychádza z chápania, že inšpirácia je presvedčenie, že slová Písma nie sú len ľudské, ale predovšetkým majú božský pôvod. Autor vychádza z prorockých textov a konkrétnych obrazov a mieni, že inšpirácia je úzko spätá s Pánovým duchom a priamo s osobou, nielen s obsahom. Považuje preto prorocké slovo za nositeľa života a Božieho hovorcu. Rozdiel medzi ľudským a Božím umožňuje identifikovať dramatickosť inšpirácie.

Bruna Costacurta (62-73) sa zameriava na sapienciálne knihy a považuje ich nie za priamu Božiu komunikáciu prostredníctvom prorokov, ale za výsledok úvahy majstrov múdrosti. Z toho dôvodu vníma inšpiráciu na úrovni vzťahu učiteľov múdrosti k Tóre. Pozorovať, meditovať a vysvetľovať Tóru je pokračovaním inšpirácie. Práve preto osoba mudrca, okrem Tóry, je druhým

kľúčovým pojmom pre objasnenie inšpirácie. Proces inšpirácie nekončí zjavením, ale zahŕňa aj ľudskú odpoveď.

Obidva príspevky jednoznačne zdôrazňujú dve úrovne inšpirovaných textov: Tóru a Spisy. Tak ako Tóra sa teší privilégiu inšpirácie, obdobne aj mudrci a vykladači Zákona, práve pre ich úlohu, sú fakticky zahrnutí do komunikovania Božej pravdy. Obidva príspevky mimoriadne zdôrazňujú súčinnosť a vnútornú spätosť posolstva s osobami (Mojžiš a mudrci), ktoré ich komunikujú.

Druhá sekcia Inšpirácia a exegéza má 11 príspevkov. Prvých šesť z nich vychádza z klasických exegetických metód. Jean Louis Ska (77-99) zdôrazňuje, že Písmo využíva ľudskú reč. Nemožno teda očakávať priamu komunikáciu od Boha a, naopak, táto je vždy sprostredkovaná človekom. Vzhľadom na ľudský spôsob textov je pre ich správne pochopenie nevyhnutná ich kontextualizácia. Dočasnosť textov a ich významu dokladajú aj vnútrobiblické reinterpretácie. Inšpirácia teda nezávisí od fyzického autora či svätopisca, ale hodnota spisu závisí od miery, ktorá reflektuje to, čo žije, verí a myslí spoločenstvo. Príspevok teda zdôrazňuje, že je nevyhnutné vnímať inšpiráciu na úrovni diachrónnej, a teda treba počítať s jej účinnosťou pri tvorbe spisov, pri ich tradovaní (ešte pred záverečnou podobou textu) a pri procese fixácie kánonu.

Predpokladom ďalšieho príspevku je, že o inšpirácii možno hovoriť, len pokiaľ máme pôvodný text. V ňom Steven Pisano (100-123) diskutuje o už pradávnom probléme, a to o otázke, ktoré z rôznych rukopisov a ich prekladov do gréčtiny sú inšpirované a ktoré zmeny v rukopisoch už v tradícii nevošli do zoznamu inšpirovaných kníh a prečo. V prvých storočiach samotná Cirkev nevylúčila hebrejský text kvôli viac zaužívanému gréckemu. V podobnej línii aj Nuria Calduch-Benages (124-135) predstavuje príklad Knihy Sirachovcovej. Spis má dve formy – dlhšiu a kratšiu – tak v gréckom kánone, ako aj v hebrejských objavených rukopisoch. Potvrdila tézu M. Gilberta, že obidve formy sú inšpirované, nakoľko aj v ranej tradícii Cirkvi boli obidve považované za kánonické, a teda niet dôvodu nepovažovať ich za inšpirované. Obidva textovokritické príspevky predkladajú stálu cirkevnú tradíciu ohľadom tradovania textu – Cirkev nevylúčila jednu jazykovú tradíciu na úkor druhej. Okrem hebrejskej a gréckej bol normatívny charakter inšpirácie zachovaný v latinskej textovej tradícii. Inšpirácia dostáva z tohto pohľadu rozmer univerzálnejší ako v prípade, keď sa viaže len na jednu jazykovú tradíciu. Zahŕňa nielen jednu podobu textu, ale aj proces prekladu.

Peter Dubovský (136-154) podrobuje modely o inšpirácii, diskutované v posledných desaťročiach, kritike z pohľadu historického výskumu s dôrazom na tematiku historicity Biblie. V týchto typoch textov sa totiž otázka inšpirácie veľmi markantne vyhrotí s otázkou pravdy Biblie. S ohľadom na literárny žáner, treba

rozlíšiť texty a-historické, pre-historické a historické, z ktorých len tie posledné možno podrobiť historickému hodnoteniu. Okrem toho aj v týchto prípadoch treba rozlišovať literárnu formu a do nej vnesenú interpretáciu dejinných udalostí. Z Dubovského príspevku jasne vychádza uzáver vyhýbať sa dvom extrémom – pripísať historickosť každému jednému slovu v Písme, alebo negovať akýkoľvek dejinný základ Biblie. Niekedy boli dejinné údaje vynechané, inokedy zdôraznené, a inokedy dokonca prekrútené. Preto čím viac sa pomocou dejinného skúmania budú odkrývať teologické princípy biblickej historiografie, tým presnejšie sa môže definovať biblická teológia, ktorá vo svojom čase bola prirodzene dcérou svojej doby a vyjadrená rečou vtedajšej (i náboženskej) kultúry.

Jean-Pierre Sonnet (155-184) vo svojom príspevku predstavuje dve analógie, prítomné v biblickom texte, pomocou ktorých chce prispieť k diskusii o inšpirácii. Prvou je „narátor“ a druhou prorok v samotnom svete narácie, konkrétne Mojžiš. Hoci v naráciách vtedajších kultúr existuje tiež vševediaca postava narátora, v Biblii ako v jedinej sa údajne stáva zdvojením toho, čo vie Boh – narátor sa približuje Božiemu poznaniu. Poznanie narátora akoby bolo inšpirované Božím poznaním. Okrem toho Sonnet chápe hlas narátora ako kompetentnú autoritu, ktorá reprezentuje *sensus fidei* izraelského národa z pokolenia na pokolenie. Podobne autori a redaktori Biblie využili nielen postavu narátora, ale aj konkrétnu postavu z deja, a to predovšetkým Mojžiša, ktorý by bol akoby Božími ústami, muž písania a prepisovania. Mojžiš predstavuje autoritu inšpirovaného proroka. Sonnet sa zaoberá pokoncilovou problematikou, ktorá vyzdvihla úlohu spoločenstva popri úlohe literárnych autorov. Autor ju však pojednáva výslovne z literárneho hľadiska a ona sa odvíja vo vzťahu medzi božskou transcendentnosťou a dejinnou náhodilosťou. Tento vzťah a *sensus fidei* ľudu tvorí „divadlo“ inšpirácie. Prorok je ten, ktorý dokáže literárnym spôsobom artikulovať vieru ľudu. Mojžiš by mohol byť podľa tohto náhľadu zrkadlom inšpirácie v Pentateuchu.

Jean-Noël Aletti (185-204) vo svojom príspevku zaostrí pozornosť na vzťah medzi inšpiráciou a pravdou, ktoré neraz v magisteriálnych dokumentoch vystupujú vedľa seba. Na niekoľkých príkladoch pomocou rétorického kriticizmu poukáže na „nepravdivosť“ niektorých biblických tvrdení. Bolo by absurdné pýtať sa oponentov: „Nikdy ste nečítali?“, a pritom citovať diskutovaný text chybne (Mk 2,23-28). Podobne je nepravdepodobný Ježišov apel na farizejov, ktorí vykladali hebrejský text, a on sa odvoláva na text podľa LXX (Mk 7,6-7 a Iz 29,13). Aletti uzatvára i z ďalších pavlovských problematických príkladov, že i keď príklad môže pokrivkávať, pravda, ktorá sa ním ukazuje, môže pevne stáť. Argumentačná rétorika môže byť zastaralá, ale môže odkázať na správne idey. Príspevok podnieti seriózne prehodnotenie, ako aplikovať koncept inšpirácie na pravdu obsiahnutú

v Písmach. Preto, aby sa od inšpirovaného textu prišlo k jeho inšpirovanej pravde, je nevyhnutné si uvedomiť, že biblický text hovorí pravdu cielene – podľa účelu, pre aký bol napísaný, a podľa literárneho žánru, ktorý bol využitý. V tomto zmysle novozákonné spisy sú predovšetkým svedectvom apoštolov, ktoré sa vyjadruje nevyhnutne rétorickými formami, a to viac alebo menej adekvátnymi.

Dva príspevky v tejto sekcii riešia lingvistické prístupy. Augustinus Gianto (204-222) v prvej časti článku pojednáva o fundamentálnych všeobecnostiach jazyka, najmä o spôsobe tvorenia slov a ich prijatia komunitou. Autor skúma svet významov slov a konštatuje, že význam slov sa môže v priebehu času meniť. Zmena významu neraz súvisí s viacvýznamovosťou slov a s nejasnosťou v chápaní *označovaného* (tal. significato). Pri formovaní významu niektorých biblických slov treba brať do úvahy bilingvizmus v perzskom období, v ktorom sa hebrejský jazyk používal stále menej a menej. Inšpirácia musí teda brať do úvahy aj túto stránku textu a jeho formovania sa do zafixovanej podoby knihy. Giantov príspevok teda zdôrazňuje fakt, že inšpirovaný text sa podrobuje prirodzenosti jazyka so svojimi lingvistickými pravidlami a svojím vývojom. Aby sa určil presný význam slova, je nevyhnutné pochopiť nielen jeho význam vo vete, ale tiež eventuálne lingvistické premeny, ktoré mohli zmeniť význam inšpirovaného textu a napokon aj skupinu adresátov, ktorá bola často bilingválna. Exegéta by teda mal skúmať, či význam označovaného slova zodpovedá tomu, ktorý bol mienený autorom, reinterpretujúcou komunitou, bilingválnym poslucháčom, a napokon poslucháčom, pre ktorého bola hebrejčina posvätným jazykom, a nie viac hovorenou rečou. Takéto úsilie pomáha lepšiemu porozumeniu významu inšpirovaného textu, ale na strane druhej zneisťuje niektoré tradičné výklady či preklady posvätného textu.

Massimo Grilli (223-240) vkladá problematiku inšpirácie do prostredia pragmatickej lingvistiky, ktorá je založená na dialogickom modele komunikácie. Inšpiráciu preto v tejto optike nemožno opísať ako takú, ktorá ide od podmetu k predmetu, ale mala by byť charakterizovaná ako stretnutie medzi dialogizujúcimi subjektmi. Pokiaľ ide o inšpirovaný text, ten nájde svoj pravý účel, ak sa empirickému čitateľovi podarí vstúpiť do harmónie s textom. V tomto smere je text inšpirovaný, ale i inšpirujúci. V žiadnom prípade nejde o akýkoľvek typ inšpirácie, ale len taký, pri ktorom sa empirický čitateľ konfrontuje s modelovým čitateľom, vychádzajúcim z textu. Autor určuje aj rozdiel medzi sémantickým a pragmatickým kontextom. Prvý zdôrazňuje to, čo text hovorí, a druhý to, čo má text v úmysle povedať. Inšpirácia na úrovni pragmatického kontextu musí reflektovať potreby a vieru aktuálnej skupiny poslucháčov. Tento príspevok výrazne posúva definovanie inšpirácie do oblasti recepcie poslucháčmi, resp. prijímateľmi posvätného textu. Ak Písmo okrem informovania aj formuje, tak aj

dnešný čitateľ participuje na inšpirácii, ktorá sa realizuje v momente stretnutia čitateľa s textom.

Tri posledné príspevky druhej sekcie možno charakterizovať ako holistické prístupy a istým spôsobom stavajú na tých predchádzajúcich, ktoré čítajú Bibliu ako jednotný celok. Nevyhnutne tieto vstupy teda riešia aj otázku kánonu, jednoty dvoch zákonov a kánonických metód.

Nuria Calduch-Benages (241-244) stručne predstavuje dejiny začlenenia deuterokánonických kníh do kánonu Katolíckej cirkvi a ich vylúčenie z kánonu reformovaných cirkví. Príspevok odhaľuje fakt, že jedna kniha prijatá ako inšpirovaná v jednej komunite, nemusí byť tak prijatá v inej. Čítanie a interpretovanie knihy ako inšpirovanej dostáva v rôznych cirkvách rôznu podobu. Markantný kázus predstavuje dlhší kánon Koptskej Katolíckej cirkvi od Rímskokatolíckej cirkvi.

Juan Manuel Granados (245-259) sa venuje dnes vehementne diskutovanej problematike vzťahu Starého a Nového zákona. Po prehľade magisteriálnych dokumentov na danú tému navrhuje novú kategóriu *mysterion* (podľa Ef 3,1-13; Kol 1,24–2,5), ktorá by mohla naznačovať novosť evanjelia. Tento náhľad zachová aj kontinuitu medzi Starým a Novým.

Druhý článok Petra Dubovského induktívnym prístupom predkladá príklady z Biblie, ktoré ilustrujú jej jednotu, a to tak na úrovní pasáží a kníh, ako aj kánona. Napriek rôznemu časovému aj myšlienkovému pôvodu jednotlivých statí, texty nepopierateľne dokazujú vzájomný súvis v rámci kánonu. Nevyhnutný krok pre exegétu spočíva v následnom identifikovaní princípov jednoty. Dve spomenuté štúdie privádzajú k ďalšiemu nevyhnutnému uvažovaniu ohľadom inšpirácie. Pojem inšpirácie musí zohľadniť jednak pôvodný kontext vzniku textov (*Sitz im Leben*), ako aj kánonický kontext (*Sitz um Buch*). Prvý kontext textov požaduje, aby inšpirácia nebola odtrhnutá od reálneho života ich pôvodu. Druhý kontext požaduje s rovnakou nevyhnutnosťou identifikovať literárno-teologický kontext, ktorý dodáva poslednú novosť posvätnému textu. Tá môže zásadne zmeniť význam pojmov starobylej tradície.

Tretiu sekciu Inšpirácia a teológia tvoria štyri príspevky, ktoré u čitateľov Biblie predpokladajú inšpiráciu ako daný a prijatý fakt. Všetky ponúkajú návrhy tak na úrovni terminológie, ako aj na úrovni pojmov: prvé dva príspevky zostávajú v oblasti biblickej teológie a druhé dva rámcujú inšpiráciu z pohľadu systematickej teológie.

Gianfranco kard. Ravasi (271-282) predkladá pozorovania na základe predchádzajúcich príspevkov. Pri uvažovaní sa riadi dvomi princípmi: 1. inšpirácia je kategória analogická a 2. inšpirácia má rozmer horizontálny a druhý transcendentný. Menuje štyri štrukturálne charakteristiky inšpirácie: (1)

asymetrická dialogická štruktúra (Božie slovo a ľudská reč), (2) personálna dialogická štruktúra (rozmer spoločenstva medzi interlokútormi), (3) dialogická historická štruktúra (Božie slovo prechádza obdobiami a rôznymi ľudskými subjektmi) a (4) hermeneutický rozmer dialogickej štruktúry, ktorá vyžaduje prácu i teológov i biblistov. Dialogický rozmer inšpirácie sa nachádza medzi dvomi extrémami, ktorých sa treba vyvarovať. Nemožno nadhodnotiť tradíciu Cirkvi vzhľadom k Biblii, ktorá by tým stratila svoju jedinečnú a nezastupiteľnú úlohu. Rovnako nemožno stratiť zo zreteľa tradíciu Cirkvi, ktorá vedená tým istým Duchom, ktorým boli inšpirované Písma, sa vždy vnímala so svojou kompetentnou interpretáciou Biblie ako ochranca a pokračovateľ Božieho slova; zostať len s kritickou exegézou ako jediným interpretačným kľúčom by znamenalo nevnímať celistvosť Biblie a nenahraditeľnosť jej dejinného tradovania.

Pietro Bovati (283-303) v úvode príspevku vymenúva skupinu problémov, ktoré sťažujú pochopenie inšpirácie posvätného textu a ktoré väzia tak v jeho kontingentnom, ako aj v jeho transcendentnom rozmere. Podstatný problém v biblickej teológii sa točí okolo faktu, že jestvuje napätie medzi pluralitou a domnienkou o jednej pravde posvätného textu. Okrem viacerých náhľadov, ako riešiť problém, Bovati zdôrazňuje historický rozmer biblickej teológie podnietený von Radom, ktorý stojí na niektorých zakladajúcich udalostiach (napr. „historické krédo“ Dt 26,5-9), ktoré boli neskôr integrované, poopravené dialogicky a občas i dialekticky, až tento dynamizmus vyvrcholí v evanjeliovom posolstve (300). Druhý model Bovati preberá od P. Beachampa a stojí na dvoch pojmoch – relektúra a figúra (resp. typológia). Aj tento model predpokladá, že Písmo hovorí o určitých zakladajúcich udalostiach, ktorých symbolická hodnota dostáva prorocké charakteristiky, a teda sa stávajú schopnými vykladať zmysel akýchkoľvek iných historických udalostí. Najväčšou výzvou týchto úvah je fakt plurality biblickej teológie, vďaka čomu skutočnosti nie je možné vždy zharmonizovať, a už tobôž nie zredukovať do jedného systému so spoločným menovateľom. Biblista stojí pred rôznymi obrazmi Boha, teologickými pojmami či dokonca odlišnými teológiami (deuteronomistická alebo tá z Knihy múdrosti). Jednota nie je daná, ale ju treba tvoriť, a to na základe analógie a vzájomných rozdielov biblických teológií.

Salavador Pié-Ninot (304-319) vo svojom príspevku začína dejinami pojmu inšpirácia, ktorý možno nájsť v už NZ (2Tim 3,16; 2Pt 1,19-21; Rim 15,4). Predstavuje historické míľniky Tridentského, Prvého a Druhého vatikánskeho koncilu až po exhortáciu *Verbum Domini*. Navrhuje niekoľko bodov, ktoré treba vniesť do rozpráv o inšpirácii. Inšpirácia musí byť úzko spätá s Božou sebakomunikáciou v Zjavení. Božie slovo by sa malo chápať ako definitívne

Slovo. Záverom autor radí zamerať sa na kategóriu svedectva (Slovo, ktoré svedčí o Bohu; 318).

Carmen Aparicio Valls (320-335) pokračuje v tematike predchádzajúceho príspevku. Zdôrazňuje niektoré dôležité pojmy ako súvis medzi Zjavením a inšpiráciou, pápežmi požadovanú tézu Písmo ako duša teológie, učenie *Dei Verbum* o božsko-ľudskom pôvode Písem a nahradenie „neomylnosti Písem" vyjadrením „pravda Písem" až s doplnkom „pre našu spásu". Navrhuje, aby sa väčší dôraz v teologickom bádaní dal na Písma, pričom treba dbať na dosiahnuté tradičné výsledky.

Hoci posledné dve štúdie predstavujú najmä historický vývoj pojmu inšpirácie, ich výsledok ukazuje východiská, ktoré netreba stratiť z dohľadu, ale aj východiská, ktoré netreba sledovať. Okrem toho obidve štúdie ponúkajú aj pozitívne výsledky v zmysle upresnenia terminológie, ktorú treba vniesť do diskusií o inšpirácii. Zdôrazňujú neopustiť súvis s niektorými fundamentálnymi pojmami a navrhujú aj praktický model pre štúdium teológie.

Tvorivá časť monografie sa končí dlhým záverom, v ktorého druhej polovici sú navrhnuté niektoré pojmy, resp. charakteristiky, ktoré vzišli dialogickou cestou tohto vedecko-náučného podajutia prednášajúcich a ktoré ponúkajú podnet pre ďalšiu diskusiu. Inšpirácia sa prejavuje v celistvosti Písma, a nie v jednotlivostiach vytrhnutých z kontextu. Treba ju vnímať v organickom pohľade na kánon Starého a Nového zákona. Rovnako sa zdôrazňuje inšpirácia kánonu nielen v kánone. Písmo vzniklo v dejinách, má v nich svoje miesto a z pohľadu inšpirácie vyrozprávané dejiny v Písme nemožno bagatelizovať, ale ani dogmatizovať. Inšpirácia má charakter komunitárny (*sensus fidei* ľudu), ale neznamená, že ide o kolektívny fenomén, nakoľko tvorcovia Písem boli individuálne osoby, ktoré boli zasa garantmi živej viery a svedectva viery spoločenstva. Inšpirácia je vždy figuratívna, je sprostredkovaná rečou, resp. jeho lingvistickou a literárnou formou. Inšpiráciu nemožno oddeliť predovšetkým od tých právd, ktoré sa týkajú našej spásy. Aj preto analógia inkarnácie a obdivuhodnej blahosklonnosti Božej múdrosti môže byť aj vhodným princípom pre inšpiráciu – držať bez zmiešania božské a ľudské pospolu (*DV* 13). Inšpirácia dosiahne svoj cieľ vo chvíli, keď komunikuje čitateľom život.

Koncentrická štruktúra knihy vyjadruje čosi z obsahu a dosvedčuje i formálne, že ide o pozornú prácu biblistov: objasňujúcemu úvodu (10 strán) zodpovedá zhrňujúci dlhý záver (40 strán). Prvej sekcii (54 strán), ktorá nastoľuje problematiku jazyka, teologicky odpovedá tretia sekcia (66 strán), ktorá problematiku Biblie ako literatúry vysoko doceňuje. Stred knihy – najdlhšia druhá sekcia (takmer 200 strán) – tvoria príspevky, ktoré prevádzajú témy z úvodnej sekcie na mnohoraké stránky biblického textu, aby tak položili piliere už

spomenutej tretej teologickej sekcii. Variabilita perspektív a prístupov k problematike robí stredovú sekciu mimoriadne zaujímavou a pre predmetnú tematiku inšpirácie prínosnou. Koncentrická štruktúra korunuje jasný koncept inšpirácie, ktorý zaujme pozorného čitateľa.

Zanedbateľné sú chyby typu ortografie herbejskej samohlásky pod talianskou „ę“ (215), „il loro contesto canonica“ (357), alebo nesprávne číslo strany 397 namiesto správneho 399 (412). Tieto preklepy mnohonásobne prevyšuje v dlhom závere vhodne použitý piktogram ☞ (napr. 355, 364, 365, atď.), ktorý odkazuje spätne na konkrétny článok v knihe.

Monografia ponúka mnoho odborne predložených podnetov na diskusiu, v čom je jeden z jej veľkých prínosov. Pripustiť možnosť viacerých textových foriem jednej knihy ako inšpirovaných (napr. Sirachovec) očakáva ďalšie upresnenie. Inšpirácia ako pokračujúca v spoločenstve veriacich znamená tiež určitý posun chápania pojmu (podobne, ako sa z „neomylnosti Písma“ prešlo k jeho „pravde“) a ostáva stimulom pre teologickú diskusiu. Nepochybne množstvo ahistorických textov spätých s historickými otvára už nové obzory pre biblicko-teologické štúdie a núti čitateľov a veriacich dať sa do mentálneho pohybu pri čítaní náročných, ale i neskutočne nádherných stránok Biblie. Takýto impulz je blahodarný aj vďaka jedinečnej monografii, aby sme nezostali strnulo stáť na spôsob do minulosti sa obracajúcich sodomoských „stĺpov“, ale aby sme očakávali nový príchod – inšpirovaný mysliacou vierou. Kiež by počin, pochádzajúci z rímskej biblickej školy, mohol pokračovať podobnou diskusiou nad ďalšími otázkami (napr. textová tradícia Knihy Ester, teológia deuterokánonických spisov[1], či väčšia pozornosť novozákonným textom), ktoré samotní autori z dôvodov priestoru a času nemohli rozobrať.

Blažej Štrba

[1] Ostatný dokument Pápežskej biblickej komisie o Inšpirácii a pravde Svätého písma venuje deuterokánonickým knihám relatívne väčšiu pozornosť. Pontificia Commissio Biblica: *Ispirazione a verità della Sacra Scrittura. La Parola che viene va Dio e parla di Dio per salvare il mondo* (Documenti vaticani), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2014, 38-41, 136-139, 190-192.

# Vzdelávací seminár pre vyučujúcich Sväté Písmo

## Evanjeliá podľa Marka a Matúša

Na Pápežskom biblickom inštitúte v Ríme sa v dňoch 26. – 30. januára 2015 pod kuratelou Asociácie ex-alumnov Pápežského biblického inštitútu a jeho direktora Pietra Bovatiho uskutočnil už štvrtý ročník Seminára ďalšieho vzdelávania pre exegétov a vyučujúcich Sväté písmo. Tento rok bol seminár zameraný na Evanjeliá podľa Marka a podľa Matúša. V rámci neho odznelo šesť plenárnych prednášok venovaných kľúčovým otázkam oboch evanjelií. Prvý deň seminára odznela prednáška Jean-Noël Alletiho venovaná otázke literárneho žánru Evanjelia podľa Marka a naratívnemu programu tohto najstaršieho evanjelia. Na druhý deň seminára, t. j. v utorok, Marc Rastoin venoval svoj plenárny príspevok téme Markovej kristológie. Dopoludňajší program tretieho dňa bol vyplnený dvomi prednáškami venovanými problematike učeníctva Evanjelia podľa Marka. Paolo Mascilongo najskôr túto problematiku predstavil z pohľadu naratívnej analýzy. Následne zaznela z úst jedného z najlepších znalcov Markovho evanjelia profesora Klemensa Stocka teologicky nesmierne zrelá syntéza ponímania učeníkov a ich roly v tomto evanjeliu. Vo štvrtok a piatok boli prednášky venované Evanjeliu podľa Matúša. Keďže osobne nemohol pricestovať Ulrich Luz, vo štvrtok bol prečítaný text jeho príspevku na tému judaizmu v období formovania sa Evanjelia podľa Matúša. Posledný deň seminára dopoludnia Massimo Grilli predstavil rôzne interpretačné perspektívy prvého kánonického evanjelia. Okrem týchto plenárnych prednášok, ktoré sa vyznačovali výraznou mierou syntézy a celistvého pohľadu na vybrané otázky, sa uskutočnilo pätnásť rozmanitých seminárov venovaných čiastkovým otázkam obidvoch evanjelií.

Okrem profesorov a exegétov z Pápežského biblického inštitútu prednášky a semináre realizovali odborníci z viacerých akademických inštitúcií. Seminára sa zúčastnilo viac než 120 poslucháčov z celej Európy, z niekoľkých ázijských

a afrických štátov ako i z Latinskej Ameriky. Zo Slovenska sa ho zúčastnili štyria biblisti – Branislav Kľuska, Štefan Novotný, Blažej Štrba a Rastislav Štuller. Prednášky a semináre boli vždy spojené s diskusiou, ktorá umožnila viaceré aspekty prehĺbiť. Na záver celého seminára prebehla panelová diskusia moderovaná novým rektorom Pápežského biblického inštitútu Michaelom Kolarcikom venovaná priamo otázke spôsobu vyučovania Evanjelií podľa Marka a Matúša. Vedenie Pápežského biblického inštitútu chce i naďalej pokračovať v započatej tradícii a budúci rok bude seminár venovaný Múdroslovným knihám Starého zákona.

*Branislav Kľuska*

# V Krakove sa diskutovalo o najnovšom dokumente Pápežskej biblickej komisie

Pápežská univerzita Jána Pavla II. v Krakove zorganizovala konferenciu na tému „Akým spôsobom je Sväté písmo inšpirované?“. Podujatie sa uskutočnilo 5. marca 2015 na pôde spomínanej univerzity. Konferencia sa zamerala na predstavenie najnovšieho dokumentu Pápežskej biblickej komisie *Inšpirácia a pravdivosť Svätého písma*, vydaného v roku 2014.

Hlavným prednášajúcim celého podujatia bol prof. Henryk Witczyk, člen Pápežskej biblickej komisie, ktorý sa priamo podieľal na príprave dokumentu. Vo svojom referáte poukázal na nový prístup komisie k téme inšpirácie Svätého písma. Po jeho vystúpení nasledovali ďalšie príhovory pozvaných hostí. Z Univerzity Palackého v Olomouci sa doc. Petr Chalupa zameral na hermeneutický problém násilia v Knihe Ester. Po ňom Dr. Piotr Blajer zo Studium Biblicum Franciscanum v Jeruzaleme priblížil pravdivosť a spoľahlivosť učenia v prológu Lukášovho evanjelia (Lk 1,1-4). Po prednesených príspevkoch nasledovala diskusia. Otázky smerovali na hlavného prednášateľa prof. Witczyka.

Druhý blok otvoril doc. František Trstenský z Katolíckej univerzity v Ružomberku a vo svojom príspevku analyzoval chápanie inšpirácie na základe výrazu theópneustos v 2Tim 3,16. Prof. Stanislav Vojtko z Trnavskej univerzity predniesol tému: „*Návrat k neopatristickej exegéze ako k jednotiacemu momentu medzi inšpirovanými textami Písma a posvätnou Tradíciou*“. Prof. Roman Bogacz z Pápežskej univerzity Jána Pavla II. v Krakove zvolil praktickú aplikáciu dokumentu a hovoril o inšpirácii Svätého písma v pastoračnej práci.

Po prednesení príspevkov nasledovala opäť diskusia. Otázky sa zväčša zameriavali na metodiku tvorby samotného dokumentu a novosti, ktoré prináša pre prácu biblistov a teológov. Po obede nasledovala moderovaná panelová diskusia

s účasťou viacerých biblistov a teológov. Svoje postrehy predniesli doc. Stanisław Wronka, doc. Bogdan Zbroja, Dr. Roman Mazur, Dr. Marcin Majewski, Dr. Wojciech Węgrzyniak a prof. Stanisław Hałas.

Konferencia zameraná na predstavenie najnovšieho dokumentu Pápežskej biblickej komisie otvára možnosť zorganizovať podobnú akciu aj na Slovensku.

*František Trstenský*

# Konferencia „Pád Jeruzalema a vznik Tóry“

V dňoch 27. – 28. marca 2015 sa na Pápežskom biblickom inštitúte za finančnej spoluúčasti washingtonskej Georgetown University konala medzinárodná biblická konferencia na tému „Pád Jeruzalema a vznik Tóry“. Sedemnásť prednášajúcich z celého sveta, spomedzi najlepších biblistov, akých dnešný svet môže ponúknuť, sústredilo svoju pozornosť na najdramatickejšiu udalosť v dejinách izraelského národa, akou pád Jeruzalema vplyvom Neobabylonskej ríše bezpochyby bol. Táto udalosť zo 6. storočia pred Kristom otriasla celkovým kultúrno-politickým a zvlášť náboženským povedomím vyvoleného národa a mala rozhodujúci vplyv na formáciu a redakčný proces Starého Zákona, zvlášť Pentateuchu alebo židovskej Tóry, ako aj mnohých ďalších kníh starozákonnej Biblie. Ak by k pádu Jeruzalema nedošlo, nemali by sme dnes Starý Zákon v podobe, v akej ho máme. V nasledujúcich riadkoch ponúkam, nakoľko je to možné, stručný prierez príspevkami jednotlivých prednášajúcich účastníkov konferencie. Konferencie sa zúčastnilo asi 130 ďalších poslucháčov.

**Israel Finkelstein** (Tel Aviv) rozdelil svoju prednášku do dvoch častí: v prvej časti predložil archeologické údaje a v druhej ponúkol niekoľko „ilustrácií“, ako ich sám nazval, k interpretácii dejín vzniku Tóry. Za zaujímavý označil časový údaj, ktorý sa vzťahuje na šírenie Písma: až v 8. stor. pred Kr.; najvýznamnejšie objavenie sa písomnej aktivity je umiestniteľné do 7. stor. pred Kr. Naopak, v období pádu a po páde Jeruzalema[1], teda v babylonskom a perzskom období, prakticky neexistujú archeologické dôkazy o písomnej aktivite: v období od r. 586 do r. 350 pred Kr. nenachádzame žiadne ostraká, nadpisy, atď.

**Lester Grabbe** (Hull) sa predstavil ako jediný odporca dokumentárnej teórie. Kolekcia textov Pentateuchu nachádza v SZ odozvu v podobe citácie či parafrázovania až u Sirachovho syna (Sir 44,1–49,16). Pentateuch je, zdá sa,

[1] Zničenie ohňom je evidentné len v lokalitách v blízkosti chrámu; neexistujú znaky rozsiahlejšieho nivočenia.

neznámy židovskej komunite v Elefantine, nenachádzame tu žiaden odkaz na Mojžiša či Árona. Až pád Jeruzalema mohol pôsobiť ako „katalyzátor“ pre spísanie textov a ústnych tradícií. Grabbe prijíma existenciu kňazského prameňa (P), ktorý sa objavuje v závere Exodu, v Levitiku a v niektorých častiach Knihy Numeri. Za čas definitívnej kompozície Pentateuchu považuje obdobie medzi r. 400 až 200 pred Kr.

**Peter Dubovský** (Rím) prezentoval komparatívnu štúdiu medzi pádom Samárie a Jeruzalema, dvomi najtraumatickejšími udalosťami Izraela. Pád Samárie sa udial v niekoľkých fázach; pád Jeruzalema prebiehal za podobného procesu, ktorý v obidvoch prípadoch trval asi 20 rokov. Redaktor Druhej knihy kráľov používa literárny druh invázie, keď uvádza text vazalskou formulou עָלָיו עָלָה (2Kr 17,3; 24,1)[2], ktorá navádza k spoločnej lektúre oboch textov. Obidva pády však prinášajú aj odlišnosti: Asýria dobyla aj Egypt, zatiaľ čo Babylončania Egypt nikdy nezískali; ich kráľovstvo sa tak omnoho menej rozvinulo. Aj výsledky boli odlišné: Jeruzalem bol zničený, zatiaľ čo Samária celkom nie. Deportácia zo strany Asýrčanov predstavovala aj prísun asýrskych obyvateľov, zatiaľ čo v prípade Jeruzalema išlo len o deportáciu do Babylonu. Vznik Tóry tak predstavuje nové teologické prepojenie medzi pádom Samárie a pádom Jeruzalema, prepojenie, ktoré bolo vytvorené v postexilovom období.

**Konrad Schmid** (Zürich) hovoril o Božom zákone v neskorojudejskom a babylonskom kontexte a o procese teologizácie Zákona (zmeny zákonodarnej autority z človeka/kráľa na Boha), ktorý sa podľa jeho mienky začal už v predexilovom období. Samotný Kódex zmluvy, zložený z menších častí a zbierok, nebol chápaný ako zákony Boha; Dt 12 by napríklad mohlo predstavovať *terminus ante quem* pre Ex 22. Schmid tiež predložil krátky prierez skúmania historickej interpretácie sinajského zákona[3]. Za inováciu[4], prítomnú v Deuteronómiu, označil partnerský vzťah Boha s človekom, ktorý, ako partner,

[2] Táto formula sa neobjavuje v naratívnych textoch kníh Kroník.

[3] Spomenul autorov ako G. von Rad, ktorý považoval sinajské udalosti za nezávisle existujúce od schémy dejín spásy po zaujatie krajiny: všetky sinajské zákony jednoducho predpokladajú spojitosť s konceptom zmluvy. Wellhausen si zasa všimol malú spojitosť sinajskej perikopy s jej kontextom; neskôr dokonca vraví, že Sinaj je úplne nezávislý od samotného prijatia zákona. Eissfeldt a von Rad sú naopak presvedčení, že perikopa je jasne osadená do kontextu.

[4] Inováciu vo vzťahu k asýrskym vazalským zmluvám, v súlade s ktorými bolo napísané Deuteronómium.

zároveň dáva Zákon. V perzskom období je nakoniec Pentateuch povýšený na Tóru.

**Bernard M. Levinson** (Minnesota) urobil detailnú lektúru textu Jer 34, kompozične komplikovanej perikopy, ktorá opisuje prepustenie (*manumission*) otrokov. Text nám neponúka dáta, umožňujúce určiť okolnosti, v ktorých táto *manumission* nastáva. Neudáva ani motivácie, ale zaujíma sa o dôsledky tohto prepustenia. Kontextom textu, podľa Levinsona, nie je pád Jeruzalema, ale kompozícia Pentateuchu, kompozícia, kombinujúca predpisy o prepustení otrokov, ktoré nachádzame v Kódexe zmluvy (Ex 21) a v Dt 15. Okrem toho nachádzame v Jer 34,9 odkaz na Lv 25,39.46 (aj záver kapitoly). Ide teda o text, ktorý harmonizuje tri zákony, prevzaté z troch rozličných kódexov Pentateuchu. V Jer 34 nenachádzame žiadne prvky, ktoré by text odkazovali na predexilový Izrael, naopak, potvrdzuje sofistikovanú písomnú aktivitu v perzskom období. Exil je tu predstavený ako dôsledok porušenia Tóry.

**Eckart Otto** (Mníchov) stručne analyzoval dôsledne premyslenú teologickú štruktúru Deuteronómia, pre ktoré bola jeruzalemská katastrofa akousi „pôrodnou asistentkou“. Deuteronómium sa intenzívne zaoberá osudom Jeruzalema, Sion je v pozadí každého riadku, aj keď sa priamo nespomína. Aj toto je zámer – nehovoriť o Jeruzaleme priamo, keďže jeruzalemská katastrofa kladie pálčivú otázku: „Predstavuje zničenie chrámu koniec?“ Odpoveď dáva Deuteronómium v rozprávaní o zlatom teľati (Dt 9) a o novom začiatku (Dt 10)[5]. „Zničenie chrámu v Jeruzaleme sa tak stalo „pôrodnou asistentkou“ pre Pentateuch skrze premenu predexilovej deuteronomickej knihy zákona na teologický program zjavenia.“[6]

**Jean Louis Ska** (Rím) položil v úvode svojej relácie niekoľko otázok: Prečo rozpráva Pentateuch tak veľa o Tóre a tak málo o Jeruzaleme? Prečo sa dejiny Izraela nezačínajú zaujatím Jeruzalema? Prečo nezačať s rozpravou o budovaní mesta? Prečo nie je Júda prvým spomedzi patriarchov? V *ANET* sa

[5] Jeruzalem sa nespomína ani v texte (Dt 12–19), ktorý je kľúčový z hľadiska centralizácie kultu (hovorí sa o הַמָּקוֹם; Dt 12,5). Dôvodom pre toto mlčanie je, aby sa text mohol používať v postexilovom období, a teda po páde Jeruzalema. Otázka Jeruzalema (usadenia sa v krajine) sa jasne objavuje v Dt 5–11 a Dt 26–29. Tieto texty hovoria o nových dejinách pre Jeruzalem po zničení chrámu. Aj keď je rozprávanie o zničení tabúľ zákona a o zlatom teľati „presunuté“ do mojžišovského obdobia, jeho skutočným kontextom je situácia v 6. stor. pred Kr., kedy je chrám zničený a vzťah s Bohom narušený: sme po katastrofe, tabule boli zničené, ale teraz môžu byť obnovené a môžu začať nové dejiny.

[6] E. Otto, z abstraktu predloženého ku konferencii.

objavuje literárny druh lamentácie kvôli zničeniu mesta. Po takomto zničení boli bohovia miest vzatí ako zajatci do chrámu víťazného národa (podobne aj 1Sam 5); niekedy však samotní bohovia opustili chrám pred inváziou a premiestnili sa do chrámu v meste protivníkov. V prípade Jeruzalema PÁN neopúšťa Jeruzalem pod tlakom násilia, ale jednoducho odchádza (Ez 11,22-25)[7]. Podľa tohto textu sa zdá, že sa PÁNOVA sláva presúva do Mezopotámie, k ľudu v exile. V týchto súvislostiach sa Ska pýta, prečo sa Ez 40–48 so svojím videním „nového chrámu“ nenachádza v Pentateuchu?... U Ezechiela i Jeremiáša nachádzame zreteľnú diskvalifikáciu tých, ktorí po prvom obsadení Jeruzalema zostali v krajine; tí však, ktorí odišli s Joakimom, sú považovaní za pravý Izrael a PÁN je s nimi v exile. Tí, ktorí zostali v krajine, si môžu povedať: Sme vlastníkmi zeme, lebo sme Abrahámovo potomstvo. Avšak exulanti môžu povedať: Vy nie ste vlastníkmi, lebo nezachovávate zákon. Na túto otázku/problém odpovedá Pentateuch hľadaním základov mimo Jeruzalema. A zdá sa, že tu dochádza k premene hodnôt: *Čas* sa stáva dôležitejším ako miesto, *jednotlivé osoby* dôležitejšími ako ľud[8]. Keďže Jeruzalem i krajina boli znesvätené, bolo treba pred vstupom do nej (po exile) nájsť iný základ a minulosť. Už teda niet žiadneho svätého miesta, je už len „svätý čas“ – čas je prvé sväté miesto.

**Christophe Nihan** (Lausanne) zaradil druhú kozmickú rýchlosť a odprezentoval svoj príspevok, pre ktorý zvolil prístup v podobe uvažovania o tom, ako bola tradícia Tóry používaná počas stáročí, ktoré nasledovali po páde Jeruzalema. Zameral sa na Knihy kroník, ktorým sa podľa jeho mienky doteraz venovalo málo pozornosti. Okrem iného hovoril o kontinuite medzi obdobím púšte a Jeruzalemom s jeho chrámom: táto kontinuita sa týka celého kultu, pre záležitosti ktorého autor Kníh kroník používa deuteronomistickú tradíciu.

**Nathan MacDonald** (Cambridge) si kládol otázku, kto pokračoval v kňazskej službe v Jeruzaleme po jeho páde. Pád vyústil do istej fraktúry a rivality v kňazstve medzi levitmi, aronitmi a sadokitmi[9]. V Pentateuchu nachádzame dva

[7] Podobne nachádzame lamentáciu nad opustením v knihe Nárekov 2,7 alebo na iných miestach (Iz 49,14).

[8] Samotné rozprávanie Knihy Genezis o stvorení načrtáva túto líniu: prvý, štvrtý a zvlášť siedmy deň – deň, ktorý završuje stvorenie – hovoria o posvätnosti času. Boh tak tvorí vesmírny kalendár a hodiny. Podobne aj počas putovania púšťou niet žiadneho mesta, všetko je v pohybe a mestom je tu len tábor, v ktorom sa spoločne žije. Zákon je daný v čase putovania, skôr ako je dosiahnutá krajina: zákon teda predchádza mesto (Jeruzalem), ktorého ešte niet.

[9] Rivalita medzi kňazskými triedami by podľa autora mohla ponúknuť riešenia dôležitých otázok histórie, Joziášovej reformy, formácie Pentateuchu, atď.

príklady zlyhania kňazov: zlyhanie Árona (Ex 32) a hriech Nádaba a Abíhua (Lv 10). Áronovo zlyhanie (Ex 32) býva vnímané ako protiáronovská polemika. Opis Áronovho previnenia vykazuje podobnosti s opisom Jeroboámovho hriechu v severnom kráľovstve (1Kr 12,25-33). Obidve udalosti sú opísané ako veľký hriech a zdá sa, že sú medzi nimi zrejmé súvislosti. Hriech Jeroboama v severnom kráľovstve je predstavený ako archetyp hriechu a niet tu miesta pre odpustenie, zatiaľ čo v prípade Ex 32 sa dáva príležitosť k odpusteniu. Naratívna stratégia Ex 32 sa dá označiť ako *epic fail* – zlyhanie monumentálnych rozmerov[10]. Čitateľ je šokovaný bezprostredným časovým sledom medzi darovaním prikázaní a modloslužbou. Táto naratívna stratégia chce povedať, že i to najväčšie zlyhanie môže byť prekonané. Na pozadí rozprávania sa predpokladá skoršia zmluva ako je tá Sinajská, a to zmluva s Noemom a Abrahámom, ktoré sú založené len a len na činnosti Boha. Keďže v prípade Árona ide o kľúčovú postavu, funkcia textu spočíva v potvrdení možnosti nového začiatku. V druhom prípade – hriech Áronovych synov Nádaba a Abíhua (Lv 10) – , podobne ako u Árona, znova spočíva *epic fail* v bezprostrednej časovej blízkosti svätého a hriechu, kedy nerozlíšia „medzi posvätným a všedným, medzi čistým a nečistým“ (Lv 10,10): Nádab a Abíhu spáchajú hriech krátko potom, ako sú konsekrovaní. Zdá sa teda, že krátko po páde Jeruzalema bola prítomná istá fraktúra a rivalita v kňazstve, ktorá sa v neskoršom období, kedy dochádza k formácii Tóry, viac nepotvrdzuje.

**Angelika Berlejung** (Leipzig) sa zaoberala textom Gn 11,1-9 a jeho mezopotámskym pozadím[11]. Viaceré prvky v texte oprávňujú vidieť tieto vplyvy (miestami s opačným dôrazom): geografické osadenie príbehu, konštrukčné techniky[12], dosiahnutie neba (zikkurat), „urobiť si meno“[13], spoločné budovanie[14],

[10] Slovné vyjadrenie používané v Anglicku pre označenie monumentálneho zlyhania.

[11] Angelika sa pýta, či by v Gn 11 mohlo ísť o polemiku s mýtom Enuma Eliš. Aj v tomto mýte totiž nachádzame príbeh o budovaní mesta, ktorého výstavba je vrcholom stvorenia. Avšak v tomto texte dáva príkazy boh kráľovi a ten zasa ľudu.

[12] Ako aj zámer: budovanie kvôli prestíži a pre večnosť.

[13] Z nadpisov blízkovýchodnej literatúry je zrejmé, že len boh môže darovať dobré meno. Človek teda nemôže „urobiť si meno“, zaistiť si ho.

[14] Budovanie paláca a chrámu na Blízkom východe boli kráľovským privilégiom. Čítanie Gn 11 v tomto kontexte ukazuje, že budovanie v tomto prípade (bez odkazu na božskú alebo kráľovskú autoritu) znamená vymanenie sa spod autority. A tak problém a dôvod trestu nespočíva v tom, „čo“ ľudia robili, ale „ako“ to robili.

jeden jazyk (pera)[15], rozptýlenie[16]. Príbeh by mohol byť akousi biblickou propagandou pre postexilových Hebrejov k odchodu z Babylonu.

**Ron Hendel** (Berkeley) hovoril o procese „kultúrnej pamäti“, ktorú chápe ako predstavenie (reprezentovanie) minulosti nejakej skupiny ľudí s významom pre prítomnosť. Takéto sprítomnenie minulosti má istú *fluiditu*: ide vždy o mobilizáciu minulosti so záujmom/významom pre prítomnosť. Každá skupina ľudí má svoje rôzne kolektívne či kultúrne pamäte. Tieto pamäte však nemôžu interpretovať všetci; existujú autoritatívne osoby, ktoré interpretujú minulosť pre svoju skupinu. Biblická literatúra je jedným z najlepších príkladov takejto „zozbieranej pamäte“. Hendel bol jediným spomedzi rečníkov na konferencii, podľa ktorého je väčšina textov Pentateuchu predexilových. Tie texty, ktoré sú jasne poexilové predstavujú rozličné reakcie na exilovú katastrofu[17].

**Jeffrey Stackert** (Chicago) vníma kňazský prameň (P) a Kódex svätosti (H) ako časovo obopínajúce udalosť pádu Jeruzalema: P je pred exilový a H poexilový text a zároveň re-letkúra prameňa P. Prameň P hovorí o dejinách Izraela a všetko v ňom je v službe racionalizácie kultu Izraela[18]. V prameni P nachádzame, podľa Stackerta, skôr pozitívnu antropológiu: niet tu potreby konať proti neposlušnosti ľudu, Boh má záľubu v prebývaní medzi ľuďmi a jeho zmluva je בְּרִית עוֹלָם. Avšak v prameni H nachádzame hrozby voči ľudu (Lv 26) i možnosť opustenia ľudu Bohom, ktoré ale nie sú definitívne: ráta sa s odpustením a návratom. Záver, ktorý sa dá urobiť z týchto odlišností v P a H prameňoch, je

[15] V tomto prípade chýbajú jasné podobnosti na Blízkom východe. Túto tému je treba chápať v biblickom kontexte, kde má antropologické a teologické znaky (príbeh o ľudskom plánovaní). Ako zaujímavú spomenula autorka sapienciálnu súvislosť medzi שָׂפָה a לֵב: ľud počiatkov je múdry, má jeden jazyk. Iná sapienciálna súvislosť: „PÁNOVO meno je pevná veža...“ (Prís 18,10).

[16] Na Blízkom východe patrí ku kráľovskej ideológii: víťazný kráľ rozptyľuje národy. V tomto kontexte môžeme povedať, že PÁN sa stáva nepriateľom ľudu tým, že ho rozptýli. פוץ sa vzťahuje na diasporu (a teda aj na exil), má vždy negatívny nádych. S pozitívnym významom ho nachádzame len na jednom mieste v Gn 10,18. Aj keď je rozptýlenie súčasťou Božieho plánu, podľa autorky má sloveso v texte negatívny význam.

[17] Predložil niekoľko textov: Ez 20 vidí ako „tragickú teodiceu“; Iz 43 ako „protoapokalyptický text“; Gn 15 vníma ako „prorocké vysvetlenie“ katastrofy; Ex 12 ako „halachickú interpretáciu“.

[18] Boh tvorí svet, ktorý je dobrý, ponecháva ho slobode; po zneužití slobody prichádza potopa. Ďalej dochádza k „presunu od Boha v nebi na zem“: stavia sa chrám, do ktorého zostupuje Boh. Chrám potrebuje kňazov. Ďalším rozmerom prítomnosti PÁNA v krajine je početnosť národa a s ňou súvisiaca plodnosť, ktorá má túto prítomnosť zaručiť.

nasledovný: keďže v prameni P nenachádzame zmienky o opustení Bohom, oprávňuje to k tvrdeniu, že ide o predexilový prameň (P nehovorí o páde Jeruzalema). V prípade H prameňa je historická situácia odlišná: exil je reálnou možnosťou[19].

**Nili Wazana** (Jeruzalem) predstavila peknú lektúru hebrejského textu Dt 17,14-20, vytvoreného z dvoch vrstiev: jednej z asýrskeho obdobia[20] a druhej z obdobia po páde Jeruzalema. Cieľom lektúry a analýzy textu je všimnúť si odlišnosť pohľadov na postavu kráľa v obdobiach pred a po páde Jeruzalema. Kráľ bol v Asýrii prvým prostredníkom medzi bohom a ľuďmi: boh sám je prvým kráľom Asýrie. Mnoho biblických textov odráža tento blízkovýchodný koncept[21]. Avšak v Písme nachádzame aj protichodné predstavy[22], v ktorých zaznieva polemika s monarchickou inštitúciou: žiadať si kráľa je popretím Božej vlády. Tvrdé antimonarchické texty sú tak svedkami neskoršej redakcie. Autor textu v Dt 17,14-20 pozná túto antimonarchickú ideológiu[23], a preto sa pre budúceho kráľa stanovujú preliminárne podmienky: musí byť vybraný Bohom a musí to byť Izraelita[24]; nesmie zhromažďovať silu[25]; nesmie mať mnoho žien ani mnoho

[19] V obidvoch prameňoch nachádzame aj terminologickú odlišnosť: prameň P často používa נָשָׂא עָוֹן, zatiaľ čo H používa נָשָׂא חֵטְא, ktoré ráta s prisúdením viny za trest. Táto odlišnosť a vzťah existuje aj v babylonskom jazyku, čo by mohlo hovoriť o poznaní babylonského kontextu. Obidva výrazy, s ich príslušným významom, nachádzame v Nm 18,22-23.

[20] Asýria sa síce v texte (ani v celom Dt) vôbec nespomína, ale je v jeho pozadí, o čom svedčí jeho štruktúra v podobe asýrskej vazalskej zmluvy.

[21] „PÁN bude kraľovať naveky“ (Ž 146,10); „kráľ naveky“ (porov. 2Sam 22,51; 1Kr 1,31; 2,45; ...).

[22] Sdc 8-9; 1Sam 8-10.12.

[23] „Ustanovím si nad sebou kráľa *ako všetky okolité národy* (כְּכָל־הַגּוֹיִם)“ (Dt 17,14).

[24] „Ustanov si teda nad sebou kráľa, *ktorého si vyvolí PÁN* (אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה), tvoj Boh. Ustanov si nad sebou kráľa *spomedzi svojich bratov* (מִקֶּרֶב אַחֶיךָ). Nesmieš si ustanoviť nad sebou cudzinca, ktorý nie je tvojim bratom“ (Dt 17,15). Aj keď je kráľ *vybraný* Bohom, kráľovský úrad ako taký je jediným úradom v Deuteronómiu, ktorý nie je *daný* PÁNOM. Otázka kráľa „spomedzi svojich bratov“ povstáva v čase, kedy ľud na sebe prežíva cudziu vládu.

[25] „Nesmie mať *mnoho koní* (רַק לֹא־יַרְבֶּה־לּוֹ סוּסִים)“ (Dt 17,16). Otázka množstva koní súvisí so silnou armádou, ktorá by tak vytlačila PÁNA na okraj.

majetku[26]. Vo verši 20 sa koncentruje dôvod: „aby neodbočil od príkazu ani napravo, ani naľavo“[27]. Vo veršoch 18-19 sa od kráľa žiada, aby si prepísal „tento zákon“ do knihy a neustále ho čítal. Ide zároveň o jediné miesto v Deuteronómiu, kde sa tento text nazýva Tórou (הַתּוֹרָה הַזֹּאת). Wazana ešte v závere svojho príspevku poukázala na niektoré podobnosti i odlišnosti s náboženským rituálom výročného pokorenia babylonského kráľa. Na záver má autorka za to, že text v Dt 17 je antiimeprialistickým a hlavne antiasýrskym posolstvom.

**Jean Pierre Sonnet** (Rím) sa vo svojom príspevku pýtal, prečo v texte Dt 28, ktorý z pohľadu chronológie predchádza udalosť pádu Jeruzalema, nachádzame tak veľa detailov, a v texte 2Kr 25, a teda v rozprávaní po udalosti, takú veľkú strohosť? Ako treba chápať taký lakonický a frustrujúci záver knihy? Rozuzlenie ponúka napätie, ktoré nachádzame v samotnej Druhej knihe kráľov medzi 2Kr 22 (objavenie knihy Zákona) a 2Kr 25. Záver Druhej knihy kráľov predstavuje deiktickú charakterizáciu hrozby vyslovenej prorokyňou Holdou v 2Kr 22,15-20. Joziáš a Holda tak počúvajú „túto knihu (הַסֵּפֶר)“ a vychádzajú z toho, čo už vedia, že sa stane s „týmto miestom (הַמָּקוֹם)“[28], a teda od konca (2Kr 25). Všeobecná kliatba[29] proti „tomuto miestu“, vyjadrená prorokyňou Holdou[30], keď Joziáš posiela svojich mužov, aby si vyžiadali „posudok PÁNOV ohľadom slov tejto objavenej knihy“, sa stáva konkrétnou históriou v podobe zničenia Jeruzalema. Zaujímavé je, že v záverečnej kapitole (2Kr 25,1-4) rezonuje jediný prvok prekliatia z Dt 28,53-57, a to hlad. Text v 2Kr 25 už nehovorí o kanibalizme[31], ale len jednoducho potvrdzuje prekliatie hladom, prekliatie také veľké, že sa ukazuje ako totálne zvrátenie požehnania počiatkov[32]. Lakonický záver Druhej knihy kráľov (2Kr 25) pragmatickým jazykom (v podobe „deiktickej charakterizácie“) potvrdzuje to, čo

---

[26] „Nesmie mať *mnoho žien* (וְלֹא יַרְבֶּה־לּוֹ נָשִׁים)... a nesmie mať *mnoho striebra a zlata* (וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה־לּוֹ מְאֹד)“ (Dt 17,17). Za množstvom žien sa dá vnímať odkaz na kráľa Šalamúna; v našom texte však nie je natoľko pranierované množstvo žien, ako skôr to, že by boli cudzinkami.

[27] וּלְבִלְתִּי סוּר מִן־הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול

[28] Vzťah medzi „touto knihou“ a „týmto miestom“ je v texte evidentný.

[29] Zovšeobecňovanie je charakteristické pre kliatby.

[30] Ako aj kliatby, zoširoka opísané v našom druhom texte (Dt 28).

[31] Motív kanibalizmu sa objavuje aj v blízkovýchodných textoch a do istej miery je spojený s obliehaním.

[32] Vyjadrenie „plod tvojho života“ (פְּרִי־בִטְנְךָ) nachádzame prítomné ako dynamický refrén v Dt 28,4.11.18.53 (dvakrát v podobe požehnania a dvakrát v podobe kliatby).

bolo prerozprávané jazykom posvätnej histórie (Dt 28). Zatiaľ čo retrospektívna lektúra toho, čo sa udialo pri páde Samárie, sa deje v rámci samotnej Druhej knihy kráľov, relektúra toho, čo sa udialo pádom Jeruzalema, sa vďaka zaradeniu 2Kr 22 (objavenie knihy Zákona) pred rozprávanie o samotnom obliehaní (2Kr 25) musí diať s pomocou knihy objavenej v chráme, a teda s Deuteronómiom. Deuteronómium predstavuje autoritatívnu teologickú lektúru dejín: ak to bol Boh, kto nás poslal do exilu, on nás aj privedie späť.

**Georg Fischer** (Innsbruck) sa vo svojej sympatickej prezentácii zameral na pohľady prorokov na pád Jeruzalema, zvlášť na proroka Jeremiáša[33]. Znova otvoril tému *ex abrupto* ukončenia v 2Kr 25 a hovoril o Jer 52 a jeho obmenách vzhľadom na 2Kr 25. Prorok Jeremiáš, v celej svojej knihe, často používa slová ako „Jeruzalem“, „Babylon“, „Nabuchodonozor“, atď. Jeruzalemská téma je jednoducho prítomná v celej knihe. Jeho pohľad je pohľadom očitého svedka, ktorý svojho čitateľa vťahuje do deja prostredníctvom rôznych literárnych druhov, rozpitváva udalosti pod mikroskopom, aby sa mohol pochopiť ich význam. Jeremiáš tak prezentuje najdlhšiu a najpozornejšiu prezentáciu pádu Jeruzalema. Prorok mnohokrát používa Dt 28 a zvlášť uskutočnenie jeho kliatieb[34]. Je zrejmé, že Jeremiáš pozná celú Tóru, o ktorú sa opiera a potvrdzuje ju, ale miestami s ňou kontrastuje: vníma pád Jeruzalema ako potrebný a zároveň hovorí, že sa naň *nesmie zabúdať*, aby sa nezabudlo na chyby[35]. Pád Jeruzalema nie je koncom: koniec sa týka tých, ktorým sa Jeremiáš druhýkrát prihovára, a tí sa rozhodnú odísť do Egypta.

**Augustinus Gianto** (Rím) neostal dlžný svojmu renomé odborníka na Knihu proroka Daniela a predstavil jeho pohľad na pád Jeruzalema. V tejto knihe

[33] Pohľad proroka Izaiáša na Jeruzalem je skôr idealistický. Nachádzame u neho viaceré odkazy na Jeruzalem, najjasnejší v Iz 64,9-10. Je to pohľad v duchu „veľkého preskoku“, keďže medzi kapitolami 39 a 40 je časový rozdiel 200 rokov. Perspektíva proroka Ezechiela je zasa akýmsi „preletom“, pohľadom človeka, ktorý vidí veci z diaľky: Ezechiel žije v Mezopotámii, v 8. kapitole svojej knihy je prenesený do Jeruzalema a v 11. kapitole je už späť v Mezopotámii. Na udalosť pádu nachádzame u neho alúzie; najzrejmejšiu v Ez 33,21. Spomedzi „malých" prorokov päť z nich (Ozeáš, Jonáš, Nahum, Habakuk, Ageus) vôbec výslovne nespomína Jeruzalem. Najjasnejšiu zmienku pádu Jeruzalema u „dvanástich“ nachádzame u Sofoniáša (1,7-11).

[34] Nachádzame u neho aspoň 20 úzkych spojitostí s Dt 28. Zaujímavým je prepojenie/kombinácia medzi Dt 28,63 a Jer 32,41: Boh, ktorý nachádza potešenie v preukazovaní dobra svojmu ľudu.

[35] U Jer 30,18-22 nachádzame napr. aj prevrátenie zákona o apostatovanom meste (Dt 13,13-19).

nájdeme desať zmienok o zničení mesta. Daniel, bez ohľadu na chronologické presnosti, ale s dôrazom na zmysel, začína hneď v prvom verši s opisom obliehania mesta. Zmyslom alebo kontextom knihy je situácia židovskej komunity v 2. stor. pred Kr. počas vlády Antiocha Epifana. Antiochus v r. 167 zakazuje každodennú obetu v chráme a inštaluje v ňom sochu olympského boha Dia. Tradičné symboly identity Izraela (krajina, kráľ, chrám) tak strácajú svoju silu[36]. Znakom nádeje sú však „mladíci“ (יְלָדִים), ktorí s Danielom prosperujú v cudzej zemi (Dn 1,4). Mladíci sú charakterizovaní desiatimi vlastnosťami[37] – novou identitou. Na začiatku 9. kapitoly nachádzame ďalšiu zmienku o páde Jeruzalema. Príčinou je porušenie Tóry, ktoré spôsobilo obrovskú kalamitu, aká sa nikdy predtým nestala (9,12) – „ako je napísané v Mojžišovom zákone“ (porov. Dt 28). V závere modlitby (v. 16) Daniel prosí Boha, aby odvrátil svoj hnev od Jeruzalema. V perspektíve proroka Daniela je pád Jeruzalema vnímaný ako katalyzátor nového života a možnosti novej identity Izraelitu: múdry prežije a ľud môže, uprostred ťažkostí helenistického obdobia, kráčať ďalej[38].

**Dominik Markl** (Rím) sa venoval svätyni z obdobia púšte (putovania Izraelitov), ktorá sa javí ako archetyp kontinuity medzi pred- a poexilovým chrámom Jeruzalema. Texty, ktoré hovoria o predexilovom období, spomínajú existenciu archy. Avšak v postexilovom období už nenachádzame zmienky o existencii archy. Prečo nebola archa v postexile zreštaurovaná? Táto skutočnosť (nereštaurovanie archy) je znakom výraznej kultickej diskontinuity. Na druhej strane sa zasa zdá, že menora neexistovala v predexilovom chráme, avšak nachádzame ju v období druhého chrámu[39]. Ďalším motívom sú dva väčšie presuny archy do Šalamúnovho chrámu a neskôr do druhého chrámu (1Kr 8,1-11). V štvrtom verši sa k arche pridávajú ďalšie prvky: stan stretávania, všetky posvätné predmety, ktoré sa v rámci Pentateuchu objavujú až v Knihe Numeri. Tieto predmety sú však počas katastrofy kompletne ulúpené (2Kr 24,13 a 25,14-16; porov. Jer 52,18-20). Avšak naproti arche nachádzame v tomto prípade proroctvo

[36] Aj ďalšie zmienky u Daniela ukazujú v tomto smere: 5,2-4; 6,10.

[37] Izraeliti, kráľovský pôvod, vznešenosť (šľachtici), bez chyby, pekní, nadaní v múdrosti, zbehlí, učenliví, schopní slúžiť v kráľovskom paláci, vyučení v chaldejskej reči a literatúre.

[38] Augustinus vyjadril aj odvážnu mienku, že dokonca ani Tóra v ponímaní proroka Daniela nepredstavuje identitu Izraelitu: Izraeliti ju toľkokrát nezachovali; ostatní ľudia preto – z dôvodu, že Tóru nemajú – nie sú automaticky zlí.

[39] Vyobrazenia menory na minciach a na Titovom oblúku v Ríme poukazujú na jej veľkú dôležitosť pre identitu Izraelitov v období druhého chrámu.

o ich zreštaurovaní (Jer 27,16; 28,6), ku ktorému dôjde za kráľa Kýra (Ezd 1,7-11). Posledným motívom, ktorým sa autor zaoberal, bola otázka: Čo znamenalo zničenie pre kňazstvo? Išlo tu o zničenie vlastných náboženských istôt: zničenie chrámu predstavovalo „existenciálnu nočnú moru“. Reakciou bol menší dôraz na chrám a väčší na čosi originálnejšie ako je samotný Šalamúnov chrám (a čoho sú nové predmety, ako napr. menora, súčasťou). Avšak po 50 rokoch si, kupodivu, Boh povoláva Kýra, aby zrekonštruoval chrám. Je však treba vybudovať nový chrám v hlboko zmenených podmienkach. Naratíva o mobilnej svätyni (svätyni z obdobia púšte) sa nezrodila z ničoho nič a ponúka riešenie problému. Zničenie chrámu inšpirovalo kňazského autora (P) vytvoriť jednu celú literárnu historiografiu, v ktorej Markl vidí potvrdenie snahy o osadenie kultu v minulosti.

Po tomto prehľade môže človek zostať prekvapený, aké veľké množstvo starozákonných textov sústreďuje svoj pohľad na udalosť pádu Jeruzalema. Každý z príspevkov jednotlivých prednášajúcich prispel k vnímaniu a lepšiemu pochopeniu vplyvu katastrofy zvlášť na formáciu Pentateuchu (Tóry) ako aj mnohých ďalších pasáží alebo celých kníh. A to bol – z formulácie témy sa to zdá byť jednoznačné – aj zámer konferencie, ktorý sa, myslím si, vydaril. Zostáva azda podotknúť, podobne ako to v záverečnej diskusii urobil Bernard Levinson a Konrad Schmid, že je treba zostať stáť v pokore pred touto udalosťou a jej vplyvom na formáciu Starého zákona, a zvlášť Tóry, a zamerať pozornosť aj na črty (obsahy) Pentateuchu, čo by mohlo byť ešte prínosnejšie pre samotný život človeka, ktorý je הַמָּקוֹם (miesto/priestor) formácie Božieho slova i jeho cieľ. V závere konferencie sa dekan Pápežského biblického inštitútu Peter Dubovský osobitne poďakoval Dominikovi Marklovi za jej organizáciu. Pasívni účastníci zo Slovenska Mykhaylyna Kľusková, sr. Fides Iveta Strenková CJ, Vavrinec Radoslav Mitro OP a autor správy, vyjadrujú mimoriadnu vďaku dekanovi Dubovskému nielen za jeho skvelý príspevok na konferencii, ale aj za jej zastrešenie.

*Pavel Prihatný OFM Cap*

# K metodike prekladu Svätého písma do slovenčiny

Usporiadanie medzinárodnej vedeckej konferencie 10. 4. 2015 v Košiciach na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity (TF KU) s názvom *Metodika prekladu Svätého písma do slovenčiny* bolo súčasťou riešenia KEGA projektu s rovnakým názvom na TF KU. Korene tohto projektu možno hľadať v rozhodnutí Konferencie

biskupov Slovenska (KBS) iniciovať medzi slovenskými vedeckými pracovníkmi v oblasti biblických jazykov a biblickej vedy nový preklad kníh Starého a Nového zákona. Výzva KBS sa čiastočne prelína s 1150. výročím príchodu sv. Cyrila a Metoda na naše územia, s ktorým boli späté preklad a uvedenie Biblie zodpovedajúce kultúrnym a náboženským požiadavkám lokálneho obyvateľstva. Toto súčasné rozhodnutie je odpoveďou na pragmatickú potrebu katolíckej verejnosti na Slovensku mať k dispozícii moderný vedecký zaručený preklad SP. Uvedený projekt je jedným z preliminárnych krokov k samotnej budúcej prekladateľskej práci.

Program košickej konferencie vyzeral nasledovne. Po úvodnom predstavení samotného projektu Róbertom Lapkom sa Juraj Feník v krátkom vstupnom náčrte venoval problematike biblického prekladu a prekladu vo všeobecnost. Poukázal na prístupy formálnej a dynamickej ekvivalencie, podotkol požiadavku vernosti pôvodnému biblickému textu pri akejkoľvek prekladateľskej metóde a ilustroval problematiku prekladu ukážkou z hymnu v Liste Kolosanom. Prednáška Petra Zubka priniesla poslucháčom dejinný prehľad slovenských prekladov. Autor predstavil chronologickú súslednosť, autorstvo a kompletnosť jednotlivých slovenských verzií Biblie. Prednášky Antona Tyrola a Bohdana Hroboňa boli detailnejším predstavením vzniku dvoch výnimočných biblických verzií, kamaldulskej a kralickej Biblie. Obohatením týchto vstupov boli ilustrácie marginálnych komentárov vo forme krátkych exegéz, ktoré sa nachádzajú v týchto verziách. V rámci príspevku zaznela aj hypotéza jezuitského autorstva kamaldulskej verzie. Peter Žeňuch hovoril o prekladoch evanjeliových perikop v prostredí cirkvi byzantského obradu na Slovensku. Okrem iného autor poukázal na zaujímavé lingvistické stvárnenia viacerých evanjeliových termínov. Hlavným spíkerom bol Jozef Bartoň, ktorý podrobne predstavil genézu existujúcich českých prekladov. Autor sa zaoberal historickými okolnosťami, autormi, prekladateľskými metódami, kompletnosťou a problémami jednotlivých prekladov v Čechách. Nechýbali zaujímavé, v niektorých prípadoch až humorné ukážky jednotlivých prekladov. Špecificky zameraným bol posledný príspevok Petra Juhása, ktorý sa zameral na častice ako na výzvu pre (starovekých) prekladateľov. Konkrétnou náplňou prednášky bola problematika prekladu hebrejskej častice *nā* v sýrskej Pešite.

Ovocím konferencie bude kolektívna monografia, ktorá bude slúžiť ako jedna z pomôcok pre budúcich prekladateľov. Organizovanie podujatia podobného charakteru možno ešte očakávať v budúcnosti.

*Juraj Feník, Róbert Lapko*

## *Prednáška*

Na pozvanie redakcie časopisu *Studia Biblica Slovaca* predniesol SSLic. Jaroslav Brož, Th.D. 9. januára 2015 v Kňazskom seminári sv. Františka Xaverského v Badíne prednášku s názvom *Problematiky prekladu textu a komentára Listu Hebrejom*.

## *Libri ad directionem missi*

KRÁĽOVÁ, Dagmar: *Oči všetkých sa upierali na neho. Náčrt integrálnej evanjelizácie v Lukášovom evanjeliu*, Ružomberok: Katolícke biblické dielo, 2013. 224 s. ISBN 978-80-89120-41-3.

*Old Testament Abstracts* 36 (1-3/2013), Editor Christopher T. Begg, Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America. 724 s. ISSN 0364-8591.

*Old Testament Abstracts* 37 (1-3/2014), Editor Christopher T. Begg, Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America. 800 s. ISSN 0364-8591.

*Old Testament Abstracts* 38 (1/2015), Editor Christopher T. Begg, Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America. 278 s. ISSN 0364-8591.

RÁDIO LUMEN

rádio lumen

# Svetlo tvojich dní

ROK SEDEMBOLESTNEJ PANNY MÁRIE 2014

www.lumen.sk

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 102,9 | Banská Bystrica | 106,3 | Lučenec | 96,1 | Senica | 102,9 | Tatry |
| 99,1 | Bardejov | 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 | | |