

T e s t i m o n i u m f i d e i

Časopis pre teológiu a katechetiku

Číslo 1
Ročník 6 (2018)

Testimonium fidei

Časopis pre teológiu a katechetiku

Číslo 1

Ročník 6 (2018)

Vydáva:

Katedra teológie a katechetiky
PF UMB v Banskej Bystrici

Zodpovedný redaktor:

Doc. ThDr. Pavel Hanes, PhD.

Redakčná a recenzná rada:

Doc. ThDr. Pavel Hanes, PhD.
Doc. PhDr. Slavomír Krupa, PhD.
Doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.
Doc. PaedDr. PhDr. ThDr. Pavol Tománek, PhD.
Doc. PaedDr. ThDr. Monika Zaviš, PhD.
Prof. PaedDr. Dana Hanesová, PhD.
Prof. PhDr. ThDr. PaedDr. Imrich Peres, PhD.
Prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.
Prof. ThDr. Anton Tyrol, PhD.

Technický redaktor: Prof. PhDr. ThDr. PaedDr. Imrich Peres, PhD.

Obálka: Mgr. Sámuel Peres, PhD.

Layout: Ádám Peres

Adresa redakcie:

Testimonium fidei
Katedra teológie a katechetiky PF UMB
Ružová 13, 974 11 Banská Bystrica
Tel/fax: 048/4171148
E-mail: testimonium.fidei@gmail.com
Číslo účtu: 49232312/0200

Variabilný symbol: 20181

Tlač: TRIAN, s. r. o., Banská Bystrica, 2018

Časopis vychádza dvakrát ročne.

Za jazykovú stránku zodpovedajú autori.

Nevyžiadané rukopisy nevraciame a nearchivujeme.

ISSN 1339-3685

EAN 9771339368000 32

IČO vydávateľa: IČO 30 232 295

Evidenčné číslo: EV 4820/13

Dátum vydania periodickej tlače: september 2018

Obsah

Pavel HANES: <i>Na úvod</i>	5
-----------------------------------	---

Štúdie

Imrich PERES: <i>Apoštol Pavel a grécke náhrobné nápisy</i>	7
Jaroslav VOKOUN: <i>Může být Lutherova teologická filologie základem interdisciplinárního dialogu s filology?</i>	19
Anton TYROL: <i>Slovo a sviatosť v ekumenických súvislostiach</i>	25
Pavel TOMÁNEK: <i>Fragmenty slova – fragmenty výchovy</i>	41
Pavel HANES: <i>Ontologické dimenzie slova v biblickej teológii</i>	49
Viktória ŠOLTÉSOVÁ: <i>Ježišove výroky o chudobných a bohatých</i>	59
Albín MASARIK: <i>Plánované opakovanie kázne – problém alebo vhodná metóda?</i>	71
Mariana KUŠIAKOVÁ: <i>Dôvody na prípravu nového prekladu Písma</i> ...	81

Recenzie

Ivan LUKÁČ: <i>Interrupcia – etická výzva pre svetové náboženstvá</i>	93
Larry W. HURTADO: <i>Skvelá štúdia rukopisu P⁴⁷: Papyrus s textom Zjavenia Jána</i>	96
Imrich PERES: <i>Apokalypsa Daniel</i>	99

Contents

Pavel HANES: <i>Introduction</i>	5
--	---

Studies

Imrich PERES: <i>Paul the Apostle and the Greek Epitaphs</i>	7
Jaroslav VOKOUN: <i>Can Luther's Theological Philology Be the Basis of Interdisciplinary Dialogue with Philologists?</i>	19
Anton TYROL: <i>Word and Sacrament in Ecumenical Contexts</i>	25
Pavel TOMÁNEK: <i>Fragments of Word – Fragments of Education</i>	41
Pavel HANES: <i>Ontological Dimensions of the Word in Biblical Theology</i>	49
Viktória ŠOLTÉSOVÁ: <i>Jesus' Statements about Poor and Rich</i>	59
Albín MASARIK: <i>Planned Sermon Repetition – a Problem or an Appropriate Method?</i>	71
MARIANA KUŠIAKOVÁ: <i>Reasons Behind the Preparation of a New Translation of the Scripture</i>	81

Reviews

Ivan LUKÁČ: <i>Abortion – An Ethical Challenge for World Religions</i>	93
Larry W. HURTADO: <i>A Splendid Study of P⁴⁷: Papyrus Copy of Revelation</i>	96
Imrich PERES: <i>Daniel's Apocalypse</i>	99

Na úvod

Čo nájdete v prvom čísle časopisu *Testimonium Fidei* v r. 2018:

V rubrike *Štúdie* prináša príspevky zamerané na problematiku *Slovo a slová*, ktoré odzneli na medzinárodnej vedeckej teologickej konferencii s identickou témou, organizovanej katedrou teológie a katechetiky Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela dňa 8. marca 2018. Vedecký garant konferencie Prof. PhDr. ThDr. PaedDr. Imrich Peres, PhD. uviedol tému konferencie nasledujúcimi slovami:

„Medzinárodná konferencia organizovaná Katedrou teológie a katechetiky na PF UMB v Banskej Bystrici nie náhodou nesie názov *Slovo a slová*. Je samozrejmé, že teológia ako súhrn viacerých komponentov spája v sebe niekoľko rovín: svet duchovný aj myšlienkový, imanentný aj transcendentný, dosiahnuteľný aj očakávaný, minulý, prítomný aj budúci atď., v čom rozhodujúcu rolu hrá viera ako poznanie a poznávanie, inšpirácia a komunikácia, ako aj tradícia a tvorba nových hodnôt týkajúcich sa tých najrôznejších sfér života a existencie vôbec. Hlavným smerom poznávania a zdieľania je realita nebeského sveta, ktorá vstupuje do reality pozemského priestoru a tak sa priamo dotýka človeka so všetkými jeho „súradnicami“ bytia. Keďže podľa teológie je ľudský život vpravde mysliteľný len v kontexte vzťahu k Bohu a v obecenstve s ním, konferencia si vytýčila za cieľ obsiahnuť tento kontext v tých najrôznejších rovinách, kde sa prejavuje stretnutie človeka s Bohom a kde sa toto stretnutie vyjadruje verbálne – zo stany Božej i zo strany ľudskej. Pri definovaní užšieho kontextu tohoto stretnutia môže ísť napríklad o tieto roviny:

1. Základom poznávania Božej reality je samotné *Slovo Božie* ako vyjadrenie jeho vôle a jeho zdieľania – kde môže ísť o *Slovo zvestované, písané*. Témy vhodné pre konferenciu sa môžu týkať rôznych oblastí biblickej práce, biblického textu, ich výkladu, komentárnej literatúry, alebo aj ďalších starovekých textov sakrálnych i profánnych, ktoré môžu obohatiť poznávanie Božieho Slova, jeho zvesť, jeho vplyv a jeho aktuálnosť napr. v niektorých fázach dejinného vývoja cirkvi.

2. Dôležité je aj *Slovo ako zvesť – zvlášť prorocká*. Boh sa zjavoval, inšpiroval k poznávaniu jeho vôle, používal rôzne prejavy svojej prítomnosti, vstupoval do vnútra ľudskej mysle, do duše a viery tých, ktorých oslovil a ktorí vďaka svojim charizmatickým schopnostiam dokázali takto zjavené Božie Slovo prezentovať vo svojom prorockom prejave.

3. Vieme, že Božie Slovo nie je spadnuté z neba, ale že prechádzalo ľudskými ústami, rukami, srdcom, myšliou a celou ľudskou existenciou. Utváralo sa podľa miery poznania a mohlo sa doň vtláčať všetko to, čo poznamenávalo ľudské dejiny. Preto sa Slovo považuje aj za *tradíciu*, ktorá úzko súvisí s ľudskou činnosťou – v pozitívnom i negatívnom zmysle, pretože tradícia Slova nebola vždy len v čistých rukách, ale naberala na seba aj prvky, ktoré si literárne vedy môžu označovať rôznymi prívlastkami (apokryfy, falzifikáty, atď.).

4. Keďže reč a slová sú dôležité pre komunikáciu – a to nielen medzi ľuďmi, ale aj medzi kultúrami, aj do tohoto procesu vstupuje Božie slovo, ktoré mohlo a môže ovplyvňovať vývoj kultúr, civilizácií a komunikáciu medzi nimi. Preto je namieste myšlienka a témy, ako: *Slovo ako komunikácia medzi kultúrami a civilizáciami*.

5. Človek je bytosť nielen tvorivá, ale aj utvárajúca sa. Preto práve Božie Slovo môže slúžiť ako nástroj výchovy. Podnecuje tým tvorbu osobnosti a skrze neho aj tvorbu hodnôt, ktoré sú pre život človeka a spoločnosť tak dôležité.

6. Keďže Božie Slovo a slová, ktoré sa užívajú v rôznych náboženstvách a sakrálnych úkonoch, sú tiež kategóriou, ktorú môžeme nazvať: *Slovo ako sakrálny úkon*, so všetkým tým, čo do sakrálneho úkonu patrí.

7. Nakoniec každé naše slovo je sebvýjadrením, zdieľaním sa a komunikáciou, ktorou sa spájame a tvoríme tak hodnotovú spoločnosť. Preto je kategória „*Slovo ako sebainterpretácia a sebvýjadrenie*“ dôležitá zväšť v pastierskej, pastorálnej a cirkevnej službe v celom svojom rozsahu.

Cieľom konferenčných príspevkov bolo posunúť bádanie v uvedených a podobných témach čo najviac dopredu.“

Autori štúdií prezentujú rôzne špecifické pohľady na skúmanú problematiku. Profesor Imrich PERES sa díva na verbálnu komunikáciu epitaľných textov, ktoré prezentujú názory na záhrobný život, v konfrontácii Pavlovej eschatológie. Jaroslav VOKOUN prezentuje myšlienky, či Lutherova implicitná teologická filológia môže byť základom interdisciplinárneho dialógu s filológmi. Anton TYROL skúma ekumenické súvislosti prepojenia Slova a sviatosti. Prezentuje históriu náuky o inšpirácii Písma a súčasné tendencie v náuke o inšpirácii Písma. Ďalší autor Pavel TOMÁNEK reaguje na súčasný kontext fragmentarizácie slova, najmä v súvislosti s fragmentarizáciou rodinnej výchovy, a zároveň poukazuje na možnosti riešenia tohto problému. Pavel HANES sa zameriava na ontologické dimenzie slova v biblickej teológii. Viktória ŠOLTÉSOVÁ vo svojej štúdií analyzuje Ježišove výroky týkajúce sa chudobných a bohatých. Albín MASARIK rozoberá otázku plánovaného opakovania kázne. Napokon Mariana KUŠIAKOVÁ predstaví dôvody na prípravu nového prekladu Písma.

V rubrike Recenzie sa nachádzajú recenzie publikácií 3 slovenských autorov k rôznym témam (interrupcia, papyrus s textom Zjavenia Jána, apokalypsa v knihe Daniel).

Čitateľom prajeme príjemné čítanie.

Pavel HANES

Apoštol Pavel a grécke náhrobné nápisy

Imrich PERES

Abstrakt

Doposiaľ sme pomerne málo vedeli o tom, či v Novom zákone môžeme nájsť stopy po náhrobných nápisochoch, resp. na základe akých textov môžeme usúdiť, že niečo také sa tu môže v pozadí objaviť. Dnes sa už môžeme stretnúť s názorom, že za niektorými textami môžeme právom tušiť prítomnosť náhrobných nápisoov.¹ Je nepochybné, že dôkladným výskumom je možné odhaliť také znaky, ktoré jednomyselne dovoľujú tušiť, že v Novom zákone sa tiež nachádzajú náhrobné nápisy, alebo aspoň ich fragmenty. Tieto texty obsahujú jednak niekoľko myšlienok pohanských náhrobných nápisoov a v Novom zákone sa objavujú napr. ako potvrdenie nejakej teologickej témy, alebo aj ako polémia, čo apoštol najprv nadhodí a potom proti tomu argumentuje.² Tak isto môžeme vidieť, že niekoľko textov môže pochádzať z najstarších kresťanských epigramov³ – bez ohľadu na to, že takéto texty mohli predtým prípadne tvoriť súčasť iných epitafných textov, ale do formy kresťanských epitafných textov ich pretavili a ako kresťanské vyznania ich dotvorili takí apoštolskí teológovia, ktorí k tejto teologickej práci použili napr. staroizraelskú múdroslovnú literatúru, prorocké výroky, alebo aj písané či ústne tradované solídne filozofické myšlienky pochádzajúce z ľudovej tradície. To nemusí prekvapiť, veď podobné – a niekedy ešte aj zložitejšie – pozadie prezrádzajú aj grécke i latinské antické nápisy na náhrobných kameňoch.

Kľúčové slová: eschatológia, grécke náhrobné nápisy, svet mŕtvych, spánok, nebo, vzkriesenie, nádej, Pavlove listy, podobnosť eschatologických motívov.

¹ Napr. Klaus BERGER, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, in: ANRW II, 25.2, 1200. K teologickému hodnoteniu náhrobných epigramov vid': Imre PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 141.

² Tak napr.: *Jedzme, pime, lebo zajtra aj tak zomrieme* (1Kor 15,32).

³ Por. napr. 2Tim 4,6–8.

Abstrakt

Spuren der griechischen Grabinschriften in den Paulusbriefen: Die Texte und die Theologien des Neuen Testaments verweisen indirekt auf viele antike Texte und zeitgeschichtliche Dokumente. Zu diesen Zeugnissen gehört auch das Material der Grabinschriften. Anhand der Briefe des Apostels Paulus möchte ich Ihnen davon etwas zeigen. Vier Kategorien sind dabei zu unterscheiden: **1.** Zunächst gibt es *wörtliche Übereinstimmungen*. Dazu gehören ὕπνος (Schlaf), σκῆνος (Zelt), γυμνός (Narr), ἀνάστασις - ἐγείρειν (Auferstehung), ἀρπάζω (entrücken), οἰκία (Haus, Wohnung), πόλις (himmlische Stadt), πολίτευμα (himmlisches Bürgerrecht), τέκνων (Kindschaft), τράπεζα (Tischgemeinschaft), θρόνος (Thron) usw. Natürlich bedeuten diese wörtlichen Ähnlichkeiten noch lange nicht, dass die Religionswelt der profanischen griechischen Texte und die paulinische Theologie derselben theologischen Wahrheit verpflichtet sind. **2.** Die *Motivähnlichkeiten* helfen uns, zu sehen, dass einige Motive in den wichtigsten eschatologischen Prozessen ähnlich ausgedrückt werden. Hierzu gehören z.B. Stachel des Todes (1Kor 15,55), die Entrückung (1Thess 4,13–18), die Heilstelle der Frommen (1Kor 2,9), das Leben im Paradies (2Kor 12,3), die Tischgemeinschaft (1Kor 11,23–25), das Sein der Gotteskindschaft usw. **3.** Zu den *konzeptionellen Ähnlichkeiten* der (mythologischen oder Lebens-) Geschichten gehören die Gattung der Vorstellungen des Jenseits eventuell der Texten oder die Logik dessen besser zu verstehen. Dazu zähle ich die Beschreibung des jüngsten Gerichts (2Kor 5,10), das apostolische Epitaf-Testament (2Tim 4,6–8) usw. **4.** Überraschend sind die vielen Ähnlichkeiten beim *allgemeinem Verständnis der Eschatologie* (positive-negative Eschatologie, Hoffnung-Hoffnungslosigkeit: 1Thess 4,13) und die *Situierung der eschatologischen „Richtung“ und Sphären* (unterirdisches Reich der Totenwelt – obere himmlische Heilsphären: 1Thess 4,17).

Bei all dem lässt sich vermuten, dass die antiken griechischen Grabinschriften und ihre mythologische Glaubenswelt dem Apostel Paulus nicht unbekannt waren und dass er diese Kenntnisse in seiner Missionstätigkeit oder in den theologischen Auseinandersetzungen berücksichtigt hat und entsprechend reflektiert damit umgegangen ist.

Schlussworte: Eschatologie, griechische Grabinschriften, Totenwelt, Schlaf, Himmel, Auferstehung, Hoffnung, Paulusbriefe, Motivähnlichkeiten.

1. Mohol poznať Pavel grécke hroby alebo nekropole?

Pri skúmaní tejto témy bezpochybné vyvstáva otázka, či apoštol Pavel mohol poznať grécke hroby, nekropoly, smútočné zvyky a pohrebné ceremónie, ako aj to, čo s tým úzko súvisí: aké pesimistické alebo idealistické názory mali a vyznávali antickí Gréci o živote po smrti?

1.1. V prvom rade vieme, že Pavel v *Aténách* – keď čakal na svojich spolupracovníkov, prechádzal sa po meste a pravdepodobne aj po uliciach a cestách na periférii mesta, kde za obrubníkom cesty stáli náhrobné kamene a hroby – videl sochy, oltáre a modly (Sk 17,16).⁴ Dokonca si všimol aj to, že stál tam oltár s nápisom neznámemu bohu (ἀγνώστῳ θεῷ). Musel teda vidieť pravú grécku kultúru vyrytú do kameňa, vrátane aj kultúru sepulchrálnu, teda náhrobnú.

1.2. Ak si uvedomíme, že apoštol Pavel – pôvodom z helenizovanej Malej Ázie – mal nielen židovskú, ale aj helenistickú výchovu, môžeme predpokladať, že musel poznať napr. Homéra a jeho diela, ktoré sa vyučovali všade v rímskej ríši. Musel poznať z jeho Odysei aj topografiu podsvetia (Nekyiu),⁵ ako aj reči nad hrobom (tzv. ἐπιτάφιος λόγος).

1.3. Vo *Filippách* bola nekropola pri ceste vedúcej do mesta. Kresťania tu nemohli byť riadnymi občanmi (civis) mesta, ani sa nemohli nechávať pochovávať na tzv. úradnom občianskom mieste, nemohli byť zapísaní do mestskej matriky medzi rovnoprávných občanov mesta, preto sa pochovávali mimo mesto.⁶ Z listu, ktorý apoštol Pavel píše kresťanom vo Filippách, je možno vyčítať určitú reflexiu na túto diskriminačnú skutočnosť. Pavel povzbudzuje tamojších kresťanov, že aj keď nemôžu byť občanmi tohoto rímskeho mesta, o to viac nech sa tešia z toho, že sú

⁴ Tieto náhrobné oltáre a reliéfy mali niekedy formu stĺpov a slúžili nielen ako pamiatka na mŕtveho s údajmi o jeho živote, ale aj ako oltáre na prinášanie obetí pre mŕtveho (tzv. úlitby) a pre podzemných, resp. záhrobných bohov (Hádes, Persefona).

⁵ Antické predstavy o záhrobnom živote sa najčastejšie týkajú podzemného záhrobného priestoru, keďže život bez priestoru sugeruje tzv. tieňovú existenciu duše (por. napr. opis Nekyie u Homéra a tam sa plýžiacie tiene duší: Homéros, *Odyseia* 11: Albrecht DIETERICH, *Nekyia*, Darmstadt, 1969, 19nn; Martin SCHMIDT, *Die Erklärungen zum Weltbild Homers und zur Kultur der Heroenzeit*, Zetemata 62, München 1976, 105nn). Takáto existencia neposkytuje plný život, iba vegetačné bytie, ako o tom môžeme čítať aj v Starom zákone, alebo ako o tom referujú aj iné antické texty: Imre PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 99.141nn.

⁶ Imre PERES, *Mennyei polgárjogunk. Elmélkedések a halálról és temetésről a Filippi levél alapján* (Naše nebeské občianstvo. Úvahy o smrti a pochovávaní na základe listu Filipanom), Patmosz Könyvtár 5, Debrecen, Patmosz, 2018, 25.

občanmi mesta (πόλις) nebeského, kde majú isté občianstvo, ktoré im získal a daruje nebeský Kristus (Fil 3,20),⁷ a že On toto občianstvo (πολίτευμα) deklaruje tým, že ich zapísal do knihy života (βίβλος τῆς ζωῆς: Fil 4,3),⁸ ktorá patrí Baránkovi (Zj 21,27)⁹.

1.4. Aj vo *zborovej praxi* sa apoštol Pavel často stretával so smrťou, so smútkom a so zarmútenými a trúchliacimi. Do Korintu píše, že spomedzi svedkov zmŕtvychvstania Ježiša Krista už mnohí zomreli (1Kor 15,6), alebo že mnohí upadli do smrtného spánku a teda zomreli preto, lebo boli neveriaci (1Kor 11,30). Kresťanom v Tesalonikách (1Tes 4,13) zase pripomína, aby nadmieru nesmútili za zomrelými, a to takým spôsobom, ako ich pohanskí súčasníci, ktorí nemajú žiadnu nádej v smrti.

1.5. Ba dokonca ak spojíme do tohoto kontextu aj *apoštolský epitafný testament* z pastorálnych listov (2Tim 4,6–8), aj tam pisateľ – autor sám alebo niekto z jeho prostredia – napísal testament ako svoju poslednú vôľu alebo aj ako vyznanie, v ktorom vyjadroval svoju nádej a čím sa tak pripravoval na smrť. Potom toto vyznanie sa mohlo dostať aj na kamennú stélu na jeho hrobe.¹⁰

Vlastne celé Pavlovo učenie o eschatológii prezrádza, že veru často sa musel konfrontovať so smrťou. K jeho vyznaniu a presvedčeniu ho nevedlo nejaké abstraktné filozofické alebo teologické uvažovanie, ale denná konfrontácia so smrťou, s pominuteľnosťou, s pochovávaním, s nekropolami alebo s nebezpečím aj vlastnej smrti. To všetko ho nútilo reflektovať na bolestivú skutočnosť smrti, hľadať z nej východisko smerom k pozitívnej eschatológii. A grécke náhrobné nápisy mu k tomu poskytovali konkrétne rukolapné, bohaté materiály.

2. Doslovné zhody, terminologické podobnosti

Pri porovnávaní eschatológie gréckej a Pavlovej, uvediem tu tri príklady, ktoré tieto motívy pomôžu odhaliť, a to zmienim sa o predstave smrti ako spánku, o symbolike ostňa smrti a o pesimistickom názore Grékov na smrť.

⁷ Imre PERES, *Mennyei polgárjogunk*, 22–23.

⁸ Por. Lk 10,20; Žid 12,23; Zj 3,5; 17,8; 20,12; 21,27. Imre PERES, Isten mennyei könyvei (Božie nebeské knihy), in: *Vallástudományi Szemle* 3 (2007/1), 68–82; W. SATTLER, Die Bücher der Werke und das Buch des Lebens, in: *ZNW* 21 (1922), 44nn. Sh. M. PAUL, *Heavenly Tablets and the Book of Life*, in: FS Th. H. Gaster, JANES 5, Columbia University 1973, 345; Reinhold MERKELBACH, Die goldenen Totenpässe, in: *ZPE* 128 (1999), 2nn.

⁹ Vlastne každá kniha patrí Baránkovi: R. BERGMEIER, Die Buchrolle und das Lamm (Apc 5 und 10), in: *ZNW* 76 (1985), 225–244. Friedrich NÖTSCHER, Himmliche Bücher und Schicksalsglaube, in: *RdQ* 1 (1958/59), 405–411.

¹⁰ Imre PERES, *Mennyei polgárjogunk*, 27.

2.1. Predstava smrti ako spánku

Snáď najstaršou predstavou smrti u antických národov bolo, že ľudia po smrti celkom nezanikajú, ale spia, teda upadli do hlbokého (niekedy aj sladkého) spánku. Táto predstava sa snáď aj preto stala dobrou metaforou smrti, lebo ako sa leží v hrobe, tak aj pri spánku človek nehybne leží, takto odpočíva. Tak o tom hovorí aj jeden nápis (2. st. po Kr.)

Do spánku upadol si, ó, blažený, milovaný a božský Sabinus.
Ty žiješ ďalej ako heros, a nezomrel si.
Spíš, ako v živote, pod stromami v hrobe,
ved' duše zbožných ľudí žijú ďalej.¹¹

Antickí Gréci teda nechceli hovoriť o mŕtvych ako takých, ktorí už nie sú. Kallimachos¹² vo svojom jednom epigrame tiež píše, že sa nemá o ľuďoch v hrobe hovoriť ako o mŕtvych: θνήσκειν μὴ λέγε τοὺς ἀγαθοὺς, lebo kto zomrel, usnul svätým spánkom: ἱερὸν ὕπνον κοιμᾶται.¹³

Samozrejme, tieto obrazy sa mohli vzťahovať len na takých mŕtvych, ktorí boli pochovaní klasickým spôsobom, teda neboli spopolnení, ich popol neuložili do pohrebnej amfóry, alebo nepadli niekde na bojisku, kde ich mečom rozsekal nepriateľ a potom boli pochovaní do spoločného hrobu, resp. doma im urobili *kenotáf* (prázdny hrob). Lokalizáciu spánku a teda odpočinku určil obyčajne hrob. Čo bolo však isté: z takéhoto spánku antickí Gréci neočakávali prebudenie, teda kresťanské vzkriesenie.¹⁴

U apoštola Pavla nachádzame tiež jeden zo základných *symbolických výrazov pre smrť* práve výraz *sen, spánok* (ὕπνος, alebo κοιμάομαι: 1Tes 4,13). On sám ho považuje za samozrejmy, ale podrobnejšie ho nerozoberá. Može sa iba tušiť, že to spájal s dušou človeka ako s jednou zo základných plynule trvajúcich antropologických zložiek: zatiaľ čo telo zostupuje s konečnou platnosťou do hrobu, podstata človeka sa minimalizuje a transformuje do duše, ktorá po smrti prechádza akýmsi stiahnutím a prechodom do minimálnej formy bytia, v ktorej sa zachováva pôvodná identita človeka. A aby sa z duše celkom nevytratil život,

¹¹ KAIBEL, EG n° 433. PEEK, GV n° 1484. PEEK, GG n° 339.

¹² Kallimachos v mnohých svojich epigramoch stav duše vo smrti prirovnáva ku spánku, ako napr. v *Epigr.* 9; por. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen* II, 310, poznámka č. 2.

¹³ H. BECKBY, *Anthologia Graeca* VII, n° 451. Vö. W. PEEK, *Griechische Grabgedichte*, 309, poznámka č. 271.

¹⁴ Ako môžeme o tom čítať napr. aj v Žalme 17,15 alebo v 1Tes 4,13nn!

„konzervuje sa“ do spánku. Je to obraz, ktorý je pochopiteľný z každodenného života: aj v našom aktívnom živote existujú etapy (napr. nočný spánok), v ktorom sa náš pohyb minimalizuje. Chápanie tohoto minimalizujúceho stavu je vhodné preniesť aj na metaforu smrti, ako to je vidieť skoro vo všetkých národných eschatológiách, vrátane Židov a aj Grékov.¹⁵

Smrť ako *spánok* sa obyčajne chápala ako večný spánok (ύπνος αιώμιος),¹⁶ ale u apoštola Pavla (1Tes 4,13) a v kresťanskej a židovskej eschatológii snád' preto sa dostala do takéhoto prirovnania, lebo skrýva v sebe moment prebudenia, teda že z tohoto spánku smrti je vzkriesenie, ako o tom hovorí aj jeden náhrobný nápis zo Smyrny:

εἰ πάλιν ἔστι γενέσθαι, ύπνος <σ> ἔ[χει οὐκ ἐπὶ δηρὸν,]
εἰ δ' οὐκ ἔστιν πάλιν ἐλθεῖν, αἰών[ιος ύπνος.]¹⁷

Ak je znovuzrodenie, tvoj **spánok** nebude dlhý.
Ak nielo návratu (znovuzrodenia),¹⁸ tvoj **spánok** potrvá večne.¹⁹

Nesmieme však zabudnúť, že tu ide iba o plastický a slovný obraz, ktorý má za úlohu vyjadriť zminimalizovanie stavu ľudského bytia na hranici smrti a zároveň otvoriť možnosti oživenia v novej dimenzii v priebehu eschatologického diania. Preto píše apoštol Pavel veriacim v Tesalonikách o ich mŕtvych, ktorí usnuli, aby neboli ako pohania, ktorí na hranici života a smrti nemali nádej.

¹⁵ Georg WÖHRLE, *Hypnos, der Allbezwinger. Eine Studie zum literarischen Bild des Schlafes in der griechischen Antike*, Palingenesia 53, Stuttgart, 19950; Marbury B. OGLE, The Sleep of Death, in: *MAAR* 11 (1933), 81–117; Otto MICHEL, Zur Lehre vom Todesschlaf, in: *ZNW* 1936, 285–290. Imre PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 70–72.

¹⁶ Imre PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 72.

¹⁷ R. MERKELBACH – J. STAUBER, *Steinepigramme* I, n° 05/01/63 = KAIBEL, n° 304; PEEK, GV n° 1133; Louis ROBERT, *Opera Minora Selecta* III, Paris, 1964, 1656n; G. PETZL, IK 23, n° 557.

¹⁸ Grécke πάλιν ἐλθεῖν znamená vlastne „opätovný návrat“, alebo „opäť prísť (späť)“. Chápe sa to však ako „znovuzrodenie“, vstup do nového života.

¹⁹ KAIBEL, EG n° 304. PEEK, GV n° 1133. L. ROBERT, OM III, 1656n. PETZL, IK 23, n° 557. R. MERKELBACH – J. STAUBER, *Steinepigramme* I, n° 05/01/63.

2.2. Osteň smrti

Ďalší dodatkom k poznaniu Pavlovej znalosti gréckej eschatológie je obraz: *osteň smrti*. Môžeme uviesť jeden náhrobný nápis na básnika Theodóra, ktorý žil v Aténach v 2. st. po Kr. ako jazykovedec, spisovateľ a gramatik (γραμματικός), ktorého smrť jeho matka takto oplakáva:

Aj ty si odišiel cestou, ktorá je spoločná všetkým nám...
Mesto Byzanc zalialo tvoje svetlo, teraz však teba, mŕtveho,
ako matka vo svojom lone ukryla ťa jej zem.
Na pamiatku ti Lukullos napísal tento nápis,
túžiac po tvojej sladkej duši nosí (teraz) v srdci **horiaci osteň**.²⁰

Posledný riadok epigramu znie v gréčtine takto: σῆς γλυκερῆς ψυχῆς κεντρὸν ἄπαυστον ἔχων. Z toho sa dozvieme, že smrť Theodóra pôsobil na jeho matku a priateľa či brata takou bolesťou, akoby nosili v srdci horiaci osteň. Podľa Wenera Peeka sa grécky výraz „horiaci osteň“, alebo lepšie: „neustále pichajúci osteň“ (κεντρὸν ἄπαυστον) dá preložiť viacerým spôsobom: nastálo, trvanlivo, neprestajne pichajúci *osteň* alebo *žihadlo*. Grécke κεντρὸν znamená vlastne ostrý bodec, žihadlo, meč, ba aj ostrohy. Dokonca aj ostatný bič alebo pichľavý koniec/štit kopije. V staroveku takýmto nástrojom umárali otrokov alebo poháňali dobytok. Podobne tento výraz označoval aj žihadlo osy, včely alebo aj škorpiónov. Týmto symbolickým označením pochádzajúcim z každodenného života antického človeka²¹ sa chcela vyjadriť skutočnosť, že smrť zasahuje človeka veľmi bolestivo a hlboko do jeho srdca a vedomia. Teda že jej bolesť vlastne nikdy neprestáva a jej pichanie človek cíti bez prestania. Takúto bolesť spôsobila smrť (θάνατος) Theodóra jeho príbuzným tým, že ho vytrhla z radu živých, napr. tak, že ho uchvátila Moira, Hermés ψυχοπομπός, alebo iní poslovia/démoni smrti (κῆρες θανάτοιο).²² Tým bodli alebo aj prebodli a neustále bodajú srdce Theodorových príbuzných.

O bolestivej skutočnosti smrti hovorí podobne týmto obrazom aj apoštol Pavel, keď pripomína osteň smrti: τὸ κέντρον τοῦ θανάτου (1Kor 15,55–

²⁰ Por. napr. 1Kor 15,55 a k tomu aj textové varianty v kritickom aparáte. „Horiaci osteň“ v srdci sa môže chápať ako „páliaci osteň“, čo znamená vlastne stravujúcu, neprestávajúcu bolesť za mŕtvym. Vid'. PEEK, GG n° 342 = GV n° 1479; KAIBEL, EG n° 534.

²¹ Napr. Oz 13,14; Iz 25,8.

²² Vid' napr. W. C. GREENE, *Moira*, Cambridge, 1944, 25; U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen* I, 264–266; por. ešte: Homer, *Il.* 12,326–328.

56).²³ Vie, že osteň pichá a veľmi bolí, ale napriek tomu ako keby volal smrť na zodpovednosť, keď sa rétoricky pýta: Smrť, kde je tvoje víťazstvo? Smrť, kde je tvoj osteň? ποῦ σου, θάνατε, τὸ ἕλκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; Tým chce apoštol Pavel povedať, že tu ide o obraz, ktorý hovorí o smrti, ktorá preto tak bolí, lebo je tu hriech (ἁμαρτία) a zákon (νόμος), ktorý prináša na človeka smrť.²⁴ Teda pichanie ostňom je výrazivo pre veľkú vnútornú bolesť spôsobenú smrťou. Z toho je možné sa uzdraviť iba vierou v Ježiša Krista a v jeho zmŕtvychvstanie, čo dosiahol premožením smrti na kríži. Preto kresťania už nemusia sa báť pichania ostňa, aj keď bolí, ale majú mať nádej v uzdravenie skrze vzkriesenie.

2.3. Skeptický pohľad na život a na smrť

V 1Kor 15,32 apoštol Pavel uvádza otázku, ktorá je vyjadrením takého gréckeho skepticizmu, ktorý sa spájal so smrťou a mohol sa šíriť v kruhoch korintského zboru: „*Jedzme, pime, lebo zajtra aj tak zomrieme*“: φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὐριοι γὰρ ἀποθνήσκομεν. Zdá sa, že tu ide o starší náhrobný nápis, ktorý Pavel cituje a ktorý aj ako ľudové porekadlo sa dost' silno udomácnil u antických Grékov. Klaus Berger²⁵ poznamenáva, že apoštol Pavel tu nadväzuje na starší epitafný text. Pavel to používa preto, aby uviedol všeobecnú cinickú filozofickú mienku, s ktorou potom polemizuje. Hovorí o tom aj jedna stará grécka pohrebná pieseň:

ὅσον ζῆς, φαίνου,
μηδεν ὄλως συ λυποῦ·
πρὸς ὀλιγον εστγι τὸ ζῆν·
τὸ τέλος ὁ χρόνος ἀπαιτεῖ.²⁶

Užívaj si, pokiaľ žiješ,
Kvôli ničomu nesmúť,

²³ L. SCHMID, Art. κέντρον, in: *ThWNT* 3 (1938), 662–668; H. BALZ, Art. κέντρον, in: *EWNT* 2 (1982), 698.

²⁴ Eckhard J. SCHNABEL – Gerhard MAIER, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, HTA, Wuppertal, R. Brockhaus Verlag, 2006, 988.

²⁵ K. BERGER, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, 1200.

²⁶ Epigram na náhrobnom stĺpe z Tralleis: R. MERKELBACH – J. STAUBER, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, n° 02/02/07. W. PEEK, *Griechische Grab-Inschriften*, n° 1955. William M. RAMSAY, Inscriptions inédites de l'Asie Mineure, in: *BCH* 7 (1883), 258–278, tu: 277–278. Otto CRUSIUS, Zu neuentdeckten antiken Musikresten, in: *Philologus* 52 (1894), 160–202, tu: 160–163. Théodore REINACH, La musique du nouvel hymne de Delphes, in: *BCH* 18 (1894), 363–389, tu: 365nn. Ulrich v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Chronique des fouilles, in: *BCH* 48 (1924), 446–515, tu: 507.

život trvá len chvíľu,
čas súri jeho koniec.

Nie div, že Pavel sa proti tomu ohradzuje a starý nápis používa ako zbraň proti Grékom samým.

Zhrnutie

Je bezpochybné, že text a teologický svet Nového zákona, zvlášť teológia apoštola Pavla, skrýva v sebe dostatok odkazov na dobové texty a záhrobné myšlienky, a tak aj na hellenisticky formulované antické náhrobné nápisy. Táto skutočnosť zvlášť u apoštola Pavla pomerne dosť dominuje. Práve v jeho listoch nachádzame také podobnosti, ktoré prezrádzajú jeho znalosti dobových náhrobných textov. Z nich môžeme definovať štyri kategórie:

1. V *doslovných zhodách* je množno nájst' také terminologické podobnosti, ktoré rovnakým spôsobom sa vyskytujú v gréckych náhrobných nápisoach a aj v listoch apoštola Pavla. Takými sú napríklad nasledujúce terminologické výrazivá: ὕπνος (sen, spánok), σκῆνος (stan, šiator), γυμνός (holý), ἀνάστασις - ἐγείρειν (vzkriesenie), ἀρπάζω (uchvátiť), οἰκία (dom, príbytok), πόλις (nebeské mesto), πολίτευμα (nebeské občianstvo), τέκνων (synovstvo – Božie dieťa), τράπεζα (stôl, stolové spoločenstvo), θρόνος (trón). Tieto výrazy samozrejme neznamenujú, že náboženský svet gréckych textov a Pavlova teológia sa úplne zhodujú, len sa prekrývajú a znamenajú tie isté eschatologické obrazy.

2. *Podobnosť motívov* nám ponúka pomoc v tom, že v hlavných eschatologických procesoch podobne vyjadrujú jednotlivé motívy. Sem patria napr. obrazy a motívy ako osteň smrti (1Kor 15,55), uchvátenie (1Tes 4,13–18), miesta blažených (1Kor 2,9), život v raji (2Kor 12,3), stolovanie v nebesiach (1Kor 11,23–25), byť božím dieťaťom atď. Ovšem takéto analógie automaticky ešte tiež neznamenujú splynutie alebo totožnosť obsahu.

3. *Podobnosť tzv. popisnej koncepcie* pomáha v tom, aby sme lepšie pochopili žáner alebo logiku jednotlivých príbehov alebo popis textov. Takým môže byť napr. priebeh posledného súdu (2Kor 5,10), apoštolský epitafný testament (2Tim, 4,6–8) atď.

4. Okrem toho môže prekvapiť aj to, ako mnoho podobností je možno nájst' vo všeobecných *eschatologických chápaniach* (akou je napr. pozitívna-negatívna eschatológia, nádej a beznádej: 1Tes 4,13), a v situovaní *základných eschatologických priestorov a smerov* (riša mŕtvych, ponebeské sféry spásy: 1Tes 4,17) atď.

Toto všetko dovoľuje tušiť, že texty a hellenistický náboženský svet antických náhrobných nápisov nebol neznámy apoštolovi Pavlovi a že vo svojej misijnej činnosti alebo teologických zápasoch zohľadňoval aj tieto skutočnosti a reagoval na ne podľa potreby.

Použitá literatúra

- BALZ, H., Art. κέντρον, in: *EWNT* 2 (1982), 698.
- BECKBY, Hermann, *Anthologia Graeca* VII, München, Artemis, 1965.
- BERGER, Klaus, *Hellenistischen Gattungen im Neuen Testament*, in: *ANRW* II, 25.2, 1200.
- BERGMEIER, R., Die Buchrolle und das Lamm (Apc 5 und 10), in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 76 (1985), 225–244.
- CRUSIUS, Otto, Zu neuentdeckten antiken Musikresten, in: *Philologus* 52 (1894), 160–202.
- DIETERICH, Albrecht, *Nekyia*, Darmstadt, 1969.
- GREENE, William Chase, *Moirai. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Cambridge, 1944.
- KAIBEL, Georgius, **EG** = *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin 1878 (Hildesheim 1965).
- MERKELBACH R. – STAUBER, J., *Steinepigramme aus dem griechischen Osten* III, Hamburg, 2000.
- MERKELBACH, Reinhold, Die goldenen Totenpässe, in: *Zeitschrift für die Papyrologie und Epigraphik* 128 (1999), 1–12.
- MICHEL, Otto, Zur Lehre vom Todesschlaf, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 1936, 285–290.
- NÖTSCHER, Friedrich, Himmlische Bucher und Schicksalsglaube, in: *Revue de Qumran* 1 (1958/59), 405–411.
- OGLE, Marbury B., The Sleep of Death, in: *MAAR* 11 (1933), 81–117.
- PAUL, Sh. M., *Heavenly Tablets and the Book of Life*, in: *FS Th. H. Gaster, JANES* 5, Columbia University 1973.
- PEEK, Werner, **GG** = *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1960.
- PEEK, Werner, **GV** = *Griechische Grab-Versen I.*, Berlin, Akademie Verlag, 1955.
- PERES, Imre, Isten mennyei könyvei (Božie nebeské knihy), in: *Vallástudományi Szemle* 3 (2007/1), 68–82.

- PERES, Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- PERES, Imre, *Mennyei polgárjogunk. Elmélkedések a halálról és temetésről a Filippi levél alapján* (Naše nebeské občianstvo. Úvahy o smrti a pochovávaní na základe listu Filipanom), Patmosz Könyvtár 5, Debrecen, Patmosz, 2018.
- PETZL, Gerhard, **IK** = 23,557.
- RAMSAY, William M., Inscriptions inédites de l'Asie Mineure, in: *Bulletin de correspondance hellénique* 7 (1883), 258–278.
- REINACH, Théodore, La musique du novuel hymne de Delphes, in: *Bulletin de correspondance hellénique* 18 (1894), 363–389.
- ROBERT, L., **OM** = *Opera Minora Selecta* III, Paris, 1964.
- SATTLER, W., Die Bücher der Werke und das Buch des Lebens, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 21 (1922), 44nn.
- SCHMID, L., Art. κέντρον, in: *ThWNT* 3 (1938), 662–668.
- SCHMIDT, Martin, *Die Erklärungen zum Weltbild Homers und zur Kultur der Heroenzeit*, Zetemata 62, München, 1976.
- SCHNABEL, Eckhard – MAIER, J. Gerhard, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, HTA, Wuppertal, R. Brockhaus Verlag, 2006.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von, Chronique des fouilles, in: *Bulletin de correspondance hellénique* 48 (1924), 446–515.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von, *Der Glaube der Hellenen* I–II, Basel, 1956.
- WÖHRLE, Georg, *Hypnos, der Allbezwinger. Eine Studie zum literarischen Bild des Schlafes in der griechischen Antike*, Palingenesia 53, Stuttgart, 1995.

Prof. PhDr. ThDr. PaedDr. Imrich PERES, PhD.

Může být Lutherova teologická filologie základem interdisciplinárního dialogu s filologií?

Jaroslav VOKOUN

Abstrakt

Cieľom štúdie je poukázať na Lutherovu implicitnú teologickú filológiu, a tým vzbudiť záujem teológov a filológov o túto problematiku. K aspektom Lutherovej „implicitnej filológie“ patria témy ako Stvorenie a slovo, Človek ako stvorený slovom a určený k slovu, Kristus ako vtelené slovo, Sviatosťné slovo, Cirkev slova, Slovo a Písmo, Slovo a viera, Slovo a Duch, Slovo Božie a rozum a Eschatológia slova, Boh a jazyk. Autor tak predstavuje potenciálny prínos teológie k interdisciplinárnejmu dialógu.

Kľúčové slová: Luther, teologická filológia, interdisciplinárny dialóg.

Abstract

The aim of the study is to point out Luther's implicit theological philology, and thereby raise the interest of theologians and philologists in this issue. The aspects of Luther's "implicit philology" include themes such as Creation and Word, Word as Creation and Word, Christ as the Word, Holy Word, Church Word, Word and Scripture, Word and Faith, Word and Spirit, Word of God and Wisdom and the Eschatology of the Word, God and language. The author thus presents the potential contribution of theology to interdisciplinary dialogue.

Keywords: Luther, theological philology, interdisciplinary dialogue.

K neobjevenějším studiím o Lutherově teologii dnes zřejmě patří ty, které hledají skryté, implicitní předpoklady Lutherovy argumentace. Explicitní Lutherovy výroky už jsou zřejmě probádány mnohonásobně a nový pohled může nejspíš přinést jen jejich vřazení do nových kontextů a jejich spojení s nově kladenými otázkami. Naproti tomu implicitní předpoklady Lutherovy teologie jsou polem, kde se lze nadít nových, překvapivých objevů, které ovšem následně proměňují i náš pohled na Lutherova explicitní stanoviska.

Epistemologickým východiskem tu může být mimo jiné známý Polányiho dvojparadox: Víme více, než můžeme říci. Říkáme více, než můžeme vědět. To platí i o Lutherových výrociích.

Abych mluvil konkrétně, k nejobvnějším studiím o Lutherově teologii, které jsem v poslední době četl, patří ty, které se zabývají Lutherovou skrytou metafyzikou, Lutherovou teologií dějin a Lutherovou filologií – či teologií jazyka.

Aby bylo zřejmé: Luther žádnou explicitní teologii dějin nemá, nemá ani žádnou explicitní filologii, a nemá a ani by mít nechtěl vlastní metafyziku – je programově antimetafyzický, což ovšem nic nemění na tom, že se pod povrchem jeho antimetafyzického a antisystémového, charismatického myšlení a vyjadřování, dá skrytá metafyzika najít, a že má i význam pro naše dnešní téma.

Lutherovu metafyziku se pokusilo identifikovat několik autorů, z nichž pro naše tázání mají význam zejména dva:

M. Wendte v knize *Die Gabe und das Gestell*¹ identifikuje u Luthera dva rozměry jeho implicitní metafyziky: oslovení a obdarování. Pod těmito aspekty lze vidět celou realitu, nejen z hlediska soteriologie, ale i teologie stvoření. Ve vztahu k našemu tématu je zajímavější aspekt oslovení, ale slovo „aspekt“ naznačuje, že nejde o dvě různé věci, ale o dva vidy téhož: Oslovení je v jistém smyslu obdarováním, eminentně pak v teologickém smyslu jako Boží oslovení člověka. Wendte svou studii vypracoval jako předpoklad pro dialog se současnou filosofií daru, zejména fenomenologickou, ale nic zřejmě nebrání tomu, abychom ji vztáhli i na problematiku filologickou: Jazyk je dar v mnoha ohledech, teologických i čistě filologických. Lutherova metafyzika objevuje za věcmi slovo a řeč.

Wieland Kastning² se pokusil vypracovat Lutherovo pojetí skutečnosti s cílem prozkoumat předpoklady Lutherovy implicitní teologie dějin – současně svými poznatky ovšem významně korigoval naše představy o Lutherově teologii stvoření. I Kastning poznává stejně jako Wendte, že Lutherova metafyzika je metafyzikou slova, skutečnost má verbální charakter, vše, co jest, je slovem (Božím) a jako takové i oslovením člověka. Člověk v Kristu pak v jistém smyslu rozumí této „řeči ptactva“, řeči obilného zrna atd.

Lutherovu implicitní filologii se pokusil identifikovat Albrecht Beutel v knize *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachver-*

¹ Martin WENDTE, *Die Gabe und das Gestell*, Tübingen, 2013.

² Wieland KASTNING, *Morgenröte künftigen Lebens. Das reformatorische Evangelium als Neubestimmung der Geschichte. Untersuchungen zu Martin Luthers Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

ständnis³. Beutel byl ve svém bádání inspirován G. Ebelingem⁴, ale absolvoval i germanistický seminář k Lutherově jazyku a stylu u Theo Schumachera, takže jeho bádání již bylo pojato ve značné míře interdisciplinárně a se zohledňováním výsledků germanistických studií. Metodologicky postupoval tak, že analyzoval Lutherovy výroky o Božím a lidském slově v Lutherově předmluvě k prologu Janova evangelia a v Lutherových výkladech Jan 1,1–14 (s přihlédnutím k dalším relevantním textům). V systematizaci svých poznatků a vyvozování závěrů je Beutel ovšem dosti zdrženlivý, nicméně v jeho studii najdeme „exkursorische Vertiefung“ k tématům Jazyk Boží, Jazyk člověka, Písmo jako Boží slovo, které se stalo Písmem, Kristus slovo Boží, Vnější a vnitřní slovo a Slovo a odpověď.

Beutelovy výsledky v uvedené studii se pokusil „sprachphilosophisch und sprachtheologisch weiter zu durchdenken“ Joachim Ringleben v knize *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her*⁵. Ringleben v podstatě napsal dogmatiku, kde všechna témata pojednal pod aspektem Lutherovy „implicitní“ filologie: Stvoření a slovo, Člověk jako stvořený slovem a určený ke slovu, Kristus jako vtělené slovo, Svátostné slovo, Církev slova, Slovo a Písmo, Slovo a víra, Slovo a Duch, Slovo Boží a rozum a Eschatologie slova.⁶ Principiální význam pro přínos teologie k interdisciplinárnímu dialogu má dle našeho názoru kapitola Bůh a jazyk, protože ukazuje dimenze jazyka, přístupné jen teologicky.

Nakolik tyto dimenze otevírají nový pohled i filologům, by muselo být předmětem dialogu, k němuž zde vyzýváme. Stručně můžeme pro filology shrnout Ringlebenovu pozici asi takto: Bytí věčného slova vstupuje do lidského jazyka, a tím do skutečnosti zkoumané teology a filology, v jistém

³ Albrecht BEUTEL, *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis*, Tübingen, Mohr, 2006.

⁴ EBELING věnoval filologickým aspektům teologie cyklus přednášek, vydaný pod názvem *Einführung in theologische Sprachlehre*. Zde ale tematizoval spíše krizi důvěry ve slovo na konci šedesátých let a odkázanost křesťanství na uvedení věřících do jazyka víry. Nad tento spíše pastorálně teologický rámec ale knížka obsahuje i teoretičtější tvrzení, například, že jsou „das Sprachproblem und die Gottesfrage aufs engste miteinander verknüpft“ (s. 54), a formuluje, „was von einer theologischen Sprachlehre zu erwarten ist: nämlich die theologische Sprachverantwortung im Kontakt mit dem allgemeinen Sprachbewusstsein wahrzunehmen“ (s. 89).

⁵ Joachim RINGLEBEN, *Gott im Wort, Luthers Theologie von der Sprache her*, Tübingen, Mohr Siebrek Ek, 2014.

⁶ Německy píšící autor uniká problému psaní velkých písmen u slov s/Slovo a také d/Duch. V překladu jsme upřednostňovali malé písmeno, protože v tomto významu je slovo společným předmětem teologie i filologie.

slova smyslu se Bůh ve svém vtěleném lidství v Kristu vydává na pospas našemu filologickému a teologickému zkoumání. Lidské mluvení o Bohu tak přestává spadat pod kategorii naivního antropomorfismu či metafory, a lidský jazyk se stává médiem, v němž se Bůh činí skutečně přítomným a dostupným. Boží sestoupení (kondesdence) je sestoupením do lidského jazyka a jeho podmínek. To, co filolog znal jako magickou funkci jazyka člověka, nachází protějšek v Božím sebezpřítomnění prostřednictvím jazyka, nejzřejměji hmatatelném ve zvěstování a svátostech. Ringleben vyjadřuje údiv nad Karlem Barthem, který se v pětisetstránkovém textu o Božím slově ve své dogmatice zcela obejde bez zohlednění jeho souvislosti s lidskou řečí, a připomíná apel filosofa K. Löwitha, že mluvení o Božím slově zůstane neplodné bez pochopení souvislosti speciálního jazyka křesťanského zvěstování k obecně lidské schopnosti myslet a mluvit. Rovněž tak se Ringleben hlásí k linii realistického myšlení o jazyce, představované zejména Humboldtem.

Z více než šestisetstránkové studie Ringlebenovy zde je možné uvést samozřejmě jen pár aspektů, spíše jen s intencí vzbudit zájem teologů a filologů o tuto problematiku než s cílem ji zde nějak komentovat či analyzovat:

Pro Luthera je centrální pojem „tělesnosti slova“ (leiblich Wort, dostalo se i do základního vyznání luterství, srov. CA V). Již jsme zmínili dimenzi jazyka jako sebezpřítomnění a učinění se vnímatelným. Jazyk není jen nástrojem, ale místem setkání Boha a člověka. Jazyk není jen sdělující, ale má kreativní dimenzi, svět byl stvořen a je stále tvořen slovem, a vše stvořené lze pochopit jako učiněné slovo. Sémantický rozsah slova „slovo“ sahá od mluvení přes věci až po Krista jako Boží slovo, jazyk je jazykem lidským i jazykem Božím, původ jazyka je ve věčném rozhovoru v Bohu, který sám je pro Luthera Deus verbosus. Boží sestoupení do jazyka v Kristu je jeho vlastním překladem do lidského jazyka a exegetickým aktem; současně je i aktem komunikace. Náboženská dimenze jazyka je výrazem i filologům dostupné povahy jazyka překračovat své vlastní meze. A ovšem nelze v luterské teologii obejít ani téma lidského hříchu, který se následně projevuje i v deformování a pervertování jazyka. K diskusi by byly i pojmy *verbum efficax* (účinné slovo), *verbum promissionis* (slovo zaslíbení, tj. slovo, které ohlašuje a tvoří budoucnost) jako dle některých lutherovských badatelů klíčová vlastnost Božího slova, jakož i další pro linguistiku asi okrajové, ale pro Luthera a křesťanství zásadní formy vyjádření jako je *absoluce* (u Luthera vlastní forma *promissio* a v jistém ohledu naplnění smyslu lidské řeči vůbec), křesťanské formule, napomenutí a povzbuzení (*consolatio fratrum*), kázání, vyznání víry, problém slyšení (*fides ex auditu*) a vůbec vztah aktivity a pasivity v mluvení, teologický

primát mluvené řeči před psanou formou, která je ale současně pro Luthera klíčová v podobě textu Písma svatého, mluvení jako jednání a celá problematika pragmatiky jazyka⁷, vztah stylistických prostředků k realitě toho, co je sdělováno (synekdocha u Luthera, významná například ve sporech o realitu Kristovy přítomnosti ve svaté večeři; v její souvislosti je důležitá celá problematika vztahu označování a označovaného), realita víry až v jazykové formě, nikoli pouze v srdci, a s tím spojená problematika vyjádření víry (*fides docet loqui*). Další heslovitý výčet možných témat dialogu by zde byl zřejmě zbytečný a stejně by nemohl být vyčerpávající.

Zkoumání implicitních předpokladů Lutherovy argumentace a systému skrytého za jeho mnohdy zdánlivě nesouvisejícími či rozpornými výroky uvádí lutherovské bádání na novou, obecnější rovinu, a vysoká míra obecnosti umožňuje interdisciplinární dialog. Překážkou takového interdisciplinárního dialogu je ovšem jeden problém, který byl již vícekrát identifikován, aniž byl řešen, totiž nechuť současných vědeckých disciplin k teoretickému myšlení⁸. Interdisciplinární dialog však není možný, pokud pěstujeme vědu pouze jako stále detailnější pitvání stále miniaturnějších jevů, např. když se v lutherovském bádání snažíme ještě lépe vypiplat některý dílčí aspekt učení o ospravedlnění a filologové stále jemněji specifikují aspekt sloves, abych si zde dovolil malou slovní hříčku.

Luther je klasickým tématem teologie i filologie, zde zejména germanistické. Vzájemného dialogu je přesto minimálně, ač příležitostí k němu je dostatek. Teolog do takového dialogu vstupuje se spornou tezí, že o lidském jazyce ví v jistém ohledu více, než je dostupné filologii. Doložení či zpochybnění této teze, její konkretizace, strukturace a modifikace mohou být obsahem a dynamikou dialogu.

⁷ Možnosti spojené s teologicky motivovaným zájmem o filologii naznačuje i dosud nepublikovaná disertace mého doktoranda Blahoslava Fajmona *Teorie mluvních aktů v teologii se zvláštním ohledem na prosebnou modlitbu a vyznání Ježíše Krista jako Syna Božího v Markově evangeliu*, jemuž se podařilo významně modifikovat Searlovu teorii mluvních aktů tím, že zohlednil náboženské mluvní akty, které Searle jen okrajově zmiňuje, aniž by se jimi zabýval, a tím dospívá k závěrům, které by při zohlednění náboženských mluvních aktů byly neudržitelné. Práce je dostupná elektronicky v katalogu knihovny TF JU v Českých Budějovicích.

⁸ <https://files.acrobat.com/a/preview/9315287f-381f-4cff-a56a-617847f61036> [27.08.2018]
<http://www.faz.net/aktuell/wissen/geist-soziales/viele-soziologen-verlieren-das-wesen-ihres-geschaefts-15288290.html> [27.08.2018]

Použitá literatúra

- BEUTEL, Albrecht, *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis*, Tübingen, Mohr, 2006.
- KASTNING, Wieland, *Morgenröte künftigen Lebens. Das reformatorische Evangelium als Neubestimmung der Geschichte. Untersuchungen zu Martin Luthers Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- RINGLEBEN, Joachim, *Gott im Wort, Luthers Theologie von der Sprache her*, Tübingen, Mohr Siebrek Ek, 2014.
- WENDTE, Martin, *Die Gabe und das Gestell*, Tübingen, 2013.

Prof. ThDr. Jaroslav VOKOUN, PhD.

Slovo a sviatosť v ekumenických súvislostiach

Anton TYROL

Abstrakt

História náuky o inšpirácii Písma: Pôvodné prejavy viery v inšpiráciu Písma – pohnutie Duchom Svätým a pohnutí ľudia ako dva základné piliere inšpirácie. Náuka o inšpirácii Písma v patristike. Náuka o inšpirácii po tridentskom sneme. Náuka o inšpirácii podľa pápeža Leva XIII. Druhý vatikánsky koncil o inšpirácii Písma. Súčasné tendencie v náuke o inšpirácii Písma: Inšpirácia a pravda Písma. Sväté písmo – analógia inkarnácie. Koncept inšpirácie v teológii Karla Rahnera SJ. Božie slovo a sviatosť – sakramentálny charakter Slova. Božie slovo používané pri liturgii. Vzťah Slova a sviatostí. Ekumenické perspektívy Slova a sviatosti.

Kľúčové slová: sviatosť, slovo, ekuména, sväté Písma, inšpirácia.

Abstract

The history of the doctrine of the inspiration of the Scriptures: The original manifestations of faith in the inspiration of the Scriptures – the movement of the Holy Spirit and of the people as two basic pillars of inspiration. Teaching about the inspiration of the Scriptures in Patristics. The doctrine of inspiration after the Trident Council. The doctrine of inspiration by Pope Leo XIII. The Second Vatican Council on Inspiration of the Scriptures. Current Trends in the teaching of the inspiration of the Scriptures: Inspiration and truth of the Scriptures. The Holy Scriptures – analogy of the incarnation. The concept of the inspiration in the theology of Karel Rahner SJ. God's word and sacrament – the sacramental character of the Word. God's word used in the liturgy. Relationship between Word and Sacraments. Ecumenical perspectives of the Word and sacraments.

Keywords: sacrament, word, ecumene, the Holy Scriptures, inspiration.

Výskum biblických textov patrí od počiatku k základným prejavom teologického bádania. Tak v židovských ako aj v kresťanských kruhoch sa biblickému textu preukazuje náležitá pozornosť a pre jeho štúdium sa rozvíjajú najrozmanitejšie prístupy a metodológie. Jednou z najviac fascinujúcich teologických tém je inšpirácia biblického textu, „miesto“

stretania sa Božej a ľudskej dimenzie, priestor autonómie Boha a človeka, a biblický text ako unum compositum Božieho aj ľudského prejavu.

1. História náuky o inšpirácii Písma

Náuka Cirkvi o inšpirácii Písma má za sebou už dve tisícročia. Viera v inšpiráciu Písma zachytáva aj starozákonné obdobie dejín spásy. V dejinách tejto témy možno identifikovať obdobia objasňovania jednotlivých pojmov a upresňovania konštitutívnych prvkov definície inšpirácie, obdobie inštrukčno-teoretického chápania Písma, potom obdobie personálno-existenciálneho pojmu až po najnovšie vyjadrenia Druhého vatikánskeho koncilu a následne synody biskupov a pápežských dokumentov či vyjadrení Pápežskej biblickej komisie. Zložitá je otázka kolektívnej inšpirácie v porovnaní s klasickou predstavou inšpirácie ako charizmy udelenej jednotlivcovi-svätopiscovi.

Pôvodné prejavy viery v inšpiráciu Písma

V celej doterajšej histórii kresťanstva sme svedkami pevného presvedčenia o inšpirácii Písma tak Starého ako aj Nového zákona. Už samotné pomenovania Písma ako celku alebo jednotlivých častí pripomínajú a dokumentujú toto presvedčenie. Také výrazy ako napr. *grafai hagai* (Sväté písma; Rim 1,2) alebo *ta biblia ta hagia* (1Mach 12,9) dokumentujú toto presvedčenie celkom jednoznačne. Iné názvy, označujúce viac obsah, než ich charakter, ako napr. *Thora* (náuka) alebo *Nebiim* (Proroci) či ďalšie texty boli vždy brané ako autoritatívny a autentický dokument viery, norma viery, čo je tiež argument dosvedčujúci všeobecné presvedčenie ľudí o inšpirovanom charaktere biblických kníh.

Najnovší Katechizmus Katolíckej cirkvi o všetkých biblických knihách hovorí, že je to zbierka kníh, ktoré boli napísané z vnuknutia Ducha Svätého (porov. KKC 81). Teda pod biblickým textom rozumieme Božie slovo, ktoré napísali ľudskí autori pod špeciálnym vplyvom Ducha Svätého. K Písmu patrí aj Tradícia, pod ktorou rozumieme ústne odovzdávanie Božieho zjavenia, tá však nie je predmetom charizmy inšpirácie, ktorú mali svätopisci, teda posvätní autori biblických kníh. Tradícia má podľa učenia Cirkvi iné garancie neomylnosti. Inšpirácia sa teda vzťahuje len na napísané Božie slovo. Ono predstavuje určité božsko-ľudské *compositum*, ktoré vždy lákalo autorov, aby pátrali po tom, ako spolupracoval Boh a človek pri vzniku týchto posvätných textov Písma.

Osobitnou témou viery v inšpirovaný charakter Svätého písma sú vnútorné argumenty, to znamená viera posvätných alebo aj iných

mimobiblických autorov, ktorú prejavili v svojich dielach. Ide napríklad o tieto miesta:

1Mak 12,9: *Nie sme síce utisnutí na to, pretože útechu čerpáme zo svätých kníh, ktoré máme po ruke...*

Mk 12,36: *Ved' sám Dávid hovorí vo Svätom Duchu: Pán povedal môjmu Pánovi...*

Sk 1,16: *Bratia, muselo sa splniť Písmo, kde predpovedal Duch Svätý ústami Dávida...*

Hebr 10,15: *Dosvedčuje nám to i Duch Svätý, keď povedal...*

Jozef Flavius (De monarchia, 9) charakterizuje inšpiráciu slovami: ... *človek inšpirovaný Bohom bez toho, aby povedal niečo svoje...*

Najvyšším kritériom vierohodnosti inšpirovaného charakteru biblických textov je Ježiš Kristus, ktorý vo vzťahu k hebrejským Písmam prejavuje úplný rešpekt: *Písmo nemožno zrušiť!* (Jn 10,35); *Nepominie sa ani jediné písmeno, ani jediná čiarka zo Zákona...* (Mt 5,18). Na iných miestach však už hovorí s plnou autoritou rovnajúcou sa autorite Písma: *No ja vám hovorím...* (Mt 5,22).¹ Apoštoli po Turíciach ohlasujú Ježišovo slovo ako Božie slovo s normatívnym charakterom (2Sol 2,15).

V traktátoch o inšpirácii Písma sa ako najvýznamnejšie texty Nového zákona zvyknú uvádzať dva nasledovné texty Písma hovoriace o inšpirácii svätých kníh:

2Tim 3,16–17: *Celé Písmo je Bohom vnuknuté a užitočné na poučanie, na usvedčovanie, na nápravu a na výchovu v spravodlivosti, aby bol Boží človek dokonalý a pripravený na každé dobré dielo.*

2Pt 1,20–21: *Predovšetkým však vedzte, že nijaké proroctvo v Písme nepripúšťa súkromný výklad. Lebo proroctvo nikdy nevzišlo z ľudskej vôle, ale pod vedením Ducha Svätého prehovorili ľudia poslaní od Boha.*

Pán Ježiš aj apoštoli absolútne uznávali autoritu Svätým písmem. Pri svojom ohlasovaní citovali Starý zákon a obhajovali Boží pôvod Písma. Písmu je podľa ich učenia potrebné preukazovať bezpodmienečný súhlas. Teda v evanjelizačnej činnosti Pána Ježiša a v apoštolskom ohlasovaní sú známe dva prvky inšpirácie:

1) Boh hovoril ústami vybraných ľudí;

2) ľudia prehovorili v Božom mene, pohnutí Duchom Svätým.

¹ Porov. Michelangelo PRIOTTO, *Il libro della Parola. Introduzione alla Scrittura*, Graphé 1, ElleDiCi, Torino, 2016, 79.

Pohnutie Duchom Svätým a pohnutí ľudia sú dva základné piliere inšpirácie.

Novozákonné zjavenie nie je iba kvantitatívnym rozšírením starozákonného Zjavenia. NZ predstavuje cieľový bod pre SZ. To umožňuje spätne porozumieť Starému zákonu vo svetle Nového zákona. Platí však aj opak: „Sväté písma hebrejského ľudu predstavujú podstatnú časť kresťanskej Biblie a mnohokrátym spôsobom sú prítomné v druhej časti. Bez Starého zákona by Nový zákon bol nedešifrovateľnou knihou, rastlinou zbavenou svojich koreňov a odsúdenou na vyschnutie.“² Z toho vyplýva dialogický vzťah SZ a NZ: v celom Písme je možné pozorovať „dvojitý pohyb: od Nového zákona k Starému na osvetlenie nádeje Izraela a od Starého zákona k Novému zákonu na ustálenie istého základu, na ktorom je postavený Nový zákon.“³ Ježišovo ohlasovanie a činnosť apoštolov teda nemá vo vzťahu k SZ len význam *potvrdenia* platnosti Starého zákona, ale má aj hodnotu *objasnenia*⁴ toho, čo obsahujú a čo sa dá porozumieť vo svetle novozákonného Zjavenia.

V textoch SP nie je vypracovaná definitívna doktrína inšpirácie, ale sú v nich zakomponované všetky konštitutívne prvky pre jej definovanie v budúcnosti.

Náuka o inšpirácii Písma v patristike

Teologická tvorba cirkevných otcov (patristika⁵) je veľmi rozmanitá, pretože jednak ešte neboli rozvinuté špeciálne teologické disciplíny a tiež preto, že sa mnohí autori vyjadrovali k inšpirovanému charakteru Písma. Celá doktrína je však postavená na dvoch známych pilieroch Písma, božskom a ľudskom. Berúc do úvahy dvoch autorov a dvojaký pohľad na ich dielo, možno túto doktrínu vyjadriť v štyroch témach:

- 1) Božia účasť ako autora kníh;
- 2) účasť človeka ako nástroja v Božích rukách pre napísanie svätých kníh;
- 3) Písmo ako Boží diktát;
- 4) Písmo ako Božie slovo, Boží list.⁶

² PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA: *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Città del Vaticano 2001, 199 (bod 84).

³ Michelangelo PRIOTTO, *Il libro della Parola. Introduzione alla Scrittura*, Graphé 1, ElleDiCi, Torino, 2016, 89–90.

⁴ Porov. Pietro BONATTI – Carlo Maria MARTINI (a cura di), *Il Messaggio della salvezza. Introduzione generale*, Elle Di Ci Torino 1969, 36.

⁵ Toto obdobie siaha od čias apoštolských otcov až po cca 7.–8. storočie po Kr.

⁶ Porov. Pietro BONATTI – Carlo Maria MARTINI (a cura di), *Il Messaggio della salvezza. Introduzione generale*, Elle Di Ci Torino 1969, 39. Citáty z diel

Všetky tieto prvky či témy sú usporiadané tak, že vyjadrujú určité prelínanie Božieho a ľudského prvku: prvé dve témy hovoria o účasti Boha a človeka pri vzniku posvätných kníh a druhé dve témy zase efekt tejto účasti, teda Písmo ako dielo človeka a súčasne aj Boha. K bližšiemu spracovaniu tejto problematiky sa patristická teológia nedostala. Jednotlivé diela patristiky sú postavené na alegorickej teologickej metóde a na používaní typického hermeneutického zmyslu. Najnovšia teológia však používa patristické pohľady na inšpiráciu a rozvíja ich.

Náuka o inšpirácii po tridentskom sneme

Tridentský koncil (1546–1563) neriešil definíciu inšpirácie ako takej, ale zaoberal sa celkom základnými otázkami, ako napr. rozsah inšpirácie. Znamená to, že sa zaoberal zoznamom inšpirovaných kníh, čiže kánonom a tento aj slávnostne definoval. Koncil teda definoval presvedčenie Cirkvi, na ktoré knihy Písma sa inšpirácia vzťahuje. Okrem toho vydal aj vieroučné vyjadrenie, že inšpirácia sa vzťahuje aj na všetky časti Písma.

Teológia sa v tých časoch uberala v intenciách scholastickej teológie. Pre biblické otázky to znamenalo rozvíjanie rozličných teologických konceptov, ktoré súviseli s definíciou inšpirácie, ako napr. *acceptio rerum*, *iudicium de rebus acceptis*, primárny autor, sekundárny autor, ministeriálny autor a iné. V nasledujúcich storočiach sa teologické diskusie o tejto téme týkali podobných konceptov, ako bolo napr. *dictatio verbalis*, otázky inšpirácie slova, vety, pravdy, otázky literárneho autora, otázka pozitívnej alebo negatívnej asistencie Ducha Svätého, živo sa diskutovalo o kritériách inšpirácie. Významným prvkom teologického bádania bola otázka, či je odovzdanie Písma Cirkvi podstatnou súčasťou realizácie charizmy inšpirácie alebo nie atď.

Najvýznamnejšími autormi z tohto obdobia sú: Dominik Bañez (+1604), Leonardo Lessio (+1623), Róbert Bellarmín (+1621), J. Bonfrère (+1642), J. B. Franzelin (+1886) a ďalší.

Náuka o inšpirácii podľa pápeža Leva XIII.

Je kuriózne, že magisteriálna definícia inšpirácie Písma bola v Katolíckej cirkvi sformulovaná až v roku 1893. Jej autorom bol pápež Lev XIII. Kuriózne je to preto, že táto magisteriálna definícia predtým nebola potrebná, totiž nikto dovtedy inšpiráciu Písma nepopieral, nejestvovali o inšpirácii Biblie žiadne bludy a inšpirácia ako špeciálna charizma biblických autorov bola všeobecne akceptovaná. Až vplyvom racionalizmu

cirkevných otcov sú prevzaté z tejto knihy, 39–47.

sa ukázala nutnosť sformulovať túto definíciu. Stalo sa tak 18. novembra 1893 v rámci encykliky *Providentissimus Deus* (EB 81–134).

V znení tejto definície sa odzrkadľujú vtedajšie kategórie, ktorými sa vyjadrovala realita, taktiež schopnosti človeka a bol v nej zakomponovaný aj prvok odovzdania Biblie Cirkvi ako adresátke, a teda kompetentnej autorite autentického výkladu Písma. Potom už nasledovali mnohé ďalšie dokumenty biblického charakteru a Druhý vatikánsky koncil (1962–1965) považoval za potrebné znovu sa vrátiť k tejto tematike a vyjadriť ju nanovo v duchu aktuálnych teologických kategórií a teologickej mentality.

Druhý vatikánsky koncil o inšpirácii Písma

Približne 70 rokov po encyklike *Providentissimus Deus* sa biskupi na koncile a ich poradcovia-teológovia znovu vrátili k téme biblickej inšpirácie a celú doktrínu prehĺbili a objasnili novým spôsobom. Definícia pápeža Leva XIII. z roku 1893 pracovala s takými kategóriami ako Boh – prvotný autor Písma, človek – nástrojový autor Písma, rozum + vôľa + ostatné vykonávacie schopnosti svätopisca, Písmo ako prameň Božieho zjavenia atď.

Druhý vatikánsky koncil teda hlbšie rozvinul a aktualizoval náuku o biblickej inšpirácii Písma. Novšiu teóriu rozvinul v rámci vieroučnej konštitúcie o Božom zjavení s názvom *Dei Verbum* (ďalej: DV). To bol jeden z najhlavnejších dokumentov koncilu.

O biblických textoch sa vyjadruje tak, že úlohu ľudských pisateľov či redaktorov vyjadruje aktívnejšie a nazýva ich „skutočnými autormi“ a Boh účinkoval „v nich a skrze nich“, neomylnú biblickú pravdu špecifikuje ako tú, „ktorú Boh chcel mať zaznačenú v posvätných knihách na našu spásu“ (DV 11). V nasledujúcom článku (DV 12) konštitúcia zakomponovala interpretačnú normu, ktorou je snaha zistiť úmysel svätopisca. K tomu výborne slúži celá náuka o literárnych druhoch. Stanovila tiež zásadu, že Písmo sa má vysvetľovať v tom istom Duchu, v ktorom bolo napísané.

Záverečný bod kapitoly o inšpirácii (DV 13) je nanajvýš významný, keď inšpirované Písmo prirovnáva k inkarnácii druhej božskej osoby Ježiša Krista. Ide o patristickú teológiu, ktorej bola známa pekná analógia *Verbum Dei incarnatum * Verbum Dei scriptum*.⁷ Na tomto princípe možno dobre pochopiť Božiu a ľudskú účasť na vzniku Písma.

⁷ Porov. Anton TYROL, *Das Wort ist Schrift geworden. Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift*, Wien, 2017, 87.

2. Súčasnú tendencie v náuke o inšpirácii Písma

Pápež Benedikt XVI. zvolal v roku 2008 synodu biskupov z celého sveta do Ríma. Témou synody bolo *Sväté písmo v živote a poslaní Cirkvi*. O dva roky na to, 30. septembra 2010, vydal pápež z tohto podujatia posynodálnu exhortáciu s názvom *Verbum Domini*.⁸ V nej zhrnul všetky lineamenta, instrumentum laboris, správy ante a post disceptationem, jednotlivé referáty a ostatné dokumenty a materiály z pracovných skupín. Benedikt XVI. výslovne uvádza cieľ svojej exhortácie slovami: „...by som rád vytýčil niektoré základné línie znovuobjavenia Božieho slova v živote Cirkvi, ktoré je prameňom ustavičnej obnovy. Zároveň vyjadrujem pranie, aby sa Božie slovo stalo čoraz viac srdcom všetkých cirkevných aktivít“ (VD 1).

Inšpirácia a pravda Písma

Jedna z najvýraznejších požiadaviek, s ktorými sa Benedikt XVI. obrátil na biblických vedcov, je prehĺbenie témy inšpirácie v kontexte pravdy Písma (porov. VD 19). Pápež túto tému bližšie nerozoberá, len konštatuje, že prehĺbenie pohľadu na dynamiku inšpirácie povedie k hlbšiemu pochopeniu pravdy obsiahnutej v posvätných textoch, čo dokumentuje známym citátom z 2Tim 3,16–17. Z ďalších tém, na ktoré pápež Benedikt XVI. v exhortácii upozornil, je opäť požiadavka na biblických vedcov vyvinúť takú exegetickú metodológiu, ktorá bude viac smerovať k teológii Božieho slova (porov. VD 19), aby z exegetickej práce kompetentných ľudí mohlo plynúť aj spirituálne ovocie pre duchovný život veriacich.

Tu stačí dodať, že pápežovu výzvu si osvojila Pápežská biblická komisia, ktorá združuje biblických vedcov z celého sveta a v nasledujúcich rokoch po tejto exhortácii spracovali túto tematiku do výsledného dokumentu *Inšpirácia a pravda Svätého písma*.⁹ V tomto dokumente je systematicky spracovaná problematika dynamického vzťahu charizmy inšpirácie a pravdy Písma podľa najnovších kritérií historicko-kritickej metodológie a tých podmienok, ktoré stanovili dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu a Magistéria Cirkvi.

Sväté písmo – analógia inkarnácie

Druhý vatikánsky koncil vo vieroučnej konštitúcii *Dei Verbum*, 13 pripodobnil podstatu inšpirácie k Vteleniu druhej božskej osoby v tom zmysle, že ako sa Slovo večného Otca pripodobnilo ľuďom, vezmúc na seba

⁸ BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini. Posynodálna apoštolská exhortácia pápeža Benedikta XVI. o Božom slove v živote a poslaní Cirkvi*, SSV, Trnava, 2011.

⁹ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Inšpirácia a pravda Svätého písma, edícia Dokumenty Svätej Stolice*, SSV, Trnava, 2016.

ľudské telo, tak sa Božie slovo pripodobnilo ľudskému spôsobu hovorenia a prostredníctvom svätopiscov zostalo vyjadrené ľudským jazykom. Tento výstižný koncilový obraz možno rozvíjať ďalej podľa dogmatiky, ktorá učí, že v Ježišovi Kristovi sa ľudská a božská prirodzenosť vo vtelení spojili ako „kompletné, úplné, nezmiešané a rozdielne, avšak nerozlučiteľne a podstatne spojené jednotou božskej osoby večného Slova Božieho... Majiteľom Kristovej ľudskej prirodzenosti, nositeľom a vlastníkom jej činnosti je druhá božská osoba... Jeho človečenstvo má nekonečnú dôstojnosť božskej osoby.“¹⁰

Podľa tejto koncepcie možno analogicky aj Sväté písmo porozumieť ako nezmiešané a nerozlučiteľné spojenie Božieho a ľudského slova, tajomne zjednotené vo Svätom písme. Jeho vlastníkom a faktorom jeho účinnosti je Boh. Na jeho tvorbe sa ako skutoční autori podieľali svätopisci. Sväté písmo touto jednotou Božieho a ľudského slova dostáva rozmer a dôstojnosť Božieho slova. Tak ako v Ježišovi Kristovi nie sú oddelené božské a ľudské prvky, podobne v Písme nie sú oddelené Božie a ľudské slová. Všetky slová majú rozmer Božieho slova. „V Biblii nie sú odseky iba Božie a odseky iba ľudské. Iste, je Božia stránka a ľudská stránka, ale tieto nie sú rozdelené v materiálnom zmysle. V Písme je všetko Božie a všetko ľudské.“¹¹

V tomto duchu sa o Písme z pohľadu uvedenej patristickej analógie inkarnácie Božieho slova vyjadrujú najväčší teológovia našich čias Rahner a Ratzinger: „Tieto knihy majú byť považované za rýdzo božské a – v nie menšej miere – za rýdzo ľudské, ako aj Pán Ježiš je spoločne naozaj Boh a naozaj človek a má bez zmiešania a bez oddelenia božstvo a človečenstvo.“¹²

Z ľudského pohľadu je Sväté písmo naozaj Kniha kníh, ktorá má prestížnu pozíciu medzi všetkými knihami, nezávisle od ich doby vzniku a obsahu. Z toho dôvodu je správnejšie používať výraz Sväté písmo, než slovo Biblia. Prvý výraz totiž viac dáva najavo Boží pôvod Písma, druhý viac ľudský prvok, hoci obidva výrazy sú pravdivé.

¹⁰ Štefan DÚBRAVEC, *Katolícka dogmatika*, SSV Trnava v CN Bratislava, 1978, 75–76.

¹¹ Antonio GIRLANDA, *Antico Testamento. Iniziazione biblica*, San Paolo Milano 2002, 34.

¹² Karl RAHNER – Joseph RATZINGER, De Revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta. In: Peter DUBOVSKÝ – Jean-Pierre SONNET, J.-P. (edd.): *Ogni Scrittura è ispirata. Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, San Paolo Milano – GBPress Roma 2013, s. 373.

Koncept inšpirácie v teológii Karla Rahnera SJ

Nemecký teológ Karl Rahner, S.J. (1904–1984) predstavil¹³ tesne pred začiatkom Druhého vatikánskeho koncilu originálnu a novú koncepciu inšpirácie, ktorá pozostáva z troch prvkov:¹⁴

1) Boh chce a tvorí Cirkev ako prameň a normu viery pre všetky časy a dáva jej k tomu všetky podstatné prvky potrebné pre výkon jej poslania.

2) Jedným z týchto podstatných prvkov je Sväté písmo, ktoré patrí Cirkvi, a to nielen na rozlišovanie autentického Zjavenia, ktoré priniesol Ježiš Kristus, ale aj na jeho vyjadrenie najskôr formou kerygmy a potom formou spisov.

3) Boh je preto autorom nielen Cirkvi, ale aj svätých kníh, ktoré vyjadrujú jej vieru. Boh tak, ako chcel a založil Cirkev, tak chcel a vytvoril ten podstatný prvok Cirkvi, ktorým je Písmo.

Sväté písmo je teda podľa K. Rahnera konštitutívnym elementom Cirkvi. Miesto Cirkvi v otázke inšpirácie je v tom, že je adresátkou posvätných kníh, a nie ich producentkou, aj keď posvätné knihy Nového zákona vznikali v jej prostredí.

Inšpirácia starozákonných textov má v tejto Rahnerovej koncepcii pozíciu predhistórie vzhľadom na ustanovenie Cirkvi a jej podstatných prvkov. Tvorba kánona v prvotnej Cirkvi prebieha tak, že poapoštolská Cirkev vedená Duchom Svätým uznáva v jednotlivých spisoch z apoštolských čias legitímny výraz prvotnej kerygmy.¹⁵ Inšpirácia podľa Rahnera je súčasťou celkového Božieho vedenia a ochrany Cirkvi, ktorá má Písmo ako konštitutívny element svojho vlastného sebavyjadrenia.¹⁶

Rahnerova vízia je netradičná, originálna. Je úplne kompatibilná s katolíckou doktrínou, hoci je postavená na celkom inom koncepte Písma a Cirkvi než je oficiálne rozvíjaný magisteriálny koncept inšpirácie Písma. Podobný, prostredie Cirkvi zdôrazňujúci, pohľad na pochopenie inšpirácie a pochopenie Písma vôbec má J. Ratzinger: „Inšpirácia nie je...

¹³ Porov. Karl RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, Freiburg 1958. In: Pietro BONATTI – Carlo Maria MARTINI (a cura di), *Il Messaggio della salvezza. Introduzione generale*, Elle Di Ci Torino, 1969, 110. Taliansky preklad: *Sull'ispirazione della Sacra Scrittura* (Quaestiones Disputatae 1), Morcelliana Brescia, 1967.

¹⁴ Porov. Anton TYROL, *Das Wort ist Schrift geworden. Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift*, Wien, 2017, 137–141.

¹⁵ Porov. Michelangelo PRIOTTO, *Il libro della Parola. Introduzione alla Scrittura*, Graphé 1, ElleDiCi, 94–95.

¹⁶ Porov. Robert L. FASTIGGI, *Comunal or Social Inspiration. A Catholic Critique*, in: *Letter & Spirit* 6 (2010), 247–263, 253.

individuálne-charizmatický, ale podstatne cirkevno-dejinný postup, ktorý sa ukladá do procesu odovzdávania, dejín foriem a redakcie. Iba v spoločnom procese vzájomnej dôvery a vníkania do dejín viery Izraela a do ich obratu, ktorý prinesie Ježiš, sa uskutočňuje toto odovzdávanie, ktoré sa ukladá v Biblii.¹⁷ J. Ratzinger tu akcentuje najmä dynamický proces viery a prostredie Cirkvi, ku ktorému smerujú aj starozákonné dejiny spásy. Tento model inšpirácie nesie stopy Bonaventúrovej koncepcie inšpirácie, ktorú autori označujú kategóriou sociálnej inšpirácie.¹⁸

V podobnom duchu opisuje inšpiráciu aj nemecký Katechizmus pre dospelých: „Božie zjavenie je nám prístupné len svedectvom poslov Starého a Nového zákona a ich písomného zápisu vo Svätom písme. Vznik Svätého písma preto patrí k procesu Zjavenia. V ňom a cezeň hovorí k nám sám Boh. Ono nielenže obsahuje a dosvedčuje Božie slovo, ono je skutočne *Božie slovo*. Účinkom Ducha Svätého napísané (inšpirácia) (porov. 2Tim 3,16; 2Pt 1,19–21; 3,15–16 /nem. súradnice/) má (Písmo) Boha ako pôvodcu (porov. DV 11; 24).“¹⁹

Jestvujú aj ďalšie pohľady na inšpiráciu, ktoré sa touto charizmou zaoberajú z rozličných perspektív: D. Farkasfalvy rozlišuje inšpiráciu v subjektívnom a objektívnom zmysle²⁰, niektorí autori – I. Hruša, J. Sievers – skúmajú mimobiblické a helenistické súvislosti inšpirácie ako teologickej témy. Ďalší autori študujú otázky inšpirácie v súvisi s jednotlivými blokmi biblických kníh alebo v súvisi s exegetickými metódami a prístupmi atď.²¹ P. J. Achtemeier rozlišuje liberálny a konzervatívny pohľad na Písmo²² a z toho odvodzuje svoju teóriu porozumenia inšpirácie.

¹⁷ Joseph RATZINGER, Kirche als Ort der Verkündigung, in: Joseph RATZINGER, BENEDIKT XVI.: *Theologisches ABC. Ein Lesebuch von Abba bis Zweifel*, Herder Freiburg i. Breisgau, 2012, 112.

¹⁸ Porov. Aaron PIDEL, SJ, Ratzinger's Neo-Bonaventurian Model of Social Inspiration. In: *Nova et Vetera*, English Edition, 13, 3 (2015), 693–711.

¹⁹ DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ: *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Verband der Diözesen Deutschlands 1985, 47.

²⁰ Porov. Denis M. FARKASFALVY, OCist., *Inspiration & Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2010, 212.

²¹ Porov. Peter DUBOVSKÝ – Jean-Pierre SONNET (edd.), *Ogni Scrittura è ispirata. Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, Roma & Milano, GBP & San Paolo, 2013, 260–268.

²² Paul J. ACHEMEIER, *Inspiration and Authority. Nature and Function of Christian Scripture*, Michigan, Baker Academic, 1999, 28–63.

3. Božie slovo a sviatosť – sakramentálny charakter Slova

V našej katolíckej liturgii sa tak predkoncilový ako aj pokoncilový spôsob slávenia Liturgie Eucharistie, čiže svätej omše, člení na dve časti, ktorými sú: bohoslužba Slova a bohoslužba Eucharistie. Navonok sa zdá, akoby to boli dve po sebe nasledujúce časti, ale v skutočnosti ide o jeden súvislý postup od Slova k sviatosti.

Pápež Benedikt XVI. venuje v posynodálnej exhortácii *Verbum Domini* tejto problematike veľký priestor²³, keď sa v bodoch 52–56 zaoberal miestom Svätého písma v liturgii a vzťahom Slova a sviatostí a potom v nasledujúcich bodoch 57–71 zas venoval pozornosť detailom ako je Písmo a lekciónár, Písmo a lektorát, homílie, homiletické direktórium, Božie slovo a zmierenie, Božie slovo a Liturgia hodín, liturgická animácia, liturgický spev a pod.

V zornom uhle vzťahu Slova a sviatosti sú rozhodujúce tri roviny prelínania Slova a sviatosti: 1) Slovo používané pri liturgii, 2) Slovo a sviatosti – spojivo Slova a gesta, 3) sakramentálna dimenzia Slova.

Božie slovo používané pri liturgii

V liturgii sa prednášaním Božieho slova, jeho meditácii a aplikácii do života venuje prvoradá pozornosť.²⁴ Liturgia je – tak to možno vyjadriť – privilegovaným miestom rozmanitého používania Božieho slova. Prítom tu nejde len o počúvanie informatívne, nejde len o čítanie „Knihy“, ale ide o počúvanie Slova, ktoré má osobný charakter. Ďalšia konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu, *Sacrosanctum Concilium*, výstižne o liturgii hovorí, že sám Kristus „hovorí, keď sa v Cirkvi číta Sväté písmo“ (SC 7).

Prednášanie a prijímanie Božieho slova v liturgii má vždy komunitárnu povahu. Sprevádzané je vždy účinkovaním Ducha Svätého, ktorý mu dáva svoju účinnosť. V liturgii tak možno zakúšať hlboký zmysel Božieho slova a v ňom objavovať tajomstvá viery (porov. VD 52).

²³ BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini. Posynodálna apoštolská exhortácia pápeža Benedikta XVI. o Božom slove v živote a poslaní Cirkvi*, Trnava, SSV 2011, 82–104.

²⁴ Príklad takýchto aplikácií Božieho slova v liturgickom kontexte možno nájsť v publikáciách autorov Lapka a Worthyho. Porov. Róbert LAPKO – Edmund WORTHY, *The Good News of the Family. Theological and pastoral applications*, Brno, Tribun EU, 2017; Róbert LAPKO – Edmund WORTHY, *Christian journey. Theological and pastoral applications*, Brno, Tribun EU, 2016; Róbert LAPKO – Edmund WORTHY, *Theological and pastoral applications*, Brno, Tribun EU, 2015.

Vzťah Slova a sviatostí

Sväté písmo na svojich stránkach poskytuje niekoľko príkladov toho, ako Slovo a sviatosť vzájomne úzko súvisia. Hebrejský výraz *dabar* sa všeobecne rozumie ako *slovo* alebo aj ako *vec* či *udalosť*.²⁵ Znamená to, že u Boha nejestvuje rozdiel v tom, či Boh hovorí alebo koná. Jeho slovo je *živé a účinné* (Hebr 4,12). Jasne sa to ukazuje napr. na Ježišovej reči prednesenej v kafarnaumskej synagóge (Jn 6,22–69). Tam Ježiš o sebe tvrdil: *Ja som chlieb života* (Jn 6,35.48). Ježiš tu zrejme nemal na mysli exkluzívne Eucharistiu, ale každé slovo, ktoré ohlásil svetu. Totiž v každom jeho slove sa svetu daroval on sám.

Sakramentálna dimenzia Slova

Z vyššie uvedených príkladov vyplýva vnútorný súvis Slova a sviatosti, ktorý možno vyjadriť pohľadom na Božie slovo ako obsahujúce v sebe dimenziu sviatosti. Celkom prakticky a názorne to ukazuje Lukášovo evanjelium v úryvku o emauzských učeníkoch (Lk 24,13–35). Dvaja Ježišovi nasledovníci, zrejme zo širšieho okruhu Ježišových učeníkov, vo veľkonočnú nedeľu popoludní odchádzajú z Jeruzalema na vidiek. Sú sklamaní z nesplnených nádejí, ktoré spájali s Ježišom. Nepoznaný Ježiš sa k nim pripojil a po ich úprimnom predstavení sklamaní a pochybností im začal vykladať, *čo sa naňho v celom Písme vzťahovalo* (Lk 24,27). Cesta a rozhovor pokračoval ďalej a keď došli na miesto, učeníci pozvali Ježiša do domu, v ktorom bývali. Keď potom pri stole Ježiš dobreročil a lámal chlieb, vtedy ho učeníci spoznali. Konštatovali pritom: *Či nám nehorelo srdce, keď sa s nami cestou rozprával a vysvetľoval nám Písma?* (Lk 24,32).

Na tejto udalosti názorne vidno súvis Slova a toho, čo v našej náboženskej terminológii nazývame sviatosť (sacramentum). Je isté, že stolovanie v Emauzách je opísané v liturgickom kontexte Eucharistie. A je tiež isté, že vnímanie a prijímanie Slova dosiahlo svoju plnosť v tomto lámaní chleba a v spoločenstve ľudí otvorených pre Krista. Sviatosť sa tak javí ako konzekvencia Slova.

4. Ekumenické perspektívy Slova a sviatosti

Perspektívy akéhokoľvek rozvíjania ekumenických vzťahov najmä s kresťanskými vyznaniaми a medzináboženskej spolupráce aj s inými náboženstvami sa v Katolíckej cirkvi riadia podľa niekoľkých základných východísk:

²⁵ Porov. PC-program BibleWorks 8.

– Ježišova modlitba za jednotu a lásku: ...*aby všetci boli jedno, ako ty, Otče, si vo mne a ja v tebe, aby aj oni boli v nás, aby svet veril, že si ma ty poslal* (Jn 17,21);

– v snahe o uskutočňovanie jednoty a lásky voči iným vyznaniam a náboženstvám Cirkev postupuje podľa línií vytýčených na Druhom vatikánskom koncile, v deklarácii *Nostra aetate* a v iných dokumentoch Magistéria;

– v snahe o dosahovanie jednoty Katolícka cirkev odmieta akúkoľvek formu synkretizmu a relativizmu a jednotu sa snaží dosiahnuť nie za cenu čiastkových a krátkodobých kompromisov; jednotu musí byť ovocím Ducha Svätého, darcu jednoty a lásky;

– globalizáciu ako jav týkajúci sa celej ľudskej rodiny chápeme ako prozreteľnosťnú príležitosť vydávať svedectvo o Kristovi a formovať mentalitu, ktorá v Bohu vidí základ hodnôt²⁶, kritérium dobra a pravdy a cieľ všetkého.

Perspektívy ďalšieho ekumenického zblížovania kresťanských vyznaní možno vidieť v neustálom prehľbovaní kontemplácie Božieho slova. Ak je sviatosť dôsledkom Slova, potom aj naša kontemplácia Slova nás privedie k pochopeniu sviatosti ako vrcholu Slova! Tu sa dá Eucharistia, ale aj iné sviatosti, celkom jasne pochopiť ako „miesto“ reálnej prítomnosti Ježiša Krista. Ak je Kristus prítomný vo svojom slove, je celkom iste prítomný v Eucharistii tak pod spôsobom chleba ako aj pod spôsobom vína.

Použitá literatúra

ACHTEMEIER, Paul J., *Inspiration and Authority. Nature and Function of Christian Scripture*, Michigan, Baker Academic, 1999.

BENEDIKT XVI., *Verbum Domini. Posynodálna apoštolská exhortácia pápeža Benedikta XVI. o Božom slove v živote a poslaní Cirkvi*, Trnava, SSV, 2011.

BONATT, Pietro – MARTINI, Carlo Maria (a cura di), *Il Messaggio della salvezza. Introduzione generale*, Elle Di Ci Torino, 1969.

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ: *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Verband der Diözesen Deutschlands, 1985.

²⁶ Porov. Róbert LAPKO, *Fulton J. Sheen – Life Is Worth Living. Analýza televízneho náboženského programu z obsahového a formálneho hľadiska*, Karmelitánske nakladateľstvi Kostelní Vydří 2008, s. 66–67.

- DUBOVSKÝ, Peter – SONNET, Jean-Pierre (eds.), *Ogni Scrittura è ispirata. Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, Roma & Milano, GBP & San Paolo, 2013, 260–268.
- DÚBRAVEC, Štefan, *Katolícka dogmatika*, SSV Trnava, CN Bratislava, 1978.
- FARKASFALVY, Denis M., *Inspiration & Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2010.
- FASTIGGI, Robert L, Comunal or Social Inspiration. A Catholic Critique, in: *Letter & Spirit*, 6 (2010), 247–263.
- GIRLANDA, Antonio, *Antico Testamento. Iniziazione biblica*, San Paolo, Milano, 2002.
- LAPKO, Róbert, *Fulton J. Sheen – Life Is Worth Living. Analýza televízneho náboženského programu z obsahového a formálneho hľadiska*, Kostelní Vydří, Karmelitánske nakladateľstvi, 2008.
- LAPKO, Róbert – WORTHY, Edmund, *Christian journey. Theological and pastoral applications*, Brno, Tribun EU, 2016.
- LAPKO, Róbert – WORTHY, Edmund, *The Good News of the Family. Theological and pastoral applications*, Brno, Tribun EU, 2017.
- LAPKO, Róbert – WORTHY, Edmund, *Theological and pastoral applications*, Brno, Tribun EU, 2015.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Inšpirácia a pravda Svätého písma*, edícia Dokumenty Svätej Stolice, Trnava, SSV, 2016.
- PIDEL, SJ, Aaron, Ratzinger's Neo-Bonaventurian Model of Social Inspiration, in: *Nova et Vetera*, English Edition, 13, 3 (2015).
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Città del Vaticano, 2001.
- PRIOTTO, Michelangelo, *Il libro della Parola. Introduzione alla Scrittura*, Graphé 1, ElleDiCi, Torino, 2016.
- RAHNER, Karl – RATZINGER, Joseph, De Revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta. In: DUBOVSKÝ, P. – SONNET, J.P. (eds.), *Ogni Scrittura è ispirata. Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, San Paolo Milano, GBPress Roma, 2013.
- RAHNER, Karl, Über die Schriftinspiration, Freiburg 1958, in: BONATTI, P. – MARTINI, C.M. (a cura di), *Il Messaggio della salvezza. Introduzione generale*, taliansky preklad: *Sull'ispirazione della Sacra Scrittura* (Quaestiones Disputatae 1), Morcelliana Brescia, 1967.
- RATZINGER, Joseph, Kirche als Ort der Verkündigung, in: RATZINGER, J. BENEDIKT XVI. *Theologisches ABC. Ein Lesebuch von Abba bis Zweifel*, Herder Freiburg, Breisgau, 2012.

TYROL, Anton, *Das Wort ist Schrift geworden. Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift*, Wien, 2017.

Mons. Prof. ThDr. ThBibl.Lic. Anton TYROL, PhD.

Fragmenty slova – fragmenty výchovy

Pavol TOMÁNEK

Abstrakt

Štúdia kriticky demonštruje aktuálnu fragmentarizáciu nielen slova ako takého, ale jeho aplikovateľnosť a neaplikovateľnosť do výchovy, či už v rodine alebo mimo nej. Zaoberáme sa roztrieštenosťou výchovy počnúc rodinou, pastorálnymi inštitúciami a pod., ktoré často musia suplovať výchovu. Od fragmentarizácie výchovy prechádzame ku konkrétnym návrhom riešenia v závere tejto štúdie.

Kľúčové slová: dieťa, rodina, výchova, komunita, konflikt.

Abstract

The study critically demonstrates the current fragmentation not only of words as such but of its applicability and inapplicability to education, whether within or outside the family. We deal with the fragmentation of education starting with the family, pastoral institutions, etc., which often have to be subordinated to education. From the fragmentation of education, we go to specific proposals for solutions at the end of this study.

Keywords: child, family, education, community, conflict.

Úvod

„Môj Bože, prihováram sa ti pred všetkými, no nie všetci mi rozumejú. Ale Ty mi rozumieš! Poslal si ma sem, ale ja niekedy neviem, čo tu robím. Môj Bože, zmiluj sa nado mnou! Daj mi silu otvoriť ústa. Môj Bože, ak Ty chceš, daj, aby som sa prihováral jazykom, ktorému budú všetci rozumieť. Môj Bože, nezabudni na svoje dieťa, ktoré Ťa prosí o pomoc. Môj Bože, viem, že ak zlyhám, zlyhám s Tebou, ak uspejem, uspejem s Tebou. Tak či onak, vždy na to budeme my, dvaja.“ (autor)

Perfekcionizmus, ľahostajnosť rodičov, jednostrannosť, neprimeranosť výchovných nástrojov a postupov k veku dieťaťa, zanedbávanie a preťažovanie sú najčastejším dôvodom fragmentarizácie slova so zavišením vo fragmentarizácii akýchkoľvek výchovných pravidiel, štruktúr či systémov.

Multikomunikačná spoločnosť postupne stráca kontrolu nad svojimi citmi, nad svojimi slovami, upadá do osamelosti a akejsi citovej i slovnej otupenosti a bezohľadnosti nielen rodinných, ale často aj pracovných vzťahoch.

1. Fragmenty rodiny?

Mnohí autori sa snažia vymyslieť nový model rodiny a prezentovať ho ako štandard pre ostatných (single, mingle, patchwork rodiny). Iní nadobúdajú pocit, že ako rodičia dostali pri narodení patent vyjadrovať sa ku všetkým kompetenciám výchovy, vrátane odmien a trestov. To, ako vychovávať a vzdelávať súčasné deti a tzv. mladých dospelých, je akoby diktátom práve tých, ktorí deti nemajú, alebo diktátom a demonštráciou výchovy skúseného jednorodiča. Výchova je však uväzovanie palice k stromčeku, aby dobre rástol. Mladí dospelí, mladí dospievajúci potrebuje oporný bod, GPS súradnice, inak sa v rodine a spoločnosti stratí. Mladý stromček vyrastie aj bez palice, no je náchylný na poveternostné podmienky, ktoré by ho mohli poškodiť, prípadne aj zničiť. Mladý stromček potrebuje palicu, aby dobre rástol, no správny hospodár (rodič, učiteľ, vychovávateľ) nedá palicu ďaleko od stromčeka, veď akú úlohu by potom palica zohrávala? No nedá ju ani veľmi blízko, natesno k stromčeku, lebo inak by stromček mohol s palicou zrástť. Tou palicou je výchova. Výchova, ktorú nastavujú predovšetkým rodičia. Tou palicou je všetko, čo do výchovy patrí: láska, obeta, odmeny, tresty, odpustenie, nenávisť, závisť, pohoršenie, nepochopenie... Ak je „táto výchova, táto palica“ ďaleko od vychovávaného, ide len o voľnomyšlienkarstvo a akýsi amaterizmus vo výchove. Naopak, ak je táto výchova, táto palica zviazaná s vychovávaným, teda mladý dospievajúci si natoľko zvykol na odmeny, tresty, láskanie či odmietanie, bude to nezdravo vyžadovať aj v dospelosti od svojich detí, či svojich kamarátov.

S obľubou až s nadšením sa čoraz viac dozvedáme o atomizácii rodiny, o jej kríze, pritom základ krízy je často už vo vestibule rodiny – a to v manželskom, v mnohých prípadoch partnerskom spôsobe spolunažívania. Obraz svätej Rodiny tu v mnohých prípadoch v komparácii so súčasnou rodinou zohráva len popolušku a často naprávateľku „pokrčených“, zničených vzťahov. Rúcajú sa vzťahy, atomizujú rodiny, deti sú často vychovávané separátne, výchova zaostáva za všetkými možnými pravidlami a často je akoby rezervovaná všetkým, ktorí prichádzajú do rodinného prostredia, ak ho takým vôbec môžeme nazvať. Badáme, ako je človek čoraz menej pripravený na úlohy a výzvy, ktoré mu život, či náboženský svet prináša, nehovoriac o osobnom, profesionálnom, religióznom

a axiologickom živote. Orientovaní na výkon sme čoraz väčšmi zdôrazňovali dodržiavanie alebo napĺňanie funkcií rodiny než zameranosť na funkčnosť rodiny ako takej. Fenomén rodičovstvo dostáva rôzne príchute spoločenského diktátu. Kde sú manželstvo a rodina dnes? Ako chutí rodičovstvo dnešným rodičom? Majú vôbec chuť byť rodičmi? Nespútaná hedónia dnešnej doby kradne rodičom možnosť vplývať na ich dieťa v procese výchovy (na ich vieru, religiózne správanie, rast, charizmy...). Predmanželské stretnutia často zlyhávajú, pastorácia rodín a manželov akoby zaostávala za permanentne vyvíjajúcou spoločnosťou. Rozvodom sa rodina mení – dostáva sa do novej situácie – začínajú sa problémy finančné, bytové a iné. Deti sú často vystavené k riešeniu problémov, ktoré doba so sebou prináša: syndróm CAN, záujem o suicídium, či okultnú symboliku.

I napriek týmto skutočnostiam sme presvedčení, že rodina je primárnym miestom, kde prichádza ku kultivácii osobnosti. Je dôležitým prostredím, v ktorom sa človek učí reflektovať a nadobúdať mravné hodnoty, normy správania, vieru v Boha. Práve v rodine dochádza ku kreovaniu základov viery v ľudské dobro, nezištnosť v konaní, sebadarovaní sa, či dokonca aj budovanie viery v Boha.¹ Rodina má byť prostredím, v ktorom je dieťaťu poskytnutá základná orientácia o sebe i o svete, ale aj o Bohu!²

Badáme skutočnosť, ako mnohí veriaci z rôznych cirkví, ale aj neveriaci ľudia čoraz častejšie vyhľadávajú „nové“ skutočnosti v manželskom, rodinnom, náboženskom a duchovnom prostredí s cieľom „mať zážitok.“ Ľudia akoby nechceli čakať na odpoveď Boha v úprimnej modlitbe, chcú veci riešiť hneď, lebo k tomu ich vedie akcelerácia doby. Vystupujú z cirkví, hľadajú, skúmajú až do takej miery, že sa začína hovoriť o náboženskom turizme, či turizme v jednotlivých cirkevných spoločenstvách tej ktorej cirkvi. Nedočkavým hľadaním pravdy však čoraz častejšie prehľbujú svoju duchovnú priepasť natolko, že niekedy strácajú aj obyčajnú pragmatickú orientáciu hodnotových rebríčkov. Sú zranení, sklamaní, znechutení. Cirkvi sa však k týmto „zraneným, sklamaným alebo aj znechuteným“ ľuďom nestavia rezervovane. Opätovne otvárajú svoju náruč ako v príbehu o márnotratom synovi. Nielen pre týchto „zranených“ ľudí často vznikajú nové úlohy rôznych sociálnych poradenských centier a občianskych združení, ktoré sú zamerané na poradenstvo so spirituálno-religióznym presahom.

¹ Sara BASSE, *A Gift of Fire*, New Jersey, Pearson Education, 2008.

² Michal HELLER, *Skuteczność wychowania w szkole*, in:
http://www.snep.ids.bielsko.pl/pub_skutecznoscm.htm

2. Liek na fragmentarizáciu rodiny

Podstata každej rodiny spočíva v láske. Láska rodičov je nenahraditeľná, pretože ani rodičov nik iný nezastúpi vo výchove ich detí tak dobre, ako to vedia oni. Keď budeme riešiť problematiku podstaty rodiny, musíme si dať aj otázku, na akom základe sa stavia rodina. Láskou sa rodina utvára, rozvíja sa a udržuje. Je na mieste povedať, aká by to mala byť láska, keď v dnešnej dobe má príliš veľa významov, ktoré majú veľmi málo s pravým poňatím slova láska? V žiadnej rodine by nemala chýbať dobrosrdečnosť, ohľaduplnosť, vzájomná tolerancia medzi partnermi.³

Jedným z dôležitých znakov lásky je aj trepezlivosť. Tá urobí všetko preto, aby mohla spraviť krok tomu, kto to potrebuje, kto zaostáva. Treba zhovievavo čakať, kedy dieťa, žena, muž pochopí a prijme, čo sa od neho očakáva. Láska, ktorá je trepezlivá nekričí, nenadáva, nebúcha dverami, prípadne inými vecami. Tiež hneď neodchádza vyžalovať sa príbuzným alebo priateľom a hľadať u nich pochopenie.

Keď sme trepezliví s inými, sme trepezliví aj sami so sebou a to nás vedie k tomu, aby sme boli zhovievavejší navzájom. Tam, kde je láska nie je napätie medzi manželmi, rodičmi a deťmi. Vzájomná dôvera, otvorenosť to má mať svoje popredné miesto. Ak niekto niečím vyniká, nez dôrazňuje to, ale využije to pre dobro rodiny a spoločnosti. Dôležitú úlohu v živote rodiny zohráva spolupráca matky a otca. Vzájomné vzťahy medzi rodičmi veľmi pôsobia na psychiku dieťaťa, na postoj, ktorý nadobudne dieťa k svojmu okoliu. Pokojné rodinné prostredie je prvým predpokladom na to, aby deti vyrástli vyrovnané, spokojné. Rodina, ktorú tvorí matka, otec a deti je ničím a nikým nenahraditeľná, je základným predpokladom jej úspešného pôsobenia tak v rodine ako aj v spoločnosti. Dieťa potrebuje zažiť rodinu, lásku, odpustenie, zmierenie, závisť, hnev, hádku... to všetko tak patrí. Ak sa niekto vzdialil od rodiny, musí mať istotu návratu!

3. Fragmenty výchovy

Súčasná sociálna turbulencia v rodine, spoločnosti, či ústavnej starostlivosti sú čoraz viac demonštrované, no bohužiaľ, neriešené, atomizované, fragmentované natoľko, že sa k nim alibisticky vyjadrujú aj inštitúcie, organizácie, ktoré vo svojich štatútoch zdôrazňujú základný fundament sociálnej, pedagogickej, religióznej a axiologickej pomoci či podpory.

Fragmentarizáciu badáme v nasledujúcich javoch:

- v roztrieštenosti výchovy: nielen medzi matkou a otcom, ale aj v širšom ponímaní medzi rodinou a inštitúciami (školami,

³ Romano GUARDINI, *Sloboda a zodpovednosť*, Trnava, Dobrá kniha, 2001.

- ústavmi...), kde sú učitelia kvôli množstvu žiakov v úplne inom vzťahu k jednotlivému žiakovi ako jeho rodičia. Ich zodpovednosť je časovo i obsahovo obmedzená. V dnešnej dobe však nie je výchova detí rozdelená len na jedného, alebo dvoch rodičov a mnoho učiteľov, ale aj na predškolských a mimoškolských spoluvychovávateľov, ktorých služby si rodičia zaisťujú. Neistota rodičov pri výchove a ich snaha často zbaviť sa výchovného bremena tieto sociálne nedostatky len navyšuje a akceleruje v sociálnych vzťahoch. Dnes už aj mnohé matky sú zamestnané a majú príliš málo času na dieťa. To sa prejavuje, že v okruhu malej rodiny sa rodičia deťom len málo venujú, kladú na nich málo zhodných požiadaviek. Vo výchove panuje potom skôr permisivita, ponechávanie voľnosti, neistota vzhľadom k normám, obavy z konfliktov, pohodlnosť a ľahostajnosť;⁴
- v presune kompetencií: stále viac rodičov sa snaží presunúť svoje výchovné úlohy na inštitúcie mimo rodinu. Najčastejším podnetom k tomu je zamestnanosť matiek. Dnes existujú dôvody pre celodenné školy a nielen dôvody proti nim, ale rozhodujúce pri vážení všetkých pre a proti by malo byť dobro dieťaťa a nie pranie rodičov zbaviť sa bremena výchovy. To isté je možné pozorovať aj vo výchovnom procese detí z tzv. „decákov“, kde sa na deti pozerá ako na klientov, kde sa skôr rieša sociálne atribúty na úkor pedagogických, teda výchovno-vzdelávacích. Kde riešime skôr negatívne dopady na spoločnosť než prevenciu pred patologickým správaním;⁵
 - v preťažovaní škôl výchovnými úlohami: najmä úlohami, ktoré nie sú v kompetencii školy, ale rodiny. Učitelia môžu spravidla najlepšie pomáhať žiakovi, ktorí majú vo svojej rodine láskavú a rozumnú oporu. Fragmentarizácia výchovy v rodine a vo výchovných zariadeniach sa vymyká zdravému rozumu. Namiesto toho, kto musí dbať na dobrú rodinnú kultúru, kto je svojimi rodičmi zanedbávaný alebo zle vychovávaný, presúvame a podsúvame spoločnosti ľahostajné vzorce správania a výchovy a biblicky si umývame nad problémom ruky zbavujúc sa priamej zodpovednosti! Týmto javom môže škola a výchovné inštitúcie pomôcť len obmedzene. Najdôležitejšie podmienky školského úspechu sa nachádzajú v priestore mimoškolskej skúsenosti dieťaťa. Spoločnosť sa snaží

⁴ Albín ŠKOVIERA, *Malá polepšovňa (pre rodičov)*, Bratislava, Petrus, 2005. Taktiež: Pavol TOMÁNEK, *Rodina – výchova – spoločnosť: výzvy a perspektívy*, Brno, Tribun, 2015, 306.

⁵ Elisabeth BECK-GERNSHEIM, *Was kommt nach der Familie?*, Munchen, Beck, 2000. 45. Taktiež: Pavol TOMÁNEK, *Rodina – výchova – spoločnosť: výzvy a perspektívy*, Brno, Tribun, 2015, 307.

spropagovať myšlienku, že práve učitelia, vychovávatelia sa majú snažiť vyrovnávať nedostatky v mimoškolskom životnom priestore detí aj s ich nepriaznivými dôsledkami pre školskú výkonnosť. No, neúspešne... Absenciou akýchkoľvek trestov vo výchove berieme deťom pevnú pôdu pod nohami. Nespútaná hedónia dnešnej doby kradne rodičom možnosť vplyvať na ich dieťa v procese výchovy. Rodičovstvo je potom často rezervované všetkým, ktorí sa v životných turbulenciách striedajú v ovplyvňovaní dieťaťa... Dnes, ak niekto povie, hoci aj na akademickej pôde, že *v niektorých špecifických situáciách u niektorých jednotlivcov zopár „výchovných faciek“ môže byť „behaviorálnou terapeutickou intervenciou“, vedie to k zaškatuľkovaniu odvážlivca v diapazóne od zástancu direktívnej výchovy až po tyrana detí.* Pritom často citovaní českí psychológovia Matějček a Říčan v prípade, že ide o výnimočnú situáciu, v tom nevideli vážny problém. Symbolickí ľudia a hrdinovia dnešnej doby s ich symbolickou mocou sa neboja povedať svoj názor, i keď nemá často logický podklad. Majú pravdu teda tí, čo viac kričia?⁶

- v rozdielnych záujmoch rodičov a učiteľov a v nedostatočnej ochote ku kooperácii: čoraz viac sa zanedbáva profesionálna povinnosť každého učiteľa kooperovať s jednotlivými rodičmi svojich žiakov. Individuálna „dôverná spolupráca“ rodičov a učiteľov nie je pravidlom, ale skôr výnimkou.⁷ Dôvera medzi rodičmi k deťom a deti interakčne aj voči učiteľom a vychovávateľom predpokladá dostatočnú mieru poznania, vlastnú otvorenosť, ktorá nebude partnerom zneužitá. Záujmy rodičov, ktoré sú často v nedostatočnej ochote kooperovať v rámci výchovno-vzdelávacích procesov, bývajú až príliš riedke, krátke a povrchné k tomu, aby nastala očakávaná zmena. Prečo? Domnievame sa, že ide skôr o akúsi formu emocionálnej dištancie, kde majú rodičia skôr záujem na prospechu svojich detí a na čo najlepšom vysvedčení ako na informácií o ich správaní. Výchova pokiaľháva za vzdelávaním a samotné rozhodnutie o školskom prospechu a vysvedčení prináleží učiteľom, ktorí majú mocenský monopol v hodnotení vzdelávania na úkor výchovy až do takej miery, že rodičia sú na nich až patologicky závislí. Rodičia a vychovávatelia, ktorí sa často správajú skôr sociálne až

⁶ Pavol TOMÁNEK, *Rodina – výchova – spoločnosť: výzvy a perspektívy*, Brno, Tribun, 2015, 307–308. Taktiež: Oľga SISÁKOVÁ, *Antropologická téma v sociologickej reflexii*, Prešov, Prešovská univerzita, FF, 2011.

⁷ Pavol TOMÁNEK, *Marriage and family: a museum of the 21st century?*, Brno, Tribun, 2017. Taktiež: Albin ŠKOVIERA, *Malá polepšovňa (pre rodičov)*, Bratislava, Petrus, 2005.

- sociologicky než pedagogicky, uprednostňujú skôr vzdelanie pred výchovou, čo spôsobuje „vírusový“ trend mať v spoločnosti vzdelaných nevychovcov ako vychovaných nevzdelancov!;
- v advokácii rodičov: rodičia zo seba často robia advokáta učiteľov proti vlastným deťom a súčasne musia byť advokátom svojich detí proti domnelým či skutočným chybám učiteľov. Oprávneným záujmom učiteľov je pre to často pracovať pokiaľ možno s úsporou síl a bez konfliktov. Učitelia robia zo seba slepých policajtov. Vidia problém, no neupozorňujú, neriešia ho. Nie, že by nevedeli, ale nechcú kvôli skúsenostiam, ktoré majú. Aké skúsenosti? Nemôžu pohaniť, no ani pochváliť dieťa v rámci výchovno-vzdelávacieho procesu. Prečo? Pri hanení dieťaťa môžu na druhý deň očakávať rodičov, starých rodičov a kooperujúcich právnych vládnych či mimovládnych organizácií, ktoré a ktorí sa budú snažiť naučiť učiteľa to, o čom sa domnievajú, že ešte nevie. Pri pochvale dieťaťa je rovnaký postup, kedy rodič nepochváleného dieťaťa príde edukovať a sankcionovať učiteľa za to, že nepochválil práve alebo aj ich dieťa... Tu sa fragmentarizácia ako zrkadlový obraz postmodernej presúva z výchovy na samotných rodičov. Aj rodičia sú fragmentovaní, stigmatizovaní. V 21. storočí rozumejú výchove a vzdelávaniu najmä tí, ktorí nevychováajú, nevzdelávajú. Čím hlúpejšia inovácia a trend vo výchove, tým lepší piedestál a propagácia v spoločnosti;
 - v neodbornej odbornosti: učitelia nie sú odborne pripravení na prácu s rodinou, nie sú dostatočne vzdelaní pre riešenie výchovných problémov žiakov, ale sú v prvom rade pripravovaní ako sprostredkovatelia učebnej látky. Presne tak, ako im to diktát spoločnosti zlegalizuje. Fragmentarizácia spoločnosti vo všetkých jej oblastiach sa potom prejavuje vysoko vzdelanými analfabetmi vo výchove!

Záver

Náboženské a etické hodnoty sú zahmlievané a často skresľované. To, čo naši starí rodičia označovali za hriech, to sa dnes doslova „odhriekuje“ až do tej miery, že hriech prestáva byť hriechom, stáva sa niečím normálnym. Spoločnosť si zvykla používať odobrovacie slová a spojenia, ako: *Ved' nebudeš ani prvý ani posledný. Dnes je to normálne!* Hriech sa stáva normálnym, hriešny život populárnym a tí, ktorí poukazujú na zvrátenosť osudu, sú často označovaní za spiatočníkov a prihlúplych konzervatívco. Ľudia používajú slová a slovnú zásobu, ktorej často ani nerozumejú. Zlo

nazývajú cnosťou, nemravnosť povyšujú na kult, hriech si ospravedľujú estetikou.

Odporúčania často už nedávame. Veď na čo... Mnohí si ich len prečítajú, skonštatujú, ale sú zároveň zvyknutí na vyšľapané chodníky a meniť smer by pre mnohých znamenal meniť seba. Mnohí nechcú zrealizovať SLOVO vo svojom živote, oni chcú SLOVO prispôbiť svojmu životu. Deti sa učia tomu, čím žijú. Sú vystavené kritike, tak potom zavrhnú všetkých a všetko. Sú zvyknuté na nepriateľstvo, tak potom je boj pre ne prirodzenou dennou stravou. Sú vystavené slovným útokom, naučia sa hanbiť za všetko, i za Boha. Sú vystavené výčitkám, tak potom sa cítia byť vinné a odsudzované všetkými, i Bohom.

Ak však sú v atmosfére tolerancie, naučia sa trpezlivosti. Ak budú žiť v atmosfére podporujúcej duševný pokoj, naučia sa poznať svoje hodnoty a budú „silné“, naučia sa doceňovať iných. Učená spravodlivosť bude z nich robiť spravodlivých. Učená akceptovateľnosť len naučí k akceptácii seba samého i iných.

Použitá literatúra

- BASSE, Sara, *A Gift of Fire*, New Jersey, Pearson Education, 2008.
- BECK-GERNSHEIM, Elisabeth, *Was kommt nach der Familie?*, Munchen, Beck, 2000.
- GUARDINI, Romano, *Sloboda a zodpovednosť*, Trnava, Dobrá kniha, 2001.
- HELLER, Michal, *Skuteczność wychowania w szkole*. In: http://www.snep.ids.bielsko.pl/pub_skutecznosc.htm
- SISÁKOVÁ, Oľga, *Antropologická téma v sociologickej reflexii*, Prešov, Prešovská univerzita, FF, 2011.
- ŠKOVIERA, Albín, *Malá polepšovňa (pre rodičov)*, Bratislava, Petrus, 2005.
- TOMÁNEK, Pavol, *Marriage and family: a museum of the 21st century?*, Brno, Tribun, 2017.
- TOMÁNEK, Pavol, *Rodina – výchova – spoločnosť: výzvy a perspektívy*, Brno, Tribun, 2015.

Doc. PaedDr. PhDr. ThDr. Pavol TOMÁNEK, PhD.

Ontologické dimenzie Slova v biblickej teológii

Pavel HANES

Abstrakt

Logos v biblickej teológii označuje nielen slovo ako jazyk, ale aj Logos ako osobu Božskej Trojice (Ján 1,1). Tento Logos korešponduje s rozumným zákonom stvoreného bytia a v Starej zmluve je označené ako múdrosť. V ľudskej reči sa toto Slovo mení na slová. Tento proces odpovedá na námietky logológie a monizmu, na ktoré sa zameriava táto štúdia.

Kľúčové slová: biblická teológia, logológia, logos, pluralizmus, monizmus.

Abstract

The Logos in Biblical Theology does not refer only to the word as language, but also to the Logos as a person of the Divine Trinity (John 1,1). This Logos corresponds to the rational law of the created being, and in the Old Testament it is referred to as wisdom. In the human language, this Word is transformed into words. This process responds to the objections of logology and monism which is the focus of this study.

Keywords: biblical theology, logology, logos, pluralism, monism.

Univerzálny problém hermeneutiky

Jean Grondin, profesor filozofie a odborník na problematiku hermeneutiky sa pri rozhovore s Gadamerom v Heidelberskej reštaurácii opýtal, v čom spočíva univerzálny aspekt hermeneutiky. Gadamer krátko a stručne odpovedal: „Im verbum interius“. Po prekvapenej Grondinovej reakcii Gadamer pokračoval: Univerzalita spočíva vo vnútornej reči, v tom, že nie všetko sa dá povedať. Nie všetko sa dá vyjadriť, čo sa v duši nachádza totiž *logos endia thetos*. Pochádza to od Augustina, z jeho diela *De Trinitate*. Táto skúsenosť je univerzálna: *actus signatus* sa nikdy nekryje s *actus exercitus*.¹

¹ Jean GRONDIN, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 9.

Gadamer vo *Wahrheit und Methode* dokonca pripodobňuje vzťah medzi myslením a rečou k vzťahom v Božej Trojici:² Augustinus v *De Trinitate* hovorí: „...to slovo hľadáme, ak to len dokážeme, o ktorom je povedané ‚to Slovo bol Boh‘ [J 1,1], o ktorom je povedané ‚všetky veci boli ním učinené‘ [J 1,3], o ktorom je povedané ‚Slovo sa stalo telom‘ [J 1,14].“³ Gadamer zároveň odkazoval na stoikov, ktorí rozlišovali medzi imanentným slovom (*logos endia thetos*) a vyjadreným slovom (*logos proforikos*). Stoici takto označovali rozdiel medzi mysleným slovom (nie nevysloviteľným) a hovorovým, vyjadreným slovom v reči.

Zaujímavé je, že Grondin napriek tomuto úvodu ďalej paradoxne tvrdí, že „...nejestvuje žiadny súkromný, či psychologický svet v pozadí (*Hinterwelt*), ktorý by tu bol ešte pred vyjadrením v reči. Ide tu o to, čo sa snaží byť vyjadrené v artikulovanej reči. Vyslovená reč je miestom zápasu, ktorý treba práve tak počúvať. Nejestvuje žiadny ‚predrečový‘ svet, ale len svet orientovaný na reč.“⁴ Toto je síce v rozpore s Augustinovým tvrdením, ale naznačuje paradoxnú situáciu, v ktorej vzťah medzi slovami (jazykom, rečou) a slovom (imanentným, vnútorným zámerom komunikácie) vytvára dualitu, ktorá má ontologické súvislosti.

Ontológia a logológia

Ak nejestvuje predrečový svet komunikácie, žiadne „slovo“, ktoré onticky spája každú možnú komunikáciu do jednej reality a odkrýva sa svojím bytím bez slov, tak sme odkázaní len na súbory slov, ktoré nikdy nemôžu dospieť k uzavretému logickému systému uzavierajúcemu realitu v slovách. Toto dokázal rakúsky logik Gödel. Slovenský logik František Gahér v popularizačnej knihe o logike komentuje situáciu takto: „Prírodný jazyk je ako džungľa, v ktorej žijeme a každý deň sa pohybujeme, ale kde nás vždy môže niečo prekvapiť, pretože čo-ako dlho sme chodili krížom krážom, stále zostali mnohé miesta nepreskúmané a mnohé z nich sú trasoviskami či nebezpečnými prepadliskami. Logická analýza prirodzeného jazyka nám ukazuje, ktoré chodníky sú bezpečné – či presnejšie – bezpečnejšie ako iné. Ani prostriedky logickej analýzy jazyka, ani jej výsledky nemôžu zabezpečiť, že tieto cesty sú bezpredpokladovo bezpečné či absolútne bezpečné a že iba tieto môžeme používať. Lepší nástroj pre orientáciu v džungli prirodzeného jazyka ako je ten, ktorý získame logickou

² Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, 425.

³ AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV, 20.

⁴ Jean GRONDIN, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 2011, 10.

analýzou jazyka a jej metódami – najmä formalizáciou – však zrejme ľudstvo ešte neobjavilo.⁵ Gahér ostáva pri slovách a s Augustinovským inkarnovaným Slovom nepočíta alebo o ňom ani nevie. Napriek tomu je pre teologickú hermeneutiku veľmi dôležité konštatovanie formálnej logiky, že samotné slová ľudského jazyka nás k bezpečnému a uzavretému systému nikdy neprivedú.

Táto situácia je od čias Davida Humea obzvlášť silne vnímaná v metafyzike. Empiristi sa odvolávali na zmyslové vnímanie, ktoré podľa nich je jedným spoľahlivým základom pre myslenie a reč. Všetko, čo sa nedá matematicky alebo empiricky overiť, je zbytočným hromadením slov.⁶ Empirizmus síce nie je v súčasnej postmodernej myšlienkovvej kultúre populárnou autoritou, ale v praxi sa s ním môžeme stretnúť veľmi často ako s východiskovou, hoci väčšinou len implicitnou, filozofiou prírodných vied.

Podobný argument proti metafyzike a možnostiam teológie vyslovil americký literárny vedec Kenneth Burke: „...mimo slov nič nejestvuje. Boh nie je koniec koncov nič iné ako slovo v logológii. Je ťažké predstaviť si, čo by v logológii jestvovalo mimo slov, okrem ničoho. ...Teológia sú slová o Bohu; logológia sú slová o slovách. Logológia nedokáže hovoriť o Bohu. Môže hovoriť len o slovách, ktoré stoja namiesto ‚Boha‘. Logológia nedokáže povedať vôbec nič o ‚posmrtnom živote‘ ani o príbuzných predstavách o ‚nadprirodzenom‘. Logológia nemôže ani potvrdiť ani poprieť existenciu Boha. Ateizmus je rovnako vzdialený od oblasti logológie, ako je najortodoxnejší fundamentalizmus. To, čo logológia dokáže, je len diskutovať o ľudských vzťahoch v pojmoch našej prirodzenosti ako živočicha, ktorý typicky používa symboly. V tomto ohľade, bez toho, aby sme sa vyjadrili o pravdivosti, či nepravdivosti teologickej doktríny, logológia kladie veľký dôraz na myšlienku, že teológia, čisto z formálneho hľadiska, slúži ako istý typ slovnej ‚milosti‘, ktorá ‚zdokonaľuje‘ prirodzenosť.“⁷

Ako vidíme, Burke na rozdiel od klasických empiristov upiera systému slovných tvrdení (argumentácii) nielen možnosť dokázať Boha, ale ho aj poprieť. Burke evidentne aplikuje štrukturalistický pohľad na jazyk ako

⁵ František GAHÉR, *Logika pre každého*, Bratislava, IRIS, 2003, 303.

⁶ „Ak vezmeme do ruky nejaký zväzok teológie alebo napr. školskej metafyziky, opýtajme sa: *Obsahuje nejakú abstraktnú úvahu týkajúcu sa kvantít alebo čísla?* Nie. *Obsahuje experimentálnu argumentáciu o vecných faktoch a existencii?* Nie. Hoďte ju teda do ohňa: pretože neobsahuje nič iné ako zavádzanie a ilúzie (*sophistry and illusion*).“ David HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 120.

⁷ Kenneth BURKE, *On Human Nature*, Berkeley, University of California Press, 2003, 173, 188.

autonómnu štruktúru, ktorú je možné skúmať izolovane od sveta či reality, o ktorej hovorí. Problém Božej existencie a jej vyjadrenia v slovách komunikácie samozrejme nie je nový. Pripomeňme si Platónovo tvrdenie, že „...keby sme aj našli [Tvorcu a Otca tohto všetkého] nebolo by možné všetkým ho oznámiť“⁸ Platón tu naznačuje nielen epistemologický problém (nájsť Tvorcu), ale aj lingvistický problém (komunikovať toto poznanie).

Pre monistickú ontológiu je logológia konečnou stanicou komunikácie. Nič iného, ako slová, ktoré odkazujú na ďalšie slová, nejestvuje. Kresťanská ontológia však pozná niekoľko asymetrických dualizmov, z ktorých jeden môžeme označiť práve ako „slová a Slovo“.

Epistemologický pluralizmus

Kresťanský epistemologický dualizmus predpokladá ontologickú asymetriu nestvorená / stvorená existencia ako aj asymetriu duchovný / materiálny svet. Tieto asymetrie jestvujú pod suverenitou Boha, ktorý všetko stvorené bytie udržuje mocou svojho slova. Preto tu nejde o platónsky, perzský, či manichejský dualizmus, ktoré sú síce dualistické, ale buď predpokladajú symetriu dobra a zla (dobré a zlé božstvo), alebo definujú zlo nie eticky, ale ontologicky (hmota ako zlý princíp). Slovo „dualizmus“, či „pluralizmus“ sa tu používa len preto, lebo chýbajú vhodnejšie pojmy na charakteristiku ontologicky odlišných typov reality.

Asymetrický biblický dualizmus v epistemológii a komunikácii umožňuje prekonať vyššie opísanú slepú uličku monizmu, ktorá končí v logológii alebo solipsizme. Ontologickému dualizmu duch / telo tu zodpovedá epistemologický dualizmus intuitívneho a racionálneho poznávania. Pascal charakterizuje tieto dva spôsoby myslenia pojmi *l'esprit de géometrie* a *l'esprit de finesse*. V 17. st. podľa vzoru euklidovskej geometrie sa exiomatické myslenie založené na prísnom logickom odvodzovaní nazývalo „geometrickým“. Pascalov pojem „finesse“ sa prekladá pojmom „intuícia“, hoci vo francúzštine znamená „jemnosť“ alebo „dôvtip“. Pascal v ďalšom vysvetľuje, že jeden spôsob myslenia („geometrický“) odvodzuje závery z niekoľko málo princípov, kým druhý („intuitívny“) odvodzuje závery z veľkého množstva princípov vnímaných súčasne.⁹

Pascalovo rozlišovanie sa priamo netýka kresťanskej duality viditeľného a neviditeľného sveta, ale ukazuje, odkiaľ pochádzajú problémy v komunikácii medzi myslením, ktoré používa prevažne matematické odvodzovanie a myslením, ktoré vyžaduje schopnosti intuitívneho vnímania. Pre

⁸ PLATO, *Timaios* 28c.

⁹ Blaise PASCAL, *Pensées*, Oxford, Oxford University Press, 1999, 149, 150.

teologický problém vzťahu medzi slovami a Slovom je toto rozlíšenie dôležité z hľadiska rôznosti epistemologických nárokov, ktoré na teológa kladie lingvistické skúmanie slov a spirituálna percepcia Slova.

Ďalšiu pre nás užitočnú analýzu epistemologickej komplexnosti ľudského poznávania a myslenia môžeme nájsť u Immanuela Kanta, ktorý rozoznáva tri spôsoby poznávania (*Erkenntnißvermögen*), keď hovorí, že dve časti filozofie (filozofiu čistého a praktického rozumu – *Verstand* a *Vernunft*) spája *Urtheilskraft* (schopnosť úsudku).¹⁰ Hoci Kant neodôvodňuje ľudské myslenie a poznávanie metafyzikou, jeho rozlíšenie poznávacích schopností, podobne ako Pascalovo, je varovaním pred používaním rovnakých metód poznávania v epistemologicky komplementárnych sférach. V ďalšom uvidíme, že slová a Slovo predstavujú takéto epistemologicky komplementárne oblasti.

Teóriu filozofickej intuície pravdepodobne najviac rozpracoval Henri Bergson. Intuíciou u Bergsona je prístupné absolútne, hoci tým explicitne nemyslí večné absolútne ako Schelling alebo Schopenhauer.¹¹ Intuíciou je „...sympatia, ktorou sa prenášame (*se transporter*) do vnútra objektu, aby sme sa zhodli (*coïncider*) s tým, čo je v ňom jedinečné, a teda nevyjadriteľné.“¹²

Slovo a bytie v biblickej teológii

Z vyššie povedaného môžeme dôjsť k záveru, že negatívny postoj logológie k možnosti metafyzického poznania vyplýva z pokusu aplikovať nevhodné epistemologické nástroje vo sfére, ktorej jestvovanie popierajú, totiž vo svete bytia, ktoré je našim piatim zmyslom neprístupné. V Biblii je spojenie ontického „slova“ a „jazyka slov“ naznačené v samotnom pojme. Hebrejský pojem „slovo“ v najbežnejšom význame označuje nielen komunikačný prvok jazyka, ale aj „vec“ v zmysle „záležitosť“ (napr. Prísl 11,13). Niekedy môže označovať „vec“ vo fyzickom význame (Lev 5,2; Sd 18,10). Grécky pojem „slovo“ (*logos*) označuje niečo vyslovené, a zároveň myšlienku, s ktorou je slovo organicky spojené. V klasickej gréčtine pojem *logos* neoznačoval gramatický útvar („slovíčko“) z morfológického hľadiska.

V biblickej teológii sa idea slova a pojem „slovo“ viacerými spôsobmi spája s bytím. V prvom rade je to známa prvá veta Jánovho evanjelia, ktorá pojmom *Logos* označuje jednu osobu Božskej Trojice. Tu ide o nestvorené

¹⁰ Immanuel KANT, *Critique of Judgement*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 12–13.

¹¹ Henri BERGSON, *The Creative Mind*, New York, Philosophical Library, 1946, 33.

¹² Henri BERGSON, *The Creative Mind*, New York, Philosophical Library, 1946, 190.

Bytie, ktoré je ontologicky esenciálne odlišné od bytia, ktoré poznáme z empirickej skúsenosti bytia, ktoré vzniká a zaniká. Ak hovoríme o vzťahu „slov“ v pluráli a „slova“ v singulári, je prirodzené, že v biblickej teológii začneme touto identitou, keďže práve táto identita božského bytia a božskej komunikácie vytvára zásadnú možnosť prechodu od logológie ako začarovaného kruhu od slov len k iným slovám k spirituálnej epistemológii založenej na intuícii sprostredkovanej božským Logosom.

Východiskom epistemologicky realistickej komunikácie je podľa kresťanskej teológie, ako je známe, trinitarizmus. Komunikácia na tejto úrovni nie je obmedzená na slová, ale je podmienená vzájomným „preniknutím“, či „prebývaním“ jednotlivých osôb Trojice.

Aj v rámci stvoreného bytia jestvuje komunikácia bez použitia slov: „Deň dňu odovzdáva správu, noc noci zvestuje poznanie bez reči, bez slov, nepočuť ich hlas.“ (Ž 19,3–4) Táto komunikácia prebieha na intuitívnej úrovni, hoci následne prirodzene vedie k slovnému vyjadreniu. Takýto „pred-slovný“ zážitok vyvolaný vnímaním bytia je čiastočne analogický s gadamerovským *Vorverständnis* hermeneutického kruhu.¹³ Gadamer samozrejme nemá na mysli zážitok Božej slávy zjavovanej v stvorení, ale pre našu epistemologickú úvahu je dôležité, že primárnu úlohu dáva „porozumeniu vecí“ (*sich in der Sache verstehen*) a až sekundárne nasleduje porozumenie významu, ktorý pochádza od niekoho iného – v slovách.

Na intuitívnej úrovni experiencie stvorených vecí je založené poznávanie Boha v prirodzenej teológii, keďže Božiu „...neviditeľnú skutočnosť, jeho večnú moc a božstvo možno od stvorenia sveta poznávať uvažovaním zo stvorených vecí.“ (Rim 1,20) Pojem *kathorao* vyjadruje videnia, či pozorovania zhora. Takto opísané poznávanie prostredníctvom zmyslového vnímania akoby z pozície nadradenosti naznačuje možnosť dôkladného skúmania priestoru, ktorý akoby sa nachádzal v zornom poli smerom nadol od pozorovateľa. A hoci z použitia tohto jedného pojmu nemožno príliš veľa odvodiť, ovládnutie tzv. „prírodných zákonov“ prostredníctvom dôsledného experimentálneho pozorovania tiež ukazuje týmto smerom. Záverom tohto paragrafu je možné konštatovať, že stvorené bytie komunikuje „slová bez slov“, ako to poeticky vyjadril devätnásty žalm.

¹³ „...Verstehen primär heißt, sich in der Sache verstehen, und erst sekundär, die Meinung des anderen als solche abheben und verstehen.“ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, 299.

Pneumatická epistemológia

„Božie kráľovstvo ...nespočíva v reči, ale v moci“ (1Kor 4,20) hovorí apoštol v diskusii namierenej proti školeným rétorom, ktorých korintskí kresťania obdivovali. Zaujímavé je, že používa pojem *logos* napriek tomu, že tento výraz je na iných miestach používaný vo význame „Slovo Božie“ (napr. Rim 9,6; 1Kor 14,36). Na jednej strane je to vcelku častý biblický jav, že význam pojmov je skôr určovaný bezprostredným kontextom ako slovníkom. V súvislosti s našou témou o vzťahu slov (pl.) k S/slovu (sg.) je tu dôležité konštatovanie, že moc v Božom kráľovstve nie je absolútne zviazaná so slovom, ale je s ním len paralelná. Táto moc je síce tiež „mocou slova“, ale nie je „mocou slov“ v zmysle sily argumentov, presvedčivej logiky, či pôsobivej poetickej výpovede. Je to moc, ktorá pôsobí radikálnu zmenu života (*metanoia*), a zásahy do stvorenia (zázraky). Takže dospievame k paradoxnému zisteniu, že slovo, ktoré je mocou Božou (napr. 1Kor 1,18), nemá moc v sebe, ale je len jej voľným nositeľom (napr. 1Tes 1,5).

Biblická teológia ukazuje, že slovo (sg.), ktoré je spojené s pôsobením moci, je výsledkom pôsobenia Božieho Ducha a to isté slovo bez jeho pôsobenia sa stáva prázdnyimi slovami (pl.). Pneumatická epistemológia vychádzajúca z tejto ontológie je zásadným spôsobom podaná v Prvom liste Korint'anom 2,9–16. Slovenský ekumenický preklad znie:

Ale ako je napísané: Ani oko nevidelo, ani ucho nepočulo a čo ani do ľudského srdca nevstúpilo, to pripravil Boh tým, čo ho milujú. ¹⁰ Nám to však Boh zjavil skrze Ducha, lebo Duch skúma všetko, aj Božie hlbiny. ¹¹ Veď kto z ľudí vie, čo je v človeku, ak nie duch človeka, ktorý je v ňom? Tak ani Božie veci nepozná nikto, len Boží Duch. ¹² My sme však neprijali ducha sveta, ale Ducha, ktorý je z Boha, aby sme poznali, čo nám Boh daroval. ¹³ O tom aj hovoríme, nie však naučenými slovami ľudskej múdrosti, ale tými slovami, ktoré učí Duch; a tak duchovné veci vysvetľujeme duchovne. ¹⁴ Telesný človek neprijíma veci Božieho Ducha; sú mu totiž bláznovstvom a nemôže ich poznať, pretože sa posudzujú duchovne. ¹⁵ Ale duchovný [človek] posudzuje všetko, jeho však neposudzuje nik. ¹⁶ Veď kto poznal Pánovu myseľ, aby ho poučal? My však máme myseľ Kristovu!

V tejto pasáži je postavená do protikladu empirická a racionalistická epistemológia zmyslov a mysle („oko, ucho, srdce“) s pneumatickou epistemológiou založenou na zjavujúcej aktivite Ducha Božieho. Poznávanie obmedzené na zmysly a rozum, ktoré je vyjadrené „slovami

ľudskej múdrosti“, je charakteristické pre *psychického* človeka.¹⁴ Kresťan má okrem toho prístup k duchovnému svetu, ktorý síce tiež používa slová, ale interpretuje ich iným pred-porozumením (*Vorverständnis* – viď Gadamer vyššie). Toto pred-porozumenie predpokladá duchovného človeka, ktorý je uschopnený „porovnávať“ slová takejto komunikácie s realitami neviditeľného duchovného sveta. To, čo sa tu odohráva, je analogické použitiu metafor pri odvodzovaní abstraktných pojmov.¹⁵ Metafora vyjadruje abstraktné v pojmoch konkrétneho.¹⁶ Prenos konkrétneho do abstraktného je teda nevyhnutný pre každú zrozumiteľnú komunikáciu. Problém nastáva, keď sa prenáša skúsenosť konkrétneho sveta do sveta duchovného, ako to robí Ježiš vo svojich podobenstvách, preto hovorí: „kto má uši, nech počúva“ (Mt 13,9). Pochopiť („vidieť“) analógie empirického sveta so svetom duchovným v podobenstvách vyžaduje to, čo na inom mieste Ježiš nazýva novým narodením (Ak sa niekto nenarodí znova, nemôže uzrieť Božie kráľovstvo. Ján 3,3). Takáto bytostná zmena uschopňuje človeka vnímať duchovný svet, o ktorom hovorí Pavol vo vyššie uvedenej pasáži. Metaforické vyjadrovanie („porovnávanie“) v komunikácii tu neprebíha len v analógiách s empirickým svetom, ale opiera sa o experienciu duchovného človeka z neviditeľného sveta. Pre duševného človeka, ktorý nemá duchovné intuitívne vnímanie, je taká komunikácia nezrozumiteľná, môže byť dokonca poburujúca. Slová, ktoré taká komunikácia používa, uvádzajú do kontaktu s ontologicky jestvujúcim Slovom, ktoré nie je možné plne slovami vyjadriť, ale predsa prichádza s použitím slov.

Záver

Ontologické dimenzie slova odkrývajúce sa intuícii, ktoré sa pretavujú do komunikácie prostredníctvom slov, sú v biblickej teológii označované pojmom v singulári „slovo“. Keďže medziľudská komunikácia má svoje fundamentálne umožnenie v jestvovaní trinitárnej komunikácie, je jedna z Osôb Trojice označená tiež pojmom „Logos“. Pre zvestovanie evanjelia a kresťanskú teologickú komunikáciu je spirituálne intuitívne vnímanie „bez slov“ determinujúcou dimenziou zjavovania evanjelia. Spirituálna epistemológia súčasne prenáša informáciu prostredníctvom Pavlových „duchovných slov“. Takto sú Slovo a slová spojené v jednej komunikácii.

¹⁴ Ekumenický preklad uvádza „telesný človek“.

¹⁵ C. Sdd. LEWIS napísal: „Celý jazyk, okrem zmyslových objektov, je naskrze metaforický“. C. S. LEWIS, *God in the Dock*, Grand Rapids, Eerdmans, 1970, s. 71).

¹⁶ Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, 49.

Použitá literatúra

AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV.

BERGSON, Henri, *The Creative Mind*, New York, Philosophical Library, 1946.

BURKE, Kenneth, *On Human Nature*, Berkeley, University of California Press, 2003.

GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

GRONDIN, Jean, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

HUME, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

KANT, Immanuel, *Critique of Judgement*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

LEWIS, C. S., *God in the Dock*, Grand Rapids, Eerdmans, 1970.

PASCAL, Blaise, *Pensées*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

PLATO, *Timaios*.

RICOEUR, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

Doc. ThDr. Pavel HANES, PhD.

Ježišove výroky o chudobných a bohatých

Viktória ŠOLTÉSOVÁ

Abstrakt

Ježiš sa prihováral nielen úzkej skupine učeníkov, oslovoval aj celé zástupy a vysokopostavené osobnosti tej doby. Vzhľadom na to formuloval aj svoje výpovede, z ktorých majú mnohé múdroslovné črty, majú nadčasový charakter. Vyskytujú sa v evanjeliách ako svedectvo pre zúčastnené cirkvi, vybrané aj vzhľadom na poslucháčov a ich aktuálny kontext. Ježiš často používa podobenstvá a príslovia, špecificky nás zaujímajú výroky týkajúce sa chudobných a bohatých.

Kľúčové slová: Ježišove výroky, evanjeliá, chudobní, bohatí, spása, milosrdenstvo.

Abstract

Jesus speaks not only to a narrow group of disciples, but also addresses all the crowds and high-level personalities of that time. In doing so, he has formulated his testimonies, of which many words of wisdom are of a timeless nature. They appear in the Gospels as a testimony to the involved churches, selected also for the listeners and their current context. Jesus often uses parables and proverbs; we are specifically interested in statements about the poor and the rich.

Keywords: Jesus' sayings, Gospels, poor, rich, salvation, mercy.

Napriek tomu, že sa v modernej kristológii sústreďuje pozornosť na mimobiblické zdroje, zameriame sa v tejto štúdií primárne na novozmluvné Ježišove výroky. Keď sa jedná o príbehy zo života Ježiša, naša pozornosť je v prvom rade upriamená na synoptické evanjeliá ako primárny zdroj jeho výrokov.¹ Ježiš učil zástupy aj skupiny učeníkov, pričom v evanjeliu podľa Matúša 7,28–29 je označený ako učiteľ, ktorý má autoritu. V tomto texte vidíme Ježiša ako múdreho muža Izraela. Ježiš je v 1Kor 1,30 označený ako ten, ktorý prišiel ako múdrosť od Boha a v liste Kološanom 2,3 ako zdroj pokladu múdrosti a poznania. To, že Ježiš používa podobenstvá a príslovia

¹ Rovnako sa zamerá aj Peres vo svojej štúdií o Ježišových rozhovoroch: Imrich PERES, Ježišove rozhovory, in: *Testimonium Fidei*, 4, 1 (2016), 15–28.

vo vyučovaní naznačuje, že do novozmluvného porozumenia kristológie patrí aj naplnenie starozákonnej múdroslovnej tradície. Medzi múdroslovné výroky zaznamenané v evanjeliu podľa Matúša patria aj tie o dávaní núdznym (Mt 6,1–4) a o poklade v nebi (Mt 6,19–24). Sociologický a sociálny kontext novozmluvných textov je v súčasnosti pre bádateľov mimoriadne zaujímavý. Nás zaujíma teologický kontext Ježišových výrokov týkajúcich sa chudobných a bohatých, označenie múdroslovných, následne ich pedagogický a misiologický rozmer. Múdroslovná literatúra sa podľa Nobleových sústreďuje na každodenný život, ekonomický, sociálny a osobný, niekedy si protirečí, niekedy sa snaží hájiť isté pozície.² Podľa Tichého mala sapienciálna tradícia veľký vplyv aj na kristológiu, hlavne však sám Ježiš sa pri svojom kázaní o túto tradíciu opieral.³ Naproti tomu sa podľa Peresa ľudové múdroslovné vyjadrenia ustálili a ľuďom užívali aj preto, lebo ľahko pochopiteľným obrazným spôsobom celkom jednoducho dokázali uchopiť realitu.⁴ Zaujíma nás Ježišov postoj ku sociálne rozdielnym skupinám a nadčasový rozmer Ním komunikovaných obsahov ku niektorej z týchto skupín, buď všeobecne, alebo na príklade prístupu ku jednotlivcovi. Múdroslovie nachádzame vo výrokoch ku skupinám a v podobenstvách, s otázkou bohatstva sa však stretávame aj v konkrétnej reakcii Ježiša na bohatých, z ktorých napríklad Zacheus je pozitívnym príkladom a bohatý mládenec naopak príkladom odmietajúcim evanjelium kvôli viazanosti na veľký majetok. Jednoznačným príkladom nasledovania bez ohľadu na majetkové vlastníctvo sú učeníci, ktorí opúšťajú po povolaní Ježišom všetko čo majú a nasledujú Ho.

1. Pojmy chudobný a bohatý v evanjeliách

Pozrime sa na grécke pojmy používané v Novej zmluve na označenie chudobných v komparácii s adjektívom bohatý. Pojmový výskyt sa týka primárne týchto dvoch výrazov, ale aj verba a substantív súvisiacich s bohatstvom:

- *ptóchos* (chudobný) – 10x v Lk, 5x v Mt a Mk, kolektívny termín pre znevýhodnených;
- *plúsios* (bohatý) – 28x v NZ, 3x Mt, 11x Lk (napr. Lk 12,15–21), bohatý na materiálne zdroje, z kontextu Lk 14,18n však vyplýva aj jeho charakteristika *zanepřázdněný*;

² Diskuse o sapienciálních knihách, in: *Teologický sborník* 8, 4 (2002).

³ *Ibidem*.

⁴ Imrich PERES, Ľudové múdroslovné výroky v gréckych epitafoch, in: *Testimonium Fidei*, 1 (2013), 9–24, 20.

- *plútein* (byť bohatý) – 2x Lk, mať hojnosť materiálneho majetku, v listoch používané aj metaforicky vo význame „byť bohatý na zdroje, aby dal všetkým požehnanie spásy“;
- *plútos* – po 1x Mt, Mk, Lk (podobenstvo o rozsievačovi), vo význame množstvo majetku, plnosť, hojnosť, dobro;
- *chréma* – 2x v Mk, 1x v Lk (bohatý mládenec a reakcia Ježiša), vo význame bohatstvo, peniaze
- *ktéma* – 1x Mt, 1x Mk, 2x Sk (v Mt mládenec, ktorý mal mnoho majetku), vo význame majetok.

Vecný výskyt bohatstva súvisí so získaním sveta a zatratení duše paralelne v Lk 9,25; Mk 8,36–7 a Mt 16,26 (τί γὰρ ὠφελήθησεται ἄνθρωπος εἰν τὸν κόσμον...). Jedná sa u Lukáša pravdepodobne o staršiu látku z Q a evanjelia podľa Marka.⁵ Dôvera v Božie zaopatrenie a hľadanie Božieho kráľovstva prináša Ježišova reč, v ktorej odsudzuje službu „mamonu“ (aramejské slovo pre bohatstvo, personifikované zlo).⁶

Medzi Ježišove múdroslovné výroky radíme reči na vrchu/rovine, kam patria aj blahoslavenstvá. Metaforický jazyk týchto rečí analyzuje Baasland, pričom otvára viaceré teologické a etické otázky, skúma tiež paralely v helenistickej literatúre.⁷ Hneď prvé blahoslavenstvo u Matúša aj u Lukáša uvádza, že chudobní sú dedičmi Božieho kráľovstva, čo môže odkazovať na ich pokoru (v Mt 5,3 chudobní duchom a v Lk 6,20 chudobní). Howard uvádza, že podľa Matúšovho evanjelia sú dedičmi Božieho kráľovstva a blahoslavení tí, ktorí sú osobne znevýhodnení, utláčaní, resp. vystavení nespravodlivosti. Podľa neho nie je súčasný čitateľ schopný oceniť zdôraznenie pokory v tejto súvislosti, keďže je nám známa ako kresťanská cnosť. Vo vtedajšej spoločnosti to však nebola žiadúca vlastnosť, spoločnosť a kultúra boli posadnuté statusom s verejným uznaním jednotlivca aj rodiny. Výroky z blahoslavenstiev zobrazujú ideál, ktorý je intristicky možné hľadať modlitbou a pôstom, navonok prejavované láskou k Bohu a blížnym.⁸ Pri analýze prídavného mena chudobný môžeme vidieť, že chudobný je aj znevýhodnený, pričom typickým príkladom takejto

⁵ George W. E. NICKELSBURG, Riches, the Rich, and God's Judgment in 1 Enoch 92–105 and the Gospel according to Luke, in: *New Testament Studies*, 25 (1979), 324–344, 343.

⁶ Clarke W. HOWARD, *The Gospel of Matthew and its readers: a historical introduction to the First Gospel*, Indiana University Press, Bloomington, 2003, 88.

⁷ Ernst BAASLAND, *Parables and Rhetoric in the Sermon on the Mount New Approaches to a Classical Text*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

kombinácie životnej situácie človeka je Lazar (Lk 16,19–31). Ak by sme mali charakterizovať bohatých, môžeme ich označiť aj tak, že môžu byť nesprávne pripútaní ku materiálnym veciam a tak chudobní v Bohu, nenásytní, zneužívajúci moc, mimo dosah Božej milosti.

2. Chudobní a bohatí v evanjeliu podľa Lukáša

Medzi múdroslovné texty sústredené okolo osoby Pána Ježiša môžeme zaradiť príslovia vyslovené Ježišom, ako aj podobenstvá, ktoré sú charakteristické pre múdroslovie aj prorocké vyučovanie. Medzi múdroslovné podobenstvá patria podľa Mullinsa tie, ktoré zdôrazňujú morálne pravdy.⁹ Ježišova etika nájdená v jeho múdroslovných výrokoch sa vyrovnáva s chodom tohto sveta, ako aj s jeho presahom do budúcnosti.

Evanjelista Lukáš popisuje Ježišov záujem o chudobných a ostatné marginalizované skupiny, je to jeden z motívov zvestovania evanjelia. Medzi múdroslovné výroky radíme množstvo Ježišových podobenstiev. Problematiku bohatstva môžeme vidieť v podobenstve o lakomom boháčovi v Lk 12,16–21, ako aj v príbehu o boháčovi a Lazarovi v Lk 16,19–31.

Prvé podobenstvo nám ukazuje život a smrť bohatého človeka a necháva nás posúdiť, či bol šťastným človekom. Poukazuje na jeho myšlienky uprostred života bohatého na dary zeme. Nie je vďačný za Božie požehnanie, ale starostí sa ako s ním naložiť. Nespomína chudobných a vdovy, uvažuje nad úrodou, ktorú uskladní vo svojich nových sýpkach s predpokladom, že budúci rok bude rovnako úrodný. Neberúc do úvahy pominuteľnosť ľudského života stavia svoje plány nado všetko, nad všetkým je však Boh a jeho vôľa. Honba za majetkom, ako aj jeho nepremyslené užívanie, sú týmto podobenstvom kritizované. Niektorí autori používajú pri interpretácii podobenstva múdroslovné texty SZ ako paralely, nevyjadrujú sa však podľa Rindgeho ku spôsobu akým mohli autora textu v Lk ovplyvniť.¹⁰ Aalen upozornil na možnú paralelu formy, štruktúry aj témy Ježišovho podobenstva s textom vyjadrujúcim beda bohatým, ktorí zhromažďujú svoje majetky (1Enoch 97,8–10), rovnako tak s nasledujúcim príbehom o boháčovi a Lazarovi (1Enoch 98), v oboch rozoznáva eschatologické prvky. Podľa Nickelsburga však nie sú paralely dôkazom literárnej závislosti, vzhľadom na to, že téma bohatstva bola všeobecne

⁸ Clarke W. HOWARD, *The Gospel of Matthew and its readers: a historical introduction to the First Gospel*, 65 a 80.

⁹ Terence Y. MULLINS, *Jewish Wisdom Literature in the New Testament*, in: *Journal of Biblical Literature* 68, 4 (1949), 335–339.

¹⁰ Matthew S. RINDGE, *Jesus' Parable of the Rich and Fool*, Atlanta, SBL, Brill, 2011, 30.

rozšírená, napriek tomu uznáva istú súvislosť v prvom prípade, pričom argumentuje spoločným teologickým vzorcom v Lk 12,16–21 a 1 Enoch 92.¹¹ Menej konzervatívni teológovia súčasnosti sa taktiež domnievajú, že tematika bohatstva vzhľadom na svoju frekvenciu v Ježišových výrokoch a v Novej zmluve všeobecne indikuje aspoň v niektorých prípadoch ich originalitu prepojenú na osobu Ježiša a Jeho pôsobenie (pravdepodobne pôvodne zaznamenané v Q a v evanjeliu podľa Marka).¹²

Druhý príbeh sa líši od ostatných tým, že materiálne veci nezastupujú tie duchovné, tak ako je to v podobenstvách. Popis rozhovoru týkajúceho sa posmrtného života dobrého chudobného a bezbožného bohatého je ilustráciou. Požehnanie svetských vecí sa aj u židov považovalo za odmenu za pobožnosť, proti čomu sa aj tu Ježiš jasne vyjadruje. Používanie bohatstva iba pre svoju vlastnú spotrebu a potešenie je hriechom, nie jeho vlastníctvo. Keď zabúdame na trápenie chudobných a postihnutých.

Reiser poukazuje na originalitu Ježišových podobenstiev, aj keď nevyklučuje sprostredkovaný vplyv helenistickej tradície a literatúry.¹³ Jeho vyučovanie sa nesústreďovalo iba na vzdelávanie nasledovníkov, Ježišove pôsobenie na tejto zemi malo významný vplyv hlavne vďaka osobnému príkladu morálneho života. Dôležitejšia ako znalosť Písam bola pre Ježiša praktická aplikácia Božích princípov v každodennom živote človeka.¹⁴

Príbeh o Zacheovi, hlavnom vyberačovi daní v Jerichu, ktorý je zaznamenaný v Lk 19,1–10, je unikátnym príbehom opísaným iba v evanjeliu podľa Lukáša a je to jeden z mála príbehov pozitívnej reakcie na zvesť evanjelia u bohatého človeka. Spomíname ho preto v tejto súvislosti, neradíme ho však do skupiny múdroslovných výrokov. Zacheus je nepredpokladaným konvertitom a výsledkom jeho konverzie je účasť na pomoci chudobným navrátením ukradnutého. Postoj voči chudobným sa tu odzrkadľuje v prirodzenej vokálne neiniciovanej reakcii človeka, ktorý sa zdržoval v prítomnosti Ježiša. Jedná sa o pedagogický rozmer Ježišovho pôsobenia na vnútornú motiváciu človeka, ktorý sa rozhodol veriť Jeho učeniu a nasledovať Ho.

¹¹ George W. E. NICKELSBURG, *Riches, the Rich, and God's Judgment in 1 Enoch 92–105 and the Gospel according to Luke*, 342.

¹² *Ibidem*, 343.

¹³ M. REISER, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, Paderborn 2001.

¹⁴ Ann SPANGLER and Lois TVERBERG, *Sitting at the Feet of Rabbi Jesus: How the Jewishness of Jesus Can Transform Your Faith*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009, 33.

3. Ježiš aj ako evanjelista bohatých

Oproti Zacheovi (Lk 19,1–10), ktorý ako sme povedali je príkladom obrátenia sa bohatého človeka, môžeme vidieť v tomto istom evanjeliu príbeh bohatého mládenca, ktorý Ježišovu ponuku odmieta (Lk 18,18–30). Tieto príbehy medzi múdroslovné výroky neradíme.

Významným múdroslovným výrokom o bohatých je predpokladaná Lukášova redakcia z Q – kázanie na rovine v Lk 6,30–35, výzva k bohatým „*Požičiavajte a nič za to nečakajte!*“. Naša láska a pomoc sa má dokonca orientovať na tých, ktorí nám ublížili. Pomoc tým, od ktorých nemôžeme nič očakávať naspäť, je jasným Ježišovým imperatívom. Jedná sa o malú pomoc tým, ktorí nemajú na najnutnejšie potreby – každodenný chlieb. V takom prípade sa v tejto súvislosti spomína odplata v budúcom živote, dedičstvo v Božom kráľovstve.

Podobne výzva ku bohatým v Lk 14,13: „*Ale keď robíš hostinu, povolaj chudobných, chromých, krivých a slepých!*“. Podobenstvo o veľkej večeri (Lk 14,15–24) Ježiš povedal na hostine u rešpektovaného farizeja, člena vládnucej bohatej vrstvy vtedajšej spoločnosti, ktorý dodržiaval zákony zdôrazňujúce dodržiavanie predpisov o rituálnej čistote aj pri stolovaní. Predchádzajúca pasáž zdôrazňuje pokoru a odplatu v nebi.¹⁵ Odplata milosrdným je odložená do vzkriesenia, nie je viazaná na priebeh a okolnosti na tomto svete. Citované podobenstvo o hostine jasne naznačuje trvale platnú múdrosť o Božej odplate za skutky lásky.

Pri pohľade na ekonomickú etiku v evanjeliu podľa Lukáša je ústrednou myšlienkou v starostlivosti o chudobných dávanie almužny (v Lukášových textoch – Lk a Sk), a to nielen spoluveriacim. Almužna bola v Starej zmluve prejavom spravodlivosti a milosti. Najvýraznejšie sa táto ekonomická etika prejavuje v podobenstve o milosrdnom Samaritánovi, v ktorom Ježiš jasne odsudzuje chýbajúce milosrdenstvo (Lk 10,25–37). Z pedagogického hľadiska má pozitívny príklad milosrdného nečistého zahanbiť tých, ktorí sa považujú za posvätených a Bohom vyvolených.

4. Pokánie a spásu potrebujú všetci

V Lukášovom texte môžeme vidieť, že pokánie potrebujú všetci, chudobní aj bohatí. Z misiologického hľadiska je to dôležité východisko pri kázaní evanjelia. Pojem chudobný sa už v Skutkoch nespomína, chudobných

¹⁵ Sylvia C. KEESMAAT, *Strange Neighbors and Risky Care* (Matt 18:21–35; Luke 14:7–14; Luke 10:25–37), in: Richard N. LONGENECKER ed., *The Challenges of Jesus' Parables*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2000, 263–285, 272–273.

nahrádzajú pohania, ktorí sa až 43x vyskytujú v Skutkoch. Pohania sú tí, ktorí potrebujú zvesť evanjelia na spasenie.

Takže potreba chudobných aj bohatých je v evanjeliu podľa Lukáša aj v knihe Skutkov opísaná pojmami spása, pokánie a ospravedlnenie:

- *sótéria* – spása, spasenie 6x v Lk, (nie je v Mk a Mt, 1x Jn);
- *Sótér* – Spasiteľ (Lk ako jediný zo synoptikov v 2,11 a Sk 5,31 a 13,23);
- *metanoia* – pokánie, ospravedlnenie (misijné kázania v Lk 24,47 a v Sk).

Podobenstvo o márnoträtom synovi, ktoré sa vyskytuje iba v evanjeliu podľa Lukáša, je dramatický príbeh pokánie a odpustenia (Lk 15,11–32). Popisuje príbeh človeka túžiaceho po bohatstve, ktorý skončí v chudobe a počas celej svojej životnej cesty potrebuje iba jedno, poslušnosť a pokoru. Potreba človeka v kontexte spásy je teda jednoznačne hriech. V evanjeliu podľa Lukáša je používaný výraz *hamartólos* (hriešnik) vo význame morálneho zlyhania. Naproti tomu pojem *sótéria* (spasenie) označuje prijatie, spoločenstvo, nový život a výraz je spojený s oslavou. Spasenie má vertikálnu aj horizontálnu dimenziu na strane človeka, ktorými sú láska k Bohu aj k blížnemu. Jednoznačne určujúcou v tomto kontexte je Božia iniciatíva spásy každého človeka.

5. Solidarita a dávanie chudobným v múdroslovných výrokoch Ježiša

Medzi Ježišove reči radí Peres skupinu výrokov, ktoré sú podľa Malinu apelom na sociálnu pomoc jednotlivca a sociálnu spravodlivosť v súdobej spoločnosti, realizované pod patronátom Božím.¹⁶ Medzi múdroslovné výroky zaznamenané v evanjeliu podľa Matúša, ktoré sú výzvou pre solidaritu s chudobnými radíme hlavne tieto dva:

- o dávaní núdznym (Mt 6,1–4),
- o poklade v nebi (Mt 6,19–24).

Prirodzený zákon, ako aj Mojžišov zákon, prikazoval dávanie almužny chudobným. V prvom prípade Ježiš zdôrazňuje osobnú motiváciu k dávaniu, ktorá nie je založená na ľudskej odplate – vďačnosti obdarovaných podporujúcej pýchu dávajúcich. Na to nadväzuje text týkajúci sa odplaty v nebesiach, pričom sa tu opakuje motív pokrytectva náboženského človeka, ktorý očakáva materiálne požehnanie a zhromažďuje ho so sústredením sa

¹⁶ Imrich PERES, Ježišove rozhovory, 17.; citovaný: Bruce J. MALINA, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 2001, 71–75 a 142 (rieši tému aj z pohľadu sociálnej psychológie kolektívnej/nie individualistickej spoločnosti tej doby).

na tento svet, ako keby nebol dôležitejší ten budúci, ktorý príde. Pri dávaní, ako aj pri zhromažďovaní, máme teda na výber. Ježiš neodmieta snahu človeka po vyššom dobre vo forme odplaty vo večnosti, dokonca na ňu upriamuje pozornosť, ako sme to mohli čítať v príbehu o boháčovi a Lazarovi (Mt 16,19–31). V kontexte výziev zameraných na život podľa Božích príkazov je kľúčová láska ku Bohu a ku blížnemu. Theissen a Merzová sa zaoberali otázkou motivácie v Ježišovej etike, pričom sa sústredili aj na motív múdrosti. V tomto kontexte uvádzajú dva okruhy kanonických výrokov, ktoré sú zamerané na Božie stvorenie, za centrum Ježišovej etiky považujú prikázanie lásky.¹⁷ V evanjeliu podľa Matúša 22,36–46 takto odpovedá Ježiš na otázku farizejov týkajúcu sa najväčšieho prikázania (citátom z Deut 6,5 a Lev 19,18). Podľa Cartera sa opiera o širší všeobecne známy kontext, pričom citovaním z Tóry naznačuje nadväznosť na tradíciu a zákon.¹⁸ Uvedené spojenie však explicitne v Tóre nenachádzame, spolu sú tieto dva príkazy spomenuté napríklad v apokryfe Testament dvanástich patriarchov a Philo vykladá Dekalóg potrebou spojenia obidvoch oblastí. Napriek tomu však Carter považuje Ježišov inak tradičný dôraz, vzhľadom na spoločenskú a politickú situáciu, za prevratný. Jeho opis súdneho dňa (Mt 25,31–46) zdôrazňuje starostlivosť o núdzných ako meradlo hodnotenia života človeka.¹⁹ Rovnako tak Ježišova reakcia v Matúšovom evanjeliu na otázku bohatého mládenca obsahuje výzvu ku starostlivosti o chudobných (Mt 19,16–22). Následne sa Ježiš jednoznačne negatívne vyjadruje o bohatých a ich schopnosti vojsť do nebeského kráľovstva.

6. Paralely v Starej zmluve a apokryfoch

V textoch týkajúcich sa správania sa je veľký priestor venovaný medziľudským vzťahom, týka sa to aj múdroslovnej literatúry. Okrem židovských zákonov vychádzajúcich z knihy Levitikus, ktoré mali jednoznačne výrazne sociálny charakter, môžeme vidieť tému chudobných a bohatých v múdrosloví. Patria medzi nich povinnosti voči blížnemu (Prís 3,27–35), postoj k chudobným (Sir 4,1–11; 29,1–16) a rady ako sa správať k bohatým (Sir 13,1–29). Veľkou témou apokryfnej knihy Sirachovho syna

¹⁷ G. THEISSEN, A. MERZ, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, Minneapolis, Fortress Press, 2011, 374–381.

¹⁸ Warren CARTER, Love as Societal Vision and Counter-Imperial Practice in Matthew, in: Thomas R. HATINA ed., *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels, Volume 2: The Gospel of Matthew*, New York, T&T Clark International, 2008, 30–44, 32.

¹⁹ *Ibidem*, 33 a 42.

je priateľstvo, ktorým sa zaoberá na viacerých miestach (Sir 6,5–17; 9,14–23; 12,8–19; 19,13–27; 22,24–32; 37,1–6). Keďže je Ben Sira podľa väčšiny autorov datovaný do rokov 200–175 pred Kr., dá sa podľa Prihatného predpokladať, že mal prístup k Tóre, ako aj ku Prísloviám, Jóbovi a ku apokryfnému Henochovmu spisu. Za dôležitý postoj človeka hľadajúceho múdrosť považuje v Sirachovi pokoru vychádzajúcu z bázne pred Pánom.²⁰ Správnym využívaním majetku sa zaoberá Sir 13,30–14,21; 31,1–11. V Sirachovi je zdôrazňovaná povinnosť dávania almužien, čo je podľa Nickelsburga dôkazom vplyvu múdroslovnej literatúry na text o lakomom boháčovi v Lk 12,16–21. Apokalyptické a múdroslovné texty sú podľa neho často prelínajúce sa.²¹ Nevyhnutnosťou smrti a hlúposťou spoliehania sa na majetok sa zaoberá Sirach 11,18–20, vzájomná súvislosť medzi smrťou a majetkom je spomínaná aj v iných židovských textoch s vnútornou štruktúrou múdroslovia z obdobia helenizmu.²² U Siracha nachádzame viac prísloví zaoberajúcich sa vzťahom k Bohu, ale možno ich nájsť i v Knihe prísloví (Sir 2,1–13; 16,24–31; 18,1–14; Prís 3,5–26). Cieľom takéhoto cnostného konania je porozumieť bázni pred Pánom, aby človek získal Božie poznanie, čiže múdrosť (Prís 2,5). Hľadaním múdrosti sa samozrejme zaoberajú knihy Jób a Kazateľ, otázka starostlivosti o chudobných nie je síce priamo v centre pozornosti týchto kníh, etika života je v nich však jednoznačne opakovaním riešená.

Rindge analyzuje paralely múdroslovných textov citované napríklad Fitzmyerom a Wrightom, pričom navrhuje hovoriť o múdroslovných tradíciách, nie o jednej kompaktnej múdroslovnej tradícii. Za ich dôležitú črtu považuje formáciu charakteru.²³ Podľa Goldsworthyho je to Ježiš, ktorého slovo a Duch je základom pre každú skutočnú múdrosť.²⁴ Medzi takéto radíme aj výroky Ježiša o chudobných a bohatých. Niektoré príbehy majú iba črty múdroslovia, vzhľadom na ich nadčasový morálny imperatív milosrdenstva a lásky. Vzájomné súvislosti citovaných textov nám majú čo povedať v súčasnej spoločenskej situácii, ako z analýzy vyplýva, majú nielen pedagogický, ale aj výrazne misiologický rozmer. Ako napísal Bosch, pokánie potrebujú rovnako tak bohatí, ako aj chudobní.²⁵

²⁰ Pavel PRIHATNÝ, Prává cesta k múdrosti podľa Siracha, in: *Studia Biblica Slovaca*, 8, 1 (2016), 47–64, 47–48.

²¹ George W. E. NICKELSBURG, Riches, the Rich, and God's Judgment in 1 Enoch 92–105 and the Gospel according to Luke, 342.

²² Matthew S. RINDGE, *Jesus' Parable of the Rich and Fool*, 30 a 44.

²³ *Ibidem*, 31 a 245.

²⁴ Graeme GOLDSWORTHY, Wisdom and its Literature in Biblical-Theological Context, in: *SBJT* 15/3 (2011), 42–55, 53.

Použitá literatúra

- BAASLAND, Ernst, *Parables and Rhetoric in the Sermon on the Mount: New Approaches to a Classical Text*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.
- BARTHOLOMEW, C. G. – O'DOWD, R. P., *Old Testament Wisdom Literature: A Theological Introduction*. Downers Grove, IL, IVP Academic, 2011.
- BOSCH, David J., *Dynamika kresťanskej misie, Dejiny a budúcnosť misijných modelov*, 1. diel, Novozmluvné modely misie, Praha, Stredoevropské centrum misijných štúdií (SCMS), 2009, 115–142.
- CARTER, Warren, Love as Societal Vision and Counter-Imperial Practice in Matthew, in: Thomas R. HATINA ed., *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels, Volume 2: The Gospel of Matthew*, New York, T&T Clark International, 2008, 30–44.
- DALMAN, Gustaf Hermann, *Jesus-Jeshua*, London, SPCK, 1929.
- Diskuse o sapienciálnych knihách, in: *Teologický zborník* 8, 4 (2002).
- DUNN, James D. G., *The Christ and the Spirit*, Volume 1, Christology, Grand Rapids, Michigan, 1998.
- GOLDSWORTHY, Graeme, Wisdom and its Literature in Biblical-Theological Context, in: *SBJT* 15/3 (2011), 42–55.
- HOWARD, Clarke W., *The Gospel of Matthew and its readers: a historical introduction to the First Gospel*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.
- KEESMAAT, Sylvia C., Strange Neighbors and Risky Care (Matt 18:21–35; Luke 14:7–14; Luke 10:25–37), in: Richard N. LONGENECKER ed., *The Challenges of Jesus' Parables*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2000, 263–285.
- MALINA, Bruce J., *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 2001.
- MULLINS, Terence Y., Jewish Wisdom Literature in the New Testament, in: *Journal of Biblical Literature* 68, 4 (1949).
- MONAGHAN, Christopher, *A Source critical Edition of the Gospels of Matthew and Luke in Greek and English*, Roma, Gregorian and Biblical Press, 2010, xviii.
- NICKELSBURG, George W. E., Riches, the Rich, and God's Judgment in 1 Enoch 92–105 and the Gospel according to Luke, in: *New Testament Studies*, 25 (1979), 324–344.

²⁵ David J. BOSCH, *Dynamika kresťanskej misie, Dejiny a budúcnosť misijných modelov*, 1. diel, Novozmluvné modely misie, Praha, Stredoevropské centrum misijných štúdií (SCMS), 2009, 115–142.

- PENTECOST, J. Dwight, *The Words and Works of Jesus Christ, A Study of the Life of Christ*, Grand Rapids, Zondervan, 1981.
- PERES, Imrich, Ježišove rozhovory, in: *Testimonium Fidei*, 4, 1 (2016), 15–28.
- PERES, Imrich, Ľudové múdroslovné výroky v gréckych epitafoch, in: *Testimonium Fidei*, 1 (2013), 9–24.
- PIPER, R. A., *Wisdom in the Q-Tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus. The Aphoristic Teaching of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- PRIHATNÝ, Pavel, Pravá cesta k múdrosti podľa Siracha, in: *Studia Biblica Slovaca*, 8, 1 (2016), 47–64.
- RINDGE, Matthew S., *Jesus' Parable of the Rich and Fool*, Atlanta, SBL, Brill, 2011.
- SPANGLER, Ann and TVERBERG, Lois, *Sitting at the Feet of Rabbi Jesus: How the Jewishness of Jesus Can Transform Your Faith*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009.
- SCHULTZ, Richard L., Unity or Diversity in Wisdom Theology? A Canonical and Covenantal Perspective, in: *Tyndale Bulletin*, 48, 2 (1997), 271–306.
- THEISEEN, Gerd, Considerations concerning the gulf between faith and history in the research on the historical Jesus, in: *RCatT*, 36/1 (2011), 167–188.
- THEISEEN, Gerd – MERZ, Anette, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, Minneapolis, Fortress Press, 2011.
- TICHÝ, L., *Slovník novozákonní řečtiny*, Olomouc, CTF UP, 2001.
<https://www.biblestudytools.com/commentaries/matthew-henry-complete/james/> [20.6.2018]

PaedDr. Viktória ŠOLTÉSOVÁ, PhD.

Plánované opakovanie kázne – problém alebo vhodná metóda?

Albín MASARIK

Abstrakt

Autor článku reaguje na predstavy o organizovaní homiletickej práce kazateľa. Všíma si dôvody pre a proti opakovanému použitiu kázne. Kriticky sa stavia k názoru, že kazateľ nemá opakovať kázne, čo znamená, že by mal mať na každú bohoslužobnú príležitosť v rôznych častiach svojho cirkevného zboru pripravenú novú kázeň. Proti tomuto stanovisku argumentuje časovou náročnosťou, ktorá znemožní naplnenie ostatných úloh kazateľa a diskutuje proti argumentom, ktoré mali podporiť opačný názor.

Kľúčové slová: kázeň, opakovanie, príprava, dôvody pre opakovanie, dôvody proti opakovaniu.

Abstract

The author of this article responds to the ideas about the organization of homiletic work of preacher. He reflects the reasons for and against the repeated use of sermons. He criticizes the expectation that the preacher does not have to re-use the sermon, what means, that he is to prepare a new sermon for every worship opportunity in different localities of his church corps. Against this view, he argues with a time-consuming task that makes it impossible to fulfill other preacher's tasks and argues against the arguments that should support the opposite view.

Keywords: sermon, repetition, preparation, reasons for repetition, reasons against repetition.

Úvod

V slovenskom evanjelikálnom prostredí sa stretávame s rôznym hodnotením opakovaného využitia bohoslužobnej kázne (na rôznych miestach cirkevného zboru). Niektorí členovia cirkvi majú predstavu, že kazateľ má vždy priniesť „svieže a aktuálne“ Božie slovo. Za tým je predstava, že si má

na každé jednotlivé bohoslužby, ktoré má v rôznych bohoslužobných miestach svojho zboru, pripraviť zvláštnu kázeň.

S vysokou pravdepodobnosťou môžeme predpokladať, že kazatelia, ktorí sa nepripravujú zodpovedne, opakujú jednotlivé časti svojich kázni bez toho, aby si to uvedomili (napríklad tým, že obľúbené myšlienky pripoja k textom, ktoré im ich pripomenú). Opakovanie jednotlivých myšlienok sa v praxi všeobecne akceptuje ako priebežné prezentovanie teologickej pozície daného kazateľa. Opakovanie častí kázne sa láskavo toleruje, lebo „tento brat takto káže“. Ak je v cirkvi prijateľné nevedomé opakovanie jednotlivých myšlienok alebo aj celých myšlienkových celkov, potom nie je dosť jasne pochopiteľné, prečo by malo predstavovať problém vedomé opakovanie celej, dobre pripravenej kázne, napríklad na rôznych miestach toho istého zboru.

Fabarez považuje opakované použitie dobrej kázne za želateľný jav, za ktorý by sa podľa neho mal kazateľ modliť¹. Ale opakované použitie kázne nie je všetkými tak jednoznačne prijímané. Ak napríklad Mead uvádza 5 dôvodov pre opätovné použitie kázne:

„Ako už bolo spomenuté, nie je nič zlého ani podvodného, keď niekto odkazuje na svoje kázne alebo ak dokonca káže rovnakú kázeň na rôznych miestach. Kázňové poznámky môžu byť stále užitočné a prospešné a kázeň môže byť dostatočne široká, aby sa týkala rôznych zborov.“²

Rovnako pozná aj 5 dôvodov proti opätovnému použitiu kázni³ a Fowler dokonca vyzýva k zastaveniu takejto praxe⁴, lebo vychádza z toho, že kazateľ opakovane využije svoju existujúcu prípravu kázne z nasledovných dôvodov:

lenivosť, kazateľovo odpojenie sa od skúseností, záležitostí, trápení a pokušení poslucháčov a napokon aj problém manažmentu času (t.j. jeho nevládnutie).

¹ FABAREZ, Mike, *Preaching That Changes Lives*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, OR, 2005, s. 76. On tu však myslí skôr na šírenie zvukového alebo písomného záznamu kázne.

² MEAD, P., *Eco-Preaching: 5 Benefits of Recycling Sermons*.
<https://biblicalpreaching.net/2012/02/01/5-benefits-of-recycling-sermons/>
[08.12.2018].

Podobne aj FOWLER, J., *Stop Recycling Sermons*.
<http://www.doctrineanddevotion.com/blog/stop-recycling-your-sermons>
[08.12.2018].

³ MEAD, Peter, *Eco-Preaching: 5 Dangers of Recycling Sermons*.
<https://biblicalpreaching.net/2012/02/02/eco-preaching-5-dangers-of-recycling-sermons/> [08.12.2018].

⁴ FOWLER, Jimmy, *Stop Recycling Sermons*,
<http://www.doctrineanddevotion.com/blog/stop-recycling-your-sermons>
[08.12.2018].

Zaujímavý príspevok do tejto diskusie nachádzame v Písme samotnom. V Kol 4,16 Pavol píše: „Keď tento list u vás prečítate, postarajte sa, aby si ho prečítali aj v cirkvi v Laodicei a vy si zasa prečítajte list písaný Laodicejčanom.“ Citovaný text formálne nehovorí o kázni, ale o biblickom texte. Ale kázeň prináša biblický text s jeho hermeneutickou aktualizáciou, preto môžeme považovať vťahovanie tohto textu do našej diskusie za teologicky legitímne.

Ak existuje takáto široká škála hodnotenia toho istého javu, bude vhodné, aby sme (1) najskôr zvažili pozitívne možnosti a potom (2) vymedzenie ich rizík, aby sa kazateľ sám mohol rozhodnúť, či považuje opakovanie kázne za možnú a eticky prijateľnú súčasť svojej pastoračnej praxe, prípadne aby k nej zaujal také stanovisko, pri ktorom bude využívať pozitívne možnosti a eliminovať existujúce riziká tohto postupu.

1. Pozitívne možnosti opakovania kázne v pláne kazateľovej služby

Ak by sme zohľadňovali bežný evanjelikálny zbor, ktorý má okrem hlavného zboru aj 3 malé zborové stanice, je pravdepodobné, že kazateľ káže 2x za nedel' u. Preto by musel popri ostatných svojich pastoračných povinnostiach každý mesiac pripraviť 8–10 kázni, každú na cca 30–35 minút⁵. Očakáva sa, že budú zrelé z hľadiska biblistiky, aplikačného domýšľania i premysleného koncipovania. Ak by to aj krátkodobo zvládol, môžeme sa pýtať, či je to v dobrých možnostiach človeka, aby za rok pripravil (okrem svojich ostatných úloh) 104 kvalitných kázni. Takýto výkon zvládnu len zvlášť obdarovaní jednotlivci, ale nie je možné ho očakávať ako základný štandard v službe priemerne obdarených kazateľov. Konštatujeme to preto, lebo naše zbory vyžadujú, aby bol kazateľ v kontakte s členmi zboru, viedol rôzne zborové zložky a v niektorých prípadoch, aby sa angažoval aj smerom k verejnosti. Je prirodzené, že príprava 104 kvalitných kázni by si vyžadovala väčšinu jeho pracovného času, prípadne by sa na začiatku kazateľskej práce ani vôbec nedala realizovať. Veď „John Wesley ako mladý farár zistil, že vypracovanie jednej z jeho prvých kázni mu trvalo tri týždne.“⁶ Požiadavka neopakovať kázne by nutne znamenala zanedbanie ostatných úloh alebo, ak to budeme formulovať veľmi decentne, presunutie ťažiska prípravy kázne

⁵ Toto je bežný rozsah evanjelikálnej bohoslužobnej kázne, hoci ho dlhodobo kritizujeme.

⁶ GIBSON, W., *The British Sermon 1689–1901: Quantities, Performance, and Culture*. In: *The Oxford Handbook of The British Sermon 1689–1901*. Oxford University Press 2012, s.14

z kazateľovej pracovne na kazateľňu, teda akceptovanie stavu, že kazateľ pôjde na kazateľňu s nedokončenou prípravou. Preto by sme mali hľadiť na opakovanie kázne v cirkevných zboroch s viacerými bohoslužobnými miestami ako na normálnu a vítanú súčasť práce zodpovedného duchovného. Súčasne by sme sa mali viac, ako na počet jeho príprav, sa sústrediť na ich čo najvyššiu kvalitu v každom ohľade⁷. Prirodzene, diskutujeme o použití príprav, ktoré si kazateľ pripravil so zohľadnením homiletickej situácie v častiach zboru, kde bude kázať. Opakovanie cudzích kázni predstavuje samostatný problém a nie je predmetom tohto článku.

2. Riziká, výhrady a náš postoj k nim

Napriek nášmu jasnému postojovi za akceptovanie opakovania kázne, nemôžeme prehliadať výhrady jeho odporcov:

a) *Požiadavka sviežosti a aktuálnosti ohlasovania* – táto požiadavka zrejme vychádza z očakávania prorockého zápasu duchovného o to, aby zbor mohol počuť „živé slovo“ od Boha. Žiaľ, táto požiadavka sa nedá naplniť tým, že bude mať kazateľ na každom mieste novú kázeň, ale skôr tým, že dôkladne robí exegézu textu a v aplikačnom domýšľaní zodpovedne zohľadňuje špecifiká jednotlivých zborových staníc. Potom jeho príprava zodpovedá tomu, čo môže ako človek urobiť pre to, aby jeho zbor počúval živé Božie slovo. Ak má kázňovú časť svojej služby organizovanú tak, že práve vďaka opakovanému využitiu hotovej kázne, môže jednotlivé kázne dlhšie pripravovať, sa dokonca zvyšujú predpoklady pre lepší výsledok. Pritom nemôžeme zabúdať ani na prínos, ktorý získa vyzrievaním obsahu i podania tejto kázne pri jej opätovnom kázaní a prehlbovanie jej dosahu na samotného kazateľa. To znamená, že spôsobom, ktorý kritici odmietajú, sa môže lepšie naplniť ich cieľ, ako spôsobom, ktorý odporúčajú. Samozrejme, toto platí, ak kazateľ pripravuje taký objem služby, ktorý vie efektívne využiť a kázne neopakuje z neakceptovateľných dôvodov.

b) *Riziko zlého dojmu z opakovanej kázne*. Musíme priznať, že ak má kazateľ pred sebou hotovú kázeň, hoci aj napísanú v doslovnom znení, ešte nie je dostatočne pripravený na dané bohoslužby. Veď ak od jej predošlého použitia zabudol jej myšlienkový postup a hlavné dôrazy a ak si ich znovu neosvieži, bude na kazateľni pôsobiť ako keby nebol dobre pripravený.

⁷ Nepriamo pozitívnu podporu opakovania kázne môžeme nájsť aj v práci významného anglického kazateľa Whitefielda, ktorého Wesley „obvinil, že nerozvíjal svoje kázne, pretože väčšinu z nich napísal vo svojej mladosti“ Vid' GIBSON, W., *The British Sermon 1689–1901: Quantities, Performance, and Culture*. In: *The Oxford Handbook of The British Sermon 1689–1901*. Oxford University Press 2012, s.14.

Nemá istotu myšlienkového toku. Spontánnymi vstupmi bude rozbíjať logický sled znenia, ktoré má na papieri a preskočením ťažiskových celkov môže spôsobiť nezrozumiteľnosť celého podania.

Ale táto výhrada nijako nesúvisí s otázkou, či môže byť opätovné využitie kázne prínosné. Rovnaké problémy môže mať kazateľ, ktorý si síce napíše kázeň a ide ju použiť prvý raz – ak si neosvojí jej finálne znenie. Preto je potrebné skôr dbať na to, aby v prípadoch, keď je medzi prvým a ďalším použitím časový odstup, ktorý by mohol spôsobiť vyššie uvedené problémy, kazateľ preštudoval svoju prípravu a modlitebne si ju znovu osvojil, aby ju mohol nie len vecne reprodukovať, ale spolu s veriacimi prežívať ako vzácne Božie slovo, ktoré im prináša.

c) *Ohľad na poslucháčov, ktorí súčasne navštevujú rôzne bohoslužobné miesta toho istého zboru.* S touto výhradou sa môžeme stretnúť napríklad v prípadoch, keď mladá rodina zo zboru počuje kázeň „doma“ a po návšteve rodičov na vidieku, idú s nimi na bohoslužby v ich obci v rámci služobného okruhu toho istého kazateľa.

Ak by kazateľ kvôli nim odmietal kázať túto kázeň, preferoval by záujmy hostí v danej zborovej stanici a nezohľadnil by záujmy a potreby jej stálych členov, ktorí by kvôli tomu túto kázeň nepočuli. Inými slovami – ohľad na „pohyblivých“ účastníkov bohoslužieb by znamenal nedostatok ohľadu na tých, ktorí žijú vo výraznejšej väzbe na miestnu zborovú stanicu. Preto tento argument môžeme považovať za neopodstatnený.

K vyššie uvedeným môžeme pridať aj Fowlerove dôvody proti opakovaniu:⁸

d) *Lenivosť.* Ak kazateľ káže 2x za nedelňu na rôznych miestach a pripravuje jednu kázeň týždenne, takáto prax má málo spoločného s lenivosťou. Ešte menej môže prichádzať do úvahy v prípadoch, keď kazateľ intenzívne pastorálne pracuje. Ale ak by sa motívom opakovania stala lenivosť, pripájame sa k hlasom proti takejto praxi.

e) *Strata kontaktu so skúsenosťami, záležitosťami, trápením a pokušením poslucháčov.* Reálne existuje možnosť, že kazateľ siahne po svojej staršej tvorbe, pretože nevidí ani biblické a ani pastorálne podnety, na ktoré by mal kázňovo reagovať. Takéto obdobie sa pravdepodobne vyskytne u každého kazateľa ako obdobie únavy alebo pracovnej krízy. Kazatelia samotní, ale aj ich nadriadení, musia tomuto problému venovať pozornosť a pracovať na tom, aby si kazateľ mohol dlhodobo udržať aktívny prístup k službe.

⁸ <http://www.doctrineanddevotion.com/blog/stop-recycling-your-sermons>
[08.12.2018]

Vo vzťahu k našej argumentácii v prospech opakovania kázne tu však môžeme znovu opakovať, že kazateľ, ktorý pripravuje jednu kázeň týždenne a venuje pozornosť všetkým etapám homiletického procesu, neopakuje kázeň kvôli nedostatku podnetov a strate kontaktu s pastorálnou situáciou. Preto sa ho táto výhrada netýka.

f) *Zlý manažment času*. Ak kazateľ siaha po starších prípravách kvôli tomu, že si opakovane nevie vymedziť čas na prípravu kázne, je to vážny nedostatok. Ale nami prezentovaný metodologický spôsob využitia homiletických príprav na väčšom zbere, nemá nič spoločného so zlým manažmentom času – dokonca práve naopak – umožňuje, aby sa kazateľ v primeranej miere venoval aj biblickému štúdiu, aj pastoračnej práci. Preto aj tu môžeme skonštatovať: opakovanie kázne automaticky nediagnostikuje zlý manažment času.

Napriek tomu, že uvedené výhrady môžu mať svoju závažnosť, pokúšali sme sa ukázať, že opakovanie kázne nie je automaticky indikátorom týchto problémových javov. Z toho vyplýva, že naďalej môžeme považovať opakované využitie tej istej kázne (na rôznych miestach) za vecne opodstatnené.

3. Opakovanie kázne pri rôznych časových odstupoch

Pri opakovaní môžeme myslieť na využitie existujúcich príprav kazateľa z dvoch rôznych časových perspektív:

- 1) Využitie kázne v rámci krátkeho časového odstupu (tú istú nedeľu, resp. v rámci nasledujúcich nediel a pod.)
- 2) Využitie kázne s väčším časovým odstupom.

3.1. Využitie kázne v rámci krátkeho časového odstupu

Kazateľ, ktorý použije kázeň prvý raz v nedeľu ráno a druhý raz v nedeľu odpolednia alebo večer, má v čerstvej pamäti celý proces prípravy a pre druhé použitie kázne nepotrebuje robiť žiadne zvláštne prípravy, okrem toho, aby sa pred bohoslužbami modlitebne sústredil. V rámci toho si môže aj premyslieť, či nepotrebuje urobiť ešte niektoré zmeny oproti predošlému použitiu. Ak by opakovane pozoroval, že v niektorej časti zboru takéto úpravy potrebuje robiť, mal by to začať výraznejšie zohľadňovať už počas procesu prípravy.

V cirkevných zboroch, kde sa do kázňovej služby zapájajú aj laici, by sme mali považovať za želateľné, aby po prvom použití prípravy dostali kvalitnú spätnú väzbu a po jej zakomponovaní do znenia kázne, ju s čo najkratším časovým odstupom znovu použili v inej časti zboru. Takýto

postup by mohol viesť aj u nich nie len k zníženiu objemu prípravy, ale aj k ich rastu v službe a v konečnom dôsledku k duchovnému rastu zboru ako celku.

3.2. Využitie kázne s väčším časovým odstupom

V monografii o americkom rabínovi Sapersteinovi, nachádzame údaj, že tú istú kázeň použil niekoľkokrát s odstupom desiatok rokov. Autor konštatuje: „Saperstein zriedka opakoval tú istú kázeň bez zmien.“... „Na viacerých rukopisoch jeho kázni sú poznámky: „znovu použité r. 1958“, alebo „na základe kázne z r. 1938, so zmenami.“⁹ Alebo v prípade inej kázne: „Kázané okolo r. 1939, znovu použité 15. apríla 1949; 11. apríla 1979.“¹⁰ Pri dôkladne vypracovanej kázni je možná takáto prax aj v rámci evanjelických cirkví.

Pri použití staršej prípravy po dlhšom časovom odstupe má kazateľ niekoľko možností:

a) *Použitie so zanedbateľnými zmenami*, ak ich vôbec potrebuje urobiť. To znamená, že v niektorých prípadoch môže kazateľ použiť tú istú vytlačenú verziu a heslovitou poznámkou si v texte vyznačí, kde chce ústne skorigovať či obohatiť svoj rukopis.

b) *Zmena v exegetickom chápaní textu*. Kazateľ, ktorý exegeticky pracuje, dochádza s postupom času k obohateniu nazerania na určitý text z perspektívy iných biblických textov. Preto musíme počítať s tým, že osobný rast kazateľa vyvolá potrebu rozvinutia starších výpovedí a musíme počítať aj s potrebou ich korigovania¹¹.

c) *Zmena v štruktúre ideí kázne*, t.j. zmena usporiadania kvôli lepšiemu logickému sledu alebo kvôli inej situácii poslucháčov v porovnaní s tými, ktorí boli pôvodne zohľadňovaní.

d) *Zmena aplikácie a dôrazov vzhľadom na prostredie zboru*. Jednotlivé časti zboru môžu mať (alebo aj majú) rôzne sociálne zloženie a neraz pozorujeme aj ich celkovo rôzny charakter. To platí aj vtedy, ak sú tieto časti zboru v malej fyzickej vzdialenosti. Preto kazateľ pri opakovaní kázne cielene alebo aj spontánne upraví text tak, aby korešpondoval s charakterom a potrebami týchto prostredí. Ak to neurobí, potom by výhrady odporcov opakovania kázne mohli mať svoju závažnosť.

⁹ SAPERSTEIN, Harold I., *Witness from the Pulpit: Topical Sermons, 1933–1980*, s. 9, Lexington Books, Lanham, 2000.

¹⁰ Tamtiež.

¹¹ Ak kazateľ zmení názor na niektoré dôležité javy, je čestné, ak na to upozorní. Najhoršie je, ak „mení kurz bez vyhodenia blinkra“. Inteligentní poslucháči sú uvádzaní do chaosu a kazateľ tým stráca dôveryhodnosť.

Prirodzene, kazateľ má ísť na kazateľňu aj duchovne a aj vecne pripravený. Preto sa potrebuje modlitebne stíšiť pred Bohom, vyprosiť si od Neho schopnosť sústrediť sa na bohoslužobné dianie a nechať za sebou všetky osobné záležitosti, ktoré by zaťažovali jeho službu (nemoc v rodine, zlé skúsenosti s členmi zboru a pod.). Teraz má ohlasovať Božie slovo a nie len „vyplniť termín“ vo svojom pracovnom kalendári.

Keď k tejto duchovnej príprave pripojí aj vecnú prípravu, ako je opísaná vyššie, má kázeň nie len na papieri, ale aj „v sebe“. Môže ju kázať spamäti, prípadne tak, že sa o poznámky opiera len v takej miere, ktorá nebude poškodzovať jeho zrakový kontakt s prítomnými. Ak potom káže s láskou k Bohu i k blížnym, nikomu na svete nemôže vadiť, že štandardná homiletická príprava tejto kázne prebehla pred nejakým časom, lebo poslucháči po kázni povedia, že počuli Božie slovo.

4. Záver

V súvislosti s opakovaním kázne nachádzame tak podporné ako aj kritické hodnotenia. Tento článok chápe možnosť opakovania kázne ako metodologicky prijateľnú a pozitívnu skutočnosť, vďaka ktorej kazateľ na cirkevnom zbore s niekoľkými zborovými stanicami získava čas na pastoračnú prácu. Ak by chcel vyhovieť (podľa nás neopodstatnenej) požiadavke mať na každú bohoslužobnú príležitosť novú kázeň, bude musieť väčšinu svojho času tráviť v pracovni a neostane mu čas na pastoračnú prácu. Napokon sa dopracuje k tomu, že ho zbor bude hodnotiť ako človeka, ktorý síce pekne káže, ale o zbor sa nestará. Ak dokáže efektívne využívať čas, vložený do prípravy kázni tým, že ich použije na viacerých miestach a získaný čas využije na ďalšie formy svojej pastoračnej práce podľa svojho obdarenia alebo podľa potrieb zboru.

Použitá literatúra

- AXMAN, P. O. & ALEŠ, P., Homiletika. Olomouc, Pravoslavná Bohoslovecká Fakulta Prešovské Univerzity v Prešově, Detašované pracoviště v Olomouci, 2003.
- BOHREN, R., Predigtlehre. München : Kaiser, 1980.
- FABAREZ M., Preaching That Changes Lives, Eugene, OR, Wipf and Stock Publishers, 2005.
- JACOŠ, J., Homiletika. Prešov, Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 2003.
- POHL, A., Anleitung zum Predigen: ein Arbeitsheft für Predigthelfer. Wuppertal und Kasel, Oncken Verlag, 1979.

- PETRÍK, L., Homiletika (nielen) pre gréckokatolíkov. Vybrané kapitoly zo základnej homiletiky. Prešov, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta, 2013.
- VRABLEC, J. – FABIAN, A., Homiletika I.–II. základná a materiálna. Trnava, SSV, 2001.
- MORGAN-GUY, J., ELLISON, R. Lee, GIBSON, W. et al., The Oxford Handbook of The British Sermon 1689–1901. Oxford University Press, 2012.
- SAPERSTEIN, Harold I., *Witness from the Pulpit: Topical Sermons, 1933–1980*. Lexington Books, Lanham, 2001.

Elektronické zdroje

- FOWLER, J., *Stop Recycling Sermons*.
<http://www.doctrineanddevotion.com/blog/stop-recycling-your-sermons>
[8.12.2018].
- MEAD, P., *Eco-Preachig: 5 Benefits of Recycling Sermons*.
<https://biblicalpreaching.net/2012/02/01/5-benefits-of-recycling-sermons/> [8.12.2018].
- MEAD, P., *Eco-Preachig: 5 Dangers of Recycling Sermons*.
<https://biblicalpreaching.net/2012/02/02/eco-preaching-5-dangers-of-recycling-sermons/> [8.12.2018].

Doc. ThDr. Albin MASARIK, PhD.

Dôvody na prípravu nového prekladu Písma

Mariana KUŠIAKOVÁ

Abstrakt

Jazyková, obzvlášť štylistická stránka moderných biblických prekladov je v odbornej filologickej literatúre dosiaľ málo reflektovaná. Možno práve to je brzdou rúcania istých pomyselných bariér v procese prekladu biblického textu. Jazyk je živý systém; kým žijú jeho používatelia, vyvíja sa a jeho vývoj je nezastaviteľný. Teológovia zväčša úzkostlivo strážia nedotknuteľný význam jednotlivých slov, no zrozumiteľnosť prekladu je teologicky adekvátnym výrazom aktuálnosti obsahu Písma: ústup od „teologizujúcej doslovnosti“, ktorá neznamená vernosť. Vychádzajúc z premisy, že nositeľom významu nie je slovo, ale veta, preklad musí byť kontextuálny a syntax prekladu musí byť podriadená požiadavkám prijímajúceho jazyka. Štýl predlohy je síce objektívny fakt, ten si však prekladateľ vždy subjektívne pretvára.

Kľúčové slová: vývin jazyka, biblický štýl, postoj, kontext a reflexia prekladu.

Abstract

The linguistic, especially stylistic aspect of modern Biblical translations is still poorly reflected in professional philological literature. Perhaps this is the brunt of the manipulation of certain imaginary barriers in the process of translating the Biblical text. Language is a living system; while its users live, it evolves and its development is unstoppable. The theologians mostly tend to guard the indefeasible meaning of individual words, but the clarity of translation is a theologically adequate expression of the timeliness of Scripture content: a declension from “theologizing literalness”, which does not mean loyalty. Based on the premise that the bearer of meaning is not a word but a sentence, the translation must be contextual, and the translation syntax must be subordinate to the requirements of the receiving language. Although the style of the original is an objective fact, however it is always a matter of translator’s subjective transformation.

Keywords: language development, Biblical style, attitude, context and reflection of translation.

Úvod

Potrebu nového prekladu Písma spravidla **vyvolávajú jeho „používateľa“**: meniace sa cirkevné spoločenstvo. Spolu s generačnou výmenou „obyvateľov“ cirkvi sa mení aj jazyk tých, čo čítajú Božie slovo. Keďže *jazyk je živý systém*, kým žijú jeho používatelia, vyvíja sa. Vývin deklaruje sémantická vrstevnatosť slov; zánikom pôvodného denotátu zaniká i korelát, slovo buď upadá do zabudnutia, alebo sa zasadzuje do iných vzťahov a v novom kontexte dostáva nový (event. pozmenený) význam, odlišný od pôvodného¹. Toto zvlášť badať v súbežnej komparácii „jazyka ulice“ s jazykom biblických textov v každom období vývoja ľudskej spoločnosti.

Východiskový stav

Ocitáme sa v 21. storočí, ekumenický preklad Písma už na Slovensku máme; od roku 2008, keď vyšiel prvýkrát ako 1. opravené a ucelené vydanie Starého a Nového zákona, má za sebou niekoľko vydaní a niekoľko revízií². Vychádza z kanonizovaného textu, na jeho prípravu sa podieľalo viacero zástupcov členských cirkví Slovenskej biblickej spoločnosti (združených aj v Ekumenickej rade cirkví SR), je schválený Konferenciou biskupov Slovenska a slúži všetkým cirkvám.

1. Dôvody na nový preklad

Už Petr Pokorný v roku 1980 hovoril, že „potreba nového prekladu Písma musí byť zdôvodnená predovšetkým teologicky“.³ Keďže teológia je **dôvodom na nový preklad, návrh na preklad musí vychádzať zo**

¹ Pavel HANES v súvislosti s biblickými textom, zdôrazňuje, že „je dôležité poznať kontexty, ktoré [daný] pojem nadobúdal v období, keď biblický text vznikol, prípadne to, ako mu rozumeli a ako ho používali biblickí autori a adresáti, ktorí neboli súčasníkmi používania pojmu v starších kontextoch, ale používali rovnaký pojem pod vplyvom inšpirácie Božieho Ducha.“ Ďalej objasňuje, že slovo má nielen sémantickú, ale aj pragmatickú zložku; práve tá je, čo sa týka biblických výrazov, obzvlášť jedinečná, pretože vysvetľuje význam pojmu „u špecifického používateľa, v špecifickom kontexte a v špecifickom čase“ (HANES, Pavel, Teológia krížových odkazov a ich použitie v Biblii, in: *Testimonium fidei* 3 (2015/2), 99–103, tu: 100).

² Vo vreckovom formáte vyšiel ekumenický preklad v roku 2011. V roku 2012 vyšlo vo vreckovom formáte už 4. vydanie slovenského ekumenického prekladu s deuterokanonickými knihami (2. opravené). 3. opravené vydanie (dosiaľ posledné opravené) Slovenskej ekumenickej Biblie s deuterokanonickými knihami vyšlo v roku 2015.

samotného textu, a teda súčinne zo všetkých jeho kompozičných zložiek. „Vývoj nášho poznania cieľového [prijímajúceho] jazyka je z 85 % dôvodom na nový preklad Pisma“.⁴ Ďalšími dôvodmi sú: vývoj nášho poznania pôvodného textu spoločne s vývojom nášho poznania zdrojového [vysielajúceho] jazyka a osobitne – vývoj teórie prekladu.

1.1. Dynamizácia slovnej zásoby

Otázka, ktorá páli, je, dokedy si vystačíme s týmto aktuálnym prekladom Pisma? **Internacionalizácia slovnej zásoby** spisovnej slovenčiny je v dôsledku ekonomických, politických a spoločenských činiteľov a vedecko-technického rozvoja nezastaviteľná. Nastupujúca generácia naberá slovník, ktorému už väčšina strednej generácie nie celkom rozumie. Disponuje výrazmi, ktoré v kontexte nových vzťahov nadobúdajú iný význam. Hľadiac v ústrety budúcnosti, tej pozemskej, musíme si položiť otázku, ak chceme manifestovať záchranu v Ježišovi Kristovi a skrze Neho, musíme hovoriť jazykom, ktorý bude mať jazykové **kódy ľahko dešifrovateľné a najmä identické s jazykom jeho aktívnych používateľov**. Otázka aktuálnosti biblickej zvesti je teda siamsky prepojená s dynamizáciou slovnej zásoby každého jazyka.

1.2. Vývoj v oblasti syntaxe

Vo vetnej skladbe sa asi najzreteľnejšie odráža vývoj lexiky.⁵ Sémantická vrstevnatosť slov si priam vynucuje väzbovú variabilnosť tvarov. Isteže, nie všetko, čo sa u používateľov jazyka ustálilo, sa aj normovo etablovalo.⁶

³ Petr POKORNÝ, Kralická Bible: její duchovní a teologické dědictví. in: *Křesťanská revue* 47 (1980/5–6), 97–100, tu: 97.

⁴ <https://www.bible21.cz/clanektheologia-vitae-o-b21-2009.php> [28.02.2018]

⁵ Už Eugen NIDA zhruba v 1. pol. 20. stor. vo svojich dielach formuloval lingvistickú teóriu prekladu, ktorej základným postulátom je, že nositeľom významu nie je slovo, ale veta. E. NIDA zastáva presvedčenie, že prekladateľ nesmie mechanicky prekladať slovo za slovom, ale podľa zmyslu a syntax prekladu podriaďiť požiadavkám prijímajúceho (nie vysielajúceho!) jazyka. Z tejto teórie vychádza množstvo moderných prekladov Biblie.

⁶ Ján KAČALA hovorí, že „aj slovná zásoba má zodpovedať požiadavke „pružnej stability a vyváženosti““. Gramatická sústava jazyka poskytuje svojim používateľom istotu, pretože je systémovo usporiadaná a ustálená. Gramatický systém, sémantický systém alebo hlásková stavba sa menia iba veľmi pomaly. Tieto súčasti tvoria najhlbšiu podstatu jazyka. Bytostným atribútom jazyka však nie je len jeho stabilita, ale aj neprestajný vývin. Tieto dve vlastnosti musia byť v rovnováhe, to je optimálny či vyrovnaný stav daného jazyka. „Rešpektovanie týchto požiadaviek v jazykovo-kultúrnej práci má predísť tomu, aby sa do jazyka mechanicky preberali zbytočné cudzie slová a aby nové vrstvy slovnej zásoby

Syntax viet je závažná v tom, že vytvára štýl textu. *V snahe dosiahnuť prirodzenosť* musí byť podriadená požiadavkám prijímajúceho jazyka.⁷ Je nežiaduce snažiť sa za každú cenu uchovať biblický štýl⁸ (rozumej biblický pátos) Písma dôverčivým preberaním už zaužívaných formúl. Je to „vyprázdnené dedičstvo“.⁹ **Prirodzený ekvivalent jazyka adresáta** možno dosiahnuť len za cenu zrieknutia sa ustálených a technicky „presnejších“ formulácií skorších prekladov.¹⁰ Voči prekladateľskej tradícii je nutné udržiavať kritickú ostražitosť; človek je totiž ovplyvnený prekladateľskou tradíciou vyrazenou konkrétnymi biblickými úzmi vtlačenými do mysle jej

spôsobili, že verejné jazykové prejavy sa pre väčšinu používateľov spisovného jazyka stanú nezrozumiteľné. Tvorenie nových slov a preberanie slov z iných jazykov nemá narúšať spojenie spisovného jazyka s jeho celonárodným základom. (...) Zápasí sa aj o jazyk, o jazykovú kultúru, o kodifikáciu spisovného jazyka.“ (Dostupné na internete: <http://snn.sk/news/zapas-o-jazykovu-kulturu-neprestava/> [20.03.2018])

⁷ Katarína BEDNÁROVÁ tvrdí, že „problém jazyka [prekladu] je aj problémom prijímajúceho jazyka, jeho pripravenosti, flexibilitnosti a úrovne vývinu vo chvíli, keď sa má v ňom preklad vytvoriť a prijať.“ (BEDNÁROVÁ, Katarína, *Dejiny umeleckého prekladu na Slovensku I*, Bratislava, VEDA, 2013, 301, tu: 118.)

⁸ Jediný, kto v systéme jazykových štýlov vyčlenil biblický štýl, bol Jozef MISTRÍK (pozri: MISTRÍK, Jozef, *Štylistika*, Bratislava, SPN, 1997, 598, tu: s. 545, a MISTRÍK, Jozef, *Lingvistický slovník*, Bratislava, SPN, 2002, 287, *biblický (sekundárny) štýl a biblizmy*, 20–21). Biblický štýl podľa neho charakterizuje biblický pátos (biblizmy, inverzný slovosled, expresívne interpunkčné znamienka a i.), ktorý robí tento štýl „nadneseným“ (MISTRÍK, J., *Štylistika*, 545). Biblický štýl zaraďuje do skupiny tzv. sekundárnych štýlov (pozri vymedzenie: MISTRÍK, J., *Štylistika*, 422) medzi množstvo ďalších uvádza napr. aj kazateľský a liturgický štýl). Väčšina odborníkov na štylistiku (F. Kočiš, V. Patráš, T. Rončáková, ale aj teoretikov štylistiky, ako E. Zvalená, K. Pancáková a i.) disponuje termínom náboženský štýl vzhľadom na to, že – ako uvádza E. Zvalená v príspevku *O náboženskom žánri* (ZVALENÁ, Eleonóra, <https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Kesselova2/subor/zvalena.pdf> [03.03.2018]) – „Napriek tomu, že rozdielne náboženstvá majú rozdielne výrazové prostriedky určené na komunikáciu s Bohom, existujú výrazové prostriedky, ktoré sú spoločné pre všetky náboženstvá a tie tvoria základnú vrstvu náboženského štýlu.“ Autorka ďalej objasňuje, že Mistríkova sekundárna diferenciacia štýlov ide po rovine žánrov (Biblia, liturgia, homília), ktoré povyšuje na štýly (biblický, liturgický, kazateľský). Ďalší teoretici zaoberajúci sa náboženskou komunikáciou sú pri vyčleňovaní náboženského štýlu ako osobitného funkčného štýlu zdržanlivejší (napr. J. Mlacek) a nahrádzajú ho pojmom *sakrálny štýl*.

⁹ Josef BARTOŇ, *Proměny českého biblického stylu a extrémní polohy moderních překladů Písma*. in: Jiří HANUŠ a kol., *Boží slovo a slovo lidské*. Brno: CDK, 2012, s. 209–229, tu: 228.

používateľov. Žiada sa premyslieť „jazykové dekódovače“, aby biblický text neostal uväznený v archaickom diškurze, obrnený pomyselnými hradbami sakrality. Biblický štýl má totiž – nesený silnou biblickou prekladateľskou tradíciou – výnimočné diachrónne postavenie. Biblia bola po stáročia jedinou a dlho hlavnou reprezentantkou najprestížnejšieho jazykového štýlu a vzorom pre postupne sa osamostatňujúce základné funkčné jazykové štýly.¹¹ To však prináša aj isté úskalia.

Exkurz 1: Požiadavky na preklad

Požiadavka **živého a zrozumiteľného jazyka** súvisí s úsilím o jazykovú čistotu.¹² Vážnosť biblickému textu totiž nedáva jeho biblický pátos, čiže „starobylá“ reč, ale **prostota podania** garantujúca zrozumiteľnosť.

¹⁰ Marián ANDRIČÍK nazýva lipnutie na syntaktickej štruktúre vety originálu „syntaktickým kalkom“. „Nerešpektovanie konštitučných rozdielov medzi jazykmi v oblasti skladby sa práve v syntaktickej rovine prejaví veľmi okato.“ (ANDRIČÍK, Marián, *Preklad pod lupou*, Levoča, Modrý Peter, 2016, 155, tu: 68.) V podstate to znamená, že zlý preklad spoznáme aj bez poznania originálu (kotrbatosťou, zbytočnou zložitosťou a neprehľadnosťou a neprehľadnosťou vetnej štruktúry s množstvom vedľajších viet najmä v zložených súvetiach).

¹¹ Preto sa nestotožňujeme so zaradením biblického štýlu medzi sekundárne jazykové štýly (por. MISTRÍK, J., *Štylistika*, 545, a MISTRÍK, J., *Lingvistický slovník, biblický (sekundárny) štýl a biblizmy*, 20–21). Ale napokon ani sám Jozef MISTRÍK (MISTRÍK, J., *Štylistika*, 419) vývoj a zmenu štýlu ako jazykovej kategórie, čo sa týka rozsahu, obsahu i trvania, nepopiera. (Napokon sám ešte v r. 1991 disponoval všeobecnejším pojmom „náboženský štýl“, pozri: MISTRÍK, Jozef, *Náboženský štýl*. in: *Studia Academica Slovaca. 20. Prednášky XXVII. Letného seminára slovenského jazyka a literatúry*. Bratislava, Alfa 1991, 163–175.) Tento jav dôvodí zmenou štylistického zafarbenia jazykových prostriedkov, v dôsledku čoho dochádza k zmene podoby toho-ktorého štýlu, jeho dôležitosti i postavenia k spisovnému jazyku.

¹² Samozrejmosťou nového prekladu Biblie by nemala byť len kultivovaná podoba spisovnej slovenčiny, ale aj eliminácia preživších sémanticky prázdnych, v jazyku obľúbených, „nič nehovoriacich“, tzv. výplnkových výrazov: takže, teda, akože neraz komplikujúcich, resp. spochybňujúcich porozumenie textu, napriek tomu, že ich zámerom je skôr „dovysvetľovať“, príp. utvrdiť vypovedané. (Pozri: KAČALA, Ján, *Postavenie slovenského jazyka v sústave vzdelávacích hodnôt v súčasnosti*, in: PEČIAROVÁ, Terézia (ed.), *Sto rokov od prvého oficiálneho vyhlásenia slovenského jazyka ako vyučovacieho jazyka na Slovensku*, zborník z odbornej konferencie s medzinárodnou účasťou, Bratislava, 2018, 126, tu: 12.) Viera sa nedá „vysvetliť“. Našou úlohou je zvestovať. Ostatné je v réžii Svätého Ducha. Okrem toho by malo byť samozrejým zabrániť recidíve reziduí bohemizmov a germanizmov, ktoré boli súčasťou biblickej reči pred rokom 1989, a v konečnom dôsledku najviac ovplyvnili štýl Písma.

Predpokladom takéhoto podania je hlboké vzdelanie a rozhľadenosť všetkých, čo na preklade budú participovať. Nevyhnutný je interdisciplinárny prístup (**spolupráca** teológov, lingvistov, biblistov, klasických filológov, literárnych historikov, teoretikov prekladu, filozofov).¹³ Treba si uvedomiť, že žiadny, ani najnovší preklad nenahradí výklad; že **problém vzťahu diachronie textu k súčasnému percipientovi tu bude vždy** a treba sa s tým vyrovnat'.¹⁴ Principiálnou má a musí byť zásada: zachovať rýdzu kérygmatickú náplň textu Písma. Nutné je **porovnávať viaceré už existujúce preklady**, porovnávať ich navzájom a posudzovať z hľadiska originálu i z hľadiska voľby výrazu v cieľovom jazyku a pracovať tiež s komentármi. Kresťanská ukotvenosť ekumenického prekladu musí byť

¹³ František KOČIŠ citujúc príspevok A. SEMEŠA (pozri: KOČIŠ, František, in: J. Doruľa (ed.), *O prekladoch Biblie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov*, Bratislava, SAV, 1997, 284, in: *Slovenská reč* 64 (1999/5), 42–47, tu: 47) výstižne konštatuje, že „znalci hebrejčiny či gréčtiny nie sú spravidla dobre školení v slovenskej reči“. Preto medzi jazykovedcami a teológmi neraz dochádza k napätiu, môžeme smelo dodať. Príspevok J. PAVLOVIČA *O niektorých problémoch prekladania textu Nového zákona* (152–161) zo spomenutého zborníka to potvrdzuje. Poukazuje na svojvôľu v písaní veľkých písmen a dôvodí aj obradovou odlišnosťou západných a východných kresťanov, ktorá sa tiež odráža v jazykovej rovine. Na jazykové problémy spojené s prekladaním Biblie do slovenčiny upozorňuje v tom istom zborníku aj príspevok J. ZEMÁNKA *O niektorých problémoch prekladania Starej zmluvy do slovenčiny* (135–151). Zameriava sa na uplatňovanie vokatívnych tvarov. Doslovne tvrdí (149), že „medzi sekulárne vychovanými lingvistami a teológmi stojacimi v cirkevných službách zostáva trvalé napätie“. F. KOČIŠ na margo toho reaguje (*Slovenská reč* 64 (1999/5), 42–47, tu: 45), že „rozlišovanie medzi jazykovedcami (a vedcami vôbec) a teológmi je veľmi nebezpečné a je spojené s podceňovaním nielen jazykovedy ako vedy, ale vedy vôbec, v ktorej pracujú aj veriaci laici. Spisovný jazyk totiž nemožno členiť na profánny a náboženský. Je iba jeden jazyk, ktorý je schopný riešiť jazykové problémy vo všetkých sférach profánnej i sakrálnej spoločenskej komunikácie. Všetko ostatné je vecou štylistiky.“

¹⁴ Katarína BEDNÁROVÁ pripomína, že „z hľadiska diachronného aj synchronného sa ukazujú tri problémové okruhy, ktoré ovplyvňujú jazykovú podobu slovenských prekladov sakrálnych textov a ich úroveň: vplyv češtiny, ktorý mal spomaľujúci efekt na preklady sakrálnych textov do slovenčiny; vplyv ideologickej impregnácie, v dôsledku ktorej došlo k paralýze jazyka sakrálneho prostredia, kde nebolo možné odborne diskutovať o tejto problematike; a napokon nie veľmi prehľadný import prekladov z druhej ruky v súčasnosti. K tomu treba vziať do úvahy aj silný sklon k tradícii a konzervatizmu v tejto prekladovej oblasti i chápanie biblických textov prevažne z čisto sakrálno-pragmatického hľadiska.“ (BEDNÁROVÁ, Katarína, *Dejiny umeleckého prekladu na Slovensku* I, 118.)

v kontexte ekumenických symbolov. **Ekumenická spolupráca** na tomto poli je exkluzívny jav. Každý súčiniteľ pochádza z iného prostredia, ovplyvneného inou cirkevnou aj liturgickou tradíciou.¹⁵ Toto sa bude odrážať aj v preklade; ten bude ukazovať všadeprítomné napätie: Na jednej strane rešpekt k bohoslužobnej, liturgickej a vôbec náboženskej tradícii, na strane druhej snahu o filologickú presnosť, zachytenie vývoja literárneho a hovorového jazyka a oprávnenú požiadavku zrozumiteľnosti, ktorá si vyžaduje aktualizáciu výrazov. S tým treba počítať. Všetci však majú na zreteli jeden spoločný cieľ: túžbu preniknúť k podstate Slova čo najhlbšie. Bez náležitej kooperácie to nepôjde. **Spoločnou riadiacou zásadou bude: podať preklad, ktorý by bol čo najvernejším obrazom originálu, ale zároveň by zodpovedal súčasnému stavu slovenčiny, jej kráse i bohatstvu výrazových prostriedkov.** Na to sa žiada nazeráť cez synchronno-diachrónny „interdisciplinárny periskop“.¹⁶ Je nežiaduce uviaznuť v archaizmoch a Bibliu prezentovať ako knihu špecificky „cirkevnú“, ale rovnako nenáležité pretransformovať biblický text do mediálneho jazyka príznačného pre publicistický štýl.¹⁷

¹⁵ Nazdávame sa, že denominačná vyváženosť participantov by mala byť samozrejmosťou.

¹⁶ Pojem „interdisciplinárny periskop“ prvýkrát použil Vladimír PATRÁŠ (PATRÁŠ, Vladimír, Štylistika a internetová žurnalistika, in: PECIAROVÁ, Terézia (ed.), *Sto rokov od prvého oficiálneho vyhlásenia slovenského jazyka ako vyučovacieho jazyka na Slovensku*, 29) v súvislosti s vplyvom médií na „kondíciu“ dnešnej slovenčiny.

¹⁷ Bližšie pozri: RONČÁKOVÁ, Terézia, *Keď chce cirkev hovoriť mediálnym jazykom. Prienik náboženského a publicistického štýlu I*, Ružomberok, KU, 2008, 181, tu: s. 127–152. Autorka mapuje vplyv „biblického“ jazyka (používanie opakovacích figúr, gradácie, pátosu, prechodníkov, pasív, pomocných slovies, genitívnych prívlastkov, biblických citátov a narážok, jazykových zvláštností Biblie, biblických frazém atď.) na publicistický štýl.

Exkurz 2: Ciele prekladu

Bude cieľom *sakrálné* či *profánne čítanie* biblického textu?¹⁸ To je otázka, ktorú si musíme položiť ako prvú, aby sme mohli zvoliť adekvátne prekladové textotvorné postupy. Ideálne také, ktoré by rešpektovali sakrálnu povahu originálu a pritom by sme dosiahli, že by si *i priemerne vzdelaný čitateľ žijúci v necirkevnom prostredí mohol čítať Bibliu v tom „svojom“ jazyku*. Stojíme pred dilemou, **ako podať biblickú zvest' čo najzrozumiteľnejšie a pritom korešpondujúc s biblickým textom**. Ako dokázať, že Božie slovo je večné (Iz 40,8), nadčasové a prehovára aj do srdca človeka dnešných čias? To je veľkou výzvou teológie ako vedy a úlohou jej garantov – teológov – zodpovedných za jasnosť a priezračnosť podávaného predkladaného Slova. Ideálny preklad bude totiž taký, ktorý bude mať na svojich adresátov taký účinok, aký mal pôvodný text na svojich adresátov. **Bude teda** pre ďalšie generácie ľudí vychovávaných v cirkvi i pre tých, ktorí cirkevnú tradíciu nepoznajú, **postačovať** ďalšia a **ďalšia revízia** už existujúceho ekumenického prekladu, alebo sa žiada vytvoriť celkom nový či aktualizovaný preklad? V akých časových intervaloch by sa malo zamýšľané uskutočňovať? Akým algoritmom postupovať? Toto sú výzvy, s ktorými sa treba čím skôr popasovať.

1.3. Štýl

Biblia nie je text odborne teologický či liturgický, ale predovšetkým literárny.¹⁹ **Nutné je** preto rešpektovať štylistické špecifiká jednotlivých

¹⁸ Problematika na osi sakrálné – profánne a preklad je dôkladne rozpracovaná v diele BEDNÁROVÁ, K., *Dejiny umeleckého prekladu na Slovensku I*, 111–121. Autorka medzi iným vníma ako základný prekladateľský problém problém prístupu k prekladu Biblie, a to buď ako k dogmatickému textu, alebo ako k literárnemu textu. Dochádza k tvrdeniu, že „Základný prekladateľský problém je teda prechod od sakrálneho (v zmysle dogmatickosti) k profánnemu (v zmysle poetickosti a literárnosti textu). Tento postoj sa dá chápať ako pohyb medzi profanáciou sakrálneho a sakralizáciou profánneho.“ (BEDNÁROVÁ, K., *Dejiny umeleckého prekladu na Slovensku I*, 118.)

¹⁹ Milan RÚFUS ako básnik-prekladateľ žalmov vidí najväčší problém z hľadiska zákonov literárnej tvorby. Žalmisti boli evidentne básnikmi. Vyjadrovali sa obrazne, metaforicky. Metaforický spôsob je charakteristický pre poéziu od prvopočiatku. Problém vidí M. Rúfus v tom, že Bibliu po stáročia prekladajú len teológovia. Tí „úzkostlivo strážia nedotknuteľný význam jednotlivých slov“. Tvrdí, že teológom je vzdialené také riešenie, ktoré je v umeleckom preklade bežné; „že posolstvo navodené originálom možno lepšie sprostredkovať iným slovom a že teda *zdanlivá nevernosť je vlastne vernejšia než filologicky demonštrovaná nepohnutelná vernosť*“. „Akoby im priveľa posvätej úcty

kníh a **zachytiť rôznorodosť štýlov** biblických autorov, zmeny žánrov aj v rámci jedného textu a vyjadriť tak emocionálny náboj a celkový stylistický účinok (zachytiť estetický účinok textu). Vo výslednom texte nesmie dochádzať k veľkým stylistickým stratám. Prekladateľ sa nesmie koncentrovať len na informatívnu funkciu a estetickú zložku konečného výrazu zanedbať;²⁰ nesmie byť cítiť, že preložený text je prekladom,²¹ text musí byť súrodý. Jazyková doslovnosť snažiaca sa o presné vystihnutie originálu však neznamená presnosť²² (a teda vernosť pôvodnému textu), skôr transliterárny duplikát zasadený do cudzorodého prostredia. Až dosiahnutie zrozumiteľnosti, hladkosti a pritom výstižnosti (to sú teologické atribúty aktuálnosti, kvôli ktorým musí dôjsť k prekladu Písma) je predpokladom splnenia cieľa. Až keď nový ekumenický preklad nájde

zväzovalo ruky,“ dodáva. (RÚFUS, Milan, *Rozhovory so sebou a s tebou II.*, Bratislava, Literárne informačné centrum, 1999, 182, tu: 24.) Ústup od „teologizujúcej doslovnosti“ a „príklon k modernejším riešeniam s dôrazom na umelecké kvality textov“ presadzoval aj Daniel Škoviera (in: BEDNÁROVÁ, K., *Dejiny umeleckého prekladu na Slovensku I*, 181, pozn. 107). M. ANDRIČÍK (in: *Preklad pod lupou*, 70) za neschopnosťou prekladateľovej umeleckej interpretácie vidí zdráhanie sa prekladateľa „vzdialiť sa od originálu, aby sa mu v konečnom dôsledku mohol priblížiť“, čo v konečnom dôsledku vedie len k neumeleckej reprodukcii.

²⁰ Jiří LEVÝ v diele *Umění překlada* (Praha, Ivo Železný, 1998, 386, tu: 88) zdôrazňuje, že prekladateľstvo je druhom umenia, kde sa paralelne stretávajú dve normy, ktoré by mali byť v rovnováhe, aby bol preklad hodnotný: Norma reprodukčná (požadujúca vernosť, výstižnosť), ktorá predstavuje platformu pravdivosti umeleckého diela a norma „umeleckosti“, t. j. požiadavka krásy. Tá sa dosahuje zachovaním štýlu. Ako upozorňuje autor (90): „Zachovanie štýlu je veľmi problematické a nie celkom realizovateľné.“ Problém nastáva pri hľadaní adekvátnych stylistických ekvivalentov. Obťažné je samotné umelecké stvárnenie reality v diele. Štýl predlohy je objektívny fakt, ktorý si prekladateľ subjektívne pretvára. „Prekladatelia majú prirodzenú snahu originál opravovať a prikrášľovať,“ podčiarkuje autor (92).

²¹ Marián ANDRIČÍK (in: *Preklad pod lupou*, 70) tvrdí, že typické nedostatky prekladu, prejavujúce sa predovšetkým na stylistickej rovine, postihnú najviac estetickú zložku. Znamená to, že sémanticky i syntakticky preklad síce nie je neadekvátny, ale stylisticky je kostrbatý, esteticky neúnosný. Tento nedostatok možno [azda najskôr] pripísať nedbanlivosti, príp. náhlivosti. Pokým chyby v sémantickej rovine prekladu predstavujú vážne výrazové straty a svedčia o amaterizme či diletantizme, posuny v rovine syntaxe môžu svedčiť o filologickom deficite prekladateľa (v našom prípade máme na mysli deficit dostatočného ovládania pôvodných biblických rečí).

²² „Presnosť často býva nepriateľom vernosti.“ (BEDNÁROVÁ, K., *Dejiny umeleckého prekladu na Slovensku I*, 180.)

a osloví mnohých s naliehavosťou jednoducho podanej, pritom autentickej biblickej zvesti, až to bude splnením cieľa. Dokonale uchopiť a verne stvárniť pritom ešte aj žánrovú rôznorodosť biblických textov, tak to je už skutočné umenie.

Záver

Je pravda, že jazyková, obzvlášť štylistická stránka moderných biblických prekladov je v odbornej filologickej literatúre dosiaľ málo reflektovaná.²³ Možno práve to je brzdou rúcania istých pomyselných bariér v procese prekladu biblického textu. Snaha na jednej strane zachovať istý slávnostný štýl a ľubozvučnosť s intenzívnym duchovným a emocionálnym nábojom a na strane druhej snaha o prostú zrozumiteľnosť. Ako to možno skĺbiť? Len aktualizáciou výrazov – revíziami – to možné nebude.

Treba si uvedomiť, že biblický štýl²⁴ je najmä vďaka ambíciám upotrebitel'ov Písma živý, „súčasný“ a aktuálny, vyvíja sa práve vďaka novým prekladom a jeho vývoj je práve vďaka nim nezastaviteľný. A hoci na dlhé roky/stáročia z rôznych dôvodov ustrnul, dnes už niet relevantnej príčiny na jeho umelú stagnáciu.²⁵ Ba naopak, je nevyhnutné, aby bol s vývojom súčasného spisovného jazyka zosynchronizovaný. To bude možné len ďalším a ďalším prekladom.²⁶

²³ *O prekladoch Biblie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov* (J. DORULA, ed.), Bratislava, SAV, 1997, 284 je posledný rozsiahlejší zborník, ktorý sa zaoberá rozličnými aspektmi prekladania najmä z lexikálnej a pravopisnej stránky, no skôr čiastkovo. Treba podotknúť, že vznikol v procese vzniku moderných prekladov Písma [vrátane ekumenického] a neupozorňuje na naliehavosť systémových zmien. Z najnovších publikácií, ktoré sa tejto problematike sčasti venujú, to potvrdzuje Katarína BEDNÁROVÁ (BEDNÁROVÁ, K., *Dejiny umeleckého prekladu na Slovensku* I, 181).

²⁴ My zastávame a v ďalších prácach budeme prezentovať termín *biblický štýl*. Nie ako substýl náboženského (F. Kočiš, T. Patráš, T. Rončáková, E. Zvalená, K. Pancáková) či sakrálneho štýlu (J. Mlacek), ale ako samostatný *protoštýl* so zasluhujúcim prívlastkom *štýl sui generis*, hodný osobitej pozornosti najmä vďaka pestrej špecifickosti žánrov, ktoré Biblia pojíma, a predsa jednotnej – popudom a inšpiráciou Svätého Ducha.

²⁵ Za jeden z vážnych dôvodov stagnácie do r. 1989 možno pokladať aj absenciu náboženskej terminológie vo vtedy platných kodifikačných príručkách. Štvorzväzkový *Slovník slovenského jazyka* (Bratislava, SAV, 1959–1965) bol prispôbený ateistickému zmýšľaniu. Ak sa v ňom aj niektoré z náboženských hesiel objavujú, sú spracované veľmi nepresne, neodborne, pretože teológia bola zo systému vied vylúčená. Marxistická ideológia zároveň nedovoľovala, aby sa na prekladateľských prácach zúčastňovali schopní jazykovedci.

Nie ľudia majú pozmeňovať slová, ale Slovo má meniť ľudí. To sa môže diať iba tak, že prehovára do ich srdc (Mt 15,18–19). Srdce je médiom, ktorým má prechádzať biblická reč. Len zrozumiteľné, ľahko zapamätateľné, jasne sformulované Božie pravdy si človek vie osloviť. Leží na zodpovednosti všetkých, ktorým práca na novom preklade bude zverená, aby v preklade Písma dokázali sformovať taký jazyk, ktorý bude transferom Božieho odkazu: stále živého Božieho slova – všetkým ľuďom bez rozdielu – a bude tvarovať ich myšlienky, slová a skutky; bude mať stály vplyv na ich celý život.

Prepojenosť teológie a jazyka je od počiatku zjavná a nerozdeliteľná, jedno je obsiahnuté v druhom (Jn 1,1), je teda neprípustné – ak chceme aktualizovať naliehavosť biblickej zvesti –, aby sme sa ich snažili od seba v akomkoľvek ohľade odtrhnúť a „osihotiť“. Cirkev nenaplní svoje poslanie, kým nebude evanjelium rozhlásené „až po kraj zeme“ (Sk 1,8). To je možné len relevantným slovom. **Zrozumiteľnosť prekladu je teda teologicky adekvátnym výrazom aktuálnosti obsahu Písma.**²⁷ Aktuálnosť obsahu Písma znamená, že treba jazykovo reflektovať posun bádania v biblických oboroch.

Jednotný ekumenický preklad Písma by mal byť mostom medzi cirkvami, vytvárajúcim neúnavnú spoluprácu a otvorený dialóg a zároveň opevnením pred profanizáciou cirkvi v značne zmätenom sekularizovanom svete.

²⁶ „V slovenskej teórii prekladu sa traduje požiadavka, aby si každá generácia vytvárala svoje, generačné preklady kľúčových diel svetovej literatúry [akým Biblia nepochybne je].“ (ANDRIČÍK, M., *Preklad pod lupou*, 84) S tým možno len súhlasiť. Prekladateľ i teoretik prekladu Marián Andričík uvádza na to 3 dôvody: osobnostný vývin prekladateľa, vývin názorov na preklad viazaných na dobový estetický kánon a zmenu kontextu, do ktorého sa preklad dostáva. Čo sa týka Biblie, prvotným dôvodom je 3. faktor. Tento názor podporujú aj názory z českej biblicko-prekladateľskej proveniencie (pozri:

<https://www.bible21.cz/clanektheologia-vitae-o-b21-2009.php> [28.02.2018])

²⁷ To tvrdil Petr POKORNÝ už v roku 1980 (pozri: POKORNÝ, Petr, *Kralická Bible: její duchovní a teologické dědictví*, 98) a Jana NECHUTOVÁ (in: NECHUTOVÁ, Josef Bartoň: *Moderní český novozákonní překlad*, Praha, 2009, in: *Religio: Revue pro religionistiku* 18 (2010/1), 114–116, tu: 115) tento atribút podčiarkla v uvedenej recenzii ako splnený.

Použitá literatúra

- ANDRIČÍK, Marián, *Preklad pod lupou*, Levoča, Modrý Peter, 2013, 155.
- BARTOŇ, Josef, Proměny českého biblického stylu a extrémní polohy moderních překladů Písma, in: Jiří HANUŠ a kol., *Boží slovo a slovo lidské*. Brno: CDK, 2012, 209–229.
- BEDNÁROVÁ, Katarína, *Dejiny umeleckého prekladu na Slovensku I*, Bratislava, VEDA, 2013, 301.
- HANES, Pavel, Teológia krížových odkazov a ich použitie v Biblii, in: *Testimonium fidei* 3 (2015/2), 99–103.
- KOČIŠ, František, J. Doruľa (ed.), O prekladoch Biblie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov, Bratislava, SAV, 1997, 284, in: *Slovenská reč* 64 (1999/5), 42–47.
- LEVÝ, Jiří, *Umění překladu*, Praha, Ivo Železný, 1998, 386.
- MISTRÍK, J.: Náboženský štýl, in: *Studia Academica Slovaca*. 20. Prednášky XXVII. Letného seminára slovenského jazyka a literatúry, Bratislava, Alfa, 1991, 163–175.
- MISTRÍK, Jozef, *Štylistika*, Bratislava, SPN, 1997, 598.
- MISTRÍK, Jozef, *Lingvistický slovník*, Bratislava, SPN, 2002, 287.
- NECHUTOVÁ, Jana, Josef Bartoň: Moderní český novozákonní překlad, Praha, 2009, in: *Religio: Revue pro religionistiku* 18 (2010/1), 114–116.
- PECIAROVÁ, Terézia (ed.), *Sto rokov od prvého oficiálneho vyhlásenia slovenského jazyka ako vyučovacieho jazyka na Slovensku*. Zborník z odbornej konferencie s medzinárodnou účasťou, Bratislava, 2018, 126. (Dostupný na internete: https://mpc-edu.sk/sites/default/files/publikacie/zbornik_100_rokov_sj_final.pdf [20.04.2018])
- POKORNÝ, Petr, Kralická Bible: její duchovní a teologické dědictví, in: *Křesťanská revue* 47 (1980/5–6), 97–100.
- RONČÁKOVÁ, Terézia, *Keď chce cirkev hovoriť mediálnym jazykom. Prienik náboženského a publicistického štýlu I*, Ružomberok, KU, 2008, 181.
- RÚFUS, Milan, *Rozhovory so sebou a s tebou II.*, Bratislava, Literárne informačné centrum, 1999, 182.
- <https://www.bible21.cz/clanektheologia-vitae-o-b21-2009.php> [28.02.2018]
- <https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Kesselova2/subor/zvalena.pdf> [03.03.2018]
- <http://snn.sk/news/zapas-o-jazykovu-kulturu-neprestava/> [20.03.2018]

Mariana KUŠIAKOVÁ

Recenzie

Interrupcia – etická výzva pre svetové náboženstvá

ZAVIŠ, Monika, *Interrupcia – etická výzva pre svetové náboženstvá*, Bratislava, Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, 2016, 102 str. ISBN 978-80-223-3845-5.

Interrupcia – etická výzva pre svetové náboženstvá je vedeckou monografiou z pera vysokoškolskej pedagogičky doc. PaedDr. ThDr. Moniky Zaviš, PhD., ktorá bola publikovaná v rámci grantového projektu VEGA č. 1/1310/12 (2012–2014) *Možnosť jednotného postoja k interrupciám z hľadiska náboženských hodnotových systémov* riešenej na Evanjelickej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave.

Autorka publikácie už v minulosti pôsobila na Inštitúte kontextuálnej teológie na Evanjelickej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. V súčasnosti pôsobí ako externá školiteľka na Katedre teológie a katechetiky Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici a na Katedre filozofie a religionistiky Fakulty humanitných vied Žilinskej univerzity v Žiline.

Autorka je odborníčkou nielen v oblasti religionistiky o čom svedčí aj jej publikácia *Repetitórium z religionistiky I* (Univerzita Komenského, Bratislava 2008), ale takisto sa zaoberá pohľadom medicíny na rozličné choroby v dobách staroveku vrátane obdobia Starého a Nového zákona, čo výstižne uvádza ďalšia publikácia *Staroveký svet zdravia a choroby* (Univerzita Komenského, Bratislava 2012).

V predkladanej monografii pojednáva o významnej téme, ktorou sa autorka dlhodobo zaoberá a ktorá je v súčasnosti najviac diskutovanou ako etický problém, ktorým je interrupcia.

Publikácia sa v piatich kapitolách venuje pohľadu na interrupciu v kontexte náboženských systémov (judaizmus, kresťanstvo, islam, hinduizmus, budhizmus). Okrem všeobecného vovedenia do problematiky, sa možno dozvedieť aj o konkrétnych postojoch a možných



prijateľných riešeniach zo strany jednotlivých náboženstiev.

V prvej kapitole „*Interrupcia v židovstve*“ (s. 10–26) autorka podáva dejinné skúsenosti od stvorenia po pokus maskulínu infanticídu Hebrejov v Egypte, ďalej rozoberá obdobie od zjavenia Dekalógu po Talmud, približuje ambivalenciu postojov k interrupcii v období holokaustu a ponúka postoje proklamované v súčasnosti.

Je zaujímavé sledovať judaizmus nielen ako náboženský systém propagujúci vieru v jedného a jediného Boha, ale tiež jeho záujem o etické témy.

Druhá kapitola „*Interrupcia v kresťanstve*“ (s. 27–44) sa venuje etickej otázke interrupcie v súčasnom kresťanstve. V súčasnosti v cirkevných denomináciách prevládajú rozličné postoje k danej téme a nie je jednoduché zaujať jednotný postoj, nakoľko na daný problém existuje viacero pohľadov. Dalej sú uvedené koncepcie prevzaté zo Starej zmluvy (tehotenstvo, pôrod a bežná interrupčná prax) a koncepcie novozmluvných spisov a ranokresťanských úprav (oživenie materiálne počatého a odsúdenie interrupčnej praxe, abortív a infanticídy).

V tretej kapitole „*Interrupcia v islame*“ (s. 45–61) je priblížený obraz manželstva, rodiny a tehotenstva, kde sa vysvetľuje, že nový život sa má chrániť bez ohľadu na okolnosti jeho počatia. Čo je dôležité a významné je to, ako sa

postaviť k hmotnému zabezpečeniu dieťaťa. Takisto sa predkladá prípad zo súčasnosti, ako sa moslimská žena rozhoduje pre interrupciu. Islam sa zaujíma aj o to, čo s postihnutým plodom a ako v tom pokračovať pri zaujatí rozhodujúceho stanoviska. Určite praktickou otázkou ostáva vyrovnanie sa s tehotenstvom ako konzekvenciou znásilnenia.

Štvrtá kapitola „*Interrupcia v hinduizme*“ (s. 62–71) podáva status manželky a matky a ich postaveniu v náboženstve. Tiež podáva presvedčenie, že čo je v maternici, to je sväté a následne poukazuje na rozlišovanie rôznych typov potratov vo svätých spisoch. V neposlednom rade je tu hinduistická etika interrupčnej praxe v komunikácii s inými náboženstvami, čo možno vnímať veľmi pozitívne v zmysle medzináboženského dialógu v otázke ľudského života.

V piatej a zároveň poslednej kapitole „*Interrupcia v budhizme*“ (s. 72–79) sa čitateľovi predkladá postoj vnímania ženy, manželky a matky. Takisto rôzne postoje k interrupcii a ich zdôvodnenia (pokús o klasifikáciu budhistických postojov k interrupcii, interrupcia v kontexte učenia o skandhách a budhistické postoje k interrupcii v Japonsku, Srí Lanke a Thajsku).

V predkladanej monografii sa poskytuje bohatý obsah rozličných pohľadov, postojov a vysvetlení na daný diskutovaný etický problém.

V súčasnosti takisto existuje viacero verzií riešenia tohto fenoménu. Avšak to, na čom sa istotne zhodnú všetci je to, že človek je vo svojej podstate jedinečným a výnimočným a preto nemožno k nemu pristupovať ako k niečomu neosobnému. Preto sa v jednotlivých náboženských systémoch chápe ľudský život aj ako posvätný dar, ktorý si zasluhuje svoju pozornosť.

Predkladaná monografia je užitočná nielen pre poslucháčov teológie, ale pre všetkých tých, ktorí sa zaujímajú o celospoločenské dianie v oblasti medicíny, zdravotníctva, religionistiky či iných spoločenských vied.

Knihá nepodáva jednotný názor či pohľad na interrupciu. Takisto

neponúka závery, ktoré sú konečné. Práve naopak, čitateľa núti zamyslieť sa nad súčasnou výzvou v otázke interrupcie a zaujať i svoj osobný a zodpovedný postoj k téme, ktorej riešenia zaiste ešte nie sú uzavreté. „*Výskum etickej problematiky interrupcií v svetových náboženstvách má prispieť k hlbšiemu interkultúrnemu a takisto aj k interreligióznemu pochopeniu tejto témy vo vedeckých kruhoch, a tak pomôže predchádzať unáhleným záverom, ktoré sú dnes rozšírené a v praktických dôsledkoch aj nebezpečným fenoménom.*“ (M. Zaviš)

Ďakujeme autorke za jej enormné úsilie vo výskume, ktorým oboznamuje tých, ktorí siahnu po jej odbornej a vedeckej monografii.

ThDr. Mgr. Ivan LUKÁČ

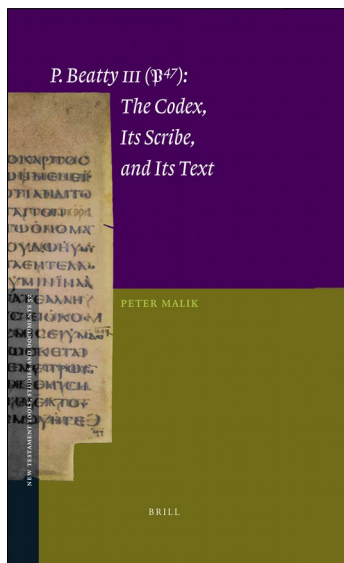
Skvelá štúdia rukopisu P⁴⁷: Papyrus s textom Zjavenia Jána¹

MALIK, Peter, *P. Beatty III (P⁴⁷): The Codex, Its Scribe, and Its Text* (New Testament Tools Studies and Documents 52), Leiden/Boston, Brill, 2017.

Túto chvályhodnú novú monografiu z pera Petra Málika pokladám za presne taký typ detailnej dôkladnej štúdie, aký by som rád vídaval častejšie: pristupuje k rukopisu ako k artefaktu, avšak zároveň analyzuje jeho text. Málík urobil obdivuhodný kus dôkladnej a detailnej práce (knihá vychádza z autorovej cambridgeskej dizertácie) a jeho štúdiu bude potrebné brať do úvahy v súvislosti s históriou textu knihy Zjavenia, s písárskymi zvyklosťami a materialitou transmisie starobylých textov, s kodikológiou starovekých

papyrov, a tiež ako vzor pre podobné budúce projekty.

P⁴⁷ (P. Beatty III) pozostáva z desiatich papyrusových listov, ktoré dochovali Zj 9,10–17,2, t.j. približne prostrednú tretinu Zjavenia. Rukopis patrí do mimoriadnej zbierky ranokresťanských papyrov sídliacej v Knižnici Chestera Beattyho (Dublin). Málík datuje rukopis do rozmedzia rokov 250–325 n.l. (na základe paleografických a kodikologických faktorov) a jeho dôvody pre toto datovanie mi pripadajú opodstatnené.



¹ Pod týmto názvom uverejnil prof. Larry W. Hurtad z Univerzity v Edinburgu v r. 2017 recenziu monografie slovenského autora Petra Málika. Na tomto mieste uverejňujeme slovenský preklad tejto recenzie (s drobnými úpravami) – so súhlasom jej autora. Recenzia bola pôvodne uverejnená na akademickom blogu Prof. Larry W. Hurtada, pod názvom “A Splendid Study of P47: Papyrus Copy of Revelation”: <https://larryhurtado.wordpress.com/2018/02/14/a-splendid-study-of-p47-papyrus-copy-of-revelation/>

Išlo o „jedno-zložkový“ (alebo „jedno-hárkový“) rukopis. To znamená, že preložené hárky papyrusu boli zviazané do jedného zväzku, čo bola častá metóda zhotovenia kódexu v najskorších fázach používania tohto knižného formátu. Málík prišiel k záveru, že (podobne ako pri iných exemplároch) tento kódex bol najprv zviazaný a až potom bol na jeho strany prepísaný text. (Čo znamená, že pisár musel najprv odhadnúť pravdepodobný počet potrebných strán. Podľa Málíkovej analýzy mal zrejme hotový kódex na konci niekoľko prázdnych strán, naznačujúc, aké náročné mohlo byť takéto odhad presne vykalkulovať.)

Kvalita písma sa dosť vyznačuje „neformálnosťou“ a v žiadnom prípade nejde o vysoko-kvalitnú kaligrafiu. Táto skutočnosť vytvára dojem, že P⁴⁷ je „produktom, neformálneho kontextu bez formálnej kontroly“ ktorý „nepôsobí ako produkt literárnej kultúry vyšších vrstiev“ (s. 222). Málík uznáva, že kódex mohol byť mienený pre osobné použitie istého jednotlivca, ale tiež mohol vzniknúť pre potreby ľudí z komunity alebo cirkevných kruhov, ktoré si nemohli dovoliť kópiu Zjavenia vyššej kvality.

Jednou z významných výhod oproti predošlým štúdiám P⁴⁷ je, že Málík mal priamy prístup k samotnému rukopisu (tzv. analýza formou „autopsie“) ako aj nedávno spracované vysoko kvalitné farebné fotografie, ktoré pre hosťovskú

knižnicu pripravilo Centrum pre štúdium novozmluvných rukopisov (<http://www.csntm.org/>). (Mal som to potešenie dopomôcť k tomu, aby sa digitalizácia biblických papyrov z Beattyho knižnice uskutočnila.) Toto prinieslo významný posun vpred oproti predošlým prácam, ktoré sa museli spoliehať na Kenyonove staršie faksimilné vydanie.

Málík taktiež venuje značnú a detailnú pozornosť textu a pisárovi, ktorý text pripravil, a jeho analýza prekonáva predošlé štúdie P⁴⁷, vrátane všeobecne uznávanej práce Jamesa Roysa.² Detailný výskum vedie Málíka k záveru, že P⁴⁷ je produktom „pisára, ktorý sa usiloval o presný prepis svojho exemplára, ale ktorému pre to často chýbala zručnosť a/alebo disciplína“ (s. 172). Nič v rukopise nenasvedčuje tomu, žeby bol text podrobený akejsi eklesiastickej kontrole alebo nanúteným zmenám; nenachádzame tu žiadne známky po doktrinálne ladených pokusoch o zmenu jeho znenia. Naopak, variantné čítania v tomto rukopise sú v takmer všetkých prípadoch iba pisárskymi omylmi, často zapríčinenými pochybeniami v rámci vizuálnej a manuálnej mechaniky prepisovania. Jednou z inovatívnejších častí Málíkovej štúdie je analýza korelácie medzi pisárskymi omylmi

² James R. ROYSE, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri* (NTTSD 36), Leiden/Boston, Brill, 2008.

a opätovným plnením (angl. “re-inking”) písárovho pera (miesta, kde si pisár namočil pero do atramentu, možno často identifikovať podľa zmeny intenzity atramentu v texte).

Vo svojej knihe, v ktorej som sa zaoberal témou ranokresťanských rukopisov,³ som chcel upriamiť väčšiu pozornosť odbornej verejnosti voči najstarším

rukopisom ako fyzickým artefaktom, nielen ako k prepisom textov. Preto ma o to viac ma teší, keď vidím túto pôsobivú monografiu z Málíkovho pera a dúfam, že iní (pravdepodobne prichádzajúci) vedci podniknú podobné projekty. Napríklad spomedzi mojich študentov tento prístup reflektuje rovnako významná štúdia Andrewa Smitha.⁴

Prof. Larry W. HURTADO PhD., FRSE
School of Divinity, University of Edinburgh

Apokalypsa Daniel

Doc. ThDr. Sidonia HORŇANOVÁ, PhD., *Apokalypsa Daniel*. Vedecká monografia – výstup v rámci projektu VEGA MŠVVaŠ SR č. 1/0700/16, Evanjelická bohoslovecká fakulta UK v Bratislave, Bratislava 2018, 222 strán. ISBN 978-80-88827-52-8.

Odborná teologická a cirkevná spoločnosť s vďačnosťou berie do rúk ďalšiu publikáciu významnej slovenskej bádatelky doc. ThDr. Sidonie Horňanovej, PhD., docentky na katedre Starého zákona Evanjelickej bohosloveckej fakulty UK v Bratislave, ktorá sa osvedčila ako vysoko erudovaná vo svojom odbore všeobecne, ale v apokalyptickej literatúre zvlášť špecificky, ako to opäť potvrdila vo svojej najnovšej obsažnej monografii *Apokalypsa Daniel*.

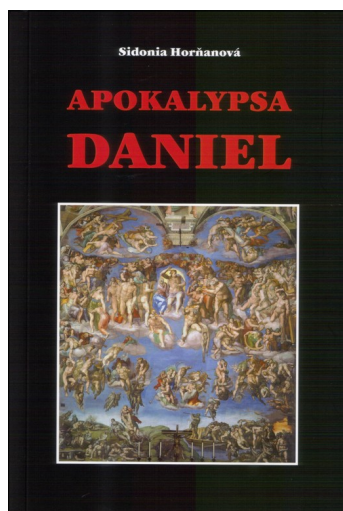
Ide o záver a sprístupnenie výsledkov jej dlhoročného výskumu v oblasti apokalyptiky, teda témy, ktorou sa prezentuje v domácom aj zahraničnom prostredí už dlhé roky a ktorou si postupne vydobila rešpekt aj tej najodbornejšej verejnosti.

Predložená štúdia zachytáva jednak mapovanie apokalyptického myslenia a jeho rozmach v období

druhého chrámu, kde podľa autorky dominantné miesto patrí aj apokalyptike zachytenej v kanonickej knihe Daniel. Správne

poukazuje na určité „hlavné línie“ dobovej apokalyptiky, ale aj na akékoľvek „odtöne“ apokalyptiky, ktoré majú v jednotlivých spisoch aj svoje zvláštnejšie prejavy. Toto nazeranie pomáha pochopiť zložitú židovskú apokalyptiku práve v kontexte *Apokalypsy Daniel*, ako nazvala autorka biblický oddiel 7–12. kapitoly

knihy Daniel, k čomu pripojila aj neapokalyptickú kapitolu 1, aby tak vhodne uviedla a aj „zarámovala“ apokalyptické jadro knihy Daniel. Cení sa jej otvorenosť v chápaní a výkladoch historických nepresností Danielových apokalyptických údajov, ktoré sú všeobecným problémom apokalyptiky a ktoré sa snaží uviesť na správnu mieru nielen po stránke historickej, ale aj



symbolicko-teologickej. K dopracovaniu sa týchto svojich zistení zvolila metódu výskumu, založenú na správnom výbere textu, na jeho odbornom preklade s požadovaným textovo-kritickým aparátom, na podrobnom komentári k jednotlivým veršom a samozrejme bohatými poznámkami, ktoré prezrádzajú široký záber použitých literárnych prameňov.

Napriek svojej mnohorakosti spracovaný materiál nepôsobí rozvláčne, množstvo údajov neunavuje, naopak: miestami pôsobí až úchvatne, zvlášť pri poznávaní toho, ako sa apokalyptické myslenie tejto Danielovej apokalypsy – spolu s ostatnými súčasťami intertestamentárnej apokalyptickej literatúry židovskej – pretransformovalo do eschatológie apoštolskej cirkvi a zvlášť do apokalyptického nazerania poapoštolskej doby, ktorej ovocím je aj kanonická kniha Zjavenia Jána. Po obsahovej stránke je možné s uspokojením mapovať postup výskumu a popis jednotlivých zistení. Tak v členení jednotlivých kapitol môžeme vidieť

celú zostavu knihy, v tomto slede kapitol: 1. Úvod do knihy Daniel; 2. Redakčná úvodná kapitola (Dan 1) – Daniel a jeho priatelia na babylonskom kráľovskom dvore; 3. Prvá apokalyptická vízia (Dan 7) – schéma štyroch kráľovstiev a „niekto ako syn človeka“; 4. Druhá apokalyptická vízia (Dan 8) – zvieracia symbolika capa a barana; 5. Tretia apokalyptická vízia (Dan 9) – Danielova modlitba a pešerový výklad Jeremiášovho proroctva; 6. Štvrtá finálna apokalyptická vízia (Dan 10–12).

Spôsob rozboru, spracovania témy, metodika výskumu a teologické závery presvedčajú svojou správnosťou a spoľahlivosťou. Monografia je vzácnym prínosom do výskumu apokalyptiky a hodnotným spôsobom obohacuje naše poznanie tohoto fenoménu v kanonickom i mimobiblickom kontexte. Dá sa tušiť, že táto kniha ako najnovší výstup výskumu doc. Horňanovej si v našom teologickom prostredí získa prijatie na najvyššom stupni úspešnosti, čo jej vrelo aj želáme.

Prof. PhDr. ThDr. Imrich PERES, PhD.