

EVANJELIKÁLNY TEOLOGICKÝ ČASOPIS

Pavel Procházka Pavlovská triáda pre ubolený kresťanský svet

Jiří Beneš Desátkování

A. Masarik – S. Krupa Teologický koncept vlastníctva

Ivana Procházková Jazykový obraz Hospodinova hněvu v žalmech

Adriána Mad'arová Didaskalia a Didymus Slepý

Benjamín Uhrín Všeobecné kňazstvo v Písme

1/2008

Evanjelikálny teologický časopis

Vychádza na Katedre evanjelikálnej teológie a misie
Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici

Vydavateľ:

Pedagogická fakulta,
Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

Adresa redakcie:

Evanjelikálny teologický časopis,
KETM PdF UMB,
Ružová 13,
974 11 Banská Bystrica

tel/fax: 048/4171148

e-mail: casopis@pdf.umb.sk

Zodpovedný redaktor:

Mgr. Ing. Jaroslav Maďar

Redakčná rada:

Doc. ThDr. Ľudovít Fazekaš
ThDr. Pavel Hanes, PhD.
Doc. Pavel Hošek, Th.D.
Prof. ThDr. Ján Liguš, PhD. (predseda)
mim. prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD.

*Za obsahovú a jazykovú stránku článku zodpovedá autor.
Článok nemusí nutne odrážať názor redakcie.*

Ročník VII./1.

Časopis vychádza dvakrát ročne. Cena jednotlivého čísla € 3,-

Objednávky a distribúcia: redakcia

Layout: Jaroslav Maďar

Tlač: TRIAN s.r.o., Banská Bystrica

Evidenčné číslo: MK SR 1412/08

ISSN 1336-1783

OBSAH

Adresy autorov článkov	2
-------------------------------------	----------

Jaroslav Maďar

Editorial.....	3
-----------------------	----------

ČLÁNKY / ARTICLES / AUFSÄTZE

Pavel Procházka

Pavlovská triáda pre ubolený kresťanský svet	5
---	----------

Pauline triad for an aching world

Jiří Beneš

Desátkování.....	14
-------------------------	-----------

Tithing

Albín Masarik – Slavomír Krupa

Teologický koncept vlastníctva.....	21
--	-----------

Theological conception of property

Ivana Procházková

Jazykový obraz Hospodinova hněvu v žalmech.....	33
--	-----------

The language reflection of Lord's wrath in Psalms

Adriána Maďarová

Didaskalia a Didymus Slepý	60
---	-----------

Didascalia and Didymus The Blind

Benjamín Uhrín

Všeobecné kňazstvo v Písme	66
---	-----------

The priesthood of all believers in the Scripture

RECENZIE / BOOK REVIEWS / REZENSIONEN

DESÍTKA (M. Pavlík).....	79
---------------------------------	-----------

Adresy autorov článkov

Mgr. Jiří Beneš, Th.D. - Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova, Páčovská 350/4, 140 21 Praha 4, Česká republika

e-mail: benes77@volny.cz

PhDr. Slavomír Krupa, PhD. - Pedagogická fakulta, Univerzita Mateja Bela, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: skrupa@pdf.umb.sk

PaedDr. Adriána Maďarová - Pedagogická fakulta, Univerzita Mateja Bela, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: amadarova@gmail.com

ThDr. Albín Masarik, PhD. - Pedagogická fakulta, Univerzita Mateja Bela, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: amasarik@pdf.umb.sk

Doc. ThDr. Pavel Procházka, PhD., mim. prof. - Pedagogická fakulta, Univerzita Mateja Bela, Katedra teológie, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: pprochazka@pdf.umb.sk

Mgr. Ivana Procházková

e-mail: ivana.prochazkova03@email.cz

Mgr. Benjamín Uhrín – Zbor BJB, ul. SNP 122, 980 55 Klenovec

e-mail: benuhrin@pmxmail.sk

Editorial

Jaroslav Maďar

V tomto čísle uverejňujeme šesť článkov a jednu recenziu.

Pavel Procházka v článku *Pavlovská triáda pre ubolený kresťanský svet* ponúka ako riešenie pre súčasnú misiu v západnej hemisfére návrat a reinterpretáciu pavlovskej viery, nádeje a lásky.

Jiří Beneš v štúdiu *Desátkování* pojednáva o téme dávania desiatku v Starej mluve.

Albín Masarik a Slavomír Krupa - *Teologický koncept vlastníctva* – sa venujú téme „chudoba a bohatstvo“ z teologicko–diakonického kontextu.

Ivana Procházková v rozsiahlejšej štúdiu *Jazykový obraz Hospodinova hněvu v žalmech* čitateľa detailne oboznamuje s fenoménom hnevu a jeho konotáciami v tejto biblickej knihe.

Článok Adriány Maďarovej - *Didaskalia a Didymus Slepý* je venovaný známej antickej alexandrijskej ustanovizni a menej známej postave z hľadiska teologického i špeciálnej pedagogiky

Benjamín Uhrín - *Všeobecné kňazstvo v Písme* - podáva systematický prehľad učenia o tejto téme v Biblii.

A na záver niekoľko potrebných organizačných pokynov. Objednávky časopisu a distribúciu vybavuje redakcia. Časopis si možno objednať tromi spôsobmi:

Písomne na adrese: Evanjelikálny teologický časopis, KETM PdF UMB, Ružová 13, 974 01 Banská Bystrica,

telefonicky na čísle: 048/41 71 148

e-mailom: casopis@pdf.umb.sk

Predplatné na rok 2008 (dve čísla) je 6,- € (vrátane poštovného). Predplatné možno uhradiť bankovým prevodom na číslo účtu: 49232312/0200 (VUB, a.s. Banská Bystrica). Pri úhrade bankovým prevodom prosíme, aby sa to oznámilo aj do redakcie (e-mailom, telefónom), lebo často z údajov, ktoré máme k dispozícii nevieme určiť adresu objednávateľa.

Pre tých, ktorým sa Evanjelikálny teologický časopis dostal do rúk po prvýkrát až teraz, pripomíname, že na sklade máme ešte staršie čísla (okrem 1/2004 a 2/2006), ktoré si možno doobjednať.

V Banskej Bystrici, 15. decembra 2008.

Pavlovská triáda pre ubolený kresťanský svet πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη

Pavel Procházka

PAULINE TRIAD FOR AN ACHING WORLD

The paper is a contribution to current discussions and hesitations over the development of so-called Christian West. Radical changes both in Europe and America include serious shift in assessment of values by people. Traditional ethical and cultural attitudes typical for Christian approach are mixed with new ones. This is challenging present mission of churches. Apostle Paul is examined with his basic concept of faith, hope, and love. These three have ever been and remain to be crucial for the mission. They need to be not only newly interpreted but also sincerely used in communication. The societies that used to be monolithic cultures have become to be intercultural. This is crucial fact that needs to be radically reappraised. Apostle Paul's challenges vitally as his triadic concept mirrors the heart of God's plan with humans.

ὡνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη

1K 13,13

1 Prostredie súčasnej misie – náboženské, sekularizované, aké?

Prostredie súčasnej misie sa mení. Dostávame do ruky knihy kresťanských aj iných autorov, kde nechýba prvok zdesenia a bezradnosti. V USA sa stala bestsellerom kniha bývalého prezidenta Jimmyho Cartera (baptista), ktorá je príznačne nazvaná „Naše ohrozené hodnoty“ (Our Endangered Values). V nej reaguje Carter na to, čo nazýva „morálna kríza Ameriky“ a znepokojene preberá otázky, ktoré sú vo všeobecnom ohnivku pozornosti, ako napr. Vzťah vedy a viery, cirkvi a štátu, rozvod, homosexualita, potrat, trest smrti, postavenie žien, politika, terorizmus, ľudské práva, životné prostredie a ďalšie. Je príznačné, že celú jednu kapitolu venuje Carter narastúcim konfliktom medzi nábožensky založenými ľuďmi (2006, s. 36-46). V záveroch knihy vyjadruje politik presvedčenie, že náprava je možná „v spolupráci s inými národmi, ktoré zdieľajú tie isté základné ideály“ a súčasne, „všetci Američania by sa mohli zjednotiť doma v spoločnom úsilí o revitalizáciu a pri podpore náboženskej viery a tradičných politických a morálnych hodnôt, ku ktorým sa hlásili a za ktoré bojovali v priebehu uplynulých 230 rokov“ (2006, s. 200).

Carterovi podobné stanoviská a riešenia zastáva aj iný americký autor, Patrick J. Buchanan (politik, rímsky katolík) v analýze nazvanej „Smrť Západu“. Aj on vidí súvislosť straty tradičných hodnôt so stratou židovskej a kresťanskej viery. Podľa jeho názoru marxizmus podnietil akúsi pokračujúcu revolúciu, kultúrna vojna, ktorej dôsledkom je pokles pôrodnosti a vymieranie obyvateľov Západu. To má za následok potrebu pracovných síl, ktoré sa rieši prisťahovalectvom. Takto dochádza k radikálnym zmenám prostredia nie len v USA, ale aj v Európe. Z odohrávajúcich sa zmien má strach, lebo tradičné hodnoty vytvorené kresťanstvom, zo Západu miznú. Domnieva sa, že je nutný a možný zvrät tohto vývoja.

Z prostredia Európy znie akýsi disharmonický tón z iného napínaveho čítania z pera Emanuela Todda (francúzsky demograf, sekularizovaný Žid). Upozorňuje na to, aké rozsiahle zmeny nastanú v súvislosti s neudržateľnosťou toho, čo nazýva „americké impérium“. Podáva rozbor síl, ktoré pretvárajú planétu – demografických, kultúrnych, priemyselných a menových, ideologických a vojenských a nedomnieva sa, že Amerika je nezraniteľná. Jej moc bola nepopierateľná, ale úpadok sa zdá byť neodvratný. USA neudrží vlastnú životnú úroveň bez pomoci ostatných štátov...

Pokiaľ ide o prostredie pre súčasnú misiu, v Európe, ktorej sme súčasťou, sa pozorujú nové javy v náboženskej sfére. V marci roku 2006 som sa zúčastnil medzinárodnej Konferencie na univerzite vo Würzburgu ako účastník prípravy projektu, ktorý sa zaoberá otázkou Európy ako postsekulárnej spoločnosti (EPOS). Projekt je vedený katolíckym profesorom Hans-Georgom Ziebertzom a podieľajú sa na ňom odborníci z osemnástich krajín Európy.¹ Na konferencii odznelo, že prostredie Európy sa mení v zmysle, že náboženstvo dostalo nové stimuly a dostalo sa späť na akademickú agendu. Prečo? Veď v období rokov 1960 – 1990 na západných univerzitách bol skôr opak pravdou. Vtedy sa zdalo, že o štatúte a budúcnosti viery a náboženstva je rozhodnuté. Bolo viacero dôvodov sa domnievať, že náboženstvo bude v budúcnosti marginalizované a že proces sekularizácie bude pokračovať. Empirické dáta vykazovali úpadok vplyvu a moci náboženstva na verejnosti a tiež úpadok účasti ľudí na náboženských aktivitách. Náboženstvo bolo pre mnohých nudná a zastaraná záležitosť bez nadväznosti na aktuálne záležitosti behu sveta.

Nemožno povedať, že by teraz nastal úplný zvrät situácie, avšak odborný rozhovor o náboženstve sa zmenil – zaznamenáva určité paradoxy. Je možné pozorovať javy, ktoré sa nedajú vysvetliť na teoretickej základni sekularizácie. Na jednej strane seriózne výskumy ukazujú na pokračujúci pokles náboženstva, na druhej strane registrujeme javy náboženskej vitality. V súčasnej Európe

¹ <http://www.epos.uni-wuerzburg.de/epos/partners/> (2008-11-11)

náboženstvo je (náboženstvá sú) slabé, ale pritom mocné. Ak prijmeme koncept sekularizácie, potom v jeho rámci treba očakávať náboženskú slabosť ako výsledok prebiehajúcich procesov moderného rozvoja spoločnosti. V takej línii aj cirkvi by sa mohli ohodnotiť ako zbavené moci a „starnúce“. Avšak súčasne náboženstvo vyvoláva pozornosť politikov, médií a kultúrnych inštitúcií. Náboženstvo sa stáva stále viac privátnou záležitosťou jednotlivcov, ale súčasne je viditeľnejšie ako skôr – inakšie profilované. Skupiny i jednotlivci upozorňujú na seba skutkami, ktoré odkazujú smerom k náboženstvu. Náboženstvo sa stalo súčasne individualistické aj verejné. Už to ale nutne nie je vždy len kresťanské náboženstvo. Západná Európa prijala, resp. učí sa prijímať iné náboženské predstavy ako kresťanské, otvorila sa príchodu a etablovaníu iných náboženských systémov, stáva sa pluralitnou.

Tieto procesy ovplyvňujú prostredie, v ktorom sa uskutočňuje súčasná misia. Slovensko je skôr na okraji, či počiatku takýchto procesov, avšak nie je mimo. Prostredie pre misiu cirkvi sa mení aj tu, a to nie len postupujúcou sekularizáciou, ale tiež nástupom a vplyvom netradičných kresťanských zoskupení ako aj iných náboženských formácií. Žijeme v čase zmien. Nanovo sa pretriasajú fundamentálne otázky: O čo nám ide v spoločnosti, kde sa ako kresťania nachádzame? Je niečo, čo – okrem lásky k peniazom – majú všetci ľudia spoločné? Aký zmysel má život? Ako žiť? Ako má cirkev v tomto čase uskutočňovať svoju misijnú úlohu? Môže nejakou prispieť ku kvalite života ľudí? Čo má misia cirkvi prinášať, aby nielen naplnila súčasnú „snahu mužov a žien o nájdenie duchovnej dimenzie svojich životov“ (Z. Nešpor In: Jozefčíaková, 2005, s. 100), ale aby dala čosi, čo znamená reálnu premenu, novú kvalitu „za nezmenenú cenu“?

2 Viera, nádej a láska – podpora života

U apoštola Pavla je nápadné, že verí, že nie sme „bezmocné obete svojej prirodzenosti, svojej povahy a svojho prostredia“ (Stott, 1968, s. 87). *Kto rozsievá pre svoje telo, z tela bude žat' porušenie. Ale kto rozsievá pre Ducha, z Ducha bude žat' večný život.* (G 6,8) Čím sa stávame závisí hlavne od toho, ako sa správame. Charakter ľudí sa vytvára konaním. V ep. Galaťanom apoštol Pavol vysvetľuje, že konanie ľudí môže rozhodujúcim spôsobom ovplyvňovať Duch Svätý: *Ak žijeme Duchom, podľa Ducha aj konajme!* (G 5,25). Také konanie vylučuje hľadanie prázdnej slávy, vzájomné dráždenie a závisť (G 5,26). Stojí proti „rozsievaniu telu“. Stott poznamenáva: „Niektorí kresťania rozsievajú telu každým dňom a pritom sa čudujú, prečo nežnú svätosť. Svätosť je žatva; či ju zožneme, závisí temer výhradne od toho, čo a kde rozsievame“. Oproti tomu, apoštol Pavol odporúča *rozsievať pre Ducha a z Ducha žat' večný život* (G 6,8). V tom vidí u Stott Pavlovi víziu procesu morálneho a duchovného rastu, obrody spoločenstva s Bohom aj ľuďmi (Stott, 1968, s. 87). Rozsievateľ (konať misiu) *pre Ducha*

znamená podľa ap. Pavla smerovať k želaným dobrým vzťahom a najvyšším cnostiam – viere, nádeji a láske.

Ap. Pavol v prvom liste do Korintu (kapitoly 12,13,14) vysvetľuje, že viera, láska a nádej majú vzťah k duchovným darom, charizmám, ktoré pochádzajú od Ducha Svätého a sú určené pre kresťanov. Pritom ap. Pavol podčiarkol rozličnosť darov Ducha pre kresťanov, ale súčasne, že nech ide o akýkoľvek dar, ide vždy o toho istého Ducha, ktorý dar udeľuje, a to podľa toho, ako chce (1K12,4-30). Nazdávam sa, že pre misiu to naznačuje, že ak sa má vykonať v celosti a úplnosti, bude potrebná *množina všetkých kresťanov – nositeľov množiny všetkých duchovných darov*. Pre súčasnosť je to možné vnímať okrem iného aj ako apoštolov podnet k ekumenickému plneniu misijnej úlohy.

2.1 Pavel – jeho viera

Πίστις v spisoch apoštola Pavla je ústredný teologický pojem. Keď hovorí o viere, nemá na mysli akési prirodzené vlastníctvo ľudskej duše. Je pre neho spojená s prijatím zvesti, kérygmy, posolstva o spásе človeka v Ježišovi Kristovi. Následne má πίστις určitý obsah, ktorý je možné a potrebné aj vyznávať (ὁμολογία) - R 10,9: ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεῦσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ. (*Ak svojimi ústami vyznáš Ježiša ako Pána a vo svojom srdci uveríš, že Boh ho vzkriesil z mŕtvych, budeš spasený.*) Viera je pre Pavla nie záležitosť psychologická, ale historická. Nevzniká na základe religiózneho zážitku akéhokoľvek druhu, ale na základe konkrétnej udalosti, ktorá sa v Ježišovi Kristovi stala. Nie, že by so skúsenosťou nemala nič spoločné, naopak. Pavol sa dostal k prijatiu pravdivosti onej rozhodujúcej udalosti cez osobnú skúsenosť pri Damasku. (Sk 9). Tá mu otvorila oči pre Ježiša ako Božieho Syna a následne k okamžitému hlásaniu poznanej skutočnosti, ktorú vierou prijal. Skúsenosť pri Damasku a viera vo vzkrieseného Krista ako Syna Božieho ovplyvnila rozvinutie Pavlovej teológie. (D. Senior – C. Stuhmueller, 2002, s. 164). Avšak viera ho viedla k poslušnosti (ὕπακοή) Božieho slova, ktorú si vysoko cenil aj u ďalších veriacich – R 16,19: ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοή εἰς πάντας ἀφίκετο. (*Ved' správa o vašej poslušnosti dostala sa k všetkým.*)

Viera s vyznávačským obsahom v poslušnosti Vzkrieseného viedla ap. Pavla k novým a isto aj smelým misijným krokom v prostredí, kde sa pohyboval. Za inšpirujúci príklad môže nám v kontexte témy poslúžiť správa zo Sk 19 o pôsobení v Efeze. Najskôr tam pôsobil tri mesiace v synagóge, ale potom prešiel do Tyranovej školy, kde denne hovoril po dva roky (Sk 19,8-12). Kubíková (1994, s. 46 – 47) v tej súvislosti upozorňuje, že tu Pavel získal poslucháčov, s ktorými by inakšie sotva prišiel do styku. Dokonca čítame, že mu boli naklonení aj bývalí

predstavení pohanských chrámov, aziarchovia. Naliehali naňho, aby neriskoval život a nechodil do divadla, kde sa zhromaždenie ľudí vzbúrilo kvôli efezskej Artemis. (Sk 19,31) To je prekvapujúce, pretože títo úradníci mali dohľad nad cisárskym kultom, s ktorým ap. Pavol nemal nič spoločné. Pre Kubíkovú z toho plynú dva závery: (1) Ap. Pavol podával také obsahy viery, ktoré podnecovali k premýšľaniu. Vedel viesť dialóg, presvedčovať. Jeho vyznávanie a diskutovanie malo presvedčujúce obsahy, ktoré pomáhali odstrániť bariéry, ktoré ľuďom bránili prijať Krista. (2) Pre Pavlova aktivitu bolo charakteristické nadšenie. Svojich poslucháčov vedel „nakaziť“ svojou energiou a horlivosťou, že mu boli ochotní obetovať čas. Pre súčasnosť vnímam apoštolov podnet prezentovať v misii vieru ako priznávanie sa ku kresťanskej kérygme primeranými výrazovými prostriedkami a obsahovo presvedčivým spôsobom.

2.2 Pavel – jeho nádej

Ἐλπίς, nádej apoštola Pavla odráža tri momenty v jednote: očakávanie budúceho, dôveru a trpezlivosť v čakaní. Známa definícia viery (πίστις) v Hb 11,1 ukazuje na starokresťanské vnímanie spolupatričnosti viery a nádeje: Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων (*Viera je zárukou toho, v čo dúfame, a zdôvodnením toho, čo nevidíme*). Dôvera (πεποίθησις) sa tiež v zmysle Ef 3,12 viaže na vieru: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ (*V ňom sa odvažujeme i my vo viere pristupovať k Bohu slobodne a s dôverou.*) Keď ap. Pavol ukazuje na budúcu slávu, ktorá sa má na veriacich zjaviť, pridá k tomu odporúčanie trpezlivosti (ὑπομονή) v R 8,25: εἰ δὲ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα. (*Ak však dúfame v to, čo nevidíme, trpezlivo to očakávame.*)

Nádej veriaceho sa opiera o historickú udalosť smrti a vzkriesenia Božieho Syna Ježiša, preto môže byť „zárukou“ alebo „podstatou“ pre očakávanie budúcich vecí, ktoré až doteraz, do získania viery, neboli mu disponibilné. Tento moment dôvery v nádeji je nosný a pre kresťanskú vieru podstatný. Nádej má svoje spoľahlivé, nosné jadro, takže ap. Pavol môže ísť tak ďaleko, že Rimanom napíše: *Lebo v nádeji sme boli spasení.* (R8,24) Spása mu je vyslobodením z moci hriechu a upriamením pozornosti na veci Ducha. Má do činenia aj s telesným životom, hoci nie je v ňom naplnená. Má dlhšiu perspektívu, ktorá siaha za fyzický zánik tela. Preto apoštolova nádej aj v úbohých životných podmienka, aké isto vo väzení mal, mohol napísať: *Ved' pre mňa žiť je Kristus a umrieť je zisk.* To napísal napriek skutočnosti, že rátal s oslobodením a novou návštevou cirkevného zboru vo Filipách. (Fp 1,19-26) Nádej ho viedla do misijnej práce, hoci by mu bolo milé, aby predmet jeho nádeje sa naplnil a bol so svojím Pánom. Nádej v Pánovi „určovala Pavlov pohľad na životné problémy a pomáhala mu znášať väzenie a napĺňala ho radosťou aj uprostred súženia (Fazekaš, 2002, s.134).

Nádej v Kristovi, ako ju vníma ap. Pavol, nadväzuje na prastarý sen o obnove sveta – Iz 65,17: *Hľa, ja stvorím nové nebesia a novú zem.* V časoch medzi tým, keď toto prorocké slovo vzniklo a a dobou, kedy žil ap. Pavol, Židia boli utláčaní, zotročovaní a perzekvovaní. Žili nádejou na lepšie časy. Pre Pavla už prišli v Ježišovi Kristovi, nádej sa realizuje. Kam prichádza viera v Krista, tam sa niečo konkrétne deje. Zem sa mení pod misijným pôsobením ap. Pavla a jeho spolupracovníkov, lebo ľudská situácia im nie je ľahostajná. Nádej preniká ľudskú situáciu. Tu máme opäť jeden podnet ap. Pavla pre súčasnú misiu cirkvi v ubolenom svete: „Základný tón kresťanovmu životu udáva nádej, nikdy beznádej.“ (Barclay, 1975, s. 111)

2.3 Pavel – láska

Ἀγάπη, láska podľa Stauffera (In: Kittel, 1957, s.53) pre ap. Pavla je princípom budúcnosti. Pavol vopred vidí a pomenúva nový stav najmä v epištole Rimanom. Súčasná neistota, svet nespravodlivosti a neistých zmien, má nádej v Božom pláne nového sveta, kedy *stvorensvo bude oslobodené z otroctva skazy do slobody a slávy Božích detí.* (R 8,21), Táto nádej je založená pre Pavla na láske tých, ktorí milujú Boha: οἰδομεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν (*Vieme, že všetky veci slúžia na dobro tým, ktorí milujú Boha.*). Láska k Bohu je pre Pavla dynamický pojem, ktorý nie je založený na náklonnosti človeka k niečomu alebo niekomu. Je výrazom istoty, že Boh prvý miloval človeka, čo zásadným spôsobom prejavil, keď poslal svojho jednorodeného Syna Ježiša, tuto lásku dokonal v seba obetujúcim skutku Syna. Ap. Pavla si Boh povolal, aby šíril zvesť, že sme milovaní a že Boh je pripravený túto lásku dať všetkým ľuďom – R 5,5: ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν (*Božia láska je rozliata v našich srdciach skrze Ducha Svätého, ktorého sme dostali.*)

Je jednou z výrazných črt ap. Pavla pri jeho misii, že poukazuje na vlastné, ale aj na povolanie všetkých kresťanov šíriť túto zvesť. Pre Pavla je však dôležité, ako sa šíri zvesť o Božej láske. Ježišov skutok na kríži sa nedá oddeliť od Božieho konania v rámci jeho plánu spásy. Božie dielo lásky prichádza v Kristovom diele lásky k svojmu výrazu - zjavuje sa v ňom – R 5,8: συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεὸς, ὅτι ἔτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν (*Boh dokazuje svoju lásku k nám tým, že Kristus zomrel za nás, keď sme boli ešte hriešni.*) Boh si vyvolil svoj ľud nie len k tomu, aby o Božej láske vedel a „ju si užíval“, ale tiež k tomu, aby ju šíril.

Cieľ Božieho diela lásky je nový človek a nová zem. Nový človek, ktorý má úlohu „obrábať a strážiť“ (Gn 2,15) to, čo Boh svojim múdrym konaním pre človeka pripravuje ako to ideálne, najlepšie. Pre ap. Pavla je ἀγάπη - láska kľúčový

koncept. Je to spôsob života a ochrana života s jeho krásnou a jedinečnosťou. Je naozaj možné, že „prísnosť a vážnosť, s akou sa narábalo s Pavlovou teológiou, zatemnili podmanivosť, okúzľujúcu príťažlivosť ktorá musela byť popredným činiteľom v jeho evanjelizačnom úspechu. Osobnosť, ako ju odhaľuje epištola Filemonovi je toho dôkazom.“ (Orr – Walther, 1976, s. 293)

Pre ap. Pavla je ἀγάπη podstatným faktorom pre duchovnú komunikáciu. Bez lásky nieto hlbokého prijatia Boha. Dnešná cirkev by sa mala pýtať sa sebe, či súčasný etický a iný chaos nemá vnútornú súvislosť so zlyhávaním pri medziľudskej komunikácii na rozličných úrovniach, lebo ἀγάπη je Božou výzvou ísť za druhým človekom tak, ako Boh v Kristovi išiel za hriešnikom. To, pravda, nie je jednoduché, ani ľahké, ani lacné. Lebo ἀγάπη nikdy nezanikne (1K 13,8), to znamená, nikdy neprestane pracovať, nikdy nezastará, nikdy nebude pozbavená svojej podmanivosti a moci. Je to preto, že ἀγάπη je zámerom a podstatou Boha a súčasne jediný vzťah, skrze ktorý môžu ľudské bytosti existovať. Láska ἀγάπη je „neredukovateľný duchovný dar“ (Orr – Walther, 1976, s. 296) Tri iné, pre cirkev v Korinte dôležité dary – prorocktá, jazyky a poznanie – prestanú fungovať. Prostredie, v ktorom pôsobia jedného dňa zanikne a bude nahradené takým, kde nebudú vhodné alebo nutné. Láska však zostáva, je večná a nikdy nebude odložená na bok ako čosi nepotrebné. Preto ἀγάπη - lásku nemožno považovať iba za jeden z podnetov apoštola Pavla pre súčasnú misiu cirkvi – je to imperatív. Láska ἀγάπη je v jadre Božej podstaty, ako nám to bolo zjavené v Ježišovi Kristovi. Je preto objektom našej námahy, usilovania, duchovného i hmotného zápasu. Je súčasne akousi osobnou ambíciou každého kresťana, lebo „pred Bohom vo večnosti bude mať cenu len to, koľko sme na základe viery a nádeje milovali“. (Fazekaš, 2001, s. 181)

3 Záver

Mám určité rozpaky nad výzvami a konceptmi „návratu k starým, dobrým ideálom kresťanského Západu“. V pokore treba priznať a vyznať, že dejiny misie vykazujú aj necitlivosť až ignorovanie medzikultúrnej komunikácie, čo spôsobovalo rôzne nedorozumenia a zlyhávania v misii. Ap. Pavol sa na misijných cestách pohyboval v rozličných kultúrnych a jazykovo zmiešaných prostrediach. Veľmi sa usiloval na spoločenské, kultúrne a etické hodnoty týchto prostredí reflektovať, aby komunikácia neviazla. Ap. Pavol so svojou triádou πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη sa v dnešnej dobe s rovnakou naliehavosťou uplatňuje ako v jeho dobe, stáva sa nielen učiteľom viery, ale aj života „v Kristovi“; pre mnohých snád učiteľom ako nikto iný a otvára výhľady, ktoré nie sú fantáziou, mystifikáciou alebo sfalšovaním nášho smutného stavu, čo dosvedčujú tí, ktorí Pána na tejto ceste už pred nami nasledovali, včítane mučeníkov, ktorí išli v ústrety smrti s rozžiarenými tvármi a svojich katov nepreklínali, vedeli sa za nich modliť.

(Trilling, 1994, s. 179) Veď tu išlo „o podstatu kresťanskej zvesti, ktorá môže preniknúť celý život jednotlivca, zboru, kultúry a spoločnosti. Ide o najväčšie poslanstvo všetkých dôb, že Boh ľudí miluje a chce, aby ho nasledovali a žili v obecenstve s ním. V popredí stojí otázka, ako môžeme túto radostnú zvesť podávať ďalej tak, aby ju prijímatelia, ktorí žijú v inej kultúre, naozaj pochopili a učili sa ju uplatňovať v svojom živote. Cieľom medzikultúrnej komunikácie je umožniť rozvoj nového životného štýlu pod Božím panstvom bez toho, že by sa nám stratila z očí relevantnosť alebo biblická pravda.“ (Reifler, 1998, s. 163)

Tri veľké podnety k takejto medzikultúrnej komunikácii ako určitému typu súčasnej misie sme zmienili v tejto práci. Ich poctivá aplikácia síce nezvráti ani demografický vývoj, ani súčasné miešanie ľudí vyznávajúcich rôzne náboženstvá, ale pomôže cirkvi opäť nájsť svoju identitu v premenenom čase.

Zoznam bibliografických odkazov

- BARCLAY, William. *The Letter to the Romans*. Revised edition. Philadelphia : The Westminster Press, 1975. ISBN 0-664-24107-7
- BORNKAMM, Günther. *Apoštol Pavel*. Praha : Kalich, 1998. ISBN 80-7017-097-2
- BUCHANAN, Patrick. *Smrť Západu*. Praha : Mladá fronta, 2004. ISBN 80-204-1103-8
- BUTTRICK, George A. (ed.) *The Interpreter's Bible*. Volume 10. Corinthians, Galatians, Ephesians. Nashville : Abingdon Press, 1953. ISBN 0-687-19216-1
- CARTER, Jimmy. *Our Endangered Values*. New York : Simon and Schurte Paperbacks, 2006. ISBN 0-7432-8501-8
- FAZEKAŠ, Ľudovít. *Charismatici apoštolskej doby. Prvý list Korinťanom*. Banská Bystrica ZEC vo vyd. TRIAN, 2001. ISBN 80-88945-41-0
- FAZEKAŠ, Ľudovít. *Úvod do Novej zmluvy*. Banská Bystrica : UMB, 2002. ISBN 80-88825-36-9
- HARMAN, Robert J. *From Missions to Mission. The History of Mission of the United Methodist Church, 1968 – 2000*. New York : GBGM, 2005. ISBN 1-890569-76-3
- JOZEFČIAKOVÁ, Silvia (ed.) *Moderné náboženstvo / Modern Religion*. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2005. ISBN 80-89096-23-9
- KITTEL, Gerhard. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Erster Band. Stuttgart : Verlag von W. Kohlhammer, 1957.
- KUBÍKOVÁ, Jiřina. *První evangelisté a metody jejich působení*. Praha : ECM pro vnitřní potřebu, 1994.

- ORR, William F. – WALTHER, James A. *I Corinthians*. The Anchor Bible. New York : Doubleday, 1976. ISBN 0-385-02853-9
- REIFLER, Hans U. *Kresťanská misia na prelome tisícročí*. Levice : JPK, 1998. ISBN 80-901142-7-X
- SENIOR, Donald – STUHLMUELLER, Carroll. *Biblické základy misie*. Levice : JPK, 2002. ISBN 80-968159-2-X
- SOUČEK, J. B. *Spravedlnost Boží. Výklad epištoly k Římanům*. Praha : Kalich, 1948.
- STOTT, John R. W. *Jediná cesta. Výklad Pavlova listu Galatským*. Kutná Hora : Česká biblická práce, 1968.
- TODD, Emmanuel. *Po impériu*. ComputerPress, 2005, ISBN 80-251-0495-8
- TRILLING, Wolfgang. *Apoštol Pavel, misionář a teolog*. Praha : Vyšehrad, 1994. ISBN 80-7021-130-X
- Všetky biblické citácie sú podľa *Biblia. Slovenský ekumenický preklad*, Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 2007. ISBN 978-80-85486-45-2

mim. prof. ThDr. Pavel Procházka, PhD. – učiteľ na Katedre evanjelikálnej teológie a misie Pedagogickej fakulty UMB v Banskej Bystrici.

Desátkování

Jiří Beneš

TITHING

According to the Fifth Book of Moses, there are two cycles of periodically repeating years in the Israeli calendar: the cycle of seven (Deut 15) and three (Deut 14) years. Instructions on the third year, the year of tithes, is specific for the Fifth Book of Moses: Deut 14:28-29 formulates the objective and implementation, while Deut 26:12-15 describes the liturgical aspect of the regularly repeating significant year. The tithe recipients were the poorest and the most endangered members of the Israeli community, not exclusively the Levites (as it is the case in Num 18). Thus, in the Fifth Book of Moses the narrator performs an anti-cult correction of tithing by emphasizing the social aspect of the instruction given (tithing is thus democratized, i.e. socialized). The year of the tithes expresses (a) the devotee's obligation (responsibility) to take care of the socially weak members of the community; (b) the spiritual aspect of the devotee's life: by self-restraint in favor of the disadvantaged the devotee learns to fear the Lord, to share and live from what he gives away (not from what he receives).

Hebrejský výraz *maaser* překládaný „desátek“, či sloveso „desátkovat“ (hebr. a-s-r) označuje oddělování desetiny nabytého jmění¹. Sloveso „desátkovat“ je v Tenaku jen sedmkrát². Nejprve v Jákobově modlitbě, v níž slibuje Hospodinu: „desátkováním desátkuji pro tebe“³. Pak dvakrát v Páté knize Mojžíšově (Dt 14,22. 26,12), dvakrát v První Samuelově⁴ a dvakrát u Nehemjáše⁵. Svými osmi

¹ Je odvozen od číslovky deset (hebr. *eser*) a souvisí s kultickým termínem desetina (hebr. *issarón*) používaným pro popis množství oběti zejména při izraelských svátcích (Lv 23. Nu 15.18-19).

² Mnohem častěji je v Tenaku podstatné jméno „desátek“ (hebr. *maaser*). Poprvé jako popis Abramova činu vůči králi Malkicedekovi (Gn 14,20). Pak Lv 27,30-32. Nu 18,21.24.26.28. Dt 12,6.11.17. 14,23.28. 26,12. Ez 45,11.14. Am 4,4. Mal 3,8.10. Neh 10,38-39. 12,44. 13,5.12. 2 Pa 31,5-6.12. Jen v Ez 45,11.14 se překvapivě výraz *maaser* neuvádí ve smyslu „desátek“, ale označuje desetinu oběti.

³ Gn 28,22 – figura aetymologica v pielu.stejně jako v Dt 14,22.

⁴ 1 S 8,15.17 – výstraha před králem, který se na desátky bude činit nárok.

⁵ Neh 10,38-39 – ustanovení o vybírání desátků pro obživu lévijcům. Podobně substantivum *maaser* v 2 Pa 31,5-6.12. Neh 12,44. 13,5.12.

zmínkami⁶ se Pátá kniha Mojžíšova vyjadřuje o desátcích nejen nejčastěji ze všech knih Tóry, ale také nejčastěji ze všech knih Tenaku, takže lze říci, že téma desátkování je v Páté knize Mojžíšovu významné.

Desátkování je jedním ze znamení vyznavačovy smluvní věrnosti a současně výrazem vyznavačova dávání, resp. odevzdávání⁷, tj. druhé fáze pohybu, kterým je vyznavačův život charakterizován (jde o pohyby vyjádřené obětí *t-núfa*: přijmout a odevzdat). O desátkování pojednává komplexně a nejčastěji Pátá kniha Mojžíšova. Vyznavačovo oddělování a odevzdávání desátků (tedy desátkování) je v Dt 14,22nn konstatováno, oznamováno, nikoli nařizováno (rozkazováno). Tzn., že vyznavač desátkuje spontánně, přirozeně a dobrovolně. Pro posluchače (čtenáře) Tóry však mohou být v pozadí instrukce o desátcích dva Hospodinovy výroky⁸:

a) Lv 27,30-33, kde je uvedeno, že desátky se odevzdávají z plodů (flóry Lv 27,30 Dt 12,17. 14,22-23) a z dobytka (fauna Lv 27,32. Dt 12,17. 14,23). Oboje je podle Lv 27,30.32 pro Hospodina – vyznavač to daruje Bohu. Tak se to ovšem v Páté knize Mojžíšově nepopisuje. To, z čeho se desátky odevzdávají, opakuje obecné ustanovení o desátcích v Dt 14,22-27.

b) Nu 18,21.24, kde Hospodin sděluje, že desátky (uvedeny jsou však jen desátky z plodů), darované jemu, dává (Bůh, nikoli člověk) lévijcům za dědictví a co s nimi mají dělat⁹. Takto jednoznačně to v Páté Mojžíšově řečeno není, byť lévijec (nikoli však sám) je označen za jednoho z příjemců alespoň tříletého desátku v instrukci o desátkovém roku v Dt 14,28-29. Jinak je v Páté knize Mojžíšově lévijec jen přizván k hostině z desátku¹⁰, neboť je ve stejné společenské třídě jako bezdomovec, sirotek a vdova. Jako ubožák (chrámový sluha) patří k nejohroženější společenské skupině a spolu s nimi je zcela závislý na přízní zajištěných.

⁶ Dvě slovesa (14,22. 26,12) a šestkrát podstatné jméno „desátek“ (12,6.11.17. 14,23.28. 26,12).

⁷ vyjádřeného obvykle slovesem dávat, hebr. n-t-n Nu 18,21.24. Dt 26,12-13.

⁸ Nelze však jednoznačně říci, že by vypravěč Páté knihy Mojžíšovy musel nutně na tyto výroky reagovat (komentovat je), i když jisté obdoby (a analogie) jsou zjevné. Snahu o propojení Hospodinových výroků s instrukcemi v Páté knize Mojžíšově ale lze předpokládat u redaktora celé Tóry. Hospodinův výrok o desátcích (jako výzva) se objevuje i u předexilního proroka Ámose (Am 4,4) a poexilního proroka Malachiáše (Mal 3,8.10).

⁹ Tak mají desátky podobu daně odevzdávané lévijcům. Desetinu z desátků mají pozdvihovat jako oběť Hospodinu (Nu 18,26.28; podobně Neh 10,38-39).

¹⁰ 12,19. 14,27. Je snad toto přesunutí zájmu o lévijce znamením severoizraelského původu Páté knihy Mojžíšovy? Lévijski totiž hráli výraznou a významnou roli v chrámové bohoslužbě v Jeruzalémě, nikoli v severoizraelských svatyních Bétel a Dan.

Specifické a oproti ostatním desátkovým instrukcím v Tóře nové je v Páté knize Mojžíšově vypravěčův poměrně podrobný popis desátkování (jak s nimi zacházet). Vzhledem k tomu, že Pátá kniha Mojžíšova přináší reflexi předchozích instrukcí Tóry¹¹, je možno pojetí desátkování v Páté knize Mojžíšově považovat za revizi, či korekturu (reformu?) dosavadní desátkové praxe. Popis desátkování proto vykazuje znaky demokratizace, či lépe socializace desátkování. Pátá kniha Mojžíšova tak předkládá určitou vývojovou fázi desátkování, kdy desátky přestaly být směřovány do kultu (výhradně lévícům) a začaly být nasměřovány do lidí. V tom je možno spatřovat skrytou kritiku kultické praxe (zvláště Jeruzalémské)¹². V popisu desátkování podle Páté knihy Mojžíšovy jsou následující jedinečnosti:

a) Desátky podle Hospodinova výroku v Lv 27,30.32 představovaly výhradně naturálie (flóra a fauna). V Dt 14,24-26 je již naznačen posun od naturálií k penězům. Už hebr. výraz *t-búá* (14,22. 26,12), který označuje veškerou úrodu a může také znamenat výtěžek, tento posun avizuje;

b) zatímco v Hospodinových výrociích je příjemce desátků Hospodin, resp. lévivec, v Páté knize Mojžíšově jsou příjemci desátků jiní: znevýhodnění a ohrožení lidé¹³. Oproti Nu 18,21.24 jde o podstatné rozšíření příjemců desátků (Dt 14,28. 26,12-13). Lévíjec zde patrně určitá privilegia stále má (třikrát je ve výčtu bezprizorních uveden na prvním místě 14,29. 26,12-13 a dvakrát je na něj výrazně upozorněno formulací „protože nemá s tebou podíl ani dědictví“ 14,27.29), ale jen jako jeden z účastníků společné konzumace desátků (14,27);

c) nakládání s desátky je konkretizováno:

- jedí se (což zabraňuje zpeněžování celé úrody a tím příliš rychlému bohatnutí vyznavače – vyznavač nesmí žít jen obchodem);

- jedí se před Hospodinem – do jedení je vkládán slavnostní prvek (14,23.26.29. 26,12);

- jedí se jen na Hospodinem vyvoleném místě – jedení musí mít řád (12,6-7.11.17-18. 14,23-25.28. 26,12);

- jedení desátků se děje společně – sdílení se svým domem (12,6-7. 14,26);

¹¹ jak vyplývá jak z jejího postavení v Tóře, tak z výsledků zkoumání redakce spisu

¹² Jakože absence obětních instrukcí a silný sociální důraz Páté knihy Mojžíšovy kritikou kultické praxe jsou. Taktéž v liturgickém kalendáři (Dt 16) je možno spatřovat odklon od soustředěnosti na kult a posun k tomu pojetí, v němž z náboženského jednání vyznavače mají mít prospěch jeho bližní (16,11.14).

¹³ To souvisí se specifickým důrazem Páté knihy Mojžíšovy na bezdomovce (hosty, cizince), vdovy, sirotky a lévijce (viz 16,11.14. 24,17.19.21). Tento důraz vypovídá o sociálním zaměření Páté knihy Mojžíšovy.

- při jedení desátků se vyznavač raduje¹⁴;

d) do jedení a radosti jsou zahrnuti i ti, kteří příčinu k radosti nemají: nemají pole, nemají úrodu, nemají desátky, které by před Hospodinem mohli konzumovat a tudíž nemají důvod k radosti, tj. např. léviji (14,27,29);

e) zavedení tříletého desátku a desátkového roku;

f) instrukce o způsobu dopravení desátků na Hospodinem vyvolené místo (14,24-25);

g) důkladné a obsáhlé vysvětlení smyslu desátků:

- desátkování podle 26,13 je vnímáno jako Hospodinovo přikázání;

- desátky jsou určeny k jedení, tj. k nasycení (14,29. 26,12);

- desátky jsou určeny ke sdílení ve společenství (se svým domem 14,26);

- desátky jsou určeny k radování se (12,11-12. 14,26);

- desátkováním se vyznavač učí bát se Hospodina (14,23);

- jsou výrazem (projevem, znamením, následkem) Hospodinova požehnání (14,24);

- vyznavačovo dávání a nasycení (sytost) ohrožených je příčinou, předpokladem pro Hospodinovo žehnání (14,29);

- jsou výrazem nároku na Hospodinovo požehnání (26,15).

Opakováním příjemců desátků (třikrát), nakládání s desátky (čtyřikrát) a místa jedení desátků (pětkrát), jakož i důkladným vysvětlením smyslu desátkování zřetelně a výrazně posouvá Pátá kniha Mojžíšova důraz a těžiště výpovědi o desátcích (do sociální polohy).

Teologicky velmi závažným projevem smyslu desátkování je bázeň: „desátkováním desátkuješ veškerou úrodu (výtěžek) setby své, která vychází na poli rok co rok. A jíš před Hospodinem svým Bohem na místě, které vyvolil pro přebývání svého jména tam, desátky obilí tvého, moštu tvého, čerstvého oleje tvého i prvorozenců dobytka tvého¹⁵ a ovcí tvých, aby ses učil bázni Hospodina Boha tvého po všechny dny“ (14,22-23). Tím desátkování dostává duchovní rozměr. Desátkováním (tj.oddělováním a jedením desátků na Hospodinem určeném

¹⁴ Radování se při konzumaci desátků: 12,6-7.11-12.17-18. 14,26. Společné radování se jako součást bohoslužby patří také ke specifickým důrazům Páté knihy Mojžíšovy (16,11.14-15. 26,11. 27,7).

¹⁵ O prvorozených z dobytka viz 15,19-22.

místě), tedy jednáním podle Hospodinových pokynů se vyznavač učí bázni Hospodinově po všechny dny, tj. trvale (se bát i se učit). Běží o jediný text v Páté knize Mojžíšově, kde učení se bázni Hospodinově není následkem naslouchání (čtení) Tóře¹⁶. Vzhledem k tomu, že desátkování je zdrojem bázně stejně jako naslouchání Tóře, je možno desátkování považovat za synonymum k čtení Tóry a naslouchání Hospodinovým slovům. Tato souvislost se stává ještě zřetelnější konstatováním, že vyznavač desátky konzumuje, což je gesto s výrazným duchovním nábojem¹⁷: vyznavač přijímá desátky do sebe stejně jako přijímá zaslechnuté slovo. Přijímá tak to, co odevzdal. Žije z toho, co dává (nejohroženějším lidem své pospolitosti). Aby mohl v Hospodinově blízkosti (před Hospodinem) být a přijímat (konzumovat) a následně se radovat, musí dát desátek. Tak je dávání s přijímáním propojeno: dávání je předpoklad přijímání. Podobně i přijímání Hospodinových slov (Tóry) a dávání desátků je výrazem duchovní zákonitosti založené na dvou pohybech: přijmout darované a odevzdat požadované.

Změny v pojetí desátků jsou Páté knize Mojžíšově vzhledem k výše zmiňovaným Hospodinovým výrokům tak razantní, že povětšinou smysl desátkování zcela přeznačují. Pro posluchače Dt 14,22nn může být velmi překvapivé, že toto pojetí desátkování sděluje vypravěč (Mojžíš?), aniž by se tím odvolával na Hospodinův výrok. Zřejmě z toho důvodu se v liturgii desátkového roku objevuje formulace, z níž vyplývá, že vyznavač tyto instrukce, konkrétně desátkování v desátkovém roce, považuje (vyznává) jako příkázání Hospodinovo (26,13). Zvláštnosti praxe desátkování¹⁸ v Páté knize Mojžíšově jsou výrazem poměrně propracované a zcela svébytné nauky, která postihuje principy desátkování tak, že mohou být uskutečnitelné i v době, kdy nebude chrámová bohoslužba fungovat a nebude možno desátky dávat lévíjcům.

Nejvýznamnějším a nejzajímavějším zástupcem všech specifík Páté knihy Mojžíšovy je zavedení desátkového roku (26,12). Z dvou typů významných roků Pátá kniha Mojžíšova léto milostivé nezná a šabatový rok (sedmý rok - rok

¹⁶ V 4,10. 17,19 a 31,12-13 je příčina bázně nějak spojena s Tórou, tj. s výrokem Hospodinovým. V 4,10 Hospodin sděluje, že způsobuje slyšení svých slov a příčinou bázně je tedy Hospodinovo jednání. V 17,19 a 31,12-13 stojí na počátku bázně čtení Tóry, její sepsání i naslouchání.

¹⁷ Čtenáři Nového zákona je duchovní význam jedení ilustrován na Janově interpretaci Večeře Páně: „Já jsem chléb živý, který sestoupil z nebe. Kdo jí z tohoto chleba, živ bude na věky ...“ J 6,51.

¹⁸ Možná však běží o dodatky k předchozím Hospodinovým výrokům v Tóře, které vytváří z instrukce o desátcích výjimečné učení se zcela odlišnou perspektivou.

odpočinutí) uvádí ve výrazně modifikované podobě¹⁹. Zato desátkový rok (odjinud z Tenaku neznámý) popisuje poměrně podrobně, naléhavě a dvakrát (zatímco obecná instrukce o desátcích v 14,22-27 je řečena jen jednou). Dvojití uvedení desátkového roku na dvou místech Páté knihy Mojžíšovy je výrazné a velmi zajímavé. Úvodní instrukce (komu jsou určeny, co se s nimi děje, kam se přináší a jak ovlivňují Hospodinovo jednání vůči vyznavači v 14,28-29) je přerušena a pokračuje až téměř v závěru Deuteronomního kodexu (26,12-15) liturgií desátkového roku, popisující jak jednat, resp. jak mluvit a co říkat při přinášení tříletého desátku (26,13-15) před Hospodinem a Hospodinu. Zpráva o liturgii na úvodní sdělení (14,28-29) nejen přímo navazuje, ale také jej částečně opakuje.

Desátkový rok nastává každý třetí rok, kdy se desátkovalo zvláštním způsobem:

a) všechny desátky třetího roku (14,28 každý desátek, hebr. *et kol ma'sar*, třetího roku – nikoli další, či druhý desátek) se nedávaly Hospodinu na Hospodinem vyvolené místo, ale nosily se do bran města;

b) jako dar nejhoroženějším lidem (nejen lévijcům), kteří je mají zkonzumovat;

c) vyznavač tříletý desátek nejí;

d) oproti ostatním desátkům jsou jako desátky v desátkovém roce uvedeny pouze plody (14,28. 26,12);

e) tříletý desátek je popisován jako bohoslužba, při které vyznavač mluví (vyznává) před Hospodinem – modlí se (přímá řeč k Hospodinu). Tříletý desátek se tak stává impulsem k modlitbě;

f) tříletý desátek je vyznáván jako Hospodinovo přikázání (26,13), tedy výraz plnění těchto přikázání a tím uctívání Hospodina, které je uskutečňováno obdarováváním nejhudších. To je druhý rozměr bohoslužby, kterou tříletý desátek je;

g) tříletý desátek akcentuje sociální rozměr desátkování, naznačený již v 14,26-27 (jíst společně se svým domem a nenechat lévijce opuštěného). Tento pro Pátou knihu Mojžíšovu charakteristický sociální záměr (akcent) je ještě podtržen v následující kapitole (Dt 15) v neméně podrobně propracované a zdůvodněné instrukci o sedmém roce. Sedmý rok je vedle desátkového roku druhý velmi významný rok v koloběhu Izraelského života. A oba tyto roky nečiní

¹⁹ 15,12 sice kombinuje šabatový rok a léto milostivé, ale názvem je neuvádí. Výslovně zmiňuje jen sedmý rok, kdy se měla veřejně předčítat Tóra (31,10-13), promíjet dluhy (15,1) a měli se propouštět otroci (15,12).

svátečními (slavnostními) náboženské vyžívání se Hospodinova vyznavače, nýbrž takové uctívání Boha, z něhož prospěch má vyznavačův bližní²⁰.

Instrukce o desátkovém roku je formulována v jednotném čísle tak, že je osloven jedinec, člen izraelské pospolitosti a vyznavač Hospodinův. Jemu není nic nařizováno, ani od něj není něco očekáváno. Posлуhač je tím konfrontován se skutečností, že instrukce o desátkování a desátkovém roce počítá s duchovně zralým vyznavačem, na nějž není třeba apelovat (naléhat), aby takto desátkoval. On přirozeně a automaticky odnáší desátky do bran, kde je ukládá, dává lévíjci, bezdomovci, sirotku a vdově, modlí se k Hospodinu a následně nato mu Hospodin žehná. Obecně řečeno, vyznavač se dobrovolně a spontánně omezuje, tj. cosi ztrácí pro ty, kteří čekají na spravedlnost a milosrdenství v branách města. Vyznavač tedy žije tak, aby byl užitečný, aby usnadňoval život a pomáhal žít jiným. Aby sirotci, vdovy, bezdomovci a lévíjci mohli žít, vzdává se pro ně vyznavač Hospodinův desetiny své úrody, resp. výtěžku. Nežije pro svůj prospěch, ani pro prospěch úzké skupiny služebníků Božích, ale pro prospěch nejzranitelnější a nejohroženější části Božího lidu. Pro ně jsou desátky v desátkovém roce určeny. Tímto způsobem se má náboženská aktivita prolínat do sociální oblasti – má mít sociální dopad (má zmírňovat nouzi). Z vyznavačova náboženského jednání mají mít jeho bližní užitek. Přestože se mluví o jedinci, platí tato instrukce pro celou pospolitost Hospodinových vyznavačů. Jejich jednání je viditelné znamením jejich poznamenání Bohem. Uctívání Hospodina se tedy projevuje navenek péčí o znevýhodněné lidi. Obecně lze říci, že pro Hospodinova vyznavače je příznačné silné sociální cítění, které dává najevo skutkem solidarity. Na solidaritě je pospolitost Božího lidu založena. Význam a smysl desátkového roku proto spočívá jak v ochraně těch nejslabších, tak v odpovědnosti těch zajištěných za nejohroženější články celé pospolitosti, a sice na přirozené, spontánní a dobrovolné odpovědnosti celého společenství Božího lidu. Takto se projevuje společenství, které je živé. Jinými slovy: živé společenství je životodárné. Jen takové společenství není zbytečné.

Mgr. Jiří Beneš, Th.D. – učitel na Husitskéj teologickej fakulte Univerzity Karlovej v Prahe.

²⁰ Podobně je v Iz 58,6-10 popisován i význam a záměr půstu. Je to náboženská aktivita, z níž má mít prospěch bližní toho, kdo se postí, nikoli sám ten, kdo se postí.

Teologický koncept vlastníctva

Albín Masarik – Slavomír Krupa

THEOLOGICAL CONCEPTION OF PROPERTY

This work deals with the topic of wealth and poverty from the inter-discipline perspective of theology and deacony. Authors try to give answer to questions of deacony and charity from the perspective of exegeses of the New Testament texts selected as per their relevance to the topic.

Úvod

Keď chceme prispieť k téme „chudoba a bohatstvo“ z teologicko – diakonického kontextu, potrebujeme predovšetkým analyzovať novozákonný obraz majetku, postoj k majetku a deformácie v postojoch k majetku. Špecifikovaním resp. zúžením témy nechceme v žiadnom prípade sponchybňovať stav chudoby ako sociálny problém, pretože v celej Biblii (tak v SZ¹, ako aj v NZ²), nachádzame výrazný sociálny dôraz a požiadavku citlivosti voči potrebám vdov, sirôt, cudzincov, a inak odkázaných ľudí. Tieto formy duchovnej intervencie v prospech chudobných ukazujú, že aj napriek niektorým textom, ktoré sa pozitívne vyjadrujú o chudobných, chudoba nie je idealizovaná a Boh sa stavia na stranu chudobných. Aktivity v prospech chudobných Ježiš považuje za konanie dobra v jeho prospech (Mt 25, 35-40). Aj apoštol Pavel organizoval zbierku pre chudobných v Judsku (Sk 11,29). Ak by bola chudoba v kresťanstve považovaná za dobro, potom by uvedené pozorovania nedávali zmysel.

Novozákonné východiská

Pre zachytenie maximálnej škály východiskových novozákonných textov sa tieto texty dajú vytýčiť vo dvoch metodologicky odlišných krokoch: (1) pojmový výskyt témy v NZ; (2) vecný výskyt témy v NZ³. Z dôvodov rozsahu tejto štúdie sme sa rozhodli využiť len prvý z uvedených prístupov.

¹ Napr. Dt 10,17-19

² Napr. Sk 6,1-7

³ Táto časť práce by si vyžadovala kontinuálne čítanie NZ s priebežným výberom textov, ktoré sa týkajú témy a nevyužívajú vyššie uvedené pojmy. Z časových dôvodov sme túto vrstvu práce nemohli urobiť.

Pojmový výskyt témy

Pri vymedzovaní novozákonných východísk cez pojmový výskyt témy potrebujeme určiť biblické pojmy, ktoré sú pre ňu reprezentatívne, prípadne aj také, ktoré s témou súvisia voľnejšie a môžu prispieť k objasneniu jej obrazu v NZ. Z viacerých možných prístupov pre určenie relevantných pojmov, sme sa rozhodli pre využitie LOUW-NIDOVOHO slovníka⁴ V rámci neho vychádzame z domény 57.25-57.35 „byť bohatý“ v ktorej má 11 hesiel s nasledujúcimi pojmami:

a) πλουτέω⁵ - má význam: „byť bohatý; aor.: zbohatnúť, perf. = byť zbohatnutý (vo vlastnom i prenes. zm.“⁶ V NZ nachádza na nasledovných miestach: Lk 1,53; 12,21; R 10,12; 1 K 4,8; 2 K 8,9; 1 Tim 6,9.18; Zj 3,17n; 18,3.15.19. Z existujúcich výskytov sa témy našej práce týkajú alebo môžu týkať nasledovné miesta: Lk 1,53; 12,21; 2K 8,9; 1Tim 6,9.18; Zj 3,17n;

b) πλούσιος – znamená: „bohatý (vo vlastnom zm. o pozemskom bohatstve i v prenes. zm. o duchovných statkoch“⁷. V NZ vyskytuje na nasledovných miestach: Mt 19,23n; 27,57; Mk 10,25; 12,41; Lk 6,24; 12,16; 14,12; 16,1.19.21n; 18,23.25; 19,2; 21,1; 2K 8,9; Ef 2,4; 1Tim 6,17; Jak 1,10n; 2,5n; 5,1; Zj 2,9; 3,17; 6,15; 13,16. Pre túto tému môže mať význam jeho výskyt na nasledovných miestach: Mt 19,23n; 27,57; Mk 10,25; 12,41; Lk 6,24; 12,16; 14,12; 16,19.21n; 18,23.25; 19,2; 21,1; 2K 8,9; 1Tim 6,17; Jak 1,10n; 5,1; Zj 2,9; 3,17.

c) εὐπορέομαι – znamená: „mať zásobu, byť zámožný“⁸. Pojem sa vyskytuje ako hapaxlegomenon (t.j. len raz) v Sk 11,29. Je relevantný pre našu tému.

d) πλουτίζω – znamená: „obohacovať (vo vlastnom i prenes. zmysle)“⁹. V NZ nachádzame tri výskyty tohto pojmu: 1K 1,5; 2K 6,10 a 2K 9,11. Posledné dva z nich prispievajú k našej téme.

e) πλοῦτος – „bohatstvo; prenes.: hojnosť, nadbytok, plnosť“¹⁰. Výskyt v NZ: Mt 13,22; Mk 4,19; Lk 8,14; R 2,4; 9,23; 11,12.33; 2K 8,2; Ef 1,7.18; 2,7; 3,8.16; Fil 4,19; Kol 1,27; 2,2; 1 Tim 6,17; Hb 11,26; Jk 5,2; Zj 5,12; 18,17. Z týchto textov sa

⁴ LOUW-NIDA: *Greek-English lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, Vol 1-2

⁵ LOUW/NIDA str. 561 zaraďujú tento pojem dvakrát, so samostatným zohľadnením jeho dvoch významových polí a to (1) pod 57.25: „to have considerably more than what would be regarded as the norm in a society – „to be rich, to be wealthy, well –to-do“ (Lk 1,53); a (2) pod 57.28: „to prosper to the point of being rich – „to become rich, to become wealthy, to prosper.“

⁶ SOUČEK, J.B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, str. 211

⁷ tamtiež

⁸ SOUČEK, str. 113

⁹ SOUČEK, str. 211

¹⁰ SOUČEK, str. 211

môžu našej témy týkať nasledovné miesta: Mt 13,22; Mk 4,19; Lk 8,14; 2 K 8,2; Fil 4,19; 1Tim 6,17; Hb 11,26; Jk 5,2.

f) χρῆμα - „kus majetku, vec: 1. pl. majetok, bohatstvo, statok; 2. peniaze (väčšinou v pl., ale niekedy aj v sg.)“¹¹ V NZ sa vyskytuje na nasledovných miestach: Mk 10,23; Lk 18,24; Sk 4,37; 8,18.20; 24,26. Z týchto výskytov sú pre tému relevantné nasledovné miesta: Mk 10,23; Lk 18,24 a Sk 4,37.

g) εὐπορία - „prostriedok (hmotný); blahobyť; možný je aj význam: ľahký zárobok“¹². V NZ sa nachádza na jedinom mieste (Sk 19,25)¹³ a ten sa týka témy tejto práce.

h) τὰ ἀγαθὰ - „dobrá; statky; majetok“¹⁴. Výraz sa v NZ nachádza na nasledovných miestach: Mt 7,11; 12,34n; Lk 11,13; 12,18n; 16,25; J 5,29; R 3,8; 10,15. Z nich s našou témou súvisia: Lk 12,18n; 16,25.

i) μαμωνᾶς – „(z aramejského: māmônâ') majetok, vlastníctvo. (Nie je známy pôvod ani presný konkrétny význam aramejského slova“¹⁵. V NZ sa vyskytuje na nasledovných miestach: Mt 6,24; Lk 16,9.11.13. Všetky výskyty sú relevantné pre spracovanie témy.

j) τιμιότης - „drahocennosť“¹⁶. Pojem sa vyskytuje ako hapaxlegomenon (Zj 18,19). Kvôli kontextu nechávame tento výskyt a tým aj celý pojem mimo pozornosti.

Určením textov, v ktorých sa nachádzajú vybrané pojmy vo vecnej súvislosti s našou témou, sme ohraničili okruh novozákonných textov, z ktorých budeme vychádzať pri spracovaní tejto štúdie.

Spracovanie novozákonných východísk

Teologicky neprimeraným prístupom k Novému zákonu sa dá ľahko podporiť názor, že majetok je zlo alebo že majetok je dobro. Na obhajobu prvého aj druhého prístupu môžeme nájsť rad textov, ktoré ich formálne podporujú. Ale takáto podpora jednostranných názorov nereprezentuje novozákonný prístup k našej téme. Bola by len ukážkou zneužitia textového nálezu na potvrdenie stanovísk jednotlivých názorových skupín. Napriek výrokom ako „blessed are the poor...“ (Lk 6,20b), chudoba nie je idealizovaná a bohatí nie sú automaticky hriešnikmi. Majetok nie je automaticky

¹¹ SOUČEK, str. 280

¹² SOUČEK, str. 113

¹³ Sk 19,25: „*Mužovia, vidíte, že svoj blahobyť máme z tohto remesla...*“

¹⁴ SOUČEK, str. 15

¹⁵ SOUČEK, str. 160

¹⁶ SOUČEK, str. 258

a vždy len zlo, ale nemôžeme povedať, že majetok je vždy len dobro. V nasledujúcej časti podávame odkaz na texty, ktoré vyjadrujú (1) kladný prístup k majetku; (2) negatívne výpovede o majetku.

Kladný prístup k majetku

V Kázni na hore (Mt 5.-7. kap.) Ježiš podáva niekoľko výpovedí, ktorými sa priamo vyjadruje k otázkam hospodárskeho zabezpečenia života človeka, a vychádza z kladného postoja k materiálnym hodnotám:

a) Podľa Mt 6,33 má človek žiť pre Boha („hľadať“ kráľovstvo Božie) a Boh sa o neho stará („ostatné bude pridané“)¹⁷. Pritom „to ostatné“ nezahŕňa len základné prežitie, ale pokrytie normálnych potrieb človeka v normálne fungujúcej spoločnosti. V tejto textovej súvislosti nachádzame vyjadrenie kladného prístupu k majetku najmä v týchto podnetoch: (a1) „...a váš nebeský Otec predsa vie, že to všetko potrebujete.“ (Mt 6,32); (a2) výpoveď „toto všetko vám bude pridané“ (Mt 6,33) je štylizovaná vo forme tzv. pasivum divinum, ktorou tu Mt vyjadruje istotu, že obsah výpovede urobí Boh. To znamená, že Boh nie len vie, že človek potrebuje zabezpečenie svojich materiálnych potrieb, ale že toto zabezpečenie aj poskytuje. V tom nachádzame najvyššie možné vyjadrenie kladného hodnotenia majetku¹⁸.

b) Preto Ježiš učí modliť sa „chlieb náš každodenný daj nám dnes“ (Mt 6,11), čím zahŕňa pokrytie všetkých životných potrieb človeka. Táto modlitba nie je modlitbou len pre chudobných a sociálne odkázaných, ale je to modlitba všetkých kresťanov. Uvedomujú si, že Boh zabezpečuje ich životné potreby (aj cestou ich obvyklých príjmov). Táto modlitba podľa našej exegézy neidealizuje chudobu a neproblematizuje bohatstvo. Jednoducho – vedie človeka k tomu, by si uvedomoval svoju závislosť na Bohu a aby vedel materiálne zabezpečenie svojho života prijímať s vďakou voči Bohu.

Prinajmenšom z týchto dvoch miest môžeme vyrozumiť kresťanský realistický postoj, ktorý pozitívne prijíma materiálne prostriedky a ukazuje, že majetok samotný nie je zlo.

V podobenstve o talentoch (Mt 25,14-30; par. Lk 19,12-27) Ježiš používa obraz rozdielnych objemov majetku, ktoré Pán rozdelil a dal do správy svojim sluhom. Každému z nich zveril iný objem a každý z nich mal zodpovednosť pred Pánom, ako bude s týmto majetkom nakladať¹⁹. Toto podobenstvo má veľmi široké aplikačné

¹⁷ Mt 6,33: „Hľadajte však najprv kráľovstvo Božie a jeho spravodlivosť, a toto všetko vám bude pridané.“

¹⁸ V rámci jeho zdravého začlenenia do bytia človeka. Tým sme nič nekonštatovali o deformovaných postojoch k majetku.

¹⁹ Potreba domyslieť výchovu chudobných k zodpovednému správcovstvu hodnôt, ktoré im boli zverené.

pásmo a ukazuje na zodpovednosť človeka za spôsob nakladania so všetkými hodnotami, ktoré mu Boh zveril. Do toho samozrejme spadajú nie len nemateriálne, ale aj materiálne hodnoty. Viaceré príklady z Nového zákona ukazujú, že ľudia, ktorí disponovali s majetkom, ho vedeli používať v prospech kráľovstva Božieho. Medzi také príklady patrí Jozef z Arimatie, „zámožný človek“, ktorý po Ježišovom ukrižovaní pochoval jeho telo (Mt 27,57-61) alebo Jozef Barnabáš, ktorý „mal rolu, predal ju, priniesol peniaze a položil ich k nohám apoštolov.“ (Sk 4,37).

Zhrnutie. Tieto evanjeliové texty naznačujú viaceré skutočnosti, ktoré sú súčasťou novozákonného učenia:

- 1) aj duchovný človek potrebuje materiálne hodnoty pre svoj život a Boh je zaangažovaný do procesu ich zabezpečenia,
- 2) Nový zákon počíta s tým, že ľudia disponujú s rôznou výškou vzácných zdrojov²⁰ a tieto rozdiely samotné nie sú automaticky problémom;
- 3) konečným vlastníkom všetkých hodnôt je Boh,
- 4) ľudia, ktorí disponujú s majetkom (bohatí), sa z teologického pohľadu javia len ako správcovia, ktorí sa budú zo svojho hospodárenia zodpovedať.

Negatívne výpovede o majetku

Väčšina novozákonných výpovedí o majetku, ktoré obsahujú výstrahy, sa týka vzťahu k majetku a nie majetku samotného. Napriek tomu musíme priznať, že pokiaľ ide o textové znenie, existujú aj také výpovede NZ, ktoré negatívne hovoria o majetku a o boháčoch:

a) *Nemožnosť slúžiť dvom pánom..* V Mt 6,24 (Kázeň na hore) Ježiš konštatuje nemožnosť slúžiť Bohu i mamone²¹, čím povedal, že človek môže mať buď duchovný²² alebo materiálny cieľ svojej existencie.

b) *V NZ nachádzame rôzne výpovede odmietajúce boháčov v hospodárskom zmysle.* Patria medzi ne: (b1) *Ježišove výroky*, napr.: Lk 6,24 („Ale beda vám, boháčom, lebo vy máte svoje radosti už teraz.“) (b2) *Ježišove podobenstvá: O boháčovi a Lazarovi* (Lk 16,19-31), kde je hodnotenie boháča vyjadrené jeho posmrtnou perspektívou: v.22b: „Zomrel aj boháč a pochovali ho. 23. Potom v pekle v mukách pozdvihol oči...“; *o lakomom boháčovi*, ktorý videl v majetku zaistenie svojho bytia.

²⁰ Pod pojmom „vzácný zdroj“ sa v dnešnej ekonomickej terminológii rozumie každý obmedzený zdroj.

²¹ Mt 6,24: „Nikto nemôže slúžiť dvom pánom. Buď jedného bude nenávidieť a druhého milovať, alebo k jednému bude lípnúť a druhým pohrdať. Nemôžete slúžiť Bohu i mamone.“

²² V teológii špecificky: nasledovanie Krista.

Ježiš o ňom hovorí: „Blázon! Ešte tejto noci požiadajú o tvoj život a komu ostane to, čo si nahobil? Tak bude s každým, kto zhŕňa poklady pre seba a nie je bohatý v Bohu.“ (Lk 12,20n); **(b3) Iné novozákonné výpovede proti bohatým.** V tejto skupine by sme mohli reprezentatívne uviesť Jakubovo varovanie boháčom (Jk 5,1-6)²³.

c) *negatívny vplyv bohatstva na duchovný život človeka.* V synoptickom podaní podobenstva o štvorakej pôde, v časti, ktorá vysvetľuje jeho význam (Mt 13,18-23; Mk 4,13-20; Lk 8,11-15), nachádzame výpovede, ktoré dávajú do súvislosti majetok a duchovný rozvoj človeka. Mt a Mk v tejto súvislosti hovoria o omámení bohatstvom²⁴, pre ktoré ostane Božie slovo bez úžitku u takého človeka. Lk priamo hovorí o tom, že tieto negatívne dosahy spôsobuje bohatstvo ako také²⁵. Podobne aj 1Tim 6,9 ukazuje na riziko túžby po majetku.²⁶

d) *Bohatstvo ako prekážka vstupu do kráľovstva Božieho.* Všetci traja synoptici podávajú Ježišovu výpoveď, ktorá chápe bohatstvo ako prekážku²⁷ vstupu do kráľovstva Božieho. Tento výrok je v porovnávaných textoch štylizovaný s odchýlkami, ale spoločná je v nich príslovka δυσκόλως ((dyskolós – „neľahko, s ťažkosťami“²⁸), čo nevyklučuje, ale závažne problematizuje vstup boháčov do kráľovstva Božieho. Uvedomenie týchto ťažkostí ešte prehľbuje obraz o ťave a ihle²⁹.

²³ Jk 5,1-6: „A vy, boháči, plačte a bedkajte nad svojimi biedami, ktoré prichádzajú na vás. (2) Vaše bohatstvo zrhnilo a vaše šatstvo zmolavelo, (3) vaše zlato a striebro zhrdzavelo a ich hrdza bude svedectvom proti vám a ako oheň zožerie vám telo. V posledných dňoch ste si nahromadili bohatstvo. (4) Hľa, mzda, ktorú ste zdržali robotníkom, čo vám zožali polia, krič. A krik žencov došiel k ušiam Pána mocností. (5) Na zemi ste hodovali a hýrili. Vykrmili ste si srdcia ako v deň zabíjačky. (6) Odsúdili ste a zabili ste spravodlivého – neodporuje vám!“

²⁴ R.kat. prekl. v obidvoch prípadoch prekladá: „klam bohatstva“

²⁵ R.kat. prekl.: „ale starosti, bohatstvo a rozkoše života postupne udušia a oni neprinesú úrodu.“

²⁶ 1Tim 6,9: „Ale tí, ktorí chcú zbohatnúť, upadajú do pokušenia a osídla, do mnohých nerozumných a škodlivých žiadostí, ktoré ponárajú ľudí do skazy a záhuby.“

²⁷ Mt 19,23n: „Tu Ježiš povedal svojim učeníkom: Amen, vravím vám, že bohatý ťažko vojde do nebeského kráľovstva. (24) Znova vám vravím: Lahšie je ťave prejsť uchom ihly ako bohatému vojsť do Božieho kráľovstva.“ Mk 10,23-25: „Ježiš sa rozhlíadal po svojich učeníkoch a povedal im: Ako ťažko sa dostanú bohatí do kráľovstva Božieho! 24 Učeníci sa zarazili nad jeho slovami, ale Ježiš im to zopakoval ešte raz: Dietky, ako ťažko vojsť do kráľovstva Božieho! 25 Lahšie prejde ťava uchom ihly, ako vojde boháč do Božieho kráľovstva.“ Lk 18:24 „Keď Ježiš videl, že zosmutnel, povedal: Ako ťažko vchádzajú do Božieho kráľovstva tí, čo majú majetky!“

²⁸ SOUČEK, J.B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, str. 76

²⁹ Gnilka tu hovorí priam o nemožnosti: GNILKA, J.: *Das Evangelium nach Markus*, str. 88: „Die Sprichwörtartige Sentenz vom Kamel und Nadelöhr drückt plastisch und einprägsam die Unmöglichkeit aus, die für den Reichen besteht, in das reich Gottes zu kommen.“

Teologický prístup k textovému nálezu

Na základe úvodných krokov tejto štúdie, pri ktorých sme zohľadňovali všetky relevantné výskyty vyššie uvedených novozákonných pojmov, dochádzame k záveru, že Nový zákon nepodáva jednostranné pozitívne alebo negatívne hodnotenie majetku.

Adekvátny postoj k majetku

Nový zákon sa realisticky stavia k nutnosti majetku pre život človeka a materiálne zabezpečenie dokonca vníma ako súčasť duchovného života kresťana. Preto konštatujeme, že majetok samotný ako fyzická skutočnosť a aj „vlastnenie majetku“, ako právo disponovať s majetkom a zhodnocovať ho, je teologicky indiferentné.

Ak je naše tvrdenie pravdivé, ako máme potom rozumieť radikálne novozákonné výpovede proti boháčom³⁰? Podľa nášho chápania ich musíme čítať v rámci tzv. teologickej exegézy, t.j. interpretovať exegetovaný text v súvislostiach teológie Nového zákona. V Mt 6,19-21 Ježiš hovorí proti zhromažďovaniu pokladov na zemi³¹ a jeho argumentácia nie je ekonomická, ale teologická: „kde je tvoj poklad, tam bude aj tvoje srdce.“ (Mt 6,21). Ježiš tým jasne ukazuje, že jeho cieľom nie je, aby kresťania mali málo majetku, ale aby ich „srdce“ bolo pri kráľovstve Božom.

Správnosť tohto chápania môžeme overiť na Ježišovom postoji voči bohatému človekovi, ktorého „srdce“ nebolo pri majetku. Takým človekom sa stal bohatý colník Záchej (Lk 19). Ježiš rozpoznáva jeho schopnosť používať majetok správnym spôsobom (a nie byť otrokom majetku), preto sa s ním o majetku nerozpráva. Jednoducho prijíma jeho pohostinnosť a uisťuje ho o prijatí spásy.³² Ježišov postoj k Zácheovi, ako aj vysvetľujúca poznámka v podobenstve o lakomom boháčovi (Lk 12,21) popiera možnosť, že problémom je bohatstvo samotné a odkazuje skôr na problém neadekvátnych postojov k majetku, keď sa z prostriedku stáva cieľ.

V tejto línii pokračujú aj pastorálne listy. V 1Tim 6,17 Timotej nachádza poverenie: „*Bohatým v terajšom veku prikazuji, aby neboli namyslení a aby nedúfali v neisté bohatstvo, ale v Boha, ktorý nás na naše radostné požívanie bohato všetkým zaopatruje.*“ Podobne aj list Jakubov 1,10 odporúča bohatým, aby sa nespoliehali na

³⁰ Napr. už citovaný text v Mt 19,23n: *Tu Ježiš povedal svojim učeníkom: Amen, vravím vám, že bohatý ťažko vojde do nebeského kráľovstva. (24) Znova vám vravím: Lahšie je ťave prejsť uchem ihly ako bohatému vojsť do Božieho kráľovstva.*“ alebo Podobenstvo o boháčovi a Lazarovi, ktoré tiež vyznieva ako radikálna kritika bohatých.

³¹ Najmä v. 19: „*Nezhromažďujte si poklady na zemi, kde ich zožiera hrdza a mole, a kde sa zlodeji vlamujú a kradnú.*“

³² Lk 19,9: Ježiš mu odvetil: *Dnes sa uskutočnila spása tohto domu. Pretože aj on je Abrahamovým synom.*“

svoje bohatstvo: „*bohatý však (nech sa chváli) svojím ponížením, pretože sa pomínie ako kvet trávy.... Tak zvädne aj boháč pri svojom podnikaní.*“

Preto sa nám z teologického hľadiska problém bohatstva a chudoby nejaví primárne ako ekonomický problém, ale ako problém priorít hodnôt. Pritom môže ísť o majetkovú alebo nemajetkovú priority. Majetková a nemajetková priorita je spojená s osobnostnou dispozíciou človeka vlastniť a zhodnocovať majetok. Samotná dispozícia vlastniť nie je z kresťanského hľadiska problémom, ale problémom sú deformované formy vlastníctva a neadekvátny vzťah k majetku.

Problémom sa môže stať neadekvátne miesto majetku v existencii človeka a postoj človeka k majetku a to tak (1) z hľadiska jeho vzťahu k majetku (1a) nezávislý alebo (1b) závislý. (2) Z hľadiska nakladania s majetkom môže byť (2a) zodpovedný alebo (2b) nezodpovedný V oboch kategóriách sa môže vyskytovať aj indiferentný postoj.

Ad 1) Teologickým východiskom pre existenciálnu nezávislosť človeka na materiálnych hodnotách je tzv. dvojité prikázanie lásky (Mt 22,37-40)³³: láska k Bohu predstavuje spirituálnu dispozíciu človeka vstupovať do vzťahu s Bohom, mať vzťah k nemu a schopnosť obdivovať ho. Človek má schopnosť naplno sa vložiť do tohto vzťahu a podriať mu celý svoj život. Láska k Bohu potom determinuje aj lásku k blížnemu a spôsob nakladania s materiálnymi statkami.

Ad 2) Teologickým východiskom zodpovedného postoja k majetku je vedomie, že človek je len jeho správcou a za nakladanie s ním zodpovedá Bohu (viď podobenstvo o talentoch - Mt 25,14-30; par. Lk 19,12-27 - ktoré slúži ako vzorec správania v rôznych oblastiach a ukazuje, že komu bolo viac zverené, ten má vyššiu zodpovednosť).

Deformovaný postoj k majetku

Patologické dosahy posunu priorít. V rámci teologickej antropológie vychádzame z chápania človeka ako spirituálnej bytosti, ktorá má zmysel pre nadprirodzené a dispozície pre vzťah a obdiv k Bohu. Dokáže sa vložiť do takéhoto vzťahu a v rámci tohto vzťahu rozvíjať svoj život. Ale ak sa pokúsi túto spirituálnu úroveň saturovať inými hodnotami, potom sa teologicky pozitívna náboženská dispozícia uctievať Boha, pretransformuje na uctievanie náhradných cieľov (R 1,21-23)³⁴. Ak sa predmetom uctievania v rámci tejto zámeny stane majetok, potom nadobúda parametre božstva³⁵.

³³ Mt 22,37: „*Milovať budeš Pána, svojho Boha, celým svojím srdcom a celou svojou dušou i celou svojou myslou. (38) To je veľké a prvé prikázanie. (39) Druhé je mu podobné: Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého. (40) Na týchto dvoch prikázaniach spočíva celý Zákon i proroci.*“

³⁴ V Rim 1,21nn nachádzame teologickú etiológiu závislosti.

³⁵ ktoré objektívne nemôže naplniť

Aby ich mal, musí dochádzať k jeho kvalitatívnemu a kvantitatívnemu rastu. Tento proces, ktorý môže navonok vyzeráť ako ekonomicky úspešná existencia³⁶, sa vyznačuje sekulárnymi prejavmi náboženských znakov a u nositeľa zvyšuje riziko závislosti. Tak sa zo vznešenej bytosti, stvorenej na obraz Boha, stáva zhromažďovateľ a konzument zásob.

Rozšírenie významových polí a kategorizovanie foriem chudoby

Obidva ústredné pojmy témy tejto konferencie (chudoba a bohatstvo) môžeme definovať čisto ekonomicky. Výsledok bude potom zachytávať len jednu úroveň života skúmaných subjektov. Ak sa pokúsime o širšiu definíciu, ktorá neostane len pri ekonomických znakoch, dostaneme komplexnejší obraz. Nový zákon tieto pojmy používa s väčším významovým rozpätím - niekedy v ekonomickom zmysle (2K 6,10³⁷; 2K 8,2³⁸), inokedy v čisto duchovnom (2K 8,9)³⁹ ale obsahuje aj texty, v ktorých sa tieto významové polia prelínajú, situáciu hodnotia komplexne (Lk 14,12n⁴⁰; 2K 6,10⁴¹; 9,11⁴²; 1Tim 6,18⁴³; a vyjadrujú dôveru, že Boh sa postará o všetky potreby ľudí, ktorí žijú podľa Jeho vôle (Fil 4,19)⁴⁴.

³⁶ Túto charakteristiku samozrejme vzťahujeme len na proces, kde dochádza k patologickému postoju k majetku.

³⁷ Aj ekonomicky chudobní môžu iných obohacovať. Apoštol Pavel tak charakterizuje svoju službu: 2K 6,10: „...ako zarmucovaní, no vždy sa radujúci, ako chudobní, a predsa mnohých obohacujúci, ako nič nemajúci, a predsa všetko majúci.“

³⁸ Pavel konštatuje v 2K 8,2 o kresťanoch v Makedónii, že sa napriek svojej chudobe zúčastnili na zbierke pre kresťanov v Judsku: „...že v mnohých skúškach súženia hojnosť ich radosti a ich veľká chudoba rozmnožila bohatstvo ich štedrosti.“

³⁹ 2K 8,9: „Ved' poznáte milosť nášho Pána Ježiša Krista, že hoci bol bohatý, stal sa chudobným kvôli nám, aby ste vy skrze jeho chudobu zbohatli.“

⁴⁰ Lk 14,12n: „A tomu, ktorý ho pozval, povedal: „Keď dávaš obed alebo večeru, nepozývaj svojich priateľov, bratov, príbuzných alebo bohatých susedov, aby sa nestalo, že tá aj oni pozvú a mal by si odplatu. (13) Keď robíš hostinu, pozvi chudobných, mrzákov, chromých a slepých! (14) A budeš blahoslavený, lebo oni sa ti nemajú čím odplatiť, a tak dostaneš odplatu pri vzkriesení spravodlivých.“

⁴¹ 2K 6,10: „...ako zarmucovaní, no vždy sa radujúci, ako chudobní, a predsa mnohých obohacujúci, ako nič nemajúci, a predsa všetko majúci.“

⁴² 2K 9,11: „Po každej stránke budete obohatení vo všetkej dobrosrdečnosti a tá v nás vzbudzuje vďačnosť voči Bohu.“

⁴³ 1Tim 6,18: „Prikazuj im, aby konali dobro, aby boli bohatí na dobré skutky, aby boli štedrý a vedeli sa deliť s inými.“

⁴⁴ Fil 4,19: „Ale môj Boh vám dá všetko, čo potrebujete podľa svojho bohatstva v sláve skrze Krista Ježiša.“

Na základe toho môžeme nasledovne teologicky kategorizovať formy chudoby a bohatstva:

1) materiálna chudoba/bohatstvo (nedostatok materiálnych zdrojov, hmotná núdza)

2) psychosociálna chudoba/bohatstvo (emocionálna chudoba, absencia alebo nedostatok kvalitných vzťahov...)

3) spirituálna chudoba/bohatstvo (absencia alebo nedostatočné rozvinutie základných existenciálnych otázok a ich zakotvenia v Nadprirodzenom)⁴⁵.

V rámci takto kategorizovaných foriem chudoby je nutné, aby diakonická pomoc podporovala rozvoj nárastu bohatstva vo všetkých zmienенých oblastiach, ak má reálne pomôcť prekonať krízový stav.

Záver

Špecifický prínos teológie a diakoniky ako teórie diakonie pre túto tému môžeme vidieť v tom, že z rozšírenia témy chudoby a bohatstva odkazom na jej rozmery, ktoré nesúvisia s materiálnou stránkou bohatstva, vyplývajú nasledovné podnety: (1) edukačný prínos, (2) generovanie zdrojov a (3) diagnostický a prognostický prínos, ktorým pomáha lepšie mapovať existujúci stav a efektívnosť intervencie.

Edukačný prínos

Na základe prezentovaných teologických východísk konštatujeme, že vzťah k Bohu umožňuje človeku slobodné a zodpovedné nakladanie s materiálnymi hodnotami tak, aby to bolo na dobro jeho samého a jeho blízkych⁴⁶. K tomu sa kresťan vo viere dostáva tak (1) obdivom k duchovnému bohatstvu ako aj (2) zrealnenie očakávaní od materiálneho bohatstva.

Ad 1) Pozitívne dosahy obdivu k duchovnému bohatstvu: Neprehliadnuteľný prínos Nového zákona vidíme v tom, že odkazom na duchovné bohatstvo spochybňuje fascinovanie materiálnymi hodnotami a rozvíja obdiv k reálnym hodnotám, ktorými sa má a musí vyznačovať ľudská existencia. Kresťan v rámci svojho duchovného života nevidí hodnoty len v majetku, ale aj v kvalite existencie blížneho⁴⁷. Preto je pripravený

⁴⁵ Do teologickej verzie dopracovať duchovné bohatstvo v Kristovi

⁴⁶ Evanjelický profesor teológie Karol Gábriš vo svojich prednáškach zdôrazňoval, že z podobnosti a milosrdnom Samaritánovi vyplýva odpoveď na otázku: „Kto je môj blížny?“ Je ním ten, kto potrebuje tvoju pomoc.

⁴⁷ Ak potom NZ v tomto kontexte hovorí o bohatstve v dobrých skutkoch (1Tim 6,18), nie je to poetický výrazový prostriedok, ale taký spôsob života, keď človek vychádza zo svojho duchovného bohatstva a vie tak používať disponibilné prostriedky, aby to bolo na obohatenie iných.

investovať svoj čas a svoje prostriedky pre to, aby jeho blížny mohol dôstojne existovať. Premietnutie týchto postojov do každodenného života je podľa Ježiša (Mt 25) meradlom reálnej spirituality a ich realnosť sa mnohonásobne verifikovala v praxi (napr. František z Asisi, Matka Tereza a pod.).

Ad 2) Zreálnenie očakávaní od materiálneho bohatstva: Poznanie chudoby materiálne bohatých (Zj 3,17)⁴⁸ pomáha k tomu, aby človek neviazal na majetkový rast neadekvátne očakávania. Vie, čo od neho môže a nemôže čakať. Preto sa hlboký duchovný život stáva oslobodzujúcim podnetom proti ekonomicko - spastickým stavom.

Generovanie zdrojov

Duchovná výchova k darcovstvu. Človek, ktorý pozná duchovné a sociálne bohatstvo, a osvojil si presvedčenie, že materiálne zdroje nie sú cieľom existencie, nachádza v starostlivosti o blížneho hodnotu, ktorá obohacuje aj jeho. Takýmto spôsobom sa zrazu objavujú zdroje pre diakonickú prácu aj tam, kde doposiaľ neboli.

(Duchovná) výchova k zodpovednému správcovstvu. Podobstvo o hrivnách (Mt 25,14-30; par. Lk 19,12-27) ukazuje, že všetci sluhovia mali tak spravovať zdroje, ktoré im boli zverené, aby napokon obstáli pred ich konečným vlastníkom, ktorým je Boh. Tento motív je potrebné využívať vo výchove ľudí, ktorí disponujú s nejakými obmedzenými prostriedkami, aby ich kvôli ich nedostatku nepoužívali nezodpovedným spôsobom⁴⁹. Osvedčené podnety sa dajú nájsť v programoch mikropôžičiek.

Diagnostický a prognostický prínos

(1) *Diagnostický prínos.* Domnievame sa, že rozšírenie vnímania chudoby a bohatstva o ich mimoekonomické rozmery, poskytuje možnosť komplexnejšie charakterizovanie situácie popisovaných subjektov. Materiálna chudoba v kombinácii s psychosociálnou a spirituálnou chudobou je zrejme reálne najťažšou situáciou, v ktorej sa človek môže nachádzať. Napriek tomu rovnaký stav materiálnej chudoby pri bohatstve v psychosociálnej oblasti a v spirituálnej oblasti, poskytuje možnosti pre riešenie situácie. Preto ten istý ekonomický stav chudoby neznamena ani tú istú kvalitu života a ani ten istý potenciál na zlepšenie.

(2) *Prognostický prínos.* Toto pozorovanie môže slúžiť ako nástroj na predpokladanie dosahov krízovej intervencie. Aj keď je nesporné, že v oblastiach živelných pohrom ľudia potrebujú promptné poskytnutie materiálnej pomoci, nemôže

⁴⁸ Zj 3,17: „Lebo hovoríš: Som bohatý, zbohatol som, nič nepotrebujem, a nevieš, že si biedny, úbohý, chodobný, slepý a nahý.“

⁴⁹ napr. alkoholizmus ako sprievodný znak chudoby, ktorý ju nie len „zapíja“, ale aj spôsobuje.

ostať len pri nej. Bezprostredne musí byť sprevádzaná aj vzťahovou a duchovnou pomocou.

Ježišovo podobenstvo o márnotratom synovi (Lk 15,11-32) využíva na svoju teologickú výpoveď známy obraz mladého muža, ktorý odchádza z domu s bohatstvom a po čase je z neho troska. Týmto obrazom ukazuje na obmedzené možnosti významu hospodárskej intervencie u ľudí, ktorí sa dostali do existenčných ťažkostí svojim spôsobom života. Kým nezmenia základný postoj k sebe, k životu a spoločnosti, nie je možné viazať veľké očakávania na izolovanú hospodársku intervenciu do ich situácie. Preto je potrebné hľadať komplexné prístupy, ktoré poskytnú potrebné zdroje súčasne s poskytovaním možnosti zmeny postojov.

Ide o typ človeka, ktorý disponoval s dostatočnými zdrojmi, ale kvôli absencii kvalitných vzťahov a spirituality, o tieto zdroje príde. Ani značné materiálne bohatstvo nie je bezpečné a môže prísť k jeho strate pri nedostatočnom saturovaní psychosociálnych a duchovných potrieb človeka.

Záverečná poznámka

Prístup k majetku, ktorý sme popísali v tejto štúdií, nachádza v súčasnej spoločnosti uznanie, ale nie je považovaný za súčasný životný štýl dnešného človeka. Preto je úlohou humanitných odborov hľadať také prístupy k otázkam zmyslu života a sociálnej existencie človeka, z ktorých vyplynie schopnosť používať materiálne prostriedky a nie slúžiť im. Túto istú úlohu potrebujú vždy znovu stávaní rešpektovania hodnou normou ich správania.

ThDr. Albín Masarik, PhD. – PhDr. Slavomír Krupa, PhD. – učiteľia na Katedre evanjelikálnej teológie a misie PF UMB v Banskej Bystrici.

Jazykový obraz Hospodinova hněvu v žalmech

Ivana Procházková

THE LANGUAGE REFLECTION OF LORD'S WRATH IN PSALMS

The following text is an attempt of an interdisciplinary link between linguistic methods and attitudes and the Old Testament biblical exegesis. Cognitive linguistics allows to biblicistic specific methodological instruments in the interpretation of biblical manuscripts. It also enables to understand the processes of the creation of the concept system and in the religious and theological key terms to follow its semantic development together with possible motivation. Generally said, the language of Bible, its grammar, concept, phraseology etc. could be viewed as an expression of how biblical authors understood their experience with God, how they appreciated it and how they evaluated themselves and the surrounding world and last but not least how they conceptualized their experience in their mind. In the conclusion part of the paper the author contemplates about the aspect of translation, compares metamorphic concepts of biblical Hebrew with those, which are commonly used in the ecumenical translation of the Bible and the Kralická Bible.

V 60. a 70. letech minulého století došlo v řadě společenských věd (literární věda, etnografie aj.) k pokusům aplikovat výsledky bádání strukturní lingvistiky. Starozákonní biblické hermeneutice poskytla strukturní lingvistika jedno z možných východisek z krize vzniklé narážením na limity historickokritické metody. Biblická hermeneutika zaměřená lingvisticky opouští diachronní přístup k biblickému textu a přináší detailní textové rozборы zaměřené strukturně.¹ Tento přístup k jazyku, k textu a odtud k významu se však ukazuje rovněž jako nepostačující a ne zcela přiměřený povaze zkoumaného materiálu. Především nezohledňuje historický rozměr biblických látek, trvale nevyřešena zůstává otázka vztahu jazyka a skutečnosti, není vzat v úvahu vztah textů k víře a kultu, nevyřešeny zůstávají otázky týkající se tzv. konfliktních

¹ Kim, J.: The Structure of the Samson Cycle, Kampen 1993.

Richter, W.: Exegese als Literaturwissenschaft, Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.

Schweitzer, R.: Biblische Texte verstehen, Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation, Stuttgart 1986. aj.

hlasů² uvnitř biblických textů. Jako produktivní se o něco později ukázala interdisciplinární spolupráce biblistiky, teologie a textové lingvistiky.³ Spíše ojediněle jsou práce, které zapojují přístupy sociolingvistiky, etnolingvistiky, příp. lingvistiky kognitivní. Kognitivní lingvistika přináší jednak nové impulsy rázu velmi obecného (např. otázky jazyka zvěstování či svědectví o zjevení, teorie metafory a podobenství, ve starozákonní biblistice např. příspěvky ke zkoumání vývoje biblického náboženství⁴ aj.), ale také konkrétní metodologický aparát ke specifickému zkoumání biblické hebrejštiny (a ostatních biblických jazyků), její gramatiky, slovní zásoby, frazeologie, sémantiky aj.

Kognitivní lingvistika se rozvíjí přibližně od 80. let minulého století. Za příbuzné disciplíny považuje zejména psychologii, teorii umělé inteligence, etnologii, antropologii, neurobiologii aj. Kognitivní vědy⁵ zkoumají lidskou kognici, mysl, procesy učení, kreativity a z tohoto hlediska také procesy verbální, jazyk. Velmi obecně lze říci, že kognitivní lingvistika usiluje o objasnění toho, jak lidská kognice motivuje jazykové jevy. V pojetí jazyka to znamená mj. také obrat k jeho antropologickým a kulturním aspektům.

Kognitivní lingvistika má ve světě dnes již řadu směrů a odnoží. K nejvýznamnějším badatelům patří např. W. Croft, G. Fauconnier, L. Janda, M. Johnson, Z. Kövecses, G. Lakoff, R.W. Langacker, J. Taylor, A. Wierzbicka aj. V centru zájmu jsou mj. pojmová metafora, systémy metaforického myšlení, principy kategorizace, řečově-konceptualizační procesy, schémata, která se v nich uplatňují, tělesnost a antropocentrismus uplatňující se v jazyce a myšlení, otázka významu a další. Polská antropologicko-kulturně založená lingvistika, resp. etnolingvistika (J.

² Tzv. konfliktní hlasy uvnitř knihy vysvětluje literární kritika (díličí metoda a hermeneutická disciplína historickokritická) teorií pramenů. Podle ní konečná podoba biblických textů je výsledkem kombinace mnoha původně nezávislých pramenů. Proto se např. setkáváme v textech s výroky, které si mohou navzájem odporovat. Např. v narativu o potopě (Gn 6,5-8,22): Podle Gn 6,19 vešel do archy vždy jeden pár od každého druhu zvířat, podle Gn 7,2 má však být každý druh čistých zvířat zastoupen sedmi páry. Podle Gn 7,12 trvá potopa čtyřicet dnů a nocí, podle 7,24 sto padesát dnů. Podobných příkladů i z Nového zákona bychom našli mnoho. Problém tohoto hermeneutického přístupu k biblickým textům je ten, že hypotéz ohledně rozsahu, stáří, adresátů, členění a intencí jednotlivých pramenů je více a neexistuje mezi nimi konsenzus.

³ Bergen, R.D. (ed.): *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Summer Institute of Linguistics 1993, Dallas USA 1994.

Dawson, D.A.: *Text-Linguistics and Biblical Hebrew*, Journal for the Old Testament Supplement Series 177, Sheffield Academic Press, 1994. aj.

⁴ Např. Aaron, D. H.: *Biblical ambiguities: metaphor, semantics, and divine imagery*. Leiden, Boston: Brill, 2001.

⁵ Někdy se mluví o jedné: kognitivní vědě, ta je však programově koncipovaná interdisciplinárně.

Bartmiński, R. Tokarski, A. Pajdzińska aj.) pracuje už od 80. let 20. století s pojem jazykový obraz světa. Kognitivismus se rovněž výrazně uplatňuje v literární teorii (M. Turner, R. Tsur aj.). V českém prostředí je kognitivní lingvistika stále ještě do jisté míry novum, přestože ve světě je tento směr široce etablovaný a velice progresivní. V návaznosti na práce americké kognitivní lingvistiky i na kulturně orientovanou lingvistiku polskou rozvíjí své bádání především I. Vaňková⁶, v psychologii uplatňuje kognitivní přístupy a zabývá se konceptuální metaforou V. Chrz.⁷

Následující text je pokusem o interdisciplinární průnik kognitivnělingvistických přístupů a metod a starozákonní biblické exegeze. Kognitivní lingvistika nabízí biblistice konkrétní metodologické nástroje k exegezi biblických textů, umožňuje studovat procesy vytváření pojmového systému, sledovat sémantický vývoj, u klíčových náboženských a teologických termínů sémantické změny a jejich motivaci aj. Jazyk Bible, velmi obecně řečeno, jeho gramatiku, lexikum, frazeologii apod. lze chápat jako výraz toho, jak bibličtí autoři rozuměli své zkušenosti s Bohem, jak ji hodnotili, jak chápali a hodnotili svět kolem sebe, sami sebe, jak tuto svou zkušenost konceptualizovali ve své myslí.

Předmětem následujícího zkoumání je, jaké metafory se uplatňují při konceptualizaci pojmu *hněv* v žalmech v souvislosti s Bohem Izraele a jak tyto koncepty korespondují s koncepty teologickými, jak je známe z jiných starozákonních textů. Teoretickým východiskem tohoto zkoumání je teorie konceptuálních schémat (resp. teorie konceptuální metafory),⁸ jak ji popsali G. Lakoff a M. Johnson ve své knize *Metafory, kterými žijeme*⁹ a pak G. Lakoff v knize *Ženy, oheň a nebezpečné*

⁶ Vaňková, I., Nebeská, I., Saicová Římalová, L., Šlédrová, J.: *Co na srdci, to na jazyku, Kapitoly z kognitivní lingvistiky*, Karolinum, Praha 2005.

Vaňková, I.: *Nádoba plná řeči (Člověk, řeč a přirozený svět)*, Karolinum, Praha 2007.

⁷ Chrz, V.: *Psychologie metafory I. a II.*, Československá psychologie, 1996, roč. 40, s. 103-114 a 217-227.

Chrz, V.: *Kognitivní efekt konceptuální metafory*, Bulletin Psychologického ústavu AV ČR, 1996, 2, s. 5-41.

Chrz, V.: *Metafory v politice*, Praha 1999.

⁸ Metafora je způsob, kterým konceptualizujeme jednu mentální oblast na základě druhé. Jazykový výraz je jen realizací procesu myšlení, procesu navození podobnosti (nikoli konstatováním objektivně existující podrobnosti), při kterém dochází ke strukturaci cílové oblasti na základě oblasti zdrojové. Takto chápaná metafora je jedním z nejdůležitějších procesů a prostředků kategorizace. K obecnému úzu patří zapisovata tyto konceptuální metafory hůlkovým písmem (např. HNĚV JE OHĚŇ).

⁹ Lakoff, Johnson: *Metaphors We Live By*, 1. vydání Chicago-London, The University of Chicago Press, 1980,

česky: *Metafory, kterými žijeme*, přel. M. Čejka, Teoretická knihovna, Host, Brno 2002.

věci.¹⁰ Pouze okrajově zmiňuji jinou možnou interpretaci zkoumaného materiálu, která vychází z knihy M. Turnera *Literární mysl*.¹¹ G. Lakoff a M. Johnson vycházejí při svých analýzách ze současné hovorové angličtiny. V tomto ohledu zpracovává následující analýza materiál značně odlišný a rozsahem omezenější. V obou jazykových systémech, biblické hebrejštině i moderní angličtině, však nacházíme tři společné metaforické koncepty, a to: HNĚV JE OHĚŇ, HNĚV JE NEPŘÍTEL a HNĚV JE NEBEZPEČNÉ ZVÍŘE¹². Nalezená konceptuální specifika pak korespondují se specifiky kulturními, náboženskými i historickými, podrobněji dále.

Lakoff vychází ze systematického rozboru konvenčních jazykových výrazů pro vyjádření *hněvu* a jako základní metaforu pro anglický pojem *anger* uvádí: ANGER/HNĚV JE ZVÝŠENÁ TEPLOTA, a to ve dvou základních variantách: ANGER/HNĚV JE ZVÝŠENÁ TEPLOTA TEKUTINY V NÁDOBĚ (tato metafora se realizuje např. ve vyjádření jako: *You make my blood boil.* – „Uvádíš mě do varu.“ *Simmer down!* – „Zmírní svůj var!“ *I had reached o boiling point.* – „Dostal jsem se do bodu varu.“ *Let him stew!* – „Nechte ho vydusit!“ aj.¹³) a pak ANGER/HNĚV JE OHĚŇ (např. *He was breathing fire* – „Plival oheň.“ *You insincere apology just added fuel to the fire.* – „Tvoje neupřímná omluva jen přilila olej do ohně.“ *That kindled my ire.* – „To podnítilo můj vztek.“ aj.¹⁴) Lakoff při tom konstatuje, že tyto i jiné metafory mají velmi bohatý systém tzv. metaforických vyplývání¹⁵ a korespondence mezi zdrojovou a cílovou doménou jsou povahy jak ontologické, tak epistemologické.¹⁶ Lakoff dále upozorňuje na to, že metafora ANGER/HNĚV JE ZVÝŠENÁ TEPLOTA vyrůstá z lidové teorie fyziologie hněvu, která však zároveň odpovídá fyziologii

¹⁰ Lakoff, J.: *Women, fire, and dangerous things: What categories reveal about the mind*, Chicago, Chicago University Press 1988; *Ženy, oheň a nebezpečné věci*. Co kategorie vypovídají o naší myslí, přel. D. Lukeš, Triáda, Praha 2006. (dále: Lakoff ŽO)

¹¹ Turner, M.: *Literární mysl. O původu myšlení a jazyka*, přel. O. Trávníčková, Teoretická knihovna, Host, Brno 2005, s. 70 -71.

¹² Všechny tři koncepty se vyskytují v biblické hebrejštině ve svých zvláštních variantách – podmíněných kulturně, nábožensky aj. Viz dále.

¹³ Lakoff ŽO, s. 370.

¹⁴ Lakoff ŽO, s. 375-376.

¹⁵ Jedním ze způsobů rozvíjení pojmových metafor je podle Lakoffa tzv. metaforické vyplývání. Centrální metafora umožňuje přenos detailů vědomostí o zdrojové doméně do domény cílové. (Lakoff ŽO, s. 371.)

¹⁶ Ontologické korespondence jsou korespondence mezi entitami ve zdrojové doméně a odpovídajícími entitami v doméně cílové (např. nádoba odpovídá tělu); epistemologické korespondence se týkají vědomostí – o zdrojové doméně a odpovídajícími vědomostmi v cílové doméně (např. zahřátí tekutiny v nádobě způsobuje zahřátí nádoby, zvýšení vnitřního tlaku tekutiny v nádobě a pohyb tekutiny směrem vzhůru – tomu odpovídá v cílové doméně: hněv se projevuje zvýšením tělesné teploty, zvýšením krevního tlaku a motorickým třesem) – viz Lakoff ŽO, s. 374.

skutečné. Toto zjištění je pro Lakoffa jedním z argumentů pro pravdivost teorie vtělesnění.¹⁷

Jako další základní metafory pro *hněv* Lakoff uvádí:¹⁸ ANGER/HNĚV JE ŠÍLENSTVÍ (např. I just touched him and he went crazy. – „Jen jsem se ho dotkl, a on zešlel.“ – „..... mohl se z toho zbláznit.“ One more complaint and I will go berserk. – „Ještě jedna stížnost, a já dostanu záchvat amoku.“) ANGER/HNĚV JE PROTIVNÍK (např. She fought back her anger. – „Přemohla svůj hněv.“), ANGER/HNĚV JE NEBEZPEČNÉ ZVÍŘE (např. He unleashed his anger. – „Pustil svůj vztek z řetězu“ – „Popustil mu uzdu.“) a ANGER/HNĚV JE BŘEMENO (např. He has a chip on his shoulder. – „Má na rameni odštěpek. – „Je pořád naštvaný.“).¹⁹ Mezi vedlejšími metaforami jmenuje další, velmi obecné, které se používají při konceptualizaci mnoha jiných pojmů a také hněvu: EXISTENCE JE PRÍTOMNOST (např. His anger eventually came back. – „Jeho hněv se nakonec vrátil.“), EMOCE JE OHRANIČENÝ PROSTOR (např. She flew into a rage. – „Vletěla do záchvatu vzteku.“).²⁰

I. ZÁKLADNÍ HEBREJSKÉ POJMY PRO HNĚV

Biblická hebrejšтина užívá pro *hněv* tyto výrazy: *af* (*ʾ-n-p* / אַף), *evrah* (*ʾ-v-r* / עבר), *qesef* (*q-š-p* / קֶסֶף), *hemáh* (*h-m-h* / הַמָּה), *haron* (*h-r-h* / הָרָה), *zá am* (*z-ʾ-m* / זָעַם) a *ka as* (*k-s* / כַּעַס). Dále pak: *za af* (*z-ʾ-p* / זָעַף),²¹ a *rogez* (*r-g-z* / רָגַז), ty se však v žalmech nevyskytují.

1.1. Evidence - v žalmech

Základní evidence hebrejských výrazů s významem *hněv* (*hněvat se*) a příbuzných, užívaných v přímé souvislosti s Hospodinem v žalmech, je uvedena dále

¹⁷ Pojmové vtělesnění vychází z teorie, že vlastnosti jistých kategorií jsou ovlivněny biologickými předpoklady člověka a jeho zkušeností z existence ve fyzickém a společenském prostředí. Význam je tělesně ukotven, ve sdílené lidské zkušenosti tělesného bytí. Toto se staví do protikladu k představě, že pojmy existují nezávisle na naší tělesné povaze a na našich tělesných zkušenostech.

¹⁸ Lakoff ŽO, s. 377-383.

¹⁹ Jazykovému obrazu hněvu v současné polštině je věnována práce A. Mikołajczuk: *Gniew we współczesnym języku polskim*, Energeia, Warszawa 1999. Některé koncepty se s těmi, které popsali Lakoff a Johnson, shodují, některé jsou poněkud odlišné.

²⁰ Lakoff ŽO, s. 384.

²¹ E. Johnson: moderní hebrejšтина užívá tohoto kořene k charakterizaci síly deště nebo bouře, kořen odkazuje k přírodním fenoménům (E. Johnson אַף - אָף, *Theologica Dictionary of the Old Testament*, ed. G.J. Botterweck, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK (dále: BTW), p. 348-360.

v poznámkovém aparátu. Z uvedených výrazů není žádný vyhrazen pouze pro *hněv* Boha nebo pouze pro *hněv* člověka. To se týká i kořenů *z- p / צַר* a *r-g-z / צַר*, které v žalmech v souvislosti s Hospodinem nenajdeme. *Hněv* člověka je zpravidla kvalifikován jako emoce nežádoucí, nebezpečná, velmi často nemístná, jen výjimečně ospravedlnitelná. Následky *hněvu* jsou katastrofické jak pro toho (člověka), kdo se *hněvá*, tak pro ty, na které *hněv* dopadá.

O oprávněnosti Božího hněvu není vznesena pochybnost. Boží hněv je vždy hněvem spravedlivým (jako odpověď na zlo, které páchal předtím člověk, jako odpověď na lidské provinění), Boží hněv není nikdy bezdůvodný. Hospodin sám ale může později svého hněvu (resp. zlého) litovat a od zlého, které zamýšlel, odstoupit. Přesto ale nemusí a ani nemůže být pro člověka vždy pochopitelný a bez dalších otázek akceptovaný. Následky Božího hněvu jsou pro člověka, Boží lid, pronárody, jednotlivce nebo i pro celé stvoření vždy naprosto destruktivní. Jak uvidíme dále, právě ony následky dopadajícího Božího hněvu se v metaforicko-metonymických modelech významnou měrou podílejí na jeho pojmové strukturaci. Modely jsou označeny jako metaforicko-metonymické, neboť jejich výstavba kombinuje metaforu s metonymií. Hněv je zastoupen (metonymicky) svými následky (zkázou, zhoubou, smrtí). Příčina této zkázy, hněv, je kategorizován metaforicky jako konkrétní příčiny zkázy: přívál vody, útoku šelmy (orla), rozsudek smrti, útok vojska apod.

Žádné významné pojmové rozlišení nenajdeme ani s ohledem na to, zda je Boží hněv obrácen proti celému stvoření, nebo proti Božímu lidu, jeho jednotlivým příslušníkům, nebo proti pronárodům, nepřítelům Božího lidu, případně nepřítelům Božím. Ve všech těchto případech jsou použity stejné pojmy a tyto pojmy jsou podobně strukturovány.

2. Etymologie a základní význam hebrejských pojmů pro *hněv*

V prvé řadě to je etymologie, která mnohé vypovídá o tom, jak byl pojem při svém vzniku konstruován. Etymologie může prozrazovat mnohé o tom, co bylo významově důležité, když slovo vznikalo, jaké konotace se se slovem pojily a pojí.

Hněv - 'áf (-n-p / אַף)²²

Substantivum *'áf* může znamenat dvojí: „nos“, „nozdra“ nebo „hněv“;²³ přičemž může jít jak o hněv člověka, tak Boha. Arabské *'anifa* se překládá jako „opovrhovat“,

²² Tento hebrejský kořen se v žalmech vyskytuje osmadvacetkrát, ve tvaru slovesném čtyřikrát (Ž 2,12; 60,3; 79,5; 85,6), ve tvaru substantiva čtyřicetkrát (Ž 2,5; 2,12; 6,2; 7,7; 21,10; 27,9; 30,6; 56,8; 69,25; 74,1; 76,8; 77,10; 78,21.31.38.41; 78,50; 85,4.6; 97,11; 95,11; 106,40; 110,5), ustálené spojení אַף חַרּוֹן třikrát (Ž 69,25; 78,49; 85,4), jako paralelní jsou užívány následující výrazy: חַרּוֹן (Ž 2,5), חַמּוֹה (Ž 6,2; 37,8; 78,38; 90,7), עֲבָרָה (Ž 7,7; 90,11) a אַף (Ž 21,10; 78,21).

odmítat“,²⁴ akkadské substantivum *appu*, ugaritské *ʾap* a arabské *anifa* znamená „nos“. Ugaritské *ʾap* rovněž znamená „hněv“. Někteří badatelé se domnívají,²⁵ že původní význam slovesa bylo: „supět, frkat“. Jiní odvozují význam od zdviženého nosu – odtud: „být domýšlivý, nadutý“ a také „opovrhovat, pohrdat“.²⁶

W. Gesenius²⁷ uvádí jako základní význam slovesného kořene v Q:²⁸ „zlobit se, vztekat se, mít zlost“, substantivum překládá jako „nos“, příp. „chřípí“ (tedy nos člověka nebo zvířete) nebo „hněv“. Ačkoli je kořen *ʾ-p-h* etymologicky spojen s nosem, frkáním apod. velmi často se ve starozákonních textech mluví o hněvu jako o ohni – *ʾaf*. Ten se jako subjekt velmi často pojí se slovesy s významem „hořet, dýmat, planout, být rozpálený“ apod.

Hněv / zuřivost - *ʿevráh* (*ʿ-v-r* / עבר) ²⁹

Substantivum *ʿevráh* je odvozeno od slovesného kořene *ʿ-v-r*, u kterého se předpokládají

v Q dva základní významy: 1. „jít/jet kolem, hnát se přes *něco*, minout, pokračovat, přerůst“,³⁰ jít *někam*, projít, překročit“, odtud se pak někdy překládá jako „arogance“ a sloveso v HIT jako „být arogantní“. Gesenius³¹ uvádí jako základní význam (I.): „utíkat, přetékat“ (voda z nádoby), „zaplavit, zalít, přejít/přehnat se přes *něco*, projít“. Badatelé vedou spory o tom, zda význam II. je či není závislý na významu I. Bottewerck, Gesenius překládají jako „mít zlost, vztek, zlobit se“.

²³ Na rovině tělesné (kognitivstvé by řekli, že *hněv* je vtělesněný) jsou oba významy evidentně propojeny. Fyziologie hněvu tomu odpovídá (frkání, supění, červený jako rozpálený nos - jako fyziologické projevy této emoce). Zřejmě odtud lze i vyložit hebr. frázi: אָפְּךָ אָרְבֵּךְ doslova *dlouhé nozdry*, překládá se jako *shovívavost, strpení, umírněnost*.

²⁴ Č. *ohrnovat nad někým/něčím nos*

²⁵ Fichter, zmiňuje E. Johnson in BTW, אָפְּךָ - אָרְבֵּךָ, p. 348-360.

²⁶ E. Johnson: אָפְּךָ - אָרְבֵּךָ, in BTW, p. 348-360.

²⁷ Gesenius, W.: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1962.

²⁸ Biblická hebrejščina rozeznává u sloves 7 základních kmenů: základní aktivní qal (dále Q), základní pasivum či reflexivum niʿ al (dále NI), intenzivní aktivní pi ʿ el (dále PI), intenzivní pasivní pu ʿ al (dále PU), intenzivní reflexivum hitpa ʿ el (dále HIT), kauzativ aktivní hif ʿ il (dále HI) a kauzativ pasivní hof ʿ al (dále HO).

²⁹ Tento hebrejský kořen se v žalmech vyskytuje devětkrát, jako sloveso čtyřikrát (Ž 78,21.59.62; 89,39), jakosubstantivum pětkrát (Ž 7,7; 78,49; 85,4; 90,9.11). Jako paralelní je dvakrát užit termín אָפְּךָ (Ž 7,7; 90,11).

³⁰ Přípal, B.: *Hebrejsko-český slovník*, 2. vyd., Praha 1974.

³¹ Gesenius, W.: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1962.

V arabštině existuje stejný kořen, *ġabira* se překládá jako „být zákeřný / záludný / lstivý“, *ġibr* „zlost, zášť“, *iġibirar* „zloba, nevráživost, zlost, vztek“. Substantivum může vyjadřovat jak hněv člověka, tak hněv Boha. Bottewerck uvádí následující způsoby vyjádření hněvu: hněv jako oheň plane, hoří, vzplane, plápolá. Člověk může být hněvem zasažen jako holí, příp. metlou (Pl 3,1). Tento termín pro hněv se výrazně uplatňuje v textech hovořících o příchodu dne Hospodinova - *jom`evráh* (Job 21,30; Př 11,4; Ez 7,19; Sof 1,15.18). B. Pípal³² překládá substantivum jako „bezuzdnost, prchlivost, nával hněvu, záchvat hněvu, vření, zuřivost, zpupnost“.

Hněv / rozezlení - *qešef* (q-š-p / קֶשֶׁף)³³

B. Pípal³⁴ překládá slovesný kořen v Q jako „být rozezlený, vybuchnout hněvem, rozlítit se“, Gesenius jako „zlobit se, vztekat se, mít zlost“. Substantivum se vyskytuje ve dvou základních variantách: 1. „hněv, rozmrzelost“, 2. „klestí, chrastí“;³⁵ „kousek dřeva“. Slovesný kořen, jak uvádí Bottewerck,³⁶ se vyskytuje také v textech z El Amarna ve významu „být rozzlobený, rozružený“. Stejně jako akkadské *qašūpu*, *qešepu* „myslet“. Podobný kořen se vyskytuje v syrštině a překládá se jako „zlobit se; být sklíčený“. Reiterer³⁷ uvádí, že *qešep* je zpravidla drastickou manifestací Boží nespokojenosti, její následky jsou naprosto destruktivní, podobné účinkům meče nebo moru. *qešep* je hněv divoký, prudký, zuřivý, přichází ke slovu při Hospodinově soudu. B. Pípal substantivum překládá jako „dopal, rozezlení, rozlícení, výbuchy hněvu, mrzutost, pěna“.³⁸

Hněv / rozlícení - *ħemáh* (ħ-m-h / חֵמָה nebo j-ħ-m / חֵמָה)³⁹

Substantivum je pravděpodobně odvozeno od kořene *j-ħ-m* - „být horký, žhavý; vášnivý“, který pravděpodobně asociuje rovněž kořen *ħ-m-m* - „být horký“, od kterého

³² Pípal, B.: Hebrejsko-český slovník, 2. vyd., Praha 1974.

³³ Tento hebrejský kořen se v žalmech vyskytuje třikrát, jednou ve tvaru slovesném (Ž 106,32), ve tvaru substantiva dvakrát (Ž 38,2; 102,11), jako paralelní jsou užity výrazy: חֵמָה (Ž 38,2) a זַעַם (Ž 102,11).

³⁴ Pípal, B.: Hebrejsko-český slovník, 2. vyd., Praha 1974.

³⁵ Pozn: které snadno vzplane a rychle shoří.

³⁶ Reiterer: קֶשֶׁף, in BTW, p. 89-96.

³⁷ Reiterer: קֶשֶׁף, in BTW, p. 93-5.

³⁸ Pípal, B.: Hebrejsko-český slovník, 2. vyd., Praha 1974.

³⁹ Tento hebrejský kořen se v žalmech vyskytuje čtrnáctkrát a to jako substantivum. Ve významu *rozlícení* jedenáctkrát

(Ž 6,2; 38,2; 59,14; 76,11; 78,38; 79,6; 88,8; 89,47; 90,7; 106,23), ve významu *žár* jednou (Ž 19,7) a ve významu *jed* dvakrát (Ž 8,5; 140,4). Jako paralelní jsou užity výrazy: חֵמָה (Ž 6,2; 37,8; 78,38; 90,7) a זַעַם (Ž 38,2).

je pak odvozeno substantivum *ḥemáh* – „záře, světlo, slunce“. Akkadská paralela kořene se vyskytuje ve významech: „jed, jedovatost, zlost, nenávisť, vztek“. Aramejské, syrské a akkadské paralely nesou význam „rozčilení, rozrušení, hněv“, ale také „domýšlivost, nadutost, arogance“. Arabský ekvivalent se vyskytuje rovněž ve významu „vino“.⁴⁰ Schunck⁴¹ překládá hebr. *ḥemáh* jako „rozčilení, hněv, zuřivost“, ale také „jed, rozpálení (vínem), ohnivě vino“. Slovesný kořen *ḥ-m-h* jako „plane, hoří, šlehá“ či „plápolá jako oheň“. Rozlíčení - *ḥemáh* člověka je vždy hodnocena negativně. Mimo žalmy je substantivum užito ve spojení se slovesy: vynořit se, povstat, vzplát hněvem, hněvem někoho naplnit, hněv opustit, odvrátit se od hněvu, zanechat hněvu. Některé texty realizují představu hněvu-vína, Jím je naplněn kalich, jež Hospodin drží ve svých rukou. Důsledkem Boží *ḥemáh* je vždy zkáza, pohromy. Tematizovány jsou ve starozákonních textech rovněž nástroje hněvu jako nástroje pohrom, které přicházejí od Hospodina (Ez 25,14; 2Pa 12,7; 28,9). Hospodinova *ḥemáh* může být natolik zničující, že bibliční autoři kladou naléhavou otázku: Proč? Jak dlouho ještě? (Ž 88,8; 89,47). B. Pípal⁴² překládá substantivum jako „jedovatost, rozhořčení, rozlíčení, vznětlivost, žár, ohnivě /vino“.

Hněv / rozpálení - *ḥáron* (*ḥ-r-h* / חרה)⁴³

Slovesa *ḥ-r-h* i *ḥ-r-r* mají základní význam „hořet“. Obě jsou pravděpodobně odvozena od společného dvojkonsonantního základu: *ḥ-r*. Ugaritské *ḥ-r-h* znamená „hořet, sežehnout, spálit“, případně „rozpalovat, žhnout“.⁴⁴ Gesenius⁴⁵ uvádí jako základní význam slovesa *ḥ-r-h* v Q „hořet“, slovesa *ḥ-r-r* v Q „žhnout, planout, hořet“. Akk. *eruru* a arab. *ḥarra* také znamená „hořet“. Sloveso se většinou vyskytuje v Q ve spojení s *’áf* - „nos, hněv“. Substantivum se překládá⁴⁶ jako „hněv“ nebo „planoucí hněv“. Sloveso i substantivum se užívá v souvislosti s člověkem (jednotlivec i společenství) i s Bohem Izraele. B. Pípal⁴⁷ substantivum překládá jako „rozčilení, rozhořčení, rozpálení“.

⁴⁰ Pozn. – stejně jako hněv rozpaluje, zbavuje též do jisté míry sebekontroly.

⁴¹ Schunck, חרה, in BTW, p. 462-5.

⁴² Pípal, B.: Hebrejsko-český slovník, 2. vyd., Praha 1974.

⁴³ Tento hebrejský kořen se v žalmech vyskytuje sedmkrát, dvakrát ve tvaru slovesném (Ž 18,8; 106,40), ve tvaru substantiva pětkrát (Ž 2,5; 69,25; 78,49; 85,4; 88,17), ustálené spojení חרה אף třikrát (Ž 69,25; 78,49; 85,4), jako paralelní jsou užity výrazy: אף (Ž 2,5) a אף (Ž 69,25).

⁴⁴ Bottewerck, Freedmann, Lundbom: חרה, in BTW, p. 171-176.

⁴⁵ Gesenius, W.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1962.

⁴⁶ Bottewerck, Freedmann, Lundbom: חרה, in BTW, p. 171-176.

⁴⁷ Pípal, B.: Hebrejsko-český slovník, 2. vyd., Praha 1974.

Hrozný hněv - zá`am (z-`-m / צעא)⁴⁸

Základní význam kořene z-`-m v Q uvádí Wiklander⁴⁹ „verbálně zaútočit, nadávat, spílat, hněvivě mluvit, hádat se“ případně i „proklínat“. Odtud pak další užití ve Starém zákoně ve smyslu „porazit, zranit, soudit, odsoudit, zavrhnout“. Kořen je doložen v kumránských textech jako součást formule prokletí. Hrozná hněv - zá`am v souvislosti s Hospodinem navozuje představu hněvu, který plane jako oheň. Může jít však o oheň, který je součástí theofanie, a tak starší kontext prokletí je později vystřídán související představou Hospodina spravedlivého Soudce. Jinak je ale zá`am zuřivý a sálající, jeho vzplanutí je destruuující pro celou zemi, přináší bolest, utrpení, je původcem sucha, zemětřesení a rovněž původcem egyptských ran (Ž 78,49). B. Pípal⁵⁰ překládá jako „nevole, hrozný hněv, kletba, osopení, soptění“.

Hněv / rozhořčení - ka`as (k-`-s / כעס)⁵¹

Základní význam kořene k-`-s v Q uvádí Lohfink jako⁵² „být nespokojený; nazlobený“. J. Barth⁵³ odvozuje etymologii z arabského *kaša`a* – „strach“. Gesenius uvádí významy „rozmrzlý, mrzutý, zlobit se“.⁵⁴ Kořen vždy vyjadřuje velmi prudkou emoci ve smyslu podrážděnosti, vzteku, velmi špatné nálady, emoci nespoutanou, divokou, a to zpravidla v kontextu mezilidských vztahů.⁵⁵ Tento termín najdeme zejména v textech deuteronomistických, v textech starších (Ozeáš) v souvislosti s Hospodinem jde o hněv hořký, trpký, vedoucí k odplatě či pomstě.⁵⁶ B. Pípal⁵⁷ překládá substantivum jako „nevrlost, rozzlobení, rozmrzelost, vztek, zlost, urážka, urážky“. Slovesný tvar je v HI v deuteronomistickém literárním okruhu užíván ve spojení se dvěma frázemi: „páchali to, co je zlé v Hospodinových očích“⁵⁸ a „uráželi ho

⁴⁸ Tento hebrejský kořen se v žalmech vyskytuje pětkrát, jednou ve tvaru slovesném (Ž 7,12), ve tvaru substantiva čtyřikrát (Ž 38,4; 69,25; 78,49; 102,11), jako paralelní jsou užity výrazy: קצף (Ž 102,11) a אף ורין (Ž 69,25).

⁴⁹ Wiklander: צעא, in BTW, p. 106-111.

⁵⁰ Pípal, B.: Hebrejsko-český slovník, 2. vyd., Praha 1974.

⁵¹ Tento hebrejský kořen se v žalmech vyskytuje třikrát, dvakrát ve tvaru slovesném (Ž 78,58; 106,29), jednou ve tvaru substantiva (Ž 85,5).

⁵² Lohfink: כעס, in BTW, p. 282-288.

⁵³ Barth, J.: Wurzeluntersuchungen zum hebräisches und aramäisches Lexikon, Leipzig 1902.

⁵⁴ Gesenius, W.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1962.

⁵⁵ Lohfink: כעס, in BTW, p. 285.

⁵⁶ Lohfink: כעס, in BTW, p. 285.

⁵⁷ Pípal, B.: Hebrejsko-český slovník, 2. vyd., Praha 1974.

⁵⁸ ČEP, Dt 31,29; hebr.: עשה אַתְּהֵרַע בְּעֵינֵי ה' וְרִיב

dílem svých rukou“.⁵⁹ Izrael provokuje Hospodina k hněvu, a přivolává tak na sebe Boží tresty.

Z výše uvedeného je patrné, že již etymologie užívaných termínů pro *hněv* mnoho vypovídá o metaforické, resp. metaforicko-metonymické strukturaci pojmu. V úvahu by mohly přicházet následující koncepty:

HNĚV (*’áf*) JE FRKÁNÍ/SUPĚNÍ,⁶⁰

HNĚV (*’áf*,, *qešef*, *hemáh*, *háron*, *zá`am*) JE OHĚŇ,

HNĚV (*`evráh*, *’áf*, *qešef*, *hemáh*) JE ZVÝŠENÁ TEPLOTA TEKUTINY V NÁDOBĚ,

HNĚV (*hemáh*) JE VÍNO,

HNĚV (*hemáh*) JE JED,

HNĚV (*hemá*, *háron*) JE SLUNCE,

HNĚV (*hemáh*) JE ZKÁZA,

HNĚV (*`evráh*) JE PŘÍVAL VODY (POVODEŇ; ZÁPLAVA),

HNĚV (*`evráh*) JE METLA,

HNĚV (*`evráh*) JE HŮL ,

HNĚV (*qešef*) JE MEČ,

HNĚV (*qešef*) JE MOR ,

HNĚV (*zá`am*) JE KLETBA,

HNĚV (*zá`am*) JE ROZSUDEK SMRTI,

HNĚV (*ka`as*) JE ODPLATA, POMSTA a

HNĚV (*zá`am*) JE BOUŘE.

Za důležité považuji zjištění, že metafory, které, jak bude patrné dále, nacházíme, v konkrétních textech, jsou užívány paralelně i napříč s metaforami, které naznačuje

⁵⁹ ČEP, Dt 31,29, hebr.: במעשׂוֹת יָדָיו

⁶⁰ V jiných jazycích najdeme obdobné metonymické metafory, jak uvádí Lakoff v angličtině nebo A. Mikołajczuk v polštině : např.: třes, rudnutí, částečná nebo úplná ztráta sebekontroly, slepota, hluchota aj.

etymologie. Metafory (ty uplatňující se v textu a ty implikované etymologií) se mohou křížit, kombinovat, částečně překrývat, v některých aspektech navzájem doplňovat.⁶¹

Např.: „Bože, zanevřel jsi na nás natrvalo? Tvůj hněv (‘áf / אף ← FRKÁNÍ, SUPĚNÍ) *dýmá* (` -š-n / עשן - OHEŇ) proti ovcím, které paseš.“ (Ž 74,1)⁶²

„Dlouho ještě, Hospodine? Skryl ses natrvalo? Bude tvoje rozhořčení

(*hemáh* / המה ← OHEŇ / SLUNCE) *sálat jako oheň* (OHEŇ)?“ (Ž 89,47)⁶³

„*Povstaň* (SOUD), Hospodine, ve svém hněvu (‘áf / אף ← FRKÁNÍ, SUPĚNÍ) *zvedni se* (OREL) proti zuřivosti (` *evráh* / עברה ← mj. ZÁPLAVA, METELA, HŮL) mých protivníků, *probud’ se* (ŠELMA) *k soudu*, k němuž *jsi dal příkaz*.“ (Ž 7,7)⁶⁴

II. Metaforicko-metonymické modely Hospodinova hněvu v textech žalmů

Následující metaforické (resp. metaforicko-metonymické) modely konceptualizace *Božího hněvu* v žalmech, které jsou uvedeny v tabulce, vycházejí především ze sloves, která se vztahují k pojům *hněv* (substantivům, slovesným participiím), anebo jsou užita jako paralelismy k příslušným slovesným kořenům.⁶⁵

Např.: „Poslal na ně rozpálení, hněv svůj, zuřivost, rozlíčení a mnohá souzení, posly zhouby. Razil cestu svým hněvem, jejich duše neušetřil smrti, moru vydal do rukou jejich životy.“ (Ž 78,49-50)⁶⁶

Slovesa *š-l-h* / שלח (vyslat, poslat) a *p-l-s* / פלס (razit - cestu) zakládají metaforický koncept HOSPODINŮV HNĚV JE VOJSKO. Navíc se zde vyskytují pohromadě čtyři sledované termíny pro hněv: *háron*, *áf*, *evráh*, *zá`am*. Jako paralelismus k nim lze chápat následný výraz „poslové zhouby“. Ten rovněž patří do sémantického pole války

⁶¹ V případě pojmů, při jejichž pojmové strukturaci se uplatňuje více metafor, hovoří Lakoff a Johnson o tzv. metaforické koherenci (průnik důsledků/účelů mezi metaforami). Sdílený metaforický důsledek může navázat tzv. korespondenci jdoucí napříč metaforami. To, proč jeden pojem užívá více metafor, vysvětlují Lakoff s Johnsonem tak, že každá z metafor nám umožňuje pochopit jeden aspekt pojmu, ale neexistuje žádná jediná metafora, která by dokázala vystihnout podstatně všechny aspekty. (Lakoff, Johnson: *Metafory, kterými žijeme*, s.110-111).

⁶² מִשְׁכִּיל לְאַסֵּף לְמַה אֱלֹהִים וְנִחַת לְנֹחַח יַעֲשֶׂן אַפְּךָ בְּצֹאן מִרְעִיתֶךָ 74,1

⁶³ עַד-מָה יִהְיֶה תִסְתַּר לְנֹעַח תִּבְעַר כְּמִרְאֵשׁ הַמִּתֵּד 89,47

⁶⁴ קוּמָה יְהוָה בְּאַפְּךָ הִנֵּשָׂא בְּעִבְרוֹת צוּרְרֵי וְעוֹרְרֵי אֵלֵי מִשְׁפַּט צְדִיק 7,7

⁶⁵ Ne všechny výskyty pojmů pro hněv v žalmech se podařilo tímto způsobem zařadit, na několika místech není možné s jistotou určit metaforický koncept, který je v jejich pozadí (zejména 27,9; 18,16; 30,6; 77,10; 95,11; 90,9; 106,32; 90,7; 18,8; 78,58; 106,29).

⁶⁶ יִשְׁלַח־בָּם חֲרוֹן אַפּוֹ עֲבָרָה וְנֹעַם וְצָרָה מִשְׁלַחַת מִלְּאֲבֵי רַעִים 78,49

יַפְלֹס נְתִיב לְאָפוֹ לְאַחַד מִמֶּנּוּ נִפְשָׁם וְתִיתָם לְדָבַר הַסִּגֵּר 50

či vojska. Na konci verše 50. je naznačen další koncept: Hospodinovým vojskem, které ničí Egypt, je mor (tedy: HOSPODINŮV HNĚV JE MOR⁶⁷).

Jiný příklad: „Pro tvůj hrozný hněv, pro tvé rozezení, vzhůru jsi mě vynesl a mrštil se mnou dolů“. Ž 102,11⁶⁸

Slovesa *n-š-ʿ* / נשא a *š-l-k* / שלך zakládají metaforický koncept HOSPODINŮV HNĚV JE OREL, protože je to orel (orlosup bradatý), který tímto způsobem loví a zabíjí.

metaforicko-metonymický model	(sloveso zakládající metaforický koncept)	překlad do češtiny	lokace	pojem užitý pro <i>hněv</i>
OHEŇ	<i>b-ʿ-r</i> / בער	planout, hořet, sálat	79,5 89,47	ʿ- <i>n-p</i> <i>ḥemáh</i>
	<i>n-š-q</i> / נשק	vzplanout	78,21	ʿáf
	<i>ḥ-r-h</i> / חרה	vzplanout	106,40	ʿáf
	ʿ- <i>š-n</i> / עשן	dýmat	74,1	ʿáf
	ʿ- <i>k-l</i> / אבל	pohlcovat	21,10	ʿáf
OHEŇ V PECI	<i>š-j-t</i> / שית	vsadit (do pece) ⁶⁹	21,10	ʿáf
	ʿ- <i>s-p</i> / אסף	shrabat, zamést (žhavé uhlí) ⁷⁰	85,4	<i>kol`evráh</i>
VÍNO	<i>š-p-k</i> / שפק	vylévat	79,6	<i>ḥemáh</i>
			69,25	<i>zá`am</i>
ZÁPLAVA	ʿ- <i>l-h</i> / עלה ⁷¹	vystupovat	78,21	ʿáf
			78,31	ʿáf
	ʿ- <i>v-r</i> / עבר ⁷²	hnát se přes /rozhněvat	88,17	<i>ḥáron</i>

⁶⁷ Tento koncept se objevil v etymologii hebr. pojmu *qe*□*ef*.

⁶⁸

^{102,11} תפניר עמך וקצףך כי נשאתי ותשליכי

⁶⁹ שית Q Pípal: posadit, vsadit, usadit, vsadit, vložít aj., Gesenius: **anbringen**-upevnit; **legen**-vložit, položit; **bereiten**-připravit, uvařit.

⁷⁰ אסף Q Pípal: hrabat, shrabat, sbírat, shromáždit aj., Gesenius: **einsammeln**-sebrat, sesbírat; **einheimsen**-sklidit, shrábnout; **versammeln**-shromáždit;

⁷¹ Poněkud sporné, vystupovat může: voda, oheň, ale také vojsko.

⁷² Význam kořene עבר I. a II. – viz etymologie עברה.

	viz pozn. ⁵³		18,16-17	´áf
ŠELMA	ˆ-w-r / עורר	probudit (se)	7,7 78,38	´evráh kol ḥemáh
	ˆ-k-l / אכל	žrát	21,10	´áf
	b-l-ˆ / בלע	hltat	21,10	´áf
OREL	j-r-r / ירד	shodit, svrhnout (HI)	56,8	´áf
	n-š-ˆ / נשא	zvednout se, vznést se; vzlétnout	7,7 102,11	´evráh zá`am
	+ š-l-k / שלך	+ hodit, mrštit		qešef
	viz pozn. ⁵³		38,4	zá`am
VOJSKO	š-l-ḥ / שלח	vyslat, poslat ⁷³	78,49	´áf ´evráh ḥáron zá`am
	n-š-g / נשג	dostihnout ⁷⁴	69,25	´áf
	š-w-v / שוב	odvrátit, obrátit, odtáhnout (Q) ⁷⁵	78,38 ⁷⁶ 85,4	´áf ḥarón ´áf
VOJSKO	p-l-s / פלט	razit (cestu)	106,23 78,50	ḥemáh ´áf
	s-m-ch / סמך	opřít se, vypáčit ⁷⁷	88,8	ḥemáh
	p-r-ˆ / פרץ	vtrhnout, násilně vniknout, překročit (hranice)	106,29 60,3	k-ˆ-s ˆ-n-p
	m-š-ch / משך	táhnout (do boje)	85,6	´áf
	ḥ-g-r / חגר	připravit se / přepásat se (k boji) ⁷⁸	76,11	ḥemáh

⁷³ Zde navíc k hněvu vyjádřenému čtyřmi pojmy: עָבַרָה , אָף , עָבַרָה , וְזָעַם , stojí jako paralelismus רָעִים מְלֹאֲכֵי poslové/andělé zkázy/zla. Poslové, andělé jako Hospodinovi válečníci rovněž např. Ž 103,20; Iz 13,3 – zde opět v souvislosti s Hospodinovým hněvem.

⁷⁴ HI Pípal: dosáhnout, dostihnout, postihnout, zastihnout; Gesenius: **erreichen** (dosáhnout, zastihnout) **einholen** (dohnat, dostihnout).

⁷⁵ Sloveso v Q ve významu odtáhnout (armáda) např. 2Kr 15,20.

⁷⁶ V celém oddíle Ž 78,59-66 Hospodin v hněvu jedná jako válečník.

⁷⁷ סָמַךְ Q: Pípal: dolehnout, opřít se; W.Gesenius: **austemmen**-vypáčit, otevřít (rukou), **stützen**-podepřít, opřít, opřít se; **unterstützen**-podepřít, pomoci.

⁷⁸ podobně Ž 45,4

	<i>p-r-r</i> / פָּרַר	porušit, vypovědět (smlouvu)	85,5	<i>ka`as</i>
	<i>k-l-h</i> / בָּלָה	skoncovat (PI) imer.	59,14	<i>ḥemáh</i>
	<i>n-t-n</i> / נָתַן נָתַן בְּיַד-נְוִיִּים	vydat (do rukou národů) ⁷⁹	106,41	´áf
	<i>s-g-r</i> / סָגַר סָגַר לְחָרֵב	vdát meči	78,62	´-v-r
	נָחַת חַצ נָחַת יָד	šípy/ruka dopadnout	38,3-4	<i>zá`am</i>
	<i>z-n-h</i> / זָנַח	zahnat, zanevřít	60,3	´-n-p
			89,39	´-v-r
	viz pozn. ⁸⁰		90,7	´áf <i>ḥemáh</i>
	viz pozn. ⁵³		90,11	´áf
	<i>jom`áf</i> / יוֹם-אַף	den hněvu	110,5	´áf
SOUD	<i>j-k- ḥ</i> / יָכַח	kárat, trestat, soudit (HI)	6,2	´áf
			38,2	<i>qeṣeḥ</i>
	<i>j-s-r</i> / יָסַר	trestat, napomínat	6,2	<i>ḥemáh</i>
			38,2	<i>ḥemáh</i>
	<i>-m-d</i> / עָמַד	obstát (na soudu)	76,8	´áf
	קוּם+מִשְׁפָּט	povstat k soudu	7,7	´áf <i>´evráh</i>
SOUD	<i>š-p-t</i> / שָׁפַט	soudit (spravedlivě)	7,12	<i>zá`am</i>

Z výše uvedeného vyplývá, že texty žalmů uplatňují tyto metaforicko-metonymické modely konceptualizace Božfho hněvu:

BOŽÍ HNĚV JE OHĚŇ

Např.: „Bože, zanevřel jsi na nás natrvalo? Tvůj hněv *dýmá* (´-š-n / עָשַׁן) proti ovcím, které paseš.“ (Ž 74,1)⁸¹

⁷⁹ Toto slovní spojení najdeme mnohokrát v narativu o vydání králů Síchóna a Óga Hospodinem do rukou Izraeli.

⁸⁰ Metaforický koncept nezakládá sloveso, ale širší kontext.

81

74.1 מִשְׁכִּיל לְאַסֵּף לְקֹמָה אֱלֹהִים זָנַח לְנֶפֶשׁ אֶפְדֵּי בְעַן מִרְעִיתֶךָ

BOŽÍ HNĚV JE OHEŇ V PECI

Např.: „*Vsadiš* (š-j-t / שׂוּר) je jako do ohnivé pece, v čas kdy (ukážeš) svou tvář, Hospodin, v hněvu svém, zhltně (b-l- / בִּלְעַ) a pohltí (k-l / אִכַּל) je oheň.“ (Ž 21,10)⁸²

BOŽÍ HNĚV JE VÍNO

Např.: „*Vylej* (š-p-k / שָׁפַךְ) na ně svůj hrozný hněv, ať je dostihne tvůj planoucí hněv.“ (Ž 69,25)⁸³

BOŽÍ HNĚV JE ZÁPLAVA

Např.: „Tvůj hněv a tvé rozhořčení se přese mne přehnalo (v-r / עָבַר), umlčely mne hrůzy, které jsi na mne *seslal*. *Zaplavují* mne jako voda (s-v-v / סָבַב), ze všech stran najednou *obklopují* (n-q-p / נִקְּפוּ) mne každodenně.“ (Ž 88,17-18)⁸⁴

BOŽÍ HNĚV JE ŠELMA

Např.: „Ale on se slitovával, zprošťoval je nepravostí, nevydal je zkáze, často odvrátil svůj hněv a nedal zcela *procitnout* (w-r / עָוַר) svému rozhořčení.“ (Ž 78,38)⁸⁵

BOŽÍ HNĚV JE OREL

Např.: „Vyznáout je necháš za ty ničemnosti? Bože, v hněvu takové lidi *svrhni dolů* (j-r-r / יִרֵד).“ (Ž 56,8)⁸⁶

BOŽÍ HNĚV JE VOJSKO

Např.: „Zanevřels na nás, Bože, *prolomils* naše řady, ve svém hněvu *zahnal* jsi nás *zpět* (p-r-š / פָּרַשׁ). Navrať se k nám! ... Dopustils, aby ti, kdo se tě bojí, korouhev na ústup před lukem zvedli. „ (Ž 60,3.6)⁸⁷

82 תְּשִׁיתָמוּ כְּתַנּוּר אֵשׁ לַעַת פְּנוּד יְהוָה בְּאָפוֹ יִבְלַעַם וְהֵאֲכִלָם אֵשׁ 21,10

83 שָׁפַךְ-עָלֵיהֶם וַעֲמַד וְתִירוֹן אֶפְדֵּי וְשִׂיגִים 69,25

84 עָלֵי עֲבָרוּ תִירוֹנֶיךָ בַּעֲוֹתֶיךָ צְמֹחוּתָנִי 88,17

18 סְבוּגֵי כַּמִּיּוֹם כְּלֵה־יּוֹם הִקְיֹפוּ עָלַי יְחַד 88,17

85 יְהוּא נְחוּם וְכַפֵּר עֵזֶן וְלֹא-יִשְׁחָזֵית וְהִרְבָּה, לְהַשִּׁיב אָפוֹ וְלֹא-יִעִיר כְּלֵה-חֲמָתוֹ 78,38

86 עַל-אֲנִי פָלַט-לָמוֹ בְּאֶף עַמִּים הוֹרֵד אֱלֹהִים 56,8

87 אֱלֹהִים וְנִחַתְנוּ פְרָצְתָנוּ אֲנַפְתָּ תְּשׁוּבָב לָנוּ 60,3

6 נִתְתָה לִירֵאֵךְ גַּם לְהַתְנוֹסֵס מִפְּנֵי קִשְׁט סֶלָה 6

BOŽÍ HNĚV JE SOUD.

Např.: „*Nesud*’ (*j-k-h* / יכח) mne, Hospodine, ve svém hněvu, *netrestej* (*j-s-r* / יסר) mne ve svém rozhořčení.“ (Ž 6,2)⁸⁸

Pouhá registrace konceptů však nestačí. Dále je třeba se ptát, zda mezi nimi existuje nějaká souvislost, zda tvoří koherentní strukturu. Stejnou otázku si kladli i Johnson s Lakoffem⁸⁹, a zejména pak J. Lakoff⁹⁰ při systematickém zkoumání konvenčních výrazů, které jsou konstruovány metaforicky, pro vyjadřování hněvu v současné angličtině. Pokud tuto metodu uplatníme na materiál žalmů, je možné navrhnout následující strukturu:

V žalmech nalézáme dva centrální systémy:

1. Systém metaforický: HOSPODINŮV HNĚV JE OHEŇ

Vzniká spojením metafory TĚLO JE NÁDOBA NA EMOCE a metafory HNĚV JE ZVÝŠENÁ TEPLOTA. Specifickou variantou hebrejského jazykového a náboženského okruhu je metafora: HOSPODINŮV HNĚV JE OHEŇ V PEČI.

Na první pohled je tento koncept antropomorfní. V jeho rámci Hospodin podobně jako člověk má tělo, nádobu na emoce. Oheň se však zvláštním způsobem uplatňuje při theofanii a to snad ve všech literárních okruzích a vrstvách starozákonní tradice. Fenomén ohně patří k theofanii a v této souvislosti je prost jakéhokoliv antropomorfismu.

Metafora HNĚV JE OHEŇ je evidentně velmi univerzální. Uplatňuje se v mnoha světových jazycích, kulturách a evidentně ve velmi širokém časovém horizontu. Důvodem bude patrně skutečnost, že vyrůstá z fyziologie hněvu člověka (je založena na lidové teorii fyziologie hněvu, ta ale, jak upozornil Lakoff, odpovídá fyziologii skutečné).⁹¹ Proto je antropologicky univerzální, není vázána kulturně, historicky, sociálně, nábožensky ani nijak jinak.⁹² Její variantou je metafora: HOSPODINŮV HNĚV JE OHEŇ V PEČI. Tento koncept je naopak hluboce ukotven v židovské náboženské tradici, je součástí rozsáhlé koherentní pojmové struktury *Hospodin*.

88

יהוה אל־באפך תוכיחני ואל־בתקף תנסני^{6,2}

⁸⁹ J. Lakoff, M. Johnson: *Metaphors We Live By*, 1. vydání Chicago-London, The University of Chicago Press, 1980, česky přel. M. Čejka, *Metafory, kterými žijeme*, Teoretická knihovna, Host, Brno 2002.

⁹⁰ Lakoff, J.: *ŽO*

⁹¹ Lakoff, J.: *ŽO*, s. 393.

⁹² Lakoff, J.: *ŽO*, s. 368 a dále.

2. Metaforicko-metonymické systémy, které vyrůstají z přímých fyzických a kauzálních asociací, které se pravděpodobně pojily s pojmem *hněv*. Na strukturaci pojmu *Boží hněv* v žalmech se v tomto případě podílely ve své době „běžné“ příčiny zkázy, bolesti, utrpení, smrti, destrukce (destrukce stvoření hraničí až s nástupem chaosu) a to: oheň, záplava, tažení nepřátelské armády (vátky), útok dravé šelmy. Modely jsou metaforicko-metonymické, protože při jejich výstavbě se uplatňuje jak metafora, tak i metonymie. Hněv je zastoupen svými následky (zkázou, zhoubou, smrtí). Příčina této zkázy, hněv, je kategorizován metaforicky jako konkrétní příčiny takovéto zkázy, tj. oheň, příval vody, útok šelmy (orla), rozsudek smrti, útok vojska apod.

M. Turner při svých analýzách literárních textů však upozorňuje na to, že i příčinná souvislost je struktura představově schematická.⁹³ V příběhu-události existuje nějaký činitel – PŘÍČINA, která pak má své NÁSLEDKY. Jinými slovy, výše uvedené příklady, můžeme chápat takto: Cílová kategorie *Hospodinův hněv* je strukturována pomocí následujícího kauzálního schématu⁹⁴:

PŘÍČINA → NÁSLEDEK

NIČIVÁ SÍLA → ZKÁZA

(oheň, jed, slunce,

povodeň, metla, hůl,

meč, mor, kletba,

rozsudek smrti, bouře)

↓

HOSPODINŮV HNĚV → ZKÁZA

Strukturaci pojmu *Hospodinův hněv* pak můžeme chápat jako projekci kategorie NIČIVÁ SÍLA, přičemž zkušenostně je ukotveno jak kauzální schéma: PŘÍČINA → NÁSLEDEK, tak i jeho jednotlivé složky: NIČIVÁ SÍLA (konkrétně: oheň, jed, slunce, povodeň, metla, hůl, meč, mor, kletba, rozsudek smrti, bouře) a ZKÁZA. Zároveň ale musíme počítat i s tím, že *zkáza* může v textech žalmů znamenat jednak

⁹³ Turner, M.: Literární mysl. O původu myšlení a jazyka, , přel. O. Trávníčková, Teoretická knihovna, Host, Brno 2005, s. 48.

⁹⁴ Toto schéma popsal např. M. Turner ve své knize: Literární mysl. O původu myšlení a jazyka, přel. O. Trávníčková, Teoretická knihovna, Host, Brno 2005, s. 70-71.

zkázu podobnou té, kterou působí oheň, povodeň, bouře, meč či mor apod., zároveň ale i zde může jít o metaforu pro ponížení, osamělost, sociální izolaci, duševní trýzeň, stavy úzkosti, deprese apod.

To pak mj. znamená, že to, co starozákonníci označují jako koncept teologický či dějinně-teologický, můžeme nalézt již na rovině „pouze“ jazykové.⁹⁵ Jazyková kategorie *Hospodinův hněv* je strukturována jako odpověď na otázku po příčinách zkázy. Touto odpovědí je: Bůh Izraele se zlobí. A to je skutečně jedna z odpovědí Písma, biblických textů na otázku po příčině zkázy, utrpení a smrti a také duševní trýzně, úzkosti, deprese, sociální izolace apod. Jde ve své podstatě velmi jednoduché kauzální schéma: Bůh se zlobí (příčina) → zkáza (následek). Toto schéma má nepochybně jistý zkušenostní základ, je ukotveno jazykově i textově, tedy teologicky. Např. kniha Job je však velkou polemikou s tímto schématem.

Polská lingvistka A. Mikołajczuk si ve své práci týkající se jazykového obrazu hněvu v současné polštině⁹⁶ všímá vazby substantiva pro vyjádření hněvu, případně jiné emoce, s předložkou *v* (např. *X* vrhl se / zmítal se *v* hněvu apod.).⁹⁷ Důvodem její existence je dle jejího názoru metaforický koncept, který chápe emoci jako uzavřený prostor, v němž je subjekt uvězněn jako v cele. V případě, že touto emoci je hněv, chová se subjekt chaoticky a nekontrolovatelně. Podobnou vazbu najdeme také v textech žalmů v souvislosti s hněvem Hospodinovým. Z uvedených textů žalmů ale v případě biblické hebrejštiny připadá v úvahu spíše představa hněvu jako prostoru, který je specifickým způsobem organizován a má svou vlastní logiku jednání. Mimo tento prostor se nachází např. milosrdenství (*raḥamím*, Ž 77,10) nebo přízeň (*rácón*, Ž 30,6). V tomto prostoru Bůh člověka soudí, kárá, trestá, a to zpravidla smrtí (Ž 62,; 7,7; 21,10; 27,9; 56,8; 90,7). Ale zatímco v prostoru milosrdenství a přízně spolu Bůh a člověk setrvávají celý život, v prostoru hněvu jen na okamžik (Ž 30,6).

III. Teologický aspekt metaforicko-metonymických modelů

OHEŇ - OHEŇ V PECI - OREL - VOJSKO - SOUD

Tyto metaforicko-metonymické modely si zaslouží naši zvláštní pozornost, protože se podílejí nejen na konceptualizaci pojmu *Hospodinův hněv*, ale mají

⁹⁵ Z pohledu kognitivní lingvistiky ovšem nelze mluvit o rovině „pouze jazykové“. Jazyk je odrazem, ztělesněním toho, jak určitá jazyková a kulturní komunita o světě, o sobě, o Bohu myslí a v závislosti na tom pak mluví i jedná.

⁹⁶ Mikołajczuk, A.: *Gniew we współczesnym języku polskim*, Energiea, Warszawa 1999.

⁹⁷ Mikołajczuk, A.: *Gniew we współczesnym języku polskim*, Energiea, Warszawa 1999, s. 225.

mnohem širší a důležité teologické užití. Jsou součástí rozsáhlé koherentní pojmové struktury *Hospodin*, podílejí se na conceptualizaci samotného pojmu *Bůh*, představují důležité symboly reprezentující Boha Izraele. Jejich dalším společným znakem je to, že se všemi výchozími strukturami: oheň, pec, orel, vojsko a soud se pojí konotace jak vysoce pozitivní, tak negativní.

Mohou být zdrojem zkázy, stejně tak jako zdrojem života. To je také mj. uschopňuje podílet se na pojmovém uchopení Hospodinovy teofanie. Tato ambivalence je zřejmá u ohně, pece, ale také u orla a u Hospodinova vojska a soudu.

OHEŇ - OHEŇ V PECI

Jak již bylo řečeno, oheň může být průvodním jevem Hospodinova zjevení (uzavření smlouvy s Abrahamem: Gn 15; Gn 17; zjevení Mojžíšovi na Chorébu Ex 3,2, oblakový a ohnivý sloup v knize Ex, sínajská teofanie aj.) Oheň při teofanii signalizuje vždy aktuální Hospodinovu přítomnost. Důležité implikace má pak tato skutečnost v kultu. Významnou roli hraje oheň v konceptu Hospodinovy slávy (*kavod* / כבוד). Oheň a podobně i pec (*tanur* / תנור, nebo dýmající pec, nebo *kivšán* / כִּבְשָׁן - pec, huť) jsou signálem, symbolem bezprostřední přítomnosti, příp. hypostasí Boha Izraele (Gn 15,7-21; Iz 31,9; Mal 3,19; Gn 19,28; Ex 19,18). Pec na pečení chleba patří k nezbytnostem každodenního života, ale na rovině náboženské odkazuje k Boží přítomnosti – životodárné i hrozivé a nebezpečné, k Bohu trestajícímu i milujícímu, vášnivě a divoce milujícímu i hněvajícímu se. Boží přítomnost na hoře Sínaj je demonstrována ohněm a kouřem pece (Ex 19,18). Oheň pece a pec sama jsou tedy opět ambivalentní povahy. Oheň, který v peci sálá, na jedné straně ničí, spaluje vše na popel, na druhé straně očišťuje. Tento metaforický koncept je proto velmi důležitý a vlastně nenahraditelný. Je hluboce ukotven ve starozákonní víře, tradici a v celé kultuře.

OREL

Podobně i metafora OREL má své důležité teologické užití. Biblická hebrejšтина zná tři termíny pro orla: *nešer* / נֶשֶׁר, *peres* / פֶּרֶס a *oznijá* / עֲזִיזָה.⁹⁸ V náboženské symbolice nejen biblické hraje orel velmi důležitou roli. V Izraeli byl mj. symbolem královské moci, ztělesněním síly, rychlosti nebo bystrého zraku. Péče orla o své mladé se stala obrazem péče Hospodina o svůj lid (Ex 19,4; Dt 32,11). Útok orla se naopak stává metaforou pro Boží soud (Dt 28,49; Jr 48,40 aj.). Pro identifikaci tohoto metaforicko-metonymického konceptu Hospodinova hněvu je však nutná znalost chování a způsobu lovu velkého euroasijského horského supa

⁹⁸ Lv 11,12; Dt 14,12

(Gypaetos barbatus, česky orlosup bradatý).⁹⁹ Ten létá a krouží ve velkých výškách a vyhlíží možnou kořist. Hlavní zdroj jeho potravy tvoří mršiny a kosti. Na rozdíl od supů se dokáže s kořistí i vznést. Velké kosti vynáší do výšky a pouští je na skálu, kde je po roztrhání požírá. Stejně tak vynáší do výšky i želvy, jejichž krunýř se po nárazu rozbije a orlosup se tak dostane snáz k masu. K zvláštnostem jeho lovu patří také to, že nalétává na zvířata, která jsou na skalách a snaží se je shodit dolů.¹⁰⁰ Není zcela jasné, který z uvedených termínů náleží tomuto ptáku. W. Gesenius¹⁰¹ uvádí *peres* / פֶּרֶס, B. Pípal¹⁰² *ozníjá* / עִיָּה¹⁰³ i *peres* / פֶּרֶס.

V souvislosti s hněvem Hospodinovým najdeme ve Starém zákoně i jiné zajímavé texty, kde se uplatňuje pro Hospodina nebo jeho hněv metafora orla, např.: „Země se zachvěla, roztrásla se, hory v základech se hnuly, chvěly se před jeho plamenným hněvem. Z chřípí se mu valil dým, z úst šířící oheň, planoucí řevavé uhlí. Sklonil nebesa a sestupoval, pod nohama černé mračno. Na cheruba usedl a *letěl a vznášel se* na perutích větru.“ (Ž 18,9-11, ČEP)¹⁰⁴

Prorok Ozeáš ohlašuje příchod Božího soudu na severní království, Boží metla – Asýrie vyvrátí Izrael: „Polnici k ústům! Orel na dům Hospodinův! Přestoupili moji smlouvu, proti mému zákonu se vzepřeli.“ (Oz 8,1)¹⁰⁵

V knize Jeremjáš je součástí výroků soudu proti Edómu : „Zavedla tě hrůza, kterou šíříš, opovázlivost tvého srdce. Bydlíš v skalních rozsedinách, zmocnil ses vysokého pahorku.

I když sis založil hnízdo vysoko jak orel, *strhnu tě* (*r-d-p* / רָדַף) odtud, je výrok Hospodinův.“

⁹⁹ Kronholm נָשָׂר in BTW, p. 77.

¹⁰⁰ Z šelem to mohou být i jiná zvířata, která mohou sloužit k metaforické conceptualizaci Božího hněvu. U Oz 13,7-9 jsou to např. mladý lev, levhart nebo medvědice zbavená mláďat.

¹⁰¹ Gesenius, W.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1962.

¹⁰² Pípal, B.: Hebrejsko-český slovník, 2. vyd., Praha 1974.

¹⁰³ B. Pípal uvádí substantivum □ *ozníjá* / עִיָּה jako derivát slovesného kořene ` -z-z / עָז - být mocný, vypínat se, zmocnit se. K jiným derivátům téhož kořene patří např. `oz – síla, moc, silný, `az – mocný, dravý, prudký, . `izuz – mocný, mocnář apod.

¹⁰⁴ ותנעש ותרעש הארץ ומוקרי הרים ורננו ותנעשו ביהרהר לו 18,8

9 עלה עשן באפו ואש-מפיו תאכל נחלים בערו מננו

10 יט שמים וינדר וערפל תחת רגליו

11 וירקב על-קרוב ויעף נודא על-כנפירות

8,1 אֶל-חֶקֶד שָׁפַר כְּנֶשֶׁר עַל-בֵּית יְהוָה וְעַן עָבְרוּ בְרִיתִי וְעַל-תּוֹרָתִי פָשְׁעוּ

105

(Jr 49,16, ČEP)¹⁰⁶ Každopádně let orla: vysoko nad zemí, rychlý střemhlavý dolů na kořist, způsob lovu, hnízdění, péče o mláďata patří k prototypovým jevům¹⁰⁷ a uplatňuje se v rámci metaforické projekce.

VOJSKO - SOUD

Metaforicko-metonymické koncepty BOŽÍ HNĚV JE VOJSKO a BOŽÍ HNĚV JE SOUD jsou, dle mého názoru, realizací obecnější metafory HOSPODIN JE KRÁL a to ve dvou variantách: HOSPODIN JE VÁLEČNÍK¹⁰⁸ a HOSPODIN JE SOUDCE. Je zajímavé, že metafora Hospodina-krále je natolik hluboce zakořeněna v myšlení, jazyce, teologii starověkého Izraele, že se uplatňuje i při konceptualizaci pojmu *Hospodinův hněv*. V této souvislosti by bylo jistě zajímavé podrobit pojmové analýze rovněž další „Hospodinovy emoce“, sledovat, které metaforické modely, příp. které jejich varianty se v konceptualizacích realizují. Ještě k ambivalentním konotacím, které se pojí s *králem*, jeho *vojskem* a *soudem*. Vojsko Hospodina-Krále, Hospodina

-Zastánce přináší spásu, záchranu, obnovu života Izraeli, smrt a zkázu nepřátelům. Nevěrnému Izraeli je toto vojsko nepřítelem a zhoubcem. Boží soudy znamenají odsouzení a záhubu pro svévolníky a hříšníky, pro neprávem utiskované naopak zastání, nápravu křivd, radost a záchranu.

IV. Aspekt translátologický: české ekvivalenty metaforicko-metonymických modelů (BKR a ČEP¹⁰⁹)

V obou českých překladech (více v ČEP) se s jistou dominancí (i v případech, kdy hebrejský text uplatňuje jiný metaforický koncept)¹¹⁰ prosazuje metafora

106

תַּלְפָּזְתָּךְ הַשָּׂיָא אֶתְךָ וְדוֹן לְבָבְךָ שִׁבְנִי בְּתַנּוּי הַסֵּלַע תַּפְשִׁי מְרוֹם גְּבֻעָה
כִּי־תִגְבִּיחַ כְּנֶשֶׁר קִנְךָ מִשָּׁם אֲרִירֶדְךָ נֶאֱסִי־תִהְיֶה

¹⁰⁷ Prototypovým jevem se myslí „nejlepší příklad“ v rámci kategorie. Lingvistika si již mnoho let všímá těchto jevů v jazyce jako asymetrií uvnitř kategorií. Byly popsány na všech úrovních jazyka, ve fonologii, morfologii, syntaxi, slovní zásobě. Kognitivní lingvistika věnuje teorii prototypu či stereotypu zvláštní pozornost. Prototyp se buduje na základě konotací, jeho stanovení vychází z frazeologie, každodenní běžné komunikace. Důležitou roli hraje prototyp v popisu významu, a tedy i v popisu významu metaforického. Podrobněji viz např. Vaňková, I.: Člověk ve světě a jazyce, in Vaňková, I., Nebeská, I., Saicová Římalová, L., Šlédrová, J.: Co na srdci, to na jazyku, UK v Praze, Karolinum 2005, s. 82-88.

¹⁰⁸ *gibor* / גְבוּר, např. Iz 10,21; 42,13; Jr 20,11; 32,18; Sf 3,17 aj.

¹⁰⁹ BIBLE, Písmo svaté Starého a Nového zákona, Český ekumenický překlad, Česká biblická společnost, 1993. (pod zkratkou ČEP), BIBLE SVATÁ, podle posledního vydání králického z r. 1613 (pod zkratkou BKR).

¹¹⁰ BKR: 69,25; ČEP: 78,21.31; 21,10 A 85,4.

HOSPODINŮV HNĚV JE OHĚŇ. Je tomu tak proto, že se tato metafora, jak již bylo řečeno, běžně uplatňuje nejen v češtině, ale i v mnoha dalších světových jazycích, a je proto sama o sobě srozumitelná. Rovněž prototypové jevy kognitivního modelu OHĚŇ jsou v biblické hebrejštině a češtině takřka identické.¹¹¹

Teorie prototypu⁹⁵ může pomoci objasnit také poměrně závažný translátologický problém obecnějšího rázu, který se zdaleka netýká jen žalmů a netýká se ani pouze pojmového okruhu *Hospodinova hněvu* nebo *hněvu*. Pokud překladatelé zvolili tzv. doslovný překlad hebrejských sloves, která zakládají metaforický model v běžné (mimobiblické) češtině neobvyklý (např. VOJSKO, SOUD, OHĚŇ V PECI; OREL; ZÁPLAVA), může vzniknout dojem, že český text není srozumitelný, nebo že překlad není adekvátní.¹¹² S vojskem, soudem, pecí, orlem, záplavou se pojí v našem historickém, kulturním a sociálním prostředí jiné konotace, fungují jiné prototypy. Např. orlosup bradatý se u nás nevyskytuje vůbec a jiní draví ptáci typičtí pro naše prostředí (káně, jestřáb, sokol) včetně orla mořského jsou menší a především jejich způsob lovu je odlišný. Pak je ale ovšem otázka, zda překládat tzv. doslova a problém řešit až na rovině hermeneutické, příp. homiletické¹¹³, nebo zda problém řešit již na rovině translátologické. Pokud zvolíme první řešení, zbývá jen doufat, že čtenáři Bible si postupně osvojí zvláštní biblickou metaforiku.¹¹⁴ Můžeme se ale při překladu biblických textů také pokoušet o hledání a uplatnění jiných metafor, než které nese hebrejšтина. Hledat takové metaforické koncepty, které odpovídají nejen češtině ale zejména našemu společensko-kulturnímu prostředí.

Domnívám se, že ne příliš zdařilá je při překladu do češtiny určitá forma metaforického zobecnění.

Např. místo HOSPODINŮV HNĚV JE OREL stojí obecnější HOSPODINŮV HNĚV JE NEPŘÍTEL. „...pro tvůj hrozný hněv a pro tvé rozlíčení; tys mě vyzvedl a *srazil*.“ (Ž 102,11, ČEP) V hebrejštině zakládají metaforicko-metonymický

¹¹¹ Teorie prototypových jevů, jak ji poprvé formulovala E. Roschová, se snaží vysvětlit existující asymetrie uvnitř kategorií. Podle této teorie prototypové jevy vycházejí z kognitivních modelů, které je možné chápat jako „teorie“ některých oblastí skutečnosti - viz Lakoff: *Ženy, oheň...*, s. 56.

¹¹² Např. Ž 102,11 ve znění podle ČEP navozuje spíše představu vyvýšení ve smyslu sociálním nebo pozvednutí, posílení duchovní či duchovním, posílení. Po něm následuje opak: ponižení, dehonestace, duševního sevření.

Hebrejské מַפְנֵי הַיָּם וְהַיָּבֵשׁ כִּי יִשְׁפָּךְ דָּם וְיִשְׁלַח יָדָיו וְיִשְׁלַח יָדָיו, však celé odkazuje k hněvu jako orlosupu při lovu.

¹¹³ Homiletika jako jedna z dílčích disciplín teologie se zabývá otázkami zvěstování a přiměřené interpretace vlastního obsahu biblických textů.

¹¹⁴ To ale znamená metafory soustavně dešifrovat a vysvětlovat.

koncept HOSPODINŮV HNĚV JE OREL slovesa *n-š-ʿ* / נשׁע (zvednout se, vznést se, vzlétnout) a *š-l-k* / שׁלח (hodit, mrštit).¹¹⁵

Místo HOSPODINŮV HNĚV JE VOJSKO v ČEPu rovněž obecnější HOSPODINŮV HNĚV JE NEPŘÍTEL:¹¹⁶ „Zanevřels však na něj, zavrhl ho, na svého pomazaného ses rozlétl.“ (Ž 89,39) V hebrejštině oproti tomu najdeme sloveso *z-n-h* / זנח (zahnat zpět).¹¹⁷

Místo HOSPODINŮV HNĚV JE VOJSKO stojí v ČEPu HOSPODINŮV HNĚV JE POHROMA:¹¹⁸ „Vylej na ně svůj hrozný hněv, tvůj planoucí hněv ať postihne je.“ (Ž 69,25). V hebrejštině zakládá metaforicko-metonymický koncept HOSPODINŮV HNĚV JE VOJSKO sloveso *n-š-g* / נשג (dostihnout, dohonit).¹¹⁹

„Svým jednáním uráželi Hospodina, proto je postihla pohroma., (Ž 106,29, ČEP).

V hebrejštině zakládá metaforicko-metonymický koncept HOSPODINŮV HNĚV JE VOJSKO zakládá slovní spojení *והתפרץ בם מנפה* (sloveso *p-r-š* / פרצ - vtrhnout, násilně vniknout, překročit např. hranice, substantivum lze přeložit jako úder, porážka, výpad - vojenský).¹²⁰

Ještě výrazněji se tato tendence zobecnění projevuje, když je v češtině použita metafora EXISTENCE JE PŘÍTOMNOST.

„Navratiž se zase k nám, ó Bože spasení našeho, a učiň přítrž hněvu svému proti nám.“ (Ž 85,5, BKR). Doslova lze též přeložit: „...zruš smlouvu svého hněvu s námi“.

V druhé části verše je užito v HI sloveso *p-r-r* / פרר (zrušit, učinit neplatným – např. smlouvu, mařit, rušit, puknout aj.) s předložkou *s* (עם).¹²¹

Tuto strategii zobecnění volí především ČEP, je to postup sice možný, korektní a jistě „bezpečný“, domnívám se však, že biblický text tak ztrácí na své estetické působivosti a jazykové bohatosti, především ale přestává odrážet hlubokou, velmi intenzivní a drastickou zkušenost se zkázou, bolestí, utrpením, smrtí, destrukcí vnímanou jako projev Božího hněvu.

115 102,11
מִפְּנֵי זַעֲמֻד וְקִפְפָּךְ כִּי נִשְׁאַחַתִּי וְתִשְׁלִיכֵנִי

116 ČEP: 60,3; 89,9.

117 89,39
וְאַתָּה וְנִחַתָּ וְתִמְאַסַּם הַתְּעַבְרָתָ עִם דְּמִשִּׁיחֶךָ

118 ČEP: 69,25; 106,29.

119 69,25
שִׁפְךָ עֲלֵיהֶם וְעִמָּךְ וְחִרוֹן אַפֶּךָ וְשִׁנְיָם

120 106,29
וְנִקְעִיסוּ בַמַּעֲלָלֵיהֶם וְתִפְרֹץ־בָּם מִנְפָּחָה

121 85,5
שׁוּבוּנוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְהַפֵּר כְּעֶסֶךָ עִמָּנוּ

Jen pro úplnost je třeba zmínit, že české překlady uplatňují také metafory, které nenajdeme v hebrejském textu, ale v češtině jsou běžně užívané, a proto srozumitelné, např. HOSPODINŮV HNĚV JE BŘEMENO¹²² nebo HOSPODINŮV HNĚV JE HORKÁ TEKUTINA V NÁDOBĚ.¹²³ Doslovným překladem řeší BKR i ČEP metaforický koncept HOSPODINŮV HNĚV JE SOUD.

Velmi pozoruhodnou a působivou metaforu užíli kraličtí při překladu Ž 85,6.¹²⁴ „Zdaliž na věky hněvati se budeš na nás? A protáhneš zřivost svou od národu do pronárodu?“¹²⁵ Sloveso *protáhnout od – do* užíli kraličtí s těmito předločkami ještě jednou v Jb 40,19-21 v souvislosti s Livjátanem (mořskou obludou, snad mýtickým drakem, který hrozí světu zničením. Rabínská literatura spojuje jeho zničení s mesiášským věkem, v Novém zákoně zaujal místo Livjátana Antikrist): „Zdaž kdo před očima jeho polapí jej, aneb provazy protáhne chřípě jeho? Vytáhneš-liž velryba udicí, aneb provazem pohříženým až k jazyku jeho? Zdali dáš kroužek na chřípě jeho, aneb hákem probodneš čelist jeho?“ Sloveso *protáhnout od – do* asociuje v první řadě provlečení rákosové houžve¹²⁶ a jím pak provazu nozdrami býka či krávy. Zkrocené zvíře je pak za tento provaz vedeno tam, kam chce jeho majitel, a koná práci, ke které ho majitel zkrotil. V kontextu Ž 85 je tímto neposlušným a Božím hněvem zkroceným zvířetem Izrael.

IV. Závěr

Uvedená pojmová analýza hebrejské kategorie *Hospodinův hněv* v žalmech rozhodně neaspiruje na objektivní či dogmatickou výpověď o povaze a charakteru Hospodinova hněvu. Už samotný výrok *Hospodin se zlobí* je výpovědí metaforickou. Navíc kauzální schéma „Bůh se zlobí (příčina) → zkáza (následek)“, které, jak jsme viděli, se tak významnou měrou uplatňuje při kategorizaci pojmu *Hospodinův hněv*, je teologicky relevantní jen do jisté míry. Kognitivní lingvistika, jak ji rozvíjí Lakoff a Johnson aj., zdůrazňuje, že jazykové kategorie nepopisují kategorie „skutečného světa“. Naše myšlení a jazyk vyrůstají především z tělesné zkušenosti lidského organismu, imaginativním způsobem kategorizujeme, abychom ve světě, ve kterém žijeme, byli schopni myslet, komunikovat a následně pak i jednat. Uvedená pojmová analýza tedy odkrývá pouze něco ze způsobu myšlení o Hospodinově hněvu, jak o něm vypovídají jazykové kategorie a jejich

¹²² BKR: 88,8; ČEP: 85,4; 88,8.

¹²³ BKR: 85,4 ČEP: 78,50.

¹²⁴ Hebrejsky: הַלְשׁוֹלָם הַאֲנָדִי בְּנוֹ תִּמְשֹׁךְ אֶפְדֵּי לְדָרְךָ יְהוָה

¹²⁵ Slovní spojení „od národu do pronárodu“ (hebr. לְדָרְךָ יְהוָה) ČEP překládá „po všechna pokolení“, lze přeložit „napříč generacemi“, myslí se generace, pokolení Izraele.

¹²⁶ Hebr. אֶזְבִּיב, kraličtí překládají jako kroužek, šlo nejspíš o kroužek upletený z rákosy.

uplatňování v žalmech, především v hebrejštině, částečně i v českých překladech. Nicméně právě onen „způsob myšlení“, jak je uložen v jazykových kategoriích, je předmětem teologické reflexe v knihách Bible a je důležitým námětem pro teologickou reflexi současnou.

Prameny:

BIBLIA HEBRAICA STUTGARTENSIA, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967/77, Vierte, verbesserte Auflage 1990.

BIBLE, Písmo svaté Starého a Nového zákona, Český ekumenický překlad, Česká biblická společnost, 1993.

BIBLE SVATÁ, podle posledního vydání králického z r. 1613.

Použitá literatura:

Aaron, D.H.: Biblical ambiguities: metaphor, semantics, and divine imagery. Leiden, Boston, Brill, 2001.

Čítanka textů z kognitivní lingvistiky, FF UK v Praze 2004.

Gesenius, W.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1962.

Chrz, V.: Metafora v politice, Praha, Psychologický ústav ČSAV, 1999.

Lakoff, J., Johnson, M.: Metafory, kterými žijeme, přel. M. Čejka, Teoretická knihovna, Host, Brno 2002.

Lakoff, J.: Ženy, oheň a nebezpečné věci. Co kategorie vypovídají o naší mysli, přel. D. Lukeš, Triáda, Praha 2006.

Mikołajczuk, A.: Gniew we współczesnym języku polskim, Energieia, Warszawa 1999.

Pípal, B.: Hebrejsko-český slovník, 2. vyd., Praha 1974.

A New Concordance of the Bible, ed. Abraham Even-Shoshan, „Kiryat Sefer“ Publishing House LTD., Jerusalem 1990.

Theologica Dictionary of the Old Testament, ed. G.J. Botterweck, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.; Volume I–XV, 1999-.

Turner, M.: Literární mysl. O původu myšlení a jazyka, , ang. Literary Mind. The Origins of Thought and Language, Oxford University Press 1996, přel. O. Trávníčková, Teoretická knihovna, Host, Brno 2005.

Vaňková, I.: Nádoba plná řeči (Člověk, řeč a přirozený svět), UK v Praze, Karolinum 2007.

Vaňková, I., Nebeská, I., Saicová Římalová, L., Šlédrová, J.: Co na srdci, to na jazyku, UK v Praze, Karolinum 2005.

Počítačový software:

Bible Works, Software for Biblical Exegesis & Research, Version 6.

Mgr. Ivana Procházková – farárka Evangelickej cirkvi metodistickej a doktorandka na Evangelickej teologickej fakulte UK v Prahe.

Didaskalia a Didymus Slepý

Adriána Maďarová

DIDASCALIA AND DIDYMUS THE BLIND

The paper deals with the brief history and environment of Alexandrian Catechetical School - Didascalia, to mention its leaders, life of Didymus The Blind and his contribution to theology as well as special education.

Alexandrijská katechetická škola

Katechetická škola v Alexandrii, nazývaná aj Didaskalia, bola nepochybne jednou z najdôležitejších inštitúcií teologického vyučovania kresťanstva v antike. No neobmedzovala sa len na štúdium kresťanstva a neštudovali na nej len kresťania. Školu navštevovalo množstvo gréckych a rímskych študentov a vedcov, ktorí si podržali svoje náboženstvo. Vyučovala sa tu matematika, fyzika, chémia, astronómia, medicína, aby sme menovali aspoň niektoré predmety. Didaskalia bola otvorená pre každého, kto chcel študovať. Katechuméni – ešte nepokrstení veriaci kresťania – študovali súbežne s klerikmi a študentmi gréckej filozofie. Dokonca tu bolo umožnené študovať aj nevidiacim študentom. Na ich výučbu sa používal sofistikovaný alfabetický systém znakov vyrezávaných do dreva, ktorý zaviedol v druhej polovici štvrtého storočia nevidiaci kresťanský učenec Didymus s prímenom Slepý, v tom čase dekan školy, a to celých pätnásť storočí pred vynájdením Braillovoho písma!

Didaskalia sa stala jednou z najlepších škôl gréckej a kresťanskej filozofie. Jej protagonisti verili, že kresťanstvo sa môže veľa naučiť z gréckej filozofie a myslenia.

Podľa cirkevného historika Eusébia zo štvrtého storočia bol zakladateľom tejto ustanovizne sv. Marek¹, autor rovnomenného evanjelia, ktorý tu okolo roku 70 n.l. úspešne hlásal evanjelium. Žiaľ, o počiatkoch sa vie len veľmi málo. Prvým známym predstaviteľom Alexandrijskej katechetickkej školy bol Pantaenus okolo roku 180. Okrem toho, že bol veľkým učiteľom, sa mu pripisuje aj adaptácia gréckeho písma pre domáci jazyk – koptčinu. Po desaťročnom pôsobení (r. 190) v čele školy ho alexandrijský patriarcha Demetrius I. určil na

¹ EUSEBIUS: *Ecclesiastica Historia*, II. 16.

misiu do Indie a na jeho miesto nastúpil Klement Alexandrijský (150-215), ktorý sa považuje za prvého systematického učiteľa kresťanských doktrín a otca kresťanskej filozofie v Alexandrii. Pod jeho vedením bola preložená Nová zmluva z gréčtiny do koptčiny, jazyka egyptských kresťanov. V triedach sa vyučovalo po grécky i koptsky. Jeho dielo je rozsiahle, aj keď značná časť sa stratila. Najznámejšia je jeho trilógia: *Protreptikos* – pozvanie k obráteniu, *Paidagógos* – manuál kresťanskej etiky a morálky a *Strómateis* – dlhé a spletité dielo, kde sa venuje takmer každému predmetu. Počas krutého prenasledovania za cisára Septima Severa v prvej dekáde tretieho storočia ušiel do Palestíny, no po ukončení prenasledovania okolo roku 211 sa naspäť už nevrátil.

Vo vedení školy ho vo veku osemnásť rokov (teda okolo roku 203) nahradil jeho žiak a génius svojej doby - Origenes (185-254), ktorý s prestávkami pôsobil na škole do roku 230, keď bol zo žiarlivosti alexandrijského biskupa z diecézy vyhnaný a usadil sa v Palestíne. Vykonal veľké dielo na poli biblickej (Hexapla) a exegetickej práce (komentáre k biblickým knihám²). No v dogmatických dielach sa mu nepodarilo uspokojivo vyriešiť otázku Trojice (cirkvi sa to podarilo až o sto rokov na I. a II. ekumenickom koncile) a tak sa stalo, že neskôr (v 6. stor.) bola jeho teológia odmietnutá. Počas Déciovho prenasledovania okolo roku 250 bol v Cezareji kruto mučený a na následky tohto mučenia zomrel roku 254.

Po Origenovi stál krátko (230-232) v čele Alexandrijskej katechetickéj školy jeho konvertita Heraklas (185-248) a po ňom Origenov žiak Dionýzios Alexandrijský (190-264), ktorý neskôr dostal prímene Veľký. Didaskaliu viedol od roku 232 a v jej čele stál zrejme aj potom ako sa stal biskupom v roku 246. Déciovmu prenasledovaniu sa vyhol vďaka priateľom, ktorí ho odvedli na líbyjskú púšť. Bol na strane ortodoxie a viedol viacero zápasov voči heretikom ako Novatian v otázke odpadlíkov, Neposovi, ktorý tvrdil, že tisícročné kráľovstvo bude na zemi „obdobím zmyselných radostí“³ a proti sabelianizmu, ktorý odmietal rozlišovanie medzi osobami v Trojici. V tejto veci napísal štyri listy, v ktorých presadzoval heslo: „Trojica v jednote a jednota v Trojici“.

Po Dionýzioví sú dejiny Alexandrijskej katechetickéj školy nejasné. Zdá sa, že po ňom viedli školu nasledovné osoby: Theognotus, Pierius, Pomphilius a Peter, no takmer nič o nich nevieme a taktiež aj datovanie je nejasné.

² EUSEBIUS: *Ecclesiastica Historia*, VI. 24. a 32

³ EUSEBIUS: *Ecclesiastica Historia*, VII. 24.

Didymus Slepý

Keď sa stal Atanázius (296-373) biskupom v Alexandrii určil za vedúceho Didaskalie laika Didymusa s prímenom Slepý, ktorý stál v čele tejto inštitúcie približne polstoročie. Didymus sa narodil v Alexandrii, približne v rokoch 310 alebo 313 a zomrel v roku 395 alebo 398 vo veku 85 rokov. Ako štyri-päťročný stratil svoj zrak, no ešte pred touto tragédiou sa naučil základom písania a napriek svojmu hendikepu a stal sa jedným z najučenějších mužov svojej doby. Bol veľmi inteligentný a čo nemohol spoznať zrakom, tomu sa naučil sluchom. Už v detstve bol veľmi nadaný a napriek svojmu handikepu vysoko prevyšil svojich rovesníkov.

Podľa Rufina, sa v mladosti vrúčne modlil nie za to, aby dostal fyzický zrak, ale aby bolo osvietené jeho srdce. Sv. Antonovi sa zdôveril, že strata zraku mu spôsobila zármatok, no svätec odpovedal, že je prekvapený ako môže múdry človek ľutovať stratu toho, čo má spoločné s mravcami, muchami a komármi a neraduje sa z toho, že dostal duchovný zrak ako svätci a Apoštolí. Hieronym o ňom obvykle hovoril nie ako o „Slepom“ ale ako o „Vidiacom“. Podľa Palladia mal aj dar proroctva. Zaznamenáva nasledovný príbeh: „Jeden deň, pri pôste a modlitbe nad prenasledovaním cirkvi skrze Juliána [vládol v rokoch 361-363], Didymus zaspal na svojej stoličke a mal videnie ako biele kone bežia rôznymi smermi, za veľkého kriku jazdcov: Povedzte Didymovi, že dnes o siedmej Julián zomrel; vstaň a jedz a povedz to biskupovi Atanáziovi, aby to aj on vedel. Neskôr Didymus zistil, že hodina, mesiac a týždeň Juliánovej smrti sa zhodovali s časom jeho vízie.“

Didymus študoval horlivo a jeho vigílie boli dlhé a časté, nie pre čítanie, ale pre počúvanie, takže získal počúvaním to, čo iní videním. Keď predčítajúci od vyčerpania zaspal, Didymus neodpočíval, ale „prežúval“ (podľa Rufina), čo počul a ukladal si to do pamäte. Takto v krátkom čase nadobudol veľký objem poznania v dialektike, aritmetike, krásnom umení (musiké), gramatike, rétorike, logike, geometrii a samozrejme aj v Svätého Písma, z ktorého veľkú časť vedel spamäti. Je ho teologické práce možno rozdeliť na dve veľké skupiny: Komentáre k Biblickým knihám a polemické diela. Pri komentároch možno badať veľkú závislosť na Origenovi, v polemických dielach sa od Origena odpútal a je originálny.

Komentáre k biblickým knihám. - Podľa Hieronyma napísal komentáre ku knihám Žalmov, k evanjeliám podľa Matúša a Jána, osem dielov k Izaiášovi, tri knihy k Ozeášovi, päť kníh ku Zachariášovi a ešte aj ku knihe Jób.⁴ Vďaka

⁴ JEROME and GENNADIUS: *Lives of Illustrious Men*, Chapter CIX in:

<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.pdf>

náhodnému objavu papyrusových kódexov v roku 1941 v Toura, južne od Káhiry, pochádzajúcich z 6. – 7. stor. obsahujúcich takmer 2000 strán, v ktorých sa nachádzalo aj niekoľko Didymusových komentárov - na Jóba, Zachariáša, Genezis a (s nejasnou autenticitou) Kazateľ a Žalmy 20-46. Všetky sú na starozmluvné knihy, no nachádzame tu stovky citátov takmer z celej Novej zmluvy – okrem Filemona, 2. a 3. ep. Jána.⁵ Známy je aj jeho komentár na Katolícke epištoly, ktorý sa zachoval v latinskom preklade od istého Epifánia pre Cassiodora. V jeho komentároch sa najviac prejavuje vplyv Origena a to ako v texte a gramatike tak aj v alegorickom výklade. Zdá sa, že podržal učenie o preexistencii duše. Učenie o „reštitúcii všetkých vecí“ mu pripísal Hieronym, no pomerne často tu hovorí o večnom treste, aj keď na druhej strane učí, že padlí anjeli a dokonca aj samotný satan budú nakoniec Kristom spasení. Odôvodňuje to tak, že Božie tresty sú zachraňujúce.

Polemické diela. - Sem treba zaradiť knihy *O doktrínach*, dve knihy *Proti ariánom* a knihu *O Svätom Duchu*.⁶ Dôležité je aj jeho dielo „De Trinitate“, v troch dieloch, zachovalo sa takmer úplné, bolo napísané v roku 379. Takmer úplné je aj pojednanie proti manichejcom. Socrates Scholasticus spomína, že napísal aj výklad k Origenovej knihe *De principiis* a pridáva, že sa „vysmieval tým, ktorí nemohli porozumieť Origenovým knihám a snažili sa Origena napádať a ohovárať jeho knihy“.⁷ Vo svojej dobe bol veľkým obhajcom ortodoxie proti ariánom, za čo si ho veľmi vážil aj Atanázius. Jeho trinitárne a kristologické učenie je v úplnom súhlase s ortodoxiou; dokonca možno povedať, že je ucelenejšie ako Atanáziovo v aspekte jednoty Trojice a božskosti Svätého Ducha. Spojil teologický slovník Atanázia s mladšou generáciou, Bazila a Gregora Naziánskych. Od začiatku používal výraz *treis hupostaseis, mia ousia*, ku ktorému sa Atanázius prihlásil až neskôr a ktorý sa stal heslom katolíckej cirkvi. Niektorí teológovia mu dokonca pripisujú autorstvo tohoto výrazu, no nie je to isté. Do štvrtého storočia grécka cirkev nemala výrazy na vyjadrenie učenia o Trojici. Použitie *hupostasis* na vyjadrenie latinského *persona* bol sám o sebe nevhodný, lebo Didymus súhlasí s Hieronymom (ktorý odmietol tento výraz), že filozoficky *ousia* a *hupostasis* sú synonymami. No Didymus pozorne uchránil svoje učenie pred každou dezinterpretáciou. Jeho dielo o Svätom Duchu sa zachovalo len v latinskom preklade od Hieronyma.⁸

⁵ Oxford Dictionary of the Christian Church. Edition 2, s. 402.

⁶ JEROME and GENNADIUS: *Lives of Illustrious Men*, Chapter CIX in: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.pdf>.

⁷ SOCRATES SCHOLASTICUS: *Církevní dějiny*, IV. 25.

⁸ CHAPMAN, John.: *Didymus the Blind*, In: Catholic Encyclopedia, Encyclopedia Press 1913, s. 784

Ako vidno, bol plodným autorom. Tón jeho diel je vyvážený, písany s úmyslom získať skôr svojich oponentov, než odradiť. Brojil proti herézam, ale nikdy nie proti osobám heretikov. Takto mal priateľov medzi všetkými skupinami kresťanov. Ohľadom jeho učenia možno sumarizovať, že kým v soteriológii sa držal Origena, jeho trinitárne a kritologické učenie je úplne nezávislé od jeho veľkého predchodcu. Jeho štýl je jednoduchý a bezstarostný. Jeho vážnosť a zbožnosť občas nahrádza zhovorčivosť a energiu, ktoré mu chýbajú.⁹

Ako bolo spomenuté vyššie, viedol Alexandrijskú katechetickú školu okolo päťdesiat rokov a vyslúžil si veľký rešpekt. Pod jeho vedením študovali také osobnosti ako Rufinus (šesť rokov) a Gregor Naziánsky. Historik Palladius ho počas desiatich rokov (asi 388-398) navštívil štyrikrát. Hieronymus s ním strávil jeden mesiac, aby sa poradil o preklade ťažkých pasáží Písma z originálu do latinčiny.

Príspevok k špeciálnej pedagogike - Ako nevidiaci od mladosti, postaral sa o nevidiacich vytvorením domyselného abecedného systému, ktorý sa vyrezával do dreva a umožňoval nevidiacim čítať a vzdelávať sa. Určite by sme chceli vedieť viac o tomto fenoméne, o aký systém písma sa jednalo, ako sa zaznamenávalo. Vieme len to, že sa istý systém znakov - písmen? - zaznamenával na drevo, možno akési paličky, do ktorých sa vyrezávali rôzne orientované vrúbky, ktoré nevidiaci čítal hmatom. V tomto vyučovacom procese Didymus bol predchodcom Louisa Brailleho, ktorý vymyslel systém čítania vydutých bodiek hmatom.

V neskorších dobách sa na tohto muža zabudlo. Bol nasledovníkom Origena a prijal viacero jeho chybných tvrdení. Na šiestom a siedmom ekumenickom koncile bol započítaný medzi originistov, ktorých učenie bolo odsúdené.

Niekoľko storočí bola Didaskalia sídlom vyučovania kresťanstva. Po koncile v Chalcedóne (451) vládcovia v Konštantínopoli ako súčasť prenasledovania egyptských kresťanov nariadili zatvorenie školy a odvoz väčšiny kníh. V týchto časoch a za takýchto okolností sa ťažisko vyučovania presunulo do kláštora sv. Makaria v púšti Wadi el-Natron, ale to je už iná kapitol.

⁹ CHAPMAN, John.: *Didymus the Blind*, In: Catholic Encyclopedia, Encyclopedia Press 1913, s. 784.

Záver

Z vyššie uvedeného príkladu z obdobia antiky napriek nedostatku informácií si môžeme pre špeciálnu pedagogiku vziať niekoľko ponaučení. Predovšetkým je to osobnosť a kvality Didyma Slepého. Napriek ťažkému postihu nerezignoval, ale naopak, bieda ho „vybičovala“ k väčším, až enormným výkonom. Poučné je aj to, že získané vedomosti systematizoval („prežúval“), čo mu pomohlo zvládnuť poznatky z rôznych odborov a do veľkej hĺbky. Obdivuhodný je rozsah jeho literárnej práce. Zrejme svoje myšlienky diktoval pisárovi, pričom musel dbať, aby nasledovali logicky za sebou. O jeho vysokých kvalitách – morálnych aj vedomostných – hovorí skutočnosť, že vytvoril systém písma, ktorý umožňoval študovať aj bez pomoci ďalšej osoby – bez predčitateľa. Ohľadom Alexandrijskej katechetickéj školy je sympatické, že to nebola konfesijne vymedzená škola – študovali tu kresťania aj nekresťania, samozrejme kresťania sa snažili získať konvertitov. Zaujímavé je aj to, že štúdium prebiehalo v domacom jazyku (koptčina) ako aj vo svetovom jazyku (gréčtina). Priam revolučné je zistenie, že sa jednalo o integrovanú školu – nevidiaci študujú spolu s vidiacimi.

PaedDr. Adriána Maďarová – absolventka KETM a doktorandka na Pedagogickej fakulte UMB v Banskej Bystrici.

Všeobecné kňazstvo v Písme

Benjamín Uhrín

THE PRIESTHOOD OF ALL BELIEVERS IN THE SCRIPTURE

In the following article I offer a short survey of the Old and New Testament teaching on Priesthood. In the OT I focus on the passages where priestly identity and/or function is mentioned with no connection to the Israeli cult (levitical priesthood), including Adam as the first king-priest, Ex 19:6 and Is 61:6. In the second part I look at Jesus' attitude toward priesthood as shown in the synoptic gospels (including the last supper, renting of the veil, great commission and cleaning of the temple) and short paragraphs map the Acts (Pentecost), Pauline letters, Epistles of Peter, Hebrews and Johannine literature. The goal of the article is to remind (especially) evangelicals that priesthood is an important theological motif and the biblical study thereof can bring light to our understanding of the overall biblical story. As its consummation is expected in the book of Rev, it is the focus of my doctoral dissertation. I hope to share its results soon.

1 Všeobecné kňazstvo v SZ?

Ak chceme hovoriť o (všeobecnom) kňazstve v rámci biblických štúdií, musíme v krátkosti zhrnúť kňazstvo v SZ. V druhej polovici minulého storočia bolo napísaných niekoľko monografií na túto tému, z ktorých niektoré sa pod vplyvom dobových trendov venovali aj kňazstvu v okolitých národoch,¹ kým iné sa sústredili na kňazstvo Izraela.²

Najdôležitejším hebrejským pojmom (okolo 750x v SZ) označujúcim kňaza je כֹּהֵן, ktorého etymológia nie je jasná.³ V slovesnej forme nachádzame כֹּהֵן - jednať v úlohe/stat' sa kňazom (23x), abstraktné podstatné meno ženského rodu označujúce kňazstvo כֹּהֲנָה (14x), Aramejské podstatné meno כֹּהֵן (8x všetky v Ezdr 6-7) a 3x

¹ Sabourin, L. *Priesthood. A comparative study*. 1973. Leiden: E.J.Brill; James, E.O. *The Nature and Function of Priesthood. A Comparative and Anthropological Study*. 1955. London: Thames and Hudson

² Cody, A. *A History of Old Testament Priesthood*. 1969. Rome: Pontifical Biblical Institute; veľmi významná je aj širšia štúdia de Vaux, P.R. *Ancient Israel. It's Life and Institutions*, tr. by J.McHugh, 2nd ed., London. 1965. o kňazstve str. 345-405

³ Sabourin, *Priesthood*, str. 99; podobne Jenson, P. *KOHEN* In NIDOTTE. 1996. software by Pradis

nachádzame hebrejské slovo כַּהֵן označujúce kňazov cudzích bohov (2Kr 23:5; Hoz 10:5; Sof 1:4).⁴

Historický vývoj Izraelského kňazstva je dodnes živo diskutovaná téma medzi odborníkmi,⁵ ale v tomto článku sa chceme sústrediť skôr na zásadné pochopenie významu a funkcie kňazstva a na texty, ktoré túto úlohu pripisujú celému spoločenstvu Božieho ľudu.

V rôznych obdobiach vidíme rôzne dôrazy na funkciu obetníka, vykonávateľa kultických úkonov vo svätyni, učiteľa Tóry, či vykladača Božích výrokov (urim a tumim). Panuje však pomerná zhoda, že podobne ako v iných národoch bol sz kňaz v prvom rade mediátorom.⁶

Okrem mnohých explicitných kňazských textov v SZ nachádzame niekoľko zmienok, ktoré ukazujú aj na iný aspekt sz kňazstva, totiž že celý Izrael zohráva v určitom zmysle kňazskú úlohu.

Tejto témy sa nepriamo dotkol aj G.Beale, ktorý podrobne sledoval vývoj chrámu, ako Božieho príbytku. Vo svojej štúdií predkladá veľmi detailné dôkazy kumulatívneho charakteru, ktoré poukazujú na to, že „Eden je prvý archetypálny chrám, na ktorom sú založené všetky ďalšie Izraelské chrámy.“⁷ Podľa Bealea, Genesis 1-2 nie len opisuje Adama ako kráľovského záhradníka a ochrancu, ale robí to jazykom, ktorý znie ako „worshipful obedience“.⁸ To ho vedie k jasnému záveru, že Adam je nám predstavený ako „prvý kňaz-kráľ“ stvorený na Boží obraz“, skrze ktorého (a jeho potomstvo) sa má Boží príbytok rozširovať.⁹

⁴ KOHEN In NIDOTTE. 1996. software by Pradis; R.E. Averbeck: Priest, Priesthood. In: EDBT (Evangelical Dictionary of Biblical Theology) ed. W.A. Elwell. str. 632-637. 1996. Grand Rapids & Carlisle: Baker Books & Paternoster;

⁵ „The history of the Israelite priesthood, and particularly the relation of the Levites to the priesthood, is one of the most disputed areas of modern scholarship” Jenson, P. *Priests and Levites* In Topical Dictionary NIDOTTE. 1996. software by Pradis

⁶ „Perhaps the central concept of priesthood is mediation between the sphere of the divine and the ordinary world.” Jenson, P. *Priests and Levites* In Topical Dictionary NIDOTTE. 1996. software by Pradis; podobne Sabourin, *Priesthood*, str. 101; podobne de Vaux: *Ancient Israel*, str. 357 “The priest was a mediator... for the priesthood is an institution of mediation.”; podobne James: *The nature and Function of Priesthood*. str. 293: “The ritual functions of priesthood, it is true, have sometimes been secondary to those of declaring divine oracles and prophetic utterances, but, nevertheless, mediatorial intervention always has been the fundamental element in the priestly office and vocation.” proti napr. E.Best: *Spiritual Sacrifice* 274

⁷ Beale, G. *The Temple and the Church's Mission*. Leicester, Downers Grove: IVP. 2004. str.79-80

⁸ ibid str.81 zvlášť kombinácia slov עבד a שומר.

⁹ ibid str.81Inn; Beale si potom všíma odovzdanie kňazského poverenia Noachovi, patriarchom a nakoniec Izraelu

Asi najčastejšie citovaný sz text v tejto súvislosti potom nachádzame v Ex 19:6¹⁰, kde hebrejský výraz מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים vyvoláva množstvo odbornej diskusie a možnosť prekladov.¹¹ R.B.Y. Scott tvrdí, že najpravdepodobnejší výklad tohto textu je, že Izrael tvorí „kráľovstvo oddelené a spoločne vlastníace, ako jediné medzi národami, právo pristupovať k oltáru Jahveho“.¹² Druhým, podobným sz miestom je Iz 61:6,¹³ ktoré má tiež zásadný vplyv na kňazské texty v Zj.¹⁴

Mali by sme ešte pripomenúť sz miesta, ktoré síce nepopierajú význam chrámových obetí, ale ukazujú, že dôležitejší je reálny postoj úcty človeka k Bohu i stvoreniu.¹⁵ Takéto porozumenie mohlo pripraviť Izrael na obdobia kedy nemali prístup ku chrámovým obetiam a ultimátne na naplnenie a zavŕšenie kňazstva v Kristovi (Heb 8:13).

Vidíme teda, že kňazstvo v SZ zohráva dôležitú úlohu. Aj keď popri (nejasnom) vývoji kultického kňazstva úzko spojeného so svätynou a izraelským kultom nachádzame zmienky poukazujúce na kňazstvo Adama, patriarchov a celého Izraela, vidíme, že tieto nezohrávajú v praxi sz ľudu Božieho zásadný význam.¹⁶ Aký vývoj potom pozorujeme v NZ?

2 Kňazstvo v NZ

V tejto časti sa najprv pozrieme na základnú terminológiu v NZ a potom si budeme všimáť, aký postoj ku kňazstvu nachádzame v jednotlivých spisoch NZ.

V NZ je najčastejším pojmom označujúcim kňaza ἱερεὺς. Z 31 výskytov je 14 v liste Heb, 2 v Mt, 3 v Mk, 5x ho použil Lukáš v evanjeliu a 3x v Sk. Ján ho v evanjeliu použil iba raz (1:19) a v Zj ho nachádzame 3x. Je prekvapujúce, že sa ani raz nenachádza v Pavlových listoch, ani v iných neskorších spisoch NZ, okrem listu Heb. Na niekoľkých miestach nachádzame príbuzné termíny ἱεράτευμα (1Pt 2:5),

¹⁰ Ex 19:6 וְאַתֶּם תְּהִיְיֹדוּ לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קֹדֶשׁ אֵלֹהִים הַקְּדוֹשִׁים אֲשֶׁר תִּדְבָּר אֲלֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל.

¹¹ Best, E. *Spiritual Sacrifice*. In: Interpretation 14 (1960) str. 276 odkazuje na 5 starých rôznych prekladov: 1) A kingdom of priests (Aquila); 2) A royal priesthood (LXX, 1Pt 2:9); 3) A priestly kingdom (Vulgate); 4) Kingdom and priests (Peshitto); 5) Kings (and) priests (Targums); podrobná analýza a výklad tohto miesta je v Davies, J.A. *A Royal Priesthood. Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6*. JSOTSS 395. 2004. London, New York: T&T Clark. 290 str.

¹² Scott, R.B.Y. *A Kingdom of Priests*. In: Best, *Spiritual Sacrifice*, str. 276

¹³ Iz 61:6 וְאַתֶּם כֹּהֲנֵי יְהוָה תִּקְרְאוּ מִשְׁרָתֵי אֱלֹהֵינוּ וְיִאֲמַר לְכֶם חֵיל גּוֹיִם תִּאֲבָלוּ וּבִכְבוֹדָם תִּתְנַחֲמוּ:

¹⁴ Fiorenza, E.S. *Priester für Gott*. str.155-166.

¹⁵ napr. Iz 1:11-17; Hoz 6:6; Mich 6:6-8; Ž 50:8-14; 51:16-17; 141:2

¹⁶ v období SZ neboli nikdy príliš zdôrazňované, ani prakticky realizované; tak napr. Best, str. 278

ἱερουργέω (Rim 15:16), ἱερατεύω (Lk 1:8), ἱερατεία (Lk 1:9), ἱερωσύνη (Heb 7:11,12,24).

Aj keď v Sk 14:13 ἱερεὺς označuje pohanských kňazov, prevažne je táto pojmová skupina používaná v NZ na označenie židovských kňazov. Na niekoľkých miestach v liste Heb je Ježiš Kristus označený ako ἱερεὺς podľa poriadku Melchisedekovho (Heb 5:6, 7:17, 21). V 1Pt 2:5,9 a v Zj 1:6; 5:10 a 20:6 je tento pojem použitý na všetkých kresťanov.

Príbuzný termín ἀρχιερεὺς (a odvodený termín ἀρχιερατικός) sú použité vyše 100x v evanjeliách a Sk, kde prevažne označujú veľkňazov v ich opozícii k Ježišovi Kristovi. O to zaujímavejšie vyznieva 17 použití tohto pojmu v Heb, kde je v protiklade k dočasným veľkňazom poukázané na Ježiša Krista ako na veľkňaza dokonalého na veky (Heb 7:28).

Keď skúmame učenie NZ na tému kňazstva, potrebujeme rozšíriť svoj záujem nad rámec spomenutých termínov aj o chrám, obete a podobné témy súvisiace so židovským kultom. Pozrime sa teda teraz na to, čo hovoria jednotlivé spisy NZ o kňazstve, chráme a kulte a zvlášť, aký postoj k židovskému kultu vidíme u Ježiša a kresťanov ranej cirkvi.

V synoptických evanjeliách môžeme v niekoľkých textoch vidieť, že Ježiš v zásade neodmietal židovský chrámový kult. V Lk 1 čítame, že Boh dal vedieť svoje plány Zachariášovi, ktorý konal kňazskú službu v chráme. V Lk 2 čítame, že Ježišovi rodičia ho priniesli do Jeruzalema, aby ho predstavili Pánovi v chráme (Lk 2:22). V chráme sa stretli so Simeonom, človekom spravodlivým a bohabojným a neskôr aj s Annou, prorokynou, ktorá neodchádzala z chrámu, vo dne v noci slúžila Bohu pôstom a modlitbami (2:25,27,37).¹⁷

Ježiš rešpektuje židovský kult, keď v Mk 1:44 (a paralely) posielala uzdraveného malomocného, aby sa podľa nariadenia Mojžišovho ukázal kňazovi a doniesol obeť za očistenie. V Mt 5:23 Ježiš predpokladá prinášanie daru na oltár a poukazuje, že je pri tom dôležité mať vysporiadané vzťahy s ľuďmi. V Mt 23:17 v odpovedi zákonníkom a farizejom stavia na skutočnosti, že chrám posväcuje zlato, ktoré je v ňom. A o niekoľko veršov ďalej (v.21) hovorí, že *kto prisahá na chrám, ten prisahá naň i na toho, kto v ňom prebýva*.

Na týchto miestach vidíme, že do určitej miery Ježiš akceptuje súčasné kňazstvo i chrámový kult s ním spojený.

¹⁷ Daly: *Christian Sacrifice*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press. 1978. str 210 ide pomeneď ďaleko, keď hovorí: ... the Lukan Infancy narrative was obviously written either by a priest or by someone from a priestly background. The attitude it displays towards the temple sacrificial cult is one of utmost respect and reverence.

Na druhej strane nachádzame v synoptických evanjeliách výpovede, ktoré poukazujú na prekonanie sz kňazstva a kultu.¹⁸ V konfrontácii s farizejmi hovorí v Mt 12:6 *Vravím vám však: Tu je niečo viac ako chrám.* A vo v.8 pokračuje: *Ved' Syn človeka je pánom nad sobotou.*¹⁹ Na niekoľkých miestach cituje sz slová *Milosrdenstvo chcem a nie obeť* (Mt 9:13, 12:7). V dobre známom príbehu o milosrdnom Samaritánovi dáva do protikladu jeho správanie so správaním kňaza a levitu (Lk 10). Asi najhlasnejší protest voči zabehanému kultu zaznamenáva Mk 11:15-19 (a paralely), ktoré opisujú Ježišove vyčistenie chrámu.²⁰

Zvláštnou témou, ktorej sa v krátkosti musíme dotknúť je Posledná Večera a jej pochopenie vo vzťahu ku kňazstvu a obeti v synoptických evanjeliách (a 1 Kor).

V NZ nachádzame 4 záznamy o ustanovení Večere Pánovej, Eucharistie.²¹ Pre všetky je spoločné to, že sú v úzkom literárnom kontexte s utrpením a smrťou Ježiša Krista.²² Daly odkazuje na Jeremiasa a pridáva sa k nemu v tvrdení, že Poslednú večeru nemožno oddeliť od Paschálnej večere.²³ Už pred tým však detailne dokazoval, že Pascha má v židovstve dôležité miesto práve ako obeť.²⁴ Je zrejmé, že Kristove utrpenie a smrť je v NZ veľmi silno spájaná s Paschálnou obeťou. Ako s tým však súvisí ustanovenie Eucharistie?

Bulley sa pridáva k tejto diskusii a správne ukazuje, že vidieť v nz textoch o Eucharistii náznaky obete nemusí nevyhnutne znamenať, že (každá) Eucharistia je sama o sebe obeťou prinášanou kňazom.²⁵ Práve tak ako pri slávení Paschy, aj pri ustanovení Eucharistie má veľmi veľký význam aspekt pripomienky.²⁶ Ostáva teda otázkou, či obetný jazyk na týchto miestach odkazuje len na dokonalé (seba)obetovanie

¹⁸ Beale: The Temple 171-180 sa venuje synoptikom a ich pohľadu na chrám; zvlášť si všíma Ježiša ako posledného Adama, v ktorom začína nové stvorenie (171nn) a Ježiša ako nový chrám (176nn)

¹⁹ Daly str.213 hovorí, že aj keď tento text sám o sebe explicitne nehovorí, že Ježiš je novým chrámom, ale ... in the context of the rest of the NT, this passage cannot be seen but as at least implying or laying the groundwork for a fundamental break with the temple cult.

²⁰ S vyčistením chrámu je v Jn 2 spojený aj výrok: **Zborte tento chrám a ja ho za tri dni postavím.** Budeme sa mu teda venovať v diskusii o Jánovskom okruhu

²¹ Mt 26:26-29; Mk 14:22-25; Lk 22:15-20; 1Kor 11:23-25

²² ešte aj v 1Kor 11 je tento kontext prítomný, minimálne v slovách ejn th/ nukti; h/ paredivdeto tak Daly 219

²³ Jeremias, *Abendmahls Worte* 9-82, Daly str.219-220

²⁴ Daly 196-207

²⁵ Bulley, 26-27

²⁶ Lk 22:19b; 1Kor 11:24b τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν

Veľkňaza a Baránka Božieho v jednej osobe, alebo ustanovuje novú obeť, ktorá vyžaduje nové (hierarchické) kňazstvo?²⁷

Bez toho, aby sme tu vyriešili rôznosť pohľadov na Eucharistiu, nachádzame v synoptikoch (a Pavlovom zázname ustanovenia Eucharistie) dost' dôkazov toho, že Kristova smrť je jasne vnímaná ako (Paschálna) obeť, ktorú musel priniesť (veľ)kňaz.²⁸

Zaujímavý je aj Bealeov pohľad na roztrhnutú chrámovú oponu (Mt 27:51), ktorá podľa neho symbolizuje nie len zničenie starého chrámu, ale aj začiatok konca samotného kozmu.²⁹

Aj keď text Veľkého poverenia (Mt 28:18-20) nie je typicky spomínaný v súvislosti s chrámom a kultom, Beale tu poukazuje na podobnosti s 2 Kron 36:23, kde perzský kráľ Kýros dáva poverenie postaviť chrám. Presvedčivým spôsobom ukazuje, že misijné poverenie učeníkov má súvis s univerzálnou vládou Božou reprezentovanou eschatologickým novým chrámom.³⁰ Aj keď to nevyjadruje explicitne, poukazuje tak na nové kňazstvo Krista a tých, ktorí sú v Kristovi.³¹

Aj keď v zhrnutí k synoptickým textom Daly hovorí, že je zrejmé, že „príchod Ježiša ukončil kultické obdobie SZ a nahradil ho 'liturgiou lásky a služby',³² predsa sa nájdu takí, ktorí Ježišov postoj ku chrámu a kňazstvu v synoptikoch chcú vidieť len ako odsúdenie zneužívania kultu a obetí a volanie k náprave kultu.³³

Keď postúpime ďalej ku knihe Sk, posúvame sa od otázky aký pohľad a vzťah mal ku kňazstvu a kultu Ježiš, k otázke, aký vzťah ku kňazstvu a kultu mala raná cirkev opisaná v Sk.

Podobne ako v synoptikoch, aj tu môžeme na jednej strane pozorovať pozitívny vzťah ranej cirkvi ku chrámu a kultu. V Sk 2:46 čítame, že veriaci *deň čo deň zotrúvali v chráme*. V 3.kapitole čítame, že Peter a Ján vstupovali do chrámu, aby sa tam modlili. Podobne čítame o apoštolovi Pavlovi, že Boh sa mu prihovoral počas

²⁷ Keďže táto téma priamo nesúvisí s cieľom našej práce, nemôžeme ju na tomto mieste ďalej rozvíjať. Ďalšiu diskusiu nájdete záujemca v Daly 219-225 a Bulley 26-29; Bulley (str.26) zdôrazňuje, že NZ si nikde zvlášť nevšimá osoby predsedajúce Eucharistii, preto táto diskusia neopodstatňuje vznik hierarchického kňazstva

²⁸ Ešte jasnejšie vidieť túto spojitosť u Jána a v Heb, kde sa pri tom zastavíme

²⁹ Beale: The Temple 189

³⁰ Beale: The Temple 176

³¹ 2 Kor 5:17 ὥστε εἷ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ.

³² Daly 218 cituje Hahn, Gottesdienst 30f; o novom chráme a kňazstve hovorí Galot aj na základe textov o ustanovení Dvanástich v Mk 3:14-17 (In: Bulley 20-22); my sa k tomu vrátíme pri Jánovskom okruhu

³³ Bulley 31

modlitby v chráme (Sk 22:17) a ku koncu Sk poslúchol radu Jakuba, vošiel do chrámu a prejavil podriadenosť kultu (Sk 21:26).

Na druhej strane už v Sk 4:1-2 vidíme, že zo strany kňazov a chrámového personálu vzťah ku kresťanom až taký pozitívny nebol. Následne Peter cituje slová zo Žalmu 118:22³⁴ ktoré, ako uvidíme v diskusii o 1Pt, museli už v tej dobe byť spájané s myšlienkou nového chrámu.³⁵

Postoj cirkvi ku židovskému kňazstvu je tak vyjadrený slovami (v.19): *Posúďte sami, či je pred Bohom spravodlivé viac poslúchať vás ako Boha*. Tento postoj sa prejavil aj v tom, že apoštoli aj napriek varovaniu Veľrady ďalej hlásali Krista, čo vyústilo v uväznenie a druhé vypočúvanie pred radou.³⁶ Pomerne prekvapivo vyznievajú potom slová (6:7): *Aj veľké množstvo kňazov poslušne prijalo vieru*.³⁷

K otvorenému konfliktu potom prichádza v kap.6-7 pri Štefanovej reči. Jeho postoj ku chrámu a kultu je však interperovaný pomerne rôznorodo.³⁸

V zhrnutí postoju Sk ku kňazstvu a chrámu by sme teda mohli povedať, že podobne ako pri synoptikoch, je tu niekoľko náznakov, že v Ježišovi bola najvyššia autorita kňazstva a chrámu prekonaná a na ich miesto nastúpil nový chrám a nové kňazstvo (v Duchu Svätom).³⁹ Explicitné rozvinutie témy všeobecného kňazstva tu však nenájdeme.

Keď sa pýtame na Pavlov postoj ku kňazstvu, prvé miesto, ktoré treba vziať do úvahy, je už spomínaná udalosť Pavlovho kultického očistenia zo Sk 21. Bulley však správne poukazuje, že v kontexte pavlovských výpovedí o chráme, nemôžeme tomuto miestu pripisovať príliš jednoznačný význam, nakoľko je možné Pavlove správanie na

³⁴ Sk 4:11 οὐτός ἐστιν ὁ λίθος, ὁ ἐξουθενηθεὶς ὑφ' ἡμῶν τῶν οἰκοδόμων, ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας.

³⁵ Beale venuje chrámu v Sk celú kapitolu 201-244, kde Letnice a Štefanova reč zohrávajú veľkú časť diskusie; zaujímavá je v prvom rade diskusia o Letniciach, ako o príchode nového chrámu v podobe Ducha str.201-216

³⁶ Sk 5:17 priamo hovorí, že zo strany židov išlo o žiarlivosť.

³⁷ Bulley (s odkazom na Schweizera) str.32 k tomu poznamenáva: there is no suggestion that these priests received any special status in the church

³⁸ od napr. Daly str.230 „Stephen was equating the temple with a pagan temple“ až po oveľa zhovievavejšie interpretácie napr. F.F.Bruce Commentary on the book of the Acts (London 1954) 153-161; pozri aj Beale The Temple str.216-232

³⁹ Beale str.244 zhŕňa príspevok Sk k téme kňazstva slovami: „The book of Acts has elaborated further on what Gospels have affirmed about Christ, the Spirit, and earliest Christians as forming the beginning of the end-time temple.“

tomto mieste vysvetlovať aj v zmysle jeho princípu z 1Kor 9:20 *Pre Židov som sa stal akoby Židom, aby som získal Židov.*⁴⁰

Podobne ako v synoptických evanjeliách a Sk, aj u Pavla musíme brať do úvahy širší okruh tém spojených s kňazstvom a kultom. Ako sme krátko uviedli v diskusii o kňazských pojmoch v NZ, je prekvapujúce, že bežné pojmy pre kňaza/veľkňaza - ἱερεὺς/ἀρχιερεὺς nenachádzame u Pavla ani raz. O to väčšiu váhu pripisujú niektorí autori⁴¹ pojmu ἱερουργέω, ktorý nachádzame v Rim 15:16.⁴² Je zrejmé, že Pavel tu opisuje svoju apoštolskú službu zvestovania evanjelia pohanom kultickým a kňazským jazykom. Otázka, ktorú si však potrebujeme klásť je, či je toto Pavlove kňazstvo iné, ako kňazstvo ostatných veriacich.⁴³ Z kontextu (zvlášť v.19-20) je jasné, že jeho kňazská služba spočívala vo zvestovaní evanjelia, na základe povolania a milosti, ktorá mu bola daná (Rim 5:1). Ako však budeme vidieť v 1 Pt 2, toto je náplňou kňazskej služby, ku ktorej sú povolani všetci kresťania.⁴⁴

Podobnú diskusiu môžeme nájsť aj pri ostatných textoch, ktoré poukazujú na život a smrť apoštola Pavla kultickým jazykom (2Tim 4:6; Fil 2:17; Rim 1:9; 1Kor 9:13-14; 2 Kor 2:15-17). Všetky tieto texty je však možné vidieť na pozadí Rim12:1-2, kde Pavel volá všetkých kresťanov v Ríme k tomu, aby vydali svoje životy ako obeť Bohu.⁴⁵ Vidíme teda, že aj keď Pavel v určitých náznakoch poukazuje na kňazský aspekt svojho života, nie je nevyhnutné vidieť jeho kňazstvo v zásade odlišné od všeobecného kňazstva všetkých veriacich.⁴⁶

Druhou dôležitou skupinou textov, ktorá sa týka Pavlovho postoja ku kňazstvu sú miesta, kde spomína chrám. V 1Kor 6:19 hovorí, že chrámom je telo každého

⁴⁰ Bulley str.33

⁴¹ Bulley str.23 menuje v poznámke 14 aspoň 6 autorov (medzi inými Schillebeeckx, Galot, W.M.F. Scott), ktorí v tomto texte vidia dôkaz, že Pavel rozumel svojej službe apoštola ako určitému druhu kňazstva

⁴² R 15:15 τομνηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους ὡς ἐπαναμμνήσκων ὑμᾶς διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ. 16 εἰς τὸ εἶναι με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱεουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

⁴³ Bulley str.23

⁴⁴ Daly str.256

⁴⁵ R 12:1 Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρῶν τοῦ θεοῦ παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν. 2 καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφουσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

⁴⁶ Bulley 22-25

kresťana.⁴⁷ Podobne, avšak označujúc Cirkev ako celok, hovorí v 1Kor 3:16-17 a 2Kor 6:16.⁴⁸ Ďalej je táto téma rozvíjaná v Ef 2:19-22, kde je explicitne vyjadrené spojenie Ježiša ako (uholný kameň) chrámu a kresťanov ako chrámu.⁴⁹ Zaujímavé je všímať si na všetkých týchto miestach aj zmienky o Duchu Svätom, ktorý prebýva v kresťanoch a tým ich robí miestom Božej prítomnosti - chrámom.⁵⁰

Aj keď tieto miesta nehovoria priamo o Pavlovom postoji k židovskému kultu, kňazstvu a chrámu, je z nich jasné, že keď nazýva chrámom Krista (nadväzujúc tak na evanjeliá) a tých, ktorí sú Duchom spojení s Ním – Cirkev⁵¹ (nadväzujúc na Sk), je pre neho myšlienka židovského chrámu a kňazstva prekonaná.⁵²

Od Pavlových obrazov Cirkvi ako Božej stavby (chrámu)⁵³ sa teraz posunieme k asi najznámejším nz textom, ktoré stavajú na sz textoch (Ex 19:6, Iz 8:14-15, 28:16, Ž 118:22) otvorene pripisujú Cirkvi kňazskú úlohu. V 1Pt 2:5-9 čítame:

5 καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους [τῷ] θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. 6 διότι περιέχει ἐν γραφῇ, Ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἔντιμον καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυθῆ. 7 ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν, ἀπιστοῦσιν δὲ λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος

⁴⁷ 1 Kor 6:19 ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν;

⁴⁸ 1 Kor 3:16-17 οὐκ οἴδατε ὅτι **ναὸς θεοῦ ἐστε** καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; 17 εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθειρεῖ, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός· **ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἁγίος ἐστίν, οἰτινές ἐστε ὑμεῖς.**

2 Kor 6:16 τίς δὲ συγκατάθεσις ναῶ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; **ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος,** καθὼς εἶπεν ὁ θεός ὅτι Ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός.

⁴⁹ Ef 2:19 ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι ἀλλὰ ἐστὲ συμπολιταὶ τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, 20 ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, 21 ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, 22 ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.

⁵⁰ por. veľmi zaujímavá myšlienka, ktorú Beale rozvíja pri pohľade na Letnice ako na Zostúpenie nového chrámu v podobe Ducha. Beale 201-216

⁵¹ Beale sa detailne venuje téme *Cirkev ako rajský chrám* (245nn), kde vidí veľmi zaujímavé spojenie Pavlových obrazov zo sveta prírody (sadiť, polievať, rásť) a zo sveta stavieb (budovať, základ, uholný kameň); úplne zvláštnu kapitolu potom venuje aj 2Tes 2 (269-292)

⁵² Bulley 33-35; „... the presumption is that he regarded it as at its most peripherally relevant to his mainly Gentile converts and at its least completely irrelevant.“

⁵³ Elliot, *The Elect and the Holy* (Leiden, 1966) str.159 síce argumentuje, že tu neide o chrám ale skôr o obraz rodiny, domácnosti. Kontext (a použitie οἶκο" v LXX) však hovorí jasne v prospech chrámu – tak napr. Michaels, *1 Peter* (Waco, 1988) str.100, Best, *1 Peter 2:4-10 – A Reconsideration*. in *Novum Testamentum* 11 (1969) str.280

ἐγειρήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας 8 καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου· οἱ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν. 9 Ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλεῖον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκοτόντος ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς·

Nie je našim cieľom podať na tomto mieste podrobnú analýzu a výklad tohto miesta. V tomto stručnom prehľade je pre nás dôležité všimnúť si, že učenie NZ, ktoré sa na tomto mieste objavuje explicitne, je v úplnom súlade s ostatnými nz spismi.⁵⁴ Kým Pavel použil (sz) obraz Krista ako uholného kameňa⁵⁵ (napr. Ef 2:20) aby ukázal kresťanom, že tvoria chrám – príbytok Boží, Peter na tom istom základe poukazuje na kňazskú úlohu kresťanov.

Dve zo zásadných otázok, ktoré pri tomto texte vyvstávajú sú: a) ako rozumieme pojmu ἱεράτευμα – je to korporátne označenie skupiny, alebo sa nejakým spôsobom vzťahuje aj na jednotlivcov tvoriacich túto skupinu? Kým Elliot správne poukazuje na skupinový charakter slov: kňazstvo, rod, národ, ľud, dom,⁵⁶ Bulley cituje Vanhoya, ktorý na druhej strane poukazuje na celkovú orientáciu 1 Pt, ktorá „nedovoľuje obmedziť perspektívu len na skupinové uplatňovanie kresťanského kňazstva, lebo to vždy predpokladá osobné zapojenie každého kresťana v jeho celom správaní (1:15).⁵⁷ b) Čo je funkciou, úlohou tohoto kňazstva? Kým názov Elliotovho komentára *The Elect and the Holly* naznačuje jeho dôraz,⁵⁸ názov Bestovho článku *Spiritual Sacrifice* berie do úvahy aj ďalší aspekt, prinášanie duchovných obetí.⁵⁹ Aj keď sa názory komentátorov líšia v miere, do akej sa odvažujú na základe kontextu tieto duchovné obete špecifikovať, „určite to zahŕňa svätosť života aj bohoslužbu“.⁶⁰

⁵⁴ Bulley 35 cituje Dabina: „The royal priesthood is only literally absent in the Paulin writings. His vocabulary does not know it, but what the word expresses is found in other words in Saint Paul as much as in Saint Peter.“

⁵⁵ Prebieha diskusia o tom, či ide o klenbový kameň alebo základný kameň

⁵⁶ Elliot 68nn, 124nn, str. 223 „The predicates for this new elected society are collective and corporate, applicable only to a people, a community and not to individuals.“

⁵⁷ Bulley 37 odkazuje aj na Michaelisa, ktorý si všimá aj plurál αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες, čo vyjadruje zoskupenie jednotlivcov a odkazuje na Zj 1:6 a 5:10 kde nachádzame plurál ἱερεῖς; Otázka korporátneho, individuálneho, či dokonca individualistického poňatia všeobecného kňazstva sa venuje aj Best, *Spiritual Sacrifice* 295-297; Yarnell, M.B. sa (kriticky) venuje posunu v ponímaní všeobecného kňazstva u baptistov od 17. po 21.storočie. In: *The Rise of the Laity in Evangelical Protestantism* (ed. D.W.Lovegrove, London & New York, 2002) str. 236-252

⁵⁸ podľa Kellyho (Peter and Jude, str 98) Elliot redukuje celú myšlienku tak, že nenesie žiadne špecificky kňazské úlohy; vyjadrením kňazstva cirkvi je podľa Elliota (str.192-9) zvestovanie evanjelia

⁵⁹ Daly sa zamýšľa nad tým, či sú to dve rôzne veci, alebo je jedna vyjadrením druhej, str. 256

⁶⁰ Bulley 38; pozri aj Best 279

Tak 1Pt nadväzuje na ostatné spisy NZ v pohľade na židovské kňazstvo, chrám a kult, ktoré boli v Kristovi prekonané, keď kňazstvom nazýva a poveruje Kristovu Cirkev. Priame zrušenie kňazstva a obetí však nachádzame až v liste Hebrejom, na ktorý sa teraz v krátkosti sústredíme.

Aj keď je epištola Hebrejom jedinečná a ako jediná sa (v NZ) obšírnejšie venuje židovskému kňazstvu, chrámu a obetiam, Daly konštatuje, že v nej „niet veci, ktorá nie je alebo nemôže byť v harmónii“ s pavlovskou teológiou obete.⁶¹ Kým u Pavla vidí dôrazy 1) komunita ako Boží chrám, 2) Kristova obeť a 3) obeť kresťanov, v Heb sú podľa neho rozvíjané najmä body 2 a 3.⁶²

Aj Beale nachádza v Heb množstvo materiálu, ktoré vypovedá o kňazstve, upozorňuje však, že hlavný dôraz tohto spisu je otázka: Kým je Ježiš vo vzťahu k SZ?⁶³ Súhlasí tak s Dalym, že v hlavnej časti Heb nachádzame v prvom rade odpovede týkajúce sa osoby (veľkňaza) a diela (obete) Ježiša Krista. Záverečná exhortatívna časť (10:19-13:21), priamo nadväzuje na predchádzajúcu, myšlienkami dôsledne pripomína pavlovské spisy a volá kresťanov k realizácii ich kňazstva v Kristovi.⁶⁴

Pomerne obsiahla diskusia prebieha pri otázke, do akej miery nachádzame v Heb odkazy na eucharistiu. Daly odkazuje na ďalších autorov, ale sám hodnotí, že táto téma ostáva v Heb iba v pozadí.⁶⁵ Bulley po niekoľkých poznámkach a diskusii s Vanhoyeom k Heb 10:19-21 poznamenáva: „Nie je tu však žiadna jasná narážka na eucharistiu, keďže odkazy na Kristovu krv a telo nemusia ukazovať na nič viac ako Kristovu historickú smrť a bez takej referencie dôkaz, že epištola Heb bola určená na eucharistickú oslavu padá.“⁶⁶ Podobný prístup má aj k ostatným textom, pri ktorých je určitá súvislosť s eucharistiou možná, nie však prioritná a výlučná.⁶⁷

Best aj Daly sa potom podrobne venujú niekoľkým pojmom, ktoré majú silný kňazský a kultický charakter a sú v Heb spájané s adresátmi všeobecne. Ide tu zvlášť o pojmy: προσέρχομαι, ῥαντίζω, λούω, λειτουργία, πρωτότοκος, τελειότης, τελειώω, ἀναφέρω, προσφέρω.⁶⁸

⁶¹ Daly 285

⁶² ibid 261-262; čo sa týka komunity ako chrámu, jediná možná zmienka je v Heb 3:1-6, tak aj Bulley 40

⁶³ Beale 293; Beale sa opäť sústreďí na tému chrámu, zvlášť v Heb 8 (294-301) a Heb 12-13 (301-309)

⁶⁴ Daly 262, 276

⁶⁵ ibid 262; str.285 „Hebrews at most only indirectly touches upon the Eucharistic aspects of Christ's death“

⁶⁶ Bulley 28

⁶⁷ Bulley 28-29, pozri aj Best 284

⁶⁸ Best str.280-286; Daly 261-285

V závere Heb (13:15-16) nachádzame slová, ktoré dobre vystihujú postoj tohto nz spisu ku kňazstvu: *Skrze neho teda ustavične prinášajme Bohu obeť chvály... dobročinnosť a spoločenstvo, lebo v takých obetiach má Boh záľubu.*⁶⁹ Spolu s použitím liturgických pojmov pre každého kresťana a poukázaním na dočasnosť levitského kňazstva to ukazuje, že „aj keď kňazstvo kresťanov nie je nikde v tomto spise explicitné, je predpokladané. Táto kňazská aktivita však nikdy v Heb nie je chápaná ako obeť, ale ako dôsledok a odpoveď na raz a navždy prinesenú obeť Krista.“⁷⁰

V Jn evanjeliu nachádzame niekoľko veľmi dobre známych textov, ktoré úzko súvisia s témou nového, všeobecného kňazstva. Už v Jn 1:14 čítame: *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.* Toto slovo nazarčuje, že „telo Ježiša Krista je novým miestom Božej prítomnosti na zemi, a že Ježiš nahradil starý Stánok zmluvy“.⁷¹ Týmto istým smerom jasne ukazuje aj jánovská zmienka o vyčistení chrámu v Jn 2, kde Ježiš na otázku o autorite odpovedá (v.19b): *Λύσατε τὸν ναὸν τούτου καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.* Aj keď sa komentátori nezhodujú úplne v názore, čo stojí za Ježišovou výzvou,⁷² autor listu nás nenecháva na pochybách, keď pridáva svoj komentár (v.21): *ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ.*⁷³

Ďalším okruhom textov sú verše, v ktorých Ján používa formulku ὑπέρ.⁷⁴ Aj keď toto slovo nenájdeme v Jn 3:16, tento verš jasne vyjadruje myšlienku zástupnej obete Ježiša Krista motivovanej Božou láskou k svetu. Túto istú myšlienku i slovo ὑπέρ potom nahádzame napr. v Jn 10:11, 15 ale i v Jn 11:49-52; Jn 18:14.

V 15:13, 1Jn 3:16 a 1Jn 4:10 je myšlienka Ježišovej obete rozvíjaná ďalej, keď sú aj kresťania volaní, aby nasledovali príklad Kristovho seba-obetovania.⁷⁵ Tak vidíme,

⁶⁹ Heb 13:15-16 15 δι' αὐτοῦ [οὔν] ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντός τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. 16 τῆς δὲ εὐποιίας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός.

⁷⁰ Bulley str 40, s odkazom na Scholera: *Proleptic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews* (Sheffield, 1991)

⁷¹ Brown, R.E. *The Epistles of John* (London, 1982), str.33

⁷² Beale 193

⁷³ O Ježišovi ako novom chráme do určitej miery hovoria aj slová v Jn 4:21 a 7:37-38. Aj keď sú tu určité exegetické problémy, Jn 7:37-38 môže znamenať, že chrámom sa stáva aj každý, kto verí v neho; tak Daly 291

⁷⁴ Daly 292; Daly (292-295) sa v dvoch odsekoch ešte venuje téme obete za hriech a Paschálnej obete u Jána, ako sme ju naznačili v časti o synoptikoch.

⁷⁵ napr. 1J 3:16: ἐν τούτῳ ἐγνωκάμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι.

že aj v jánovskom okruhu nachádzame jasne vyjadrené to, čoho náznaky sme videli už v synoptikoch a v Sk a čo bolo naplno rozvinuté v pavlovských spisoch NZ.

3 Zhrnutie

Ako sme v tomto krátkom prehľade videli, Písmo sa priamo či nepriamo vyjadruje k téme kňazstva na mnohých miestach. Okrem textov, ktoré opisujú sz židovské kňazstvo (v SZ i v NZ), pri pozornom čítaní nájdeme narážky na všeobecné kňazstvo doslova od prvých kapitol Písma, až do posledných. Zvláštnu pozornosť si vyžadujú texty, ktoré do tejto diskusie tradične zahrnuté neboli (napr. Eden v Gn 1-3, Letnice v Sk 2, Veľké Poverenie v Mt 28 a mnoho iných). Predbežný vrchol tejto témy sa podľa očakávania ukázal v epištole Heb a v 1 Pt. Ale podobne, ako môžeme v knihe Zj pozorovať vyvrcholenie a konečné naplnenie viacerých biblických sľubov a línií, som presvedčený, že táto častokrát zanedbávaná kniha má čo povedať aj k téme všeobecného kňazstva. Preto sa podrobnejšiemu skúmaniu tejto témy v Zj venujem v mojej dizertačnej práci (*Všeobecné kňazstvo v knihe Zj*). Verím, že výsledky môjho výskumu, spolu s praktickými aplikáciami pre život Cirkvi, prinesiem v krátkej budúcnosti.

Mgr. Benjamín Uhrín – kazateľ Bratskej jednoty baptistov a doktorand na Husitskej teologickej fakulte UK v Prahe.

RECENZIE

DESÍTKA

BENEŠ, Jiří: *Desítka, Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*, Praha : Návrat domů 2008, 218 strán.

V relativně krátkom čase po vydaní „Dvanáctky“¹ napísal starozákonník Jiří Beneš ďalšiu podnetnú štúdiu s názvom „Desítka“ a s podtitulom Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku.

Po úvodných poznámkach o tom, čo je Desatero, komu je určené a o jeho delení a forme sa autor venuje v ďalšej kapitole jeho zaradeniu do kontextu kníh Exodus a Deuteronomium a spojitosti Desatera s vyznaním viery v Dt 6,4-9.

Hlavnú časť štúdie tvorí podrobný výklad jednotlivých „slov“ hebrejského znenia Desatera, v ktorom sa autor nezameriava predovšetkým na jeho etický, ale na vyznavačský rozmer. Desatero chápe ako výpoveď o Bohu, ako teologickú reflexiu obrazu Boha a až v druhom rade ako normatívny kódex, na základe ktorého sa človek dozvedá niečo dôležité aj o sebe.

Autorov prístup sa odlišuje od tradičných výkladových škôl aj v tom, že za východisko výkladu považuje usporiadanie Desatera, ktoré vychádza z rabínskeho judaizmu, kde je prvým prikázanim text, ktorý je v tradičnom kresťanskom chápaní považovaný za prológ. Pretože v hebrejskom texte prvé slovo či prvá veta prinášajú najdôležitejší zvestný dôraz, aj preto sa výkladu prvého prikázania venuje v štúdií najväčšia pozornosť.

Poslednú kapitolu knihy tvorí rozbor tzv. Kultického dekalógu, ktorý vychádza z rovnakého vyznavačského postoja ako Desatero – jedinečnosť Hospodinovho ľudu (aj pokiaľ ide o jeho bohoslužobné praktiky) vychádza z úplnej jedinečnosti Hospodinevej.

Desítku možno právom označiť za originálny príspevok k obohateniu vykladačských prístupov k problematike Desatera. Hoci je podľa autorových slov určená najširšej čitateľskej verejnosti, predsa len nie je odpočinkovým čítaním. Vyžaduje si sústredeného čitateľa, ktorý má určitý teologický vedomostný základ. Netradičné množstvo uvedených biblických odkazov a odvolávky na hebrejské gramatické a syntaktické pravidlá môžu prípadného záujemcu odradiť od jej

¹ Recenzia bola uverejnená v Evanjelikálnom teologickom časopise 1/2007, s. 78-80.

podrobného štúdia. Bola by to však škoda, pretože aj keď je čítanie a štúdium starozákonných textov pre dnešného človeka pomerne náročné, odmenou za poctivý prístup k Benešovej štúdii bude obraz Hospodina, ktorý inšpiruje čitateľa k hlbším a zrelším vyznavačským postojom v každodennom živote.

Mikuláš Pavlík