

2/2017
ročník XV



Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave

Ivan Kútny

Základná voľba a svedomie viery v aspekte Ducha
2.časť

Simona Kapitáňová

Apokalypsa Daniel a kumránske zvitky

Sidonia Horňanová

Lutherove chápanie konca sveta na pozadí Danielovej apokalypsy

Pavol Farkaš

Interpretácia a pravda Svätého písma v historickom
a teologickom kontexte

Teologický časopis

Fórum pre kresťanský dialóg

ISSN 1336-3395



9 771336 339003 10

Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave Bratislava

2/2017
ročník XV

Teologický časopis
Fórum pre kresťanský dialóg

Teologický časopis

ročník XV, 2017, číslo 2

Recenzovaný časopis

Vychádza dvakrát ročne

© Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2017

Vydáva Dobrá kniha

IČO 00 599 051

P. O. Box 26

Štefánikova 44, 917 01 Trnava

pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity

Dátum vydania: december 2017

Edičná rada:

Marcela Andoková, PhD.

doc. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

doc. Martin Dojčár, PhD.

prof. Peter Dubovský SJ, ThD.

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

ThDr. Maria Kardis, PhD.

doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Poradná rada:

Dr Jamem K. Aitken (University of Cambridge)

Dr. Peter Juhás (University of Münster)

Dr. Brigit Weyel (University of Tübingen)

Šéfredaktor: Dr Jozef Tiňo

Grafická úprava: Ivan Janák

Registrácia MK SR č. 3841/09

ISSN 1336-3395

Teologický časopis

XV, 2017, 2

Reviewed theological journal

© Theological Faculty of Trnava University, 2017

Published by Dobrá kniha

IČO 00 599 051

P. O. Box 26

Štefánikova 44, 917 01 Trnava

for Theological Faculty of Trnava University

Published: December 2017

Editorial Boards:

Marcela Andoková, PhD.

doc. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

doc. Martin Dojčár, PhD.

prof. Peter Dubovský SJ, ThD.

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

ThDr. Maria Kardis, PhD.

doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Advisory Boards:

Dr Jamem K. Aitken (University of Cambridge)

Dr. Peter Juhás (University of Münster)

Dr. Brigit Weyel (University of Tübingen)

Editor-in-chief: Dr Jozef Tiňo

Typography: Ivan Janák

Registered: MK SR n. 3841/09

ISSN 1336-3395

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Ivan Kútny

Základná voľba a *svedomie viery* v aspekte Ducha
2.časť. 7

Simona Kapitáňová

Apokalypsa Daniel a kumránske zvitky 23

Sidonia Horňanová

Lutherove chápanie konca sveta na pozadí Danielovej apokalypsy 41

Pavol Farkaš

Interpretácia a pravda Svätého písma
v historickom a teologickom kontexte 55

RECENZIE

Pavol Farkaš

Kútny, Ivan (ed.): *Špecifiká náboženskej slobody a náboženskej výchovy*.
Trnava : Dobrá kniha, 2017, 158 strán.
ISBN 978-80-8191-076-0. CD ROM. 63

SPRÁVY

Marta Botiková

„Reformácia a holokaust: história a súčasnosť“
Medzinárodné vedecké kolokvium v Modre-Harmónii 66

Contents

ARTICLES

Ivan Kútny

The fundamental option and conscience
of faith in the complement of the Spirit
Part II 7

Simona Kapitáňová

Apocalypse of the Book of Daniel and the Dead Sea Scrolls 23

Sidonia Horňanová

The Apocalypse of the Book of Daniel as a Background
to Luther's Eschatological Views 41

Pavol Farkaš

Interpretation and Truth of the Holy Scripture
in Historical and Theological Context 55

REVIEWS AND MATERIALS

Základná voľba a *svedomie viery* v aspekte Ducha 2.ČASŤ

Ivan Kútňy

The following study is the second part of the main topic of the fundamental option and conscience in the complement of the Spirit. The study describes the fundamental option as a notion of an individual integrity in terms of the personal freedom – the freedom of heart and faith. Conscience of faith, which is considered to be less widely used term, is being differed from the moral conscience and it is being defined as the fundamental Christian conscience. It is also emphasised that both fundamental option and the conscience of faith manifest God's ongoing favour motivated by love for a human person. A person as an acting subject in a specific core of the completely formal way of manifestation through the fundamental option in a dimension of conscience is fully authentic in his/her constitutive quality. He is indispensable in this kind of process and act and their following creativity fastening.

Keywords: fundamental option, conscience, conscience of faith

V prvej časti našej štúdie nám išlo najmä o uchopenie identity človeka, kresťana, cez transcendentný cieľ a následne o špecifikovanie povolania k primárnejmu cieľu skrze Krista v Duchu Svätom. Toto vo svetle integrálneho vyjadrenia sa človeka ako osoby; v kontexte jestvujúcich dvoch poriadkov – v poriadku viery a v poriadku rozumu. Oba tieto poriadky sme zosúlادili s integrujúcou činnosťou Ducha Svätého. Tento, ako sme mali možnosť vidieť, pobáda aj k náležitejšiemu uchopeniu morálneho aspektu života. Konštatovali sme, že morálny život nie je len jeho konceptualizovanie morálnou filozofiou alebo teológiou, ale aj jeho žitie v jedinečnosti, v tom, že konajúci subjekt je hlboko autentický a má odvahu vyjadriť seba v jedinečnom prejave inšpirovanom Duchom Svätým. Uviedli sme, že čím viac sa nechá kresťan viesť Duchom vo všetkých sférach svojej mnohorakej činnosti zaangažovaním osobného poznania z „poriadku rozumu“ a „poriadku viery“, osobných vlastností a schopností, tým viac preniká do tej sféry poznania, v ktorej Kristus – svojím spasiteľským svetlom – prostredníctvom kresťanov prežaruje celú ľudskú pospolitosť. Prvou časťou sme pripravili adekvátnu bázu pre náležité uchopenie jadra pertraktovanej problematiky.

V druhej časti našej štúdie mienime v špecifickej impostácii pertraktovať základnú voľbu a svedomie viery takým spôsobom, aby sme základnú voľbu mohli uchopiť v jej partikulárnom vyjadrení, odzrkadľujúcim integritu nasadenia sa jednotlivca ako osoby v slobode – v slobode srdca a viery. V úzkej súvislosti naznačenej orientácie budeme špecifikovať svedomie viery v kontexte integrujúcich aspektov svedomia tak, aby bolo možné náležitejšie odlišiť obsah tohto málo používaného pojmu.

INTEGRÁLNE VYJADRENIE SA ČLOVEKA AKO OSOBY V ZÁKLADNEJ VOĽBE

Človek ako osoba, túžiaca nielen po sebaidentifikácii, ale aj po „civilizácii lásky“¹, žijúc vždy v istej kultúre, má k dispozícii široké spektrum možností k tomu, aby robil svoj život stále ľudskejším. Zamýšľajúc sa nad problematikou *optio fundamentalis*, teda základnej voľby, jej predmetom, objavuje a náležitejšie poznáva aspekt najvýraznejšieho osobného zaujatia postoja a rozhodnutia, ktorý v súčinnosti s „echom hlasu“² ozývajúcim sa v jeho srdci, umocňuje formu po autentickesom a jedinečnom vyjadrení svojho „ja“ v spasiteľnom projekte živého Boha. Je potrebné poznamenať, že pojem *optio fundamentalis* v kontexte multidisciplinárneho nazerania nie je jednoznačným pojmom. Reflexia v mravno-morálnej rovine počas ostatných desaťročí, prehĺbila predchádzajúce východiská, venujúc náležitú pozornosť špecifickej forme ľudského rozhodnutia s nescudziteľným aspektom **jadra slobody**. Tým umožnila adekvátnejšie a náležitejšie rozlišovanie v jednotlivých rovinách a aspektoch danej problematiky. Preniknutím k jej jadrú zistíme, že základná voľba či základný výber alebo následne úmysel intenzívne súvisí s mnohými dôležitými momentmi a rozhodnutiami človeka ako osoby. Vlastne vstupuje na scénu každodenného života, týka sa totiž identity človeka ako osoby a **základnej pravdy** o nej.

Možno konštatovať, že transcendentálna filozofia a teológia, existencializmus a filozofický a teologický personalizmus iniciovali a voviedli koncept základnej voľby – s poznatkami a výtobytkami antropologických vedných odborov – do kontextu partikulárnej pozornosti a zameranosti na konajúci subjekt.³ Hoci špecifikum obsahu pojmu *základná voľba* v kontexte multidisciplinár-

¹ JÁN PAVOL II.: *Un impegno sempre attuale*. In: *Il regno*, 1 (2004), s. 4; BENEDIKT XVI.: Encyklika *Caritas in veritate*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009, č. 33.

² KÚTNY, I.: *Pokoj a náboženská sloboda v rodine. Špecifiká a súčinnosť – päťdesiat rokov Dignitatis humanae*. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 55, 109.

³ Porov. COZZOLI, M.: *Optione fondamentale*. In: *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*. Casale Monferrato : Piemme, 1993, s. 727; KÚTNY, I.: *Základná voľba a morálne svedomie*. Trnava : Dobrá kniha, 2012, s. 61.

neho spektra nahliadania a dialógu, ako sme už naznačili, nie je jednoznačné, predsa možno klásť dôraz na skutočnosť, že človek je – skôr než produkovateľ či vykonávateľ skutkov – „osobou v konaní, je bytím, ktoré vyjadri seba samé v konaní“⁴ – v súčinnej činnosti.

V kontexte tradičného pohľadu na základnú voľbu je sloboda nescudziteľnou podmienkou a neodvolateľným predpokladom mravného a morálneho konania človeka ako osoby. Ak sa sloboda pri rozhodnutiach osoby plne angažuje, vôľa konajúceho sa už nezameriava iba na jednotlivý predmet, teda neoptuje len pre *toto* dobro alebo *toto* zlo, ale implicitne sa zameriava na dobro alebo zlo vo všeobecnosti, a teda súčasne za Boha, alebo proti nemu. Toto rozhodnutie, zahrnuté, prítomné v osobitnom čine, sa obyčajne nazýva *základnou voľbou* alebo *základným rozhodnutím*, ktoré sa mení na *základný úmysel*, keď stváraňuje nasledujúce konanie a dáva mu svoju charakteristickú črtu či pečať.⁵

Druhý vatikánsky koncil na vyjadrenie toho, čo nazývame základnou voľbou, použil v morálnej tradícii používaný pojem „posledný cieľ“ a „konečný cieľ.“⁶ Použil i pojem „blažený cieľ.“⁷ Tento koncil na jednej strane explicitne potvrdil, že Cirkev, ktorá „prijala poslanie zjavovať tajomstvo o Bohu, ktorý je konečným cieľom človeka, tým odhaľuje človeku aj zmysel jeho vlastnej existencie, to jest najhlbšiu pravdu o sebe samom. (...) jedine Boh, ktorému slúži, zodpovedá najhlbším túžbam ľudského srdca, ktoré sa nikdy plne nenasýti pozemskými dobrami. (...) človek vždy bude túžiť čo len matne poznať zmysel svojho života (...). No jedine Boh, ktorý stvoril človeka na svoj obraz a vykúpil ho z hriechu, dáva na tieto otázky vyčerpávajúcu odpoveď, a to zjavením skrze Krista, svojho Syna, ktorý sa stal človekom.“⁸ Na druhej strane však pripomenul, že Boh síce ustanovil človeka v spravodlivosti, ale človek už na začiatku

⁴ COZZOLI, M.: *Optione fondamentale*. In: *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, s. 727.

⁵ Porov. GÜNTHÖR, A.: *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale. Volume 1: Morale generale*. 4. vyd. Roma : Edizioni Paoline, 1982, s. 486 – 487; porov. GOFFI, T.: *Natura e caratteristiche della prassi cristiana*. In: GOFFI, T. - PIANA, G. (eds.): *Corso di morale. (1) Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*. Brescia : Queriniana, 1989, s. 438.

⁶ Pojem „posledný cieľ“ sa nachádza napríklad v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes* č. 3 a 13, v dekrété *Apostolicam actuositatem*, č. 4. Pojem „konečný cieľ“ sa vyskytuje v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes* č. 13 a 41, v dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium* č. 9 a 18, v dogmatickej konštitúcii *Dei verbum* č. 6, v dekrété *Unitatis redintegratio* č. 2. Daný pojem sa nachádza aj v deklarácii *Gravissimum educationis* č. 1.

⁷ DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 18. V tejto konštitúcii sa nachádza aj vyjadrenie jediného cieľa: „všetci sú povolani mať jeden cieľ, ktorým je sám Boh“ (tamtiež, č. 24).

⁸ DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 41.

dejín nezvládol svoju slobodu a postavil sa proti Bohu a mienil dosiahnuť svoj cieľ mimo Boha.⁹ No napriek tomu človek svojou prirodzenosťou inklinuje tak k hľadaniu pravdy a Pravdy, šťastia a spokojnosti, a smeruje k svojmu prirodzenému a primárnemu cieľu, ktorý je zároveň jeho posledným a nadprirodzeným cieľom. Základnú voľbu možno vnímať aj ako konvergentný bod východiskovej orientácie pneumo-ontologického vzťahu človeka s Bohom. Týmto vyjadrením sa dostávame k veľmi dôležitému bodu, k prijatiu alebo odmietnutiu symbiózy medzi vlastnou inklináciou a smerovaním ku konečnému cieľu, a uznania hierarchie rozhodnutí v súvislosti s tým, čo sa môže udiat náležite len vo svätyni človeka – v dimenzii svedomia. Ide vlastne o predmet základnej voľby. Tento môže byť vyjadrený i v tajomne náboženskej viery. Kresťania prostredníctvom Božieho zjavenia veria, že „majú skrze Krista, Slovo, ktoré sa stalo telom, v Duchu Svätom prístup k Otcovi a stávajú sa účastnými na Božej prirodzenosti (porov. Ef 2, 18; 2 Pt 1, 4).“¹⁰ Sú obdarení slobodou a uschnopnení uchopiť a osobne prijať pozvanie trojosobného Boha k účasti na jeho živote lásky prostredníctvom fundamentálnej voľby a rozhodnutia.

Touto dimenziou slobody je obdarený každý človek. No v súčasnosti vyjadrenie, že ľudská sloboda nachádza svoje konečné naplnenie v Kristovi, je viac ignorované, ako odmietané. Tento postoj je podporovaný najmä autonomistickými vyjadreniami, v ktorých je človek prezentovaný v rozmere osobnej autonómie ako nezávislý a hľadajúci vlastnú realizáciu bez Boha. V týchto vyjadreniach sa pritom nachádza v závislosti na a od všeličoho, okrem Boha (porov. Gn 3, 1–6).¹¹

V rovine morálnej filozofie a etiky sa neraz odvoláva na učenie Tomáša Akvinského, podľa ktorého „každé ľudské rozhodnutie a každý ľudský čin sa uberá určitým smerom. Preto každý ľudský čin predpokladá *základnú voľbu*, určujúcu všetky ostatné. Základná voľba pozostáva v tom, že sa človek rozhodne, alebo že odmietne byť tým, čím má byť (povinnosť byť sám sebou); rozhodnúť sa podľa svojej prirodzenosti znamená u človeka rozhodnúť sa podľa náklonnosti vôle osvietenej rozumom. Vo vôle jestvuje prirodzený a nevyhnutný sklon. Základ všetkých prejavov vôle.“¹²

⁹ Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 13. „Človek tým, že často odmietol uznať Boha za svojho pôvodcu, porušil aj správne zameranie na svoj posledný cieľ a zároveň celý poriadok vzťahov voči sebe samému, ako aj voči iným ľuďom a všetkým stvoreným veciam“ (tamtiež).

¹⁰ DRUHÝ Vatikánsky koncil: Dogmatická konštitúcia *Dei verbum*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 2.

¹¹ Porov. LAIRD, P.: La libertà filiale, corrispondenza nello Spirito all'amore del Padre. In: TREMBLAY, R. – ZAMBONI, S. (eds.): *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*. 2. vyd. Bologna : Edizioni Dehoniane, 2016, s. 207.

¹² BOGLIOLO, A.: *Etika*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1980, s. 42.

S istým odstupom času od skončenia Druhého vatikánskeho koncilu sa viac ako o poslednom ciele uprednostňuje hovoriť o zmysle či existencii života,¹³ pripomínajúc Božiu prítomnosť, ktorá „sprevádza úprimné hľadanie jednotlivcov alebo celých skupín túžiacich nájsť oporu a zmysel vlastného života.“¹⁴ My však v tejto štúdii, ako sme uviedli v jej prvej časti, mienime pertraktovať *optio fundamentalis* v spojitosti *najintímnejšieho vnútra* s uchopením najvýraznejšieho prirodzeného, časového a nadprirodzeného impulzu pre realizáciu zmyslu, v prihliadnutí na činnosť Ducha Svätého. Ide o tie skutočnosti uchopiteľné skúsenosťou vzťahovosti, ktoré v náležitej slobode (táto je predovšetkým Božím darom), on (človek) stvorený na „Boží obraz“ (Gn 1, 27) a podobu, sa mohol slobodne rozhodnúť pre Boha a oddať sa mu v láske.

V špecifickom jadre plne formálneho vyjadrenia ľudskej osoby základnou voľbou sa konajúci subjekt prejavuje v konštitutívnej kvalite ako osoba a osobnosť plne autentická. V takomto akte, ktorý je súčasťou procesu, je nezastupiteľný. Základná voľba človeka však nielenže nemôže byť chápaná ako „statické rozhodnutie,¹⁵ ale práve v jej kontexte možno poukázať na interpretačný uhol tajomstva človeka ako náboženskej bytosti v pozemskej a nadčasovej dimenzii špecifického zamerania. Totiž „úkon, ktorým sa človek oddáva Bohu, Cirkev vždy pokladala za moment základného rozhodnutia, ktoré sa týka celej osoby. Rozum a vôľa uplatňujú maximálne svoju duchovnú povahu, aby umožnili subjektu vykonať úkon, v ktorom sa osobná sloboda naplno prežíva.“¹⁶ Tak v jej vnútornom, ako aj vonkajšom prejave.¹⁷ S touto skutočnosťou úzko súvisí vyjadrenie aj A.-M. Jerumanisa, ktorý odvolávajúc sa na A. Fumagalliho mieni,

Morálno-filozofickému uchopeniu základnej voľby sa venovala aj Blaščíková (porov. BLAŠČÍKOVÁ, A.: Základná voľba a rast v cnosti: Komplementárny pohľad etiky pre teológiu. In: *Teologický časopis*, roč. XV, 2017, č. 1, s. 37 – 48).

¹³ Porov. GOFFI, T.: *Natura e caratteristiche della prassi cristiana*. In: GOFFI, T. – PIANA, G. (eds.): *Corso di morale. (1) Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*. Brescia: Queriniana, 1989, s. 400; porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Redemptor hominis*. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1980, č. 10, 11; Encyklika *Veritatis splendor*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1994, č. 2, 7; Encyklika *Fides et ratio*. Bratislava: Vydavateľstvo don Bosco, 1998, č. 6, 12, 20, 30, 47; Encyklika *Evangelium vitae*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1995, č. 11, 22, 26, 31.

¹⁴ FRANTIŠEK: Apoštolská exhortácia *Evangelii gaudium*, č. 71.

¹⁵ DEMMER, K.: *Opzione fondamentale*. In: COMPAGNONI, F. – PIANA, G. – PRIVITERA, S. (eds.): *Nuovo dizionario di Teologia morale*, s. 855 – 856. Hoci základná voľba vyjadruje fundamentálny aspekt zmyslu jestvovania človeka, jej význam nie je vyčerpaný len v jednom rozhodnutí.

¹⁶ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 13.

¹⁷ Porov. GATTI, G.: *A proposito di opzione fondamentale*. In: *Salesianum. Periodicum internazionale trimestrale editum a professoribus Pontificiae Studiorum Universitatis Salesianae* – Rome, roč. LIV (1992). Roma: Editrice LAS, 1992, s. 680.

že základnú voľbu je potrebné považovať a vnímať „ako dynamizmus, ktorý usmerňuje človeka v determinovanom zmysle stále väčšieho dobra“.¹⁸

O základnej voľbe možno uvažovať aj ako o aktualizácii základnej slobody, no domnievame sa, že adekvátne a náležite vtedy, keď sa poukáže na jej neoddeliteľný a nescudziteľný aspekt jednoty s hlbokým poznaním dobra. S touto skutočnosťou argumentoval aj B. Häring, ktorý vnímal základné poznanie a základnú slobodu v špecifickom vzťahu. Vlastne až keď človek dosiahne, spozná svoju identitu a úplne sa angažuje pre dobro a konečne pre Boha, začne sa mu javiť nový aspekt poznania dobra a poznania Boha. Häring, chcúc doceniť špecifickosť slobody človeka, kladie ju do perspektívy Božej dimenzie lásky. V tejto súvislosti najvyšším stupňom podobnosti človeka k Bohu je jeho poznanie lásky, toto poznanie prežiarené láskou plodí a násobí lásku.¹⁹ Totiž „láska je z Boha a každý, kto miluje, narodil sa z Boha a pozná Boha. Kto nemiluje, nepoznal Boha, lebo Boh je láska“ (1 Jn 4, 7-8).

Základná sloboda na jednej strane potrebuje byť sanovaná od zranenia subjektu dedičným hriechom, žiada si byť rozvinutá v nadprirodzenom poriadku, aby sa dennodenne prakticky prejavila ako čnosť, na druhej strane potrebuje byť inovovaná, znovuobnovená milosťou Ducha. Tento ju očisťuje a dáva do súvislosti s charitatívnou láskou.²⁰

V teologicko-kresťanskom nahliadaní je základná voľba v konečnom dôsledku, ako uviedol C. Zuccaro, „dielom milosti, ktorá otvorí prijatie lásky Ježiša Krista vo viere a v obrátení spôsobenom touto fundamentálnou skúsenosťou.“²¹ Podľa neho je síce „stabilným, ale nie nezmeniteľným,“²² vyjadrením ľudskej osoby v časopriestore.

Ako je známe, špecifikum základnej voľby niektorí teológovia v druhej polovici dvadsiateho storočia spájali s biblickou víziou „srdca.“ Podľa B. Häringa „srdce“ v Biblii neznamena absolútne stiahnutie sa osoby v interiorite. Týmto

¹⁸ JERUMANIS, A.-M.: L'agire morale filiale. In: TREMBLAY, R. – ZAMBONI, S. (eds.): *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, s. 195.

¹⁹ Porov. HÄRING, B.: *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici* (volume 1), 3.vyd. Cinisello Balsamo : Edizioni Paoline, 1987, s. 219 – 220. Porov. KÚTNY, I.: *Základná voľba a morálne svedomie*, s. 85. Základné poznanie dobra, ktoré nie je nevyhnutne konceptuálnym poznaním, ale existenciálnym, obsahuje plnú dynamiku slobody a kreatívnej vernosti. Bez tohto rozmeru poznania nebude možné hovoriť o plnej dimenzii základnej voľby (porov. tamtiež).

²⁰ Porov. GOFFI, T.: *Natura e caratteristiche della prassi cristiana*. In: GOFFI, T. – PIANA, G. (eds.): *Corso di morale. (1) Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*. Brescia : Queriniana, 1989, s. 411.

²¹ ZUCCARO, C.: *Teologia morale fondamentale*. Brescia : Queriniana, 2013, s. 299 – 300.

²² ZUCCARO, C.: *Cristologia e morale. Storia interpretazione prospettive*. Bologna : Edizioni Dehoniane, 2003, s. 122.

pojmom sa skôr vyjadruje to, čo doprevádza, sprevádza jej pozornosť v tom špecificky vzplanúcom intímnom bode, v ktorom je osoba citlivá a otvorená voči druhému. Srdce je miestom, kde sa jednak vytvárajú podmienky pre relacianost, kde sa človek v plnej integrite otvára a oddáva Druhému a druhým. Srdce však môže byť aj miestom, v ktorom sa človek krok po kroku ničí, stáva sa márnivým a vyprázdneným, zaslepeným a zlomyseľným. Pri stabilnej *optio fundamentalis* pre dobro je srdce človeka plné Ducha Svätého (porov. Ef 5, 18). Morálne konanie človeka, ktorého zodpovednosť vyplýva z uschopenia odpovedať Bohu celým svojim bytím, celým svojím životom, je konaním či morálkou „srdca“. Kto sa v základnej či fundamentálnej slobode rozhodol pre Božie kráľovstvo, ktoré je „spravodlivosť, pokoj a radosť v Duchu Svätom“ (Rim 14, 17), ten nielenže bude mať lúč svetla pre svoj život, ale bude si voliť dobro v istom aspekte inštinktu „srdca“,²³ ktoré nesie pečať centrálnej hodnoty. Predsa „kde je tvoj poklad, tam bude aj tvoje srdce“ (Mt 6, 21). Rozhodnutie pre Božie kráľovstvo je uchopiteľné v dvoch aspektoch. Na jednej strane sa už stalo viditeľnou skutočnosťou,²⁴ „kráľovstvo pravdy a života, kráľovstvo svätosti a milosti, kráľovstvo spravodlivosti, lásky a pokoja.“²⁵ Na druhej strane zostáva zahalené tajomstvom prekvapenia Boha, ktorý tým, čo ho milujú, pripravil to, čo „ani oko nevidelo, ani ucho nepočulo, ani do ľudského srdca nevystúpilo“ (1 Kor 2, 9).

Medzi týmito dvomi aspektmi jedinej skutočnosti je priestor pre „život s novým srdcom a v novom duchu.“ Tento rozmer života možno vnímať ako dôsledok konverzie, ako dôsledok vnútorného obrátenia. Je tu teda priestor pre „čisté svedomie.“ Podľa B. Häringa čisté srdce, čisté svedomie a základná voľba pre Boha a pre dobro sú neoddeliteľné. Sú ako dve strany jednej mince.²⁶

V perspektíve tak tradičného nahliadania, ako aj dokumentov Magistéria od polovice minulého storočia, základná voľba či základné rozhodnutie je prezentované ako životne nescudziteľný akt konajúceho subjektu, v ktorom je integrálne zaangažovaný, prítomný a v konečnom dôsledku zaujíma postoj k sebe samému a k Stvoriteľovi. K Bohu, ktorý „povolal a volá človeka, aby k nemu primkol celou svojou bytosťou vo večnom spoločenstve neporušiteľ-

²³ Porov. HÄRING, B.: *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici* (volume 1), s. 223 – 224.

²⁴ Porov. FUCHS, J.: Armonizzazione delle affermazioni conciliari sulla morale cristiana. In: LATOURELLE, R. (ed.): *Vaticano II 1962/1987. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo. Vol. II.* Assisi : Cittadella Editrice, 1987, s. 1019.

²⁵ DRUHÝ Vatikánsky koncil: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*. In: *Dokumeny Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 36.

²⁶ Porov. HÄRING, B.: *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici* (volume 1), s. 225 – 226.

ného Božieho života.²⁷ Zjednodušene, „uverili sme v Božiu lásku – tak môže kresťan vyjadriť svoje základné životné rozhodnutie.“²⁸ V takomto prípade *optio fundamentalis* je náležitejšie uchopiteľné v najintímnejšej hĺbke svojho „ja“ – v dimenzii svedomia a lásky. Veď aj podľa tradičného učenia viera osvecuje dobré a čisté svedomie. Predsa láska vychádza súčasne²⁹ „z čistého srdca, dobrého svedomia a úprimnej viery“ (1 Tim 1, 5) ako rozhodujúci faktor v slobode a k slobode, predchádzaný však milosťou.

Človek, kresťan je „povolaný pre slobodu“ (Gal 5, 13). V slobode je možné vyjadriť celé vlastné bytie ako vedomú lásku k Bohu a v Bohu. V špecifiku tohto aspektu slobody však osoba môže zacloniť, ba až zatemniť znak Božieho obrazu v nej. V jadre tejto slobody sama osoba determinuje a zaujíma svoj postoj k Bohu – k vzťahu s Bohom³⁰ a s inými. V tajomných hĺbinách najskrytejšieho jadra a svätyni vlastného „ja“ každý jednotlivec rozhoduje o prijatí predmetu základnej voľby.³¹ Veď nejde ani tak o to, čo „robiť“ či „vykonať“, ale kým „byť“³². To, kým „byť“, vyjadriť v kreatívnej rovine viery a lásky *caritas* v prizme slobody, prináša ním ovocia „v láske za život sveta“³³ – v dimenzii čnosti.³⁴

INTEGRÁLNE VYJADRENIE SA ČLOVEKA AKO OSOBY V ASPEKTE SVEDOMIA VIERY

To, čo sme uviedli v kontexte identity človeka ako osoby (v prvej časti štúdie) a čo v kontexte integrálneho vyjadrenia sa človeka ako osoby v základnej voľbe nescudziteľne súvisí so špecifikami dimenzie svedomia. Totiž človek ako

²⁷ DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 18.

²⁸ BENEDIKT XVI.: Encyklika *Deus caritas est*, č. 1.

²⁹ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, č. 1794.

³⁰ Porov. GOFFI, T.: *Natura e caratteristiche della prassi cristiana*. In: GOFFI, T. – PIANA, G. (eds.): *Corso di morale. (1) Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*. Brescia : Queriniana, 1989, s. 410.

³¹ Rozhoduje medzi dvoma možnosťami, buď (niekedy aspoň implicitne) prijme alebo odmietne to, čo sa vo svätyni udialo. Človek odpovie „základnou voľbou alebo odmietnutím“ (CAPONE, D.: *La verità nella coscienza morale*. In: *Studia Moralia*, roč. 8, 1970, s. 25). Tretej cesty či možnosti niet.

³² Porov. GATTI, G.: *Temì di morale fondamentale*. Torino : Editrice Elledici Leumann, 1990, s. 169; Porov. KÚTNY, I.: *Teologický rozmer etiky I: Pre študentov náuky o rodine a sociálnej práce*. Trnava : Dobrá kniha, 2013, s. 131 – 134.

³³ DRUHÝ Vatikánsky koncil: Dekrét *Optatam totius*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 16.

³⁴ Dimenzia čnosti ako pretavenie duchovného bytia osoby do konkrétnych situácií života prostredníctvom schopnosti rozlišovania (rozhľadnosť) zacielenej dispozíciou chcieť a milovať dobro (spravodlivosť, láska) je neodmysliteľnou súčasťou výchovy (porov. BLAŠČÍKOVÁ, A.: Význam a aspekty náboženskej výchovy v demokratickom štáte. In: KÚTNY, I. (ed.): *Špecifiká náboženskej slobody a náboženskej výchovy*. Trnava : Dobrá kniha, 2017, s. 128 – 146).

osoba prejavujúca sa komplexne, vďaka svojej prirodzenosti, svojím vnútrom skutočne transcenduje vesmír. Vo svojom vnútri „osobne rozhoduje o svojom osude.“³⁵ Nevylučujúc diferencie a zložitost bytia človeka participujúceho na Bytí, je potrebné opätovne poznamenať, že duchovnosť osoby sa prejavuje nielen v uvedomení si vlastnej jedinečnosti v širokom spektre komunikácie s inými, vyjadrujúc rôzne stupne relationality, ale aj v osobnej **jedinečnosti svedomia**³⁶ v celom kozme. Tej špecifickej jedinečnosti svedomia, ktorá je súčasťou tajomstva spásonosného projektu Stvoriteľa. Tej jedinečnosti svedomia, ktoré je „prvým zo všetkých Kristových zástupcov.“³⁷

Svedomie, ktoré je nielen „prvým zo všetkých Kristových zástupcov,“ „najskrytejším jadrom a svätyňou človeka, kde je sám s Bohom“,³⁸ *darom Duchu Svätého*³⁹ možno teda v interdisciplinárnom dialógu prezentovať aj ako „dimenzionálnu jedinečnosť subjektívnej originality s najexpresívnejším vyjadrením reality ľudského bytia na vertikálno-horizontálnej konkretizácii“⁴⁰, napredujúc na ceste rozvoja a duchovného vyzrievania v integrite a jedinečnosti prostredníctvom toku milosti⁴¹. No v systematickom uchopení možno na svedomie nahliadať aj ako na:

- a) „konštitúciu“ najnútornejšieho, najskrytejšieho a osobného centra človeka,⁴² tak sa ním mieni špecifické vyjadrenie človeka ako osoby.⁴³ Ako uvie-

³⁵ DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 14.

³⁶ Veď človek ako osoba je už sám hodnotou tak kvôli svedomiu, ako aj vo svedomí. (Porov. MOLINARO, A.: *Coscienza e norma etica*. In: GOFFI, T. – PIANA, G. (eds.): *Corso di morale. (1) Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*. Brescia: Queriniana, 1989, s. 472.)

³⁷ NEWMAN, J. H.: A Letter to the Duke of Norfolk, 5: Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching. *Zv. 2.*, s. 248; NEWMAN, J. H.: *Opere*. La coscienza. VELOCCI, G. (ed.). Milano: Jaca Book, 1999, s. 133; *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1778; porov. FUMAGALLI, A.: *L'eco dello spirito. Teologia della coscienza morale*. Brescia: Queriniana, 2012, s. 262-363; porov. RATZINGER, J.: *Coscienza e verità*. In: BORGONOVO, G. (ed.): *La coscienza*. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1996, s. 25 – 31; porov. BONNY, J.: I vescovi, le domande e le attese. Cosa mi aspetto dal Sinodo? In: *Il Regno – Documenti*, roč. 59, 2014, č. 17, s. 550 – 551.

³⁸ DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

³⁹ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1988, č. 36.

⁴⁰ KÚTNY, I.: *Špecifická morálneho svedomia: Koncept morálneho svedomia podľa Druhého vatikánskeho koncilu a jeho využitie vo vybraných dokumentoch magistéria Jána Pavla II.* Trnava: Dobrá kniha, 2015, s. 11.

⁴¹ Porov. KÚTNY, I.: *Špecifická morálneho svedomia: Koncept morálneho svedomia podľa Druhého vatikánskeho koncilu a jeho využitie vo vybraných dokumentoch Magistéria Jána Pavla II.* Trnava: Dobrá kniha, 2015, s. 11.

⁴² Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16; porov. MOLINARO, A.: *Coscienza e norma etica*. In: GOFFI, T. – PIANA, G. (eds.): *Corso di morale. (1) Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, s. 466.

⁴³ Porov. MOLINARO, A.: *Persona e agire morale*. In: GOFFI, T. – PIANA, G. (eds.): *Corso di*

dol A. Molinaro, osobná alebo etická konštitúcia je vlastne konštitúciou svedomia.⁴⁴ Svedomie, ako uvádza C. Zuccaro, nie je pridanou skutočnosťou bytia človeka, ale je adekvátnejším vyjadrením jeho výraznejšieho prejavu sa.⁴⁵ Teda svedomie je sama osoba v jej poznaní, rozhodnutí a bytí zodpovednou.⁴⁶ Vo svätyni svedomia⁴⁷ väzí neopakovateľná originalnosť, charakterizujúca každého človeka⁴⁸ ako ľudskú osobu.

- b) „schopnosť či fakultu“ (ide vlastne o všeobecné vyjadrenie jeho funkčnosti ako náhľad/vnútornej pohľad do povahy vecí – *intellectus* a vôľa). C. Zuccaro, prezentujúci svedomie ako fakultu, tvrdí, že ono „je usposobené determinovať dobro a zlo.“⁴⁹
- c) „akt svedomia“⁵⁰ či „akt zvláštneho súdu o nejakom čine“⁵¹ či akt špecifickej aplikácie poznania alebo, presnejšie vyjadrené, ako aktuálna jedinečnosť schopnosti svedomia pre konkrétny skutok *hic et nunc* (tu a teraz), schopnosti, ktorá sa premietne v úsudku o jednotlivej činnosti, ktorá sa má vykonať. Je potrebné vziať do úvahy, že úsudok svedomia je to, čo zaujíma subjekt najviac; konajúci subjekt by však nemal očakávať od súdu svedomia odpoveď na otázku, či je nejaký skutok **dovolený** alebo **nedovolený**.⁵² Pretože táto odpoveď, majúca svoju jedinečnosť, tak ako aj jedinečnosť

morale. (1) Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale. Brescia : Queriniana, 1989, s. 377.

Svedomie sa identifikuje s osobou v morálnom napätí tak, že človek „nemá“ svedomie, ale „je“ svedomím. (Porov. FRIGATO, S.: *Vita in Cristo e agire morale. Saggio di teologia morale fondamentale.* Leumann (Torino) : Elle Di Ci, 1994, s. 185.)

⁴⁴ Porov. MOLINARO, A.: *Coscienza e norma etica.* In: GOFFI, T. – PIANA, G. (eds.): *Corso di morale. (1) Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale,* s. 465 – 466.

⁴⁵ Porov. ZUCCARO, C.: *Teologia morale fondamentale,* s. 230.

Totíž vo svedomí si človek uvedomuje aj záväznú inštanciu k realizácii seba samého prostredníctvom jednotlivých volieb a rozhodnutí. Nakoniec, svedomie každým súdom nad skutkami alebo situáciami hľadá uskutočnenie bytia osoby ako takej (tamtiež).

⁴⁶ MOLINARO, A.: *Persona e agire morale.* In: GOFFI, T. – PIANA, G. (eds.): *Corso di morale. (1) Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale.* Brescia : Queriniana, 1989, s. 377.

Svedomie sa identifikuje s osobou v morálnom napätí tak, že človek „nemá“ svedomie, ale „je“ svedomím. (Porov. FRIGATO, S.: *Vita in Cristo e agire morale. Saggio di teologia morale fondamentale.* Leumann (Torino) : Elle Di Ci, 1994, s. 185.)

⁴⁷ Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes,* č. 16.

⁴⁸ Porov. TETTAMANZI, D.: *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana.* Casale Monferrato : Piemme, 1993, s. 282.

⁴⁹ Porov. ZUCCARO, C.: *Teologia morale fondamentale,* s. 230.

⁵⁰ Porov. TESTA, L.: *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ripresa critica del problema della sua autorità.* Milano : Glossa, 2006, s. 361.

⁵¹ Porov. ZUCCARO, C.: *Teologia morale fondamentale,* s. 230.

⁵² Vlastne podľa A. Molinara, subjekt, ktorý by od svedomia očakával odpoveď na otázku, či je skutok dovolený alebo nedovolený, by sa mylil ohľadom povahy svedomia.

otázky, je taká, ktorú môže vyjadriť len jednotlivec, ako iba jednotlivec môže položiť otázku. I v takto prezentovanom koncepte sme stále v poriadku delimitácií a determinácií: esenciálna konštitúcia sa determinuje v schopnosti a táto schopnosť či fakulta sa determinuje – presnejšie sa individuuje – v úsudku svedomia, alebo, ak chceme, vo svedomí ako jednotlivý skutok jednotlivca rešpektujúci jednotlivú činnosť.⁵³

V tomto treťom prípade, ak sa svedomie uchopí ako akt aplikácie či, presnejšie povedané, ako aktuálna singulárnosť pre vykonanie skutku *hic et nunc*, je potrebné brať do úvahy a kontinuálne klásť dôraz na tú skutočnosť, že tento aspekt svedomia závisí od prechádzajúcich dvoch. Nejde tu o jednoduchú aplikáciu zákona na konkrétnu situáciu, ale o vyjadrenie samej osoby v jej integrite, nakoľko je subjektom etiky. Predsa skutky sú prejavom sa či vyjadrením osoby, jej sebaaktualizáciou v dejinách.⁵⁴ „Svedomie, nakoľko je aktom, závisí a slúži celku a jednote osoby. A to nielen v rovine štrukturálnej, ale aj obsahovej. Singulárne skutky, na ktoré sa zameriava svedomie, nie sú len materiálom novej aplikácie, ale sú skutkami osoby, sú pozíciami osoby, jej parciálnymi realizáciami. [...] Svedomie nesúdi a nerozhoduje o realite *in sé* (skutok, ktorý sa má vykonať), aplikujúci pravidlo a povinnosť *in sé* (objektívna morálnosť). Svedomie súdi a rozhoduje o tom, kým sa musí stať osoba s touto parciálnou realizáciou.“⁵⁵

Nerešpektovať integritu spomenutých troch aspektov, či odtrhnúť tieto tri špecifiká svedomia od seba a kvalifikovať ako morálnu iba jeho funkciu alebo úsudok by v skutočnosti znamenalo potvrdiť, že morálnosť svedomia neväzí, nesídlí v jeho konštitúcii, ale že je vyvodená či stiahnutá z morálnej normy, ktorú ono musí aplikovať v jednotlivom prípade.⁵⁶

⁵³ Porov. MOLINARO, A.: *Coscienza e norma etica*. In: GOFFI, T. – PIANA, G. (eds.): *Corso di morale. (1) Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, s. 467.

⁵⁴ Porov. TESTA, L.: *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ripresa critica del problema della sua autorità*, s. 361 – 362.

⁵⁵ MOLINARO, A.: *L' applicazione della coscienza*. In: MOLINARO, A.: *Libertà e coscienza. Saggi di etica filosofica e teologica*. Roma 1977, s. 101 – 112. Citované podľa: TESTA, L.: *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ripresa critica del problema della sua autorità*, s. 362.

⁵⁶ Porov. ZUCCARO, C.: *Teologia morale fondamentale*, s. 230 – 231.

Vzájomná spätosť troch aspektov svedomia, tvoriacich jeho špecificky kompaktnú integritu, bola aj v minulosti po celé obdobia jedným z najviac zanedbávaných skutočností pri pertraktovaní danej problematiky. (Porov. MOLINARO, A.: *Coscienza e norma etica*. In: GOFFI, T. – PIANA, G. (eds.): *Corso di morale. (1) Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, s. 467 – 468; TESTA, L.: *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ripresa critica del problema della sua autorità*, s. 362.)

Nám však ide v tejto štúdií o svedomie viery. Pre objasnenie tohoto pojmu je potrebné aspoň naznačiť koncept svedomia v kontexte Druhého vatikánskeho koncilu.⁵⁷ Tú časť, v ktorej je explicitne použitý pojem „kresťanské svedomie.“⁵⁸ Napríklad z textu konštitúcie *Lumen gentium* explicitne vyplýva, že každý veriaci kresťan, ktorý sa aktívne angažuje v zdokonaľovaní časného poriadku v súčinnosti s duchom evanjelia, má sa dať „viesť kresťanským svedomím.“⁵⁹ V kontexte dekrétu *Apostolicam actuositatem* je táto skutočnosť vo svetle konania ešte umocnenejšia. Uvádza sa, že kresťan je súčasne nábožensky veriacim, ako aj občanom, a preto sa má tak v kontexte kresťanského, ako i občianskeho poriadku neprestajne viesť a riadiť „jedine svojim kresťanským svedomím.“⁶⁰ Teda „kresťanskému svedomiu“ sa pripisuje špecificky veľký význam, v ktorom je vyjadrené zároveň i poslanie. No napriek tomu je potrebné poznamenať, že hoci pojem „kresťanské svedomie“ nie je v nich explicitne zadefinovaný, už z formálneho aspektu tohto pojmu sa javí evidentnou spätosť s trojosobným Bohom. Svedomie kresťana podľa vyjadrenia B. Häringa je upriamené na Krista, na jeho lásku.⁶¹ Svedomie ako hĺbka osoby je utvorené či stvárnené aj tým, čo Pavol nazýva novou existenciou kresťana. Vlastne v teologickej línii „je svedomie veriaceho kresťana svedomím, ktoré vyjadri a uskutočňuje vlastné povolanie v Kristovi.“⁶² Kto je v „Kristovi, je novým stvorením“ (2 Kor 5, 17). Zjavenie dosvedčuje, že sme dostali „Ducha adoptívneho synovstva, v ktorom voláme: «Abba, Otče!» Sám Duch spolu s našim duchom dosvedčuje“ (Rim 8, 15–16) naše špecifické vyznačenie. Predsa kresťan veriaci v Krista, prostredníctvom svojho kategoriálneho svedomia, prebudený, premenený tým, čo sa odohralo v transcendentálnej dimenzii svedomia ako dialóg lásky, prináša ovocie v láske pre „život sveta.“⁶³ V tomto stretnutí, podľa koncilového dekrétu *Opta-*

⁵⁷ Tejto problematike sme sa obsírne venovali v nasledovnom diele: KÚTNY, I.: *Svedomie ako najskrytejšie jadro a svätýňa človeka. Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes – cesta k dialogickému uchopeniu transcencie svedomia*. Trnava : Dobrá kniha, 2015.

⁵⁸ Napríklad v dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium* č. 36, v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes* č. 76, v dekréte o apoštoláte laikov *Apostolicam actuositatem* č. 5 a 20.

⁵⁹ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 36.

⁶⁰ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dekrét *Apostolicam actuositatem*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 5.

⁶¹ Špecificky kresťanské svedomie je také, ktoré je hlboko upriamené na Krista, kresťan si je vedomý tak jeho prítomnosti, ako aj jeho darov, je pripravený spojiť sa s ním v jeho láske so všetkými ľuďmi. (Porov. HÄRING, B.: *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici* (volume 1), s. 297 – 299.) Každý veriaci v Krista je povolaný „na plnosť kresťanského života a na dokonalosť v láske“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 40).

⁶² MOLINARO, A.: *Riflessioni teologiche sulla coscienza*. In: ROSSI, L. (ed.): *La coscienza cristiana*. Bologna : Edizioni Dehoniane, 1971, s. 187.

⁶³ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dekrét *Optatam totius*, č. 16.

tam totius, Boh volá človeka špecificky jedinečným a originálnym spôsobom. *Gaudium et spes* 16 potvrdzuje, že človek sa v morálnych rozhodnutiach, v hlbínach transcendentálneho svedomia, stretá sám s Bohom – v tendencii napätia lásky *caritas*, vstúpiac do seba „pred Božou tvárou osobne rozhoduje o svojom osude“⁶⁴ a vlastne aj o svojom spolunažívaní s ostatnými ľuďmi vo svete.

V explicitnej argumentácii špecifika svedomia kresťana sa však do popredia dostáva „trojičná konfigurácia.“ Kresťan ako obraz Trojice je „novým stvorením“ (Gal 6, 15), zo *svojej novosti* smeruje k božským Osobám. Svedomie ako najskrytejšie jadro osoby veriacej a ukotvenej v Kristovi je štruktúrované trojične. Svedomie kresťana či kresťanské svedomie ako vyjadrenie slobody človeka ukotveného v Kristovi je štruktúrované dialogicky, vzťahovo – relacionálne. Kresťan uveriac, že ho vedie Duch Svätý, vďaka ktorému je schopný uznať a povedať, že Kristus je Pán, sa v morálnom svedomí nechá viesť týmto Duchom (porov. Rim 8, 14; Gal 5, 18). Nejedná sa tu iba o pasívnu ochotu neklásť prekážky pôsobeniu Božieho Ducha, ale predovšetkým ide o kreatívny postoj, ktorým kontinuálne osobným úsilím odpovedá, reaguje na pôsobenie a impulzy Ducha.⁶⁵ Explicitne sa tu dostáva do popredia prvok milosti a viery. Lenže ako uvádza B. Häring, „kto dá na prvé miesto zákon a morálnu povinnosť, a iba na druhom mieste poukáže na Kristovu milosť, **prekrúca** spravodlivý poriadok a ohrozuje **autentickosť kresťanského svedomia**. Život v Kristovi znamená byť priťahovaný k nemu a k Otcovi skrze Ducha, znamená vložiť sa do života, ktorý je chválou a vzdávaním vďaky. Milosť a viera sú na prvom mieste.“⁶⁶ Predsa nie sme „pod zákonom, ale pod milosťou“ (Rim 6, 14). Hoci v daných vyjadreniach B. Häring či A. Molinaro explicitne nepoužívajú pojem „svedomie viery“, implicitne ho však naznačujú.

Konkrétne s pojmom „svedomie viery“ narábal M. Nalepa, ktorý v kontexte kresťanského svedomia kládol dôraz na činnosť Ducha Svätého. Podľa neho ak by svedomie kresťana nechcelo byť sprevádzané Duchom Svätým, stalo by sa „tmou“ (Lk 11, 35). M. Nalepa vyvinul úsilie, aby vyjadril niektoré odlišenia v živote kresťana, špecifikujúc integrujúce aspekty jeho svedomia. V tejto súvislosti poznamenal, že **svedomie viery** sa neidentifikuje s etickým či mravným svedomím veriaceho kresťana. Zatiaľ čo svedomie viery je hlbšie ukotvené

⁶⁴ DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 14.

⁶⁵ Porov. NALEPA, M.: La configurazione trinitaria della coscienza morale cristiana. In: NALEPA, M., KENNEDY, T. (ed.): *La coscienza morale oggi*. Omaggio al prof. Domenico Capone, s. 415, 418.

⁶⁶ HÄRING, B.: Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici (volume 1), s. 299 – 300; porov. TETTAMANZI, D.: *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, s. 292.

a radikálnejšie, a možno ho nazvať: „základné kresťanské morálne svedomie,“ etické svedomie možno nazvať aktuálnym svedomím. Medzi týmito dvomi aspektmi svedomia je nepochybne vnútorná väzba. Fundamentálne svedomie kresťana (svedomie viery) sa prejavuje v konkrétnych morálnych činoch nábožensky veriaceho. Tieto činy by sa preto mohli nazvať aj skutkami inkorporovanej viery v živote konajúceho kresťana.⁶⁷ Na tento špecifický aspekt viery je poukázané aj v *Liste Rimanom*, kde v súvislosti so svedomím a pohoršením brata sa uvádza: „Tú vieru, ktorú máš, maj sám pre seba pred Bohom. Blahoslavený, kto nesúdi seba samého za to, čo uznáva za dobré. Ale kto je [obetované mäso], hoci má pochybnosti, je odsúdený, lebo to nebolo z viery; a všetko, čo nie je z viery, je hriech“ (Rim 14, 22–23).⁶⁸

V kontexte náležitého angažovania sa kresťana je dôležité prihliadať na „lásku vychádzajúcu z čistého srdca, dobrého svedomia a úprimnej viery“ (1 Tim 1, 5). V takejto konfigurácii možno nielen pochopiť tú novosť, ku ktorej privádza viera, ale aj uvedomiť si pretváranie tou Láskou, ktorej sa nábožensky veriaci otvoril vo viere. O tejto skutočnosti významné svedectvo vydal apoštol Pavol, ktorý plne uchvátený Pánom (porov. Flp 3, 12) v *Liste Galatánom* uviedol: „Už nežijem ja, ale vo mne žije Kristus“ (Gal 2, 20). Apoštol však v *Liste Efezanom* píše o našej potrebe prebývania Krista skrze vieru v srdciach veriacich, aby mohli poznať Kristovu lásku, ktorá prevyšuje každé poznanie (porov. Ef 3, 17–19). „Vo viere sa „ja“ veriaceho rozširuje, aby ho mohol obývať Iný, žiť v Inom, čím sa jeho život rozširuje v Láске. Toto je vlastný priestor pôsobenia Ducha Svätého.“⁶⁹

ZÁVER

Záverom druhej časti našej štúdie možno konštatovať, že sme sa prostredníctvom dvoch poriadkov poznania a poznávania pravdy, teda „poriadku viery a poriadku rozumu“, prepracovali k takému poznaniu základnej voľby a svedomia viery, že ich možno nazvať špecifickým darom Ducha pre človeka. Tento v kontexte postupnosti rastu sa prepracúva k realizácii svojho bytia a k plnej účasti na Božom bytí.

⁶⁷ Porov. NALEPA, M.: La configurazione trinitaria della coscienza morale cristiana. In: NALEPA, M., KENNEDY, T. (ed.): *La coscienza morale oggi*. Omaggio al prof. Domenico Capone, s. 417 – 418.

⁶⁸ Z toho B. Häring – keďže v pastorálnych listoch sv. Pavla viera a svedomie majú takmer ten istý význam – vyvodil, že „všetko, čo nepochádza zo svedomia, je hriech“ (HÄRING, B.: *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici* (volume 1), s. 298.)

⁶⁹ FRANTIŠEK: Encyklika *Lumen fidei*, č. 21.

Základná voľba, predchádzaná finalistickou prítlačivosťou plnosti dobra, je odpoveďou slobody človeka, v ktorej zaangažuje seba samého v jadre svojej vnútornosti – vnútornosti srdca a svedomia – tak, aby v jednotlivých skutkoch vyjadril svoje bytie človeka a špecifikum kresťana. Je dielom milosti, ktorá otvorí srdce človeka pre prijatie lásky Ježiša Krista vo viere a v obrátení. Svedomie viery ako „základné kresťanské svedomie“ vynáša z hĺbky bytia človeka nové videnie skutkov vo svetle Božieho synovstva, skutky nového stvorenia v Kristovi. Je tak odlišiteľné od mravného či etického svedomia, v ktorom sa odráža praktická racionalita. Dobré skutky, ktoré sú prejavom svedomia viery, inkorporujú vieru v živote kresťana a svedčia o láske Boha Otca, skrze Syna v Duchu Svätom, v ktorú kresťan uveril a ktorá sa tak cez jeho činy stáva tajomne prítomnou. Tieto činy však už nie sú celkom jeho skutkami, lebo sú skutkami, ktoré Pán predpoznal a vopred pre nás pripravil: „Lebo spasení ste milosťou skrze vieru; a to nie je z vás, je to Boží dar: nie zo skutkov, aby sa nik nevystatoval. Veď sme jeho dielo, stворení v Kristovi Ježišovi pre dobré skutky, ktoré pripravil Boh, aby sme ich konali“ (Ef 2, 8–10).

Prof. Ivan Kútny
Kostolná 1
811 01 Bratislava
e-mail: ivan.kutny@truni.sk

Apokalypsa Daniel a kumránske zvitky

Simona Kapitáňová

In the present article I would like to show how the book of Daniel influenced other texts in Qumran. The biblical apocalypse offers a new religious view, that of resurrection, the notion of predestination, the figure of the Son of man, Archangel Michael and other ideas which are present in the Dead Sea Scrolls. The aim of this study is to examine relevant Qumran scrolls on the background of the biblical apocalypse.

Keywords: Daniel, Qumran, Michael, predestination, writings

Táto vedecká štúdia bola vypracovaná na Evanjelickej teologicko-pastorálnej fakulte Univerzity Komenského na Katedre Starej zmluvy v rámci projektu VEGA MŠVVaŠ SR č. 1/0700/16 „Eschatológia židovskej apokalyptiky: Apokalypsa Daniel“.

ÚVOD

Výskum kumránskych zvitkov, resp. zvitkov od Mŕtveho mora, ktorých tajomstvá postupne odhaľovali odborníci v rokoch 1947 – 1956, otvára priestor pre ich porovnanie s biblickými knihami – aj s knihou Daniel. Grécky preklad Starej zmluvy (Septuaginta) v porovnaní s hebrejským mazorétskym textom obsahuje rozšírený príbeh o Danielovi s dodatkami. V kumránskych zvitkoch sú príbehy o Danielovi rozšírené ešte viac než v mazorétskom texte či v gréckom preklade.

Knihá Daniel (ďalej len Dan) v rámci biblických spisov obsahuje nový eschatologický pohľad. Ako budeme vidieť, postava Daniela a literárne tradície, ktoré sa k tejto biblickej apokalypse viažu, pútali značnú pozornosť židovského obyvateľstva v období druhého chrámu vrátane členov kumránskej komunity.

Spis sa datuje okolo roku 165 – 164 pred Kristom počas náboženského prenasledovania Židov Antiochom IV. Epifanom. Predstavy o Synovi človeka, anjelovi Michaelovi, predurčenie udalostí, odkazy na vládu Antiocha IV. Epifana a idea vzkriesenia sú pre túto knihu kľúčovými obsahovými prvkami.

V tomto príspevku budeme skúmať kumránske zvitky na pozadí biblickej knihy Daniel. Budeme si všímať rukopisy textov z Kumránu, ktoré sú nejakým spôsobom spojené s knihou Daniel, najmä s jej apokalyptickými časťami, a navzájom ich porovnáme. Texty z Kumránu, ktoré budeme analyzovať, majú fragmentárnu povahu, čo ich analýzu, samozrejme, sťažuje.

1 NIEKOĽKO POZNÁMOK K PÔVODU KUMRÁNSKEJ KOMUNITY A K PEŠER VÝKLADU

Pôvod kumránskeho spoločenstva vidí väčšina bádateľov medzi skupinou esénov. O esénoch píše antickí autori ako napr. Josefus Flavius, Plínius starší či Filón Alexandrijský. Predpokladá sa, že eséni vyšli zo židovského prúdu chasidov, ktorý sa vzoprel Antiochovi IV. Epifanovi. Charizmatický vodca členov kumránskej komunity „Učiteľ spravodlivosti“ sa dostal do sporu s tzv. „Bezbožným kňazom“, resp. veľkňazom z hasmoneovského rodu, spolu so svojimi stúpencami odišiel z Jeruzalema a usadil sa na brehu Mŕtveho mora. Podľa tejto teórie chasidi, ktorí neodišli z Jeruzalema, prešli k skupine farizejov.¹

Hengel nachádza údaj o esénoch na začiatku Damaského spisu. Tento kumránsky spis sa datuje približne do rokov 175 – 170 pred Kristom, t. j. dvadsať rokov pred príchodom „Učiteľa spravodlivosti“. Hengel hľadá pôvod apokalyptických kníh Daniel a Prvá Henochova kniha v hnutí chasidov, ktorých stotožňuje s „maskílím“ (v knihe Daniel), ako aj s „deťmi“ (v Knihe jubileí) a tiež s „vyvolenými“ (v 1. Henochovej knihe). V tejto súvislosti však treba povedať, že „pisateľ apokalypsy Daniel nepodporoval militantných chasidov, keď Júdu Makabejského a jeho prívržencov považoval iba za ‚malú pomoc‘ (Dan 11, 34)“².

Je pravdepodobné, že konflikt medzi „Učiteľom spravodlivosti“ a „Bezbožným kňazom“ (nazývaným aj „Mužom lži zo spolku zradcov“) sa odohrával v čase panovania Antiocha IV. Epifana a Demetria I. Sótera (175 – 170 pred Kristom). Existujú však aj dohady o stotožňovaní „Bezbožného kňaza“ s Alexandrom Jannaiom (103 – 76 pred Kristom) alebo s Jánom Hyrkánom (63 – 40 pred Kristom). „Učiteľ spravodlivosti“ býva najčastejšie stotožňovaný s Oniášom III., s Jonatánom alebo so Šimonom – bratom Júdu Makabejského.³

¹ M. Hengel, J. T. Milik, J. Collins, R. de Vaux, J. VanderKam.

² HORŇANOVÁ, S.: *Židovská apokalyptika: Úvod do pseudoepigrafických, kumránskych a merkavotických textov*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007, s. 156.

³ HORŇANOVÁ, *Židovská apokalyptika*, 156.

Spoločným prvkom kumránskych textov a biblickej knihy Daniel, konkr. jej aramejských častí, je pojem *pešer*, t. j. tajomstvo. V kumránskych spisoch sa týmto pojmom označuje výklad biblických eschatologických predpovedí. Kumránci interpretovali históriu svojho spoločenstva na pozadí Písma s cieľom legitimizovať pôvod komunity a jej históriu práve zo starobylých prorociev.⁴ Biblická kniha Daniel používala tento pojem pre interpretáciu snov ako aj tajomných nápisov na stene (Dan 2, 19. 27–30. 47; 4, 6). Ide o tajomstvo, ktoré je možné rozlúštiť len pomocou nadprirodzeného Božieho zjavenia.⁵ V Dan 9, 2 Daniel skúma knihu proroka Jeremiáša, aby zistil ako dlho potrvá zničenie Jeruzalema. Z Jer 25, 11–12. 29, 10 sa dozvedel, že tento čas bude trvať sedemdesiat rokov, čím rozlúštil tajomstvo (hebr. *raz*) Božieho plánu. Išlo o sedemdesiat týždňových rokov (Dan 9, 24), po ktorých má nastať čas konca (Dan 9, 26).⁶

2 RUKOPISY KNIHY DANIEL Z KUMRÁNU Z HĽADISKA ICH FORMY A ČASU VZNIKU

V Kumráne sa našlo osem rukopisov knihy Daniel, a to konkr. v troch jaskyniach. V jaskyni č. 1 sa našli dva rukopisy, v jaskyni č. 4 päť rukopisov a v jaskyni č. 6 sa našiel jeden rukopis. Popri týchto rukopisoch odkazuje na knihu Daniel aj text Melchisedek z jaskyne č. 11.⁷ V kumránskych jaskyniach sa explicitne zachovali fragmenty týchto textov:⁸

4Q242 Daniel^a – Nabonidova modlitba: 1, 1–17; 2, 2–6

4Q243 Daniel^b (1Q72) – Pseudo-Daniel^a: 3, 22–30

4Q244 Daniel^a – Pseudo-Daniel^b: 1, 16–20; 2, 9–11. 19–49; 3, 1–2; 4, 29–30; 5, 5–7. 12–14. 16–19; 7, 5–7. 25–28; 8, 1–5; 10, 16–20; 11, 13–16

4Q245 Daniel^b – Pseudo-Daniel^c: 5, 10–12. 14–16. 19–22; 6, 8–22. 27–29; 8, 1–8. 13–16

4Q246 Daniel^c – Aramejská apokalypsa: 10, 5–9. 11–16. 21; 11, 1–2. 13–17. 25–29

4Q551 Daniel^d – Daniel-Zuzana?: 3, 23–25; 4, 5–9. 12–16; 7, 15–23

4Q552–553 Daniel^e – Štyri kráľovstvá^{a, b}: 9, 12–17

6Q7 Daniel – 8, 16–17?. 20–21; 10, 8–16. 11, 33–36. 38

⁴ HORŇANOVÁ, *Židovská apokalyptika*, 167.

⁵ Hebrejské slovo *raz* bolo prevzaté z perzského jazyka.

⁶ ULRICH, E.: „Daniel, Book of: Hebrew and Aramaic Text“. In: SCHIFFMAN, L. H. – VANDERKAM, J. C.: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. Oxford : University Press, 2000, s. 173.

⁷ ULRICH, „Daniel“, 172.

⁸ ULRICH, „Daniel“, 171.

Pri porovnaní nálezov textov z Kumránu, ktoré sa viažu ku knihe Daniel, s nálezmi tých kumránskych textov, ktoré odkazujú na iné biblické spisy, by sme zistili, že texty ku knihe Daniel sa tradovali v Kumráne podstatne viac než iné biblické spisy. Napr. v Kumráne sa našlo osem odpisov textu knihy Dvanástich malých prorokov (považovaných za jednu knihu), z Jeremiášovho prorockého spisu sa našlo šesť kópií a z Ezechielovho prorockého spisu tiež šesť. Pritom spomínané spisy sú niekoľkokrát dlhšie v porovnaní s biblickou knihou Daniel. Čo sa týka iných kníh, ako napr. Józua, Sudcovia, Samuelove a Kráľovské knihy, Jób a Príslovia, z nich sa v Kumráne zachovali nanajvýš štyri odpisy.

Pri skúmaní gréckych dodatkov Teodocius predložil teóriu existencie semitskej verzie knihy Daniel, a to práve pre tie časti, ktoré sa zachovali len v gréckom jazyku. Je možné, že literárna tradícia, ktorá sa sústreďovala okolo tejto biblickej knihy, t. j. aramejské časti Dan 2–6, nadobudla svoj význam v rámci biblickej tradície počas perzského obdobia (v 5. – 4. storočí pred Kristom).⁹

2.1 4Q242, 4Q246, 4Q551, 4Q552, 4Q553

Najstaršími rukopismi sú Daniel^c a Daniel^e, ktoré sa datujú na začiatok obdobia vlády Hasmoneovcov, t. j. koniec druhého a začiatok prvého storočia pred Kristom. Udalosti opísané v mazorétskom texte sa však udiali v období medzi prenasledovaním Židov Antiochom IV. Epifanom v roku 168 pred Kristom a víťazstvom Makabejcov v r. 164 pred Kristom.

Fragment Daniel^c sa nachádza v spise písanom semikurzívnym písmom, ktorý F. Cross datoval na koniec druhého storočia pred Kristom – do obdobia rokov 100 – 50 pred Kristom, nakoniec však na základe paleografického porovnania s rukopismi z Wadi Daliyeh uprednostnil skoršie datovanie Daniel^c.

Daniel^e sa vyskytuje vo viacerých semikurzívných textoch. Z nich sa zachovalo však len päť kratučkých fragmentov s troma úplnými a trinástimi čiastkovými slovami, preto sa text analyzuje dosť ťažko. Dostupný text pozostáva iba z deviatich riadkov v jednom stĺpci, pričom sa predpokladá, že celý zvitok mohol obsahovať približne 120 stĺpcov. Zdá sa, že fragment je iba časťou zvitku, ktorý sa spája s Danielovou modlitbou (Dan 9, 4–19). V takom prípade by Daniel^e mohol byť jeden zo zdrojov biblickej apokalypsy Daniel.

Daniel^a je písaný vycibreným formálnym štýlom. Pochádza z neskorého hasmoneovského obdobia, alebo z raného obdobia Herodesovcov (z polovi-

⁹ ULRICH, „Daniel“, 172.

ce prvého storočia pred Kristom).¹⁰ Obsahuje časti každej kapitoly z biblickej knihy Daniel, okrem 6. , 9. a 12. kapitoly. Zo šesťdesiatich šiestich verzí sa ani v jednej nestotožňuje s mazorétskym textom (na rozdiel od ostatných zvitkov). Zaujímavou je najmä jedna oprava: V Dan 10, 1 sa uvádza: „V treťom roku kráľa... bolo zjavené slovo“. V Dan 8, 1 urobili v Kumráne pri prepise túto korektúru. V texte: „v treťom roku kráľa... bolo zjavené slovo“ preškrkli: „bolo zjavené slovo“ a namiesto toho je napísané: „bolo videné videnie“.

K prepisu fragmentu Daniel^b došlo tiež v hasmoneovskom období, zatiaľ čo Daniel^a a Daniel (6Q7) vznikli v neskoršom, t. j. v herodesovskom období (koniec prvého storočia pred Kristom, resp. prvá polovica prvého storočia pred Kristom). Zaujímavosťou je, že v 1QDaniel^a možno vidieť posun z hebrejskej do aramejskej reči, konkr. v Dan 2.4b (rovnako aj v 4Q Daniel^a).¹¹

Daniel^d sa zachoval len v desiatich malých fragmentoch, ktoré dešifrovať je veľmi ťažkou úlohou. Datovanie je neisté, no predpokladá sa, že fragment vznikol v neskorom hasmoneovskom alebo v ranom herodesovskom období (okolo 1. storočia pred Kristom). Text je podobný s biblickou knihou Daniel. Mazorétsky text 3, 24 v ňom pokračuje hneď za 3, 23 bez „Azarjovej modlitby“ a „Piesne troch mládencov“. V porovnaním s biblickým Dan však možno nájsť niekoľko ortografických, morfológických a textových odlišností.

Fragment 4QDaniel^b pochádza približne z obdobia okolo rokov 20 – 50 po Kristovi. Cross ho nazval „rozvinutým herodiánskym formálnym rukopisom“¹². Možno sa domnievať, že Daniel^b je odpisom a rozšírením fragmentu 4QDaniel^a.

2.2 PSEUDO-DANIEL (4Q243, 4Q244, 4Q245)

Meno *Daniel* sa nachádza aj v ďalších troch kumránskych zvitkoch pod názvom Pseudo-Daniel^{a-c} Pseudo-Daniel^c ktoré sa inak nazývajú aj Danielova vízia (4Q243–4Q244) a Druhá Danielova vízia (4Q245). Rukopisy Pseudo-Daniel^{a-c} zverejnil J. T. Milik hneď na začiatku kumránskych nálezov.

Text Danielovej vízie – 4Q243–244 (alebo Pseudo-Daniel^{a-b}) je natoľko poškodený, že príbeh v ňom sa nedá zrekonštruovať. Jasné je iba to, že Daniel má víziu, ktorá sa týka Izraela (rovnakoaj v Dan 7 – 12). Fragment tohto textu pravdepodobne obsahuje Danielovu reč k Bélšaccarovi (porov. Dan 5).¹³

¹⁰ ULRICH, „Daniel“, 171.

¹¹ Prvá kapitola je napísaná v hebrejskom jazyku. Dan 2, 9–11 v aramejčine. 4QDaniel^a a Daniel^b predstavujú posun z aramejčiny späť do hebrejčiny v Dan 8, 1.

¹² ULRICH, „Daniel“, 172.

¹³ WISE, M. O. – ABEGG, M. G. – COOK, E. M.: *The Dead Sea Scrolls*. New York : Harper

Zachovalo sa 40 fragmentov Pseudo-Daniela^a a 14 fragmentov Pseudo-Daniela^b. Obidva rukopisy sú napísané herodiánskym rukopisom (ktorý je typický pre koniec 1. storočia pred Kristom). Milik našiel prepojenie medzi týmito textami a biblickou knihou Daniel v odkaze na sedemdesiat rokov a v obraze schémy štyroch kráľovstiev (porov. Dan 7, 1–8; Dan 2, 31–35).¹⁴

Druhá Danielova vízia – 4Q245 (Pseudo-Daniel^c) nesie pseudonym slávneho Daniela, ktorým si mal spis získať vierohodnosť. Aramejský fragment je proroctvom už uskutočnených udalostí (*vaticinium ex eventu*). Ide v ňom o popis udalostí, ktoré sa odohrali okolo roku 100 pred Kristom. Daniel, resp. aktuálny pisateľ, sa nachádza na dvore cudzieho panovníka, pričom počas rozhovoru¹⁵ dôjde k odovzdaniu nejakej knihy. Daniel číta z tejto knihy mená judských kráľov a viacerých veľkňazov, ktorí po sebe nasledujú. Zoznam veľkňazov je vrcholom Druhej Danielovej vízie. Veľkňazi uvedení v zozname postupujú smerom k času, v ktorom aktuálne žil pisateľ vízie. V čase posledne menovaného kňaza alebo krátko po ňom príde kráľovstvo Božie.¹⁶

Druhá Danielova vízia obsahuje zoznam hasmoneovských veľkňazov od Júdu Makabejského, ktorý hoci nebol skutočne veľkňazom, autor fragmentu ho takto označuje, po ďalšieho Júdu, známeho aj ako Aristobula I., najstaršieho syna Jána Hyrkána. Júda, Aristobulos I., vládol iba jeden rok, hneď nato zomrel (v roku 103 pred Kristom). Úrad veľkňaza po ňom prevzal jeho brat Alexander Jannaeus, ktorý sa čoskoro sám vyhlásil za kráľa. Práve v tom čase žil pisateľ Druhej Danielovej vízie. Štruktúra vízie separuje kráľov od veľkňazov, čím sa vytvárajú dva paralelné zoznamy. Keď porušenie Božieho večného zákona príde k záveru, Daniel povie, že „koniec je v Božích rukách“ a „Božie kráľovstvo je hneď za rohom“.¹⁷

Texty Pseudo-Daniel^{ab} sa navzájom prekrývajú. Daniel v nich vystupuje ako ten, čo sa nachádza na kráľovskom dvore, kde rozpráva o priebehu dejín počnúc Nóachom, potopou a pokračuje smerom do helenistického obdobia. V textoch sa nachádza aj niekoľko mien, no len jedno z nich sa zachovalo úplne: meno Balakros, ktoré sa používalo v ranom helenistickom období. Pseudo-Daniel^c obsahuje dlhý zoznam mien. Medzi nimi sú mená veľkňazov od patriarchálneho obdobia (Qahat) až po helenistickú dobu (Onias, Šimon). Zoznam obsahuje aj mená kráľov vrátane Dávida, Šalamúna a Achazju. Kým Pseudo-Daniel^c sa za-

Collins Publishers, 2005, s. 342.

¹⁴ COLLINS, J. J.: „Daniel, Book of: Pseudo-Daniel“. In: SCHIFFMAN, L. H. – VANDERKAM, J. C.: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. Oxford : University Press, 2000, s. 176.

¹⁵ Veľká časť tohto rozhovoru sa však nezachovala.

¹⁶ WISE, a. i., *Dead Sea Scrolls*, 345.

¹⁷ WISE, a. i., *Dead Sea Scrolls*, 345.

meriava na vnútorné dianie v Izraeli, texty Pseudo-Daniel^{a-b} pozerajú na Izrael zvonku – z perspektívy cudzej vlády.¹⁸

Pseudo-Daniel^c sa zachoval v štyroch fragmentoch, z nich jeden obsahuje zoznam už spomenutých mien. V druhom fragmente sa nachádza časť, ktorá pripomína Damaský spis. Hovorí sa v ňom najprv o ľuďoch, čo blúdia v slepote. Nasleduje údaj o „tých, čo potom vstanú“ (*jqmn*). Milik v tom vidí odkaz na vzkriesenie v Dan 12. Sloveso *qvm* však v Dan 12 nie je použité – namiesto neho sa uvádza *qvc*, ktoré znamená prebudiť sa, vstať a ktoré nemusí nutne odkazovať vzkriesenie.¹⁹ Nasledujúce riadky v kumránskom fragmente hovoria o tom, že „niektorí sa vrátia“ (*jtvn*). Podľa Collinsa tieto fragmenty vznikli nezávisle od knihy Daniel a sú odvodené z inej pseudoepigrafickej literatúry.²⁰

Ak Pseudo-Daniel^c nie je súčasťou Pseudo-Daniela^{a-b}, potom rukopisy Pseudo-Daniela^{a-b} majú pravdepodobne eschatologický záver. Fragment 24 z Pseudo-Daniela^a hovorí o zhromaždení vyvolených a fragment 25 pravdepodobne opisuje eschatologický boj: „krajina bude naplnená... rozkladajúcimi sa mŕtvolami“. Pseudo-Daniel^{a-b} zasa obsahuje motív Izraela, ktorý žije v priestupku a pod vplyvom démonských síl. Eschatologická obnova je určená pre skupinu vyvolených, ktorí na rozdiel od hriešneho života ostatných kráčajú po ceste pravdy. Tento pohľad pripomína Zvieraci apokalypsu (1 Hen 83–90) alebo Apokalypsu týždňov (1 Hen 93, 1–10. 91, 11–17), Damaský spis alebo aj Pseudo-Mojžiša^e. Ich spoločným menovateľom je skupina vyvolených, za ktorú sa v druhom storočí pred Kristom pokladala práve kumránska komunita²¹

Pseudo-Daniel^c predpokladá existenciu skupiny tých, čo blúdia v slepote, ako aj tých, čo sa vrátia. Kľúč k pôvodu tohto dokumentu je skrytý v zozname mien, ktoré zahŕňajú kňazov Oniáša a Šimona. Je pravdepodobné, že text poukazuje na obdobie Jonatána a Šimona z makabejského rodu, pričom títo muži sú na vrchole v zozname veľkňazov. Fragmentárny text ich však môže považovať za vrchol nielen v pozitívnom zmysle, ale aj v negatívnom ako uzurpátorov kňazstva. Keďže ďalší fragment hovorí o tých, čo blúdia a predstavuje eschatologický zvrat udalostí, druhá možnosť – negatívne vykreslenie Jonatána a Šimona ako veľkňazov – sa zdá byť pravdepodobnejšia.²²

¹⁸ COLLINS, „Daniel, Book of: Pseudo-Daniel“, 176.

¹⁹ COLLINS, „Daniel, Book of: Pseudo-Daniel“, 393.

²⁰ COLLINS, „Daniel, Book of: Pseudo-Daniel“, 177.

²¹ COLLINS, „Daniel, Book of: Pseudo-Daniel“, 177.

²² COLLINS, „Daniel, Book of: Pseudo-Daniel“, 177.

3 POROVNANIE KNIHY DANIEL S NIEKTORÝMI KUMRÁNSKÝMI SPISMI

V nasledujúcej časti budeme brať do úvahy aj ďalšie spisy, v ktorých sa vyskytuje postava Daniela a tiež predstavy prítomné v tejto biblickej apokalypse. Na začiatku tejto kapitoly budeme analyzovať už zmienené texty, konkr. 4Q242 (Nabonidovu modlitbu) a 4Q246 (Aramejskú apokalypsu). Okrem nich sa zameriame aj na ďalšie kumránske texty: Veky sveta (4Q180–181), Archanjel Michael a kráľ Cidkija (4Q470), Slová Michaela (4Q529), Text o Makabejcoch (4Q556) a Melchisedek (11Q13). Pri porovnaní biblickej knihy Daniel a kumránskych textov sa sústredíme na postavu Daniela a tiež na predstavy prítomné v biblickej tradícii a v Kumráne. Pri porovnaní sa budeme opierať o konkrétne citáty tak z biblickej apokalypsy, ako aj z kumránskych textov.

NABONIDOVA MODLITBA (4Q242)

Popri rukopisoch Pseudo-Daniel Milik publikoval aj Nabonidovu modlitbu (4Q242), ktorú mnohí bádatelia pokladajú za jeden zo zdrojov biblickej knihy Daniel, konkr. jej štvrtej kapitoly. „Slová modlitby, ktoré sa modlil Nabonidos, kráľ Babylonu, veľký kráľ, keď bol porazený: Bol som porazený sedem rokov... Veštec (bol Židom z vyhnanstva) prišiel ku mne a povedal mi: ‚Vyhlás a napíš, aby si vzdal česť a chválu menu najvyššieho Boha‘ a napísal som nasledovné: ‚Bol som porazený zlou chorobou v Teime (rozhodnutím najvyššieho Boha). Sedem rokov som sa modlil k bohom striebra a zlata (bronzu a železa), dreva, kameňa, hlíny (myslel som si, že sú bohmi).“ Vo štvrtom fragmente tohto rukopisu čítame: „Znova som zosilnel.“

Text sa pokladá za vyhlásenie posledného babylonského kráľa Nabonida, ktorého počas pobytu v oáze Teima v Arábii sužovala choroba a ktorého židovský veštec poučil, aby sa modlil k najvyššiemu Bohu. Historický Nabonidus sa v Babylone nezdržoval – správu nad Babylonom zanechal svojmu synovi, kým on sa desať rokov venoval obnove chrámov mesačného boha v južnej Arábii a v severnej Mezopotámii. Text z Kumránu však hovorí o Nabonidovom sedemročnom pobyte v Arábii, ktorý korešponduje so „siedmimi časmi“ v prípade Nebúkadnecarovho poníženia v Dan 4, 20²³. V Nabonidovej modlitbe, ako aj v Dan 4 vystupuje chorý babylonský kráľ, ktorý bol židovským vyhnancom usmernený na pravého Boha Izraela. Je dosť pravdepodobné, že Nabonidova modlitba z Kumránu obsahuje niektoré staršie prvky tradície prítomné v Dan 4.²⁴

²³ Porov. Dan 4, 22: „... sedem časov prebehne nad tebou...“

²⁴ COLLINS, „Daniel, Book of: Pseudo-Daniel“, 177.

ARAMEJSKÁ APOKALYPSA (4Q246)

Odkazy na knihu Daniel možno nájsť aj v Aramejskej apokalypse (4Q246), ktorá pripomína druhú a siedmu kapitolu tejto biblickej knihy. Medzi oboma spismi nájdeme jazykové podobnosti. Aramejská apokalypsa môže byť prepracovaním Dan 7, hoci nejde o systematickú interpretáciu textu biblickej apokalypsy.²⁵

Aramejská apokalypsa sa datuje na koniec prvého storočia pred Kristom. Vystupuje v nej „Syn Boží“, ktorý plní vojenskú funkciu: „Bude nazvaný ‚Synom Božím‘, budú ho volať Synom Najvyššieho.“ Nevieme však jednoznačne určiť, či Syn Boží má kladnú alebo zápornú úlohu. Prvý stĺpec tohto textu obsahuje výpočet negatívnych udalostí. Na základe toho by bolo možné vykladať Syna Božieho v negatívnom zmysle a identifikovať ho s malým rohom, ktorý vyrástol medzi desiatimi rohmi v knihe Daniel.²⁶ V prípade kladnej interpretácie tejto záhadnej postavy²⁷, by sme ju mohli spojiť s postavou „Syna človeka“, ktorý „prichádza na oblakoch“²⁸. Aj absencie zmienky o súde nad Synom Božím napomáha hodnoteniu tejto postavy ako kladnej. Na záver treba povedať, že identita Syna Božieho sa nedá určiť s istotou – do úvahy prichádzajú tieto výklady:

1. Alexander Balas, syn Antiocha IV. Epifana (seleukovský panovník). Po skončení jeho panovania sa očakávala eschatologická vláda Božieho ľudu (tak Milik).
2. Anjelská bytosť, napr. Michael, Melchisedek, Knieža svetla (tak Martínez).
3. Antikrist (vtelený Beliar), ktorý mal byť zbavený moci vládou Božieho ľudu (tak Flusser).
4. Židovský národ v kolektívnom význame (tak Hengel).
5. Židovský kráľ, ktorý má prísť a nie je jednoznačne považovaný za Mesiáša.
6. Dávidovský Mesiáš (tak Fitzmyer).

Puech sa postavil proti mesiášskej identite hlavnej postavy tohto textu, pretože sa v ňom nespomína pojem „pomazaný“ (*mašíach*). Syna Božieho stožňuje so seleukovským vládcom Antiochom IV. Epifanom, ktorý sa sám považoval za Bohom zjaveného a na minciach sa razila jeho podoba s črtami boha Dia.²⁹ V Dan 11, 36–38 je vykreslené rúhanie a arogantné správanie tohto panovníka.

²⁵ COLLINS, „Daniel, Book of: Pseudo-Daniel“, 178.

²⁶ Porov. Dan 7, 8.

²⁷ Tak J. J. Collins.

²⁸ Porov. Dan 7, 13.

²⁹ HORŇANOVÁ, *Židovská apokalyptika*, 120.

Aramejská apokalypsa obsahuje niekoľko odkazov na 7. kapitolu biblickej knihy Daniel. Pisateľ má víziu bojov, ktoré zasiahnu nebesá i zem.³⁰ V Aramejskej apokalypse sa uvádza doslovný citát z Dan 7, 14: „Dostal moc, slávu i kráľovstvo, aby mu slúžili všetci ľudia, národy a národnosti. Jeho vláda je večná vláda a nepominie, jeho kráľovstvo nezanikne.“ „To, čo je pridané k biblickým citátom a k parafrázovanému textu z Dan 7 (7, 2–8, 12–14, 17–18 a 25), je vlastne pisateľovým výkladom Dan 7 (4Q246 1, 2–5 a 2, 6–7).“³¹

VEKY SVETA (4Q180–181)

Dôležitým teologickým princípom kumránskeho spoločenstva bola predestinácia. Podľa presvedčenia kumráncov Boh na úplnom začiatku predurčil, ako sa bude história sveta vyvíjať. Predurčil aj to, kto zdedí večný život a kto, naopak, bude zatratený.³² Podobný motív nachádzame v biblickej knihe Daniel (Dan 12, 1b): „V tom čase bude zachránený tvoj ľud i každý, ktorého nájdú zapísaného v knihe. Mnohí z tých, čo spia v prachu zeme, sa prebudia, jedni na večný život, druhí na hanbu a večné zavrnutie.“ Bohom vyvolení sú zapísaní v knihe a večný život je im určený už od stvorenia sveta. Budú „žiarit ako hviezdy na večné veky“, t. j. pripoja sa k anjelom. Boh predurčil nielen ľudí, ale vopred stanovil aj udalosti, ktoré sa v dejinách naplnia. Celou biblickou apokalypsou Daniel sa ťahá prorocký štýl, ktorý má za cieľ ukázať, že dejiny sveta boli dopredu naplánované.³³

V siedmej kapitole knihy Daniel vystupuje Boh ako „Vekom starý“, resp. „Pán vekov“. Boh, ktorý predurčil udalosti tohto sveta, je tiež predstavený ako ten, ktorý si zasadol na trón k súdu: „Súd zasadol a knihy sa otvorili“ (Dan 7, 10b). Odkaz na predurčenie udalostí možno vidieť aj v Dan 7, 12: „Aj ostatným zvieratám³⁴ bola odňatá moc a bol im určený čas a hodina, dokiaľ majú žiť.“

V deterministickom duchu biblickej apokalypsy sa nesú aj kumránske fragmenty. „Kumránci verili, že Božie tajomstvá sú zapísané v predpovediach starozmluvných prorokov.“³⁵ Boh dopredu naplánoval a zapísal všetko, čo sa má

³⁰ Porov. Dan 7, 2nn.

³¹ HORNĀNOVÁ, *Židovská apokalyptika*, 121.

³² WISE, a.i., *Dead Sea Scrolls*, 269.

³³ Božie zjavenie v Dan 11 je podané formou *vaticinia ex eventu*, t. j. predpovedí z udalostí, ktoré sa už uskutočnili a ktorých naplnenie uistuje čitateľa o vierohodnosti zjavenia v apokalypse Daniel.

³⁴ Obrazné pomenovanie pre panovníkov, ktorých vláda sa v tejto knihe opisuje.

³⁵ HORNĀNOVÁ, *Židovská apokalyptika*, 165.

udiať. Členovia kumránskej komunity boli presvedčení, že na nebi aj na zemi vládne Božia prozreteľnosť a tá všetko riadi. V texte 4Q180 čítame: „Pred tým ako ich stvoril, posvätil ich skutky. Pred tým ako ich stvoril, poznal ich plány.“ 4Q181: „...na večný život...“ a „meral ich podľa svojej pravdy“. Zmienku o predurčení udalostí, resp. o Bohom vopred vyvolených, nachádzame aj v ďalších kumránskych spisoch. Z nich spomenieme napr. Pravidlo spoločenstva, v ktorom sa uvádza: „Tých, čo Boh vyvolil, dal do večného vlastníctva za dedičný podiel svätých.“³⁶

ARCHANJEL MICHAEL A KRÁĽ CIDKIJA (4Q470)

Cidkija (vládol v rokoch 597 – 586 pred Kristom). Bol judským kráľom v čase, keď sa krajina dostala pod vládu babylonského kráľa Nebúkadnecara. Keď Jeruzalem padol, Cidkiju uväznili, pred jeho očami mu zabili synov, potom ho oslepili a zobrali do otroctva do Babylonu. V 2 Kráľ 24, 19 je o ňom napísané: „Robil, čo sa nepáči Hospodinovi.“ Biblické podanie predstavuje Cidjiku ako slabého panovníka, s ktorým manipulovali dokonca jeho vlastní šľachtici. V neskoršej židovskej literatúre sú opisy jeho vlády pozitívnejšie. Kumránsky text sa ho pokúša predstaviť ako dobrého panovníka: „V ten deň môže Cidkija vstúpiť do zmluvy. V tom čase mu Michael povie: ‚Urobím s tebou zmluvu pred zhromaždením...‘“ Cidkija je vykreslený ako ten, čo uzatvára zmluvu s archanjelom Michaelom, v ktorej sa hovorí o tom, že kráľ žije spravodlivo a používa silu na to, aby tak žili aj iní.³⁷

Biblická kniha Daniel v dvanástej kapitole opisuje Michaela ako ochrancu, resp. obhajcu Izraela: „V tom čase povstane knieža Michael, ktoré sa zastane synov tvojho ľudu“ (Dan 12, 1). Úloha anjelov ako sprostredkovateľov mala pravdepodobne centrálnu úlohu v judaizme intertestamentárneho obdobia.³⁸

SLOVÁ MICHAELA (4Q529)

Tento fragment úzko súvisí s predchádzajúcim, keďže obidva predstavujú archanjela Michaela. Ako sme už spomenuli, Michael je podľa Dan 12, 1 obhajcom Izraela. Vo Vojnovom zvitku čítame: „nádherný anjel, vládca Michaela vo večnom svetle“ (17, 6). V 4Q529 je Michael vykreslený jedinečným spôso-

³⁶ 1QS XI 5 – 8.

³⁷ Myšlienka sprostredkovania zmluvy anjelmi je prítomná aj inde v Novej zmluve (porov. Sk 7, 53; Gal 3, 19; Žd 2, 2).

³⁸ WISE, a.i., *Dead Sea Scrolls*, 513.

bom ako ten, ktorý hovorí k iným anjelom, a nie k ľudským bytostiam, pričom videnie Michael prijíma od Gabriela. Fragment sa začína nasledovne: „Slová knihy, ktoré Michael povedal anjelom (týkajúce sa vízie). Povedal: ‚Našiel som tam ohnivé vojská.‘ Videl som deväť hôr, dve na východ (dve na západ, dve na sever a dve na juh). Tam som uvidel anjela Gabriela.“

Kľúčom k pochopeniu významu 4Q529 je zmienka o obnovení na konci: V meste „bude urobené zlo“, alebo možno text čítať aj ako: „nič zlé nebude urobené“. Ak je pravdivá prvá možnosť, tak mestom môže byť mienený Babylon alebo Rím. Ak ide o druhú možnosť, mesto môže predstavovať Jeruzalem. Michael tak pravdepodobne hovorí anjelom o videní anjelského vojska trvalo rozmiestneného na Sione a pýta sa ich na vysvetlenie. Gabriel mu ozrejmuje, že v budúcnosti tu bude postavené veľké mesto na chválenie Boha.³⁹

TEXT O MAKABEJCOCH (4Q556)

Je napísaný ako proroctvo. V 14. fragmente čítame: „budú jesť mäso z ošípaných“. Text sa týka udalostí prenasledovania Židov Antiochom IV. Epifanom, keď obyvatelia Judska mali nariadené uctievať modly a jesť bravčové mäso (Mak 1, 47), čím však porušovali Zákon (Mak 1, 52–61). Tí, ktorí neposlúchali, boli nútení jesť bravčové mäso, kým iní sa búrili, alebo utiekli.⁴⁰ Odkazy na vládu Antiocha IV. Epifana nachádzame aj v biblickej knihe Daniel (porov. Dan 11, 21nn).

MELCHISEDEK (11Q13)

Ide o fragmentárny text, ktorý vznikol v prvom storočí po Kristovi. Pozostáva z troch stĺpcov, ktorých text je veľmi poškodený. Belial je na čele padlého anjelského vojska. Proti nim vystupujú „svätí Éla“ a anjeli, ktorých vedie Melchisedek a ktorý má na zodpovednosti Božie vyslobodenie a súd. Je potrebné podotknúť, že Melchisedek je podobný ako archanjel Michael z Vojnového zvitku alebo ako Princ svetla z Pravidla spoločenstva či z Damaského spisu.

Otázka Božej záchrany sa dostáva do popredia v riadkoch 15–25. Z hľadiska nášho výskumu je významným najmä citovaný verš z Iz 52, 7: „Aké milé sú na vrchoch nohy posla, ktorý oznamuje pokoj, posla blaha, ktorý ohlasuje spásu a hovorí Sionu: Tvoj Boh kraluje!“ Posol z Izaiášovho proroctva je v 11Q13 v 18. riadku stotožnený s pomazaným kniežaťom, ktorý vystupuje v Dan 9, 25: „Preto

³⁹ WISE, a.i., *Dead Sea Scrolls*, 538 – 539.

⁴⁰ WISE, a.i., *Dead Sea Scrolls*, 563.

vedz a cháp: Odvtedy, čo vyšlo slovo o návrate a o vybudovaní Jeruzalema až po pomazanie kniežaťa, bude sedem týždňov.“ 11Q13 tak priamo odkazuje na biblickú apokalypsu Daniel.

4Q248

Pre úplnosť ešte uvádzame, že niektorí bádatelia⁴¹ sa domnievajú, že aj text 4Q248 (Skutky gréckeho kráľa) je zdrojom biblickej apokalypsy Daniel. Text 4Q248 vykresľuje aktivity kráľa v Egypte a v Izraeli, pričom sa v ňom uvádza aj „mesto svätyne“, t. j. Jeruzalem. Text obsahuje aj výrok: „a keď bude dokončená ničivá sila svätého ľudu“, ktorý pripomína Dan 12, 7: „A keď sa dovŕši zničenie moci svätého ľudu, všetko toto sa uskutoční.“⁴²

3.1 TEMATIZÁCIA ĎALŠÍCH APOKALYPTICKÝCH PRVKOV V DAN A ICH POROVNANIE S KUMRÁNSKÝMI ZVITKAMI

Prijímateľ zjavenia

Biblická apokalypsa opisuje Daniela ako toho, ktorému boli zverené tajomstvá posledných čias. „Ty však, Daniel, ukry tieto slová a zapečať knihu až po posledný čas!“ (Dan 12, 4). Podobnosti v sprostredkovaní Božích tajomstiev možno vidieť aj pri ďalších apokalyptických vizionároch, akými boli Henocha alebo Ezechiel. „Hoci Daniel nebol prorokom v zmysle starozmluvných prorokov, jeho zvesť má prorocké črty.“⁴³ Myšlienka odhaľovania Božích tajomstiev bola jednou z hlavných predstáv v Kumráne. V kumránskych spisoch je Božie zjavenie odhalené „Učiteľovi spravodlivosti“, ktorého si Boh vyvolil a zjavil mu všetky tajomstvá prorokov. On jediný mohol vykladať Písma: „Boh mu zjavil všetky tajomstvá slov jeho služobníkov prorokov.“⁴⁴ Učiteľ spravodlivosti je tiež opísaný ako „kňaz, ktorého Boh postavil do kumránskeho spoločenstva, aby predpovedal naplnenie všetkých slov služobníkov prorokov, prostredníctvom ktorých Boh ohlásil všetko, čo sa má stať jeho ľudu.“⁴⁵ Na konci dní „osvieti členov kumránskej komunity pravým Božím zjavením“.⁴⁶ Stane sa tak z dôvodu príchodu falošných vykladačov Tóry, v protiklade ku ktorým stojí práve „Učiteľ spravodlivosti“.

⁴¹ Magen Broshi a Esther Eshelová.

⁴² COLLINS, „Daniel, Book of: Pseudo-Daniel“, 178.

⁴³ HORŇANOVÁ, *Židovská apokalypťka*, 116.

⁴⁴ 1OpHab II 8–10.

⁴⁵ 1QpHab II 8–10.

⁴⁶ HORŇANOVÁ, *Židovská apokalypťka*, 166.

V biblickej apokalypse (ako aj v ďalších apokalyptických) Božie zjavenie interpretuje vidcovi anjel (*angelus intepres*). Daniel prijíma zjavenie vo víziách. Ide o výklady snov (Dan 2, Dan 4) alebo tajomného nápisu na stene (Dan 5). Okrem toho má Daniel ďalšie videnia, pričom pri ich výklade hrá dôležitú úlohu anjel. V biblickej apokalypse tu vystupujú dve anjelské bytosti: Gabriel a Michael; napríklad: „Keď som ja, Daniel, videl zjavenie, usiloval som sa porozumieť, a vtom zastal predom mnou ktosi, kto vyzeral ako muž. Počul som ľudský hlas medzi brehmi Úlaja. Ten hovoril: Gabriel, vysvetli mu tento zjav! Tak prišiel k miestu, kde som stál. Keď prišiel, zľakol som sa a padol na tvár. Povedal mi: Pochop, človeče, že videnie sa týka posledných čias“ (Dan 8, 15–17). Keď to Daniel videl, omráčený padol na tvár. Gabriel ho postavil a vysvetlil mu zjavenie. Ten istý anjel sa spomína aj po Danielovej kajúcej modlitbe v deviatej kapitole knihy: „... ešte som hovoril svoju modlitbu, keď muž Gabriel, ktorého som videl na začiatku vo videní, priletel ku mne a dotkol sa ma v čase večernej pokrmovej obete“ (Dan 9, 21). Videnie anjela obsahuje aj ďalšia desiatka kapitola, v ktorej vystupuje „knieža“ Michael (Dan 10, 13), ktorý Daniela posilnil.⁴⁷

V porovnaní s Danielom „Učiteľ spravodlivosti“ v Kumráne nepotreboval výklad nadprirodzenej bytosti, pretože sám disponoval poznaním Božích tajomstiev: Boh mu „ohlásil všetko, čo sa má stať jeho ľudu“. Keďže „Učiteľ spravodlivosti“ nepotrebuje výklad Božieho zjavenia, v kumránskych zvitkoch nie sú opísané reakcie spojené so stretnutím s anjelskou bytosťou.

Postava Michaela

Posledná kapitola knihy Daniel opisuje čas eschatologickej odmeny, resp. odplaty: „V tom čase povstane veľké knieža Michael, ktoré sa zastane synov tvojho ľudu“ (Dan 12, 1). Michael je opísaný ako ten, ktorý sa zastane „synov (Danielovho) ľudu“. Aj v biblickej apokalypse je anjel Michael predstavený ako ochranca Božieho ľudu, ako „knieža“, ktoré Izrael vedie a ho chráni. Na pozadí Dan 12, 1 môžeme badať práve kontext eschatologického boja, ktorý je blízky aj spisom z Kumránu. Vojnový zvitok opisuje eschatologický boj medzi Michaelom a Belialom. Anjel Michael stojí na čele „synov svetla“, kým Belial vedie „synov tmy“.⁴⁸ Kým Kumránci sú stotožňovaní so „synmi svetla“, Michael je predstavený ako „Princ svetiel“. Pôvod týchto motívov možno nájsť v sta-

⁴⁷ Táto istá postava vystupuje aj v dvanástej kapitole. Veľké knieža Michael je predstavený ako ochranca (Danielovho) ľudu.

⁴⁸ Tento konflikt je opísaný v prvej kapitole „Vojnového zvitku“ ako aj v kapitolách 15 – 19.

rozmluvných textoch, v ktorých je Jahve opísaný ako bojovník, ktorý skrotil chaotické sily pravodstva.⁴⁹

Z kumránskych zvitkov je k apokalyptickým textom – vrátane Dan 12, 1 o anjelovi Michaelovi – najbližšie fragmentárny spis Testament Amrama. Obsahuje víziu kňaza Amrama, ktorý videl vo sne ducha tmy a ducha svetla. Obaja duchovia vládnu nad svetom a každý z nich má trojaké pomenovanie: Michael (Knieža svetla alebo Melchisedek) a Belial (Knieža tmy alebo Melchišera).⁵⁰

Posmrtný život

Na konci biblickej apokalypsy (Dan 12, 1–3) čítame jasnú zmienku o telesnom vzkriesení: „V tom čase povstane veľké knieža Michael, ktorý sa zastane synov tvojho ľudu. Nastane čas súženia, akého nebolo, odkedy jestvujú národy, až po tento čas. V tom čase bude zachránený tvoj ľud i každý, ktorého nájdú zapísaného v knihe. Mnohí z tých, čo spia v prachu zeme, sa prebudia, jedni na večný život, druhí na hanbu a večné zavrnutie. Ale múdri skviel sa budú ako blesk oblohy, a tí, ktorí mnohých privádzajú k spravodlivosti, budú ako hviezdy na večné veky.“ Pisateľ neopisuje všeobecné vzkriesenie, t. j. vzkriesenie všetkých, ale iba vzkriesenie múdrych (*maskilím*), ktorí budú ako „hviezdy na večné veky“. „V Starej zmluve sú nebeské voje často predstavené ako hviezdy. Význam poetickej reči ‚žiarit ako hviezdy‘ znamená, že budú *maskilím* a pripoja sa k anjelom.“⁵¹ Apokalypsa dáva nádej večného života tým, ktorí učili iných spravodlivosti. Odmenou za spravodlivý život na zemi im bude spoločenstvo s anjelmi v nebesiach.

V rámci kumránskych textov nachádzame niekoľko odkazov na predstavy komunity o živote po smrti. Medzi nimi sa nachádzajú práve spomenuté časti biblickej apokalypsy, ktoré obsahujú zreteľnú zmienku o telesnom vzkriesení.

Predstava života po smrti v Dan a tiež v Kumráne obsahuje myšlienku záverečnej odplaty spravodlivým aj bezbožným. V citovanom texte z biblickej knihy Daniel je táto predstava zrejماً. V kumránskom spise Pravidlo spoločenstva je odmena pre spravodlivých opísaná takto: „hojnosť pokoja v predĺžených dňoch, plody potomstva so všetkým požehnaním, radosť vekov vo večnom živote, koruna slávy.“⁵² Pre bezbožných je pripravené večné trápenie: „Tých, čo chodia podľa ducha nepravosti, vydajú množstvu rán prostredníctvom anjelov bolesti, na večné zničenie stravujúcim Božím hnevom pomsty, na večnú hrôzu

⁴⁹ CROSS, F. M.: *Cannaite Myth and Hebrew Epic, Essays in the History of Religion of Israel*. Cambridge : Harvard University Press, 1973, s. 92.

⁵⁰ HORŇANOVÁ, *Židovská apokalyptika*, 172

⁵¹ HORŇANOVÁ, *Židovská apokalyptika*, 129.

⁵² IQS IV 7.

a hanebnosť.⁵³ Predstavy o posmrtnom živote v Kumráne sú detailnejšie opísané aj takto: „Tých, čo Boh vyvolil, dal ich do večného vlastníctva za dedičný podiel svätých a so synmi nebies spojil ich spolok s radou spoločenstva a spolok svätej budovy na večnú siatbu pre každý nastávajúci čas.“⁵⁴

Zmienky o živote po smrti nachádzame aj v múdroslovných kumránskych spisoch, konkr. v Múdroslovnom spise A (4Q424), ale tiež v múdroslovných fragmentárnych textoch: 4Q146, 4Q417 a 4Q418. Predstavy o živote po smrti v Kumráne sa teda spájajú s múdroslovnou tradíciou. Aj vo vyššie zmienených textoch sa spomína odplata spravodlivým aj bezbožným v posledných časoch: „Na nebesiach bude súdiť každú bezbožnú prácu a všetci synovia sa potešia jeho pravdou.“⁵⁵ Na inom mieste sa hovorí o „vyvolených pravdy“, ktorí zedia večný život.⁵⁶

Podľa Josefa Flavia eséni boli pevne presvedčení, že telá sú síce pomíňajúce a svojou podstatou nie sú trvalé, ale duše sú navždy nesmrteľné, zostupujú z najjasnejšieho neba a odchádzajú do tiel ako do väzenia. Vyhlasujú, že dobré duše majú svoje sídlo za oceánom na mieste, ktoré nesužuje ani dážď, ani sneh, ani horúčavy, a ktoré stále osviežuje jemný vietor, ktorý vane od oceánu. Zlým dušiam však pridávajú temnú a búrlivú priepasť, plnú ustavičných trestov. Aj tieto Flaviove výroky o esénoch zapísané v Židovskej vojne⁵⁷ podporujú presvedčenie, že príslušníci kumránskeho spoločenstva verili v určitú formu života po smrti. Zmienky o telesnom vzkriesení však v pôvodných spisoch tejto komunity absentujú. Výnimkou je len spis Mesiášska apokalypsa (4Q521), v ktorej sa príchod Mesiáša spája s uzdravovaním a kriesením mŕtvych: „(Pán) bude uzdravovať chorých, kriesiť mŕtvych, poteší chudobných.“⁵⁸ Po týchto opisoch nasleduje charakteristika súdu nad prekliatymi, ktorí sú určení na smrť, rovnako aj zmienka o „obživujúcich mŕtvych jeho ľudu“.⁵⁹ Keďže v kumránskych spisoch mimo tejto zmienky nenájdeme odkazy na telesné vzkriesenie, možno sa domnievať, že členovia spoločenstva „verili skôr v nesmrteľnosť duše než vo vzkriesenie tela. Nesmrteľnosť bola dôsledkom prijatia do komunity“.⁶⁰ Vstupom do spoločenstva boli novici zároveň prijímaní do zhromaždenia nebeských synov, čím anticipovali na nebeskej sláve už tu na zemi.

⁵³ 1QS IV 12 - 14.

⁵⁴ 1QS XI 5 - 8.

⁵⁵ 4Q416 I 10 - 12.

⁵⁶ 4Q418 69 II 10 - 13.

⁵⁷ FLAVIUS, J. *Válka židovská II*. Preklad Jaroslav Havelka a Jaroslav Šonka. Praha : Academia, 1992. 269 s.

⁵⁸ 4Q521 2 II 12 porov. Iz 11.

⁵⁹ 4Q521 7+2 II 5 - 6.

⁶⁰ HORNĀNOVÁ, *Židovská apokalyptika*, 50.

Podľa Puecha – napriek absencii priamych textových zmienok o telesnom vzkriesení v Kumráne – je potrebné skúmať kumránske eschatologické predstavy na pozadí apokalyptickej knihy Daniel, konkr. Dan 10 – 12. Vo *Vojnovom zvitku* nachádza veľkú závislosť kumránskeho textu na biblickej apokalypse: „Veď množstvo svätých je v nebesiach a zástupy v sídle tvojej svätosti, aby velebili tvoju pravdu. Vyvolených zo svätého ľudu si určil pre seba medzi nimi a kniha mien všetkých ich zástupov je s tebou na tvojom svätom mieste a kniha spravodlivých v sídle tvojej slávy.“⁶¹

Členovia kumránskeho spoločenstva mali o posmrtnom živote nejaké predstavy. Vo veľkej miere sa však tejto téme nevenovali, lebo verili, že vstupom do komunity prijali účasť na večnom živote ešte počas svojho pozemského prebývania. Vstupom do spoločenstva sa pripojili k anjelskému zboru v nebesiach. V tomto bode môžeme postrehnúť zásadný rozdiel medzi kumránskymi textami a apokalypsami. Kým príslušníci kumránskej komunity verili, že Boh plní prorocké predpovede v rámci ich spoločenstva, t. j. už tu na zemi, eschatologické predstavy v apokalyptickej literatúre sú vzdialené od prítomného sveta. Apokalyptickí vizionári boli presvedčení, že sú „mostom medzi týmto a budúcnym vekom“.⁶² Na prítomnosť hľadeli pesimisticky. Negatívny pohľad na svet viedol apokalyptických vizionárov k presvedčeniu, že Boh uskutoční svoje zaslúbenia až keď príde koniec sveta. Práve na pozadí tejto myšlienky sa v apokalypsách rozvinul koncept vzkriesenia a individuálnej odmeny, resp. odplaty po smrti. „Kumránci teda stáli bližšie k eschatológii starozmluvných prorokov než apokalyptickí pisatelia, pretože očakávali splnenie eschatologických prorockých predpovedí v dejinách.“⁶³

ZÁVER

Táto vedecká štúdia, publikovaná na EBF UK v rámci projektu VEGA MŠVVaŠ SR č. 1/0700/16 „Eschatológia židovskej apokalyptiky: Apokalypsa Daniel“, bola pripravená aj s ohľadom na 70. výročie nájdenia kumránskych zvitkov. Usilovali sme sa v nej priblížiť a analyzovať vybrané kumránske zvitky z hľadiska ich datovania a jazykového štýlu a najmä z obsahového hľadiska s cieľom porovnať ich s biblickou knihou Daniel – osobitne s biblickou apokalypsou Dan 7 – 12. Detailnej analýze sme podrobili predovšetkým tie

⁶¹ 1QM XII 1 – 3.

⁶² STONE, M.: *Scriptures, Sects and Visions: A profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*. Philadelphia : Fortress Press, 1980, s. 67.

⁶³ HORŇANOVÁ, *Židovská apokalyptika*, 169.

kumránske texty, v ktorých sa nachádza zmienka o Danielovi alebo odkaz na biblickú apokalypsu. Najmä záverečná kapitola tejto štúdie obsahuje porovnanie kumránskych predstáv v rôznych textových verziách knihy Daniel s predstavami v biblickej apokalypse Daniel. Aj keď skúmané texty boli fragmentárnej povahy, z porovnania jasne vyplynulo, že texty z Kumránu sú závislé od biblickej apokalypsy a že jazyk biblickej apokalypsy a apokalyptické predstavy v nej obsiahnuté, najmä predestinácia, angelológia, ale aj ďalšie aspekty, mali na komunitu v Kumráne veľký vplyv.

Citáty biblických textov a skratky biblických kníh sú uvádzané podľa autorizovaného prekladu Biblie Evanjelickej a. v. cirkvi na Slovensku z roku 2011.

Mgr. Simona Kapitáňová
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Univerzity Komenského v Bratislave
Bartókova 811 02 Bratislava
e-mail: kapitanova12@uniba.sk

Lutherove chápanie konca sveta na pozadí Danielovej apokalypsy

Sidonia Horňanová

The Old Testament Apocalypse of Daniel supported Luther's apocalyptic view of the world. Luther saw events of Reformation Era as fulfilling predictions from the prophecies of Daniel. He firmly believed that refusal of the light of the gospel, papacy, Turks, sectarians and Jews are distinctive signs of the end of the world. The aim of this contribution is examination of Luther's apocalyptic view of the world at the background of Luther's writings and particularly of his interpretation of the Apocalypse of Daniel in *Preface to the Prophet Daniel (1530)*.

Keywords: Apocalypse, Daniel, Reformation, Eschatology

Táto vedecká štúdia bola vypracovaná na Evanjelickej teologicko-pastorálnej fakulte Univerzity Komenského na Katedre Starej zmluvy v rámci projektu VEGA MŠVVaŠ SR č. 1/0700/16 „Eschatológia židovskej apokalypsy: Apokalypsa Daniel“.

1 APOKALYPTICKÁ HORÚČKA V ČASOCH REFORMÁCIE

Apokalyptická eschatológia bola v časoch reformácie mimoriadne aktuálnou. Heiko A. Oberman pri definovaní apokalypticizmu v období reformácie bližšie charakterizoval apokalyptickú eschatológiu ako takú, ktorá očakáva blízky koniec sveta, záverečný boj Boha s diablom a vystúpenie Antikrista.¹ Robert B. Barnes – autor hesla „Apokalyptika“ v Oxfordskej encyklopédii reformácie dáva reformácii prívlastok „prorocká“, a to v tom zmysle, že „varuje bezbožných a potešuje spravodlivých a hľadá jasné preniknutie do Božích plánov s týmto svetom“².

¹ OBERMAN, H.: The Impact of the Reformation. In: „*Teufelsdreck: Eschatology and Scatology in the Old Luther*“. Edinburg : T & T Clark, 1994, s. 57.

² HILLERBRAND, H. J.: *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*. R. B. Barnes, heslo „Apocalypticism“, 1. 63. New York and Oxford : Oxford University Press, 1996.

Židovská apokalyptika nadviazala na eschatológiu izraelských prorokov, ktorá v apokalyptike prešla transformáciou z dejinne orientovanej prorockej eschatológie na kozmologickú a dualistickú eschatológiu apokalyptiky.³ Ako budeme vidieť, Lutherova teológia pokánia nadväzuje na izraelských prorokov. Nepriatelia evanjelia, ktorých Luther pokladal za diablových spojencov vo finálnom apokalypticko-eschatologickom boji na konci sveta, sú podľa reformátora príležitosťou pre kresťanov, aby sa kajali, polepšili, a tak sa zachránili pred Božím trestom.

Luther, rovnako ako jeho súčasníci, intenzívne očakával skorý koniec sveta, ba ešte za svojho života. Aj keď ho o blízkosti presviedčali rôzne znamenia – nielen na zemi, ale aj na nebi, podľa Luthera blízkosť konca najlepšie dosvedčuje jasnosť a zreteľnosť svetla ním znovuobjaveného evanjelia⁴: „...navrátené svetlo evanjelia, ktorého predzvesťou bol Ján Hus a ktoré predstavuje súčasná reformácia, znamená poslednú udalosť v Kristovej cirkvi pred Kristovým príchodom“⁵.

S koncom sveta očakával aj vystúpenie Antikrista, ktorý bude oponovať Kristovi a evanjeliu. V tejto súvislosti Luther napísal, že „posledný deň“ v zmysle konca sveta, „nemôže byť ďaleko, keďže pápež sa už zjavil ako Antikrist a satan pokúša kresťanov, aby Božie veci vzali do svojich rúk“⁶. Zároveň očakával, že príchod konca sveta bude sprevádzať obrátenie Židov. V neskorších spisoch sa však Lutherov optimizmus zo židovskej misie postupne stráca, až celkom vytráca. Keď sa masové obrátenie Židov nekonalo, Luther vo svojich niektorých spisoch dokonca veľmi tvrdo vystúpil proti Židom. Popri pápežovi, Turkoch a sektároch sa aj Židia stali spojencom, ba súčasťou predstavy Antikrista. „Židia, Turci, pápež, švermeriáni, mor, choroby a rastúca zvrátenosť morálneho života vo Wittenbergu, najmä medzi študentmi – všetky tieto *Anfechtungen* boli vskutku presvedčivé závery v Lutherovej mysli o tom, že koniec sveta sa blíži: ‚Som presýtený svetom‘, povedal Kataríne v zime 1542/43“⁷ na sklonku svojho života. Lutherov apokalyptický pohľad na svet je potrebné umiestniť do vtedajšieho dobového kontextu.

³ Komplexnú definíciu zložitého pojmu „apokalyptika“ a podrobnú charakteristiku fenoménu apokalyptiky z rôznych aspektov podáva autorka tejto vedeckej štúdie vo svojej monografii *Židovská apokalyptika: Úvod do pseudoepigrafických, kumránskych a merkavotických textov*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2007.

⁴ HEADLY, J. M.: *Luther's View of Church History*. New Heaven and London : Yale University Press, 1963, s. 234.

⁵ HEADLY, J. M.: *Luther's View of Church History*. New Heaven and London : Yale University Press, 1963, s. 237.

⁶ WA 8:679.4–8; 682.12–683.33; LW 45:61, 66–68. Porov. GRITSCH, E. W. *Martin – God's Court Jester: Luther in Retrospect*. Philadelphia : Fortress Press, 1983, s. 47.

⁷ GRITSCH, E. W.: *Martin – God's Court Jester: Luther in Retrospect*. Philadelphia : Fortress Press, 1983, s. 83.

1. 2 „ZNAMENIA“ KONCA V OBDOBÍ STREDOVEKU

Obdobie reformácie, ako aj obdobie pred reformáciou sprevádzala apokalyptická horúčka.⁸ K tomu prispela aj konjunkcia planét v roku 1484, ktorá na nasledujúce 16. storočie vrhala tmavý tieň. Medzi ľuďmi sa množila úzkosť z posledného súdu. „Lutherova doba bola časom naliehavých a túžobných očakávaní“⁹. Aj v dôsledku pastoračnej krízy ľudia očakávali na Božiu intervenciu v ich životoch. Kolb hovorí doslova o „apokalyptickej neposednosti“¹⁰ v období neskorého stredoveku.¹¹ V umení boli výrazom presvedčenia o blížiacom sa konci drevoryty s Antikristom, deformáciami detí alebo s padajúcimi objektmi z neba na znamenie toho, že koniec prichádza.¹²

1.2.1 ZNOVUZAŽIARENIE SVETLA EVANJELIA

Podľa Luthera neklamným, ba najzreteľnejším znamením blížiaceho sa konca sveta a blížiacej sa Kristovej parúzie bolo znovuobjavenie evanjelia. Aj keď sa evanjelium ustavične až do Lutherových čias ohlasovalo, predsa nikdy nebolo tak verejne a otvorene zvestované ako v Lutherových časoch.

Vo svojich kázaniach (z roku 1523 a 1525) Luther prirovnával ním znovuobjavené evanjelium o spasení z milosti a bez ľudských zásluh k svetlu evanjelia v apoštolskej cirkvi. Evanjelium nikdy nežiarilo tak jasne ako v jeho časoch a to práve vďaka otvoreným možnostiam štúdia klasických jazykov. Luther bol presvedčený, že evanjelium sa v jeho časoch ohlasuje čistejšie než za čias Augustína a Hieronýma, ba káže sa takmer tak čisto ako v časoch apoštolov.¹³ Podľa Luthera: „...navrátené svetlo evanjelia, ktorého predzvestou bol Ján Hus a ktoré predstavuje reformácia, znamená poslednú udalosť v Kristovej cirkvi pred Kristovým príchodom“¹⁴. Aj v Rečiach pri stole Luther prirovnal kázeň evanjelia „k svetlu, ktorého zánik (na konci sveta – pozn. autorky) bude pred-

⁸ Napríklad: HILLERBRAND, H. J.: *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*. R. B. Barnes, heslo „Apocalypticism“, 1. 63 – 68. New York and Oxford : Oxford University Press, 1996.

⁹ KOLB, R.: *Martin Luther as Prophet, Teacher and Hero*. Cartisle : Paternoster/Grand Rapids, Michigan : Baker, 1999, s. 17 – 18

¹⁰ Angl. *apocalyptic restlessness*.

¹¹ KOLB, R.: *Martin Luther as Prophet, Teacher and Hero*. Cartisle : Paternoster/Grand Rapids, Michigan : Baker, 1999, s. 26 a 28.

¹² Drevoryt Albrechta Dürera Apokalyptickí jazdci (1497/98) ukazuje, že začiatok 16. storočia bol poznačený strachom ľudí z hladu a epidémií.

¹³ HEADLY, J. M.: *Luther's View of Church History*. New Heaven and London : Yale University Press, 1963, s. 235.

¹⁴ HEADLY, J. M.: *Luther's View of Church History*. New Heaven and London : Yale University Press, 1963, s. 237

chádzať ohromný výbuch svetiel. Evanjelium, ktoré sa teraz šíri, sa stratí v dyme a posledný súd sa začne. Podobne, ako keď sa chorý muž pred smrťou zozbiera, akoby sa zotavil, no naposledy vydýchne“¹⁵.

1.2.2 ANTIKRIST

Postava Antikrista sa v dejinách aplikovala rôzne a prispôbovala sa dobovým okolnostiam.¹⁶ Napríklad podľa prvých kresťanov stelesnením Antikrista boli cisári, pre Augustína heretici, zlomyseľní, smilníci, opilci, krivopísačníci, atď. Zosobením Antikrista sa v dejinách stali rôzne nepriateľské národy vrátane Turkov, ale aj svetskí vládcovia a pápeži.¹⁷ Nemecký maliar Cranach¹⁸, Lutherov priateľ, vo svojich maľbách znázorňoval Antikrista s pápežskou korunou.

V marci 1919 pred júlovou dišputou s Eckom v Lipsku Luther napísal Spalatínovi: „Pošepnem ti do ucha toto: Pápež vo svojich dekrétach tak komolí a križuje Krista, čiže pravdu, že neviem, či nie je Antikristom alebo jeho apoštolom“¹⁹. Toto presvedčenie, že pápež je Antikrist, Luthera nevedomky spájalo s ostatnými, ktorí kriticky vystupovali proti vtedajšej cirkvi (aj s predreformátorom Husom) a ktorí v tých časoch oživilí predstavu Antikrista. Medzi nimi (aj Husom) a Lutherom bol však základný rozdiel: „Zatiaľ čo pred Lutherom s Antikristom stotožňovali konkrétneho pápeža pre jeho hriešny život, Luther považoval za Antikrista každého pápeža, hoci by aj žil príkladne, lebo Antikrist v Luthorovom ponímaní má kolektívnu povahu: je to inštitúcia, pápežstvo, systém nivočiaci Kristovu pravdu.“²⁰ „Antikrist (...) vo forme pápežstva ustavič-

¹⁵ HEADLY, J. M.: *Luther's View of Church History*. New Heaven and London : Yale University Press, 1963, s. 234 – 235.

¹⁶ Učenie o Antikristovi, ktorý sa má zjaviť na konci, vzniklo kombináciou rôznych biblických textov (Dan 2, Dan 7; 1J 2, 22; 2J 7; Zjav 13). Apoštol Pavel varuje kresťanov pred Antikristom ako oponentom Božím: „Nech vás nikto nijako neoklame. Lebo prv musí prísť odpadnutie a zjaviť sa človek neprávosti, syn zatratenia, ktorý sa bude protiviť a povyšovať nad všetko, čo sa menuje Boh... a bude sa vydávať za Boha“ (1 Tes 2, 3nn).

¹⁷ Pre prvých kresťanov stelesnením Antikrista boli Nero, Caligula, Dioklecián. Pre Augustína sú Antikristom Boží odporcovia, sektári, zlosynovia, klamári, veštcí, opilci atď., podobne aj u Tomáša Akvinského (1J 4, 3). Pápeži Gregor IX. a Inocent IV. vyhlásili za Antikrista vládcu Frederika II. Vladárovi úradníci zase na oplátku označili za veľkého draka zo Zjavenia pápeža Inocenta IV. s tým, že jeho pápežský titul „annocencius papa“ má číselnú hodnotu 666 šelmy zo Zjavenia. HORŇANOVÁ, S.: „Chiliazmus“. In: Cirkevné listy. Porov. WEBER, E.: *Apocalypse: Prophecies, Cults, and Millennial Beliefs through the Ages*. Harvard University Press, 1999, s. 77.

¹⁸ Lucas Cranach (1472 – 1553) často portrétoval Luthera.

¹⁹ BAINTON, R. H.: *Luther – životopis*. Slovenský preklad. Bratislava : Porta libri, 1999, s. 108.

²⁰ BAINTON, R. H.: *Luther – životopis*. Slovenský preklad. Bratislava : Porta libri, 1999, s. 109 – 110.

ne zaujíma centrálnu miesto v Lutherovom uvažovaní. Satanovi prisluhovači vrátane pápeža škodia cirkvi a robia všetko preto, aby jej škodili pred Kristovým príchodom.²¹

Keď sa Luther vrátil tajne z Wartburgu do Wittenbergu a bol konfrontovaný s revolučnou náladou a nepokojmi v súvislosti so sedliackou vojnou, reformátor varoval pred násilím: „pamätajte, že Antikrist, ako vraví Daniel, má byť rozdrvený bez zásahu ľudskej ruky“²² (porov. Dan 2, 34).

1.2.3 TURCI

Za Apokalyptického nepriateľa posledných dní boli všeobecne pokladaní Turci, ktorí z Balkánskeho polostrova postupovali do Európy. Aj Luther spájal Turkov s Antikristom, hoci ich priamo s ním nestotožnil (ako pápeža). Keď Luther hlbšie skúmal proroctvá Daniela i Ezechiela, stále viac spájal Turkov s pápežom ako tých, o ktorých Písmo predpovedá, že budú nivočiť cirkev pred posledným súdom. Kým pápež sa ako Antikrist usiluje o zničenie kresťanskej viery zvnútra, Turek je vonkajším nepriateľom Božieho kráľovstva. Aj pod vplyvom františkánskeho mnícha Jána Hiltena²³, ktorý napísal niekoľko výkladov ku knihe Daniel, Luther vzťahoval Danielove predpovede v 7. kapitole knihy Daniel na Turkov.²⁴

V roku 1529 Luther napísal Armádnú kázeň (*Heerpredigt wider den Türken*), v ktorej nebezpečenstvo Turkov vysvetľuje ako eschatologickú hrozbu a poukazuje na knihu Daniel a jej proroctvá o štyroch svetových ríšach a štyroch svetových mocnostiach, pričom Turci predstavujú poslednú ríšu – štvrté zviera.²⁵ Vpád Turkov chápal ako Boží trest a ako „útok satana v rámci eschatologického boja“, pričom pápeža často videl v analógii k Turkom: „Pápež je duchom Antikrista a Turek je telom Antikrista. Vzájomne si pomáhajú pri

²¹ KOLB, R.: *Martin Luther: Confessor of the Faith* : Christian Theology in Context. Oxford: University Press, 2009, s. 163.

²² BAINTON, R. H.: *Luther – životopis*. Slovenský preklad. Bratislava : Porta libri, 1999, s. 208.

²³ Hilten prorokoval, že v roku 1516 príde muž, čo zničí mníšstvo a opraví učenie cirkvi. Luther neskôr prehlásil Hiltena za martýra, ktorý zomrel za podobné názory ako mal on sám. In: HEADLY, J. M.: *Luther's View of Church History*. New Heaven and London : Yale University Press, 1963, s. 246.

²⁴ PROKSCH, N. D.: *Luther's Eschatology and the Turks*. Publikované na 45. medzinárodnom kongrese o stredoveku v máji 2010. Dostupné na: http://web.augsburg.edu/~mcguire/Proksch_Luther_Turks.pdf [cit. 30.11.2017].

²⁵ Citované podľa elektronického zdroja *Preface to the Prophet Daniel*. In: LUTHER, M.: Pelikan, Jaroslav Jan (Hrsg.); Oswald, Hilton C. (Hrsg.); Lehmann, Helmut T. (Hrsg.): *Luther's Works, Vol. 35 : Word and Sacrament I*. Philadelphia : Fortress Press, 1999, c1960 (Luther's Works 35), s. 35:294.

zabíjání, jeden telesne s mečom, druhý prostredníctvom učenia a duchovne.²⁶ V Lutherovom ponímaní je len pápež Antikristom. Turci sú skôr analógiou k pápežovi, t. j. Luther neidentifikoval Turkov priamo s Antikristom.

K Turkom vydal Luther ešte jeden spis v roku 1541 pod názvom: Napomenutie k modlitbe proti Turkom (*Vermahnung zum Gebet wider den Türken*). Vyzýva v ňom k spoliehaniu sa na Boha a k dôvere v Božiu dobrotu. Turek nás má naučiť, ako sa báť Boha a opäť sa modliť. Vyjadril presvedčenie, že súdny deň je blízko a že Turek i pápež už dôjdu svojho konca: „... a potrestá oboch, pápeža a Mohameda s ich démonmi.“²⁷

1.2.4 HERETICI

Luther sa staval proti falošným prorokom, ktorí podnietili bludné učenia a pohrdajú Božím slovom²⁸ (proti sakramentárom, anabaptistom a spiritualistom). Napádajú sviatosti, ničia obrazy, odstraňujú obrady. Heretikov staval na roveň s pápežencami, napríklad novokrstencov a pápežencov vnímal ako dvoch vlkov, ktorých chvosty sú zviazané dokopy; aj keď sa vonkajším zjavom líšia, v duchu sú jedno.²⁹

Nezhody s Karlstadtom a s (tromi) zwickauskými prorokmi boli Lutherovou prvou skúsenosťou s „falošnými bratmi“³⁰, ktorých pokladal za výplody diavla: „Stále som od satana očakával, že vytvorí takýto vred. A teraz to urobil, no nie cez pápežencov. Diabol urobil schizmu medzi vlastnými.“³¹

Pri výklade poslednej kapitoly Daniela, v čase, keď Luther intenzívne očakával posledný súd a sporil sa so sakramentármi, napísal, že celý svet je na pokraji podľahnutia islamu a epikurejizmu.³² Podľa reformátora cirkev postihlo

²⁶ Bernhard LOHSE: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1995, s. 355. Uvádza SCHWARZ, H.: „Luther a Turci“. In: *Testimonia Theologica*, roč. X, 2016, č. 2, s. 155. Dostupné na: <https://www.fevth.uniba.sk/veda/e-zine-testimonia-theologica/x2016-2/> [cit. 30.11.2017].

²⁷ WA 51:610:22.

²⁸ Porov. WBr 10, 23. In: HEADLY, J. M.: *Luther's View of Church History*. New Heaven and London : Yale University Press, 1963, s. 250.

²⁹ HEADLY, J. M.: *Luther's View of Church History*. New Heaven and London : Yale University Press, 1963, s. 251.

³⁰ Zwickauských prorokov a Karlstadta označuje ako „falošných bratov“ aj v Šmalkaldských článkoch z roku 1537; WW 50, s. 194. In: SCHILLING, H.: *Martin Luther – rebel v pre-vratných časoch*. Preložil Peter Balko. ALEPH, 2017, s. 254 a 569.

³¹ HEADLY, J. M.: *Luther's View of Church History*. New Heaven and London : Yale University Press, 1963, s. 254.

³² HEADLY, J. M.: *Luther's View of Church History*. New Heaven and London : Yale University Press, 1963, s. 251.

duchovné súženie pre posmievanie sa z viery na epikurejský³³ spôsob: deti sa nekrstia, ľudia sú zbavení Božieho slova a sviatostí. Diabol útočí cez Antikrista dvojnásobne: z jednej strany epikurejským pohrdaním ohľadom sviatostí a Slova a z druhej strany úzkosťou a zúfalstvom svedomia. Odvolávajú sa na Mikuláša z Lyry a ďalších exegetov Luther očakával, že po páde Antikrista svet bude žiť svojvoľne a tvrdiť, že niet Boha. Svet sa stane „epikurejským“ takže verejné kázanie prestane a evanjelium sa bude hlásať po domoch (nie verejne v kostoloch) ako tomu bolo za čias apoštolov pred zničením Jeruzalema. V predhovore ku knihe Daniel – pri výklade Dan 12 uviedol, že tento zúfalý stav nebude trvať viac než 1290 dní (porov. Dan 12, 11), lebo bez kazateľnice viera dlho neprežije.³⁴

Lutherove úvahy o eschatologickom význame epikurejcov pri výklade Daniela pripomínajú rôzne legendy o Antikristovi. V tom čase nebola jednotná interpretácia ohľadom toho, kto zničí Antikrista; či sám Kristus, alebo archanjel Michal. Luther rozumel pod archanjelom Michalom samého Krista, ktorý mocne pôsobí skrze evanjelium.³⁵ Pretože ľudia žijú v posledných časoch, môže otvoriť zapečatenú knihu Daniel a sledovať budúce udalosti, ktoré kniha predpovedala a ktoré sa teraz dejú.³⁶ Po Michaelovi nastane nárast heretikov a siekt, ktoré umlčia verejné evanjelium. Posledných 1335 dní (porov. Dan 12, 12) sa vo všeobecnosti nepochopí, až kým nepríde posledný súd.

1.2.5 ŽIDIA

Ten istý apokalypticko-eschatologický rámeč, do ktorého Luther umiestnil pápeža a Turkov, treba brať do úvahy aj pri reformátorovom tvrdom postoji k Židom.³⁷ „Na Židov spolu s Turkami (predstavujúcimi islam) a na hereti-

³³ Pod „epikurejcami“ myslí pravdepodobne Talianov, ktorí boli ovplyvnení novou filozofiou renesancie; stali sa ľahostajnými k zásadným veciam kresťanskej viery a pohrdali Božím slovom a sviatosťami. Podľa Headlyho však Luther mohol v komentári myslieť na všetkých sektárov vrátane pápežencov. In: HEADLY, J.: M. *Luther's View of Church History*. New Heaven and London : Yale University Press, 1963, s. 251.

³⁴ Citované podľa elektornického zdroja *Preface to the Prophet Daniel*. In: LUTHER, M.: Pelikan, Jaroslav Jan (Hrsg.); Oswald, Hilton C. (Hrsg.); Lehmann, Helmut T. (Hrsg.): *Luther's Works, Vol. 35: Word and Sacrament I*. Philadelphia : Fortress Press, 1999, c1960 (Luther's Works 35), s. 35:294. Porov. HEADLY, J. M.: *Luther's View of Church History*. New Heaven and London : Yale University Press, 1963, s. 252.

³⁵ HEADLY, J. M.: *Luther's View of Church History*. New Heaven and London : Yale University Press, 1963, s. 253.

³⁶ HEADLY, J. M.: *Luther's View of Church History*. New Heaven and London : Yale University Press, 1963, s. 253.

³⁷ KOLB, R.: *Martin Luther: Confessor of the Faith*: Christian Theology in Context. Oxford : University Press, 2009, s. 163.

kov hľadel ako na hlavné časti apokalyptickej sily vedenej satanom a Antikristom.³⁸ Keď sa na svet pozeráme z Lutherovej apokalyptickej perspektívy ako na miesto, kde Kristus bojuje s Antikristom, ktorého predstavuje pápež a falošní kresťania (heretici z Lutherovho pohľadu), Lutherove spisy namierené proti Židom sú, podľa reformátora, neoddeliteľnou súčasťou evanjelia, ktoré oslobodzujú ľudí z pút zla.³⁹ V súvislosti s Lutherovým antisemitizmom treba uviesť na pravú mieru, že reformátor je predstaviteľom náboženského antijudaizmu, a nie biologického rasového antisemitizmu. Ale aj keď medzi Lutherovým antijudaizmom a rasovým antisemitizmom v 20. storočí nie je priama kontinuita, Lutherov tvrdý jazyk v niektorých jeho spisoch⁴⁰ prispel k utrpeniu Židov. A hoci Lutherove protizhidské postoje boli „vo významnej miere exegetické“ a v duchu samého reformátora si ich chceme vykladať v lepšom svetle, v 21. storočí je Lutherova kritika Židov neospravedliteľná.⁴¹

2 LUTHEROV PREDHOVOR K DANIELOVI (1530)⁴²

Boli to aj biblické apokalyptické spisy, ktorých interpretácia umocňovala apokalyptické vášne v časoch reformácie. Kým kniha Zjavenie Jána do veľkej miery inšpirovala umelcov (napr. A. Dürera), prínos reformátorov k výkladu Zjavenia bol nepatrný.⁴³ Novozmluvnú apokalypsu Zjavenie Jána Luther nepovažoval „ani za apoštolskú, ani za prorockú“, zatiaľ čo starozmluvnú apokalypsu Daniel hodnotil veľmi vysoko. V závere svojho Predhovoru k nemeckému prekladu Knihy Daniel (z r. 1530) Luther radí knihu Daniel čítať, pretože je

³⁸ O Lutherovom antisemitizme pojednáva napr. GRITSCH, E. W.: *Martin Luther's Antisemitism: Against His better Judgement*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. : Eerdmans Publishing Company, 2012.

³⁹ GRITSCH, E. W.: *Martin – God's Court Jester: Luther in Retrospect*. Philadelphia : Fortress Press, 1983, s. 145.

⁴⁰ Ide najmä o spisy z neskoršieho obdobia: Proti sabatarianom (1938), O Židoch a ich kľamstvách (1943) a Šem hamforaš (1946).

⁴¹ KOLB, R.: *Martin Luther: Confessor of the Faith*: Christian Theology in Context. Oxford : University Press, 2009, s. 100.

⁴² Citáty z Lutherovho predhovoru ku Knihe Daniel v tejto kapitole sú podľa elektronického zdroja: *Preface to the Prophet Daniel*. In: LUTHER, M.: Pelikan, Jaroslav Jan (Hrsg.); Oswald, Hilton C. (Hrsg.); Lehmann, Helmut T. (Hrsg.): *Luther's Works, Vol. 35: Word and Sacrament I*. Philadelphia : Fortress Press, 1999, c1960 (Luther's Works 35), s. 35:294. LW 35. zväzok, s. 294 – 316. Preklad bol urobený podľa vydania EA 41, 237 – 258, 294, a 321 – 324.

⁴³ Luther k výkladu veršu Zjav 22, 4: „Blahoslavený, kto zachováva prorocké slová tejto knihy...“, napísal: „nik nevie, o čo sa jedná, nič sa nedá povedať o zachovávaní. Je to také isté, ako by sme túto knihu vôbec nemali. Máme k dispozícii oveľa lepšie knihy, ktoré máme dodržiavať.“ V roku 1530 Luther napísal druhý výklad ku knihe Zjavenie, ktorý je silne protipápežský a ktorý treba chápať v dobovom kontexte.

„potešujúca a užitočná v týchto úbohých posledných časoch“. Úžitok knihy Daniel nevidí v historických faktoch, ale v tom, že môže obživiť a potešiť srdce zasľúbeným Kristovým adventom, ktorý je istý.

Predhovor ku knihe Daniel z roku 1530 bol pripojený k prekladu knihy Daniel. Bol publikovaný samostatne v r. 1530 s listom s venovaním Jánovi Fridrichovi Saskému, v ktorom Luther vyjadril presvedčenie, že koniec je blízko.⁴⁴

Luther začína Úvod k Danielovi slovami: „V tomto úvode túžim poskytnúť krátke poučenie k tejto knihe sv. Daniela, aby jednoduchí ľudia a tí, čo nepoznajú a nemôžu čítať dejiny, sa napriek tomu dostali k podstate ich významu.“⁴⁵

Výklad Dan 2

Sen kráľa Nebúkadnecara o soche, ktorej hlava a ramená boli zo zlata, prsia zo striebra, brucho a bedrá z bronzu, stehná zo železa a jej nohy čiastočne z hliny Luther interpretuje ako štyri svetové kráľovstvá: Prvé je kráľovstvo Asýrčanov alebo Babylončanov, druhé Médov a Peržanov, tretie je kráľovstvo Alexandra Veľkého a Grékov a štvrté Rimanov. Luther pritom dodáva, že každý s tým súhlasí. Rozdelené prsty na železných nohách vykladá takto: „ako v ľudskom tele sú rozdelené prsty na nohách... tak bola rozdelená aj Rímska ríša na Španielsko, Francúzsko, Anglicko a aj ďalšie časti vyšli z nej. Jednako ďalej sa rozmáhala a ako rastlina bola presadená (lat. *translatum*) od Grékov k Nemcom.“ Dvojaký materiál nôh sochy – železo a hlinu predstavuje „železnú podstatu“ Rímskej ríše, ktorá má „stále má svoje stavy, úrady, zákony a sochy ako oddávna“, a tiež v tom zmysle, že Rímska ríša mala silných aj slabých panovníkov.⁴⁶ Podľa Luthera „Rímska ríša je poslednou a nikto ju nebude schopný zničiť... aj keby mnohí vládcovia povstali proti Nemeckej ríši, aj Turci môžu zúriť proti nej, a keby títo všetci nepriatelia aj vyhrali občas boj v príležitostnom boji, jednako nie sú schopní poraziť železný koreň alebo rastlinu, ako je táto, ani ju zničiť. Musí zostať až do posledného dňa bez ohľadu na to, aká môže byť slabá. Lebo Daniel neklame...“

Nohy, resp. prsty na nohách, ktoré sú rozdelené a z rôzneho materiálu, vykladá tak, že „toto slabé kráľovstvo hľadá silu a podporu prostredníctvom

⁴⁴ Predhovor ku knihe Daniel Luther publikoval s listom Fridrichovi Saskému, ktorému predhovor aj venoval.

⁴⁵ Na naliehanie Rörera Luther neskôr pripravil rozsiahly protipápežský komentár k Dan 12, ktorý v edícii z roku 1541 kompletnej Biblie neskôr doplnil k úvodu z roku 1530. Celý komentár knihy Daniel vrátane spomínaného dodatku podáva EA 41, 237 – 258, 294 a 321 – 324.

⁴⁶ Vládli v nej mnohí cisári ako Karol Veľký (768 – 814), franský kráľ, korunovaný nad Rímskou ríšou v roku 800, ktorý zjednotil Lombardov a Saxov, alebo tri generácie: Otto I. Veľký (936 – 973), Otto II. (973 – 983) a Otto III. (983 – 1002), za ktorých Rímska ríša zmocnela.

spojenectiev a zmiešaných manželstiev tu a tam medzi ďalšími kráľovstvami. Ale to nepomôže ani neprinesie pokoj a svornosť. Ak má kráľovstvo pretrvať, musí nájsť jeho silu v Božej prozreteľnosti samotnej“.

Výklad prvej apokalyptickej vízie v Dan 7

K výkladu tzv. štvorakej schémy, ktorá sa často používa na opis sledu historických udalostí v apokalypsách, je v Danielovej apokalypse Daniel predstavená opisom štyroch zvierat vychádzajúcich z mora: „Najviac jeho (Danielovej) pozornosti sa sústreďuje na štvrté zviera, Rímsku ríšu, o ktorej chce povedať niečo viac. Lebo práve pod Rímskou ríšou sa majú odohrať tie najväčšie udalosti na zemi, a to, že Kristus by mal prísť a odpustiť ľuďom a svet by mal prísť k svojmu koncu.“

Pri opise súdu nad štvrtým zvieraťom (porov. Dan 7, 11) pripája tento výklad: „Štvrté zviera so železnými zubami je teraz vinné. To je posledná Rímska ríša; s ňou by sa mal svet skončiť, ako tu Daniel má veľa, čo povedať o tom, čo po nej nasleduje – o poslednom súde a o kráľovstve svätých.“ Rímska ríša bola rozdelená na desať kráľovstiev, predstavených ako desať rohov (porov. Dan 7, 24): Sýria, Egypt, (Malá) Ázia, Grécko, (severná Afrika), Španielsko, Gália, Anglicko atď. Pod malým rohom, ktorý zrazí tri spomedzi vedúcich najvyšších rohov, Luther myslí na Mohameda alebo Turkov, ktorí prenikli do Egypta, Ázie a Grécka a ktorí budú bojovať aj proti svätým a rúhať sa Kristovi. Luther aktualizuje apokalyptické vízie a vzťahuje na svoju dobu: „to je niečo, čo všetci prežívame a vidíme pred našimi očami.“⁴⁷ Úspechy Turkov v strednej Európe vzbudzovali u Luthera a jeho súčasníkov predstavy o apokalyptickej hrozbe: „Určite nemáme už na čo čakať, iba ak na súdny deň, lebo Turci zrazia viac než len tieto tri rohy.“

Výklad Dan 8

Pri výklade vízie capa a barana Luther nadviazal na výklad cirkevných otcov (Irenea, Klementa, Tertuliana, Origena, Eusebia a Hieronýma). Víziu nevykladal historicky, t. j. nevztiahol ju na perzské a grécke obdobie, ale apokalypticky, keď Antiocha IV. Epifana, vášnivého helenizátora Židov, ktorý vo vízii vystupuje ako cap, vykladal ako Antikrista (podobne ako aj cirkevní otcovia pred ním).

Výklad Dan 9

Dejiny sú v apokalypse Dan 9, 20–27 predstavené ako 70 týždňových rokov, t. j. 490 rokov. Podľa výkladu Luthera: Boh zjavil Danielovi „počty rokov,

⁴⁷ Ottomanskí Turci zaujali Konštantinopol v roku 1453 a čoskoro aj Grécko. v 1517 pod Selimom I. zaujali Egypt. Výboje Sulejmana Nádherného, 1520 – 1556, k Dunajskému údoliu viedli k prvému – neúspešnému obliehaniu Viedne v 1529.

až kým nepríde Kristus a nezačne sa jeho večné kráľovstvo“. Od východu slova (prostredníctvom proroka Aggea) do krstu Krista, keď sa začalo jeho kráľovstvo, prešlo 483 rokov (7 + 62 týždňov). Podľa Lutherových výpočtov v 4. týždni po 69 týždňoch Kristus bol zabitý v zmysle predpovede v Danielovej apokalypse: „bude zabitý jeden pomazaný“ (v Dan 9, 26) a po začatí Kristovho pôsobenia, potom ako zničené mesto Jeruzalem prešlo do rúk Rimanov, „židovstvo prišlo ku koncu“. Zaujímavosťou je, že Luther uzavretie zmluvy v Dan 9, 27 spája s Kristom. V Danielovej apokalypse ide o zmluvu s Bohom uzavretú prostredníctvom Krista v 4. roku po uplynutí 69 týždňov a potom skrze apoštolov, resp. prostredníctvom apoštolov, ktorí ohlasovali Bohom zaslúbenú milosť. Pri historickom výklade Danielovej apokalypsy sa „zmluva“ v Dan 9, 27 vzťahuje na zmluvu neverných Židov s Antiochom IV. Epifanom.

Výklad Dan 10 – 12

V nadväznosti na cirkevných otcov Luther ani pri výklade už *vaticinia ex eventu* v Dan 11, t. j. predpovedí z už uskutočnených udalostí. Luther píše: „Daniel tu predkladá naše posledné časy tesne pred posledným dňom... všetci učítelia jednotne súhlasia, že tieto proroctvá o Antiochovi ukazujú na Antikrista.“ Podľa Luthera sa v Danielových proroctvách miešajú predpovede o Antikristovi a Danielovi. Je to údajne zámer Daniela, ktorý mieša Antiocha s Antikristom, a takto „účelovo kóduje jeho inak jasné a transparentné slová“.

Luther hodnotí Daniela medzi ostatnými prorokmi veľmi vysoko, ba najvyššie: Daniel, ktorý je „nad všetkými prorokmi“, odovzdal nielen proroctvo o Kristovi ako také, ale „tiež počíta, určuje a stanovuje s určitosťou časy a roky. Navyše usporadúva kráľovstvá s ich skutkami... v správnej postupnosti až k stanovenému času Krista, takže nik nemôže minúť Kristov príchod Krista, iba ak to niekto zaryto neminie ako Židia. Navyše... opisuje pomery a stav Rímskej ríše a svetských záležitostí takým usporiadaným spôsobom, že nemožno minúť posledný deň alebo kráčať k nemu nevedome, iba ak to niekto robí úmyselne, ako to robia teraz naši epikurejci“.

V závere Predhovoru k nemeckému prekladu Knihy Daniel reformátor radí čítať knihu Daniel, lebo je to kniha „potešujúca a užitočná v týchto úbohých posledných časoch“. „Danielove proroctvá nie sú jednoducho pre to, aby ľudia poznali históriu a súženia, ktoré majú prísť..., ale aby spravodliví povzbudení sa radovali a posilnili vo viere, nádeji a trpezlivosti. Lebo tu (v knihe) spravodliví vidia a počujú, že ich bieda má koniec, a že budú vyslobodení z hriechov, od diabla a všetkého zla a že sloboda, po ktorej túžia, im bude prenesená do neba, za Kristom do jeho pozhnaného večného kráľovstva.“ Úžitok knihy nie je v historických faktoch, ale že môže obživiť a potešiť srdce zaslúbeným Kristovým adventom, ktorý je istý.

Na jednej strane Luther interpretuje prítomné udalosti vo svetle prichádzajúcej budúcnosti, no na druhej strane ho sprevádza naliehavý pastorálny záujem.⁴⁸ Lutherove kritické vyjadrenia na adresu pápeža, Turkov, Židov a ďalších – v jeho ponímaní nepriateľov Kristových – treba vidieť v eschatologickom kontexte Lutherovej reformačnej teológie intenzívne zameranej na koniec sveta. Apokalyptické presvedčenie reformátora o blížiacom sa konci ešte viac umocnilo neprijatie znovuobjaveného svetla evanjelia a tiež apokalyptické predpovede v knihe Daniel. Keby sme skúmali Lutherov pohľad na svet aj v iných spisoch – od najskorších až po tie na sklonku jeho života, zistili by sme, že apokalypticizmus bol v Lutherovej teológii prítomný ako esenciálny prvok od samého začiatku a významnou mierou formoval teologické myslenie reformátora.⁴⁹

POUŽITÁ LITERATÚRA

- BAINTON, R. H.: *Luther – životopis*. Slovenský preklad. Bratislava : Porta libri, 1999. EDWARDS, M. U.: *Luther's Last Battles : Politics and Polemics 1531 – 46*. Leiden: Brill, 1983.
- GÁBRIŠ, K.: *Zjavenie Jána*. Vydalo Cirkevné nakladateľstvo Bratislava pre Transcius Lip. Mikuláš, 1990.
- GRITSCH, E. W.: *Martin – God's Court Jester : Luther in Retrospect*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- GRITSCH, E. W.: *Martin Luther's Antisemitism: Against His better Judgement*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K. : Eerdmans Publishing Company.
- GRITSCH, E. W.: *Luther's Antisemitism: Against His better Judgement*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: Eerdmans Publishing Company, 2012.

⁴⁸ PARSONS, M.: „The Apocalyptic Luther: His Noachic Self Understanding“. In *Journal of the Evangelical Studies*. Vol. 44/4. December 2001, s. 633 – 634.

⁴⁹ Jestvuje však aj skupina bádateľov, ktorá sa prikláňa k názoru, že Luther vo svojej podstate nebol apokalyptik, napr. B. Lohse. Porov. LOHSE, B.: *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*. Translation: A. Harrisville. Minneapolis : Fortress Press, 1999. Väčšina bádateľov sa však prikláňa názoru, že apokalypticizmus bol pre Luthera podstatný, líšia sa len v názore, kedy sa tak stalo, či hneď na začiatku, alebo až pri konci jeho reformačného pôsobenia. Porov. EDWARDS, M. U. *Luther's Last Battles : Politics and Polemics 1531 – 46*. Leiden: Brill, 1983. OBERMAN, H. *The Impact of the Reformation*. „Teufelsdröck: Eschatology and Scatology in the Old Luther“. Edinburg : T & T Clark, 1994.

- HEADLY, J. M.: *Luther's View of Church History*. New Heaven and London : Yale University Press, 1963.
- HILLERBRAND, H. J.: *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*. R. B. Barnes, heslo „Apocalypticism“, 1. 63. New York and Oxford : Oxford University Press, 1996.
- HORŇANOVÁ, S.: *Židovská apokalyptika : Úvod do pseudoepigrafických, kumránskych a merkavotických textov*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2007.
- KOLB, R.: *Martin Luther as Prophet, Teacher and Hero*. Cartisle: Paternoster/Grand Rapids, Michigan : Baker, 1999.
- KOLB, R.: *Martin Luther: Confessor of the Faith: Christian Theology in Context*. Oxford : University Press, 2009.
- LOHSE, B.: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Gottingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1995.
- LOHSE, B.: *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*. Translation: A. Harrisville. Minneapolis : Fortress Press, 1999.
- OBERMAN, H.: *The Impact of the Reformation*. In: „*Teufelsdreck: Eschatology and Scatology in the Old Luther*“. Edinburg : T & T Clark, 1994.
- PARSONS, M.: „The Apocalyptic Luther: His Noachic Self Understanding“. In: *Journal of the Evangelical Studies*. Vol. 44/4. December 2001. Dostupné na: http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/44/44-4/44-4-PP627-45_JETS.pdf [cit. 30. 11. 2017].
- PROKSCH, N. D.: *Luther's Eschatology and the Turks*. Publikované na 45. medzinárodnom kongrese o stredoveku v máji 2010. Dostupné na: http://web.augsburg.edu/~mcguire/Proksch_Luther_Turks.pdf [cit. 30.11.2017].
- SCHWARZ, H.: „Luther a Turci“. In: *Testimonia Theologica*, roč. X, 2016, č. 2. Dostupné na: <https://www.fevth.uniba.sk/veda/e-zine-testimonia-theologica/x2016-2/> [cit. 30.11.2017].
- SCHILLING, H.: *Martin Luther – rebel v prevratných časoch*. Preložil Peter Balko. ALEPH, 2017.

Citáty z Lutherovho predhovoru ku Knihe Daniel sú podľa elektronického zdroja: *Preface to the Prophet Daniel* In: LUTHER, M.: Pelikan, Jaroslav Jan (Hrsg.); Oswald, Hilton C. (Hrsg.); Lehmann, Helmut T. (Hrsg.): *Luther's Works, Vol. 35: Word and Sacrament I*. Philadelphia : Fortress Press, 1999, c1960 (Luther's Works 35), s. 35:294. *Preface to the Prophet Daniel*, s. 294 – 316. Anglický preklad bol urobený podľa vydania EA 41, 237 – 258, 294, a 321 – 324.

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Univerzity Komenského v Bratislave
Bartókova 8
811 02 Bratislava
e-mail: hornanova@fevth.uniba.sk

Interpretácia a pravda Svätého písma v historickom a teologickom kontexte

Pavol Farkaš

The interpretation of biblical texts has played an important role in the history of the Church and has always been in service of the revelation of God's message for Christians and for the whole humanity. The paper focuses on concrete paradigms of the biblical inspiration in the history and in present day, and on the exposition of the specific truth of sacred texts. Further it focuses on selected socio-cultural models and their hermeneutics. The exegetical principles of ecclesiastical documents are of great help to the interpretation.

Keywords: Biblical truth, hermeneutics, inspiration, culture models, documents of the Church.

V roku 2014 bol zverejnený dokument Pápežskej biblickej komisie *Inšpirácia a pravda Svätého písma*¹, ktorý je svedectvom neustálej snahy o správnu a primeranú interpretáciu biblických textov v súvislosti s pojmom biblickej pravdy a mnohorakými paradigmami biblickej inšpirácie.

Neraz sa uvádza, že Biblia patrí k najrozšírenejším knihám, ale zároveň patrí pravdepodobne k tým, ktoré sa najmenej čítajú². Je to smutné konštatovanie, ak vieme, že vo svojich domácnostiach majú kresťanské rodiny poklad, ktorý neotvárajú príliš často a uspokojia sa s občasným počúvaním Božieho slova v chráme alebo v médiách. Aj keď kresťanstvo nie je „náboženstvom knihy“³, predsa Sväté písmo zohráva v jeho živote nezastupiteľnú úlohu prostredníctvom, cez ktoré poznávame Boha, náš svet a samých seba.

¹ Pápežská biblická komisia: *Inšpirácia a pravda Svätého písma*. KBS Edícia: Dokumenty Svätej stolice 89, Trnava : SSV, 2016 (pôv. *Ispirazione e verità della Sacra Scrittura*, Libreria Editrice Vaticana 2014), preložil Milan Sova.

² Porov. ARDUSSO, F.: La „Dei Verbum“ a trent'anni di distanza. In: *Rassegna di teologia* 37/1996, s. 29 – 45, s. 31.

³ Podľa slov H. De Lubaca, „kresťanstvo nie je vo vlastnom slova zmysle 'náboženstvom Knihy', ale je náboženstvom 'Slova', avšak nie jedine a na prvom mieste Slova vo forme písanej a ústnej. Je náboženstvom Slova, 'Slova nie písaného a nemého – hovorí sv. Bernard – ale Slova vteleného a žijúceho'“; porov. ARDUSSO, F.: La „Dei Verbum“, 33.

V starovekom Egypte používali na označenie hieroglyfického písma dva znaky: znak pre palicu a znak pre božstvo. Znak pre palicu bolo možné čítať dvomi spôsobmi: ako palicu, alebo ako slovo. Existovali teda dve rozdielne čítania tých istých znakov: „palica boha“ a „slovo boha“. Ponúka sa veľmi jednoduchá interpretácia: človek potrebuje palicu, ktorej sa drží, a potrebuje aj slovo Boha, ktorého sa tiež drží, aby mohol bezpečne kráčať cestou života⁴. Pre Egypťana boli v staroveku takou „palicou“ mnohé príslovia a sapienciálne texty, ktorých poznanie napomáhalo jeho krajší a šťastnejší život. Texty napísané na papyruse, či vyryté do kameňa, nazývali Egypťania „božím slovom“. Z religionistického hľadiska by sme mohli pokladať tento koncept v istom zmysle za východiskový pre pochopenie pojmu Božieho slova, a božskej autority v jeho napísanej forme, ako sa objavil vo vyvolenom Božom ľude po východe z Egypta. Veľavravnou v tejto súvislosti môže byť myšlienka z obrannej reči sv. Štefana: „Tak Mojžiša vyučili vo všetkej egyptskej múdrosti a bol mocný v slovách i vo svojich činoch“ (Sk 7, 22).

Druhý vatikánsky koncil hovorí o štúdiu Svätého písma, ktoré má byť „akoby dušou posvätnéj teológie“ (DV 24). Pôvod tejto vety je možné sledovať až do 17. storočia a toto tvrdenie bolo zopakované v encyklikách Leva XIII. a Benedikta XV., potom v 24. článku *Dei Verbum* a nakoniec v dekrétu *Optatam totius* (OT 16). J. M. Lera vo svojej štúdií⁵ poukázal na to, že dôvod, prečo sa táto veta začala v teológii citovať, spočíval v abstraktnosti a suchopárnosti teológie kondenzovanej v teologických manuáloch. Nie je však celkom jasné, ako treba toto tvrdenie interpretovať. Mnohí teológovia a exegéti podčiarkujú jeho význam, ale keď treba presne vysvetliť jeho zmysel, poukazujú na určité ťažkosti. Niektorí biblisti požadovali v minulosti od teológov, aby tento princíp aplikovali v teológii, teda aby teológia spočívala na biblických základoch, iní zas naznačili v biblickej teológii možnosť prostredníctvom medzi exegézou a teológiou. Sú tiež autori, ktorí si myslia, že celá problematika sa má riešiť predovšetkým na úrovni exegetickej, čiže sa zasaďujú za exegézu, ktorá by bola viac teologická a zachádzala by poza hranice čisto historicko-kritického bádania posvätných kníh: aby sa teda exegéza neobmedzovala iba na historicko-kritické a filologické štúdium, ale by sa stala explicitne „interpretáciou“⁶.

Apoštolská exhortácia Benedikta XVI. *Verbum Domini* zdôraznila, že pojem inšpirácie je kľúčový pre správnu hermeneutiku a adekvátne pochopenie

⁴ Porov. JACQ, C.: *Il segreto dei geroglifici*. Casale Monferrato: 1995, s. 21 – 22.

⁵ Porov. LERA, J.M.: „Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae“. Notas sobre al origen y procedencia de esta frase“. In: *Miscelanea Comilias* 41/1983, s. 409 – 422.

⁶ Porov. ARDUSSO, F.: La „Dei Verbum“, 39 – 40.

biblických textov: „Ak sa v nás zoslabí vedomie inšpirácie, hrozí, že budeme čítať Písmo ako predmet historickej zvedavosti, a nie ako dielo Ducha Svätého, v ktorom môžeme vnímať ten istý Pánov hlas a spoznávať jeho prítomnosť v dejinách“⁷. Články 11 – 13 konštitúcie *Dei Verbum* sa venujú dôležitej téme inšpirácie a interpretácie posvätných textov. Skutočnosť biblickej inšpirácie vychádza zo samotných biblických textov (porov. 2 Tim 3, 16 – kľúčový termín *theopneustos*; porov. 2 Pt 1, 21). V súvislosti s inšpiráciou treba povedať, že existujú dve definované pravdy ohľadne tejto skutočnosti: 1. Inšpirácia existuje; 2. Celé Sväté písmo je inšpirované, aj so všetkými jeho časťami (porov. DV 11).

Keďže je skutočnosť inšpirácie tajomstvom, otázku „Ako dochádza k inšpirácii?“ nám sčasti môžu pomôcť zodpovedať iba niektoré *analogie* známe z minulosti, alebo ponúknuté aj v súčasnosti⁸. Analogiu nástroja (gr. *organon*; lat. *instrumentum*) aplikovali v minulosti cirkevní spisovatelia: Boh použil inšpirovaného autora ako hudobný nástroj, alebo ako nástroj na písanie. Teodor z Mopsvestie prirovnal použitie autora k atramentu a k peru. Za nástroj niektorí spisovatelia pokladali aj ľudské orgány, napríklad ruku. Tomáš Akvinský bol omnoho opatrnejší a použil termín „kvázi-nástroj“. Občas sa v manuáloch uvádza, že niektorí cirkevní spisovatelia učili, že svätopisci boli „nástrojovou príčinou“ (*causa instrumentalis*). Patrystické texty však takýto pojem nepoznajú. Extrémny variant tohto modelu sa však v dávnej minulosti objavil v montanistických kruhoch v 2. storočí. Podľa montanizmu Duch Svätý svojou silou pôsobil na človeka, ktorý sa dostal do istého „tranzu“, a takto písal, ale už to nehovoril on, ale sám Boh – Duch Svätý. Posvätný autor obsahu nemusel ani rozumieť. Analogiu *diktátu* (lat. *dictare*, príbuzné slová: *Dichtung*, *artes dictaminis*, diktát, diktátor) nachádzame hlavne u latinských autorov, ako Hieronym, Augustín, či Gregor Veľký. V analogii *posla* je to posol, kto interpretuje vôľu toho, kto ho poslal. Jeho úlohou bolo tlmočiť posolstvo, ale mohol si – pri nezmenenom význame – podľa okolností prispôbiť slovník a štýl. Analogia *autora literárneho diela a jeho postáv* sa u cirkevných spisovateľov nenachádza, ale ju uvádza významný katolícky biblista Luis Alonso-Schökel. Podľa tejto paradigmy sa autor textu akoby „inkaroval“ do ním vytvorených postáv. Postava v istom zmysle determinuje samotného autora. Mohli by sme položiť otázku, či v Knihe o Jóbovi hovoria postavy alebo sám autor. Autor je síce prítomný v danej postave, ale literárna postava v skutočnosti nie je živou osobou. V tejto

⁷ Posynodálna apoštolská exhortácia pápeža Benedikta XVI. o Božom slove v živote a poslaní Cirkvi *Verbum Domini*, Edícia Pápežské dokumenty 83, Trnava : SSV, 2011, čl. 19.

⁸ Porov. ALONSO SCHÖKEL, L.: *La parola ispirata*. Brescia : Paideia Editrice, 1987, s. 54 – 76. Tieto štyri analogie uvádza a analyzuje aj R. Sarka vo svojej monografii *Teologická epistemológia*. „...Pripravení ...zdôvodniť nádej...“. Ružomberok : PF KU, 2008, s. 86 – 88.

súvislosti bude vhodné a veľmi poučné uviesť slová – otázku sv. Augustína: „Ak sú dvaja v jednom tele, prečo nemôžu byť dvaja v jednom hlase“? (*Si duo in una carne, cur non duo in una voce?*) (CCL 40, 2027).

I. vatikánsky koncil (konštitúcia *Dei Filius*) riešil otázku inšpirácie a kánonickosti kníh Svätého písma a uvádza aj dôvod uznania ich inšpirovanosti: „Cirkev ich pokladá za také (čiže sväté a kánonické) nie preto, že boli napísané ľudským autorom, a boli potom dodatočne schválené, a ani nie preto, že obsahujú zjavené pravdy, ale preto, že majú Boha za autora a ako také boli Cirkvi odovzdané“⁹. Čo sa týka inšpirácie, v konštitúcii *Dei Verbum* sa nespomína termín *instrumentum* – nástroj, ako tomu bolo v predchádzajúcich pápežských encyklikách. Text dokumentu hovorí o posvätných pisateľoch ako o „skutočných autoroch (*veri auctores*)“ (DV 11), ako to bolo už i v predchádzajúcich cirkevných dokumentoch. Problém inšpirácie a neomylnosti Písma nemožno od seba jednoducho oddeliť. „Vo všeobecnosti protestanti uznávajú v prvom rade Božiu autoritu spojenú s neomylnosťou, inšpiráciou, priamo sa týkajúcou alebo pochádzajúcou z neomylnosti. Podľa katolíckych odborníkov neomylnosť pochádza z inšpirácie. Inak povedané, neomylnosť je častejšie prvotným ohniskom pre protestantov, kým inšpirácia je prvotným ohniskom pre katolíkov“¹⁰.

Za významný krok v teologickej diskusii možno považovať aj tú skutočnosť, že vo vzťahu k biblickým textom sa už neaplikuje iba čisto negatívny pojem *neomylnosti* (navyššie dvojnásobne negatívny: „ne“-„omylnosť“), ale na jeho miesto sa skôr dostáva pojem *pravdy*¹¹, konkrétne špecifickej biblickej pravdy. Vo všeobecnosti možno povedať, že sa rozlišujú rozličné koncepty pravdy: pravda metafyzická, vedecká, právnická, etická a historická, pravda umenia a poézie, atď. Treba si tiež položiť otázku, čo znamená pojem pravdy v súčasnom myslení. Grécke slovo *pravda* – *alétheia* znamená v etymologickom význame „neskrytosť“ (*léthé* je „skrytie“, „zabudnutie“, porov. koreň *lath* – *leth*, napr. aj latinské slovo *latentný*) a začiatočné „a“ je tzv. *alfa privativum* (negácia, opak). V poriadku ľudskej spoločnosti, v gréckej obci (*polis*) filozofia odkrývala pravdu ako otvorenosť verejného života, ktorý podliehal kritike otázok¹². V súvislosti

⁹ *Enchiridion biblicum*. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue, Bologna : EDB, 1993, č. 77: *Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati? Nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant, sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt.*

¹⁰ HOGAN, L.: Inšpirácia Svätého písma (DV 11 – 13). In: A. Tyrol (ed.). *Dei Verbum. Komentár k dogmatickej konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu*. Ružomberok : KU, 2003, s. 75 – 81.78.

¹¹ Porov. ARDUSSO, F.: La „Dei Verbum“, s. 36.

¹² Porov. KRATOCHVÍL, Z.: *Studie o křesťanství a řecké filosofii*, Praha, 1994, s. 11.

s biblickou pravdou nemožno nespomenúť inštrukciu o historickej hodnovernosti evanjelií *Sancta Mater Ecclesia* (1964), ktorý sa zriedkavo uvádza v tomto kontexte.

V nasledujúcom kroku možno položiť otázku, akú pravdu mali konciloví otcovia na mysli pri formulovaní textov? Koncil učí: „...knihy Písma bezpečne, verne a bez omylu učia pravdu, ktorú chcel mať Boh vo Svätom písme zaznačenú na našu spásu“ (DV 11)¹³. Texty Písma odrážajú kultúrny kontext a vyjadrujú osobitosť autora. Príkladom môžu byť Pavlove rady konkrétnym osobám. Svätopisec písal pod vplyvom svojich dobových predstáv, ktoré sa nezhodujú so súčasnými poznatkami biológie, fyziky, kozmológie a pod. Koncil zdôraznil neomylnosť náboženskej pravdy. Pre ľudí v blízkovýchodnom a semitskom kontexte bola pravda predovšetkým nie „tvrdením“, ale „stretnutím“. Takto chápaný koncept pravdy možno kristocentricky vyjadriť: „Pravdou je Kristus a on je v Písme prítomný, ak čitateľ náležite v Duchu Svätom pristupuje k lektúre“¹⁴. Princiipiálny postoj sformulovaný v DV 11 zopakoval aj dokument *Inšpirácia a pravda Svätého písma*: „Takto sa stáva zrejším, že pravdou Písma je tá, ktorej cieľom je spása veriacich. Námietky – vyslovené v minulosti a vyskytujúce sa i dnes – ohľadom nepresností, nezrovnalostí z oblasti geografie, histórie, prírodných vied, v Biblii pomerne častých, námietky, ktoré by chceli spochybníť spoľahlivosť posvätného textu a teda aj jeho božský pôvod, Cirkev odmieta s tvrdením, ‘že knihy Písma isto, verne a bez omylu učia pravdu, ktorú Boh chcel mať zaznačenú v posvätných knihách na našu spásu’ (DV 11). Toto je pravda, ktorá dáva plnosť zmyslu ľudskej existencie a toto chcel dať Boh poznať všetkým národom“¹⁵.

V minulosti boli niektorí kresťanskí teológovia toho názoru, že Písmo obsahuje aj pravdu vedeckú, historickú a matematickú v striktnom slova zmysle. V skutočnosti však, podľa náuky koncilu, Písmo učí pravde, ktorú Boh chcel mať zaznačenú na našu spásu (*nostrae salutis causa*), teda ktorá je v službe našej večnej spásy. Podľa slov historika, kardinála Baronia, Galileo hovorieval: „Biblia nám nehovorí o tom, ako sa nebo hýbe (*come va il cielo*) (pohyby mesiaca, slnka, zeme), ale ako sa do neba ide (*come si va in cielo*)“¹⁶. Základný princíp

¹³ *Conciliarum Oecumenicorum Decreta* (ed. G. Alberigo – G. L. Dossetti – P. P. Joannou P. P. – C. Leonardi – P. Prodi). Bologna : EDB, 1991, s. 976: *...scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa litteris sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt.*

¹⁴ SARKA, R.: *Teologická epistemológia*. „...Pripravení ...zdôvodniť nádej...“. Ružomberok : PF KU, 2008, s. 86.

¹⁵ Pápežská biblická komisia: *Inšpirácia a pravda Svätého písma*. č. 144.

¹⁶ Porov. FABRIS, R.: Interpretazione o interpretazioni? Il capitolo III della „Dei Verbum“. In: *Un documento dimenticato, la „Dei Verbum“*, Sussidi biblici 36, s. 46.

(ktorého text navrhol Belgičan Kun), ktorý je podstatou celej konštitúcie, sa nachádza v prvej vete 12. článku: „Pretože však Boh vo Svätom písme prehovoril prostredníctvom ľudí a ľudským spôsobom...“. Boh prehovoril skrze ľudí, čiže ich uznal za hodných – v rámci ich mentality a kultúry stať sa pravými autormi posvätných textov. Keďže Boh prehovoril ľudským spôsobom, dostáva sa k slovu aj lektúra historická, či historicko-kritická¹⁷.

Veľkým pokrokom v dejinách výkladu Svätého písma bola encyklika Pia XII. *Divino afflante Spiritu* v roku 1943, ktorá určila smer a povzbudila odborníkov k štúdiu literárnych druhov a žánrov. V katolíckom exegetickom priestore sa uplatnil pri interpretácii biblických textov prístup: Ak máme čítať a vysvetľovať text poetický, potom musíme študovať zákony poézie, ak je text historiografický, potom je nutné poznať spôsob písania dejín v tej-ktorej dobe, a ak sa posvätný pisateľ vyjadroval prostredníctvom symbolov – čiže v prípade symbolického textu, je treba študovať, čo chcel povedať prostredníctvom týchto symbolov. Jednou z podmienok správnej interpretácie textu je teda rešpektovanie jej naratívneho, naratívno-umeleckého či poetického charakteru. Práve v tejto oblasti je veľkým prínosom aj rozvíjajúca sa teologická estetika: „Jedným z inšpirujúcich záverov skúmania teologickej estetiky bude jej snaha odkryť perspektívy a nové horizonty tak, aby ich materským prístavom bola pôvodná biblická a kresťanská tradícia“¹⁸.

Na Blízkom Východe boli objavené staroveké texty, ktoré nám veľmi pomáhajú pri určovaní literárnych žánrov, ktoré použili biblickí autori. Koncilový dokument hovorí jasne: „Vysvetľovateľ musí hľadať zmysel, ktorý svätopisec chcel vyjadriť v daných okolnostiach, a to podľa podmienok svojej doby a kultúry, a ktorý aj skutočne vyjadril pomocou vtedy používaných literárnych druhov“ (DV 12). Spomínajú sa tu veľmi dôležité „podmienky kultúry“, čiže pri vysvetľovaní Písma musíme brať do úvahy nielen literárne druhy, ale aj *kultúrne modely*, čiže koncept rodiny, spoločnosti, manželstva, ľudskej osoby, muža a ženy. A tu sa celá problematika niekedy dosť komplikuje. Vzniká množstvo otázok a ponúkajú sa rozličné riešenia. Pyramídový koncept rodiny s otcom na čele zodpovedá Božiemu úmyslu, alebo je len kultúrnym modelom? Alebo: koncept spoločnosti, v ktorej má svoje miesto otroctvo, je len kultúrnym modelom? Je známe, že v 19. storočí niektorí interpreti hľadali v Písme ospravedl-

¹⁷ Termín „kritická“, i keď spôsobuje mnohým ťažkosti, znamená lektúru, pri ktorej sa používa rozum a inteligencia, ako je tomu pri všetkých ostatných ľudských aktivitách. Slovo „kritika“, pochádzajúce z gréckeho *krisis* a bežne používané v slovenčine, znamená rozlišovať, verifikovať, kontrolovať, skúšať. Porov. FABRIS, R.: Interpretazione o interpretazioni?, s. 48.

¹⁸ SARKA, R.: Estetika a Transcendentno (v ústrety teologickej estetike). In: *Disputationes Scientificalae Universitatis Catholicae in Ružomberok* 5/ 2005, č. 2, s. 88.

nenie otroctva, a iní sa ešte i dnes snažia na základe posvätných textov ospravedlniť diskrimináciu ženy. Na druhej strane feministický prístup v súčasnosti sa snaží neraz prevrátiť zmysel biblických textov, pretože nerozlišuje medzi úmyslom svätopisca a kultúrnym modelom. Ak autor biblického textu žil v patriarchálnej spoločnosti, musíme túto skutočnosť rešpektovať, ak bola polygamia v jeho dobe bežná, musíme brať tieto kultúrne modely pri interpretácii Písma do úvahy. A že sa jedná o kultúrny prvok, a nie o ideálny spôsob života podľa Božieho úmyslu, vysvitá z iných textov tej istej Bible: *lektúra textu v kontexte* iných častí Písma patrí medzi najstaršie hermeneutické princípy kresťanskej exegézy. Dokument *Inšpirácia a pravda Svätého písma* v súvislosti s historickým kontextom tvrdí: „Je teda povinnosťou interpreta vyhnúť sa fundamentalistickému čítaniu Písma, a tak zasadiť jednotlivé formulácie posvätného textu do ich dejinného kontextu s ohľadom na vtedy používané literárne druhy“¹⁹.

Vzťahuje sa to napríklad aj na kultúrno-sociologický model polygamie. Podľa židovského rabína Sterna bola monogamia v Starom zákone a v židovstve pôvodná, bol to Bohom chcený poriadok, polygamia nebola nikdy pravidlom, ale výnimkou a núdzovým východiskom v prípade, že prvá manželka neporodila deti a synov, v ktorých by pokračovalo Abrahámovo potomstvo a ktoré bolo nenahraditeľné pre zaopatrenie rodičov. Zmyslom polygamie bolo na prvom mieste zabezpečiť potomstvo, a nie urobiť zo ženy objekt rozkoše²⁰.

Kresťanský čitateľ hľadá mnohokrát v starozákonných rozprávaniach modely, ktoré by mohol nasledovať, zatiaľ čo ony poskytujú životné osudy a skúsenosti postáv z dejín spásy. Neraz sa stretávame v texte s udalosťami, pri ktorých nemáme morálny súd svätopisca nad opísanou osobou alebo udalosťou, a zrejme ani od čitateľa sa to nevyžaduje (napr. prípad Jefteho dcéry)²¹.

Teologické princípy autentickej interpretácie biblických textov nemožno oddeliť od autentického prežívania osobnej viery, a to aj v kontexte ekumenického a medzináboženského dialógu, hlavne židovsko-kresťanského²². Ohla-

¹⁹ Pápežská biblická komisia: *Inšpirácia a pravda Svätého písma*, čl. 146.

²⁰ Porov. PÖHLMANN, H. G. – STERN, M.: *Desatero v živote židů a křesťanů. Dialog ortodoxního rabína a křesťanského teologa*. Praha : Vyšehrad, 2006, s. 134.

²¹ Porov. SKA, J. L.: Come leggere l'Antico Testamento? In: *La Civiltà Cattolica* 3435 – 3436/1993, s. 209 – 223. 217.

²² MORICOVÁ, J.: Základné východiská Katolíckej cirkvi pri rozvíjaní medzináboženského dialógu. In: *Dialóg křesťanstva a judaizmu*. Ružomberok : FF KU, 1007, s. 21 – 31. 23: „Základným postulátom medzináboženského dialógu je vzájomná výmena tých náboženských hodnôt, ktoré môžu navzájom obohatiť vyznávajúcich rozličné náboženstvá. Do popredia sa dostáva predovšetkým postoj náboženskej autentickej, čiže života zhodného s morálnymi zásadami jednotlivých náboženstiev, čestnosť, obetovanie sa pre blížnych, hľadanie dokonalejšej formy duchovného života v kontemplácii, čerpanie zo vzorov konania a vydávanie príkladného svedectva o vlastnom náboženstve.“

sovaníu Božieho slova v kontexte medzináboženského dialógu sa venuje aj spomínaná exhortácia *Verbum Domini*²³. Tejto téme a literárnym tradíciám iných náboženstiev sa tiež venoval dokument Pápežskej biblickej komisie *Inšpirácia a pravda Svätého písma*: „Pritomný dokument nenačrtol línie, ktoré by vychádzajúc zo Svätého písma mohli byť predložené teologickej a pastoračnej pozornosti Cirkvi. Stačí však pripomenúť postavu Baláma (Nm 24), aby sa ukázalo, že (inšpirované) proroctvo nie je výlučným privilegiom Božieho ľudu, a spomenúť si, ako sv. Pavol v reči na areopágu vyjadril očividný súhlas s intuíciami gréckych básnikov a filozofov (porov. Sk 17, 28). Zároveň sa plne uznáva, že literatúra Starého zákona do značnej miery dlhuje tomu, čo bolo napísané v Mezopotámii a Egypte, podobne ako knihy Nového zákona zoširoka čerpajú z kultúrneho dedičstva gréckeho sveta“²⁴. V tomto smere možno tiež uviesť modlitby a meditácie biblických žalmov v hebrejskom a kresťanskom duchu. Čo sa týka pokoncilových ekumenických snažení, treba poukázať hlavne na ekumenický rozmer viacerých koncilových dokumentov, predovšetkým konštitúcie *Dei Verbum* a následne ďalších cirkevných dokumentov²⁵. V platnosti zostáva ako konštantný princíp, že k pravému zmyslu posvätných textov je možné dostať sa jedine lektúrou a interpretáciou „v tom istom Duchu, v ktorom bolo napísané“ (DV 12). K téme mnohorakej pravdy sa dokument vyjadruje nasledovne: „Táto polyfónia posvätných hlasov sa ponúka Cirkvi ako vzor, aby aj v súčasnosti preukázala tú istú schopnosť osvojiť si jednotné posolstvo, ktoré má byť odovzdané ľuďom, s nutným rešpektom voči mnohotvárnej rozmanitosti individuálnych skúseností, kultúr i Bohom udelených darov“²⁶.

prof. ThDr. Pavol Farkaš, PhD.
 UK v Bratislave – RKCMBF
 Katedra biblických vied
 Pavol.Farkas@frcth.uniba.sk

²³ Posynodálna apoštolská exhortácia pápeža Benedikta XVI. o Božom slove v živote a poslaní Cirkvi *Verbum Domini*, čl. 117 – 120.

²⁴ Pápežská biblická komisia: *Inšpirácia a pravda Svätého písma*, čl. 148.

²⁵ MORICOVÁ, J.: *Stručné dejiny ekumenického hnutia*. Ružomberok : PF KU, 2004, s. 68.

²⁶ Pápežská biblická komisia: *Inšpirácia a pravda Svätého písma*, čl. 145.

Kútny, Ivan (ed.): *Špecifická náboženskej slobody a náboženskej výchovy*. Trnava : Dobrá kniha, 2017. 158 strán. ISBN 978-80-8191-076-0. CD ROM.

Na pozadí súčasnej spoločenskej situácie, poznačenej snahou o riešenie človeka a jeho práv, no zároveň napätím týkajúcim sa povahy vzdelávania a výchovy, sa vynára nutnosť venovať pozornosť špecifikám náboženskej slobody a náboženskej výchovy. Záujem o túto problematiku vystihuje aj názov recenzovaného zborníka štúdií charakteru vedeckej monografie *Špecifická náboženskej slobody a náboženskej výchovy*. Ako je vyjadrené v predhovore diela, jeho cieľom bolo inkorporovanie bytostnej súdržnosti a bytostného určenia človeka ako osoby do oblasti výchovy, vzdelávania a následného osobno-profesijného angažovania sa v spoločnosti a v Cirkvi (s. 4).

Autorom prvej štúdie charakteru vedeckej monografie s názvom „Súčinnosť náboženskej slobody a náboženskej výchovy“ je Ivan Kútny. Problematiku spracoval v dvoch kapitolách. V prvej kapitole autor predstavuje prvky chápania človeka ako osoby, a to v línii koncilového učenia a následných pápežských magisterií. Človeka charakterizuje z pohľadu filozofickej antropológie, ktorú však inkorporuje do nábožensko-teologického kontextu. Z filozofického uhla

pohľadu sa podstatu človeka podľa neho javia vystihovať znaky ako jedinečnosť, relacionalnosť a sloboda osoby. Slobode, dnes tak kultúrne vyzdvihovanej, ako aj nepochopenej, sa autor venuje podrobnejšie, odlišujúc fundamentálnu slobodu od kategoriálnej. Plnú pravdu filozofických úvah však nenachádza vo filozofii, ale v biblickom obraze človeka – v jeho stvorení na Boží obraz a v jeho povolání k synovskému vzťahu s Otcom. V odhaľovaní Božieho plánu s človekom má podľa autora nezastupiteľné miesto svedomie.

V druhej kapitole sa autor venoval aj konceptu náboženskej výchovy. Nezvolil si apriori pedagogický záber, ale ostal vo svojom morálno-teologickom uchopení. Znamená to, že náboženskú výchovu predstavil v kontexte potrieb ľudského ducha ako pravda, spravodlivosť, láska a sloboda. Keďže sledovanie týchto potrieb je nutné pre rozvoj pokoja, i náboženská výchova prispieva k jeho zveladeniu. Pokoj má totiž podľa autora počiatok v ľudskom vnútri – skôr než vonkajším mierom je vnútornou skúsenosťou (s. 68). Náboženská výchova sa tak javí ako „privilegovaná cesta“ k rozvíjaniu vzájomnosti: „(...) náboženskej slobode aj náboženskej výchove prislúcha v istom zmysle špecifický primát“ (s. 72). Tento podľa neho vyplýva jednak z pravdy o ľudskej osobe, o jej prirodzenosti, jednak z dimenzie vnútornej vzťahovosti s Otcom, Synom a Duchom Svätým

(s. 75). Autor nakoniec zdôrazňuje, že prirodzeným a prvotným miestom pre náboženskú výchovu a pre rozvoj vzájomnosti je rodina.

Autorkou druhej štúdie charakteru vedeckej monografie s názvom „Význam a aspekty náboženskej výchovy v demokratickom štáte“ je A. Blaščíková. Vo svojej časti práce sa zamerala na náboženskú slobodu a jej zodpovedajúcu náboženskú výchovu z hľadiska spoločného dobra demokratického štátu. Jej vízia človeka ako subjektu náboženskej slobody zhodne s cieľmi práce vychádza z filozofickej antropológie a etiky. V prvej kapitole vymedzuje človeka nielen jeho biologickou prirodzenosťou, ale predovšetkým jeho slobodou, ktorá ho povyšuje nad ostatné stvorené bytia. Úvaha o slobode podľa nej ústi do naliehavej otázky zmyslu celku života a ľudského pobytu v čase. Z toho dôvodu je podľa autorky sloboda vo svojom základe „náboženskou slobodou či slobodou pre transcendentný zmysel života, pre Boha, a až sekundárne slobodou voľby“ (s. 97). Táto otvorenosť človeka pre zmysel a zároveň jeho bytostná previazanosť so svetom iných ľudských bytí, uprostred ktorých sa zmysel objasňuje, konštituuje podľa nej koncept človeka ako osoby (s. 107 – 114). V druhej kapitole sa autorka zamýšľa nad realizáciou osobnej prirodzenosti človeka v čase, ktorá sa deje prostredníctvom skutkov. Poukazuje na aktuálnosť pôvodne Tomášovho rozlíšenia medzi

vnútorným a vonkajším aspektom ľudských skutkov, ktoré podľa nej spolu súvisia tak, že „vnútorný sa premieňa na účinné znamenie ľudskosti skrze vonkajší, ktorý by bez oživenia vnútorným riskoval svoje obrátenie v zbraň proti nemu“ (s. 117). Toto má dôsledky pre chápanie vzťahu dobra osoby k spoločnému dobru, ktorému sa autorka venuje následne (s. 118 – 123). Upozorňuje najmä na to, že ľudské práva ako základ spoločného dobra nemôžu byť zredukované na aktuálne a prechodné vyjadrenie politickej vôle a súhlasu, ale musia byť prijaté ako výraz osobnej dôstojnosti človeka. Druhú kapitolu autorka ukončila venovaním sa významu náboženstva pre demokraciu (s. 123 – 127). V tretej kapitole nadviazala na závery predošlých dvoch a pokúsila sa ich premietnuť do charakteristiky výchovy k zmyslu slobody, ktorá je primárne súčasne náboženskou výchovou. Za základ výchovy označila prebudenie človeka k osobnému bytiu (s. 129 – 133). Od tohto momentu sa podľa nej môže ďalej uvažovať o spravodlivosti a láske ako zmysle osobného bytia (s. 133 – 137). Pre správnu a spoločné i osobné dobro zohľadňujúcu aplikáciu týchto ideálov a cieľov je potrebná i výchova k rozlišovaniu, k rozvážnosti (s. 137 – 141). V naznačení týchto aspektov je nakoniec podľa autorky dôležité osobné ukotvenie vychovávateľa v nádeji (s. 142 – 146).

Prepojenie oboch štúdií je v ich dialogickom charaktere. Kým prvá

štúdiá rozvinula rôzne rozlíšenia, ktoré súčinia s danou problematikou a špecifikujú jej komplexnosť, druhá štúdiá zamerala pozornosť na význam náboženskej slobody a náboženstva v modernom demokratickom štáte. Obe pritom korelujú v dôraze na bytostnú podstatu človeka, ktorá je osobná a ktorá sa v spektre spoločensko-kultúrno-politického diania odrazí v koncepte ľudskej dôstojnosti a práva človeka ako osoby. Štúdie nachádzajú spoločnú reč aj v naznačení primátu výchovy, zvlášť náboženskej výchovy, ktorá má nescudziteľné miesto v nasmerovaní človeka a spoločnosti

k cieľom ich naplnenia. Sú zaujímavé a prínosné nielen čo do ich obsahu, ale i formy dialogického zblížovania integrujúceho pohľadu na človeka ako osobu vo svetle morálnej teológie a filozofickej etiky. Recenzovaný zborník možno odporučiť nielen odbornej verejnosti, ale i všetkým tým, ktorí sa chcú upevniť v integrálnom pohľade na ľudskú bytosť, pre ktorú bytie osobou je ontologickou danosťou i morálnou hodnotou, ktorej významu sa učí v procese výchovy.

prof. ThDr. Pavol Farkaš, PhD.

„Reformácia a holokaust: história a súčasnosť“

Medzinárodné vedecké kolokvium v Modre-Harmónii

V tomto roku si v mnohých súvislostiach cirkevného tak sekulárneho, ako aj akademického života pripomíname významnú pamiatku – 500. výročie Lutherovej reformácie. Ide o svetodejinnú udalosť, ktorá priniesla zmenu paradigmy európskeho myslenia, hodnôt, formovanie nových sociálnych spoločenstiev vrátane občianskej spoločnosti aj národných štátov. Naša súčasnosť poznačená analytickou reflexiou popri oslavných podujatiach vyžaduje, ba očakáva aj kritické pohľady. Tie môžu vyvolať aj rozpaky, veď hodnotenia môžu zneistiť duchovné konštanty nášho života.

Medzinárodné kolokvium, ktoré usporiadal Bratislavský seniorát Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku v tesnej súčinnosti s Evanjelickou bohosloveckou fakultou v piatok 29.9.2017 v Centre ďalšieho vzdelávania UK v Študijnom a kongresovom stredisku v Modre Harmónii, bolo živým dôkazom oslavy, ktorá sa kritickej reflexie neobáva.

Iniciátorka projektu, doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD. pozvala hostí, ktorých vystúpenia nás nenechali na pochybách, že máme dočinenia so stále živou udalosťou a myšlienkami, ktorých dosah je významný aj v našej súčasnosti. Cieľom kolokvia bolo sprostredkovať menej známe fakty o antisemitských postojoch reformátora Martina Luthera, ktoré mohli prispieť k atmosfére vedúcej v konečnom dôsledku k holokaustu a na ktoré sa niektoré extrémistické skupiny odvolávajú aj dnes.

Akademickí odborníci sprostredkovali svoje výsledky bádania v záujme prevencie antisemitizmu a prejavov intolerancie v cirkevnom, ako aj v našom širšom sociálnom prostredí.

Účastníkom sa ako prvá prihovorila Dr. Irmgard Schwaetzer, predsedníčka synody Evanjelickej cirkvi v Nemecku, v príspevku s názvom **Martin Luther a Židia: k úprimnému zaobchádzaniu s ťažkým dedičstvom**. Ťažké dedičstvo predstavujú tie spisy Martina Luthera, v ktorých sa otvorene prejavil v silnej opozícii voči židovstvu a ohradil sa proti rabínskej tradícii. Samozrejme, existujú kontextuálne vysvetlenia týchto reformátorových postojov v historickom čase, keď boli napísané. Ťaživejšia, a u nás všeobecne málo známa, je však skutočnosť, že tieto myšlienky, náležiacie do polovice 16. storočia, ktoré nejavili výraznú kontinuitu v myslení Evanjelickej cirkvi (osobitne nie v Evanjelickej cirkvi na Slovensku), vytiahli ako argument začiatkom štyridsiatych rokov v neslávne známom nacistickom Eisenachskom inštitúte. Nemecká Evanjelická cirkev sa rôznym spôsobom v druhej polovici 20. storočia vyrovnávala s uvedenou situáciou. Najnovšou v tomto smere je tohtoročná iniciatíva zriadenia nadačnej profesúry na výskum kresťansko-židovského spolužitia.

V kolokviu vystúpil s trochu odlišne tematicky zameraným príspevkom Mgr. Zbyněk Tarant, PhD. z Katedry blízkovýchodných štúdií Filozofickej fakulty Západočeskej univerzity v Plzni. Predstavil príspevok pod názvom **Súčasný antisemitizmus, alebo nové podoby starých hrozieb**. Poukázal na *Nový poriadok sveta* (New World Order) ako prípadovú štúdiu genézy antisemitského mýtu. Ide o zjednodušujúce konšpiračné obviňovania a katastrofické vízie, ktoré vznikali v západnej kultúre osvieteneckého obdobia a ktoré sa v súčasnosti objavujú často z východných krajín. Narážame na ne tak u známych osobností, ako aj u mládeže, študentstva, v bežnom uvažovaní medzi ľuďmi i v publikáciách ohrozujúcich zdravý rozum. Ich spoločným znakom je antisemitizmus, ktorý rezonuje v mnohých súvislostiach občianskeho života aj v našej krajine.

Mgr. Věra Tydlitátová, Th.D. je zakladateľka Ligy proti antisemitizmu v Českej republike, akademicky zakotvená tiež na Katedre blízkovýchodných štúdií Filozofickej fakulty Západočeskej univerzity v Plzni. Vo svojom vystúpení na kolokviu hovorila o **Substitučnej teológii s provokatívnou otázkou – či ide o oprávnený koncept alebo systémové zlyhanie**. Podstatou myšlienky substitučnej teológie je nahradenie starozákonného Izraela kresťanskou cirkvou, ktoré vychádza z hodnotiaceho dualizmu. Upozornila na to, ako sa tieto myšlienky ľahko a často využívajú v súčasnej protijudaickej rétorike.

Doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD., iniciátorka vedeckého podujatia, docentka na Katedre Starej zmluvy Univerzity Komenského v Bratislave a v jednej osobe seniorka Bratislavského seniorátu ECAV na Slovensku, predložila osobné vyznanie i podrobný rozbor vo vystúpení nazvanom **Niekoľko poznámok k Lutherovmu antisemitizmu**. Venovala sa vysvetleniu pojmov antisemitizmus a antijudaizmus a ich vzájomnému vzťahu, rozoberala chronologicky antijudaisticky zamerané spisy Martina Luthera a dala ich do súvislosti so štátno-politickými dejinami 16. storočia. Všímal si jazyk textov, ako aj ďalšie doteraz verejne nepomenované súvislosti. Príspevok ukončila kritickým hodnotením spoločenskej a historickej recepcie týchto myšlienok reformátora.

Kolokvium otvorilo zložité teologické, historické aj spoločenské otázky. Jeho cieľ sa naplnil v diskusii aj v záveroch, ktoré konštatovali potrebu vedeckej reflexie a spoločenského zmierenia. Podujatie bolo všestranne pripravené a realizovalo sa aj s finančnou podporou Ministerstva spravodlivosti SR, a to na základe žiadosti Bratislavského seniorátu ECAV na Slovensku o dotáciu na projekt „Holokaust a reformácia: Dve pamiatky a jeden odkaz“. Dobrou voľbou bolo aj miesto konania kolokvia v priestoroch Centra ďalšieho vzdelávania UK, ktoré je z hľadiska priestorov dobre pripravené hostiť konferenčné podujatia so všetkým prináležiacim servisom.

Prof. PhDr. Marta Botiková, CSc.
Katedra etnológie a muzeológie FiF UK
Filozofická fakulta Univerzity Komenského
Gondova 2
814 99 Bratislava
e-mail: marta.botikova@uniba.sk

POKYNY PRE PRISPIEVATELOV

Rukopisy sa prijímajú iba v elektronickej forme a v jednej tlačenej kópii (vo formáte MS Word). Rozsah štúdie je 10 – 20 normostrán (normostrana = 1 800 znakov). Každá štúdia musí obsahovať anglické resumé, kľúčové slová v slovenčine a v angličtine a názov v oboch jazykoch. K textu má byť pripojený zoznam použitej literatúry a kontaktná adresa autora (jeho pracoviska s elektronickým kontaktom e-mail).

Rozsah recenzie, článku (napr. správa z konferencie): 3 – 5 strán.

Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné stylistické a jazykové úpravy.

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na www.tftu.sk

Adresa redakcie:

Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
tel.: +421 2 544 33 237
fax: +421 2 544 30 244
e-mail: teologicky.casopis@tftu.sk
www.tftu.sk

Teologický časopis si môžete objednať na adrese:

Dobrá kniha
P. O. Box 26
Štefánikova 44, 917 01 Trnava
tel.: 033/59 34 221
e-mail: dobrakniha@dobrakniha.sk
www.dobrakniha.sk