

Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, Bratislava

2/2025

ročník XXIII

Teologický časopis

Fórum pre kresťanský dialóg

Teologický časopis

ročník XXIII, rok 2025, číslo 2

Recenzovaný časopis

Vychádza dvakrát ročne

© Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2025

Vydavateľ:

Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave

Kostolná 1, P. O. BOX 173

814 99 Bratislava

Dátum vydania:

December 2025

Edičná rada:

doc. Mgr. Marcela Andoková, PhD.

prof. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

doc. Martin Dojčár, PhD.

prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

ThDr. Maria Kardis, PhD.

prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Dr. Peter Juhás (*University of Münster*)

Dr. Brigit Weyel (*University of Tübingen*)

ThDr. Lilla Szenasi, PhD. (*Reformovaná teologická fakulta*)

Šéfredaktor:

Dr. Jozef Tiňo

Zodpovedná redaktorka:

PaedDr. Žofia Tkáčová

Grafická úprava:

Ivan Janák

IČO vydavateľa:

31 825 249

Registrácia MK SR:

EV5868/19

ISSN 1336-3395

Teologický časopis

XXIII, 2025, 2

Peer-reviewed theological journal

Issued twice a year

© Faculty of Theology of the Trnava University, 2025

Published by:

Faculty of Theology of the Trnava University

Kostolná 1, P. O. BOX 173

814 99 Bratislava

Published: December 2025

Editorial Board:

doc. Mgr. Marcela Andoková, PhD.

(Philosophical Faculty, Comenius University)

prof. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

(Faculty of Theology of the Trnava University)

doc. Martin Dojčár, PhD.

(Faculty of Education, University of Trnava)

prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.

(Pontifical Biblical Institute, Rome)

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

(Evangelical Theological Faculty, Comenius University)

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

(Faculty of Theology of the Trnava University)

ThDr. Maria Kardis, PhD.

(Greek-Catholic Theological Faculty, Prešovská Univerzita)

prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

(Faculty of Theology of the Trnava University)

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

(Department of Theology and Religious Education, University of Matej Bel)

Dr. Peter Juhás *(University of Münster)*

Dr. Brigit Weyel *(University of Tübingen)*

ThDr. Lilla Szenasi, PhD. *(Reformed Theological Faculty)*

Editor-in-chief: Dr. Jozef Tiňo

Redactor: PaedDr. Žofia Tkáčová

Typography: Ivan Janák

Registered MK SR: EV5868/19

ISSN 1336-3395

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Viktor Wintner

Apologetika osudom v Iuvencovom epose *Evangeliorum libri quattuor* 7

Daniela Hrnčiarová

Hrotsvitha z Gandersheimu

Život a dielo prvej ženskej dramatičky v historickom kontexte 19

Miloš Masarik

Štúdia k novozmluvnej etike hospodárenia

v Evanjelii podľa Lukáša a Skutkoch apoštolov 35

Viktória Šoltéssová

Ježišova inšpirácia a autorita výrokov o sebe 57

RECENZIE

Richard Nagypal

Shannon Thomas: *Healing from Hidden Abuse*.

MUST Publishing House 2016.

Pod názvom *Uzdravenie zo skrytej tyranie* v slovenskom preklade

Jany Jurčovej a Karolíny Englerovej vydal Inštitút teológie,

misie a sociálnej práce, n. o., v roku 2021. ISBN 978-80-89492-33-6 67

Richard Nagypal

Jeff Crippen a Rebecca Davis: *Unholy Charade*.

Unmasking the Domsetic Abuser in the Church.

Pod názvom *Bezbožná šaráda. Odhalenie skrytého tyrana v cirkvi*

v slovenskom preklade Jany Jurčovej vydal Inštitút teológie,

misie a sociálnej práce, n. o., v roku 2023. ISBN 978-80-89492-39-8 70

Milan Urbančok SDB

Marc-Alain Ouaknin: *Le dieci parole*.

Il Decalogo riletto e commentato dai Maestri ebrei antichi e moderni.

Milano: Paoline Edizioni, 2020, ISBN 9788831552240 72

Contents

ARTICLES

Viktor Wintner

Apologetics by Fate in Iuvencus' Epic *Evangeliorum libri quattuor* 7

Daniela Hrnčiarová

Hrotsvit of Gandersheim

The Life and Work of the First Female Playwright in Historical Context . . 19

Miloš Masarik

A Study on New Testament Ethics of Stewardship

in the Gospel of Luke and the Acts of the Apostles 35

Viktória Šoltéssová

Jesus's Inspiration and Authority in His Self-Statements 57

REVIEWS

Richard Nagypal

Shannon Thomas: *Healing from Hidden Abuse*.

MUST Publishing House 2016.

Pod názvom *Uzdravenie zo skrytej tyranie* v slovenskom preklade

Jany Jurčovej a Karolíny Englerovej vydal Inštitút teológie,

misie a sociálnej práce, n. o., v roku 2021. ISBN 978-80-89492-33-6 67

Richard Nagypal

Jeff Crippen a Rebecca Davis: *Unholy Charade*.

Unmasking the Domestic Abuser in the Church.

Pod názvom *Bezbožná šaráda. Odhalenie skrytého tyrana v cirkvi*

v slovenskom preklade Jany Jurčovej vydal Inštitút teológie,

misie a sociálnej práce, n. o., v roku 2023. ISBN 978-80-89492-39-8 70

Milan Urbančok SDB

Marc-Alain Ouaknin: *Le dieci parole*.

Il Decalogo riletto e commentato dai Maestri ebrei antichi e moderni.

Milano: Paoline Edizioni, 2020, ISBN 9788831552240 72

Apologetika osudom v Iuencovom epose *Evangeliorum libri quattuor*

Viktor Wintner

Apologetics by Fate in Iuencus' Epic *Evangeliorum libri quattuor*

Abstract: Gaius Vettius Aquilinus Iuencus, a Christian poet who lived during the reign of the emperor Constantine the Great, is the founder of the literary genre of biblical epic. However, his work known as *Evangeliorum libri quattuor* is more than a mere paraphrase of the Gospel. It also contains numerous exegetical additions by which the poet adapts the text of the original to the understanding of the 4th century Roman aristocracy. Our article focuses on the exegetical additions which expand on the idea of fate showing how Iuencus uses fatalism as an apologetic tool to prove the inevitability of Christ's crucifixion.

Keywords: Iuencus, *Evangeliorum libri quattuor*, biblical epic, apologetics, fatalism

IUVENCUS A JEHO DIELO

Gaius Vettius Aquilinus Iuencus bol urodzeným kňazom hispánskeho pôvodu, ktorý žil za vlády cisára Konštantína Veľkého. S cieľom povýšiť kresťanskú literatúru na úroveň tej antickej a evanjelizovať tak vyššie vrstvy rímskej spoločnosti spracoval okolo roku 330 text novozákonných evanjelií formou klasického eposu a svojím dielom známym pod menom *Evangeliorum libri quattuor* položil základy biblickej epiky ako literárneho žánru.¹ Iuencovo dieło má približne 3 200 veršov rozdelených do štyroch kapitol v priemere po 800 veršoch. Predlohou mu boli predhieronymovské preklady Biblie súhrnne známe ako *Vetus latina*.² Základ jeho eposu tvorí Evanjelium podľa Matúša, ktoré básnik rozširuje o vybrané perikopy z ostatných evanjelií. Pri prebásnení konkrétnej perikopy však zvyčajne pracuje len s jedným evanjeliovým zdrojom.³

1 MCGILL, S.: *Juvenius's Four Books of the Gospels*. London – New York : Routledge, 2016, s. 3.

2 MCGILL, *Juvenius's Four Books of the Gospels*, 2.

3 GREEN, R.: *Latin Epics of the New Testament: Juvenius, Sedulius, Arator*. Oxford : OUP, 2006, s. 28 – 29.

Aj keď bolo Iuencovým prvoradým cieľom vytvorenie stylisticky elegantnejšej verzie evanjelia zodpovedajúce vkusu vzdelaného pohanského publika,⁴ opomínať nemožno ani exegetickú stránku jeho diela. Básnik totiž pôvodinu rozšíril o nemalé množstvo viac či menej rozsiahlych interpretačných dodatkov pomocou ktorých sa snažil čitateľom ozrejmiť význam tých pasáží evanjelia, ktoré považoval za nejasné či problematické.⁵ Vo svojej štúdiu sa budeme venovať tým, ktoré pracujú s myšlienkou osudovej predurčenosti udalostí opísaných v evanjeliu, a to s cieľom zistiť, akú funkciu v Iuencovom biblickom epose plnili. Analýza každej z príslušných pasáží začne porovnaním novozákonnej pôvodiny vo verzii *Vetus Latina*, podľa edície Adolfa Jülichera, s jej prebásnením v podaní Iuvenca na základe edície Johanna Huemera⁶ aktualizovanej o závery reedície štvrtej kapitoly Iuencovho diela od Donata de Gianni.⁷ Predkladaná štúdia voľne nadväzuje na naše skoršie práce venované Iuencovej exegéze vo všeobecnosti⁸ či v kontexte dobových vieroučných sporov.⁹ Všetky predmetné pasáže sprevádzame naším vlastným prekladom do prízvučného daktylského hexametra.

IUVENCOV FATALIZMUS

Prvý z Iuencových fatalistických exegetických dodatkov môžeme nájsť v perikope o predstavení Ježiša v chráme (Lk 2,22-40), v ktorej Lukáš opisuje to, ako Mária s Jozefom prichádzajú s malým Ježiškom do Jeruzalema, aby priniesli Hospodinovi zákonom predpísané obety. Keď ich však uzrie prorok Simeon a prorokyňa Anna, na prekvapenie obidvoch rodičov v dieťatku okamžite rozpoznávajú dlho očakávaného Mesiáša. Význam danej perikopy spočíva v tom, že Ježišovu rodinu vykresľuje ako pobožných ľudí verne zachovávajúcich židovské náboženské zvyklosti. Ježiša samého zase posväcuje v jeho role budú-

4 ROBERTS, M.: *Biblical Epic and Rethorical Paraphrase in Late Antiquity*. Liverpool : Francis Cairns, 1985, s. 107.

5 MCGILL, J.: *Juvenius's Four Books of the Gospels*, 19.

6 HUEMER, J.: *Gai Vettii Aquilini Iuenci Evangeliorum libri quattuor* (CSEL 24). Praha : F. Tempsky, 1891.

7 DE GIANNI, D.: *Iuencus: Evangeliorum liber quartus. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento*. Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 2020.

8 WINTNER, V.: *Theologia supplementaris* alebo doplnková teológia v Iuencovom biblickom epose *Evangeliorum libri quattuor*. In: J. Balegová, E. Brodňanská, (ed.). *Hortus Graeco-Latinus Cassoviensis IV. Zborník príspevkov z klasickej filológie, medievalistiky a neolatinistiky*. Košice : FF UPJŠ, s. 396 – 408.

9 WINTNER, V.: Podpora nikajskej teológie Iuencovom biblickom epose *Evangeliorum libri quattuor*. In: *Teologický časopis* 2/2024, s. 23 – 38.

WINTNER, V.: Potlačanie arianizmu v Iuencovom biblickom epose *Evangeliorum libri quattuor*. In: *Teologický časopis* 1/2025, s. 7 – 20.

ceho Spasiteľa židovského národa.¹⁰ Iuvencus tento úryvok rozširuje v mieste, kde sa dostáva k slovu prorok Simeon dopĺňajúc verš číslo 35 venovaný opisu budúceho utrpenia Márie, Matky Božej:

LK 2,34-35

34. *Et benedixit illos Symeon et dixit
ad Mariam matrem eius: Ecce hic positus est in ruinam
et resurrectionem multorum in Israhel et in signum, quod contradicetur.*
35. *Et tuam ipsius animam pertransiet gladius,
ut revelentur multorum cordium cogitationes.*

ELQ, I. 209 – 213

„*Hic puer ad casum populi datur, iste renasci
concedet populos. Dicta in contraria signum
istius adveniet percurrens **debita leto**
atque animam matris ferro fulgente machaera,
quo pateant tecti tenebrosa volumina cordis.*“

„*Tomuto chlapcovi dané je k pádu privádzať mnohých,
ale tiež mnohým umožniť, aby sa zrodili znova.
Keď však dorazí na svet, hneď zdvihne sa prevelký odpor,
rozžeravený meč zhubí **to, čo má zomrieť** a srdce
matkino prebodnúc odhalí temnotu ľudského vnútra.*“

Ako môžeme vidieť, Lukášom spomínaný meč u Iuvenca neprebodáva len matkino srdce, ale aj to, čo básnik trochu neurčito označuje slovami *debita leto*, teda „to, čomu je súdené zomrieť“. Podľa názoru Hermana Kievitsa sa tu jedná o odkaz na Kristovo telo,¹¹ s čím súhlasí aj Scott McGill dodávajúc, že prostredníctvom týchto slov sa Kristovo umučenie explicitne stáva súčasťou kresťanského výkladu spásy ľudského pokolenia.¹² Explicitná zmienka o budúcom Kristovom utrpení sa zdá byť na danom mieste potrebná o to viac, že v pôvodnom texte sa nič podobné nenachádza. Vo verši číslo 32 síce Lukáš v duchu kresťanského univerzalizmu Ježiša opisuje ako svetlo, ktoré prišlo spasť Židov

10 BARTON, J., MUDDIMAN, J.: *The Oxford Bible Commentary*. Oxford : OUP, 2001, s. 929.

11 KIEVITS, H.: *Ad Iuveni evangeliorum librum primum commentarius exegeticus*. Groningen : De Waal, 1940, s. 77.

12 MCGILL, *Juvenius's Four Books of the Gospels*, 127.

aj pohanov, no zmienka o Kristovej smrti na kríži ako o prostriedku spásy ľudstva v danej perikope zjavne chýba.¹³ Iuvencovým zámerom teda zrejme bolo už od začiatku svojho eposu čitateľa postupne pripravovať na to, čo jeho protagonistu na konci čaká a, ako sme videli, postupuje pritom s veľkou obratnosťou, keďže pôvodinu rozširuje len o jedno slovné spojenie, ktoré šikovne vkladá do úst prorokovi Simeonovi. Predzvesť Kristovej smrti sa tak stáva organickou súčasťou Lukášom zachyteného proroctva ohlasujúceho príchod a pôsobenie mesiáša na zemi.

Ďalší exegetický dodatok tohto typu nájdeme v perikope opisujúcej Judášovu zradu a Ježišovo zajatie v Getsemanskej záhrade (Mt 26,47-56). Ako vieme, Judáš tam prichádza v sprievode početného zástupu, ktorý mu dali k dispozícii veľkňazi a starší a bozkom označuje, kto z prítomných je hľadaný Ježiš Nazaretský. Keď sa však zástup pokúsi Krista zmocniť, jeden z jeho učeníkov na jeho obranu vytasí meč, no Ježiš ozbrojený odpor odmieta, a tak sa jeho učeníci vzápätí rozprchnu. Miestom, kde Iuvencus zasahuje do Matúšovej pôvodiny, je verš číslo 50 obsahujúci Ježišovu odpoveď Judášovi:

MT 26,49-50

49. *Et confestim accedens as Iesum dixit: Have, rabbi, et osculatus est eum.*
 50. *Dixitque illi Iesus: Amice, ad quod venisti?*
Tunc accesserunt et manus iniecerunt in Iesum et tenuerunt eum.

ELQ, IV. 517 – 521

Ille ubi dissimulans blanda cum voce salutatur,
attigit et labiis iusti venerabilis ora,
continuo Christus: „Totum complere licebit,
huc venisse tuo quaecumque est causa paratu.“
Iniecere manum turbae Christumqueprehendunt.

Keď sa mu teda pozdravil Judáš úlisným hlasom dotknúc sa pritom svojimi perami jeho úst, Ježiš povedal toto: „**Nech s akéhokoľvek dôvodu si sem dorazil vedz, že to, čo si zosnoval, to sa aj stane.**“
 Nato sa davy, čo priviedol Judáš, zmocnili Krista.

13 LIMBECK, M., MÜLLER, P., PORSCH, F.: *Stuttgarter kleiner Kommentar zu den Evangelien*. Stuttgart : Verlag katholisches Bibelwerk GmbH, 2009, s. 449.

Ako môžeme vidieť, namiesto toho, aby sa Ježiš u Iuvenca spýtal na dôvod Judášovho príchodu, čo by z pohľadu jeho kritikov mohlo svedčiť o jeho nevedomosti, necháva ho básnik odpovedať v duchu hesla „nech sa stane, čo sa má stať“, čím demonštruje Kristovu pripravenosť podstúpiť nadchádzajúce muky¹⁴ a činí ho dobrovoľnou obeťou Judášovej zrady.¹⁵ Inšpiráciu k tejto rozširujúcej parafráze pritom básnik nemusel hľadať mimo vlastného textu evanjelií, veď už v evanjeliách podľa Lukáša (22,48)¹⁶ a Jána (18,4)¹⁷ Ježiš jasne dáva najavo, že o blížiacей sa Judášovej zrade veľmi dobre vie. Pri Poslednej večeri v Jánovi (13,27) ho dokonca priamo vyzýva k tomu, aby vykonal, čo vykonať má,¹⁸ čo je verš, na ktorý vo svojom komentári upozorňuje aj svätý Hilarius.¹⁹ Opomenúť však nemožno ani to, že takýto dodatok dokonale korešponduje aj s vlastnou Matúšovou perikopou, ktorá sama obsahuje viacero fatalistických motívov, a síce rezignáciu na povolanie anjelských légii (verš 53) či dvojnásobnou odvolávkou na články Pisma (verš 54²⁰ a 56²¹).²²

Závažnejšou a dosiaľ nepreskúmanou otázkou teda zostáva, z akého dôvodu sa rozhodol uvedeným spôsobom pozmeniť práve túto pasáž evanjelia a najpravdepodobnejšou odpoveďou na ňu zrejme bude skutočnosť, že zrada zo strany jedného z najvernejších Ježišových nasledovníkov mohla pohanským kritikom vhodne poslúžiť na spochybnenie jeho autority, ako Bohom zoslaného vodcu a učiteľa kresťanov, čoho dôkazom je aj nasledujúci úryvok z Origena:

CONTRA CELSUM, II. 12

Παιδαριώδη δέ μοι δοκεῖ καὶ τὰ τοιαῦτα, ὅτι „στρατηγὸς μὲν ἀγαθὸς καὶ πολλῶν μυριάδων ἡγησάμενος οὐδέπώποτε προὔδόθη, ἀλλ’ οὐδὲ λήσταρχος πονηρὸς καὶ παμπονήρων ἄρχων, ὠφέλιμος τοῖς συνοῦσιν εἶναι δοκῶν· αὐτὸς δὲ προδοθεὶς ὑπὸ τῶν ὑπ’ αὐτῷ οὔτε ὡς στρατηγὸς ἤρξεν ἀγαθός, οὔτ’

14 FLIEGER, M.: *Interpretationen zum Bibeldichter Iuvenius: Gethsemane, Festnahme Jesu und Kaiphasprozess*. Stuttgart : Teubner, 1993, s. 117.

15 MCGILL, *Juvenius's Four Books of the Gospels*, 259.

16 Lk. 22, 48: *Dixit autem illi Iesus: Iuda, osculo filium hominis tradis?*

17 J. 18, 4: *Iesus autem sciens omnia, quae ventura erant super eum, processit et dixit eis: Quem queritis?*

18 J. 13, 27: *Dicit ergo ei Iesus: Quod facis, fac celerius.*

19 *Dat igitur in se potestatem dicendo: „Fac quod facis“ (Joan. XIII, 27): scilicet quia voluntatis crimen pro facti pensatur invidia, re perageret quod voluntate iam faceret.* HILARIUS PICTAVIENSIS, *Commentarius in Evangelium Matthaei*, XXXII, 1.

20 Mt 26,54: *Quomodo ergo implebuntur scripturae, quia sic oportet fieri?*

21 Mt. 26,56: *Hoc autem totum factum est, ut impleantur scripturae prophetarum.*

22 BARTON – MUDDIMAN, *The Oxford Bible Commentary*, 881.

ἀπατήσας τοὺς μαθητὰς καὶ τὴν ὥς πρὸς λήσταρχον, ἴν' οὕτως ὀνομάσω, εὐνοίαν ἐνεποίησε τοῖς ἀπατηθεῖσι. “²³

Až dětinsky působí Kelsova námitka, že „žádný dobrý vojevůdce velící tisícům nebyl nikdy zrazen a nestalo se to ani žádnému sebehoršímu vůdci lupičů velícímu té nejhorší sebrance, pokud od něj jeho druzi očekávali nějaký zisk. Ten, který byl prozrazen svými podřízenými, si však nevedl jako dobrý vojevůdce, a i když oklamal své žáky, nedokázal v těchto oklamaných vyvolat ani tak mizivou míru solidarity, jakou pociťují lupiči vůči svému náčelníkovi.“

Túto invektívu Origenes v nasledujúcich riadkoch vyvracia tým, že poukazuje na „zrady“, ku ktorým bežne dochádzalo medzi pohanskými filozofmi spomínajúc rozchod Aristotela s Platónom, Chrysippa s Kleanthom či Hipparcha s Pytagorejcami.²⁴

Ako teda môžeme vidieť, zdôraznením Ježišovej odovzdanosti voči Judášovej zrade sa Iuvencus snažil odvrátiť hrozbu v podobe spochybnenia Kristových vodcovských schopností. Svoju rozširujúcu parafrázu pritom harmonicky začleňuje do perikopy, ktorá motívom odovzdanosti osudu v hojnej miere oplýva sama o sebe.

Najväčšiu koncentráciu apologetických rozšírení evanjelia však možno nájsť v perikopách, ktoré opisujú Ježišovo utrpenie na kríži. V tej prvej z nich (Mt 27,32-44) Ježiš vystupuje s krížom na horu Golgota s krížom na pleciah, s ktorým mu na príkaz rímskych vojakov pomáha istý Šimon z Kyrény. Nasleduje Kristovo ukrižovanie a hádzanie losom o jeho odev. Ježiša pribitého na kríž Rimania označujú nápisom *rex Iudaeorum* a nechávajú ho znášať výsmech okolitého ľudu.

Za miesto svojho zásahu do Matúšovho textu si Iuvencus v tomto prípade vybral verš číslo 32, za ktorý tentokrát umiestnil celé dvojveršie opisujúce Kristovu cestu na Kalváriu ako udalosť, o ktorej nelútostne rozhodli nezvratné sily osudu²⁵:

MT 27,32

Exeuntes autem invenerunt hominem Cyrenaeum venientem obviam sibi nomine Simonem; hunc angariaverunt, ut tolleret crucem eius.

²³ Origenov text preberáme z publikácie ŠEDINA, M.: *Órigenés: Proti Kelsovi I* – VI. Praha : Oikoymenh, 2016 – 2020.

²⁴ ŠEDINA, *Órigenés: Proti Kelsovi I* – II, 397.

²⁵ MCGILL, *Juvencus's Four Books of the Gospels*, 265.

ELQ, IV. 653 – 656

*Ecce sed egressi quendam cepere Simonem
Cyrena genitum lignumque adferre iubebant,
**quo dominum lucis iussis suffigere saevis
instans urgebat saeculi immutabilis ordo.***

*Po ceste stretli však istého Šimona z Kyrény, muža,
ktorému prikázali, nech Kristovi pomôže s krížom,
**pretože osud nezvratný neúprosne si žiadal,
aby bol na jeho ramená pribitý Ježiš, pán svetla.***

Básnik tak s najväčšou pravdepodobnosťou reaguje na odsúdenie zo strany pohanských kritikov, ktorému Ježiš čelil v dôsledku svojej zdanlivej bezmocnosti zoči voči smrti. Takýto koniec bol nimi totiž vnímaný ako nehodný človeka považovaného za Božieho Syna, ako nám to ukazuje Origenes, ktorý svojho času taktiež bránil Krista, poukazujúc na osudovú nevyhnutnosť jeho trápenia:

CONTRA CELSUM, I. 54

Ἐπεὶ δὲ ὁ ἐπαγγελλόμενος εἰδέναι τὰ τοῦ λόγου πάντα Κέλσος ὀνειδίζει τῷ σωτῆρι ἐπὶ τῷ πάθει ὥς „μὴ βοηθηθέντι ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἢ μὴ δυνηθέντι ἑαυτῷ βοηθῆσαι,“ παραθετέον ὅτι τὸ πάθος αὐτοῦ ἐπροφητεύετο μετὰ τῆς αἰτίας, ὅτι χρήσιμον ἦν ἀνθρώποις τὸ ἐκεῖνον ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανεῖν καὶ μῶλωπα τὸν ἐπὶ τῷ καταδεδικασθαι παθεῖν.

Když se pak Kelsos, který tvrdí, že zná vše, co se týká evangelia, posmívá utrpení Spasitele, neboť „mu nepomohl jeho Otec ani si nebyl schopen pomoci sám“, musíme připomenout, že toto utrpení bylo oznámeno v proroctví s odůvodněním, že má být podstoupeno ve prospěch člověka. Měl tedy zemřít kvůli lidem a utrpět rány, jež mu byly předem přisouzeny.

Nemenej dôležité bolo zdôrazňovať osudovú predurčenosť Kristovho umučenia aj z toho dôvodu, že pohania mali tendenciu spochybňovať jeho božstvo či dokonca jeho súdnosť poukazujúc na to, aké nepravdepodobné je, že by sa Boh či akýkoľvek uvážlivý človek dobrovoľne vystavil utrpeniu, o hrozbe ktorého vopred dobre vedel:

CONTRA CELSUM, II. 17

Σφόδρα δὲ μωρὸν καὶ τό· „Τίς ἂν ἡ θεὸς ἡ δαίμων ἡ ἄνθρωπος φρόνιμος προειδὼς αὐτῷ τοιαῦτα συμβησόμενα οὐκ ἂν, εἴ γε ἐδύνατο, ἐξέκλινεν ἀλλὰ συνέπιπτεν οἷς προηπίστατο;“

Svrchovaně hloupá je i táto Kelsova otázka: „Kdyby bůh nebo daimón nebo rozumný člověk předem věděli, že se jim stanou takové věci, nesnažili by se jim vyhnout, pokud by to bylo možné, místo aby šli vstříc právě tomu, co znali předem?“

Ako je však známe, Evanjelium podľa Matúša obsahuje veľké množstvo viac či menej nápadných odkazov na Starý zákon, ktorých cieľom je čitateľovi dokázať, že Ježiš Nazaretský napriek všetkému svojmu poníženiu a utrpeniu skutočne je tým Mesiášom, ktorého príchod zákon predpovedal. Skúmaná perikopa dokonca takýmito referenciami priam prekypuje, čo môžeme vidieť napríklad na úseku o ponúkaní octu (odkaz na Žalm číslo 69, verš 21) pri losovaní o Ježišovo rúcho (Žalm 22,18) či pri zmienke o krútení hlavami posmievačmi (znova Žalm 22,7).²⁶ Teoreticky by teda bolo možné položiť si otázku, či nebola Iuvencova apologetická iniciatíva do istej miery nadbytočná. Z dobových polemických zdrojov však dobre vieme, že platnosť Matúšov citovaných starozákonných prorociev v zmysle ich naplnenosti v osobe Ježiša z Nazaretu bola spochybňovaná už v období raných dejín kresťanstva, ako to môžeme vidieť v nasledujúcich dvoch úryvkoch z Origenovho diela:

CONTRA CELSUM, I. 50

Καὶ ἐπεὶ ἐν τοῖς ἐξῆς φησὶς ἐν τῇ τοῦ Ἰουδαίου πρὸς τοὺς ἀπὸ τοῦ λαοῦ πιστεύοντας προσωποποιῆα τὰς εἰς τὰ περὶ τούτου ἀναφερομένας προφητείας δύνασθαι καὶ ἄλλοις ἐφαρμόζειν πράγμασι, δεινῶς καὶ κακούργως τοῦτο λέγων, οἷγας ἀπὸ πλειόνων ἐκθησόμεθα·

A pretože Kelsos vyslovuje později ústy svého židovského mluvčího nebezpečný a zlomyslný názor apelující na lidovou víru jeho souvěrců, že „prorocství vyslovená o tomto muži se mohou vztahovat i k úplně jiným událostem“, vybereme z tohoto množství alespoň několik málo příkladů.

26 BARTON – MUDDIMAN, *The Oxford Bible Commentary*, 884.

Asi najpresvedčivejším z príkladov, ktoré Origenes uvádza na obhajobu tvrdenia, že dané starozákonné proroctvá sa vzťahujú práve na Ježiša, je pôvodne Micheášovo proroctvo, ohlasujúce, že dlho očakávaný mesiáš sa má narodiť v dedine Betlehém (Mi 5,2; Mt 2,6; Jn 7, 42). V druhom úryvku zase Kelsovi vyčíta, že na podporu svojich tvrdení, spochybňujúcich oprávnenosť vzťahovania spomínaných proroctiev, konkrétne na Kristovu osobu, neuvádza žiadne alternatívne mená:

CONTRA CELSUM, II. 28

...καὶ μάλιστα ἐπεὶ φησι „μυρίοις ἄλλοις ἐφαρμοσθῆναι δύνασθαι πολὺ πιθανώτερον τὰ προφητικὰ ἢ τῷ Ἰησοῦ“.

...zvlášť to platí o jeho tvrzení, že „existujú tisíce jiných lidí, na něž se mohou proroctví vztahovat s mnohem větší pravděpodobností než na Ježíše“.

Vzhľadom na hrozbu spochybnenia platnosti Matúšom uvádzaných starozákonných proroctiev sa teda Iuvencus rozhodol doplniť Matúšovu argumentáciu proroctvom vlastnou argumentáciou osudom, ktorý bol prvkom pohanskému literárnemu publiku veľmi blízkym. Je napokon známe, že aj Iuencov veľký básnický vzor Vergílius vo svojom epickom veľdiele využíval osud ako nástroj, pomocou ktorého dával najstarším rímskym dejinám jednotnú líniu siahajúcu od Aeneovho úteku z dobytej Tróje až po nástup Octaviana Augusta. To je dôvod, prečo Aeneas musel zanechať obranu svojho mesta, prečo musel opustiť kartáginskú kráľovnú Didó a prečo sa musel stretnúť v boji s rutulským náčelníkom Turnom. Osud bol už u Vergília šikovným prostriedkom pomocou ktorého bolo možné prezentovať akúkoľvek historickú (či mytologickú) udalosť ako súčasť akéhosi vyššieho plánu²⁷ a Iuencus, podľa jeho vzoru, tento prostriedok opakovane používa v záujme svojich vlastných apologetických cieľov.

Posledný z Iuencových apologetických dodatkov s tematikou osudovej predurčenosti sa taktiež nachádza v perikope opisujúcej Ježišovo ukrižovanie a stretnúť sa s ním môžeme už o niekoľko veršov ďalej. Ako uvidíme ďalej, umiestnený je za verš číslo 34, v ktorom Ježiš dostáva na pitie víno zmiešané so žľcou:

27 CTIBOR, M.: *Vergilius: Aenéis*. Praha : Argo, 2023, s. 13.

33. *Et venerunt in locum, qui dicitur Golgotha, quod est Calvariae locus.*

34. *Et dederunt eum bibere vinum cum felle mixtum;
et cum gustasset, noluit bibere.*

ELQ, IV. 657 – 661

*At postquam ventum est, ubi ruris Golgotha nomen,
permixtum felli vinum dant pocula Christo.*

***Ille sed in summo gustu²⁸ tractata²⁹ recusat;
ut satis antiquis fieret per talia dictis,
nec tamen insultans hominum furor omnia posset.***

*Potom, čo došli na miesto, ktoré sa Golgota volá,
podali Kristovi víno, čo so žľcou zmiešali predtým,
aby sa takto pradávne proroctvo vyplniť mohlo.
Keď sa však nápoj jeho pier dotkol, odmietol piť a
ani ten zúrivý zástup ho do toho nemohol nútiť.*

Na rozdiel od predošlého úryvku, v ktorom Ježišovu cestu na Kalváriu (a všetko s ňou spojené) predurčoval bližšie nedefinovaný a neosobný „poriadok vekov“ (*immutabilis ordo saeculi*), v tomto prípade danú rolu prevzal Starý zákon, resp. jeho prorocké spisy. Účel Iuvencovho rozšírenia biblického textu však zostáva stále rovnaký – je ním snaha dokázať, že to, čo Ježiš Kristus v posledných okamihoch svojho pozemského života prežíva, sa deje v súlade so svetovým poriadkom, a teda, že nech už Boží syn čelí akémukoľvek trýzneniu či poníženiu, deje sa to z toho dôvodu, že sa to diať musí.

V uvedenom úryvku je tým ponížením skutočnosť, že sa Ježiš žľcovitého vína na skúšku naozaj napil, čo kritici kresťanstva mohli zneužiť na to, aby poukázali na údajnú slabosť muža, ktorý sa síce vydáva za Božieho Syna, no nie je

28 Vzhľadom na značnú nejasnosť tohto verša uvedme, že, podľa názoru Donata De Gianni, slovné spojenie *in summo* znamená „na povrchu pier“ (prípadne „na okraji pohára“) a slovo *gustus* označuje „malý dúšok“ či „hlt“. DE GIANNI, *Iuvenius: Evangeliorum liber quartus. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento*, 382.

29 Slovo *tractata* zase, podľa Michaela Müllera, neznamená nič iné ako *tacta* a celému veršu teda treba rozumieť tak, že sa „Ježiš dotýka nápoja nastavenými perami“ (*Jesus berührt das Getränk mit gespitzten Lippen*). Michael MÜLLER, M.: *Tod und Auferstehung Jesu Christi bei Iuvenius* (IV 570 – 812). Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 2016, s. 145.

dostatočne silný ani len na to, aby odolal pokušeniu smädu tak, ako obyčajný človek:

CONTRA CELSUM, II. 37

Μετὰ ταυθ' ὁ ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου ἐκλαβὼν λέξεις, ὧν κατηγορεῖν νομίζει, „τὸ ὄξος καὶ τὴν χολήν“ ὀνειδίζει τῷ Ἰησοῦ ὡς „χανδὸν ἐπὶ τὸ πιεῖν ὠρμημένῳ καὶ μὴ διακαρτερήσαντι τὴν δίψαν, ὡς καὶ ὁ τυχὼν ἄνθρωπος πολλάκις διακαρτερεῖ“.

Poté Kesův Žid, vybírající z evangelia výroky, které pokládá za znevažující, haní Ježíše za „ocet a žluč“, protože sa prý „zoufale toužil napít a nesnesl pocit žízně, který dokáže často překonat i obyčejný člověk“.

Pre zaujímavosť dodajme, že aj v tomto prípade Iuvenicus postupoval pri Ježišovej obhajobe podobne ako Origenes, pretože už tento grécky apologéta Kristovo konanie bránil, odkazujúc predpoveď danej udalosti v Starom zákone, konkrétne v Žalme číslo 69, verš 22: „Do jedla mi pridávali jed, smäd mi uhasčali octom.“ Kritikov kresťanstva následne vyzýva, aby uviedli inú historickú osobnosť, na ktorú by bolo možné predpoveď z tohto žalmu vztiahnuť, pokiaľ odmietajú veriť tomu, že sa dané slová týkajú Ježiša z Nazaretu.³⁰

Z uvedeného žalmu s najväčšou pravdepodobnosťou vychádza aj Iuvenicus.³¹ Keď sa však rozhodol vo svojom epose uviesť, že Ježiš sa vína zmiešaného so žľčou napil, pretože tak si to žiadalo proroctvo, vynorila sa logická otázka, ako mohol Ježiš víno potom, čo ho ochutnal, svojvoľne odmietnuť. Nebolo to v rozpore s tým, čo predpovedal zákon? Uvedomujúc si riziko tohto protirečenia rozhodol sa teda básnik pripísať k pôvodnému textu ešte jeden verš (661), v ktorom Ježišovo odmietnutie obháji uvádzajúc, že ani rozhnevaný zástup ľudu, ktorý ho zasypával urážkami, si s ním nemohol robiť, čo sa mu zachce, teda že ani ľud ho nemohol prinútiť vypiť viac. Sila proroctva teda spútava nielen Ježiša, ale aj zástup, ktorý by možno odsúdenému rád doprial ešte viac poníženia, než mu prisúdil nezvratný osud, no nemôže. Je síce pravda, že na to, aby sa zákon naplnil, Ježiš v istej miere byť ponížený musí, no nie je nutné, aby sa nechal ponížil viac, než si litera zákona žiada. Nápoj teda nemusí vypiť celý; stačí, že z neho ochutná. Tým učiní zadosť proroctvu, a zároveň si v očiach čitateľov zachová svoju tvár.

30 ŠEDINA, *Órigenés: Proti Kelsovi I – II*, 465.

31 GALLI, F.: *Giovenco: I libri dei vangeli*. Roma : Città Nuova, 2012, s. 259.

ZÁVER

Ako sme teda mali možnosť vidieť, Iuvencov epos obsahuje štvoricu exegetických rozšírení, zdôrazňujúcich nezvratnosť osudu a nutnosť naplnenia sa starobyľých prorociev. Ich úlohou je zdôvodniť Kristovo zajatie, poníženie a smrť, teda udalosti, ktoré pohanskí kritici evanjelia považovali za nehodné Syna Božieho, ako nám to ukazuje Origenes vo svojom spise *Contra Celsum* (CC, I. 54; II. 17). Prvý z týchto dodatkov nájdeme v Simeonovom prorocke z perikopy o predstavení Ježiša v chráme (Lk 2,22-40), kde sa o Kristovom tele hovorí ako o predurčenom na smrť (ELQ, I. 209 – 213). Perikopu o Ježišovom zajatí v Getsemanskej záhrade zase dopĺňa odpoveď Judášovi, ktorou sa Kristus dobrovoľne odovzdáva do rúk zradcu (ELQ, IV. 517 – 521; Mt 26,47-56), čo je zrejme reakcia na spochybňovanie Kristových vodcovských schopností a jeho autority pohanskými kritikmi (CC. II. 12). V perikope opisujúcej Kristovo ukrižovanie (Mt 27,32-44) sa nachádzajú rovno dva fatalistické dodatky, a to pri výstupe na Golgotu (IV. 653 – 656) a pri ochutnávaní vína zmiešaného so žľčou (IV. 657 – 661). V druhom prípade z Iuvencovej strany išlo o odpoveď na obvinenie, že Kristus nebol schopný odolať smädu, hoci to dokáže aj obyčajná ľudská bytosť (CC, II. 37). Odpoveďou na otázku, prečo sa básnik rozhodol rozšíriť evanjelium o uvedené pasáže aj napriek tomu, že Iuvencov hlavný evanjeliový zdroj, Matúš, obsahuje najviac odkazov na starozákonné prorockvá, je zrejme tendencia kritikov kresťanstva spochybňovať oprávnenosť vzťahovania biblických prorociev o mesiášovi na Ježiša z Nazaretu (CC, I. 50; II. 28). Iuvencov fatalizmus teda plnil funkciu apologetickú. Básnikovým cieľom totiž bolo podať evanjelium spôsobom nielen štylisticky príťažlivým, ale aj obsahovo dostatočne odolným na to, aby jeho čitatelia nemali dôvod pochybovať o opodstatnenosti uctievať Ježiša z Nazaretu ako Božieho Syna.

Mgr. Viktor Wintner
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
602 00 Brno
Česká republika

Hrotsvitha z Gandersheimu

ŽIVOT A DIELO PRVEJ ŽENSKEJ DRAMATIČKY V HISTORICKOM KONTEXTE

Daniela Hrnčiarová

Hrotsvit of Gandersheim

The Life and Work of the First Female Playwright in Historical Context

Abstract: Hrotsvit was a canoness at Gandersheim Abbey, where she composed dramas modeled on the comedies of the Roman writer Terence. She is considered the first female dramatist in the Latin West since the fall of the Roman Empire. In addition to her plays, she wrote Christian poetry and two historical poetic works: the first focuses on Emperor Otto I, while the second recounts the founding of her convent at Gandersheim. Hrotsvit's writings provide valuable insight into the intellectual and religious life of the 10th century in the region of present-day Germany, during the rule of the Ottonian dynasty.

Keywords: Hrotsvit of Gandersheim, Terence, Drama, Martyrdom, Ottonian court

Hrotsvitha žila v 10. storočí v kláštore v Gandersheime, v dnešnom Dolnom Sasku, kde písala básne a divadelné hry podľa vzoru rímskeho autora komédií Terentia. K tomuto strohému konštatovaniu sa často pridáva, že sa považuje za prvú významnú po latinsky píšucu autorku od obdobia antiky a zároveň za prvú ženskú autorku divadelných hier v západnej Európe.

Toto stručné zhrnutie v sebe ukrýva hneď niekoľko prekvapivých informácií a cieľom tejto štúdie je tak Hrotsvithu bližšie predstaviť nielen odbornej, ale aj širšej verejnosti na Slovensku. V našom prostredí sa totiž doteraz nikto podrobnejšie autorku ani jej dielu nevenoval. Krátku ukážku z jej hry možno nájsť vo vysokoškolskej učebnici k latinskej stredovekej a humanistickej literatúre, ktorá vznikla v spolupráci Trnavskej univerzity a Masarykovej univerzity v Brne.¹ Na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave bolo k tejto

¹ Príspevok je výstupom projektu VEGA 1/0644/24 *Reflexia antických motívov v stredovekých hrách prvej ženskej dramaticky Hrotsvity z Gandersheimu* a podporený Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APPV-24-0060. *Hrotsvita z Gandersheimu, Dulcius, scéna 1 – 7*. In: STEHLÍKOVÁ, D., JURÍKOVÁ, E. (ed.) *Antológia z patrtistickej stredovekej a humanistickej literatúry*. Trnava : Trnavská

téme napísaných niekoľko záverečných prác.² Filozofická fakulta UK a členky Katedry klasickej filológie sa s Hrotsvithou stretli aj na poli vedeckého bádania. Klasická filologička Alexandra Dekanová napísala Hrotsvithinom dielo krátku štúdiu.³ Následne pre potreby latinského študentského divadla, ktoré na katedre viedla, preložila a so študentmi nacvičila Hrotsvithinu hru *Abrahám a Mária*. Preklad však nebol oficiálne publikovaný a ostal len v rovine pracovnej verzie. Od minulého roku sa na pracovisku rieši projekt „Reflexia antických motívov v stredovekých hrách prvej ženskej dramatičky Hrotsvity z Gandersheimu“ pod vedením Marcely Andokovej. Jeho ambíciou je do slovenčiny preložiť Hrotsvithine divadelné hry, preskúmať jej život a okolnosti za ktorých sa dostala k písaniu drám, no najmä sa zamerať na to, kde sú hranice medzi jej autorskou invenciou a žánrovými a dobovými vplyvmi, ktoré prebrala do svojho diela.

O Hrotsvithu a jej dielo rastie záujem aj v susedných Čechách. Popri odborných prácach Evy Stehlíkovej⁴ a parciálnych prekladoch z 90. rokov 20. storočia⁵, na začiatku 21. storočia vyšli dve práce, ktoré zahŕňajú preklad celého Hrotsvithinho diela.⁶

Vráťme sa však k Hrotsvithe samotnej. Existuje viacero variácií jej mena Hrotsvith, Hrotsvit, Hroswitha, Hrosuita, Roswitha, Rothsuit.⁷ Sama Hrotsvitha sa označila za *Clamor Validus Gandeshemensis* – za silný hlas z Gandersheimu v predhovore k svojim divadelným hrám. Ide o preklad jej vlastného saského mena: *Hruot* znamená hlas/krik, *suith* znamená silný. Hrotsvitha sa mohla nechať inšpirovať nielen svojím autorským zámerom, ale možno sa chce-

univerzita, 2022, s. 19 – 26.

2 VAJDIČKOVÁ, Z. *Hrotsvitha z Gandersheimu: Dulcitius*. Bratislava : FiF UK [s.n.], 1996; RYCHTARČIKOVÁ, A. *Terentiova hra Bratia a jej vplyv v dejinách európskej drámy*. Bratislava : FiF UK [s.n.], 2022.

3 DEKANOVÁ, A. *Latinská dráma a Hrotsvita z Gandersheimu*. In: *Literatúry ako súčasť medziludských spoločností*, zborník z konferencie. Nitra : UKF, 2003, s. 323 – 349.

4 STEHLÍKOVÁ, E. *Velké a slavné volání aneb Několik poznámek o životě a díle Hrotsvity z Gandersheimu, učené paní, která v klášterním tichu vyhlásila boj marnosti a hříchu. Pak na svou pěst sepsala jako Terentius dramata šest*. In: *Divadelní revue*, 3/1993, s. 69 – 73; STEHLÍKOVÁ, E. *A co když je to divadlo*. Praha : Divadelní ústav; – Koniasch Latin Press, 1998.

5 Podrobný prehľad o prekladoch jednotlivých diel a ďalších prácach o Hrotsvithe možno nájsť v štúdií Jany Nechutovej. NECHUTOVÁ, J. *Znovu o Hrotsvitě z Gandersheimu*. In: *Acta historica Universitatis Silesianae Opaviensis*, 14/2021, s. 35 – 48.

6 ZACHOVÁ, I. *Hrotsvita z Gandersheimu. Duchovní dramata*. Praha : Vyšehrad, 2004 a NECHUTOVÁ, J. *Hrotsvita z Gandersheimu. Básnické dílo. Legendy a historiografie*. Praha : Argo, 2022.

7 NAGEL, B. *Hrotsvit von Gandersheim*. Stuttgart : J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1965, s. 38.

la priblížiť aj Jánovi Krstiteľovi (hlas volajúceho na púšti)⁸, patrónovi kláštora z Gandersheimu,⁹ a podobne ako on priniesť svedectvo o Kristovi. Ďalšie z pomenovaní, ktoré sa s ňou spája *rara avis in Saxonia*, pochádza zo 16. storočia. Vo svojej kronike o histórii kláštora v Gandersheime z roku 1531 ju za „výnimočný zjav zo Saska“ označil nemecký humanista Heinrich Bodo, opát benediktínskeho kláštora v Clus neďaleko Hrotsvithinho kláštora v Gandersheime.¹⁰ V pomenovaní spojil dve veci, ktoré charakterizovali Hrotsvithu, a to, že išlo o výnimočne vzdelanú ženu a že táto vzdelaná žena pochádzala zo Saska.¹¹ Taktiež je možné, že sa Bodo ako humanista odvolával na *Satiry* významného rímskeho básnika Iuvenala, ktorý v jednej zo svojich satír premýšľal nad dokonalou ženou, ktorú označil za výnimočný zjav a pripodobnil ju k výskytu čiernej labute.¹² Ďalší nemecký humanista a priateľ Albrechta Dürera Willibald Pirckheimer Hrotsvithu nazval jedenástou múzou, keďže desiatu pozíciu už zastávala grécka lyrická poetka Sapfó. Ešte trochu ďalej zašiel francúzsky literárny vedec Charles Magnin, ktorý v prvej polovici 19. storočia Hrotsvithine dielo preložil do francúzštiny a pomohol ho spopularizovať, keď Hrotsvithu nazval „kresťanskou Sapfó“.¹³

Podobne ako pri väčšine stredovekých autorov sa aj o živote Hrotsvithy vie len pomerne málo. Nezachovali sa o nej žiadne správy od jej súčasníkov a nie je k dispozícii ani žiadna *Vita Hrotsvithae*. Niektoré kľúčové momenty v jej živote je však možné zrekonštruovať pomocou viacerých zmienok v jej diele. V práci o histórii kláštora v Gandersheime Hrotsvitha uvádza, že sa narodila dlhý čas po smrti vojvodu Ota Saského († 30. 11. 912), ktorý bol mladším synom zakladateľa jej domovského kláštora grófa¹⁴ Liudolfa. Rok svojho narodenia

8 „ego vox clamantis in deserto“ (Iz 40,3; Mk 1,3; Mt 3,3; Jn 1,23).

9 WILSON, K. M. *Hrotsvit of Gandersheim. A Florilegium of her Works*. Cambridge : D. S. Brewer, 1998, s. 41, pozn. 2.

10 BODO, H. *Syntagma de Ecclesia Gandesiana*. In: LEBINIZ, G. W. (ed.) *Scriptorum Brunsvicensia Illustrantium*. Band 3: *Continens XLII. Autores Scriptave, Religionis Reformatione Anteriora, Qvibus Res Brunsvigo-Luneburgensium Et Vicinarum Regionum, Episcopatum, Urbium, Monasteriorum, Principum et Hominum Illustrium, Nonnulla Etiam Estensia; Leges Item Complures Antiquæ Saxonum Inferiorum, Et Monumenta Historica Ipsa Eorum Dialecto Exhibentur*. Hannoverae : Foersterus, 1711, s. 712. [online] dostupné na: <http://diglib.hab.de/drucke/gn-4f-1572-3b/start.htm?image=00770> (cit. 10.10.2025).

11 BODARWÉ, K. *Hrotsvit and her Avatars*. In: WAILES, S. L. – BROWN, P. R. (ed.), *A Companion to Hrotsvit of Gandersheim*. Leiden – Boston : Brill, 2013, s. 336.

12 IUVENALIS, *Satyra* VI, 1, 165: „rara avis in terris nigroque simillima cycno“. Rimania údajne verili, že všetky labute sú biele, preto by čierna labuť nemala vôbec existovať. *Why a black swan is a rara avis*. [online] dostupné na: <https://grammarphobia.com/blog/2020/05/black-swan-rara-avis.html> (cit. 11.10.2025).

13 BODARWÉ, *Hrotsvit and her Avatars*, s. 336.

14 V súdobých prameňoch je Liudolf nazývaný grófom, ale v neskorších prameňoch sa Liu-

Hrotsvitha ďalej upresnila tým, že bola o niečo staršia ako jej predstavená, siedma abatiša gandersheimského kláštora a neter cisára Ota I. Gerberga, ktorá sa narodila v roku 949. Väčšina odborníkov sa zhodla na zúžení možného roku Hrotsvithinho narodenia medzi rokmi 935 – 940.¹⁵ Ani dátum jej smrti nie je známy. Svoje posledné dielo *Primordia* Hrotsvitha napísala pred rokom 973. Panuje všeobecný názor, že Hrotsvitha zomrela niekedy koncom 10. storočia.

Hoci nepoznáme podrobnosti o jej rodičoch a nevieme ani, kde sa narodila, možno konštatovať, že určite pochádzala zo šľachtickej rodiny v Sasku, pretože len dcéry z aristokratických rodín mohli byť prijaté do kláštora v Gandersheime.¹⁶ Niektorí autori dokonca predpokladajú, že by vďaka svojmu menu mohla byť vo vzdialenom príbuzenskom vzťahu s cisárskou rodinou, keďže jedna z abatieš kláštora v Gandersheime bola Hrotsvitha I.¹⁷ Ale či meno Hrotsvitha bolo jej rodným menom alebo menom, ktoré prijala až po vstupe do kláštora, nie je známe. Nevieme, kedy vstúpila do kláštora, ale možno predpokladať, že ako mladá mohla stráviť nejaký čas na cisárskom dvore. Dôkaz o jej možnom pobyte na dvore sa môže ukrývať v legende o mučeníckej smrti mladého Pelagia, kde sa Hrotsvitha odvolávala na očité svedectvo osoby narodenej v Cordobe. O mučeníckej smrti Pelagia bolo spísané svedectvo kňaza z Cordoby Raguela,¹⁸ ale keďže sa informácie, ktoré Hrotsvitha spracovala vo svojej legende, od tejto správy líšia, je zrejmé, že pri písaní musela použiť iné zdroje.¹⁹ Na Otovom dvore v rokoch 950 a 955/956 privítali posolstvá od kalifa Abd ár-Rahmana III. a je menej pravdepodobné, že by sa niekto z posolstva zastavil priamo v Gandersheime, aby sa s ním mohla Hrotsvitha porozprávať, skôr by sa niekto z Gandersheimu dostal na dvor. Túto teóriu zastáva Peter Dronke.²⁰ Naopak Katharina Wilson sa domnieva, že kláštor v Gandersheime bol okrem školy, knižnice, nemocnice,

dolf, vzhľadom na významné postavenie Liudolfových potomkov ako cisárov z tzv. Otonskej dynastie, označuje ako vojvodu (*dux orientaliū Saxonum* alebo *dux Saxonum*). ALTHOFF, G. *Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat*. Stuttgart ; Berlin ; Köln : W. Kohlhammer, 2000, s. 16.

15 BERSCHIN, W. *Hrotsvit and her Work*. In: WAILES, S. L. – BROWN, P. R. (ed.), *A Companion to Hrotsvit of Gandersheim*. Leiden – Boston : Brill, 2013, s. 23.

16 WILSON, K. M. *Saxon Canoness Hrotsvit of Gandersheim*. In: WILSON, K. M. (ed.) *Medieval women writers*. Athenes : University of Georgia Press, 1984, s. 31.

17 DRONKE, P. *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)*. Cambridge; New York : Cambridge University Press, 1984, s. 57.

18 BOWMAN, J. *Raguel, The Martyrdom of St. Pelagius*. In: HEAD, Th. (ed.) *Medieval Hagiography: Anthology*. New York; London : Routledge, 2001, s. 227 – 235.

19 STEVENSON, J. *Hrotsvit in Context: Convents and Culture in Ottonian Germany*. In: WAILES, S. L. – BROWN, P. R. (ed.), *A Companion to Hrotsvit of Gandersheim*. Leiden – Boston : Brill, 2013, s. 57.

20 DRONKE, *Women Writers*, s. 57.

aj dôležitým politickým centrom, kde sa zastavovalo široké spektrum návštevníkov, pričom niektorý z nich mohol tvrdiť, že bol očitým svedkom mučeníckej smrti mladého Pelagia v Cordobe.²¹

Kláštor v Gandersheime nebol obyčajný ženský kláštor. Bol založený v roku 852 saským grófom Liudolfom a jeho manželkou Odou na ich rodovom majetku na úpätí pohoria Harz, na brehu rieky Ganda, na hraniciach medzi dvomi diecézami Hildesheim a Mohuč. S povolením východofranského kráľa Ľudovíta Nemca sa manželský pár v roku 845 vybral na púť do Ríma s cieľom získať pre nový kláštor vzácne relikvie a požehnanie od rímskeho pápeža. O rok neskôr sa vrátili späť aj s ostatkami svätých pápežov Anastázia I.²² a Innocenta I.²³, ktoré dostali od pápeža Sergia II. Keď najstaršia dcéra Liudolfa a Ody Hathumoda dosiahla kanonického veku 12 rokov, rodičia ju postavili do čela kláštornej komunity v Gandersheime. Miesto pre nový kláštor vybral úradujúci biskup z Hildesheimu Altfrid, pravdepodobne synovec Liudolfa, a dokonca predložil aj stavebné plány pre kláštor, keďže mal so zakladaním kláštorov už svoje skúsenosti. V roku 845 založil podobný ženský kláštor v Essene.²⁴

Gróf Liudolf ani prvá abatiša Hathumoda sa, žiaľ, dokončenia stavieb ani vysvätenia kláštora nedožili. Kláštor bol slávnostne vysvätený na Sviatok všetkých svätých v roku 881 ďalším hildesheimským biskupom Wigbertom. Liudolf zomrel už v roku 866 (prípadne v roku 864) a Hathumoda v roku 874. Obaja boli pochovaní v kostole v Brunshausene, kde boli rehoľnícky pôvodne umiestnené. Po Hathumodinej smrti sa novou abatišou stala jej mladšia sestra Gerberga I. Tá sa v roku 881 rozhodla preniesť ostatky Liudolfa a Hathumody do gandersheimského kláštora, čím vytvorila hrobku pre členov liudolfínskej dynastie.²⁵ Aj ďalšie tri Liudolfove a Odine dcéry vstúpili do kláštora, pričom

21 WILSON, *Hrotsvit of Gandersheim. A Florilegium of her Works*, s. 6.

22 Anastasius I. (27. 11. 399 – 19. 12. 401) odmietol spisy Origena a počas svojho krátkeho pontifikátu nabádal africký klérus, aby bojoval proti donatistom. Liturgická spomienka na tohto pápeža pripadá na 27. apríla. SCHWAIGER, G. *Anastasius I.* In: KASPER, W. a.i. (ed.) *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 1. Freiburg; Basel; Wien : Herder, 2009, s. 602.

23 Innocent I. (21. 12. 401 – 12. 3. 417) pôsobil na pápežskom stolci v čase vyplienenia Ríma Alarichom I. v roku 410. Pokračoval v boji svojho predchodcu proti donatistom. Niektoré pramene ho označujú za syna svojho predchodcu v úrade pápeža Anastasia, iné pramene toto spojenie prezentujú skôr v duchovnej rovine. Liturgická spomienka na pápeža Innocenta pripadá na 12. marca, deň jeho smrti, ale v 12. – 13. storočí sa jeho sviatok slávil 28. júla. SCHWAIGER, G. *Innozenz I.* In: KASPER, W. a. i. (ed.) *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 5. Freiburg; Basel; Wien : Herder, 2009, s. 518.

24 GOETTING, H. *Das Bistum Hildesheim. vol. 1. Das Reichsinmittelbare Kanonissensift Gandersheim*. De Gruyter : Berlin; New York, 1973, s. 82.

25 PAXTON, F. *Anchoress and Abbess in Ninth-Century Saxony: The Lives of Liutbirga of Wendhausen and Hathumoda of Gandersheim*. Washington D. C. : Catholic University of America Pres, 2009, s. 42.

Christiana sa stala po smrti svojej sestry Gerbergry I. tretou abatišou kláštora v Gandersheime.²⁶ Do kláštora na sklonku života vstúpila aj vdova po Liudolfovi a spoluzakladateľka kláštora Oda, kde sa dožila úctyhodného veku 107 rokov.²⁷ Oda prežila skoro všetky svoje deti okrem Christiany, ktorá sa matku rozhodla pochovať do rodinnej hrobky v Gandersheime.

Hoci bolo Sasko od čias Karola Veľkého pevnou súčasťou Franskej ríše, istá vzdialenosť od mocenských centier na Rýne a Dunaji mala svoje výhody najmä pri rozvoji cirkevného života. Predpokladá sa, že neskorší nástup kresťanstva mohol ovplyvniť aj rehoľný život v Sasku, kde sa len postupne dostávali myšlienky na prísnejší a kontrolovanejší život rehoľníkov v kláštoroch zo zvyšku Franskej ríše.²⁸ Prvé ženské kláštory sa v Sasku začali zakladať na začiatku 9. storočia a postupne sa stávali dôležitými mocenskými centrami pod kráľovskou ochranou. Na ich čele sa ako predstavené striedali ženy spojené s vládnuou dynastiou. V Sasku mala svoje korene otonska dynastia, keďže prvý cisár z tejto dynastie Oto I. pochádzal z rodu Liudolfovcov. Zakladateľ kláštora v Gandersheime Liudolf bol starým otcom Henricha I. Vtáčnika, saského vojvodu, a východofranského kráľa. A Henrichov najstarší syn Oto I., neskôr zvaný aj Veľký, bol korunovaný za cisára v roku 962, teda v čase Hrotsvithinej literárnej činnosti v gandersheimskom kláštore. Ženské kláštory, založené členmi významných vládnuvich alebo šľachtických rodov, sa stávali miestami pamäti, kde sa náboženská komunita modlila za spásu duší zomrelých alebo žijúcich členov rodiny. Hoci modlitby za zomrelých predkov patrili k základným povinnosťami stredovekého kresťana, modlitby tých, ktorí zasvätili svoj život Bohu, boli považované za efektívnejšie a stávali sa súčasťou tzv. inštitucionalizovanej pamäti.²⁹

Kláštor v Gandersheime nebol zriadený pre mníšky, ktoré by sa riadili zaužívanými pravidlami kláštorného života. Hoci sa na koncile v Aachene, ktorý v roku 816 zvolal cisár Ľudovít Pobožný, cirkevní predstavitelia snažili zjednotiť kláštorný život podľa pravidiel benediktínskej regule, existovali náboženské spoločenstvá, ktoré preferovali iný náboženský život v rehoľných komunitách. Aby aj tieto spoločenstvá mali stanovené jasné pravidlá, boli na koncile spísané dva dokumenty: *Institutio canonicorum* pre mužské náboženské spoločenstvá a *Institutio sanctimonialium* pre ženské spoločenstvá.³⁰

26 GOETTING, *Das Bistum Hildesheim*, s. 85.

27 GOETTING, H.: *Gandersheim*. In: MARIACHER, B. (ed.) *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 4, Lieferung 6, München : Lexma Veralg, 1988, s. 1103.

28 GREER, S. *Commemorating Power in Early Medieval Saxony Writing and Rewriting the Past at Gandersheim and Quedlinburg*. Oxford; New York : Oxford University Press, 2002, s. 37.

29 GREER, *Commemorating Power*, s. 19.

30 PAXTON, *Anchoress and Abbess*, s. 9.

Život kanonísiek (*sanctimoniales*), ktoré žili podľa *Institutio sanctimonia-lum*, sa líšil od mníšok (*monachae*), ktoré sa mali riadiť benediktínskou regulou. Kanonisky nemali svoj každodenný život uzavretý v kláštore a prísne regulovaný. S povolením predstavenej kláštora mohli často navštevovať svoju rodinu, nemuseli dodržiavať striedmosť v jedle, mohli si pochutiť aj na mäso-vých pokrmoch, ktoré boli pre mníšky zakázané. Hoci bolo spoločné bývanie a stravovanie odporúčané, kanonisky mohli žiť vo svojich vlastných priestoroch (*mansiones*) v rámci múrov kláštora, kde si mohli vydržiavať aj vlastné služob-níctvo.³¹ Na rozdiel od mníšok, ktoré sa zaväzovali sľubom chudoby, kanonisky si ponechávali príjmy zo svojich majetkov, ale ich správu museli zveriť do rúk iných osôb, napríklad vlastných príbuzných alebo priateľov. Toto obmedzenie sa nenachádzalo v *Institutio canonicorum* a kanonici si nad majetkom pone-chávali plnú kontrolu.³² Kanonisky mohli s finančnými prostriedkami podľa potreby voľne nakladať, ale nemali ich použiť na svetskú zábavu ani na príliš prepychový odev. Povinnosť nosiť habit, ktorým sa mníška výrazne odlišova-la od zvyšku spoločnosti, nebola pre kanonisky záväzná. Odev mal byť prostý a jednoduchý a hoci sa mohlo oblečenie v jednotlivých kláštorných komuni-tách líšiť, habit a závoj bol zvyčajne biely, čím sa líšili od čiernych habitov bene-diktínskych mníšok. Azda najvýraznejší rozdiel medzi kanoniskami a mníškami predstavovala možnosť kanonísiek opustiť kláštor a vydať sa.³³ Obe ženské rehoľné spoločenstvá, kanonické aj mníšske, sa podľa *Institutio sanctimonia-lum* mali venovať modlitbám, spevu, odriekaniu žalmov, dodržiavaniu kano-nických hodínok, starostlivosti o chorých a chudobných a vzdelávaniu dievčat. Hoci boli pravidlá kanonického života jasne stanovené, vedci nedokážu s isto-tou povedať, koľko z nich sa v každodennom živote aj skutočne dodržiavalo.³⁴

Aj keby sa kanonické spoločenstvá riadili len niektorými zo stanovených pravidiel, tak život v kanonickom spoločenstve pre členky aristokratických ro-dín so sebou nepochybne prinášal viaceré výhody. Kanonisky neboli tak obme-dzované vo svojom živote v kláštornej komunite, čo sa týka stravy, oblečenia a privilégii spojených s ich vyšším spoločenským postavením. Pri vstupe dcér z aristokratických rodín do kláštornej komunity boli zvyčajne poskytované rôz-ne dary vo forme majetkov, čím sa zabezpečila dostatočná životná úroveň no-vej kanonisky, ktorá v kláštore získala vzdelanie primerané svojmu postaveniu a zároveň ochranu, keďže v tomto období sa ešte stávalo, že mladé šľachticné

31 GREER, *Commemorating Power*, s. 45 – 46.

32 WEMPLE, S. *Monastic Life of Women from The Merovingians to The Ottonians*. In: WIL-SON, K. (ed.) *Rara avis in Saxonia*, Ann Harbor : MARC Publishing 1987, s. 37.

33 GREER, *Commemorating Power*, s. 45 – 46.

34 WEMPLE, *Monastic Life*, s. 38.

mohli byť unášané s cieľom zabezpečiť si výhodný sobáš. Takto bola mladá žena k dispozícii a pod ochranou v prípade, že rodina sa ju rozhodne vhodne vydať. Ak kanoniska zostala v kláštore natrvalo, rodina získala prosebníčku, ktorá sa modlila za spásu ich duše. V tomto kontexte nie je teda veľmi prekvapivým zistením, že v Sasku prevažovali ženské kláštory, založené šľachtickými rodinami nad mužskými kláštorami, ktorých založenie v 9. a 10. storočí väčšinou iniciovali miestni biskupi.³⁵

V roku 877 sa synovia grófa Liudolfa rozhodli odovzdať kláštor pod ochranu svojho švagra, východofranského kráľa Ľudovíta Mladšieho, druhorodeného syna Ľudovíta Nemca. Kláštor tým získal imunitu od právomoci hildesheimského biskupa, mohol si zvoliť vlastnú predstavenú, pričom abatiša mala pochádzať z rodu Liudolfovcov.³⁶ Táto klauzula sa tradične považuje za potvrdenie pretrvávajúceho vplyvu Liudolfocov na Gandersheim a na upevnenie jeho pozície ako miesta pamäti rodu.

V roku 919 sa Henrich I. Vtáčnik rozhodol kláštor podriaďiť priamo ríši, ale hildesheimskí biskupi, ktorí už nepochádzali z liudolfovského rodu, sa svojho vplyvu v kláštore, ktorý patrilo do ich diecézy, nechceli vzdať. Preto v roku 947 budúci cisár Oto najskôr opäť potvrdil nezávislosť kláštora a slobodnú voľbu abatiše a kláštoru spolu s majetkami udelil aj rôzne privilégia. Následne sa mu podarilo o rok neskôr získať potvrdenie týchto privilégií pre Gandersheim aj od pápeža Agapeta II. V pápežskej listene bolo uvedené, že kláštor nesmel byť darovaný žiadnemu zemepánovi a upravil aj pravidlá voľby abatiše, pričom sa ňou mohla stať iba žena, ktorá už bola súčasťou ganderheimského kláštora. Iba ak by sa nenašla žiadna vhodná, mal kráľ právo vybrať novú predstavenú.³⁷

V roku 968, počas svojho tretieho pobytu na Apeninskom polostrove, asi týždeň po korunovácii svojho syna Ota za spolucisára v Ríme, Oto I. získal pre kláštor druhú privilegiálnu listinu, tentoraz od pápeža Jána XIII. V ochrannnej listine bolo stanovené, že v rámci tzv. *servitium regis* kláštor poskytoval pohostinnosť pre kráľa vždy, keď sa vydal na svoju kráľovskú cestu (*iter*). Vládcovia v tomto období ešte nemali trvalé sídla na jednom mieste, a preto sa panovník spolu s dvorom postupne presúval po krajine a ako sídla využíval buď vlastné majetky, alebo majetky cirkvi a kláštorov, ktorým poskytoval svoju ochranu. Keďže sa Gandersheim nachádzal na dôležitej a frekventovanej trase, možno predpokladať, že tam často využívali jeho pohostinnosť.³⁸

35 WEMPLE, *Monastic Life*, s. 48.

36 BERNHARDT, J. *Itinerant Kingship and Royal Monasteries in Early Medieval Germany, c. 973 – 1075*. New York : Cambridge University Press, 1993, s. 148 – 149.

37 GREER, *Commemorating Power*, s. 113 – 114.

38 BERNHARDT, *Itinerant Kingship*, s. 153.

Hoci nemáme žiadne potvrdené záznamy o návšteve cisára Ota I. v Gandersheime, je veľmi pravdepodobné, že sa tam zastavil najmä preto, že sa jeho neter Gerberga II. v roku 949 v kláštore stala abatišou. Na vzťahu cisára a gandersheimskej abatiše je zaujímavá aj skutočnosť, že otec Gerbergu a mladší brat cisára Ota Henrich sa opakovane dostával do opozície voči svojmu staršiemu bratovi. Proti Otovi podnietil na saskom území niekoľko vzbúr, ale tento boj spolu s nadviazanými spojenectvami voči Otovi sa skončili neúspechom a vojenskými porážkami vzbúrencov. Až Henrichovi nezostalo nič iné, ako sa doslova vrhnúť bratovi k nohám a prosiť o odpustenie. Po týchto búrlivých udalostiach sa z Henricha stala spoľahlivá opora a Oto brata odmenil správou bavorského vojvodstva, kde Henrich I. Bavorský pôsobil až do svojej smrti v roku 955, krátko po víťazstve nad starými Maďarmi v bitke pri Lechu, ktorá zastavila ich postup do západnej Európy.³⁹

Predtým než mohli byť v stredoveku muži i ženy literárne činní, museli splňať isté predpoklady: určitú úroveň vzdelania, prístup k písomným prameňom potrebným na písanie, patróna alebo iné finančné zabezpečenie a hlavne tému, o ktorej mohli písať. Pre ženy autorky bolo ešte ďalšou dôležitou prerekvizitou, aby neporodili dieťa a neboli opakovane tehotné. Preto nie je prekvapením, že mnohé skoré literárne diela ženských autoriek boli vytvorené v kláštore.⁴⁰ Kláštor v Gandersheime bol teda ideálnym miestom, kde sa mohla žena z aristokratickej rodiny po získaní primeraného vzdelania venovať uskutočneniu svojich veľkých ambícií a literárne tvoriť.

Hrotsvithino vzdelanie bolo na veľmi vysokej úrovni a poznala kľúčové diela kresťanských a pohanských autorov so svetskou a náboženskou tematikou. Mala znalosti z matematiky a hudby, čo sa odrazilo aj v jej diele.⁴¹ Vzdelanie získala, ako sama uvádza, od svojej učiteľky Rikkradis, ktorú opisuje ako najmúdrejšiu a najláskavejšiu z učiteľiek (*sapientissima et benignissima magistra*), ktorá jej poskytla základ tzv. *quadrivium* (hudba, aritmetika, geometria a astronómia). Ako druhú hybnú silu vo vlastnom vzdelávaní Hrotsvitha vyzdví-

39 PRINZ, F. *Grundlagen und Anfänge. Deutschland bis 1056*. München : C. H. Beck, 1993, s. 139 – 140.

40 IVES, M. – SUERBAUM, A. *The Middle Ages*. In: CATLING, J. (ed.) *History of Women's Writing in Germany, Austria and Switzerland*. Cambridge : Cambridge University Press, 2000, s. 13.

41 V divadelnej hre *Sapientia* hlavná hrdinka odpútava pozornosť cisára Hadriana matematickými príkladmi. V ďalšej hre pustovník Pafnutius vysvetľuje princípy hudobnej harmónie a vzťahy medzi makro- a mikrokozmosom. WAILES, S. *Hrotsvit's Plays*. In: BROWN, P. R. (ed.), *A Companion to Hrotsvit of Gandersheim*. Leiden – Boston : Brill, s. 135. Podrobnejšie sa Hrotsvithe a jej znalostiam hudby a matematiky venuje vo svojej štúdii Barbara Čuk. ČUK, B. *Hrotsvit of Gandersheim and Philosophy: Music and Arithmetics*. In: *Nova prítomnosť: časopis za intelektuálnu i duhovnú pitanja* 1/2024, s. 29 – 42.

huje abatišu kláštora z kráľovskej krvi a neter cisára Ota I. Gerbergu II., ktorá ju zdokonalila v *triviu* (gramatika, rétorika a logika). Vďaka svojmu pôvodu a postaveniu sa Gerberge dostalo kvalitného vzdelania v kláštore sv. Emmerána v Regensburgu, ktorý bol považovaný za kultúrne centrum Bavorska. Tu sa Gerberga zoznámila s dielami cirkevných otcov aj s antickými pohanskými autormi. Získané vedomosti potom Hrotsvitha vhodne využila pri tvorbe vlastného diela.⁴²

Hrotsvitha vytvorila 8 legiend, 6 divadelných hier, 2 historické prózy: *Gesta Ottonis* o činoch cisára Ota I. a spísala históriu vlastného kláštora *Primordia Coenobii Gandeshemensis* a 35 veršov v hexametroch, ktoré opisujú scénu zo Zjavenia apoštola Jána. Najdôležitejší rukopis, ktorý obsahuje skoro všetky Hrotsvithine diela, okrem diela *Primordia*, je uložený v Bavorskej štátnej knižnici v Mníchove (*Codex Latinus Monacensis* 14485, Bayerische Staatsbibliothek). S najväčšou pravdepodobnosťou bol spísaný viacerými pisármi v Gandersheime na konci 10. alebo na začiatku 11. storočia. Rukopis na začiatku 90. rokov 15. storočia, pravdepodobne okolo roku 1493, objavil nemecký humanista Conrad Celtis v kláštore Svätého Emmerána v Regensburgu.⁴³ Celtis, ktorému bol na zasadnutí ríšskeho snemu v Norimbergu ako prvému básnikovi nemeckého pôvodu v roku 1487 cisárom Fridrichom III. udelený prestížny titul *poeta laureatus*, v kláštoroch vyhľadával rukopisy, s cieľom nájsť diela a literárne pamiatky venované počiatkom nemeckej kultúry.⁴⁴ Celtis do rukopisu zasiahol a úpravy, ktoré považoval za potrebné, vpísal priamo na stránky manuskriptu spolu so svojimi postrehmi. Okrem toho zmenil pôvodné poradie prác, presunul divadelné hry pred legendy. Takto upravený text pripravil na jeho prvé vydanie tlačou, ktoré vyšlo v roku 1501 v Norimbergu.⁴⁵ Tzv. *editio principis* vyzdobil dvoma drevorytmí Albrecht Dürer. Prvý zobrazil Celtisa pri odovzdávaní rukopisu svojmu mecénovi, saskému kurfirstovi, Fridrichovi III.⁴⁶ Múdremu, ktorý prvé vydanie zafinancoval. Druhé vyobrazenie zachytáva samú Hrotsvithu, keď prezentuje svoje dielo cisárovi Otovi I.⁴⁷

Už spomínaný Heinrich Bodo, okrem kroniky kláštora v Clus, napísal aj kroniku kláštora v Gandersheime *De constructione cenobii Gandesiani, perfec-*

42 WILSON, *Hrotsvit of Gandersheim. A Florilegium of her Works*, s. 7.

43 BERSCHIN, W. *Hrotsvit and her work*. In: BROWN, P. R. (ed.), *A Companion to Hrotsvit of Gandersheim*, s. 28.

44 BODARWÉ, *Hrotsvit and her Avatars*, s. 331.

45 WALL, G. *Hrotsvit and German Humanist*. In: WILSON, K. (ed.) *Rara avis*, s. 254.

46 Autorka Glenda Wall vo svojej štúdii uviedla ako Celtisovho patróna saského kurfirsta Fridricha II. (Saxon Elector Frederick II), ale ten zomrel už v roku 1464. WALL, *Hrotsvit and German Humanist*, s. 254.

47 BODARWÉ, *Hrotsvit and her Avatars*, s. 332.

tione quoque et defectione eiusdem syntagma, rozdelenú chronologicky podľa poradia abatíš, ktorú dokončil v roku 1532. Pri tom využil aj *Primordia coenobii Gandeshemensis* od Hrotsvithy, ktorý mal k dispozícii pravdepodobne z archívu ganderheimského kláštora, ale tento rukopis sa stratil.⁴⁸ V roku 1966 sa nemeckému historikovi a archivárovi Hansovi Goettingovi v knižnici v Hildesheime podarilo nájsť prepis diela *Primordia*, ktorý v polovici 17. storočia vytvoril študent miestneho jezuitského kolégia.⁴⁹

Začiatok Hrotsvithinej literárnej činnosti možno datovať do roku 962. Tento rok vyplýva z veršov v predslove venovaných predstavenej Gerberge, ktorú autorka označuje ako neter cisára, pričom je historickým faktom, že sa Oto stal cisárom 2. februára 962.⁵⁰ Prvá kniha obsahuje sedem legend v leónských hexametroch a jednu v elegickom distychu. Okrem jednej (*Pelagius*) všetky legendy vychádzajú zo starších latinských alebo z gréčtiny do latinčiny preložených predlôh, ale odborníci sa domnievajú, že Hrotsvitha mala k dispozícii viacero zdrojov. Legendy sú tematicky rozmanité a zachytávajú, a v rámci jednej legendy môžu zachytávať, aj niekoľko dejových línií. Prvá z legend rozpráva príbeh Panny Márie (*Maria*), ďalšia zachytáva Kristove slová k učeníkom a Panne Márii pred vystúpením na nebesia (*Ascensio*). V legendách sa pripomínajú život a smrť konkrétnych osobností, napr. na dvore Karola Veľkého (*Gongolfus*) mučenícku smrť mladíka v Cordobe (*Pelagius*) alebo cirkevníka na Sicílii (*Theophilus*). Predstavujú aj výjavy zo života svätých (*Basileus* a *Dionysius*) a panenskej mučenice (*Agnes*). Pri legendách sa nenachádzajú doplňujúce informácie, napríklad vo forme predslovu, ktoré by bližšie osvetlili, prečo sa Hrotsvitha rozhodla spracovať vybrané hagiografické motívy a prečo práve v takejto podobe.⁵¹

Pri druhej knihe nie sú k dispozícii žiadne informácie, ktoré by upresnili, kedy Hrotsvitha na svojich divadelných hrách pracovala. Napísali ich po dokončení legend a pred treťou knihou niekedy okolo roku 965.⁵² Hry sú známe pod zaužívanými menami: *Gallicanus*, *Dulcitus*, *Callimachus*, *Abraham*, *Pafnutius* a *Sapientia*. Tieto názvy pochádzajú z prvého vydania z roku 1501 v Norimbergu a časť odborníkov sa domnieva, že boli výtvorom objaviteľa Hrotsvithinho rukopisu Conrada Celtisa, ktorý pred ženskými charaktermi, aj keď boli hlavnými postavami hier, uprednostnil mužské mená postáv, ktoré

48 HERBST, H. *Das Benediktinerkloster Klus bei Gandersheim und die Busfelder Reform*. Hildesheim : Verlag H.A. Gerstenberg, 1973. s. 13 – 14.

49 BERSCHIN, *Hrotsvit and her work*, s. 29.

50 BERSCHIN, *Hrotsvit and her work*, s. 24.

51 WAILES, S. *The Sacred Stories in Verse*. In: BROWN, P. R. (ed.), *A Companion to Hrotsvit of Gandersheim*. Leiden – Boston : Brill, s. 86 – 87.

52 BERSCHIN, *Hrotsvit and her work*, s. 24.

v diele zohrávali epizodické úlohy.⁵³ Ako klasický príklad sa uvádza divadelná hra *Dulcitius*, pre ktorú je odporúčaná zmena s troma hlavnými hrdinkami menom Agapé, Chioné a Irena, teda *Passio sanctarum virginum Agapis, Chioniae et Hirenae*.⁵⁴ Preto sa vo viacerých odborných publikáciách, v kritických edíciách⁵⁵ a moderných prekladoch⁵⁶ Hrotsvithiných diel stretávame s variantnými názvami hier. Hlavným argumentom bol predovšetkým dôraz samotnej autorky na ženské protagonistky jej hier, čo by sa malo prejavovať aj v názov divadelných hier.⁵⁷ Nájdú sa aj také hlasy, ktoré vnímajú použitie mužských mien v názvoch divadelných hier ako cielené posunutie hlavných ženských hrdiniek do úzadia, čo mohla Hrotsvitha chápať ako odraz nespravodlivosti sveta, v ktorom žila.⁵⁸

Hoci sa v rukopise textu Hrotsvithinej hry *Gallicanus* nachádzajú stručné poznámky, ktoré by mohli naznačiť, že dielo bolo pripravované na recitáciu viacerými prednášajúcimi, je veľmi málo pravdepodobné, že by autorka písala svoje dielo pre skutočnú divadelnú scénu. Pre toto obdobie neexistujú žiadne dôkazy o existencii divadla. Hoci sa v ľudovom prostredí, napríklad na trhoch a jarmokoch, mohli realizovať isté formy predstavenia v podobe výjavov z Biblie alebo zo života svätých, odborníci sa zhodujú, že by neboli relevantné pre vzdelané latinské prostredie, v ktorom sa pohybovala Hrotsvitha.⁵⁹

Hrotsvitha využívala divadelné hry na propagovanie kresťanských cností ako protiklad k niektorým svetským a morálne dvojznačným témam z pera rímskeho autora Terentia. Znalci vedia, že patril k najčítanejším autorom antiky a stredoveku. Jeho 6 zachovaných komédií patrí, popri dielach Vergília a Horatia, k najviac rozšíreným, pričom z obdobia 9. – 15. storočia sa zachovalo okolo 750 rukopisov. Úspech Terentia ako autora nebol založený na záujme o dramatický žáner, ale išlo skôr o jeho štylistické kvality – jeho výrečnosť a eleganciu štýlu. Jeho komédie mali premyslenú stavbu príbehu a možno v nich nájsť prejavy životnej múdrosti a morálneho ponaučenia, pričom sa autor usiloval

53 WAILES, S. *Hrotsvit's Plays*, s. 123.

54 Návrhy na zmenu podporoval aj odborník na dielo Hrotsvithy Peter Dronke vo svojej práci. DRONKE, *Women Writers of the Middle Ages*, s. 294, pozn. 11.

55 BERSCHIN, W. (ed.) *Hrotsvit Opera Omnia*. München : Saur, 2001.

56 Najčastejšie citovaným anglickým prekladom je WILSON, K. (ed.) *Hrotsvit of Gandersheim: A Florilegium of her Works*. Rochester, N. Y. : D. S. Brewer, 2000.

57 RUDOLPH, A. K. *Ego Clamor Validus Gandeshemensis Hrotsvitha of Gandersheim: Her Sources, Motives, and Historical Context*. In: *Magistra: Journal of Women's Spirituality in History*, 2/2014, s. 59.

58 MEIROSU, M. *Saving the prostitute*. In: GRACIA, N. – ARMENTI, D. (ed.) *Women's Lives. Self-Representation, Reception and Appropriation in the Middle Ages*. Cardiff : University of Wales Press, 2022. s. 226.

59 WAILES, *Hrotsvit's Plays*, s. 122.

ukázať, že ľudské správanie by malo byť vedené rozumom, miernosťou a porozumením pre druhých. Preto sa Terentius veľmi skoro dostal medzi školských autorov.⁶⁰ Hrotsvitha dala svojim čitateľom to, čo potrebovali čítať, vo forme, v ktorej to chceli čítať. Hry sú zasadené do obdobia rímskeho cisárstva a prelínajú sa v nich rímske literárne formy a metrum s kresťanským morálnym ponaučením.

Sústreďujú sa na témy spojené s panenstvom a mučeníctvom. Keď sa Hrotsvitha ako žena vyjadruje k téme panenstva, nevychádza z tradičného predpokladu, že muži sú zosobnením morálky, zatiaľ čo ženy pochádzajúce od pramatky Evy sú zo svojej podstaty slabé a podliehajú telu. Naopak prezentuje silné cnostné ženské protagonistky, ktoré víťazia nad hriechom. Panenstvo nezobrazuje ako pasívne. Skôr ide o vedomé rozhodnutie ženských i mužských protagonistov, ktoré prináša vnútornú premenu, mimoriadnu silu, vytrvalosť a výrečnosť, ktorú panny využívajú na obrátenie nevercov alebo na obranu svojho slobodne zvoleného spôsobu života.⁶¹ Hrdinovia Hrotsvithiných diel sa stretávajú s realitou sexuálnej túžby – či už cudzej, alebo vlastnej. V rámci svojho hodnotového systému však dokážu tieto impulzy premeniť a usporiadať tak, aby sexualita našla svoje miesto v ich hierarchii hodnôt, kde zostáva podriadená duchovnej sfére.⁶²

Tretia kniha obsahuje dve historické alebo epické básne. Prvú z nich *Gesta Ottonis Imperatoris* začala v roku 965, pretože v úvode básne chváli ešte živého mladšieho cisárovho brata Bruna, kolínskeho arcibiskupa, ktorý zomrel 11. októbra 965. V závere tretieho listu, adresovaného predstavenej kláštora Gerberge II., Hrotsvitha uvádza, že očakáva hodnotenie svojho diela od mohuškého arcibiskupa Wilhelma. Ten zomrel 2. marca 968, preto musela *Gestu* dokončiť pred týmto dátumom.⁶³ K spisaniu dôležitých udalostí v živote cisára Ota I. povzbudila Hrotsvithu abatiša kláštora Gerberga II., neter cisára. A už len skutočnosť, že bola Hrotsvitha požiadaná o napísanie v podstate oficiálneho životopisu cisára členkou jeho vlastnej rodiny svedčí o tom, ako vysoko bola literárna činnosť aj sama Hrotsvitha cenená. Bolo ženinou úlohou udržať rodinné tradície živé, preniesť na potomkov rodovú pamäť prostredníctvom písma alebo zachytenú v modlitbách a poučiť ďalšie generácie poukázaním na výnimočné a príkladu nasledovania hodné skutky predkov. Témou, o ktorej

60 VILLA, C. *Terenz im Mittelalter und im Humanismus*. In: MARIACHER, B. (ed.) *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 8, Lieferung 3, München : Lexma Veralg, 1996, s. 459.

61 MEIROSU, *Saving the prostitute*, s. 219.

62 WAILES, S. *Beyond Virginity: Flesh and Spirit in the Plays of Hrotsvit of Gandersheim*. In: *Speculum*, 1/2001, s. 3.

63 BERSCHIN, *Hrotsvit and her work*, s. 24.

zvyčajne písali vzdelané ženy v minulosti, sa stával svet okolo nich – dejiny vlastnej rodiny, cisárskeho dvora alebo náboženskej komunity, do ktorej patrili.⁶⁴ Tak to bolo aj v prípade Hrotsvithy alebo skôr Gerbergry II., keďže *Gestu Ottonis* možno do istej miery považovať za rodinnú históriu predstavenej Gandersheimu. Hrotsvitha v diele chronologicky zaznamenala udalosti od založenia dynastie až po korunováciu Ota za cisára v roku 962. V jej podaní vystupuje Oto I. ako ideálny kresťanský vládca, zbožný a láskavý, pričom ho prirovnáva k biblickému kráľovi Dávidovi.⁶⁵

Hrotsvitha spísala aj históriu svojho vlastného kláštora *Primordia de coenobiis Gandesheimensis*, v ktorej prerozprávala udalosti, ktoré viedli k založeniu kláštora až po smrť Ody, vdovy po Liudolfovi. V práci nemapuje len dejiny kláštora v Gandershieme, ale dôkladne sa zaoberá aj históriou liudolfovského rodu až do nástupu Henricha I. Vtáčnika na východofranský trón. Hrotsvithe sa tak podarilo vytvoriť dielo, v ktorom je história kláštora v Gandersheime, jeho počiatky a úspech neodmysliteľne prepojený s rodom svojho zakladateľa.⁶⁶ *Primordia* musela Hrotsvitha napísať až po dokončení *Gesta Ottonis*, pretože sa v histórii kláštora na toto dielo priamo odvoláva. Taktiež tam dvakrát spomína cisára Ota I., ale z textu nie je jasné, či bol panovník ešte na žive alebo už bol po smrti. Oto I. zomrel 7. mája 973.⁶⁷ V závere tretej knihy je pripojená báseň, pozostávajúca z 34 hexametrov, ktorá spracováva tému zo Zjavenia apoštola Jána. Je možné, že dielko opisuje výjavy z Apokalypsy, ktoré boli vyobrazené priamo v kláštore.⁶⁸

Keď sa vrátíme k stručnej charakteristike Hrotsvithy z úvodu, všetky prvenstvá spojené s jej osobou si právom zaslúži. Navyše, ak si uvedomíme rozmanitosť literárnych žánrov, ktoré Hrotsvitha zvládla, počnúc hagiografickými *vitae*, cez divadelné hry, až po historické *gesta*, nielenže naplno využila vzdelanie, získané vďaka svojmu postaveniu a prostrediu, v ktorom sa pohybovala, ale bezpochyby preukázala jedinečnú schopnosť kreatívne a originálne tvoriť.

Hrotsvitha z Gandersheimu má veľa tvári a podôb. Niektoré z nich, najmä tie, ktoré sa týkajú jej osoby, sa možno nikdy nepodarí úplne odhaliť. Závoj

64 INNES, M. *Keeping it in the family: women and aristocratic memory 700 – 1200*. In: VAN HOUTS E. (ed.) *Medieval Memories. Men, Women and Past 700 – 1300*. Longman : Harlow; New York, 2001, s. 135.

65 LEES, J. *David rex fidelis? Otto the Great, the Gesta Ottonis, and the Primordia coenobii Gandesheimensis*. In: BROWN, P. R. (ed.), *A Companion to Hrotsvit of Gandersheim*. Leiden – Boston : Brill, s. 214.

66 GREER, S. *Gandersheim and Quedlinburg, c. 852 – 1024: the development of royal female monasteries in Saxony*. Theses of PhD, University of St. Andrews, 2017, s. 82 [online] dostupné na : <https://hdl.handle.net/10023/10136> (cit. 10.9.2025).

67 BERSCHIN, *Hrotsvit and her work*, s. 24.

68 WILSON, *Hrotsvit of Gandersheim. A Florilegium of her Works*, s. 14.

času, ktorý nás od nej oddeľuje, je priveľmi hustý a overiteľných informácií o nej je veľmi málo. Iné podoby sa však dajú poodhaliť dôkladným skúmaním jej diela. Odstup niekoľkých storočí nám pritom umožňuje vidieť Hrotsvithu z rôznych uhlov pohľadu. Môžeme ju vnímať očami historika, ktorý skúma hodnovernosť faktov v jej diele a hľadá v nej prvú ženskú historičku Nemecka. Môžeme sa na ňu pozeráť očami ženy, ktorá sleduje postavenie iných žien v spoločnosti a všima si Hrotsvithinu vedomú snahu pretvoriť literárny obraz ženy. Pohľad literárneho kritika môže oceniť originalitu jej tvorby – prvej nielen saskej, ale vôbec stredovekej poetky, ktorej eposy sú dodnes jediné zachované latinské eposy z pera ženskej autorky. A napokon sa môžeme pozrieť na Hrotsvithu očami kresťana, ktorý v jej textoch hľadá dôkazy viery a prejavy hlbokkej nábožnosti. Hrotsvitha z Gandersheimu má skutočne mnoho tvári a podôb. Stačí len chcieť sa dívať – alebo skôr počúvať.

Mgr. Daniela Hrnčiarová, PhD.
Filozofická fakulta
Univerzita Komenského
Gondova 2
811 02 Bratislava

Štúdia k novozmluvnej etike hospodárenia v Evanjeliu podľa Lukáša a Skutkoch apoštolov

Miloš Masarik

A Study on New Testament Ethics of Stewardship in the Gospel of Luke and the Acts of the Apostles

Abstract: This study explores the foundations of New Testament economic ethics through an exegesis of selected texts from the Gospel of Luke and the Acts of the Apostles as a contribution to the theological framework for Christian entrepreneurship in Slovakia. By analyzing key narratives – such as the Rich Fool, the Rich Man and Lazarus, and the incident of Ananias and Sapphira – the article examines the transformation of personal values and social responsibility. The author identifies a distinct „Lucan piety“ – few ethical implications – integrated with economic activities. It is presented in two areas: 1) ethical context and 2) ethical principles. For example, the research highlights the „paradox of ownership,“ where private property is respected yet strictly subordinated to the service of God and neighbor. Ultimately, the study presents an „eschatological hope“ that challenges the illusion of earthly wealth as a primary security, advocating for a lifestyle characterized by being „rich toward God“.

Keywords: New Testament ethics, Lucan texts, stewardship, wealth, ownership, Christian entrepreneurship

1. ÚVOD

Táto štúdia je časťou širšieho výskumu zameraného na kresťanskú etiku v podnikaní. Má slúžiť ako príspevok k exegetickým základom pri hľadaní novozákonnej zbožnosti a špecificky jej prejavov, ktoré sa spájali s hospodárskymi aktivitami. Dúfame, že prispeje k formovaniu spirituality a jej prejavov aj v rámci hospodárskych aktivít kresťanov na Slovensku.

Exegézou vybraných biblických textov z Evanjelia podľa Lukáša a zo Skutkov apoštolov, ktoré explicitne reagujú na hospodárske a eticko-hospodárske otázky danej doby, sa budeme snažiť identifikovať Ježišov vplyv na etický rámec hospodárenia.

Pri našom bádani sme nadviazali na historické štúdie ako: ZEEV, Safrai: *The Economy of Roman Palestine*; alebo OAKMAN, Douglas E.: *Palestine in*

the Time of Jesus. Ďalej na novozákonné sociologické štúdie, v ktorých dominujú autori PILCH, J. et MALINA, B.; a tiež etické štúdie typu: HAYS, Christopher: *Luke's Wealth Ethics: A Study in Their Coherence and Character*. Celkovo je naša práca drobným príspevkom do diskusie, ktorú začal svojím dielom WEBER, Max: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, pričom v kontraste s dominantným teologicko-etickým prúdom tejto diskusie je naším špecifickým zameraním snaha o teologickú podporu vytvorenia kresťanského rámca pre hospodárske aktivity.

2. OBLASTI A PROBLÉMY „HOSPODÁRENIA“ V LUKÁŠOVOM EVANJELIU A V SKUTKOCH APOŠTOLOV

Výber relevantných textov bol vykonaný sledovaním vybraných pojmov v pôvodnom jazyku a tiež súvislým čítaním s hľadaním výskytu ekonomickej témy. Identifikovaných bolo viac textov, než uvádzam ďalej. Avšak kvôli rozsahu tu uvádzame výklad len tých textov, ktoré sú použité aj v rámci sumarizácie etických princípov v poslednej kapitole. Zvyšné texty, dúfam, použijem v nadväzujúcej štúdii. Pre úplnosť uvádzam výpis textov, ktoré sú relevantné, ale budú použité až v nasledujúcej štúdii: identifikované texty, z ktorých niektoré budú použité až v nasledujúcej štúdii: Podobenstvo o veľkej večeri (Lk 14,15-24), Falošný šafár (Lk 16,1-12), Zacheus (Lk 19,1-10), Podobenstvo o talentoch (Lk 19,11-27 a Mt 25,14-30), Problém spoločného vlastníctva v jeruzalemskom zbore (Sk 2,42-27, Sk 4,36-37), Peter a Ján nemal skutočne zlata a striebra? (Sk 3,6), Postavenie etiópskeho komorníka (Sk 8,26-40), Aktivity Tábity (Sk 9,36-43), Podnikanie Lýdie (Sk 16,11-15), Podnikanie s proroctvom (Sk 16,16-24).

2.1 BOHÁČOVE PLÁNY (LK 12,13-20)

Najdôležitejšou zvestou tohto podobenstva je, že večný život človeka nezávisí od toho, čo na zemi vlastní. Trvalé zabezpečenie nájde človek, ak čerpá bohatstvo od Hospodina.

Toto podobenstvo je Ježišovou odpoveďou na spor o dedičstvo. Dedičstvo bolo v Izraeli špecifickou formou vlastníctva. Podľa právneho systému ustanoveného Tórou sa niektoré druhy majetku dali získať len dedičstvom a nebol možný iný spôsob. Bol to druh sociálnej istoty.¹ Zároveň bolo dedičstvo aj vy-

¹ Medzi takýto majetok patrila napríklad pôda. To, že Izrael dostal „Zasľúbenú zem do dedičného vlastníctva“ bolo pre členov tohto národa veľmi konkrétnou skutočnosťou. V Levitikus 25,13-18 je napríklad ustanovenie o jubilejnom roku, v ktorom sa predaná či zhabaná pôda musí vrátiť pôvodným majiteľom.

jadrením vzťahu, podobne ako je tomu dnes. Od dedičstva sa teda odvíjali aj materiálne istoty, aj spoločenský status (česť). Je dosť možné, že sa tu stretávame nie len s nespravodlivým rozdelením dedičstva, ale s vydedením, či iným rodinným konfliktom, ktorý nemá len majetkový rozmer, ale aj spoločenský².

Spor o dedičstvo teda mohol vzniknúť z rôznych príčin. Ježiš však na tento problém hľadá z iného uhla pohľadu než ho otvára človek ktorý ho oslovil. Prečo je dedičstvo pre tohto človeka tak dôležité? Skutočne mu prinesie do života vytúžené istoty, zabezpečenie? Z tohto pohľadu aj ponúka riešenia.

Orientácia na majetok je prekážkou večného života, a teda skutočnej istoty³. Dostatok majetku, aj legitímne nadobudnutého, teda nemá byť dôvodom na skončenie služby Bohu a bližnému, a na druhej strane ani jeho nedostatok, možno spôsobený krivdou, nemá naplno zamestnávať myseľ človeka. Alternatíva, ktorú Ježiš ponúka, vyrastá z možnosti byť „εις θεὸν πλουτῶν“, čomu môžeme najlepšie porozumieť ako „byť bohatý v Bohu“ resp. „byť bohatý podľa Boha“.⁴ Znamená to, že človek hľadá istoty, ktoré ponúka Boh. Tým Bohu prejavuje prostú dôveru a človek získava istoty, ktoré pretrvávajú.

2.2 BOHÁČ A LAZAR (Lk 16,19-31)

Vystihnúť základnú kérygmu je zložité už len preto, že je ťažké definovať, či sa jedná o podobenstvo, alebo o reálnu udalosť.⁵ Pri podobenstve môžeme

2 Niektorí vidia v danej sérii Ježišových vyučovaní dokonca celý rad rodinných konfliktov. NEYREY, Jerome: *The Social World of the New Testament*. p. 99: “From the discussion in this section, one clear theme emerges. The Q document contains a number of statements that attack family unity and loyalty. These statements, moreover, are often linked with remarks on loss of wealth and honor.”

3 BOCK, D. L.: *Luke. The IVP New Testament commentary series*. Ef 5,3. “When possessions are the goal, people become pawns. In fact, a reversal of the created order occurs, as those made in the living image of God come to serve dead nonimages. It is this inversion of the created order that makes greed such a notorious sin; it is even called idolatry in some texts.”

4 Interpretáciu v zmysle „podľa Boha“ môžeme obhájiť napríklad konštatovaním CALVIN, John: *Commentary on Harmony of Gospels*, vol. 2. Lk 12,21: “For the meaning comes to this, that they are rich according to God, who do not trust to earthly things, but depend solely on his providence. It matters not whether they are in abundance or in want, provided that both classes present their sincere prayers to the Lord for their daily bread. The corresponding phrase, layeth up for himself, conveys the idea that this man paid no attention to the blessing of God, but anxiously heaped up an immense store, so that his confidence was shut up in his barns.”

5 Otázku vyvoláva skutočnosť, že nemá úvod, osoba je označená menom, a nie je uvedená konkrétna aplikácia. Dôvodom pre jeho prijatie ako podobenstva je kontext z Lk 16,8-18. UTLEY, Bob: *Luke the Historian*. Marshall : Bible Lessons International, 2012. http://www.freebiblecommentary.org/new_testament_studies/VOL03A/VOL03A.html, 20. 6. 2025

uvažovať aj nad vzťahom Židov a pohanov. Pri reálnej udalosti vystupuje viac do popredia etika hospodárenia, životné istoty. Avšak či sa jedná o podobenstvo, alebo opis reálnej udalosti, už kvôli kontextu, v ktorom bolo povedané (Lk 16,14 Φαρισαῖοι φιλάργυροι ὑπάρχοντες), v ňom nachádzame podnety na riešenie témy tejto práce. Podľa v 29 a 31 ide o poslušnosť voči „Mojžišovi a prorokom“, ktorá sa má prejavovať v životných postojoch, teda aj v narábaní s majetkom. Typický život bohatých, ako je tu opísaný, je v príkrom rozpore s príkazom Tóry (Dt 15,11). Človek, ktorý je bohatý a súčasne zbožný, by prijal svoje postavenie ako zodpovednosť a previazal by svoj život so životom chudobného Lazára.⁶

Ježiš tu nadväzuje na etický problém obrovskej nerovnosti rozdelenia bohatstva, ktorá vo vtedajšej spoločnosti vládla. Bohatí a chudobní žili doslova v rozdielnych svetoch.

Bohatí mali prostriedky, ktoré bolo ťažko minúť kvôli obmedzenej ponuke mimo centrálnych miest. Bohatstvo bolo totiž v antickom svete vnímané mierne odlišne než v dnešnom západnom svete. Hodnotilo sa podľa spotreby jeho majiteľa, a zároveň dominantným motívom bohatstva bola spotreba. Kment, purpur a skvostné hody výborne vystihujú nadsadenú spotrebu vtedajšej najvyššej vrstvy a bohatstvo jednej z postáv perikopy je vyjadrené s hlbokou historickou hodnovernosťou. Chudoba je tu tiež vystihnúť hodnoverne – znamenala, že človek nemal prostriedky na to najnutnejšie pre život. Hlad, chlad a iné nepriaznivé okolnosti sa chudobnému podpísali pod zdravie, čím doslova telesne trpel.

Ježiš uvádza stav chudoby aj bohatstva do širších súvislostí večnosti. Majetok ako zdroj potešenia stráca význam, ak sa kvôli sociálne nezodpovednému zneužívaniu potešenia v časnosti vystavuje strate potešenia vo večnosti. Rovnako človeku, ktorý skutočne trpí chudobou, dáva nádej, že toto nie je Boží zámer, a že Boží zámer bude naplnený.

2.3 ZLÍ VINÁRI (LK 20,9-19 A PAR.)

Návod na výklad tohto podobenstva dáva Ježiš, keď ho uvádza ako vysvetlenie starozákonného textu. Podobenstvom o zlých vinohradníkoch teda

⁶ Zastávam názor, že Ježiš tu skutočne neodsudzuje bohatého človeka („Ανθρωπος πλούσιος – Lk 16,19) pre jeho bohatstvo, ale kritizuje nezodpovednosť a sebeckosť, ktoré tu sú s bohatstvom spojené. Tak aj STAMBAUGH, J.: *The New Testament and its Social Environment*. s. 105: “There was no ethic of homelessness freely chosen by wandering charismatics, but, rather, a politically and economically caused rootlessness experienced by many in Palestine.”

obviňuje farizejov a zákonníkov z toho, že si privlastňujú to, čo patrí Bohu. Napríklad namiesto toho, aby slúžili výkladom Zákona, privlastnili si nárok na jeho normatívnu interpretáciu. Takúto pointu podobenstva potvrdzujú aj reakcie naň. Kým ľud zvolá: „Ešteže čo!“ (Lk 20,16), zákonníci sú odhodlaní Ježiša zabiť (Lk 20,19).

Samotné podobenstvo má byť dobre pochopiteľnou paralelou, kde je známou skutočnosťou vysvetlená duchovná skutočnosť. Aj v tomto prípade je tomu tak, keďže podobné udalosti sa stávali v okrajových častiach Rímskej ríše. Koncentrácia bohatstva spôsobovala, že široké vrstvy obyvateľstva prichádzali o svoju pôdu a boli nútení pracovať na cudzom – buď ako najatí pracovníci, alebo si cudzí majetok prenajali a tak spravovali. Často to bol majetok, ktorý predtým patrilo im. V okrajových častiach ríše, kde boli statky výrazne vzdialené od právomoci svojich majiteľov, museli majitelia neraz čeliť vzbure. Na jednej strane môže byť vyrušujúce, že Boh je v rámci podobenstva v spoločenskej pozícii, ktorá bola považovaná za negatívnu. Na druhej strane je zároveň v spoločenskej pozícii miestnej autority – patróna – ktorá mala výrazný dosah na každodenný ekonomický život ľudí. Úmysel zabiť syna a získať tak dedičstvo naberá význam napríklad v prípade, ak sa jednalo o jednorodeného syna.⁷

Etické otázky, ktoré by sme tu mohli vnímať, sú napríklad otázka právomoci, vlastníctva či vykorisťovania. Základná kérygma tohto podobenstva nás však v tomto uvažovaní limituje. Ježišovým zámerom nebolo v tomto prípade hovoriť o týchto otázkach, aj keď zovšeobecňujúco nachádzame niektoré aplikácie na otázku vykorisťovania⁸.

Z kontextu môžeme konštatovať, že Ježiš sa stavia proti útlaku, ktorý prináša zákonníctvo. Tento útlak má aj ekonomický charakter. Priamo z podobenstva však môžeme vyčítať skôr náboženský ako ekonomický útlak. Napriek tomu môžeme odvodiť jeden etický dôraz pre hospodárstvo – nie ako dôsledok podobenstva, ale ako jeho predpoklad. Súkromné vlastníctvo, jeho dedenie, a skutočnosť, že časť výnosu pripadá majiteľovi vinice, sú považované za samozrejmosť. Takéto závery však chceme robiť opatrne. Ježiš tu rozhodne nechcel

7 Nie že by tým sluhovia získali automaticky nárok na pôdu, ale výrazne by sa tým oslabil predošlý vlastnícky vzťah. JOHNSON, L.: *Sacra Pagina Lukáš*. s. 91: „...slovo „milovaný“ (agapétos) snad obsahuje i významový odstín „jediný syn“, protože LXX jím několikrát překládá jáchid (Gn 22,2.12.16; Am 8,10); Zach 12,10).“

8 CASSIDY, R.: *Jesus, Politics and Society*. s. 35: “Since he makes reference to a passage from Isaiah, ‘My house shall be a house of prayer,’ as he began to drive out those who sold, it is likely that Jesus’ action is directed against a religious abuse or religious oppression as well as against economic oppression... The parable of the wicked tenants should also be mentioned under the heading of Jesus’ criticism of religious abuses.”

autorizovať hospodársku etiku vzdialeného bohatého správcu, ale vtedy známymi danosťami demonštroval duchovné skutočnosti.

2.4 ANANIÁŠ A ZAFIRA (SK 5,1-11)

Ananiáš a Zafira sa tiež zapojili do nového etického počínania v prvom zbore. Predali (πωλέω) pravdepodobne časť svojho majetku, aby sa o nadbytok, ktorý v skutočnosti nepotrebovali, rozdelili s bratmi a sestrami v Kristovi. Ananiáš a Zafira však svojím konaním, namiesto plnenia Božej vôle, hľadali spoločenské uznanie v novo formujúcej sa cirkvi. Je teda prirodzené, že bez správneho motívu si radšej časť majetku odložili. Problémom by nebolo nechať si majetok, prípadne časť predaného majetku. Vážnym problémom bol nesprávny motív. Nedokážem zhodnotiť trest smrti za takéto počínanie, jedná sa však o najvážnejšie možné varovanie pred tým, keď človek nerobí veci z presvedčenia a za správnym účelom, a zároveň je to výrazné varovanie k zodpovednému správcovstvu financií v cirkvi i v osobnom živote – patrí totiž do oblasti Božieho záujmu.⁹

Akademici nie sú jednoznační vo vnímaní toho, čo presne sa dialo v prvom cirkevnom zbore a aký motív bol za týmto konaním. Pohybujú sa približne v týchto medziach: (1) buď veriaci predávali všetko, alebo (2) len to, čo v skutočnosti nepotrebovali (nielen nadbytok, ale to, čo už na základe novej etiky nepovažovali za nutnosť). Zároveň sa motívy hodnotia ako pre nás najpriateľnejšie zvnútornenie Ježišovej eschatológie, kde z hľadiska večnosti už na niektorých pozemských formách zabezpečenia nezáleží, až ako nesprávna interpretácia eschatológie a širšieho Ježišovho učenia, ktorá bola síce romantická, ale neskôr viedla k finančným komplikáciám. Ad 1) K teórii o prebytku môžeme konštatovať, že je možná. Ľudia v Jeruzaleme vlastnili viacero domov, ktoré ponúkali pútnikom, a tiež vlastnili polia, ktoré ich v skutočnosti neživil, pretože boli remeselníci, kňazi, prípadne mali iné povolanie. Ad 2) K teórii o nesprávnej interpretácii Ježišovej eschatológie môžeme konštatovať, že niektoré indície hovoria za, ako napríklad vyvíjajúca sa eschatológia u Pavla, no je aj dosť argumentov proti, najmä priamo v oblasti etiky v hospodárení. Raná cirkev očakávala skorý príchod Ježiša, no to zároveň nemalo znamenať nečinnosť. Spolu s týmto očakávaním sa rozvíja aj kvalitná pracovná morálka, ktorej

⁹ BOICE, J. M. *Acts : An expository commentary*. s. 96. Yet there is an application for us: Someday we are going to die, and the good we can do with our possessions will end then. Doesn't it make sense to take care how we use our possessions and use them well now? We should make them count. I do not say sell you have. Normally that would be an unwise thing to do. But make sure you use your possessions for the Lord.

prvotiny môžeme sledovať v novozákonných listoch (2 Tes 3,10). Je, podľa môjho názoru, nepravdepodobné, že ak by sa jednalo o chybu vo výklade Ježišovej eschatológie a následne chybu v hospodárskej etike, Lukáš by to v texte, staršom ako sú listy, ešte stále zaznamenával v tak pozitívnom duchu.

V rámci etického významu tohto textu tu proti sebe stoja etika, ktorá pramení z túžby, vnútorného presvedčenia a hodnôt oproti etike, ktorá pramení z iných záujmov, napríklad prislúchaniu k spoločenskej skupine, a je hraná za účelom dosiahnutia iného záujmu. Pritom to nie je opisované ako problém tlaku komunity, ale ako problém zneužitia peňazí na manipuláciu. Takúto etickú interpretáciu nám dovoľuje aj širší kontext tejto udalosti¹⁰. Dovolím si na tomto mieste ešte zdôrazniť, aký význam má rôznorodosť biblického záznamu pre štúdium novozákonnej etiky. Nie je jeho zámerom vykresliť dokonalú cirkev, ale pri komunikácii ideálu prvej cirkvi Lukáš identifikuje a nezamlčí prítomnosť klamstva, čo sa stalo mementom pre cirkev v budúcnosti.¹¹

Je zaujímavé, že vplyv novej kresťanskej etiky na prácu s financiami, tu bol jednoznačný. Ananiáš a Zafira prebrali novú morálku kresťanskej komunity, zbavovali sa rôzneho majetkového zabezpečenia kvôli potrebám núdznych. V ich prípade však nebola táto morálka znútornená, ale bola len spôsobom, ako patriť do skupiny (pri zachovaní osobných výhod). To, že usvedčenie z etiky, ktorá bola len hraná a nie znútornená, viedlo až k smrti, ostalo pre cirkev mementom, že etika, ktorá nevyrastá z úprimnej túžby alebo jasných hodnôt, stráca význam a navyiac je kontraproduktívna.

2.5 PROTEST VÝROBCOV SUVENÍROV A NÁBOŽENSKÝCH PREDMETOV V EFEZE (SK 19,24-40)

Tento záznam spontánneho protestu v Efeze ukazuje nábožensko-ekonomický dosah ohlasovania evanjelia. Efez bol preslávnený kultom bohyně Artemis. Ohlasovanie evanjelia spôsobilo zníženie záujmu o tento kult, a tým aj o náboženské predmety, ktoré miestni remeselníci vytvárali v nadväznosti

10 TANNEHILL, Robert: *Do the Ethics of Acts Include the Ethical Teaching in Luke?* In: PORTER, S.: *Acts and Ethics*. s. 117: "We should note, first, that there are numerous examples in Acts of the corrupting effect of a desire for money. We can understand these as illustrations of Jesus' warning that we cannot serve God and mammon (Lk 16,13) and similar teaching. The desire to get or keep or misuse money is a negative factor in the stories of Judas (Lk 22,5+ Sk 1,18), Ananias and Sapphira (5,1-11), Simon Magus (8,18-24)."

11 BARCLAY, W.: *The Acts of the Apostles*. s. 44: "This is one of the stories which demonstrate the almost stubborn honesty of the Bible. It might well have been left out because it shows that even in the early Church there were very imperfect Christians; but the Bible refuses to present an idealised picture of anything."

naň.¹² Túžba po finančnom zisku im však nedovoľovala nájsť iný zisk, ktorý nová viera ponúkala (1 Tim 6,6).

Vidíme, že motív ich protestu proti kresťanstvu je v prvom rade ekonomický – majú obavy o dobrý zárobok, ktorý im tento kult prináša. Predmety ktoré vyrábali, mali skutočne dobrú predajnosť. Spájali hodnotu drahého kovu s „krásou“ či hodnotou kultu Artemis.¹³ Avšak hodnota kultu výrazne upadala, a tak zostávala hodnota ich výrobkov len v striebre ktoré obsahovali. Na ňom nakoniec nemohli byť ziskoví, naopak, boli pre striebro odbytiskom (iní zarábali na predaji striebra v Efeze), pretože ho s najväčšou pravdepodobnosťou dovážali z väčšej diaľky. Nevieme, či ich výrobkom bola pripisovaná aj magická moc.

Dnes by sme možno tieto predmety pomenovali suvenírmí alebo investičnými predmetmi. Nemali však len spomienkový charakter a v dobe, keď sa platilo drahými kovmi, nemali ani charakter stabilného uchovávateľa hodnôt. Ich magická hodnota bola kľúčová, stávali sa súčasťou domácich svätýň alebo sa používali ako talizmany. Podobný výrobok nájdeme aj v súvislosti s Jeruzalemom, aj keď v protiklade s uvedeným výrobkom z Efezu nevieme o jeho kultickom využití nič, skôr sa spomína spomienkový a estetický význam.¹⁴

Etická otázka, ktorá v tomto prípade vyplýva z daného záznamu, sa týka transformácie ekonomiky kvôli hodnotám kresťanstva. Táto otázka sa otvára z dvoch strán: a) Núti nás pýtať sa, akú pridanú hodnotu môže dať našej ekonomickej činnosti viera v Boha. Existuje nejaký vhodný spôsob, ako ich spájať, alebo je dôležité ich oddeľovať? b) Ako sa vyrovnáť so skutočnosťou, že niektoré ekonomické činnosti sa vierou v Boha stávajú neprijateľné?

12 Tu môžeme polemizovať, či to tak skutočne bolo. Obraz Artemis Efezskej bol nesmierne známy po celej ríši. Len v mimokresťanskej literatúre, datovanej do 1. stor. pred Kristom a 4. stor. po Kristovi, je asi 520 zmienok o Efeze a Efažanoch. (KOESTER, H.: *Ephesos Metropolis of Asia*. s. 85) Ak Pavel rapidne znížil uctievanie tohto kultu, dosah jeho služby bol obrovský. Možno však bol len ojedinelým hlasom, ktorý na úrovni obyvateľov Efezu oslabil uctievanie tohto kultu, čo viedlo k veľkému strachu Demetera a jeho spoločníkov. Pre mimo biblické potvrdenie reálneho dosahu Pavlovej služby by nám pomohlo poznať rozloženie intenzity odkazov na Artemis v mimo biblickej literatúre. Môj záver ostáva na úrovni toho, čo je veľmi pravdepodobné na základe biblického svedectva: Pavol citeľne oslabil kult minimálne na miestnej úrovni, a to spôsobilo veľký strach o zabezpečenie u výrobcov náboženských predmetov.

13 REDDISH, Mitchell et FANT Clyde: *Lost Treasures of the Bible*. s. 357: “The shrines were apparently miniature temples sold as souvenirs or for use as offerings in the temple. No silver miniatures of the Artemis temple have been found, although clay models have been discovered. Miniature silver images of Artemis, as well as gold and ivory ones, have been found at Ephesus.”

14 GÁBRIŠ, K.: *Dejiny Novozákonnej Doby*. s. 79: „V literatúre sa spomína ako zvláštna ozdoba žien tzv. zlatý Jeruzalem. Bola to čelenka, ktorú vyrábali v Jeruzaleme na pamiatku návštevy svätého mesta.“

Ad a) Novozákonná zbožnosť je vzdialená od takého chápania náboženstva, v ktorom by sme vlastným úsilím menili Božiu vôľu, a tak získavali plnší život. Podstatou je porozumieť Božej vôli, čo má za následok aj plnší život po každej stránke, vrátane ekonomickej.

Ad b) Je zaujímavé, že tí, ktorých priviedli pred protestujúce zhromaždenie sa, podľa slov pisára, „nedopustili svätokrádeže a ani sa nerúhali bohyni“. Ako je potom možné, že tak výrazne znížili autoritu tohto kultu? V oblasti ekonomickej transformácie, kde sa presadila kresťanská viera, môžeme vidieť, že sa aspoň zo začiatku nepresadzovala mocou, ale hlásaním vyšších duchovných aj etických hodnôt.

3. LUKÁŠOVSKÁ ZBOŽNOSŤ PREPOJENÁ S HOSPODÁRSKYMÍ AKTIVITAMI – ETICKÉ VÝCHODISKÁ

Účelom tejto štúdie je identifikovať novozmluvnú zbožnosť, ktorá sa odráža aj v hospodárskych aktivitách. Jednoducho sa to dá definovať ako novozmluvné východiská etiky hospodárenia. Tieto exegetické výstupy kategorizujeme na dvoch úrovniach:

1. Základný kontext novozákonnej etiky – to preto, lebo kontext je neoddeliteľnou súčasťou tejto etiky. Vytvára špeciálny rámec pre prijatie a žitie tejto etiky, bez ktorého stráca zmysel.
2. Princípy novozákonnej etiky – lebo táto etika má aj svoje konkrétne princípy, ktoré pomenujeme zvlášť na niekoľkých príkladoch.

3.1 KONTEXT NOVOZÁKONNEJ ETIKY VYPLÝVAJÚCI Z LUKÁŠOVÝCH TEXTOV

Ako som už uviedol, z dôvodov rozsahu uvádzam len texty a závery, ktoré navzájom súvisia. Ďalšie texty z Lukáša a zo Skutkov a z nich odvodené závery sú predmetom nadväzujúcej štúdie:

- a) transcendentálno-vzťahový kontext NZ etiky – Lýdia (?)
- b) kontext eschatologickej nádeje – súdu a večného života;
- c) kontext zvestovania evanjelia a transformácie človeka (?)

Pri každom kontexte si všímam tri oblasti. Ad 1) Začínam novozákonným exkurzom, v ktorom načrtnem základy konkrétneho kontextu. Ad 2) Potom nasledujem sledovaním dobových etických vplyvov, aby sme Kristom daný nový etický kontext mohli pochopiť v rámci jeho spoločensko-historických súvislostí. Ad 3) Poslednú časť tvorí veľmi stručne definovaný dejinný dosah, ktorý slúži na zvýšenie kredibility záverov.

3.1.1 TRANSCENDENTÁLNO-VZŤAHOVÝ KONTEXT NOVOZÁKONNEJ ETIKY

Novozákonný exkurz. Nový horizont vzťahu s Bohom v živote človeka, nesúci zásadný vplyv na jeho etické konanie, vyrastá z ohlasovania Ježiša Krista a je úplne spätý s ním ako prostredníkom medzi Bohom (autorom a garantom etických noriem)¹⁵ a človekom. Toto etické východisko je v rámci skúmaných novozákonných spisov konzistentné.¹⁶ Napriek konzistentnosti tohto východiska je s ním spojených viacero otázok relevantných aj pre naše bádanie,¹⁷ ktoré však teraz nebudem otvárať.

Kontext dobových etických vplyvov. V rámci historického kontextu, v ktorom Ježiš vyučoval, bola jeho služba prijímaná najmä ako služba učiteľa (Mk 14,45), a sčasti korelovala s politickými očakávaniami mesiáša. U Rimanov v Palestíne nachádzame v prvom rade marginalizáciu Ježišovej služby, avšak na základe niektorých NZ textov môžeme vidieť, ako ich politické a armádne postavenie v rámci provincie ovplyvňovalo chápanie Ježišovej úlohy ako pozitívne (Lk 7,6), tak aj negatívne (Lk 23,38).

Dejinný dosah. Z transcendentného rozmeru tejto etiky vyrastajú aj niektoré jej ekonomické princípy. Občas sa táto etika javí ako nezrozumiteľná, keď jej transcendentný rozmer nahrádza kauzalita. Takáto nejasnosť umožňuje upadnúť do formalizmu.¹⁸ Na druhej strane však, pri rozvinutých predpokladoch viery v Boha, umožňuje etické konanie, ktoré je podmienené dianím mimo tohto sveta (Lk 16,28).

15 Ježiš interpretoval Božie zákony a princípy takým spôsobom, že celá jeho interpretácia dáva zmysel len vo viere v neho. BUCHANAN, George: *Biblical and Theological Insights from Ancient and Modern Civil Law*, s. 135: "Through Christ. The Legal agent was the intermediary or the one in whom or through whom the principals acted and by whom the absent principal could be legally present." To sa prejavilo, keď pohrozil zákonníkom, že je rúhaním odmietiť toho, kto ho poslal (Mat 12,22-32), alebo potvrdzuje, že je tým, kto má autoritu hriech odpustiť (Lk 5,24) i neodpustiť (Jn 20,21-23).

16 V Skutkoch, v histórii prvej cirkvi, je pokračovanie vzťahu s Kristom po jeho nanebovstúpení opisované ako duchovná skúsenosť: „vyliatie Ducha Svätého“. V nadväznosti na to v pavlovských listoch, v akejsi teológii prvej cirkvi, je etický rozmer tohto vzťahu vystihnutý tým, že starozákonný zákon ako základný etický rámec je nahradený prebývaním Božieho Ducha v človeku SCHNELLE, U.: *Theology of the New Testament*, s. 324: „Normou nového bytia je jedine Duch, čo sa doslovne objavuje v 2 Kor 5,18, ako kontrast voči Tóre.“ Porovnaj aj LOHSE, E.: *Teologická etika Nového zákona*, s. 56: „Božiu vôľu možno poznať aj zo zákona a z prikázaní. Ich usmernenia zostávajú v platnosti aj v horizonte prichádzajúceho Božieho kráľovstva, ale odteraz ich treba prijímať a interpretovať vo svetle eschatologického očakávania.“

17 Napríklad otázka: „Nemali by sme skôr hovoriť o morálke Krista a nie o etike, ak je toto učenie postavené na reflektovaní jeho osoby?“

18 Pri strate dynamiky viery sa stráca aj dôvod pre napĺňanie tejto etiky, preto je toto riziko zrozumiteľné.

3.1.2 KONTEXT ESCHATOLOGICKEJ NÁDEJE – SÚDU A VEČNÉHO ŽIVOTA

Novozákonný exkurz. Eschatologická nádej je ďalším významným znakom tejto etiky nadväzujúcim na jej transcendentálno-vzťahový rozmer.¹⁹

Práve chýbajúce vedomie posledného súdu a večného života bývajú najčastejšie prekážky v uplatňovaní Ježišovej etiky v hospodárstve. Ježiš využíval práve kontext večnosti pri napomínaní bohatých (Lk 16,25).

Eschatologická nádej je odpoveďou aj na negatívne javy, vyskytujúce sa pri aplikovaní novozákonnej etiky v hospodárení, napríklad: a) *pokrytectvo* – často je dodržiavaná len zdанливо, a to z rôznych sociálnych dôvodov (Sk 5,1-11); b) *spoločenský odpor* – jej dôsledné dodržiavanie zvykne vyvolávať silný odpor a znevažovanie (Sk 19,24-26). Podľa Nového zákona budú tieto i ďalšie negatívne javy súvisiace s novozákonnou etikou vyriešené druhým príchodom Ježiša Krista. Súčasná aplikácia tejto etiky teda zahŕňa aj vedomé vyrovnávanie s týmito negatívami, avšak s nádejou viery, že budúcnosť potvrdí význam takéhoto konania²⁰.

Kontext dobových etických vplyvov. V prostredí, kde Ježiš a jeho nasledovníci vyučovali takýto charakter etiky, nachádzame aj u iných etických prístupov istý rozmer súdu a večnosti, aj keď bol v mnohom odlišný.²¹ V rámci rímskeho

19 Eschatologickú nádej naviazanú na osobu Krista opisujú ako základný kontext pre kresťanskú etiku aj tí, u ktorých prevláda čisto historický pohľad na Ježiša. Vysvetľujú to sociologicky. FENN, Richard : *The Death of Herod.* s. 147: "More paradoxical is that charisma, despite its initial successes and promises to enhance the power of the followers of the endowed leader, tends to leave individuals in a state of helplessness as they wait for fresh infusions of divine grace: for parousias and apocalypses and the return of magical endowments." Vo väčšom súvisi s ekonomickými pojmami – dedičstvom – opisuje spojenie viery v Krista a eschatologickej nádeje LITWA, David: *We are Being Transformed.* s.185: "Christians gain what Christ has as his fellow heirs. For Paul to say that his converts possess „all things," therefore, is clearly more than rhetorical flourish. For Paul, it means a ownership and kingship over the world with Christ in the eschaton."

STAGG, F.: *Teologie Nového zákona*, s. 119: „Přesvědčení o tom, že historie je vedena ke svému cíli s Bohem, je pro víru Starého i Nového zákona základní. Historie není cyklická... není evolucí... Eschatologie zastává víru, že Bůh, který je před a nad historií, je i v historii a vede ji k cíli (eschaton).“

20 Niekedy ide o budúcnosť, ktorá siaha až za dočasný život človeka: „Potom som počul hlas z neba, ktorý hovoril: Napíš: Blahoslavení sú mŕtvi, ktorí odtieraz umierajú v Pánovi. Áno, hovorí Duch, nech si odpočinú od svojich námah, lebo ich skutky idú s nimi.“ (Zjv 14,13) Tento eschatologický význam však nie je definovaný čisto v zmysle odmeny alebo trestu, ako sa uvádza v LOHSE, E.: *Teologická etika Nového zákona*, s. 59: „Odmena, ktorú dostanú, nespočíva vo vyúčtovaní činov a v odmene za ne, ale v uvedení do Pánovej radosti (Lk 19, 12-27; Mt 25,14-30).“

21 MEYER, Susane: *Ancient Ethics.* s. 66: "In striking contrast with Plato, who portrays the knowledge one needs for living well as the philosopher's grasp of other-worldly eternal truths (Phd. 65d-66a; Rep. 479e), Aristotle insists that the knowledge expressed in the ethical excellences is practical rather than theoretical. One of his main projects in EN VI is to demarcate the difference between deliberative reason and its excellences, on the one

a helénskeho vplyvu v Palestíne nenachádzame konzistentné učenie s takým dôrazom na večnosť, ako priniesol Ježiš. Poznanie večnosti existovalo, ale nebol to priestor dominantnej vlády svätej autority a materiálne pomery na zemi mali v týchto predstavách oveľa väčší dosah na posmrtný život²² než v židovstve. V Ríme nájdeme isté eschatologické očakávania spojené so šírením politickej moci, a teda aj výraznou ekonomickou tematikou, ktoré v kontraste k novozákonnému novému stvoreniu opisuje R. Jackson.²³ V rámci židovstva existovali eschatologické očakávania, boli však naviazané na príchod Mesiáša, ktorého úloha bola pod vplyvom rímskej okupácie najčastejšie interpretovaná politicky (Jn 6,15).

Dejinný dosah. Eschatologická nádej súdu a večnosti je aj dnes neoddeliteľnou súčasťou etiky Nového zákona. Svedčí o tom napríklad spojenie silne etického rozmeru a eschatologického očakávania (Lk 22,18; Mk 14,25) v centrálnom obraze kresťanstva – Večeri Pánovej.

3.1.3 KONTEXT ZVESTOVANIA EVANJELIA A TRANSFORMÁCIE ČLOVEKA

Novozákonný exkurz. Nositeľom novozákonnej etiky aj s jej hospodárskym dosahom je evanjelium.²⁴ Ježiš ho v Písme často podáva vo forme naratív, v ktorých pojednáva o „základoch ľudského bytia a základnej orientácii ľudských činov ako takých“, a teda súčasne podáva aj významný etický rozmer. Okrem vyučovania slovom využíval Ježiš aj ďalší silný nástroj, a tým bol osobný príklad. Hoci bol váženým učiteľom, bol ochotný vykonať službu, ktorú mali robiť otroci – umyť nohy svojim žiakom a „(tým, že takúto prácu vykonal) dal svojim žiakom príklad života vo vzájomnej láske, v spoločenstve veriacich.“²⁵ Avšak pozvanie k novému životu v Kristovi vyvrcholilo až jeho zástupnou smrťou na

hand, and theoretical reason and its excellences, on the other (cf. 1143b14 – 17).“

22 Vidíme to napríklad pri pochovávaní mŕtvych. K mumifikácii môžeme prirátat aj zvyk dávať ku telám do hrobu dary, ktoré im pomohli začať na druhom svete. GONEN, Rivka: *Burial Patterns and Cultural Diversity in Late Bronze Age Canaan*. s. 37: “Egyptian burial customs aimed at the bodily preservation of the individual, so that she or he could continue to live in the hereafter in the same shape and in similar circumstances.”

23 JACKSON, Ryan: *New Creation in Paul's Letters*. s. 79: “Though the actual expression ‘new creation’ does not appear in extant Roman literature or inscriptions, the concept is heavily employed in the eschatological ideology of Roman imperial propaganda. The peace procured by the empire was said to have renewed creation. Crops were more fertile, livestock more productive, and fears of destruction of the world by the dissolution of the state were laid to rest. This was articulated in terms of a change of ages in which a new and golden age was inaugurated.”

24 LOHSE, E.: *Teologická etika Nového zákona*, s. 218: „Úloha kresťanskej etiky, ako aj postoj k zdedeným zákonom Izraela sa dajú objasniť len na základe pravdy evanjelia.“

25 SCHNELLE, U.: *Theology of the New Testament*, s. 728.

kríži a vzkriesení. Evanjelium je správa práve o tomto Kristovom spásnom diele a v tejto správe nachádza zmocnenie ku Kristovej etike – vyučovanej aj demonštrovanej.²⁶ U prvých nasledovníkov Krista vidíme, že aj oni od evanjelia očakávali transformujúci dosah na človeka, ktorý mal významný vplyv aj na ich ekonomickú činnosť (Sk 19,24-26).²⁷ Očakáva sa napríklad aj podľa štúdie autora Masarika, že prijatie tejto zvesti mení celého človeka, nie len jeho vonkajšie prejavy (Sk 5,1-11).²⁸ Táto premena je v Novom zákone prezentovaná silnými termínmi, ako napríklad „καινή κτίσις“.

Kontext dobových etických vplyvov. Za nositeľa najrozšírenejšej etiky v Palestíne novozákonnej doby, teda judaistického vplyvu, môžeme označiť sväté písma Tóry, Prorokov, múdroslovnú literatúru. Tento etický vplyv sa šírila prostredníctvom kultúry, ktorá bola na nich postavená a aktuálnym výkladom rabínov. Žid sa cítil zaviazaný tejto etike už len z titulu svojej príslušnosti k vyvolenému národu. Ježiš na to nadväzuje pozitívne aj negatívne. Pozitívne v tom zmysle, že vo svojom zvestovaní nadväzuje na spisy Starého zákona (Lk 4,21), že oslovuje v prvom rade Židov (Lk 24,47 „počnúc od Jeruzalema“). Negatívne v tom zmysle, že varuje ľudí pred spoliehaním sa na svoje korene a tradíciu bez vnútorného stotožnenia sa s ňou (Lk 3,8).²⁹ Pri helenizme v rámci Palestíny

26 Tento dosah evanjiovej zvesti môžeme pozorovať už na najužšom kruhu Ježišových nasledovníkov. BRAWLEY, R.: „Generating Ethics from God's Character in Mark. In: BRAWLEY, Robert et al.: *Character Ethics and the New Testament* s. 66: „The apostles' service on behalf of others derives not from Jesus' example but from his ransom for them. God's commonwealth transforms their self-interest into service.”

27 Viacerí autori nemajú pochybnosti, že Pavel očakáva reálnu zmenu postojov a motivácie u ľudí kvôli prijatiu evanjelia: HAYS, Richard: *Moral Vision of the New Testament*. s. 18. „...in these texts (pozn.: Pavlovské spisy NZ) it is difficult to draw a clear distinction between theology and ethics. They are packed together, under pressure of specific pastoral problems in Paul's churches elicit his theological reflection. Thus, we see theology in progress, unfolding Paul is not simply repeating already formulated doctrines; rather, he is theologizing as he writes, and the constant aim of his theological reflection is to shape the behavior of his churches. Theology is for Paul never merely a speculative exercise; it is always a tool for constructing community.” Toto spojenie zvestovania evanjelia a premeny človeka je zároveň dobre znázornené na konkrétnom zázname zo Skutkov. CARTER, Philippa: *The Servant-Ethic in the New Testament*. s. 73. s. 76. „The second passage is found in Acts 16,25-34 and describes the conversion of Paul and Silas' jailer. The response of the jailer to the pair's refusal to escape his custody following the earthquake is a prime example of how the transformation of one's heart following repentance makes the servant-ethic integral to the Christian life. The jailer's conversion is a six-step process.... This is the clearest instance in Acts of how an affirmative reaction to the gospel brings about an ethical response in turn.”

28 MASARIK, Albín.: *Transformácia človeka v Kristovi*. s. 9: „Ak sme správne interpretovali vzťah pojmov „véος“ a „καινός“, potom tu Ježiš hovorí o nutnosti premeny človeka ako o predpoklade pre schopnosť udržať nový obsah.“

29 Nadväznosť môžeme vidieť aj v naplnení prorockých očakávaní, ktoré vzbudili Ezechiel či Jeremiáš, že Boh zmení srdcia ľudí. HUBBARD, Moyer: *New Creation in Paul's Let-*

môžeme za nositeľa tejto etiky označiť kultúru, ktorá vyvolávala u ľudí túžbu. Pri etike Ríma boli nositeľom zákon, armáda, ale aj iné činitele, ako mince a daňový systém. Tu môžeme etický dôraz vnímať vo forme donucovania. Evanjelium teda môžeme vnímať ako veľmi špecifického nositeľa etiky Nového zákona v dobe a prostredí jeho vzniku.

Dejinný dosah. Praktický dosah zvestovania evanjelia na ekonomické správanie sa očakáva aj dnes: „Táto etika je sprevádzaná aj prorockým pozvaním k obráteniu, čo znamená oveľa viac než len premenu myslenia. Nasmerovanie cesty, po ktorej hriešnik doteraz kráčal, ho vzdalovalo od zdroja života. Teraz sa treba rozhodnúť pre úplne nový smer, a to v sebe zahŕňa všetky oblasti činnosti a správania sa“, a teda aj oblasť ekonomickej činnosti.

3.2 PRINCÍPY NOVOZÁKONNEJ ETIKY

Princípy podávam v dvoch podkapitolách: 1) Paradox vlastníctva v novej zmluve, keď súkromné vlastníctvo každého človeka je na jednej strane prísne strážené, no na druhej strane je človek vyzývaný, aby k nemu zaujal postoj správcu; 2) Dezilúzia bohatstva ako Božieho požehnania, kde sa usilujem ukázať na dobovom kontexte NZ, že Ježiš predstavil nový koncept chápania bohatstva – už nie len ako Božieho požehnania. Ambíciu bohatstva teda zbavil duchovného rozmeru, aby ho nanovo vystaval v koncepte človeka bohatého v Bohu.

V Lukášových textoch by sme mohli identifikovať aj ďalšie kontexty a princípy. Ak to bude možné, exegézu zvyšných textov a z nich plynúcich etických dôrazov vykonáme v ďalšej štúdii.

3.2.1 VLASTNÍCTVO: NOVOZÁKONNÝ PARADOX VLASTNÍCTVA

Kontext dobových etických vplyvov. Majetok a vlastníctvo bolo v Palestíne v Ježišovej dobe vysoko koncentrované. Za príčinu môžeme považovať spoločenské zmeny vyvolané gréckou kultúrou a rímskou nadvládou. Veľkostatkári a aristokratické rodiny, ktoré bohatli nie ekonomickými inováciami a umom, ale zneužívaním svojho postavenia, boli v podstate systémom, ktorý Rím udržiaval ako svoj nástroj vládnutia a helenizmus to podporoval ako prirodzený stav spoločnosti (spomínaná všeobecne akceptovaná stratifikácia gréckej spo-

ters and Thought. s. 161: “Central to these Jewish traditions was the expectation that God would perform a new work in the hearts of his people, by which his Spirit would transform them from the inside out. The antitheses, which permeate this section of 2 Corinthians issue from the hopeful imagination of these same prophetic exemplars and are sharpened by the intense tone of the letter.”

ločnosti³⁰). Tým sa v Palestíne vytvorila veľká vrstva chudobných, resp. ľudí na pokraji chudoby. Spolu s Fornbergom tvrdíme, že tento stav postupne negatívne ovplyvňoval aj etiku nižších spoločenských vrstiev.³¹

Aktuálny výklad Tóry nebol v takom napätí proti tejto spoločenskej situácii, ako by sme možno predpokladali. Sanhedrin aj rodiny kňazov a tiež židovské rodiny napojené na Herodesa boli totiž tiež veľkostatkármi, resp. patrili medzi bohatú vrstvu spoločnosti. Vznik výkladu, ktorý by tvoril odpor proti tomuto stavu, bolo teda ťažké docieľiť. Sociálna nerovnosť a problémy boli pripisované nevere Izraela a zlým rozhodnutiam chudobných, ako to opisuje napríklad Hoppe, Leslie.³² Jediný rozdiel v správaní palestínskych bohatých tkvel vo výraznejšom dávaní almužien a v poznaní myšlienky milosrdných skutkov.

Peniaze a majetok sa v rámci novozákonnej etiky nehodnotia samé o sebe, ale sú hodnotené postoje, ktoré má človek voči peniazom a majetku.

Súkromné vlastníctvo majetku je v rámci Nového zákona silne chránenou skutočnosťou, čo je za daných spoločenských podmienok možno neočakávané. Vo výpovediach NZ nenachádzame explicitne formulované kladné hodnotenie porušovania majetkových práv, a to dokonca ani vtedy, ak vlastník patril medzi eticky negatívne hodnotené vrstvy (Lk 20,9-19) alebo keď bolo s majetkom zle nakladané (Sk 5,4).

Novozákonný kontext vlastníctva zároveň prináša aj celkom nový pohľad na narábanie s majetkom. Očakáva sa, že bude nástrojom podriadeným úmyslu človeka (človek bude slobodný od tyranie vecí), a že tým úmyslom bude aktívna starosť o potreby blížneho.³³ Pritom je dôležité poznamenať, že starostlivosť o potreby blížneho sa nevykonávala len cez miestne cirkevné zbory (teda starostlivosť o potreby blížneho nie je synonymom pre prispievanie na cirkev).

30 HOPPE, Leslie: *Poverty in the Bible*. s. 164: "When the New Testament speaks of 'the poor' it speaks both of the 'working poor' and the genuinely destitute. Members of both groups had little social status and no political power in the Roman world. They existed on the margins of society and were vulnerable to exploitation at the hands of the wealthy, both Jewish and Roman."

CASSIDY, Richard: *Jesus, Politics and Society*. s. 54: "The Romans, by virtue of their military power and their political control, possessed a high degree of responsibility for the social practices and patterns that were characteristic of Palestinian life in Jesus' day."

31 FORNBERG, Tord: *An Early Church in a Pluralistic Society*. s. 125: "Late antiquity was characterized by a moral decline in the Roman nobility, which was critical as the upper classes often set the standards."

32 HOPPE, Leslie: *Poverty in the Bible*. s. 143: "The existence of the poor is a sign of Israel's infidelity to the covenant.... Poverty is the result of foolish decisions people make."

33 Na podporu tohto očakávania zámerne vyberáme výrok z Teológie NZ. STAGG, F.: *Teologie Nového zákona*, s. 206: „Zdá sa, že Ježiši záleželo v súvislosti s človekom a hmotou na dvom základných veciach – aby bol človek svobodný od tyranie vecí a aby sa aktívne staral o potreby svojho bratra.“

Táto starostlivosť zahŕňa podporu miestnych cirkevných zborov, ale je definovaná širšie (v zmysle Sk 20,35): „Blahoslavenejšie je dávať, než prijímať.“ Do tohto etického rámca spadá človek v každej ekonomickej situácii, chudobný aj bohatý, pretože miera dávania či pomoci je vždy osobná a posudzuje sa kvalitatívne a nikdy nie kvantitatívne, na čo ukazuje Ježiš svojim komentovaním daru chudobnej vdovy (Lk 21,3). Narábanie s majetkom nie je posudzované podľa toho, koľko človek použil na správny účel, ale aký účel sleduje pri používaní toho, čo má (Lk 21,1-4), a tiež býva zdôrazňovaná otázka, aj keď je to možno mimo ekonomického záujmu, či majetok neobmedzuje slobodu duchovného rastu človeka.³⁴

Novozákonná etika vlastníctva sa z perspektívy starého bytia javí ako paradox. Na jednej strane je v NZ súkromné vlastníctvo chránené ako nemenná skutočnosť aj za eticky komplikovaných okolností a limituje dokonca aj nepriemerané túžby človeka, ktorý by chcel po ňom siahnuť.³⁵ Na druhej strane v NZ zaznievajú silné odsúdenia voči tým, ktorí majetok používajú na maximalizáciu užitku len pre svoje dobro a pozitívne hodnotí postoje, pri ktorých je človek naklonený deliť sa o majetok z lásky k Bohu a blížnemu.³⁶

34 Tak ako súkromné vlastníctvo môže vytvárať slobodu pre duchovný rast človeka, zameranie na majetok môže likvidovať jeho duchovný rozmer života. BRUNNER, August: *A New Creation*. s. 55: “True ownership guards a man in his freedom and erects a rampart around his individuality inside which he can find room to grow, relieved of too urgently pressing cares; and the time and energy saved can be dedicated to higher spiritual values. Safeguarded by property, his freedom is no longer threatened; he is no longer exposed to the possibility of being reduced to slavery by sheer brute force or deprived of his individuality by the withdrawal of things necessary to life.”

35 Autori prichádzajú k rôznym záverom pri formulovaní dôvodov, prečo je majetok chránený až na úroveň túžby. Napríklad PILCH a MALINA tvrdia, že to súvisí so svetonázorom, kde majetok je získaný ľstou, preto nie je čo závidieť. PILCH, J. et MALINA, B.: *Biblical Social Values and Their Meaning*. s. 57: “As noted previously, it is associated with the world view that prosperity occurs only at the expense of others, hence, the few who prosper are ‘wicked’. Their prosperity must necessarily have been obtained by social oppression and will be punished by Yahweh in the end, so envy is warned against...” Konštatovanie podporujú biblickými textami Job 5,2; Ž 37,1 a 73,3, Prís 3,31, 23,17; 24,1; Rim 13,3; Gal 5,21.26; 1 Tim 6,4. Biblický, a najmä starozákonný kontext, ktorý reflektujú, však často uvádza ako kontext bohatstva Božiu náklonnosť. Viem s tým súhlasiť skôr na úrovni skúsenostnej, čo už je ale kontextualizácia so súčasnosťou. Skôr sa prikláňam k názoru ktorý zahŕňa reakciu na zvestovanie evanjelia. HAYS, Christopher: *Luke’s Wealth Ethics*. s. 248: “Insofar as Felix keeps Paul in prison out of hope for a bribe, Luke shows the work of Paul once again to be hindered by avaricious men. But this was also the case in the Gospel, as Judas sold Jesus out for silver (Lk 22,5), love of money kept the Rich Ruler from following Jesus (Lk 18,18-25) and moved the Pharisees to sneer at his teaching (Lk 16,14). In short, the theological perspective on greed is consistent between Luke and Acts. In both the Gospel and Acts resistance to the good news is marked by those who are ‘lovers of money’.”

36 Toto pozorovanie je prítomné v mnohých štúdiách o Ježišovom prístupe k chudobným a chudobe. Vyberáme dve reprezentatívne štúdie.

3.2.2 BOHATSTVO: DEZILÚZIA POZEMSKÉHO BOHATSTVA AKO POŽEHNANIA

Kým predošlá kapitola bola venovaná majetku všeobecne, teraz chceme zhrnúť nz etiku bohatstva.³⁷

Kontext dobových etických vplyvov. Kto bol v Palestíne bohatý? Boli to ľudia spriaznení s kráľovskou rodinou, pracovníci na vysokých pozíciách v rámci administratívy Ríma, ľudia, ktorí ťažili z vysokej koncentrácie majetku, obchodníci, ktorí často zneužívali svoju ekonomickú silu alebo informácie (Herodes, falošný šafár). Akí boli bohatí ľudia, ak by sme ich postoje zovšeobecničili? V zásade to boli ľudia, ktorí mali kvôli svojmu majetkovému postaveniu vyššie práva ako ľudia ekonomicky slabší a aktívne si ich udržiavali. Svoje bohatstvo využívali na maximalizáciu úžitku pre seba (Lk 16,19-31; Jn 2,6). Mimo recipročných vzťahov mali len zriedkavo srdce otvorené pre pomoc druhým ľuďom (Lk 21,1). Len zriedka bolo možné nájsť bohatého človeka, ktorý by sa staral o potreby druhých (Lk 12,21: „Tak bude s každým, kto zhrňa poklady pre seba, a nie je bohatý v Bohu.“).

Túto situáciu do značnej miery spôsobili rímske a helenistické vplyvy. Rímsky vplyv podporoval nerovnomerné rozdelenie bohatstva v spoločnosti a privilegiovanie konkrétnych vrstiev.³⁸ Jednoznačne to platilo na území Palestíny ako okupovanej krajiny. Na druhej strane rímski občania a obyvatelia mesta Rím mohli nájsť v rímskych zákonoch privilégiá, ktoré im umožňovali žiť pokojný život v dostatku (tessara, právna ochrana) aj v prípade, že patrili do nižších spoločenských vrstiev.

Ďalším faktorom bol helenistický kultúrny vplyv, v rámci ktorého bola sociálna stratifikácia danou skutočnosťou a človek si mohol v rámci svojej vrstvy

HOPPE, Leslie: *Poverty in the Bible*. s. 164: “Most often the New Testament reflects a type of solidarity that should characterize the community of faith – solidarity that makes social injustice unthinkable.” HOPPE, Leslie: *Poverty in the Bible*. s. 164.

CONE, Orello: *Rich and Poor in the New Testament*. s. 158: “The teachings and spirit of the Master, still fresh in the minds of his disciples, must have produced an enthusiasm of fraternity and helpfulness. In view of his words about the renunciation of worldly possessions as a condition of discipleship, it is not surprising that those of the community who had property placed it at the disposal of the needy. Men who had been taught that it is easier for a camel to go through a needle’s eye than for a rich man to enter into the kingdom of God, would very likely be ready to say that nothing that they possessed was their own.”

37 Kým pri majetku hovoríme všeobecne o vlastníctve, ktoré sa môže dotýkať správy akéhokoľvek objemu majetku, pri bohatstve sa už venujeme etike vlastníctva nesmierneho nadbytku.

38 Priamo do kontextu nadvlády Ríma uvádza túto informáciu CASSIDY, Richard: *Jesus, Politics and Society*. s. 55: “Finally, Jesus’ teaching that material possessions were to be shared rather than accumulated contradicted the usual Roman practice of self-enrichment at the expense of subject peoples.”

užívať to, čo ponúkala bez ohľadu na problémy ostatných vrstiev obyvateľstva.³⁹ Dobrý príklad rozmeru bohatstva, ktoré helenizmus so sebou niesol, môžeme vidieť v organizovaní bohatých hostín.

Tóra opisovala otázku bohatstva v kontexte Palestíny, jej zákonov a histórie. Podanie o patriarchoch a chápanie bohatstva ako zodpovednosti formovalo v Palestíne pohľad na bohatstvo ako znak požehnania od Boha.⁴⁰ Zároveň vidíme snahu vykladačov Tóry reagovať na zmenený kontext bohatstva. Samotní farizeji a zákonníci sú kritickí voči niektorým jeho prejavom (zdaňovanie, hostiny). V tomto zmysle Ježiš nadväzuje na aktuálny výklad Tóry. Tiež nehlása ideál chudoby, keďže viackrát oslovuje chudobných ako tých, ktorí žijú v nepriaznivom sociálnom postavení (Lk 6,20) a venuje im špeciálnu pozornosť preto, že ich stav je negatívny, a nie preto, že by bol eticky hodnotnejší (Lk 4,18). Zároveň ich upozorňuje aj na niektoré negatívne postoje prameniace z chudoby, napríklad ustarostenosť (Mt 6,33). Na strane druhej ani bohatstvo nie je samo o sebe etickým problémom. Ježiš nekonfrontuje bohatých s ich majetkovým statusom. Ak tak vo výnimočných prípadoch robí, je to kvôli ich postojom k bohatstvu (Lk 18,22).

Bohatstvo v rámci novozákonnej etiky. Ježiš prináša aj originálne pohľady na bohatstvo, ktoré už neinterpretuje len tradične ako Božie požehnanie, ale aj ako možnú prekážku vstupu do Božieho kráľovstva. V tom je aj interpretačný kľúč k jeho napomenutiam voči bohatým. Toto jeho učenie môžeme označiť ako dezilúziu bohatstva. To znamenalo, že garantom bohatstva aktuálnej majetnej vrstvy v Palestíne nebol Boh, Boh nemal záujem na existencii majetnej vrstvy, ktorá sa stará o seba.⁴¹ Preto Ježiš prichádza s až šokujúcimi konštatova-

39 Dokonca „sociálna“ pomoc skôr utvrdzovala sociálnu stratifikáciu než odstraňovala chudobu. HAYS, Christopher: *Luke's Wealth Ethics*. s. 59 „...it is interesting to observe that benefactions do not primarily intend to benefit those in need, but to reinforce the social hierarchy. Congiaria are not always bestowed in an egalitarian fashion, and never in proportion to the need of the recipient;“

40 Túto skutočnosť ako pozadie pre nový prístup k bohatstvu u Lukáša rozoberá aj HAYS, Christopher: *Luke's Wealth Ethics*. s. 27: „Jewish literature pervasively affirms that human ownership, regardless of the proximate means of acquisition, derives from divine ownership. Even the prophetic books occasionally betray this orientation (Hag 1,6-11; Mal 3,8-12), notwithstanding their trenchant hostility to the wealthy. The Law codifies this connection, asserting that, in response to covenant fidelity, God bestows secure living and abundant harvests on his people.“

41 Ježiš sa snažil svojich nasledovníkov vymedziť proti sebestačnosti, ktorá mala v staroveku kontext starostlivosti o seba samého. PILCH, John et al.: *Biblical Social Values and Their Meaning*, s. 160: „The biblical tradition knows this value well: Ex 16,16-19; 20,17; Neh 5,14-19; Lk 3,10-14; Phil 4,11; and I Tm 6,6. Jesus, like Hesiod, opposes individualistic self-sufficiency or self-reliance. He melds into his message of the kingdom of God both a notion of God as Patron or Provider (Mt 6,25-33 and Lk 12,22-31; cf Prov 10,3) and the universal claim of the neighbor to hospitality and charitable treatment (Lk 10,29-37;

niami, napríklad: „Znova vám hovorím: Ľahšie je ťave prejsť uchom ihly ako bohatému vojsť do Božieho kráľovstva.“ (Lk 18,24-25)

V rámci uvedeného eticko-hospodárskeho problému Ježiš neustále konfrontuje tento nový typ bohatstva s prichádzajúcim Božím kráľovstvom, v ktorom človek nachádza dostatok (Lk 12,31), náhradu za to, čo musel pri vstupe doň opustiť (Lk 18,29-30). Táto predstava je korigovaná ochotou trpieť v čase prenasledovania (Lk 14,26) a pripravenosťou zanechať to, čo človeka oddeľuje od Boha, teda aj majetok, ak je to potrebné (Lk 18,25,). Všetko bohatstvo, prítomné i minulé, je vnímané cez pohľad správcu, ktorý sa osvedčil ako ten, ktorý plní vôľu svojho Pána a len za tohto predpokladu je pripravený spravovať väčší majetok (Lk 19,26).⁴² Byť bohatý v Bohu teda znamená upustiť od majetku ako zabezpečenia,⁴³ hľadanie zabezpečenia v tom, čo ponúka Boh, a prijatie majetku v zmysle zodpovednosti voči Bohu a blížnym.⁴⁴

11,5-13; Mt 5,44//Lk 6,27). The Christian movement continues this dual emphasis of material contentment within community (2 Kor 9,8).

42 Viacerí autori na tomto mieste uvažujú o tom, či Ježišove majetkové nároky majú rozmer starostlivosti o chudobných, alebo ide o dokázanie spoliehania sa na Boha. Aj keď sú často spomínané oba motívy, u tých ktorí používajú metódy sociálneho výskumu, prevažuje starostlivosť o chudobných. METZGER, J.: *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*. s. 169: "Finally 'Jesus' primary rationale for issuing the requirement is neither to teach this man how to rely chapter four on God,³² to expose his love for worldly, material things,³³ nor to elicit his unwavering loyalty.³⁴ Rather, in keeping with his programmatic sermon in Nazareth at the inception of his ministry (4:18-19), Jesus is seeking first an equitable redistribution of essential resources for the benefit of the poor (vv.22). The rich ruler may participate in God's kingdom--indeed, with God's assistance some wealthy persons already are (vv.24, 27)! -- but only if he first ceases to be rich." Ja sa domnievam, že v rámci eschatologického kontextu a vyvrcholenia v Ježišovej službe v spásnom diele je Ježišov prvoradý záujem záchrana bohatých aj chudobných od večného zatratenia, a nie záchrana chudobných od materiálnej núdze (vidíme to na podobenstve o boháčovi a Lazarovi, alebo na Ježišovom komentári o tom, ako blízko bol bohatý mládeňec od Božieho kráľovstva – nie ako blízko boli chudobní k nasýteniu).

43 Táto myšlienka je v rámci teologickej etiky bohato prijímaná a často adresovaná do sociologických alebo ekonomických štruktúr spoločnosti: "Aristocratic pride produces no wealth... Aristocratic taste with its preference for elegance may generate high art, works of beauty, palaces and churches ornately decorated in silver and gold. But, corrupting practical wisdom, it in the end impoverishes." NOVAK, Michael: *The Spirit of Democratic Capitalism*. s. 117.

44 Novozákonní autori neustále rozvíjajú záujem o blízkeho prostredníctvom eschatológie. HAYS, Christopher: *Luke's Wealth Ethics*. s. 127: "...one should not be primarily concerned about enjoying earthly possessions in view of the uncertainty of life. He uses the same concern over death to subvert those wisdom teachings, encouraging people to disburse their belongings in order to gain treasures in heaven (12,21). This idea of eschatological ploutos depends on the opinion that 'whoever is kind to the poor lends to the LORD, and will be repaid in full' (Prís 19,17). Thus, being rich towards God is achieved by supplying the needs of the poor."

Mohli by sme očakávať, že Ježišov postoj sa v praxi premieta do vytvorenia ideálu chudoby, či do konfliktu s bohatými. Ale Kristus podľa aplikácie jeho zvesti jeho žiakmi nevedol ľudí k chudobe.⁴⁵ Od bohatých nežiadal vždy, aby sa zriekli majetku, chudobných nevedol k asketizmu a ani výhľad nového veku nenesie známky chudoby. Jeho zámerom bolo vyslobodiť bohatých z deformovaného postoja voči majetku (Lk 12,19) a deformovaného postoja voči ľuďom kvôli majetku (Zjv 3,17). Zároveň ich chcel upriamiť na pravé bohatstvo v Bohu, ktoré bude mať svoj ekonomický (Lk 13,30) aj spirituálny rozmer (Sk 20,35, Lk 12,20). Za neetické konanie bohatých sa označuje napríklad všeobecne známe zaznávanie práva iných,⁴⁶ ale aj špecifickejšie veci ako spoliehanie sa na bohatstvo a lásku k peniazom.⁴⁷

4. ZÁVER

Predkladaná štúdia sa venovala identifikácii kľúčových princípov no-vozmľuvnej etiky v hospodárení prostredníctvom metódy literárno-historickej exegézy vybraných textov Evanjelia podľa Lukáša a Skutkov apoštolov. Práca tiež analyzovala dobový socio-ekonomický kontext Palestíny, v ktorom Kristovo učenie pôsobilo ako transformačný prvok proti rímskym, helenistickým aj judaistickým vplyvom.

Hlavným prínosom štúdie je načrtnutie „lukášovskej zbožnosti“, ktorá neoddeluje spirituálnu sféru od ekonomickej praxe. Konkrétne závery ukazujú na tzv. paradox vlastníctva: Hoci Nová zmluva rešpektuje súkromné vlastníctvo, dôrazne ho podriaďuje zodpovednosti voči Bohu a službe bližným. Kristovo učenie prináša „dezilúziu bohatstva“, kde pozemský majetok stráca funkciu primárneho zabezpečenia v prospech eschatologickej nádeje a hľadania istoty v Bohu.

Záverečné zistenia zdôrazňujú, že kresťanské hospodárenie nemá byť postavené na hromadení úžitku, ale na vnútornej transformácii človeka, ktorá sa

45 To je aj záverom nejednej štúdie o chudobe. HOPPE, Leslie: *There Shall Be No Poor Among You*. s. 164: “The New Testament does not idealize poverty and does not suggest that the poor have any special access to God.”

46 Napríklad zadržiavanie mzdy. STAGG, F.: *Teologie Nového zákona*, s. 210: „Jakub se o něm (o Hospodinovi zástupov) zmiňuje jako o tom, k jehož uším dosahuje křik dělníků, kterým byla upřena mzda (5,4)... Ti, kteří okrádají chudé tím, že jim nedávají mzdu a tím je utiskují, budou se muset zodpovídat Hospodinu zástupů!“

47 Varovanie Laodicejským je možné interpretovať ako konflikt medzi láskou k bohatstvu a láskou ku Kristovi, k čomu nás nabáda aj odmena pre tých, čo zvíťazia – „stolovanie s Kristom“. MALINA, B. et PILCH, J.: *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*. s. 63: “Again the reward (In Rev 3,21) for those who succeed in the conflict is in a realm beyond that of common experience.”

prejavuje v osobnom a kvalitatívnom prístupe k potrebám komunity a správcovstvu dostupných zdrojov ako formy uctievania Boha. Táto etika zostáva prorockou výzvou k integrite a sociálnej zodpovednosti aj v súčasnom hospodárskom prostredí.

Mgr. Miloš Masarik, PhD.
Pedagogická Fakulta
Univerzita Mateja Bela
Ružová 13
974 11 Banská Bystrica

Ježišova inšpirácia a autorita výrokov o sebe

Viktória Šoltésová

Jesus's Inspiration and Authority in His Self-Statements

Abstract: The study focuses on the question of inspiration and authority in Jesus' statements about himself in the Synoptic Gospels and in the Gospel according to John. The starting point is an analysis of Jesus' prayer to the Father and the event of his baptism in the Jordan as key theological moments that shape his awareness of his mission and relationship with God. The author shows that it is precisely these experiences that are the source of Jesus' spiritual authority and inspiration for his wisdom and self-referential statements. Jesus' prayer is interpreted as a space of intense communication with the Father, from which springs the certainty of his identity and teaching, while baptism is understood as an initiatory event of public service, confirmed by the voice of God and the Holy Spirit. The study points to the internal unity between Jesus' spiritual experience and the authoritative character of his statements, which the Gospels capture as an expression of God's unique authority.

Keywords: Jesus, sayings, gospels, inspiration, authority

Ježiš sa na púšti postil a následne zápasil s diablom (Mt 4,1-11; Lk 4,1-13) a to pokušenie mu pomohlo ujasniť si svoje mesiášske poslanie. Rabíni mali mnoho očakávaní od príchodu Mesiáša, ich konkrétne predstavy vystúpenia zahŕňali aj postavenie sa na strechu posvätnéj budovy s príhovorom k ľudu. Taktiež očakávali, že sa zopakuje zázrak s nasýtením Izraela mannou na púšti, preto boli následne takí nadšení pri zázraku nasýtenia zástupov. Preto sa aj pokúsili urobiť ho kráľom, avšak na takéto situácie Ježiša pripravilo pokušanie na púšti. Bol si vedomý svojho poslania, ktorým nebolo naplnenie očakávaní vtedajších vodcov židovského národa. V reakcii na trojaké pokušanie Ježiš cituje Deuteronomium (8,3; 6,16; 6,13), čo nasvedčuje tomu, že tento text poznal a rozjímal nad ním.¹

1 STOTT, J. R. W.: *The Message of Matthew*. Leicester : InterVarsity Press, 2000. s. 83 – 84.

MODLITBA K OTCOVI A KRST

Najdôležitejší moment, kedy sa Ježiš modlí k Otcovi, je pred jeho zajatím v Getsemanskej záhrade (Mt 26,39.42.44). Vtedy sa opakovane trikrát modlí a prosí o silu prijať kalich utrpenia, o ktorom vedel, že prichádza. Duch Svätý v podobe holubice zostúpil na Ježiša počas krstu (Mt 3,16-17, Lk 3,21-22) a dal mu autoritu udeľovať Ducha iným, ako sa o tom hneď po krste zmieňuje Ján Krstiteľ (Mk 1,8). Vykonávanie krstu židov bolo čiastočne známe u Kumráncov,² no pre širokú verejnosť nečakané; pôvodne určené ako očistný obrad pohanom, Ján Krstiteľ však prišiel s jeho použitím u Židov a dal mu sakrálny charakter. Tento moment považuje Stott za významný aj pre Ježiša samotného, keďže Ján verejne upriamuje pozornosť na začiatok Ježišovej mesiášskej služby.³ Gábris v Ježišovom krste vidí nastúpenie do úradu, prijatie poslania, ktoré mal od Boha.⁴ Krst Ježiša mal aj pedagogickú stránku, keďže neskôr vyzýva svojich nasledovníkov ku krstu. Inšpiráciu Ježiš získaval aj počas modlitby a pôstu, napr. na púšti (Mt 4,1-2 a Lk 4,1-2).

JEŽIŠOVE VEREJNÉ PÔSOBNIE

Po krste a pokúšaní na púšti začína Ježiš svoju verejnú službu vo svojom bydlisku v Nazarete, kde nie je jeho vyhlásenie o sebe samom prijaté a pokúša sa ho zabiť. Odchádza k moru/jazeru, do tzv. Galiley pohanov (Mt 4,15) a otvárajú sa mu nové možnosti verejnej služby, prijíma učeníkov a káže nielen v synagógach, ale aj na verejných priestranstvách. V tom čase je už Ján Krstiteľ uväznený a následne aj popravený. Na základe analýzy jeho reči môžeme konštatovať, že od začiatku verejného pôsobenia formuluje vlastné teologické nazeranie na Mojžišov zákon, ako to môžeme vidieť napríklad v rečiach na vrchu. Blahoslavenstvá (Mt 5,3-12) v rozsiahlejšej verzii Evanjelia podľa Matúša vynikajú svojou jednoduchosťou. Avšak ponúkajúc odplatu za dobré konanie, sú diskutované v súvislosti s univerzálnou zvesťou evanjelia, ako ju poznáme v Pavlovom učení o ospravedlnení.⁵ Požiadavky sa javia ako nedosiahnuteľné, takže sa jedná o výzvy ku posvätenému životu. Mojžišov zákon je rozvinutý na vyššiu úroveň, keďže žiada zvnútornené stotožnenie sa s príkazmi, čo nemôže

2 U Kumráncov išlo o rituál očistného kúpeľa.

3 STOTT, *The Message of Matthew*, 80.

4 GÁBRIS, K.: *Kristus (Mesiáš) – Ježiš. Výskum jedného života*. Bratislava : EBF UK, 1995. s. 93.

5 STOTT, J. R. W.: *The Message of the Sermon on the Mount*. Leicester : InterVarsity Press, 1985. s. 33 – 38.

žiaden hriešnik naplniť. Vzhľadom na svoju štruktúru, obsahujúcu prvok zasľúbenia, spracúvajú tému posvätenia s odplatou garantovanou Bohom.

Príchod Božieho kráľovstva počas Ježišovej parúzie (Lk 17,22-37, Mt 24,26-41) je univerzálny, prináša so sebou aj súd nad svetom. Eschatologický diskurz v Markovom evanjeliu predpovedá naplnenie zasľúbení a taktiež sa zmieňuje o naplnení proroctva o zborení chrámu (Mk 13,2). Jedná sa v prvom rade o upozornenie, aby boli poslucháči v čase parúzie pripravení a nenechali sa zmiašť falošnými prorokmi. Zemetrasenia vyjadrujú príchod s veľkou mocou a vojny reflektujú boj v posledných časoch proti hlavnému nepriateľovi diablu. Takéto znaky apokalypsy poznáme aj z predpovedí dňa Jahveho ako znaky súdu (napr. Jer 14,12 a 21,7). Napriek podobnosti s niektorými apokalyptickými predpoveďami Starého zákona ide o pôvodnú Ježišovu tvorbu, zameranú na zatiaľ nepredstaviteľnú budúcnosť, zahalenú rúskom tajomstva. Božia suverénna vláda nad stvorenstvom sa má takto prejavovať v tom, čo sa musí stať – ten deň však ešte nenastal. V konečnom dôsledku sa jedná o motív prinášajúci eschatologickú nádej v naplnení očakávaného zjednotenia Izraela a všetkých národov z jedného konca zeme na druhý pod vládu Syna človeka.⁶

Ježiš prináša originálne témy, a tak zjavuje ľuďom Boha, opiera sa o vykonávanie Božej vôle, od ktorého prijíma autoritu pre svoje účinkovanie. Centrom jeho vyučovania je spása človeka, takže aj keď neponúka ucelený teologický systém, je možné extrahovať z jeho reči meradlo na život v bázni pred Bohom. Jeho etické princípy je možné aktualizovať a kontextualizovať pre súčasného poslucháča.

JEŽIŠOVA MÚDROŠŤ AKO VÝSLEDOK INŠPIRÁCIE

Ježišova múdrosť pochádzala z jeho poznania Boha Otca, ako to vidíme v jeho nasledujúcom výroku, ktorým na seba Ježiš vzťahuje božské poznanie:

Mt 11, 25-30, v. 27

πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃς ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι

Všetko mi odovzdal môj Otec. Nikto nepozná Syna iba Otec a ani Otca nepozná nikto, iba Syn a ten, komu to chce Syn zjaviť.

6 BEASLEY-MURRAY, G. R.: *Jesus and the Kingdom of God*. Grand Rapids : Eerdmans, 1986. s. 331.

Ide o klasický text interpretovaný aj ako dôkaz identifikácie Ježiša s personifikovanou múdrosťou, známou zo starozákonnej kánonickej a nekánonickej literatúry. Ježiš je, podľa vlastného vyjadrenia, jediný, kto pozná Otca, a teda aj ten, ktorý Otca môže zjaviť ľuďom. V tejto súvislosti je to Ježiš, skrze ktorého Otec komunikuje so svetom.

Ďalšie dva texty, ktoré teologicky reflektujú porozumenie múdrosti v osobe Ježiša Krista, nám dokumentujú Pavlovu kristológiu zdôrazňujúcu nadčasovú Múdrošť. Tá je sústredená v Ježišovej osobe a kázaní.

1 Kor 1,24

αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν·

...ale pre povolaných, tak Židov, ako aj Grékov, Krista, Božiu moc a Božiu múdrosť.

Kol 2,3

ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι.

Lebo v ňom sú ukryté všetky poklady múdrosti a poznania.

Apoštol Pavol odporuje gnostickej heréze zameranej na tajné poznanie. Jasne poukazuje na to, že v Kristovi sú poklady múdrosti a známosti. Poznaním jeho osoby sa stáva človek jeho nasledovníkom, nie poznaním tajného učenia. V Ježišovej osobe je na druhej strane koncentrovaná nadčasová múdrosť, ako môžeme porozumieť z Ježišových vyjadrení o sebe: je si toho plne vedomý a nebojí sa to formulovať. Toto jeho sebavedomie ho vedie ku sebaistým reakciám na otázky poslucháčov, kedy dokonca svedčí sám o sebe, respektíve predpovedá nastávajúce udalosti. Ježišova múdrosť bola často najjasnejšie prezentovaná v jeho odpovediach na otázky poslucháčov. Priblížime si preto niekoľko textov, ktoré na to poukazujú.

Mt 12,11

ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· τίς ἐσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἔξει πρόβατον ἐν καὶ ἔὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασιν εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσῃ αὐτὸ καὶ ἔγερῃ;

On im povedal: „Nájde sa medzi vami človek, ktorý má jedinú ovcu a tá by mu v sobotu spadla do jamy a on by ju nechtyl a nevyťahol?“

Ježiš dostal v synagóge otázku, či je možné v sobotu uzdravovať, a to v snahe obžalovať ho. Je to otázka, na ktorú odpovedá príkladom z každodenného života. Práve uvedením príkladu záchranu zvierata (napriek predpisom zákon-

nikov), vykresľuje Ježiš paradox odsudzovania za milosrdenstvo, ktoré je podstatou Božích príkazov a ustanovenia sviatku soboty samotnej.

Mt 12,25

εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς· πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς ἐρημοῦται καὶ πᾶσα πόλις ἢ οἰκία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς οὐ σταθήσεται·

On poznal ich myšlienky a povedal im: „Každé vnútorne rozdelené kráľovstvo spustne a nijaké mesto alebo dom vnútorne rozdelený neobstojí.“

Ježiš vedel, o čom premýšľajú a adekvátne reagoval. Podobenstvo o rozdelenom kráľovstve vychádza taktiež z bežných historických súvislostí a odpozorovaného života. Na tomto príklade obhajuje legitímnosť svojho konania, keď vyháňa démonov a označuje aj akou mocou to robí.

Mt 13,54

καὶ ἔλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ· ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν, ὥστε ἐκπλήσσεσθαι αὐτοὺς καὶ λέγειν· πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη καὶ αἱ δυνάμεις;

Prišiel do svojej domoviny a tam učil v synagóge, takže ľudia veľmi žasli a hovorili: „Odkiaľ má takúto múdrosť a mocné činy?“

Vzhľadom na jeho pôvod sa jeho poslucháči z oblasti, kde vyrastal, pýtali, odkiaľ má múdrosť. Paralelu máme v Mk 6,2:

καὶ γενομένου σαββάτου ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ, καὶ πολλοὶ ἀκούοντες ἐξεπλήσσοντο λέγοντες· πόθεν τούτῳ ταῦτα, καὶ τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ, καὶ αἱ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι;

Keď nadišla sobota, začal učiť v synagóge. Počúvalo ho množstvo ľudí, ktorí sa s úžasom pýtali: „Odkiaľ to ten človek má? Aká je to múdrosť, ktorej sa mu dostalo? Aké mocné činy sa dejú jeho rukami!“

V nasledujúcej reakcii sa pohoršujú, keďže ho z hľadiska jeho pôvodu nepovažujú za toho, kto má mať moc konať divy a rozprávať tak múdro:

Jn 7,15

ἐθαύμαζον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες· πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς;

Židia sa čudovali a hovorili: „Ako to, že tento pozná Písma, hoci sa neučil?“

Ježiš nielen, že nebol zákonník, ale jeho výchova v Zákone bola skôr domáca a synagogálna, ako to bolo v tej dobe v Galilei zvykom. Nepatril do prominentnej rodiny, a aj keď sa pravdepodobne pravidelne zúčastňoval s rodičmi sviatkov v Jeruzaleme, nepatril do židovskej skupiny určujúcej výklad Zákona (ako napr. farizeji). Takže poslucháčov prekvapuje jeho hlboká a presvedčujúca znalosť Písma.

Podobne je nútený vysvetľovať veľkňazom a starším ľudu pôvod svojej preukázateľnej moci nad prírodnými zákonmi, keď vyučuje v chráme po slávnostnom vstupe do Jeruzalema.

Mt 21,24

ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ἐρωτήσω ὑμᾶς καὶ γὼ λόγον ἓνα, ὃν ἐὰν εἴπητέ μοι καὶ γὼ ὑμῖν ἐρῶ ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ·

Ježiš im odpovedal: „Aj ja sa vás opýtam na jednu vec. Ak mi na to odpoviete, aj ja vám poviem, akou mocou to robím.“

Ježiš im neodpovedá priamo, ale tak ako už viackrát predtým, keď odpovedal na otázky farizejov a zákonníkov. Reaguje otázkou na pôvod Jánovho krstu (Lk 20,1-8). Aj na iné provokatívne otázky odpovedá múdro, ako to môžeme vidieť pri téme platenia daní.

Mt 22,21

λέγουσιν αὐτῷ· Καίσαρος· τότε λέγει αὐτοῖς· ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.

„Cisárovo,“ odpovedali mu. Nato im povedal: „Odovzdajte teda cisárovi, čo je cisárovo, a Bohu, čo je Božie!“

Otázka farizejov na daň cisárovi patrila do okruhu otázok, zameraných na hľadanie možnosti odsúdiť Ježiša za reči, ktoré by vyzývali ku neposlušnosti voči Rimanom a potencionálne by búrili ľud (Lk 20,25). V nasledujúcom texte čítame, že ich Ježiš premohol v diskusiách, a to napriek ich vzdelanosti a premyslenej snahe získať odpovede, ktoré by ho mohli právne zdiskreditovať.

Mt 22,46

καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον οὐδὲ ἐτόλμησέν τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι.

A nikto mu nevedel odpovedať ani slovo. Od toho dňa sa ho už nikto viac neodvážil vypytovať.

Z evanjelií poznáme mnoho diskusií s farizejmi, tu je však zaznamenané, že sa ho už neodvážili nič opýtať. Zvolil si situáciu, keď sa farizeji zišli, kedy sa ich otvorene pýta na ich vysvetlenie, či syn je Kristus. Ich odpoveď bola jednoduchá, tak boli naučení farizejmi, že to bude syn Dávidov. Citujúc Žalm 110,1 ukazuje Ježiš, že Dávid v Duchu nazval Krista Pánom. Lebo všetko, čo sa hovorí o Kristovej ľudskosti a ponížení, musí byť vykladané a chápané v súlade s pravdou o jeho božskej prirodzenosti a vládnutí. Musíme sa držať toho, že je Davidovým Pánom, a tým vysvetliť, že je Davidovým synom.

Niektoré Ježišove odpovede na otázky farizejov majú múdroslovné prvky, väčšinou ide o obranu a vysvetlenie podstaty Zákona, ktorý farizeji a zákonníci síce vykladali, ale v mnohých ohľadoch mu, podľa Ježiša, správne neporozumeli. Súhlasili s Ježišom iba vo výnimočných prípadoch, ak mu položil otázku niekto iný, s kým oni sami nesúhlasili, ako to vidíme na príklade otázky od sadukajov.

Lk 20,39

ἀποκριθέντες δέ τινες τῶν γραμματέων εἶπαν· διδάσκαλε, καλῶς εἶπας.

Tu niektorí zákonníci povedali: „Učiteľ, dobre si povedal.“

Sadukaji sa Ježiša pýtajú provokatívnu otázku ohľadne vzkriesenia, v ktorú neveria. Spor o vzkriesenie Ježiš rieši jednoducho poukazujúc na odlišnú eschatologickú perspektívu jestvovania človeka. O reakcii poslucháčov je zaznamenané: „A už sa ho viac neodvážili na nič vypytovať.“ Zákonníci, ktorí veria vo vzkriesenie, sú potešení jeho jasnou múdrou odpoveďou (paral. Mk 12,32). Zdôrazňujú súlad Ježišovho vyučovania s náukou Tóry.

Ježiš predpovedá niektoré udalosti v blízkej budúcnosti nielen eschatologického charakteru, v čom sa taktiež prejavuje jeho božská múdrosť, poznanie presahujúce prirodzené možnosti človeka. Patria sem i prorocké vyjadrenia, ktoré sú predpoveďami konkrétnych udalostí každodenného života, na ktorých sa prostredníctvom Ježišovej múdrosti mohla ukázať Božia sláva.

Jn 11,4

ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς.

Keď to Ježiš počul, povedal: „Táto choroba nie je na smrť, ale na Božiu slávu, aby ňou bol oslávený Boží Syn.“

Tento zázrak je najvýraznejším zamením v tomto evanjeliu (medzi šesť predchádzajúcich patrilo premenenie vody na víno, nasýtenie zástupov, krá-

čanie po vode a tri uzdravenia chorých) poukazujúcim na Kristovo božstvo, má posilniť vieru učeníkov a vedie Ježiša priamo na kríž (Jn 12,23).⁷ Ježišovo prorocké vyjadrenie o vzkriesení Lazara ukazuje na jeho mesiášstvo. Rovnako ako iné zázraky mali byť na Božiu slávu a zjavenie sa Božieho Syna. Zároveň tento príbeh poukazuje aj na vzkriesenie človeka z duchovnej smrti do večného života. Na rozdiel od Lazara, ktorého telesná smrť bola vzkriesením iba dočasne oddialená.⁸ V tejto súvislosti nám rezonuje Ježišov rozhovor s Martou pred vzkriesením jej brata, kde o sebe hovorí: „Ja som vzkriesenie a život. Kto verí vo mňa, aj keď zomrie, bude žiť“ (Jn 11,25).

INŠPIRÁCIA A MESIÁŠSKE POSLANIE

Dostávame sa tak k Ježišovej identite, ktorú môžeme chápať na viacerých úrovniach. Počas svojho verejného pôsobenia vystupoval ako učiteľ, zvestovateľ prichádzajúceho Božieho kráľovstva. Objasňoval jeho význam a spôsob jeho prijatia. Používal na to rôzne literárne prvky, veľmi často to boli podobenstvá a príbehy z každodenného života. Ježišove reči a skutky sú silne koncentrované v Matúšovom a Lukášovom evanjeliu, mnohé z jeho rečí sú múdroslovím. Kristológia vyplývajúca z obrazov, ktoré nám ponúkajú kánonické evanjeliá, nám ukazuje Ježiša ako Mesiáša, ktorý po svojom vzkriesení poveruje učeníkov šírením zvesti o Božom kráľovstve. Nepopierateľne do tohto obrazu zapadá Ježišov vzťah ku nadčasovej múdrosti, dôkazy v prospech zdôraznenia tejto roly sú však nejednoznačné. V Matúšovom evanjeliu sú Ježišove reči v tomto štýle, ale nie v zmysle seba identifikácie. O sebe a svojej úlohe hovorí Ježiš do 16. kapitoly Matúšovho evanjelia v súvislosti s Božím kráľovstvom, v poslednej reči hovorí už o zničení chrámu, príchode Syna človeka a poslednom súde.⁹ V iných textoch je zdôraznené mesiášske poslanie – Syn Dávida, sluha Jahveho (Iz 40-55) – implicitne v Mk 10,45 (Mt 20,28) a explicitne (Mt 8,17 a 12,17-21; Lk 22,37).¹⁰ Predpoveď príchodu Božieho kráľovstva a zaslúbenie večného života (Jn 5,24) vyjadruje jeho autoritu vykonávať súd, ktoré bolo jedným z troch znamení mesiášstva. Lukáš zdôrazňuje význam Ježišovho poslanca aj v knihe Skutkov, jednotne je v oboch častiach spisu zdôraznená Ježišova zástupná

7 MacARTHUR, J.: *Evangelium podle Jana. Komentář verš po verši*. Kroměříž : Didasko, 2012. s. 62.

8 MARSHALL, I. H.: *New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel*. Downers Grove : InterVarsity Press, 2004. s. 504.

9 MRÁZEK, J. *Kázání na hoře*, s. 9.

10 MARSHALL, I. H. *New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel*, s. 189. REISER, M. Eschatology in the proclamation of Jesus. In LABAHN, M. a SCHMIDT, A. [eds.] *Jesus, Mark and Q*. Bath: Sheffield.

smrť na kríži. Výzva k pokániu a učeníctvu presahuje tradičnú učiteľskú úlohu. „Ježiš aktualizuje príkazy Zákona a dopĺňa ich učením, ktoré prezentuje Boží zámer s jeho ľuďmi.“¹¹ Dôležitejšia ako znalosť Písma bola pre Ježiša praktická aplikácia Božích princípov v každodennom živote človeka.¹² Reakciou na výzvu evanjelia je nasledovanie Ježiša v ortodoxii aj ortopraxii. Vzkriesenie Ježiša a nanebovstúpenie natoľko posunulo kristológiu zaznamenanú v knihe Skutkov, že môžeme jednoznačne vidieť nielen význam mesiášskeho poslania, ktoré Ježiš naplnil smrťou na kríži. Nanebovstúpenie a posadenie sa po pravici Boha Otca v nebesiach (Sk 7,55-56) súvisí s modlitbou a uctievaním, ktoré sú mu adresované (Sk 7,59 a 5,31). On sám tiež prijímal inšpiráciu v modlitbe, verejne pôsobil a naplnil svoje poslanie, preukázal nadčasovú múdrosť vo svojom konaní aj v zaznamenaných rečiach.

doc. PaedDr. Viktória Šoltésová, PhD.
Pedagogická Fakulta
Univerzita Mateja Bela
Ružová 13
974 11 Banská Bystrica

11 PERES, I. *Aspekty výchovy a vzdelávania v antike a v spisoch Nového zákona*, s. 42 – 43.

12 SPANGLER, A. a TVERBERG L. *Sitting at the Feet of Rabbi Jesus: How the Jewishness of Jesus Can Transform Your Faith*, s. 33.

Shannon Thomas: *Healing from Hidden Abuse*.

MUST Publishing House 2016.

Pod názvom *Uzdravenie zo skrytej tyranie* v slovenskom preklade Jany Jurčovej a Karolíny Englerovej vydal Inštitút teológie, misie a sociálnej práce, n. o., v roku 2021.

ISBN 978-80-89492-33-6

Kniha *Uzdravenie zo skrytej tyranie* od autorky Shannon Thomas je významným príspevkom do diskusie o psychickom a emocionálnom týraní, ktoré často ostáva nepovšimnuté alebo nepochopené. Autorka, skúsená terapeutka, sa v nej zameriava na skrytú formu manipulácie, ktorá ničí životy obetí, no nie je tak zjavná ako fyzické násilie. V knihe ponúka praktický šesťfázový model uzdravenia, ktorý pomáha jednotlivcom prekonať traumy a znovu vybudovať zdravý pohľad na seba samých aj na vzťahy.

OBSAH A HLAVNÉ MYŠLIENKY

Kniha je rozdelená do viacerých kapitol, ktoré systematicky opisujú, ako skryté tyranie funguje, aké techniky manipulácie agresori používajú a ako sa obeť môžu oslobodiť od ich vplyvu. Thomas sa opiera nielen o odborné poznatky, ale aj o príbehy ľudí, ktorí prešli emocionálnym týraním, čo robí knihu mimoriadne autentickou.

Autorka vysvetľuje, že skryté tyranie sa prejavuje postupným podkopávaním psychického zdravia obeť.

Medzi najčastejšie manipulatívne techniky patrí gaslighting (spochybňovanie reality obeť), tiché tresty (ignorovanie, odmietanie komunikácie), projektovanie viny na obeť, izolácia od blízkych či vytváranie zmätku a neistoty. Tyrani často pôsobia navonok charizmaticky a dôveryhodne, čo sťažuje ich odhalenie, a preto ich obeť často čelia nepochopeniu okolia.

Kľúčovým prínosom knihy je predstavenie šesťstupňového modelu uzdravenia. Tento je opisovaný nasledovne:

1. **Prijatie reality (zúfalstvo)** – Uvedomenie si, že osoba bola obeťou psychického týrania a identifikovanie škodlivých vzorcov správania agresora.
2. **Začiatok vzdialenia sa (vzdelávanie)** – Obeť sa učia emocionálne a fyzicky odpútať od svojho tyrana, čo zahŕňa prerušenie kontaktu alebo minimalizáciu interakcie.
3. **Obnova duševného zdravia (prebudenie)** – Tento krok zahŕňa rozvoj sebaúcty, nastavenie zdravých hraníc a odstránenie toxických presvedčení, ktoré obeť prijala počas týrania.

4. **Znovuobjavenie vlastnej identity (hranice)** – Keď obeť prestane byť definovaná zneužívateľom, začína objavovať, kým v skutočnosti je a čo ju robí šťastnou.
5. **Nové návyky a vzťahy (obnova)** – Obeť sa učí rozpoznávať zdravé vzťahy a vyhýbať sa ďalšiemu toxickému cyklu.
6. **Budovanie zmysluplného života (udržiavanie)** – Posledná fáza vedie k stabilite a naplneniu, pričom obeť nachádza silu v pozitívnych aktivitách, komunitách a vo viere.

POZITÍVA A PRÍNOS KNIHY

Najväčšou devízou knihy je jej praktický prístup. Thomas neponúka len teoretické poznatky, ale dáva čitateľom konkrétne kroky, ako sa vymaniť z toxických vzťahov a znovu nadobudnúť psychické zdravie. Jej jazyk je jasný, prístupný a zároveň empatický, vďaka čomu sa kniha číta ľahko, hoci sa zaoberá ťažkou témou.

Ďalším silným aspektom je dôraz na dlhodobé uzdravenie. Autorka varuje pred rýchlymi riešeniami a zdôrazňuje, že proces obnovy si vyžaduje čas a vedomé úsilie. Tento realistický prístup pomáha čitateľom nastaviť správne očakávania a vyhnúť sa frustrácii.

Kniha je tiež veľmi povzbudivá. Obeť psychického násillia sa môže často cítiť osamelá a nepochopená, no Thomas ukazuje, že uzdravenie je

možné a existujú kroky, ktoré môžu viesť k slobode.

MOŽNÉ SLABINY KNIHY

Jednou zo slabín knihy je to, že sa viac zameriava na individuálne riešenia než na systémové aspekty problému. Hoci ponúka rady pre jednotlivcov, menej sa venuje tomu, ako by spoločnosť či cirkev mohli lepšie reagovať na psychické týranie a chrániť obeť.

Niektorým čitateľom by mohlo chýbať hlbšie teologické spracovanie témy najmä v kontexte kresťanského prostredia. Hoci Thomas spomína duchovné aspekty uzdravenia, neponúka rozsiahlejšie biblické argumenty ako napr. Crippen a Davis v knihe *Bezbožná šaráda*.

ZÁVER

Uzdravenie zo skrytej tyranie je mimoriadne hodnotnou knihou pre všetkých, ktorí sa stretli s emocionálnym týraním, či už osobne, alebo vo svojom okolí. Autorka ponúka systematický, praktický a citlivý prístup k uzdraveniu, vďaka čomu môže byť kniha užitočná nielen pre obeť, ale aj pre terapeutov, pastorov a každého, kto chce lepšie pochopiť túto skrytú formu násillia.

Vďaka kombinácii odbornosti a empatie je táto kniha výborným sprievodcom na ceste k uzdraveniu a môže pomôcť mnohým ľuďom oslo-

bodíť sa z toxických vzťahov a nájsť
zmysluplný a zdravý život.

Mgr. Richard Nagypal
Pedagogická Fakulta
Univerzita Mateja Bela
Ružová 13
974 11 Banská Bystrica

Jeff Crippen a Rebecca Davis: *Unholy Charade.*

Unmasking the Domsetic Abuser in the Church.

Pod názvom *Bezbožná šaráda. Odhalenie skrytého tyrana v cirkvi* v slovenskom preklade Jany Jurčovej vydal Inštitút teológie, misie a sociálnej práce, n. o., v roku 2023.

ISBN 978-80-89492-39-8

Kniha *Bezbožná šaráda* je naliehavým dielom dvoch autorov, ktoré sa zaoberá problémom domáceho násillia v kresťanských komunitách. Autori, pastor Jeff Crippen a spisovateľka Rebecca Davis, odhaľujú, ako cirkevné prostredie často nevedomky podporuje násilníkov a neponúka adekvátnu pomoc obetiam. Cieľom knihy je prebudiť cirkvi k aktívnejšiemu postoju voči nespravodlivosti a zneužívaniu, ktoré sa môže odohrávať priamo v jej radoch.

OBSAH A HLAVNÉ MYŠLIENKY

Kniha je rozdelená do desiatich kapitol, ktoré postupne odkrývajú dynamiku domáceho násillia, jeho dôsledky a reakciu cirkvi. Autori vychádzajú z osobných skúseností, pastoračnej praxe a biblických princípov, pričom poukazujú na to, že kresťanské zbory sa často stávajú neúmyselnými spojencami agresorov (autori používajú pojem „tyran“). Prílišný dôraz na odpustenie, trpezlivosť a jednotu rodiny môže viesť k tomu, že obeť sú tlačené k zotrvaniu vo vzťahu, kde sú vystavené fyzickému alebo psychickému týraniu.

Jedným z kľúčových bodov knihy je rozlišovanie medzi skutočnou kresťanskou pokorou a falošnou poslušnosťou, ktorá umožňuje zneužívanie. Autori upozorňujú na to, že agresori často manipulujú biblickými textami, aby ospravedlnili svoje správanie, zatiaľ čo cirkevní predstavitelia môžu nevedomky podporovať ich postavenie tým, že bagatelizujú obavy obetí.

Crippen a Davis tiež zdôrazňujú, že skutočné pokánie sa prejavuje viditeľnou zmenou správania, a nie iba slovným ospravedlnením. Cirkev by preto nemala ľahkovážne vyžadovať odpustenie od obetí bez toho, aby existoval dôkaz o premene páchatela. Autori zároveň vyzývajú k aktívnej pomoci tým, ktorí trpia, a nabádajú k zdravej kresťanskej spravodlivosti, ktorá chráni slabých.

POZITÍVA A PRÍNOS KNIHY

Jednou z najväčších predností knihy je jej biblická ukotvenosť a praktický prístup k riešeniu problému. Autori ponúkajú množstvo príkladov zo života a konkrétne rady pre cirkevné spoločenstvá. Ich kritika je vyvážená – neútočia na cirkev ako

celok, ale poukazujú na systémové chyby, ktoré je potrebné napraviť.

Ďalším pozitívnym aspektom je jazyk, ktorým je kniha napísaná. Je prístupná širokému publiku a hoci sa zaoberá vážnou témou, nezneužíva senzáciu, ale ponúka konštruktívne riešenia.

MOŽNÉ SLABINY KNIHY

Kritici by mohli namietat, že kniha občas vykresľuje cirkev ako príliš pasívnu alebo dokonca spolupáchateľskú proti násiliu, pričom v mnohých komunitách už prebieha úsilie o lepšiu ochranu obetí. Avšak aj tam, kde už existuje povedomie o probléme, môže kniha slúžiť ako dôležitý korektív a zdroj poučenia.

ZÁVER

Bezbožná šarada je dôležitým príspevkom do diskusie o tom, ako by mala cirkev správne reagovať na domáce násilie. Prináša biblicky podložené argumenty a ponúka praktické riešenia, ktoré môžu pomôcť zmeniť spôsob, akým kresťanské spoločenstvá pristupujú k tejto problematike. Kniha je vhodná pre pastory, duchovných pracovníkov aj bežných veriacich, ktorí chcú lepšie porozumieť tejto citlivej téme a pomôcť tým, ktorí trpia.

Mgr. Richard Nagypal

Pedagogická Fakulta

Univerzita Mateja Bela

Ružová 13, 974 11 Banská Bystrica

Marc-Alain Ouaknin: *Le dieci parole.*

Il Decalogo riletto e commentato dai Maestri ebrei antichi e moderni.

Milano: Paoline Edizioni, 2020, ISBN 9788831552240

Marc-Alain Ouaknin patrí k výrazným súčasným židovským mysliteľom, ktorí nadväzujú na rabínsku hermeneutickú tradíciu a zároveň ju uvádzajú do tvorivého dialógu s modernou filozofiou. Jeho filozofické východiská bývajú často spájané s dielom Emmanuela Lévinasa, najmä pre dôraz na etiku, zodpovednosť a primát vzťahu. Zároveň je však potrebné vnímať aj podstatný rozdiel medzi ich prístupmi, ktorý je pre pochopenie Ouakninovej hermeneutiky rozhodujúci.

Kým Lévinas zakladá etiku na bezprostrednom stretnutí s tvárou Druhého, ktoré človeka oslovuje ešte pred každým slovom a pred každou interpretáciou, Ouaknin presúva ťažisko etického oslovenia do priestoru textu a jazyka. Pre neho nie je prvotným miestom etiky fenomenologické stretnutie, ale slovo, ktoré zaznieva v Písme a ktoré sa aktualizuje v procese čítania. Etická výzva tak nevzniká mimo interpretácie, ale práve v nej. Text sa stáva miestom, kde sa subjekt formuje ako schopný odpovede.

Tento posun má zásadné hermeneutické dôsledky. Kým u Lévinasa zostáva text často sekundárny voči etickému osloveniu Druhým, u Ouaknina sa text stáva centrálnym priestorom, v ktorom sa etika rodí prostredníctvom interpretácie. Čítanie nie je len porozumením význa-

mu, ale udalosťou, v ktorej sa človek učí niest zodpovednosť za aktualizáciu slova v konkrétnom živote. Ouaknin tak rozvíja etiku interpretácie: zodpovednosť nie je len odpoveďou voči Druhému, ale aj odpoveďou na slovo, ktoré človek počuje a ktorému dáva hlas vo vlastnom konaní.

Z tohto hermeneutického rámca vyrastá aj spôsob, akým autor pristupuje k Dekalógu. Ten nie je chápaný ako súbor nadčasových noriem, ale ako „desať slov“ – desať výpovedí, ktoré sa rodia zo vzťahu. Posun od pojmu „zákon“ k pojmu „slovo“ má zásadný teologický a antropologický význam. Zákon nie je primárnou kategóriou, je sekundárny a odvodený. Prvotná je Zmluva, teda vzťah, v ktorom slovo zaznieva a oslovuje.

Slová Dekalógu nevystupujú ako podmienka prijatia, ale ako odpoveď na skúsenosť vyslobodenia, ktorá predchádza každému príkazu. Ouaknin tým ponúka logiku blízku kresťanskej teológii milosti: konanie nie je cestou k vzťahu, ale odpoveďou na dar, ktorý už bol daný. Počúvanie slova sa tak stáva základným duchovným postojom, z ktorého konanie vyrastá a ktorým nadobúda svoj vnútorný zmysel.

Významným prínosom tejto knihy je aj dôsledné rozvíjanie dialógu medzi judaizmom a modernou filozofiou. Autor sa neusiluje o jed-

noduchú syntézu, ale vytvára medzi týmito svetmi otvorený interpretačný priestor. Rabínska tradícia tu nevystupuje ako uzavretý historický systém, ale ako živý spôsob myslenia, ktorý je schopný viesť kritický a tvorivý rozhovor s hermeneutikou, filozofiou jazyka a etikou. Dekalóg sa tak ukazuje ako text, ktorý oslovuje nielen náboženskú tradíciu, ale aj širšie filozofické uvažovanie o zmysle, slobode a zodpovednosti.

S tým úzko súvisí Ouakninovo chápanie jazyka ako nástroja myslenia. Slová, podľa neho, nenesú jeden fixný význam, ale sú nositeľmi viacerých vrstiev, ktoré sa rozvíjajú prostredníctvom neustáleho štúdia, čítania a diskusie. Jazyk nie je len médiom prenosu hotových myšlienok, ale miestom, kde sa myslenie formuje. Pluralita významov tu nie je znakom relativizmu, ale podmienkou zodpovedného porozumenia.

Dekalóg je preto čítaný ako udalosť dialógu, nie ako monológ autority. Slovo nie je informáciou, ale pozvaním. V hebrejskej perspektíve slovo nie je statickým znakom, ale dynamickou udalosťou, ktorá sa deje vždy nanovo. Text nie je „hotový“, ale neustále sa aktualizuje v konkrétnom čase a v konkrétnom živote.

Osobitnú pozornosť si zaslúži autorovo chápanie slova ako priestoru vstupu. Čítať znamená vstúpiť do dialógu; počúvať znamená nechať sa osloviť. Interpretácia nie je pasívnym prijímaním významu, ale aktívnym

spoluutváraním. Text neuzatvára významy, ale ich otvára – a tým kladie na čitateľa etickú zodpovednosť.

Cieľom interpretácie je podľa Ouaknina „premeniť Písmo na živý hlas v človeku“. Text sa nemá zastaviť na úrovni literárnej analýzy ani teologického výkladu, ale má sa stať hlasom, ktorý sa pretavuje do odpovede životom. Dekalóg sa tak nejaví ako normatívny systém, ale ako cesta formovania subjektu schopného počúvať, rozlišovať a konať.

V kontexte súčasnej teológie, pastorácie a etiky predstavuje kniha mimoriadne podnetný príspevok. V čase citlivosti voči moralizovaniu a autoritatívnym nárokom ponúka čítanie Dekalógu ako priestoru slobody, vzťahu a zodpovednosti. Náročnosť textu neoslabuje, ale premieňa jej základ: z povinnosti na odpoveď, z normy na dialóg.

Le dieci parole je tak viac než komentár k Dekalógu. Je to hermeneutická škola čítania, ktorá má potenciál obohatiť nielen židovsko-kresťanský dialóg, ale aj širšiu reflexiu o vzťahu textu, etiky a života. Ukazuje, že návrat k Písmu neznamena návrat k minulosti, ale otvorenie priestoru pre budúcnosť – pre slovo, ktoré stále zaznieva a čaká na zodpovednú odpoveď.

ThDr. Ing. Milan Urbančok SDB, PhD.

Teologická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Kostolná 1
814 99 Bratislava

POKYNY PRE PRISPIEVATEĽOV

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