

Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave Bratislava

1/2018
ročník XVI

Teologický časopis
Fórum pre kresťanský dialóg

Teologický časopis
ročník XVI, 2018, číslo 1

Recenzovaný časopis
Vychádza dvakrát ročne
© Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2018

Vydáva Dobrá kniha
IČO 00 599 051
P. O. Box 26
Štefánikova 44, 917 01 Trnava
pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity

Dátum vydania: jún 2018

Edičná rada:

Marcela Andoková, PhD.
doc. 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.
doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.
doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Poradná rada:

Dr. Jamem K. Aitken (University of Cambridge)
Dr. Peter Juhás (University of Münster)
Dr. Brigit Weyel (University of Tübingen)

Šéfredaktor: Dr Jozef Tiňo

Grafická úprava: Ivan Janák

Registrácia MK SR č. 3841/09
ISSN 1336-3395

Teologický časopis

XVI, 2018, 1

Reviewed theological journal

© Theological Faculty of Trnava University, 2018

Published by Dobrá kniha

IČO 00 599 051

P. O. Box 26

Štefánikova 44, 917 01 Trnava

for Theological Faculty of Trnava University

Published: June 2018

Editorial Boards:

Marcela Andoková, PhD.

doc. 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.

doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Advisory Boards:

Dr. Jamem K. Aitken (University of Cambridge)

Dr. Peter Juhás (University of Münster)

Dr. Brigit Weyel (University of Tübingen)

Editor-in-chief: Dr Jozef Tiňo

Typography: Ivan Janák

Registered: MK SR n. 3841/09

ISSN 1336-3395

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Šimon Marinčák

On the cantor 's role in the byzantine churches in Slovakia 7

Albín Masarik

Ohlas reformačného „sola gratia“
v súčasnej evanjelickej pohrebnej kázni na Slovensku 19

Jana Trajtelová

Desire and its Paradoxes: A Phenomenological Study
Based on Christian Mysticism 31

Monika Chromíková

Milosrdní ako Otec (Exegéza Lk 6, 36) 43

RECENZIE

Peter Dubovský

Peter Dubovský, Dominik Markl, Jean-Pierre Sonnet (ed.):
The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah.
Forschungen zum Alten Testament 107. Tübingen : Mohr Siebeck, 2016.
ISBN 3161540549 57

SPRÁVY

Martin Dojčár

Správa o konferencii „Medzináboženský dialóg a migračná kríza“ 61

Contents

ARTICLES

Šimon Marinčák

On the Cantor 's Role in the Byzantine Churches in Slovakia 7

Albín Masarik

Reception of „Sola Gratia“ in Contemporary
Evangelical Funeral Sermons in Slovakia. 19

Jana Trajtelová

Desire and its Paradoxes: A Phenomenological Study
Based on Christian Mysticism 31

Monika Chromíková

Merciful Like the Father (Exegesis of Lk 6:36) 43

REVIEWS AND MATERIALS

On the Cantor's Role in the Byzantine Churches in Slovakia

Šimon Marinčák

Former eparchy of Mukačevo included regions that were always being a borderland, mountains inhabited by a “forgotten people”. Considerable distance of the region to any main cultural center caused that a pristine way of singing has been preserved there. Cantor, as the core personage of the musical performance, became vital for transmission of musical heritage from one generation to another. His personal skills supported the quality of music, but at the same time, his limitations heavily affected the music not merely in his era, but also in later times.

Keywords: eparchy of Mukačevo; liturgical performance; musical heritage

While liturgical music in the Roman Catholic churches enjoys the support of the musical instruments (predominantly organ, but also other musical instruments of the orchestra), liturgical music in the churches of the Constantinopolitan (i.e. Byzantine) liturgical tradition (both Catholic and Orthodox) remains somewhat sober in its performance. Historical development showed the byzantine musical practice being not favorable towards musical instruments,¹ and the musical execution was excluded merely to the vocal performance. In the Byzantine-Greek Churches, leading in the chant remains in the hands of a cantor (gr. ψάλτης), and the congregation joins mostly for the recitation of the Lord's Prayer and the Creed. In the Byzantine-Slavic Churches, the practice differs. While choir performance dominates in the Russian tradition, it is the cantor (sl. [Rus.] пѣвецъ, or [Ruth.] дякъ), who is more dominant in other Slavic traditions.

In the current practice in Slovakia, the cantor begins the chant, and people join him/her in chanting. He is deciding on the pitch, and leads the congregation during the chant. As such, he would be expected to be a person brilliant in chant, gifted with good and trained voice, connoisseur of (ideally) all

¹ See my handbooks *Byzantská hudba. K dejinám prvokresťanskej hudby* (Trnava 2015); and *Duchovné základy prvokresťanskej hudby* (Trnava 2015).

melodies, and well prepared in typikon and skilled in ritual. Congregational participation heavily depends on his personality. If the cantor does not show sufficient brilliancy in what he does, congregational singing would never reach even average level of accuracy and beauty. And this is, regrettably, also a case in many churches in Slovakia. Despite the fact that there is a cantor's 'Saturdays School'² in the Eparchy of Košice (Eparchies of Prešov and Bratislava do not offer any similar workshops), improvement of musical performance in the churches demands more systematic approach.³

Historically, and prior to naissance of any schools in the Eparchy of Mukáčevo (i.e. mother See of all Slovak eparchies), cantors received their training by means of oral tradition transmitted from one generation to another, from father to son, from priest to a layman. Of course, the quality of chant itself could not reach very high standards. The principal obstacle to the solid execution of chants has also been seen in the lack of liturgical books, as well as in the lack of education and the illiteracy of majority of population.⁴ The need of institutional education gradually became urgent, and thus first schools able to offer education (possibly also musical) started to be organized at the parishes (rectories) in the villages that were economically better off. The most famous were schools in Lukov (1500), Jastrabie and Litmanová (1590), Poráč (1593), Rešov (1600) and Sukov (1600).⁵ These schools, however, could not focus primarily on the music and education of cantors, as there was need to offer a broader education. It seems, however, that these schools had not survived more than hundred years, and were closed after some time. The 1770 - 1771 document, *Conscriptio regni Hungariae secundum loco, religionem et linguam jussu augustae* gives very sad statistics on existing schools in the eastern part of old Hungarian kingdom, north-eastern Slovakia of today. It says that there was not any school in the Šariš, Spiš, Uh, Berehovo and Uhoč districts; it was fourteen schools in the Zemplín district, and four in the Maramoroš district.⁶

² A paraphrase of a Sundays School. Since the training of cantors takes places usually on Saturdays, hence the name.

³ Cantors usually are volunteers in the service of local parish, and do not receive revenue sufficient to rely just on this service.

⁴ Cf. Š. Papp, "Розвій церковного богослужбового співу (простоспіву) в Мукачівській єпархії," *Irmologion* (Prešov 1970) 183; A. Pekar, *Нарису історії церкви Закарпаття II*. Analecta OSBM (Lviv - Rim 1967 - 1997) 381.

⁵ Cf. A. Pekar, *Нарису історії церкви Закарпаття II*. Analecta OSBM (Lviv - Rim 1967 - 1997) 255.

⁶ Cf. E. Financzy, *A magyarországhi közoktatás története Mária Terézia korában*. Első kötét. 1740 - 1773 (Budapest 1889).

Education in music, if taken more profoundly, was closely linked to the priestly preparation and training. Prior to 1646, we find this description:

...A father, a priest or a cantor would teach his son at home, mostly to read and to chant the various church services. When the son was sufficiently proficient ... he would be sent either to some monastery or to a more learned priest for further studies ... During the day, in good weather, the student was obliged to work out in the fields with his instructor. In the evenings on Sundays and rainy days, studies would be taken up. Such privately tutored students were usually taught to read, occasionally to write in Church Slavonic, to learn the catechism, the bible, to perform such services, to administer the sacraments, and finally to sing the various ecclesiastical chants. Such a course lasted for at least one year. When such a candidate was sufficiently versed, he was usually sent to his own village to act as a cantor or his assistant. After several years of practical work in a parish, the priest would issue a certificate to the 'theologian' stating that he was worthy of, and ready for ordination. The candidate then would appear before the bishop and, presenting the certificate, would request ordination.⁷

Thus, it seems that the position of a cantor was important in procedure to becoming a priest. We find similar reference in the letter of 1763 to certain bishop, where nominee to a parish explains why he received priestly ordination from another bishop. As he says in the letter, he learned to read, [perhaps in his local parish school], and in age of 15 he started to be cantor in various villages for eight following years. After he got married at the age of 23, he worked as other peasants. After thirteen years, he went to Wallachia to ask for priestly ordination.⁸

The lack of educated cantors allowed also illiterate and misbehaving people to participate in chant. Thus, often happened that the people, who sang at the weddings, on the street, at the fairs, at family feasts, served also as the cantors.⁹ It has also eased the penetration to the official worship of the paraliturgical chants, i.e. chants that musically usually derived from the folk music, and textually were inspired by popular devotions that were not bearing the canonical text. Since the melodies of these chants were close to those of the folk songs, they were easy to remember. These songs were used at popular gatherings, such as processions to the cultic places, processions to the church

⁷ Cf. J. L. Roccasalvo, *The Plainchant Tradition of Southwestern Rus* (New York 1986) 17.

⁸ Cf. *Архив юго-западной России* 1/2 (Kyjev 1864) 27 – 28.

⁹ Cf. N. Petrašević, *Musica Byzantina – Slavica – Hungarica* X (Eger 1978-1990) [samizdat], p. 1.

feasts, various devotions, etc.¹⁰ Monk Arsenij Kocak (1737 – 1800)¹¹ in his manuscript *School, or Handbook of Ruthenian Grammar (Школа или училище грамматики русской)*¹² describes the most common errors that cantors, or people singing in the churches, usually did. The main breakings of the correct chant performance Kocak lists as (1) non understandable pronunciations, (2) dividing the words during the chant (perhaps for the reason of taking the breath), (3) yelling, (4) howling down the others, (5) forerunning others (or hastening) in chant, but also (6) very slow chant.¹³ As he says, who does not read well, would never sing well.¹⁴

The cantor's misbehaving was another phenomenon that have occurred in the history. The proper attitude, or self-governing, proved to be of foremost importance. Archive document that lists the contraventions of cantor Savka Salamon from the village Kurov (nearby Prešov), dated 1797, concerns cantor's drinking passion and consequent absences at various worships. This document gives us very important information. It suggests that at the cantor's absence at the worship, liturgies had to be recited, they were not sung,¹⁵ which means that either it was merely the cantor who sang, or the congregation was

¹⁰ For the texts, see P. Žeňuch, *Medzi Východom a Západom* (Bratislava 2002); and Idem, *Kyryllische paraliturgische Lieder. Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukačevo im 18. und 19. Jahrhundert* (Köln – Weimar – Wien 2006). For music, see Š. Papp, “Духовна пісня на Закарпатті,” *Analecta OSBM*, sectio II, vol. VII (XIII), fasc. 1-4 (Roma 1971) 114 – 142; and J. Medvedyk, “Українська духовна пісня: становлення та розвиток,” in *Počiatky kresťanskej hudby v Európe* (Š. Marinčák ed.) (Košice 2005) 235 – 241.

¹¹ His biography is to be found in J. Dzendzelivskij, Z. Hanudelová, “Грамматика Арсенія Коцака,” *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику* 15/II (Bratislava – Prešov 1990) 6 – 9.

¹² The manuscript was formerly preserved in the library of the monastery in Mukačevo. In 1963 it was moved to the library of Užhorod University, where it is preserved in the Old print and manuscripts section under the number 499. The terminus *a quo* of the manuscript seems to be 1778. Cf. J. Dzendzelivskij, Z. Hanudelová, “Грамматика Арсенія Коцака,” *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику* 15/II (Bratislava – Prešov 1990) 12.

¹³ Cf. Arsenij Kocak, *Школа или училище грамматики русской*. In J. Dzendzelivskij, Z. Hanudelová, “Грамматика Арсенія Коцака,” *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику* 15/II (Bratislava – Prešov 1990) 227 – 228.

¹⁴ Cf. Arsenij Kocak, *Школа или училище грамматики русской*. In J. Dzendzelivskij, Z. Hanudelová, “Грамматика Арсенія Коцака,” *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику* 15/II (Bratislava – Prešov 1990) 228.

¹⁵ “...азъ со хлапцомъ читану службу отправовавль...” “...азъ принужденый былъ читану службу служыти з моимъ хлапцомъ шесто литнымъ...” “...а такъ азъ утрению самъ в церкви отправилъ, а службу читану, и с хлапцомъ...” Cf. P. Žeňuch, *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Prameny k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku*. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae IV (Bratislava – Košice – Roma 2013) 387 – 388.

not able to sing without a leader. Apparently, it was not sporadic occurrence, as also bishop Bačinský admonished his priests in the circular letter dated to 6 March 1798 to inure the faithful to join the cantor in singing.¹⁶

The second document, a testimony about the errancies of Stephen Skorodinsky, cantor in the village Bogliarka (nearby Bardejov), although dated to 1803, it certainly reports to the errancies occurring in 17th century (and certainly even afterwards). As the previous document, this one also speaks about the personal attitude of a cantor, rather than about his professional abilities. It likewise reproaches the cantor's effusive consummation of alcoholic beverages and consequent misbehavior at public. As the document says, the cantor, anywhere he would be invited for lunch with the priest, he would first drink two or three glasses of schnapps, and soon after, he would start to yell and natter, so that other people sitting at the same table were unable to discuss.¹⁷ The next paragraph in the document continues with the description of cantor's misbehavior:

Many times he comes to the holy church so late that the priest, already dressed in sacred vestments and standing before the holy altar, he waits for the cantor to come sometimes half of a quarter hour, sometimes even entire fifteen minutes, and then upon the request of the assembly he [i.e. priest] starts without him [i.e. cantor] the recited service. And cantor arrives to the church sometimes after the Antiphons, sometimes during the Gospel reading, what already happened several times in all three churches. And to the Sunday and feast vespers, when the priest teaches the catechism, often he does not come. The bell-ringer, scandalized as he saw it, he also ceased to come to such vespers. At the week-days both cantor and bell-ringer do not come, so that many times priest alone brings the water and wine to the Service, he himself rings the bell, and if he does not ring the bell before he dresses, he goes to the belfry from the altar and rings the bell already dressed in the holy vestments.¹⁸

¹⁶ "...кїйждо парохъ да измагаеть ся народъ свой привычаити, под божественною літургією изъ дякомъ приспѣвовати..." Cf. I. Udvari *Збирка жерел про студїї русинського писемства I. Кириличні уббіжники мукачовського єпископа Андрія Бачинського* (Nyíregyháza 2002) 130.

¹⁷ "...Kantor tak gefť ofkliwi a merľki czlovek ze kedi kolvek a gdze kolvek iz prevelebnim na obed ku stolu pride a gak ľkoro 2 aneb 3 porcigi palenki pige doraf z welkim krikem a labdanim kazdeho pri stole fediceho prevıľľuge tak že druhe fťatecne Ludze pred nim hutoryc a difľkurovac nemozu." Cf. Peter Žeňuch, *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku*. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae IV (Bratislava – Košice – Roma 2013) 389.

¹⁸ "Weloraz tak nekoro prichodzi do S: Cerkvi ze Duchowni obleceni do fwateho ruha prihifťan do S: Sluzbi pred S: Oltarem nekedi pol nekedi y celi fertal hodzini za kantorem czekat muľi, a potom mi pitame y zacina Duhowni fluzbu bez Kantora. A Kantor chvatem po Antifonach czafem y pod Evangeljy do Cerkvi pride, čo fe wecej raz we wľľeckich trech

The main way to transmit the chants from one generation to another via oral transmission remained predominant even after appearance of schools. First ‘cantor schools’ appeared as late as at the beginning of 18th century in Kiev, Počájev, and Lvov, but Carpathian cantors continued to learn singing from one another.¹⁹ Such learning, however, did not support the quality of chant, which thus could not be very euphonic. Liturgical chant slowly evolved to disaster; hence, the hierarchy decided to take steps to meliorate the musical production in the churches. The first among them, bishop Michael Olšavský (1742 – 1767) founded the theological school in Mukačevo in 1744,²⁰ where also the future cantors were planned to receive their education. The most important input, however, has been made by bishop Andrej Bačinský (1773 – 1809), who was well aware of the quality of chant in the churches, as he himself used to help out as a cantor in the parish of his father in the village Beňatina [Sobrance district in nowadays Slovakia].²¹ He had first organized the cantor courses at parochial school for teachers and cantors in the village Korytnany (nearby Užhorod).²² Later, upon great success that these courses had met, he transmitted them to Užhorod, and transformed them to the so-called ‘Preparatory School’ (*Preparandia*) for cantors and teachers in 1793.²³ Bishop Bačinský even sent two monks to the Kiev Pechersk Lavra in 1792 to learn the ritual and perhaps the liturgical chant, too.²⁴ His effort to secure priests that

Cerkvach ťtalo. A na večerni njedelne ť na ťwatečne na kterich Duchowni Katechifmuz uci welo raf ani neprichodzi. To vidice Dzwonik bere sebe pohorťeni a tak teť ot takowich wecerniach zuťtawa, ano ť w powťledne dni y na ť: Sluzbu gak Kantor tak ť Dzwonik neprichodzi tak ze welo raz Duchowni ku S: Sluzbe Ohca wodu wino ťam ťebe noťi ťam dzwoni, a geťtli pred oblecenim do ťwateho Ruha ne dzwoni to welo raf uze obleceni idze od oltara ku Dzwonici ta Dzwoni.” Cf. Peter Ťeňuch, *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Prameny k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku*. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae IV (Bratislava – Koťice – Roma 2013) 389 – 390.

¹⁹ Cf. A. Pekar, *Нариси исторії церкви Закарпаття II*. Analecta OSBM (Lviv – Rim 1967 – 1997) 381.

²⁰ Cf. A. Pekar, *The Bishops of the Eparchy of Mukachevo with Historical Outlines* (Pittsburgh 1979) 16.

²¹ The protocol of the visitation by bishop Michael Olšavský in 1750, which says: “The cantor is a son of the priest, and is not being paid for his service.” Cf. Ť. Papp, “Biskup Andrej Bačinský,” *Slovo* 11 (1982) 16.

²² Cf. A. Baran, *Епископ Андрей Бачинський і церковне відродження на Закарпатті* (Yorkton Sask. 1963) 57.

²³ Cf. A. Baran, *Епископ Андрей Бачинський і церковне відродження на Закарпатті* (Yorkton Sask. 1963) 57 – 58; A. Pekar, *The Bishops of the Eparchy of Mukachevo with Historical Outlines* (Pittsburgh 1979) 28.

²⁴ According to Nikefor Petraševič the monks were Makarij Ťuhajda and Michail(?) Plečnyj. Cf. N. Petraševič, *Musica Byzantina – Slavica – Hungarica* XIII (Eger 1978 – 1990) [samizdat], p. 1, note 2. Cf. Ť. Papp, “Розвій церковного богослужбового співу

are more educated brought also negative results, as he complains in the circular letter dated to 4 September 1798. As he says, the sons of the priests, since they are studying in Latin schools, are ignorant in the Byzantine matters to the grade that they are unable to write their name, and in regard to the church singing, they were unable "...even to open the mouth..."²⁵

Endeavors to secure properly trained cantor in every parish of the eparchy continued also in following decades. Especially bishop Bazil Popovič (1837 – 1864) was very fond of liturgical singing, and for this reason, he expanded the *Preparandia*, and every parish in the Eparchy had been provided with all liturgical books, many of them on his personal expense.²⁶

The unsatisfactory status of the liturgical chant continued also in the newly created Eparchy in Prešov (1818). Its first bishop, Gregory Tarkovič (1818 – 1841), endeavored to provide his territory with the school for cantors and teachers. Although his efforts did not meet success,²⁷ his plans were fulfilled by one of his successors, bishop John Vályi (1882 – 1911), who founded the preparatory school (*Preparandia*) in Prešov in 1895.

As it seems, similar problems met also hierarchy in the neighboring eparchy of Przemyśl in Poland. Its bishop, John Snegurskij (born 1784, bishop 1818 – 1847) had also founded an institute for cantors and teachers there in 1818. The students studied Catechism, explanation of Sunday and feast Gospels and Apostles, Old Slavonic grammar, Biblical history, explanation of the rite of Matins and Vespers, geography, heirmologion and liturgical chant, typikon and numbering of movable feasts through John of Damascus' hand.²⁸ The cantors thus knew typikon better than the priests did.²⁹

Despite the efforts to improve the quality of chant in the churches, the situation apparently did not change much, if at all. The so-called "Letter from

(простоспіву) в Мукачівській єпархії," *Irmologion* (Prešov 1970) 192; A. Pekar, *Нариси історії церкви Закарпаття* II. Analecta OSBM (Lviv – Rim 1967 – 1997) 312; A. Baran, *Єпископ Андрей Бачинський і церковне відродження на Закарпатті* (Yorkton Sask. 1963) 59. The possibility that they learned the chant as well is Papp's assumption. Other sources speak merely about the ritual matters.

²⁵ "...Ани самое еще имя свое написать, изъ напѣлу же, или изъ оуставу церковнаго ани оуста разтворити отнюдь незнают..." Cf. I. Udvari *Збирька жерел про студії русинського писемства* I. Кириличні уббіжники мукачовського єпископа Андрія Бачинського (Nyíregyháza 2002) 136.

²⁶ Cf. A. Pekar, *The Bishops of the Eparchy of Mukachevo with Historical Outlines* (Pittsburgh 1979) 39.

²⁷ For the full history, cf. J. Kubinyi, *The History of Prjašiv Eparchy* (Rome 1970) 79 – 100.

²⁸ Cf. F. I. Svistun, *Прикарпатская Русь подъ владѣніемъ Австріи* (Trumbull CT 1970) 87.

²⁹ Cf. F. I. Svistun, *Прикарпатская Русь подъ владѣніемъ Австріи* (Trumbull CT 1970) 87.

Užhorod,” published in the periodical *Зоря Галицкая* in 1854, laments on the quality of chant and blames cantor for it. Although this testimony is of a quite late date, we may suppose that the situation up until then was not much better. The letter says:

...With the inner grief and anxious heart I confess that in the majority of our Subcarpathian parishes, not to say that the faithful would have to know anything about the artistic singing, but they have no idea even about the pleasant sound. Moreover, they do not sing together even the merciful ‘Lord, have mercy!’, ‘Give us’ – and ‘To you, O Lord!’, but, contemptible as they are, they do not pay due attention to the worship, they whisper their talks instead of singing and praying, often they yawn, sometimes even sleep! The singer (credit to exceptions) left alone [on himself], as he would be leprous; he alone occupies entire krylos and he himself murmurs as a wasp, once strongly snores-like, then elongates [the chant] beyond measure, some of them [i.e. the cantors] use unwieldy, disgusting, and generally unpleasant voice, alas furthermore he [i.e. the cantor] does not stimulate the encouragement and the relish, not only it does not touch the feelings of listeners, but it tramples it down [the feelings], he does not utters any clear word; even he twangs the ‘Ord, have mercy!’, jumps from the beginning to the very end, and say for instance the «More honorable than the cherubim, and beyond compare more glorious than rotototo we magnify thee» and often rather scandalize the devoted faithful, then serve them ennoblement...³⁰

From this letter it is clear that the people, led by a cantor, could be participating in the liturgical chant. In practice, however, the cantor sang alone, though sometimes supported by a few people, usually those who attended the church more regularly and thus remembered some prayers and chants. As it

³⁰ “...Со жалем внутренним и печальным сердцем исповім что числом по множайших подкарпатских приходах наших, что не говоря чтобы вірный народ знал нічто о художественном пінії но ни о сладкогласіі жадного понятія не иміет, что боліе еще совокупно ни не припіваает ущедрительное «Господи помилуй», подай – и «Тебі Господи!» но низвержении не внимая пристойно на священнодійствіе, вмісто пінія и молитв заповіді шепчучи, многократно прозіваает, нікогда себі и подрімяет! Півец бо (почесть иземство заслуженному) себі лишен, аки прокаженный; сам токмо весь Крылос засідает и точію сам яко оса брынит, то зіло пилует, то вышемірно протягаает, гдекоторый нетесаным, гнусным, вєсьма неприємным, и на бок низплываемым гласом, уныніе паче нежели возбужденіе и наслажденіе причиняет, чувствительность слышателей ни не дотыкает, но паче тую в них потупляет, ясно слово не выражает; но еще «Пооди, помилуй!» – нікоторый гугнает, дробочет, перескакует из начала на самый конец и пр. «Честнійшую Херувим и славнійшую рототото величаем» и многократно богобойных вірников соблазняет паче, нежели им к созиданію служит...” М. М., “Допись из Унгограда,” *Зоря Галицкая* 20 (1854). Quoted in F. Steško, “Церковна музика на Підкарпатській Русі,” *Науковий збірник тов. «Просвіта»* 12 (Užhorod 1936) 122 – 123.

is obvious from the letter, popular ignorance was caused not merely by their illiteracy and the lack of liturgical books, but also by the ignorance and laziness of cantors, who often were unable to lead the congregation properly, duly and faithfully.³¹

The quality of chant received new impulse, when in 1866 Andrei Popovič (1809 – 1901), a priest in the village of Velika Kopanja, compiled and published the “Великий церковный сборник”³² [“Great Anthology”] for the use of believers. Both Stephen Papp and Nikefor Petrašević consider it a great change,³³ which it certainly was, although it could not have to have an immediate impact on the quality of popular participation. We need to take in consideration that the book certainly was not cheap, thus not accessible to everybody. Also, at the time of its appearance, many believers, especially in the villages, were still partly, or entirely illiterate. However, the first collection of important texts [the book contained no music] was published, and people for the first time did not have to rely only on their memory. Observation of the priest and writer Alexander Mitrak (1837 – 1913), who visited village Velika Kopanja in 1867, is in disagreement with what we stated above, as he speaks about the great improvement in popular chant. He says:

On the way back from Maramoroš, I have satisfied my old strong desire – to see Velika Kopanja, and to see the fruits of the pastoral activity of local priest Fr. Andrei Popovič that have no equal, who dedicated his entire life to enlightenment of the people. [...] But the biggest pleasure and happiness I have experienced in the church at the Matins and the Liturgy. I have not ever seen and heard any similar thing in the Russian [understand the Ruthenian] church. It is indeed Catholic, universal Church, living church of the living God, in which most honorable and splendid name of the Father, and Son, and the Holy Spirit is glorified and praised as with one mouth and one heart. [...] All the girls and boys entered the church with the books of the ‘Great Anthology’, edited by local priest and sold in his parish in number of 150 pieces. As soon as the Cantor started the first word of a song, the entire church all together caught up and continued beautifully, with sweet kalophony, the entire Matins from the beginning until the end.³⁴

³¹ Cf. Š. Papp, “Розвій церковного богослужбового співу (простоспіву) в Мукачівській єпархії,” *Irmologion* (Prešov 1970) 186.

³² *Великий церковный сборникъ*, published in Vienna, since there was not the publishing house in Užhorod at that time. Cf. A. Pekar, *Нариси історії церкви Закарпаття II*. *Analecta OSBM* (Lviv – Rim 1967 – 1997) 383.

³³ Cf. for example Š. Papp, “Розвій церковного богослужбового співу (простоспіву) в Мукачівській єпархії,” *Irmologion* (Prešov 1970) 186.

³⁴ “На возвратном пути из Марамо́роша я удовлетворил моему давнему сильному желанию – увидіти Великую Копаню, и да ділі узріти плоды безпримірной у нас пастырской діяльности містнаго священника о. Андрея Поповича, посвятившаго

Although this is the earliest known case of existence and use of an Anthology, historian Alexander Baran points to the possibility of even earlier cases, giving the tribute for it to bishop Bačinský.³⁵ However, we were yet unable to locate the anthologies mentioned by Baran.

The above-mentioned letter clearly testifies to the popular participation at the liturgy [Matins in this case], although just in a local parish. At the same time, it supports Papp's hypothesis that main obstacle to popular participation was the lack of proper liturgical books. The same author further concludes that since 1866, and thanks to the Great Anthology, all believers in the Eparchy of Mukačevo do participate actively at the liturgical songs of liturgies.³⁶ Despite their price, it seems that first Anthology, as well as its further reprints, or other editions compiled by different authors, published subsequently from 1866 until 1947, became quite popular and were soon sold out.³⁷

The important milestone for the musical culture was the edition of the *Церковное простопѣніе*,³⁸ a collection of [presumably] all elementary chants, ordered by bishop of Mukačevo Julius Fircák (1891 – 1912).³⁹ Bishop's activity toward the improvement of the liturgical chant was not limited to this edition. He presided at the Cantors Convention, held in Užhorod in 1899, and, under his patronage, the Eparchial society of Cantors was founded, too.⁴⁰ After the book was printed in the Užhorod publishing house 'Unio', every parish was

всю жизнь свою просвѣщенію народа. [...] Но самое большее удовольствие и радость испытал я в церкви на утрени и литургии. Ничего подобного не видѣл и не слышал я никогда в русской церкви. Се истинно католическая, соборная церков, живой храм Бога живаго, в котором единими усты и единым сердцем славится и воспѣвается пречестное и великолѣпное имя Отца, и Сына, и Св. Духа. [...] Всѣ дѣвушки и парни приходили в церков с книгами Великій Сборник, изданною мѣстным священником и раскупленною в его приходѣ в 150 экс. Дяк только начал первое слово пѣсни, и вся церков дружно подхватила и продолжала прекрасно, созвучномилительно, на всей утрени от начала до конца." *Світ* 16 (1867). Quoted in Š. Papp, "Розвій церковного богослужбового співу (простоспіву) в Мукачівській єпархії," *Irmologion* (Prešov 1970) 186 – 187.

³⁵ Cf. A. Baran, *Епископ Андрей Бачинский и церковные возрождения на Закарпатті* (Yorkton Sask. 1963) 59.

³⁶ Cf. Š. Papp, "Розвій церковного богослужбового співу (простоспіву) в Мукачівській єпархії," *Irmologion* (Prešov 1970) 187.

³⁷ Cf. Š. Papp, "Розвій церковного богослужбового співу (простоспіву) в Мукачівській єпархії," *Irmologion* (Prešov 1970) 187.

³⁸ J. Malinič, J. Bokšaj, *Церковное Простопѣніе* (Ungvar 1906).

³⁹ For the full history, cf. A. Pekar, *Нариси історії церкви Закарпаття II*. Analecta OSBM (Lviv – Rim 1967 – 1997) 384.

⁴⁰ Cf. A. Pekar, *The Bishops of the Eparchy of Mukachevo with Historical Outlines* (Pittsburgh 1979) 51.

obliged to purchase one, some authors say even two copies of it,⁴¹ the fact that had to secure the unification of the chant practice in the eparchy. However, soon it became obvious that this book would not fulfill its ambition to become the collection of official chants. According to the testimony of 1934, i.e. some three decades after its publication, cantors in the church sang without using it, and chant heard in the church 'hardly evoked that of the Bokšaj's book'.⁴² Most cantors continued to sing by heart and used it only as additional resource for alternation of some melodies, or an addition to their local repertory.⁴³

One of the last testimonies we have is that of Ivan Alexejevič Gardner (1898-1984), eminent Russian musicologist. After 1917, he spent four years living in Subcarpathian Rus' and was particularly amazed at the religious knowledge of the simple peasants, acquired simply by singing in church. He described the singing, which he heard in the churches of the Carpathian regions, as follows:

In Subcarpathian Rus' in all the villages both among the Uniates and also among the Orthodox, there was always practiced only congregational singing of the complete services... The numerous chants ... were known by everyone, even the children of school age. The leader of song – the most experienced singer from the parish – standing at the kliros and sang the chant. As soon as the worshippers heard the beginning, they would join in the chant and the entire church sang; they sang all the stikhery, all the troparia, all the irmosy – in a word, everyone sang properly.⁴⁴

Musical education reached its peak in early 20th century in the study curriculum of future cantors in the *Preparandia* in Prešov. It included two main subjects: music and typikon. The curriculum of the liturgical music was divided into four years. In the first year, the students began with the chants of the Divine Liturgy, chant of Oktoechos (stichera, troparia, kontakia, and prosomoia), and chants of Matins and Vespers. In the second year, they were acquainted with the notation of the Heirmologion, C and F clefs in the Lydian scale; they built the complete tonal heirmological scale, and learned Sunday heirmoses and katavasias. In the third year, they learned heirmoses for feasts,

⁴¹ Cf. Š. Papp, "Розвій церковного богослужбового співу (простоспіву) в Мукачівській єпархії," *Irmologion* (Prešov 1970) 189 – 190; J. L. Roccasalvo, *The Plainchant Tradition of Southwestern Rus* (New York 1986) 21.

⁴² Cf. F. Steško, "Церковна музика на Підкарпатській Русі," *Науковий збірник тов. «Просвіта»* 12 (Užhorod 1936) 122.

⁴³ F. Steško, "Церковна музика на Підкарпатській Русі," *Науковий збірник тов. «Просвіта»* 12 (Užhorod 1936) 122; Š. Papp, "Розвій церковного богослужбового співу (простоспіву) в Мукачівській єпархії," *Irmologion* (Prešov 1970) 192.

⁴⁴ Published on internet, cf. http://en.wikipedia.org/wiki/Johann_von_Gardner

chants of the Great Lent, and the Liturgy of the Presanctified Gifts, and in the fourth year, they learned chants of the Great Lent and Pentecost, and occasional songs for anointing. The curriculum of III and IV year included also learning of chants in Hungarian language.⁴⁵

Regarding the Typikon, the curriculum was also divided in four years. In the first year, the students learned the general information about the worship of the Eastern Church, about the Liturgies of St. John Chrysostom and St. Basil the Great, Saturday, Sunday and ferial Vespers, Matins, and other Hours. The second year was dedicated to lesser saints, two saints, feasts with six stichera, feasts with Polyeleos, feasts of our Lord and Theotokos, pre- and after-feasts falling on Sundays and ferial days. In the third year, the students were learning the table of Paschalia, the beginning of Triodion, Vespers, Matins, Hours of the Great Lent, Liturgy of the Presanctified Gifts, Saints with Polyeleos and feasts of Theotokos during the Great Lent, and important moments during the Pentecost. The final fourth year was dedicated to sacraments and other important liturgies, such as Baptism, Matrimony, Anointing, Funeral, Akathists, etc.⁴⁶

CONCLUSION

Former eparchy of Mukačevo included regions that were always being a borderland, mountains inhabited by a “forgotten people”. Considerable distance of the region to any main cultural center could also be one of the reasons why the congregational participation was still in vigor there – being far from ‘new’ choral culture, it maintained pristine way of singing. Of course, such as way of performance brought with it besides positive features also certain limitations. Cantor, as the core personage of the musical performance, became vital for transmission of musical heritage from one generation to another. His personal skills supported the quality of music, but at the same time, his limitations heavily affected the music not merely in his era, but in later times as well.

doc. PaedDr. ThDr. Šimon Marinčák, PhD.
Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka
Komenského 14
040 01 Košice
e-mail: simon.marincak@truni.sk

⁴⁵ Cf. *Az Eperjesi kir. gör. szert. kath. Kántortanítóképző intézet értesítője* (Prešov 1904) 60.

⁴⁶ Cf. *Az Eperjesi kir. gör. szert. kath. Kántortanítóképző intézet értesítője* (Prešov 1906) 60.

Ohlas reformačného „sola gratia“ v súčasnej evanjelickej pohrebnej kázni na Slovensku

Albín Masarik

The present article aims at tracing as to how the concept of *sola gratia* is reflected in modern evangelical funeral homilies. We examine application of *sola gratia* in an existential situation when a human being is confronted with death of his/her close relatives, and through that with awareness of his/her own mortality.

Keywords: funeral homily; *sola gratia*;

Výročie Lutherovej reformácie prinieslo obnovený záujem o Reformátorov zápas a jeho odkaz pre dnešok. V tejto súvislosti môžeme venovať pozornosť aj jednému z reformačných princípov – „sola gratia“. Patrí medzi tzv. „reformačné solas“, ktoré bývajú uvádzané v rôznych súboroch, niekedy troch a niekedy piatich výrokov. V zostave troch nachádzame: (1) „*sola scriptura*“ (jedine Písmo) ako vymedzenie voči významu tradície pre rozhodovanie o otázkach viery a praktického života kresťana; (2) „*sola gratia*“ (spasenie jedine milosťou) ako vymedzenie voči spásnemu významu zásluh; (3) „*sola fide*“ (spasenie jedine vierou) ako vymedzenie voči spásnemu významu dobrých skutkov. Tento zoznam sa neskôr rozširuje o ďalšie dve: (4) „*solus Deo Gloria*“ a (5) „*solus Christus*“.

V tomto článku budeme sledovať, ako sa koncept spásy z milosti (*sola gratia*) premieta do súčasnej evanjelickej pohrebnej kázne. To znamená, že budeme sledovať jeho využitie v hraničnej existenciálnej situácii, keď sa dnešný človek stretáva so smrťou svojich blízkych, a tým je konfrontovaný aj s vlastnou smrteľnosťou.

Ak totiž vyššie uvedené solas predstavovali a predstavujú významné princípy teológie protestantských cirkví, mali by nachádzať ohlas aj v dnešnej dobe, v súčasných formuláciách. To nie preto, aby nábožensky polarizovali pohrebné zhromaždenie¹, ale aby slúžili na svedectvo o tom, ako Evanjelická cirkev, pria-

¹ V súčasnosti by ani nemalo byť sporné, viď *Spoločné prehlásenie k náuke o ospravedlnení*, prijaté v roku 1999 Svetovým luteránskym zväzom a Apoštolským stolcom.

my dedič a nositeľ odkazu Lutherovej reformácie, rozumie základným dôrazom Písma, ktoré ohlasuje pohrebnému zhromaždeniu.

NIEKOLKO METODOLOGICKÝCH POZNÁMOK

S Michalom Šalagom, ktorý bol mojím doktorandom, sme zostavili výskumný súbor 150 pohrebných kázni, ktorý pozostával z troch reprezentatívnych vzoriek po 50 kázni z Evanjelickej cirkvi a. v., z evanjelikalných cirkví na Slovensku a z Rímskokatolíckej cirkvi. Výskum chceme zamerať na nález a nie na osoby. Preto sú jednotlivé ukážky anonymizované a označované písmenom a číslom. Písmeno A používame pre evanjelické pohrebné kázne, B pre evanjelikalne a C pre katolícke. Číslo za písmenom označuje poradové číslo ukážky v našom súbore.

Túto zbierku som kvôli porovnateľnosti výsledkov používal aj na ďalšie čiastkové bádania². Aj v tomto článku vychádzam z evanjelickej časti tejto výskumnej vzorky, ktorá bola zostavená výberom ukážok zo štyroch publikovaných³ a jednej nepublikovanej zbierky pohrebných kázni⁴ a doplnená o ukážky zo súkromných archívov evanjelických duchovných⁵. Výskumný súbor je archivovaný v systéme AIS2 ako príloha dizertačnej práce M. Šalagu. Zo skutočnosti, že ide o kázne, ktoré duchovní poskytli na publikovanie alebo pre účely výskumu, vyplýva, že:

- *Nadväzujeme na najlepšiu prax v ECAV.* Na základe skutočnosti, že sa jednotliví duchovní rozhodli v tejto zbierke publikovať svoju prácu a môžeme predpokladať, že tento výber považovali za to najlepšie zo svojej kazuálnej praxe. To ale súčasne znamená, že táto vzorka nezohľadňuje tie pohrebné kázne, ktoré duchovní pripravili v časovej tiesni alebo ktoré nepovažovali za zdarné. Preto prípadné pozitívne hodnotenia nemôžeme automaticky prenášať na celý rozsah súčasnej praxe.

² MASARIK, A.: A Depersonalised Object of Hope in a Funeral Sermon. In: *Person and the Challenges*, 1/2018, s. 183 – 195. DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/pch.2180>

³ Publikované zbierky, ktoré sme zohľadňovali: KIŠŠ, I.: *Nádej nad brodom I.-IV. Pohrebné kázne*. Bratislava : vlastný náklad, 1995 – 1996; ŠEFRANKO, M. (ed.): *Mojím jediným potešením v živote i v smrti je...* Ružomberok, 1999; FILO, J. st.: *Pohľady do neba. Kázne, príhovory a rozlúčky pri pohreboch a pietnych príležitostiach*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004. 295 s. ŠEFRANKO, M., a. i.: *Potešujte sa vospolok týmito slovami. Zbierka pohrebných príhovorov evanjelických a. v. duchovných*. Bratislava/Prešov : ZED, 2009. 80 s.

⁴ Nepublikovaná zbierka pozostáva z materiálu, ktorý počas svojho pôsobenia v Hontianskom senioráte (2001 – 2008) zozbieral zborový farár CZ ECAV v Dudinciach R. Cingel. Z nej pochádzajú kázne A3, A5, A7, A10, A11, A13-15.)

⁵ Kázne A1, A2, A4, a A16

- *Máme verifikovateľné výsledky*, lebo východiskový súbor je k dispozícii. Preto je možné overiť nálezy a preskúmať spôsoby ich hodnotenia.

Pre *vymedzenie relevantných častí* pohrebných kázní som použil dve metódy:

Výber podľa pojmového výskytu – je prvou metódou, pri použití ktorej som vyhľadával všetky výskyty pojmu milosť (vrátane skloňovaných tvarov). Tak som sa dostal k miestam, ktoré sú predmetom ďalšieho bádania. V rámci prípravy podkladov pre skúmanie, som si najskôr všimol štatistiku výskytu so zameraním na dve skutočnosti: (1) základné údaje o štatistike nálezu, ktoré podáva graf č.1.; (2) výskyty pojmu som sa pokúsil kategorizovať aj podľa toho, či sú použité (a) bez smerovania ku „sola gratia“ alebo (b) pre komunikovanie konceptu „sola gratia“.

Výber podľa vecného výskytu témy predstavuje druhú metódu výberu relevantných častí pohrebných kázní. Keďže medziludská komunikácia môže podávať obsahy aj bez toho, aby hovoriaci používal kľúčové slová, považoval som za dôležité kontinuálne čítanie celého textu celej zbierky pohrebných kázní, so zameraním na vyznačenie častí, ktoré by zodpovedali konceptu „sola gratia“.

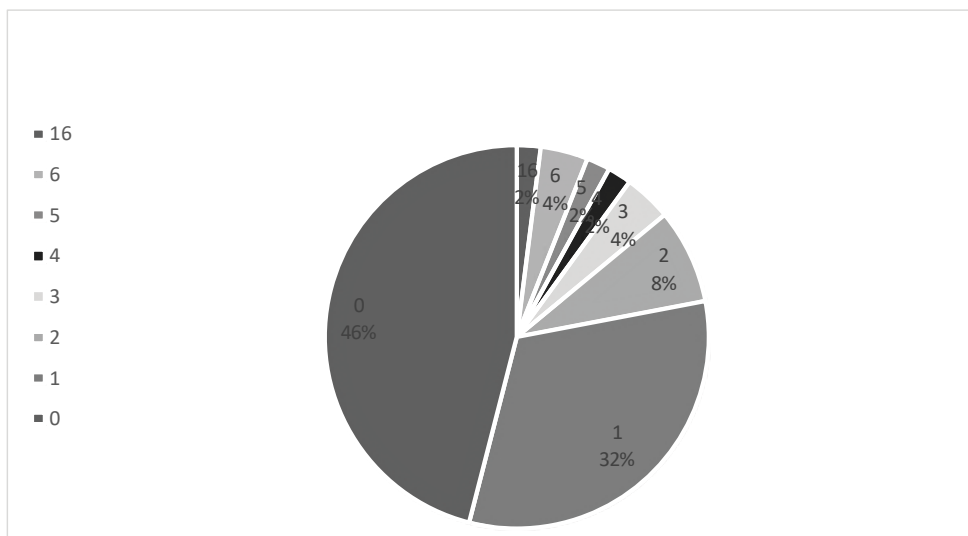
Štatistické údaje sú použité len v obmedzenej miere a materiál spracovávam kvalitatívnou metódou – analýzou textu.

VÝSLEDKY EMPIRICKÉHO HLADANIA

V tejto časti najskôr podám (1) štatistické údaje, ku ktorým som dospel hľadaním pojmového výskytu témy vo svojej výskumnej vzorke, potom krátko opíšem (2) tú časť výskytov pojmu milosť, ktoré nesmerujú ku konceptu „sola gratia“ a napokon budem skúmať (3) tie časti pohrebných kázní, ktoré buď pomocou pojmového výskytu alebo pomocou vecného výskytu sledovanej témy, vyjadrujú koncept „sola gratia“. Prirodzene, nemôže nám stačiť len konštatovanie nálezu, ale sa pokúsim aj o kritické zhodnotenie nálezu, o ktoré sa pokúsim pod nadpisom Diskusia.

POJEM MILOSTĚ – ŠTATISTIKA VÝSKYTŮV

Štatistické údaje. V skúmanej vzorke 50 pohrebných kázní nachádzame spolu 68 výskytov pojmu milosť, čo v priemere vychádza 1,36 výskytu na 1 pohrebnú kázeň v tomto súbore. Keďže výskyt sledovaného pojmu nachádzame v nerovnomernom použití (viď obr.1), podstatnejšia je informácia, v koľkých káznach nachádzame ozvenu sola gratia, či už v pojmovej, alebo vecnej formulácii.



Graf č.1: Početnosť výskytov pojmu milosť v pohrebných kázňach vyjadrená v %. Číslo (16 až 0) udáva počet výskytov v jednej kázni a % udávajú počet kázni s týmto výskytom v skúmanej vzorke.

Tento graf ukazuje, ako je početne rozložené použitie sledovaného pojmu milosť v skúmanej vzorke. Samotné štatistické údaje neznamenajú ani pozitívny a ani negatívny výsledok, lebo sme zatiaľ nehodnotili, ako je tento pojem použitý.

MILOŠŤ – ŠIRŠIE POUŽITIE (MIMO VÝZNAMU „SOLA GRATIA“)

V skúmanom súbore evanjelických pohrebných kázni nachádzame 68 výskytov pojmu „milosť“, ale z toho len 27 bolo použitých v súvislosti so spásou. To znamená, že 41 výskytov pojmu bolo použitých na vyjadrenie širokého chápania Božej milosti, ktorá sa prejavuje vytváraním podmienok pre život človeka. Najvýraznejšie to môžeme vidieť v kázni A3, v rámci ktorej kazateľ v bloku 370 slov používa pojem „milosť“ až 16x – na označenie daností pozemského života človeka, ktoré nie sú spojené s eschatologickou perspektívou⁶. S podobným významom ho používajú aj kázne A32 a A46⁷, kde sa za prejav Božej

⁶ A3: „Sú darom Božej milosti pre vás. Taký je dar zdravia, úspech našich prác, životné osudy, ktoré nás stretajú.“

⁷ A32: „Prejavom jeho požehnanja je zaiste aj krásny vek – 84 rokov, ktorých sa práve z Božej milosti dožila.“ Podobne A46: „Z Božej milosti sa dožil 72 rokov života. Nech je pre vás pozostalých príkladom, ako vnímať svoj život, každý svoj deň a napokon aj svoju starobu, aby obraz starého človeka, držiaceho Božie slovo v ruke, neostal vám len ako živá spomienka, ale stal sa príkladom hodným nasledovania.“

milosti považuje dožitý vek zosnulej osoby. Prirodzene, zvýraznenie súvislosti medzi kontextom bytia a Božou milosťou, má svoje biblické opodstatnenie a jeho ozvenu nachádzame aj v A11⁸ a ďalších kázňach (napr. v pozitívnom konštatovaní v A17⁹ a v negatívnom konštatovaní v A21¹⁰). Niekedy sa ozýva vo forme prosieb k Bohu, pri ktorých človek dôveruje a dúfa v Božiu milosť¹¹ v ťažkostiach svojho života, či vo forme spomienky na zosnulého, ktorý sa posilňoval milosťou Božou¹², preto môžu byť aj smútiaci povzbudzovaní k tomu, aby sa „opreli o jeho milosť“¹³, a tak nájdu pomoc vo svojom smútení. V rámci tejto typológie využitia nachádzame pojem „milosť“ aj v slovnom spojení „čas milosti“, ktorým kazateľ nabáda prítomných, aby sa pripravovali do večnosti¹⁴.

MILOSTĚ VO VÝZNAME „SOLA GRATIA“

Pojem „milosť“ som našiel využitý v zmysle „sola gratia“ len v štyroch kázňach (A15, A 23, A28 a A46), kde sú využité nasledovne:

V A15¹⁵ ho nachádzame vo väzbe na prípad zosnulej osoby. Je použitý na vyjadrenie veľmi pekného a cenného svedectva viery zosnulého. Tu má kazateľ

⁸ A11: „Sme šafármí milosti Božej. Každý má zveľadovať hrivny, talenty, dary, či sa to týka vecí hmotných, alebo duchovných. A z tohto stanoviska treba rozumieť aj podobnosť Pána Ježiša.“

⁹ A17: „Božia milosť bola pri ňom. Náš spolubrat širil vôkol seba pokoj, lásku a porozumenie. V jeho starobe sa mu všetko vrátilo mnohonásobne. I on našiel lásku, pomoc a starostlivosť pri vás najbližších, pri dcére, zatovi i vnučke s rodinou.“

¹⁰ A21: „Ako po iné dni sa odoberal na nočný odpočinok, aby doprial svojmu upracovanému telu úľavy – ale ráno slnko Božej milosti už nad ním nevzišlo.“

¹¹ A20: „I vaša myseľ dnes má byť obrátená k Hospodinovi, prosiac Ho: »Rozpomeň sa Hospodine, viď čo sa s nami deje!« Tieto slová boli asi časté v ústach už zosnulej sestry, keďže si priała, aby slová zo Žalmu 27. boli základom pohrebnej kázne. Je naozaj dobré, ak v takejto nádeji dúfala v Božiu milosť.

Či i vy túžobne voláte na Boha, túžiac po jeho milosti a pomoci?

¹² A08: „Z Božieho slova čerpal múdrosť i náš zosnulý spolubrat, ktorý bol zborovým dozorcom. Ďakujeme mu za jeho horlivú prácu v zbore, ktorá mu vždy ležala na srdci i za jeho príkladný život podľa Božieho slova. Keď ho opustili telesné sily a už nemohol prísť do chrámu Božieho, posilňoval sa milosťou Božou čítaním Písma sv. modlitbami a spevom nábožných piesní.“

¹³ A21: „Len v Bohu utíši sa moja duša; od neho pochádza moja nádej.“ To je nádej útechy a sily uniesť, čo je na vás dnes naložené. Toto navštívenie berte ako údel od Boha. Nech sa vaše duše oprú o jeho milosť, a tak poznáte to, čo poznal aj trpiaci, ale veriaci Jób: „Lebo on rani, on aj obväzuje, on udiera, ale jeho ruky aj liečia.“

¹⁴ A06: „Človek si nemôže zakladať ani na mladosti, ani na kráse, ani na sile, ani na ničom inom. To všetko v jednej chvíli alebo behom celkom krátkeho času sa môže stratiť. Naozaj „márnosť vo svete, samá márnosť, lebo v ňom isté nič nie je“. Všetko je pomínutelné. Čomu sa najviac tešíme, minie prv, než si myslíme. To jediné trvalé a stále sú veci večné. A preto platia slová našej nábožnej piesne: „Dokiaľ je čas Božej milosti, do večnosti sa chystajme“ (ES 665, 1.4). Aby keby prišla táto chvíľa nečakane aj k nám, našla nás hotových a pripravených postaviť sa pred tvár večnosti.“

¹⁵ A15: (výpoveď o zosnulom:) „S modlitbou na perách dokonal púť do vôle Božej oddaného trpiteľa! Zmierení so životom, zmierení s Pánom života i smrti, v hĺbke svojej duše tíško

výbornú príležitosť, aby vo väzbe na prípad zosnulej osoby venoval o niečo rozsiahlejšiu pozornosť týmto slovám a poukázal na osobné zakotvenie zosnulého vo vierouke svojej cirkvi.

V A23 kazateľ pomocou citovania biblického textu ukazuje na to, že „prístup k milosti“ sme získali „skrze Pána Ježiša Krista.“¹⁶ To zodpovedá evanjelicému chápaniu sola gratia. V pokračovaní textu rozvíja ako „podmienku vstupu do večnosti“¹⁷ vieru v Božieho Syna a srdce očistené jeho obeťou. Otázkou je, či výpoveď o „podmienke“ nebude niektorým účastníkom v ekumenickom prostredí pohrebu znieť ako požiadavka zásluhy a nie ako dar, ktorý sa prostredníctvom týchto „podmienok“ prijíma. Preto by bolo vhodné hľadať, ako môžeme formulovať radikálnu výpoveď o dare spásy tak, aby tento dar ostal darom a súčasne, aby sa nestratili prejavy tohto daru v pozemskej existencii kresťana.

V A28 kazateľ vyjadruje nádej, že sa z Božej milosti znovu zídeme¹⁸, čo podporuje aj citovaním verša piesne z Evanjelického spevníka¹⁹. V tomto prístupe môžeme jednoznačne identifikovať prístup „sola gratia“. Súčasne sa domnievam, že by bolo vhodné túto homiletickú formuláciu trochu viac rozpracovať.

Poslednou ukážkou je nález v kázni A46²⁰, kde kazateľ ukazuje na zápas viery a praktickú zbožnosť človeka, ktorý žije z Božej milosti a na základe nej sa vyrovnáva aj so svojimi eschatologickými očakávaniami.

vyznával: „už pôjdem...! Však žiť budem – verím – z milosti Božej vo večnosti!“

¹⁶ A23: „V obrátení a upokojení bude vaša záchrana.“ Apoštol Pavel charakterizuje tento stav slovami: „Ospravedlnení teda z viery máme pokoj s Bohom skrze svojho Pána Ježiša Krista. Skrze neho dostalo sa nám vierou aj prístupu k milosti.“ Pravé utišení nastáva v dôvere k Pánu Bohu, ktorý sa osvedčuje ako Boh pokoja. Navštevuje pokojom tých, ktorí ho neodstrkujú a vystierajú k nemu ruky, aby mohli prijať to, čo im dáva podľa svojej vôle.“

¹⁷ A23: „Podmienkou vstupu do večnosti je viera v Božieho Syna Ježiša Krista, čisté srdce, očistené jeho obeťou na golgotskom kríži. On zomrel za všetkých, preto máme nádej večnosti otvorenú. Preto Pán Ježiš žiada od nás vieru a dôveru. Oplatí sa ho nasledovať, kráčať za ním. Pretože jedine on dáva zmysel nášmu životu a smrti. Jedine on dáva večný život.“

¹⁸ A28: „Po chvíli odlúčenia príde čas, keď sa spolu z Božej milosti zídeme v príbytkoch u Otca nebeského, kde nám miesto pripravil Pán Ježiš Kristus svojím nevinným umučením a smrťou. (...) Aj vaše srdce sa môže naplniť nádejou opätovného stretnutia! Lebo naša nádej má silný základ v našom Spasiteľovi Ježišovi Kristovi. On je pevným základom, na ktorom stojí naša nádej spoločného stretnutia s našimi zosnulými a nádej večného blahoslavenstva. Ten, ktorý trpel za nás, vstal z mŕtvych, ten vzkriesený Pán života i smrti.“

¹⁹ A28: „Aj za mňa si mrel, Ježiši môj milý, čo tvoje rany svetu vydobyli. V tom mám i ja diel vo večnej radosťi, z tvojej milosti!“ (ES 85, 1). Amen.“

²⁰ A46: „Tento simeonovský pohľad môžeme získať už v mladosti, veď mladost', to sú prvé kroky ku starobe, keď s Kristom žijeme krásny život, nie bezchybný, ale krásny v dennom prijímaní milosti a rozdávaní lásky. V uvedomovaní si vlastnej hriechnosti a vzácnej Božej milosti v Kristovom kríži. Toto je záchrana, toto je nový život človeka. Toto je duchovné vzkriesenie nového života, po ktorom raz nastane telesné vzkriesenie pre život večný.“

SOLA GRATIA VO VECNOM VÝSKYTE

Ako som uviedol už vyššie, pod vecným výskytom môžeme rozumieť tie časti pohrebných kázní, ktoré sa dotýkajú sledovanej témy, ale nie je možné ich vymedziť pomocou kľúčových slov. Tento spôsob formulovania väzby na „sola gratia“ som našiel v 16-tich kázňach.²¹ Okrem toho sa v nie jasnej väzbe, kde je sporné, či ich máme zaradiť alebo nie, nachádza aj v kázňach A25 a A33. Keď v týchto kázňach sledujeme tému z hľadiska rozsahu a významu v rámci danej kázne, môžeme konštatovať, že koncept sola gratia je v nich rozvíjaný: (1) ako základný prístup celej pohrebnej kázne; (2) ako časť kázne; (3) ako závažná výpoveď či výrok v rámci časti kázne.

AD 1) SOLA GRATIA AKO ZÁKLADNÝ PRÍSTUP CELEJ POHREBNEJ KÁZNE

V A29, vystavanej na texte J 14, 6 („Riekol mu Ježiš: Ja som cesta, pravda i život, nik neprichádza k Otcovi, ak len nie skrze mňa.“), kazateľ hovorí najskôr o Ježišovom rozhovore s učeníkmi, pri ktorom sa im dáva poznať ako cesta k Otcovi. V druhej časti kázne prechádza k pohľadu na Ježišovu obeť a vzkriesenie a na to, ako Ježiš udeľoval milosť.²² V tretej časti veľmi osobne vzťahuje tieto biblické obsahy na život zosnulej a na účastníkov pohrebu.

AD 2) SOLA GRATIA AKO ČASŤ POHREBNEJ KÁZNE

V pohrebnej kázni A24 kazateľ dochádza k poznaniu, že človek v Kristovej prítomnosti spoznáva svoju nehodnosť²³ a jedinou nádejou pre nás je Kristovo vykupiteľské dielo.²⁴ V A30 kazateľ najskôr všeobecne vyjadruje Božie kona-

²¹ A05, A09, A16, A17, A18, A19, A20, A24, A29, A30, A31, A32, A33, A40, A41, A47.

²² A29: „My, skormútená rodina, smútiaci bratia a sestry, vieme, čo sa odohralo, čo sa stalo. Vieme, ako Pán Ježiš Kristus vzal hriech sveta na seba a ako niesol hriech svojich učeníkov na kríž a ako obetoval na kríži seba samého za naše hriechy a nepravosti a ako zmazal svojou krvou dlžobný úpis, ktorý svedčil proti nám, a ako udeľoval milosť tým, čo ho ukrižovali, aj lotrovi, ktorý bol ukrižovaný s ním.“

²³ A24: „Ten, kto skúma seba samého a zhrňuje výsledok svojej vykonanej i zanedbanej práce a zahľadí sa do žiarivého svetla – Ježiša, tomu sa utvoria v očiach čierne škvrny hriechu. Vtedy sa hlási svedomie a núti nás vyznať: „Nie som hoden.“

²⁴ A24 pokračovanie: „S nami nehodnými, ktorí sme nevykonali všetko, čo bolo potrebné vykonať, by to zle skončilo, keby tu nebol jeden Hodný, čo mení našu nehodnosť v spravodlivosť svojou obeťou na kríži. Hoden je baránok, zabitý vziať moc, bohatstvo, múdrosť, vládu, česť, slávu a dobrorečenie (Zjav 5, 12).

V tom je naša záchrana a všetka nádej, že sa spoľiehame na svojho Záchrancu. Od nás sa očakáva, aby sme jedine skrze vieru v neho nachádzali ospravedlnenie a vyslobodenie. Nie naše skutky nás zachraňujú, tie sú iba ovocím živej viery. On nás spasil nie pre skutky

nie skrze Krista na všetkých veriacich²⁵ a následne to vzťahuje aj na zosnulú²⁶. V A33 hovorí o zosnulom, ktorý sa staral o kostol²⁷ „nie preto, aby mu to Pán Boh „zarátal“, započítal ako dobrý skutok. Nie, aby sa dostal do neba, ani nie „z kresťanskej povinnosti“, ale preto lebo miloval Pána Pána Ježiša, veril v Pána Ježiša, bol vďačný za spásu, čo darúva Ježiš Kristus, miloval Kristovu cirkev, miloval chrám, slovo Božie, odpustenie hriechov vo Večeri Pánovej, miloval spoločenstvo bratov a sestier.“

AD 3) SOLA GRATIA AKO ZÁVAŽNÁ VÝPOVEĎ ČI VÝROK V POHREBNEJ KÁZNI

V A17 kazateľ ukazuje, že preto, aby sme sa dostali do Božieho kráľovstva, „potrebujeme Ježiša Krista“²⁸. Ale v predchádzajúcom odseku hovorí, že „k tomu je nám potrebná viera v Ježiša Krista...“²⁹ Hoci tieto odkazy jednoznačne poukazujú na význam Kristovej milosti, je otázne, či bežný účastník pohrebu bude tieto slová rozumieť s tými významovými dosahmi, ktoré im pripisuje kazateľ, teda v zmysle spásy jedine z milosti. Veď poslucháč práve počul, že potrebujeme čosi, čo dáva Kristus a potrebujeme čosi, čo sa má nájsť na nás alebo pri nás a čo si môže interpretovať ako potrebu nejakej zásluhy. Z toho mi vyplýva otázka, či by sme kvôli tomu nemali hľadať také vyjadrenie, ktoré ako

spravodlivosti, ktoré sme konali, ale podľa svojho milosrdenstva...“

²⁵ A30: „Pán Boh nás skrze Pána Ježiša zahŕňa – ako tá perlorodka – svojou láskou, priazňou, ochranou, milosťou a požehnaním. V skúškach života pomaly brúsi a tvaruje naše životy do podoby vzácnej perly, ktorú by raz mohol umiestniť medzi svoje vzácne poklady v nebesiach. To je pre nás tá najväčšia hlbina bezpečnosti – v skúškach života i pri smrti. Počujte, počujme to všetci utrpení a skormútení, tu je pre nás hlbina bezpečnosti. Je to on – Spasiteľ Ježiš Kristus – pred ním jediným sa sklonia naše kolena a jemu jedinému sa budeme vyznávať zo svojich prehier a sklamaní. Jemu jedinému patrí totiž náš život. A je to skutočne veľký dar Božej milosti, ak s touto vierou môžeme prežívať krásne i ťažké dni a roky života, ale aj odchádzať cestou smrti v ústrety stretnutiu s naším Spasiteľom.“

²⁶ A30 „Verím, že aj našej spolusestre bolo dopriate v tejto nádeji prežiť až do konca aj tie posledné ťažké dni života. Ľudskými očami sme pri nej mohli pozorovať iba ťažké bremeno staroby a choroby, a s tým spojeného utrpenia. Ale naše veriace srdcia by mali dnes pred sebou vidieť aj jeden ukončený život, ktorý s veľkou láskou až do konca formoval sám Pán Ježiš Kristus vo svoju vzácnu perlu, pripravenú pre nebeské kráľovstvo. Amen.“

²⁷ A33: „Brat L. C. každú nedeľu nad ránom odčerpával spodnú vodu spod kostola, aby sme mohli kúriť. Kúril v kostole, vykladal čísla piesní, zapáľoval sviece na oltári, zažínal svetlá v kostole, naťahoval a udržiaval vežové hodiny. Okrem toho robil množstvo ďalšej drobnej, niekedy i ťažkej, namáhavej služby v chráme a vôbec v zbore.“

²⁸ A17: „Nikto z nás sa nemôže sám dostať do Božieho kráľovstva. K tomu potrebujeme Ježiša Krista. On nás chce sprevádzať na ceste časného života i na ceste do večnosti.“

²⁹ A17: „K tomu je nám potrebná viera v Ježiša Krista, nášho Spasiteľa. Jedine On nám túto cestu umožňuje. Jedine cez Neho sa môže náš návrat uskutočniť. Cez Ježišovu lásku k nám, cez Jeho nevinnú obeť, cez jeho umučenie a smrť, cez Jeho víťazstvo nad smrťou.“

„potrebné“ ukazuje len Krista a ostatné skutočnosti (napr. vieru) uvádzať len ako nástroje, ktorými prijímame Božiu milosť.

Positívny príklad môže predstavovať formulovanie v A19, kazateľ formuluje koncepciu „sola gratia“ v napätí medzi tým, k čomu by sa človek dopracoval sám a na druhej strane tým, čo Pán cirkvi, Ježiš Kristus, vykonal pre našu záchranu. Odkaz na vieru pritom neformuluje ako podmienku, ale ako nástroj, ktorým Božiu milosť prijímame. Za pozitívum môžeme považovať aj to, že súčasne ukazuje aj na dosah viery na každodenný život kresťana³⁰.

Veľmi jednoznačné a veľmi stručné vyjadrenie „sola gratia“ bez použitia kľúčových slov, podáva A31: „No nadovšetko, aby sme spoznali, čo je pre nás najcennejšie, totiž: čo pre nás – na našu záchranu vykonal náš Pán, a my aby sme to prijali vierou.“

Na podstatný význam Kristovho diela spásy pre eschatologickú perspektívu kresťanov poukazuje aj záver A32: „Lebo veríme a vyznávame, že Kristovo slávne zmŕtvychvstanie je istotou aj pre nás. Tak ako jeho Boh vzkriesil, aj nás vzkriesi v posledný deň. V novom nebi a na novej zemi nebude viac vládnuť smrť ani plač, ani bolesť, lebo toto všetko zničil a zlomil Pán Ježiš Kristus: »Vďaka Bohu, ktorý nám dal víťazstvo v našom Pánovi Ježišovi Kristovi! Tak sa potešujme vospolok týmito slovami.« Amen.“

DISKUSIA A ZÁVER

Milosť je veľmi významný pojem kresťanskej teológie. Novozákonné listy pomocou neho vyjadrujú spôsob, ako človek prijíma spásu. Tento pojem bol akcentovaný v Reformácii a patrí k formulovaniu podstatných soteriologických výpovedí – o tom, že podľa chápania protestantských cirkví veriaci prijíma spásu z Božej milosti ako nezaslúžený dar. Toto chápanie má nedoceniteľný význam práve pri rozlúčke so zosnulou blízkou osobou a rovnako aj pri pohľade na nedostatočnosť vlastného života viery.

Napriek očakávaniu, že súčasné evanjelické pohrebne kázne budú hovoriť o dare spásy z Božej milosti, vo výskumnej vzorke, zostavenej zo súčasnej evanjelickej tvorby pohrebných kázni na Slovensku, sa len 39,7% výskytov pojmu

³⁰ A19: „Byť v rukách svätého, spravodlivého i prísneho nebeského Otca nie je príjemná predstava, lebo všetkých by nás musel pre naše hriechy poslať od seba preč, do večného zatratenia. My sme však už našťastie v rukách láskavého a milostivého Pána cirkvi Ježiša Krista, ktorý už všetko potrebné vykonal pre našu záchranu. Svojou krvou, vyliatou za nás na golgotskom kríži nás už očistil od všetkých hriechov a svojim zmŕtvychvstaním zaručil naše vzkriesenie pre večný život v nebeskom kráľovstve – ak Ho prijímame vierou, ak sa usilujeme – hoci nedokonale – žiť podľa Jeho evanjelia.“

milosť nachádzal v súvislosti s darom spásy. Ostatných 60,3% výskytov pojmu milosť využili duchovní na vyjadrenie, že priaznivé danosti ľudského života sú prejavom Božej milosti. Toto využitie nie je potrebné spochybňovať, lebo ide o teologicky legitímne formulácie, pri ktorých nie je problémom to, čo je povedané, ale skôr to, čo povedané nie je. Je pravda, že je to Božia milosť, ak sa človek môže dožiť vysokého veku³¹, ak môže žiť medzi blízkymi a pod. Ale pri tomto prístupe sa stráca evanjelická vieroučná odpoveď na otázku, ako kresťan získava spásu a nádej na večný život – a práve táto línia dostáva v pohrebnej kázni kľúčový význam aj pre vyrovnávanie sa so stratou blízkej osoby, ako aj v postoji prítomných k vlastnej smrteľnosti.

Ak sa nadpolovičná väčšina výskytov pojmu „milosť“ v týchto pohrebných kázňach využíva v súvislosti s danosťami každodenného života, vzniká dojem, že o milosti sme už hovorili. Ale ak sme nevyjadrili to najpodstatnejšie, čo sa pokúša vyjadriť reformačné „sola gratia“, náš dojem je skreslený. Preto by som navrhol, aby sa významné pojmy rezervovali na vyjadrenie významných skutočností, tak ako je to pri použití signálnych farieb v dopravných systémoch. Cieľom nie je, aby sme stratili zo zreteľa všetky odtiene Božej milosti v našom živote, ale to, aby sa nestratilo protestantské svedectvo o chápaní spásy ako daru nezaslúženej Božej milosti – aj s jeho konzekvenciami pre etiku a osobné vyrovnávanie sa so stratou blízkej osoby.

Druhú metódu pre vymedzenie relevantných častí kázni predstavoval tzv. „vecný výskyt“, pri ktorom kazateľ formuluje skúmanú vec bez použitia kľúčových pojmov. Pri analytickom čítaní kázni z tohto výskumného súboru som predpokladal, že tie kázne, ktoré ostali bez výskytov podľa prvej metódy, budú tvoriť skupinu, ktorá hľadá nové, formulačne svieže cesty na vyjadrenie tohto obsahu. K tejto skupine patrilo 16 kázni, a keď som ich porovnával s prvou skupinou, okrem kázne A18, patrili tieto výskyt ku kázňam, ktoré som už vyčlenil prvou metódou. To znamená, že tieto tzv. vecné výskyt len formulačne rozvíjali to, čo duchovný v danej kázni vyjadruje aj pomocou pojmu „milosť“, či už v širšom zmysle (Bohom poskytnuté danosti života) alebo v užšom zmysle (sola gratia).

Z hľadiska pojmovej práce sú veľmi zaujímavé nálezy v kázňach A17, A20 a A32, ktoré tvoria zvláštnu skupinu. Pojem milosť používajú mimo väzby na koncept „sola gratia“, teda ho používajú v širšom zmysle, ale chcú vyjadriť aj

³¹ A32: „Prejavom Jeho pozhennania je zaiste aj krásny vek – 84 rokov, ktorých sa práve z Božej milosti dožila.“ Podobne A46: „Z Božej milosti sa dožil 72 rokov života. Nech je pre Vás pozostalých príkladom ako vnímať svoj život, každý svoj deň a napokon aj svoju starobu, aby obraz starého človeka, držiaceho Božie slovo v ruke, neostal Vám len ako živá spomienka, ale stal sa príkladom hodným nasledovania.“

odkaz na spásu z milosti, čo formulujú bez kľúčových pojmov, s rizikom prepočítania účastníkmi pohrebu. Hľadanie nových spôsobov verbalizácie môžeme v homiletike hodnotiť pozitívne – ak sa podarí jednoznačne komunikovať obsahy. Na základe písomného záznamu textu nemôžeme posúdiť, či sa táto požiadavka naplnila.

Vyššie naznačené štatistické údaje ukazujú, že v konečnom dôsledku nadpolovičná väčšina pohrebných kázni 32/50, (t. j. 64%) z našej výskumnej vzorky neformuluje učenie o spasení z milosti (*sola gratia*). To znamená, že nehovorí o Božej zachraňujúcej milosti ako jedinom základe. Významné práce slovenských evanjelických teológov k téme pohrebnej kázne, podávajú neprehliadnuteľné podnety pre zohľadňovanie tejto témy. Matej Bel, po ktorom nesie meno naša univerzita, vo svojej dizertačnej práci *Forma sanorum verborum*, začína časť o soteriológii učením o milosti, podľa ktorého „v procese obrátenia človeka sa Kristus stal „Prostredníkom medzi Bohom a ľuďmi. Svätý Duch milosť všetkým ponúka a prostredníctvom Slova a sviatostí ju „účinne privlastňuje“. ³² Aj Jamnický začiatkom minulého storočia pozoroval, že kazatelia hodnotia život zosnulého podľa občianskych kritérií, čím sa stráca duchovná perspektíva, „a potom prichádza nešťastná konzekvencia, že aj Boh bude im iste milostivý.“ ³³ Tým ukazuje, že s konceptom milosti sa dá narábať nielen v jeho teologicky legitímnom ohlasovaní, ale aj ako so „záplatou“ na povrchné a neadekvátne prístupy. Ale tomu sa dá vyhnúť práve pavlovsky chápaným ohlasovaním „*sola gratia*“, pre ktoré J. Filo ml. podáva veľmi jasný podnet, keď konštatuje: „Každá iná útecha ustupuje vo svojej intenzite a hodnote pred útechou, ktorou je záchrana v Božom Synovi Ježišovi Kristovi.“ ³⁴ Z hľadiska štruktúrovania pohrebnej kázne môžeme uviesť Kiššov názor, podľa ktorého kázeň v užšom zmysle, teda tá časť pohrebnej kázne, ktorá prináša biblickú zvesť, má byť členená na 3 časti a tretia časť má „mať vzťah k životu večnému a k nádeji nad hrobom“ ³⁵. Jednou z najlepších možností, ktorú evanjelický farár má, je odkaz na spásu z milosti (a na dosah prijatej spásy aj na etický profil života kresťana). Ak Kišš hovorí, že pohrebná kázeň má v závere „podávať útechu pre rodinu“ ³⁶, aj tu je koncept „*sola gratia*“ vynikajúcim potešením pre smútiacich. To platí bez ohľadu na to, či duchovný formuluje tieto myšlienky s využitím

³² BEL, M.: *Forma sanorum verborum*, s. 17. In: Maďar, J.: *Dejiny slovenského pietizmu*. Banská Bystrica : Belianum, 2017, s. 91

³³ JAMNICKÝ, J.: *Evanjelické pohrebné kázne*, s. 87.

³⁴ FILO, J. ml.: Evanjeliové možnosti a problematika pohrebnej kázne In: FILO, J. st.: *Pohlady do neba*, s. 279.

³⁵ KIŠŠ, I.: *Nádej nad hrobom*, časť 1, s. 2.

³⁶ Tamtiež.

klúčových pojmov alebo ich nahrádza hľadáním nových formulácií, pri ktorých ale stále musí mať na pamäti, že je potrebné ich kontrolovať teologickými konceptami a aj otázkami, či sú zrozumiteľné v ekumenickom kontexte.

Doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.
Katedra teológie a katechetiky
Pedagogická fakulta UMB
Ružová 13
974 11 Banská Bystrica
e-mail: albin.masarik@umb.sk

Desire and its Paradoxes: A Phenomenological Study Based on Christian Mysticism

Jana Trajtelová

This paper is concerned with the phenomenon of *desire* within the framework of a phenomenology of mystical experience. I understand desire as a fundamental, personally constitutive movement. Describing the interpersonal experience of mystical life given in its two complementary aspects, *distance* and *nearness*, desire refers to an existential tension peculiar to finite beings; this tension accompanies each unique personal *way* toward the Desired. Desire is revealed in its *vocational*, *infinite*, *dis-possessive*, *gifting*, and ever *ambiguous* character, bearing its irrevocable existential paradoxes.

Keywords: phenomenology, desire, John of the Cross, distance, Levinas

INTRODUCTION

Desire is an extraordinary phenomenon with paradoxical, even impossible ways of givenness. In the western tradition, the celebration of a reason detached from other aspects of life drowned out desire's voice calling out from and into the human emotional and spiritual depths. In best of cases, this task was humbly conveyed to a lived spirituality or mysticism. Along these lines, I would like to appeal to the experience of desire and possibilities opened by the phenomenological method. I leave behind mere psycho-somatic standpoints and challenge traditional reductionist views. I wish to point to its spiritual depths and origin, to its existential, personal, and "metaphysical" dimension.

Let me allude to this shift of perspective by recalling Jane Campion's film, "The Piano." The film, bursting with emotions, accompanied by inciting music and wilderness of the nature, introduces desire as the most powerful redeeming force leading to the fullness of life through and as loving. Desire tears down self-control, conventions and even good morals, brakes off personal limits, accepts pain, sacrifice and ambiguities, and rejects personal death in many forms. Desire leads mute Ada, the main character, to speak out loud and to become *personally alive* in the most possible full and honest way.

Surprisingly, the story of the film is not too far from stories of desire recounted by mystics throughout different centuries, cultures and even religions.

Here, focusing on the mystical experience of John of the Cross, I would like to show how the phenomenon elucidates the meaning of the person, interpersonality, and loving.

Given the restriction of space, I omit the clarification of my methodological standpoint and philosophical inspirations, and move directly to the phenomenon.¹ First I describe the overall experience of the mystical life. I explain its two basic complementary aspects (*distance* and *nearness*), and clarify the questions of the mystical *dispossession* and the meaning of the *gift*. *Desire* is revealed as an irrevocable existential tension on the way toward the Other, bearing inherent existential paradoxes. Finally, I delineate several philosophical observations concerning the vocational, infinite, dis-possessing, gifting and ever-ambiguous character of the phenomenon.

MYSTICISM OF JOHN OF THE CROSS

It is no coincidence that St. John of the Cross, the Spanish mystic of the 16th Century, has dedicated two of his major treatises to the experiences of the so called “dark night” (*Ascent of Mount Carmel, The Dark Night*) and the other two to the mystical experiences of divine intimacy and union (*Spiritual Canticle, Living Flame of Love*). The Spanish “nada” (nothing) – given as the dispossession, distance and affliction, and the “todo” (everything) – experienced as the loving, nearness, and bliss are the two complementary aspects of the same mystical path. And though both are equal in existential significance and weight, here I find it more important to clarify the less clear aspect of the mysticism, the dark night.

1) Under the rubric of *distance*² we include all those experiences that the mystic qualifies as the experiences of “the night,” the *dis-possessive experiences*.

¹ Interest in the exploration of religious experience and its philosophical implications is not new in phenomenology. However, important contributions were made by the authors of the so-called “theological turn in French phenomenology” (D. Janicaud), such as Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, or Michel Henry. A detailed and systematic account of the phenomenology of mysticism was elaborated by Anthony J. Steinbock. One of his most important methodological contributions here consists in discerning between different kinds of givenness which require the peculiar kinds of phenomenological approach to “vertical givenness”. See STEINBOCK, A. J.: *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington : Indiana University Press, 2007.

² The concept of “distance” in philosophy is inspired to a great extent by religious experiences. It is evoked in J. L. Marion and Simone Weil, and plays the important role in the thought of E. Levinas. Distance plays a crucial role in Weil’s thoughts on affliction (of a man and of Christ dying on the cross), on absence and the kenotic love of God (See WEIL, S.:

He distinguishes between the active part of the night (the “night of the senses” like active asceticism) and the passive night of the spirit (mystical affliction). Distance (and correlatively dispossession) gradually grows in intensity and depth, starting from the sensual, through the emotional, intellectual, up to the spiritual dimension of the person.

Let me give a schematic overview of the process of mystical dispossession. Gradually, each *possessive relation*, even the most subtle form of it, is taken away: *my* sensual delights, *my* good deeds and virtues, *my* intellectual abilities, *my* prayer, *my* friends or enemies, *my* self-understanding and identity, *my* meaning of life, *my* God... Obviously, the named goods are not at stake here, but the *mine-ness* in all of them. As Meister Eckhart teaches, the things are not the obstacles along the way to Unity, but *me* in all these things – hence the sense of his famous “detachment.”³ Nothing is left to affirm the isolated *identity of the possessor* which was sustained by all these various kinds of possessions. Mystics must abandon every subtle mine-ness that we tend to impose on the meaning of things and events, every *bond of idolatry* operating within these possessive relations.

Passive night and its so called “mystical death” is according to the mystic *the* really decisive point in a mystical life. John writes about the terrible undoing (“deshacimiento”) “in its (the soul’s) very substance”⁴ and the purification of the very “roots of the soul.” The deepest personal core is being exposed to the direct *transformative divine efficacy* within and through extreme suffering.⁵ It is the liminal experience of *passivity*, in the etymological sense of

Waiting for God. New York : Harper & Row Publishers, 1973, especially “Love of God and Affliction,” p. 117 – 136). However, the concept relates to more original Jewish teaching (by Isaac Luria). Jean-Luc Marion in his early writing *Idol and Distance*, inspired also by a mystical theology, points out the great importance of distance for a non-idolatrous approach to the Divine. See MARION, J.-L.: *The Idol and Distance*. New York : Fordham University Press, 2001.

³ Meister ECKHART: *Sermons and Treatises*. Longmead, Shaftesbury, Dorset : Element Books, 1979 – 1990.

⁴ JUAN DE LA CRUZ: *Obras completas*. Burgos : Editorial Monte Carmelo, 1993, p. 532. Compare with

JOHN OF THE CROSS: *Dark Night of the Soul* (3rd rev. ed., Trans., intr. & ed. E. Allison Peers from the critical edition of P. Silverio De Santa Teresa, C. D., New York, 1959), Bk II, Chap.VI, 6.

⁵ “When this purgative contemplation oppresses a soul, it feels very vividly indeed the shadow of death, the sighs of death, and the sorrows of hell, all of which reflect the feeling of God’s absence, of being chastised and rejected by him, and of being unworthy of him, as well as the object of his anger. The soul experiences all this and even more, for now it seems that this affliction will last forever.” JOHN OF THE CROSS: *Dark Night of the Soul*, Bk II, Chap. VI, 2.

“pathos,” passivity of the patient – complete powerlessness and existential poverty. No enhancing creative activity, no redemptive meaning of or slightest relief from paralyzing pain is possible: only sheer dis-possession, dis-ability, and control-less-ness. From here, the whole mystical path is to be understood as a challenging existential *process of transformation*.

“Mystical death” refers then to the radically executed *death of the possessor*. But through the death of the possessor, the *gifted* may be born. *The radical dispossession radically disposes for the radical gift*, which solely overcomes the fundamental and irrevocable distance.

2) What is the *gift* and who is the *gifted*? Intertwined triple: *Beloved – Loving – Lover*. What is the point of such horrible experiences? *Loving*. What is the existential significance of the night? Approaching the *Beloved*. The answers as simple as the essence of mysticism itself.

“Oh, night that guided me,
Oh, night more lovely than the dawn,
Oh, night that joined Beloved with lover,
Lover transformed in the Beloved!”⁶

The real meaning of the “nada” appears only with respect to the overall existential orientation of the mystic – loving. Only loving sustains the possibility of transformation through affliction. Otherwise we would deal with a mere personal destruction and dis-integration through suffering.

The other two treaties depict an astounding “draught” of the *transformed personal life*. I say “draught” because mystics claim that a desired fullness of loving *cannot* be accomplished within finitude. Through the transformation, however, it already touches this perfection.

In the *Spiritual Canticle* John presents a lovely performance of the mutual desire of *Amado* and *Amada*, whose hoped-for union was already foreshadowed in the *Ascent* and *The Dark Night*. *Living Flame of Love* describes the experiences of the immediate shared loving of the Divine Life in the deepest “center” of the “soul,”⁷ “touching of the bare cores.”⁸ Loving as *mutual sub-*

⁶ Ibid., Prologue, p. 16.

⁷ Throughout his works, John of the Cross uses various expressions describing the reality of the deepest core of the person, such as the “center” (*centro*), “substance” (*sustancia*), the “ground of the soul” (*el fondo del alma*), “infinite center of the substance of the soul” (*el infinito centro de la sustancia del alma*), “living point” (*el vivo punto*) where the living divine flame burns, or “the center of love” (*centro del amor*).

⁸ “Toque de sustancias desnudas,” *Obras completas*, 817.

stantial sharing brings the bliss and sweetness that the mystic is trying to depict by various images, none of which is static. Here the lovers play the tender games of love;⁹ the divine fire sweetly burns, reaching the mutual co-breathing of lovers where the Breath is the divine Loving itself.¹⁰

Mystical Unity expresses the *perfect unity of the loving relation of the devoted lovers*. Its perfection lies in mutual self-offering and receiving in loving. The extent of the mystical *likeness* and *unity* is the extent of the perfection of loving.¹¹ John of the Cross himself qualifies the *divinization (endiosamiento)* with breath-taking simplicity as *the perfect "passing out of self to the Beloved."*¹² The meaning of this mystical *transformation (transformación)* is nothing other than the perfect existential conversion of the fundamental personal orientation rooted in the deepest personal core: *from the self to the Beloved*.

DESIRE, PERSON AND MYSTICISM

The entire history of mysticism is an appealing story of the restless call of love's desire. The mystic's loving orientation is *awakened* and *nourished* by desire. It remains the *guide*, all the way up to the Beloved *announced* as Desired. Now, in a condensed way, I delineate here the essential characteristics of the experience; more concretely the 1) *vocational*, 2) *infinite* 3) *dis-possessive* 4) *gifting*, and 5) *ever-ambiguous* character of the phenomenon.

1) The mystic expresses the recognition that the Beloved has somehow antecedently "stigmatized" the lover, "wounded" him by His Presence, set the unquiet "flame of love." He acknowledges desire a highly *positive value* since it is already the "harbinger," "touch" or "memento" of the Desired.¹³ Its inten-

⁹ JOHN OF THE CROSS: *The Living Flame of Love* (rev. ed., trans., Kieran Kavanaugh, OCD and Otilio Rodriguez, OCD) Washington, D. C. : ICS Publications, 1991, Stanza 1, 8.

¹⁰ JOHN OF THE CROSS: *A Spiritual Canticle of the Soul and the Bridegroom Christ* (trans. David Lewis, Electronic Edition by Harry Plantinga, Grand Rapids) MI : Christian Classics Ethereal Library, 1995.

¹¹ "The Beloved lives in the lover and the lover in the Beloved. Love produces such likeness in this transformation of lovers that one can say each is the other and both are one. The reason is that in the union and transformation of love each gives possession of self to the other and each leaves and exchanges self for the other. Thus each one lives in the other and is the other, and both are one in the transformation of love." The translation from St. JOHN OF THE CROSS: *The Collected Works of St John of the Cross* (revised edition, eds. K. Kavanaugh and O. Rodriguez). Washington DC : Institute of Carmelite Studies, 1991, Stanza 12, 7.

¹² *Ibid.*, Stanza 26, 14.

¹³ *A Spiritual Canticle of the Soul and the Bridegroom Christ*, Stanza I.

tionality is lived through as a restless, voracious preoccupation with the Beloved. The experience of this original insistent invitation has to be understood as the Call of calls, the Call to Love and Be-Loved, *the Primal Vocation*.

Mystics also show that other distinctive unique vocational calls aroused by the distinctive desires (to write a book, to be a director) would be worthless without following this first vocational call, being in its service.

2) For the further clarification of the phenomenon, let me recall the following important distinction. Emmanuel Levinas (however cautious he was against mysticism for his own well-known reasons) was able to glimpse the distinction between *desire and need* as essential for the proper understanding of subjectivity and interpersonal relations. Reading Levinas and John of the Cross, I was struck by the affinity of the subtle phenomenological observations of both (otherwise so distinct authors!) when it came to desire and other distinctive phenomena (enjoyment, suffering) of the personal life.

In the famous opening passages of *Totality and Infinity*, Levinas simply declares that “Desire is desire for the absolutely other.”¹⁴ John of the Cross would only welcome this simple basic recognition. Levinas’ “mystical” insight continues: “A desire without satisfaction which, precisely, understands [entend] the remoteness, the alterity, and the exteriority of the other. For Desire this alterity, non-adequate to the idea, has a meaning. It is understood as the alterity of the Other and of the Most-High.”¹⁵ Levinas recognized desire as *metaphysical, as the movement of infinity* which “desires beyond everything that can simply complete it. It is like goodness – the Desired does not fulfill it, but deepens it.”¹⁶ There is no real fulfillment, no satisfaction, no accomplishments in desire. Desire as *revelation* itself – “coming” from the “heights,” from the Infinity of the Other – is revealing the idea (we would say “movement”) of Infinity itself.

Need, as the “primary movement of the same,”¹⁷ can be satisfied in a way in which hunger or lust can be satiated. Of course, saturating needs is the perfectly innocent situation of the “atheistic” (created, free, not metaphysically dependent) human being striving for its happiness (the principle of its individuation as separation) in enjoyment. Need does not know distance, only

¹⁴ LEVINAS, E.: *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 1969, p. 34.

¹⁵ *Ibid.*, 34.

¹⁶ *Ibid.*, 34.

¹⁷ *Ibid.*, 115 – 116.

perfect integration and sameness. Need is the *lack* coming from the subject.¹⁸ But desire in both Levinas and in John of the Cross is *excess* itself; its origin does not pertain to finitude. Need belongs to the realm of the finite economy of being, desire to the realm of metaphysics.

Given these observations, let me add another interesting insight. Catherine of Siena also recognized the paradoxical *infinite* character of desire and its existential drama. “Infinite is the desire of the soul!,”¹⁹ she writes, and she contends that *for now* (for us as finite beings) there is only one “thing” in which we are “equal” with the Divine: Infinite Desire. That is why there is infinite amount of tears.²⁰ Hence the tragedy, the paradox of desire: infinite movement restricted by the finite limits, the burden of the infinite claim carried within the finite, Levinasian “*more in the less*,”²¹ *Infinity-within-Finitude*.

3) Now we can follow how the movement of desire distracts the solitary world of the possessor (Levinas’ “Misfortune of the Happy, the Luxurious need!”).²² In the *Ascent to Mount Carmel* and *The Dark Night*, the mystic depicted the un-transformed ego as possessive and as such as self-sufficient by saturating its needs (sensual, moral, spiritual). Along the lines of Levinas’ “inversion,”²³ the disruption of such self-sufficiency is caused by the *dis-possessive movement of desire*, which runs contrary to the self-securing possessive movements, discrediting them. This self-sufficiency is seriously endangered and called into question. Through desire, the ego “beats its own record,” e.g., is preoccupied with another being.²⁴ Desire brings the openness for the Other, breaking up the personal isolation. In this sense, it is truly *redemptive*.

The “function” of desire is to *open* as if for a reception, as if it were a receiving without ever having received, since what it receives, it receives in the mode of un-sustainability and loses it at the same time. Desire possess only what is devoid of possession. Desire is indeed already the movement of *original dispossession* itself and its very activity accompanies a more original passivity.

¹⁸ Ibid., 62.

¹⁹ CATHERINE OF SIENA: *Dialog of Catherine of Siena*. London : Trench, Trubner & co., Ltd., 1907; Electronic Edition by Harry Plantinga, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1994, p. 120.

²⁰ Ibid., 120.

²¹ LEVINAS, E.: God and Philosophy. In: Emmanuel Levinas: *Basic Philosophical Writings*. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1996, p. 139.

²² LEVINAS, E.: *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, p. 62.

²³ Ibid., 63.

²⁴ Ibid., 63.

4) I have outlined the dis-possessive character of desire. Simultaneously, we witness a special *gift* given through its very same movement: already a peculiar presence of the Other. Now I demonstrate the “impossible” way of givenness of the Desired in desire using the following extreme case study:

“One dark night,
fired with love’s urgent longings
- ah, the sheer grace! -
I went out unseen,
my house being now all stilled.”

John of the Cross begins his famous poem with the words of the true passionate lover. Let me recall that according to Plato’s Diotima, divine Eros was born a capricious child of the impossible conjunction of Poros (“resourcefulness,” “affluence”) and Penia (“lack,” “deficiency,” “poverty”).²⁵ Hence the perfect image of desire – the impossible fusion of overabundant presence and unbearable absence, at once a dispossessing and gifting force.

For the mystic, *affliction* primarily means unbearable distance, an abandonment suffered from the Beloved: “Where have you hidden Yourself, and abandoned me in my groaning, O my Beloved?”²⁶ There are other hardships borne along, like physical suffering, repulsion from others, psychical distresses etc. But none of these would really matter to a mystic happily dwelling in her or his God. What is really at stake here is losing God’s loving presence. Not a mere absence, but conscious missing of the nearness of the Beloved is the cause of the mystic’s great suffering; the unbearable longing for the Desired, whose unique presence is “negatively” revealed through the violence of separation. This extreme mystical example clearly reveals the *paradox* of a *presence of the absenting presence* through which the Desired is given in desire.

It seems that in the dark night, loving desire suffers the zero point of fulfillment, and not only is it still effective, but yearns with an extreme intensity. Otherwise the suffering of affliction suffered as an abandonment from the Beloved would be impossible. The darkness here is actually full of peculiar meaning (meaning of *the* absenting of meaning). It is not the darkness of mere isolation, because this darkness still bears the interpersonal intentionality of

²⁵ PLATO: *Plato in Twelve Volumes III. Lysis. Symposium. Gorgias* (with an English translation by W. R. M. Lamb, M. A.) Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1975, p. 181.

²⁶ JOHN OF THE CROSS: *A Spiritual Canticle of the Soul and the Bridegroom Christ*, p. 9.

desire and suffers because of it. In its *persistent bearing of the Gift*, the dark night is the most painful expression of love's desire, where the distance is experienced as infinite and irrevocable, as desire without hope: the mystics' taste of hell.

5) Obviously enough, desire, out of its own nature, is overloaded with many ambiguities and paradoxes. It brings the sweet promise of the loving relation, and suffers not reaching it. Sweet, painful, alluring, exhausting, inciting, impoverishing—we could go on in naming its other contradictory attributes. The English word love-sickness is eloquent enough. Its paradoxical character is also well observed in the language of mysticism. John of the Cross, for example, enjoys expressions like a “sweet burn” or a “delicious wound.” Can a burn be “sweet?” Can a wound be “delicious?” In each case, the phenomenon of desire is not only awaking and vivifying, but it is also heavy and difficult to bear. It is no wonder that desire itself in some traditions is understood as a mere suffering, which is better to be avoided.

Indeed, desire is not only a brainteaser but a real existential burden containing many paradoxes. It reveals an unquiet dynamic tension between nearness and distance, a never-ending “dancing-in-between.” As such, desire is reaching but not possessing, leaving the gifted bare, surrendered, opened, powerless, but hopeful and trusting before the Desired.

CONCLUSIONS

No other phenomenon expresses the human condition better than desire. It is as if the whole personal story were inscribed in this phenomenon: fullness competes with nothingness, overflowing with poverty, happiness with misery, life with death, Infinity with finitude. It reveals the basic existential paradoxes: Infinity-within-Finitude, gifting through the dispossession, reaching nearness within irrevocable distance.

Given this ambiguous situation, what is at stake here is the vocational character of desire. It impels us to give the call our unavoidable response. Here the fundamental personal decision appears: between the orientation of loving, which means *either* to exist through and as the open dynamic identity of the Gifted *or* to sustain the reverse direction toward an isolated possessive identity. The latter has the effect of cutting off the possibility of recognizing the intimate core of myself and others in its deepest vocational sense as Be-loved. In this sense we discerned desire as the fundamental, existentially decisive and personally constitutive movement.

Mystics show, thanks to the proper recognition and appropriation of desire, that desire does not need to be extinguished (Eastern traditions), nor merely cultivated (stoics, Descartes), suppressed or sublimated (Freud), nor spiritually guided and complemented (Scheler).²⁷ As the Call and the metaphysical guide, already “spiritual” in the deepest sense, it simply needs to be heard and faithfully followed, humbly accepting its ambiguities. For mystics, like for Levinas, not being unresponsive to its voice already means that personal redemption through loving the Other is near.

Jana Trajtelová, PhD.
Center for Phenomenological Studies
at Department of Philosophy
Faculty of Philosophy and Arts
Trnava University in Trnava
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
Slovakia
e-mail: trajtelova@gmail.com

²⁷ I give a fuller discussion of these accounts in my forthcoming book, *A Plea for Elusiveness: On Selfhood and Identity in Western Mysticism*.

Milosrdní ako Otec (Exegéza Lk 6, 36)

Monika Chromíková

The meaning of the term οἰκτίρμων *merciful* in Lk 6, 36 is by biblical scholars generally explained on the basis of the Hebrew word חַנּוּן i.e. as a manifestation of emotional affection, compassion. The central position of this verse in the Sermon on the plain, as well as its contextual function in the Gospel, however, opens up a possibility to understand the term οἰκτίρμων as corresponding to the Hebrew word חַנּוּן i.e. as a manifestation of the grace of goodness and generosity. Just as the merciful Father, the Most High, is good to the ungrateful and the evil men, we are obligated to follow him in His attitude of mercy. This means to act in a concrete way by loving the enemy and avoiding a judgemental approach towards others. This attitude Jesus expects us to practise daily step by step.

Keywords: Sermon on the plain, mercy, compassion, grace of goodness.

ÚVOD

Milosrdní ako Otec – tak znelo motto na Jubilejný rok milosrdenstva, vyhlásený pápežom Františkom ku koncu roka 2015. Priniesol nemalý vplyv na túto tému. Kdekoľvek vo svete sa diskutovalo o milosrdenstve a o naliehavosti jeho potreby v každodennom živote oveľa viac ako predtým. Vďaka tomu aj mnohí teológovia a biblisti, zdá sa, akoby už vyčerpali túto tému. Môžeme povedať ešte niečo navyše? Myslíme si, že áno. Motto nachádzame v Evanjeliu podľa Lukáša, a to presne vo verši Lk 6, 36, kde Ježiš hovorí: Γίνεσθε οἰκτίρμονες καθὼς [καὶ] ὁ πατήρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν. *Stávajte sa milosrdní, ako aj váš Otec je milosrdný.* Lukáš je jediný evanjelista, ktorý používa termín οἰκτίρμων – *milosrdný*, jeden zo štyroch výrazov na vyjadrenie milosrdenstva v synoptických evanjeliách. Prečo práve tento termín? Čo chce povedať v kontexte úryvku, do ktorého je vsadený? Predložená práca sa snaží hľadiet na danú problematiku z perspektívy synchronickej metódy so svojím intertextuálnym prístupom. Rozdelili sme ju do dvoch kapitol. V prvej kapitole predstavujeme umiestnenie verša Lk 6, 36 v jeho Evanjeliu, poukazujúc na rôznorodosť názorov, ako aj náš návrh, opierajúc sa o jeho kontext a štruktúru. Druhá kapitola sa pokúša priblížiť samotný verš Lk 6, 36 skrze exegézu jednotlivých kľúčových slov, ako aj ich ďalších spolukomponentov.

1 UMIESTNENIE LK 6, 36 V EVANJELIU

Prvá vec, ktorá nás zaujíma, je umiestnenie verša Lk 6, 36, nachádzajúceho sa v Reči na rovine (Lk 6, 17-49), v Evanjeliu ako takom.

1.1 RÔZNORODOSŤ NÁZOROV

Vo všeobecnosti existujú dve skupiny biblistov, ktoré sa odlišujú v štruktúrovaní Reči na rovine na základe toho, či rozpoznávajú, alebo nie, pauzu medzi vv. 38/39.¹ Následne tak povstávajú tri možnosti umiestnenia verša Lk 6, 36.

1.1.1 PRVÁ SKUPINA

Prevažná časť biblistov rozlišuje v Reči na rovine tri časti: prorockú (Lk 6, 20-26), parenetickú (Lk 6, 27-38) a parabolickú (Lk 6, 39-49) na základe troch úvodných poznámok (Lk 6, 20.27.39)²: Καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν. *A on, rozdvihnúc svoje oči k svojim učeníkom, povedal* (v. 20); Ἀλλ' ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν. *Ale ja honorím vám, ktorí počúvate* (v. 27); Εἶπεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς. *Povedal im teda podobenstvo* (v. 39). Užší kontext nášho verša teda v tomto prípade patrí do parenetickej časti Reči na rovine. Týka sa postoja voči nepriateľom (vv. 27-38). Medzi prvými toto rozdelenie uplatňujú Heinrici, Klostermann a Hauch.³ Ellis rovnaké rozdelenie spája s témou kráľovstva: v prvej časti s jeho prísľubom, v druhej s jeho počiatkom a v tretej s dôležitosťou učeníctva. Grundmann rozpoznáva len dve časti, pričom vv. 20-38 tvoria prvý úsek zameraný na vyučovanie učeníkov a vv. 39-49 ako druhý úsek poukazujú na vyučovanie Dvanástich, rešpektujúc tak aj pauzu medzi vv. 38/39. Toto posledné rozdelenie je však napr. podľa Marshalla mylné v dôsledku pripisovania vyučovania Dvanástich aj vo vv. 47-49. Aj Schürman rozoznáva tri časti na základe troch úvodných poznámok, považujúc druhú časť, vv. 27-38, za poučenie o láske, a tretiu časť, vv. 39-45, za výstrahu pre tých, čo spôsobujú zmätok v predchádzajúcom učení.

¹ Cf. MARSHALL, I. H.: *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC). Exter, 1978, s. 243 – 244.

² Cf. TOPEL, L. J.: *Children of the Compassionate God. A Theological Exegesis of Luke 6, 20-49*. Collegeville, 2001, s. 130.

³ Georg Heinrici (1844 – 1915) bol nemecký luteránsky teológ. Na prelome 19. a 20. stor. vyučoval v Lipsku. V roku 1905 napísal dielo *Die Bergpredigt (Matth. 5 – 7, Luk. 6, 20-49)*. Cf. „Georg Heinrici“, *Wikipedia*. The Free Encyclopedia. https://en.wikipedia.org/wiki/Georg_Heinrici (cit. 8.3.2018).

Rozlišuje aj záver Reči vo vv. 46-49.⁴ A sú tu napokon aj ďalší biblisti, ktorí v základe nasledujú toto trojčlenné delenie, no s parciálnymi zmenami: Bovon, Ghidelli, Marshall a ďalší.⁵

1.1.2 DRUHÁ SKUPINA

K ďalšej skupine, tvorenej tými, ktorí ignorujú úvodnú poznámku vo v. 39, patrí Dupont. Podčiarkuje spoločnú tému súdenia vo vv. 37-38 a 40-42, pričom táto druhá časť obsahuje podobenstvo o slepcovi a o oku, a tak ich spája s parabolickou časťou (vv. 39-49), a rozdeľuje Reč na roviny na exordium (vv. 20-26), lásku k nepriateľom (vv. 27-36), bratskú lásku (vv. 37-42) a záver o potrebe činnosti (vv. 43-49). Podobnú líniu sledujú aj Schweizer, Topel a Morris s tým rozdielom, že Morris medzi iným rozpoznáva aj vv. 17-19 ako súčasť Reči na roviny a navyše rozdeľuje aj úsek s vv. 43-49 na vv. 43-45 a vv. 46-49.⁶ K tejto skupine, ktorá nerozlišuje pauzu medzi vv. 38/39, môžeme pričleniť aj biblistov ako Rossè, Grasso, Sabourin a Johnson. Títo do parabolickej časti začleňujú nielen vv. 37-38, ale aj v. 6. Okrem Rossèho všetci rozpoznávajú aj vv. 17-19 ako súčasť Reči na roviny, dávajúc ich (Sabourin a Johnson) alebo nie (Grasso) do tesnej súvislosti s blahoslavenstvami, ktoré ich predchádzajú (vv. 20-26). Navyše Johnson rozlišuje iba dve časti: vv. 17-35 ako verejné prorocké kázanie a vv. 36-49 ako prorockú múdrosť. Rossè a Grasso majú napokon spoločné rozdelenie vv. 36-49 na vv. 36-42, s témou bratskej lásky, a vv. 43-49, s témou praktizovania toho, čo bolo povedané predtým.⁷

1.1.3 TRI MOŽNOSTI UMIESTNENIA V. 36 V REČI NA ROVINE

Takto, pozerajúc na tieto dva typy štruktúry, ktorá rozlišuje alebo nie pauzu medzi vv. 38/39, môžeme vidieť tri možnosti umiestnenia v. 36: pripojený k druhej časti vv. 27-35, tvoriac tak jednotný celok vv. 27-36, alebo tá istá mož-

⁴ Cf. MARSHALL, *Gospel*, 243.

⁵ Cf. BOVON, F.: *Luke*. I. A Commentary on the Gospel of Luke 1, 1 - 9, 50 (Hermeneia). Minneapolis, 2002, s. 216. GHIDELLI, C.: *Luca*. Versione - Introduzione - Note. Roma, 1977, s. 150 - 161. MARSHALL, *Gospel*, 243 - 276.

⁶ Cf. TOPEL, *Children*, 177 - 178. MORRIS, L. L.: *Luke*. An Introduction and Commentary (TNTC). Leicester, 1989, s. 145. SCHWEIZER, E.: *The Good News according to Luke*. Atlanta, 1984, s. 124.

⁷ Cf. ROSSÈ, G.: *Il Vangelo di Luca*. Commento esegetico e teologico. Roma, 1992, s. 231. GRASSO, S.: *Luca*. Traduzione e commento. Roma, 1999, s. 203. JOHNSON, L. T.: *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina). Collegeville, 1991, s. 106 - 116. SABOURIN, L.: *Il Vangelo di Luca*. Introduzione e commento. Roma, 1989, s. 161 - 175.

nosť spolu s vv. 37-38, s jednotným celkom vv. 27-38, alebo pripojený k vv. 37-49 s výsledkom jednotného celku vv. 36-49. V prvom prípade umiestnenia v. 36 Topel považuje milosrdenstvo za klimatický motív lásky k nepriateľom s dôrazom na súcit späť s náklonnosťou za echo a expanziu zlatého pravidla, za normu kresťanského konania. Prepojenie s v. 37 skrze καί je podľa neho nesté. Pre Schweizera milosrdenstvo spolu s príslubom stať sa synmi Najvyššieho (v. 35) vytvára motív, prečo nesúdiť.⁸ Ak sa presunieme ku skupine, ktorá v. 36 spája s veršami, ktoré nasledujú, pre ňu predstavuje prechod medzi láskou a témou súdenia. Podľa Rossého láska kresťanov k nepriateľom sa prejavuje napodobňovaním Otca plného súcitu a v odpúšťaní a dávaní uprostred spoločenstva života bratov a sestier. Pre Grassa milosrdenstvo sa nanovo prekladá v tom, čo nasleduje vo vv. 37-38. Sabourin vidí milosrdenstvo rozvinuté s veršami, ktoré nasledujú. Pre Johnsona príkaz pre kresťanov, aby boli súcitní, nesie so sebou emocionálny aspekt.⁹ Tí, čo patria do skupiny, ktorá zjednocuje vv. 27-38, sa nezaoberajú až tak veľmi umiestnením v. 36 a zdôrazňujú, ako všetci doteraz, jeho aspekt súcitu. Ghidelli ho vidí ako lásku bez miery, Marshall ako empatiu a sympatiu k núdzným a Bovon, podobne ako Topel, ako náprotivné zlatému pravidlu z v. 31.¹⁰

1.2 CENTRÁLNE UMIESTNENIE V. 36 V REČI NA ROVINE

Náhľad na širší kontext, ako aj základná téma Evanjelia podľa Lukáša nám otvárajú ďalšiu možnosť umiestnenia verša Lk 6, 36 tak v Reči na rovine, ako aj v celom Evanjeliu.

1.2.1 ŠIRŠÍ KONTEXT LK 6, 36

Reč na rovine (Lk 6, 17-49), v ktorej sa objavuje náš skúmaný verš, sa odohráva počas Ježišovej misie v Galilei (Lk 4, 14 - 9, 50). Táto nasleduje po úvodnej časti (Lk 1, 5 - 4, 13) a predchádza jeho cestu do Jeruzalema (Lk 9, 51 - 19, 27). Túto misiu Ježiš začína rečou v Nazarete (Lk 4, 14-30), ktorá je v skutočnosti jeho prvou rečou. Reč na rovine je však jeho prvou rečou, v ktorej vyjavuje svoje učenie. Po Reči v Nazarete Ježiš uskutočňuje rôzne uzdravenia (Lk 4, 31-44; 5, 12-26; 6, 6-11), ktoré sa v texte striedajú s povolaniami prvých

⁸ Cf. TOPEL, *Children*, 177 - 178. MORRIS, *Luke*, 145. SCHWEIZER, *Good News*, 124.

⁹ Cf. ROSSÉ, *Vangelo*, 231. GRASSO, *Luca*, 203. JOHNSON, *Gospel*, 113. SABOURIN, *Vangelo*, 164 - 166.

¹⁰ Cf. BOVON, *Luke*, 241. GHIDELLI, *Luca*, 157. MARSHALL, *Gospel*, 265.

učenikov (Lk 5, 1-11; 5, 27-32), a dozvedáme sa tu aj o prvých konfliktoch s farizejmi a zákonníkmi (Lk 5, 33 - 6, 5). Toto všetko sa odohráva predtým, ako začne Reč na rovine, ktorú tesne predchádza vyvolenie Dvanástich potom, ako Ježiš strávil noc v modlitbe na vrchu (Lk 6, 12-16). Vo v. 17 Ježiš schádza z vrchu v ich spoločnosti na rovinu. Tam ho už čaká nesmierny zástup učeníkov a mnoho ľudí z Galilei a pobrežia Tíru a Sidonu. Tam začína jeho reč. Verš 7, 1 nám naznačuje jej koniec a vedie nás na miesto, kde sa začína odohrávať ďalší príbeh. Nasledujú potom ďalšie zázraky a výroky (Lk 7, 1 - 9, 50), spolu s prvou misiou dvanástich apoštolov (Lk 9, 1-6), dve predpovede smrti (Lk 9, 18-22.43-45) a premenenie (Lk 9, 28-36). Vo všetkých týchto pasážach až po Ježišov vstup do Jeruzalema sa stretávame s témou milosrdenstva viackrát.

1.2.2 TÉMA MILOSRDENSTVA V EVANJELIU PODĽA LUKÁŠA

Je istá všeobecná zhoda medzi biblistami ohľadom mienky o centrálnom postavení témy milosrdenstva u Lukáša vzhľadom na ostatných evanjelistov. Jej dôvodom sú veľmi známe podobenstvá o milosrdnom Samaritánovi a márnotrattom synovi, v ktorých nájdeme aj termíny na vyjadrenie milosrdenstva. Avšak nie je veľmi veľký rozdiel v ich používaní medzi Matúšom a Lukášom.¹¹ Vyskytujú sa dosť často aj u Matúša a dokonca jeden z nich nachádzame aj v Reči na vrchu ako blahoslavenstvo (Mt 5, 8). V Lukášovi nachádzame tému milosrdenstva už v prvej kapitole, kde je vyzdvihnuté Božie milosrdenstvo (Lk 1, 50.54.58.72.78²). Neskôr sa v našom skúmanom verši Lk 6, 36 objavuje termín milosrdenstva ako Boží atribút spolu s príkazom pre človeka napodobňovať ho. Následne nám Ježiš sám dáva prvý a v Lukášovi jediný príklad postoja praktizovania milosrdenstva - a to voči žene vdove (Lk 7, 13). Podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi s pozvaním konať podobne (Lk 10, 33.37) a podobenstvo o márnotrattom synovi (Lk 15, 20) sú ďalšími príkladmi. Potom sú tu aj úpenlivé prosby o milosrdenstvo: boháča (Lk 16, 24), desiatich malomocných (Lk 17, 10) a dvoch slepcov (Lk 18, 38-39). No aj v Matúšovi Ježiš apeluje na milosrdenstvo (Mt 5, 7; 9, 13; 12, 7; 23, 23). On sám ho uskutočňuje viackrát (Mt 9, 36; 14, 14; 15, 32; 20, 34). Predstavuje aj príklad, ktorý by mal byť nasledovaný (Mt 18, 27.33). A dá sa aj u Matúša rovnako dobre postrehnúť prítomnosť úpenlivej prosby o milosrdenstvo od Ježiša (Mt 9, 27; 15, 22; 17, 15; 20, 30.31). Ale chýba tu charakteristika Boha-Otca ako milosrdného a príkaz napodobňovať ho, ktorý, naopak, nachádzame u Lukáša. A práve táto sa zdá byť fundamentálnym rozdielom a skutočnou príčinou, prečo sa za centrálnu

¹¹ V Lukášovi sa vyskytuje 16x, v Matúšovi 15x, v Marekovi 7x.

tému Evanjelia podľa Lukáša považuje milosrdenstvo. V tejto perspektíve sa Lk 6, 36 javí ako centrálny a nie iba v Evanjeliu, ale aj v Reči na rovine.

1.2.3 NAJNOVŠÍ NÁVRH RANJAR A NÁŠ NÁHLAD

Ohľadom tejto veci najnovší návrh ponúkol Ranjar. Patrí k tým, ktorí spájajú v. 36 s vv. 37-38. Dalo by sa povedať, že koliduje s prvou skupinou, rešpektujúc pauzu medzi vv. 38/39. Zároveň je tu však istý rozdiel v skutočnosti, že pre neprítomnosť nejakej častice, ktorá by prepájala v. 36 s predchádzajúcim v. 35, spája ho s vv. 37-38, pretože vo v. 37 nachádzame priradovaciu spojku *καί*. Tieto vv. 36-38 s pozvaním byť milosrdní podľa neho tvoria centrálnu časť Reči na rovine. Predchádzajúcu časť (vv. 27-35) potom považuje za jednotný celok, ktorý pojíma vonkajší postoj, podstatný pre milosrdenstvo, a časť, ktorá nasleduje (vv. 39-45) nesie vnútorný charakter, podstatný pre milosrdenstvo.¹² Aj my vidíme prepojenie v. 36 s vv. 37-38 skrze spojku *καί*. Pozorujeme však aj prepojenie v. 36 s predchádzajúcim v. 35 skrze tému vzťahu medzi synmi a Otcom. Toto je zreteľne prítomné aj v Mt 5, 48 s predchádzajúcou časťou. Na druhej strane, ak by v úryvku v. 36 nebol, sekvencia veršov by bola možná bez narušenia zmyslu. Takže náš verš je dostatočne nezávislý, hoci úzko prepojený s predchádzajúcou časťou, ako aj s tou, ktorá nasleduje. A navrhujeme takúto štruktúru: v. 36 je centrálny, vv. 37-38 odzrkadľujú v. 31 – zlaté pravidlo, ktoré má centrálnu umiestnenie v prvom jednotnom celku parenetickej časti (vv. 27b-35), tvoriac fundamentálny princíp milosrdného postoja¹³:

A Lk 6, 27b-30

Lk 6, 31

Lk 6, 32-35

B Lk 6, 36

A' Lk 6, 27-38

2 EXEGÉZA LK 6, 36

Na objasnenie významu verša ako takého nám pomôže jeho exegéza.

¹² RANJAR, C. S.: *Be Merciful like The Father*. Exegesis and Theology of the Sermon on the Plain (Lk 6, 17-49). Rome, 2017, s. 44 – 48.

¹³ Vo v. 27a, v tzv. úvodnej poznámke, je náznak adresáta. Prevažná väčšina biblistov hovorí o učeníkoch ako adresátoch (Lk 6, 17.20). No keďže Ježiš sa tu obracia na všetkých, ktorí počúvajú, k adresátom patrí aj ľud, ktorý ho prišiel počúvať (Lk 6, 18).

2.1 οἰκτίρμων *milosrdný*

Na prvom mieste sústredíme pozornosť na termín οἰκτίρμων *milosrdný*.¹⁴

2.1.1 STARÝ ZÁKON

Sloveso οἰκτίρω a jeho deriváty sú veľmi časté v žalmoch (Ž 102, 8.13; 85, 15; 66, 2), zriedkavo sa vyskytujú v historických knihách (2 Kr 13, 23; 2 Krn 30, 9), múdroslovnej literatúre (Sir 2, 11; 36, 12) a prorokoch (Iz 30, 18; Joel 2, 13). Jeho hebrejský ekvivalent je najčastejšie אָהַב alebo אָהַב. Môže označovať milosrdenstvo človeka (Ž 111, 5; Dn 4, 27), ale vo väčšine prípadov predstavuje to Božie (Ex 34, 6; Dt 4, 31; Ž 102, 8). V tomto vyjadrení však v gréckom judaizme možno postrádať eschatologický charakter Božieho milosrdenstva, odlišne od slovesa ἐλεέω, s výnimkou 3 Mak 2, 20.¹⁵ Od neho odvodené prídavné meno οἰκτίρμων často nachádzame spolu s ἐλεήμων ako hendiadys אָהַב אָהַב nie je úplne jasný rozdiel medzi nimi. Trochu ľahšie sa dá rozoznať rozdiel medzi týmito jeho hebrejskými ekvivalentami. Zatiaľ čo koreň hebrejského slova אָהַב, ktoré úzko súvisí s materským lonom, je spojené s citovou náklonnosťou, koreň hebrejského slova אָהַב nesie v sebe milosť štedrosti a dobroty. No a zaujíma nás práve táto odlišnosť, ktorá nám môže dopomôcť k rozlíšeniu variantu slova οἰκτίρμων. Toto prídavné meno, ktoré vyjadruje hebrejské אָהַב, jedenkrát sa týka ľudského postoja (Ž 108, 12) a jedenkrát predstavuje Boží atribút (Ž 144, 8). Zaujímavé sú najmä dva prípady, v ktorých grécke sloveso vyjadruje hebrejské אָהַב, ktoré sa týka postoja človeka. V Dn 4, 27 preukázať dobrodenie chudobným má silu oslobodiť sa od vlastných hriechov a zveladiť vlastné blaho. Ešte významnejšie vidíme Ž 111, 5, v ktorom muž οἰκτίρων/אָהַב sa považuje za χρηστός/דָּבָר *dobrého*, čo nám veľmi pripomína úzky kontext Lk 6, 36, kde ὁ πατήρ οἰκτίρμων *milosrdný Otec* (v. 36) je χρηστός *dobrý* (v. 35).¹⁶

¹⁴ Je to prídavné meno odvodené od slovesa οἰκτίρω. Bultmann prostredníctvom koreňa οἰκτ- spája deriváty tohto slovesa s podstatným menom οἰκτος ktoré na prvom mieste znamená nárek, trápenie, beznádej a len v rozšírenom význame aj súcitný nárek. V gréckej klasicknej literatúre je zriedkavý a predstavuje znamenie slabosti, pátos zavrhnutý stoikmi. Cf. BULTMANN, R.: „οἰκτίρω“, *TDNT* V, s. 161 – 162.

¹⁵ Cf. BULTMANN, R.: „οἰκτίρω“, 162.

¹⁶ Prídavné meno sa vyskytuje v LXX 17x, z ktorých 2x prekladá אָהַב. Sloveso nachádzame 38x, z ktorých 9x prekladá אָהַב.

2.1.2 NOVÝ ZÁKON

V Novom zákone nachádzame prídavné meno vo forme οἰκτίρμων len v Lk 6, 3 a Jak 5, 11. V Lk 6, 36 Božie milosrdenstvo tvorí základ pre to ľudské. V Jak 5, 11 sa objavuje spolu s πολὺσπλαγχνός, ktoré je zložené prídavné meno, odvodené od slovesa σπλαγχνεύω. Oba výrazy sú predstavené ako Božie atribúty a zodpovedajú hendiadys οἰκτῖρ a ἰσπῖ v Starom zákone. Aj Lukáš používa oba grécke výrazy. Okrem prídavného mena môžeme v Biblii nájsť aj formu slovesa a podstatného mena. Sloveso οἰκτίρω sa vyskytuje jedinýkrát v Rim 9, 15 ako citácia Ex 33, 19, kde sa objavuje popri slovese ἐλεέω. Podstatné meno οἰκτιρμός v dvoch prípadoch zodpovedá starozákonnému pojmu מִחֻנּוּן Boha: jemu patrí milosrdenstvo (Rim 12, 1) a on je Otcom, ktorý je jeho autorom (2 Kor 1, 3). V ďalších dvoch prípadoch, vo Flp 2, 1 a Kol 3, 12 ide o ľudský postoj, na ktorý sa odvoláva Pavol, keď povzbudzuje veriacich. Na tomto mieste οἰκτιρμός vytvára hendiadys s podstatným menom σπλάγγων. Naposledy sa vyskytuje v Hebr 10, 28. Pavol tu pripomína starozákonný postoj, podľa ktorého οἰκτιρμός nie je preukázané tomu, kto porušil Mojžišov zákon, napomínajúc tak veriacich, aby sa vyhýbali dobrovoľnému hriechu.¹⁷

2.2 ĎALŠIE TERMÍNY U LUKÁŠA VO VZŤAHU K οἰκτίρμων

U Lukáša existujú aj ďalšie tri výrazy na vyjadrenie milosrdenstva. Možno u nich pozorovať tak blízku príbuznosť, že ich nemožno dobre odlišiť a často sa považujú za synonymá.

2.2.1 ἔλεος/ἐλεέω e σπλαγχνίζομαι

Najčastejšie sa u Lukáša vyskytuje výraz ἔλεος/ἐλεέω¹⁸. V starozákonnej LXX podstatné meno ἔλεος najčastejšie prekladá hebrejské slovo רַחֻם, zriedka vo מִחֻנּוּן, zatiaľ čo sloveso ἐλεέω prekladá najčastejšie רַחַם a רַחַם .יָנַח, tu naznačuje akt človeka alebo Boha vo vzťahu vzájomnosti, v oddanosti zmluve. Prednostne ale predstavuje dôkaz napomáhajúcej oddanosti. Nesie v sebe eschatologickú hodnotu, spojenú s nádejou definitívneho oslobodenia od zla.

¹⁷ Cf. BULTMANN, R.: „οἰκτίρω“, 162 – 163.

¹⁸ Podstatné meno/sloveso a jeho deriváty sa dostali do Bibliie z profánneho sveta. Môžeme ich badať už v Homérovi a v gréckej klasickej literatúre. Označuje náklonnosť pohnutia srdca smerom k druhému, postihnutému nešťastím. Zohráva dôležitú úlohu v súdnej praxi, ktorá ale v sebe nesie nedostatok objektívnosti. Cf. BULTMANN, R.: „ἔλεος“, TDNT II, s. 474 – 475.

מִיָּדָה pôvodne označuje skôr náklonnosť, ale v bežnom používaní často vyjadruje dôkaz lásky (Zach 10, 6). Tak ako v Starom zákone, aj v Novom zákone termín označuje skutok dobroty v ľudskej vzájomnosti (Mt 9, 13; 12, 7; 23, 23), ale aj dôkaz lásky (Mt 18, 33; Lk 10, 37). A nájdeme ho aj ako výkrik modlitby k Ježišovi (Mt 9, 27; 15, 22; 17, 15; 20, 30). Nesie aj význam milosti v historicko-spásnom eschatologickom zmysle (Lk 1, 58; 1 Pt 1, 3; Rim 11, 30-32; 1 Tim 1, 18).¹⁹ Sloveso *σπλαγχνίζομαι* je deponentné pasívum.²⁰ V LXX nikdy neprekladá hebrejské sloveso *נָחַם*. Vyskytuje sa len v novších spisoch bez jeho hebrejského ekvivalentu: jeho aktívna forma s kultovým významom obetovať (2 Mak 6, 8) a forma media, ktorá naznačuje zmysel milosrdenstva (Prís 17, 5). V LXX podstatné meno *σπλάγχνον* prekladá *מִיָּדָה* (Prís 12, 10) alebo *יְדָבָר* (Prís 26, 22). V ďalších pasážach hebrejský ekvivalent nie je. V Novom zákone sloveso nájdeme len u Synoptikov. Pripisuje sa človeku (Mt 18, 23; Lk 15, 11; 10, 30), no aj Ježiš ho prejavuje osobám v núdzi (Mt 9, 36; 14, 14; Mk 6, 34; 8, 2; Lk 7, 13), alebo ho oň úpenlivo prosia (Mk 9, 22; 1, 41). Pre Pavla podstatné meno znamená celú osobu so schopnosťou milovať (2 Kor 6, 12) alebo aj samotnú lásku (Flm 2, 1). Plurál v Sk 1, 18 označuje vnútornosti. V Lk 1, 78 je jedenkrát spätý s *ἔλεος*, s jeho eschatologickým charakterom, vyjadrujúc tak vnútornú hĺbku Božieho milosrdenstva.²¹

2.2.2 PREDNOSŤ *οἰκτίρμων* V REČI NA ROVINE

Tento posledný, vyššie spomenutý príklad u Lukáša je jeden popri ďalších štyroch, ktoré sa vyskytujú v prvej kapitole jeho Evanjelia. V týchto všetkých figuruje *ἔλεος* Boha preukázané človeku: bohobojným, Izraelovi, Alžbete, otcom, pričom prvým človekom, ktorý ho vnímal a zveleboval, bola Mária, neskôr susedia a príbuzní Alžbety a napokon Zachariáš (Lk 1, 50.54.58.72). Poslednýkrát toto podstatné meno nájdeme v podobenstve o milosrdnom Samaritánovi, kde on sám ho prejavuje núdznemu (Lk 10, 37). Skutok sám je opísaný aj ako *σπλαγχνίζομαι*. Týmto slovesom je opísaný aj skutok samotného Ježiša, ktorý prejavuje naimskej vdove (Lk 7, 13) a tiež otca voči svojmu márn-

¹⁹ Cf. BULTMANN, R.: „ἔλεος“, 475 – 482.

²⁰ Sloveso *σπλαγχνίζω*, odvodené od slovesa *σπλαγγνεύω*, nachádzame v gréckej profánnej literatúre jedinýkrát v jednom nápise z Kosu (4. stor. pred Kr.) s významom ješ' vnútornosti. Jeho prenesený význam v nej neexistuje. Podstatné meno *σπλάγχνον* sa v gréckej literatúre vyskytuje iba v pluráli a označuje vnútornosti. Toto sa používa aj v prenesenom zmysle, pretože sa považuje za sídlo citov, ale nie milosrdenstva. Cf. KOSTER, H.: „σπλάγχνον“, *TDNT* VII, s. 547 – 549.

²¹ Cf. KOSTER, H.: „σπλάγχνον“, 550, 553 – 558.

trátnému synovi (Lk 15, 20). Napokon sú tu prítomné úpenlivé prosby o milosrdenstvo, vyjadrené prostredníctvom imperatívu aoristu ἐλέησον slovesa ἐλεέω: boháča, ktorý oň prosí Abraháma (Lk 16, 24) a chorých – malomocných a slepých, ktorí oň prosia samého Ježiša (Lk 17, 13; 18, 38.39). Vo všetkých týchto prípadoch je možné vidieť, že sa týka osôb istým spôsobom nešťastných a zodpovedalo by teda starozákonnému אב. Ale v Lk 6, 36 Ježiš aplikuje termín οἰκτίρων, tak ako pre Boha, tak aj pre človeka. Bežne ho biblisti automaticky prekladajú ako súciti alebo citovú náklonnosť na základe hebrejského אב. Ale môžeme povedať, že vyjadruje to isté ako ostatné termíny? Má rovnakú náplň? Vzhľadom na to nám pomôže nazrieť na termín, krok za krokom, v jeho kontexte, do ktorého je včlenený.

2.3 πατήρ OTEC

Termín πατήρ *otec* je v histórii používaný na označenie otca rodiny, muža, predka, zakladateľa, staršieho. V našom kontexte nás zaujíma perspektíva Boha ako Otca.²²

2.3.1 BOH AKO OTEC V STAROM ZÁKONE

V LXX, s výnimkou jedného prípadu, grécke slovo πατήρ prekladá hebrejské אב.²³ Vychádza z detského blábotania. Chápanie Boha ako Otca naznačujú v Izraeli najmä teoforické mená, ktoré obsahujú komponent אב, napr. יהוה אב (1) Sam 8, 2). Je to vyznanie viery v otcovstvo Boha. V žalmoch nájdeme stopy mýtu o rodine bohov, ktorí majú svojho otca (Ž 82, 6; 29, 1; 89, 7).²⁴ V ostatných knihách Starého zákona otcovský charakter YHWH sa vzťahuje na ľudí. Prevažuje v ňom obraz Boha podobný človeku (1 Krn 29, 1), čo je v skutočnosti metaforické pomenovanie otca (Dt 14, 1; Ž 103, 13; Prís 3, 12; Oz 2, 1). Izrael chápe otcovský vzťah ako autoritu a to isté platí aj pre synovský vzťah k Bohu (Iz 64, 7) s úlohou vychovávateľa a panovníka (Kaz 23, 1; Iz 45, 9; 64, 7) a tendenciou k univerzálnosti. V judaizme označenie Boha ako Otca

²² Cf. SCHRENK, G. – QUELL, G.: „πατήρ“, TDNT V, s. 945.

²³ Slovo je indoeurópskeho pôvodu. Aj koncepcia Boha ako Otca má indoiránsky základ. Antické indiánske pomenovanie Dyaúš pitá „otec nebo“ zodpovedá antickému gréckemu výrazu Zeus pater alebo latinskému Juppiter. Zeus pater nájdeme už v Homérovi ako zaužívanú formulu. Považuje sa za otca všetkých ľudí aj bohov. Tento zvyk obracať sa k bohu ako otcovi je častý aj v mysterických kultoch i v gréckej filozofii. Cf. SCHRENK – QUELL, „πατήρ“, 945.

²⁴ Nie je isté, či v tomto prípade je to YHWH.

získava význam nielen na národnej kolektívnej úrovni, ale aj na individuálnej, ako o tom uisťuje už Sirach (Sir 23, 1.4). V modlitbe nájdeme privlastňovacie prídavné mená: náš, váš, môj, tvoj, jeho, ktoré naznačujú individuálny vzťah. Najčastejšie je oslovenie Otče náš. Tak Ježiš nie je prvý, kto aplikuje túto koncepciu. Vzávanie Boha ako Otca v modlitbe v absolútnom zmysle nájdeme aj v 1 Krn 29, 10; Múd 14, 3; Iz 63, 16; 64, 7. Je možné ho postrehnúť aj v rabinizme, no ešte v ňom chýba autentická viera v Boha ako Otca.²⁵

2.3.2 BOH AKO OTEC V NOVOM ZÁKONE

Nový zákon nám predstavuje práve túto vieru v Boha ako Otca vo svojej plnosti. Používanie slova sa vyskytuje v absolútnej forme, ale aj s atribútmi. Tak ako u Synoptikov, tak aj u Pavla nájdeme i detskú úpenlivú prosbu $\alpha\beta\beta\alpha$ *Otecko*, zachovanú v Aramejčine (Mt 11, 26; Mk 14, 36; Lk 10, 21; Jn 17, 21.24; Rim 8, 15; Gal 4, 6), ktorá vyjadruje milujúcu dôvernosť v Božej blízkosti evanjelistov. Slovo $\pi\alpha\tau\eta\rho$ sa najčastejšie objavuje v Jánovi. Medzi Otcom a Synom je intímne puto (Jn 6, 57; 10, 30), osobitná láska (Jn 3, 35). Syn je jedinou cestou k Otcovi a prostredníctvom Tešiteľa uskutočňuje túto jednotu Otec-Syn vo veriacich (Jn 14, 6.18-21.23; 16, 15; 20, 17).²⁶ Pavol prehľbuje výkrik $\alpha\beta\beta\alpha$ zdôraznením realizácie Božieho otcovstva Starého zákona v Kristovi. Predstavuje opozíciu legalizmu a jeho koniec.²⁷ Pripísanie termínu Otec Bohu má kristologický základ – prejavuje sa v Kristovi. Ako najväčšia inštancia poukazuje na svoju zvrchovanú transcendentnosť. Aj v Lukášovi i Matúšovi nájdeme termín Otec pripisovaný Bohu.²⁸ Obaja rozlišujú, systematickejšie Matúš, rozdiel medzi $\pi\alpha\tau\eta\rho$ μου *môj Otec* Ježiša a $\pi\alpha\tau\eta\rho$ υμῶν *váš Otec* učeníkov. No $\pi\alpha\tau\eta\rho$ υμῶν nikdy nefiguruje bez vzťahu k Ježišovi. V Matúšovi nachádzame aj modlitbu $\pi\alpha\tau\eta\rho$ ἡμῶν *Otče náš*, ktorú Ježiš vyučuje učeníkov, no bez toho, aby začlenil seba samého medzi ἡμῶν. Ježišovo synovstvo vo výraze $\pi\alpha\tau\eta\rho$ μου tak naberá osobitný charakter a je to práve ono, čo určuje základ dogmatického

²⁵ Cf. SCHRENK – QUELL, „ $\pi\alpha\tau\eta\rho$ “, 959 – 981.

²⁶ V Jánovi sa objavuje 115x, vo väčšine prípadov v absolútnom zmysle. Nájdeme u neho aj $\pi\alpha\tau\eta\rho$ μου a jedinýkrát aj $\pi\alpha\tau\eta\rho$ υμῶν (Jn 20, 17), nikdy nie $\pi\alpha\tau\eta\rho$ ἡμῶν, ani $\pi\alpha\tau\eta\rho$ ἐν τοῖς οὐρανοῖς/ὁ οὐράνιος.

²⁷ Pavlove listy nás informujú o častom používaní slova $\pi\alpha\tau\eta\rho$ v absolútnom zmysle (Kol 1, 12; Ef 2, 18) alebo s atribútmi, s členom alebo bez neho (Gal 1, 3; Rim 1, 7; 1 Kor 8, 6; 1 Sol 3, 11; Gal 1, 4). Cf. SCHRENK – QUELL, „ $\pi\alpha\tau\eta\rho$ “, 1007 – 1016.

²⁸ V Marekovi nachádzame $\pi\alpha\tau\eta\rho$ υμῶν učeníkov 1x (Mk 11, 25), 1x $\pi\alpha\tau\eta\rho$ αὐτοῦ Syna človeka (Mk 8, 38), 3x v absolútnej forme (Mk 13, 12.32; 14, 36). V Matúšovi sa vyskytuje spolu 44x a v Lukášovi 16x. Nájdeme u nich aj absolútnu formu (Mt 11, 26.27; 21, 31; 24, 36; 28, 19; Lk 9, 26; 10, 21; 11, 2.13; 22, 42; 23, 34.46).

kristologického vyznania viery. Ona vychádza už z úst dospievajúceho Ježiša, vedomého si tohto osobitného vzťahu Otec-Syn (Lk 2, 49). Okrem častejšieho výskytu slova *πατήρ* u Matúša je ešte jedna základná odlišnosť v jeho používaní u Matúša a Lukáša: slovná konštrukcia *πατήρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς/ὁ οὐράνιος*, ktorý často chýba u Lukáša. Konkrétny príklad nám ponúka práve aj náš skúmaný verš Lk 6, 36, kde na rozdiel od Mt 5, 48 nájdeme *ὑψιστος Najvyšší*. Matúš má totiž zvláštnu záľubu pre túto slovnú konštrukciu, ktorá chce súčasne hovoriť o absolútnej zvrchovanosti Boha s nadvládou nad pozemskými vecami a intímnej blízkosti vo vzťahu Otca so svojimi deťmi.²⁹

2.4 STÁVAJTE SA MILOSRDNÍ, AKO VÁŠ OTEC JE MILOSRDNÝ

Zastavíme sa ešte pri gramatickej a syntaktickej analýze celého verša Lk 6, 36, ktorá nám pomôže lepšie preniknúť do načrtnutej témy.

2.4.1 STÁVAJTE SA MILOSRDNÍ *γίνεσθε οἰκτίρμωνες*

Hlavná veta *γίνεσθε οἰκτίρμωνες* je rozkazovacia. A tu sa otvára otázka, či sa tu jedná o povinnosť alebo je to pozvanie. Ďalšia otázka sa týka slovesa *γίνομαι stat' sa*, ktoré je tu namiesto slovesa *εἰμί byť*. Nie je tu použitý aorist, ktorý by predstavoval dokonavý vid s ukončeným dejom, ale je to rozkazovací spôsob prítomného času, ktorý zohráva pretrvávajúcu funkciu nedokonavého vidu s nedokončeným dejom. Rozkazovací spôsob prítomného času bežne vyjadruje „všeobecný príkaz normy správania sa, ktorý je potrebné plniť viac ako len v jednej situácii.“³⁰ *ἔσεσθε budete* v Mt 5, 48 a Lv 19, 2, ktorých znenie je veľmi podobné Lk 6, 36, predstavuje oznamovací spôsob budúceho času. „Oznamovací spôsob budúceho času stanovuje dej, ktorý má miesto v okamihu následnom alebo neskoršom.“³¹ Môže vyjadrovať aj kategorický príkaz,³² ale tu nie je tak jasné ako v Lk 6, 36, či sa vzťahuje na tento prípad. Zostáva tu otvorenosť možností. Čo sa týka slovesa *γίνομαι*, Lukáš ho používa veľmi často, ale vo väčšine prípadov na vyjadrenie naratívnej sekvencie. No nájdeme ho aj s týmto významom *stat' sa*. Tak napr. Judáš Iškariotský sa stal zradcom (Lk 6, 16) v zmysle, že sa stal niečím, čím nebol predtým. Tu môžeme pozorovať

²⁹ Cf. SCHRENK – QUELL, „πατήρ“, 981 – 1004.

³⁰ SWETNAM, J.: *Il Greco del Nuovo Testamento*. Parte prima, morfologia. Bologna, 1995, s. 60.

³¹ SWETNAM, J.: *Greco*, 55.

³² Cf. BLASS, F. – DEBRUNNER, A.: *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago, 1961, s. 183.

to isté. Teda Ježiš nám v Lk 6, 36 predstavuje povinnosť stávať sa milosrdní, ale zároveň v pozvoľnom procese.

2.4.2 VÁŠ OTEC JE MILOSRDNÝ **ὁ πατήρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν**

Otec je nazvaný Ježišom **πατήρ ὑμῶν** *váš Otec*. Z kontextu vieme, že Ježiš hovorí o Bohu Otcovi. Už sme spomenuli, že Ježiš v evanjeliách často predstavuje Boha ako Otca: môjho, tvojho, nášho, vášho, jeho alebo ich, v závislosti od kontextu a perspektívy, z ktorej Ježiš hovorí. Otec v tomto v. 36 je podmetom podradovacieho súvetia, porovnávacieho a sprevádzaného privlastňovacím genitívom (alebo genitívom pôvodu) privlastňovacieho zámena druhej osoby plurálu **ὑμῶν** *váš*. Je to Otec tých, ku ktorým sa obracia Ježiš, teda tých, ktorí prišli počúvať (Lk 6, 27a). Ježiš tu nehovorí o Otcovi v absolútnom zmysle alebo o jeho Otcovi. Pravdepodobne práve preto, lebo sa to týka tých, ktorí počúvajú, aby vedeli, že Boh je jediný Otec ich všetkých, ako to naznačuje aj určitý člen **ὁ**, čo je dôležité pre ich bratský vzťah. Ježiš hovorí, že **ὁ πατήρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν** *váš Otec je milosrdný*. Slovo **οἰκτίρμων** je v tomto prípade menný prísudok, teda bližšie určuje podmet. Predstavuje teda Otcovu podstatu. Na charakter tohto milosrdenstva Otca nám poukazuje predchádzajúci v. 35: On je Najvyšší a dobrotivý ku nevďačným a zlým. A v tom je potrebné ho nasledovať.

2.4.3 MILOSRDNÍ AKO OTEC **οἰκτίρμωνες καθὼς ὁ πατήρ**

Podradovacia spojka **καθὼς** *ako* nás privádza k porovnaniu s Otcom. Niektoré manuskripty uvádzajú aj **καί** ako príslovkovú spojku s významom *aj, tiež*. Táto by patrila k hlavnej vete ako korelatívny element ku **καθὼς**, ktorý predchádza alebo privoláva vedľajšiu vetu porovnávaciu. Spojku **καθὼς** by mohla sprevádzať aj podradovacia spojka **οὕτως** *tak*, vytvárajúc viacčlennú podradovaciu spojku, alebo táto posledná by mohla stáť aj osamote. Ich prítomnosť sa nevyžaduje.³³ No a čo znamená **οἰκτίρμωνες** pre tých, čo počúvajú? Už sme videli, že použitie tohto slova u Lukáša je unikátne. Zastávame názor, že vlastný význam tohto termínu, ako sa vyskytuje u Lukáša, nachádzame navôkol tohto verša, v tomto užšom kontexte, na základe nami navrhnutej štruktúry. Ježiš nám v Lukášovi predstavuje milosrdenstvo, ktoré máme praktizovať, jednak ako lásku k nepriateľom, ktorí nenávidia, preklínajú a potupujú, ktorá zahŕňa konanie dobra, požehnanie a modlitbu (Lk 6, 27b-35). Jednak milosrdenstvo predstavuje ako elimináciu sú-

³³ Cf. POGGI, F.: *Corso avanzato di greco neotestamentario*. Milano, 2009, s. 202.

denia spojeného s odsudzovaním, v ktorom nepriateľom sa robí človek sám, a naplnenie sa dávaním a odpúšťaním, podľa vlastnej schopnosti (Lk 6, 37-38). Fundamentálnym princípom praktizovania milosrdenstva je zlaté pravidlo (Lk 6, 31): *A ako chcete, aby ľudia robili vám, robte aj vy im podobne*. Takýto kontext nám potom pomáha vidieť dosť veľký rozdiel medzi výrazmi οἰκτίρμων a ἔλεος/ἐλεέω a σπλαγχνίζομαι, ktoré všetky nájdeme u Lukáša. Nevidíme tu teda milosrdenstvo spojené s náklonnosťou citu, ale skôr ako milosť dobroty a štedrosti. Bolo by to skôr hebrejské רחם ako רחם.

ZÁVER

Čo môžeme povedať na záver tohto bádania? Na začiatku našej práce sme sa pokúšali poukázať na centrálné postavenie skúmaného verša Lk 6, 36 v kontexte Reči na rovine, ako aj celého evanjelia. Centrálné postavenie verša v Reči na rovine nám potom pomáha aj objasniť význam slova οἰκτίρμων v jeho kontexte, do ktorého je vsadený. Tento biblisti vo všeobecnosti spájajú s hebrejským koreňom רחם, ktorému v Lukášovi zodpovedajú skôr grécke termíny ἔλεος/ἐλεέω a σπλαγχνίζομαι ako postoj voči núdznym, v ktorom je zapojený aj cit. Práve kontext Lk 6, 36 nám otvára možnosť vidieť charakter milosrdenstva ako רחם. Týka sa skôr milosti bratskej dobroty a štedrosti ako citovej náklonnosti alebo súcitu. Vzhľadom na termín οἰκτίρμων sa v jeho kontexte rozlišuje potom milosrdenstvo Otca a jeho detí. Otec je Najvyšší a Dobrotivý, nadzmyslový a zároveň zmyslovo vnímateľný v intímnom vzťahu so svojimi deťmi. Milosrdenstvo Božích detí sa prejavuje láskou k nepriateľom, a ako neprítomnosť súdenia. Fundamentálnym princípom pre jeho praktizovanie je zlaté pravidlo. Dôsledkom je potom to, že nepriatelia v skutočnosti neexistujú, ako to vyhlásil Svätý Otec František na záver Jubilejného roka milosrdenstva. Ani tí, ktorí konajú zlo, ani tí, ktorým sa ubližuje posudzovaním a odsudzovaním. Iste, nemožno zanedbať rozlišovanie hriechu, no má sa to robiť bez odsudzovania. Ani bez odpustenia a štedrosti nemožno hovoriť o milosrdenstve. Všetky tieto skutky zodpovedajú добрote Otca, ktorú jeho deti majú napodobňovať už teraz, v prítomnosti každodenného života, hoci v pozvoľnom procese. Takýto je charakter milosrdenstva, ktoré nám Ježiš prikazuje uskutočňovať.

Monika Chromíková
Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta 25
001 87 Roma
e-mail: momo@centrum.sk

Peter Dubovský, Dominik Markl, Jean-Pierre Sonnet (ed.): *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*. Forschungen zum Alten Testament 107. Tübingen : Mohr Siebeck, 2016. ISBN 3161540549

Zbierka odborných esejí v recenzovanej publikácii pozostáva z príspevkov na konferenciu, ktorá bola organizovaná Pontifikálnym biblickým inštitútom v Ríme 27. – 28. marca 2015. Editori rozdelili príspevky do štyroch väčších celkov.

Prvá časť s názvom „The Fall of Jerusalem: Archaeological, Historical and Literary Perspectives“ tvorí bázu pre ďalšie časti, ktoré podrobnejšie analyzujú vybrané texty, osvetľujúce vývoj Pentateuchu. I. Finkelstein v prvom príspevku sumarizuje archeologické dáta týkajúce sa Jeruzalema a Judska v rozpätí rokov 600 – 200 pred Kr. a následne ich aplikuje pre kritické štúdium Pentateuchu. Literárna aktivita, doložená nástennými textami z 8. stor. pred Kr. z Tell Deir Alla a Kuntillet Ajrud, je podľa Finkelsteina v súlade s rozšírenou hypotézou, že niektoré tradície severného Izraela, ako Jakubov cyklus a texty o sudcoch ako záchrancoch Izraela, boli písané v čase prosperity za vlády Jeroboama II. (IA IIB). Predpokladá sa, že Betel ako kultové centrum bolo miestom spisovania a uchovávanía týchto tradícií. Relevantné archeologické dáta však na druhej stra-

ne protirečia tvrdeniu, že Betel bol centrom písárskej aktivity aj v čase Babylonskej a Perzskej ríše, nakoľko koncom 7. stor. a začiatkom 6. stor. pred Kr. je doložená len veľmi malá aktivita a v nasledujúcom období žiadna. Podobne v Judsku v období IA IIB-C sa prosperita odráža v charaktere usadlostí, demografii a písárskej aktivite. Archeológia je teda aj v tomto prípade v súlade s etablovanou tézou o formovaní a spisovaní tradícií o Abrahámovi a Izákovi vo svätyni v blízkosti Hebronu. Teória o rôznom geografickom pozadí tradícií o Jakubovi a sudcoch (severný Izrael) a Abrahámovi (Judsko) pochopiteľne vyžaduje vysvetlenie ich kompilácie v podobe, v akej sa nachádzajú v biblickom texte. Finkelstein vidí pre tento proces vhodný historický kontext v 7. stor. pred Kr., nakoľko archeológia dokladá presídľovanie obyvateľstva zo severného Izraela do Judska. Po roku 720 pred Kr. sa dá totiž sledovať demografický nárast v Judsku, ale zároveň úpadok osídlenia v Samárii a od konca 8. stor. pred Kr. sa dá takisto stopovať prítomnosť samaritánskych artefaktov na území Judska. Finkelstein tak konštatuje, že pred-exilové obdobie poskytuje plauzibilný kontext pre niektoré tradície Pentateuchu, ktoré samozrejme v neskorších obdobiach prechádzali procesom redakcie. Podobný názor, aj keď uchopený iným spôsobom, sa dá vidieť v nasledujúcom príspevku L. L. Grabbeho, ktorý ako historik

sleduje obdobie záverečnej fázy Judského kráľovstva.

Príspevok P. Dubovského sleduje viditeľné paralely v podaniach o páde Samárie a páde Jeruzalema a tvrdí, že biblické podanie o posledných dňoch Jeruzalema je prácou záverečného redaktora, ktorý úmyselne vytvoril prepojenie s opisom pádu Samárie. Teologická línia tu reflektuje Dt a Dubovský tu vidí súvislosť medzi záverečnými edíciami 1-2 Kr a Dt, ktoré podľa neho musia ísť ruka v ruku. Teologické hodnotenie historických udalostí pádu Samárie a neskôr Jeruzalema je spracované na základe Tóry (hlavne Dt) a je to práve nárast jej autority, ktorý podmienil takúto hermeneutiku. Z iného uhla sa na pád Samárie a Jeruzalema pozerá J. P. Sonnet. Na začiatku si kladie otázku, prečo je obliehanie a pád Jeruzalema v 2 Kr 25 opísaný tak lakonicky pri porovnaní s opisom pádu Samárie. Dôvod vidí v tom, že čitateľ je pozvaný vnímať text o páde Jeruzalema na pozadí Dt 28, kde sú vymenované kliatby, viažuce sa na nerešpektovanie zákona. Práve takéto čítanie robí text plnším a zrozumiteľnejším, čo Sonnet ukazuje na niekoľkých príkladoch.

Druhá časť s názvom „The Rise of the Torah: Exemplary Texts and Issues“ obsahuje rozbor niektorých textov Tóry.

A. Berlejung sa venuje neoasýrskemu a neobabylonskému pozadiu Gn 11, 1-9 (Babylonská veža). Tvrdí, že ide o post-P text z perzského ob-

dobia, keď zikkurat Etemenanki bol v ruinách a Neobabylonská ríša minulosťou, a to sa odráža aj v danom biblickom texte.

J. L. Ska si kladie otázku, prečo sa historická dôležitosť Jeruzalema pre Izrael len veľmi málo premietla do textov Tóry. Ska zvažuje jednu z možností výkladu, že mesto dobyté cudzincami sa chápalo ako znesvätené, a teda opustené Bohom, na základe čoho navrátilci prepisovali pôvod Izraela bez explicitnej zmienky o Jeruzaleme. Jeruzalem sa stal predmetom eschatologických očakávaní, ale bola to Tóra, ktorá sa stala reprezentantom identity národa.

K. Schmid vo svojom príspevku vychádza z faktu, že na Starom blízkom východe boli darcami zákona králi, a nie božstvo, takže božské autorstvo zákonníka Pentateuchu je v jeho kultúrnom kontexte unikátne. Schmid však tvrdí, že ani v Izraeli to nebolo od začiatku tak a snaží sa vystopovať faktory, ktoré prispeli k zmienenému obratu v chápaní autorstva zákona.

E. Otto analyzuje Dt 12; 13 a 28, aby ukázal, ako poexilová reлектúra Dt, ktorá predpokladá prameň P a ktorá integrovala Dt do Pentateuchu, korelovala Dt s textami skorších a neskorších prorokov, hovoriacich o zničení Jeruzalema a chrámu.

N. Wazama sa venuje Dt 17, 14-20, čo je text známy ako „Zákon o kráľovi“. V príspevku podrobnejšie argumentuje, že text pozostáva z dvoch častí,

z ktorých jedna reaguje na asýrsku nadvládu (požiadavka, aby bol kráľ vyvolený JHWH-em a aby nebol cudzinec) a druhá na zničenie Jeruzalema (požiadavka, aby kráľ urobil odpis Zákona a aby ho študoval).

Tretia časť s názvom „Priestly and Cultic (Dis-)continuities“ je sústredená na chrám a kult.

N. MacDonald testuje v biblických kruhoch etablovanú hypotézu, že príbeh zlatého teľaťa v Exode predpokladá rivalitu kňazských tried v období Druhého chrámu. Otázka však je, ako je možné, že Áronovská kňazská dynastia, ktorá ovládala chrám, umožnila prezentovať veľmi negatívny portrét Árona zapleteného do idolatrie. Autor odpovedá, že pri negatívnom opise Árona nejde o kritiku jednej kňazskej vrstvy druhou, ale o spôsob vyjadrenia hĺbky pádu, ktorý znamenal hriech Izraela, vedúci k zničeniu chrámu a následne k odvedeniu do exilu. Text má podľa MacDonalda naznačiť cestu k riešeniu problému, ako nanovo začať budovať vzťah Izraela s jeho Bohom po skúsenosti exilu.

J. Stackert sa zameriava na rozdiel medzi P (Kňazský prameň) a H (Kódex svätosti) ohľadom straty JHWH-ho prítomnosti vo svätyni. Pre P je nanajvýš dôležité prepojenie teologických konceptov „zem“ a „svätyňa“, ale tu nie je žiadna súvislosť medzi dodržiavaním Božích príkazov a prítomnosťou Boha vo svätyni. Na rozdiel od P, H takúto súvislosť

vníma. Stackert tvrdí, že P je pravdepodobne písaný v predexilovom období, keď Judeici boli stále vo svojej zemi, zatiaľ čo H bol pridaný neskôr po skúsenosti straty zeme a svätyne.

D. Markl študuje texty, ktoré sa zaoberajú svätyňou a prichádza k záveru, že v neskorších textových vrstvách je badateľný úmysel prezentovať kontinuitu kultu v Izraeli, t. j. medzi putovnou svätyňou s jej kultovými objektmi a pred- a po-exilovým kultom v Jeruzaleme. Vznik Tóry ako veľký projekt literárnej obnovy sa podľa Markla nedá oddeliť od fyzickej obnovy chrámu po návrate z exilu.

Ch. Nihan vo svojom príspevku sleduje, ako sú tradície Pentateuchu reflektované v knihách Kroník. Nihan tvrdí, že autor kníh Kroník zapracováva tieto témy tak, aby prezentoval ústredné postavenie Jeruzalemského chrámu. Kult v chráme je v Krn stopovaný k Dávidovi a je videný v kontinuite s Mojžišovským kultom putovnej svätyne.

Štvrtá časť s názvom „Prophetic Transformations“ prezentuje perspektívy troch prominentných biblistov na vzťah medzi Pentateuchom a prorockými textami.

G. Fisher sa zameriava na text Jer 52, ktorý opisuje pád Jeruzalema a má paralelu v 2 Kr 25. Detailnejšie porovnáva text s nielen s 2 Kr 25, ale aj s inými prorockými textami, hovoriacimi o páde Jeruzalema v Izaiášovi a Ezechielovi, a stopuje rozdiely medzi jednotlivými podaniami. Fi-

sher argumentuje, že autor Jer 52 už musel poznať celú Tóru a je dokonca svedectvom o ďalšom stupni, kde sa Tóra stáva prominentnou.

B. Levinson podrobne rozoberá text Jer 34, ktorý obsahuje orákulum, reagujúce na porušenie zmluvy o prepustení hebrejských otrokov. Levinson oponuje vysvetleniu, že text reprezentuje prechodové štádium medzi Deuteronomiom a Kódexom svätosti. Podľa neho daná pasáž z Jeremiáša už predpokladá recepciu oboch korpusov a je písaná pre homiletické účely ako vysvetlenie exilu.

R. Hendel skúma udalosť exodu v historickej pamäti starovekého Izraela, nakoľko je to možné vyčítať z biblických textov. Ako vzorku berie tri texty: Ez 20, 1-44; Iz 43, 16-21 a Gn 15. Každý z nich podľa Hendela prezentuje udalosť exodu ako vysvetlenie Božej spravodlivosti vo svete, ale každý iným spôsobom. Hendel označuje prístup Ezechiela ako „tragickú teodíceu“, kde prorok používa exodus ako archetyp pre neho súčasnej katastrofy spôsobenej hriechom Izraela, ktorou je exil. Izaiášov text je zasa označený ako „veselá teodícea“, v ktorej na rozdiel od Ezechiela má vykonanie Božej spravodlivosti šťastný koniec. V katastrofe zničenia Jeruzalema a v skutočnosti exilu sa už naplnil trest pre Izrael, ktorý tak stojí pred JHWH-em očistený a je pripravený nastúpiť cestu nového exodu z Babylonie na Sion. Gn 15 je označený ako „ezoterická teodícea“,

neprojektuje nový exodus, ale je doplnením toho pôvodného. Exodus a návrat z neho sú predstavené ako súčasť predurčeného Božieho plánu, ktorý je oznámený už Abrahámovi vystupujúcemu v úlohe proroka. Otázka dlhého pobytu v otroctve v cudzej krajine je teda zodpovedaná tým, že je to súčasť Božieho plánu a v určený čas sa všetko skončí.

Celá kniha je vhodne ukončená príspevkom J. P. Sonnetta, ktorý je uvedený v rámci samostatnej časti „Dis-aster: Reflection and Perspective“. Sonnet na rôznych príkladoch biblických textov rozoberá a vysvetľuje, ako je v Biblii reflektovaná trauma zničenia a následného exilu.

Recenzovaná kniha je dobrým sprievodcom témou, ktorá je v jej nadpise. Čitateľ sa pri istých príspevkoch môže pozastaviť nad tým, že použitá sekundárna literatúra je až príliš selektívna, aby reprezentovala skutočný stav najnovšej diskusie. To ale neruší celkovú hodnotu knihy, ktorá prináša množstvo podnetov pre ďalšiu diskusiu o téme, ktorá sa už zdala byť vyčerpaná.

Dr Jozef Tiňo
Teologická fakulta
Trnavskej univerzity
Bratislava
jozef.tino@truni.sk

Správa o konferencii „Medzináboženský dialóg a migračná kríza“

Medzinárodné migrácie, ktoré sa dali do pohybu v ostatných rokoch, vyústili do exodu jednotlivcov, rodín, spoločností a v niektorých prípadoch aj celých etník temer biblických rozmerov. V súčasnosti svetom putuje viac ako 65 miliónov migrantov. Mnohí z nich opustili svoje domovy, aby vôbec prežili. Títo ľudia zbavení elementárnych ľudských istôt prichádzajú aj medzi nás a stavajú nás pred otázku, aký postoj k nim zaujmeme.

Otázka o našom postoji k migrujúcemu človeku v núdzi tvorila východiskový rámec konferencie s medzinárodnou účasťou *Medzináboženský dialóg a migračná kríza*, ktorá sa uskutočnila na pôde Trnavskej univerzity dňa 12. apríla 2018. Jej hlavnými organizátormi boli Katedra pedagogických štúdií Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity a Cirkevný odbor Ministerstva kultúry Slovenskej republiky. Na organizácii podujatia sa podieľali tiež Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Teologická fakulta Trnavskej univerzity so sídlom v Bratislave a občianske združenie Fórum náboženstiev sveta Slovensko.

Účastníci konferencie sa podujali preskúmať možnosti uplatnenia dialogickej stratégie sociálnej interakcie a dialogickej formy komunikácie pri riešení súčasnej migračnej krízy, ako aj reflektovať úlohu cirkví a náboženských spoločností pri facilitácii výziev, ktoré súčasný migračný pohyb prináša, či už sú to rôzne podoby xenofóbie, religiofóbia, kríza hodnôt, alebo integrácia migrantov. Na tieto témy diskutovali odborníci z rôznych akademických oblastí spoločne s predstaviteľmi verejného a náboženského života.

Práve vzťahový potenciál dialógu robí z dialogickej formy komunikácie privilegovaný nástroj personálne ukotvenej interkultúrnej interakcie vo vzťahu k migrácii, pretože dialóg predpokladá *osobné stretnutie* rovnocenných osôb, „jeho východiskom je neredukovateľná a nedisponovateľná inakosť iného.“¹ Pre medzináboženský dialóg ako špecifickú formu dialógu to platí v nezmenej podobe: „Dialóg nemá byť konfrontáciou náboženských systémov a tradícií, ale skôr stretnutím veriacich rozličných náboženstiev.“² „Znepokojivá prítomnosť iného“ sa nemusí nevyhnutne stať podnetom ku xenofóbii, ale naopak, v dialógu sa môže stať výzvou k otvoreniu sa voči inakosti iného, príležitosťou k stretnutiu, začiatkom osobného vzťahu, ktorý môže vyústiť do vzájomného porozumenia, dorozumenia a spolužitia.

Odkaz na vzťahový potenciál dialógu zaznel vo viacerých konferenčných príspevkoch.

¹ HOŠEK, P.: *Na cestě k dialogu*, 2005, s. 156.

² BUČKO, L.: *Na ceste k dialógu: základy misiologie*, 2003, s. 400.

Silne rezonoval vo vystúpení osobitného vyslanca EU pre náboženskú slobodu vo svete, Dr. Jána Figela, ktorý hovoril o náboženskej slobode, migrácii a dialógu ako predpokladoch spravodlivosti a mieru vo svete. Bol prítomný v ďalších príspevkoch predpoludňajšieho bloku – vo vystúpení Dr. Jarmily Androvičovej, ktorá predstavila výsledky svojho výskumu venovanom migrantom ako bezpečnostnej hrozbe, v príspevku prof. Ladislava Bučka, ktorý hovoril o svojich skúsenostiach z výskumu medzináboženského dialógu z pohľadu sýrskych migrantov zo záchytného tábora v gréckej Alexandrii, aj v referáte Dr. Jaroslava Franca, ktorý prezentoval problematiku starostlivosti o migrujúce rodiny v apoštolskej exhortácii *Amoris laetitia* súčasného pápeža Františka.

V pedagogickej časti dopoludňajšieho bloku prof. Rudolf Dupkala uvažoval o rôznych podobách uplatnenia edukácie pri integrácii migrantov a Dr. Magda Nišpanská oboznámila účastníkov so svojou koncepciou využitia liečivých príbehov v interkultúrnej výchove.

Vyvrcholením konferenčného rokovania bola panelová diskusia zástupcov cirkví a náboženských spoločností s pôsobnosťou na území Slovenskej republiky. Rímskokatolícku cirkev reprezentoval Dr. Anton Ziolkovský, Evanjelickú cirkev augsburského vyznania zastupoval prof. Július Filo, Ústredný zväz židovských náboženských obcí jej predseda Ing. Igor Rintel a Islamskú nadáciu Mohamad Safwan Hasna. Panelová diskusia bola pre prítomných nielen informatívno-interaktívnou zložkou konferenčného programu, ale slúžila tiež ako ukážka uplatnenia dialógu pri stretnutí osôb s rôznou náboženskou a kultúrnou príslušnosťou.

Konferencia *Medzináboženský dialóg a migračná kríza* bola už štvrtým spoločným akademickým podujatím v gescii Pedagogickej Fakulty Trnavskej univerzity a Cirkevného odboru Ministerstva kultúry. Témy dialógu a migrácie, ktoré silno rezonujú spoločenským dianím v súčasnosti, ostávajú v centre pozornosti organizátorov naďalej a nájdu svoje vyjadrenie v nadväzujúcich publikačných výstupoch a spoločných aktivitách.

doc. PaedDr. Martin Dojčár, PhD.
Katedra pedagogických štúdií
Pedagogická fakulta TU v Trnave
Priemyselná 4
P. O. BOX 9
918 43 Trnava
e-mail: martin.dojcar@truni.sk

POKYNY PRE PRISPIEVATELOV

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

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

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

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na www.tftu.sk

Adresa redakcie:

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

Teologický časopis si môžete objednať na adrese:

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