

UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVE
RÍMSKOKATOLÍCKA CYRILOMETODSKÁ BOHOSLOVECKÁ FAKULTA

PAVOL FARKAŠ

**VYBRANÉ PERIKOPY
Z EVANJELIA PODĽA JÁNA**

Bratislava 2003

**VYBRANÉ PERIKOPY
Z EVANJELIA PODĽA JÁNA**

Po odbornej stránke lektorovali:

doc. ThDr. Anton Tyrol, PhD.

doc. ThDr. Ján Grešo

Imprimatur:

Mons. Eduard Kojnok, episcopus Rosnaviensis,

Die 1. 08. 2003, Nr. 955/2003

© **doc. ThDr. Pavol Farkaš, PhD.**

Jazyková úprava: Mária Sileská

Design: Mgr. Zoltán Berta

Univerzita Komenského v Bratislave
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
A.D. 2003 Prvé vydanie

ISBN 80-88696-36-4

Evanjelium podľa Jána v kontexte spisov Corpus Ioanneum

Evanjelium podľa Jána, tri listy a Zjavenie apoštola Jána patria do skupiny novozákonných spisov, ktoré nazývame *Corpus Ioanneum* (alebo *Johanneum*). Spisom, o ktorom sa najviac diskutuje, či patrí do tejto skupiny, je Zjavenie apoštola Jána, i keď v poslednom čase stále viac autorov ho tam zaraďuje (Segalla 272; Hengel *The Johannine Question* 127: «...the Apocalypse belongs to the Johannine corpus, and the John in Rev. 1.8; 20.8 denotes the same person as the 'John' in the title of the Gospel and in the letters»). J. Heriban definuje pojem «Jánova otázka» nasledovne: «Jánova otázka (lat. *quaestio Ioannea*) - problém týkajúci sa vzťahu medzi piatimi novozákonnými spismi, ktoré sa pripisujú apoštolovi Jánovi (Jn, 1-3 Jn, Zjv), ako aj súhrn otázok vzťahujúcich sa na vznik a redakciu týchto spisov» (*Príručný lexikón* 531).

Často sa v odbornej literatúre spomína *jánovská komunita*, a v posledných rokoch sa dost' písalo aj o *jánovskej škole* (Martyn, Culpepper) podľa vzoru antických škôl. V roku 1975 R. Alan Culpepper vo svojej práci (*The Johannine School. An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* [SBL DS 26] Missoula 1975) poukázal na to, že jánovskú komunitu, v ktorej má pôvod jánovská literatúra, možno právom nazvať «školou». Autor preštudoval a porovnal deväť antických škôl a dospel k záveru, že aj jánovskú komunitu možno pokladať za školu v zmysle týchto starovekých škôl (Ruckstuhl 219.226). Určité náznaky komunitárneho charakteru možno objaviť aj v samotnom texte: subjekt «my» v prológu (1,14.16) a v epilógu (21,24) by sme mohli identifikovať ako skupinu, ktorá tieto slová adresuje inej komunite, ktorá v evanjeliu vystupuje pod «vy» (20,31; porov. 19,35). Samozrejme, podmet môže byť v množnom čísle aj vtedy, keď hovorí len jedna osoba v mene skupiny (napríklad Šimon Peter v mene Dvanástich v texte Jn 6,68-69) (Fabris 68-69). Príbuznosť jazyka a obrazov v evanjeliu a v listoch prispela k tomu, že sa v odbornej literatúre začalo písať o *jánovskom kruhu* alebo o *jánovskej škole* (Strecker 439).

Bibliografická orientácia

Na začiatku 20. storočia sa študovali hlavne otázky týkajúce sa literárneho pôvodu, skladby, prameňov a vrstiev. V dvadsiatych rokoch bolo to predovšetkým štúdium kultúrneho a náboženského prostredia, v ktorom bolo dielo napísané. Najnovšie monografické štúdie sa zaoberajú lingvistickou a synchronickou analýzou textu. Nárast odbornej literatúry týkajúcej sa Jánovho evanjelia R. Fabris nazval «lavínou». Bibliografický prehľad z roku 1967 za roky 1920-1965 udával 3120 titulov (E. Malatesta, *St. John's Gospel 1920-1965. A Cumulative and Classified Bibliography of Books and Periodical Literature on the Fourth Gospel*, Analecta Biblica 32, Roma 1967) a bibliografia za roky 1966-1985 obsahuje už 6300 titulov (G. Van Belle, *Johannine Bibliography – 1966-1985. A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel*, Louvain 1988). V súčasnosti sa záujem

sústred'uje hlavne na štúdium textu v poslednej redakcii, teda v aktuálnej podobe. Inými slovami, dáva sa prednosť takzvanej synchronickej lektúre textu (Fabris 25-28. 109). Veľmi užitočnými sa javia dve diela od toho istého autora, v ktorých sú uvedené informácie ohľadne orientácie v súčasnej vedeckej literatúre: R. Kysar, *The Fourth Evangelist and his Gospel*, Minneapolis 1975. Táto práca obsahuje bilanciu základnej literatúry za obdobie rokov 1965-1974. Pokračovaním tohto diela je: R. Kysar, *The Fourth Gospel. A Report on Recent Research*, in ANRW II. 25.3, Berlin – New York 1985, 2391-2480. Mimoriadny bibliografický prehľad obsahuje: H. Thyen, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium*, in *Theologische Rundschau* 39 (1974) 1-69; 222-252; 289-330; 42 (1977) 211-270; 43 (1978) 328-359; 44 (1979) 97-135; J. Becker, *Theologische Rundschau* 47 (1982) 279-301; 305-347 (Tuñi-Alegre 134-135).

Dodnes používaným a citovaným komentárom je už klasický komentár R. Bultmanna z roku 1941, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1941, 1968¹⁰), v ktorom východiskovou platformou sú hypotézy metódy dejín náboženstiev, literárnej kritiky a čo sa týka hermeneutiky, ide hlavne o existencialistickú filozofiu M. Heideggera. Samozrejme, nie všetky komentáre nemeckých autorov pokladajú za bázu interpretácie historicko-kritické metódy. Umiernený komentár, ktorý kladie do popredia teologickú interpretáciu, je dielom R. Schnackenburga, *Das Johannesevangelium* (Freiburg-Basel-Wien 1965-1984). K najdôležitejším komentárom patrí dielo R.E. Browna, *The Gospel according to John*, New York 1966 a J. Blanka, *Johannesevangelium* (4 zväzky), Neukirchen – Vluyn 1977-1980. Vynikajúcim a vyváženým dielom je komentár od benediktína Benedikta Schwanka *Evangelium nach Johannes* (St. Ottilien 1996). Z francúzskych komentárov treba uviesť vynikajúce dielo známeho X. Léona Dufour: *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome I-IV* (Paris 1988, 1990, 1993, 1996), ktoré bolo preložené aj do taliančiny. Yves Simoens sa sústreďuje vo svojom komentári *Selon Jean. Une traduction. Une interprétation* (Bruxelles 1997, taliansky preklad Bologna 2000) na synchronickú lektúru textu Jánovho evanjelia. Talianske komentáre a monografie k Jánovmu evanjeliu sú dielom autorov, ktorí obyčajne pokračujú v smerovaní majstra z Biblického inštitútu v Ríme, I. de la Potterie. Bohatý komentár od Rinalda Fabrisa *Giovanni* (Roma 1992) je vzácny najmä z toho dôvodu, že pri každej perikope uvádza aj stručné dejiny interpretácie. Španielsky teologicko-symbolický komentár *El Evangelio de Juan* (Madrid 1979), od autorov J. Mateos a J. Barreto je ojedinelým zjavom. V roku 1999 bol v známej edícii biblických komentárov publikovaný aj komentár k Jánovmu evanjeliu: George R. Beasley – Murray, *John* (Word Biblical Commentary 36, Nashville). Spomeňme ešte komentár v českom preklade od F. Porscha *Evangelium sv. Jana* a pravoslávny komentár v slovenskom preklade od J. Popoviča *Evanjelium podľa svätého Jána (text a výklad)*, (Prešov 1994). K dielam, ktoré sú fundamentálne pre štúdium textu spisov *Corpus Ioanneum*, okrem komentárov, treba uviesť aj monografiu od významného odborníka Martina

Hengela *The Johannine Question* (London – Philadelphia 1989). Omnoho bohatší materiál bol od toho istého autora publikovaný v nemčine: *Die johanneische Frage: ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 67, Tübingen 1993). Ako uvádza samotný názov tejto monografie, nachádza sa v nej dodatok (na s. 326-429) od Jörga Freya: *Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum*. Hengelova vedecká monografia vyšla aj v talianskom preklade, avšak bez Freyovho dodatku: *La questione giovannea* (Studi biblici 120, Brescia 1998).

Odborná a duchovná literatúra v slovenskom a českom jazyku k teológii Evanjelia podľa Jána a k exegéze jednotlivých perikop

Pôvodné práce:

DUFKA Juraj, *K symbolike svätého Jána, apoštola a evanjelistu*, in *Viera a život* 6,4 (1996) 322-327; GREŠO Ján, *Ježišova Veľkňazská modlitba*, in *Modlitba v teologickom a etnologickom kontexte* (zost. Slavomíra OČENÁŠOVÁ-ŠTRBOVÁ), UMB FHV Banská Bystrica 2001, 14-19; HERIBAN Jozef, *Meditácia o druhom tajomstve svetla modlitby ruženca: Ježiš zázrakom v Káne galilejskej otvoril srdcia učeníkov pre vieru*, in *Duchovný pastier* 84,4 (2003) 150-156; HERYÁN Ladislav, *A Slovo se stalo tělem. Úvahy o vtělení v Janově evangeliu*, in *Teologický sborník* 3 (2001) 11-20; HORKA Róbert, *Vzkriesený Kristus a kniha Kazateľ*, in *Duchovný pastier* 81,4 (2000) 155-158 (interpretácia textu Jn 20,1-10 vo svetle starozákonnej knihy Kazateľ); KAMAS Juraj, *Lámanie slova I.-II.*, Trnava 1992 (konkrétne spirituálno-homiletická aplikácia tém prítomných v Evanjeliu podľa Jána; 1. zväzok: Jn 4,5-42 [s. 71-77], Jn 8,1-11 [s. 94-96], Jn 20,1-9.19-31 [s. 108-114], Jn 10,11-18; 15,1-8; 20,19-31; 21,1-14 [s. 118-131]; Jn 10,27-30; 14,23-29; 17,20-26 [s. 132-139]; 2. zväzok: Jn 1,1-5. 9-14. 29-34 [s. 11-16]; Jn 6 [s. 127-139]; Jn 2,1-11 [s. 175-178]); KOREC Kard. Chryzostom Ján, *Nad Evanjeliom podľa Jána*, Bratislava 1984 (Cambridge 1988); KUDLÁČOVÁ Blanka, *Ježišova hodina v Evanjeliu sv. Jána*, in *Viera a život* 12,1 (2002) 27-37; KÚTNY Ivan, *Biblická sloboda a mravnosť*, in *Sloboda a etické konanie človeka* (zost. C. Diatka – Š Pondó) Nitra 1996, 495-501 [na s. 498: interpretácia aspektu slobody v Jn 8,32.36]; nemecká verzia: *Freiheit und das etische Handeln des Menschen*, s. 217-223 (220-221); MAREČEK Petr, *Ježiš píše prstem po zemi (Jan 8,6b.8)*, in *Studia Theologica* 4,2 (2002) 11-15; MAREČEK Petr, „Hle, Beránek Boží, který snímá hřích světa“ (Jn 1,29.36), in *Studia Theologica* 4,3 (2002) 24-30; POKORNÝ Petr, *Pozemský Ježiš v Janově evangeliu*, in *Křesťanská revue* 49 (1982) 198-204; POKORNÝ Petr, *Uzdravení setníkova sluhu* (Mt 8,5-13; Lk 7,1-10; Jn 4,46b-54), in POKORNÝ Petr, *Úvod do exegeze*, Praha 1979, 146-166; PRUŽINSKÝ Štefan, *Evanjelium Pána a Spasitele našho Isusa Christa* (text a výklad evanjelia I.) Prešov 1986 (učebný materiál) [exegéza Jn 1,1-18; Jn 1,29-34 (s. 96-98); Jn 1,35-51 (99-104); Jn 2,1-12 (104-111); Jn 2,13-25 (111-113); Jn 3,1-21 (114-117); Jn

3,22-36 (117-119); Jn 4,1-42 (121-126); Jn 4,43-45 (126-128); Jn 4,46-54 (128-130)]; RINDOŠ Jaroslav, *Exegetický klíč k Pentateuchu*, Bratislava 2000, na s. 52-53: interpretácia typickej scény «stretnutia pri studni» v Jn 4 na základe starozákonných textov; ROMANÁK František, *Dejinno-misijný rozmer Jánovho evanjelia*, in *Viera a život* 8,2 (1998) 151-157; SOUČEK Bohumil Josef, *Problém eschatologie v jánovských spisech*, in J.B. SOUČEK, *Teologické a exegetické studie* (zost. Jan ROSKOVEC), Praha 2002, s. 94-99 [pôvodne in *Theologická příloha Křesťanské revue* 1952, s. 65-69]; STEINER V., *Některé aspekty jánovské kristologie*, in K. SKALICKÝ (zost.), *Kristus v srdci Božího lidu – ekumenický seminář o kristologii během staletí TF JU 23.-24.9.1997 České Budějovice* 1998, 66-84; SÝKORA Jaroslav, *Antijudaismus v Evangeliiu podle Jana 8:44 – zdání nebo skutečnost?*, in *Teologický sborník* 1 (2000) 81-83; ŠPIDLÍK Tomáš, *Pramene svetla*, Trnava – Prešov 2000 (jednotlivé kapitoly tejto príručky spirituality sa sústreďujú na hlavné motívy prítomné v prológu Evanjelia podľa Jána); TICHÝ Ladislav, *Janův Prolog v českém liturgickém překladu*, in *Teologické texty* 1 (2000) 15-16; VRABLEC Jozef – ŠURÁB Marián, *Hlásaj slovo* (homílie – rok ABC), Prešov 1999-2000 (konkrétna spirituálno-homiletická aplikácia tém prítomných v Evanjeliu podľa Jána); ZÁŇ Ján, *Exegéza textu Evanjelia sv. Jána 20,6-7*, in *Studia Aloisiana*. Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, Bratislava 2000, 357-363.

Preklady:

BROWN Raymond E., *Vzkriesenie v Evanjeliu podľa Jána* (20-21), in BROWN Raymond E., *Kristus na Veľkú noc* (pôv. *A Risen Christ in Eastertime*, Collegeville, Minnesota, preklad Marcela Andoková) Trnava 2001, 67-98; BROWN Raymond E., *Kristus vo Veľkom týždni*. Eseje o štyroch evanjeliových správach o umučení. Edícia Biblia dnes, Trnava 2001, s. 56-66 [exegéza Jn 18,1-19,42] (pôv. *A Crucified Christ in Holy Week*, Collegeville, Minnesota 1985, preklad Bernard Mišovič); BROWN Raymond E., *Ježíš v pohledu Nového zákona. Úvod do christologie* (pôv. *An Introduction to New Testament Christology*, New York 1994, preklad Jan a Vladimír Roskovci) Praha 1998 (Dodatek IV: *Základní rysy christologie Evangelia podle Jana*, 229-250); CORSANI Bruno, *Dějiny a christologie ve čtvrtém evangeliiu*, in *Křesťanská revue* 44 (1977) 108-113; FIGURA Michael, *Janovské poselství o lásce*, in *Communio* 3,1 (1999) 22-31 (pôv. *Die johanneische Botschaft von der Liebe*, in *Communio* 5 [1994] 409-418); KREMER Jacob, *Budoucnost zemřelých*. Biblická naděje na osobní vzkříšení v proměnách času (pôv. *Die Zukunft der Toten*, Stuttgart 1988), Praha 1995 [exegéza textu Jn 11,1-46 (s. 54-79)]; vzkriesenie Lazára vo výtvarnom umení (81-145)]; POPOVIČ Justín, *Evanjeliu podľa svätého Jána* (Text a výklad), Prešov 1994 (pôv. *Tesaloniky* 1994); PORSCHE Felix, *Evanjeliu podle Jana* (Malý stuttgartský komentář, Nový zákon 4), Kostelní Vydří 1998 (pôv. *Johannes-Evanjeliu*, Stuttgart 1988); SCHIERSE Franz Joseph, *Biblická teologie. Christologie* (pôv. *Biblische Theologie – Christologie*, Leipzig 1983, preklad Oto

Mádr), Praha 1992 (teológia Jánovho prológu na s. 78-82); SCHNACKENBURG Rudolf, *A Slovo se stalo tělem*, in *Communio* 2,2 (1998) 103-111 (pôv. *Communio* 1 [1979] 1-9).

Textová tradícia

Z veľkého množstva rukopisov treba uviesť aspoň tie, ktoré majú najväčší význam z hľadiska textovej kritiky alebo sa pre svoju starobylosť často uvádzajú v biblických komentároch.

Papyrus \mathfrak{P}^{52} – je najznámejší z dôvodu datovania, i keď obsahuje iba pár veršov: Jn 18,31-33.37-38 (6,3 x 9 cm). Ide o najstarší papyrusový fragment Nového zákona vôbec. Napriek tomu, že ho získal v Egypte Bernard P. Grenfell v roku 1920, až do roku 1934 zostal úplne neznámy. V tomto roku vzbudil pozornosť C.H. Roberts (St. John's College v Oxforde). Roberts datoval tento zlomok do prvej polovice 2. storočia a svoje poznatky publikoval v práci *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library*, Manchester 1935 (text bol s menšími modifikáciami publikovaný aj v *Bulletin of the John Rylands Library* 20 [1936] 45-55). I keď s týmto datovaním nesúhlasili všetci odborníci, predsa sa za toto obdobie vyjadrili vynikajúci odborníci v paleografii, ako Frederic G. Kenyon, W. Schubart, Harold I. Bell, Adolf Deissmann, Ulrich Wilcken a W.H.P. Hatch. Deissmann bol dokonca presvedčený, že text tohto zlomku bol určite napísaný pred koncom vlády Hadriána (117-138) alebo dokonca ešte počas vlády Trajána (98-117) (Metzger *Il testo* 45-46).

Papyrus \mathfrak{P}^{66} – k najstarším novozákonným rukopisom patrí papyrusový kódex Jánovho evanjelia, nazývaný aj Bodmer II, ktorý publikoval v roku 1956 profesor klasickej filológie na Ženevskej univerzite Victor Martin. Podľa neho rukopis mohol byť napísaný približne v roku 200 po Kr. Podľa papyrológa Viedenskej národnej knižnice Herberta Hungera pochádza tento kódex z polovice alebo dokonca z prvej polovice druhého storočia. Kódex má rozmery 15,2 x 14 cm (104 strán) a obsahuje text Jn 1,1-6,11; 6,35b-14,15. Neskôr boli publikované aj ďalšie zlomky toho istého kódexu, ale text Jn 14-21 je vo veľmi fragmentárnom stave. Je zaujímavé, že text tohto rukopisu obsahuje približne 440 opráv nachádzajúcich sa medzi riadkami a na okrajoch. Niektoré varianty sú unikátne, nachádzajúce sa iba v tomto rukopise (Metzger *Il testo* 46-47).

Papyrus \mathfrak{P}^{75} – ďalším antickým rukopisom je kódex Bodmer XIV a XV, ktorý obsahuje text Lukášovho a Jánovho evanjelia. Pôvodne mal 144 strán (26 x 13 cm), z ktorých sa zachovalo 102, či už úplných, alebo neúplných strán. Editori Victor Martin a Rodolphe Kasser určili čas napísania kódexu medzi rokmi 175 a 225. Ide teda o najstarší kódex Lukášovho evanjelia a jeden z najstarších, čo sa týka Jánovho evanjelia. Zaujímavým spôsobom v texte alternujú dve formy mena Ján. V texte Lukášovho evanjelia ako aj na začiatku Jánovho evanjelia sa meno

Ján píše s jedným ν : Ἰωάννης. Vo verši Jn 1,26 (ako aj v Jn 10,40) sa však objavuje doplnené ďalšie ν nad α a ν . V ostatných textoch je meno Ján písané s dvomi ν , okrem Jn 3,27, kde sa kopista vrátil – pravdepodobne omylom – k pôvodnému variantu s jedným ν . Veľmi zaujímavý variant obsahuje tento kódex vo verši Jn 10,7, kde namiesto «Ja som brána (ἡ θύρα) k ovciam» má: «Ja som pastier (ὁ ποιμήν) oviec» (Metzger *Il testo* 48).

Textové svedectvá tradície a ich interpretácia

Až do začiatku 19. storočia bol za autora štvrtého evanjelia takmer jednomyselne pokladaný apoštol Ján, jeden z Dvanástich, syn Zebedejov, brat Jakuba Staršieho (Tichý 54). Podľa názoru Martina Hengela sa prívlastok εὐαγγελιστής pre autora evanjeliového spisu nachádza po prvýkrát u Hipolyta alebo u Origenesa. Termín sa aplikuje u Origenesa predovšetkým na Jána v texte *Comm.in Io* 10,31,199. Podľa Gregora Nazianského Ján stelesňuje «evanjelistov» (Or 43,69; PG 36,589c) (Hengel *La questione* 53-54).

V roku 1792 teológ a pastor E. Evanson v prostredí anglického deizmu pripísal pôvod Jánovho evanjelia nejakému novoplatónskemu autorovi z 2. storočia. V nasledujúcom storočí vzrastal počet odborníkov, ktorí negovali jeho apoštolský pôvod. Akýmsi hovorcom tejto kritiky sa stal K. G. Bretschneider v diele *Probabilia de evangelii...* (Lipsko 1820), ktoré znamená začiatok kritických štúdií. V tübingenskej škole (D.F. Strauss) možno pozorovať nielen negovanie apoštolského pôvodu, ale aj historickej hodnovernosti evanjelia.

Najstaršie svedectvo o vzniku Jánovho evanjelia pochádza od biskupa Ireneja: ἔπειτα Ἰωάννης τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπέων, καὶ αὐτὸς ἐξέδοκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρέβων - *Potom Ján, Pánov učeník, ktorý tiež ležal na jeho hrudi, aj sám vydal evanjelium, keď bol v Efeze v Ázii* (AH III, 1.1). Irenej tiež uvádza, že Ján žil v Efeze až do obdobia vlády cisára Trajána (98-117). Irenej vo svojom liste Florinovi (HE V,20,5n) píše, že vo svojej mladosti počúval biskupa Polykarpa zo Smyrny, ktorý ešte osobne poznal apoštola Jána a rozprával o ňom (Tichý 55).

Efezský biskup Polykrates napísal okolo roku 190 pápežovi Viktorovi: Ján, ktorý ležal na Pánovej hrudi, ... usnul v Efeze (HE III, 31.3) (Hengel, *La questione* 39).

V tradícii je dosť problematickou Euzébiova správa o tvrdení biskupa Papiáša, podľa ktorej sa dá dedukovať, že v Efeze žili dve postavy rovnakého mena Ján (meno dosť rozšírené): okrem apoštola tam žil ešte aj presbyter Ján. Papiášov citát však nie je jednoznačný a okrem toho Euzébius obviňuje Ireneja zo zámeny oboch Jánov. V skutočnosti je možné, že Irenej ako mladík sa domnieval, že Polykarp hovorí o apoštolovi Jánovi, zatiaľ čo on hovoril o inom Jánovi (Tichý 55).

Muratoriho fragment hovorí o napísaní Jánovho evanjelia obsirnejšie, ale jeho správa o tom, že apoštoli a starší dali podnet k napísaniu tohto evanjelia, schválili ho a zistili zhodu s ostatnými evanjeliami, je podľa mnohých autorov anachronická a legendárna (Tichý 55). Text Muratoriho fragmentu týkajúci sa

štvrtého evanjelia znie: «Autorom štvrtého z evanjelií je Ján, patriaci k učeníkom. Keď ho spoluučeníci a jeho biskupi povzbudzovali, povedal: „Postite sa spolu so mnou oddnes tri dni a čo bude komu zjavené, to si navzájom vyrozprávame“. Tej istej noci bolo Andrejovi, jednému z apoštolov, zjavené, aby Ján potom, ako sa všetci rozpomenú, pospisoval všetko pod svojím menom. A preto je možné, že jednotlivé knihy evanjelií podávajú rozličné ustanovenia. Viere veriacich však nič neprekáža: veď všetko v každom evanjeliu bolo ohlásené jedným a ustanovujúcim Duchom: o narodení, umučení a zmŕtvychvstaní, o rozhovoroch s učeníkmi a aj o jeho dvojitom príchode: prvom v poníženosti, ktorý už bol a zostal nepovšimnutý a o druhom s kráľovskou mocou, ktorý bude a bude taký majestátny» (Horka *Muratoriho zlomok* 61-62). Z konca 2. st. máme aj správy o negatívnych postojoch k štvrtému evanjeliu. Podľa Hipolyta Rímskeho (Jánovo evanjelium uznával) istý pravoverný rímsky kňaz Gajus odmietal Jánovo evanjelium, pretože sa mu zdalo, že je v rozpore s ostatnými evanjeliami a za jeho autora pokladal gnostika Kerinta z konca 1. storočia. Od 3. storočia sa presadilo presvedčenie, že štvrté evanjelium napísal koncom 1. storočia apoštol Ján v Efeze (Tichý 55).

Komplexnej problematike autorstva a miesta pôvodu štvrtého evanjelia a troch Jánových listov sa obšírne venoval Martin Hengel v odbornej monografii *Die johanneische Frage* (Tübingen 1998, WUNT 67). Autor v nej odmieta rozšírené hypotézy ohľadne redakcie a prameňov spisov patriacich do skupiny *Corpus ioanneum* a poukazuje predovšetkým na literárny a teologický celok tohoto diela. Podľa Hengela je autorom štvrtého evanjelia a troch listov tá istá osoba, veľmi pravdepodobne „Ján presbyter a učeník Pánov“, o ktorom hovorí Papiáš hierapolský a ktorý v prvom liste intervenuje ako učiteľ s autoritou v okamihu krízy spoločenstva, ktoré on sám založil. Autor podľa tejto mienky pochádzal z Palestíny a pravdepodobne z kňazských kruhov. I keď Zjavenie apoštola Jána je dielom člena jánovskej komunity, predsa má odlišného autora.

Miesto napísania Jánovho evanjelia nie je možné jednoznačne určiť. Niektorí myslia na Sýriu; tradícia hovorí o Efeze. Pravdepodobnou možnosťou zostáva Efez alebo jednoducho Malá Ázia (Tichý 63).

Neskorá tradícia o mučeníckej smrti apoštola Jána. Aspoň okrajovo sa treba zmieniť o tradícii, ktorá informuje o mučeníckej smrti apoštola Jána a ktorá sa začala spomínať hlavne od začiatku 20. storočia (E. Schwarz). Táto tradícia sa nachádza u Filipa Sideta (prvá polovica 5. st.), kde je zachytený údajný Papiášov citát, ďalej u Gregora Hamartola (9. st.), v sýrskom martyrológiu z roku 411 a v Afratových homíliách († po r. 345). Ďalej sa táto tradícia opiera aj o text Mk 10,39 ako o *vaticinium ex eventu*, teda že by išlo o zachytenie správy o mučeníckej smrti Jakuba a Jána v evanjeliu, kde sa nachádza Ježišova odpoveď Zebedejovým synom: «Kalich, ktorý pijem ja, budete piť, aj krstom, ktorým som krstený ja, budete pokrstení». Niektorí autori uvádzajú, že svedectvá z kroník a martyrológií majú malú historickú hodnotu, ide o omyly alebo osobné názory autorov textov. Treba však pripomenúť, že text Mk 10,39 sa v tomto zmysle vysvetľuje dodnes

(Tichý 56). Niekedy sa predpokladá, že apoštol Ján bol popravený spolu so svojim bratom Jakubom za Herodesa Agripu asi v r. 44 (spôsobuje to ťažkosti v porovnaní s textom Gal 2), alebo sa predpokladá jeho smrť v 60. rokoch v Jeruzaleme. Text Mk 10,39 je možné chápať aj ako text naplnený vo svetle histórie, k tomu však úplne stačí počítať s mučeníckou smrťou len jedného z nich, a to Jakuba, tak ako o nej informuje text Sk 12 (Tichý 56). V tejto súvislosti známy pravoslávny odborník Štefan Pružinský píše: «Holtzmann, Schmidel, Moffat a iní predpokladajú, že Ján zomrel mučeníckou smrťou pred r. 70. Iní zasa tvrdia, že Ján zahynul zásluhou Herodesa Agripu I. v r. 43-44 spolu so svojim bratom Jakubom (Schwarz, Wellhausen, Wendland a iní), odvolávajú sa na staré kalendáre, kde Jakub a Ján sa svätia v jeden deň, a na svedectvo gnostika Herakliona z 2. storočia. U Filipa Sideta (okolo r. 430) a Gregora Amartola (842-867) sa nachádza svedectvo Papiasovo, podľa ktorého Ján a Jakub boli zabití Židmi». Pružinský pokladá tieto správy za «pochybné a nepresné» a uvádza ďalej: «V starom kalendári nie je jasne uvedený deň Jánovej smrti ani ako zomrel. Po smrti mučeníka Štefana sa uvádzajú mená týchto apoštolov: Peter, Jakub, Ján, Pavol, ale to neznamená, že všetci títo apoštolí zomreli mučeníckou smrťou v jednej dobe. Spočiatku s Jakubom bol slávený Ján Krstiteľ, ktorého neskôr mylne stotožnili s apoštolom Jánom. Nesprávnosť citátu Papiasa a Filipa Sideta dokazuje to, že Ján bol nazvaný „teológom“ až vo 4. storočí. Diela Papiasove poznal Euzébius, Origenes a iní, ale nikto z týchto autorov neuvádza takéto údaje o smrti Jána» (Pružinský 151). V tejto súvislosti obsahuje mnoho cenných informácií článok: Jean Daniel KAESTLI, *Le rôle des textes bibliques dans la genèse et le développement des légendes apocryphes. Le cas du sort final de l'apôtre Jean*, in *Augustinianum* 23 (1983) 319-336.

Problematické perikopy vo štvrtom evanjeliu:

Text Jn 5,3b-4 sa nenachádza v rukopisoch \mathfrak{P}^{66} a \mathfrak{P}^{75} , v rukopisoch \mathfrak{N} B C* D (má v. 3a) T W^{suppl} (ale má 3b) 0125 q sy^c co atd'. Text hovorí o pohybe vody, na ktorý čakali chorí ľudia, a o tom, že «anjel zostupoval totiž z času na čas do rybníka a rozvíril vodu. A ten, kto prvý vošiel do zvířenej vody, bol uzdravený, čo by ho bola trápila akákoľvek choroba». Ide s veľkou pravdepodobnosťou o neskorší dodatok, ktorý podáva ľudové vysvetlenie pohybu vody (5,7). Do textu Jánovho evanjelia sa dostalo asi v 3. stor. a poznal ho aj Tertulián. Dnes sa nepokladá za posvätný text a nenachádza sa ani v Neovulgáte (Tichý 60).

Perikopa Jn 7,53-8,11 (o žene prichytenej pri cudzoložstve) taktiež asi nebola súčasťou pôvodného textu Jánovho evanjelia a neobsahujú ju ani najdôležitejšie rukopisy \mathfrak{P}^{66} a \mathfrak{P}^{75} , \mathfrak{N} B A^{vid} C^{vid} a iné. Kódex D, niektoré starolatinské kódexy a Vulgáta túto perikopu majú. Ďalšie rukopisy ju majú na inom mieste: skupina f^1 za textom Jn 21,25 a skupina f^{13} za textom Lk 21,38, minuskula 225 za Jn 7,36. Východní Otcovia ju asi až do 12. stor. nepoznali, latinskí sa o nej zmieňujú určite už v 4. stor., pozná ju spis Didaskálie z 3. stor. a podľa Euzébia poznal obsah tejto perikopy už aj Papiáš okolo r. 130. Čo sa týka štýlu, perikopa sa skôr podobá

synoptickej tradícii a obsahom by sa hodila do Lukášovho evanjelia. V Jánovom evanjeliu sa dostala za verš 7,52 asi kvôli textu 8,15 («...ja nesúdim nikoho»). Názor, podľa ktorého sa táto perikopa dostala do štvrtého evanjelia neskôr, nemôže zmeniť alebo podstatne ovplyvniť ani nový pokus J. Heila (*The Story of Jesus and the Adulteress (John 7,53-8,11) Reconsidered*, in *Biblica* 72 [1991] 182-191), ktorý na základe obsahu a teológie uvádza argumenty v prospech toho, že perikopa je v tradičnom kontexte v Jánovom evanjeliu na pôvodnom mieste. Táto skutočnosť však nie je proti inšpirovanosti a kanonickosti tejto state, ako ani proti historickosti nemožno uviesť závažný argument. Z dôvodu zdanlivej laxnosti mala perikopa ťažkosti byť súčasťou kanonického evanjelia (Tichý 61).

Veľký počet biblistov predpokladá, že 21. kapitola Jánovho evanjelia bola dodatočne pripojená (dodatok) a teda nepochádza od autora Jn 1-20, keďže v Jn 20,30n máme tzv. „prvý záver“ evanjelia a okrem toho táto časť sa vyznačuje aj určitými jazykovými odlišnosťami od predchádzajúcich kapitol. Treba však hneď dodať, že už najstaršie rukopisy \mathfrak{P}^{66} a \mathfrak{P}^{75} majú celé Jn evanjelium vrátane poslednej kapitoly, teda posledná redakcia evanjelia je totožná s tou, ktorú máme v rukách (Tichý 61).

V odbornej literatúre sa stretáme s niekoľkými návrhmi na určité prezoskupenie textu Jánovho evanjelia. Najznámejším je príklad zámény poradia 5. a 6. kapitoly. Verš Jn 6,1 totiž dobre nadväzuje na 4,54, pretože v oboch prípadoch sa Ježiš nachádza v Galilei, zatiaľ čo v 5. kapitole je v Jeruzaleme. R. Schnackenburg vo svojom komentári skutočne komentuje perikopu Jn 6 a len potom Jn 5. Existujú však aj ťažkosti s takýmto prezoskupením textu, pretože v rukopisnej tradícii niet o ničom takom ani najmenšej stopy. Ak by bolo k zámene došlo zamenou listov, potom sa to muselo stať už na začiatku rukopisnej tradície a rukopis musel mať formu kódexu. Aj to je možné, ale iba možné, pretože rukopisné strany spravidla nekončia ukončenou vetou (Tichý 61).

Jánovo evanjelium v dejinách interpretácie – starovek a stredovek

Okrem literárnych svedectiev 2. storočia aj prvé vyobrazenia v katakombách svedčia o veľkom vplyve jánovského jazyka a symboliky v náboženskom živote cirkvi. Podľa G. Wilperta vyobrazenia Samaritánky a Lazára pochádzajú priamo z druhej polovice 2. storočia (Schnackenburg 1,250).

Nie náhodou je autorom prvého komentára k Jánovmu evanjeliu gnostik Herakleón (predstaviteľ italskej vetvy gnostickej školy egyptského Valentína). Ptolemajovi - z tej istej gnostickej školy - sa pripisuje aj krátky komentár k Jánovmu prológu. Za prvý citát u ortodoxného autora sa pokladá citát z konca druhého storočia u Teofila Antiochijského v diele *Ad Autolycum* II, 22. Jánovo evanjelium bolo stredobodom kontroverzií v trinitárnych a kristologických sporoch 4.-5. storočia.

Gnosticizmus – hlavne polemika s Herakleónom – mal veľký vplyv aj na vznik prvého systematického komentára k štvrtému evanjeliu, ktorý poznáme z

patristického obdobia. Je to Origenovo dielo a zachovalo sa nám len fragmentárne (E. Preuschen, in GCS IV,1-480 a 574 (frag.), nemecký preklad s dlhým úvodom sa nachádza v diele R. Gögler, *Origenes, Das Evangelium nach Johannes*, Einsiedeln 1959). Autor ho začal písať okolo roku 225, ale nikdy ho nedokončil. Chcel v ňom ako protiklad ku gnostickej exegéze ukázať príklad ortodoxnej cirkevnej exegézy. Origenes súhlasil so svojimi protivníkmi v uznávaní exegézy, ktorá siaha poza literu slov textu, ale nesúhlasil s nimi, ak títo vnášali do textu niekedy až fantastické špekulatívne myslenie, ktoré nebolo v súlade so Svätým písmom a s cirkevnou tradíciou (Schnackenburg 1,250). Origenes nechcel eliminovať literálny zmysel (slovný), ale ho chcel prevýšiť: «myslím si, že všetky Písma, i keď ich dobre poznáme, sú len krátkym úvodom do základov celého patrimónia viery. Pozrite na Jakubovu studňu, z ktorej kedysi Jakub čerpal vodu. Teraz už nepije viac z tej vody. Aj jeho synovia z nej pili, ale teraz už majú lepší nápoj, pretože voda, ktorú ponúka Ježiš je „viac, než to, čo bolo napísané“» (XIII,5). Garantom správnej exegézy, ktorá prevyšuje slovný zmysel je pre neho svätá cirkev Kristova (V,8) a apoštolský výklad Písiem (X,18). Práve toto je bod, pri ktorom Origenes vyčítal gnostikom, že podávajú súkromný výklad Písma (Schnackenburg 1,253-254).

Nasledujúce desaťročia boli obdobím v znamení trinitárnych a kristologických sporov. I keď v tomto čase nevznikol žiadny epochálny komentár k štvrtému evanjeliu, predsa bol text tohto evanjelia hojne používaný a citovaný v týchto sporoch a iba koncom 4. a začiatkom 5. storočia sa objavila pozitívna interpretácia, ktorá už nebola natoľko ovplyvnená spormi, a preto je pre ňu charakteristický menej polemický tón (Schnackenburg 1,254).

Z tohto obdobia treba spomenúť homílie Jána Zlatoústeho, v ktorých je pastoračný cieľ na prvom mieste, exegéza nie je síce vždy presvedčivá, ale je teologicky jasná (Schnackenburg 1,255).

V dobrom stave sa zachoval v sýrskom preklade komentár od Teodora z Mopsvestie (J.M. Vosté, *Theodori Mopsuesteni Commentarius in evangelium Johannis Apostoli*, textus CSCO 115, versio CSCO 116, Leuven 1940). Komentár obsahuje aj princípy antiochijskej školy, ktoré sa zakladajú na slovnom zmysle (Schnackenburg 1,255). Trocha neskôr sa objavil dôležitý a bohatý komentár k (PG 73 a 74) Jánovmu evanjeliu od Cyrila Alexandrijského. Má polemicko – dogmatický charakter, i keď nemenuje Nestoria, takže sa kladie pred rok 429 (začiatok konfliktu). Komentár od Augustína (*S. Aurelii Augustini in Johannis evangelium tractatus CXXIV*, CC 36, Turnholt 1954) dosahuje značnú zrelosť, čo sa týka spôsobu teologického formulovania textu. Týchto 124 traktátov (kázne, ktoré odznali v rokoch 414-416) nie je komentárom v modernom slova zmysle a neraz sa Augustín málo zaoberá slovným zmyslom. Boli napísané aj ďalšie komentáre, ktorých text sa zachoval zlomkovite v katénach. Podľa J. Reussa (*Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen*, Münster i.W. 1941) obsahujú katény texty od Apolinára z Laodiceje, Teodora z Herakleje, Didyma Slepého, Cyrila Alexandrijského, Amónia z Alexandrie, Fócias z Carihradu. Reuss pokladá homílie

patriarchu Fócia za najvzácnejší a najsamostatnejší komentár k Jánovmu evanjeliu z byzantského obdobia. Nonius z Panopolisu napísal okolo roku 450 v hexametri parafrázu na štvrté evanjelium, ktorá nie je exegeticky príliš významná. Omnoho dôležitejším je komentár pochádzajúci od nestoriánskeho biskupa Ishdada z Merw (okolo r. 850) (vydal M.D. Gibson, *The Commentaries of Isho'dad of Merw I.*, Cambridge 1911) (Schnackenburg 1,256-7).

Augustínov komentár k štvrtému evanjeliu sa stal v stredoveku akýmsi vplyvným „best-sellerom“, ktorý bol hojne odpisovaný a komentovaný. Bedovi Ctihodnému (673-735, *In sancti Joannis Evangelium Expositio*, PL 92, 633-938) sa pripisuje *Expositio* k Jánovmu evanjeliu, ktoré je podstatne závislé od Augustínovho komentára. Aj sedem kníh Alkuinovho (735-804) komentára obsahuje podstatu Augustínovho a je doplnený extraktom z ďalších komentárov cirkevných otcov (*Commentaria in sancti Joannis Evangelium*, PL 100,743-1008). Vo svojich sviatočných homíliách komentoval jednotlivé perikopy Jánovho evanjelia aj Gregor Veľký (*Homiliae in Evangelia*, PL 76). Komentár benediktína Jána Scotusa Eriugenu (9. stor.) zostal nedokončený, no zachovala sa obsažná homília na Jánov prológ (*Homilia in prologum sancti Evangelii secundum Joannem*, PL 122,283-296; *Commentarius in sanctum Evangelium secundum Joannem*, PL 122,297-348). Aj Scotov komentár je závislý od Augustínovho diela a od gréckych otcov, so zvláštnym zreteľom na problém poznania Boha. Z mníšskeho prostredia pochádzajú dva stredoveké komentáre k Jánovi, ktorých autormi sú Bruno z Asti (1045-1123, *Commentaria in Joannem*, PL 165,451-604) a Rupert z Deutz (prvá polovica 12. stor. *In Evangelium Joannis commentariorum*, PL 169,203-826). Komentár Tomáša Akvinského (1224-1274) je vlastne *reportatio* («záznam prednášky študentami», Volek 76) z prednášok v Paríži pravdepodobne v akademickom roku 1270-1271 ktoré urobil Reginald z Piperna, aby zadostučinil požiadavke svojho priateľa Adinolfa z Anagni, ktorý chcel vlastniť kompletnú interpretáciu Jánovho evanjelia (*Super Evangelium sancti Joannis lectura*, zost. E. Cai, Marietti, Torino 1952). V skutočnosti Tomáš osobne diktoval text komentára až po 5. kapitolu evanjelia (Fabris 115). «Tento komentár bol napísaný počas druhého parížskeho pobytu v rokoch 1270-1272. [...] Tomáš asi text nekorigoval» (Volek 79). Okrem toho Tomáš komentoval Jánovo evanjelium - v rámci komentára k štyrom evanjeliám - ktorý sa nazýva *Catena aurea* (*Catena aurea in quatuor evangelia* 1-2, Marietti, Torino 1925, II, 355-650) a je istým manuálom pre kazateľov. V porovnaní s touto katénou je *Lectura* komentárom z akademickej pôdy, je „zrelým plodom“ stredovekej exegézy, ktorá uvádza komentáre cirkevných otcov vo svetle nových problémov (Fabris 115).

Do tzv. *moderného* obdobia (pre ktoré je charakteristická filologická analýza textu a doktrínálne kontroverzie medzi reformátormi a predstaviteľmi katolíckej Cirkvi) vstúpila interpretácia štvrtého evanjelia prostredníctvom *Parafráz* (Bazilej 1524) Erazma Rotterdamského (1469-1536). Pod humanistickým vplyvom Erazma bol napísaný aj komentár Tomáša z Via, nazývaného Kajetán (1458-1534). Niektoré komentáre k Jánovmu evanjeliu z prvej polovice 16. stor. nadväzujú na jednej

strane na tradíciu cirkevných otcov a na druhej strane indikujú novú orientáciu v exegéze (Fabris 116). Z predstaviteľov reformácie treba spomenúť aspoň komentáre Filipa Melanchtona (1497-1560, *Annotationes in Evangelium Joannis*, Joh. Secer, Hagenau 1523) a Jána Kalvína (1509-1564, *In Evangelium secundum Joannem commentarius*, ed. Tholuck, Ženeva 1553). Zatiaľ čo Melanchtonov komentár je interpretáciou evanjeliového textu s určitými vybočeniami doktrinálnej povahy orientovanými na ekleziálne témy, Kalvínov komentár je omnoho systematickejší. Martin Luther síce nie je autorom samostatného komentára v pravom slova zmysle, predsa je možné jeho reči usporiadať takým spôsobom, že výsledkom bude nepretržitý výklad textu Jánovho evanjelia (Martin Luther, *Evangelien-Auslegung*, ed. E. Mülhaupt, V. *Das Johannes Evangelium*, zost. E. Ellwein, Göttingen 1954, 1961²). V 16. stor., ktoré sa zvyklo nazývať aj ako «zlaté storočie» katolíckej exegézy, vzniklo viac komentárov k Jánovmu evanjeliu, z ktorých si zaslúžia našu pozornosť diela týchto autorov: Alfons Salmeron, Ján Maldonat, František Toledo, František Ribera (Fabris 117). V 17. stor. bol plodným autorom biblických komentárov belgický jezuita Cornelis Cornelissen van den Steyn (alebo Steen), známy ako Cornelius a Lapide (1567-1637). Jeho komentár je príkladom toho, ako sa prelínajú v jednom diele dve orientácie katolíckej exegézy: filologická a teologická (Fabris 119).

Literárna a teologická charakteristika štvrtého evanjelia

Na zvláštnu literárnu a teologickú povahu štvrtého evanjelia poukázal už v minulosti Klement Alexandrijský (asi 150-215) vo svojom krátkom komentári k Svätému písmu, *Hypotyposesis*: «Nakoniec Ján, vedomý si toho, že v evanjeliách už boli zaznačené udalosti (*ta somatiká*), povzbudzovaný učeníkmi a inšpirovaný Duchom, zložil duchovné evanjelium (*pneumatikón ... euaggelion*)» (Euzébius, *HE VI,14,7*), čiže Jánovo evanjelium nám ponúka «duchovnú lektúru evanjeliových udalostí». Niet sa čo diviť, ak sa toto dielo od samých začiatkov stalo kameňom úrazu, ktorý rozdeľoval kresťanov od gnostikov už v 2. a 3. storočí.

Literárnu kompaktnosť a celistvosť štvrtého evanjelia negoval J. Wellhausen a jeho škola: použili metódu literárneho trieštenia diela na predpokladané hypotetické písomné pramene na základe ktorých chceli vysvetľovať vznik Jánovho evanjelia. Táto metóda, ktorá analýzou Pentateuchu priniesla vynikajúce výsledky, sa v prípade Jánovho evanjelia neosvedčila, ba práve naopak: výsledky boli takpovediac «nulové» (Vanni 1: «...per quanto riguarda S. Gv. si è concluso in un nulla di fatto»). Literárnu celistvosť diela dnes uznávajú odborníci na strane katolíckej i protestantskej, samozrejme s väčšími - menšími výnimkami.

Niektorí autori predpokladajú, že v základe štruktúry celého diela je *symbolika čísel*. Číslo štyri sa nachádza v štyroch výpovediach o stvoriteľskom Slove, štvornásobný výskyt slov *chronos* a *kairos* by poukazoval na kozmický význam týchto čísel. Na symbolický význam čísla *šesť* by bolo možné poukázať pri šesťnásobnom výskyte slov *eirene* (pokoj), *soma* (telo), *haima* (krv) a pri

tridsaťšesťnásobnom (6x6) výskyte slova *zoe* (život), čo by mohlo byť narážkou na stvorenie človeka v šiesty deň (Gn 1,26n.31). Dokonalosť symbolizovaná číslom *sedem* môže byť naznačená siedmimi zázrakmi, siedmimi rečami, siedmimi symbolmi Krista, sedemnásobným opakovaním slova *agapé* a štyridsaťdeväťnásobným opakovaním titulu *Kyrios*. Symbolika čísla desať (súčet 1+2+3+4, pytagorejci) sa vyskytuje pri slove *psyché*, ktoré sa nachádza štyrikrát v desiatej, trikrát v dvanástej, dvakrát v trinástej a jedenkrát v pätnástej kapitole. Túto symboliku čísel treba posudzovať veľmi opatrne, avšak zdá sa, že všetky tieto skutočnosti nemôžeme pripísať iba náhode (Testa 41; por. F. Quievreux, *La structure symbolique de l'év. de Jean*, in *RHPhR* 33 [1953] 123-165).

C.H. Dodd vo svojom diele *Interpretácia štvrtého evanjelia*, ktoré sa stalo klasickým, predstavuje literárnu štruktúru, ktorú by sme mohli nazvať tematickou. Štruktúra, ktorú navrhol, mala vplyv na delenie Jánovho evanjelia na dve časti: po prológu a po naratívnom *proemiu* prvých svedkov máme «knihu znamení» (2,1-12,50) a «knihu utrpenia» (13,1-20,31). Ťažkosti tejto štruktúry spočívajú v nemožnosti integrovať do nej niektoré časti (napríklad 3,22-36; 6,60-71; 10,22-39; 21,1-25). Zaužívalo sa však Doddovo pomenovanie pre prvú časť evanjelia ako «kniha znamení» (Segalla 276). Dramatickú literárnu štruktúru navrhol R.A. Culpepper, odborník v literárnej kritike. Podľa neho sa ohľadne identity osoby Ježiša Krista odohráva *dráma*: poznanie a uznanie jeho pravej identity a naopak, jej odmietnutie. Každá epizóda rozvíja tú istú drámu, síce v inej forme, ale vždy s tým istým poslanstvom. Charakteristikou jánovskej drámy je zápas medzi vierou a odmietnutím viery (Segalla 277). Literárna inklúzia v 1,1 a 20,29 spĺňa teologickú a naratívnu funkciu, podobne ako je tomu u Marka: 1,1; 8,29; 15,39 (Vignolo 78). *Literárny štýl textov*, v ktorých hovorí evanjelista a v ktorých hovorí Ježiš, sú homogénne a to až do takej miery, že niekedy nie je možné s istotou identifikovať osobu, ktorá hovorí. Čitateľ má niekedy dojem, že «rozprávačom» je sám Ježiš (napríklad: Jn 3,11-12; 31-36) (Tuňí 20).

«Při srovnání se synoptiky se Janovo evangelium odlišuje svou *jednotnou koncepcí*, která se odráží i v jednotném jazyce, pojmech a představách, takže se hovořilo o „posvátné monotonii“ jánovského jazyka a myšlenkového světa. Janovským „jednotným jazykem“ nehovoří pouze Ježiš, nýbrž i Jan Křtitel, protivníci a všechny ostatní osoby spolu s evangelistou. Janovo myšlení krouží takřka ve špirále okolo niekoľika málo - pro spásu rozhodujících pojmu - jakými jsou život, pokoj, světlo, radost, pravda, slovo, věřit, poznat, milovat, které jsou mimoto tak úzce spřízněné, že je skoro lze zaměňovat» (Porsch 13).

Charakteristické prvky jánovskej teológie

Hlavná myšlienka a cieľ diela, ktoré spájajú celé evanjelium, sú vyjadrené samotným autorom v prvom závere: «Ale toto je napísané, aby ste verili, že Ježiš je Mesiáš, Boží Syn, a aby ste vierou mali život v jeho mene» (20,31). Jánovo evanjelium je rozprávaním o zjavení Ježiša Krista s cieľom, aby ľudia v neho uverili a mali život v jeho mene. Toto zjavenie sa nepodáva ako nejaká hotová

pravda viery, ale ako dráma. Zápleтка tejto drámy je synteticky vyjadrená ako *itinerárium* v 16,28 a 13,3, v ktorom sa Ježiš stal cestou Otca. Toto *itinerárium* sa člení do troch momentov: «príchod od Otca» (1,14; 1,1-2), jeho prítomnosť medzi ľuďmi (kapitoly 1-12) a «návrat k Otcovi» (kapitoly 13-20). Okrem drámy Ježiša Krista je možné v evanjeliu poukázať na inú drámu - drámu človeka, ktorá vysvetľuje, akým spôsobom - tragickým (i keď Písmo nepozná tragédiu) - sa Ježiš vrátil k svojmu Otcovi (Segalla 285n). Kristus vo štvrtom evanjeliu neohlasuje Božie kráľovstvo (s výnimkou Jn 3,3-8), ani ho neilustruje podobenstvami ako u synoptikov. Obsahom Kristovho ohlasovania je On sám: Kristus káže o sebe, Božie kráľovstvo je prítomné v jeho osobe (Tuňi 69). «Marně proto hledáme Ježíšova podobenství známá u synoptiků (Janovo evangelium má jen jedno: o pastýři a ovcích - 10,1-5, které se ovšem příznačně u synoptiků nenachází)...» (Porsch 13). Otázka ohľadne Ježišovej osoby - je to otázka, ktorú si kladú Galilejčania, Rimania, Gréci, Nikodém - sa nekoncentruje natoľko na problém od koho pochádza, od akých rodičov a z akej rodiny, ale skôr na to, «odkiaľ» prichádza: «a hovorili: „Vari to nie je Ježiš, Jozefov syn, ktorého otca a matku poznáme? Ako teda hovorí: ‘Zostúpil som z neba?!’“» (Jn 6,42); «Spýtal sa Ježiša: „Odkiaľ si?“» (19,9). Ježiš v Jánovom evanjeliu vystupuje ako Boh, a predsa má charakteristické črty človeka: Ježiš je unavený («unavený z cesty sadol si k studni» 4,6), uteká pred davom (6,15), skrýva sa («Ježiš sa skryl a vyšiel z chrámu» 8,59), má priateľov («Ježiš mal rád Martu i jej sestru a Lazára» 11,5), plače («A Ježiš zaslzil» 11,35), má smäd (4,7; «Žízňim» 19,28) (Tuňi 71).

Starý zákon je Ježišovou knihou («Skúmate Písma...a práve ony svedčia o mne» 5,39) a zároveň «váš zákon» (8,17; 10,34). Výraz «váš zákon» odzrkadľuje situáciu definitívneho oddelenia sa jánovskej komunity od židovskej. Obidve spoločenstvá vlastnili tie isté Písma, podávali však odlišnú interpretáciu (Segalla 333). Spôsob, ako používa Ján termín Židia sa niekedy chápal ako prejav antisemitizmu (por. Porsch 92n). Základný hermeneutický kľúč k interpretácii Písma vyslovil sám Ježiš: «(Mojžiš) ... on o mne písal» (5,46).

O spáse sa v Jánovom evanjeliu hovorí ako o «živote» a «večnom živote» a v porovnaní s pavlovskou koncepciou používajú sa termíny skôr priestorové než časové: svet zhora - z neba, svet zdola - zo zeme («Kto prichádza zhora...kto je zo zeme» 3,31), čomu zodpovedá zrodenie sa z tela a z Ducha (3,6). Večný život je darom už «teraz» a získava sa prostredníctvom znovuzrodzenia z vody a z Ducha. Koncept večného života sa však podstatne neodlišuje od konceptu budúceho Božieho kráľovstva u synoptikov (Segalla 362).

Jánovo evangelium možno nazvať «evanjeliom života» (Filson), nakoľko sa v texte Jn 20,31 píše: «Ale toto je napísané,... aby ste vierou mali život v jeho mene» (Brown 1447). V starozákonných textoch sa termín *večný život*, ktorý zodpovedá gréckemu ζωή αιώνιος vyskytuje jedinýkrát u proroka Daniela (Dn 12,2). Hebrejský termín מְּוֹת מְּוֹת môže znamenať veľmi dlhé obdobie v minulosti (Mich 5,1) alebo v budúcnosti (Dt 15,17) (Reymond 304). Bezpochyby je pre Jána večný život kvalitatívne odlišný od života prirodzeného (ψυχή), pretože je životom,

ktorý nemôže zničiť ani smrť. Rozdiel medzi večným a prirodzeným životom je prvotne kvalitatívny, čiže ζωὴ αἰώνιος treba chápať predovšetkým ako život iného, budúceho veku, ako život večný a nie ako «život, ktorý trvá naveky». Týmto druhým prekladom by sme dôraz položili na kvantitatívne trvanie, ktoré je len jedným aspektom večného života. Keďže je večný život u Jána životom celkom inej, vyššej kvality, kde niet utrpenia, bolesti a smrti, potom je v tomto implicitne obsiahnuté, že nemá ani konca (Brown 1449).

Ďalším dôležitým aspektom teológie štvrtého evanjelia je *osobná viera* v Ježiša Krista. Typickým vyjadrením tejto viery je spojenie πιστεύειν εἰς - «veriť v», ktoré sa nevyskytuje v Lxx a ani v profánnej gréčtine: je teda typicky kresťanské. V Jánovom evanjeliu sa vyskytuje 34-krát, 3-krát v 1Jn, a v ostatných nz. spisoch len 8-krát, čo prezrádza jeho dôležitosť u Jána. Predmetom viery nemôže byť nejaká vec, ale jedine osoba. Ján a Pavol sú teológmi viery, ale Pavol na terminologické vyjadrenie viery používa podstatné meno πίστις - viera, vo štvrtom evanjeliu sa používa výlučne sloveso πιστεύειν - veriť (okrem jediného prípadu v jánovskej literatúre, v 1Jn 5,4b) (Segalla 363).

Spojovacím článkom medzi tradíciou o Ježišovi a teologickou interpretáciou v neskoršom období Cirkvi je «milovaný učeník», svedok Ježišovho života, smrti a zmŕtvychvstania. Duch pravdy uviedol jeho a jeho kresťanské spoločenstvo do plnej pravdy: «Keď príde on, Duch pravdy, uvedie vás do plnej pravdy» (16,13). Zvlášť významnou sa zdá byť skutočnosť, že podobne ako «milovaný učeník», aj veľká postava esénskeho hnutia, «Učiteľ spravodlivosti» nevystupuje v literatúre s vlastným menom, i keď jasne išlo o historickú postavu (Schulz 314).

Motív jednoty

Smerovanie k jednote je v textoch Jánovho evanjelia tak silné, že vytvára určitý princíp jednoty: jednoty kresťanského spoločenstva («aby boli jedno» 17,11, por. 17,21.21.22), jednoty Syna a Otca («Ja a Otec sme jedno» 10,30, por. 1,3; 17,21; 10,16, 11,52, 17,23), jednoty ovčinka a pastiera («bude jedno stádo a jeden pastier» 10,16). D. Marzotto vo svojej monografii (*L'unita degli uomini nel vangelo di Giovanni*, Supplementi alla Rivista Biblica 9, Brescia 1977) poukázal na skutočnosť, že motív jednoty, tak ako je formulovaný v týchto textoch, sa nachádza aj v gréckej filozofii, ktorá sa snaží nájsť jediný zdroj multiplicity vo svete. Avšak soteriologický zmysel unity, ako sa s ním stretávame u Jána, nevychádza z filozofie, ale nadväzuje na motív zjednotenia nového ľudu Božieho, ako sa s ním stretávame u proroka Ezechiela:

(15) Pán prehovoril ku mne takto: (16) „A ty, syn človeka, vezmi si drevo a napíš naň: «Júdovo a jeho spojencov, synov Izraela». Vezmi druhé drevo a napíš naň: «Jozefovo - drevo Efraima - a jeho spojencov, celého domu Izraela». (17) A spoj ich vzájomne v *jedno* drevo, aby boli *jedným* v tvojej ruke... (22) A urobím ich *jedným* národom v krajine, na vrchoch Izraela; všetci budú mať *jedného* kráľa za panovníka,... (24) Môj sluha Dávid bude nad nimi kráľom a všetci budú mať *jedného*

pastiera; ... (26) Potom s nimi uzavriem zmluvu pokoja; bude to s nimi zmluva večná... (Ez 37).

Čo sa týka centra jánovskej teológie, mohli by sme položiť otázku: je ním ohlasovanie ľudskej prirodzenosti vteleného Slova (proti začínajúcemu doketizmu) alebo skôr božskej prirodzenosti človeka Ježiša? Skôr než by sme sa pokúsili odpovedať, musíme si uvedomiť, že v našej kultúre a v našich kategóriách myslenia máme tendenciu «oddeľovať», zatiaľ čo Ján sa snaží «zjednocovať» a uviesť do harmónie protiklady. Ježiš hovorí o svojej absolútnej *závislosti* na Otcovi («Ja nemôžem nič robiť sám od seba» 5,30; por. 5,19) a zároveň o svojej *rovnosti* s Otcom v darovaní života a v súde («Lebo ako Otec kriesi mŕtvych a oživuje, tak aj Syn oživuje koho chce. A Otec nikoho ani nesúdi, ale všetok súd odovzdal Synovi» 5,21-22). Avšak najmarkantnejším príkladom je text, v ktorom máme prítomný zároveň motív závislosti a rovnosti: «Keď vyzdvihnete Syna človeka, poznáte, že Ja Som a že nič nerobím sám od seba, ale hovorím tak, ako ma naučil Otec» (8,28). U Jána je teda Ježiš vteleným Synom Božím, pravým Bohom a pravým človekom. Princíp jednoty jasne dominuje aj v *ekleziologickej* perspektíve, je ideálom jánovskej komunity. Najvyššiu formu dosahuje táto perspektíva v 17. kapitole: jediný pastier, jeden ovčinec, jedno stádo. Jeden je reprezentant Ježiša - dobrého pastiera, Šimon Peter, a jediný je aj nové prikázanie, ktoré majú členovia tejto komunity zachovávať (Segalla 365-367).

Symbolika

Na pôsobivé vyjadrenie svojej teológie autor štvrtého evanjelia používa bohatú symboliku. Práve symbolická reč mu umožňuje jednotu, ktorú by bolo nemožné vyjadriť v logických termínoch. Samotná etymológia slova symbol (*syn-ballein*) nám pomáha pochopiť funkciu symbolu v jánovskej teológii. Symbol poukazuje na transcendentálnu realitu, ktorú nemožno vyjadriť v termínoch racionálnej logiky. Na označenie samotného Krista sa používajú symboly, ktoré vyjadrujú jeho soteriologický význam pre človeka (chlieb života, svetlo sveta, dobrý pastier, dvere, cesta, pravda a život, pravý vinič). Symbolická a neraz tajomná reč Jánovho evanjelia vysvetľuje skutočnosť, prečo sa heretici a rovnako aj ortodoxní kresťania odvolávali pri svojich argumentáciách (celkom odlišných a často protikladných) na štvrté evanjelium. Zároveň symbolický charakter reči vysvetľuje aj dnešnú zmätenú situáciu v štúdiách o Jánovom evanjeliu (Segalla 367.371).

Jánovský dualizmus

Ďalšou charakteristikou jánovskej teológie je radikálny existenciálny (nie metafyzický) dualizmus. Pre Jána neexistujú «kompromisné koncepty»: človek pochádza zhora alebo zdola, buď sa narodil z tela alebo z Ducha, je na strane Boha alebo Satana, buď žije vo svetle alebo v tme, miluje alebo nenávidí. Inú, tretiu, strednú možnosť Ján nepozná. Tento radikálny dualizmus zároveň vysvetľuje tzv. jánovskú prítomnostnú eschatológiu, podľa ktorej človek má už teraz život večný, je spasený alebo odsúdený: «Kto v neho verí, nie je súdený. Ale kto neverí, už je

odsúdený» (3,18); «Kto verí v Syna, má večný život» (3,36). Čo sa týka *prítomnostnej eschatológie* por. exkurzus v diele F. Porsch, *Evangelium sv. Jana*, s. 68-69. Radikálny dualizmus charakterizuje aj jánovskú komunitu v protiklade k svetu: «Keby ste boli zo sveta, svet by miloval, čo je jeho, ale preto, že nie ste zo sveta, že som si vás ja vyvolil zo sveta, svet vás nenávidí» (15,19, por. celú perikopu 15,18-16,4a). «Janovský dualizmus a jánovská nedorozumění lze částečně vysvětlit všeobecným vlivem prostředí, ve kterém zřejmě vládl rozšiřující se „dualistický směr“, určité „dualistické vnímání“ světa, které se vyjadřovalo odpovídajícím jazykem» (Porsch 40-41).

Princípy interpretácie Jánovho evanjelia

Keď sa Ježiš vrátil k svojmu Otcovi - v perspektíve Jánovho evanjelia - poslal učeníkom «iného Tešiteľa» (14,16), ktorý ich mal podľa prísľubu samotného Krista naučiť a pripomenúť im všetko: «naučí vás všetko a pripomenie vám všetko, čo som vám povedal» (14,26). Ježišovo jedinečné zjavenie sa teda uskutočnilo v *dvoch časoch*: Ježišovi súčasníci v Palestíne, cez nich sa čitatelia štvrtého evanjelia stávajú Ježišovými súčasníkmi, ktorí síce nevideli, ale uverili. A tak minulosť Ježiša z Nazaretu a prítomnosť Zmŕtvychvstalého v kresťanskej komunite sú oboje «čitateľné» v slovách a skutkoch Ježišových obsiahnutých v tomto evanjeliu. Princíp dvoch časov si môžeme konkrétne predstaviť ako čas pred a po veľkonočných udalostiach. Táto orientácia je a zostáva základnou, avšak ju musíme doplniť princípom *symbolickej lektúry*, ktorú možno nazvať aj lektúrou v *dvoch rovinách*. Napríklad slová, ktorými Ježiš začína dialóg v Jn 3,3, patria do prvej roviny, do času Ježišových súčasníkov a vysvetlenie tak, ako je podané v Jn 3,11-13, patrí do druhej roviny, do roviny pochopenia pod vplyvom Ducha vo svetle veľkonočnej udalosti. V niektorých kontextoch sú tie isté Ježišove slová pochopiteľné Židom a zároveň majú zmysel hlboko kresťanský. Niektoré ťažko pochopiteľné texty je možné vysvetliť práve spôsobom *rozlišovania roviny lektúry*. Princíp dvoch rovín lektúry predpokladá, že sa dva časy - dve roviny - nesmú od seba izolovať a v prvej nemôžeme vidieť historickú rekonštrukciu udalosti. V istom zmysle *dva časy* nasledujú *po sebe*, podobne ako Nový zákon nasleduje po Starom zákone. A predsa, ako je to aj v prípade dvoch zmlúv - druhá neeliminuje prvú, ale ju osvetľuje, naplňa a vysvetľuje, a prvá stále ostáva základom druhej. Samozrejme, je možná kritika takejto lektúry, pretože preferuje «dve» roviny a «dva» časy napriek tomu, že máme len «jeden» text (Léon Dufour I. 25-34).

Symbolická lektúra Jánovho evanjelia je primeranejšia a vhodnejšia než iné, nakoľko vyjadruje «dve skutočnosti v jednej», pričom druhá neanuluje prvú, pretože symbolika neprotirečí «reálnej» skutočnosti. Tak teda aj pri zázrakoch, Ján nevyzdvihuje natoľko činnosť Ježiša ako divotvorcu, ale niektorý dôležitý soteriologický aspekt: napríklad prípad uzdravenia slepého symbolizuje skutočnosť, že Ježiš je pravé svetlo. Text evanjelia je «jeden», avšak jeho protagonista - Ježiš - je v každom okamihu «symbolom» Zmŕtvychvstalého,

Otcom osláveného a prítomného v spoločenstve veriacich kresťanov. Ján je presný v mnohých historických detailoch udalostí, ktoré opisuje a zároveň k nim pridal určitú «plus-hodnotu», v ktorej je možné rozpoznať plnosť veľkonočnej viery. Mohli by sme povedať, že minulosť, na ktorú sa text vzťahuje, zároveň *je i nie je* prítomnosťou Ježiša a jeho súčasníkov. Autor evanjelia zjednocuje dve reality, čím vykonáva *symbolickú operáciu*, čiže «symbolizuje». «Stáva sa často, že Ježišovi partneri v rozhovore chápou slovo alebo výraz v inom smysle, než jak ho Ježiš vlastne zamýšlel. Jde väčšinou o slova alebo rčení s dvojím významem» (Porsch 40).

Kľúč k interpretácii prológu a prológ - kľúč k interpretácii Jána

Ak je prológ «návodom k čítaniu, ktorý má odhaliť hlboký zmysel nasledujúcich dejín o Ježišovi» (Porsch 22), potom mu treba venovať aj primeranú pozornosť.

Prológ v dejinách interpretácie

V dejinách interpretácie (podľa Fabris 160-167) môžeme spozorovať dve základné interpretačné línie, ktoré nemusia byť prísne oddelené, ba u niektorých autorov sa dokonca i prelínajú. Prvá - *teologická* - spočíva na slávnostných výpovediach prológu o funkcii Slova vo vzťahu k Bohu (v. 1-2), vo vzťahu k stvorenému svetu (v. 3) a k svetu ľudí (v. 4-5.9-10). Už Atenagoras dáva do súvislosti prológ so sapienciálnou tradíciou, konkrétne text Jn 1,1 s textom Prís 8,22. Podľa Origena (*prvý veľký komentátor* Jánovho evanjelia) sa termín ἀρχή aplikuje na Boha ako na *múdrosť*. Irenej interpretoval prológ v kontexte antidoketickej a antignostickej polemiky. U Augustína sa stretávame s analógiou medzi slovom ľudským a slovom božským; rozlišuje medzi slovom - *verbum* interným a hlasom - *vox* externým. Druhá - *polemicko-doktrínálna* línia je rozvinutá hlavne u Cyrila Alexandrijského, ktorý interpretuje slová prológu v ovzduší antiariánskej polemiky: Kristus je ὁμοούσιος Otca. Do tohto smeru ďalej patrí Ján Zlatoústý a Augustín. Ich interpretácie sa rozšírili v stredoveku prostredníctvom komentátorov a kompilátorov Eutymia a Teofylakta na Východe (11. a 12. storočie) a Bédu Ctihodného na Západe (8. storočie).

Jn 1,1: Na počiatku bolo Slovo a Slovo bolo u Boha a to Slovo bolo Boh.

Textovo-kritická a filologická poznámka:

Text prvého i druhého verša Jánovho prológu je z textovo-kritického hľadiska dobre dosvedčený, a to dokonca bez jediného variantu v približne 4000 rukopisoch (Schwank 19). Na rozdiel od použitia v profánnej gréčtine máme za slovesom ἦν predložku πρὸς s podstatným menom v akuzatívne τὸν θεόν. V podobných prípadoch sa však predložka πρὸς spája s datívom, ako je to aj na iných miestach u Jána (Jn 20,11: πρὸς τῷ μνημείῳ; 18,16). Predložka sa spája s akuzatívom jedine po slovese, ktoré vyjadruje pohyb, napr: πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα (Jn 14,23). Žiadne vysvetlenie tejto gramatickej anomálie v našom verši nie je celkom dostatočné, a tak sa v odbornej literatúre môžeme stretnúť s tromi možnosťami (Léon Dufour I. 111-113): 1. Gréčtina *koiné* používa predložku πρὸς s významom *παρά*. Je to najrozšírenejšia interpretácia, prítomná aj vo Vulgáte sv. Hieronyma: *apud Deum*. Predložku πρὸς viazanú s akuzatívom po slovese *byť* máme aj v 1Jn 2,1; 3,21; 5,14.16. V Jánovom evanjeliu však nemáme iný text, ktorý by zamieňal tieto dve predložky. 2. C. Tresmontant navrhol iné riešenie: predložka πρὸς by zodpovedala hebrejskej predložke לְ, ktorá indikuje príslušnosť (*k, pre, za*, prekladá sa tiež datívom), napríklad Ex 32,26: τίς πρὸς κύριον («Kto je za Pána», alebo «Kto patrí Pánovi»). Tresmontant predpokladá, že prológ je

prekladom z hebrejčiny a predložkou $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ sa prekladajú niektoré hebrejské predložky. Jánov prológ by teda vyjadroval myšlienku: «a Slovo patrilo Bohu», Slovo je vlastníctvom Boha. 3. Pridajme tretiu možnosť: ak vychádzame z použitia predložky s akuzatívom, máme tu vyjadrenú myšlienku pohybu (De la Potterie, *Biblica* 43 [1962] 379-387), čiže Slovo by tu bolo charakterizované ako «bytie smerujúce k...», teda Slovo, ktoré je permanentne vo vzťahu k Bohu, je obrátené smerom k Bohu ako dve osoby (por. «„bol u Boha“, dosl. „bol k Bohu“, csl.: „i Slovo bi k Bohu“», Pružinský 17). Táto interpretácia zodpovedá veršu 18, i keď tam máme odlišnú predložku ($\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \kappa\acute{o}\lambda\pi\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\tau\rho\acute{o}\varsigma$). V Prís 8,30 je Múdrost' « $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ (u) Boha». Na základe použitia dynamickej predložky $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ by sme mohli predpokladať, že vzťah Slova k Bohu je ešte užší než bol vzťah starozákonnej Múdrosti k Bohu.

Na počiatku – V zhode s evanjeliovou tradíciou aj prológ štvrtého evanjelia siaha svojim majestátnym $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\grave{\iota}$, «na počiatku» k počiatkom: až k samotnému tajomnému pôvodu toho človeka, ktorému je venované celé dielo evanjelia. U Jána však tento pôvod nie je opísaný ako zázračné narodenie (Mt 1,18-25), nesiaha «len» k prvému človekovi Adamovi (Lk 3,38), nehovorí sa o ňom «len» ako o Synovi Božom, ale jeho pôvod siaha až k počiatkom existencie sveta a nachádza sa v samotnom Bohu.

Výraz $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\grave{\iota}$, ktorý sa zriedkavo používal v profánnom jazyku, je narážkou na prvý verš Písma. Avšak namiesto aoristu «Boh stvoril, povedal...» máme tu vyjadrenú existenciu ešte pred týmto počiatkom. V tomto sa podstatne líši od starozákonnej Múdrosti: Slovo nie je počiatkom a princípom toho, čo vzniklo, akoby bolo prvým v sérii stvorených bytí, ale je na počiatku absolútnym spôsobom. Preto ho nemožno zaradiť medzi stvorenia. Pri porovnaní s Múdrost'ou treba povedať, že táto má síce primát, existovala pred stvorením sveta (Prís 8,22: na počiatku; Prís 8,23: od počiatku), avšak bola stvorená Bohom. Na rozdiel od nej sa o Slove nikde nehovorí, že bolo stvorené, ale sa tvrdí, že jednoducho «existovalo» (Léon Dufour I. 108-109). Od čias Jána Zlatoústeho sa rozlišuje význam troch $\eta\grave{\iota}\nu$: existencia, ako vzťah a ako predikát (Brown 5). Literárna inklúzia prvého verša prológu s textom Jn 20,28 («Pán môj a Boh môj!») je evidentná.

Bolo Slovo – $\acute{o}\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ – Slovo (Irenej vo svojom latinskom preklade slovo Logos nepreložil, J.W. Goethe: Wort, Tat) sa v personálnom zmysle a bez bližšieho určenia v celom Novom zákone nachádza jedine tu v prológu. Vyskytuje sa aj v iných jánovských spisoch, avšak stále je bližšie určený genitívom, napríklad «Slovo Božie» (Zjv 19,13). Exegéti sa zhodujú v tom, že «slovo života», o ktorom je reč v 1Jn 1,1, nemá personálny charakter a že grécky text nehovorí, že by svedok bol mal priamy kontakt so živým Slovom, ale že mal priame poznanie «čo sa týka slova života (posolstva)» ($\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\ \tau\eta\varsigma\ \zeta\omega\eta\varsigma$), ktorým je Kristus (Léon Dufour I. 89). Okrem prológu Ján nikde nepoužíva termín Slovo na označenie osoby Ježiša Krista.

Hebrejské slovo דָּבָר (*dabar*) znamená *slovo*, ale aj *udalost'* (napr. Gn 22,1: הֵאֱלֹהִים יָדָבְרָה אֵת אַבְרָהָם - «po týchto udalostiach»); slovo Boha je čosi tak dynamické a účinné, že keď on hovorí, aj koná ako vo chvíli stvorenia (Gn 1,3). Stvoriteľské דָּבָר (Ž 33,6.9; Múdr 9,1) sa stáva prozreteľnosťou vyvoleného Božieho ľudu (Iz 40,26; Ž 147,15.18), oživujúcou a spásnou silou (Dt 32,46; Ž 107,20; Múdr 16,12.26), animátorom slova prorokovho (Jer 1,4.11), až sa nakoniec stotožní so Zákonom (Dt 30,11n; Ž 119,89-96). Všetky tieto významové odtiene do istej miery platia aj o slove v prológu, a tak nás vlastne ochránia od toho, aby sme ho zredukovali na čisto intelektuálny pojem. V Starom zákone však nikde, okrem Iz 55,10n, slovo nie je nikde personifikované (Léon Dufour I. 90-91). Starý zákon teda priamo neposkytuje texty, ktoré by mohli stáť pri pôvode termínu logos, ako je použitý v prológu. Tieto texty nepoznajú hypostatizáciu Slova. Tu a tam síce slovo vystupuje, ako by bolo osobou (napr. Ž 119,89: «Pane, tvoje slovo trvá naveky ako nebesia») a Izaiáš (Iz 55,10-11) takto opisuje jeho pôsobenie: «Lebo ako spŕchne z neba dážď a sneh a nevráti sa ta, ale opojí zem, zúrodní ju, dá jej kľičiť a dá semä na siatie a chlieb na jedlo: (11) tak bude moje slovo, ktoré mi vyjde z úst, nevráti sa ku mne naprázdno, ale urobí, čo som si želané, a vykoná, na čo som ho poslal». Božie slovo tu vykonáva isté itinerárium: kresťan tu ľahko rozpozna narážku na inkarnáciu a v návrate návrat - nanebovstúpenie Krista (o čom však v prológu niet ani náznaku) (Léon Dufour I. 91). Ťažko si možno predstaviť, že predlohou pre autora prológu bol tento text z Izaiáša, ktorý je jednoduchým prirovnaním a ktorého cieľom bolo poukázať na to, že Boh vedie svoj ľud podľa svojej vôle. U Filóna Alexandrijského sa stretávame s personifikáciou božského slova, takže niektorí autori predpokladajú priamu závislosť textu práve na Filónovi. Bytie, ktoré nazýva logom, mu umožňuje vytvoriť prepojenie medzi nekonečne čistým Bohom a svetom matérie, medzi Bohom a ľudskou dušou, je obrazom božím, podľa ktorého bol stvorený človek. Jeho prítomnosť je evidentná v Zákone danom skrze Mojžiša. Podľa názoru X. Léona Dufour je rozdiel medzi takýmto konceptom slova a Slovom prológu dosť veľký, predovšetkým z dôvodu jasného božského charakteru jánovského Slova. Stále je tu však možnosť, že autor prológu úmyselne použil termín dobre známy vo vtedajšom kultúrnom svete a v náboženských kruhoch. Historicky však nie je možné dokázať, že by bol text prológu závislý na rozličných špekuláciách o slove (Léon Dufour I. 89).

V *gnostických* textoch, ktoré rozprávajú o stvorení sveta a osude človeka, často vystupuje postava, ktorá sa nazýva Logos. Dnes väčšina odborníkov neprijíma hypotézu ovplyvnenia prológu týmito textami z dôvodu chronológie a obsahu: gnostické Slovo je len jednou postavou medzi inými postavami - «spasiteľmi», a tieto postavy majú jedinú funkciu: odhaliť človekovi jeho nebeský pôvod a božskú prirodzenosť (Léon Dufour I. 95). «Zhromaždeného materiálu je mnoho a chápanie výrazu „Slovo-Logos“ bolo rozmanité. Sv. Ján sa tým nezaobrá. Nech už jeho čitatelia pri výraze „Slovo“ myslia na Múdrost' či svetový Rozum, na

„zmysel“ sveta, na zákon či silu, ktoré prenikajú a riadia svet, ako mysleli mnohí filozofi, nech už vidia vo výraze „Slovo“ Božieho sprostredkovateľa medzi Bohom a svetom, ako mienili gnostici, sv. Ján hovorí všetkým: Nech ste už čokoľvek doteraz pri myšlienke na „Slovo-Logos“ chápali alebo tušili, až v Ježišovi Kristovi to stojí jasne a skutočne pred vami. V Ježišovi nájdete to, čo ste tušili a čo ste hľadali. Len buďte pozorní a počúvajte!» (kard. Korec 23).

Písmo Starého zákona však poskytuje koncept, ktorý mohol slúžiť ako model pre pojem Slova v Jánovom prológu: významné je putovanie Múdrosti prítomnej v nebi pred stvorením sveta, čiže preexistentnej a prítomnej zároveň medzi ľuďmi v Sir 24. Ideu múdrosti, ktorá je prítomná u Boha a zároveň medzi ľuďmi, teda transcendentná v Bohu a zároveň imanentná v stvorení nachádzame aj v texte Prís 8,22-31:

(22) Pán vládol nado mnou *od počiatku* svojich ciest, *prv ako stvoril* od pradávna čokoľvek.

(23) *Od večnosti* som ustanovená, *od počiatku, prv ako povstal* svet

(24) Nebolo ešte morských prehlbní, keď som sa ja už *zrodila*, nebolo ešte žriedel obťažných vodami.

(25) *Prv ako sa vrchy vhrúžili*, pred pahorkami som sa *zrodila*,

(26) prv ako nivy urobil a planiny a prvé hrudy na zemekruhu.

(27) *Keď zhotovoval nebesia, (bola) som tam*, keď odmeriaval klenbu nad priehlbunami morskými,



(28) keď upevňoval mraky vo výši, keď dával dužieť žriedlam morskej hlbiny,

(29) keď vymedzoval moru jeho hranicu, by vody neprelievali sa cez svoj breh, keď ustaľoval základy zeme,

(30) ja som bola uňho *chovankou*, bola som deň po deň jeho *rozkošou* a *hrala som sa* pred ním v každý čas;

(31) hrávala som sa na okruhu jeho zeme a moja rozkoš (*je byť*) medzi synmi ľudskými»

Z hľadiska nábožensko-dejinného bude užitočné poukázať na múdrosť v starovekom Egypte, predovšetkým na koncept *Maat*. (M. Eliade 94: «Faraón stelesňuje *maat*, slovo, ktoré sa prekladá ako „pravda“, ale jeho všeobecný význam je „usporiadanosť“, teda „právo“, „spravodlivosť“. *Maat* patrí k prvotnému stvoreniu: je teda odrazom dokonalosti Zlatého veku. Keďže *maat* je samotným základom kozmu a života, môže ho poznať každý človek. V textoch rozličného pôvodu a z rozličných období nachádzame vyhlásenia tohto druhu: „Povzbudzuj svoje srdce, nech pozná *maat*“; „Počínam si tak, aby si rozpoznať *maat* vo svojom srdci; kiež by si činil, čo je pre teba správne!“, Alebo: „Miloval som *maat* a nenávidel hriech. Vedel som totiž, že (hriech) sa oškliví Bohu“... Autor jednej modlitby k Reovi hovorí: „Kiež by si chcel vložiť do môjho srdca *maat*!«»).

Etymologický rozbor (problémy spojené s etymológiou *maat* sú spracované na základe prednášok kurzu G.L. Prato, *La Sapienza di Israele: modello di teologia e testo sacro*, Gregoriánska univerzita v Ríme, 1990) tohto slova poukazuje na koreň *maa* (usporiadať, usmerňovať, dávať do poriadku, riadiť) a na príponu *-t*, ktorá je charakteristickým znakom ženského rodu. Niektorí odborníci sa zamýšľajú nad spôsobom písania, čiže nad grafickou etymológiou slova. V textoch sa objavuje znak  (Aa 11, výslovnosť *maa*), ktorý má tvar piedestálu. Mal by zobrazovať schodisko s plošinou, na ktorom sa odohrávali oslavy Nového roka, ktorý bol sviatkom prapôvodu sveta. Iní autori poukazujú na odvodenie zo znaku  - schodisko, ktoré vytvára prvopočiatočnú výšinu, akýsi pôvodný mikrokozmos. Podľa tretej možnosti má prapôvodná plošina význam «priamy, rovný» vo fyzickom, ale aj v etickom zmysle, teda «právo, priamy, čestný». I keď z grafickej etymológie ťažko možno zistiť istý a presný význam, je veľmi zaujímavé, ako všetky tieto pokusy poukazujú na spojitosť princípu *maat* s pôvodom a počiatkom sveta (Niektorí autori poukazujú na skutočnosť, že koreň *ma*, *math*, *meth* tvorí v gréčtine súčasť viacerých slov so základnou ideou pravdy, rozumu, miery a poriadku: *máthema* (veda, poznanie, náuka), *mathematikós* (poučný, matematický), *máthesis* (veda, náuka), *matheteúo* (učiť, poučovať), *mathetés* (žiak), *métro* (vymerať, merať, posúdiť), *métrema* (miera), *métrios* (čo má správnu mieru, mierny, prostredný). Aj latinské slovo *materia* je možné uviesť do súvisu týchto ideí v zmysle toho, «čo je merateľné», por. B. De Rachewiltz 46-47). V tomto kontexte treba upozorniť na slová, ktoré hovorí zosobnená múdrosť v texte knihy Prísloví 8,22-31, kde, samozrejme, nevystupuje s božskými atribútmi. Za zmienku stojí i skutočnosť, že archeologický materiál vykopávkov kráľovského paláca v Samárii dokazuje, že «bohyňu» *Maat* tam poznali v 9. storočí pred Kr (Gilbert 1430). Všeobecne sa presadila etymológia slova *maat*, ktorú navrhol H. Brunner a podľa ktorej ide o podklad, či základ trónu. V tejto súvislosti budú zaujímavé texty: «Spravodlivosť a právo sú zakladom tvojho trónu, milosť a pravda...» (Ž 89,15); «Dobrotivosť a vernosť ochraňujú vladára a dobrosrdečnosťou podopiera svoj trón» (Prís 20,28) (Brunner 426-428).

Je namieste otázka: je treba inde hľadať model pre Jánov prológ? Múdrosť predznačila itinerárium jánovského Slova. Otvorenou však ostáva otázka: ako došlo k substitúcii Múdrosti konceptom Slova? Niektorí odborníci (napríklad Harris) zastávajú názor, že nebolo vhodné aplikovať na osobu Ježiša Krista termín ženského rodu (Léon Dufour I. 99).

Sirachovec, ktorý opisuje činnosť Múdrosti v dejinách, vzdialil sa od pôvodného univerzalistického konceptu Múdrosti, pretože Múdrosť je skutočne univerzálna, nezávislá na národných a kultúrnych tradíciách. Sirachovec ju stotožnil so Zákomom, čím došlo u neho k redukcii na jediný národ a «inkarnáciu» do jedinej knihy.

V Jánovom prológu sa znovuobjavuje koncept Slova, ktorého základnú charakteristiku predznačila v Starom zákone Múdrosť; teraz ustupuje a dáva miesto a slovo biblickej tradícii týkajúcej sa Božieho slova. Múdrosť sa v

židovskej tradícii nakoniec stotožnila so Zákonom, a tak Logos nemôže byť stotožnené so Zákonom, ani s nejakým božským plánom alebo s Písmom. Logos je a hovorí to, čo Zákon mal byť od samých počiatkov: *živý a osobný vzťah Boha s ľuďmi*.

«Vplyv knihy Múdrosti na Jána. Nie je nadsádzkou tvrdenie, že táto kniha dala podnet k stati, v ktorej Jánovo evanjelium opisuje vzťah Slova s Bohom Otcom a s ľuďmi. Heslovite uvedme najvýznamnejšie styčné body oboch spisov: intímne spoločenstvo múdrosti s Bohom (porov. Múd 8,3; 9,4) - intímna jednota Slova od večnosti s Bohom (porov. Jn 1,1.18). Funkcia múdrosti pri stvorení (porov. Múd 7,21; 8,6; 9,1.9) - Slovo a stvorenie sveta (porov. Jn 1,3.10). Múdrost' pozná všetko (porov. Múd 8,4; 9,9; 10,11,17) - Syn pozná Otcove úmysly (porov. Jn 5,20). Múdrost' a láska Boha k ľuďom (porov. Múd 7,23; 11,24.26) - láska Boha k ľuďom v Synovi (porov. Jn 3,16-17). Boh miluje toho, kto miluje múdrost' (porov. Múd 7,28) - Otec miluje toho, kto miluje Syna (porov. Jn 14,23; 16,27). Celkove možno povedať, že Jánove spisy chápu dejiny sveta tak ako Kniha múdrosti, čiže ako ustavičný boj medzi svetlom a tmou, medzi životom a smrťou, ale vždy s istotou, že nakoniec, napriek zdanlivým úspechom síl temna, určite zvíťazí svetlo!» (Heriban, Úvody 222-223).

A to Slovo bolo Boh – Bude zaujímavé porovnať niektoré preklady: por «a Bohom bolo Slovo»; ev «a Boh bol to Slovo»; ek «a to Slovo bol Boh»; nssp «a Slovo bolo bohom» (por. v. 18: «jednorodný boh»). Slovo Boh je to isté ako v predchádzajúcom kontexte, s tým rozdielom, že je bez člena a teda tu máme významový odtieň, ktorý je veľmi problematické vyjadriť v preklade. Čo je však možné preložiť, je skutočnosť, že subjektom vety je Slovo: text teda netvrdí, že «Boh bol Slovom», ale že «Slovo je Bohom». Treba zároveň upozorniť na dôležitú skutočnosť, že autor nepokladal za dostačujúce povedať, že Slovo bolo božské (θεῖος), ale zopakoval podstatné meno Boh. A predsa neprítomnosť člena indikuje aj istú odlišnosť: Slovo nie je Bohom v tom istom zmysle ako Otec. V biblickej mentalite môže určitá bytosť reálne odovzdať inej bytosti to, čo jej výhradne patrí (napríklad požehnanie patriarchu). Príbuznosť Slova a Múdrosti nám pomáha pochopiť, ako je možné, že v Jánovom myslení sú Slovo a Boh *dvaja* a zároveň *jeden* (Léon Dufour I. 114-116). Mohli by sme tiež povedať, že výrok «Slovo bolo Bohom» je akousi substitúciou biblickej otázky ohľadne pôvodu Múdrosti. Slovo teda nie je len božské, ale je Bohom. Text osciluje *od dvoch k jednému a od jedného k dvom*.

Jn 1,2-3: Ono bolo na počiatku u Boha. (3) Všetko povstalo skrze neho a bez neho nepovstalo nič z toho, čo povstalo.

Textovo-kritická poznámka:

Český ekumenický preklad: «(v.3) Všetchno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest. (v.4) V něm byl život a život byl světlo lidí», v poznámke sa uvádza iná možnosť čítania: «bez něho nepovstalo nic. Co vzniklo, v tom byl

život a život byl světlo lidí». Text je totiž možné čítať dvomi odlišnými spôsobmi v závislosti na interpunkcii: výraz ὁ γέγονεν (to, čo povstalo) je možné čítať v spojení s veršom 4 («to čo povstalo, v tom bol život») alebo ako záver verša 3: («nič z toho, čo povstalo»).

Ono bolo na počiatku u Boha – Verš 2 je rekapituláciou predchádzajúceho textu. Počiatok teda nie je nejakým slepým bodom, pretože na počiatku, pri pôvode sveta sa nachádza tajomstvo Boha.

Všetko povstalo skrze neho – Novozákonné texty potvrdzujú vieru, že Boh stvoril svet skrze Krista (1Kor 8,6). Predložka ἐκ sa v Novom zákone aplikuje na Boha a predložka διὰ na Krista. Sloveso ἐγένετο sa používa namiesto pasíva slovesa stvoriť (ποιέω), čiže veta je ekvivalentná vete: «Boh stvoril všetko skrze neho». Podľa semitského spôsobu vyjadrovania sa nasleduje myšlienka v negatívnej forme: «a bez neho nepovstalo nič» (por. napríklad Jn 15,5). Podľa Origena «nič» je totožné s «tohu-wa-bohu» z knihy Genesis. V protiklade k Slovu, ktoré «bolo» (ἦν, imperfektum), všetko «povstalo» (ἐγένετο, aorist), teda bolo stvorené. V Bohu niet individuality uzatvorenej v sebe, ale *vzťah*. Ak všetko povstalo skrze neho, teda skrze Slovo, potom všetko môže nadobudnúť zmysel svojej existencie práve a jedine skrze neho a v ňom. Keď lyonský biskup Irenej «vysvetľuje pravdu, že Boh, Otec všemohúci, stvoril všetky veci viditeľné i neviditeľné, odvoláva sa na Sväté písmo, konkrétne na Ž 33,6 [...] a na Prológ sv. Jána, podľa ktorého všetko povstalo skrze Slovo a bez neho nepovstalo nič (porov. Jn 1,3)» (Moricová 77).

Jn 1,4-5: V ňom bol život a život bol svetlom ľudí. (5) A svetlo vo tmách svieti, a tmy ho neprijali.

V ňom bol život – Na začiatku 4. verša máme exegetický problém: k čomu sa vzťahujú slová ἐν αὐτῷ? K výrazu ὁ γέγονεν alebo k Slovu? Treba preložiť «v ňom» alebo «v tom»? Čo je subjektom slovesa ἦν? Treba predpokladať, že Slovo. V tomto prípade sa ἐν αὐτῷ vzťahuje na ὁ γέγονεν a takýto prípad gramatika nazýva *casus pendens*. X. Léon Dufour navrhuje preklad: «v tom čo povstalo, v tom On (Slovo) bol život» (Léon Dufour I. 126). Slovenský ekumenický preklad uvádza variant: «Čo jestvuje má v ňom život». V biblickej mentalite jedine Boh je žijúci v absolútnom zmysle (Ž 36,10), Boh stvoril človeka, aby žil (Múd 1,13n; 2,23). Prirodzený život človeka je symbolom iného, ale takisto reálneho života, ktorý dáva Boh, života, ktorého prísľubom bol už strom života v raji. Ježiš prišiel, aby sme mali život (10,10), veď On je život (14,6).

A život bol svetlom ľudí – Termín *svetlo* neraz vyjadruje holú skutočnosť «života», ako to dosvedčuje aj text: «Prečo len dal svetlo úbožiakovi a život takým, čo sú zatrpklí?» (Jb 3,20). O múdrosti sa hovorí, že je «odbleskom svetla večného» (Múd 7,26). V 1. Jánovom liste sa tvrdí, že Boh je svetlo, ale v našom texte nie je úmyslom autora takéto tvrdenie; na základe 4. verša Slovo vskutku

zjavuje čím je jedine v okamihu, keď vstupuje do kontaktu s ľuďmi. V gnosticických systémoch spása spočíva v poznaní, ktoré vedie k odhaleniu božskej iskry prítomnej v ľudskej bytosti, čím sa oslobodzuje od ťarchy matérie. U Jána sa spása vzťahuje na celého človeka (Léon Dufour I. 130-131). Svetlo vyžaruje v prítomnom okamihu: φαίνει. V knihe Genezis, v judaizme a taktiež u Jána je svetlo-tma dvojicou prvopočiatku sveta: Boh ich oddelil, tme určil hranice. Po chaose (tohu-wa-bohu) nastupuje organizovaný svet - kozmos. Svetlo a tma sú v neustálom konflikte, svetlo definitívne zvíťazí nad tmou na konci čias, keď pominie noc, ktorá je jej symbolom (por. Iz 60,19n), a aj «vo večernom čase bude svetlo» (Zach 14,7, porov. Zjv 21-22). Dovtedy, tak ako ráno víťazí nad nocou, podobne svetlo víťazí nad tmou, ale bez toho, aby ju celkom premohlo: takáto je situácia človeka žijúceho na našej zemi.

Jn 1,6-8: Bol človek, ktorého poslal Boh, volal sa Ján. (7) Prišiel ako svedok vydať svedectvo o svetle, aby skrze neho všetci uverili. (8) On sám nebol svetlo, prišiel iba vydať svedectvo o svetle.

Bol človek...volal sa Ján – Hymnický charakter textu je narušený krátkym rozprávaním, ktoré sa obyčajne pripisuje redaktorovi. Boh si zvolil svedka (por. Iz 43,10), aby svedčil o Slove prítomnom vo svete. Verš 6 začína typicky biblickým štýlom: «bol istý muž menom...» (por. 1Sam 1,1; Sdc 13,2). O inkarnovanom Slove bude reč v 14. verši (Jánovo svedectvo v 15. verši sa týka Ježiša). Avšak vo veršoch 6-8 priamym predmetom svedectva nie je Slovo, ale svetlo (Léon Dufour I. 140-141). Títo všetci (πάντες) ľudia - myslí sa pravdepodobne na všetkých ľuďoch bez ohľadu na priestorové a časové hranice. Jánovo svedectvo je univerzálne: v čase pred inkarnáciou Boh posielal svedkov, aby pomohli ľuďom v správnej orientácii a v napojení sa na pravé svetlo, ktoré ich osvecuje (porov. Ján Krstiteľ: «lampa» Jn 5,35, por. Sk 18,24-19,7; Schwank 28: «Bemerkenswert ist überdies: V. 8 könnte in einer Umgebung geschrieben worden sein, in der es noch Täuferjünger gab. In Apg 18,24-19,7 erfahren wir dies gerade von Ephesus»).

Jn 1,9-11: Pravé svetlo, ktoré osvecuje každého človeka, prišlo na svet. (10) Bol na svete a svet povstal skrze neho, a svet ho nepoznal. (11) Prišiel do svojho vlastného, a vlastní ho neprijali.

Pravé svetlo...prišlo na svet – Preklad 9. verša je vskutku už aj interpretáciou, pretože grécky text nešpecifikuje presne podmet slovesa ἦν a ani to, na koho sa vzťahujú slová ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον («prišlo na svet»). Obyčajne prekladáme: «on (Slovo) bol svetlom». Slovo sa kvalifikuje ako *pravé* (ἀληθινός) či autentické, na rozdiel od slova ἀληθής - pravdivý. Slovo je tak v kontraste so všetkými nepravými svetlami. Je možné, že text tu odráža antignosticú tendenciu. V Písme sa neustále opakuje myšlienka túžby po božskom svetle (Ž 4,7; 119,105), hlavne vo chvíli príchodu Mesiáša (Iz 9,1).

Napriek tomu, že svetlo je sprievodným znakom príchodu Mesiáša, Božie svetlo je už s ľuďmi prostredníctvom Múdrosti (Prís 11,2) a je prameňom života (Prís 16,22). Vyžarovanie pravého svetla vo svete má literárneho predchodcu a model v Božej múdrosti, avšak Ján dal prednosť termínu *svetlo*. V každej ľudskej generácii Slovo ide v ústrety každému človeku, čím realizuje aspiráciu Múdrosti: «nájdu ju tí, čo ju hľadajú» (Múd 6,12c). Ján tu jemu vlastným spôsobom hovorí to isté, čo sv. Pavol tvrdí v liste Rimanom: pohania, teda nežidia «poznajú Boha» prostredníctvom stvoreného sveta (Rim 1,19-21). Tu možno vidieť aj riešenie problému *osvietenia* ľudí, ktorí nepoznajú Krista (por. tiež Am 9,7; GS 22). Aj cirkevní spisovatelia riešili tieto otázky, ako napríklad sv. Justín, ktorý hovoril o semienkach Slova prítomných v celom ľudskom pokolení. Prológ je svojou náukou o Slove zavŕšením toho, čo hovoril Starý zákon o Múdrosti (Sir 24,30-34; Múd 1,7; 6,1.12-18). Múdrost' - Slovo osvecuje každého človeka. V Jánovom evanjeliu sa znovuobjaví táto téma, keď Kristus bude hovoriť o «iných ovciach» (Jn 10,16) a o «rozptýlených Božích deťoch» (11,52). Slovo prológu odráža náuku o starozákonnej Múdrosti. O tom, akým spôsobom skončila svoju púť, existujú dve tradície: podľa jednej putovala po svete, avšak nenašla miesto, kde by spočinula, a tak sa vrátila späť do neba, odkiaľ vyšla: «Moudrost nenalezla na světě místa, kde by se usadila, proto je její sídlo na nebesích. (2) Moudrost vyšla bydlet mezi dětmi lidí, ale protože nenašla příbytek, vrátila se zase na původní místo a usadila se mezi anděly» (*Henoch* 42,1) (podľa Soušek, *Knihy tajemství a moudrosti I.* 110). Druhá tradícia hovorí o tom, že si vytvorila príbytok v Izraeli, konkrétne v Zákone (Sir 24,10,23). Pre Jána Slovo bolo prítomné medzi ľuďmi, medzi svojimi si našlo príbytok podľa v. 14.

Imperfektum «bolo» (ἦν) vyjadruje paradoxnú situáciu: Slovo bolo stále u Boha (1,1) a zároveň bolo na tomto svete, ktorý povstal skrze neho, a napriek tomu ho svet (ľudia) nespoznal skrze toto stvorenie (por. Rim 1,20-21) (Léon Dufour I. 147-150). Komentátori nie sú zajedno v tom, na koho sa vzťahuje termín jeho *vlastní*. Je možné, že ide o Izrael, ktorý je vlastníctvom Božím alebo o celé stvorenie, či ľudstvo.

Jn 1,12-13: Ale tým, ktorí ho prijali, dal moc stať sa Božimi deťmi: tým, čo uverili v jeho meno, (13) čo sa nenarodili ani z krvi, ani z vôle tela, ani z vôle muža, ale z Boha.

Textovo-kritická a filologická poznámka:

Slová «ani z vôle muža» (οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς) B* vynecháva. V odbornej literatúre sa stretáme s hypotézou (J. Galot, I. De La Potterie), podľa ktorej bolo pôvodné znenie v *jednotnom* čísle: «...tým, čo uverili v jeho meno, (13) ktorý sa nenarodil ani z krvi, ani z vôle tela, ani z vôle muža, ale z Boha». Podľa väčšiny odborníkov však túto lektúru nemožno pokladať za pôvodnejšiu ani z teologicko-tematického, ani z textovo-kritického hľadiska: nenachádza sa v

žiadnom gréckom rukopise, jedine v latinských («qui non» et «natus est» b, Tert) (Penna 213).

Ani z krvi – Plurál (ἐξ αἱμάτων, Augustín: *mixtis sanguinibus*, ro: «ktorí nie z krví») (Bultmann *The Gospel* 60: «To understand the unusual plural ἐξ αἱμάτων we must look not to Semitic but to Greek,...») je dosť ťažko vysvetliť na základe hebrejskej mentality, kde sa plurál slova krv דָּמִים používa na označenie «prelievania krvi». Skôr (Bernard) treba myslieť na grécku predstavu, podľa ktorej ľudské embryo vzniká z krvi ženy a semena muža. Iní si myslia, že výraz *krv* a *telo* treba chápať ako jednotu, čiže ako celého človeka (por. Mt 16,17; 1Kor 15,50). Táto posledná interpretácia je problematická, pretože po porovnaní s uvedenými textami vysvitne, že v prológu je výraz *krv* v pluráli a aj poradie slov je opačné (Brown 17). Výraz *krv* v množnom čísle a vo vzťahu k rodeniu sa nachádza jedine v textoch písaných klasickou a helénskou gréčtinou. Alexandrijský básnik Lykofrón z Chalkisu používa plurál αἵματα v slovných spojeniach podobných textu nášho prológu a používa tento termín ako synonymum k výrazom *kmeň* a *rod*. Na texty z Lykofróna poukázal J. Winandy (*Note complémentaire sur la conception virginale dans le Nouveau Testament* in *NRT* 104 [1982] 125-131). P. Hofrichter, *Im Anfang war der „Johannesprolog“*, 263: «Aufgrund dieses Sprachgebrauchs ist nicht daran zu zweifeln, daß Lykophron den Plural tatsächlich als Synonym für „Stamm“ und „Geschlecht“ verstanden hat».

Ale tým, ktorí ho prijali, dal moc – V 12. verši máme silný kontrast (*ale* - δὲ) a sloveso, ktorým je vyjadrená skutočnosť, že sú aj takí, ktorí ho «prijali», totiž sloveso ἔλαβον nachádza sa v kontraste k slovesu «neprijali» (οὐ παρέλαβον) vo verši 11 (Léon Dufour I. 154). «Tým, čo uverili v jeho meno», ale v meno koho? Odpoveď závisí od celkovej interpretácie prológu. Kto číta prológ ako text, ktorý hovorí od samého začiatku o Ježišovi Kristovi, chápe meno ako meno Ježišovo. Kto však vysvetľuje text tak, že inkarnáciu vidí jedine počnúc veršom 14, pre toho aj tento verš hovorí o Slove. O Slove sa tu tvrdí niečo, čo je charakteristické pre Jahveho (Iz 50,10; Ž 33,21). Výraz «dať moc» (ἐξουσία) je v tomto verši ekvivalentný výrazom «darovať» a «dať». Termín ἐξουσία sa v Novom zákone spája s ideou authority, avšak vždy ide o autoritu prijatú od Boha alebo od inej osoby. Nikdy nemá význam «môcť robiť to či ono». Podľa interpretácie X. Léona Dufour ide o deti Božie bez toho, aby sme implicitne mysleli na plnosť milosti po príchode Slova v tele. Táto interpretácia sa zakladá na jedinom texte u Jána, ktorý hovorí o «rozptýlených Božích deťoch» (11,52) (por. tiež Jer 3,19: «Ja som však povedal: Akože ťa pripočítam k synom a dám ti rozkošnú krajinu, najskvostnejšie dedičstvo medzi národmi? A povedal som: Budeš ma volať: „Otec môj“ a neodstúpiš odo mňa») (Léon Dufour I. 159). Vo verši 13 sa jasne tvrdí, že človek sa nestáva Božím synom telesným narodením.

Jn 1,14: A Slovo sa telom stalo a prebývalo medzi nami. A my sme uvideli jeho slávu, slávu, akú má od Otca jednorodený Syn, plný milosti a pravdy.

A Slovo sa telom stalo – Tento verš nadväzuje na verš 1 spojku «a» (jedinýkrát v celom prológu sa spojka «a» nachádza v začiatkovej pozícii v tomto texte) a témou o Slove. Ak vychádzame z toho, že Logos je Bohom, ktorý komunikuje sám seba ľuďom, potom táto *komunikácia nezačala inkarnáciou*, ale už od samého stvorenia. Prítomnosť Slova v tele je však radikálne odlišná od prítomnosti prostredníctvom božského svetla v stvorení a v dejinách (por. tiež dejiny Izraela: 1Kor 10,4: «a tou skalou bol Kristus»). V porovnaní so začiatkom prológu, kde máme imperfektum «bolo», tu máme aorist: ἔγένετο. Použitie aoristu vo v. 14 na rozdiel od imperfekta na začiatku (ktorý vyjadruje bezprostredný vzťah Slova a Boha pred stvorením sveta), vedie nás k tomu, aby sme rozlišovali medzi *Logos asarkos* a *Logos ensarkos*.

Text dáva prednosť termínu σάρξ (*telo*) pred termínom ἄνθρωπος (*človek*), pravdepodobne aj z toho dôvodu, aby sa čitateľ nedostal do pochybností a aby nedal na jednu rovinu človeka Ježiša a človeka Jána, o ktorom je reč vo verši 6 a o ktorom je tam jasne povedané, že je ἄνθρωπος. Ján sa týmto tvrdením stavia proti každému typu doketizmu (por. tiež 1Jn 2,22; 5,1.5n; 4,2: «...Každý duch, ktorý vyznáva, že Ježiš Kristus prišiel v tele (ἐν σαρκί), je z Boha»). Nielenže vzal na seba telo, ale priamo «sa stal» telom (Léon Dufour I. 165-167). Logos sa stalo telom, konkrétnym človekom, a preto sa v ďalšom rozprávaní Kristovho života a činnosti neobjavuje viac titul Slovo, ale Syn. Slovo sa stalo telom - človekom, o ktorom bude reč v celom evanjeliu: Kristus je človek ako ostatní, je to človek, ktorý - ako o ňom svedčí Samaritánka - «mi povedal všetko, čo som urobila» (4,39); človek, ktorý hovorí veľmi zaujímavé veci, človek, ktorý, zdá sa, že nezachováva Zákon, ... až po majestátne «hľa človek». A pretože je človekom, iných pohoršuje, ak sa robí rovným Bohu (10,33) - toto je človek, ktorého z pohľadu jeho súčasníkov nemožno akceptovať.

Z mytológie je známe, že bohovia mohli vystupovať v ľudskej podobe, v ľudskej podobe, ale ani jeden z nich sa nikdy «nestal človekom»! Telo teda (v protiklade ku gnostickým náukám) nie je prekážkou, ktorej by sa človek mal snažiť zbaviť: «aby sa človek mohol stať synom Božím, nepotrebuje opovrhovať telom a zbaviť sa ho». Skutočnosť inkarnácie dezorientuje nábožensky založeného človeka – monoteistu (Léon Dufour I. 169).

A prebývalo medzi nami – Grécky výraz ἐσκήνωσεν (*prebývalo*) znamená doslova «urobilo si stan» (por. ro «a stánilo medzi nami»). Toto slovo by mohlo evokovať ideu dočasnosti: Slovo prebývalo medzi nami len *dočasu*, akoby len krátky čas, do chvíle, keď sa Syn návratil k svojmu Otcovi. Zdá sa však, že takýto význam nedostatočne vyjadruje myšlienku prítomnú v texte. Ide skôr o alúziu na *prebývanie* Pána v prenosnom stánku, ktorý sprevádzal Židov počas ich putovania na púšti. V sapienciálnej tradícii *múdrosť* našla miesto svojho prebývania (*šekina*)

uprostred ľudí. Je možné, že aj sloveso σκηνώω aluduje na *šekin* (שכין), termín, ktorý možno preložiť aj ako *prítomnosť* (por. Ex 25,8; Nm 9,18; Sir 24,8.10). Čiže Slovo sa nestáva prítomným prostredníctvom Zákona (Sir 24,23), ale prostredníctvom «žijúceho tela». Miestom prebývania a spočívania sa nestal Izrael, ako bolo v prípade Múdrosti, ale miesto, ktoré je «medzi nami». Univerzalistický rozmer prólogu nás vedie k tomu, aby sme toto «my» chápali ako ľudstvo vo všeobecnosti (Léon Dufour I. 171-172).

A my sme uvideli jeho slávu – V tomto kolektívnom «my» sú zahrnutí aj svedkovia Ježišovho života, o ktorých hovorí 1Jn 1,1 (pojem *vidieť* sa u Jána spája s témou viery). Sloveso θεόομαι indikuje pohľad, ktorým sa kontempluje objekt: ním sa prehlbuje pravda reality (por. motív «pohľadu» - Jn 1,42). Na otázku, čo je to, čo títo svedkovia prijímajú «naviac» v porovnaní s tými, čo prijali Slovo (v. 12n), možno odpovedať takto: slávu, ktorá sa prejavuje v Ježišovi, Synovi Božom. *Sláva* Slova: Slávou Božou je podľa Starého zákona sám Boh, nakoľko sa stáva prítomným, svätým, majestátnym - predovšetkým v jeho veľkých skutkoch, v stvorení, vo videní prorokov [...] atď. Pre Jána sa teraz táto sláva sprítomňuje a koncentruje v osobe Ježiša Krista. Tri texty Jánovho evanjelia hovoria o téme «videnia» Kristovej slávy: - Izaiáš videl jeho slávu (Jn 12,39-41), - Marta uvidí *slávu* Božiu (Jn 11,40), - V Káne Ježiš zjavil svoju *slávu* (Léon Dufour I. 173-174). Vo Veľkňazskej modlitbe «hovorí Ježiš o sláve, ktorú mal v preexistentnej večnosti, a Otca prosí, aby mal takú istú slávu po svojom návrate do večnosti. Najpregnantnejšie je to vyjadrené v 5. verši: „A teraz osláv ma ty, Otče, pri sebe slávou, ktorú som mal pri tebe prv, než bol svet“. Slávou je však poznačený aj jeho pobyt a pôsobenie na zemi. Ale táto sláva je prístupná len očami viery» (Grešo 16). Táto sláva je viac špecifikovaná v nasledujúcom texte: «slávu, akú má od Otca jednorodný Syn, plný milosti a pravdy». Častica ὡς nemusí vyjadrovať a tu ani nevyjadruje prirovnanie, ale je základom daného tvrdenia (por. Mk 1,22: «lebo ich učil ako (ὡς) ten, čo má moc», por. tiež Rim 1,21; 1Pt 2,2; Sk 5,6). Výraz jednorodný (μονογενής) môže mať dva významy, v závislosti na etymológii, z ktorej vychádzame: 1. «jediný Syn», čiže takto by sa zdôraznila skutočnosť, že titul Syn patrí výlučne inkarnovanému Slovu, zatiaľ čo veriaci kresťania sú nazvaní τέκνα θεοῦ - «synovia Boží», teda tiež synovia, ale je použitý iný termín. 2. výraz μονογενής súvisí so slovesom γίνομαι (pravdepodobnejšia etymológia) a implikuje vzťah k pôvodu: tento jediný je teda skutočne zrodený Otcem. Treba ešte poukázať na zmenu terminológie: *odteraz*, i keď sa ešte objaví termín Boh (θεός), o Bohu sa bude hovoriť ako o Otcovi a paralelne o Slove sa bude hovoriť *výlučne* ako o Synovi (Léon Dufour I. 176). «Okrem jediného miesta v Zjavení sv. Jána (19,13), kde sa hovorí: „a jeho meno je Božie Slovo“, nie je Ježiš nikde inde v Novom zákone nazvaný výrazom Slovo. Ani v evanjeliu sv. Jána sa tento výraz už viac nebude opakovať. Medzi mocnými výpoveďami, ktoré povedal Ježiš o sebe, ani jedna neznie: „Ja som Slovo“» (kard. Korec 22-23).

Plný milosti a pravdy – Na označenie kvality osoby sa vo Svätom písme často používa výraz «plný viery, ducha, milosti, Ducha svätého ...atď». V komentároch sa slovné spojenie «plný milosti a pravdy» z prológu prirovnáva textu v Ex 34,6: «Pán je [...] veľmi milosrdný a verný» (ro: «veľký čo do milosti a pravdy»). V takom prípade by milosť (χάρις) zodpovedala milosrdnej láske a pravda (ἀλήθεια) by bola ekvivalentná vernosti. Myšlienka je dosť sugestívna, stretáva sa však s určitým problémom: grécky text Ex 34,6 má πολυέλεος καὶ ἀληθινός a treba tiež pripomenúť, že výraz χάρις nemusí mať význam *láska a milosrdná dobrota*, ale môže znamenať *milosť a priazeň* (por. tiež Rim 5,15). Taktiež termín ἀλήθεια môže znamenať - podobne ako hebrejský ekvivalent - význam: *vernosť a úprimnosť* (i keď u Jána nemá nikdy takýto význam), zdá sa však, že *tu znamená skôr pravdu*, a to i z toho dôvodu, že vo v. 18 sa nachádza vo vzťahu k Zákonom (Léon Dufour I. 178-179. Dôsledkom inkarnácie bolo povýšenie celého sveta, celého kozmu: «Povýšený bol nielen človek, ale celý vesmír. Ľudské Ježišovo telo tvorí časť matérie sveta, ktorá zjednotená vnútorne a osobne s Bohom, odovzdala život celému stvoreniu. Týmto spôsobom sa začalo posväcovanie sveta. Kristus sa stal cestou, ktorá stvorenie navracia k Bohu» (Adam 6).

Jn 1,15-17: Ján o ňom vydal svedectvo a volal: „Toto je ten, o ktorom som hovoril: Ten, čo príde po mne, je predo mnou, lebo bol prv ako ja“. (16) Z jeho plnosti sme my všetci dostali milosť za milosťou. (17) Lebo ak zákon bol daný skrze Mojžiša, milosť a pravda prišli skrze Ježiša Krista.

Milosť za milosťou – Skutočné *crux interpretum* vo verši 16 tvorí spojenie χάριν ἀντὶ χάριτος. «Milosť za milosťou» - je jedna z možností ako preložiť predložku ἀντὶ: «niečo namiesto niečoho», čiže *namiesto prvej milosti je tu druhá, jedna je zastúpená druhou (substitúcia)*. Iní autori tvrdia, že predložka ἀντὶ má tu význam predložky ἐπί (na, nad), čiže v takom prípade by išlo o *kumuláciu milosti* (takáto interpretácia však nemá základ v texte). Podľa gréckych Otcov *dve milosti zodpovedajú dvom plánom spásy: starej a novej «ekonómii» spásy (Zákon a Kristus)* (Edwards 3-15). Sú to dve milosti a o ich vzťahu hovorí verš 17. O Mojžišovi a Kristovi sa hovorí paralelne.

Zákonom nezodpovedá v tomto paralelizme milosť, ale *pravda* (ἐδόθη - «bol daný»; ide o milosť - dar). *Daru zákona* zodpovedá *dar* (χάρις) *pravdy* v Ježišovi Kristovi. Medzi dvomi časťami vety *niet protikladu*, ale *myšlienkového vývoja: vývoja, ktorý nesmeruje od Zákona k milosti, ale od Zákona k pravde*. Táto pravda prevyšuje Zákon, lebo ten bol iba jej nedokonalým prejavom. Každý pokus nájsť v týchto veršoch protiklad medzi Starým a Novým zákonom je vopred odsúdený na neúspech. Pre Jána je už Zákon darom Božím (ἐδόθη – *passivum theologicum* – J. Heriban, *Príručný lexikón*, 782: «pasívna forma slovesa, ktorou nie je vyslovený pôvodca deja alebo činnosti, ale z kontextu možno zrejme vyvodit', že je ním Boh

[...] aby sa vyhlo použitiu a vysloveniu Božieho mena»), i keď sa v jeho evanjeliu zachováva presná dištinkcia: Zákon (Mojžišov) - prikázanie (ἐντολή) (Léon Dufour I. 187-189).

Jn 1,18: Boha nikto nikdy nevidel. Jednorodený Boh, ktorý je v lone Otca, ten o ňom priniesol zvesť.

Textovo-kritická a filologická poznámka:

Iný preklad: nssp «jednosplodený boh»; varianty u gréckych Otcov: «jednorodený»; «jednorodený Syn» (zjednodušenie).

Boha nikto nikdy nevidel – «Vidieť Boha» bolo a je túžbou kresťanov (*visio beatifica*), ale i veriacich Židov (por. Ž 42,3; Ex 33,20.22; Lv 16,2). Možno tiež povedať, že Boha nemožno vidieť, ale že Boh sa «nechá vidieť». Nie je a ani nemôže byť objektom, ktorý vidíme, ale je subjektom, ktorý nám *občas dovolí*, aby sme ho «stretli» (por. symboliku chrámovej opony, ktorá symbolizovala nemožnosť vidieť Boha z tváre do tváre - pri Kristovej smrti sa táto opona roztrhla, por. tiež Mk 1,10; por. tiež Léon Dufour I. 196).

Ten o ňom priniesol zvesť – Pri slovese ἐξηγήσατο máme do činenia s termínom, ktorý je častý v *sapienciálnych* textoch: Sir 43,31(35): «Ktože ho videl a môže o ňom rozprávať?» (τίς ἐόρακεν αὐτὸν καὶ ἐκδιηγῆσεται καὶ τίς μεγαλυνεῖ αὐτὸν καθὼς ἐστιν). Lono - κόλπος - označuje vnútornú časť hrudníka, takže by sme tu mali naznačený *intímny* vzťah Syna a Otca. I. de la Potterie vysvetľuje zmysel týchto slov: «Syn je obrátený k srdcu Otca» (Léon Dufour I. 197). On o ňom priniesol zvesť (*vysvetlil*): autor *nepoužil* slovesá ἀποκαλύπτω (zjaviť, odhaliť), δείκνυμι (ukázať), a ani φανερόω (zjaviť, por. Jn 17,6), ktoré sa spájajú s ideou *videnia*, ale používa slovo ἐξάγω (rozprávať, vysvetliť do detailov, teda slovo, ktoré sa skutočne hodí do textu prológu: «rozpráva, čo videl») blízke *sapienciálnemu* mysleniu (o Múdrosti sa hovorí, že «Boh jediný len cestu k nej pozná» (Jb 28,23) a ju vypočítal (ἐξηγήσατο) Jb 28,27: «vtedy ju uvidel, presne *vypočítal*» (ro: «vtedy ju videl a *porozprával ju*») (τότε εἶδεν αὐτήν καὶ ἐξηγήσατο αὐτήν). Pre Hebreja je dôležitým počúvanie Božieho slova a Slovo je subjektom prológu - ἐξάγω je sloveso, ktoré má prirodzený vzťah k Slovu - k reči - k rozprávaniu! Keďže *videnie* Boha je nemožné, je nahradené *vysvetlením* - slovom, ktoré je zároveň Slovom, autentickým Slovom a jedine toto Slovo, pretože je Božím Synom, môže hovoriť o Bohu správne: *jedine Boh môže hovoriť autenticky o Bohu* (Léon Dufour I. 197-201).

Téma sa nám znovu objaví v Jánovom evanjeliu v perikope, keď Gréci prejavia záujem vidieť Ježiša. Gréci chcú podľa textu Jn 12,20 (na kompatibilitu veršov 20-36 poukázal J. Beutler vo svojom článku *Greeks Come to See Jesus (John 12,20f)*, in *Bib* 71 [1990] 333-347) vidieť Ježiša a je im to *umožnené*: vidia Ježiša, ktorý

má dušu vzrušenú (12,27). Je to znamenie, že všetci ľudia sú pozvaní vstúpiť do tajomstva Kristovho utrpenia. *Vidieť* Ježiša znamená *vidieť drámu jeho utrpenia*. Práve vtedy, keď ho Židia odmietajú, niektorí Nežidia môžu zadosťučiniť svojej túžbe vidieť ho (Podľa Beutlera je tu Kristus v istom zmysle prvým misionárom). Nežidia vstupujú do kontaktu s Ježišom takým spôsobom, aký vôbec neočakávali. Z textu jasne vysvitá, že Ježiš stojac zoči-voči utrpeniu nie je indiferentný (akými boli napríklad stoici). Synovská dôvera v Otca je dôkazom toho, že sa vskutku uskutoční vôľa Otcova a nie tých, ktorí Ježiša ukrižovali. Text tlmočí pravdu, že *pravého Boha nemožno vidieť*, a ak predsa ano, potom jedine v tajomstve *kríža a utrpenia* jeho jediného Syna. V pohľade na kríž človek môže objaviť, aký je Boh v skutočnosti: dal svojho Syna (por. Jn 3,16). Kto vidí Krista na kríži, vidí zároveň Otca - takýto je Boh.

V *súlade* so synoptikmi začína rozprávanie o Ježišovi rozprávaním o Jánovi Krstiteľovi, z ktorého sa stáva *svedok*; na Ježišov krst sa len nepriamo aluduje prostredníctvom Jánových slov a udalosť pokušenia celkom *chýba*.

Jn 1,19-22: A toto je Jánovo svedectvo: Keď Židia z Jeruzalema poslali k nemu kňazov a levitov, aby sa ho pýtali: „Kto si ty?“, (20) on vyznal a nič nezaprel. Vyznal: „Ja nie som Mesiáš“. (21) „Čo teda?“, pýtali sa ho, „si Eliáš?“. Povedal: „Nie som“. „Si prorok?“. Odpovedal: „Nie“. (22) Vraveli mu teda: „Kto si? Aby sme mohli dať odpoveď tým, čo nás poslali. Čo hovoríš o sebe?“

Textovo-kritická a filologická poznámka:

V mnohých rukopisoch čítame vo verši 19 slová $\pi\rho\sigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\nu$ («k nemu»), ktoré chýbajú v oboch papyrusoch Bodmer (P^{66,75}) a boli pravdepodobne doplnené kopistom. U Jána sa stretávame vždy s helenizovanou formou Ἱεροσόλυμα a v Zjavení sv. Jána s formou Ἱερουσαλήμ, čo môže byť aj indikáciou odlišného autorstva.

A toto je Jánovo svedectvo – Začiatok perikopy o Jánovi nadväzuje na prológ spojku «a» (v. 19) a je akoby nadpisom pre celú perikopu 1,19-34. Svedectvo je uvedené v *prítomnom* čase, akoby sa chcelo poukázať na jeho *permanentný* význam. Toto svedectvo však bude formulované až vo veršoch 32-34. Židia sú tu označením náboženskej autority. Učeníci Jána Krstiteľa sa spomínajú v *Efeze* (Sk 19,1-4).

Poslali k nemu kňazov – Zaujímavou sa javí konfrontácia medzi Jánom Krstiteľom a kňazmi, pretože podľa lukášovskej tradície bol Ján synom kňaza (Lk 1,5). Podľa tradície bol Eliáš vzatý do neba (2Krľ 2,11) a myšlienka, že je živý, bola posilnená istým listom, ktorého autorom mal byť práve on (2Krn 21,12) (Brown 56.62).

Ja nie som Mesiáš – K odpovedi Ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός Freed poznamenáva, že Ἐγὼ εἰμὶ sa vzťahuje stále na Mesiáša. Podľa dobových *predstáv* pred príchodom Mesiáša mal prísť prorok Eliáš alebo prorok, o ktorom sa píše v Dt 18,15: «Proroka, ako som ja, vzbudí ti Pán, tvoj Boh, z tvojho národa, z

tvojich bratov; jeho počúvaj [...]». Kumránske spoločenstvo očakávalo dvoch mesiášov: Eliáš mal byť niekto z ich radov, - jeden Mesiáš mal byť áronovský a druhý *synom Dávidovým*. V identifikácii Jána Krstiteľa sa synoptická a jánovská tradícia *odlišujú*. V synoptickej sám Ježiš (Mt 17,10-12) stotožnil Jána s Eliášom (*Elias redivivus*), u Jána však nie. U Jána sa Ján Krstiteľ sám pokladá za toho, kto priamo nadväzuje na minulosť a očakávania Izraela: «ja som hlas volajúceho na púšti» (Léon Dufour I. 220-226). Tautológiou (nadbytočné opakovanie tej istej myšlienky inými slovami) je trojité členenie v 20. verši (pozitívne - negatívne - pozitívne): «on vyznal a nič nezaprel. Vyznal», a *emfatickým* (emfáza: zdôraznenie myšlienky zmeneným poradím slov) sa javí osobné zámeno «ja», zmysel by bol teda takýto: «*ja síce nie som Mesiáš, ale je tu ktosi iný, kto ním je*».

Jn 1,23: Povedal: „Ja som *hlas volajúceho na púšti: 'Vyrovnajzte cestu Pánovi'*, ako povedal prorok Izaiáš“.

Ja som hlas – V gréčtine nemáme sloveso («Ja hlas...»); ro «Ja som hlas») pravdepodobne i preto, lebo v Jánovom evanjeliu je spojenie «Ja som» *rezervované* Ježišovi (okrem Jn 9,9: «Ja som to», kde ide o identifikáciu, a okrem Jn 18,35: Μῆτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι;). V porovnaní so synoptikmi tu nemáme prísneho a horlivého kazateľa, ktorý priťahuje zástupy, ktorý hlása morálne princípy a je ochotný za ne i umrieť; *zostal z neho iba hlas*, ktorý prichádza zďaleka, z ďalekej minulosti. Podľa prológu Ján nebol svetlom, a nebol ani Slovom, v porovnaní so Slovom je *iba hlasom* (Léon Dufour I. 226-227). Sv. Augustín (*Sermones*, 293,3) poznamenáva, že Ján bol hlasom na istú *chvíľu* (por. tiež Jn 5,35: «On bol lampa, ktorá horí a svieti, a vy ste sa chceli *chvíľu* veseliť v jeho svetle»), ale Kristus je *večným* Slovom od počiatku (Brown 57). Text z Izaiáša u synoptikov cituje evanjelista vo svojom komentári k udalostiam, tu text cituje sám Ján Krstiteľ. Motívy prítomné v texte Izaiáša 40,1-10 nám vystupujú aj v jánovskom kontexte:

- (1) Potešujte, potešujte môj ľud, vraví váš *Boh*.
- (2) Hovorte k srdcu Jeruzalema a volajte mu, že sa skončilo jeho otroctvo a je *odčinená jeho vina*, že dostal z Pánovej ruky dvojmo za každý svoj hriech.
- (3) *Čuj! Ktosi volá: „Na púšti pripravte cestu Pánovi. Vyrovnajzte na pustatine chodník nášmu Bohu!*
- (5) A zjaví sa Pánova *sláva* a zrazu ju uvidí *každé stvorenie*, lebo sa ozvali ústa Pánove“.
- (10) Hľa, Pán, Jahve, *prichádza* v sile a rameno má vladárske, hľa, jeho odmena je s ním a jeho odplata pred ním!

Ján Krstiteľ vo štvrtom evanjeliu predstavuje seba ako hlas, ktorý «suo tempore» hovoril «srdcu Jeruzalema». Evanjelista z neho vytvoril postavu, ktorá reprezentuje Starý zákon, takže vlastne prostredníctvom tohto «svedka» sú to

Písma Izraela, ktoré «svedčia» o Ježišovi a «indikujú» v ňom postavu Mesiáša! (v prvotnej Cirkvi: zbierka *testimonia*). Mohli by sme to vyjadriť aj ináč: *Johannes figura fuit veteris testamenti et in se formam praetulit legis*. Rímsky breviár túto vetu pripisoval Augustínovi (*Sermo 20 de sanctis*), avšak jej autorom je Fausto di Riez (Léon Dufour I. 228-229).

Jn 1,24-26: Tí vyslaní boli spomedzi farizejov. (25) A pýtali sa ho: „Prečo teda krstíš, keď nie si ani Mesiáš ani Eliáš ani prorok?“ (26) Ján im odpovedal: „Ja krstím vodou. Medzi vami stojí ten, ktorého nepoznáte“.

Jn 1,31: „Ani ja som ho nepoznal, ale preto som vyšiel a krstím vodou, aby sa on stal známym Izraelu“.

Textovo-kritická poznámka:

V niektorých rukopisoch (N² A^C C³...) sa v 24. verši pred particípiom ὀπεσταλμένοι nachádza člen οἱ, takže by sme mohli vetu preložiť takto: «tí čo boli vyslaní, boli spomedzi farizejov» (Brown 57-58).

Krstím vodou – Historicky je dosť ťažké dokazovať prepojenie medzi krstom vodou a funkciou Mesiáša. Jánov krst mohol prirodzene zapadať do symbolického rámca očisťovacích rítov v židovstve, ktoré predpisoval Zákon. Eséni sa denne obmývali vodou - čím vyjadrovali túžbu po obrátení a vnútornom očistení. Exegéti poukazujú na príbuznosť tým prítomných u Jána Krstiteľa a v kumránskom spoločenstve: púšť, základný text Iz 40, rituálna a morálna čistota a očakávanie definitívneho Božieho víťazstva. V porovnaní s nimi má však Jánov krst aj *odlišnú* charakteristiku: členovia kumránskeho spoločenstva sa obmývali *sami*, Ján krstil tých, ktorí k nemu prichádzali, Ján krstil *len raz* a krstil výlučne vo vodách rieky Jordán. Ján upozorňuje na *tajomnú* prítomnosť Krista, ktorého ľudia nepoznajú. Ako vysvitne z nasledujúceho textu, je potrebné *zjavenie* zhora, aby bolo možné odhaliť a spoznať skutočnú hodnotu a identitu Krista (Léon Dufour I. 230-231.234).

Jn 1,27: „On prichádza po mne a ja nie som hoden rozviazať mu remienok na obuvi“.

Jn 1,30: „Toto je ten, o ktorom som hovoril: Po mne prichádza muž, ktorý je predo mnou, lebo bol prv ako ja“.

Textovo-kritická poznámka:

Namiesto ἄξιος - *hoden*, majú Bodmerove papyrasy P⁶⁶ a P⁷⁵ variant ικανός (vhodný, schopný), ktorá je pravdepodobne snahou uviesť text do súladu so synoptikmi (napr. Mt 3,11) (Brown 58).

Prichádza po mne – Ježiš je *mocnejší*, pretože bojoval s Diablom, odolával mu a *zvítazil* nad ním, On jediný dokáže spútať silného (por. Mk 3,27) (Pokorný, Výklad evangelia 20-21). Symbolický úkon *rozväzovania remienka na obuvi* musí byť čosi veľmi dôležité, keďže sa s ním stretávame až päťkrát v Novom zákone: u

synoptikov, u Jána a dokonca Pavol vo svojej kázni pred Židmi sa vyjadruje nasledovne: «Keď Ján končil svoj beh, hovoril: „Ja nie som ten, za koho ma pokladáte. Ale, hľa, po mne prichádza ten, ktorému nie som hoden rozviazať obuv na nohách“» (Sk 13,25). Poníženosť je chvályhodná cnosť, avšak tu pravdepodobne nemáme do činenia s takýmto postojom Jána Krstiteľa, ale so symbolikou, ktorá súvisí s manželským právom:

«Zdá sa, že zákon viazal len slobodných bratov... Nanútené manželstvo však spravidla nebýva šťastné, preto brat (neskoršie aj ďalší príbuzný) mohol sa tejto povinnosti vyhnúť. Vtedy ho žena obžalovala pred staršími mesta, zobula mu obuv... Tým sa znázorňovalo jednak potupenie, jednak to, že brat zomrelého pozbavuje sa akéhokoľvek práva, ktoré mu dával zákon na majetok jeho brata. Jeden z aspektov tohto manželstva a s ním spojenej praxe nachádzame v knihe Rút 4. hl. Narážku na to nachádzame aj neskôr v Novom zákone u Jána 1,24-34. Zmienka Jána Krstiteľa o remienkoch na „sandáloch“ a o práve Ježiša Krista, ktorý bol „prv ako ja“, je pochopiteľná aj na pozadí tohto židovského práva. Ježiš je Mesiáš a má právo na Cirkev preto, že bol „prv“ ako Ján Krstiteľ. Jn 1,23-34 Stiahnuť si obuv z nohy znamenalo v tejto súvislosti vzdať sa svojho práva (por. pozn. k Rút 4,7)» (poznámky k Dt 25,5-10, k textu, v ktorom sa píše o švagrovskom manželstve).

Tento rítus sa v židovskom práve (Talmud) nazýval *chalisa*. Tu nachádzame problém, kto bol *prvý* a kto *nasleduje*, kto má právo a kto prichádza po ňom; rozviazanie sandálov symbolicky naznačuje, že sa berie právo na nevestu. Ján Krstiteľ seba nazýva priateľom ženícha a výslovne hovorí: «Ženích je ten, kto má nevestu» (Jn 3,29) a on nemá právo vziať nevestu; nevestou je Jeruzalem (Iz 49; Iz 54; Oz 2) a ženíchom je Boh sám v Starom zákone, v Novom je ním Kristus (Bude tiež veľmi užitočné pozorovať obraz ženícha prítomného vo Svätom písme od knihy Genezis až po Apokalypsu, cez Veľpieseň a proroka Jeremiáša: Jer 7,34; 16,9; 25,10 (Bultmann); ale aj ďalší text: Jer 33,10-11; por. tiež Zjv 18,21nn). Keď Ján hovorí, že počuje hlas ženícha, tým je v istom zmysle už povedané «všetko».

V *symbolike* však možno pokračovať: nevesta v skutočnosti odmietla ženícha a ženích zomiera bez synov, a niet ani bratov, pretože i jeho vlastní učenci sa rozutekali a opustili ho. Kto zachová potomstvo mŕtvemu bratovi, ak tento *nemá bratov*? Podľa Jánovho evanjelia je tam prítomný Ján: skôr než Kristus zomrel, menoval svojho *prvého brata* (nezabúdajme: prvé posolstvo Zmŕtvychvstalého bolo: «...choď k mojim *bratom* a povedz im...» Jn 20,17). Bratia majú povinnosť zachovať potomstvo, ktoré však nebude pomenované po niektorom z nich, ale po mŕtvom bratovi. Sv. Augustín v komentári k Ž 45 píše: «Každý kazateľ evanjelia má v cirkvi pracovať tak, že, keďže Brat je mŕtvy, on sám má vzbudiť semeno tomu, ktorý zomrel za nás; a toho, čo splodí, či dostane meno po ňom? [...] Či Pavol bol pre vás ukrižovaný? Boli ste pokrstení v Pavlovom mene? Je to to isté, akoby povedal: brat zomrel, ja som vás splodil, voláte sa kresťania, nie paulíni».

Ohlasovateľ evanjelia je Kristov brat, ktorý má zachovať potomstvo mŕtvemu bratovi, ktorého meno bude niest' (por. L. Alonso Schökel, *Simboli matrimoniali*, 545-570.562-566; R. Infante, *Lo sposo e la sposa*, 452-455).

Jn 1,28: To sa stalo v Betánii za Jordánom, kde Ján krstil.

Textovo-kritická poznámka:

Počnúc Origenom sa veľa diskutovalo o lokalite zvanej *Betánia* - ktorá nie je totožná s Betániou v blízkosti Jeruzalema (Jn 11,1.18). Niektoré rukopisy majú variant Βηθαραβα (napr. \aleph^2), alebo Βηθαβαρα (C² K T) a tomuto variantu dal prednosť aj Origenes (Brown 59).

To sa stalo v Betánii – Oveľa menej pozornosti sa pri výklade venovalo slovám «za Jordánom» (rieka Jordán tvorila hranicu, ktorú bolo treba prekročiť pri vstupe do zaslúbenej zeme, por. Joz 3-4). V tradícii vody rieky Jordán zodpovedajú vodám Červeného mora - Joz 4,23 - *symbolika*: tieto vody sú vodami, ktoré cez smrť sa stávajú životodarnými vodami (Léon Dufour I. 232). Ak je lekcia *Betabara* (lokalita dosvedčená aj v Talmude, znamená «miesto prechodu») správna, potom je možné, že Ján chcel upriamiť pozornosť svojich poslucháčov na paralelné postavy Jozueho a Ježiša: ako Jozue voviedol ľud do zaslúbenej zeme prechodom cez Jordán, tak Ježiš voviede svoj nový ľud do zaslúbenej zeme. Podľa tradície je miesto prechodu cez Jordán totožné s miestom, kde bol Ježiš pokrstený. Ďalšiu možnosť *symbolickej* interpretácie máme aj pri názve Betánia (Krieger), ak by pochádzalo z *bet-aniiyah* («dom odpovede, *svedectva*»). Bol by to názov primeraný k miestu, kde Ján vydal *svedectvo* o Ježišovi. Zároveň však treba upozorniť na skutočnosť, že odborníci sú *opatrnejší* pri symbolike niektorých lokalít v Jánovom evanjeliu, pretože o takých lokalitách, ktoré napríklad považovali za miesta so symbolickým názvom, sa neskôr ukázalo, že sú reálne, napríklad Betesda v Jn 5,2 (Brown 59).

Jn 1,29: Keď na druhý deň videl, ako k nemu prichádza Ježiš, zvolal: „Hľa, Boží Baránok, ktorý sníma hriech sveta“.

Hľa, Boží Baránok – Ján Krstiteľ (symbolicky reprezentant Starého zákona) ukazuje na Baránka Božieho. Ale *komu* ho ukazuje? Text tento detail *neupresňuje*, akoby tým chcel autor naznačiť, že «divácka verejnosť» sa rozširuje do *univerzálnych* rozmerov: veď tento Baránok sníma «hriech sveta». Keď sa Ježiš po prvýkrát objavuje v Jánovom evanjeliu, vystupuje ako «ten, čo *prichádza*», čím sa dozaista splňa Izaiášovo proroctvo: «Hľa, Pán prichádza...» (Iz 40,10, por. tiež titul $\acute{\omicron}$ ἐρχόμενος v Zjavení apoštola Jána). Ján Krstiteľ nehovorí o hriechoch, ale o «hriechu sveta». Poslaním Krista nebolo len «vziať», čiže zlikvidovať individuálne hriechy ľudí celého sveta, ale ukončiť «vládu hriechu a Zla», jeho poslaním bolo bojovať a zvíťaziť nad zlom a nad Zlým. Implicitne je teda v pojme «hriech sveta» prítomná myšlienka univerzality (Léon Dufour I. 236-239).

Význam slovesa ἀῖρω (snímať) v spojení s termínom ἄμαρτία (hriech) je v textoch Lxx ekvivalentný pojmu ἄφίημι (odpustiť). Jánove slová nie sú však celkom jednoznačné: kto vlastne «sníma hriech»? Veta môže mať význam: Ježiš je Baránok, ktorého dáva Boh, aby snal hriech sveta. V takom prípade by sme mohli prekladať «hľa Baránok Boží, skrze ktorého Boh sníma hriech sveta». Baránkovi Božiemu by sa takto prinavrátala *inštrumentálna* funkcia v rukách Božích. V danom kontexte má výraz «Baránok Boží» aj mesiášsky význam (Jn 1,41: «Našli sme Mesiáša»), napriek tomu, že židovská tradícia *nepozná* takýto mesiášsky titul. Poznáme tri interpretácie pojmu Baránok Boží:

1. Podľa dosť rozšírenej interpretácie (M.E. Boismard) je Baránok Boží identický so Služobníkom Božím z Iz 53. V «prvej lekcii katechizmu vznikajúcej Cirkvi» je text vysvetlený: «Viedli ho ako ovcu na zabitie a ako baránok onemie...» (Sk 8,32). V prorocťve ide len o prirovnanie a u Izaiáša baránok uzmieruje, nesie hriech Izraela, nesníma ho. Myslelo sa aj na omyl v preklade (hypotéza autorov C.J. Ball a C.F. Burney, rozšírená J. Jeremiasom; O. Cullmann): aramejský termín *taleya* môže znamenať dieťa, služobníka, ale aj baránka. Krstiteľ podľa tejto hypotézy povedal: «hľa, služobník Boží» a evanjelista preložil do gréčtiny: «hľa, baránok Boží».

2. Baránok Boží je totožný s Baránkom - *vítazom* v Zjavení sv. Jána, ktorý zvíťazí nad siedmimi kráľmi (Zjv 6,16; 17,14; 7,17). Tento obraz sa nachádza aj v knihe Henochovej. Mali by sme tu obraz baránka, ktorý zaháňa vlkov - teda biblický paradox: «slabé triumfuje nad silným».

3. Tretia interpretácia vidí v baránkovi Božom veľkonočného baránka (Hieronym, Augustín, Ján Zlatoústý, Lagrange, Prat). Táto symbolika má základ v starokresťanskej prezentácii Krista ako «nášho veľkonočného Baránka, Krista» (1Kor 5,7, por. 1Pt 1,19). Podľa niektorých autorov veľkonočný Baránok uskutočňuje vyslobodenie svojho ľudu *čistotou a nevinnosťou*, iní hovoria skôr o *obeti*. X. Léon Dufour (taktiež J.T. Forestell) navrhol inú hypotézu: už sám termín evokuje obety prinášané v Izraeli. Ježiš Kristus je Baránkom Božím, avšak nie v tom istom zmysle (a už vôbec nie v tej istej rovine) ako baránky v obetách Izraela. Je baránkom v tom zmysle, že jeho príchod na svet a smrť odstránili potrebu obiet v Izraeli. Ježiš tu nie je novou veľkonočnou kultovou obetou, ale je tým, skrze ktorého Boh ponúka ľuďom dokonalé zmierenie so sebou (Léon Dufour I. 240-248).

Jn 1,32-34: Ján vydal svedectvo: „Videl som Ducha, ktorý ako holubica zostupoval z neba a spočinul na ňom. (33) Ani ja som ho nepoznal, ale ten, čo ma poslal krstiť vodou, mi povedal: ‘Na koho uvidíš zostupovať Ducha a spočinúť na ňom, to je ten, čo krstí Duchom Svätým.’ (34) A ja som to videl a vydávam svedectvo, že toto je Boží Syn“.

Videl som Ducha, ktorý ako holubica – V týchto veršoch máme vyjadrené svedectvo, o ktorom sa hovorilo už v 19. verši. Dvojnásobné «videl som»

zodpovedá proroctvu Iz 40,5: «A zjaví sa Pánova sláva a zrazu ju uvidí každé stvorenie...». Evanjelista predpokladá, že Ježiša pokrstil Ján. *Marek* jednoducho poznamenáva, že Ján pokrstil Ježiša (1,9); *Lukáš* spomína túto udalosť len v retrospektíve (3,21); a u *Matúša* máme dialóg, v ktorom je jasne poukázané na to, že sa Ježiš nepodrobuje tomuto rítu ako hriešnik (3,14). U *Jána* sa nespomína rítus a fakt krstu možno len *dedukovať* z textu. Motív *holubice* je dostatočný, aby sme tu skutočne videli narážku na udalosť krstu, ale spomína sa len to *najpodstatnejšie*: zostúpenie Ducha! V súvislosti s Duchom je tu vyjadrené čosi veľmi dôležité: Duch nielen zostúpil, ale *zostáva* na Ježišovi, čo je zdôraznené dvakrát vo veršoch 32.33, čím Ján dosvedčuje, že na Ježišovi sa splňa ďalšie proroctvo z Iz 11,2 «A spočinie na ňom duch Pánov...». V synoptickej tradícii proklamácia Božieho synovstva sa uskutočňuje prostredníctvom hlasu z neba; u Jána je to hlas človeka - Jána Krstiteľa, ktorý sa v predchádzajúcom kontexte stotožnil s «prorockým hlasom». Ján tu zároveň chápe, že jeho krst je predobrazom skutočného krstu, ktorý radikálne zmení vnútro človeka, čím sa tu anticipuje náuka evanjelia: aby sme vstúpili do Božieho kráľovstva, treba sa znovu narodiť z vody a z Ducha (3,5) (Léon Dufour I. 249-252).

Jn 1,35-39: V nasledujúci deň Ján zasa stál s dvoma zo svojich učeníkov. (36) Keď videl Ježiša ísť okolo, povedal: „Hľa, Boží Baránok“. (37) Tí dvaja učenici počuli, čo hovorí, a išli za Ježišom. (38) Ježiš sa obrátil a keď videl, že idú za ním, opýtal sa ich: „Čo hľadáte?“ Oni mu povedali: „Rabbi - čo v preklade znamená: Učiteľ -, kde bývaš?“ (39) Odpovedal im: „Poďte a uvidíte!“ Šli teda, videli, kde býva, a zostali v ten deň u neho. Boli asi štyri hodiny popoludní.

Textovo-kritická a filologická poznámka:

Niektoré rukopisy (napr. Θ) majú vo v. 38 variant $\tau\iota\nu\alpha$ namiesto $\tau\iota$, teda nie «čo», ale «*koho* hľadáte?». *Rabbi* znamená doslova «môj veľký pán», teda preklad v Jánovom evanjeliu ako *učiteľ* nie je doslovný, ale zodpovedá použitiu slova. Boli vznesené námietky voči použitiu termínu *rabbi* v tomto evanjeliu, nakoľko niet dôkazov, že by bolo zvykom v období pred rokom 70 pred meno niektorého veľkého učiteľa vkladať tento titul. V jednom liste z 10. storočia (Sherira Gaon) sa hovorí, že prvý učenec, ktorý nosil titul *rabban*, bol Gamaliel (v polovici 1. storočia). Avšak E.L. Sukenik objavil na Olivovej hore osarium, na ktorom sa nachádza slovo *didaskalos* ako titul. Sukenik datuje toto osarium niekoľko generácií pred zničením chrámu. Ak titul *didaskalos* je ekvivalentom slova *rabbi*, potom nám toto osarium indikuje, že použitie titulu *rabbi* v Novom zákone nie je až natoľko anachronizmom (Brown 97).

A išli za Ježišom – Podľa synoptikov na začiatku svojej činnosti Ježiš povolal štyroch Galilejčanov. Podobne je tomu aj u Jána, avšak tu je táto udalosť podaná jánovským spôsobom. Miestom nie je Galilea, učenici nie sú povolaní jednoduchým imperatívom: «poďte a nasledujte ma!», ale sú *nasmerovaní* k Ježišovi svedkom *Jánom* a spoznávajú v ňom Mesiáša. Kým Ondrej, Šimon a Filip

sú známi z iných evanjeliových textov, *Natanael*, ktorému sa kvantitatívne venuje *najviac* miesta v tejto perikope, je neznámy v synoptickej tradícii a je spomenutý v Jánovom evanjeliu už iba jedenkrát. Ježiš prechádza okolo, autor neupresňuje, odkiaľ prichádza a kam ide. Jánova indikácia je odlišná, než bola vo v. 29 (chýbajú slová «...ktorý sníma hriech sveta»), pretože tu má titul odlišnú funkciu: tu je dôraz na *osobe*, *nie* na *úlohe*! Učeníci tu nie sú zobrazení ako rybári, ale ako *hľadajúci* ľudia, ktorí očakávajú Mesiáša. Pretože Ján Krstiteľ je poslaný Bohom (1,6), pretože je hlasom, v ktorom sa koncentruje hlas dávnych prorokov, je to v konečnom dôsledku Boh a jedine on, kto dáva svojmu Synovi prvých učeníkov, ako to vyjadrí sám Ježiš o širšom okruhu svojich učeníkov: «...Tvoji boli a dal si ich mne...» (17,6). Jánovo evanjelium prehlbuje synoptickú tradíciu povolania učeníkov: *povolanie má svoj pôvod v Otcovi*.

Čo hľadáte? – Iniciatíva aj v tomto prípade patrí Synovi: obracia sa na učeníkov otázkou: «Čo hľadáte?» a je to jeho *prvé slovo* v Jánovom evanjeliu (Jn 20,15: «Koho hľadáš?») - je to prvé slovo Zmŕtvychvstalého! V oboch prípadoch máme podobný sled udalostí. Jn 1,38: «Učiteľ, kde bývaš?» Mária Magdaléna sa pýta: «...kde si ho položil?». Je zaujímavé, ako sa v texte opakuje sloveso, ktoré je zvlášť charakteristické pre Jána: μένω (zostávať): Kde bývaš [...] videli, kde býva [...] a zostali, porov. Jn 14,2n23; 15,4n). Ježiš, ktorý *všetko vie* (hlavne v Jánovom evanjeliu je takto zobrazený!), a predsa kladie *otázku*, robí to jedine preto, aby rešpektoval slobodu človeka a aby mu dal priestor k vyjadreniu vlastných túžob. Alebo: je to skôr autor evanjelia, ktorý «provokuje» čitateľa, aby sa pýtal sám seba, či *hľadá* niečo a vlastne čo? «Podťe a uvidíte» - v jánovskej terminológii *prísť (k Ježišovi)* znamená predovšetkým veriť v neho. Slovo *uvidíte* sa zopakuje na konci perikopy (v. 51) spolu s pekným a veľavravným obrazom zo Starého zákona. Okrem toho čitateľ vie, že v Káne učeníci uvidia jeho slávu.

Boli asi štyri hodiny popoludní – Časové určenie «štyri hodiny popoludní» je v gréčtine vyjadrené ako *desať* (ro [1,40] «a bolo asi desať hodín»). Ide pravdepodobne o evokovanie špeciálnej *hodiny*, podľa Augustína desiata hodina je hodinou *naplnenia* určitej udalosti (Léon Dufour I. 257-265). Štvrtý evanjelista počítá hodiny s najväčšou pravdepodobnosťou nie podľa rímskeho zvyku, ale podľa hebrejského, teda počnúc šiestou hodinou rannou.

Jn 1,40-42: Jeden z tých dvoch, čo to počuli od Jána a nasledovali Ježiša, bol Ondrej, brat Šimona Petra. (41) On hneď vyhľadal svojho brata Šimona a povedal mu: „Našli sme Mesiáša“, čo v preklade znamená Kristus. (42) A priviedol ho k Ježišovi. Ježiš sa naňho zahľadel a povedal: „Ty si Šimon, syn Jánov, ale budeš sa volať Kéfas“, čo v preklade znamená Peter.

Textovo-kritická a filologická poznámka:

Termín πρῶτον (*najprv*, takto má ev ek por) v 41. verši má dve textové varianty: πρῶτος (*prvý ro*) a πρωι (*včasráno*). Grécke τὸν ἀδελφὸν τὸν ἰδιον by sme mohli preložiť aj ako «svojho vlastného brata». Grécka transliterácia aramejského

slova *mešicha* (hebrejského *mašiach*) sa v Novom zákone nachádza jedine tu a v Jn 4,25. Z evanjelistov jedine u Jána sa stretávame s gréckou transliteráciou - Κηφᾶς - Petrovho aramejského prímeneia כִּיפָא (Kepha) alebo jeho galilejskej formy písanej s ק, pretože grécka *kappa* obyčajne je prepisom ק (qoph). Ani Πέτρος v gréčtine, ani כִּיפָא v aramejčine nie sú vlastnými menami, ale skôr prímieniami (por. tiež komentár k textu Mk 1,16) (Brown 99-100).

Ty si Šimon, syn Jánov - Niektoré rukopisy majú namiesto ὁ υἱὸς Ἰωάννου (syn Jánov) variant ὁ υἱὸς Ἰωνα (syn Jonášov) zaiste z dôvodu harmonizácie s textom Mt 16,17.

Je možné, aby autori evanjelia mali takéto nepresné informácie o jeho otcovi, že ani *nevedeli*, ako sa volal? Alebo vedeli, len sa *pomýlili*? Nuž ale potom sa mohli pomýliť aj v inom...! M. Limbeck podáva nasledovné vysvetlenie: «Podle shodného svědectví Nového zákona zaujímal *Šimon Jonášův* (Mt 16,17), tj. Šimon Bar-Jona = syn Jonášův (Jona = Jan), srov. J 1,42, od počátku zvláštní postavení mezi Ježíšovými učedníky...» (Limbeck 181). Existujú aj iné riešenia tejto nezrovnalosti: «Ohľadne slov „syn Jonášov“ je v gréckom Matúšovom evanjeliu pravdepodobne chyba. Lebo podľa Jánovho evanjelia sa Petrov otec volá Ján, nie Jonáš (Jn 1,42 a 21,15-17)» (Rienecker 254). V nasledujúcej časti uvidíme, že okrem takýchto riešení problematického mena Petrovho otca (ktoré predpokladajú chybu v texte) je možné aj iné, omnoho prijateľnejšie a logickejšie. V aramejčine neexistovalo vlastné meno כִּיפָא (Lampe). Fitzmyer tvrdí, že v predkresťanskej dobe sa nachádza ako meno v elefantinských papyrusoch jedenkrát. Toto slovo nie je v aramejčine dosvedčené ako vlastné meno... To, že je preložené, potvrdzuje domnienku, že nejde o vlastné meno, ale o vecné označenie, keďže sa vlastné mená neprekladali (O.Cullmann). Κηφᾶς je grécka transliterácia s gréckou koncovkou ς pre vlastné mená. Vzťah medzi menom Κηφᾶς a *kefalé* (hlava) sa okrem patristických textov nikde inde nevyskytuje. *Petros* ako vlastné meno sa v predkresťanskej dobe nevyskytuje (ako označenie veci však už od čias Homéra), len ako označenie veci. Samozrejme, došlo k vývoju od označenia k vlastnému menu (podobne ako *Iesus Christos* - *Simon Petros* Mt 4,18; opačne v prípade Caesar - ΚΑΙΣΑΡ - cisár). Meno vyjadruje to, čím osoba skutočne je (napríklad: «Volá sa *Nabal* a *nabalah* je v ňom», 1Sam 25,25). Čo sa týka *symboliky* skaly (Davies – Allison II. 623n), ide predovšetkým o symbolické označenie Boha v žalmoch. Ale nachádza sa aj vo vzťahu k človekovi: «Počúvajte ma, čo sledujete pravdu a hľadáte Pána: Pozrite na *skalú*, z ktorej ste vytesaní, a na hĺbku *studne*, z ktorej ste vykopaní. Pozrite na Abraháma, svojho otca, a na Sáru, ktorá vás zrodila. Veď som ho osamelého *povolal*, *požehnal* som ho a *zveľadil*» (Iz 51,1-2). Abrahám je skalou, Sára je studňou. Abrahám má zmenené meno vo vzťahu k novému ľudu Božiemu: «otec množstva» [...] ako Peter [...] pri zrode Cirkvi. Podľa textu Mt 3,9 Boh môže stvoriť nový ľud Boží nie zo starej skaly, ale aj z kameňov (*ben* - *eben* - por. podobenstvo v Mt 21,33n). Meno Jonáš - יוֹנָתָן - je menom proroka (v Jub 34,20 je menom ženy, v Talmude sa takto volajú niektorí

rabíni, v porovnaní s Jánom, ktoré je častým menom v Novom zákone - 5 osôb, u Jozefa Flávia veľa osôb). Mohlo by ísť o skrátenú formu mena Ján? Bežnou skratkou mena Ján יָנַי je יָיִי a יָיִי a teda nie Jonáš. Meno Jonáš sa používalo ako vlastné meno muža od 3. storočia po Kr (samozrejme, okrem proroka Jonáša). Tieto poznatky indikujú malú pravdepodobnosť, že by sa Petrov otec volal Jonáš a zároveň podporujú možnosť *symbolického* významu označenia Petra ako *syna Jonášovho* (Gundry 332-333).

12,39: prorok Jonáš (nie Mk 8,12; Lk 11,29)

12,40: znamenie: *smrť* a zmŕtvychvstanie

16,1: znamenie «z neba»

16,4: znamenie Jonášovo

16,12: náuka farizejov

16,17: syn Jonášov - Šimon (aram.)

Otec, ktorý je «na nebesiach»

16,18: brány pekla, podsvetia, *smrti*

Nevystupuje v 16. kapitole Matúšovho evanjelia Peter skutočne *ako prorok*? V Sk 10 je *ako Jonáš* poslaný k pohanom. Mohli by sme o ňom povedať, že je v istom zmysle «synom proroka Jonáša» (tri dni - znamenie); ako «syn Jonášov» uteká k hrobu, aby sa pozrel na znamenie proroka Jonáša, aby sa presvedčil, či je hrob naozaj prázdny. Slová Petra sú naozaj slovami zjavenia: «Ty si Kristus, Syn...» a Kristus mu odpovedá: «Ty si...». Davies - Allison pokladajú za najprirodzenejšiu interpretáciu tú, ktorá pokladá za skalú v Matúšovom evanjeliu priamo osobu Petra.

Podľa názoru väčšiny kritikov druhý učeník z týchto dvoch v Jánovom evanjeliu bol «milovaný učeník». Šimon prichádza k Ježišovi prostredníctvom svojho brata Ondreja, takže je v istom zmysle «druhý», avšak Šimon je «prvou osobou», ktorej v tejto perikope Ježiš adresuje svoje slovo. Verš 42 je anticipáciou udalosti, ktorá sa podľa synoptikov odohrala počas verejného účinkovania Ježiša Krista. Treba spomenúť, že práve sloveso v budúcom čase je v zhode so synoptickou tradíciou (Léon Dufour I. 266-267).

Jn 1,43-44: Na druhý deň sa Ježiš rozhodol odísť do Galiley. Stretol Filipa a povedal mu: „Pod' za mnou!“ (44) Filip bol z Betsaidy, z Ondrejovho a Petrovho mesta.

Na druhý deň sa Ježiš rozhodol odísť do Galiley – V prvej časti vety *chýba* v gréčtine vyjadrený *podmet*, teda «kto sa rozhodol ísť do Galiley» (ev «Druhého dňa chcel [Ježiš] odísť do Galiley»). V mnohých prekladoch sa predpokladá, že to bol Ježiš a potom vynechávajú v nasledujúcej časti podmet *Ježiš*. Podľa X. Léona Dufour treba myslieť skôr na Ondreja, o ktorom sa hovorí, že našiel *najprv* svojho brata Šimona (por. v. 41: πρῶτον - najprv) a je logické, že je to on, kto teraz, v

druhom momente našiel ako *druhého* Filipa. Táto lektúra by prípadne mohla objasniť a identifikovať *druhého* učeníka, ktorý bol s Jánom, ako Filipa. V prospech tejto hypotézy je aj skutočnosť, že Ondrej a Filip sa v niektorých zoznamoch apoštolov menujú spolu a obaja pochádzajú z *Betsaidy* a zdá sa, že vytvárajú akúsi *dvojicu priateľov* (v Jn 6,5-9 vystupujú za sebou, por. aj Jn 12,22). Podľa Origena slovo Betsaida znamená *dom rybárov* (Léon Dufour I. 268-269). I keď je Filip menovaný vo všetkých zoznamoch Dvanástich, jedine u Jána sa mu dostáva viac priestoru (Jn 6,5-7; 12,21-22; 14,8-9). Bol uctievaný v Hierapole a Euzébius tu spomína Filipove dcéry, čo môže byť dôsledkom konfúzie s iným Filipom, jedným zo siedmich diakonov (Sk 6,5), ktorý býval v Cézarei so štyrmi dcérami (Brown 108).

Jn 1,45-46: Filip sa stretol s Natanaelom a povedal mu: „Našli sme toho, o ktorom písal Mojžiš v Zákone a proroci, Ježiša, Jozefovho syna z Nazareta“ (46) Natanael mu vrazil: „Môže byť z Nazareta niečo dobré?!“ Filip mu odpovedal: „Pod' a uvidíš!“

Filip sa stretol s Natanaelom – Meno *Natanael* sa nevyskytuje v zozname Dvanástich; niektorí kritici ho však stotožňujú s *Bartolomejom*, pretože Natanael nasleduje v našej perikope po Filipovi, podobne ako Bartolomej, vo všetkých zoznamoch Dvanástich, okrem Sk 1,13. Iní ho stotožňujú s *Matúšom*, ktorého meno znamená *Boží dar*, takisto ako Natanaelovo (*Boh dal*) (Brown 109). Filip tu synteticky podáva Ježišovu charakteristiku, totiž dve veľmi podstatné veci: je Mesiášom, ktorého predpovedajú Písma a pochádza zároveň z Nazareta, je synom Jozefovým! Natanael hneď vyjadruje svoje *opovrhnutie* nad galilejským pôvodom tohto muža, nielen z dôvodu bezvýznamnosti Nazareta, ale aj preto, lebo podľa istej židovskej tradície sa nevedelo, odkiaľ bude pochádzať Mesiáš (por. Jn 7,27: «...keď príde Mesiáš, nik nebude vedieť, odkiaľ je»). Filip sa nepokúša presvedčiť ho, ale sa odvoláva na svoju *skúsenosť*: «pod' a uvidíš!», čím nadväzuje do istej miery na Ježišovo slovo «pod'te a uvidíte!» (Léon Dufour I. 270-271). Natanaelova otázka v 46. verši môže byť aj istým miestnym príslovím, ktoré by mohlo odrážať rivalitu medzi Kánou, Natanaelovým mestom a blízkym Nazaretom. Zároveň možno poukázať na pochybnosť vyjadrenú v Jn 7,52: «...Skúmaj a uvidíš, že z Galiley prorok nepovstane» (Brown 109-110).

Jn 1,47-48: Keď Ježiš videl prichádzať Natanaela, povedal o ňom: „Toto je pravý Izraelita, v ktorom niet lesti“. (48) Natanael sa ho opýtal: „Odkiaľ ma poznáš?“ Ježiš mu vrazil: „Videl som ťa prv, ako ťa Filip zavolať, keď si bol pod figovníkom“.

Toto je pravý Izraelita – Natanael teda *prichádza*, avšak - máme tu ďalší typický jánovský paradox - nie je to on, kto si *všimne* Ježiša, ale je to Ježiš, ktorý ho *vidí* prichádzať. Ježiš mu zjavuje, že ho pozná oveľa lepšie, než si možno predstaviť.

Natanael je *Izraelita*, v ktorom niet *lesti*, na rozdiel od svojho predka *Jakuba* (por. Gn 27,35-37; Ž 32,2; Iz 53,9); nechodil za inými bohmi a teda je *verný*, takže ho možno nazvať *autentickým Izraelitom*.

Videl som ťa...pod figovníkom – Ježiš ho dobre pozná: videl ho, keď bol *pod figovníkom*. Tento symbol nám môže osvetliť židovská tradícia. Podľa rabína Aqibu *figovník* sa stal v judaizme symbolom štúdia Zákona, ako strom poznania šťastia a nešťastia. Slovo Ježišovo by teda mohlo naznačovať, že Natanael sa štúdiom Zákona vhodne pripravil na stretnutie sa s Ježišom (Léon Dufour I. 271-272). Podľa niektorých exegetov *sedieť pod figovníkom* je na základe starozákonných textov Mich 4,4 a Zach 3,10 symbolom pokoja a mesiášskej plnosti (Brown 111). Natanael vystupuje jedine tu a v texte Jn 21,2. Ježišove slová môžu byť narážkou aj na text Oz 9,10: «Izrael som si pokladal za vinič na púšti, na ich otcov som hľadel ako na ranú figu na *figovníku* v jej prvom čase...», čo by znamenalo, že staré vyvolenie Božie Ježiš teraz obnovuje a vzťahuje na Izrael, ktorý ostal verný (v. 47). Samotné meno tejto postavy (*Boh dal*) je alúziou na vyvolenie Božie ako *Boží dar*. Ďalším detailom, ktorý by potvrdzoval *reprezentatívny - symblický* charakter tejto postavy je skutočnosť, že Ježiš sa mu prihovára v množnom čísle (v. 51: «Potom *mu* povedal: „Veru, veru, hovorím vám...»). Tento Natanael je z *Kány Galilejskej* (21,2) a názov *Kána* (קנה - stvoriť, získať), by mohol byť narážkou na «*získaný ľud, Bohom stvorený*» (Ex 15,16; Dt 32,6; Ž 72,4) (Mateos – Camacho, Vangelo: figure e simboli 108-109).

Jn 1,49-51: Natanael mu povedal: „Rabbi, ty si Boží Syn, ty si kráľ Izraela!“ (50) Ježiš mu odvetil: „Veríš preto, že som ti povedal: Videl som ťa pod figovníkom? Uvidíš väčšie veci ako toto“. (51) Potom mu povedal: „Veru, veru, hovorím vám: Uvidíte otvorené *nebo* a *Božích anjelov vystupovať a zostupovať* na Syna človeka“.

Textovo-kritická a filologická poznámka:

Formuláciu «veru, veru, hovorím vám» (iné preklady: ro «ameň, ameň vám hovorím», ek «amen, amen, hovorím vám»), teda dvojité *amen* používa jedine Ján a to 25-krát vo svojom evanjeliu. Hebreji používali slovo *amen* (dvojité v Nm 5,22) ako prejav súhlasu a afirmatívnej reakcie hlavne v modlitbe. Spôsob, akým termín používa Ježiš, je špecifický: ako úvod do nejakej veľmi dôležitej výpovede. J. Naveh v roku 1960 publikoval hebrejský list zo 7. stor. pred Kr. v ktorom sa *'mn* používa ako schválenie určitého vyhlásenia. Hebrejský koreň אמן má významy: byť pravdivý, pravdovravný, spoľahlivý, verný (ni), veriť, uveriť (hi) (Brown 111). Vo v. 51 sa v neskorších rukopisoch (A X Γ Δ Θ Λ Π) nachádza vsuvka $\alpha\pi\alpha\rho\tau\iota$ (*odteraz*, por. preklad ro: «...odteraz uvidíte...»), ktorá je zjavne glosou, a kopisti ju sem vsunuli pod vplyvom textu Mt 26,64. Najstaršie rukopisy (Φ^{66} Ψ^{75} Σ B L W...) ju nemajú (Metzger, A Textual Commentary 201).

Ty si Boží Syn, ty si kráľ Izraela! – Pri slovách Natanaela treba myslieť na text Ž 2,6n. Je to vyznanie človeka, ktorý reprezentuje pravý, autentický Izrael a práve toto vyznanie by mohlo byť v našej perikope vrcholom, ku ktorému smeruje celý text (por. udalosti pašíi, keď Izrael nechce uznať Ježiša za svojho kráľa). Implicitne Ježiš *akceptuje* tituly, ktoré sa mu pripisujú. Zdá sa, že Ježišove slová idú *poza* rámec hebrejských Písem. On nie je *len* ich *naplnením*, ale *d'aleko prevyšuje* očakávania, ktoré sú tam obsiahnuté! «Uvidíš *väčšie* veci» - por. slová «pod'te a pozrite sa» (1,39) - prostredníctvom Natanaela je celý Izrael pozvaný *hľadiť!*

Uvidíte otvorené nebo – Podľa synoptikov vo chvíli Ježišovho krstu dochádza k *otvoreniu* nebies. Podľa autora Apokalypsy *nebo sa otvorilo* (por. Zjv 4,1) a zostalo otvorené *navždy*. To znamená, že *komunikácia* medzi nebom a zemou sa začala a je to už *nezvratiteľná* skutočnosť. U Jána túto skutočnosť konštatuje sám Ježiš, ktorého slová sú zároveň narážkou na udalosť Jakubovho videnia v Beteli: «I snivalo sa mu, že vidí rebrík opretý o zem a jeho vrchný koniec siahal až do neba a Boží anjeli vystupovali a zostupovali po *ňom*» (Gn 28,12) «...Tu je naozaj dom Boží a tu je brána do neba» (Gn 28,17). V našom texte Ježiš ohlasuje, že v *ňom*, v jeho *osobe* je na zemi prítomná zmluva, jeho *osoba* je *miestom*, kde sa Boh zjavuje a komunikuje sám seba ľuďom. Ježiš je *nový Betel*, nový dom Boží. Pretože posledné slová textu Gn 28,12 možno preložiť ako «po *ňom*», tj. po rebríku, ale aj «na *neho*», totiž na Jakuba, text možno chápať v zmysle, že *anjeli vystupujú a zostupujú na Ježiša*. Verš 51 je *kulmináciou* celej perikopy: tu sa realizuje definitívna komunikácia medzi nebom a zemou. Ale Natanael uvidí ešte *väčšie* veci, o ktorých evanjelista píše na nasledujúcich stránkach svojho diela. *Väčšie* veci sa stanú napríklad v Káne, odkiaľ Natanael pochádza (por. Jn 21,2) (Léon Dufour I. 273-277). Sedieť pod *figovníkom* – symbolika mesiášskeho času? – por. Mich 4,1-7.

Menej známy starokresťanský spis *Jakubov rebrík* z konca 1. stor., ktorý sa zachoval iba fragmentárne v staroslovienskom jazyku, je dôkazom toho, že už pre prvú kresťanskú generáciu mala veľký význam alegorická interpretácia “Jakubovho rebríka”. Jn 1,51 obsahuje pravdepodobne iba fragment tejto starokresťanskej symboliky nadväzujúcej na Gn 28,12 (*Ladder of Jacob*, in J.H. Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City, NY II., 1985, 401-411).

Svadba v Káne Galilejskej

Prepojenie medzi 1. a 2. kapitolou tvorí postava Natanaela (z Kány, por. Jn 21,2), indikácia «tretieho dňa» a motív «Múdrosti» (por. prológ) – Prís 9,5: «Pod'te (a) jedzte z môjho pokrmu a pite z *vína*, čo som namiešala!». Por. texty Iz 55,1-3, Sir 15,3, 24,19.21. Je tiež možné, že v Jn 2,9 máme narážku na motív *Múdrosti*, nakoľko starejší nevie, skadiaľ je *víno*. Neznalosť človeka ohľadne toho, skadiaľ

pochádza *Múdrosť*, je poeticky vyjadrená v textoch Jb 28,12-20 a Bar 3,14-15 (Brown 139).

Jn 2,1-2: Na tretí deň bola v Káne Galilejskej svadba. Bola tam aj Ježišova matka. (2) Na svadbu pozvali aj Ježiša a jeho učeníkov.

Na tretí deň - Teodor z Mopsvestie počíta tento tretí deň ako tretí po udalosti krstu (1,29-34), teda prvý deň by bol spomenutý v 1,35 a druhý v 1,43. I keď takéto počítanie nie je vylúčené, väčšina exegetov dnes počíta dni odo dňa povolania Filipa a Natanaela; s tým, že prešiel deň alebo dva, kým prišli od Jordána do Galiley. Keďže aj druhý zázrak v Káne (4,43: «O dva dni...») sa udial po dvoch dňoch, niektorí myslia na symbolický význam tretieho dňa - ako dňa zmŕtvychvstania (Brown 126). Tvrdenie, podľa ktorého bol «tretí deň» v určitom historickom období v židovstve dňom svadiieb, nie je možné dokumentovať. V rabínskom židovstve boli takýmito dňami streda a štvrtok (Schwank 84).

Svadba - obyčajne slávnosť spočívala v tom, že priatelia ženícha v procesii priviedli nevestu do ženíchovho domu. Zdá sa, že trvala sedem dní (Sdc 14,12, Tb 11,19). V mišne sa predpisuje (*Kethuboth* 1), aby sa svadba panny konala v stredu, čo by bolo celkove v harmónii s predpokladanou chronológiou dní: 1,39 - tesne pred sobotou; 1,40-42 - sobota večer – nedeľa; 1,43-50 - nedeľa večer – pondelok; pondelok večer - utorok - druhý deň cesty; utorok večer alebo streda ráno - Ježišov príchod do Kány (Brown 126).

V Káne Galilejskej – perikopa je veľmi dobre prepojená s predchádzajúcou kapitolou o povolaní učeníkov, pretože z verša Jn 21,2 sa čitateľ dozvie, že Natanael pochádzal práve z Kány (Schwank 83). Názov *Kána* (קָנָא - stvoriť, získať), ako sme už spomenuli, mohol by byť narážkou na «získaný ľud, Bohom stvorený» (Ex 15,16; Dt 32,6; Ž 72,4) (Mateos – Camacho *Vangelo: figure e simboli* 108-109).

Ježišova matka - označenie «matka toho a toho» je aj dnes úctivým titulom ženy medzi Arabmi. V Jánovom evanjeliu Mária nie je nikdy označená menom (znak istej symbolizácie? podobne ako „milovaný učeník“, alebo žena Samaritánka) (Brown 126).

Bola tam - podľa apokryfnej tradície bola Mária ženíchovou tetou. Latinský úvod do evanjelia z 3. stor. ženícha identifikuje ako Jána, Zebedejovho syna. Čo je možné dať do súvisu s tradíciou, že Salome, Zebedejova manželka, bola Máriinou sestrou, a tak toto príbuzenstvo vlastne “urobilo” z Jána Ježišovho bratranca (por. Jn 19,25: sestra jeho matky). Ježišova prítomnosť môže súvisieť práve s tým, že išlo o svadbu príbuzného (pozri: Natanael pochádzal z Kány!) (Brown 126).

Pozvali aj ... učeníkov – podľa veľmi starého textu v *Epistula apostolorum* (140/170 po Kr.) pôvodný text hovoril o Ježišových bratoch. Tento variant je možné vysvetliť na základe eventuálneho vplyvu verša Jn 2,12, kde sa skutočne nečakane spomínajú bratia (Fabris 205).

Jn 2,3: Keď sa minulo víno, povedala Ježišovi jeho matka: „Nemajú vína“.

Textovo-kritická poznámka:

Obidva Bodmerove papyrasy podporujú kratší variant. Niektorí komentátori (Lagrange, Braun, Bultmann, Boismard) dávajú prednosť dlhšiemu variantu Sinajského kódexu a VL: «nemali viac vína, pretože víno na svadbu sa minulo» (Brown 127). Dva staré latinské preklady upresňujú: «stalo sa, že pre nával pozvaných sa víno minulo» (Fabris 206).

Nemajú vína - «Nemalo by nám uniknúť, že na núdzu upozornila jeho Matka, že mu dôverovala, že ona posmelila obsluhujúcich a že na jej podnet urobil Ježiš prvý zázrak. Mária tak stála za zrodom viery učeníkov» (kard. Korec 79).

Symbolika svadby a ženícha:

Ženích je v prorockých spisoch symbolom Boha (napr. Iz 1,21-23; 49,14-26). V židovskej tradícii sa metafora ženícha neaplikovala na Mesiáša (okrem jediného rabínskeho textu, ktorý sa nám zachoval). Alegorická interpretácia Veľpiesne bola známa už v 1. storočí. Tému manželstva a zmluvy objavujeme už v slovách Jána Krstiteľa (1,7). Ak Ježiš aplikuje na seba metaforu ženícha, potom vlastne ohlasuje novú zmluvu (por. 14,24), v ktorej On sám zaujal miesto, ktoré mal v starej zmluve Jahve: Syn Boží (1,1) vykonáva *funkciu Boha* na zemi (por. 2,10). Nový mesiášsky ľud - jeho učeníci - je prítomný v perikope Mk 2,19n v obraze «priateľov ženícha» (οἱ φίλοι τοῦ νυμφῶνος). Tento výraz sa pokladá za semitizmus a znamená tých priateľov, ktorí sprevádzajú ženícha, pomáhajú mu v príprave svadby a v jej samotnom priebehu. Ján Krstiteľ nazval sám seba priateľom ženícha (Jn 3,29). Podľa svedectva niektorých kresťanov v Iraku, ktorí hovoria jazykom surath (jazyk blízky targumskej aramejčine) a ktorí zachovávajú staré tradície, výraz «synovia svadby» sa dodnes používa a neznamena svadobných hostí, ale veľmi blízkych priateľov ženícha, ktorí organizujú svadbu. Ježiš v protiklade k menovaným skupinám učeníkov, svojich nazýva «priateľmi ženícha», čím naznačuje nový typ učeníctva: títo mu nie sú podriadení, nasledovať ho neznamena podriaďovať sa mu, ale *robiť* to, čo *robí on*. Nezaujal miesto *otca*, ktorý riadi a vychováva svojich synov, ale miesto *priateľa*, ktorý sa správa priateľsky k svojim priateľom. Najdôležitejším prvkom v novej kresťanskej komunite je Jeho prítomnosť: od nej závisí radosť i pôst.

Symbolika vína:

V Jánovom evanjeliu sa hovorí o víne, ktoré symbolizuje nový poriadok spásy iba v kontexte svadby v Káne. Typicky jánovským symbolom na označenie nového obdobia, ktoré začalo v osobe Ježiša Krista, je «živá voda» (Schwank 82). Symbol *vína* patrí do kontextu *svadby*: symbolizuje *lásku* (Veľp 7,10: «(nechže sú mi) tvoje ústa ako víno najlepšie, ktoré mi zvlažuje podnebie...» por. tiež 1,2; 8,2), je neoddeliteľnou súčasťou svadobnej hostiny a radosti. U synoptikov nájdeme bohatšie rozvinutú túto symboliku vína (Schwank 82). Ježiš tam vyzýva svojich ku

kreativite: «nové víno do nových mechov» a to znamená, že nová kresťanská komunita musí nájsť originálne formy (Ježiš nehovorí, že mechy sú nepotrebné), ktorými by vyjadřila realitu, v ktorej žije. Staré víno sa u Marka nespomína, pretože stará vinica nepriniesla úrodu (por. 12,1n), niet vína a teda staré mechy sú vlastne prázdne! (Mateos – Camacho, Il vangelo di Marco 247-249). Zmienku o človeku, ktorý pije staré víno, nájdeme v Lk 5 a tiež v Tomášovom evanjeliu. Tomášovo evanjelium, logion 47: «Nie je možné, aby človek sa posadil na dva kone, napínal dva luky. A nie je možné, aby sluha slúžil dvom pánom, ináč bude jedného ctíť a toho druhého urážať. Človek, ktorý pije staré víno, netúži v tej chvíli po novom. A nové víno sa nedáva do starých mechov, aby nepraskli; a nedáva sa staré víno do nového mechu, aby ho nezničilo. Neprišiva sa stará záplata na nové šaty, pretože tak vznikne diera».

Je to príslovie, ktoré použil Ježiš ako ilustráciu k prikázaniu lásky: človek sa má Bohu odovzdať celým srdcom. V porovnaní so synoptikmi je tu príslovie rozšírené o dve úvodné prirovnania. Charakteristika vzťahu medzi služobníkom a pánom je zredukovaná na jeden príklad. Druhá časť naväzuje na Mk 2,21n par. Najbližšie je lukášovská verzia. Iba u Lukáša nájdeme úvodné slovo o človeku, ktorý pije staré víno. Pôvodne to bolo príslovie, ktoré pripomínalo, že staré sa neznesie s novým, mladým, že nové ničí staré... Gnostici chápali tieto výroky ako výzvu k rozhodnutiu medzi božstvom a svetom (Pokorný, Tomášovo evanjelium 87). Tiež tu čítame, že staré víno ničí nové mechy, v skutočnosti však tomu tak nie je, pretože už nekvasí.

V paralelnom Lukášovom texte (a len v ňom) čítame: «A nik, kto pije staré, nechce nové, lebo si povie: „Staré je lepšie“ (χρηστός - dobré - semitizmus: požitie ako komparatív)» (Lk 5,39). Je to pravda (čo sa týka vína), ale tento verš, vytvára problém: tak predsa to *staré*, osvedčené, je *lepšie*? Keďže je to problém, mnohé rukopisy ho vynechávajú, aby text prispôbili paralelným miestam u Marka a Matúša a Marcion ho vynecháva, pretože v jeho teológii «staré nemôže byť lepšie». Tento verš reprodukuje myslenie tých, ktorí sú spokojní so starými štruktúrami a inštitúciami. Veta má teda *ironické* podfarbenie («Spôsob použitia kladného výrazu, ktorému hovoriaci dáva pejoratívny význam, čím dosahuje jemný, zastretý výsmech. Napr. „Beda hrdinom - v pití vína a silákom - v miešaní liehovín!“ (Iz 5,22). „My sme blázni pre Krista, ale vy ste múdri v Kristovi; my sme slabí, a vy silní; vy ste slávni, my znevážení“ (1Kor 4,10)» (Heriban, Príručný lexikón 505), je adresované Židom, ktorí nechceli prijať «nové víno» evanjelia. Text má *paralely* v židovskej a helénskej literatúre (por. Sir 9,15: «Ako nové víno je nový priateľ; až zostarne, budeš ho piť s pôžitkom») (Marshall 228). Všimnime si, že Kristove slová v Mk 2,19n a udalosti v Jn 2 sú vsadené do začiatku Ježišovej činnosti. Kontext svadby v Starom zákone symbolizuje mesiášske dni (Iz 54,4-8, 62,4-5) (Brown 136).

Jn 2,4: Ježiš jej odpovedal: „Čo mňa a teba do toho, žena? Ešte neprišla moja hodina“.

Textovo-kritická a filologická poznámka:

Najstaršie rukopisy takmer vôbec neobsahujú interpunkčné znamienka a v tomto 4. verši napríklad rukopis Φ^{75} vôbec neuvádza žiadne. Je teda úlohou interpreta, aby rozhodol, či otáznik treba položiť pred alebo za slovo «žena», alebo na koniec verša. Oslovenie $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota$ niektoré nemecké texty prekladali ako *Weib*, ale správnejší sa zdá preklad prostredníctvom slova *Frau*, ako to majú novšie texty. Prvá časť Ježišovej odpovede (4a) je jednoznačne zamietavá, i keď nie je celkom jasné, do akej miery (por. napr. 2Sam 16,10; 2Krl' 3,13). Aj druhú časť vety, podobne ako prvú môžeme pokladať za otázku. Môžeme ju porovnať napríklad s podobnou konštrukciou vo verši Mk 8,17: «Prečo rozprávate o tom, že nemáte chlieb? Ešte nechápate (*oupo*) a nerozumiete?»; prípadne s Mt 16,9; Jn 18,11 (Schwank 81).

Podobne ako tento verš, aj Mk 1,24 obsahuje idiomatickú frázu $\tau\acute{\iota}\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota$, ako aj text Mk 5,7: «Čo ťa do nás?» - «Čo mne a tebe?» ($\tau\acute{\iota}\ \epsilon\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota$). Ekvivalentná hebrejská idióma לְךָ לֵאמֹר , alebo podobná formulácia, sa nachádza v textoch Sdc 11,12; 1Krl' 17,18; 2Krn 35,21. Arthur Maynard v článku *TI EMOI KAI SOI* (in *NTS* 31 [1985] 582-586) poukázal na *kontext* u Marka a u Jána (por. preklady Jn 2,4: nssp «Žena, čo mám s tebou?»; ev «Žena, čo mňa a teba do toho?»; ro «Čo mám s tebou, žena?»; ek «Čo to znamená pre mňa a pre teba, žena?»; iný preklad ek «Čo my máme spoločného?» por «Čo nás do toho žena?»):

<i>Marek</i>	<i>Ján</i>
svedectvo Jána	svedectvo Jána
pokúšanie	-
povolanie uč.	povolanie uč.
(<i>idióma</i>)	(<i>idióma</i>)
1. zázrak	1. zázrak

Po porovnaní následnosti dejov u Marka a u Jána zistíme, že fráza sa nachádza v oboch prípadoch pred prvým zázrakom. Indikuje vyššiu, božskú prirodzenosť Krista. U Jána sám Kristus zjavuje svoju vyššiu prirodzenosť matke, že nie je len jej synom, ale *oveľa viac* - toto oveľa viac bude zjavným, keď príde jeho hodina - a to bude po druhýkrát, čo sa prihovorí k svojej matke v Jánovom evanjeliu:

žena... hodina
 jeho *hodina* je hodina utrpenia
žena...zjavenie vyššej pravdy
 od tej *hodiny*...učeník si ju vzal k sebe

Idióma $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota$ môže vyjadrovať niekedy nepochopenie v kontexte dialógu: «nerozumejú si». Aj toto môže byť prípad v Káne a podľa Ignaca de la Potterie tomu tak aj v skutočnosti je. Kým Ježišova matka hovorí o nedostatku

reálneho vína, Ježiš začína hovoriť v inej rovine a z toho vzniká aj určité nedorozumenie. Takýto *element „nedorozumenia“* v dialógu sa v jánovských textoch objavuje dosť často (Jn 3,1-6: Nikodém myslí na fyzické narodenie, ale Ježiš hovorí o duchovnej skutočnosti; Jn 4,31-34: z roviny telesného pokrmu sa prechádza do roviny duchovného pokrmu). Prechod z roviny telesného nápoja do roviny symbolickej je možné dedukovať z Ježišových slov. I keď obaja hovoria o víne, predsa ho chápu v inom význame. Túto interpretáciu by potvrdzovali aj poznatky, ktoré publikoval E. Delebecque v článku *Les deux vins de Cana*, in *Revue Thomiste* 85 (1985) 242-252. Podľa toho by sa začiatkové opytovacie zámeno τί (v latinčine *quid*) vzťahovalo na víno, čiže bola by tu vyjadrená myšlienka: «(víno) teda, čo znamená pre teba a čo znamená pre mňa? Slovo víno u teba a u mňa nemá ten istý význam». Podľa tohto výkladu, akonáhle Ježiš počuje slovo «víno», hneď myslí prirodzene na víno v bilickej tradícii ako na symbol mesiášskeho času a mesiášskych dobier, čiže ako na symbol jeho vlastnej misie (De la Potterie 203-204).

Žena – γύναι – bol to normálny spôsob, ako Ježiš oslovoval ženy (Jn 4,21, 8,10, 20,13) a je dosvedčený aj v gréckych textoch. Zvláštnou je však skutočnosť, že oslovenie nie je bližšie špecifikované a vychádza z úst syna. Neexistujú o takomto použití žiadne paralely ani v hebrejčine, ani v gréčtine. Zaiste nejde o zaznávanie vzťahu *matka - syn*, veď v tejto perikope je Mária spomenutá štyrikrát ako «matka Ježišova». Vedie nás to k skúmaniu hlbšieho, symbolického zmyslu tohto titulu a k jeho interpretácii v súvislosti s textom Jn 19,26 (Brown 127-128). R.E. Brown vychádza pri štúdiu symboliky Ježišovej matky v Káne z textu Zjv 12.

Ešte neprišla moja hodina – οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου. Poznáme staroveký preklad tejto vety ako otázku: «Snád ešte neprišla moja hodina?», a tento preklad a zmysel zastával aj Gregor Nyssenský a Teodor z Mopsvestie, v súčasnosti Boismard a Michl. Samozrejme, je to možný preklad, keď slovo οὐπω sa nachádza na začiatku vety, ako napr. aj v Mk 8,17 (Brown 129).

Hodina – Bresolin poukázal na to, že interpretácia tejto hodiny ako hodiny utrpenia a umučenia je staršia než Augustínova interpretácia. Podľa Reussa grécki otcovia mysleli skôr na hodinu prvého zázraku (Brown 129), i keď v kontexte Jánovho evanjelia treba myslieť hlavne na hodinu smrti na kríži.

Jn 2,5: Jeho matka povedala obsluhujúcim: „Urobte všetko, čo vám povie!“

Prekvapivo môžu znieť Máriine slová: zdá sa, že pochopila Ježišovu odpoveď ako takú, podľa ktorej sa chystá vykonať mimoriadny čin (Farkasfalvy 84). Pravoslávny teológ Pružinský sa pýta, na základe viery koho urobil Ježiš toto znamenie v Káne? A dáva túto odpoveď: «Odpoveď môže byť asi len jedna: na základe viery Panny Márie. Sila jej viery sa prejavila v slovách: „Urobte všetko...“. Pozoruhodný je tu výrok sv. Jána Zlatoústeho, ktorý hovorí, že Mária „znepokojila svojho Syna v neprihodný čas“ (podobne aj u Efréma Sýrskeho) (Pružinský 109).

Jn 2,6: Stálo tam šesť kamenných nádob na vodu, ktoré slúžili na očisťovanie, ako bolo zvykom u Židov, každá na dve až tri miery.

Šesť kamenných nádob – Kamenné nádoby sa používali na rituálne umývanie rúk pred a po jedle (Pružinský 109). Neraz sa v počte hľadá symbolika, v tomto prípade by sme mali *7 bez jednej*: symbol židovskej nedokonalosti. Takisto sa hľadá symbolická súvislosť s kamennými nádobami v Ex 7,19 (Brown 129-130). Ježiš premieňa prostriedky rituálnej očisty na predobraz radosti a požehnanja mesiášskej svadby (Farkasfalvy 84). Podľa inej interpretácie sa číslo *šesť* v tomto kontexte stane pochopiteľným, ak by Ježiš pritom myslel na tých učeníkov, ktorí uverili (Ondrej a Jakub bez uvedenia mena, potom každý z nich získal svojho brata, čiže Ondrej Šimona a Jakub Jána; nakoniec sa v povolani učeníkov spomína Filip a Natanael). Týmto šiestim učeníkom adresoval Ježiš slová: «Uvidíte ... Syna človeka» (1,51). Na základe "len" vonkajších znakov možno konštatovať, že v Káne sa skutočne stal zázrak premenenia vody na víno, avšak ešte "väčším" zázrakom bolo, keď títo šiesti učeníci uverili v neho (Schwank 84). V podobnom význame píše aj Pružinský: «Evanjelista ponecháva čitateľovi možnosť, aby si z Kristovho daru urobil sám záver o Ňom podľa príkladu učeníkov (v. 11) a Cirkvi Kristovej, a to v akte viery. Po prvý raz láska Kristova stvorila nového, v Neho veriaceho človeka» (Pružinský 109).

Miera – μετρητής – jedna miera (*bat* alebo *efa*) zodpovedá približne 40 litrom (Brown 130). Zodpovedá to hebrejskej miere *bat* (39,39l). V symbolickom kontexte sa javí ako pochopiteľné enormné množstvo premeneného vína (400-700 l), pretože dostatok vína je v Starom zákone znakom a obrazom, ktorý vyjadruje radosť posledných dní: Am 9,13-14: «Hľa, prídu dni - hovorí Pán, ... vrchy budú pretekať muštom ... budú sadiť vinice a piť ich víno, narobia si záhrady a budú jesť ich ovocie» (por. Oz 14,7, Jer 31,12). V židovskom apokryfnom spise 2Bar 29,5 nachádzame až fantastický opis enormného množstva: zem bude produkovať desaťtisíckrát viac, každý vinič bude mať tisíc ratolestí, každá ratolesť tisíc strapcov, každý stravec tisíc bobúľ a každá bobuľa približne 460 l vína (por. tiež text Ireneja, AH 5,33,3-4, PG 7,1213-1214). Irenej pripisuje tieto myšlienky Papiášovi Hierapolskému, ktorý sa nachádza v úzkom súvisle s tradíciami ohľadne Jána. Vďaka tejto symbolike mohlo byť znamenie v Káne pochopené Ježišovými učeníkmi ako znamenie mesiášskych čias (Brown 136).

Jn 2,7-8: Ježiš im povedal: „Naplníte nádoby vodou!“ A naplnili ich až po okraj. (8) Potom im povedal: „Teraz načrite a zaneste starejšiemu!“ A oni zanesli.

Starejší – ἀρχιπρίκλινος – týmto výrazom sa zvyčajne označoval sluha, ktorý bol na gréckych a rímskych hostinách zodpovedný za poriadok chodov, ktoré sa podávali. V Novom zákone sa inde nevyskytuje (Schwank 81). Niektorí vidia paralelu v texte Sir 32,1: «Nevypínaj sa, ak ťa ustanovili za usporiadateľa

(hostiny) (ἡγούμενον σε κατέστησαν), správaj sa v ich kruhu tak, ako jeden z nich! (2) Staraj sa najprv o nich, až potom si sadni; až keď si splnil všetky svoje úlohy, posad' sa (k stolu), (3) aby si z nich mal radosť a dostal ozdobný veniec (na znak) vďaka a získal uznanie od pozvaného zástupu». V takom prípade nie je sluhom, ani ich vedúcom, ale hosťom, ktorý bol určený, aby riadil veci, nakoľko bol v rodinnom zväzku so ženíchom (Brown 130).

Jn 2,9-10: Keď starejší ochutnal vodu premenenú na víno - on nevedel skade je, ale obsluhujúci, čo načierali vodu, to vedeli -, zavolať si ženícha (10) a vravel mu: „Každý človek podáva najprv dobré víno a horšie až potom, keď si hostia upili. Ty si zachoval dobré víno až doteraz“.

Keď starejší ochutnal vodu premenenú na víno – V helénskom svete boli známe mýty, podľa ktorých boh Dionýz premenil vodu na víno. Na ostrove Andros si túto udalosť pripomínali 5. januára a preto pravdepodobne nemôžeme vylúčiť súvislosť medzi dátumom slávenia Zjavenia Pána a dátumom dionýzovských osláv (Schwank 82). «Svätý Ján bude hovoriť ešte o celom rade zázrakov. Patria neoddeliteľne k Ježišovmu životu a poslaniu. Nemožno ich odstrániť alebo vytrhnúť z celku a nezničiť pritom celý obraz» (kard. Korec 76).

On nevedel skade je, ale obsluhujúci ... vedeli – táto veta konfrontuje starejšieho a obsluhujúcich s charakteristickou jánovskou témou, ktorá sa týka pôvodu – odkiaľ – πόθεν. Aj na iných miestach Jánovho evanjelia je tento motív silne prítomný: «Medzi vami stojí ten, ktorého nepoznáte» (Jn 1,26); «Keby si poznala Boží dar...» (Jn 4,10); «...a svet ho nepoznal» (Jn 1,10); «...ani nevieme, kto mu otvoril oči» (Jn 9,21). Ak tento text interpretujeme alegoricky, potom starejší *reprezentuje* správanie sa veľkej časti vyvoleného národa, ktorá *nepochopila* udalosti ani potom, čo videla zázrak – znamenie a ochutnala «dobré víno» evanjelia (Farkasfalvy 85).

Každý človek podáva najprv dobré víno – princíp, ktorý nie je doložený v žiadnych textoch staroveku (Schwank 82).

Dobré víno – víno, ktoré dáva Ježiš nie je hocaké, ale dobré (καλός) víno, je symbolom evanjelia a pravdy (De la Potterie 216).

Jn 2,11: Toto urobil Ježiš v Káne Galilejskej ako prvé zo znamení a zjavil svoju slávu. A jeho učeníci uverili v neho.

Ako prvé zo znamení – V Káne urobil Ježiš prvé zo znamení (nehovorí sa «prvé zo zázrakov»), ktoré je prvým z celku siedmich znamení, ktoré tvoria základ prvej časti evanjelia – knihy znamení: 1. svadba v Káne; 2. uzdravenie syna kráľovského úradníka; 3. uzdravenie chorého pri betsatskom rybníku; 4. zázračné rozmnoženie chlebov; 5. chodenie po mori; 6. uzdravenie slepého od narodenia; 7. vzkriesenie Lazára (Schwank 85). «V Káne Ježiš premenil vodu na víno. Bolo to znamenie jeho moci a jeho poslania. Neskôr pôjde ešte ďalej, premení víno na

Krv, a to bude už nielen znamenie moci, lež i milosti. Bude to *sviatosť*, viditeľný znak, ktorý naznačuje a zároveň aj *dáva milosť*» (kard. Korec 80).

Zjavil svoju slávu – Toto zjavenie Jeho slávy spočíva predovšetkým v tom, že milosť Božia „stvorila“ nových, veriacich ľudí – toto je duchovný, ale v podstate skutočný a najväčší zázrak v Káne, veď s týmto úmyslom bolo napísané aj celé evanjelium. Zjavenie slávy je v prvom rade duchovná zmena. Starejšiemu sa táto vec celkom nevyjasní ani po tom, ako ochutnal vodu premenenú na víno (por. Schwank 84). Všetky znamenia, od prvého až po posledné majú ten cieľ, aby bolo možné Božiu slávu vidieť, počuť a dotýkať sa jej: «A my sme uvideli jeho slávu...» (Jn 1,14) (Farkasfalvy 86).

A jeho učeníci uverili v neho – Z ekzeziologického aspektu treba poznamenať, že perikopa Jn 2,1-11 iba zdanlivo nesúvisí s predchádzajúcim textom v prvej kapitole (hlavne z dôvodu nového začiatku kapitoly), ktorého hlavnou témou je povolanie učeníkov. Obsahovo sú však udalosti v Káne určitým zakľúčením deja, ktorý začal v Jn 1,19. V tento tretí deň sa po prvýkrát schádza „Cirkev“ a Ježiš ponúka dobrodenie nového veku, ktorý práve začal (Schwank 84). «Pravda, to bol len *začiatok* viery. Učeníci sa budú musieť ešte mnoho učiť a cvičiť a trpieť, kým sa po Golgote a po Vzkriesení stanú naozaj a navždy *veriacimi*» (kard. Korec 78). «Znamenie zjavuje slávu Ježišovu iba tým, ktorí prichádzajú k Nemu s vierou. Z druhej strany znamenie podnecuje vieru, keďže človek uvidel prejav slávy vteleného Boha (Jn 1,14)» (Pružinský 110).

Jn 2,12: Potom zišiel on i jeho matka a bratia i jeho učeníci do Kafarnauma, kde zostali niekoľko dní.

Textovo-kritická poznámka:

Textová forma, ktorá slúži ako základ pre obvyklé vydanie gréckeho textu, zakladá sa na rukopisoch \mathfrak{P}^{66} (korektorom opravený text) a \mathfrak{P}^{75} , ako aj na texte Vatikánskeho kódexu. Sinajský kódex a niektoré rukopisy majú variant: «on, i jeho matka a jeho bratia» a pravdepodobne tento kratší variant je pôvodnejší. Dlhší variant rozlišuje medzi osobami, ktoré spájali s Ježišom pokrvné zväzky a osobami, ktoré mu boli duchovne blízke (Schwank 87).

Do Kafarnauma – Kafarnaum sa v Starom zákone nespomína. Identifikuje sa s archeologickými vykopávkami v Tell Hum. Otázne však je, či je Kána od Nazareta vzdialená 6 km severovýchodne alebo 15 km severne. Pútnikom ukazujú bližšiu lokalitu Kefr Dženna. Z archeologického hľadiska je však pravdepodobnejšia vzdialenejšia a ťažšie dostupná lokalita Chirbet Qana. Odtiaľ zostupuje cesta ku Genezaretskému jazeru takmer 300m – výraz «zišiel» teda dobre zodpovedá topografickým podmienkam (Schwank 88). *Kľúčom* k interpretácii perikopy môže byť práve symbolika: *prechod* z jednej roviny do druhej: Mária - matka - žena. Ježiš - ženích - Boh. Svadba - mesiášske časy. Podľa

synoptikov práve v Kafarnaume Kristus zahájil svoju činnosť, odlišne Ján, on nezaznačil žiadny skutok Ježiša v tomto meste (Léon Dufour I. 335).

Dejiny interpretácie

Z dejín interpretácie si zalúži pozornosť text sv. Jána Zlatoústeho: «Ježiš bol známy predovšetkým v Galilei. Preto Ho pozvali na svadbu a On prišiel. Hľadel nie na svoju dôstojnosť, ale na naše dobro. Keď sa nezriekol prijať podobu sluhu, nechcel ani v najmenšom odmietnuť účasť na svadbe sluhov. Keď jedol s mýtnikmi a hriechnikmi, ako by teraz odmietol spoločenstvo s účastníkmi svadby. Je samozrejmé, že tí, čo Ho pozvali, nevedeli dokonale, kto je On, nepozvali Ho ani ako veľkého človeka, ale len ako obyčajného a známeho človeka. Na to naráža evanjelista, keď hovorí: „Bola tam aj Ježišova Matka“, to jest, Ježiša pozvali práve tak, ako aj ju a bratov. „A keď im nedostačovalo víno, hovorí Ježišovi Jeho Matka: Nemajú vína“. Tu si treba všimnúť to, odkiaľ Jeho Matke prišla na um myšlienka, že jej Syn je veľký? Ved' do tej doby nevykonal žiadny zázrak. Preto evanjelista hovorí: „Tak urobil Ježiš počiatok znamení v Káne Galilejskej“. Keď niekto povie, že tu ešte nie je dostačujúci dôkaz toho, že znamenie bolo prvé iba v Káne, ale nie vo všeobecnosti a nie prvé zo všetkých Jeho znamení; pravdepodobne Kristus už skôr a v iných mestách vykonal iné zázraky, to na taký názor odpovieme tým, čím sme už odpovedali. Čím konkrétne? Tým, čo hovorí Ján: „Ani ja som Ho nepoznal, ale preto som prišiel a krstil vodou, aby sa On stal známym Izraelovi“ (Jn 1,31) ... To znamená, že týmto znamením položil počiatok svojim znameniam, aby bol známy» (Beseda 21,1-2; Migne PG 59, 129-130) (preklad podľa Popoviča 42-43).

Jn 2,23-25: Keď bol cez veľkonočné sviatky v Jeruzaleme, mnohí uverili v jeho meno, lebo videli znamenia, ktoré robil. (24) Ale Ježiš sa im nezdôveril; on poznal každého (25) a nepotreboval, aby mu niekto vydával svedectvo o človekovi. Sám totiž vedel, čo je v človeku.

Cez veľkonočné sviatky – ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ – Zdanlivo zbytočné slovo «vo sviatok» - ἐν τῇ ἑορτῇ - má význam: «vo sviatočnom dave» (por. tiež Jn 7,11).

Uverili v jeho meno – V preklade zanikne slovná hračka: *uverili* – *nezdôveril* – v gréčtine máme to isté sloveso: ἐπίστευσαν - ἐπίστευεν. Aj pre nás by slovo viera malo byť obsahovo príbuzné s dôverou a s absolútnym osobným a dôverným spoľahnutím sa (Schwank 97). V nasledujúcom kontexte sa Ježiš predsa len *zdôverí* jednému človeku – Nikodémovi.

On poznal každého – Ján nám predstavuje Ježiša, ktorý pozná ľudské srdcia a ľudské myšlienky a v tomto evanjeliu je Ježiš takto predstavený viackrát, napr. Jn 1,47; 21,17. Ježiš takisto poznal srdcia ľudí ako Boh. Z veľkého množstva paralelných textov uveďme aspoň jeden: «Lebo človek hľadá na výzor, ale Pán

hľadá na srdce» (1Sam 16,7). Cirkevní otcovia sa v sporoch s ariánmi právom odvolávali práve na verše 24-25 (Schwank 99).

Niektorí autori riešia problém, ako by sme mohli toto Ježišovo poznanie posúdiť dnes z hľadiska hĺbkovej psychológie, prípadne v kontexte staroveku, keď žili osoby, ktoré mali zvláštne dary poznania myšlienok iných ľudí (napr. Apolonios z Tyany). Aj moderná psychológia pozná takéto možnosti, ktoré z vedeckého hľadiska nemožno spochybnit'. V týchto prípadoch sa ale špeciálne poznanie vzťahuje na poznanie prirodzených vecí a myšlienok, i keď niekedy budúcich. Ježišovo poznanie sa oproti tomu týka tej oblasti ducha, ktorú človek nedokáže preskúmať žiadnymi schopnosťami a prostriedkami. Ježiš napríklad vie, ktorý človek s pomocou Božej milosti vytrvá vo viere a ktorý nie. Kristus nás pozná lepšie, než my sami seba. Ježiš pozná také veci, ktoré sa dejú pri osobnom stretnutí človeka so živým Bohom, teda také veci, ktoré sú mimo dosah psychologického bádania (Schwank 99).

Rozhovor s Nikodémom

Na základe nejednoznačnosti niektorých termínov (zhora - znova, vietor - Duch) a na základe toho, že autor využil túto mnohoznačnosť na vyjadrenie hlbokých teologických právd v gréčtine, čo nie je možné v inom jazyku, vyplýva, že dialóg bol sformulovaný v gréckom jazyku a nie je prekladom. Z tohto dôvodu je však prekvapujúce, že sa tu vyskytujú aj semitizujúce konštrukcie a klasické starozákonné obrazy. Dialóg má aj niektoré také črty, ktoré nie je možné odvodiť z helenizmu. Teológia tejto perikopy prezrádza židovsko – palestínske alebo rané židovsko - helénske prostredie. Aj z tohto dôvodu nemožno túto perikopu jednoducho pokladať za kresťanskú krstnú homíliu z konca 1. storočia, ako predpokladajú niektorí interpreti, ale ani za jednoduchú “reprodukcii” rozhovoru približne z roku 28, keď sa Ježiš stretol a porozprával so židovským rabinom (Schwank 103).

Jn 3,1: Medzi farizejmi bol človek menom Nikodém, popredný muž u Židov.

Medzi farizejmi – Farizeji tvorili v tom čase menšinu vo veľrade a Nikodém sa do veľrady dostal zaiste ako uznávaný učiteľ – písomznalec (3,10), teda nebol kňazom. Neskôr sa čitateľ evanjelia dozvie, že bol dosť bohatým človekom (19,39) a z verša 3,4 vysvitá, že už mohol byť dosť starý (Schwank 100).

Bol človek – Ἦν δὲ ἄνθρωπος – Slovo «človek» tu nemá taký slávnostný charakter, ako v Jn 1,6. Čitateľ má skôr v pamäti slová predchádzajúceho verša 2,25, že Ježiš «vedel, čo je v človeku» - ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἄνθρώπῳ (Schwank 100).

Nikodém – Νικόδημος – Grécke meno nie je vôbec prekvapujúce vo vtedajšom Jeruzaleme. Aj to je možné, že autorovi sa meno zvlášť zapáčilo; okrem Jánovho

evanjelia (3,1.4.9; 7,50; 19,39) však tento Nikodém v Novom zákone nikde inde nevystupuje (Schwank 100). Význam mena *Niko-demos* je: «ľud víťazstva», analogicky ako je *Niko-polis* «mestom víťazstva». Grécky termín *laos* znamená ľud v zmysle zástupu a skupiny veľkého počtu ľudí a termín *demos* značí politicky zjednotený národ. V texte Zjv 2,6.15 vystupuje istý *Nikolaos*. Je možné, že meno Nikodém má v našej perikope aj hlbší pozitívny význam. Možno ho pokladať za reprezentanta nielen skupiny sympatizujúcej s Ježišom, ale aj za reprezentanta všetkých, čo sa skrze Krista dostanú k víťazstvu viery a ktorí tvoria nový víťaziaci Boží ľud: «ľud víťazstva» (Jn 16,33: «... dúfajte, ja som premohol svet!»; 1Jn 5,4-5: «Veď všetko, čo sa narodilo z Boha, premáha svet. A tým víťazstvom, ktoré premohlo svet, je naša viera. (5) Veď kto iný premáha svet, ak nie ten, kto verí, že Ježiš je Boží Syn?») (Schwank 100-101). Používanie mena Nikodém v Jeruzaleme je dosvedčené aj v rabínskych textoch. Niektoré traktáty Talmudu (*Gittin* 56a; *Taanith* 19b-20a) referujú o istom *Naqdimonovi*, dobre situovanom jeruzalemskom občanovi galilejského pôvodu, ktorý v čase obliehania mesta v roku 70 po Kr. zabezpečil zásobovanie vody (nechýbajú autori, ktorí ho identifikujú práve s naším Nikodémom). Nikodém z Jánovho evanjelia nie je známy zo synoptických evanjelií; napriek tomu sa niektorí pokúšajú identifikovať ho (čo je ale dosť nepravdepodobné) s boháčom v Mk 10,17-22 alebo so zákonníkom v Mk 12,28-34 (Vignolo 104).

Jn 3,2: On prišiel v noci k Ježišovi a povedal mu: „Rabbi, vieme, že si prišiel od Boha ako učiteľ, lebo nik nemôže robiť také znamenia, aké ty robíš, ak nie je s ním Boh.”

Textovo-kritická a filologická poznámka:

V niektorých rukopisoch chýbajú slová «aké ty robíš», ale toto vôbec neovplyvňuje význam verša. Slovné spojenie «ak nie je s ním Boh» prezrádza, že v pozadí mohla byť aramejská konštrukcia (Schwank 100).

Prišiel v noci – Veľkosť Nikodéma je v jeho úprimnosti a poníženosti, v čom sa stáva učiteľom pre všetkých a pre všetky časy: ak vezmeme do úvahy jeho spoločenské postavenie, je vysoko nad Ježišom, a predsa je to on, kto ide k Ježišovi. Mohol Ježiša pozvať do svojho domu, ako to urobilo dosť zákonníkov a vysoko postavených ľudí; tu však ide on, aby sa Ježiša «čosi spýtal», v čom nemal celkom jasno. Bez skromnosti a poníženosti sa človek nevie prepracovať k viere. Skutočnosť, že prichádza v noci, možno interpretovať ako Nikodémov strach, ale aj úprimné hľadanie a v jánovskom význame môžeme noc pokladať aj za tmu (por. Jn 13,30). Nikodém ide síce «v noci», ale hľadá «svetlo», a dokonca celý jeho dialóg s Ježišom *smeruje* k vete: «Ale kto koná pravdu, ide na svetlo, aby bolo vidieť, že svoje skutky koná v Bohu» (3,21) (Schwank 101). Slovné spojenie *ἔρχομαι πρὸς* vyjadruje bežné fyzické priblíženie sa, ale u Jána sa používa aj na dynamické vyjadrenie počiatku viery u toho, kto sa približuje k Ježišovi, čo by bolo možné povedať v teologickej terminológii ako *initium fidei*. Takýto počiatok

spôsobuje podľa Jána Ježišova moc: «A ja, až budem vyzdvihnutý od zeme, všetkých pritiahnem k sebe» (12,32) a moc Otcova: «Nik nemôže prísť ku mne, ak ho nepritiahne Otec...» (6,44). V našom kontexte máme aj inklúziu s poslednými veršami perikopy, kde je prítomná myšlienka «neísť/ísť na svetlo» vo v. 20-21 (Vignolo 104).

Jn 3,3: Ježiš mu odpovedal: „Veru, veru, hovorím ti: Ak sa niekto nenarodí zhora, nemôže uzrieť Božie kráľovstvo.“

Perikopa Jn 3,3-8 obsahuje štyri dosť nejednoznačné termíny, ktorých pochopenie ovplyvňuje interpretáciu celej state. Sú to slová «zhora», «narodiť sa», predložka «z» a slovo «duch».

Nenarodí zhora – Grécky termín ἄνωθεν môže znamenať aj «zhora» v priestorovom význame, aj «znova» v časovom význame. Sloveso γεννώομαι môže znamenať «vytvoriť sa», «zrodiť sa» alebo jednoducho «vzniknúť» (Schwank 103).

Jn 3,4: Nikodém mu vravel: „Ako sa môže človek narodiť, keď je už starý? Azda môže druhý raz vojsť do lona svojej matky a narodiť sa?“

Druhý raz vojsť do lona svojej matky – Ako vidieť, Nikodém aplikuje Ježišove slová iba na telesnú stránku človeka, na jeho telo (Schwank 103-104). «Nikodém poznal len narodenie pre túto zem, narodenie telesné a pre krátky čas. Nepoznal však narodenie duchovné, narodenie pre nebo a pre večnosť. Prvé narodenie je narodením pre smrť; od chvíle narodenia kráča človek v ústrety smrti. Druhé narodenie je život, ktorý nikdy neprestane, bude večný» (kard. Korec 94).

Jn 3,5-6: Ježiš odpovedal: „Veru, veru, hovorím ti: Ak sa niekto nenarodí z vody a z Ducha, nemôže vojsť do Božieho kráľovstva. (6) Čo sa narodilo z tela, je telo, a čo sa narodilo z Ducha, je duch“.

Textovo-kritická poznámka:

Justín a Origenes citujú 5. verš v takej forme, že neobsahuje slová «z vody a», ale z textovo-kritického hľadiska je jasné, že variantu obsahujúcu aj tieto slová treba dať prednosť (Schwank 102).

Z vody a z Ducha – Predložku ἐκ je možné prekladať ako «z», ale aj «cez» alebo «od». Myšlienka vody a Ducha zodpovedá aj sviatosťnému spojeniu vody a Ducha v prvotnej cirkvi. Text Tit 3,5 je akoby komentárom k týmto slovám: «spasil nás nie pre spravodlivé skutky, ktoré sme my konali, ale zo svojho milosrdenstva, kúpeľom znovuzrodenia a obnovy v Duchu Svätom,...». Nepochopili by sme však evanjelistu Jána, keby sme chceli tento verš interpretovať tak, že pôsobenie Ducha

Svätého sa obmedzuje iba na oblasť vysluhovania sviatosti krstu (Schwank 103-104).

Nemôže vojsť do Božieho kráľovstva – V Jánovom evanjeliu je iba v týchto dvoch veršoch (3 a 5) reč o Božom kráľovstve.

Jn 3,7-8: Nečuduj sa, že som ti povedal: Musíte sa znova narodiť. (8) Vietor veje, kam chce; počuješ jeho šum, ale nevieš, odkiaľ prichádza a kam ide. Tak je to s každým, kto sa narodil z Ducha."

Textovo-kritická poznámka:

Zatiaľ čo variant v 5. verši, ktorý vynecháva element vodu, do popredia vlastne dáva Ducha, iné rukopisy zas v 8. verši kladú do popredia vodu tak, že pred slovo «z Ducha» vpísali slovo «z vody» (Schwank 102).

Vietor veje, kam chce – Grécke slovo πνεῦμα je možné prekladať ako vietor, ale aj ako Ducha.

Jn 3,9-10: Nikodém sa ho opýtal: „Ako sa to môže stať?“ (10) Ježiš mu odvetil: „Ty si učiteľ Izraela a toto nevieš?“

Ako sa to môže stať – Je to posledná Nikodémova otázka po ktorej „odchádza“ zo scény. Všimnime si, že táto otázka neznie «tak teda, čo mám robiť?», ale: «ako je to možné». Formuláciou táto otázka pripomína Máriinu (Lk 1,34) (Schwank 108). «“Ako sa to môže stať?“ pýta sa Nikodém. Ježiš mu neuvádza dôkazy z Písma, ako azda Nikodém očakáva. Ježiš nechce diskutovať. Ježiš vec jednoducho predkladá a tvrdí, pretože vie: „Veru, veru, hovorím ti, hlásame, čo vieme, a svedčíme o tom, čo sme videli“. A dodáva: „Ale neprijímate naše svedectvo“. A to Ježiš hovorí zatiaľ o „veciach zemských“. Neveria. „Akože uveríte, keď vám budem rozprávať o veciach nebeských?“ Nikodém hľadá a mlčí... A pritom pred ním sedí Jediný, ktorý môže hovoriť ako svedok o nebeských veciach, pretože ako Slovo bol „na počiatku u Boha a bol Boh“. Ježiš hovorí o tom, čo „videl“» (kard. Korec 94).

Ty si učiteľ Izraela – Zdá sa, že v pôvodine existujúci člen pred slovom učiteľ zdôrazňuje daný termín. V takom prípade by sme Ježišove slová mohli interpretovať vo význame: «ty si ten veľký, ten povolaný učiteľ a toto nevieš?». Ak je to správne, potom by takto Nikodém reprezentoval mnoho učiteľov, zákonníkov a farizejov (Schwank 107).

A toto nevieš? – Pán Ježiš síce odpovedá protiotázkou, ale ona nie je výrazom irónie, skôr smútku nad tým, že Nikodém a s ním všetci židovskí učenci nevedia zodpovedať takú kardinálnu otázku, akou je otázka ohľadne získania nového života. Nedokážu sa oslobodiť od predstavy, že výlučne oni sami musia niečo urobiť pre získanie života; nedokážu prijať, že sila Izraela nie je v ľudských výkonoch, ale vo viere (Iz 7,9; 28,16). Verše 11-13 vysvetľujú a rozvíjajú dvojité *amen* v 11. verši (Schwank 108).

Jn 3,11-13: Veru, veru, hovorím ti: Hovoríme o tom, čo poznáme, a svedčíme o tom, čo sme videli, a neprijímate naše svedectvo. (12) Ak neveríte, keď vám hovorím o pozemských veciach; akože uveríte, keď vám budem rozprávať o nebeských? (13) Nik nevystúpil do neba, iba ten, čo zostúpil z neba, Syn človeka.

Textovo-kritická poznámka:

V 13. verši za výrazom Syn človeka uvádzajú niektoré rukopisy slová «ktorý je v nebesiach», na čo mal pravdepodobne vplyv verš 1,18, ale v najstarších rukopisoch \mathfrak{P}^{66} a \mathfrak{P}^{75} sa tieto slová nenachádzajú. Za bližší k pôvodine sa pokladá kratší variant (Schwank 107).

R. Schnackenburg a J. Blank pokladajú perikopy 3,13-21 a 3,31-36 za také celky, ktoré boli ako «homília» alebo «kerygmatická zvesť» neskôr pridané k dialógu s Nikodémom. Pôvodný sled veršov bol podľa nich takýto: 3,1-12.31-36. 13-21. 22-30. Tento návrh však podľa viacerých autorov nie je dostatočne presvedčivý a ani nerieši všetky problémy v texte. Preto sa pri výklade berie za základ tá forma textu, ktorá bola tradovaná a máme ju v našom vydaní. Zdá sa, že Nikodémova krátka otázka (vo v. 9: «Ako sa to môže stať?») je spájajúcim prvkom medzi dialógom a nasledujúcim monológom, resp. ho vhodne pripraví. Taktiež si všimnime, že Nikodém po tejto poslednej otázke, ktorú položil, bez slova „odíde zo scény“. V 11. verši sa teda slávnostným ὁμῆν ὁμῆν uvádza programový monológ pre celé Jánovo evanjelium. V tomto verši si treba všimnúť aj plurál a implicitne skutočnosť, že tu sa dostáva k slovu už aj prvotná cirkev po veľkonočných udalostiach (Schwank 107-108).

Hovoríme o tom, čo poznáme – Je možná aj taká interpretácia, že oslávený Ježiš tu vystupuje spolu s niektorými prorokmi Starého zákona: s Abrahámom, ktorý videl Ježiša a zaradoval sa (8,56), s Mojžišom, ktorý o ňom písal (5,46), s Izaiášom, ktorý videl jeho slávu (12,41). Text okrem toho pripomína začiatok 1Jn 1,1n: «čo sme na vlastné oči videli ... dosvedčujeme a zvestujeme vám». Nie sú to slová jedinej osoby, ale sú to už aj slová apoštolskej cirkvi, v ktorej žije Kristus (Schwank 109).

Nik nevystúpil do neba – Nie je celkom ľahké zodpovedať otázku, na čo sa tieto slová vzťahujú. Možno ich chápať ako skrátené vyjadrenie myšlienky: «nik nevystúpil do neba a týmto by sa bol dostal do neba takým spôsobom, aby vedel ohlásiť pravdy o nebeských veciach, jedine Syn človeka, ktorý stade zostúpil». Ďalšou možnosťou je chápať vetu ako základné tvrdenie podobne ako vo v. 1,18, čiže v zmysle: «nikto nevystúpil, lebo pred vystúpením Syna človeka nikto toto nedokázal urobiť». Verš 13. je namierený aj proti názorom gnostikov a apokalyptikov, ktorí si mysleli, že vedia zvestovať pravdy o nebeských skutočnostiach. Ale jedine Syn pozná Otca a bez neho sa nikto nemôže dostať k nebeskému Otcovi. Takže on, ktorý zostúpil z neba je jedinou možnou cestou k vystúpeniu do nebies. Evanjelista tu teda vystupuje ako teológ, ktorý má

vedomosti o tom, že aj pred Ježišom sa mnohí pokúšali získať skúsenosti ohľadne druhého sveta. V súčasnosti by sme ich mohli nazvať špiritistickými, okultnými alebo parapsychologickými javmi. To však, čo Ježiš zjavil pre nás – od Otca pochádzajúca pravá náuka – sa podstatne líši od týchto javov, poznatkov a skúseností (Schwank 109-110).

Jn 3,14-15: A ako Mojžiš vyzdvihol na púšti hada, tak musí byť vyzdvihnutý aj Syn človeka, (15) aby každý, kto verí, mal v ňom večný život.

Textovo-kritická poznámka:

V 15. verši slová «mal v ňom večný život» neboli vždy správne pochopené a výraz «v ňom» vzťahovali niektorí interpreti na «kto verí», takže ho prekladali aj vzhľadom na myšlienku v nasledujúcom 16. verši. Z tohto dôvodu Vulgáta a mnohé grécke rukopisy majú: «aby každý, kto v neho verí, nezahynul, ale mal večný život» (Schwank 107).

A ako Mojžiš vyzdvihol na púšti hada – Pojem Syn človeka v 13. verši je vysvetlený vo verši 14 a toto vysvetlenie napomáha typológia hada. Typologická interpretácia textu Nm 21,5-9 bola známa už v predkresťanskej dobe. V súvislosti s tým sa v Múd 16,6 hovorí o – *symbolon soterias* – «znaku spásy». Okrem Jána sa v mimobiblických kresťanských spisoch často aplikoval text Nm 21,5-9 na Ježišovu smrť a kríž (*Barn* 12,5-7; Justín, *Apológia* 1, 60,1-4; *Dialóg so židom Tryfónom* 91; 94; 112). Toto myslenie nadväzuje na Jána, podľa ktorého sa najväčšie poníženie paradoxným spôsobom stáva spôsobom povýšenia. V jánovskom myslení je povýšenie na kríž omnoho viac ako len fakt ukrižovania, pretože práve toto vyzdvihnutie nám otvára cestu k Otcovi (12,32: «A ja, až budem vyzdvihnutý od zeme, všetkých pritiahnem k sebe») (Schwank 110).

Jn 3,16-17: Ved' Boh tak miloval svet, že dal svojho jednorodeného Syna, aby nezahynul nik, kto v neho verí, ale aby mal večný život. (17) Lebo Boh neposlal Syna na svet, aby svet odsúdil, ale aby sa skrze neho svet spasil.

Ved' Boh tak miloval svet – O určitej afektívnej láske božstva k ľuďom sa dočítame aj v textoch iných starovekých náboženstiev a kultúr, i keď treba zároveň dodať, že skôr išlo o súcit než o lásku. V tomto prípade ide o lásku, ktorú je možné pochopiť jedine vychádzajúc z Božieho zjavenia v Starom zákone a ktoré dosiahlo vrchol v Novom. Boh – podľa tohto verša – nielenže miluje všetko stvorenie (Múd 11,24: «Lebo všetko, čo je, miluješ a nič nemáš v nenávisti z toho, čo si urobil; lebo keby si bol nenávidel niečo, nebol by si to utvoril»), ale nadovšetko miluje človeka. Toto je jediným textom v jánovskej literatúre, kde sa explicitne hovorí o Božej láske ku všetkým ľuďom (Farkaš, *La fede* 160). Dôvodom príchodu Syna človeka na svet je Božia láska. Verš začína doslova: Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον - *Tak (veľmi) totiž miloval Boh svet*. V emfatickej polohe prítomné «tak veľmi» zdôrazňuje túto neslýchanú náuku o Bohu, ktorý dal a

daroval svojho Syna (Schwank 111). «*Tak Boh miloval svet! Táto láska nemá nič do činenia s nejakou neškodnou prívetivosťou. Je to láska silná ako smrť. Nie je to tak, ako by sme najprv vedeli, čo je láska, a potom by sme chápali, že aj Boh ju má voči svetu. Nie, až v tejto Božej láske voči svetu sa učíme, čo opravdivá láska znamená! Je to láska, ktorá nemá svoj základ v druhom, v tom, že druhý je príťažlivý a hodný milovania. Je to láska, ktorá má dôvod v sebe samej, pramení sama zo seba a robí toho, koho sa dotkne, milovaným, ešte aj nepriateľa. O tejto láske možno hovoriť len s údivom a úžasom. Keďže Boh takto miluje svet, mám istotu, že miluje aj mňa. A táto láska zachraňuje*» (kard. Korec 95).

Jn 3,18-19: Kto v neho verí, nie je súdený. Ale kto neverí, už je odsúdený, pretože neuveril v meno Jednorodného Božieho Syna. (19) A súd je v tomto: Svetlo prišlo na svet, a ľudia milovali tmu viac ako svetlo, lebo ich skutky boli zlé.

A súd je v tomto – Na základe myšlienky verša 21 je možné vidieť, ako je Božie rozhodnutie rozumné a dobré. Dobrí idú prirodzene na svetlo; toto znamená v biblickom zmysle kresťanský svetonázor. Ján výslovne učí, že Syn prišiel nie na to, aby súdil, ale aby zachránil svet (v. 17). Židia a hlavne kumránči očakávali, že najprv bude súd a len potom záchrana (por. Ján Krstiteľ v Mt 3,7.10.12). V protiklade k ním Ján (podobne ako synoptici) ohlasuje, že Ježišova zvesť je ponajprv dobrou zvesťou spásy a záchrany. V jánovskom myslení je súd súdom samotného človeka nad sebou (Schwank 111-112).

Jn 3,20-21: Ved' každý, kto zle robí, nenávidí svetlo a nejde na svetlo, aby jeho skutky neboli odhalené. (21) Ale kto koná pravdu, ide na svetlo, aby bolo vidieť, že svoje skutky koná v Bohu.

Textovo-kritická poznámka:

Podľa niektorých autorov treba dať v 20. verši prednosť dlhšiemu a ťažšiemu variantu, totiž na konci verša za slovami «neboli odhalené» niektoré rukopisy (aj \mathfrak{P}^{66}) majú dodatok $\sigma\tau\iota\ \pi\omicron\nu\eta\rho\alpha\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ - «lebo sú zlé». Takýto koniec verša by totiž dobre zodpovedal analogickému ukončeniu v nasledujúcom verši: $\acute{\omicron}\tau\iota\ \epsilon\nu\ \theta\epsilon\acute{\omega}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\iota\rho\gamma\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$ - «že svoje skutky koná v Bohu» (Schwank 107).

Kto ... nenávidí svetlo a nejde na svetlo – Tu sa vynára otázka, ako treba chápať toto svetlo? Už v prológu bolo vyjadrené, že v nadprirodzenom poriadku bol najprv «život» (1,4) a «svetlo» bolo vyžarovaním tohto života. Život bol v Ježišovi a tento milujúci život bol nasmerovaný k Otcovi, ale nie len k nemu; aj k svetu a k ľuďom v tomto svete. Láska totožná s milosrdenstvom žiari ako svetlo, ale skúsenosť je dôkazom toho, že nepriťahuje každého (Schwank 112).

Kto koná pravdu, ide na svetlo – Po 20. verši by sme snád' očakávali takéto zakončenie: «kto koná dobro», ale jánovský pojem pravdy sa vzťahuje práve na etické konanie. Pilát sa spýta «čo je pravda» (18,38), ale ju neobjaví, pretože ju «nekoná». Keby sa bol ako spravodlivý sudca postavil na stranu nevinné

obvineného Ježiša, bol by v ňom objavil «pravdu». V jánovskom myslení teda skutky nemožno oddeliť od viery a dôvery. Viera v Ježiša vôbec nevyklučuje život podľa prikázaní, ba práve naopak: «Podľa toho poznáme, že milujeme Božie deti, keď milujeme Boha a plníme jeho prikázania» (1Jn 5,2). Aj text Jn 14,21 pripomína starozákonné prikázanie z Dt 11,1: «Kto má moje prikázania a zachováva ich, ten ma miluje». Nezabúdajme, že aj plnenie starozákonných prikázaní a predpisov bolo prejavom viery v Pána (Schwank 112-113). «Svätý Ján nehovorí nič o výsledku rozhovoru s Nikodémom. Kto by bol vymýšľal tento rozhovor, iste by si nebol dal ujsť záver o víťazstve tohto Ježišovho rozhovoru nad vzdelaným mužom v Jeruzaleme. Svätému Jánovi stačí holá pravda. Nikodém má nad čím premýšľať. Zrno je zasiaté» (kard. Korec 96).

Ježišovi učeníci a Ján krstia

Jn 3,22-24: Potom prišiel Ježiš so svojimi učeníkmi do judejskej krajiny. Tam s nimi pobudol a krstil. (23) Ale aj Ján krstil v Enone, blízko Salima, lebo tam bolo veľa vody. Ľudia tam prichádzali a dávali sa krstiť. (24) Ján vtedy ešte nebol vo väzení.

Verše 22-23 odrážajú určitú starú tradíciu z obdobia predkanonického evanjelia a verš 24 tvorí evanjelistovu vysvetlivku. Táto predpokladá, že čitatelia už poznajú nejaké evanjelium, podľa ktorého Ježišovo verejné účinkovanie začalo iba po Jánovom uväznení (Mk 1,14: «Keď Jána uväznili, Ježiš prišiel do Galiley a hlásal Božie evanjelium») (Schwank 115).

Do judejskej krajiny – Doslovný preklad verša 22a «potom prišiel ... do judejskej krajiny» nemusí byť vždy správne pochopený. Nejde o to, že by bol Ježiš išiel z Galiley do Judska, ale že z hlavného mesta Jeruzalema odišiel na vidiek (Schwank 114-115).

V Enone, blízko Salima – Podľa Euzébia (začiatok 4. stor.) Enon a Salim sa nachádzali južne od Skytopolu (Bet San), teda na západnom brehu rieky Jordán, v oblasti Dekapola. Táto oblasť západného brehu Jordána bola totiž jediným miestom, kde Ján mohol krstiť, lebo ostatnú časť tohto brehu okupovali Rimania. Aj z 26. verša je zrejmé, že Ján pôsobil na západnom brehu. V porovnaní s Jánom Ježiš krstil na obsadených územiach, možno aj z toho dôvodu, že jeho činnosť nebudila dojem politicky nebezpečného vodcu alebo prípadnej ľudovej vzbury (Schwank 115).

Tam bolo veľa vody – V súvislosti s doslovným prekladom verša 23b «lebo tam bolo veľa vody» treba myslieť pravdepodobne na pramene, konkrétne na päť prameňov, ktoré vyvierajú pri eb-Der južne od Tell er-Ridra (Schwank 115).

Účinkovanie v Samárii a Galilei 4,1-54

Jn 4,1-3: Keď sa Ježiš dozvedel, že farizeji počuli, ako získava a krstí viac učeníkov než Ján (2) - hoci Ježiš sám nekrstil, ale jeho učeníci -, (3) opustil Judeu a odišiel znova do Galiley.

Textovo-kritická a filologická poznámka:

Časť rukopisov má v 1. verši namiesto «Pán» variant Ježiš. Najstaršie rukopisy \mathfrak{P}^{66} a \mathfrak{P}^{75} majú «Pán». Ostatné textové varianty sú snahou lingvisticky relatívne komplikovanú vetu zjednodušiť. Poslednú časť prvého verša nie je možné preložiť doslovne, pretože by sme potom mali: «Ježiš robí viac učeníkov a krstí ako Ján» (Schwank 124).

Keď sa Ježiš dozvedel, že farizeji počuli, ako získava ... opustil Judeu – Žiarlivosť farizejov je pochopiteľná, ak si uvedomíme ich námahu získať čo i len jedného prozelytu: «...lebo obchádzate more i zem, aby ste získali jedného novoverca...» (Mt 23,15). Keďže sa farizeji zaoberali charakterom činnosti Jána Krstiteľa, je prirodzené, že ich zaujala aj Ježišova činnosť (Schwank 124).

Keď sa Ježiš dozvedel – Titul «Pán» v mnohých rukopisoch zdôrazňuje Ježišovu božskú prirodzenosť a pri slovese «dozvedel sa» treba myslieť aj na jeho božské poznanie (por. 1,48; 2,25) (Schwank 125).

Krstí viac učeníkov než Ján – Z ostatných evanjelií sa nedozvedáme nič o Ježišovej krstnej činnosti z predveľkonočného obdobia, i keď v poveľkonočnom období je táto činnosť medzi Ježišovými učeníkmi evidentná (napr. Sk 2,38.41; 8,12). Jedine z exegetického hľadiska je takmer nemožné zodpovedať otázku, v čom sa líšil krst z pred- a z poveľkonočného času a či už v predveľkonočnom období treba myslieť na krst ako na sviatosť v kresťanskom duchu. Komentátori ponúkajú obyčajne niekoľko možných vysvetlení:

1. Ježiš Kristus krstil prostredníctvom svojich učeníkov aj v pred- aj v poveľkonočnom čase v Duchu Svätom (tento názor zastávali Augustín, Tomáš Akvinský, Maldonatus a F.M. Braun), veď Ján Krstiteľ ohlásil Ježiša ako toho, kto bude krstiť v Duchu Svätom (1,33) a sám Ježiš ohlasoval bezpodmienečnú potrebu krstu (3,5). Takýto krst bol vysluhovaný už pred veľkonočnými udalosťami. Podobná je situácia aj so Sviatosťou Oltárnou, ktorá bola založená pred veľkonočnými udalosťami.
2. Podľa ďalšieho názoru Ježišovi učeníci ešte nekrstili v Duchu Svätom (Tertulián, Cyril Alexandrijský, Lev Veľký a celý rad súčasných exegetov). Vychádzajú z tvrdenia vo verši Jn 7,39 («To povedal o Duchu, ktorého mali dostať tí, čo v neho uverili. Lebo ešte nebolo Ducha, pretože Ježiš ešte nebol oslávený»), podľa ktorého bol Duch Svätý darovaný iba po veľkonočných udalostiach.
3. V súčasnosti je dost' rozšírený názor, podľa ktorého, na rozdiel od Jánovho krstu, Ježišov krst priamo napojil ľudí na skupinu Ježišových učeníkov, ale plnosť Ducha dostali iba po veľkonočnej udalosti kríža.

4. Podľa ďalšej možnosti človek dostal skutočnú krstnú milosť už v krste vyslúženom Ježišovými učeníkmi vo forme *in nuce*. Tento dar však skutočne “ožil” iba neskôr. Paralelou k tomu z praxe by mohol byť krst detí, prípadne slová z 2Tim 1,6 («Preto ti pripomínam, aby si roznechoval Boží dar, ktorý je v tebe prostredníctvom vkladania mojich rúk») ohľadne znovuoživenia milosti, ktorá bola predtým prijatá prostredníctvom vkladania rúk (Schwank 126-127).

Hoci Ježiš sám nekrstil – Viac interpretov chápe 2. verš ako marginálnu poznámku, ktorá sa neskôr dostala do textu, i keď takýto predpoklad nemá žiadny dôkaz v rukopisnej tradícii. Poznámka, že Ježiš krstil prostredníctvom svojich učeníkov neznamená, že cez nich sprostredkoval aj Ducha. Poznámka však môže mať aj ten význam, že Ján síce krstil sám, lebo on bol predchodca, ale Ježiš túto službu zveril na svojich učeníkov, pretože on bol «Pán». Možné je však aj to, že sa táto poznámka dostala na toto miesto bez nejakej hlbšej teologickej reflexie, ako poznámka odrážajúca historickú skutočnosť a ako upresnenie k veršom Jn 3,22 a Jn 4,1 podľa ktorých Ježiš krstil (Schwank 125-126).

Jn 4,4-5: Pritom musel prejsť cez Samáriu. (5) A tak prišiel do samarijského mesta menom Sychar neďaleko pozemku, ktorý dal Jakub svojmu synovi Jozefovi.

Textovo-kritická poznámka:

V 5. verši jeden sýrsky preklad uvádza namiesto Sychar slovo Sichem. Je však isté, že lepšie dosvedčený a ťažší variant Sychar je pôvodný. Pre variant Sichem je možné jednoduché topografické vysvetlenie (Schwank 127).

Musel prejsť cez Samáriu – Jozef Flávius píše o období približne z roku 50 po Kr.: «Galilejčania, ktorí putovali na sviatky do Jeruzalema, obyčajne si volili cestu cez Samáriu» (*Starožitnosti* XX,6,1 § 118) (podľa Schwank 128). V pozadí slovesa «musel» (ἔδει) môžeme vycítiť spásonosný plán Boží (por. 19,18) (Schwank 124). V 2. stor. pred Kr. chcel Antiochus IV. Epifanes garizimský chrám spolu s jeruzalemským zasvätiť Diovi (2Mak 6,2). V rokoch 114-111 židovský hasmonejský kráľ Ján Hyrkán zbúral chrám na vrchu Garizim a aj mesto. Dnešné mesto Nablus (2 km severozápadne od starozákonného Sichemu) bolo založené v roku 72 po Kr. a nazvali ho Flavia Neapolis. Hlavné mesto Samárie Herodes Veľký znovupostavil a na počesť cisára Augusta (gr. Sebastos) premenoval mesto Samáriu na Sebaste. Treba brať seriózne aj tú tradíciu, podľa ktorej telo popraveného Jána Krstiteľa odniesli jeho učeníci do Samárie a tam ho pochovali. Zdá sa, že Samaritáni mali kontakty aj s esénmi. Nemožno pokladať za náhodu ani to, o čom nás informuje text Sk 8,14-17: Samária bola prvým nežidovským mestom, kde prostredníctvom Petra a Jána prijali Ducha Svätého (Schwank 128).

Mesto menom Sychar – Dedinka *Askar*, ktoré sa zvykne identifikovať so Sychar, bola relatívne neskoro založená. Z filologického hľadiska je možné termín Sychar uviesť do vzťahu so slovom Sichem aj Askar. G.E. Wright, F.W. Albright, P.

Lemaire a D. Baldi sa domnievajú, že novozákonná dedinka Sychar nebola na mieste dnešnej Askar, ale bližšie k starozákonnému Sichemu, na dnešnom území Tell Balata. Tým však nie je spochybnený fakt, že aj názov dnešnej dedinky Askar nejakým spôsobom súvisí s menom Sychar. Čitateľovi by bolo omnoho známejšie mesto Sichem, Samária alebo Neapolis. Evanjelista však uvádza menej známe Sychar, čo len potvrdzuje, že bol dobrým znalcom palestínskej geografie (Schwank 128).

Jn 4,6-7: Tam bola Jakubova studňa, Ježiš unavený z cesty sadol si k studni. Bolo okolo poludnia. (7) Tu prišla po vodu istá Samaritánka. Ježiš jej povedal: „Daj sa mi napit!“

Textovo-kritická a filologická poznámka:

Od roku 1956, keď bol zverejnený papyrusový kódex \mathfrak{P}^{66} (približne r. 200), je známy zvláštny variant pre termín studňa. Tento rukopis má v 6. verši namiesto slov «k studni» variant «na zem». Keďže studne na východe obyčajne nemali kamennú obrubu, na ktorú by si bolo možné sadnúť, tento zaujímavý variant si zaluhuje našu pozornosť. Treba však dodať, že variant mohol vzniknúť aj tým, že niektorý kopista v gréckom texte prehliadol dve písmená a tak namiesto ἐπὶ τῆς πηγῆς napísal ἐπὶ τῆς γῆς. Mnohé preklady už v 6. verši uvádzajú slovo studňa, i keď sa tam v skutočnosti vyskytuje slovo prameň a studňa – *frear* iba od 11. verša. Treba však poznamenať, že slovo prameň – *pégé* má u Jána veľký význam. Chce sa týmto termínom vyjadriť aj tá skutočnosť, že nešlo o studňu – cisternu, do ktorej sa zhromažďovala voda, ale že išlo o studňu, ktorá mala skutočnú pramenistú vodu. Slovo οὕτως - «takto» v 6. verši spôsobovalo ťažkosti pri interpretácii už dávnejšie. Preto ho niektorí kopisti jednoducho z textu vynechali. Slovo je však možné vysvetliť na rovine bežného jazyka v tom zmysle, že Ježiš si sadol k studni «takto, bez ďalšieho», «takto, bez okolkov», «takto, keďže tak prišlo». Z kontextuálnych dôvodov treba upozorniť na to, že v gréčtine je v 6. verši použité sloveso κεκοπιακῶς – «unavený» identické so slovesom v 38. verši: κεκοπιάκασιν – «pracovali» (Schwank 127-128).

Jakubova studňa – Studňa vzdialená 500 m juhovýchodne od Tell Balata. Táto studňa sa spomína v Gn 33,18; 48,22; Joz 24,32 a je isté, že od 4. stor. po Kr. ju už navštevovali aj pútnici a dodnes existuje; je 20 m hlboká. Ani kritici nepochybujú o tom, že táto studňa je totožná s tou, ktorá existovala už v čase, keď Ježiš prechádzal Samáriou (Schwank 128-129).

Unavený – Tu je značne vyzdvihnutá Ježišova ľudská prirodzenosť. V Jánovom evanjeliu je Ježiš predstavený ako človek, ktorý «plače» a od tohto Syna človeka, ktorý je pripravený na utrpenie, máme si aj my pýtať «Boží dar» (4,10) (Schwank 130).

Bolo okolo poludnia – ὥρα ἦν ὡς ἕκτη – Teda doslova: «bolo okolo šiestej hodiny» - autor chcel pravdepodobne aludovať na skutočnosť, že slnko sa

nachádza na svojom zenite. Okrem toho aj v Jn 19,14 je časové určenie ὥρα ἦν ὡς ἕκτη - «okolo poludnia», keď Krista – židovského kráľa odsúdili na smrť (Schwank 129). V hodine šiestej – okolo poludnia – hovorí Ježiš o Božom *dare*, o vode života a v tú istú hodinu bude tento dar naplno zrealizovaný, v *dare* Božieho Syna odsúdeného na smrť. V momente jeho smrti bude vyliata krv novej zmluvy a darovaná voda života na odpustenie hriechov (Simoens 273).

Prišla istá Samaritánka – ἔρχεται γυνή ἐκ τῆς Σαμαρείας – Pôvodina však doslova má: «istá žena zo Samárie» (ek «žena zo Samárie»; ro «žena zo Samárie»; ev «žena zo Samárie»). Prekvapuje, že táto žena neprichádza z dedinky Sychar, ale zo Samárie a v tomto verši ju dokonca evanjelista ani nepredstavil ako Samaritánku; toto označenie jej dáva až v 9. verši. Pre autora je táto žena na «prvom mieste» a «predovšetkým» «ženou zo Samárie». Evanjelista chce, aby sme text pochopili v takom zmysle: «nepochádza, ale prichádza zo Samárie» a tak v istom zmysle stelesňuje Samáriu, ktorá ako prvá prijala evanjelium a Ducha Svätého. Nasledujúci dialóg by mohol potvrdiť, že táto žena môže v istom zmysle reprezentovať mladú cirkev Samárie (Schwank 129).

Daj sa mi napit' – Ježišova prosba sa podobá tej na kríži: «Žízňim» (19,28). Počas dialógu vysvitne, že tieto slová treba chápať v prenesenom význame: vzťahuje sa na smäd, ktorým Spasiteľ túži po dušiach. Pán dal vodu zo skaly, ktorú Pavol pokladal za predobraz Krista (1Kor 10,4). V Starom zákone niet narážky na to, že by Boh po niečom smädil a preto Ježišovu prosbu, ako i verš 19,28 treba interpretovať ako prejav toho, že Pán sa celkom ponížil a vzal na seba ľudskú prirodzenosť. «Keď si Ježiš od niekoho niečo žiada, znamená to, že sa tomuto človekovi otvára, že sa mu dáva. „Daj sa mi napit'“ značí: daj vody tomuto mužovi a daj mu to ako svojmu blížnemu. Mňa síce nepoznáš, ale svojho blížneho poznáš vždy, pretože ja, Ježiš, som prišiel, aby som ako Syn bol vaším bratom. A keď som ja váš brat, potom aj vy ste si bratmi cezo mňa, a toto zostane natrvalo, aj keď ja už nebudem viditeľne medzi vami. ... Keď mi dáš tento malý dar, hovorí žene, staneš sa schopnou prijať odo mňa to, čo ti chcem dať ja, dar svojej lásky» (kard. Korec 115).

Jn 4,8: Jeho učeníci odišli do mesta nakúpiť potravu.

Odišli – ἀπεληλύθεισαν – V synoptických evanjeliách sú poslucháčmi rozličných dialógov aj okolostojaci. Spôsob, ako sú tieto rozhovory podané, zodpovedajú tomu, čo vieme z palestínskych prameňov o spôsobe vyučovania židovských rabínov. V Jánovom evanjeliu je iná situácia: ľudia sa vzdialia a Ježiš zostáva v rozhovore sám s danou osobou. V našom prípade na Ježišove slová žena položí otázku, Ježiš odpovedá, ale jeho odpoveď žena pochopí nesprávne. Toto dalo možnosť k tomu, aby sa Ježiš pustil do dlhšej teologickej rozpravy. Ten kto sa pýta a otázka sama sa stávajú stále menej dôležitými, až sa na nich celkom zabudne (por. Nikodém). Počnúc Platónom bol takýto *dialóg* prostriedkom riešenia filozofických a teologických otázok (por tiež knihu o Jóbovi). Podobne

Ježiš odhalí Nikodémovi tajomstvo kresťanského života iba vtedy, keď je s ním v noci a *osamote*. Kristovo tajomstvo sa uzdravenému slepému odhalí práve vtedy, keď zostal s ním *sám* a vstupuje do chrámu (Jn 9,35-38). Aj Mária Magdaléna spozná Zmŕtvychvstalého vo chvíli, keď už *apošoli odišli* (20,10-18) (Schwank 130-131).

Do mesta – εἰς τὴν πόλιν – Grécky termín *pólis* obyčajne znamená mesto ohradené mestským múrom. Oproti tomu je dedina – *kómé* – usadlosť bez takéhoto múru. V novozákonnej gréčtine sa však už presne nerozlišuje medzi týmito dvomi výrazmi. V Jánovom evanjeliu sú Betlehem a Betánia označené ako *kóme*, Betsaida a Efraim podobne ako Jeruzalem *polis* (Schwank 130).

Nakúpiť potravu – tento detail je veľmi dôležitý v súvislosti s veršom 4,34: «mojím pokrmom je plniť vôľu toho, ktorý ma poslal, a dokonat' jeho dielo». Je to zároveň motív, prečo sa učeníci vzdialili, a tak Ježiš ostal sám (Schwank 132).

Jn 4,9: Samaritánka mu povedala: „Ako si môžeš ty, Žid, pýtať vodu odo mňa, Samaritánky?“ Židia sa totiž so Samaritánmi nestýkajú.

Textovo-kritická poznámka:

Niektorí kopisti gréckych rukopisov a prekladatelia do starej latinčiny pokladali poslednú vetu 9. verša za neskorší dodatok – vysvetlivku, a preto ju aj vynechávali. I z tohto vidieť, že v každom čase sa zaujímali o textovo-kritické problémy. Treba však uznať, že takéto texty, ktoré tvoria akoby určité vysvetlenia v zátvorkách, nachádzajú sa aj inde a sú charakteristickou súčasťou textu Jánovho evanjelia (napr. 4,2,8; 7,22; 10,12) (Schwank 130).

Odo mňa, Samaritánky – K predstave, ako rozmýšľali ortodoxní Židia o Samaritánoch, možno zacitovať text Sir 50,27-28 (50,25-26 Lxx): «Dva národy nenávidím z duše: a tretí z tých nenávidených nie je ani národom. (Sú to): obyvatelia vrchov Seir a Filištínci a nerozumný ľud, ktorý býva v Sicheme». Z predkresťanského obdobia pochádza aj text *Léviho Testamentu*: «Od dnešného dňa budú nazývať Sichem „mestom nerozumných“» (Schwank 130-131). «Aké podivné, že Ježiš práve z mena Samaritán urobí pre všetky časy jedno z najčestnejších mien: „milosrdný Samaritán“» (kard. Korec 113).

Jn 4,10: Ježiš jej odpovedal: „Keby si poznala Boží dar a vedela, kto je ten, čo ti hovorí: »Daj sa mi napiť,« ty by si poprosila jeho a on by ti dal živú vodu.“

Boží dar ... kto je ten – Rozhovor sa sústreďuje na dve témy: identita rozprávajúcej osoby Ježiša a Boží dar, ktorý dokáže sprostredkovať. Z ďalšieho kontextu evanjelia vysvitne, že pod Božím darom – živou vodou treba rozumieť Ducha (Jn 7,39; Sk 8,20) (Schwank 134).

Živú vodu – V pozadí syntagmy «živá voda» - ὕδωρ ζῶν – nachádza sa hebrejský výraz *maim chajim*, ktorým sa označuje voda potokov a prameňov, v protiklade k vode zhromaždenej v cisternách (Gn 26,19) (Schwank 134).

Jn 4,11-12: Žena mu povedala: „Pane, ani vedro nemáš a studňa je hlboká. Odkiaľ máš teda živú vodu? (12) Si azda väčší ako náš otec Jakub, ktorý nám dal túto studňu a pil z nej on sám i jeho synovia a jeho stáda?“

Textovo-kritická poznámka:

Varianty vo veršoch 11-12 sa netýkajú podstatných vecí. V niektorých rukopisoch chýba termín ἡ γυνή, takže vzniká variant: «ona mu povedala» alebo «ona mu takto povedala» (Schwank 134).

Odkiaľ máš teda živú vodu? – Slová ženy je možné chápať v dvoch rovinách. Na prvé počutie išlo z jej strany o nepochopenie; akoby bol Ježiš tvrdil, že dokáže zázračne otvoriť nejaký prameň. V inej, omnoho hlbšej rovine ide o to, že tu tieto slová už treba rozumieť v prenesenom význame. Odkiaľ? - πόθεν - toto je podstatná otázka prítomná v celom diele evanjelia na spôsob *leitmotívu*: 1,48: «Natanael sa ho opýtal: Odkiaľ má poznáš?»; 2,9: «on nevedel, skade je»; 3,8: «nevieš, odkiaľ prichádza a kam ide»; 7,27: «Lenže o tomto vieme, odkiaľ je, ale keď príde Mesiáš, nik nebude vedieť, odkiaľ je»; 8,14: «lebo viem, odkiaľ som prišiel a kam idem»; 9,29: «o tomto nevieme ani to, odkiaľ je»; 19,9: «Odkiaľ si?». Táto otázka aplikovaná na Kristovu osobu je vlastne otázkou ohľadne jeho božského pôvodu, ktorý sa týka aj nášho pôvodu a nášho cieľa: «Ale tým, ktorí ho prijali, dal moc stať sa Božími deťmi: tým, čo uverili v jeho meno, čo sa nenarodili ani z krvi, ani z vôle tela ani z vôle muža, ale z Boha» (Jn 1,12-13) (Schwank 135).

Jakub, ktorý nám dal túto studňu – Evanjelista chcel pravdepodobne zdôrazniť myšlienku, že prameň, či studňa je darom praotca Jakuba. S obrazom Jakubovho rebríka sme sa stretli už v kristologickom verši Jn 1,51 a v istom zmysle je teda možné v Kristovi vidieť praotca nového ľudu Božieho, ktorý ponúka a dáva lepšiu vodu od tej, ktorú dal svojmu ľudu Jakub (Schwank 129).

Studňa – Symbolika studne je dobre známa z biblických textov. Našu pozornosť si zaslúži hlavne text Nm 21,16-17: «Odtiaľ tiahli k Bére. To je studnica, o ktorej hovoril Pán Mojžišovi: „Zhromaždi ľud, nech im dám vody!“ (17) Vtedy Izrael spieval túto pieseň:...». Táto symbolika nerozlišuje medzi studňou a prameňom. Aj Boha je možné symbolicky nazvať studňou: «Ved' dvoch ziel sa dopustil môj ľud: mňa opustili, prameň živých vôd, aby si vykopali popraskané cisterny, ktoré vodu udržať nemôžu» (Jer 2,13). Studňu často zakrývali kameňom alebo drevom, aby do nej nespádli zvieratá (por. Lk 14,5). Studňa je aj symbolom prameňa duchovného života (Schwank 135-136).

Jn 4,13-15: Ježiš jej odvetil: „Každý, kto pije túto vodu, bude znova smädný. (14) Ale kto sa napije z vody, ktorú mu ja dám, nebude žízniť naveky. A voda, ktorú mu dám, stane sa v ňom prameňom vody prúdiacej do večného života.“ (15) Žena mu vravela: „Pane, daj mi takej vody, aby som už nebola smädná a nemusela sem chodiť čerpať!“

Textovo-kritické varianty tejto perikopy nemajú väčší význam.

Nebude žízniť naveky – Personifikovaná Múdrost' v Sir 24,29 hovorí: «Ktorí ma požívajú, budú väčšmi lačniť, a ktorí ma pijú, budú väčšmi smädiť». Napriek paralelnej myšlienke vidieť aj odlišnú ideu, ktorú chceli autori vyjadriť. Voda, ktorú ponúka Ježiš, je bezpochyby duchovnej povahy a keďže je biblická symbolika vody veľmi bohatá, nie je možné jednoznačne rozhodnúť, na čo by sa mala vzťahovať. Môžeme myslieť na poznanie Boha? Ved' rozhovor so ženou končí sebazjavením: «To som ja, čo sa rozprávam s tebou» (4,26). V zmysle Jn 6,35 kto verí v Ježiša, «nikdy nebude žízniť». Podľa niektorých interpretov voda symbolizuje plnosť spásy. Treba tiež spomenúť, že ak táto žena reprezentuje Samáriu, potom je skutočnosťou, že jej obyvatelia ako prví prijali prostredníctvom Petra a Jána Ducha Svätého, ako Boží dar (Sk 8,17.20). Klasický text, ktorý by podporoval túto interpretáciu sa nachádza v Jn 7,37-39, kde živá voda symbolizuje Ducha Svätého, totiž plnosť Kristovho Ducha (Schwank 137-138).

Augustín vo svojich Vyznaniach akoby ilustroval verš 14. V Miláne sa stretol s Ambrózom a jeho matka už bola presvedčená, že jej syn sa stane veriacim kresťanom: «K tebe však, prameň milosrdenstva, rozmnožila svoje modlitby a slzy, aby si sa ponáhlal so svojou pomocou, aby si dal svetla mojim temnotám. Usilovne chodievala do kostola a skoro visela na ústach Ambrózových, na prameni „vody prúdiacej do večného života“ (Jn 4,14)» (Vyznania VI,1) Ambróz sa stal pre Moniku a neskôr aj pre Augustína prameňom, ktorý v ňom Boh otvoril (Schwank 138).

Voda – Počnúc prvou kapitolou Biblie sa voda a Duch nachádzajú v úzkom vzťahu (Gn 1,2). V Jánovom evanjeliu sa spočiatku zdá, akoby voda a Duch boli v protiklade (Jn 1,33), ale v rozhovore s Nikodémom Ježiš hovorí o vode a Duchu paralelne (Jn 3,5), pri Jakubovej studni a na sviatok stánkov nakoniec vodu identifikuje s Duchom (4,10; 7,38n). Na Východe práve voda dažďa oživuje vyschnutú prírodu (k symbolike por. Iz 48,1; 44,3; 32,14) (Schwank 139).

Jn 4,16-18: Povedal jej: „Chod', zavolaj svojho muža a príď sem!“ (17) Žena mu odpovedala: „Nemám muža.“ Ježiš jej vravel: „Správne si povedala: »Nemám muža,« (18) lebo si mala päť mužov a ten, ktorého máš teraz, nie je tvoj muž. To si povedala pravdu.“

Textovo-kritická poznámka:

V niektorých rukopisoch na začiatku 16. verša čítame: «Ježiš jej povedal». Na začiatku 17. verša majú objavené papyrusové kódexy \mathfrak{P}^{66} a \mathfrak{P}^{75} zámeno «mu», ktoré v niekoľkých rukopisoch chýba. V niektorých rukopisoch Ježišove slová v 17. verši znejú «správne si povedala, že nemáš muža». Variant vznikol v dôsledku toho, že spojku ὅτι - «že» sa v gréčtine uvádza priama reč, ale aj nepriama a vo variante bola spojka pochopená práve v takomto význame (Schwank 140-141).

Správne si povedala – καλῶς εἶπας – Môžeme prekladať aj: «dobre, správne, veľmi dobre, výborne» a netreba týmto slovám pripisovať ironický podtón (Schwank 141).

Lebo si mala päť mužov – Tu vzniká otázka, či týchto päť mužov treba rozumieť doslova alebo alegoricky. Z historického hľadiska nie je vylúčené, že by táto žena bola mala päť zákonitých manželov. Ale po rozvode s nimi alebo po ich smrti žije teraz v nelegálnom vzťahu. Okrem iného aj to je možné, že predchádzajúce manželstvá alebo niektoré z nich neboli zákonité. Až v neskoršom období sa diskutovalo v rabínskych školách o tom, či žena môže vstúpiť do manželstva dva-, alebo trikrát. Alegorickú interpretáciu piatich mužov podporuje aj tá skutočnosť, že zo šiestich božstiev, ktoré si uctievali v Samárii (2Krl' 17,29-41), Jozef Flávius spomína päť (Starožitnosti IX,14.3 § 288). Je teda možné, že Ježiš myslí na to, že Samaritáni okrem pravého Boha uctievali si podľa tradície aj ďalších päť božstiev? Ako sa v tom čase miešal v Samárii starozákonný monoteizmus s úctou ďalších božstiev, potvrdzuje aj nápis na mramorovej tabuli nájdený v Samárii a dnes uchovávaný v palestínskom múzeu v Jeruzaleme: «Jeden je Boh, ktorý vládne nad všetkým, veľký Kore, nepremožiteľný» (Schwank 141).

Jn 4,19-20: Žena mu vravela: „Pane, vidím, že si prorok. (20) Naši otcovia sa klaňali Bohu na tomto vrchu, a vy hovoríte, že v Jeruzaleme je miesto, kde sa treba klaňať.”

Textovo-kritická poznámka:

Niektoré rukopisy vo v. 20 vynechávajú termín «miesto» (Schwank 143).

Na tomto vrchu – Slová Samaritánky sa hodia jedine na oblasť pod vrchom Garizim a na obdobie pred zničením jeruzalemského chrámu (pred r. 70). Meno vrchu však výslovne v celej kapitole ani nezaznie. Garizim (881 m) leží južne od starovekého Sichemu. Podľa Dt 11,29 a 27,12 je vrchom požehnania. Malá skupina Samaritánov z Nablusu aj dnes slávi paschu na tomto vrchu (Schwank 144).

Jn 4,21-24: Ježiš jej povedal: „Ver mi, žena, že prichádza hodina, keď sa nebudete klaňať Otcovi ani na tomto vrchu ani v Jeruzaleme. (22) Vy sa klaniate tomu, čo nepoznáte; my sa klaniame tomu, čo poznáme, lebo spása je zo Židov. (23) Ale prichádza hodina, ba už je tu, keď sa praví ctitelia budú klaňať Otcovi v Duchu a pravde. Lebo sám Otec hľadá takých ctiteľov. (24) Boh je duch a tí, čo sa mu klaňajú, musia sa mu klaňať v Duchu a pravde.”

Textovo-kritická poznámka:

Niektoré rukopisy vo v. 24 vynechávajú osobné zámeno «ho». Z teologického hľadiska je zaujímavý interpretačný pokus vychádzajúci z toho, že vo v. 24 má Sinajský kódex namiesto «v Duchu a pravde» variant «v Duchu pravdy» (Schwank 143).

Klaňať – προσκυνεῖν – Sloveso znamená padnúť na zem pred nejakou svätou vecou alebo osobou, zvyčajne s úmyslom pobožkať nohy alebo lem šiat. Význam tohto slovesa pretrváva v liturgickom termíne *proskynesis*. Textu je teda dosť vzdialený čisto duchovný význam klaňania sa, ktorý by odmietal kultové vonkajšie klaňanie sa (Schwank 143).

Klaňať v Duchu a pravde – Niekedy sa tento text nesprávne chápe, akoby Ježiš hovoril o duchovných ľuďoch individualistoch. Treba si tiež všimnúť, ako chápali modlitby jednotlivé náboženské skupiny v Palestíne pred vystúpením Ježiša Krista. V Kumráne napríklad vládlo presvedčenie, že nie jednotliviec, ale skôr spoločenstvo je vlastníkom Ducha a pravdy. O hriešnikovi, ktorý vstúpil do tohto spoločenstva čítame: «očistí sa od každého hriechu prostredníctvom svätého Ducha spoločenstva a jeho pravdy» (1 QS III,7). Za pravú bohoslužbu nepokladali kult v jeruzalemskom chráme. Aj prvotná cirkev zdôrazňovala podobný kult v Duchu: spoločenstvo je chrámom Ducha (1Kor 3,16). Okrem osobnej súkromnej modlitby (*proseuchein*) pozná Nový zákon aj slávnostnú verejnú bohoslužbu (*proskynein*). Ako Židia putovali do chrámu, aby sa klaňali pravému Bohu, podobne aj sv. Pavol šiel do Jeruzalema modliť sa (Sk 24,11) (Schwank 145-146).

Jn 4,25-26: Žena mu vravela: „Viem, že príde Mesiáš, zvaný Kristus. Až príde on, zvestuje nám všetko.“ (26) Ježiš jej povedal: „To som ja, čo sa rozprávam s tebou.“

Textovo-kritická poznámka:

Niektoré rukopisy, ako aj \mathfrak{P}^{66} a \mathfrak{P}^{75} majú množné číslo «vieme, že príde Mesiáš». Keďže 26. verš je formulovaný v jednotnom čísle, plurál 25. verša treba pokladať za *lectio difficilior*, a preto mu niektoré preklady dávajú prednosť (Schwank 147).

Viem, že príde Mesiáš, zvaný Kristus – Dodnes nemáme písomné pamiatky z predkresťanského obdobia, a teda presvedčivé dôkazy o očakávaní Mesiáša u Samaritánov. Filozof Justín, ktorý sa narodil okolo r. 100 po Kr. vo Flavia Neapolis, považuje takéto očakávanie u Samaritánov za samozrejmosť (*Apológia* 53,6). Od čias Origena sa riešila otázka, ako mohli Samaritáni očakávať Mesiáša, ak zo starozákonných spisov pokladali za sväté iba knihy Pentateuchu, ale prorokov nie. V kumránskej jaskyni 4 bol nájdený fragment koženého zvitku, na ktorom sa nachádza zbierka starozákonných mesiášskych textov. Z výnimkou jedného textu všetky pochádzajú z Pentateuchu: Dt 5,28-29; 18,18-19; Nm 24,15-17; Dt 33,8-11; Joz 6,26. Z týchto je najdôležitejší text Dt 18,18. Podľa Jána je však Ježiš uznaný v Samárii nielen za proroka (4,19), ale aj za «spasiteľa sveta» (4,42), v čom možno badať aj istý helénsky vplyv. Nemôžeme vylúčiť pre toto obdobie a toto územie aj určitý synkretizmus židovských mesiášskych očakávaní a helénskych ideí (Schwank 147-148). Samaritáni neočakávali mesiáša v zmysle pomazaného kráľa z Dávidovho domu. Ich očakávanie sa sústreďovalo na postavu zvanú *Taheb* (Ta'eb – súvisí s hebrejským *šúb*, a znamená „toho, ktorý sa vracia“),

evidentne proroka, rovného Mojžišovi, učiteľa Zákona. Žena zo Samárie však používa omnoho známejší židovský termín mesiáš (Brown 226).

Zvestuje nám všetko – Tieto slová pripomínajú Ježišovu rozlúčkovú reč, v ktorej ohlásil Ducha pravdy: «Keď príde on, Duch pravdy, uvedie vás do plnej pravdy, lebo nebude hovoriť sám zo seba, ale bude hovoriť, čo počuje, a zvestuje vám, čo má prísť» (Jn 16,13). Sloveso «zvestovať» - ἀναγγέλλω - sa v Jánovom evanjeliu vyskytuje len štyrikrát: tu a trikrát v rozlúčkovej reči 16,13-15. Text Jn 5,15 je neistý, pretože rukopisy majú rozličné varianty (Schwank 148).

Jn 4,27-29: Vtom prišli jeho učeníci a divili sa, že sa rozpráva so ženou. Ale nik nepovedal: „Čo sa jej pýtaš?“ Alebo: „Prečo sa s ňou rozprávaš?“ (28) Žena nechala svoj džbán, odišla do mesta a vravela ľuďom: (29) „Pod'ite sa pozrieť na človeka, ktorý mi povedal všetko, čo som porobila! Nebude to Mesiáš?“

Textovo-kritická poznámka:

V 28. verši nemožno pokladať za pôvodný variant, ktorý k slovesu «nechala» dodáva slovo «rýchlo». Variant je však zaujímavý v tom zmysle, že už starovekí kopisti sa pýtali, či zanechaný džbán by sa nemal interpretovať ako znak toho, že táto žena bola celkom bez seba (Schwank 150).

Divili sa, že sa rozpráva so ženou – Učeníci a členovia prvotnej cirkvi sa z tejto udalosti naučili dve významné veci: 1. Ak si to vyžaduje pravda, Ježiš prekročí národné a tradičné bariéry, ako aj predpisy etikety danej doby. 2. Pre Ježiša majú všetci ľudia – muži aj ženy – rovnakú dôstojnosť. Misijná práca prvotnej cirkvi bola nepredstaviteľná bez práce a pomoci žien (Schwank 151).

Žena nechala svoj džbán – Je to znak toho, že sa ponáhľala a bola bez seba. Je ale tiež možné, že autor nechce jednoducho len predstaviť ženu, ktorá zabudla na svoj džbán. Veď jej dušu už naplňa «živá voda». To, čo sa s ňou stalo, je znakom znovuzrodenia prostredníctvom daru Ducha. V nej už žije Boh, ktorý je Duch (4,24). V takomto kontexte môže byť *zanechaný džbán* symbolom pozemských skutočností, ktoré prestali byť v hierarchii hodnôt na prvom mieste (Schwank 150-151).

Nebude to Mesiáš? – Niektorí exegeti pokladajú za dosť prekvapujúce, že i keď Ježiš vo veršoch 25-26 veľmi jasne zjavil svoju identitu, otázka Samaritánky v 29. verši prezrádza ešte stále isté pochybovanie (Schwank 150).

Jn 4,30-33: Vyšli teda z mesta a šli k nemu. (31) Medzitým ho učeníci prosili: „Rabbi, jedz!“ (32) On im povedal: „Ja mám jesť pokrm, ktorý vy nepoznáte.“ (33) Učeníci si hovorili medzi sebou: „Vari mu niekto priniesol jesť?“

Textovo-kritická poznámka:

Niektoré rukopisy kladú na začiatok 30. verša slovo «nato», iné «vtedy». 31. verš v \mathfrak{P}^{75} začína slovami «medzitým však»: εν δε. Takzvaný západný text má vo v. 33 namiesto slov «učeníci si hovorili medzi sebou» - οἱ μαθηταὶ πρὸς

ἀλλήλους - formuláciu: «učenici si hovorili v sebe» - εν εαυτοις οι μαθηται (Schwank 150.152).

Jn 4,34-36: Ježiš im povedal: „Mojím pokrmom je plniť vôľu toho, ktorý ma poslal a dokonáť jeho dielo. (35) Nevravíte aj vy: »Ešte štyri mesiace a bude žatva?« Hľa, hovorím vám: Zdvihnite oči a pozrite sa na polia, že sú už biele na žatvu! (36) Žnec už dostáva odmenu a zbiera úrodu pre večný život, aby sa spoločne tešili aj rozsievateľ aj žnec.

Textovo-kritická poznámka:

Sloveso «plniť» - «robiť» v 34. verši je v konjunktíve aoristu, čo by malo ten význam, že Ježiš hovorí o jednorazovej činnosti. Sinajský kódex a iné rukopisy však majú variant v prítomnom čase, čo by zas znamenalo, že Ježiš neustále robí to, čo je v súlade s Otcovou vôľou. Ťažším variantom a teda takým, ktorému treba dať prednosť, je prvý, čo potvrdzujú aj kódexy Φ^{66} a Φ^{75} . V 35. verši niektoré rukopisy vynechávajú slovo «ešte» – ἔτι – pretože tento časový údaj nebol celkom jasný už ani v období prepisovania textu. V tomto istom verši niektoré rukopisy vynechávajú slová «hľa, hovorím vám». Je úlohou interpreta rozhodnúť, kde má byť bodka, ktorá uzatvára 35. verš, konkrétne, či pred, alebo za slovom ἤδη – už. Podľa niektorých (napríklad aj kopistov Vulgáty) slovíčko patrí k 35. veršu: «už biele (sú polia) na žatvu»; iní predpokladajú, že patrí na začiatok 36. verša: «žnec už dostáva odmenu» (Schwank 152.154-155).

Pokrm – Slová βρῶμα a βρῶσις v 32. verši sú v gréčtine príbuzné. βρῶσις znamená skôr jedenie a βρῶμα zas jedlo (Schwank 152).

Plniť vôľu – Starozákonná hebrejčina nemá termín pre poslušnosť. Grécke sloveso *hypakouein* v Novom zákone sa vyskytuje 21-krát. Z n.z. spisov je to práve Jánovo evanjelium, ktoré sa zaoberá aj podstatou kresťanskej poslušnosti a v tomto verši je to asi najkrajšie vyjadrené. Ježišove slová v 34. verši sú reakciou na nepochopenie učeníkov – čo je typické u Jána (Schwank 152).

Zbiera úrodu pre večný život – Obraz práce na poli a zbierania úrody je prítomný aj u synoptikov, avšak tam Ježiš hľadá do budúcnosti a tu vo štvrtom evanjeliu Ježiš posielal svojich učeníkov na také územia, kde už iní pracovali (Jn 4,38; Sk 8,14) (Schwank 153).

Jn 4,37-40: Tu sa potvrdzuje príslovie: Jeden rozsieva a druhý žne. (38) Ja som vás, poslal žať to, na čom ste nepracovali. Pracovali iní a vy, ste vstúpili do ich práce.” (39) Mnoho Samaritánov z toho mesta uverilo v neho pre slovo ženy, ktorá svedčila: „Povedal mi všetko, čo som porobila.” (40) Keď Samaritáni prišli k nemu, prosili ho, aby u nich zostal. I zostal tam dva dni.

Mnoho Samaritánov uverilo – Rozhovor so Samaritánkou a obrátenie veľkého počtu Samaritánov je v istom zmysle konkrétnou exemplifikačnou interpretáciou Ježišových slov z predchádzajúcej kapitoly, že vietor – Duch veje kam chce (3,8),

resp. výkladom tvrdenia, že «on nedáva Ducha podľa miery» (3,34) (Schwank 125).

Jn 4,41-42: A ešte oveľa viac ich uverilo pre jeho slovo. (42) A žene povedali: „Už veríme nielen pre tvoje slovo, ale sami sme počuli a vieme, že toto je naozaj Spasiteľ sveta.”

Vzkriesenie Lazára

Perikopu Jn 11,1-54 posudzujú kritici rozlične v závislosti od toho, či ju čítajú v spojitosti s *kontextom*, ktorý predchádza, alebo ktorý nasleduje. Je vhodné text vysvetľovať ako záverečnú časť verejného účinkovania Ježiša Krista, ako časť, v ktorej je vyrozprávané *posledné* zo znamení. Všetky znamenia v Jánovom evanjeliu naznačujú niektorý aspekt spásy, avšak znamenie Lazára sa nachádza v centre, pretože opisuje *vítazstvo* nad *smrťou* - posledným nepriateľom. Čitateľovi sa nepredkladá text, ktorý by ho mal presvedčiť o veľkom divotvorcovi (takých bolo a je mnoho), ale o Kristovi, ktorý je «vzkriesenie a život» (Léon Dufour II. 503-504). V tejto perikope dochádza k splneniu Ježišových slov adresovaných Natanaelovi: «Uvidíš väčšie veci...» (Jn 1,50) (Mateos – Barreto 462). Použitie *termínu* «zmŕtvychvstanie» v súvislosti s touto perikopu nie je primerané, nakoľko vyjadruje prechod zo smrti do večného života. Niekedy sa používa výraz «reanimácia», avšak toto je zas termín s presne určeným významom v medicíne. Bude preto vhodné použiť slovné spojenie: «návrat do života». Všimnime si *dve* myšlienkové línie, ktoré sa tiahnu textom: od Lazárovej choroby po jeho vystúpenie z hrobu a druhá, ktorá sa tiahne od alúzie na pomazanie Pána (11,2), cez rozhodnutie ísť do Judey (11,7) a víťazstvo nad smrťou, až po rozhodnutie Krista zabiť, formulované slovami veľkňaza Kajfáša (11,50) (Léon Dufour II. 504-508).

Posvätný autor chcel vyjadriť hlbokú pravdu, že veriaci človek už v prítomnom okamihu, «už teraz» žije skrze Syna a tento život nie je len príslubom pre „deň posledný“ (por. 11,24: «Viem, že vstane v posledný deň pri vzkriesení»), ale je aktuálnym darom! Prostredníctvom alúzie na «Božiu slávu» (11,4) Lazárovo znamenie - *posledné* u Jána - evokuje *prvé* znamenie v Káne (2,11) (Léon Dufour II. 507).

Na začiatku perikopy má dominantné postavenie Mária, je známejšia než Lazár: Marta je *jej* sestra a Lazár je *jej* brat. Po prvýkrát je chorý spomínaný svojím menom (Lazár - *komu Boh pomáha*), doteraz boli choré osoby v Jánovom evanjeliu anonymné (4,46b, 5,3n, 9,1) (Mateos – Barreto 462). Bližšie určenie Betánie ako dediny Márie a Marty by mohlo naznačovať, že ak aj čitateľ nevedel, kto je Lazár, pravdepodobne o týchto dvoch sestrách už čosi vedel a počul (Brown 548).

Všimnime si *dynamiku* prítomnú v texte: všetky postavy, ktoré tu vystupujú, «zanechajú» miesto, kde sa nachádzajú, všetci v istom zmysle «vychádzajú»: Ježiš s učeníkmi spoza rieky Jordán, Židia z Jeruzalema (11,18-19), Marta z Betánie (11,20), Mária a Židia z dediny (11,29-31), Lazár z hrobu (11,44). Ježiš po príchode do dediny nevstúpi do domu (aby smútil a plakal s plačúcimi nad smrťou svojho priateľa!), ale *ide* k hrobu a ostatní ho v tom nasledujú! (Léon Dufour II. 506).

Jn 11,1-3: Bol chorý istý Lazár z Betánie, z dediny Márie a jej sestry Marty. (2) Bola to tá Mária, čo pomazala Pána voňavým olejom a poutierala mu nohy svojimi vlasmi. Jej brat Lazár bol chorý. (3) Preto mu sestry poslali odkaz: „Pane, ten, ktorého miluješ, je chorý.”

Istý Lazár – Meno je skrátanou formou mena Eleazar (*elazar* – Boh pomohol) a keďže ide o skrátenu formu, autor textu zrejme neprpisuje tomuto menu a jeho etymológii symbolický a teologický význam. Problematike možného vzťahu medzi Lazárom v Jn 11 a v Lk 16,20 sa detailne venoval R. Dunkerley. Podľa R.E. Browna nemožno vylúčiť, že vetu v Lukášovom evanjeliu, vo verši Lk 16,31 a perikopu o Lazárovom prinavrátení do života v Jn 11 ovplyvnila tá istá ústna tradícia (Schwank 298-299).

Lazár nie je pravým hrdinom tejto perikopy: nič nehovorí a v istom zmysle je «nemý» pred svojou smrťou a takým zostane aj po návrate späť do tohto života. Nikdy sa nedozvieme, čo „zažil“ v záhrobí. Lazárove sestry poznáme aj z Lk 10,38-42, predstavujú dve možné reakcie zoči-voči smrti.

Z Betánie – Betánia pri Jeruzaleme bola dobre známa aj z toho dôvodu, že tu sa Ježiš často zastavil počas svojich pobytov v Jeruzaleme. Niektorí autori myslia aj na symbolický význam názvu dediny, ako *Bet-anya* (dom smútku), por. tiež Jn 1,28 (Brown 547).

Z dediny Márie – Μαριόμ – Meno je známe aj zo Starého zákona, a to písané práve v tejto forme v Ex 15,20 (Lxx) a pravdepodobne ho treba odvodiť od koreňa *ram* (vyvýšiť). Možno tiež poznamenať, že v Jánovom evanjeliu sa Ježišova matka nikde neuvádza vlastným menom (Schwank 298).

Jej sestry Marty – Meno Marta je ženskou formou aramejského *mar* (pán), takže znamená vlastne «pani» (Schwank 298).

Pane, ten, ktorého miluješ, je chorý – «Posolstvo, ktoré mu posielajú, je stručné, ale i obsažné a jemné. [...] Neodkazujú: Príd! Stačí, keď Ježiš *vie* o ich núdzi. [...] Ani neprosia za chorého ako za brata, prosia za toho, ktorého má Ježiš *rád*. Tak sa z čisto pozemskej modlitby stáva modlitba kresťanská. Ostatné všetko odovzdávajú sestry Ježišovi. Stačí im, že Ježiš prijal správu a že o nej *vie*» (kard. Korec 288-289).

Jn 11,4-5: Keď to Ježiš počul, povedal: „Táto choroba nie je na smrť, ale na Božiu slávu, aby ňou bol oslávený Boží Syn.” (5) Ježiš mal rád Martu i jej sestru a Lazára.

Textovo-kritická poznámka:

Namiesto slov Boží Syn majú rukopis P^{45} a niektoré preklady variant «jeho Syn», resp. P^{66} «Syn». P^{75} a majuskuly majú slová «Boží Syn», ktorým sa dáva prednosť. Ježiš menuje sám seba Synom Božím jedine na tomto mieste a vo verši Jn 5,25 (Schwank 298).

Táto choroba nie je na smrť – Kontakt s Ježišom *mení* všetko, mení situáciu a mení aj *budúcnosť* človeka. Implicitne tu Ježiš hovorí, že existuje aj *iná choroba*, choroba, ktorá vedie k smrti: zlo a hriech. Smrť je prerušenie života, zapríčinené hriechom (por. 8,21) (Mateos – Barreto 464). Verš 4. je pre pochopenie celej perikopy vlastne kľúčový: udalosť s Lazárom dáva tento text do súvislosti s Ježišovým utrpením a zmŕtvychvstaním (Schwank 300). «Smrť ako taká je čosi posledné, definitívne, je to koniec. Lazárova smrť nie je koniec. Ježiš vie vopred presne, čo urobí. Vie aj to, kedy to urobí. Kalendárny čas tu vôbec nezaváži. To, čo sa stane, nestane sa v hraniciach pozemských zákonov. Preto pozemský čas je tu čímsi vedľajším. Preto nijaké náhlenie a súrenie, ani nijaká nervozita. Cez tento čas čakania sa nemôže stať nič, čo by skrížilo Ježišove zámery. Preto Ježiš môže čakať» (kard. Korec 289).

Ale na Božiu slávu – Predposledné znamenie – uzdravenie slepého – ukazuje na Ježiša Krista ako na svetlo a posledné siedme znamenie indikuje Ježiša, ktorý je totožný so životom, ktorý sám dáva. Motívy svetla a života sú v jánovskom myslení úzko prepojené: «No niektorí z nich hovorili: „A nemohol ten, čo otvoril oči slepému, urobiť, aby tento nezomrel?!“» (11,37). Toto znamenie treba vidieť aj v súvislosti so znamením v Káne: v oboch prípadoch ide o zjavenie slávy (por. tiež 9,3) (Schwank 299-300).

Ježiš mal rád Martu i jej sestru a Lazára – Meno Márie je vo verši 5 vynechané, na rozdiel od začiatku perikopy je teraz spomenutá ako sestra Marty. Aj poradie je zmenené: je to znak toho, že v Ježišovej komunite *neexistujú rozdiely*. Všetci sú rovnako dôležití: každý je v centre Ježišovej pozornosti - v závislosti od daného momentu je v centre raz jeden, potom druhý. Máme tiež iný slovník, ako v predchádzajúcich veršoch: sestry vyjadrili Ježišov vzťah k Lazárovi v termínoch *priateľstva* (11,3), teraz je to výraz *lásky* (11,5), ktorá sa prejaví v konaní a v darovaní života (Mateos – Barreto 464-465).

Jn 11,6-8: Keď teda počul, že je chorý, zostal ešte dva dni na mieste, kde bol. (7) Až potom povedal učeníkom: „Poďme znova do Judey.“ (8) Učeníci mu vraveli: „Rabbi, len nedávno ťa Židia chceli ukameňovať a zasa ta ideš?!“

Zostal ešte dva dni na mieste, kde bol – Lazár je už mŕtvy a Ježiš to vie. Dva dni nás pravdepodobne vedú k *tretiemu* dňu, ktorý bol v Káne (2,1) časom zjavenia Ježišovej slávy (Léon Dufour II. 514). «Meškanie» môže tiež naznačovať skutočnosť, že Ježiš neprišiel, aby zmenil normálny beh života, teda cyklus fyzického života, *neprišiel*, aby človeka *oslobodil* od *telesnej* smrti, ale aby *jej dal zmysel* (Mateos – Barreto 465). «Ježiš čakal, hoci vedel, že sestry nebudú celkom chápať jeho odklad. No necháva ich trpieť. Dokonca im spôsobuje bolesť, od ktorej ich mohol uchrániť. Kládie im na plecía tieto hodiny čakania, netrpezlivosti, úzkosti a neistoty, pretože je to dar jeho milosti. Je to možno prvá milosť utrpenia, ktorú Ježiš daruje. Robí to prv, než sám bude prechádzať utrpením. Milosť utrpenia dostávajú tí, ktorí od Pána niečo očakávajú a vyprosujú si [...] Utrpenie

sestier Márie a Marty bude požehnaním nielen pre ne a pre ich brata, ale stane sa požehnaním aj pre mnohých iných, ktorí získajú vieru Lazárovým vzkriesením. Bude to *požehnané utrpenie*» (kard. Korec 289-290).

Len nedávno ťa Židia chceli ukameňovať – Sloveso *ukameňovať* pripomína predchádzajúce texty Jn 8,59 a Jn 10,31, podľa ktorých Židia chceli Ježiša ukameňovať, lebo sa robil rovným Bohu (Schwank 300-301).

Jn 11,9-10: Ježiš odpovedal: „Nemá deň dvanásť hodín? Kto chodí vo dne, nepotkne sa, lebo vidí svetlo tohoto sveta. (10) Ale kto chodí v noci, potkne sa, lebo v ňom nie je svetla.”

Nemá deň dvanásť hodín? – Starovek a stredovek delil deň a noc na 12 a 12 častí – hodín, takže sa vlastne dĺžka hodiny menila v závislosti na ročnom období. «Načo sa náhliť? Deň má dvanásť hodín. Celý život je v Božích rukách. Kto žije v Bohu, nemusí sa náhliť. Všetko vložil do najlepších rúk» (kard. Korec 290).

Kto chodí vo dne – Tento obraz možno snád' najlepšie pochopiť na pozadí starozákonného textu Jer 13,16: «Vzdajte chválu Pánovi, svojmu Bohu, kým sa nezotmie a kým vám nohy nenarazia na mračné vrchy; potom budete čakať na svetlo, obráti ho však na noc, urobí z neho tmu». Záleží na etickej hodnote ľudských skutkov: alebo človek chodí v tme, alebo vo svetle (Schwank 301).

Kto chodí v noci, potkne sa – Výraz sa v Písme obyčajne vzťahuje na pád do hriechu (por. Jer 13,16). Treba tiež myslieť na text Jn 12,35-36 (Léon Dufour II. 516-517).

Jn 11-15: Toto povedal a dodal: „Náš priateľ Lazár spí, ale idem ho zobudiť.” (12) Učeníci mu povedali: „Pane, ak spí, ozdravie.” (13) Ježiš však hovoril o jeho smrti a oni si mysleli, že hovorí o spánku. (14) Vtedy im Ježiš povedal otvorene: „Lazár zomrel. (15) A kvôli vám sa radujem, že som tam nebol, aby ste uverili. Poďme k nemu!”

Náš priateľ Lazár spí - Ježiš používa nejednoznačnú terminológiu, avšak v jeho ústach tieto slová nie sú jednoduchým eufemizmom, pretože pre neho žiadna smrť nie je definitívna. Tento spôsob vyjadrovania bol bežný v prvotnej cirkvi (por. 1Kor 7,39, 1Sol 4,13). «Spánok je v istom zmysle zhasnutie zmyslov, ponorenie sa do tmy. V spánku sa spúšťa akoby opona medzi svetlom a zrakom človeka. A predsa aj ten, kto spí, ostáva Ježišovým priateľom. Ježiš ho neoslovuje ako mŕtveho. Je vo svetle, len ho nemôže vnímať. Spánkom sa oddelil od svetla, ktoré je okolo neho. Vzkriesenie Lazára naznačuje toto prebudenie do svetla viery» (kard. Korec 291).

Priateľ – Bolo to oslovenie medzi kresťanmi, minimálne v jánovských komunitách (por. 3Jn 15: «Pozdravujú ťa priatelia. Pozdrav priateľov, každého osve»). Ježiš zostupuje na ich úroveň: «náš priateľ» (Mateos – Barreto 466).

Idem ho zobudiť – Keďže učeníci váhajú, Ježiš hovorí najprv v prvej osobe: «idem ho zobudiť». Tomáš len neskôr vyzve svojich spoluúčovníkov a týmito slovami zároveň vyzýva aj nás: «poďme aj my a umrime s ním». Z lásky k Ježišovi sme vyzvaní ísť s ním do nebezpečenstva, aby sme zostali vo svetle (por. 1Jn 2,9-11) (Schwank 301).

Pane, ak spí, ozdravie – Učeníci chápu Ježišove slová doslova: je dobrým znakom, ak chorý spí. Ježiš ich však vyvedie z omylu: «Lazár zomrel» (Léon Dufour II. 518).

Pod'me k nemu! – Ježiš už nehovorí «poďme znova do Judey» (11,7), teda priblížme sa «k smrti», ale «k nemu» - hovorí o svojom priateľovi Lazárovi akoby žil! Neodchádza do Judey aby potešil Lazárove sestry, ale «aby šiel k priateľovi». Učeníci ho nechápu a vnímajú jedine *riziko*: rovnaké riziko pre Ježiša a pre nich. Ježiš spája *paradoxne* (typické u Jána) slová o oznámení *smrti* so slovami o *radosti*, čím naznačuje, že smrť nemôže mať posledné slovo (Léon Dufour II. 518).

Jn 11,16-19: Tomáš, nazývaný Didymus, povedal ostatným učeníkom: „Pod'me aj my a umrime s ním.“ (17) Keď ta Ježiš prišiel, dozvedel sa, že Lazár je už štyri dni v hrobe. (18) Betánia bola pri Jeruzaleme, vzdialená asi pätnásť stadií, (19) a tak prišlo k Marte a Márii veľa Židov potešiť ich v žiali za bratom.

Tomáš, nazývaný Didymus – Iba v Jánovom evanjeliu sa Tomáš nazýva aj Didymus. Podobne ako grécke slovo Δίδυμος, aj Θωμαῖς, odovodené od aramejského *teóma*, môže znamenať dvojča. Meno Tomáš však poznáme aj ako pôvodné grécke meno, odvodené od slova *thaumasios* (obdivuhodný) (Schwank 298).

Štyri dni v hrobe – Zdôraznenie počtu dní nie je náhodné. Zodpovedá presvedčeniu, podľa ktorého počnúc *štvrtým* dňom sa duša - ktorá sa dovedy nachádzala v blízkosti mŕtveho tela - nemohla viac vrátiť do svojho tela. Lazár bol *skutočne* mŕtvy - toto bolo treba zvýrazniť - a Kristus ho *skutočne* navrátil do tohto života! (Léon Dufour II. 508).

Betánia bola pri Jeruzaleme, vzdialená asi pätnásť stadií – Je to vzdialenosť asi 2700-2900 m. Od r. 1949 viedol archeologické práce pri starovekej Betánii S.J. Saller a podľa neho ide o dedinu, ktorá bola obývaná v období rokov 1500 pred Kr. – 100 po Kr. (Schwank 303).

Prišlo ... veľa Židov potešiť ich v žiali – Táto poznámka o tom, že mnohí prichádzali, aby aj svojou prítomnosťou prejavili sústrasť, je v súlade so židovskými zvykmi danej doby. Potešovanie smútiacich bolo pokladané v tých časoch za dobrý skutok (Schwank 303).

Okrem tejto udalosti, Písmo pozná ďalších *šesť* prípadov *prinavrátania* mŕtveho do života (Eliáš a syn vdovy zo Sarepty, Elizeus a syn Sunamitky, Ježiš a Jairova dcéra, syn naimskej vdovy, Peter a Tabita, Pavol a Eutychnus, 1Krl' 17,17-24, 2Krl'

4,18-37, Mk 5,22-43par, Lk 7,11-17, Sk 9,36-42, 20,9n), avšak iba v tomto prípade išlo o mŕtveho štyri dni a pochovaného (Léon Dufour II. 509; por. tiež enigmatickú poznámku v Mt 27,52-53, Knapík 45). Ak perikopu o Lazárovi porovnáme so zázračnými skutkami, ktoré robili Eliáš a Elizeus, alebo s Ježišovým rozkazom kriesiť mŕtvych (Mt 10,8), prípadne s analogickými rabínskymi rozprávami, zistíme, že ľudia tých čias nemali problém veriť, že nejaký prorok alebo Boží človek má moc vzkriesiť mŕtvych. Jánovo evanjelium nás ani nechce presvedčiť o tom, že vzkriesenie mŕtvych je možné, ale o tom, že Ježiš mal moc robiť také veci, ktoré ľudia jednoznačne vysvetľovali ako znak úzkeho vzťahu s Bohom, Pánom života a smrti. Ján dokonca bojuje proti povrchnému pochopeniu Ježišových zázrakov a *proti viere*, ktorá očakáva *iba zázraky* (Jn 2,23; 4,48; 6,26) (Schwank 311). Treba tiež povedať, že Lazár v hrobe nielen zobrazoval telesnú smrť, ale symbolizoval aj «definitívny odchod z tohto sveta a zo života», keďže podľa Písma smrť vstúpila do tohto sveta následkom hriechu (por. Múd 2,23n) (Léon Dufour II. 508).

Jn 11,20-22: Keď Marta počula, že prichádza Ježiš, išla mu naproti. Mária zostala doma. (21) Marta povedala Ježišovi: „Pane, keby si bol býval tu, môj brat by nebol umrel. (22) Ale aj teraz viem, že o čokoľvek poprosíš Boha, Boh ti to dá.”

Viem, že o čokoľvek poprosíš Boha, Boh ti to dá – V pozadí slov vo v. 21-24 sa nachádzajú pozemské nádeje (v. 21) a židovská viera v zmŕtvychvstanie (v. 24). Podľa Marty je Ježiš mocný príhovorca u Boha a v texte 11,41 sám Ježiš hovorí, že Otec ho vždy vypočuje (Schwank 304).

Jn 11,23-27: Ježiš jej povedal: „Tvoj brat vstane z mŕtvych.” (24) Marta mu vravela: „Viem, že vstane v posledný deň pri vzkriesení.” (25) Ježiš jej povedal: „Ja som vzkriesenie a život. Kto verí vo mňa, bude žiť, aj keď umrie. (26) A nik, kto žije a verí vo mňa, neumrie naveky. Veríš tomu?” (27) Povedala mu: „Áno, Pane, ja som uverila, že ty si Mesiáš, Boží Syn, ktorý mal prísť na svet.”

Viem, že vstane v posledný deň pri vzkriesení – Pod vplyvom helenizmu sa v židovstve a v židovských spisoch objavila aj myšlienka osobného zmŕtvychvstania. Podľa očakávaní zachytených v Dan 12,2 («A mnohí z tých, čo spia v prachu zeme, sa zobudia; niektorí na večný život, iní na hanbu a večnú potupu») a 2Mach 7,9 («Ty zlostník, odstraňuješ nás síce z časného života, ale Pán všehomíra, pre ktorého zákony zomierame, vzkriesi nás pre večný život») spravodlivý človek vstane z mŕtvych «k novému, večnému životu». V knihe Henoch zas čítame: «Spravodlivý sa prebudí zo spánku, povstane a pôjde po cestách spravodlivosti; celá jeho cesta bude púťou v znamení večnej dobroty a milosrdenstva» (92,3). So spánkom ako metaforou smrti a s myšlienkou zmŕtvychvstania na konci čias sa môžeme stretnúť aj v esénskych kruhoch (Schwank 301).

V posledný deň pri vzkriesení – V kontexte iných textov, ako napríklad Jn 6,39-54, 12,48 a 7,37, javí sa dosť prekvapujúcim, že v Jánovom evanjeliu, v ktorom podľa všeobecného presvedčenia dominuje idea prítomnostnej eschatológie, častejšie nachádzame aj takéto texty, ktoré hovoria o vzkriesení v posledný deň (Schwank 303).

Ja som vzkriesenie a život – Ježiš zjavuje Marte, že vzkriesenie, ktoré očakáva v posledný deň od Boha na základe svojej viery, je Jeho dielom! Odpoveď Marty je odpoveďou aj kresťanskej komunity - je znakom prechodu od židovskej viery ku kresťanskej viere (11,27) (Léon Dufour II. 523).

Kto verí vo mňa, bude žiť, aj keď umrie. A nik, kto žije a verí vo mňa, neumrie naveky – Je otázne, ako treba rozumieť slovesám *žiť* a *umrieť* vo veršoch 25-26. Podľa Schwanka názor, ktorý má na mysli vo v. 26a v tomto svete žijúceho človeka, nie je správny. Podľa tohto interpreta obidva verše vypovedajú o nadprirodzenom živote v duchovnom zmysle. Slovesu *umrieť* však podľa tohto názoru vo v. 25b treba rozumieť ako vzťahujúceho sa na telesnú smrť, kým vo v. 26a na duchovnú smrť (takáto istá zmena významu je prítomná aj vo veršoch Jn 6,49-50) (Schwank 302-303).

Áno, Pane, ja som uverila – Sloveso *veriť* je v perfekto - *πεπίστευκα* - slová majú teda význam: «áno, uverila som a pevne verím» (Schwank 303).

Jn 11,28-37: Ako to povedala, odišla, zavolała svoju sestru Máriu a potichu jej vravela: „Učiteľ je tu a volá ťa.“ (29) Len čo to ona počula, vstala a šla k nemu. (30) Ježiš totiž ešte nevošiel do dediny, ale bol stále na mieste, kde mu Marta vyšla naproti. (31) Keď Židia, čo boli s ňou v dome a potešovali ju, videli, že Mária rýchlo vstala a vyšla von, pobrali sa za ňou, lebo si mysleli: „Ide sa vyplakať k hrobu.“ (32) Keď Mária prišla tam, kde bol Ježiš, a zazrela ho, padla mu k nohám a povedala mu: „Pane, keby si bol býval tu, môj brat by nebol umrel.“ (33) Keď Ježiš videl, ako plače a ako plačú aj Židia, čo s ňou prišli, zachvel sa v duchu a vzrušený (34) sa opýtal: „Kde ste ho uložili?“ Povedali mu: „Pane, pod' sa pozrieť!“ (35) A Ježiš zaslzil. (36) Židia povedali: „Hľa, ako ho miloval!“ (37) No niektorí z nich hovorili: „A nemohol ten, čo otvoril oči slepému, urobiť, aby tento nezomrel?!”

Zachvel sa v duchu a vzrušený – Niektoré rukopisy majú variant «v duchu sa zachvel ako rozčúlený človek». Predpoklad, podľa ktorého bola v 33. verši nesprávne preložená nejaká aramejská tradícia, nie je presvedčivý (Schwank 306).

Kde ste ho uložili? Povedali mu: Pane, pod' sa pozrieť! A Ježiš zaslzil – Ježiš sa pýta plačúcich ľudí na miesto, kde je Lazár pochovaný a cestou k tomuto miestu plače spolu s plačúcimi (por. Rim 12,15). Židia však tento plač nepochopili ako prejav sústrasti a bolesti nad smrťou priateľa, ale ako Ježišov smútok, neschopnosť a bezmocnosť voči smrti (Schwank 307).

A nemohol ten, čo otvoril oči slepému, urobiť, aby tento nezomrel? – Židia spomínajú prípad uzdravenia slepého a tieto slová pripravia čitateľa na to, aby v

Ježišovi videl nielen svetlo sveta, ale aj osobu, ktorá víťazí nad smrťou, teda osobu, ktorej dal sám nebeský Otec «aby mal život sám v sebe» (Jn 5,26) (Schwank 307-308). Znamenie prinavrátania Lazára späť do života je znamením života a k nemu sa týmto veršom priraduje znamenie svetla: «život» a «svetlo» - sú dielom Slova (Logos): «V ňom bol život a život bol svetlom ľudí» (Jn 1,4; por. tiež Jn 8,12) (Léon Dufour II. 530).

Jn 11,38-40: Ježiš sa znova zachvel a pristúpil k hrobu. Bola to jaskyňa uzavretá kameňom. (39) Ježiš povedal: „Odvalte kameň!“ Marta, sestra mŕtveho, mu povedala: „Pane, už páchne, veď je už štyri dni v hrobe.“ (40) Ježiš jej vrazil: „Nepovedal som ti, že ak uveríš, uvidíš Božiu slávu?“

Bola to jaskyňa uzavretá kameňom – Slovom jaskyňa – *spelaiion* – treba rozumieť hrob vytesaný do skaly. Takýto hrob mohol slúžiť aj pre viac pochovaných tiel. Kameň obyčajne položili ku vchodu vo zvislej polohe. Kamene predovšetkým slúžili na to, aby ochránili mŕtve telá pred potulnými psami a inými zvieratami (por. Ž 59,15n). U Židov nebolo zvykom balzamovanie, skôr počítali s rýchlym rozkladom tela. Približne dvadsať rokov po pohrebe kosti s končenou platnosťou pozbierali a uložili do malého osuária (kostnica) – dlhého približne sedemdesiat cm. Do hrobu potom mohli pochovať ďalších mŕtvych (por. v tejto súvislosti Jn 19,41: «...a v záhrade nový hrob, v ktorom ešte nik neležal») (Schwank 309-310).

Pane, už páchne – Pohľad na rozkladajúce sa ľudské telo v prvej fáze je zaiste otrasný. Marta chce pravdepodobne ušetriť Ježiša od toho, aby videl telo svojho priateľa v takomto stave. Okrem toho ešte treba pridať, že u Židov bolo zvykom, aby krátky čas po pohrebe znova otvorili hrob, aby ešte raz videli nebohého a aby do hrobu umiestnili voňavé oleje (Mk 16,1; Lk 24,1) (Schwank 310-311). Je možné, že slová Marty «už páchne» neslúžili na prvom mieste na potvrdenie skutočnosti, že Lazár je skutočne mŕtvy, ale že boli tieto slová skôr alúziou na text: «nedovoliš, aby tvoj Svätý videl porušenie» (Sk 2,27; 13,35; Ž 16,8-11).

Nepovedal som ti, že ak uveríš, uvidíš Božiu slávu? – Podmienkou videnia slávy Božej je *viera* (Léon Dufour II. 533).

Jn 11,41-42: Odvalili teda kameň. Ježiš pozdvihol oči k nebu a povedal: „Otče, ďakujem ti, že si ma vypočul. (42) A ja som vedel, že ma vždy počuješ, ale hovorím to kvôli ľudu, čo tu stojí, aby uverili, že si ma ty poslal.“

Odvalili kameň... Ježiš pozdvihol oči – Je zaujímavé, ako sloveso *zdvihol* (*eren*) oči zodpovedá slovesu *zdvihli* (*eran*) kameň. Ježišove slová nie sú prosbou, ale už vďakou. Ježiš vie, že ho Otec vypočul (Léon Dufour II. 533).

Otče, ďakujem ti – Ježiš používa sloveso εὐχαριστεῖν podobne ako vo verši 6,11 pred rozmnožením chleba (por. tiež verš 42 a 11,22). V tejto súvislosti možno poukázať na verš 5,30: «Ja nemôžem nič robiť sám od seba. Súdim, ako počujem.

A môj súd je spravodlivý, lebo nehľadám svoju vôľu, ale vôľu toho, ktorý ma poslal». Spôsob, ako sa Ježiš obracia na svojho Otca s prosbou, je ilustráciou toho, čo hovorí v texte Jn 14,13: «A urobím všetko, o čo budete prosieť v mojom mene, aby bol Otec oslávený v Synovi». Kresťanskej prosebnej modlitbe predchádza hľadanie Božej vôle (Schwank 310-311).

Jn 11,43-44: Keď to povedal, zvolal veľkým hlasom: „Lazár, pod' von!“ (44) A mŕtvy vyšiel. Nohy a ruky mal ovinuté plátom a tvár obviazanú šatkou. Ježiš im povedal: „Porozväzujte ho a nechajte ho odísť!“

Samotný zázrak je opísaný veľmi *stručne*: dva verše. Ježiš zvolal silným hlasom, volá svojho priateľa po mene, Ježiš je vlastne Služobník Boží, ktorého predpovedal Izaiáš: «...aby si slepým otvoril oči, aby si vyviedol zo žalára väzňov a z väznice tých, čo bývajú vo tme. ... a povedal si väzňom: „Vyjdite!“ a tým, čo sú vo tme: „Zjavte sa!“» (Iz 42,7. 49,9) (Léon Dufour II. 535).

Zvolal veľkým hlasom – Sloveso *kraugadzein* sa v gréckom texte Biblie Starého i Nového zákona vyskytuje iba desaťkrát. V Jánovom evanjeliu sa s ním stretávame pri ovácii Hosanna (12,13) a pri výkrikoch „ukrižuj ho“ (19,15; por. 19,6.12; 18,40). V Jánovom evanjeliu sa jedine na tomto mieste tvrdí, že aj Ježiš volá mocným hlasom – kričí vo chvíli boja na život a na smrť. V tejto chvíli sa stáva skutočnosťou, čo Ježiš povedal vo veršoch Jn 5,24-30. Vtedy povedal: «Veru, veru, hovorím vám: Prichádza hodina, ba už je tu, keď mŕtvi počujú hlas Božieho Syna a tí, čo ho počujú, budú žiť». Grécka terminológia v Jn 5,24-30 je totožná s terminológiou v našej perikope (Schwank 309-310).

Plátno a šatka – Plátno a šatku si možno ľahko predstaviť, čo už nie je tak jednoduché v prípade plachty, ktorá sa spomína v Jn 20,6. Plátno – *keiria* – sa spomína iba na tomto mieste v celom Novom zákone. Šatka – *soudarion* – sa nachádza aj v Ježišovom hrobe okrem plachiet podľa Jn 20,7 (Schwank 309). Plátno a šatka symbolizujú fakt, že Lazár sa vracia do tohto života len *dočasne* a bude musieť ešte zomrieť. V porovnaní s ním, Ježiš opustil hrob navždy a *definitívne*. Perikopa končí tým, že pred očami má čitateľ žijúceho a odchádzajúceho Lazára, ktorý ale nič nehovorí (Léon Dufour II. 536). V perikope o Lazárovi, hlavne v rozhovore s Martou (v. 23-26), sú dosť evidentné dva aspekty jánovskej eschatológie: Lazárovo prinavrátenie do tohto života je znakom a zálohom tej a takej Ježišovej moci, ktorá dáva do daru na tejto zemi duchovný život a ktorá v posledný deň ľudských dejín každého vzkriesi k súdu, resp. k plnosti života v Ježišovi (Schwank 310).

Jn 11,45-48: Mnohí z tých Židov, čo prišli k Márii a videli, čo urobil, uverili v neho. (46) No niektorí z nich odišli k farizejom a rozpovedali im, čo Ježiš urobil. (47) Veľkňazi a farizeji zvolali veľradu a hovorili: „Čo robiť? Tento človek robí mnohé znamenia. (48) Ak ho necháme tak, uveria v neho všetci, prídu Rimania a zničia nám i toto miesto i národ.“

Veľkňazi a farizeji zvolali veľradu – συνέδριον – (*syn* – spolu; *hedra* – sedenie) má totožný význam ako hebrejské *sanhedrin*. Tento verš, ktorý ako členov veľrady uvádza farizejov, budí dojem, že autor má na mysli situáciu po roku 70 po Kr. V tomto období totiž farizeji ako jediná náboženská skupina, ktorá prežila, získavala stále väčší vplyv (Schwank 313).

Jn 11,49-53: Ale jeden z nich, Kajfáš, ktorý bol veľkňazom toho roka, im povedal: „Vy neviete nič. (50) Neuvedomujete si, že je pre vás lepšie, ak zomrie jeden človek za ľud a nezahynie celý národ.“ (51) Toto však nepovedal sám od seba, ale ako veľkňaz toho roka prorokoval že Ježiš má zomrieť za národ (52) a nielen za národ, ale aj preto, aby zhromaždil vedno rozptýlené Božie deti. (53) A od toho dňa boli rozhodnutí, že ho zabijú.

Kajfáš, ktorý bol veľkňazom toho roka... ako veľkňaz toho roka (vv. 49 a 51) – Ján je dobrým znalcom Starého zákona a náboženskej situácie danej doby, preto nemožno predpokladať u neho omyl, ako keby v týchto veršoch tvrdil, že veľkňaza menili každý rok. Aj verš Jn 18,13 indikuje, že autor má dobrý prehľad v rodinných a v úradných vzťahoch jeruzalemských veľkňazov. Je preto veľmi pravdepodobné, že slová textu «bol veľkňazom toho roka» treba chápať v tom zmysle, že «bol veľkňazom *toho*, zo soteriologického hľadiska významného roka, keď bol Ježiš vyvýšený» (Schwank 313).

Je pre vás lepšie, ak zomrie jeden človek za ľud a nezahynie celý národ – Je to najdôležitejšia veta tejto perikopy. Je to princíp, ktorý sa napríklad v politike často aplikuje (Schwank 313, por. dokument *Interpretácia Biblie v Cirkvi* 84).

Ako veľkňaz toho roka prorokoval – «Komentátori poznamenávajú, že i keď v Izraeli v minulosti za istých okolností veľkňazi vyslovili určité proroctvo (Ex 28,30; Num 27,21), Kajfášov prípad je svojou povahou predsa len v dejinách ojedinelý. Svätý Ján uzatvára: „A od toho dňa boli rozhodnutí, že ho zabijú“. Kajfášove slová teda zavázili. O Ježišovej smrti je rozhodnuté. Treba len nájsť prostriedky, ako túto smrť vykonať a zachovať zdanie zákonnosti» (kard. Korec 300).

Aby zhromaždil vedno rozptýlené Božie deti – Zhromažďovanie oviec v záujme ich záchrany pred dravými zvermi je v Písme častým obrazom, por. texty Jer 31,8-11; Iz 43,5-7; Ez 37,21-24; 1Pt 2,25 (Schwank 314). V nasledujúcom kontexte od Jn 12,1 je Lazár spomenutý až štyrikrát.

Použitá literatúra

Pramene:

- ELLIGER K. - RUDOLPH W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1990⁴.
- NESTLE E. - ALAND K., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1985²⁶.
- Sväté Písmo Starého i Nového zákona*, Rím 1995.
- AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznania*, (preklad Ján KOVÁČ), Bratislava 1997.
- HORKA Róbert, *Muratoriho zlomok: poznámky k textu a slovenský preklad*, in *Disputationes Scientifìcae Universitatis Catholicae in Ružomberok* 2,4 (2002), s. 50-64.
- POKORNÝ Petr, *Tomášovo evangelium, preklad s výkladem*, Praha 1981.
- SOUŠEK Zdeněk (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti I., Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*, Praha 1995.
- VARCL Ladislav - DRÁPAL Dan - SOKOL Jan, *Spisy apoštolských otců*, Praha 1986.

Práce:

- ADAM Anton, *Protologické aspekty teológie vtelenia*, in *Rozličné aspekty teológie stvorenia. Zborník z dogmatického sympózia* (zost. A. ADAM – J. MORICOVÁ), Badín 2002, s. 5-12.
- ALONSO SCHÖKEL Louis, *Simboli matrimoniali nel Nuovo Testamento*, in *L'Antropologia biblica*, (ed. G. DE GENNARO), Napoli 1981, s. 545-570.
- BROWN Raymond E, *The Gospel according to John*, London 1971 (*Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1991³).
- BRUNNER H., *Gerechtigkeit als Fundament des Thrones*, in *VT* 8 (1958) 426-428.
- BULTMANN Rudolf, *The Gospel of John: A Commentary*, Oxford 1971.
- DAVIES W.D. – ALLISON Dale C., *The Gospel according to Saint Matthew I-VII, A Critical and Exegetical Commentary*, Edinburgh 1988.
- DE LA POTTERIE Ignace, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1992 (pôv. *Het Mariamysterie in het Nieuwe Testament*, Bonheiden – Belgicko 1985).
- DE RACHEWILTZ Boris, *Egitto magico - religioso*, La Spezia 1989³.
- EDWARDS Ruth B., *XAPIN ANTI XAPITOM (John 1.16). Grace and the Law in the Johannine Prologue*, in *JSNT* 32 (1988), s. 3-15.

- ELIADE Mircea, *Dejiny náboženských predstáv a ideí I.*, Bratislava 1995 (orig. *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1976).
- FABRIS Rinaldo, *Giovanni*, Roma 1992.
- FARKAŠ Pavol, *Novozákonné texty. Symbolika a interpretácia*, Banská Bystrica – Badín 2000.
- , *La fede in Giovanni*, in *La fede. Evento e promessa* (zost. Piero CODA – Christian HENNECKE), *Collana di teologia* 38, s. 157-166.
- FARKASFALVY Dénes, *Testté vált szó I.*, Eisenstadt 1986.
- GILBERT Maurice, *Sapienza*, in *NDTB* 1427-1442.
- GREŠO Ján, *Ježišova Veľkňazská modlitba*, in *Modlitba v teologickom a etnologickom kontexte* (zost. Slavomíra OČENÁŠOVÁ-ŠTRBOVÁ), UMB FHV Banská Bystrica 2001, s. 14-19.
- GUNDRY Robert H., *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Michigan 1994².
- HENGEL Martin, *The Johannine Question*, London – Philadelphia 1989.
- , *La questione giovannea*, *Studi biblici* 120, Brescia 1998 (pôv. *Die johanneische Frage*, Tübingen 1998).
- HERIBAN Jozef, *Príručný lexikón biblických vied*, Rím 1992.
- , *Úvody do Starého i Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*, Trnava - Rím 1997.
- HOFRICHTER P., *Im Anfang war der „Johannesprolog“*, Regensburg 1986.
- INFANTE R., *Lo sposo e la sposa. Contributo per l'ecclesiologia del Quarto Vangelo*, in *Rassegna di teologia* 37 (1996), s. 451-481.
- KNAPÍK Jozef, *Dnešné pohľady na umučenie nášho Pána Ježiša Krista*, Svit 2000.
- KOREC kardinál Chryzostom Ján, *Nad Evanjeliom podľa Jána*, Dobrá kniha 1994.
- LÉON DUFOUR Xavier, *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome I-IV.*, Paris 1988-1996 (*Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni IV.*, Cinisello Balsamo 1989-1998).
- LIMBECK Meinrad, *Evangelium sv. Matouše*, Kostelní Vydří 1996 (pôv. *Matthäus-Evangelium*, Stuttgart 1991).
- MARSHALL I.Howard, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Michigan 1989².
- MATEOS Juan - BARRETO J., *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1995³.

- MATEOS Juan - CAMACHO Fernando, *Evangelio, figuras y simbolos*, Cordoba 1989 (*Vangelo: figure e simboli*, Assisi 1991).
- , *El Evangelio de Marcos, análisis lingüístico y comentario exegético*, Cordoba 1993. (*Il vangelo di Marco, analisi linguistica e commento esegetico*, volume 1, Assisi 1997).
- MAYNARD Arthur H., *ΤΙ ΕΜΟΙ ΚΑΙ ΣΟΙ*, in *NTS* 31 (1985), s. 582-586.
- METZGER M. Bruce, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1975.
- , *Il testo del Nuovo Testamento, Trasmissione, corruzione e restituzione*, Brescia 1996 (orig. *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restitution*, Oxford 1992³).
- MORICOVÁ Jana, *Stvoriteľská činnosť Najsvätejšej Trojice podľa sv. Ireneja z Lyonu*, in *Rozličné aspekty teológie stvorenia. Zborník z dogmatického sympózia* (zost. A. ADAM – J. MORICOVÁ), Badín 2002, s. 77-82.
- PENNA Romano, *Lecture evangeliche*, Roma 1989.
- POPOVIČ Justín, *Evanjeliium podľa svätého Jána* (text a výklad), Prešov 1994 (pôv. Tesaloniky 1994)
- PORSCH Felix, *Evangelium sv. Jana*, Kostelní Vydří 1998 (pôv. *Johannes – Evangelium*, Stuttgart 1988).
- PRUŽINSKÝ Štefan, *Evanjeliium Pána a Spasiteľa nášho Isusa Christa*, Text a výklad evanjelia I., Prešov 1986.
- REYMOND Philippe, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Roma 1995.
- RIENECKER Fritz, *Evanjeliium podľa Matúša*, Wuppertálska študijná biblia, Bratislava 1992 (pôv. *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertal 1953).
- RUCKSTUHL Eugen, *Jesus im Horizont der Evangelien*, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 3, Stuttgart 1988.
- SEGALLA Giuseppe, *Evangelo e Vangeli*, Bologna 1993.
- SCHULZ Hans-Joachim, *Die apostolische Herkunft der Evangelien*, Quaestiones disputatae 145, Freiburg - Basel - Wien 1995.
- SCHWANK Benedikt, *Evangelium nach Johannes*, St. Ottilien 1998.
- SCHNACKENBURG Rudolf, *Il vangelo di Giovanni I-IV*, Brescia 1974-1987 (pôv. *Das Johannesevangelium*, Freiburg – Basel – Wien 1965-1984).
- SIMOENS Yves, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna 2000 (pôv. *Selon Jean. 1. Une traduction. – 2. Une interprétation*, Bruxelles 1997).
- STRECKER Georg, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin New York 1996.

TESTA Emmanuele, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Studium Biblicum Franciscanum 14, Jerusalem 1981.

TICHÝ Ladislav, *Úvod do Nového zákona*, Olomouc 1992.

TUŇÍ J.-O. – ALEGRE X., *Escritos joánicos y cartas católicas*, Estella 1995 (*Scritti giovannei e lettere cattoliche*. Introduzione allo studio della Bibbia 8, Brescia 1997).

VANNI Ugo, *Vangelo secondo Giovanni*, Roma 1995.

VARŠO Miroslav, *Zjedz, čo máš poruke... Úvod do biblickej exegézy*, Nitra 1998.

VIGNOLO Roberto, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano 1994.

VOLEK Peter, *Dejiny filozofického myslenia v stredoveku*, Banská Bystrica – Badín 1996.