



Obsah

Štúdie

Blažej ŠTRBA

„Zjavenie Pána“ alebo „Mojžišovo povolanie“?
Literárno-kritické porovnanie pomenovaní state Ex 3–4 125-147

Martina KORYTIAKOVÁ

Vôňa v stretnutí milého s nevestou.
K literárnej jednotke Pies 4,8–5,1 148-172

Július PAVELČÍK

„Dokonalý zákon slobody“ (Jak 1,25).
K chápaniu zákona v Jakobovom liste 173-220

Reflexie

Abstrakty 221-232

Oznamy 233-234



Katolícke biblické dielo

ISSN 1338-0141

www.biblica.sk



Studia Biblica Slovaca je časopis zameraný na skúmanie Svätého písma Starého a Nového zákona predovšetkým zo stránky filologickej, historickej, exegetickej a teologickej.

Vydáva Katolícke biblické dielo, Svit, s cirkevným schválením.

Imprimatur: Mons. František Tondra, spišský diecézny biskup, č. 1-06 zo dňa 3. 1. 2006

Nihil obstat: Anton Tyrol

Šéfredaktor: Blažej ŠTRBA (Badín)

Redakčná rada: Jaroslav BROŽ (Praha, CZ) – Peter DUBOVSKÝ SJ (Roma, I) – Pavol FARKAS (Nitra) – Peter FEDOR (Prešov) – Juraj FENIK (Drienov) – Sr. Júlia Daniela ISKROVÁ OP (Ružomberok) – Róbert JÁGER (Prešov) – Jozef JANČOVIČ (Bratislava) – Róbert LAPKO (Košice) – Milan SOVA (Bratislava) – Peter ŠOLTÉS (Oestrich-Winkel, D) – Jozef TIŇO (Bratislava) – František TRSTENSKÝ (Spišské Podhradie) – Pavol VILHAN (Badín) – Sr. Gabriela Ivana VLKOVÁ OP (Olomouc, CZ)

Za lektorovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Jazyková úprava: Elena Slaná

Zalamovanie: redakcia

Na príprave publikácie sa podieľali aj Martin Kňažek, Martina Korytiaková a Mária Mihulcová.

Príspevky v slovenčine alebo češtine, alebo knihy na recenziu prosíme adresovať na jednu z adries:

Redakcia *Studia Biblica Slovaca*, Blažej Štrba, Banská 28, 976 32 Badín (Slovakia), tel.: (00421) 048/418 22 42, fax: (+421) 048/418 22 08, redakcia@biblica.sk, www.biblica.sk,

František Trstenský, Teologický inštitút, Spišská Kapitula 6, 053 04 Spišské Podhradie (Slovakia), tel.: (00421) 053/419 41 80, f.trstensky@centrum.sk.

Príspevky sa požadujú tak v elektronickej podobe (disketou alebo pripojeným dokumentom e-mailu, podľa možnosti v Microsoft Word formáte s typom písma Times New Roman), ako aj vo vytlačenej forme (A4, riadkovanie 1,5). Ak sú používané iné typy písma pre hebrejštinu a gréčtinu ako v BibleWorks, tak upresniť aké. Príspevok typu článok alebo poznámka musí byť doplnený zhrnutím nie dlhším ako 150 slov, jeho anglickou verziou a zoznamom bibliografie. Nevyžiadané exempláre sa späť neposielajú. Redakcia si vyhradzuje právo na jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov.

Objednávku posielajte na Katolícke biblické dielo alebo na adresu redakcie.

Bankové konto: 4008274864/7500, IBAN: SK28 7500 0000 0040 0827 4864.

Články časopisu sú abstrahované v troch svetových periodikách: *Old Testament Abstracts* ISSN 0364-8591, *New Testament Abstracts* ISSN 0028-6877 a *Elenchus of Biblica*.

Studia Biblica Slovaca

© 2011 by Katolícke biblické dielo, Svit

Katolícke biblické dielo, Nábřežie Jána Pavla II, 697/4, 059 21 Svit – SK, www.kbd.sk

Tlač: PUBLICA, publica.nitra@gmail.com

Printed in Slovakia

ISSN 1338-0141

EV 3744/09

„Zjavenie Pána“ alebo „Mojžišovo povolanie“?

Literárno-kritické porovnanie pomenovaní state Ex 3–4

Blažej Štrba

Úvod

Podľa dnešných kritérií tvorby titulkov v publicistickom texte¹, Ježiš nazval známu stať prvého stretnutia Mojžiša s PÁNOM informačne trefne: O kríku (Mt 12,26). Krík zohral dôležitú a zaujímavú, aj keď nie najhlavnejšiu úlohu v epizóde. Ježiš ním pritiahol a uviedol svojich poslucháčov do textu.

Pomenovanie je v biblických textoch, tak ako bolo na starovekom Blízkom východe, dôležitým faktom. Svojím spôsobom ono je znamením vlády a autority nad pomenovaným. Tak v biblických štúdiách, ako aj v modernej spoločnosti v jej rôznych vrstvách pomenovanie náleží autorovi či pôvodcovi novej idey či veci, tak ako rodičom náleží pomenovanie ich dieťaťa. Hoci v prípade odborných či vedeckých prác sa za pomenovaním skrýva určite väčšia bádateľská snaha, jadrná výstižnosť a čím väčšia exaktná objektívnosť, ako je to pri rodičovskej voľbe mena dieťaťa, predsa ani v odbornom pomenovaní, ktoré odborníci praktizujú, nemusí absentovať určité poetické a subjektívne podfarbenie.

Cieľom tohto príspevku je odôvodniť preferenciu jedného pomenovania nad druhým v prípade známej state O horiacom kríku (Exod 3,1–4,18; ďalej HK). Zoradenie pomenovaní podľa ich dôležitosti vzhľadom na význam state HK v jej širšom kontexte má napomôcť diskusii o nevyriešenej otázke hlavnej témy Knihy Exodus². Eun Chun Kim skúmal možnosti jednotiacej témy Knihy

¹ Porov. MISTRÍK, Jozef: *Štylistika*, Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, ³1997, 318; FINDRA, Ján: *Štylistika slovenčiny*, Martin : Osveta, 2004, 100; RONČÁKOVÁ, Terézia: *Žurnalistické žánre*. Učebnica pre poslucháčov vysokoškolského štúdia, Prešov – Ružomberok : Vydavateľstvo Michala Vaška – VERBUM, 2011, 116.

² Viac k niektorým ďalším dôležitým problémom a nevyjasneným otázkam Knihy Exodus, porov. SKA, Jean Louis: *Knihy Exodus: Základné a otvorené otázky*, *StBiSl* 2 (2/2010) 71-93.

Exodus za pomoci naratívneho kriticizmu³. Zastáva mienku, že bohoslužba Bohu Izraela – Jahvemu – PÁNOVI je hlavným zmyslom knihy. Narácia spisu rozvíja túto tému od PÁNOVHO príkazu, aby mu ľud slúžil, od 4,23 až po reálne uskutočnenie slávnostnej obetnej bohoslužby v 40,29⁴.

Ako názov tohto príspevku naznačuje, budeme uvažovať v podstate o dvoch rôznych názvoch state HK. Oba vyjadrujú určitý pravdivý a dôležitý obsahový rozmer state – zjavenie PÁNA a Mojžišovo povolanie. Bolo by zbytočné vysvetľovať opodstatnenosť týchto pomenovaní. Z ďalších kapitol Knihy Exodus je zrejmé, že práve udalosť HK opisuje aj Mojžišovo povolanie, resp. poslanie. Ona totiž iniciovala Mojžišov návrat do Egypta a jeho obdivuhodné skutky, ktoré konal následne – keď vyvádzal ľud Izraela z Egypta. Naša hypotéza však uprednostňuje druhý názov – Zjavenie PÁNA. Niet pochyb, že stať HK, najmä z pohľadu obsahu PÁNOVHO zjavenia, prináša hneď na začiatku tému (3,8), ktorá presahuje obsah knihy – východ z Egypta (exodus) a vstup do zaslúbenej zeme (eisodos). Avšak druhá veľká téma v dialógu, ktorú predloží sám PÁN, je práve bohoslužba (3,12).

Po (1) stručnom náhľade na to, ako odborníci nazývajú túto stať, predstavíme niekoľko dôvodov našej voľby. Začneme (2) krátkym lexikálnym pozorovaním, ktoré poukáže na dôležitosť témy zjavenia v samotnom rozprávaní. (3) Druhý dôvod v prospech PÁNOVHO zjavenia má obsahový charakter; tematiku budeme skúmať v širokom naratívnom kontexte. (4) Tretí dôvod na podoprenie priority témy zjavenia bude vychádzať z literárnej štruktúry state. Záver predloží dôležitosť a nevyhnutnosť témy zjavenia PÁNA v prospech kontextu celej knihy.

1 Stručný náhľad na návrhy odborníkov

Bez toho, aby popierali rozmer zjavenia, väčšina odborníkov podčiarkuje dôležitosť Mojžišovho povolania. Brevard Childs (1974) pomenoval epizódu 3,1–4,17 „Call of Moses“⁵ a Peter Weimar (1980) nazval svoju monografiu, ktorá analyzovala celok 2,23–5,5, „Berufung des Moses“⁶.

³ KIM, Eun Chul: The Purpose of the Book of Exodus: A Narrative Criticism, *Asia Journal of Theology* 18 (2004) 3-13.

⁴ KIM, The Purpose, 12.

⁵ CHILDS, Brevard S.: *Exodus. A Commentary*, London : S.C.M. Press, 1974, 56.

⁶ WEIMAR, Peter: *Die Berufung des Mose*. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5 (OBO 32), Fribourg – Göttingen : Éditions universitaires de Fribourg /

Nezvyčajnú voľbu vo svojej dizertácii urobil Georg Fischer (1989). Hoci pripúšťa a uznáva konvenčné pomenovanie povolanie Mojžiša, na základe literárneho skúmania a prevahy Pánovej reči v epizóde, nazval stať HK „Jahweh unser Gott“ (PÁN náš Boh)⁷. Celú epizódu rozdelil na šesť textových jednotiek a každú pomenoval: 3,1-6 – „Inszenierung“ (zinscenovanie); 3,7-12 – „Gottes Anliegen“ (Božie želanie); 3,13-15 – „Der Name des Sendenden“ (Meno posielajúceho); 3,16-22 – „Jahwes Plan“ (PÁNOV plán); 4,1-9 – „Jahwes Machterweis“ (Dôkaz PÁNOVEJ sily); 4,10-17 – „Mitbestellung Aarons“ (Spoluustanovenie Árona)⁸. Je pozoruhodné, že v názvoch sa neobjavuje meno Mojžiša.

Keď vo svojej naratívnej metodológii Jean Louis Ska (1990) vysvetľuje fokalizáciu (zameranie) v Biblii, poukazuje na posun perspektív (pohľadov), najmä v teofániách. Jedným z príkladov, na ktorom vysvetľuje posun z „nulovej fokalizácie“ na „vnútornú fokalizáciu“ a následne na „vonkajšiu fokalizáciu“, je práve stať Ex 3,1-6, ktorú nazýva teofániou⁹.

Jacob Beno (1992) pomenoval stať HK „The Mission.“ Dôvodí, že je to po prvýkrát, čo Boh posielala jedinca, aby vykonal jeho vôľu¹⁰. A hoci Mojžiš predložil päť námietok, bolo zrejme od prvej chvíle, že Mojžiš prijme svoju misiu. Pre našu problematiku je vhodné citovať iné z autorových vyjadrení: „tí, ktorí tvrdia, že hlavným zámerom tohto dialógu bolo vysvetlenie *y-h-v-h* a jeho prvého použitia, to vôbec nepochopili“¹¹.

Vincenzo Gatti (1995) pomenoval textovú jednotku 2,32–3,22 „Vocazione di Mosè e rivelazione del nome“ (Mojžišovo povolanie a zjavenia mena). V detailnejšom rozdelení state HK pomenoval prvú časť 3,1-6 „Mojžišovo povolanie“, druhú časť 3,7-15 „Mojžišovo poslanie a zjavenie

Universitätsverlag Freiburg – Vandenhoeck & Ruprecht, 1980. Porov. SKA, Jean Louis: Review of Peter Weimar, *Die Berufung des Mose*, *Bib* 64 (1983) 136-138.

⁷ FISCHER, Georg: *Jahwe unser Gott*. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4) (OBO 91), Fribourg – Göttingen : Éditions universitaires de Fribourg / Universitätsverlag Freiburg – Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, 5.

⁸ FISCHER, *Jahwe unser Gott*, 99-201.

⁹ SKA, Jean Louis: *“Our Fathers Have Told Us”*. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives, Roma : Pontificio Istituto Biblico, 1990, 67-76, najmä 75-76.

¹⁰ JACOB, Benno: *The Second Book of the Bible: Exodus*, Hoboken, New Jersey : KTAV Publishing House, 1992, 48.

¹¹ “...those who claimed that the main purpose of the dialogue was the explanation of *y-h-v-h* and its first use have misunderstood it entirely.” JACOB, *Exodus*, 97.

mena“ a tretiu časť 3,16-22 „Mojžišov program“¹². W.H.C. Propp (1998) vo svojom komentári sa dôsledne vyhol výzve pomenovať stať. Keď v sekcii o kap. 3–4 pojednáva predmet zjavenia verzus zatemnenie, vzťahuje ho len na 3,14-15 a pod zjavením rozumie len zjavenie Božieho mena¹³.

J.-L. Ska vo svojich skriptách Esodo 1–4 (1997-1998) nazval epizódu 3,1–4,19 Mojžišovo povolanie (“La vocazione di Mosè”)¹⁴. Jednako však autor výslovne chápe scénu 3,1-6 ako epifániu a následnú Božiu reč 3,7-10 ako kľúčovú pre Mojžišovo povolanie. Bez toho, žeby umenšil Mojžišovo povolanie¹⁵, Ska ho dáva do širšieho kontextu. Podľa neho „Mojžišovo povolanie je odpoveď Boha na volanie Izraela“¹⁶.

Jürgen Kegler (2003) vo svojej štúdií obraňuje literárnu jednotu Mojžišovho povolania¹⁷. Janusz Lemański (2009) vo svojom komentári nazýva dokonca celú sekciu 3,1–7,7 Povolanie Mojžiša (Powołanie Mojżesza). Prvú menšiu stať 3,1-6 považuje za teofániu a nasledujúcu stať 3,7-12 nazýva Mojžišovo povolanie a jeho prvá námietka¹⁸.

Thomas B. Dozeman (2006) opisuje stať 3,1–4,18 ako Mojžišovo poverenie (Commission) na púšti a dáva ju do kontrastu s Mojžišovým

¹² GATTI, Vincenzo: Esodo. In *La Bibbia Piemme*, Casale Monferrato : Edizioni Piemme, 1995, 181-262, najmä 193-195. Jednako však, Gattiho výklad nie je jasný, pretože opisuje prvú časť 3,1-6 ako „zjavenie PÁNOVO“, zatiaľ čo v protiklade k pomenovaniám troch častí v opise druhej časti (3,7-15) dáva povolanie Mojžiša do súvisu so zjavením Božieho mena.

¹³ PROPP, William H.C.: *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2), New York – Toronto – London : Doubleday, 1998.

¹⁴ SKA, Jean Louis: *Esodo 1 – 4. I primi quattro capitoli dell’Esodo nel loro contesto*. Romae : Pontificium Institutum Biblicum, 1997-1998, 7.

¹⁵ SKA, Jean Louis: *La strada e la casa. Itinerari biblici*. Bologna : EDB, 2001, 9-19.

¹⁶ SKA, Jean Louis: L’esodo, il nome di Dio e la storia d’Israele. In: Jean Louis SKA: *Il libro sigillato e il libro aperto*. Bologna : EDB, 2005, 322.

¹⁷ KEGLER, Jürgen: Die Berufung des Mose als Befreier Israels. Zur Einheitlichkeit des Berufungsberichts in Exodus 3–4. In: Christof HARDMEIER – Rainer KESSLER – Andreas RUWE (Hrsg.): *Freiheit und Recht*. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag. Gütersloh : Chr. Kaiser - Gütersloher Verlagshaus, 2003, 162-188.

¹⁸ LEMAŃSKI, Janusz: *Księga wyjścia*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Nowy komentarz biblijny. Stary Testament 2), Częstochowa : Edycja Świętego Pawła, 2009, 136-140. LEMAŃSKI hovorí o povolaní Mojžiša, keď charakterizuje stať 3,1-12. Rozlišuje v stati niekoľko prvkov: a) teofániu (vv. 1-4a); b) úvod k dialógu (vv. 4b-9); c) povereniu s úlohou (v. 10); d) námietka zo strany povolaného (v. 11); e) odpoveď Boha (v. 12a) a f) znak vierohodnosti (v. 12b).

poverením v Egypte 6,2–7,7¹⁹. Stať HK rozdeľuje na dve časti, z ktorých prvú, 3,1-15, klasifikuje ako žáner povolania, zatiaľ čo v druhej časti, 3,16–4,18, dôraz dáva na Mojžišovu autoritu²⁰. Vo svojom ostatnom komentári (2009) Dozeman zdôrazňuje, že dve úzko súvisiace témy – identifikovanie PÁNA a definovanie postáv (Boží ľud, jeho protivníci a jeho spojenci) vzhľadom na PÁNA – sú hlavným cieľom sekcie 3,1–7,7. Stretnutia Boha s Mojžišom na vrchu považuje za ústrednú udalosť. Nakoľko každé PÁNOVO zjavenie sprostredkúva Mojžiš, Mojžišova autorita v celej sekcii je neoddeliteľná od PÁNOVHO zjavenia sa²¹. Georg Fischer (2011) vo svojej reflexii nad diferencovanými výskumami o Ex 3–4 nazval túto stať len „Zentraltext der Bibel“²².

Stručný pohľad na problematiku názvu state HK u niektorých znalcov Knihy Exodus poukázal na to, že sa zhodujú predovšetkým v názve Povolanie Mojžiša či už pre celú epizódu 3,1–4,18, alebo aspoň pre podstatnejšiu časť 3. kapitoly. Len pár exegetov nazýva zjavením stať 3,1-6 a to často v súvislosti s vv. 7-12 alebo 7-15. Ojedinele dávajú názov zjavenie i dvom veršom 14-15.

2 Lexikálny doklad

Čitateľ vie od začiatku epizódy, že Mojžiš mal zjavenie (v. 2), i napriek tomu, že Mojžiš sám to nevnímal ako zjavenie. Spočiatku bol prilákaný nezvyčajným javom – horiacim kríkom, ktorý nezháral (v. 3). Akonáhle Mojžiš počul, že hlas, ktorý prichádza z kríka, je od Boha jeho otca²³ a Boha

¹⁹ DOZEMAN, Thomas B.: The Commission of Moses and the Book of Genesis. In: Thomas B. DOZEMAN – Konrad SCHMID (eds.): *A farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (Symposium 34), Atlanta : Society of Biblical Literature, 2006, 107-129.

²⁰ DOZEMAN, The Commission of Moses, 111-114.

²¹ DOZEMAN, Thomas B.: *Exodus* (Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, 2009, 94-96, najmä s. 95: „The divine commission of Moses relates the character of God and Moses to such a degree that the self-revelation of Yahweh and Mosaic authority became inseparable in Exodus.“

²² FISCHER, Georg: Exodus 3–4 „revisited“. Impulse für die 13. Tagung des Kolloquiums „Theorie des Exegese“ in Neuendettelsau, 5.-7. März, 2010. In: Georg FISCHER: *Anfänge der Bible. Studien zu Genesis und Exodus*. SBS 49, Stuttgart : Katolisches Bibelwerk GmbH, 2011, 195-202, najmä 195.

²³ Tak Masoretský text (אֱלֹהֵי אֲבִיךָ) ako i Septuaginta (ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου) i Vugláta (*Deus patris tui*) jednohalsne uvádzajú, že tento Boh sa Mojžišovi predstavuje najprv ako Boh „tvojho otca“, ktorý bol z kmeňa Léviho (2,1) a volal sa Amram (6,20).

patriarchov (v. 6a), zakryl si tvár a bol pripravený len počúvať. Z úvodného pozorovania kriča sa Mojžiš nečakane dostal do dlhého dialógu s Bohom Izraela. I preto následná prvá programová Božia reč mala na neho evidentne silný vplyv (vv. 7-10). I keď mal Mojžiš obavy (porov. v. 6), jeho prvá reakcia poukazuje na silu Božej výzvy. Mojžiš reagoval otázkou (v. 11) na veľmi osobnú výzvu, ktorú mu zjavil Boh na záver reči (v. 10). Boh so svojím revolučným projektom a pozvaním Mojžiša na spoluprácu sa stal životnou výzvou pre Mojžiša. Mojžišovo povolanie a misia majú preto svoj pôvod práve v rámci nového PÁNOVHO plánu. Poverenie Mojžiša bolo iniciované Bohom, ktorý mu zjavil svoj dlhodobý projekt.

2.1 „Zjavil sa“ (nif ראה; 3,2.16; 4,1.5)

Prvú časť epizódy (3,1-6) možno spokojne nazvať teofániou. Koreň slovesa „vidieť“ (ראה) sa v nej nachádza 6-krát (3,2.2.3.3.4.4). Napodiv, v poslednej vete je použité iné sloveso „hľadieť na“, „pozorovať“ (hif נבט²⁴). Mojžiš sa bál „hľadieť“ na Boha. Obe slovesá sa neraz používajú paralelne a rozprávač v poslednom prípade použil iné sloveso preto, aby opis zjavenia dosiahol svoj vrchol²⁵.

V druhej, eminentne dialogickej časti state HK (3,7–4,18) sa nachádza lexikálny koreň ראה tiež 7-krát (3,7.7.9.16; 4,1.5.14²⁶). V prvej teofanickej časti sa PÁN pozeral len raz (v. 4), v druhej dialogickej časti PÁN používa 3-krát sloveso vidieť pre seba (vv. 7.7.9). Celkovo sa sloveso nachádza 4-krát v nifalovej forme (3,2.16; 4,1.5) a vtedy vyjadruje práve aspekt zjavenia. Najprv sa o zjavení dočíta len čitateľ (3,2), potom PÁN vysvetľuje Mojžišovi, že to bolo zjavenie (3,16). Následne Mojžiš virtuálne popiera „zjavenie“ (4,1) a PÁN ho opäť potvrdí (4,5). Zjavenie sa PÁNA je teda faktom tak pre čitateľa ako i pre Mojžiša a samotného Boha.

²⁴ V Pentateuchu sa už len raz používa tento termín v súvislosti s Mojžišovým nazeraním – Nm 12,8.

²⁵ Porov. SKA, Jean Louis: *The Limits of Interpretation*. In: Thomas B. DOZEMAN – Konrad SCHMID – Baruch J. SCHWART (eds.): *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* (FAT 78), Tübingen : Mohr Siebeck, 2011, 120-122. Autor uvádza ako paralelné použitie termínov v próze 1 Sam 17,42; 2 Kr 3,14; 1 Km 21,21 a v poézii: Nm 23,21; Iz 5,12; 22,8-9,11; 38,11; 63,15; Am 5,22; Hab 1,5.13; Ž 10,14; 22,18; 33,13; 80,15; 91,8; 142,5; Jób 28,24; 35,5; Nár 1,11.12; 2,20; 5,1.

²⁶ Výskyt v 4,18 je už v dialógu Mojžiša s Jetrom.

Keď porovnáme prvú Božiu reč, 3,7-10, s Mojžišovou, ktorú má predniesť starším (vv. 16-17), PÁNOVE slová z v. 17 reflektujú takmer s malou zmenou v. 8. V danej reči mu Boh prikazuje komunikovať starším svoje vlastné slová pomerne presne. Ako prvú vec mu zdôrazní, že starším vyzná, že sa mu „zjavil PÁN“, Boh ich otcov (וַיְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי; v. 16). Inými slovami, PÁN sám teda potvrdí, že to, o čom sa rozprávajú (už od 3,11), sa vzťahuje na Božiu reč v 3,7-10; zjavenie teda zahŕňa aj udalosť, ktorá začala už v predchádzajúcich veršoch (vv. 2-6). Pre Mojžiša toto bude autoritatívny výklad udalosti a jedinečný doklad hodnovernosti. I celá nasledovná diskusia potvrdzuje, že Mojžiš vidí udalosť PÁNOVHO zjavenia ako kľúčovú. Namieta PÁNOVI, že starší mu neuveria práve v tejto veci; predpokladá, že mu povedia „Nezjavil sa ti PÁN“ (4,1). PÁN však opätovne posilňuje Mojžišove presvedčacie schopnosti faktickými znameniami – len preto, aby mu starší uverili, že sa mu „zjavil PÁN“ (4,5).

Z perspektívy čitateľa bude Mojžišovo prvotné označenie fenoménu „tento veľký jav“ (הַמַּרְאֶה הַגָּדוֹל הַזֶּה; 3,2) mať hlbší význam na záver state. Videnie, ktoré mal Mojžiš, sa podobá topograficky zrkadlovo Jakubovmu nočnému videniu v Gn 46. Patriarchu Izraela PÁN v nočnom videní uistil, aby sa nebál zostúpiť do Egypta (46,2). V jedinečnom veľkom zjave sa Mojžišovi zjaví PÁN a uistí ho o vyvedení celého Izraela z Egypta (HK; najmä 3,7-10).

2.2 „Zavolal“ (קרא; 3,4)

Rozmer povolania v HK nemá silnú lexikálnu podporu. Jedinýkrát sa v epizóde používa sloveso volať (קרא). Boh ním privoláva Mojžišovu pozornosť, keďže Mojžiš si nie je vedomý Božej prítomnosti. Okrem toho, nevolá ho k sebe, ale prikazuje mu, aby sa nepribližoval (3,5)²⁷. Sloveso volať i s predložkou „k“ (אֶל) nie je teda v našom prípade použité pre povolanie. Podobne i v ďalších prípadoch, kde Boh volá k ľuďom, slovná väzba אֶל + קרא nevyjadruje výsostne len povolanie²⁸.

Zaiste označenie state ako povolanie závisí aj od literárneho žánru. Avšak stanovenie žánru je úloha nielen zložitá, ale neraz medzi odborníkmi

²⁷ Porov. SKA, *The Limits*, 119.

²⁸ Porov. napr. Gn 16,3; 21,17; 22,11; Ex 19,3; 34,31; Lv 1,1; Dt 4,7; 24,5; 1 Sam 29,6; 2 Sam 9,2. Prípád tejto väzby (אֶל + קרא) v Gn 22,11 naznačuje istú dôležitosť, ale i v tomto prípade je fráza príliš všeobecná, aby sa o ňu dalo oprieť ako o základ na povolanie (väzba sa opakuje v 22,15).

diskutovaná. V každom prípade žáner sa opiera najmä o obsah a formu perikopy. Práve obsahová stránka state HK odkrýva celkové chápanie PÁNOVHO konania voči Izraelu, a nie len voči Mojžišovi. Stredobodom pozornosti je totiž PÁNOV zámer vyslobodenia z Egypta a privedenia Izraelitov nielen na vrch Sinaj, ale i do zaslúbenej zeme.

Z jediného použitia termínu „volal,“ z prieskumu výskytu termínu „vidieť“ (ראה) a z témy zjavenia pojednávanej nielen narátorom, ale i dvomi hlavnými hrdinami, možno uzavrieť, že obsah dialógu medzi Bohom a Mojžišom v 3,13-22 a tiež i v 4,1-9 stojí teda na téme PÁNOVHO zjavenia sa Mojžišovi, a nie na téme Mojžišovho povolania. Tak čitateľ, PÁN i Mojžiš vedia, že išlo o zjavenie. Z tohto Božieho zjavenia sa zrodilo i Mojžišovo povolanie.

3 Naratívny kontext

3.1 Predchádzajúce udalosti

Netreba dokazovať, že PÁN vstupuje do deja ako aktívna postava práve od epizódy HK²⁹. Absenciou Boha ako hlavného hrdinu v Ex 1–2 si rozprávač vynikajúco poslužil, aby poukázal na dlhotrvajúci bolestivý stav Izraelitov v Egypte. Záverečná poznámka rozprávača potvrdí, že hoci Boh videl utrpenie Izraelitov, predsa len ešte nezasiahol proti utláčateľovi (2,22-25)³⁰. Rozprávač pripomenul čitateľovi hneď v úvode, že Izraeliti prišli do Egypta (1,1-5.6-7), ktorý nebol ich prisľúbenou zemou, do ktorej sa museli vrátiť (Gn 50,24-25; porov. 15,13-16). Následne sa čitateľ dozvie o faraónovom trojnásobnom projekte podriaďiť si Izraelitov, ktorý sa však nevydaril (Ex 1,8–2,10). Od tretieho rozhodnutia zabíjať chlapcov (1,22), rozprávač zameria pozornosť na príbeh jedného z nich – na Mojžiša.

Krátky príbeh o dospelom Mojžišovi v Egypte a v Madiáne je popretkávaný násilím a smrťou (2,11-22). Akonáhle rozprávač zameria pozornosť výslovne a výlučne len na Mojžiša, čitateľ bude zvedavo čakať, čo bude nasledovať. Absencia PÁNOVHO zásahu v prvých dvoch kapitolách na

²⁹ Porov. DOZEMAN, *Exodus*, 94.

³⁰ Podobne ani zmienka o tom, že Boh odmenil babice, neznamenal, žeby Boh vstúpil do deja aktívnym zásahom proti mocnému utláčateľovi faraónovi (1,20). Boh v tomto dlhom úvode (Ex 1–2) je len sekundárnou postavou. Porov. SKA, *Our Fathers Have Told Us*, 86.

jednej strane a paleta ľudských odpovedí a postojov na Bohom garantovanú plodnosť Izraelitov na strane druhej tvoria napätie. Boh sa do tejto chvíle explicitne neprejavil. Medzitým sa Mojžiš, ktorý menil svoju identitu z Hebreja na Egyptana a nakoniec na Madiánčana, vynára ako ústredná pozitívna, ale ešte stále nie úspešná postava. A tak, keď rozprávač pripomenie, že Boh počul stonanie Izraelitov a spomenul si na svoju zmluvu s patriarchami, čitateľ pochopí, že Boh urobil vážne rozhodnutie (2,23-25)³¹. Umiestnenie dejovej línie príbehu o vyslobodení je hotové. Čitateľ očakáva, čo teraz spraví Boh.

J. L. Ska už dávnejšie naznačil, že povolanie Mojžiša je Božou odpoveďou na nárek ľudu³². Božia odpoveď, t. j. jeho rozhodnutie vstúpiť do dejín svojho ľudu, sa musí zjaviť nie len pre čitateľa, ale predovšetkým pre jeho ľud. Je to po prvýkrát, čo Boh sa rozhodol zostúpiť medzi svoj ľud Izrael a zjaviť mu svoj konkrétny plán. Tak ako Boh zjavil Abrahámovi, že sa rozhodol zostúpiť preto, aby konal (Gn 18,21)³³, tak Boh podobne teraz zjaví svoje rozhodnutie Mojžišovi. Jednako však, v prípade Mojžiša, nový vodca bude priamo a osobne zapojený do tohto Božieho projektu. O tom sa čitateľ dozvie v nasledujúcej stati HK.

Prv než nahliadneme do Božej reči v 3,7-10, treba pamätať na to, že hoci Ex 1–15 je bohatou sieťou motívov a kľúčových slov³⁴, je súčasne aj heroickou ságou o Mojžišovi³⁵. Na strane druhej zasa, hoci je narácia state HK³⁶ silno poznačená postavou Mojžiša, nie je celkom ľahké určiť základnú

³¹ SKA: L'esodo, il nome di Dio, 321; porov. BOVATI, Pietro: *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Roma : Pontificio Istituto Biblico, 1986, 222-224.

³² SKA: L'esodo, il nome di Dio, 322.

³³ K tematike slovesa „zostúpiť“ v Gn 11,7 a tiež 18,21 pozri viac v DUBOVSKÝ, Peter (ed.): *Genesis* (KSZ 1), Trnava : Dobrá kniha, 2008, 305.

³⁴ Porov. FISCHER, Georg: Exodus 1–15, Eine Erzählung. In: Marc VERVENNE (ed.): *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETL 126); Leuven – Leuven: Leuven University Press – Peeters Press, 1996, 149-178, najmä 161-171.

³⁵ MCEVENUE, Sean: The Speaker(s) in Ex 1–15. In: Georg BRAULIK – Walter GROSS – Sean MCEVENUE (Hrsg.): *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink*, Freiburg im Breisgau : Herder Verlag, 1993, 220-236.

³⁶ Ex 3,1–4,18 je i dnes sústavným predmetom diskusie; porov. SCHMIDT, Ludwig: Diachrone und synchrone Exegese am Beispiel von Exodus 3–4. In: Ludwig SCHMIDT: *Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch* (BZAW 263); Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1998, 224-250; SEITZ, Christopher R.: The Call of Moses and the „Revelation“ of the Divine Name: Source-Critical Logic and Its Legacy. In: Christopher R. SEITZ – Kathryn GREENE-MCGREIGHT (eds.): *Theological Exegesis. Essays in Honor of Brevard S.*

tému dlhého dialógu medzi Mojžišom a PÁNOM³⁷. V rámci širšieho kontextu stať o HK zohráva úlohu jedného z dvoch pilierov naratívneho oblúka, ktorý sa rozprestiera od Ex 3–4 až po záverečné vyslobodenie v kap. 14–15³⁸. Úloha HK zasahuje však ešte ďalej³⁹ – podľa S. Markla až do Dt 34⁴⁰ a podľa Th. Römera v. 8 a v. 17 naťahujú oblúk až po Knihu Jozue⁴¹. Hoci tieto návrhy stoja na odlišných argumentoch, podporujú našu tézu, že hlavná téma state HK je obsiahnutá v prvej Božej reči v 3,7-10 a jej obsah sa neobmedzuje len na vyslobodenie z Egypta alebo na osobu Mojžiša. Ako už bolo ukázané na inom mieste, naratívny oblúk siaha až po Joz 5,9 a tematická dvojica exodus – eisodos je hlavnou témou spomenutej prvej Božej reči Mojžišovi (Ex 3,7-10)⁴².

3.2 Prvá PÁNOVA reč (Ex 3,7-10)

Terence E. Fretheim nazval prvú Božiu reč 3,7-10 „programovou“⁴³. Paul Bharathi vo svojej literárno-kritickej analýze state 3,1-14 izoloval v. 8 v rámci celku vv. 7-12, ktorý sa zaoberá poverením Mojžiša a nazval ho Prísľub vyslobodenia pre Izraelitov. Zdôraznil, že sloveso „zostúpiť“ (יָרַד) z v. 8 sa vzťahuje predovšetkým na teofanický rozmer Jahveho zjavenia, kým dve slovesá v neurčitku v tom istom verši (לְהַעֲלֶיךָ, לְהַצִּיל), ktoré závisia od hlavného

Childs, Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1999, 145-161, 145-161; KEGLER, Berufung des Mose, 162-188; FISCHER, Exodus 3–4 „revisited“, 195-202.

³⁷ SKA, Jean Louis: *I volti insoliti di Dio. Meditazioni bibliche*, Bologna : EDB, 2006, 51.

³⁸ FISCHER, Exodus 1–15, 163.

³⁹ FISCHER, Georg: Wege zu einer neuen Sicht der Tora, ZAR 11 (2005) 93-106, najmä 98.

⁴⁰ MARKL, Dominik: Ex 3f und Dtn 1,1; 34,10-12 als literarische Eckpunkte des pentateuchischen Mosebildes. In: Simone PAGANINI – Claudia PAGANINI – Dominik MARKL (Hrsg.): *Führe mein Volk heraus. Zur innerbiblischen Rezeption der Exodusthematik*, Frankfurt am Main et al.: Peter Lang, 2004) 15-23, najmä 16, 21 tvrdí na základe koreňa חָלַץ, že naratívny oblúk siaha od Ex 3 po Dt 34.

⁴¹ RÖMER, Thomas Ch.: Exodus 3–4 und die aktuelle Pentateuchdiskussion. In: Riemer ROUKEMA in collaboration with Bert Jan LIETAERT PEERBOLTE, Klaas SPRONK and Jan-Wim WESSELIUS (eds.): *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman (CBET 44)*, Leuven – Paris – Dudley, MA: Peeters, 2006, 65-79, najmä 78.

⁴² ŠTRBA, Blažej: „Take off your sandals from your feet!“ An Exegetical Study of Josh 5,13-15 (ÖBS 32), Frankfurt am Main et al. : Peter Lang, 2008, 273-280. Avšak napodiv sa v roku 2011 FISCHER, Exodus 3–4 „revisited“, 195-202, nezmiňuje o publikovanom texte, hoci vyčíta iným, že nereflektujú predchádzajúce štúdie (s. 201).

⁴³ FRETHEIM, Terence E.: *Exodus (Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching)*, Louisville, KY : John Knox Press, 1991, 59.

slovesa, vyjadrujú zámer. Barathi sa týmto náhľadom radí k veľmi malej skupine exegétov, ktorí tvrdia, že v. 8 zahŕňa a zdôrazňuje tak vyslobodenie z Egypta, ako i prísľub zeme⁴⁴.

Vynecháme rozbor prvej časti epizódy – teofániu v 3,1-6. Hneď v nasledujúcej priamej reči PÁN jasne prezentuje, že zostúpil k ľudu s celkom premysleným konkrétnym plánom. PÁN vo svojej reči (vv. 7-10) zjavuje Mojžišovi nové informácie. Posledná z nich vo v. 10 je najosobnejšia pre Mojžiša – PÁN ho poveruje úlohou vyslobodiť Izrael z Egypta⁴⁵. Avšak toto nie je najpodstatnejšia informácia.

Ako prvú správu sa Mojžiš dozvedá, že Boh jeho otca videl, počul a pozná utrpenie *svojho ľudu* (עַמִּי; v. 7). Druhá informácia (v. 8) je udivujúca – Boh mu zjavuje motív, pre ktorý „zostúpil“⁴⁶. Nasledujúca tretia informácia z v. 9 je údajné obsahové zopakovanie z v. 7, nakoľko zopakuje, že volanie *Izraelitov* (בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל) prišlo k nemu. Posledná informácia zarazí Mojžiša najviac – on má ísť vyslobodiť *jeho ľud – Izraelitov* z Egypta (וְהוֹצֵא אֶת־עַמִּי בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל; v. 10)⁴⁷. Najprv ho zarazí poslanie ísť a vyslobodiť Izraelitov z Egypta a druhá vec, ktorá upúta jeho pozornosť, je správa, že ten Boh je Bohom Izraelitov, ktorých po prvýkrát nazýva „môj ľud“.

⁴⁴ BHARATHI, Paul: *The Self-Revelation of Yahweh to Moses. The Identity of the God of Israel (A Literary-Historical Analysis of Exod 3,1-14)* (Diss. Rome: PUA, 2003), 66-74.

Napríklad, HABEL, Norman C.: *The Form and Significance of the Call Narratives, ZAW 77* (1965) 303-304, ktorý skúmal formu a obsah rôznych rozprávání o povolaniach, rozlišuje v prípade Mojžišovho povolania (Ex 3,1-12) vv. 4b-9 ako „úvodné slovo“ a v. 10 ako „poverenie.“ V textovej jednotke 3,7-10, FISCHER, *Jahwe unser Gott*, 87-88, 122-134, najmä 125-126, 134 rozlišuje dve slovesá vo v. 8, ktoré vyjadrujú PÁNOVU vôľu „zostúpiť“ (יָרַד) a „vyslobodiť“ (נִצַּל), ktoré bude spojené s ďalším slovesom „vyviest“ (הִפְצִיא) vo vv. 10-12. Autor sa však výslovne nezaobera slovesom „vystúpiť“ (הִפְעִיל), i napriek tomu, že rozoberá trikrát použitú predložku „do“ אֶל.

⁴⁵ RENOU, Bernard: *La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1-4,17, RB 93* (1986), 520, tvrdí, že záverečný redaktor chcel predstaviť Mojžiša s prorockými kvalitami; považuje vv. 7-10 ako textovú jednotku na naratívnej úrovni.

⁴⁶ MACCHI, Jean-Daniel: *Exode et vocation (Exode 3,1-12), ETR 71* (1996), 71 poukazuje na teologickú tému vo v. 8, ktorá by bola potvrdením, že Izraeliti nepochádzali z Palestíny, ale že ju dostali ako už obývanú zem.

⁴⁷ DEN HERTOOG, Cornelis G.: *The Prophetic Dimension of the Divine Name: On Exodus 3.14a and Its Context, CBQ 64* (2002), 222-223 poukazuje v tomto texte na dôležitosť slovesa „poslať.“ No sú ešte niektoré prípady, kde Mojžiš spolu s Áronom sú protagonistami exodu; porov. Ex 6,13(לְהוֹצִיא); 6,26(הוֹצִיא).27(לְהוֹצִיא).

Odborníci poukázali na dôležitý fakt identifikácie „Izraelitov“ s „mojím ľudom“, ako to vyjadril PÁN vo v. 10. Napriek tomu, nie je známa štúdia, ktorá by výslovne popisovala Mojžišovo postupné chápanie vzťahu PÁNA s Izraelitami⁴⁸. Konkrétnejšie, zatiaľ čo PÁN zjavuje Mojžišovi svoje poznanie o situácii svojho ľudu v Egypte vo v. 7 a jeho rozhodnutie konať vo v. 8, až následne vo v. 9 Mojžiš sám spozná, že tento Boh, ktorý k nemu hovorí, pozná tiež situáciu Izraelitov v Egypte. Posledný verš 10 je vrcholom pre Mojžiša – je poslaný uskutočniť Božie rozhodnutie. Presnejšie, Mojžiš je poslaný zrealizovať prvú časť PÁNOVHO rozhodnutia. Boh ho totiž posielal k faraónovi, aby vyslobodil jeho ľud z Egypta. Mojžišovi však až v tej chvíli je zrejmá identifikácia Božieho ľudu s Izraelitmi; teda má vyslobodiť Boží ľud, ku ktorému patrí aj sám Mojžiš.

3.3 Zjavenie PÁNOVHO rozhodnutia

PÁN zjavil svoje fundamentálne rozhodnutie Mojžišovi vo v. 8.

PÁNOVO rozhodnutie v Ex 3,8

וַאֲרָר	a	A zostúpil som,
לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם	b	<i>aby som ho zachránil</i> z moci Egypta
וּלְהַעֲלֹתוֹ מִן־הָאָרֶץ הַזֹּאת	c	a z tejto krajiny, <i>aby som ho voviedol</i>
אֶל־אֶרֶץ שׁוֹבָה וְרַחֲבָה	d	do krajiny dobrej a priestrannej,
אֶל־אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ	e	do krajiny oplývajúcej mliekom a medom,
אֶל־מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי [וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי]	f	na miesto Kanaánčana, Chittijčana, Amorejčana, Perizzejčana, Chivvijčana a Jebuzejčana.

Dva neurčitky a ich predmety (viď schému *PÁNOVO rozhodnutie v Ex 3,8*) vyjadrujú dve činnosti, ktoré evidentne zodpovedajú PÁNOVMU zámeru⁴⁹. Týmito dvomi činmi a predovšetkým ich zavŕšením, sa zjaví PÁN

⁴⁸ Porov. FISCHER, *Jahwe unser Gott*, 87-88, 122-134, najmä 125-130. KEGLER, *Berufung des Mose*, 168 obozretne tvrdí, že medzi v. 7 a v. 9 nie je žiadna neobratná dubleta („eine unschöne Doppelung“), ale vysvetľuje ju z pohľadu dvoch rôznych perspektív („Blickwinkel“) – jedna zvrchu (v. 7) a druhá zospodu (v. 9). Dupľovaním koreňa לֶחֶץ vo v. 9 sa docieli „eine Steigerung [, die] drückt eine größere Konkrettheit und Intensität der Unterdrückung aus.“

⁴⁹ Hoci GRAUPNER, Axel: *Der Elohist*. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 2002, 18-39, najmä 18, 24 si všimol prítomnosť hifilovej formy slovesa עָלָה v Ex 3, predsa

svojmu ľudu úplne ako ten Boh, ktorý hovoril s Mojžišom. Prvý počin „vyslobodiť“ (לְהַצִּילֹוּ; v. 8b) je evidentne PÁNOV čin vyslobodenia Izraelitov z rúk Egyptanov (מִיַּד מִצְרַיִם)⁵⁰. Druhý počin, vyjadrený v tomto istom verši má odlišný zámer – „z tej zeme“ (מִן־הָאָרֶץ הַזֹּאת; v. 8c) Egypta „(vyviesť a) voviesť“ (וּלְהַעֲלֹחַ) do inej zeme (אֶל־מְקוֹם ... אֶל־אֶרֶץ ... אֶל־מְקוֹם; v. 8d-f). Hlavný dôraz je nepochybne na destinácii – dokazujú to tri slovné spojenia, z ktorých každé je uvedené paralelne predložkou „do“ אֶל, a ktoré sú doplnkom k neurčitku „voviesť“ (hif עלה). PÁN kvalifikuje zem tejto destinácie zo svojej perspektívy predovšetkým ako „dobrá a priestranná“ (v. 8d)⁵¹. Potom ju opisuje ako plodnú (v. 8e) a na záver udáva Mojžišovi etnografický popis (v. 8f)⁵².

3.4 Exodus a eisodos v nasledujúcich naráciách

Dva počiny – *vyslobodenie* z Egypta (exodus) a *vovedenie* do zeme (eisodos) – majú preto z pohľadu prvotného kľúčového PÁNOVHO rozhodnutia v momente zjavenia svojho plánu rovnakú dôležitosť. To, že PÁN ostane garantom a hlavným iniciátorom oboch veľkých udalostí, je evidentné nielen z 3,8 ale i z nasledujúcich narácií⁵³. Ľudským protagonistom exodu bude Mojžiš, zatiaľ čo protagonistom eisodu bude Jozue.

zdôrazňoval len oslobodzujúci čin z Egypta a nevenoval dostatočnú pozornosť druhej činnosti vovedenie („z... voviesť do...“) s jej trojnásobne vyjadreným predmetom.

⁵⁰ Slovné spojenie „ruka Egypta“ יַד־מִצְרַיִם sa vyskytuje sedemkrát v Masoretskom texte ako nepriamy predmet. V šiestich prípadoch zohráva úlohu nepriameho predmetu k slovesu „zachrániť“ (hif נצל; Ex 3,8; 18,9.10(2x); Sdc 6,9; 1 Sam 10,18) a len raz k slovesu „spasiť/zachrániť“ (hif ישע; Ex 14,30). Vo všetkých prípadoch je podmetom slovesa PÁN.

⁵¹ O mimoriadnej dôležitosti opisu zeme ako „dobrá a priestranná“ z literárno-obsahového hľadiska v Deuteronómii, pozri viac ŠTRBA, Blažej: Did the Israelites realize why Moses had to die?, *Revue biblique* 113 (2006) 347-348, 356-357.

⁵² Porov. DOHMEN, *Exodus 19–40*, 192. Autor poznamenáva, že toto je jediný prípad substantíva „miesto“ מְקוֹם, ktoré významovo zastupuje prislúbenú zem. Ináč tvrdí LEMAŇSKI, *Księga wyjścia*, 507, porov. KLUSKOVÁ, Mykhaylyna: Motív prislúbenej zeme v Knihe Exodus, *StBiSl* 3 (1/2011) 49, pozn. č. 49.

⁵³ Pre podrobnejšiu analýzu pozri ŠTRBA, *Take off your sandals*, 158-162. ALONSO-SCHÖKEL, *Salvezza*, 28-30, 51-52, 103-106, vo svojej štúdií o témach exodu identifikoval dvojslovné, trojslovné a viacslovné schémy, ktoré sa vzťahujú na PÁNOVU vykupiteľskú exodovú činnosť. Použil Ex 3,8; 3,17 a Dt 6,23 ako základné texty pre svoju dvojslovnú schému a rozvinul ju pomocou sémantického poľa „vyjst“ a najmä témou „vstupu do zeme.“

Mojžiš bol poslaný (qal שלח)⁵⁴ PÁNOM v 3,10, aby zrealizoval prvý čin „vyviesť“ (hif יצא), ale nikdy však nebol poverený „zachrániť“ (so slovesom hif נצל). Pre čitateľa sa Mojžiš stáva *ľudským* činiteľom vyvedenia z Egypta, činnosti, ktorá je PÁNNOU záchranou⁵⁵ a až po prechode Trstinovým morom rozprávač potvrdí, že PÁN zachránil (hif ישע) Izraelitov z Egypta (14,30). Teda záchrana (hif נצל) Izraelitov z Egypta (3,8), ktorá začína Mojžišovým vyvedením (hif יצא; v. 10), sa zavŕši PÁNNOVÝM zázračným počinom (hif ישע) – prechodom cez vody Trstinového mora (14,30; porov. 6,6-7).

Analogická je úloha Jozueho v jeho vodcovskej úlohe pri prechode Jordánom. Nikdy nebol poverený „priviesť/voviesť (ľud) do“ (so slovesom hif עלה) ľud do prisľúbenej zeme, ale bol poverený „voviesť (ľud) do“ zeme (vyjadrené slovesom hif בוא). Podľa Dt 31,23 poverený samotným PÁNOM, Jozue bude *ľudským* protagonistom druhého veľkého PÁNNOVHO počinu – voviesť do zeme. Predsa však Mojžiš na viacerých miestach najmä v Deuteronómiu, pripomína, že PÁN „vyviedol ľud z Egypta“ a že PÁN je *hlavný* protagonista, ktorý „(ich) vovedie do“ zaslúbenej zeme⁵⁶.

Obdobne ako s úlohou Mojžiša a zavŕšením prechodu Červeným morom, je to i s úlohou Jozueho a prechodom cez Jordán. Priamym príkazom „prekroč“ (עבר) v Joz 1,2, PÁN iniciuje bezprostrednú prípravu na prechod Jordánom. Hoci Jozue bol zodpovedný za prechod, vovedenie do zeme je úplne dokončené, až keď sám PÁN, resp. archa PÁNNOVEJ zmluvy, vystúpi (עלה) z Jordánu (4,18). Spomínaným dvom PÁNNOVÝM počinom teda zodpovedajú veľké počiny dvoch ľudských protagonistov. Jozueho dôležitosť má rovnakú hodnotu ako Mojžišova dôležitosť, ako je to potvrdené bezprostredne pred

⁵⁴ Cf. MARKL, Ex 3f und Dtn 1,1; 34,10-12, 16, 21.

⁵⁵ Neskôr, no stále pred prechodom cez Trstinové more, obaja, rozprávač (Ex 12,51; 13,3) i Mojžiš (13,3.9.14) potvrdia, že to PÁN viedol ľud von z Egypta.

⁵⁶ Z naratívneho pohľadu je zaujímavé pozorovať, že takmer celé Deuteronómium je sústavne orientované na čitateľa. Mojžiš hovorí krátko o minulosti (Dt 1–3) a prítomnosti (kap. 4) a podstatne viac o budúcnosti (kapp. 5–30), zatiaľ čo udalosť o prechode Trstinovým morom je minulosťou. Na druhej strane prechod Jordánom sa prízvukuje ako budúca udalosť, okrem Dt 34,9-12, kde narážka na prechod Jordánom sa predstavuje už ako minulá udalosť, akoby z retrospektívneho pohľadu. Podrobnejšiu analýzu významu tejto naratívnej charakteristiky v Dt pozri ŠTRBA, *Take off your sandals*, 232-269, 4.2.5 „Narrative analysis“.

vynesením archy z Jordánu (4,14⁵⁷). Ľudský protagonista je literárne predvojom pred záverečným a završujúcim činom hlavného protagonistu, PÁNA. Tak ako počas prechodu Trstinovým morom PÁNOVA prítomnosť v oblaku sa nachádzala za postupujúcim ľudom (porov. Ex 14,20.24), tak i počas prechodu Jordánom PÁN bol posledný, kto vystúpil z Jordánu a tak slávnostne zavŕšil udalosť (Joz 4,18). Rozprávač vykreslí druhý „vodný“ zázrak (3,14-16) ako paralelný s prvým (Ex 14,21-28)⁵⁸. I ľudský protagonista druhého zázraku Jozue, v poučení Izraelitom potvrdí, ale iba po prechode riekou, že zázrak prechodu Jordánom je rovnako dôležitý ako zázrak prechodu Trstinovým morom (Joz 4,23).

Z kontextu Knihy Exodus je zrejmé, že záchranný projekt, ktorý mal PÁN so svojím ľudom a ktorý zjavil Mojžišovi v Ex 3,8, nebol naplnený v rámci deja Knihy Exodus. Úlohu, ktorú Mojžiš dostal v 3,10 a ktorej sa čiastočne bránil (v 4,1-17), vykonal v rámci naratívneho bloku Ex 3–15. Ale druhá časť PÁNOVHO plánu, t. j. vstup do dobrej a priestranej zeme (3,8c-f), sa zrealizuje až po Mojžišovej smrti, ako to sám Mojžiš vo svojich posledných prehovoroch v Deuteronomiu výslovne zdôrazní⁵⁹. Je teda zrejmé, že PÁNOV projekt, ktorý zjavil Mojžišovi v 3,7-10, presahuje životnú úlohu Mojžiša a svätopisec mal jasne na zreteli ďalekosiahly (teologický) dopad tohto zjavenia – vstup do prisľúbenej zeme cez Jordán. Nakoľko tento PÁNOV plán sa v naratívnom oblúku evidentne profiluje až ďaleko ponad Knihu Exodus a Knihu Deuteronomium, možno opodstatnene tvrdiť, že PÁNOV plán so svojím ľudom má väčšiu dôležitosť, ako bola Mojžišova postava a úloha, ktorú zohral v tomto pláne. Boží plán bol hlavným zámerom zjavenia sa PÁNA Mojžišovi a Mojžišovo povolanie bolo len v službách veľkého Božieho oslobodzovacieho zámeru.

⁵⁷ Joz 4,14: „V tento deň Pán vyvýšil Jozueho pred zrakom celého Izraela, takže s bážňou hľadeli na neho po všetky dni jeho života, ako kedysi s bážňou pozerali na Mojžiša.“

⁵⁸ Porov. WAGENAAR, Jan: Crossing the Sea of Reeds (Exod 13–14) and the Jordan (Josh 3–4): A Priestly Framework for the Wilderness Wandering. In: Marc VERVENNE (ed.): *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETL 76), Leuven : Leuven University Press – Peeters Press, 1996, 461-463.

⁵⁹ Dt 1,35; 3,25; 4,21.22; 6,18; 8,7.10; 9,6 a 11,17. ŠTRBA, Did the Israelites realise, 356-357.

4 Štruktúra HK

Samotná literárna štruktúra HK podporuje názor, že epizóda je predovšetkým o zjavení PÁNA. Na úvod predstavíme len orientačne niektoré nedávne návrhy štruktúry a predostrieme náš návrh.

4.1 Nedávne návrhy štruktúry

Existuje viacero návrhov štruktúry tejto dôležitej state. Odborníci v nich väčšinou zdôrazňujú Mojžišovo povolanie a najmä párovanie jeho námietok s Božími odpoveďami. Cornelius Houtman vo svojom komentári rozdeľuje epizódu do štyroch častí: 1. Mojžišovo stretnutie s Bohom príslubu (3,1-6); 2. Povolanie Mojžiša (3,7-10); 3. Mojžišove námietky a Božia reakcia (3,12-4,12); 4. Mojžišovo odmietnutie a Božia odpoveď (4,13-19)⁶⁰.

Jürgen Kegler rozdeľuje epizódu na viac menších jednotiek a navrhuje štruktúru, ktorá zdôrazňuje opakujúce sa páry námietok a odpovedí. Päťkrát Mojžiš namieta a Boh päťkrát odpovedá (3,11-12; 3,13-15; 4,1-9; 4,10-12; 4,13-16). Kegler charakterizuje úvodnú stať 3,1-5 ako expozíciu a v. 6 ako autoprezentáciu Boha. Mimoriadnu pozornosť venuje dvom Božím rečiam. Prvá je zameraná na konečný cieľ (3,7-10) a druhá je zrealizovanie danej úlohy (3,16-22)⁶¹.

Thomas Ch. Römer navrhuje podobnú päťdielnu štruktúru, ktorá však vyzdvihuje námietky vodcu, po ktorých nasledujú odpovede Boha. Römer zarámuje epizódu medzi expozíciu 3,1 a záver 4,18. Po stretnutí Mojžiša s Bohom (3,2-6), nasleduje prvá Božia reč (3,7-10), prvé dve námietky, po ktorých Boh odpovedá (3,11-12; 3,13-15). Potom nasleduje druhá Božia reč (3,16-22). Po dlhom prehovore nasledujú tri Mojžišove námietky, po každej jednej z nich Božia odpoveď (4,1-9; 4,10-12; 4,13-17)⁶².

4.2 Návrh štruktúry

Náš návrh štruktúry sa nelíši príliš od návrhov J. Keglera a Th. Römera. Rozdiel sa však týka javu, ktorý pokladáme obsahovo za dôležitý a v epizóde kľúčový. Predložený návrh vychádza z vyššie predložených analýz a ako prvý

⁶⁰ Porov. HOUTMAN, C. *Exodus*. Vol 1. (HCOT), Kampen : Kok, 1993, 320-422.

⁶¹ KEGLER, Berufung des Mose, 181.

⁶² RÖMER, Exodus 3-4, 71-72.

uzáver je dvojdielna elementárna štruktúra rozprávania. Má teda dve časti, ktoré nazveme rétoricky 1. teofánia (3,1-6) a 2. teológia (3,7-4,18). Toto rozdelenie evidentne lepšie zdôrazní prvú PÁNOVU reč (3,7-10) po tom, čo už Mojžiš vie s kým komunikuje (3,6). Prvý rozdiel vzhľadom na ostatné návrhy teda spočíva v návrhu základnej dvojdielnej štruktúre. Druhý podstatný rozdiel spočíva v rozdelení teologickej časti (3,7-4,18) na dva dialógy 3,11-22 a 4,1-17, v ktorých Mojžiš mení radikálne svoj postoj od súhlasu k odmietnutiu.

Teologická časť (3,7-4,18) je dialóg medzi zoznamenými a je dôležitá, lebo PÁN hneď od začiatku zoznamuje Mojžiša predovšetkým so svojim vlastným rozhodnutím (3,7-10). Ono zahŕňa jeho vstup do dejín svojho ľudu (vv. 7-9) a tiež Mojžišovo povolanie do Božieho projektu (v. 10). V širšom slova zmysle, nasledujúci teologický dialóg (3,11-4,17) predstavuje ľudskú reakciu na rozhodnutie Boha. Keď sa zameriame na začiatok dialógu (3,11-12), Mojžišova prvá reakcia sa týka identity „Kto som ja?“ (v. 11). Boh dá sebaistú odpoveď a upokojí Mojžišovu starosť. Uistí Mojžiša o svojej osobnej pomoci „Budem s tebou“. Potvrdením úspešnosti misie v Egypte bude budúca (boho)služba na tom istom vrchu, kde sa s ním práve rozpráva (v. 12).

Mojžiš bol uistený PÁNOVÝM slovom, lebo jeho nasledovná druhá otázka (v. 13) predkladá jeho vlastné rozhodnutie ísť do Egypta. Z tohto dôvodu chce vedieť viac podrobností o tom, čo má povedať Izraelitom, ktorí budú mať pravdepodobne záujem dozvedieť sa viac o identite Boha, ktorý ho k nim posielal. PÁN dáva trojdielnú odpoveď a v rámci poslednej reči, vv. 15b-22, vysvetľuje Mojžišovi detailne, čo presne má povedať. Samotná PÁNOVA odpoveď je potvrdením, že Mojžiš je rozhodnutý zhostiť sa úlohy⁶³.

Pre našu diskusiu postačí poznamenať, že Mojžiš v druhom dialógu medzi ním a PÁNOM (4,1-17) rozoberá tri témy, ktoré sa stanú riadnymi námietkami. Prvú námietku Mojžiš postaví na eventuálnej neviere starších Izraela – neuveria mu, že mal PÁNOVO *zjavenie* (v. 1). Hoci PÁN vyvrátil Mojžišove obavy (vv. 2-9), podarí sa mu predložiť iný, silnejší dôvod obavy – komunikuje svoju neschopnosť hovoriť (v. 10). Druhú námietku PÁN vyrieši rozhodne a promptne – sám bude Mojžišovými perami a poučí ho o tom, čo má

⁶³ Pre podrobnejšiu analýzu PÁNOVEJ trojdielnej odpovede, porov. ŠTRBA, Blažej: „Čo im odpoviem?“ (Ex 3,13). Odpovede exegetov a podnet pre teológov. In: Pavel AMBROS (zost.): *Fórum pastorálnych teológů VII*. Jak vykládat Písmo svaté, Olomouc : Centrum Aletti Velehrad-Roma, 2008, 53-73, najmä 63-71. V príspevku sa poukazuje na to, že na dvojité Mojžišovu otázku v 3,13, PÁN dáva tri odpovede (vv. 14.14.15-22). V rámci tretej odpovede (vv. 15-22) PÁN dáva podrobné inštrukcie čo povedať Izraelitom (v. 15), čo starším (vv. 16-17) a čo faraónovi (v. 18).

hovoríť (vv. 11-12). Mojžiša evidentne nepresvedčí PÁNOV prísľub osobnej pomoci a zainteresovanosti. To je zrejmé z tretej námietky – presnejšie z výslovného odmietnutia (!) misie (v. 13) zo strachu z možného neúspechu. PÁN sa nahnevá a napriek Mojžišovmu odmietnutiu nemení svoje rozhodnutie zrealizovať záchranu. Mojžišovi prislúbi hovorcovskú pomoc jeho brata Árona a palica, ktorou Mojžiš bude robiť zázraky, bude Mojžišovi znamením PÁNOVEJ prítomnosti (vv. 14-17).

V texte HK sa nachádza lexikálny doklad, ktorý podporuje návrh, že Mojžiš až v druhom dialógu (4,1-17) zmenil názor a rozhodol sa neprijíť misiu. Dokladom je uvádzacia veta v 4,1 מִשְׁפָּחַ מִשְׁפָּחַ „a Mojžiš odvetil.“ Je to jediný raz v celom Pentateuchu, kde Mojžišova odpoveď je uvedená slovesom עָנָה „odpovedať, odvetiť.“ V knihe Genezis je dvanásť prípadov vajjiqtolovej formy tohto slovesa⁶⁴. Význam tohto slovesa vo väčšine týchto prípadov vyjadruje opozíciu či už v reči⁶⁵, alebo v celkovom postoji⁶⁶, alebo aspoň veľmi silný nesúhlas s druhou stránkou⁶⁷. Uvedené slovné spojenie teda vyjadruje zvrät v Mojžišovom rozhodnutí.

Uvedený lexikálny doklad podporuje dôležitosť pozitívneho postoja Mojžiša k PÁNOVMU plánu v prvom dialógu (3,11-22). Prvý dialóg zasa

⁶⁴ Gn 18,27; 23,10.14; 24,50; 27,37.39; 31,31.36.43; 40,18; 41,16; 42,22.

⁶⁵ Abrahám začal vyjednávať napriek tomu, že Boh mu povedal, že nezahubí Sodomu dokonca ani len kvôli päťdesiatim spravodlivým (18,27). Chittijec Efron nesúhlasil s Abrahámovým návrhom kúpy hrobky pre Sáru, a chcel Abrahámovi pozemok darovať (23,10). Efron sa nechal prehovoriť, zmenil svoj názor, a teda dal opačnú odpoveď vzhľadom na svoj predchádzajúci návrh (23,14).

⁶⁶ Keď Abrahámov najstarší sluha hľadal manželku pre Izáka a vyrozprával všetko Labanovi a Betuelovi, oni mu nemohli dať jednoznačnú odpoveď (24,50). Keď Ezau zbadal, že jeho otec Izák požehnal Jakuba namiesto neho, naliehal, aby otec predsa len aj jeho požehnal, Izák kategoricky vyjadril, že prvé požehnanie ostane prvé – pre Jakuba (27,37). Hoci Ezau nalieha, Izák ho síce požehná, ale nie v súhlase s očakávaním staršieho syna, ale v požehnaní jednako vyjadri podrádenosť staršieho syna k mladšiemu (27,39). Keď mal faraónov pekár sen a keď počul, ako Jozef dobre vyložil sen čašníkovi, rozpovedal mu svoj sen, dúfajúc, že i jemu ho dobre vyloží. Jozef však odvetil s nečakaným kontrastným výkladom – predpovedal mu smrť (40,18). Rovnako odvážne protirečil Jozef aj faraónovi, ktorý si myslel, že Jozef má schopnosť vykladať sny sám od seba; ale on ju mal od Boha (41,16). Rubenova výčitka bratom v Egypte je evidentne v kontraste s ich konaním vtedy, keď sa chceli previniť voči bratovi (41,22).

⁶⁷ Laban prenasledoval Jakuba a podozrieval ho z krádeže bôžikov. Jakub sa však bránil a protirečil Labanovi tým, že vysvetľoval svoj postoj (31,31). Podobne Jakub, podráždený, sa bráni a vyčíta Labanovi jeho postoj (31,37). Vo veľmi napätom rozhovore Laban tvrdošijne odvetil Jakubovi, že tak dcéry, ako i deti i stáda sú jeho (31,43).

podporuje dôležitosť predchádzajúcej PÁNOVEJ reči v 3,7-10. V dlhej vysvetľujúcej odpovedi (vv. 16-22) Boh dal dostatok inštrukcií Mojžišovi, aby vedel, čo má povedať starším (vv. 16-17). Práve vo veci inštrukcie pre starších má Mojžiš najviac ťažkostí. Totiž, zjavenie Boha je v každom prípade znamením autority pre toho, komu sa Boh zjavil. Mojžiš má obavu a myslí si, že najvyššia autorita Izraelitov – starší – mu neuveria. Budú údajne namietať: „*Nezjavil sa ti PÁN*“ (4,1; porov. vv. 2-17). Z dĺžky PÁNOVEJ inštrukcie vyplýva i dôraz na jej obsah – PÁNOVO zjavenie sa stane istým programom pre Mojžišovu misiu.

4.3 Štruktúra Ex 3–4

3,1	Úvod	
3,2-6	Teofánia	v. 2 („A zjavil (אָפֶּגַע) sa mu PÁNOV anjel“)
3,7–4,17	Teológia	
3,7-10	PÁNOV plán – zjavuje Izraelitom svoj zámer z vlastnej iniciatívy	
3,7-9	Zjavenie PÁNOVHO úmyslu	
3,10	Povolanie Mojžiša	
3,11-22	Prvý dialóg medzi Bohom a Mojžišom	
3,11-12	<i>Mojžišova otázka</i> (o sebe) a prvá odpoveď Boha – uistenie a bohoslužba	
3,13-22	<i>Mojžišov projekt</i> , vznik pochybností a druhá, trojdielna odpoveď Boha	
3,13	<i>Mojžišov projekt</i>	
3,14a	Opätovné potvrdenie (prvá reakcia) (<i>zjavenie?!</i>)	
3,14b	Poopravenie (druhá reakcia)	
3,15-22	Inštrukcie:	
v. 15	pre Izraelitov – meno	
vv. 16-17	pre starších – Božie zjavenie („ <i>zjavil sa mi PÁN</i> “; porov. v. 8)	
v. 18	pre faraóna – úmysel obetovať PÁNOVI	
vv. 19-22	doplňujúce oznamy	
4,1-17	Druhý dialóg medzi PÁNOM a Mojžišom	
4,1-9	1. <i>Mojžišova námietka</i> („ <i>Nezjavil sa ti PÁN</i> “) a tretia odpoveď – tri znamenia	
4,10-12	2. <i>Mojžišova námietka</i> a štvrtá PÁNOVA odpoveď – uistenia o pomoci	
4,13-17	3. <i>Mojžišova námietka</i> a piata PÁNOVA odpoveď , prísľub Árona a pomoci	
4,18	Záver	

Štruktúra ukazuje, že prvé dva Mojžišove vstupy (3,11.13) len rozvíjajú ústrednú tému PÁNOVHO rozhodnutia, ktoré zjavil v 3,7-10. I z druhoradosti

týchto Mojžišových reakcií na základný Boží plán, i z jasného prvotného a kľúčového PÁNOVHO rozhodnutia v tejto udalosti je zrejmé, že hlavné posolstvo tejto state nemôže byť komunikované v Božích odpovediach na Mojžišove otázky. Exemplárne môžeme uviesť, že hlavným posolstvom state nie je zjavenie Božieho mena v 3,14-15.

Záver

PÁN spolu s Mojžišom sú hlavnými postavami Knihy Exodus. Niet pochýb ani o tom, že PÁN povolal ľudského protagonistu Mojžiša do svojho plánu práve v iniciačnej udalosti zjavenia sa v horiacom kríku. Avšak, epizóda HK opisuje predovšetkým PÁNOVO zjavenie svojho vlastného zámeru (3,7-9) – Mojžišovi. Okrem toho, prvá klasifikácia PÁNOVHO vyjadrenia vo 3,8 (v tejto udalosti) je samotným PÁNOM nazvaná ako „zjavenie“ v 3,16. Obsahom PÁNOVHO zjavenia nebolo videnie z tváre do tváre, ale záchranný projekt, ktorý sa zavíšil až vstupom do zaslúbenej zeme. Ak sa teda uprednostní pomenovanie state ako „Zjavenie PÁNA“, tak sa preberá pomenovanie, ktoré mu dal sám Boh a vyjadrí sa ním hlavný úmysel epizódy – zjaviť Boží plán zavŕšenia prísľubu zeme. Tým sa nepopiera fakt, že udalosť PÁNOVHO zjavenia zahŕňa nielen povolanie Mojžiša pre egyptskú misiu (3,10-11), ale vyjadruje i prvú veľkú úlohu už oslobodených Izraelitov – „slúžiť Bohu na tomto vrchu“ (v. 12). Pomenovanie „PÁNOVO zjavenie“ teda pomáha lepšie držať červenú niť hlavnej témy Knihy Exodus – bohoslužby, ktorá sa slávnostne začne až v závere Knihy Exodus, keď PÁN príde prebývať do stánku (kap. 40). Určite nie je celkom nesprávne pomenovať stať O kríku „Mojžišovo povolanie“. Avšak toto pomenovanie zúži pohľad na mojžišovskú problematiku a má za následok vytrácanie vnímania udalosti ako kľúčovej pre záchranu z Egypta a život v bohoslužbe PÁNOVI. Tieto dve témy exodus a bohoslužba delimitujú Knihu Exodus a sú posolstvom, ktoré pramení zo slov PÁNOVHO zjavenia. Pomenovanie state 3,1–4,18 dáva väčší dôraz na témy, ktoré súvisia s celkovou témou Knihy Exodus – vyslobodenie pre bohoslužbu.

Bibliografia

ALONSO SCHÖKEL, Luis: *Salvezza e liberazione: l'Esodo* (Epifania della Parola 8; Bologna : EDB, 1996).

- BHARATHI, Paul: *The Self-Revelation of Yahweh to Moses. The Identity of the God of Israel (A Literary-Historical Analysis of Exod 3,1-14)* (Diss. Romae : PUA, 2003).
- BOVATI, Pietro: *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Roma : Pontificio Istituto Biblico, 1986.
- CHILDS, Brevard S.: *Exodus. A Commentary*, London : S.C.M. Press, 1974.
- DEN HERTOOG, Cornelis G.: The Prophetic Dimension of the Divine Name: On Exodus 3.14a and Its Context, *CBQ* 64 (2002) 213-228.
- DOZEMAN, Thomas B.: The Commission of Moses and the Book of Genesis. In: Thomas B. DOZEMAN – Konrad SCHMID (eds.): *A farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (Symposium 34), Atlanta : Society of Biblical Literature, 2006, 107-129.
- DOZEMAN, Thomas B.: *Exodus* (Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids, MI – Cambridge, UK : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.
- DUBOVSKÝ, Peter (ed.): *Genezis* (KSZ 1), Trnava : Dobrá kniha, 2008.
- FINDRA, Ján: *Štylistika slovenčiny*, Martin : Osveta, 2004.
- FISCHER, Georg: *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4)* (OBO 91), Fribourg – Göttingen : Éditions universitaires de Fribourg / Universitätsverlag Freiburg – Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- FISCHER, Georg: Exodus 1–15, Eine Erzählung. In: Marc VERVENNE (ed.): *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETL 126); Leuven – Leuven : Leuven University Press – Peeters Press, 1996, 149-178.
- FISCHER, Georg: Wege zu einer neuen Sicht der Tora, *ZAR* 11 (2005) 93-106.
- FISCHER, Georg: Exodus 3–4 „revisited“. Impulse für die 13. Tagung des Kolloquiums „Theorie des Exegese“ in Neuendettelsau, 5.-7. März, 2010. In: Georg FISCHER: *Anfänge der Bible. Studien zu Genesis und Exodus*. SBS 49, Stuttgart : Katolisches Bibelwerk GmbH, 2011, 195-202.
- FRETHEIM, Terence E.: *Exodus* (Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville, KY : John Knox Press, 1991.
- GATTI, Vincenzo: Esodo. In: *La Bibbia Piemme*, Casale Monferrato : Edizioni Piemme, 1995, 181-262.
- GRAUPNER, Axel: *Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte* (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 2002.
- HABEL, Norman C.: The Form and Significance of the Call Narratives, *ZAW* 77 (1965) 297-323.
- HOUTMAN, Cornelis. *Exodus*. Vol 1. (HCOT), Kampen : Kok, 1993.
- JACOB, Benno: *The Second Book of the Bible: Exodus*, Hoboken, New Jersey : KTAV Publishing House, 1992.
- KEGLER, Jürgen: Die Berufung des Mose als Befreier Israels. Zur Einheitlichkeit des Berufungsberichts in Exodus 3–4. In: Christof HARDMEIER – Rainer KESSLER – Andreas RUWE (Hrsg.): *Freiheit und Recht*. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag. Gütersloh : Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 2003, 162-188.
- KIM, Eun Chul: The Purpose of the Book of Exodus: A Narrative Criticism, *AJTh* 18 (2004) 3-13.
- KEUSKOVÁ, Mykhaylyna: Motív prisľúbenej zeme v Knihe Exodus, *StBiSl* 3 (1/2011) 48-71.

- LEMAŃSKI, Janusz: *Księga wyjścia*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Nowy komentarz biblijny. Stary Testament 2), Częstochowa : Edycja Świętego Pawła, 2009.
- MACCHI, Jean-Daniel: Exode et vocation (Exode 3,1-12), *ETR* 71 (1996) 67-74.
- MARKL, Dominik: Ex 3f und Dtn 1,1; 34,10-12 als literarische Eckpunkte des pentateuchischen Mosebildes. In: Simone PAGANINI – Claudia PAGANINI – Dominik MARKL (Hrsg.): *Führe mein Volk heraus*. Zur innerbiblischen Rezeption der Exodusthematik, Frankfurt am Main et al. : Peter Lang, 2004, 15-23.
- MCEVENUE, Sean: The Speaker(s) in Ex 1–15. In: Georg BRAULIK – Walter GROSS – Sean MCEVENUE (Hrsg.): *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. Für Norbert Lohfink, Freiburg im Breisgau : Herder Verlag, 1993, 220-236.
- MISTRÍK, Jozef: Štylistika, Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, ³1997.
- PROPP, William H.C.: *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2), New York – Toronto – London : Doubleday, 1998.
- RENOUD, Bernard: La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1–4,17, *RB* 93 (1986) 510-534.
- RONČÁKOVÁ, Terézia: *Žurnalistické žánre*. Učebnica pre poslucháčov vysokoškolského štúdia, Prešov – Ružomberok : Vydavateľstvo Michala Vaška – VERBUM, 2011.
- RÖMER, Thomas Ch.: Exodus 3–4 und die aktuelle Pentateuchdiskussion. In: Riemer ROUKEMA in collaboration with Bert Jan LIETAERT PEERBOLTE, Klaas SPRONK and Jan-Wim WESSELIUS (eds.): *The Interpretation of Exodus*. Studies in Honour of Cornelis Houtman (CBET 44), Leuven – Paris – Dudley, MA : Peeters, 2006, 65-79.
- SEITZ, Christopher R.: The Call of Moses and the „Revelation“ of the Divine Name: Source-Critical Logic and Its Legacy. In: Christopher R. SEITZ – Kathryn GREENE-MCGREIGHT (eds.): *Theological Exegesis*. Essays in Honor of Brevard S. Childs, Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1999, 145-161.
- SCHMIDT, Ludwig: Diachrone und synchrone Exegese am Beispiel von Exodus 3–4. In: Ludwig SCHMIDT: *Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch* (BZAW 263), Berlin – New York : Walter de Gruyter, 1998, 224-250.
- SKA, Jean Louis: Review of Peter Weimar, *Die Berufung des Mose*, *Bib* 64 (1983) 136-138.
- SKA, Jean Louis: *Esodo 1 – 4*. I primi quattro capitoli dell'Esodo nel loro contesto. Romae : Pontificium Institutum Biblicum, 1997-1998.
- SKA, Jean Louis: *“Our Fathers Have Told Us”*. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma : Pontificio Istituto Biblico, 1990.
- SKA, Jean Louis: *La strada e la casa. Itinerari biblici*. Bologna : EDB, 2001, 9-19.
- SKA, Jean Louis: L'esodo, il nome di Dio e la storia d'Israele. In: Jean Louis SKA: *Il libro sigillato e il libro aperto*. Bologna : EDB, 2005, 315-330.
- SKA, Jean Louis: *I volti insoliti di Dio. Meditazioni bibliche*, Bologna : EDB, 2006.
- SKA, Jean Louis: Kniha Exodus: Základné a otvorené otázky, *StBiSl* 2 (2/2010) 71-93.
- SKA, Jean Louis: The Limits of Interpretation. In: Thomas B. DOZEMAN – Konrad SCHMID – Baruch J. SCHWART (eds.): *The Pentateuch*. International Perspectives on Current Research (FAT 78), Tübingen : Mohr Siebeck, 2011, 109-122.
- ŠTRBA, Blažej: Did the Israelites realize *why* Moses had to die? *Revue biblique* 113 (2006) 337-365.

- ŠTRBA, Blažej: „*Take off your sandals from your feet!*“ An Exegetical Study of Josh 5,13-15 (ÖBS 32), Frankfurt am Main et al. : Peter Lang, 2008.
- ŠTRBA, Blažej: „Čo im odpoviem?“ (Ex 3,13). Odpovede exegétov a podnet pre teológov. In: Pavel AMBROS (zost.): *Fórum pastorálnych teológů VII. Jak vykládat Písmo svaté*, Olomouc : Centrum Aletti Velehrad-Roma, 2008, 53-73.
- WAGENAAR, Jan: Crossing the Sea of Reeds (Exod 13–14) and the Jordan (Josh 3–4): A Priestly Framework for the Wilderness Wandering. In: Marc VERVENNE (ed.): *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETL 76), Leuven : Leuven University Press – Peeters Press, 1996, 461-470.
- WEIMAR, Peter: *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5* (OBO 32), Fribourg – Göttingen : Éditions universitaires de Fribourg / Universitätsverlag Freiburg – Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Zhrnutie

Známa stať O horiacom kríku, Ex 3,1–4,18, sa spája v odbornej literatúre poväčšine buď s Mojžišovým povolaním, alebo zjavením Božieho mena (porov. 3,14-15). Hoci jestvujú dve odlišné porozumenia – Božie zjavenie (resp. zjavenie Božieho mena) a Mojžišovo povolanie –, ony si neodporujú, ale úzko medzi sebou súvisia. Predložená štúdia predkladá lexikálne, obsahové a štrukturálne dôvody, prečo uprednostniť pomenovanie state ako Božie zjavenie. Štúdia teda poukazuje na to, že v celkovej narácii má prioritu Božie zjavenie a jeho záchranný plán (porov. 3,7-10). Zjavenie zapadá podstatne lepšie do jednotiacej témy Knihy Exodus, ktorá sa začína vyslobodením Izraelitov z otroctva a končí sa bohoslužbou PÁNOVI, ktorý ich vyslobodil.

Summary

The well known passage, the burning bush, in Exodus 3:1–4:18, is associated in scholarly literature with the vocation of Moses and the revelation of God's name (cf. 3:14-15). Although there are two different understandings of the passage – the revelation of God's name) and the vocation of Moses – they are not contradictory, but closely related. Our study presents lexical, content and structural reasons why the preferred understanding of the whole passage is God's revelation. Thus the study shows that the priority in the narration is towards the Lord's revelation and his saving project (cf. 3:7-10). This appears to fit better with the unifying theme of the Book of Exodus, which begins with the liberation of the Israelites from slavery and ends with the worship of the Lord who saved them.

Blažej Štrba
Banská 28, 976 32 Badín – SK
blazejstrba@xaver.sk

Vôňa v stretnutí milého s nevestou

K literárnej jednote Pies 4,8–5,1

Martina Korytiaková

Jednou z častých otázok skúmaných v súvislosti s knihou Pieseň piesní naďalej zostáva otázka jej literárnej jednoty. Ide len o jednu pieseň (napr. Exum¹, Fox²) alebo máme dočinenia so zbierkou niekoľkých piesní (napr. Falk³, Keel⁴, Longman⁵, Müller⁶, Zakovitch⁷)? Dodnes nedosiahli biblisti v tejto oblasti konsenzus. V otázke vnútorného rozdelenia spisu, teda jeho vnútornej štruktúry preto badať rôzne prístupy a vysvetlenia.

Pretože je spis výsledkom redakcie niekoľkých storočí a pretože v sebe nesie hlboké poslanstvo – pre niekoho nie ľahko čitateľné v biblickej poézii – domnievame sa, že je dôležité venovať sa otázkam literárnej jednoty aj jednotlivých častí celého spisu, ktoré v žiadnom prípade nerozbíjajú jeho celkovú jednotu, ale práve naopak, v súhrnnom pohľade sú dôkazom integrity spisu – piesne – ako celku. Jednou z takýchto častí je i stať 4,8–5,1.

V nasledujúcom článku chceme najskôr predstaviť výsledky skúmania⁸ state 4,8–5,1 z pohľadu jej lexikálneho, sémantického, tematického i štrukturálneho rozboru a následne poukázať na doteraz opomínanú úlohu dôležitého prvku v stati – vône. Úloha vonného prvku môže totiž okrem iného poslúžiť na zdôvodnenie vnútornej jednoty state z pohľadu literárnej kompozície.

V prvej kapitole uvádzame rad zdôvodnení na vymedzenie state spolu s uvedením jednotlivých aspektov dokazujúcich jej jednotu. Postupnému

¹ Porov. EXUM, *Song of Songs*, 34.

² Porov. FOX, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 218-222.

³ Porov. FALK, *Love Lyrics from Bible*, 3-4.

⁴ Porov. KEEL, *Song of Songs*, 18.

⁵ Porov. LONGMAN, *Song of Songs*, 55.

⁶ Porov. MÜLLER – KAISER – L OADER, *Das Hohelied. Klagelieder. Das Buch Ester*, 3.

⁷ Porov. ZAKOVITCH, *Das Hohelied*, 30.

⁸ Skúmanie predstavené v článku vychádza z pozorovaní úlohy vône v stati 4,8–5,1 v diplomovej práci KORYTIAKOVÁ, *Stretnutie milého s nevestou (Pies 4,8–5,1)*, 63-70.

predstaveniu lexikálneho aj sémantického rozboru, ako aj objasneniu hlavných tém je venovaná druhá kapitola. Následne v tretej kapitole uvedieme štruktúru state, v ktorej sú odzrkadlené pozorovania z predošlých kapitol.

1 Prvotné odôvodnenie jednoty state

1.1 Vymedzenie state 4,8–5,1

Ako už bolo naznačené v úvode článku, vo Veľpiesni môžeme nájsť niekoľko menších jednotiek. Zo všetkých uvedieme napr. „piesne milej“ (canti dell'amata) (2,8-17 a 3,1-5) a „piesne milého“ (canti del diletto), ktoré pozostávajú tak z časti 4,1-7, ako aj zo state 4,8–5,1⁹.

Pretože v prípade 4,1-7 a 4,8–5,1 ide o dve piesne so vzájomnými odlišnosťami, uvádzame pozorovania na ich vzájomné rozlíšenie:

- Rozdielnosť obidvoch statí spočíva v ich literárnom druhu. Kým textový celok 4,1-7 patrí do druhu opisnej piesne *wasf*¹⁰, o celej stati 4,8–5,1 to tvrdiť nemožno. V 4,1-7 je opis ženinej krásy komplexnejší, detailnejší, zostupujúci od očí až k prsiam a každý jeden verš – s výnimkou v. 6 – je venovaný deskripcii vždy inej časti ženského tela. Naproti tomu v 4,8–5,1 sú vybrané len niektoré aspekty ženskosti, napr. oči (porov. 4,9), pery (porov. 4,11), pretože cieľom 4,8–5,1 nie je v prvom rade vyzdvihnúť krásu ženy, ako to robí prvá pieseň milého (porov. 4,7), ale poukázať na krásu a jedinečnosť stretnutia medzi mužom a ženou.
- Textovú stať 4,1-7 obopína rámec zložený z rovnakých zvolaní יָפָה רַעֲיָתִי (yāpā rayātī) v 4,1 a 4,7. Vo veršoch vo vnútri tohto rámca pokračuje obdivovateľ výpočtom detailov ženinej krásy. Tie sa vyznačujú predovšetkým živosťou a kontrastnou farebnosťou¹¹. V stati 4,8–5,1 sa oslovenie z 4,1.7 nevyskytuje ani jedenkrát.
- Pokým v stati 4,1-7 tvoria inklúziu zvolania „Aká si krásna, priateľka moja, aká spanilá!“ (4,1) a „Celá si krásna, priateľka moja, a škrvny na tebe niet“

⁹ Uvedené piesne sú mimochodom chlasticky spojené. Porov. BARBIERO, *Cantico dei cantici*, 34, 154.

¹⁰ „*wasf*“, slovo arabského pôvodu v preklade „opis“, sa používa na označenie druhu básne alebo poetickej časti, ktorá pomocou rozličných obrazov opisuje časti mužského alebo ženského tela.“ FALK, *Love Lyrics from Bible*, 80.

¹¹ Porov. KRINETZKI, *Das Hohe Lied*, 182.

(4,7), v nami skúmanej stati ju tvoria rôzne formy slovesa ísť (אָב; *bôʿ*) (4,8.16; 5,1)¹².

- Oslovenie milovanej v obidvoch textových jednotkách je odlišné. V istom zmysle je oslovenie milej v texte vystupňovaním z predchádzajúcej state. Kým v 4,1-7 nazýva milý milovanú „priateľka moja“ (4,1.7), v nadchádzajúcej stati sa oslovenie mení na „nevesta“ (4,8.11) alebo na „sestra, moja nevesta“ (אָלָה; *kallā*) (4,9.10.12;5,1).
- Zatiaľ čo muž opisuje ženu v 4,1-7 po častiach, t. j. zostupne od očí až k prsiam, v skúmanej stati 4,8–5,1 môžeme hovoriť o zhrňujúcom opise. V predošlej časti sa ženina krása očí (4,1) a šije (4,4) vyzdvihuje v osobitných veršoch. Následne v našom texte stačí mužovi niekoľko takýchto aspektov spojiť a opísať v jednom verši pomocou viacerých metafor, aby vytvoril celkový obraz „ženy ako voňajúcej a úrodnej záhrady“ (porov. 4,9)¹³.
- Živočíšne a mestské motívy z opisu ženy v stati 4,1-7 sú nahradené čisto rastlinnými opismi v 4,8–5,1.
- Striedanie sa príhovorov, resp. vstupov raz zo strany muža a potom zo strany ženy, tvorí typickú črtu našej state. Predošlý textový celok pozostáva čisto len z oslavného monológu muža na krásu ženy. Z toho vyplýva, že dôvodom oprávňujúcim rozdeliť state 4,1-7 a 4,8–5,1 je aj počet vystupujúcich osôb.

Dôvody na ukončenie state veršom 5,1 uvádzame v nasledovnom:

- Posledný verš state 5,1 v sebe zahŕňa takmer všetky najdôležitejšie motívy predošlých veršov – oslovenie milej, tematika záhrady a jej bohatstva, aspekty vône, jedla a pitia¹⁴.
- Stať 4,8–5,1 začínala mužovým zvolaním adresovaným milovanej a z väčšej časti bol v nej muž hovorca. V nasledujúcej stati je to sama žena, čo začína textovú jednotku v 5,2.
- Atmosféra zjednotenia zo state 4,8–5,1 sa mení na odlúčenie hlavných postáv (porov. 5,6) a následne na ich opätovnú túžbu sa stretnúť (porov. 6,3)¹⁵. I táto odlišnosť situácií medzi staťou 4,8–5,1 a po nej nasledujúcou

¹² Porov. BARBIERO, *Cantico dei cantici*, 154.

¹³ EXUM, *Song of Songs*, 157.

¹⁴ Porov. FOX, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 225.

¹⁵ BARBIERO, *Cantico dei cantici*, 154.

perikopou, je ďalším signálom, že 5,2 je začiatkom novej poetickej jednotky.

1.2 Pracovný návrh prekladu 4,8–5,1

אתי מִלְבָּנוֹן כְּלָה	4,8a	So mnou z Libanonu, nevesta,
אתי מִלְבָּנוֹן תְּבוֹאִי	4,8b	so mnou z Libanonu podže len.
תִּשׁוּרֵי מִרְאֵשׁ אַמְנָה	4,8c	Pohliadniže z vrcholu Amana,
מִרְאֵשׁ שֵׁנִיר וְהֶרְמוֹן	4,8d	[pohliadniže] z vrcholu Senira a Hermonu,
מִמְעוֹת אַרְיֹת	4,8e	[pohliadniže] z brlohov levov
מִתְרַרֵי נְמָרִים	4,8f	z hôr leopardov.
לִבְבַתְּנִי אַחֲתִי כְלָה	9a	Pobláznila si ma, sestra moja, nevesta,
לִבְבַתְּנִי בְּאַחַד מֵעֵינֶיךָ	9b	pobláznila si ma jediným z tvojich pohľadov,
בְּאַחַד עֵנֶק מִצְּוֹרֵיךָ	9c	[pobláznila si ma] jediným klenotom tvojich náhrdelníkov.
מִהֲיָפוּ דְרִיךְ אַחֲתִי כְלָה	10a	Aké príjemné [sú] tvoje láskania, sestra moja, nevesta,
מִהֲטַבּוּ דְרִיךְ מֵיַיִן	10b	aké sladké [sú] tvoje láskania, viac než víno,
וְרִיחַ שְׂמֵינֶיךָ	10c	a vôňa tvojich olejov [je]
מִכָּל־בְּשָׂמִים	10d	nad všetky balzamy.
נִפְתַּת הַטַּפְנָה שִׁפְתוֹתֶיךָ כְּלָה	11a	Med[om] z plástu kvapkajú tvoje pery, nevesta,
דְּבַשׁ וְחֵלֶב תַּחַת לְשׁוֹנֶיךָ	11b	med a mlieko [sú] pod tvojím jazykom,
וְרִיחַ שְׁלֵמֹתֶיךָ	11c	a vôňa tvojich šiat [je]
כִּרְיַח לְבָנוֹן ס	11d	ako vôňa Libanonu.
גֵּן נְעוּל אַחֲתִי כְלָה	12a	Záhrada zavretá, [je] sestra, moja nevesta,
גַּל נְעוּל מֵעַן חָתוּם	12b	fontána zavretá, prameň zapečatený.
שְׁלֹחֵיךָ פְּרָדִים רְמוּנִים	13a	Tvoje výhonky, [sú] raj granátovníkov
עִם פְּרִי מְנָדִים	13b	s vyberaným ovocím,
כְּפָרִים עִם־נָרְדִים	13c	kriky heny s nardom;
נָרְדָּה וְכַרְכֹּם	14a	Nard a kurkuma,
קִנְיָה וְקִנְמוֹן	14b	vonná krovina a škoricca
עִם כָּל־עֵצֵי לְבוֹנָה	14c	so všetkými stromami kadidla,
מִרְ וְאַהֲלוֹת	14d	myrha a aloe
עִם כָּל־רֵאשֵׁי בְּשָׂמִים	14e	so všetkými cennými balzami.
מֵעַן גְּנִים	15a	Prameň záhrad,
פְּאֵר מַיִם חַיִּים	15b	studňa živých vôd
וְנוֹלִים מִן־לְבָנוֹן	15c	tečúcich z Libanonu.

עוּרִי צָפוֹן	16a	Zobuď sa, severný vietor,
וּבוֹאֵי תֵימָן	16b	a príď južný vietor,
הִפִּיחֵי גִנִּי	16c	predýchaj moju záhradu.
יִזְלוּ בְּשִׁמּוֹ	16d	Nech prúdia jeho balzamy
יָבֵא דוֹדֵי לְגַנִּי	16e	nech príde môj milovaný do svojej záhrady
וַיֹּאכַל פְּרֵי מִגְדֵיּוֹ	16f	a nech vychutnáva vyberané ovocie.
בָּאתִי לְגַנִּי אֶחָתִי כְּלָה	5,1a	Prišiel som do mojej záhrady, sestra moja, nevesta,
אָרִיתִי מוֹרֵי עִם־בְּשָׁמִי	5,1b	odtrhol som moju myrhu s mojím balzomom,
אָכַלְתִּי וְעָרִי עִם־דְּבָשִׁי	5,1c	požíval som môj plást s mojím medom,
שָׁתִיתִי יַיִן עִם־חֶלְבֵי	5,1d	pil som moje víno s mojím mliekom.
אֲכָלוּ רְעִים שָׁתוּ	5,1e	Jedzte, priatelia, pite,
וּשְׁכְּרוּ דוֹרִים ס	5,1f	a opite sa, [moji] drahí!

1.3 Jednotlivé aspekty jednoty 4,8–5,1

Na základe existencie opakujúcich sa poetických výrazových prostriedkov, dominantných obrazov, štruktúry i obsahu piesne s jej hlavnou témou, nie je podľa nás nutné hľadať dôvody na delenie 4,8–5,1 na iné menšie časti. Z bližšieho pozorovania textu vyplýva, že spojivovými prvkami state 4,8–5,1 sú tzv. *klúčové pojmy*, ktoré sa prelínajú jej textom. K nim patria i termíny zo sémantického poľa vône, ako napr. Libanon (4,8ab.11d.15c), balzam (4,10d.14e.16d; 5,1b), víno (4,10b; 5,1d), med (4,11a.b; 5,1c), záhrada (4,12a.15a.16c; 5,1a), a ďalej nevesta (4,8a.11a), sestra moja nevesta (4,9a.10a.12a; 5,1a), mlieko (4,11b; 5,1d). Tieto tzv. *slovné ozveny* nie sú len ornamentálnymi prvkami v stati, ale navyše ju zjednocujú, osvetľujú význam slovných narážok a spájajú slová z dialógu zamilovanej dvojice v texte¹⁶.

Medzi ďalšie zdôvodnenia jednoty 4,8–5,1 patrí podľa nášho názoru *chiastická štruktúra state podľa témy a formy*. Tematikou sa pritom myslí pozvanie (4,16a-c // 5,1e-f), po ktorom nasleduje odpoveď (4,16d-f // 5,1a-d). Formou sa rozumie skutočnosť, že obidva verše sú tvorené šiestimi kólonami, no s rozdielnym usporiadaním. V prípade 4,16e-f ide o trikólony a 5,1a-d tvoria bikólony¹⁷.

Dominantné obrazy hodovania, ktorými sú jedenie a pitie ako symboly radosti a zmyselnosti i znamenia slávnosti a spokojnosti, sú ďalším

¹⁶ Porov. FOX, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 133.

¹⁷ Porov. SHEA, *The chiasmic structure of the Song of Songs*, 395.

zdôvodnením vnútornej jednoty state. V neposlednom rade je to i tematika pozvania, ktorou sa stať otvára (4,8) i zakončuje (5,1). Takto aj obsahová stránka state určuje jej hranice a najmä predstavuje ju ako súdržný celok.

2 Literárne dôvody jednoty state

2.1 Lexikálno-literárne pozorovania

Z pohľadu syntaxe môžeme v stati spozorovať, že sú v nej zastúpené skôr činné subjekty. Popri subjekte „ty“ (porov. vv. 8.9), „ja“ (porov. 5,1a-d) a „vy“ (porov. 5,1e-f) sa používajú aj neživotné subjekty, ako napr. „studňa“, „vietor“ a iné (porov. 4,10-15.16a-d). Z vlastných podstatných mien sú menované Libanon (4,8a.b.11d.15c), Hermon a Senir (4,8d) – všetky sú uvedené bez člena¹⁸. V celej perikope 4,8–5,1 sa ani raz nenachádza určitý člen všeobecných podstatných mien. Dôvod je funkčný – vynechávanie člena slúži na zintenzívnenie významu a zodpovedá stručnému štýlu niektorých starších pisateľov¹⁹.

Z príležitostne odlučiteľných predložiek dominujú מִן (*min*) 11-krát a predložka מֵ (*'im*) 7-krát. Z neodlúčiteľných predložiek sú v stati použité dvakrát בַּ (*ba*) a לְ (*la*) a len jeden raz כִּי (*ka*). Z iných druhov predložiek sú zastúpené אֶת (*'et*) a תַּחַת (*taḥat*)²⁰.

V stati je zo slovesných tried najzastúpenejší qal (schéma 1). V ňom až 5-krát nájdeme v stati volitívne spôsoby slovies – jusív a imperatív. Ide o časti, v ktorých najskôr žena (4,16) a potom i muž (5,1) dávajú najavo svoje pranie. Slovesné triedy piel a hifil sú použité v častiach, ktoré v sebe nesú veľmi silný moment vnútorného prežívania a želania osôb. Celkovo zvyrazňujú atmosféru citov typickú pre celú stať 4,8–5,1.

¹⁸ Podobne ako výraz Jordán, ktorý sa v poézii uvádza tiež bez určitého člena. Porov. EWALD, *Syntax of the Hebrew language of the Old Testament*, 31.

¹⁹ Porov. EWALD, *Syntax of the Hebrew language of the Old Testament*, 30.

²⁰ Porov. JUÖN – MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 309-318.

Schéma 1: Prehľad slovesných tried, časov a spôsobov v 4,8–5,1

	Qal	Piel	Hifil
Qatal	5,1a.b.c.d	4,9a.b	
Yiqtol	4,11a		
Jusív	4,8b.c; 4,16d.e.f		
Imperatív	4,16a.b; 5,1e.e.f		4,16c
Participium ²¹	4,12a.b.b; 4,15c		

2.2 Sémantické pozorovania

K vysvetleniu literárnej súdržnosti menšej textovej jednotky nepochybne prispieva i pohľad zo strany sémantiky. Je dôležité si položiť otázku: „Aká je skúmaná stať oproti ostatným? Je viac či menej dynamická než tá pred ňou alebo po nej?“ Obrazy, ktoré stať čitateľovi predkladá, emócie, ktoré v ňom vyvoláva i skutočnosti, ktoré opisuje, to všetko prispieva svojím podielom k nájdeniu odlišností jedného textového celku od druhého.

2.2.1 Staccato a crescendo v stati

Prvým výsledkom nášho pozorovania je, že stať začína i končí *pohybom*. V 4,8 hlavný protagonista vyzýva k pohybu snúbenicu, na jej konci 5,1 nachádzame výzvu smerom k ostatným účastníkom. Takto sa aj počet zainteresovaných postupne zmení – z počtu dva na niekoľkonásobok a to podľa počtu oslovených, resp. čitateľov. Záver state však nabera spád aj zásluhou iného činiteľa, t. j. častým zastúpením slovies (až 7-krát v 5,1).

Pre menšie textové jednotky vo vnútri 4,8–5,1 je ďalej typické striedanie aktivity 4,11.12.15 s nehybnými obrazmi záhrady 4,13.14. Z aktívnych prvkov uvádzame v poradí: kvapkanie medu (v. 11), fontána, prameň (v. 12) a tečúce vody z Libanonu (v.15).

2.2.2 Prírodné elementy

Javiskom príbehu dvojice zo state 4,8–5,1 je príroda. Pri bližšom pozorovaní prírodných elementov v stati môžeme spozorovať, že celá perikopa začína obrazom pohoria Libanon (4,8a-b), ktorý sa v nej zopakuje ešte dvakrát

²¹ V prehľade uvádzame i participium, hoci v pravom slova zmysle patrí medzi nečasové formy, no napriek tomu svojou podstatou sa podieľa na podstate tak slovesa, ako aj adjektíva. Porov. JUÖN – MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 114.

(4,11d.15c). Dej sa v stati presúva z pohoria do záhrady (4,12a) a zotráva v nej až po 5,1d. Navyše, prítomný je aj element vody, ktorý ohraničuje menšiu textovú jednotku – stancu, t. j. ju otvára (porov. 4,12b) i zakončuje zároveň (porov. 4,15)²². Zároveň spomenutý vodný element možno priradiť aj k prvkom reprezentujúcim pohyb v stati.

2.2.3 Zhrnujúce pozorovanie

Syntaktický rozbor textu pomáha odkryť mnohé na prvý pohľad možno nepovšimnuté aspekty. Napríklad, že tak výber podstatných mien, zámen, ako aj slovies je zámerný a chce „podoprieť“ či komunikovať konkrétne poslanstvo. Ako bude totiž ešte predstavené neskôr, v stati sú zvolené niektoré podstatné mená tak, aby evokovali názvy vonných prvkov (schéma 3), čo je jeden z kľúčových termínov, na ktorých sa zakladá jednota state. Stručným náhľadom napr. na použité predložky v texte, možno lepšie vnímať fonetickú krásu poézie, čo napokon tiež posilňuje hlavnú tematiku. My sme poukázali okrem iného i na to, že aj výber slovesných časov podporuje už aj tak emocionálne nabitú atmosféru v stati. Tú ďalej umocňuje i spôsob deskripcie prírody i osôb, a tak isto aj meniaci sa spád deja smerom k vyvrcholeniu. Podobne tiež umiestnenie deja a v ňom dominujúce obrazy zintenzívňujú hlavné poslanstvo 4,8–5,1, ktorým je stretnutie.

2.3 Tematická jednota state 4,8–5,1

Integrita state 4,8–5,1 sa nezakladá len na literárnych dôkazoch, ale aj na jej dominantných témach. Jednou z charakteristických čŕt pre Pieseň piesní je obmieňajúca sa atmosféra odlúčenosti a stretnutia, hľadania a opätovného nájdenia. Zatiaľ čo žena je prítomná akoby vždy, mužova osoba nám často v deji chýba (1,7–8; 3,1–3; 5,6–8; 6,1). Motív stretnutia rozvíjajú živé obrazy apelujúce na zmysly človeka. Patrí k nim pohľad (porov. 4,1), sluch (porov. 2,8), chuť (porov. 4,11), čuch (porov. 4,11) a dotyk (porov. 1,2)²³.

²² Na ľahšie pochopenie a lepšiu prehľadnosť opakujúcich sa prírodných a iných elementov v stati 4,8–5,1 pozri KORYTIÁKOVÁ, *Stretnutie milého s nevestou (Pies 4,8–5,1)*, 44–48, 91.

²³ Porov. ELLIOTT, *Song of Songs*, 894.

2.3.1 Stretnutie

Z hľadiska formálnej štruktúry celej Veľpiesne nachádzame moment stretnutia na miestach, ktoré zakončujú väčšie textové jednotky: 1,2–2,5; 2,8–3,4; 3,6–5,1; 5,2–6,2; 6,4–8,2; 8,5–14²⁴. Okamih stretnutia býva predstavený ako objatie dvoch ľudí s následným zaprisahávaním určeným dcéram jeruzalemským. Následnosť objatie – zaprisahávanie badáme na začiatku Veľpiesne (2,6–7), ako aj na jej konci (8,3–4). Inými obrazmi opisujú moment stretnutia state 3,4 a 6,3. V prípade 3,4–5 máme síce dočinenia s rovnakým zvolaním ako v 2,7 a 8,4, ale chýba v ňom objatie.

Schéma 2: Momenty stretnutia vo Veľpiesni

A	2,6–7
B	2,16; 3,4–5
C	4,16–5,1
B'	6,2–3
A'	8,3–4

Prvý identifikovateľný rozdiel medzi stretnutím z našej state (najmä 5,1) a inými stretnutiami je v osobe, ktorá sa o ňom vyjadruje. Jedine v stretnutí z našej state hovorí muž, v iných patria vyjadrenia žene.

Ďalším prvkom rozdielnosti sú tzv. topoi, ktoré nachádzame v jednotlivých opisoch schôdzky muža a ženy. Narážky na tému dotyku ako jedného z tzv. topoi sa týkajú napríklad 2,6; 3,4 a 8,3. V našej stati sú naproti tomu dominantnými obrazmi vôňa, dýchanie a vychutnávanie²⁵.

V rámci blízkeho kontextu miest, ktoré predchádzajú opisu stretnutia (2,15; 6,2; 8,2), nachádzame sčasti aj vonné obrazy. V prípade chvíle stretnutia z 2,16 navyše ešte môžeme vidieť, že tak ako nachádzame vôňu v kontexte verša pred ňou (2,15), tak isto je to aj v nasledujúcom verši (2,17). Iným spomenutým miestam stretnutia táto črta chýba.

Pri prvom stretnutí v 2,6 narážame v kontexte 2,4–7 na podobnosť s motívmi z 4,16–5,1. Prvou podobnosťou je tematika jedenia (2,5 // 4,16f; 5,1b-

²⁴ Refrény 2,6–7; 3,5; 6,3 a 8,3–4 plnia funkciu prechodu v texte od jednej textovej jednotky k druhej a súčasne oddeľujú rôzne stretnutia. Porov. ELLIOTT, *Song of Songs*, 895.

²⁵ WHITE, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, 137.

d) a druhou opis vzájomného stretnutia ako splnenia vopred vypovedanej túžby (2,4 // 4,16a-e).

Pozorovanie kontextu stretnutí v Pies nás privádza k trom miestam, ktoré zhodne opisujú obojstranný vzťah muža a ženy (2,16; 6,3; 7,11)²⁶. Pretože v stati 4,8–5,1 a v jej bezprostrednom kontexte takéto vyjadrenia chýbajú, stávajú sa zároveň faktorom, ktorý odlišuje stretnutie z našej state od ostatných vo Veľpiesni.

Jedine v prípade 6,2-3 môžeme hovoriť o istej podobnosti s 4,16–5,1 a to na základe rovnakého miesta stretnutia zamilovaných ľudí. Miestom ich schôdzky je záhrada, ktorej jedinečnosť je v oboch prípadoch vykreslená pomocou obrazov vonných rastlín a vôbec vône ako takej. V konečnom dôsledku však záhrada zo state 6,2-3 nie je úplne zhodná so záhradou z 4,12-15. Chýba jej totiž narážka na studňu a prameň s atribútom pečate.

Navyše je dôležité poukázať i na nezanedbateľný moment rozdielnosti medzi 6,2-3 a 4,15–5,1. Je ním termín lotos²⁷, hebrejský koreň שושן²⁸ (*šwšn*), ktorý úplne absentuje nielen v záverečnej sekvencii (4,16–5,1a-d), ale aj v celom texte skúmanej state, najmä však v 4,14, kde je zastúpenie aromatických rastlín najbohatšie v celej knihe Veľpiesne. Skutočnosť je prekvapujúca o to viac, že lotos ako symbol lásky sa práve očakáva v momentoch pre lásku takých podstatných, akým je stretnutie v stati 4,8–5,1. Naproti tomu časť 6,2-3 patrí k celkovo ôsmim miestam Veľpiesne, kde sa s termínom lotos môžeme stretnúť.

Príkladom ďalšej odlišnosti stretnutia v našej stati a v iných v Pies je aj časté použitie privlastňovacích zámen (4,9–5,1d). Takýto spôsob vyjadrovania nie je síce iným statiam cudzí (napr. 4,1-7 10-krát tvoj/tvoja/tvoje), no takú silnú koncentráciu privlastňovacích zámen, ako ponúka 5,1 v našej stati, (8-krát môj/moja) nijaké iné miesto nevykazuje. V tom vidíme tiež jeden z dôvodov, prečo považovať stať 4,8–5,1 s jej motívom stretnutia za výnimočnú a odlišnú od iných.

²⁶ Viac o štúdiu vzťahov medzi uvedenými pasážami vo Veľpiesni z pohľadu výskytu שושנים pozri ŠTRBA, שושנה of the Canticle, 495.

²⁷ SSV ponúka preklad פאליא, no ŠTRBA, שושנה of the Canticle, 502, navrhuje namiesto tohto výrazu ako správnejší a zmysluplnejší preklad lexémy שושנה termín lotos.

²⁸ O gramatických podobách lexémy שושן v Starom zákone a tiež v Piesni piesní vrátane jej významov viac MICHEL, *Grundlegung einer hebräischen Syntax*, 64-65. Porov. ŠTRBA, שושנה of the Canticle, 484.

I napriek odlišnostiam state 4,8–5,1 je potrebné poukázať aj na ich spoločné črty. Tie napokon len potvrdzujú literárnu jednotu celého spisu Pies. Po prvé, v blízkom kontexte miest stretnutí sa využívajú obrazy jedenia alebo pitia, v pozadí ktorých stoja evidentné narážky na vzájomné aj fyzické zblíženie sa zamilovaných. Po druhé, vo väčšine prípadov sa v súvislosti so stretnutím spomína aj aspekt vône, ktorý, ako napr. v prípade lotosu (*šwšn*), je narážkou na životodarnú lásku. Po tretie, skoro v každom mieste sa opakuje rovnaký scenár, podľa ktorého dosahuje túžba vyjadrená rozličnými obrazmi (napr. vôňou, jedlom, pitím) svoje zrealizovanie vo vzájomnom objatí milujúcich sa ľudí.

V prípade state 4,8–5,1 jej orámčovanie (4,8; 5,1) predstavuje pozvanie k spoločenstvu. V prvom prípade je to muž, ktorý pozýva ženu (už v 4,6 vyjadril svoje želanie stretnúť sa), v druhom prípade je výzva určená širšiemu publiku. Naplnenie stretnutia vidieť predovšetkým v odpovedi ženy na mužovu výzvu (porov. 4,16d-f) a v následnej reakcii muža (porov. 5,1a-d). Silný motív stretnutia podčiarkuje i jedinečné oslovenie ženy „nevesta“ z pohľadu celej Veľpiesne²⁹.

2.3.2 Vôňa – nový prvok v skúmaní literárnej jednoty

Obrazy vône tvoria spolu s momentom stretnutia dve tematické dominanty v stati 4,8–5,1. Tematiku vône badať už od začiatočného verša 4,8 „So mnou z Libanonu...“ Výraz Libanon totiž v sebe nesie narážku na vôňu, napr. cez voňavú drevinu – cédre³⁰. Táto narážka ale nemusí byť pre menej vnímavého a v biblickej poézii zbehlého čitateľa hneď na prvý pohľad zrejmá. Ďalej sa výraz Libanon objavuje v stati 4,8–5,1 až štyrikrát, čo z literárneho hľadiska má tiež svoju váhu³¹. M. V. Fox predkladá návrh, podľa ktorého by aj názvy miest a zvierat z Libanonu z 4,8 mohli byť zvolené tak, aby evokovali v mysli čitateľa rozmanité druhy vôní použité v stati 4,8–5,1 (Schéma 3)³².

²⁹ Porov. SCORALKICK, „...Umduftet von Myrrhe und Weihrauch“ (Hld 3,6), 101. ELLIOTT, *Song of Songs*, 900.

³⁰ Porov. BARBIERO, *Cantico dei cantici*, 176; ZAKOVITCH, *Das Hohelied*, 197.

³¹ Porov. WATSON, *Classical Hebrew Poetry*, 287.

³² Porov. FOX, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 135.

Schéma 3: Príklad asonancie v 4,8–5,1

4,8a.11d	לְבָנוֹן (<i>ləbānôn</i>)	לְבוֹנָה (<i>ləbônāh</i>)	4,14c
4,8e	אַרְיֹת (<i>'ārāyôt</i>)	אַרְיִתִי (<i>'ārītī</i>)	5,1
4,8f	נְמֵרִים (<i>nəmērīm</i>)	מֹר (<i>mōr</i>)	4,14d; 5,1b
4,8f	רֹשׁ (<i>rōš</i>)	רֹאשֵׁי בָּשָׂמִים (<i>rāšê bəšāmīm</i>)	4,14e

Pre prítomnosť vonnej atmosféry v texte 4,8–5,1 je zaujímavé zistenie, že tak ako ju nachádzame už na začiatku stancy I (porov. 4,8), zostáva prítomná i v stanci druhej i tretej v poradí. Ba čo viac, od 4,10b začína obmieňanie tematiky chute a vône. Ide o časť opisujúcu dôverné priateľstvo zamilovaných a zmienky o vône ich olejov – najprv muža a potom ženy – navodzujú atmosféru ich vzájomnej blízkosti. Podstatné meno דֹדִים (*dōdīm*) použité v uvedenom prípade poukazuje pomocou chute (4,10b) a vône (4,10c.d) na akt lásky³³.

Spomenuté striedanie sa chute s vôňou pokračuje i v 4,11 a vôňa sa stáva prvkom, ktorý ohraničuje stancu I (4,8-11). Podobne i stancu II (4,12-15) charakterizujú striedajúce sa vonné obrazy s tými, ktoré apelujú na zmysel chute (porov. 4,12.13). V poslednej, t. j. v poradí tretej textovej jednotke (4,16–5,1) substitúcia obidvoch elementov pokračuje, no v zmenenom poradí ako v predošlom texte, t. j. tu vôňa strieda chut'³⁴.

Podľa J. B. Whitea sa vonná tematika v Piesni piesní opakuje častejšie ako iné elementy (ako napr. zrak, sluch, dotyk), a preto v nej zastáva dominantnú pozíciu³⁵. Z pohľadu našej state je dôležité, že v nej básnik používa obrazy vône oveľa častejšie ako v ktorejkoľvek inej časti Veľpiesne (Schéma 4). Celkový počet narážok na vôňu je v stati 4,8–5,1 devätnásť, no ak vynecháme opakujúce sa obrazy súvisiace s Libanonom, nardom, balzomom a myrhou, potom sa ich počet ustáli na čísle 12. Toto číslo zároveň odzrkadľuje nielen početnosť, ale aj rozmanitosť aromatických obrazov, ako jednu z ďalších čít 4,8–5,1.

³³ Porov. FOX, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 97.

³⁴ Viac k schematickému znázorneniu obmien chute a vône KORYTIAKOVÁ, *Stretnutie milého s nevestou (Pies 4,8–5,1)*, 91.

³⁵ Porov. WHITE, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, 137.

Schéma 4: Obrazy vône z 4,8–5,1 vo Veľpiesni

Obraz vône		Početnosť	Alokácia obrazu
slovensky	hebrejsky		
Libanon	לְבָנוֹן	6x	3,9; 4,8a.b15c ³⁶ ; 5,15; 7,5
olej	שֶׁמֶן	2x	1,3; 4,10c
balzam	בָּשֵׂם	7x	4,10d.14d.16d ; 5,1b.13 ; 6,2; 8,14
vôňa tvojich šiat	רֵיחַ שְׁלֹמֹתֶיךָ	1x	4,11c
vôňa Libanonu	רֵיחַ לְבָנוֹן	1x	4,11d
hena	כַּפּוּר	2x	1,14; 4,13c
nard	נָרְדָּ	3x	1,12; 4,13c.14a
kurkuma	כַּרְכֹּם	1x	4,14a
vonná krovina	קָנָה	1x	4,14b
škorica	קַנְמוֹן	1x	4,14b
kadidlo	לְבָנָה	3x	3,6; 4,6.14c
myrha	מֵר	6x	1,13; 3,6; 4,6.14d ; 5,1b.5.13
aloe	אֶהְלוֹת	1x	4,14d

2.3.2.1 Výpovedná hodnota aromatických rastlín v 4,8–5,1

Všetky aromatické rastliny spomenuté v celej Veľpiesni – hena, nard, kadidlo a myrha – nájdeme aj v stati 4,8–5,1 ako súčasť záhrady, ktorá je metaforou ženy (4,12). Avšak táto záhrada je domovom ešte väčšieho počtu exotických druhov voňavého rastlinstva – sú nimi menovite kurkuma, vonná krovina, škorica a aloe. Takto sa celá nádhera záhrady na chvíľu koncentruje v žene. Už nikde inde vo Veľpiesni nebude žena vykreslená rovnakým spôsobom ako práve tu³⁷.

Spolu môžeme narátať v 4,13-14 až deväť druhov aromatických rastlín. Tri z nich rástli priamo v Izraeli, konkrétne balzam, hena a kurkuma. V prípade myrhy, škorice a vonnej kroviny nie je ich izraelský pôvod istý. Posledné tri – kadidlo, aloe a nard boli veľmi vzácnym tovarom importovaným z krajín ako Arábia, India, Nepál a Čína³⁸.

³⁶ Zvýrazneným typom písma sú označené výskyty obrazov v stati 4,8–5,1.

³⁷ Porov. FOX, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 133.

³⁸ FELIKS, Y. 1964, 23-28. In FOX, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 138.

Spomedzi všetkých aromatických rastlín a vôní sa v našej stati uvádza najčastejšie balzam a myrha. Balzam, hebrejsky בִּשְׁמִם (*bōš'em*) nachádzame v stati 4,8–5,1 až štyrikrát (4,10d.14e.16d; 5,1b). Z toho dvakrát v spojení „nad všetky“ (4,10d.14e), raz sa uvádza samostatne (4,16d) a jedenkrát v závere spolu s myrhou (5,1b).

Pri bližšom pohľade na časť 4,10c–5,1b zistíme, že je to práve balzam, ktorý stojí na jej začiatku i konci. Zároveň je potrebné uviesť, že termín balzam sa používa aj ako súhrnný termín pre viaceré vonné rastliny. To nám osvetľuje význam termínu balzam vo všetkých jeho miestach v stati 4,8–5,1. Všimnime si 4,10d, kde je výraz „nad všetky balzamy“ umiestnený za výraz „vôňa tvojich voňaviek“. Žena teda svojou vôňou parfému prevyšuje všetky možné druhy vôní, aké si možno predstaviť. Podobne 4,14e – kde výraz „so všetkými cennými balzami“ ukončuje výpočet bohatstva záhrady – poukazuje na ženu, v ktorej je všetka plnosť nádhery, luxusu a vzácnosti. Ak teda záhrada v sebe ukrýva skutočne všetko bohatstvo (vyjadrené balzomom) a ak sa touto záhradou a jej pokladmi myslí žena, potom je po prvé žena pre muža stelesnením všetkého, čo ponúka svet. a po druhé je následne 4,16d skutočne vyjadrením úplného otvorenia sa milovanej osobe³⁹. Potom ani v samom závere časti 4,10c–5,1b – charakteristickej hutnými obrazmi vône – neprekvapuje fakt, že posledne uvedený termín je balzam. Básnik v jednom výraze odrazu zhrnul všetky predtým uvedené aromatické rastliny a privlastňovacím zámenom „s mojím balzomom“ עֵם-בְּשָׁמִי (*'im bəšāmī*) tak spojil obe milované osoby v jedno.

Druhou najčastejšie uvedenou vonnou rastlinou v 4,8–5,1 je myrha. Podstatné meno מִרְרָה (*mōr*) sa vyskytuje vo Veľpiesni 7x (1,13; 3,6; 4,6.14d; 5,1b.5.5.13)⁴⁰. V kontexte Piesne piesní je myrha súčasťou slovníka lásky tak zo strany ženy (1,13; 5,13), ako aj zo strany muža (4,6.14d; 5,1b). V týchto textoch získava myrha symbolický status. V časti Pies 4,12–5,1 naberá metaforické vyjadrenie nesmierneho bohatstva, pretože záhrada, tak ako ju opisuje Veľpieseň, sa v Palestíne v skutočnosti nikde nenachádzala⁴¹.

V každom prípade výskyt termínu מִרְרָה (*mōr*) v textoch Starého zákona nás odkazuje vždy na „niečo výnimočné a krásne. Myrha je súčasťou výpočtu

³⁹ Komentár k jednotlivým častiam 4,8–5,1 pozri KORYTIAKOVÁ, *Stretnutie milého s nevestou (Pies 4,8–5,1)*, 50-60.

⁴⁰ HAUSMANN, מִרְרָה, 558.

⁴¹ Porov. HAUSMANN, מִרְרָה, 558.

vzácných vecí slúžiacich na výnimočné situácie (pomazanie), príležitosti (svadba) a pre výnimočných ľudí (milovaná osoba). Je to označenie niečoho, čoho vôňa robí veci atraktívnejšie a vzácnejšie.⁴² V mužovom prejave má skôr funkciu poukázať na vnútornú hodnotu ženy prirovnaním k vysokej hodnote myrhy.

Po priblížení si termínov balzam a myrha nás už tak veľmi neprekvapuje, prečo si ich básnik v 5,1b vybral ako reprezentantov všetkých rastlín v stati. Vo výraze „odtrhol som moju myrhu s mojím balzomom“ (5,1b) chcel muž pravdepodobne povedať: „tá, ktorá je pre mňa nadovšetko vzácna a v ktorej nachádzam všetku nádheru, sa stala teraz mojou“.

2.3.3 Zhrnujúce pozorovanie

Jedinečnosť stretnutia ako dominantnej témy v stati 4,8–5,1 spolu s vôňou a jej výpovednou schopnosťou patria k prvkom, ktoré túto sekvenciu odlišujú od iných možno aj podobných v kontexte celej Veľpiesne. Sledovanie tematiky preto nie je zanedbateľný aspekt pri pozorovaní literárnej jednoty state. To, že v prípade vône môžeme sledovať i jej obsahovú jedinečnosť je len obohatením celého pozorovania.

Za všetko možno napr. uviesť, že žena opísaná v stati 4,12-15 najväčšou hutnosťou vonných termínov, stelesňuje v sebe rozličné aspekty životnej sily, potešenia a vznešenosti celého sveta. Takto existuje svet pre zaľúbeného len milovanej osobe⁴³. Na základe vypovedaného potom môžeme tvrdiť, že napr. vv.13c-14 sú opisom veľmi hlbokého vnímania druhého partnera a úmyslom básnika i jeho práce s uvedenými obrazmi bolo poukázať na krásu lásky v momente stretnutia, ktoré má však vzhľadom na iné state svoje špecifiká⁴⁴.

⁴² HAUSMANN, גִּזְרֵי, 559-560.

⁴³ POROV. KEEL, *Deine Blicke sind Tauben*, 27-28.

⁴⁴ V tomto článku je tematika vône predstavená len z pohľadu jej významu pre literárnu jednotu state. K jej obsahovej bohatosti viac KORYTIAKOVÁ, *Stretnutie milého s nevestou (Pies 4,8–5,1)*, 63-70.

3 Štrukturálne dôvody jednoty state

3.1 Poetické rozdelenie textu 4,8–5,1

Podstatný prvok nápomocný pri tvorbe návrhu našej štruktúry state je v skutočnosti opakovanie niektorých fráz a slovných spojení⁴⁵, no i dialogický prvok state (porov. schéma 5)⁴⁶. V podstate pre celý text Pies je charakteristické, že sa ním od začiatku tiahnu špecifické obrazy, motívy sa vzájomne prelínajú a tým vytvárajú jednotu celej Piesne⁴⁷. Celú stať 4,8–5,1 je možné rozčleniť na menšie textové jednotky, t. j. na stance a strofy. Každá z nich je nositeľkou určitej témy, podľa ktorej sme ich aj pomenovali⁴⁸.

Inklúziu v skúmanej perikope vytvára sloveso בֹּהַ (bô') vo forme qal „ísť, prísť“, porov. 4,8a a 5,1⁴⁹. Inklúzia takto zdôrazňuje poetickú jednotu textu. Pre tento text je typické, že začína a končí imperatívom, a epitetá ako „nevesta“ a „sestra nevesta“ sa objavujú exkluzívne len v tejto časti Veľpiesne⁵⁰.

Schéma 5: Štruktúra 4,8–5,1

Libanon	{	STANCA I	STROFA I	4,8-9	Pohľad
			STROFA II	4,10-11	Bozk
Záhrada	{	STANCA II	STROFA III	4,12	Zatvorená záhrada
			STROFA IV	4,13-14	Poklady a nádhera záhrady
			STROFA V	4,15	Otvorenie
		STANCA III	STROFA VI	4,16	Túžba
			STROFA VII	5,1	Zjednotenie

⁴⁵ Porov. FOX, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 133.

⁴⁶ Porov. BARBIERO, *Cantico dei cantici*, 172.

⁴⁷ Vid' 1.2 Pracovný návrh prekladu state 4,8–5,1.

⁴⁸ Viac o podrobnejších dôvodoch pre vnútorné členenie state na stance a strofy pozri KORYTIAKOVÁ, *Stretnutie milého s nevestou (Pies 4,8–5,1)*, 44-49.

⁴⁹ Porov. BARBIERO, *Cantico dei cantici*, 205.

⁵⁰ ELLIOTT, *Song of Songs*, 900.

Začiatok perikopy evokuje motív vône, ktorý sa ťahá pozdĺž celou staťou až k veršu 5,1. Evokujúcim termínom je aj termín Libanon⁵¹. Ten otvára i ukončuje prvú stancu (vv. 8a.11c), a je tiež zakončením druhej stance (v. 15b). Vo v. 8a.b sa Libanon objavuje ako súčasť syntaktickej jednotky, v ktorej vidieť vzorový príklad dvojlíniového stupňovitého paralelizmu⁵².

Druhým výrazom charakteristickým pre perikopy je „nevesta“. V prvej stanci sa objavuje vždy v prvom stichu úvodného (v. 8a) a záverečného verša (v. 11a). Rozšírený ekvivalent výrazu „sestra moja, nevesta“ zas otvára strofu II, III, a VII. Ide teda vždy o uvádzajúci motív uvedených strof (4,9a.10a.12a; 5,1a).

Dominantný motív v prostriedku state je „záhrada“. Opäť je to element, ktorý otvára i ukončuje stancu II (v. 12a.15a).

Posledná stanca III je tvorená dvomi strofami, z ktorých jedna je monológom ženy (v. 16) a druhá monológom muža (5,1). I tu sa však objavuje termín „záhrada“, čím sa posilňuje jednota medzi poslednými dvomi stancami.

Celú perikopy je možné rozdeliť na dve veľké tematické časti a to 4,8-11 a 4,12-5,1. Na tomto rozdelení perikopy sa zhoduje väčšina autorov. Rámcom prvej časti je „Libanon“ (vv. 8a.11d). Druhú tematickú časť vnútorne spája termín „záhrada“, ktorý sa objavuje na jej začiatku v prvom stichu úvodného verša (v. 12a) a tiež v prvom kólone posledného verša (5,1a)⁵³.

3.1.1 Stanca I: Vzrušujúce očarenie krásou

Úvodnú stancu (4,8-11) tvoria dve strofy. Po prvýkrát v celej Veľpiesni sa v prvom stichu prvej strofy (v. 8a) objavuje termín „nevesta“, ktorý poznačí stancu a aj celú pieseň 4,8-5,1⁵⁴. Termín „nevesta“ sa ešte raz zopakuje vo v. 11a. Verš 9a a 10a uvádzajú opisnejšiu formu termínu – „sestra moja, nevesta“. Pre prvú stancu je teda typické opakovanie rovnakých výrazov vždy v prvom stichu po sebe idúcich veršov⁵⁵. Vo vv. 8.9.10 je prvý stich vždy zdvojnásobený: v. 8a.b „so mnou / so mnou“; v. 9 „pobláznila si ma / pobláznila si ma“; v. 10 „aké príjemné / aké sladké“. Vo v. 11 sú obidva prvé

⁵¹ Porov. ZAKOVITCH, *Das Hohelied*, 68.

⁵² Porov. WATSON, *Classical Hebrew Poetry*, 151.

⁵³ Porov. ZAKOVITCH, *Das Hohelied*, 190, 197.

⁵⁴ Porov. MURPHY, *The Song of Songs*, 156.

⁵⁵ „The combination of the two songs is perhaps based on the catchwords ‚bride‘ in v. 8a and again in vv. 9a and 10a and ‚Lebanon‘ in v. 8a and in v. 11c.“ Porov. KEEL, *Song of Songs*, 162.

stichy utvorené paralelne (med z plásta // med a mlieko)⁵⁶. Verše 10-11 sú zomknuté synonymickým paralelizmom (schéma 6).

Schéma 6: Synonymický paralelizmus v 4,10-11

v. 10a.b	A	víno	chuť
v. 10c.d	B	oleje / balzamy	vôňa
v. 11a.b	A'	med / med a mlieko	chuť
v. 11d	B'	Libanon	vôňa

Pre prvú stancu je charakteristický náznak pohybu, štýl je tvorený slovesnými vetami a vizuálny dojem nahrádza postupne vnímanie vône. Názvy miest a zvierat v tejto textovej jednotke (porov. 4,8) evokujú pomenovanie rastlín, vôňu alebo motív jedenia prítomný v nasledujúcich stanciach (porov. Schéma 3)⁵⁷. Týmto fonetickými alúziami sú zároveň jednotlivé stance vzájomne prepojené.

Z obrazov vypovedaných mužským protagonistom vo vv.8-11, je jasne poznateľná skutočnosť jeho ohromenia tak výzorom milovanej osoby, ako i jej prítomnosťou. Osobitne termín „nevesta“ je dôkazom mužského prejavu nežného citu k žene, pretože sa nespája skutočne so svadbou v pravom slova zmysle, ale ako je bežne použité v egyptskej ľúbostnej poézii⁵⁸, je druhom jemnosti vo výpovedi, teda jemného či láskyplného oslovenia. Naviac v celej piesni 4,8–5,1 len tu v 4,9a.b má svoje zastúpenie jediné sloveso v slovesnej triede zintenzívňujúceho charakteru⁵⁹ – piel (לֵבַב) a to v denominatívnom použití, nakoľko vychádza z podstatného mena „srdce“ (לֵב, לֵבָב).

3.1.2 Stanca II: Ideál výnimočnosti a exkluzivity

V druhej stanci (4,12-15) identifikujeme tri strofy. Táto časť je považovaná za opisnú pieseň *wasf*⁶⁰. Ako vo všetkých identifikovaných *wasf*

⁵⁶ Porov. ZAKOVITCH, *Das Hohelied*, 191.

⁵⁷ Porov. FOX, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 135.

⁵⁸ Porov. MURPHY, *The Song of Songs*, 160.

⁵⁹ Porov. JUÖN – MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 144-145.

⁶⁰ Porov. MÜLLER, *Miszellen zu Einzeltexten*. Hld 4,12 – 5,1: ein althebräisches Paradigma poetischer Sprache, 191.

v Piesni piesní (4,1-7; 6,3-10 7,2-8)⁶¹, tak aj v 4,12-15 vládne nominálny štýl. Po tom, čo vo v. 12 je nominálna veta tvorená najskôr prísudkom a vzápätí podmetom, resp. vo v. 13a podmetom a potom prísudkom, nasledujú vo v. 14 dve samostatné nominálne frázy. V nich sú podstatné mená spojené s predložkou „s, so“ a ďalším substantívom (v. 14a-c a v. 14d-e)⁶².

V stanci sa vyskytujú na jej začiatku i konci obrazy vody „fontána“, „prameň“ (4,12b.15a) a „studňa živých vôd tečúcich z Libanonu“ (4,15b). Rámec tvorí výraz „záhrada“ (4,12a.15a) okolo výnimočného zoznamu voňavých rastlín a ovocia (vv. 13-14)⁶³. Vo v. 13 je opäť element chute a vône (schéma 7), podobne ako v predchádzajúcej stanci. Čisto len vonné prvky sú vymenované vo v. 14.

Schéma 7: Element chuti a vône v 4,13

v. 13a.b	granátovníky, ovocie	chut'
v. 13c	hena, nard	vôňa

Badateľná je dominancia statických obrazov a nominálnych viet. Slovesá tu nájdeme len štyrikrát, aj to v participiu (vv. 12a.12a.12b.15c). Verše 13-14 sú akýmsi výpočtom, zoznamom, či súpisom, preto v nich nijaké sloveso nenachádzame. Vidieť v nich však hru s jednotným a množným číslom aj striedanie spojky ׀ (*wə*) a predložiek ׀׃ (*yim*). Zvukovo takto vytvára predložka ׀׃ (*yim*) rým s koncovkou plurálu ׀׃- (*-im*)⁶⁴. Zároveň sú vv. 13-14 spojené a vytvárajú jednu strofu vďaka štylistickej figúre anadiploúa⁶⁵, t. j. koniec v. 13 a začiatok v. 14 je tvorený tým istým slovom ׀׃׃׃ (*n rd*)⁶⁶.

Zaujímavosťou stance z pohľadu štýlu je chiazmus medzi výrazmi vzťahujúcimi sa na vodu (schéma 8), ale aj metafory bez priameho

⁶¹ Porov. FOX, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 133; BARBIERO, *Cantico dei cantici*, 187.

⁶² Porov. MÜLLER, *Miszellen zu Einzeltexten. Hld 4,12 – 5,1: ein althebräisches Paradigma poetischer Sprache*, 192.

⁶³ „This garden is unreal, in the sense that no garden in the ancient Near East would have nourished such a wide variety of plants and trees.“ MURPHY, *The Song of Songs*, 160-161.

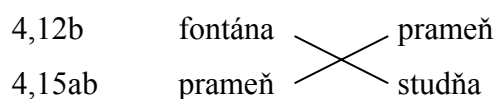
⁶⁴ Porov. BARBIERO, *Cantico dei cantici*, 188.

⁶⁵ Porov. HERIBAN, *Príručný lexikón biblických vied*, 198.

⁶⁶ Podobne aj Pies 2,15. Porov. MARIASELVAM, *The Song of Songs and Ancient Tamil Love Poems*, 59.

porovnaní⁶⁷. Posledný stich obsahovo naznačuje prechod k pohybu, ktorý je typický aj pre poslednú stancu. Zakončenie naznačuje inklúziu s prvou stancou vďaka termínu „Libanon“ (4,8a.15c). Rozdiel medzi prvou a druhou stancou spočíva v ich dynamike. Táto je skôr „pokojnou, kontemplatívnou“⁶⁸ časťou state zdôrazňujúcou osobitosť (skrže nereálnu bohatosť vôní a ovocia v záhrade, porov. 4,14) a exkluzivitu („zavretá záhrada“, porov. 4,12a) milovanej ženy pre muža.

Schéma 8: Chiazmus v 4,12-15



3.1.3 Stanca III: Vzájomné zdieľanie v stretnutí

Nominálny štýl z predchádzajúcej stance striedajú v tretej stanci (4,16–5,1) slovesné vety s imperatívom עֲרִירִי (*‘urí*) „zobud’ sa“; וּבֹאֵי (*ûbô’î*) „a príď“; הִפִּיחִי (*hāpîhî*) „predýchaj“ a júsivom יִזְלֵי (*yizzl*) „nech prúdia“; יָבֹא (*yābô’*) „nech príde“; וַיֵּאכַל (*wāyô’kal*) „nech vychutnáva.“ Kontrast predchádzajúcej druhej stance so začiatkom tretej je zrejmý v jej dynamických zvolaniach. Už dobre známe striedanie elementov vône a chute sa objavuje i tu v stichoch 16d a 16f, ale tentoraz v opačnom poradí, než sme mohli vidieť vo vv. 10a.b.c.11a.b.d.13a.b.c. Zmenu v ich poradí inicioval verš 14, v ktorom sa vyskytoval len činiteľ vône. Rovnaké poradie, ako uvádza v. 16, si možno všimnúť aj neskôr vo verši 5,1b.c.d (schéma 9).

Schéma 9: Element chuti a vône v 4,16d–5,1d

4,16d	balzamy	vôňa
4,16f	ovocie	chuť
5,1b	balzam	vôňa
5,1c.d	plást s medom / víno s mliekom	chuť

Súdržnosť tretej stance vytvára skutočnosť, že prvá strofa v 4,16a.b.c začína 3-krát imperatívom (zobud’ sa! / príď! / predýchaj!) a taktiež posledná

⁶⁷ Porov. MURPHY, *The Song of Songs*, 160.

⁶⁸ BARBIERO, *Cantico dei cantici*, 187.

strofa končí v 5,1e.f tromi slovesami v tomto volitívnom spôsobe (jedzte! / pite! / opite sa!). Medzitým nachádzame v 4,16b.d.e ešte trikrát volitívny júsiv.

Z obsahového hľadiska dosahuje element pozvania z v.4,16a-f evidentne svoju odpoveď v 5,1a-d. Už nami spomenutá črta v. 5,1a-d v časti 2.3.1 o osemnásobnom zastúpení privlastňovacieho zámena 1. osoby singuláru „môj/moja“ vypovedá o prináležaní záhrady – ktorou je v metaforickom jazyku poézie žena – mužovi. Emotívnu atmosféru lásky a krásy prítomnej chvíle zamilovanej dvojice prezrádzajú narážky na vôňu a to najmä בִּשְׁמֵם (*bōšēm*), ktorý v sebe reprezentuje všetky existujúce vône (porov.4,10d). Okamih blaha a šťastia zas navodzujú obrazy jedenia a pitia (5,1c.d), ktorými je aj celá pieseň zakončená (5,1e.f).

3.2 Zhrnujúce pozorovanie

Nami navrhnuté vnútorné rozdelenie textu 4,8–5,1 vychádza z lexikálnych, sémantických i tematických pozorovaní, tak ako sme sa ich snažili čitateľovi priblížiť v predošlých podkapitolách. Snažili sme sa poukázať aj na to, že popri iných i motív vône môže mať svoju váhu tak pri tvorbe štruktúry state, ako aj – v konečnom dôsledku – pri dokazovaní jednoty textovej jednotky 4,8–5,1. Nejde pri tom len o pojem vône ako takej, ale aj o jej druhy, rôznorodosť, počet výskytov a pozíciu na rozhodujúcich miestach v texte. Nezanedbateľná je pritom i jej významová bohatosť, ktorou prispieva k vykresleniu jedinečnosti situácie v stati 4,8–5,1 a jej jednotlivých menších textových jednotiek. V konečnom dôsledku tak podporuje dominantnú tému state 4,8–5,1, ktorou je stretnutie sa zamilovanej dvojice.

Záver

Krása spisu sa objavuje i v odkrývaní pôvabu jeho jednotlivých menších častí. Platí to najmä v prípade biblickej poézie. Skúmaním 4,8–5,1 môžeme prísť k záveru, že stať v sebe nesie vlastné poslanstvo, ktoré však v nijakom prípade nie je ojedinelé vo Veľpiesni. Na druhej strane sa ale vyznačuje istými špecifikami, ktoré ju od ostatných oddeľujú a robia jedinečnou. Odkrytím ucelených častí v celej Veľpiesni môžeme pozorovať niť tematiky lásky, krásy i vône a ich poslanstva, i prípadnú redakciu ťahajúcu sa až do jej konca.

Na príklade 4,8–5,1 sme chceli ukázať, že pri práci s Božím slovom môžeme odkrývať prvky, ktoré boli doposiaľ možno menej povšimnuté, či dokonca nepovšimnuté, v porovnaní s inými predsa nám môžu byť nápomocné pri dokazovaní literárnej jednoty, ako i pri hľadaní a odkrývaní posolstva state, resp. jednotlivých statí či aj celého spisu. K takým patrí nepochybne aj prvok vône alebo arómy. Tento aspekt sme mali v úmysle čitateľovi len naznačiť, poukázať naň ako na možný pomocný prostriedok pri exegetickom skúmaní poetického textu. Problematika vône vo Veľpiesni sa totiž radí k tým aspektom, ktoré sa v súvislosti s jej textom ešte len začínajú hlbšie skúmať.

Cieľom článku bolo predstaviť aspoň čiastočne výsledky skúmania posolstva vône, jej významu pre vykreslenie jedinečnosti stretnutia, ako aj dôvody, ktoré objasňujú literárnu jednotu state 4,8–5,1. To, že ide skutočne o samostatnú jednotku, dokazujú pozorovania zo stránky literárnej, sémantickej, štrukturálnej i tematickej. Skúmanie však odkrylo i obsahovú bohatosť, ktorá sa lepšie ukázala práve vtedy, keď stať považujeme za jednotu. V tejto jednote bola téma vône nakoniec v prospech témy stretnutia zamilovanej dvojice. A zasa téma stretnutia v stati, tak jedinečne opísaná v porovnaní s inými, podporuje mimoriadnu krásu vône, čo je v prospech tematiky vzťahu a jeho krásy. Zmienky o vône poukazujú na atmosféru blízkosti, vyjadrujú dôverný vzťah milujúcich sa osôb.⁶⁹ V čistej ľudskej láske sa zároveň sprítomňuje láska Boha. Vôňa je preto istým spôsobom rečou o Bohu ako o krásne. Preto môžeme tvrdiť, že jednotu state podporuje aj jedinečnosť stretnutia, tak ho opisuje 4,8–5,1.

Zoznam použitej literatúry

Komentáre

- BARBIERO, G. *Cantico dei cantici*. Milano : Paoline Editoriale Libri, 2004.
EXUM, CH. J. *Song of Songs*. Louisville : Westminster Press, 2005.
FARMER, W. R. et al. *The International Bible Commentary : A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*. Minnesota : Liturgical Press, 1998.
FOX, M. V. *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, Madison, WI : The University of Wisconsin Press, 1985.
KEEL, O. *Song of Songs*. Continental Commentary. Augsburg : Fortress Press, 1997.

⁶⁹ HLAD, *Meditácia o vône v teológii alebo Teológia ako umenie voňavkára*, 84.

- LONGMAN, T. *Song of Songs*. New International Commentary on the Old Testament. Cambridge : Grand Rapids, 2001.
- MURPHY, R. E. *The Song of Songs* (Hermeneia). Mineapolis, MN : Fortress, 1990.
- ZAKOVITCH, Y. *Das Hohelied*. Herders Theologisches Kommentar zum Alten Testament. Freiburg : Herder, 2004.

Monografie

- KORYTIKOVÁ, M. *Stretnutie milého s nevestou (Pies 4,8–5,1). Exegetický rozbor s dôrazom na tému vône : diplomová práca*. BaĎín : Univerzita Komenského, Teologická fakulta, 2011. 2 prílohy. Vedúci diplomovej práce Blažej Štrba.
- MARIASELVAM, A. *The Song of Songs and Ancient Tamil Love Poems*. AnBib 118. Rome : Pontifical Biblical Institute, 1988.
- MÜLLER, H.-P. – KAISER, O. – LOADER, J. A. *Das Hohelied. Klagelieder. Das Buch Ester*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- WATSON, W. G. E. *Classical Hebrew Poetry : A Guide to its Techniques*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001.
- WHITE, J. B. *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry* (SBL Dissertation Series 38), Montana : Scholars Press, 1978.

Články

- ELLIOTT, M. T. Song of Songs. In: FARMER, W. R. et al. *The International Bible Commentary : A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*. Minnesota : Liturgical Press, 1998, 893-907.
- HLAD, Ľ. Meditácia o vône v teológii alebo Teológia ako umenie voňavkára, *Verba Theologica* 10 (2/2011) 73-97.
- SCORALICK, R. „...Umduftet von Myrrhe und Weihrauch“ (Hld 3,6). Die Poesie der Textverbindungen in Hld 3,6 – 5,1, *BiLi* 70 (1997) 99-104.
- SHEA, W. H. The chiasmic structure of the Song of Songs, *ZAW* 92 (1980) 379-396.
- SOVA, M. – DUBOVSKÝ, P. Návrh transliterácie a prepisu hebrejských spoluhlások a samohlások do slovenčiny. In: *Studia Biblica Slovaca 2005*. Svit : KBD, 2006, 73-76.
- ŠTRBA, B. שִׁשְׁנָה of the Canticle, *Bib* 85 (2004) 475-502.

Pramene

- Biblia Hebraica Quinta*. General Introduction and Megilloth. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- Septuaginta*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996.

Gramatiky

- EWALD, H. *Syntax of the Hebrew Language of the Old Testament*. New Jersey : Gorgia Press, 2005.
- JUÖN, P. – MURAOKA, T. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Third Reprint of the Second Edition with Corrections (SubBib 27), Roma : Pontificio Istituto Biblico, 2011.

Slovníky

- BOTTERWECK, J. G. – RINGGREN, H. – FABRY, H. *The Theological Dictionary of the Old Testament*. Volume XIII. Cambridge : Grand Rapids, 2004.
- BROWN, F. – DRIVER, S. – BRIGGS, C. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic. Peabody, MA : Hendrickson, 1996.
- COGGINS, R. J. – HOULDEN, J. L. *A Dictionary of Biblical Interpretation*. London : SCM, 1992.
- LÉON-DEFOUR, X. *Slovník biblickej teológie*. 2. opravené slovenské vydanie, Trnava : Dobrá kniha, 2003.
- HARRIS, R. L. et al. *Theological Wordbook of the OT*, Chicago : Moody Publishers, 2003.
- HERIBAN, J. *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1998.

Zhrnutie

Tak ako v otázke vnútorného rozdelenia spisu Pieseň piesní a jeho vnútornej štruktúry badať rôzne prístupy a vysvetlenia, podobne aj v otázke jeho literárnej jednoty doteraz nevládne jednoznačný názor. Venovať sa literárnej jednote jednotlivých častí celého spisu Veľpiesne v nijakom prípade neznamená rozbíjanie jeho celkovej jednoty. Práve naopak, v súhrnnom pohľade sú dôkazom integrity spisu – piesne – ako celku. Najmä v prípade biblickej poézie platí, že krása spisu sa objavuje i v odkrývaní krásy jeho jednotlivých menších častí. Jednou z takýchto častí je i stať 4,8–5,1. Cieľom článku bolo predstaviť aspoň čiastočne výsledky skúmania významu vône ako dôvody, ktoré objasňujú literárnu jednotu state 4,8–5,1. To, že ide skutočne o samostatnú jednotku, dokazujú pozorovania zo stránky literárnej, sémantickej, štrukturálnej i tematickej. Skúmanie však odkrylo i obsahovú bohatosť, ktorá sa lepšie ukázala práve vtedy, keď stať považujeme za jednotu. Navyše v článku sa čitateľovi poukazuje na úlohu vonného prvku ako na možný pomocný prostriedok pri exegetickom skúmaní poetického textu, pokiaľ ide o zdôvodnenie vnútornej jednoty state z pohľadu literárnej kompozície.

Summary

Different attitudes and explanations are found regarding the question of the internal division and structure of the Song of Songs. Similarly also, until now, no absolute consensus about the literary unity of this book has been found. If one pays attention to the literary unity of individual parts of the book, this does not necessarily break the unity of the entire song. On the contrary, in the general view the parts are proof of the integrity of the book – song – as a unit. In the case of the biblical poetry it can be said that the beauty of the book can be discovered by revealing the elegance of its individual parts. The goal of this article is, at least partially, to introduce the results of an observation of the aspect of the scent in the book, in order to clarify the literary unity of the passage 4:8–5:1. The author's assertion that this passage is a single part of the Song of Songs is on the basis of literary, semantic, structural and thematic observations. Additionally, the investigation of the text 4:8–5:1 reveals the richness in the contents of the passage. This part of the observation is more evident when we consider the passage as a whole. In this article, the role of aromatic elements is treated in particular. This aromatic emphasis might be a potential aid to the exegetic research into the poetic text in that it justifies the internal unity of the passage in terms of its literary composition.

Martina Korytiaková
Malinovského 3
977 01 Brezno, Slovensko
martinakorytiakova@ymail.com

„Dokonalý zákon slobody“ (Jak 1,25)

K chápaniu zákona v Jakubovom liste

Július Pavelčík

Úvod

„Zákon“ (νόμος) patrí k najčastejšie používaným termínom v Jakubovom liste, nachádza sa v ňom desaťkrát¹: Jak 1,25; 2,8.9.10.11.12; 4,11 (4x), pričom na štyroch miestach je pri ňom uvedený nejaký atribút: νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας (1,25); νόμον βασιλικὸν (2,8); ὄλον τὸν νόμον (2,10), διὰ νόμου ἐλευθερίας (2,12).

O zákone Jakub hovorí v troch rôznych kontextoch². Ďalšou skutočnosťou je, že ani v jednom prípade zákon nie je samostatne tematizovaný³: o zákone sa nepojednáva samostatne v podobe nejakej teoretickej úvahy, resp. nejakého širšieho pojednania⁴. Táto skutočnosť však nie je prekvapujúca s ohľadom na výrazne parenetický charakter celého spisu. Môžeme preto konštatovať, že „zákon“ nie je ústrednou témou Jakubovho listu,

¹ Okrem toho sa v Jak 4,12 nachádza výraz νομοθέτης. „Da νόμος im NT 191mal vorkommt, stellt man fest, daß mehr als 1/20 der Vorkommen im Jak zu finden sind; wenn man die Paulinen (119) abzieht, sogar 1/7. Theologisch relevante Begriffe, die im Jak häufiger als νόμος vorkommen, sind ἔργον (20mal) und πίστις (16mal).“ – MARUCCI, Das Gesetz, 318, pozn. 2. [Správny počet je 194 výskytov slova νόμος v NZ a nie 191 ako uvádza Marucci.] K početnejším slovám tiež patrí sloveso ποιεῖν (Jak 2,8.12.13.19; 3,12(2x).18; 4,13.15.17(2x); 5,15) a slovo ἀδελφός (Jak 1,2.9.16.19; 2,1.5.14.15; 3,1.10.12; 4,11(3x); 5,7.9.10.12.19).

² Jak 1,19-27: o vzťahu medzi počúvaním slova a jeho vykonávaním; 2,1-13: o nadržíavaní osobám; 4,11-12: o osočovaní a posudzovaní blížneho a zákona.

³ „V žiadnom z týchto troch kontextů se nikdy nemluví o zákonu samostatně, ale vždy je podřazen slovu nebo „slovu pravdy“ (1,19nn), Ježíši Kristu (2,1.8nn), případně Bohu (4,11).“ – HOPPE, *List Jakubův*, 41.

⁴ Porov. FRANKEMÖLLE, Gesetz, 202-203. To azda potvrdzuje i tá skutočnosť, že slovo νόμος ani v jednom prípade nie je uvedené v tvare nominatívu, ale len v akuzatíve a genitíve. Ani v jednom prípade nie je podmetom výpovede.

čo však neznamená, že nie je témou dôležitou⁵. Je preto zvlášť dôležité sledovať, v akých konkrétnych (tematických a sémantických) súvislostiach sa tu o zákone hovorí⁶.

Jeden z predpokladov⁷ tejto práce ďalej je, že Jakubov list nie je len akousi zbierkou rôznych menších tematických okruhov alebo výrokov, medzi ktorými neexistuje vzájomná spojitost'⁸. Naopak. Predpokladáme, že rôzne termíny, resp. tematické okruhy – zásadné pre tému tejto štúdie – ako napr. dokonalosť, zákon, súd, istý dôraz na skutky a konanie (slová s koreňom ἐργ-, ποιε-) ⁹, ktoré sa v liste nachádzajú na rôznych miestach, navzájom súvisia, vzájomne sa interpretujú a poukazujú na istú nie malú vnútornú koherenciu celého spisu¹⁰. H. Frankemölle hovorí o „korelativite jednotlivých miest“¹¹.

⁵ „Die formale und thematische Einheit des Jak ist nicht „gesetzlich“ orientiert.“ – FRANKEMÖLLE, *Gesetz*, 203. Inak ale MUBNER, *Der Jakobusbrief*, 249: „Die theologische „Mitte“ des Briefes ist zwar in der Tat nicht christologischer Art, sondern der auf das Liebesgebot radikal reduzierte νόμος, der dann in 2,14-26 für das Rechtfertigungsgeschehen „verrechnet“ wird.“ VIVIANO, *La Loi*, 213 dokonca tvrdí: „Nous voyons déjà que le problème de la Loi chez Jacques pose toute la question concernant le caractère et le message de la lettre.“

⁶ „auch im Jak nicht νόμος allein, sondern das mit diesem Begriff freigesetzte Bedeutungsfeld, das ganze semantische Netz (Gesetz, Glaube, Werke, Heiligung des Alltags, Erfüllung des Willens Gottes usw.) beachtet werden muß. (...) Nicht unser übliches Vorverständnis eines Begriffes ist maßgebend, sondern die Verwendung eines Begriffes in einem bestimmten Kontext.“ – FRANKEMÖLLE, *Gesetz*, 176.

⁷ Ďalším je, že Jakubov list je pôvodne spis kresťanský; nie židovský a len dodatočne opatrený niektorými kresťanskými vsuvkami, resp. pokresťančený. Takýto názor zastávali napr. MASSEBIEAU, *L'Épître*, 266-283; MEYER, *Das Rätsel*, 108-167; SPITTA, *Der Brief*, 1-13.

⁸ Takto napr. DIBELIUS, *Der Brief*, 14: „es fehlt in dem ganzen Schriftstück der gedankliche Zusammenhang, sowohl zwischen den Abhandlungen wie zwischen den Sprüchen und sonstigen kleinen Einheiten.“ Dibeliusov názor bol v modernom bádani prekonaný, ako uvádza PENNER, *The Epistle*, 275: „Although not all critics are convinced that James evinces a highly elaborate structure, the unanimous position in current scholarship is that some overall unifying structure – through the elements of a particular genre, rhetorical features, discursive syntax and/or semantics, or more general themes and motifs – is evident, and that the various component units of the letter must be read in their relationship to that structuring principle.“

⁹ Podrobne ku ποιεῖν a ἐργον v Jakubovom liste pozri MARCONI, *Sia ognuno*, 26-34.

¹⁰ „La Lettera di Giacomo ha una sua coerenza letteraria e tematica.“ – FABRIS, *La legge perfetta*, 64.

¹¹ „die Korrelativität der einzelnen Stellen“ – FRANKEMÖLLE, *Gesetz*, 202.

Z korelativity vyplýva ďalší dôležitý metodologický predpoklad: totiž, hoci sa Jakubov list vyslovuje k „zákonu“ v troch rôznych kontextoch, tak poňatia, resp. výklady tohto termínu na týchto rôznych miestach nehovoria o (prinajmenšom) troch rôznych skutočnostiach, ktoré by sa vzájomne vylučovali, ale o troch rôznych aspektoch, charakteristikách jednej a tej istej veličiny, príp. o troch rôznych prvkoch jednej množiny.

Pri našich úvahách sa pokúsime zistiť, aký obraz o zákone, aké chápanie zákona pred nami vyvstáva v kontexte Jakubovho listu pri jeho čítaní¹².

V tejto práci sa musíme v stručnosti obmedziť len na niektoré základné aspekty zákona¹³ v Jakubovom liste, pretože detailnejšie (monografické) pojednanie by vyžadovalo a) urobiť podrobnú exegézu príslušných pasáží, pojednať o všetkých (jazykových, literárnych a teologických) problémoch s nimi spojených; b) zaoberať sa všetkými aspektmi zákona (napr. vzťah zákona a viery, zákona a múdrosti; z diachrónneho pohľadu vzťah k poňatiam zákona v iných novozákonných spisoch, príp. v ďalších ranokresťanských spisoch atď.); c) podrobnejšie sa vysporiadať s mnohými názormi ohľadom zákona v Jakubovom liste, ako sú prezentované v tematických monografiách¹⁴, v odborných článkoch publikovaných k tejto téme¹⁵, príp. v samostatných komentárových exkurzoch¹⁶.

¹² „Der Begriff „Gesetz“ und die komplementären Begriffe Glaube und Werke sind primär im Kontext des Jak in ihrer Bedeutung zu erheben, erst sekundär ist nach traditions-geschichtlichen oder auch nur intertextuell nach literarischen Parallelen (etwa Jakobus – Paulus) zu fragen.“ – FRANKEMÖLLE, *Gesetz*, 176.

¹³ Tieto aspekty sú vyjadrené v názvoch jednotlivých častí článku (I. 1. Zákon a slovo, I. 2. Zákon a dokonalosť atď.) a súvisia so základnými atribútmi zákona v príslušných častiach Jakubovho listu.

¹⁴ Napr. FABRIS, *Legge della libertà*; LUDWIG, *Wort*; JACKSON-MCCABE, *Logos*.

¹⁵ Napr. BOTTINI, *La legge*; FABRIS, *Educare alla libertà*; FABRIS, *La legge perfetta*, [treba však povedať, že ide len o trochu upravený, v podstate však doslovne zhodný článok s predchádzajúcim]; FABRIS, *La sapienza*; FELDER, *Partiality*; FRANKEMÖLLE, *Gesetz*; MARUCCI, *Das Gesetz*; POPKES, *The Law*; SEITZ, *James*; SÁNCHEZ BOSCH, *Llei*; VIVIANO, *La Loi*.

¹⁶ Napr. MUBNER, *Der Jakobusbrief*, 240-250; DIBELIUS, *Der Brief*, 148-152; HARTIN, *James*, 111-116; DAVIDS, *The Epistle*, 47-51; FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 1*, 344-355; JOHNSON, *The Letter*, 30-32; POPKES, *Der Brief*, 138-143. K ďalším štúdiám, resp. autorom pozri napr. MARUCCI, *Das Gesetz*, 317-319; FABRIS, *Legge della libertà*, 13-32; VIVIANO, *La Loi*, 215-220.

I. Jak 1,25

Slová o „dokonalom zákone slobody“ v Jak 1,25, ktoré predstavujú pre čitateľa listu „závažný interpretačný problém“¹⁷, sú súčasťou perikopy Jak 1,19-27¹⁸. V nej sa autor venuje vzťahu medzi počúvaním a hovorením, apeluje na adresátov, aby neboli len pasívnymi recipientmi, poslucháčmi slova, ale jeho aktívnymi vykonávateľmi.

Verše 1,22-25, ktoré vykazujú „niekoľko lexikálnych zvláštností“¹⁹, sa jednoznačne venujú kontrastu²⁰, uvedenému hneď v prvej vete²¹ medzi tým, „kto slovo koná“ (ποιηταὶ λόγου), a tým, „kto ho len počúva“ (μόνον ἀκροαται). Ten, kto je „poslucháč“ a „nie je vykonávateľ“ slova, je prirovnaný k mužovi, ktorý si v zrkadle pozerá²² „svoju prirodzenú tvár“ (τὸ πρόσωπον τῆς

¹⁷ „a major interpretative problem“ – DAVIDS, *The Epistle*, 99. Problematickým z hľadiska výkladu je predovšetkým atribút „slobody“; k tomu pozri nižšie I.3.

¹⁸ Vymedzenie perikopy 1,19-27 zastáva napr. BOTTINI, *La legge*, 560; RUCKSTUHL, *Jakobusbrief*, 14; SOUČEK, *Dělná víra*, 32; HOPPE, *List Jakubův*, 38; MARTIN, *James*, 43 (ale až od 19b); FABRIS, *Legge della libertà*, 55; NOVÁK, *List*, 26. HARTIN, *James*, 106; MARCONI, *Sia ognuno*, 69-83; LAWS, *A commentary*, 79. / Len Jak 1,22-25: MRÁZEK, *Bláznovství víry*, 36. / 1,12-27: HARTIN, *James*, 88; 1,13-27: AMPHOUX, *Une relecture*, na s. 556-559 argumentuje podrobne. / „Kontext, der mit 1,17 beginnt und durch das Stichwort λόγος zusammengahalten und geprägt ist (...). Daß die Perikope 1,17-24 zusammengehört, bedarf keines langen Beweises: Es geht in ihr um die Verwirklichung des (im Taufunterricht?) eingepflanzten Wortes der Wahrheit, also um die Umsetzung des Indikativs in den Imperativ, der zur Tat führen will. (...) V 25 ist also der Abschlußvers in der Gesamtperikope 1,17-25.“ – MUBNER, *Der Jakobusbrief*, 241, takto v exkurze; v komentári pracuje s kontextom 1,19-27 (porov. IBD., 98). / K rôznym členeniam pozri podrobne TAYLOR, *Recent Scholarship*.

¹⁹ BOTTINI, *La legge*, 565. Sú tu prítomné slová, ktoré sa nachádzajú v rámci Nového zákona len v Jakubovom liste (ἐπιλησμονή, ποιήσις, ἔοικα), resp. sa v ňom nachádzajú vo väčšine prípadov: ποιητής (Jak 1,22.23.25; 4,11; Sk 17,28; Rim 2,13), ἀκροατής (Jak 1,22.23.25; Rim 2,13), παραλογίζομαι (Jak 1,22; Kol 2,4). Porov. IBD., 565-566.

²⁰ „das leitende Thema, das von Oppositionsbegriffen/Antonymen geprägt ist, und zwar nicht nur durch Einzelworte, sondern durch Syntagmen/festen Wendungen (...) Das kontrastive syntagmatische, semantische Feld ist eindeutig: es geht um den Gegensatz von Hören und Tun, von Rede und Tat.“ – FRANKEMÖLLE, *Gesetz*, 204.

²¹ Γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου καὶ μὴ μόνον ἀκροαταὶ παραλογιζόμενοι ἑαυτοῦς. Ďalej už len v sg.

²² „The point is not how long or when but the kind of action the author chooses to depict: it is depicted as uncompleted or „imperfective“. The looking is depicted as

γενέσεως αὐτοῦ) – prezrie si seba, odíde a hneď zabudne, aký je. V kontraste voči nemu je vykonávateľ slova (ποιητῆς λόγου) ten, kto sa zahľadá, „nakloní“ (παρακύψας) do dokonalého zákona slobody a vytrvá, nie je teda zábudlivým poslucháčom (ἀκροατῆς ἐπιλησμονῆς), ale vykonávateľom skutku (ποιητῆς ἔργου), ten bude blažený²³ vo svojom konaní.

Na základe tohto kontrastného porovnania môžeme povedať, že „zákon“ podľa tohto miesta plní funkciu „zrkadla“ (ἔσοπτρον)²⁴. Je to istá objektívna veličina, s ktorou sa človek môže konfrontovať. Je to objektívna norma²⁵ kresťanského správania²⁶. V kontexte veršov 22-25, kde sa dôraz kladie na to byť ποιητῆς, teda ten, kto koná, je legitímne to „zahľadanie sa“, resp. „naklonenie sa“ identifikovať s ποιήσις. Ten, kto slovo koná, kto v jeho uskutočňovaní vytrvá (παραμείνας), sa stáva „vykonávateľom skutku“ (ποιητῆς ἔργου). Vytrvalosť tak súvisí s „konaním“ (ποιήσις), t. z. s „plnením zákona“ (porov. 2,8: νόμον τελεῖτε βασιλικὸν). Ten, kto je vykonávateľom zákona (ποιητῆς νόμου, Jak 4,11)²⁷, je vykonávateľom slova (ποιητῆς λόγου)²⁸, ktoré je v Jak 1,21 charakterizované ako ἔμφυτος λόγος („zasadené/zaštepené slovo“). Je preto legitímne „zákon“ v tejto perikope identifikovať s týmto ἔμφυτος λόγος.

uncompleted, perhaps because it does not accomplish the divine intent of doing.“ – MCKNIGHT, *Letter*, 150.

²³ „The *blessing* may be a promise for the future: the man is, i.e. will be, blessed for what he does; or it may be inherent in the obeying of the law, to perform which carries its own experience of blessing with it. Very probably the author would consider both interpretations correct.“ – LAWS, *A commentary*, 87-88. Porov. HARTIN, *James*, 108.

²⁴ „Just as the mirror shows how to improve one’s appearance, so reflection on the law can lead to moral improvement.“ – HARTIN, *James*, 108. Porov. BOTTINI, *La legge*, 566.

²⁵ „In this context „law“ is for James a norm of conduct.“ – MARTIN, *James*, 51.

²⁶ „To him the law is the divinely given moral standard which defines a man’s duty to his fellow man, his “neighbor”. It is a necessary objective rule of human conduct. Man’s role under this law is to be a doer, not a judge; judgment is God’s prerogative. The perfect law is a law of liberty. It is like a mirror, reflecting man’s true character as a moral being, providing that when he has “looked into” it he does not forget the teaching which he has heard but continues to do what that law enjoins.“ – SEITZ, *James*, 485-486.

²⁷ Stojí tiež za zmienku, že niektoré (mladšie) rukopisy vo vv. 22 a 23 majú textovokritické varianty ποιητῆς νόμου a ἀκροατῆς νόμου. Porov. *Nestle-Aland*, 589.

²⁸ „For James it was a natural step to make the transition from “doer of the law” to “doer of of the word”.“ – HARTIN, *James*, 107.

Formula „dokonalý zákon slobody“ je úzko spojená s témou veršov 1,19-27, s počúvaním a konaním slova, s prijatím „zasadeného slova“ a jeho praktickú realizáciu. Prostredníctvom výrazu „zasadené slovo“ (ἔμφυτος λόγος) je „dokonalý zákon slobody“ prepojený tiež so „slovom pravdy“ (λόγος ἀληθείας [1,18])²⁹. „Slovo“ je ústredným termínom, na ktorom spočíva celé pojednanie veršov 22-25³⁰.

1.1 Zákon a slovo

Kto sa zahľadí do dokonalého zákona slobody a vytrvá, nie je len „poslucháč slova“ (ἄκροατὴς λόγου), „zábudlivý poslucháč“ (ἄκροατὴς ἐπιλησμονῆς), ktorý klame sám seba (παραλογιζόμενοι ἑαυτούς)³¹, ale „vykonávateľ diela/skutku“ (ποιητὴς ἔργου), „vykonávateľ slova“ (ποιητὴς λόγου)³². Ten, kto slovo vykonáva, a nielen počúva, bude vo svojom konaní blažený/blahoslavený (μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ) podobne ako muž (μακάριος ἀνὴρ)³³, ktorý znesie skúšky/pokúšenia, a tak sa osvedčí, „prijme veniec života, ktorý prisľúbil tým, ktorí ho milujú“ (Jak 1,12).

Na základe kontextu tu zákon môžeme identifikovať so slovom³⁴. Toto slovo³⁵ je bližšie určené ako A) „slovo pravdy“ (λόγος ἀληθείας),

²⁹ Porov. FABRIS, *Legge della libertà*, 58, kde hovorí o vzťahu medzi týmito výrazmi ako o „progressione“. Podrobnejšie k vzájomným súvislostiam a paralelám v 1,19-27 porov. MUBNER, *Der Jakobusbrief*, 106; MARTIN, *James*, 50-51; pozri tiež FABRIS, *Legge della libertà*, 56-59.

³⁰ SISTI, *La parola*, 79.

³¹ „L’atteggiamento di ascolto, considerato cosa buona al v. 19, diventa un elemento negativo nel momento in cui si assolutizza.“ – MARCONI, *Sia ognuno*, 117.

³² „indica il compimento di ciò che la parola in quanto legge, cioè espressione del volere di Dio, comanda di osservare. (...) Coloro che si limitano al semplice ascolto (...) ingannano se stessi con falsi ragionamenti o speciose autogiustificazioni.“ – BOTTINI, *La legge*, 566.

³³ „As in 1:12, so here, „blessing“ pertains to God’s favor on person. (...) That the doers will be blessed „in their doing“ makes this „blessing“ concrete in the present world. Whatever that means „in the process of the doing“ or „as a product of the doing“, it pertains to life on earth: they will be blessed not *because of* the „doing“ but *in* the „doing“. Therefore God’s favor on those who do God’s works of mercy is as much something experienced in the here and now as in the kingdom.“ – MCKNIGHT, *Letter*, 161.

³⁴ Takto tiež TRSTENSKÝ, *Komentár*, 81-82; RUCKSTUHL, *Jakobusbrief*, 15; MUBNER, *Der Jakobusbrief*, 241, ktorý v pozn. 19 poznamenáva: „Linguistisch gesprochen: das „vollkommene Gesetz der Freiheit“ ist eine Substitution für „Wort der Wahrheit“.“

³⁵ Λόγος v Jakobovom liste sa nachádza päťkrát: 1,18.21.22.23; 3,2.

prostredníctvom ktorého „nás Otec svetiel rozhodnutím svojej vôle zrodil, aby sme boli prvotinou jeho stvorenia“ (Jak 1,18). Je to tiež B) „slovo zasadené“ (ἐμφυτος λόγος), ktoré má moc spasiť duše (Jak 1,21)³⁶.

A) „Slovo pravdy“ uvedené v súvislosti s Božím darom (byť prvotinami) stvorenia môže odkazovať na³⁷:

1. Stvorenie, resp. stvorenie človeka, Adama ako Božieho syna, pričom výraz „prvotiny“ by tu ako obraz pre človeka neoznačoval jeho časovú prioritu v stvorení, ale jeho nadradenosť nad stvorením³⁸. „Slovo pravdy“ je tu identické s Božím stvoriteľským slovom.

2. Stvorenie Izraela, ktorého Boh zrodil (Dt 32,18) ako svojho syna (Oz 11,1) a ktorý na základe Božieho rozhodnutia má zvláštne postavenie voči ostatným národom, voči ostatnému stvorenému ľudstvu (κτίσματα)³⁹. Tóra, Zákon, je pre neho Božím „slovom pravdy“ (λόγος ἀληθείας, porov. Ž 118,43 [LXX]).

3. Božie stvorenie kresťanského spoločenstva⁴⁰ na kresťanských konvertitov, ktorí boli na základe Božej iniciatívy znovuzrodení, príp. znovustvorenia a stali sa Božími deťmi, Božími „stvoreniami“ (κτίσματα)⁴¹.

³⁶ Niektorí autori sú proti stotožneniu „slova“ a „zákona“, napr. VIA, *The Right*, 266. Pozri nižšie, 8. Myslím, že celkový myšlienkový duktus tejto pasáže neposkytuje žiadny podnet pre ich nestotožnenie.

³⁷ Kombinujem tu dve delenia: HARTIN, *James*, 94 a LAWS, *A commentary*, 75-78. Uvedené dva komentáre v prípade tohto delenia sa vzájomne dopĺňajú v informáciách a charakteristikách jednotlivých možných interpretácií „slova pravdy“.

³⁸ „it would denote not priority, since man was in order of time the last to be created, but primacy: man stands in special honour as the head of creation and its representative before God.“ – LAWS, *A commentary*, 75. Tento názor naráža na pozíciu človeka ako obraz Boží (porov. Jak 1,23: τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ). Proti argumentuje napr. SÁNCHEZ BOSCH, *Llei*, 57-58.

³⁹ „Again the image would express a primacy of honour rather than a priority in time.“ – LAWS, *A commentary*, 75-76.

⁴⁰ Na súvislosť s krstom poukazujú napr. RUCKSTUHL, *Jakobusbrief*, 14; MUBNER, *Der Jakobusbrief*, 241-242. Avšak FABRIS, *La legge perfetta*, 63 k tomu uvádza: „Più incerta è l'allusione al battesimo dal momento che nei testi cristiani i riferimenti ai sacramenti sono molto discreti. Nel testo di Giacomo, come in altri testi, si parla della nascita che avviene grazie all'ascolto della Parola. Dunque Dio, il Padre, ci ha generati di sua iniziativa per mezzo della Parola che è una Parola di verità.“

⁴¹ Porov. LAWS, *A commentary*, 76. Sophie Laws, ktorá sa sama prikláňa k prvej možnosti, poukazuje na možné prepojenie všetkých troch významov: „A possible solution is that James indeed moves naturally from thinking of God as father and creator to thinking

„Slovo pravdy“ v Jak 1,18 je Božím slovom⁴², je prejavom Božej stvoriteľskej⁴³ vôle (βουληθεΐς). Toto slovo ako ἔμφυτος λόγος je zároveň slovo spásne, ktoré má moc spasiť duše (Jak 1,21). Zásadný súvis „slova pravdy“ so spásou je potvrdený na konci Jakubovho listu v 5,19-20: „Bratia moji, ak niekto medzi vami zabľúdi od pravdy a niekto ho privedie späť, nech vie, že ten, kto privedie späť hriešnika z jeho bludnej cesty, zachráni jeho dušu od smrti a zakryje množstvo hriechov“⁴⁴. „Pravda“ tu môže byť chápaná ako „cesta pravdy“ v kontraste voči „bludnej ceste“ (ἐκ πλάνης ὁδοῦ). Kto z tej cesty zabľúdi (ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῆ ἀπὸ τῆς ἀληθείας), môže byť vrátený naspäť na správnu cestu (ὁ ἐπιστρέψας ἀμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ) a takto spasený (σώσει ψυχὴν αὐτοῦ). Cesta pravdy je tak cestou spásy, cestou, ktorá vedie k spásu. Naproti tomu „bludná cesta“ k spásu nevedie, je totiž cestou lži (porov. 3,14: μὴ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας)⁴⁵.

„Zákon“, ktorý môže byť so slovom identifikovaný, je tiež Božím slovom, „pretože ten, ktorý *povedal*: „Nescudzolož!“, tiež *povedal*: „Nezabi!“ (Jak 2,11: ὁ γὰρ εἰπὼν μὴ μοιχεύσης, εἶπεν καὶ μὴ φονεύσης). Zákon, ako je chápaný v Jakubovom liste, je tak súčasťou, podmnožinou Božieho slova, spoluurčuje jeho obsah.

of him as father and creator of man, but the language of sonship and birth is now so entrenched as the language of Christian conversion that this is inevitably brought to mind, and the creative word thus associated with that other creative word, the gospel. Thus the language of the second idea interpenetrates the expression of the first, and both are indeed in mind.“ – LAWS, *A commentary*, 78.

⁴² Aj keď vecne by to snád' bolo správne, ale v kontexte Jakubovho listu nie je, myslím, vhodné hovoriť o „slove pravdy“ ako o „evanjeliu“, pretože toto slovo Jakub vôbec nepoužíva.

⁴³ Jej výsledkom sú totiž „stvorenia“ (κτίσματα). „The background here, however, is the spoken word which God uttered at creation (Gen 1:3; Ps 33:6; 107:20; 147:15; Isa 55:11; Wisd Sol 18:15; Sir 43:26) and which expressed and executed his divine will. Whether that voice of God was heard in a creative or redemptive sense (where creation would be the new creation) is yet to be decided.“ – MARTIN, *James*, 40.

⁴⁴ ¹⁹ Ἀδελφοί μου, ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῆ ἀπὸ τῆς ἀληθείας καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν, ²⁰ γινωσκέτω ὅτι ὁ ἐπιστρέψας ἀμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου καὶ καλύψει πλῆθος ἀμαρτιῶν.

⁴⁵ Slovo ἀλήθεια sa v Jakubovom liste nachádza len trikrát: 1,18; 3,14; 5,19. „Nella Lettera di Giacomo la “verità” coincide con la Parola da ascoltare e attuare in uno stile di vita coerente (cfr. Gc 3,14; 5,19).“ – FABRIS, *La legge perfetta*, 63.

Boh sa tiež vyslovuje skrze Písmo; „Písmo“ totiž v Jakubovom liste „hovori“ (Jak 2,23: ἡ γραφή ἢ λέγουσα; 4,5: ἡ γραφή λέγει; porov. 4,6)⁴⁶.

Božie slovo, slovo, ktoré vyslovil Boh, v Jakubovom liste zahrnuje „slovo pravdy“, „zasadené slovo“, „zákon“, „Písmo“⁴⁷. Je výrazom Božej stvoriteľskej a spásnej vôle, je slovom stvoriteľským a zároveň spásnym. Žiť v súlade s Božím slovom, so „slovom pravdy“ znamená kráčať podľa požiadaviek tohto slova v pravde, po ceste pravdy k spásu (porov. 3,14; 5,19-20), k dosiahnutiu venca života (porov. Jak 1,12), do Božieho kráľovstva (porov. Jak 2,5).

B) V súvislosti so spojením ἔμφυτος λόγος zostáva diskutovanou otázkou, odkiaľ pochádza, odkiaľ a v akom význame ho autor Jakubovho listu prevzal.

M. A. Jackson-McCabe⁴⁸ a M. Ludwigová⁴⁹, ktorí sa vo svojich monografiách zvlášť podrobne venovali vzťahu zákona a slova v Jakubovom liste z rôznych pozícií, členia svoje prehľady názorov ohľadom „slova“ podľa toho, či bol pôvodne spisom 1. židovským alebo 2. kresťanským. V prvom prípade⁵⁰ je potom „slovo“ (λόγος) identifikované s Mojžišovým zákonom, Tórou⁵¹. V druhom prípade je variabilita názorov podstatne väčšia, a to buď a) podľa povrchného prijatia, resp. odmietnutia stoického vplyvu (delenie Jackson-McCabe-a) alebo b) podľa (ne)stotožnenia „slova“ zo „zákonom“ (delenie Ludwigovej).

Jackson-McCabe tak rozlišuje autorov (napr. Windisch, Laws, Felder, Frankemölle a i.), ktorí síce prevzali stoickú frázu (ἔμφυτος λόγος), ale dali jej

⁴⁶ Pozri nižšie.

⁴⁷ Preto je pravdivý názor formulovaný v JOHNSON, *The Letter*, 205 a 214, na ktorého nadväzuje HARTIN, *James*, 107: „too sharp a distinction should not be made between the word of the gospel, the message of Jesus, and the biblical Torah. In effect they are different stages of the same reality. They are all bearers of God's word and expressions of God's will.“

⁴⁸ JACKSON-McCABE, *Logos*, 7-24; na 23-24 venuje samostatný oddiel práci M. Ludwigovej.

⁴⁹ LUDWIG, *Wort*, 20-27.

⁵⁰ Patria sem napr. Massebieau, Spitta, Meyer (pozri vyššie pozn. 7).

⁵¹ „Die Kommentatoren, die im christlichen Jak ein jüdisches Dokument verarbeitet sehen, deuten demnach den Ausdruck λόγος in Jak 1 von νόμος her.“ – LUDWIG, *Wort*, 21.

úplne nový význam⁵², a autorov (napr. Beyschlag, Mayor, Hauck, Reicke, Mußner, Martin, Fabris a i.), ktorí spojenie *ἔμφυτος λόγος* vysvetľujú na základe používania obrazu siatia, resp. sadenia (porov. napr. 1Kor 3,6-8; Mk 4,3-20 par.; 1Pt 1,22-2,2) v kontexte ranej kresťanskej misionárskej činnosti⁵³.

Podľa Ludwigovej autori ako Weiß, Laws nepovažujú „slovo“ a „zákon“ v Jakubovom liste za identické veličiny. Iní autori naproti tomu považujú „slovo“ za identické so „zákonom“, rozdiel medzi nimi je v tom, čo chápu pod „zákonom“:

a) slovo ako starozákonný-židovský zákon (Kühl, Boismard, Seitz, Walker, Bartlett, Burchard, Lautenschlager)⁵⁴;

b) slovo ako starozákonný-židovský a kresťanský zákon (Ropes, Schlatter, Vouga);

c) slovo ako kresťanské posolstvo (Mayor, Dibelius, Mußner, Schrage, Fabris, Davids, Luck, Ruckstuhl, Frankemölle, Schnider, Karrer)⁵⁵.

Samotné spojenie *ἔμφυτος λόγος* môže byť prekladané⁵⁶ ako a) „zasadené/zaštepené/zasiate“ slovo alebo b) „vrodené/prirodzené“⁵⁷ slovo. Konkrétny preklad pritom súvisí s tým, čo bolo uvedené vyššie. Preklad a)

⁵² „a superficial Stoic influence“ – Porov. JACKSON-MCCABE, *Logos*, 17-19.

⁵³ „a rejection of Stoic influence“ – Porov. JACKSON-MCCABE, *Logos*, 20-23.

⁵⁴ M. Ludwig-ová, ktorú do tejto skupiny môžeme zaradiť, vidí korene stotožnenia zákona slova v nomistickej teológii slova, ktorá má pôvod v deuteronomistickej škole. „Bestimmte Formulierungen aus Jak 1,12-25 sind nach den vorausgehenden Darlegungen zufriedenstellend aus jüdisch-nomistischer Tradition zu erklären. Danach scheint es mir erwiesen, daß der Jak in 1,18.21-23 mit *λόγος* nicht das Evangelium, die Christliche Lehre o.ä. bezeichnet, sondern das jüdische Gesetz. Nicht nur die logische Struktur von 1,22-25, sondern auch die aufgezeigten Beziehungen zu israelitisch-frühjüdischer Literatur machen das deutlich.“ – LUDWIG, *Wort*, 169. K jej názoru JACKSON-MCCABE, *Logos*, 24 kriticky poznamenáva: „Ludwig rejects the possibility of Greek philosophical influence on James’s concept of *logos*, but the rejection is tacit – a function, apparently, of her thesis that James relies on a *Jewish* tradition of equating law and *logos*.“

⁵⁵ Tiež napr. HARTIN, *James*, 107: „the word of the gospel that was implanted in the hearers at their rebirth as God’s creatures.“

⁵⁶ K nasledujúcemu porov. BOTTINI, *La legge*, 564-565; MCKNIGHT, *Letter*, 143.

⁵⁷ „The word can also mean „innate,“ which might suggest that James has in mind the Judaic notion of God’s image struck in the heart of every human, to which each person is summoned to respond (3:9), or to a more Stoic

notion of inborn reason.“ – MCKNIGHT, *Letter*, 143. Tamtiež proti takémuto prekladu.

zapadá do prostredia (a výkladu) pôvodne kresťanského (v súvislosti s λόγος ἀληθείας v 1,18); preklad b) do prostredia pôvodne židovského, kde prirodzený, „vrodenný“ zákon je identifikovaný s Mojžišovým zákonom⁵⁸.

Uvedená stoická myšlienka o (božskom) logose ako prirodzenom zákone vpísanom v ľudskej prirodzenosti⁵⁹ bola v helénskom (a i v židovskom) svete taká rozšírená a populárna⁶⁰, že príslušná terminológia mohla byť aplikovaná bez toho, aby so sebou (nutne) niesla i stoické predstavy. Nie je preto nutné vidieť za spojením ἔμφυτος λόγος stoické názory. Musíme tiež na tomto mieste poukázať na skutočnosť, že Jackson-McCabe ani v jednom z pojednávaných gréckych filozofických textov nenachádza explicitne samotný výraz ἔμφυτος λόγος⁶¹. Existenciu takéhoto gréckeho spojenia len predpokladá v gréckej predlohe Ciceronovho spisu *De legibus*, kde sa nachádza latinské spojenie *ratio insita*⁶². Táto skutočnosť je podľa mňa veľmi závažnou slabinou každého názoru, ktorý argumentuje stoickým vplyvom na formuláciu ἔμφυτος λόγος, zvlášť ak pripustíme, že obraz zasievania, resp. sadenia slova nebol neobvyklý v ranom kresťanskom ohlasovaní⁶³.

Pretože považujeme Jakubov list za spis, ktorý vznikol pôvodne v kresťanskom prostredí a pretože nie je nutné vidieť za spojením ἔμφυτος λόγος stoickú predstavu o prirodzenom zákone, ktorý je človeku „vrodenný“,

⁵⁸ Pozri pozn. 140. Snáď osamotený vo svojej interpretácii zostáva HORT, *The Epistle*, 37-38, ktorý ἔμφυτος λόγος interpretuje ako prirodzený zákon zapísaný v srdci človeka (bez identifikácie s Tórou). „what St James is referring to here is not the original reception of the Gospel as a word from without, but the renewed reception of the word within whatever its message may be: it is the original capacity involved in the Creation in God's image which makes it possible for man to apprehend a revelation at all.“ – IBD., 38.

⁵⁹ Porov. JACKSON-MCCABE, *Logos*, 29-86.

⁶⁰ To nakoniec dosvedčuje i JACKSON-MCCABE všetkými dokladmi, ktoré uvádza.

⁶¹ To už však predtým formuloval napr. FABRIS, *Legge della libertà*, 43-44: „nel mondo greco si incontra un'analogia di linguaggio, ma non un'espressione parallela a quella di *Iac.* 1,21 λόγος ἔμφυτος.“

⁶² Porov. JACKSON-MCCABE, *Logos*, 81-86.

⁶³ „The image of implanted (ἔμφυτον) word recalls also the baptismal response made when the message was heard and acted on (e.g. Rom 10:9-10) with language that belongs to the initiatory act (Rom 6:5: σύμφυτοι ... τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ) and missionary baptismal instruction (1Cor 3:6).“ – MARTIN, *James*, 49. Všeobecnejšie to formuluje FABRIS, *Legge della libertà*, 81: „È precisamente questo carattere biblico e giudaico del contesto delle formule di Giacomo che esclude l'ambiente greco e stoico come matrice delle nozioni di Giacomo.“

prekladáme ἔμφυτος λόγος ako „zasadené/zaštepené slovo“⁶⁴. Tu môže skutočne vyvstať otázka, či nejde o protiklad, rozpor. Ako môže, resp. má byť prijaté niečo, čo už je v človeku prítomné? Rozpor je len zdanlivý⁶⁵. Boh „nás slovom pravdy zrodil, aby sme boli prvotinou jeho stvoreni“ (ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων). Na začiatku cesty viery „zasadil“ do nás „slovo pravdy“, ktoré tak je ἔμφυτος λόγος. Prijat' toto slovo (δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον, Jak, 1,21) znamená robiť to, čo od nás požaduje, stať sa „vykonávateľom slova“ (γίνεσθε ποιηταὶ λόγου, Jak 1,22). „Človek, ktorý robí to, čo mu Slovo hovorí, stáva sa nástrojom Slova, ktoré má vo svojom vnútri“⁶⁶. Prijat' toto slovo znamená vytrvalo⁶⁷ ho uskutočňovať konkrétnym spôsobom, konkrétnymi skutkami v celom svojom živote⁶⁸, osvedčiť sa ako „prvotina“⁶⁹. „Konanie slova“ je odpoveďou na to, čo Boh zamýšľal s človekom, keď do neho „slovo“ „zasadil“⁷⁰. Prostredníctvom konkrétneho správania v zhode s týmto „slovom“, ktoré ako „zákon“ má

64 „*Implanted word*“ is the most likely meaning and implies that God has done a work in the believers. But this gives us only a general idea. More particularly, does James use this expression for (1) the „new birth“, (2) the „new covenant“ of Jeremiah 31, (3) the „Holy Spirit“ as received gift or (4) the „Word of God“ when appropriated or incorporated or acted upon in faith? (...) We cannot be sure that James is thinking of any of these four options in particular. **What we have in glimpse here into some of the earliest messianic thinking about Torah, Word of God, gospel, and Spirit.**“ – MCKNIGHT, *Letter*, 143-144. (Tučne J.P.)

65 „Il problema perde di consistenza quando, oltre ad essere inserito in uno scritto tutto indirizzato all'azione, traduciamo il δέξασθε con l'„accogliere“ attivo che si pone sul piano dell'amore e della sua realizzazione.“ – MARCONI, *Sia ognuno*, 112.

66 SÁNCHEZ BOSCH, Llei, 64. „lo stesso uomo, oggetto della generatività divina attraverso la parola di verità (v. 18), ora è il soggetto chiamato a compiere la giustizia di Dio attraverso l'accoglimento prima e l'attuazione poi della parola piantata.“ – MARCONI, *Sia ognuno*, 101.

67 Porov. παραμείνας v 1,25; zvlášť však 1,2-4 o vytrvalosti a osvedčení sa vo viere.

68 Porov. napr. 1,26-27; 2,1-13.14-26. „il concretizzatore della parola (ποιητής λόγου) attraverso l'osservanza della legge diventa fattore di opere (ποιητής έργου): dalla rivelazione ricevuta (λόγος) il cristiano prende le direttrici (νόμος) per concretizzarla nella vita (έργον).“ – MARCONI, *Sia ognuno*, 125.

69 Porov. tiež HARTIN, *James*, 98.

70 „For James salvation depends above all on God's gift, to which the human being responds by acting in a moral way.“ – HARTIN, *James*, 98.

zaväzujúci charakter⁷¹, sa človek stáva „tým, čím ho slovo už urobilo: opäť je indikatív základom pre imperatív“⁷².

1.2 Zákon a dokonalosť

Atribút „zákona“ „dokonalý“ spája poňatie zákona s témou dokonalosti, ktorá patrí medzi dôležité témy listu⁷³. Dokonalosť je považovaná za „kľúčové slovo“⁷⁴, za „nosnú myšlienku“⁷⁵, za „vyššiu vodiacu myšlienku“⁷⁶, za „rozsiahlu hlavnú tému“⁷⁷ listu⁷⁸.

Adjektívum τέλειος sa nachádza dvakrát v Jak 1,4 a potom jednom raze v 1,17.25 a 3,2. V Jakobovom liste tiež nachádzame dve slovesá, ktoré súvisia

⁷¹ „Essa deve essere attuata perché è *nómos*, Parola normativa.“ – FABRIS, *La legge perfetta*, 66. „Daß er in V 25 den Term νόμος für den zuvor viermal gebrauchten Term λόγος substituiert, hat seinen Grund darin, daß er damit den *verpflichtenden* Charakter des „Taufwortes“ unterstreichen will, der Jak am Herzen liegt.“ – MUBNER, *Der Jakobusbrief*, 241-242. Zákon je „il lato imperativo della parola“. – Takto (s odvolaním sa na Goppelta) MARCONI, *Sia ognuno*, 122.

⁷² VIA, *The Right*, 265. „the idea behind his imperative could be that the call to accept the word of the gospel is a call to man to be what he properly is, what he was created to be.“ – LAWS, *A commentary*, 83. Podobne SÁNCHEZ BOSCH, *Llei*, 61. JOHNSON, *The Letter*, 205: „God’s giving birth by a word was not only intentional, but it has a specific intention: that the humans thus given life might represent all creatures before God. In short, the gift (*datum*) bears within it also a mandate (*mandatum*).“ (Tučne J.P.) „The paradox of God’s gift (*Gabe*) laying on its recipients the task (*Aufgabe*) of obedience and practical ethics is found at the heart of this pericope.“ – MARTIN, *James*, 46.

⁷³ K téme dokonalosti v Jakobovom liste pozri napr. ZMIJEWSKI, *Christliche Vollkommenheit*; HARTIN, *Call*; FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, 495-499; GARLAND, *Severe Trials*, 387-391; HOPPE, *List Jakobův*, 20-22.

⁷⁴ „Versteht man den Begriff »vollkommen« in der angedeuteten Weise umfassend in seinem theozentrischen, anthropologisch-existentialen und anthropologisch wie ekklesiologisch handlungsorientierten Sinn, dann ist der Begriff ein »Schlüsselwort«, wenn nicht sogar *das* »Schlüsselwort« überhaupt« für den Jakobusbrief.“ – FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, 498.

⁷⁵ HOPPE, *List Jakobův*, 20.

⁷⁶ PORSCH, *Mnoho hlasů*, 210.

⁷⁷ RUCKSTUHL, *Jakobusbrief*, 6: „Das umfassende Hauptthema und eine entscheidende Strukturlinie unserer Schrift ist die Vollkommenheit.“

⁷⁸ „Vielmehr wird der Brief (...) offensichtlich von einem *einheitlichen Thema* geprägt: dem Thema »Christliche Vollkommenheit«. Zwar begegnet diese Thema auch anderswo in den Schriften des Neuen Testaments; aber im Jakobusbrief wird die Theologie der »Vollkommenheit« nicht nur umfassender, sondern auch durchaus *eigenständig* vorgetragen.“ – ZMIJEWSKI, *Christliche Vollkommenheit*, 320-321.

s uvedeným adjektívom: τελέω v 2,8 a τελειόω v 2,22. K nim môžeme priradiť aj sloveso ἀποτελέω („dokončiť“) v 1,15. V Jak 5,11 je prítomné jediné substantívum v liste s koreňom τελ-: τέλος („koniec, cieľ“).

O „dokonalom skutku“, príp. „dokonalom diele“ (ἔργον τέλειον) sa v Jak 1,4 hovorí v súvislosti s vytrvalosťou⁷⁹ v skúškach/pokušeniach⁸⁰, v ktorej sa osvedčuje viera (τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως, Jak 1,3). Cieľom je pritom dokonalosť a neporušenosť (ἵνα ᾗτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι)⁸¹, ktorej nič nechýba (ἐν μηδενὶ λειπόμενοι), úplnosť. Podstatným aspektom dokonalosti v tejto súvislosti je múdrosť, ktorá nie je výsledkom ľudského snaženia, ale je darom od Boha (porov. Jak 3,13-17 a 1,17), o ktorý treba žiadať (porov. Jak 1,5)⁸². Autor listu nehovorí o nejakom konkrétnom dokonalom diele. „Dokonalé dielo“ ako dôsledok vytrvalosti charakterizuje úplných a neporušených ľudí, ktorým nič nechýba. Oni sami sú tým „dokonalým dielom“, pričom sú zároveň vyzývaní k dokonalosti, aby boli τέλειοι⁸³. „Dokonalosť je nádejou tých, ktorí sú vytrvalí. Dar múdrosti je nevyhnutným kontextom pre získanie dokonalosti“⁸⁴. „Dokonalým dielom je osoba plne realizovaná, otvorená konečnej perspektíve“⁸⁵.

Dokonalý je potom „každý dar zhora, ktorý zostupuje od Otca svetiel“ (πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστὶν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, Jak 1,17), od „Boha, ktorý dáva všetkým bez rozlíšenia“ (Jak 1,5), ktorý nakoniec dáva „veniec života tým, ktorí ho milujú“ (Jak 1,12).

⁷⁹ ὑπομονή; porov. v 1,25 παραμείνας. „Perfection, then, is not easily secured, and the addressees must expect to share the afflictions of Israel's loyal pietists, such as the prophets, Job, and Elijah (5:10-11, 17). (...) That perfection is then called the blessedness of being justified by God, as Abraham was (Gen 15:6), and believers like the patriarchs share the privilege of friendship with God (2:23; cf. 4:4).” – MARTIN, *James*, lxxxii.

⁸⁰ „Il termine *peirasmós* si può tradurre „prova“ e „tentazione“, perché una prova non superata diventa tentazione.“ – FABRIS, *La legge perfetta*, 68.

⁸¹ „Perfect‘ and ‚complete‘ are not synonyms. They connote respectively the end goal (*telos*) of perfection, i.e., ‚finished,“ and completion as wholeness in every part (*holoklēros*).“ – STAGG, *Exegetical Themes*, 393.

⁸² Porov. HARTIN, *Call*, 480.

⁸³ „James's view is not issued in a categorical statement: „Steadfast endurance makes you perfect.“ Instead, he issues a call: „Let endurance have its full effect.“ – HARTIN, *Call*, 480.

⁸⁴ HARTIN, *Call*, 480-481.

⁸⁵ FABRIS, *La legge perfetta*, 68.

Dokonalý je tiež muž, ktorý „nepadá v slove“, je „schopný udržať celé telo na uzde“ (Jak 3,2)⁸⁶, muž, ktorý vie používať jazyk múdro, ktorý „má schopnosť vytvárať s inými spravodlivé a pozitívne vzťahy“⁸⁷.

Naplnovať zákon (νόμον τελεῖτε) podľa Písma, zvlášť podľa prikázania lásky k blížnemu, znamená „robiť dobre“ (καλῶς ποιεῖτε, Jak 2,8).

Viera je dovŕšená, privedená k dokonalosti zo skutkov (ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη, Jak 2,22)⁸⁸.

Dovŕšený, dokonaný hriech rodí smrť (Jak 1,15)⁸⁹. Tento proces R. Fabris považuje za paradoxný, pretože „normálne by sa mal z počatia narodiť nový život. Tu naopak žiadostivosť počína hriech a ten rodí smrť“⁹⁰.

V Jak 5,11 („Hľa, blahoslavíme tých, ktorí vytrvali. Počuli ste o Jóbovej vytrvalosti a videli ste Pánov koniec, pretože Pán je veľmi súcitný a milosrdný.“⁹¹) je vhodné chápať spojenie τέλος κυρίου, „Pánov koniec“ v zmysle „ako to s ním Pán ukončil“ – a to predovšetkým v súvislosti s Jóbovou „vytrvalosťou“ (ὑπομονή) v nadväznosti na Jak 1,2-4 a s ohľadom na Jób 42⁹² a na prepojenie milosrdenstva a súdu v Jak 2,13⁹³.

⁸⁶ εἶ τις ἐν λόγῳ οὐ παταίει, οὗτος τέλειος ἀνὴρ δυνατὸς χαλιναγωγῆσαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα

⁸⁷ FABRIS, La legge perfetta, 80. V Jak 3,1-3 sa autor stavia „zrejme proti tomu, aby si učiteľé' dělali nároky na dokonalosť, čož vede jen k rivalitě a svárům (3,1nn; 3,13; 4,1nn).“ – HOPPE, *List Jakubův*, 22.

⁸⁸ „The verb *telein* means to fulfill in the sense of ‚to bring to an end, to bring to completion.‘“ – HARTIN, *James*, 113.

⁸⁹ ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον

⁹⁰ FABRIS, La legge perfetta, 69.

⁹¹ ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας· τὴν ὑπομονὴν Ἰῶβ ἠκούσατε καὶ τὸ τέλος κυρίου εἶδετε, ὅτι πολὺσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων.

⁹² V Jakubovej interpretácii Boh kauzu s Jóbovom ukončil (τὸ τέλος κυρίου) tým, že ho odmenil a požehnal (porov. Jób 42) za jeho vytrvalosť (ὑπομονή), čo dáva istotu tým, ktorí vytrvajú a osvedčia sa vo viere (porov. Jak 1,2-4), že i oni budú nakoniec odmenení. Rozhodujúcim činiteľom (ὅτι) pritom je Božie milosrdenstvo (πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων, porov. tiež Jak 2,13).

⁹³ „Ob das Substantiv *telos*: Vollendung/Ziel, oft mit »Ende« übersetzt, in 5,11 (...) in diesen Kontext gehört, ist in der Literatur zwar umstritten (...), vom dortigen Kontext und von der gesamten Wortverwendung im Jakobusbrief her jedoch angemessen.“ – FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, 496.

Na dokonalosť môžeme nazerať v zásade z dvoch aspektov – antropologického a teologického, ktoré sa navzájom nevyklučujú⁹⁴:

Na jednej strane ide o dokonalosť kresťana, o dokonalého kresťana. Dokonalosť je v liste spojená s ďalšími dôležitými teologickými termínmi: skutok/skutky (1,4; 2,22), viera (2,22; 1,3-4), zákon (1,25; 2,8). Autorovi listu pritom ide o to, aby od seba neboli oddelené dve veličiny – počúvanie a konanie, viera a skutky, vyznanie a etika⁹⁵. Ide o dokonalosť v zmysle integrity, celistvosti, nerozdelenosti človeka. „Cieľom je teda celý, nerozdelený človek, ktorého bytie a konanie nie je rozpoltené, u ktorého sa nerozchádzajú slová a činy, viera a skutky“⁹⁶. Dokonalosť tu nepredstavuje nejakú formu etického perfekcionizmu⁹⁷; ide o nerozdelenú, plnú odovzdanosť Bohu vo viere⁹⁸, ktorá sa osvedčuje v skúškach (porov. 1,2-4)⁹⁹, v osobnej zbožnosti (porov. napr. 1,5-8.26-27) a vo vzťahoch k ostatným členom spoločenstva (porov. 2,1-13; 3,1-3; 5,1-6)¹⁰⁰. Dokonalosť môžeme v tejto súvislosti chápať ako kresťanskú zrelosť, „duchovnú zrelosť vytrvalej viery“¹⁰¹.

Na druhej strane však dokonalosť môže byť zároveň vnímaná ako „Boží dar“ (1,17), o ktorý má človek prosiť (porov. 1,5). Za „dokonalý dar“ od

⁹⁴ „Die Korrelation von Anthropologie und Theologie (...) wird prismatisch im Begriff »vollkommen« gebündelt. Gott schenkt den Glaubenden die Ermöglichung zur Vollkommenheit, die Glaubenden haben in und trotz aller ambivalenten Erfahrungen (vgl. 1,2-10 und die Amplifikationen im Brief) das Geschenk Gottes nicht nur anzunehmen – analog dem von Gott »eingepflanzten Wort« in 1,21 –, sondern es auch im Tun zu verwirklichen. Sie können dies, weil Gott die Ermöglichung dazu gibt.“ – FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, 497.

⁹⁵ FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, 496.

⁹⁶ PORSCH, *Mnoho hlasů*, 210

⁹⁷ „Der „Perfektionismus“ des Jak ist ein eschatologischer! (...) „Vollkommenheit“ ist für ihn kein stoisches Ideal! Es geht ihm in 1,2-4 nicht um die sittliche Bewährung, sondern um die Glaubensbewährung.“ – MUBNER, *Der Jakobusbrief*, 67. Porov. KLEINKNECHT – GUTBROD, νόμος, 75, pozn. 39.

⁹⁸ „The person who performs „the perfect work“ shows a total dedication to carrying out God’s will.“ – HARTIN, Call, 484.

⁹⁹ Porov. HOPPE, *List Jakubův*, 21.

¹⁰⁰ „Ziel des Jakobus ist ein vollkommenes Christsein im individuellen und im zwischenmenschlich-ekklesiologischen Bereich. (...) Die Aufhebung der verschiedenen Dimensionen des Gespaltenseins ist das durchgehende Aktionsziel des Jakobus, positiv formuliert: Ihm geht es im ganzen Brief um Vollkommenheit: im Verhältnis des Menschen zu Gott, in seiner anthropologischen Struktur und im Verhältnis der Adressaten zu den Mitmenschen und zur Welt.“ – FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, 499.

¹⁰¹ FABRIS, *La legge perfetta*, 80. Pozri tiež SÁNCHEZ BOSCH, *Llei*, 68-69; GARLAND, *Severe Trials*, 387; POPKES, *The Law*, 134.

Otca môžeme považovať „slovo pravdy“, ktorým veriaci boli zrodení ako „prvotiny jeho stvorenia“ (1,18), „zasadené/zaštepene slovo“ (1,21), „dokonalý zákon slobody“ (1,25), ale aj „múdrost' zhora“ (ἡ ἀνωθεν σοφία, 3,15.17)¹⁰². „Tento Boží dar musí byť celkom integrovaný do kresťanského života a musí s ním tvoriť jednotu: kresťan má byť τέλειος, nie δίψυχος! Z ‚indikativu‘ vyplýva ‚imperatív‘“¹⁰³.

Dokonalosť ako Boží dar, tiež ako istý cieľ, ideál, ku ktorému veriaci má smerovať¹⁰⁴, a zároveň ako niečo (už zo samotného pojmu) neprekonateľné nás privádza k eschatologickej perspektíve dokonalosti¹⁰⁵. Dokonalosť nie je len dokonalosťou etickou alebo asketickou, ktorá by bola identická s gréckou ideou dokonalosti¹⁰⁶. „Dokonalosť pre Jakuba má čo do činenia s vencom života, s blaženosťou, so spásou¹⁰⁷. Preto tiež zákon je nazvaný „dokonalý“, lebo je otvorený tejto perspektíve a nielen preto, že obsahuje Božiu vôľu“¹⁰⁸.

¹⁰² Takto ZMIJEWSKI, *Christliche Vollkommenheit*, 321.

¹⁰³ ZMIJEWSKI, *Christliche Vollkommenheit*, 321. „James' notion of „completeness“ is not a human achievement but a divine gift (1:17). Yet it requires application to situations in order to ward off the double-dealing of which the readers were in peril.“ – MARTIN, *James*, lxxix.

¹⁰⁴ „Die Bestimmung des Menschen ist, ein Ganzes zu sein, ein Gezieltes, ein Vollständiges (1,4). (...) So wird der Mensch von seiner Zielvorstellung her bestimmt und entsteht die teleologische Anthropologie des Jakobus, als Korrelation seiner Eschatologie.“ – FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, 497.

¹⁰⁵ „„Perfect“ means for James something unsurpassable and in this sense eschatological; it is a term denoting supreme quality.“ – POPKES, *The Law*, 133. „La perfezione è connessa con il *télos*, il compimento. La perfezione si riferisce all'agire di Dio.“ – FABRIS, *La legge perfetta*, 63.

¹⁰⁶ Porov. FABRIS, *La legge perfetta*, 63. „Bei allem zeigt sich, daß er nicht abstrakt über »Vollkommenheit« als Tugend reflektiert, sondern über »vollkommen« als anthropologische Grunddimension in der individuellen und sozialen Existenz des Menschen. Dies ist für Jakobus keine statische Angelegenheit, vielmehr versteht er in seinem Konzept vom Menschen als Existenz im Werden auch »vollkommen« dynamisch.“ – FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, 498.

¹⁰⁷ „James directs the macarism in v. 12 in an eschatological way: whoever endures patiently in time of trial will receive the gift of life in the eschatological age.“ – HARTIN, *Call*, 481. „The term has an eschatological promise of life in the new age (...) and is part of James' advocacy of the new creation (1:18) rather than a bid to claim ethical „perfection“.“ – MARTIN, *James*, lxxx. Posledné slová vo verši 25 „danno la direzione escatologica all'intera sezione“. – MARCONI, *Sia ognuno*, 124.

¹⁰⁸ FABRIS, *La legge perfetta*, 68. Porí tiež FABRIS, *Legge della libertà*, 159. MUBNER, *Der Jakobusbrief*, 67 hovorí o „der eschatologische Perfektionismus“.

Na základe vyššie uvedeného môžeme povedať k „zákonu“, ktorý je charakterizovaný ako „dokonalý“, nasledovné¹⁰⁹:

„Zákon“ pochádza od Boha, on je „zákonodarca“ (νομοθέτης, Jak 4,12), „zákon“ je teda Božím darom (porov. 1,17), a ako taký je „dokonalý“¹¹⁰. „Zákon“ už zo svojho titulu je normou; jeho uskutočňovaním (νόμον τελείτε, 2,8) veriaci naplňuje požiadavky kresťanskej dokonalosti, zrelosti, ktorej základnou charakteristikou je integrita¹¹¹, nerozdelenosť, a to tak v oblasti individuálnej, v oblasti osobnej zbožnosti, ako aj v oblasti komunitárnej, v oblasti medzilidských vzťahov a vo vzťahu k Bohu¹¹². Zákon ako dokonalý Boží dar (δῶρημα τέλειον) je pre veriacich zároveň sprievodcom¹¹³ na ich ceste k dokonalosti (ἵνα ἦτε τέλειοι)¹¹⁴, ktorej definitívne dovŕšenie (τέλος κυρίου) je ale nakoniec opäť darom Boha¹¹⁵, ktorý rozhoduje o definitívnom, konečnom osude človeka, pretože on je κριτής ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι (Jak 4,12).

¹⁰⁹ POPKES, *Der Brief*, 138-139 uvádza prehľad rôznych interpretácií adjektíva τέλειος pri „zákone“.

¹¹⁰ „God is the source of „every perfect gift,“ and the law, for James, is certainly among them.“ – JOHNSON, *The Letter*, 209. Podobne HARTIN, *James*, 100.

¹¹¹ „the law is itself a whole and therefore demands integrity; it must be kept in full (ii.10) and be both listened to and acted upon.“ – LAWS, *A commentary*, 87.

¹¹² „Gottes vollkommene Gabe (1,17) ermöglicht ein vollkommenes Tun. (...) Die Zuordnung der Weisheitsgabe, die von Gott kommt, zur Vollkommenheit des Menschen, der sie aufnimmt und auswirkt, legt es nahe das „vollkommene“ Gesetz als von Gott gegeben und den Menschen zur Vollkommenheit führend und zur Vollkommenheit verpflichtend zu verstehen. **Indikativ und Imperativ sind darin gleicherweise enthalten;** im „Gesetz“ liegt auch ein Anspruch des „Wortes der Wahrheit“. Darum kann man auch sagen: Dieses Gesetz ist „Norm christlicher Frömmigkeit“ (Dibelius).“ – SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft*, 208. (Tučne J.P.) „Fidelity to the way of life that remains true to the whole Law embraces a bond on three levels: the personal, the communal, and God. Wholeness and holiness on all levels are experienced when the individual is in right relation with the community and with God.“ – HARTIN, *James*, 74.

¹¹³ „It is guidance given not by „birth“ but by the „implanted word“ with which God „birthed“ this community.“ – JOHNSON, *The Letter*, 214. „to those who have been set free in Christ, it is a guide to the will of a gracious God who deserves our service.“ – GLAZE, *The Relationship*, 38.

¹¹⁴ Porov. tiež HARTIN, *Call*, 488.

¹¹⁵ K. H. Schelkle výstižne hovorí: „Vom Menschen her gesehen ist die die Vollkommenheit eine Unmöglichkeit. Nur Gott kann Vollkommenes geben.“ – citované v ZMIJEWSKI, *Christliche Vollkommenheit*, 321, pozn. 135.

1.3 Zákon a sloboda

Ďalšou charakteristikou „dokonalého zákona“ v Jak 1,25 je jeho prepojenie so „slobodou“; tento atribút ďalej rozvíja, v čom spočíva dokonalosť zákona¹¹⁶; ukazuje, že „dokonalosť zákona treba hľadať v jej vzťahu k slobode“¹¹⁷. Tu sa stretávame zrejme s najproblematickejším aspektom chápania zákona v Jakubovom liste¹¹⁸, čo súvisí prinajmenšom s troma nasledujúcimi skutočnosťami:

A. Spojenie „zákon slobody“ (takto tiež v 2,12) sa totiž v tejto slovnej podobe nenachádza nikde inde v Novom ani v Starom zákone a dokonca ani v ostatnej gréckej literatúre z obdobia Nového zákona, resp. z doby jemu predchádzajúcej¹¹⁹.

B. Problematickosť výkladu spojenia „zákon slobody“ ďalej zväčšuje tá skutočnosť, že autor listu o slobode nič bližšie nehovorí; jedinou explicitnou skutočnosťou je, že v oboch výskytoch je uvedená v súvislosti so zákonom.

C. S tým súvisí i tretí faktor, ktorý nám situáciu ešte viac komplikuje, totiž tvar genitívu. Ten môže byť v tomto spojení interpretovaný rôznymi spôsobmi, nie jednoznačne¹²⁰:

1. Gen. predmetový (*obiectivus*): zákon, ktorý poskytuje slobodu, oslobodzuje¹²¹.

¹¹⁶ Doslovný preklad totiž znie: „dokonalý zákon, totiž zákon slobody“ (νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας).

¹¹⁷ POPKES, *The Law*, 132.

¹¹⁸ „Das Auffalendste in bezug auf das Gesetz in Jak besteht ohne Zweifel im Oxymoron νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας (1,25).“ – MARUCCI, *Das Gesetz*, 321.

¹¹⁹ Porov. MARUCCI, *Das Gesetz*, 320-321. „The syntagma ‚law of liberty‘ is found in James 1:25; 2:12 only, nowhere else in the New Testament and **even in all the ancient Greek writings which we know.**“ – POPKES, *The Law*, 131. (Tučne J.P.) Porov. POPKES, *Der Brief*, 138.

¹²⁰ Delenie podľa POPKES, *The Law*, 132, doplnené.

¹²¹ Takto napr. HARTIN, *James*, 100; MARTIN, *James*, 50; MRÁZEK, *Bláznovství*, 38. O akú slobodu ide, upresňujú jednotliví autori rôzne, napr.: „la liberazione dalla schiavitù del peccato e dal giudizio divino.“ – BOTTINI, *La legge*, 570. „the freedom to serve God, freedom from sin, freedom from the evil inclination which otherwise succumbs to temptation and produces sin and death (1:14-15).“ – BAUCKHAM, *James*, 146. „Gesetz der Freiheit«, weil es frei macht zur Tat der Liebe, die dem Liebenden das Gericht einst erspart.“ – RUCKSTUHL, *Jakobusbrief*, 18. „«legge della libertà», perché fonda la libertà, cioè un agire libero, in quanto è un principio interiore di azione che si attua nell'amore.“ –

2. Gen. kvality: charakter zákona je určený slobodou¹²², zákon je charakterizovaný slobodou¹²³.

3. Gen. účelu a smeru: „zákon, ktorý vedie k slobode“¹²⁴.

4. Gen. podmetový (*subiectivus*) alebo pôvodu: zákon, ktorý má pôvod v slobode, prameni z slobody.

5. Gen. *pluralis*: zákon slobodných ľudí.

6. Gen. epexegetický: zákon, ktorý je slobodou¹²⁵.

7. Gen. *causae*: sloboda v zmysle (možnosti) slobodného rozhodnutia, sloboda voľby¹²⁶.

8. Genitív „slobody“ má spolu s atribútom „dokonalý“ funkciu odlišovaciú, majú odlišiť takto označený zákon od zákona nedokonalého (starozákonného), ktorý nevedie k slobode¹²⁷.

Aspekt jazykovo-syntaktický nám teda na začiatku úvah o zákone vo vzťahu k slobode sám osebe príliš nepomôže¹²⁸ a presnejšie určenie genitívu

FABRIS, Legge della libertà, 160. „the law of freedom from the *yēser*“ – MARCUS, The Evil Inclination, 620. „Freedom (...) connotes a release from self-interest and a new capacity to practice God's will in the interests of one's needy neighbor (v 27).” – MARTIN, *James*, 51. „Evangelium, kteréž osvobozuje od jha ustanovení lidských a působí nový život s radostným poslušstvím.“ – NOVÁK, *List*, 30. „the „perfect law“ is „freedom“ from self-centeredness, for it is the royal law of love for neighbor.“ – STAGG, Exegetical Themes, 398.

¹²² POPKES, *The Law*, 136.

¹²³ „freiheitlich“ – SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft*, 213.

¹²⁴ SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft*, 213, ktorý k bodom 2. a 3. dodáva: „Das muß keine Alternative sein; ein rechtes verstandenes, nicht versklavendes Gesetz kann zu wahrer Freiheit führen.“ Podobne napr. NOVÁK, *List*, 32: „od zákona hříchu a smrti vysvobozuje a k pravému vysvoboditeli Kristu Ježíši vede. Řím. 8,2. Gal. 3,24.“

¹²⁵ „der νόμος, der Freiheit ist“ – MARUCCI, *Das Gesetz*, 323. Zákon so slobodou identifikuje (v socialistickom poňaní) RIVERA, *Sobre el socialismo*, 4 a 9.

¹²⁶ „Ich meine m. a. W. die Möglichkeit, daß der Ausdruck ν. τ. ε. des Jak die erste chrisliche Verbindung zwischen dem Wortstamm *ἐλευθερ-* und der Wahlfreiheit im sittlich-religiösen Bereich darstellt, derjenigen Freiheit also, die die Verantwortlichkeit des Menschen ausmacht und eine unentbehrliche Voraussetzung des gerechten eschatologischen Urteils Gottes bildet.“ – MARUCCI, *Das Gesetz*, 324.

¹²⁷ Takto explicitne MUBNER, *Der Jakobusbrief*, 242. [Treba však povedať, že jeho formulácie v komentári by skôr patrili pod gen. predmetový. Porov. MUBNER, *Der Jakobusbrief*, 108.] Podobne KLEINKNECHT – GUTBROD, νόμος, 1074; MARTIN, *James*, 71; SISTI, *La parola*, 80-81.

¹²⁸ „In any case, the interpretation must not start with pretending to know what as yet has to be disclosed.“ – POPKES, *The Law*, 131.

musí byť ponechané až na neskoršiu dobu na základe iných atribútov a charakteristík zákona.

V tejto súvislosti môže byť inšpiratívny zaujímavý postreh W. Popkesa, ktorý na základe prehľadu rôznych spojení „zákona“ s genitívom¹²⁹ v starovekej literatúre konštatuje, že „obvyklá interpretácia „zákon, ktorý poskytuje slobodu“ nie len možným alebo dokonca najpravdepodobnejším riešením. Naopak, Jak 2,12 zdôrazňuje, že takýto zákon, nevedie nutne k slobode, ale sa môže stať nástrojom súdu. Jak 1,25 požaduje vytrvalosť ako cestu k blaženosti. Prehľad ukazuje, že genitív môže práve tak dobre, a dokonca ešte lepšie, označovať charakter zákona, rozhodujúci vplyv na zákon a pôvod zákona (genitivus qualitatis a pôvodu)¹³⁰. „Zákon slobody“ by potom znamenal zákon, ktorý má svoj pôvod v slobode, ktorý stojí pod rozhodujúcim vplyvom slobody a ktorého samotná prirodzenosť je slobodou určená“¹³¹. Toto naznačuje, že v prípade „zákona slobody“ v Jakubovom liste je situácia ohľadom jeho výkladu komplikovanejšia, než by sa mohlo zdať na prvý pohľad.

Pre správne pochopenie spojenia „zákon slobody“ preto treba zistiť, z akého prostredia pochádza, kde má, resp. môže mať pôvod¹³². Názory k tomuto vyslovené môžeme v zásade rozdeliť do troch základných skupín¹³³ analogických tým, ktoré boli uvedené vyššie pri *ἐμφυτος λόγος*:

1. Jedna skupina autorov¹³⁴ vidí formulácie „dokonalý zákon slobody“, „slovo pravdy“, „slovo zasiat“, „kráľovský zákon“ ako príbuzné s helenistickou stoickou terminológiou a jej predstavami. „Zákon slobody“ podľa toho hovorí o univerzálnom božskom zákone, o prirodzenom zákone, zákone

¹²⁹ Formulácie „law plus genitive“ – pozri POPKES, *The Law*, 135-136.

¹³⁰ Podobne i FABRIS, *La legge perfetta*, 67: „la legge è chiamata „la legge di libertà“ perché, data da Dio, è fonte e garanzia di libertà.“

¹³¹ POPKES, *The Law*, 136.

¹³² „die Feststellung der Herkunft vom Wort νόμος (τῆς) ἐλευθερίας für dessen exaktes Verständnis entscheidend ist. Sie würde uns nämlich helfen, die Natur jenes Genitivs zu klären.“ – MARUCCI, *Das Gesetz*, 323.

¹³³ Porov. MCKNIGHT, *Letter*, 155-158.

¹³⁴ MCKNIGHT, *Letter*, 155 tento názor označuje ako „a (supposedly) Hellenistic Judaism view“.

rozumu prítomnom vo svete a v človeku¹³⁵. Jediný spôsob ako žiť slobodne, a preto byť šťastný, je žiť v zhode s týmto zákonom, s božským *logos* (τῆ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν¹³⁶)¹³⁷. V prostredí helenistického židovstva boli tieto predstavy aplikované na Tóru¹³⁸.

2. Iní autori¹³⁹ vychádzajú z výrazného židovského charakteru Jakubovho listu a „dokonalý zákon slobody“ stotožňujú s Mojžišovým zákonom, s Tórou¹⁴⁰, ktorá je Božím zákonom pre Boží ľud¹⁴¹. V tomto kontexte sa potom môže hovoriť o „zákone slobody“ preto, že „zachovávanie

¹³⁵ Porov. BOTTINI, La legge, 567. „James’s use of the terms „implanted *logos*“ and law as functional equivalents derives from Stoic identification of human reason as a divinely given natural law. His lavish description of this law as one that is both „perfect“ and „of freedom“ is also best understood in light of the Stoics.“ – JACKSON-MCCABE, *Logos*, 154.

¹³⁶ Citácia prevzatá z MARUCCI, Das Gesetz, 322, ktorý ako zdroj uvádza Diog[enes]. L[aertios]. 7, 87 (Zeno; Kleanthes).

¹³⁷ K tejto stoickej koncepcii porov. podrobne JACKSON-MCCABE, *Logos*, 135-154 „In questo contesto la libertà dunque è frutto dello sforzo umano. Essa sta al termine di un lento processo umano di autoliberazione. Questo processo porta alla liberazione dalla schiavitù delle passioni grazie alla conformità al νόμος universale, che è anche il λόγος razionale o retta ragione.“ – FABRIS, Legge della libertà, 47.

¹³⁸ V tomto prostredí bol boh chápaný ako Boh a zákon identifikovaný s Tórou. „the origin of this [natural, J.P.] law was no longer associated with the immanent deity of the Stoics. The author of this law was now the transcendent god whose past interaction with humanity and with the descendants of Abraham in particular, is recorded in the Jewish scripture.“ – JACKSON-MCCABE, *Logos*, 88 „Far from being a „yoke of slavery,“ the Torah as a written expression of ἔμφυτος λόγος, is the source of „freedom.“ – IBD., 250. Podobne MCKNIGHT, *Letter*, 155: „it refers to a free life in accordance with reason, with „reason“ being a way of describing the law of Moses.“ „Der Suche des Weisen nach dem Nomos entspricht jüdischerseits die des Frommen nach der Tora (= Weisheit), die ihm ein Gott gefälliges Leben ermöglicht.“ – POPKES, *Der Brief*, 140.

¹³⁹ MCKNIGHT, *Letter*, 155 tento názor označuje ako „a nomistic Judaism view: it refers to the Law of Moses as that which brings freedom to the obedient“. Sem môžeme zaradiť predovšetkým monografiu M. Ludwigovej, ktorej predmetom je „die nomistische Wort-(Gottes) Theologie“; ide o „die Tradition, das „Wort“ als die umfassende göttliche Gesetzesweisung zu verstehen“. – LUDWIG, *Wort*, 194. Porov. JOHNSON, *The Letter*, 209; HARTIN, *James*, 111-115.

¹⁴⁰ Porov. BOTTINI, La legge, 567. „The concept of the Torah as the law of liberty is not a new idea introduced by James. He undoubtedly is influenced by the Jewish tradition: e.g., 4 Macc 5:16 speaks of „our own willing obedience to the Law.“ – HARTIN, *James*, 100.

¹⁴¹ „James is referring to a Law an in-group accepts and that gives them an identity. It is a Law whose purpose is to define boundaries, as opposed to the Stoic concept, which has no boundaries.“ – HARTIN, *James*, 113.

Tóry prináša skúsenosť slobody¹⁴². Sloboda Izraelitu má základ vo zvláštnom vzťahu medzi ním a Bohom „vd'aka vyslobodzujúcemu činu z egyptského otroctva zo strany Jahveho, ktorý zo synov Izraela urobil „svojich služobníkov“, spojených s ním zmluvou“¹⁴³.

3. Tretia, väčšinová pozícia¹⁴⁴ vidí (v rôznych variáciách) v „zákone slobody“ „Mojžišov zákon, ako je chápaný a interpretovaný Ježišom v zhode s dvojitým prikázáním lásky k Bohu a k iným“¹⁴⁵. Uznáva sa v tomto prípade istý nesporný židovský charakter Jakubovho listu, ten je však zásadne považovaný za spis pôvodne kresťanský a v kresťanskom prostredí treba hľadať matricu pre „dokonalý zákon slobody“. Autori ho v zhode s tradičnou interpretáciou začínajúcou od Augustína¹⁴⁶ interpretujú s rôznymi dôrazmi, variáciami napr. ako evanjelium¹⁴⁷, prikázanie lásky k bližnému¹⁴⁸, milosrdenstvo¹⁴⁹, alebo ako „krstné slovo“¹⁵⁰, a pod¹⁵¹. V tomto poňatí je

¹⁴² Takto HARTIN, *James*, 108. „The biblical Torah gives them their identity as God's people and liberates them from the world that is evil. As a community that observes the biblical Torah they are free from the world and free to live in relationship with God and one another.“ – IBD.

¹⁴³ FABRIS, *Legge della libertà*, 100. „L'osservanza della legge è dunque garanzia di libertà per Israele, cioè del perseverare di quella condizione per i figli di Israele, liberati da Jahvé, che viene appunto espressa con la terminologia della libertà: *haphshût, hêrût, ἐλευθερία*.“ – IBD. „die zur neutestamentlichen Zeit geläufige jüdische Vorstellung von der Rolle des mosaischen Gesetzes als Vermittler der Freiheit, die das Eigentumsvolk Gottes genoß.“ – RUCKSTUHL, *Jakobusbrief*, 15. Tu však treba byť veľmi opatrný, pretože napr. S. Ruzer, odvolávajúc sa na hebrejsky písanú štúdiu S. Pines-a o premenách poňatia slobody, hovorí: „the notion of freedom as a supreme religious value had been foreign to ancient biblical tradition, and it took hold in Jewish thought only later – namely, under the influence of the Greco-Roman tendencies (...). Jews, however, lacked both real-life experience of (political) freedom and earlier religious reflection on such an experience. Correspondingly, the emphasis on freedom as a given and highly cherished virtue of human existence was transformed into an aspiration for liberation. So, in the mishnaic dictum, the emancipation from enslavement is clearly presented as an objective to strive for, though it presupposes that even now there may be individuals who, having liberated themselves from earthly yokes, „are, so to speak, living in the kingdom of God.““ – RUZER, *James*, 14-15

¹⁴⁴ MCKNIGHT, *Letter*, 155 ju označuje ako „a Christian Judaism view“.

¹⁴⁵ MCKNIGHT, *Letter*, 155.

¹⁴⁶ Porov. BOTTINI, *La legge*, 566.

¹⁴⁷ Napr. NOVÁK, *List*, 30.

¹⁴⁸ Napr. SOUČEK, *Dělná víra*, 36. Porov. BOTTINI, *La legge*, 568; RUCKSTUHL, *Jakobusbrief*, 15.

¹⁴⁹ Napr. MRÁZEK, *Bláznovství*, 38.

¹⁵⁰ Napr. MUBNER, *Der Jakobusbrief*, 242.

Mojžišov zákon síce braný vážne, ale je integrovaný do kontextu Ježišovho učenia o Zákone, Ježišovho prístupu k Zákonomu. Ježišov postoj k Zákonomu sa stal smerodajným pre kresťanský postoj voči Zákonomu, ktorý nie je primárne orientovaný na literu zákona, ale na jeho intenciu, na „ducha zákona“. V takomto (kresťanskom) kontexte atribút slobody pri zákone tiež vyjadruje a charakterizuje istú slobodu kresťana voči Zákonomu, ktorá však v žiadnom prípade neznamená svojvôľu („vyberám si zo zákona, čo chcem“) ani bezzákonnosť („zákon pre mňa nemá žiadnu, predovšetkým etickú, platnosť“)¹⁵².

Na tomto mieste treba uviesť pozíciu W. Popkesa, ktorý sa vyjadruje¹⁵³ kriticky k pokusom odvodzovať „zákon slobody“ zo židovskej tradície¹⁵⁴, tie totiž „nemajú dost' pevný základ“¹⁵⁵. Interpretuje „zákon slobody“ ako „pavlovskú“ formuláciu¹⁵⁶, ktorá vyjadruje kresťanskú slobodu, a preto má eschatologickú kvalitu. Je to zákon ľudí, ktorých Kristus oslobodil a ktorí podľa tohto zákona žijú. Až kresťanstvo, nie židovstvo (na základe Jer 31 a Ez 36), pod vplyvom apoštola Pavla¹⁵⁷ vyvinulo koncepciu zákona, ktorý zodpovedá „novej zmluve“, zákona, ktorý vychádza zo slobody a je určený pre ľudí oslobodených Božím eschatologickým konaním v Ježišovi Kristovi¹⁵⁸.

¹⁵¹ Porov. BOTTINI, *La legge*, 567.

¹⁵² Takto napr. zrejme bolo nesprávne chápané učenie apoštola Pavla o slobode od Zákona, ako to napr. môžeme vidieť v slovách „všetko je mi dovolené“ v 1Kor 6,12.

¹⁵³ Pozri POPKES, *The Law*, 136-140; POPKES, *Der Brief*, 140-142.

¹⁵⁴ Ale i z gréckej tradície: „The background of Jas 1:25; 2:12 is not found in general Greek ideas about the relationship between law and freedom. The texts do reveal, however, that the interpretation „law which grants liberty, which liberates“ has much less evidence than is often asserted. Even in the Greek tradition law is more the basis and mode of liberty than its cause.“ – POPKES, *The Law*, 140

¹⁵⁵ POPKES, *The Law*, 138, pozn. 30. Porov. POPKES, *Der Brief*, 142.

¹⁵⁶ „Von allen uns bekannten Traditionsbereichen weist der paulinische die meisten Berührungen mit Jak auf. Auch dort konzentriert sich das Gesetz im Gebot der Nächstenliebe (Röm 13,8-19; Gal 5,14), unmittelbar mit »Freiheit« verknüpft (Gal 5,1.13); es ist die Rede vom »Gesetz Christi«, das zu erfüllen gilt (Gal 6,2; vgl. 1Kor 9,21), und vom »Gesetz des Geistes ...«, das vom »Gesetz der Sünde und des Todes befreit« (Röm 8,2).“ – POPKES, *Der Brief*, 142.

¹⁵⁷ „Die Herleitung aus der Paulus-Tradition bedeutet nicht, daß nicht auch Paulus selbst auf mancherlei frühchristliche Ansätze zurückgreifen konnte, die sich ihrerseits auf alttestamentliches, jüdisches und anderes Material bezogen; das zeigt sich speziell in der Verbindung mit dem Gebot der Nächstenliebe.“ – POPKES, *Der Brief*, 142.

¹⁵⁸ „The „law of liberty“ denotes the way how people can live according to what God has done. James and his addressees received these ideas mainly from the Pauline tradition, albeit in such a form that misunderstandings had to be corrected.“ – POPKES, *The Law*, 140.

Pavlovská tradícia ovplyvnila chápanie zákona, ktoré Jakubov list predpokladá, totiž chápanie, ktoré anticipuje eschaton. „Na tomto pozadí bolo možné nájsť a vysloviť formuláciu „zákon slobody“. Možno to nie je bez dôvodu a náhodou, že sa táto syntagma nenachádza nikde inde v starých dokumentoch“¹⁵⁹.

K tretej skupine sa radí i názor tu prezentovaný. Spojenie „zákon slobody“ sa okrem Jak 1,27 nachádza už len v 2,12. Ani v jednom prípade sa nehovorí o tom, o akú slobodu ide, aké sú jej rysy, vlastnosti, či je to sloboda *od* niečoho¹⁶⁰ alebo sloboda *pre* niečo, sloboda nie je bližšie charakterizovaná¹⁶¹. To ale neznamená, že sloboda bola pre autora a adresátov bezobsažným pojmom, použitým „len tak“¹⁶². Musela sa nejakým spôsobom dotýkať ich života, správania. Na základe jasne parenetického kontextu v oboch prípadoch „zákona slobody“ zodpovedá isté správanie¹⁶³. Z toho môžeme usudzovať, že v prípade „slobody“ v Jakubovom liste ide o slobodu veriaceho, ktorá sa prejavuje v konkrétnom správaní, ktorá je charakteristická, príznačná pre istý spôsob života, ktorý zodpovedá požiadavkám „slova“, dokonalosti¹⁶⁴ a požiadavkám „zákona“, ktorého obsah je bližšie určený prikázaním lásky k blížnemu, konkrétnymi prikázaniami a milosrdenstvom (porov. Jak 2,8-12)¹⁶⁵. Na druhej strane autor listu uvádza príklady správania, ktoré nie sú

¹⁵⁹ POPKES, *The Law*, 140, podobne POPKES, *Der Brief*, 141, pozn. 320.

¹⁶⁰ „Für Jak, jedoch ist Freiheit nicht Freiheit vom Gesetz, sondern Freiheit *durchs* und *im* Gesetz,“ – BALZ – SCHRAGE, *Die „Katholischen“ Briefe*, 1980, 24.

¹⁶¹ POPKES, *Der Brief*, 143: „Jak verliert kein Wort über das Wesen der Freiheit, schon gar nicht gemäß der alten Unterscheidung zwischen »Freiheit von« und »für«.“ FABRIS, *La legge perfetta*, 67 tam ale napr. vidí v súvislosti s λόγος ἔμφυτος oba aspekty: „Come la Parola piantata, deve essere accolta e attuata per esercitare tutto il suo potenziale di salvezza o libertà. Non si tratta solo di libertà negativa – „libertà da ...“ – ma anche di libertà positiva – „libertà di ...“ – aperta al compimento futuro della salvezza.“

¹⁶² „this idea, presupposing the high value placed on freedom, is invoked here as an existing and established one in no need of polemical defense.“ – RUZER, James, 16.

¹⁶³ Obom výskytom „slobody“ v Jakubovom liste je spoločné nielen spojenie so „zákonom“, ale i bezprostredné prepojenie s „konaním“. V 1,27 ten, kto sa zahľadá do „dokonalého zákona slobody“ je ποιητής ἔργου, „blažený“ ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ. V 2,12 sú čitatelia vyzvaní, aby jednali a hovorili (οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε) ako tí, ktorí majú byť súdení podľa zákona slobody. „Nel binomio „libertà“ e „legge“ si può cogliere l'accento di Giacomo sul „fare“, e sulle „opere“, per cui la fede senza le opere non solo è sterile, ma è morta (Gc 2,26).“ – FABRIS, *La legge perfetta*, 59.

¹⁶⁴ Pozri vyššie.

¹⁶⁵ Pozri nižšie II.

zlučiteľné so „zákonom slobody“ (napr. 2,1-11; 4,1-4.11-12; 5,1-6). Závažnosť správania, v ktorom sa vyjadruje sloboda kresťana, je potvrdená tým, že má svoje dôsledky pri konečnom súde. „Zákon slobody“ má totiž pri tomto súde rozhodujúcu funkciu: οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι (2,12).

Sloboda v spojení so „zákonom“ sa tak ukazuje ako záväzok žiť, správať sa v zhode so zákonom. Spojenie s „dokonalosťou“ („dokonalý zákon slobody“) ukazuje, že takéto správanie je prejavom kresťanskej zrelosti, ktorej základným rysom je integrita, nerozdelenosť viery a skutkov, a zároveň smeruje k eschatologickému dovŕšeniu¹⁶⁶, čo okrem iného potvrdzuje aj blahoslavenstvo na konci verša Jak 1,25 (οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται)¹⁶⁷.

Boh nás slobodne, z rozhodnutia svojej vôle zrodil (βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς), aby sme ako veriaci kresťania žili ako slobodné Božie stvorenia (εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινὰ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων, Jak 1,18), aby sme skrze život v slobode Božieho stvorenia dosiahli plnosť slobody¹⁶⁸.

II. Jak 2,8-12

Ohľadom vymedzenia textovej jednotky Jak 2,1-13 neexistujú medzi komentátormi zásadné pochybnosti, líšia sa vo vnútornom členení, avšak i tu väčšina rozlišuje dve základné časti: 2,1-7 a 2,8-13, resp. 2,8-12¹⁶⁹.

¹⁶⁶ K tomuto pozri vyššie I.1 a I.2.

¹⁶⁷ „Questo macarismo ha una prospettiva escatologica come appare dal confronto con il primo macarismo, dove si proclama beato chi supera la prova perché (...) (Gc 1,12). La corona della vita è una metafora per indicare non solo vittoria, ma la pienezza di vita che coincide con il regno che Dio ha promesso ai poveri (Gc 2,5).“ – FABRIS, *La legge perfetta*, 67.

¹⁶⁸ „La beatitudine conseguente all'accoglienza e attuazione della Parola-legge è la libertà realizzata. Sono dunque due gli aspetti presenti nell'espressione "legge della libertà": libertà dai condizionamenti che impediscono di essere liberi e la libertà pienamente attuata.“ – FABRIS, *La legge perfetta*, 67. Podobne ako v prípade slova, dokonalosti sa i tu ukazuje úzke prepojenie indikatívu a imperatívu. V tom poňatí, ktoré tu prezentujeme, by azda vhodným výrazom bolo pavlovské „sloboda Božích detí“ (porov. Rim 8,21): veriaci sú Božím „stvorením“, ktoré On „zrodil“, a ktorí tvoria spoločenstvo „bratov“ (Jak 1,2.9.16.19; 2,1.5.14.15; 3,1.10.12; 4,11 (3x); 5,9.10.12.19).

¹⁶⁹ Porov. TAYLOR, *Recent*; Jak 2,8-13: napr. SOUČEK, *Dělná víra*, 45; NOVÁK, *List*, 32. Jak 2,8-12: napr. HOPPE, *List*, 51. LAWS, *A commentary*, 93, 110 delí na 1-9 a 10-13.

Výroky o zákone sú v prvej polovici druhej kapitoly spojené s problematikou nadržovania osobám prostredníctvom termínov ἐν προσωποληψίαις (2,1) a προσωποληπτείτε (2,9) a explicitne paralelnými formuláciami vo vv. 8-9¹⁷⁰. Podľa Feldera je „celá perikopa výkladom istej záležitosti zákona, totiž ‚stranenia‘“¹⁷¹. O. J. F. Seitz považuje Jak 2,8-13 za najdôležitejšiu pasáž pre interpretáciu slova νόμος v Jakubovom liste¹⁷², čo neprekvapuje, pretože tento termín sa v piatich veršoch (vv. 8-12) vyskytuje päťkrát v rôznych sémantických vzťahoch¹⁷³. Na druhej strane i napriek tejto skutočnosti tu autor listu nepodáva nijakú náuku o zákone vo vlastnom zmysle slova. V kontexte Jak 2,1-13 je zákonu nadradenou témou patričné správanie¹⁷⁴, ktoré zodpovedá viere v Pána Ježiša Krista (porov. Jak 2,1)¹⁷⁵.

II.1 Kráľovský zákon

Prvou charakteristikou zákona v Jak 2,8-12 je adjektívum „kráľovský“ (βασιλικός, 2,8). Ohľadom tohto atribútu¹⁷⁶ existuje niekoľko možností interpretácie¹⁷⁷:

1. Pochádza od Kráľa, Boha¹⁷⁸.

¹⁷⁰ A: **Εἰ μέντοι νόμον τελείτε** βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν, B: καλῶς ποιεῖτε, A': **εἰ δὲ προσωποληπτείτε**, B' ἀμαρτίαν ἐργάζεσθε ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται.

¹⁷¹ „First, James appears to treat this subject in terms of Christian faith and community social behavior (vv. 1-7) and he relates it to law and shows the eschatological consequence.“ – FELDER, *Partiality*, 60.

¹⁷² Porov. SEITZ, James, 474; sám ju však vymedzuje veršami 2,8-14.

¹⁷³ FELDER, *Partiality*, 59.

¹⁷⁴ Na to ukazuje vo vv. 1-7 doširoka rozvedená téma nadržovania osobám, ktoré je v spoločenstve konkrétnym nežiaducim správaním. Vo vv. 8-13 je téma zákona podradená istému konaniu: ak naplňate (τελείτε) kráľovský zákon, ktorého obsahom je *milovať* (ἀγαπήσεις) blížneho, dobre *robíte* (καλῶς ποιεῖτε); ak nadržavate osobám, *konáte* hriech (ἀμαρτίαν ἐργάζεσθε); kto *zachová* celý zákon (ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ); tak *konajte* a tak *hovorte* (οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε); kto *nepreukazuje* milosrdenstvo (τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος).

¹⁷⁵ Porov. FRANKEMÖLLE, *Gesetz*, 207.

¹⁷⁶ FABRIS, *Legge della libertà*, 44-45 uvádza doklady spojenia „kráľovský zákon“ v gréckych dokumentoch a formuluje záver: „Dunque nell'ambiente greco non solo le due nozioni di legge e regalità sono accostate, ma l'espressione *legge regale* diventa una formula stereotipa per indicare l'eccellenza, la dignità, la legittimità ed autenticità di una legge.“ – IBD., 45.

¹⁷⁷ Podľa SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft*, 212, upravené a doplnené.

2. Má popredné („kráľovské“) postavenie prikázania lásky medzi ostatnými prikázaniami¹⁷⁹.

3. Súvisí s „kráľovstvom“ uvedeným vo v. 5¹⁸⁰, ktoré Boh „prisľúbil tým, ktorí ho milujú“.

4. Rôzne kombinácie predchádzajúcich¹⁸¹.

Otázkou pritom zostáva, či „kráľovský zákon“ má byť identifikovaný 1. len s prikázaním lásky¹⁸² alebo 2. s celým Mojžišovým zákonom, pričom príkaz lásky z Lv 19,18 je a) jeho explicitným vyjadrením, zhrnutím¹⁸³, alebo b) jedným prikázaním vedľa ostatných¹⁸⁴.

¹⁷⁸ „Nazýva sa kráľovským, lebo jeho autorom je sám Boh, Kráľ nad všetkými kráľmi.“ – LOHSE, *Teologická etika*, 186. Podobne napr. SCHRAGE, *Ethik*, 234; BALZ – SCHRAGE, *Die „Katholischen“ Briefe*, 28, kde k tomu nasleduje poznámka: „Im Fall, daß „königlich“ die Vor- und Überordnung des Liebesgebots zum Ausdruck bringen sollte, hätte „Gebot“ statt „Gesetz“ viel besser gepaßt (vgl. Mk. 12,28.31).“

¹⁷⁹ „toto prikázání lásky je královský mravní zákon, nejpřednější a nejhlavnější prikázání, protože jsou v něm zahrnuty mravní příkazy o bližním.“ – KOVÁŘ, *Výklad*, 37. „Das Liebesgebot aus Lev 19,18 wird dabei ein „königliches Gesetz“ genannt, d.h. ein Gesetz von königlichen Rang.“ – MUBNER, *Der Jakobusbrief*, 242. Podobne napr. NOVÁK, *List*, 37; SOUČEK, *Dělná vira*, 45.

¹⁸⁰ „je to zákon, který odpovídá Božímu království.“ – MRÁZEK, *Bláznovství*, 49. Porov. tiež HARTIN, *James*, 114.121. „Infatti la menzione del regno, βασιλεία, al v. 2,5, prepara la formula νόμος βασιλικός del v. 2,8.“ – FABRIS, *Legge della libertà*, 167. Porov. FABRIS, *La legge perfetta*, 71.

¹⁸¹ „Proceeding on the *synchronic* level, the propinquity to „kingdom“ in 2:5 (...) suggests an interpretation like „law of God’s kingdom“. This finds support from a *diachronic* viewpoint. Although „royal law“ is no fixed concept in secular and Jewish Greek literature, it indicates the supreme origin and eminent importance of (a) law, the general intention of a ruler.“ – POPKES, *The Law*, 134. „es alle andern überragt und leichtet, seinen Tätern die Königsherrschaft Gottes verheißt und gewährt (2⁵), und weil der königliche Gesetzgeber und Richter nach diesem Gesetz urteilen wird.“ – RUCKSTUHL, *Jakobusbrief*, 17. „Nella formula di Giacomo non si può escludere questo riferimento al regno, in quanto la legge della carità promulgata da Dio, unico legislatore, *Iac.* 2,10, non è solo la legge unica e suprema, ma anche la legge in base alla quale viene fatto il giudizio definitivo, *Iac.* 2,12-13.“ – FABRIS, *Legge della libertà*, 167. „The law of love would be *royal* in being promulgated by a king or as applicable to his realm, or indeed both.“ – LAWS, *A commentary*, 109.

¹⁸² Takto napr. TRSTENSKÝ, *Komentár*, 86-87; KLEINKNECHT – GUTBROD, νόμος, 1074; MUBNER, *Der Jakobusbrief*, 242; SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft*, 211; RUCKSTUHL, *Jakobusbrief*, 17.

¹⁸³ „those who think that James means all of the law (given explicit expression by Lev 19:18) are probably correct.“ – JOHNSON, *The Letter*, 230. BAUCKHAM, *James*, 142-143: „it is the commandment which summarizes the whole law, ‘royal’ because it summarizes the law *as* the law of the kingdom of God (cf. 2:5). (...) the law as James reads

S tým totiž súvisí otázka vzťahu prikázania lásky k iným prikázaniam, pretože okrem neho sú v Jak 2,11 citované ďalšie dve¹⁸⁵. Môžeme uvažovať o niekoľkých možnostiach:

- a) Má popredné postavenie medzi ostatnými prikázaniami¹⁸⁶.
- b) Je zhrnutím, resp. naplnením zákona¹⁸⁷.
- c) Je jedným vedľa ostatných prikázaní¹⁸⁸.

Uvedenie citácie z Lv 19,18 slovami *κατὰ τὴν γραφὴν* explicitne ukazuje, že autor listu uznáva autoritu prikázania Starého zákona¹⁸⁹. Treba však

it for the Messianically renewed Israel is the law interpreted by Jesus in his preaching of the kingdom, the law as expressing God's will for his people in the dawning of his eschatological rule. This is the same law as is written in the books of Moses. James here emphasizes that it is a whole. (...) But it is *as summarized in the love commandment* that the law is a whole.“

¹⁸⁴ „James refers here to the Mosaic law that has been ratified by Jesus. For James the Law refers to the entire will of God as it has been made known in Jesus' teaching. Consequently “the royal Law” is not restricted to Lev 19:18 (...), but embraces the entire Law of which the command to love is but a part (Ropes 198).” – HARTIN, *James*, 121.

¹⁸⁵ Porov. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft*, 207.

¹⁸⁶ „La legge perfetta della libertà, la „legge regale“, corrisponde a quella che nella tradizione evangelica comune – nel dibattito fra Gesù e un maestro della legge – è il primo e più grande dei comandamenti nella *Torâh*.“ – FABRIS, *La legge perfetta*, 71.

¹⁸⁷ „Es geht um die eine Gottes- (Jak 2⁵ 1¹²) und Nächstenliebe als Zusammenfassung, Verdichtung und Sinnspitze aller Gebote des alttestamentlichen Tafelgesetzes.“ – RUCKSTUHL, *Jakobusbrief*, 17. „Jak stellt nicht x-beliebige Gebote heraus, sondern sieht das „ganze Gesetz“ zentriert im Liebesgebot.“ – MÜBNER, *Der Jakobusbrief*, 242-243.

¹⁸⁸ „Actually James betrays no particular interest in Leviticus 19,18 for its own sake, whereas in Matthew it is given climactic prominence, just as for Paul it summarizes the entire law. The author of our epistle may well have been aware that somewhere the command to love one's neighbour as oneself had been elevated to the position of a ruling principle of conduct, what he terms a “sovereign law”, nor would he deny this. Yet his real concern in this passage lies elsewhere. (...) it is to be noted that James nowhere makes use of the term *ἐντολή* even when he proceeds to quote specific prohibitions of the Decalogue.” – SEITZ, *James*, 475. „James mentions the love commandment (...) as but one precept in Old Testament moral law; it is a precept which he applies to the particular issue of „partiality,“ another facet of law (e.g., Lev. 19:15), although the application is not so specific as a quotation.“ – FELDER, *Partiality*, 63.

Proti takýmto názorom uvádza závažnú námietku BAUCKHAM, *James*, 142: „Since the singular ‘law’ (*νόμος*) in the Septuagint and the New Testament only very rarely refers to an individual commandment, normally to the whole law, it is unlikely that 2:8 refers to the love commandment as one commandment among others.“

hneď dodať, že na základe svojho znenia a postavenia tieto slová nie sú jednoznačné¹⁹⁰. V tomto znení sa totiž nachádzajú len na tomto mieste v Novom zákone¹⁹¹. Okrem toho autor v liste pri uvádzaní iných explicitných citácií používa tvary slovesa λέγειν: ὁ γὰρ εἰπὼν ... εἶπεν καὶ (2,11); ἡ γραφή ἢ λέγουσα (2,23); ἡ γραφή λέγει (4,5); διὸ λέγει (4,6). Na druhej strane, keď autor používa predložku κατὰ s akuzatívom¹⁹², táto má význam „podľa“ v zmysle „v zhode s“¹⁹³. Tiež sa nedá poprieť¹⁹⁴, že citát z Lv 19,18 je tu uvedený v súvislosti s nadržíavaním osobám, čo je takisto súvislosť, v ktorej sa nachádza v Lv 19,15-18¹⁹⁵, len s tým rozdielom, že v Lv 19,15¹⁹⁶ sa hovorí o nadržíavaní i chudobným, nielen bohatým, resp. mocným ako v Jakubovom liste. Na základe uvedených skutočností je preto lepšie chápať formulu κατὰ τὴν γραφήν v zmysle normatívnom („ak naplňujete kráľovský zákon v zhode s tým, ako je uvedené v Písme“), nie ako uvedenie priamej citácie („ak naplňujete kráľovský zákon, ktorý znie“)¹⁹⁷.

I keď tu nie je explicitne uvedený príkaz lásky k Bohu z Dt 6,4, nie je dôvod pochybovať o tom, že láska k blížnemu je pre Jakuba spojená s láskou

¹⁸⁹ FELDER, Partiality, 60.

¹⁹⁰ „Part of the difficulty in taking James’s citation of the love commandment as a direct Old Testament quotation results from James’s description of this commandment as “the royal law” which seems to attach a preeminence to the commandment beyond its status in Lev. 19.” – FELDER, Partiality, 60.

¹⁹¹ V 1Kor 15,3.4 nachádzame znenie v pluráli: κατὰ τὰς γραφάς.

¹⁹² V Jak 3,14 je použitá s genitívom, čo zásadne mení význam predložky na „proti“.

¹⁹³ Jak 2,17: ἡ πίστις ... νεκρά ἐστὶν καθ’ ἑαυτήν. Jak 3,9: καταρώμεθα τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ’ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας.

¹⁹⁴ „There can be little doubt, therefore, that James was aware of the levitical context of the „Royal Law“.“ – JOHNSON, The Use, 393.

¹⁹⁵ JOHNSON, *The Letter*, 231 v tom vidí zámer: „James obviously wants to place Lev 19:18b in its full context, which includes Lev 19:15.“

¹⁹⁶ οὐ ποιήσετε ἄδικον ἐν κρίσει οὐ λήψη πρόσωπον πτωχοῦ οὐδὲ θαυμάσεις πρόσωπον δυνάστου ἐν δικαιοσύνη κρινεῖς τὸν πλησίον σου

¹⁹⁷ „To capture the sense of the passage, one must almost render it, “If you actually keep the royal law ‘love your neighbor as yourself’ according to the Scripture, you are doing well.” The meaning then would be “in accordance with the Scripture” as in 1 Cor 15:3, 4.” – JOHNSON, *The Letter*, 231. „It could be rendered: “according to the passage of Scripture” (Ropes 199).” – HARTIN, *James*, 121.

k Bohu¹⁹⁸. „Kráľovský zákon“ ako taký tiež súvisí s Božím „kráľovstvom“, ktoré je podobne ako „veniec života“ určené „tým, ktorí milujú Boha“ (τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, Jak 2,5; 1,12). Atribút „kráľovský“ tak potvrdzuje eschatologický rozmer zákona¹⁹⁹. „Jedinou mierou pre kresťanov má byť láska k Bohu (...), láska k Bohu sa však musí ekleziálne/sociálne konkretizovať v láske k blížnemu, pretože „milosrdenstvo víťazí nad súdom“ (2,13)“²⁰⁰.

V závere tejto časti môžeme povedať, že Jakub tu cituje priamo niektoré prikázania²⁰¹ z Mojžišovho zákona. Uvedené časti Tóry sú v Jak 2,8-13 orámované na jednej strane zákonom lásky k blížnemu, na strane druhej milosrdenstvom ako rozhodujúcim faktorom pri súde. Nie je dôvod nesúhlasiť s autormi, ktorí pod „zákonom“ v Jak 2 vidia Mojžišov zákon, celú Tóru²⁰². Ale práve toto orámovanie ukazuje, že „zákon“ v Jakubovom liste nie je obmedzený len na Tóru, nie je identický len s Tórou, ale obsahuje aj niečo navyše. Zákon lásky k blížnemu a milosrdenstvo²⁰³ tak slúžia ako isté hermeneutické princípy poňatia zákona, výkladu zákona, ako „kritická norma“ vzhľadom k Tóre²⁰⁴. Isté výsadnejšie²⁰⁵ postavenie zákona lásky k blížnemu (νόμος βασιλικός) neznamena, že sa na jeho základe prehládajú požiadavky Zákona formulované v iných príkazoch a zákazoch. Naopak, môže to dokonca

¹⁹⁸ Porov. MARTIN, *James*, 69. „So wird immer deutlicher erkennbar, daß für Jakobus das „vollkommene Gesetz der Freiheit“ im Gebot der Nächsten- und Bruderliebe konzentriert ist. Er bezieht sich damit nicht auf das Doppel- und Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe, wie es von Jesus überliefert wird (Mk 12,28-34 parr), sondern auf das atl. Gebot der Nächstenliebe in Lev 19,18 (2,8; vgl. 4,12), setzt aber die Liebe zu Gott voraus (vgl. 1,12; 2,5).“ – SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft*, 210. „Addressing what he perceives as lapses in the observance of important Torah precepts derived from Leviticus 19:18, James seems to be fully aware of the exegetical connection between the notion of the kingly Torah and the „Hear, O Israel“ proclamation in Deuteronomy 6:4, which he strives to properly reestablish.“ – RUZER, *James*, 12.

¹⁹⁹ Pozri vyššie I.2.

²⁰⁰ FRANKEMÖLLE, *Gesetz*, 211.

²⁰¹ Je však nutné mať stále na pamäti, že autor listu termín „prikázanie“ vôbec nepoužíva.

²⁰² Pozri nižšie.

²⁰³ K milosrdenstvu viac pozri nižšie.

²⁰⁴ „Im Kontext des Briefes (...) wird damit Gesetz auch hier als umfassende Tora verstanden, die im Liebesgebot ihre kritische Norm hat.“ – FRANKEMÖLLE, *Gesetz*, 214

²⁰⁵ „Certainly Lev. xix.18 is not for James everything he means by law, but nor is it simply one command among others.“ – LAWS, *A commentary*, 108.

znamenat' isté radikalizovanie, sprísnenie týchto požiadaviek, ako ukazujú napr. tzv. antitízy v Mt 5,21-48²⁰⁶.

II.2 Celý zákon

V Jak 2,10-11 sa nachádza ďalšia dôležitá výpoveď ohľadom zákona: „Kto totiž zachová celý zákon, zakopne²⁰⁷ však v jednom, je vinný všetkými. Pretože ten, ktorý povedal: „Necudzolož!“, tiež povedal: „Nezabi!“ Ak teda necudzoložíš, ale zabíjaš, si priestupník zákona“²⁰⁸.

V súvislosti so zachovávaním zákona (νόμον τηρεῖν)²⁰⁹ sa explicitne hovorí o „celom zákone“ (ὅλον τὸν νόμον). Na tomto mieste si môžeme oprávnene položiť otázku, čo všetko obsahuje „celý zákon“²¹⁰. Na jednej strane toto spojenie samo osebe nedáva dôvod na to, aby sme pod ním nevideli tak morálne, ako aj rituálne predpisy Mojžišovho zákona. Na druhej strane však Jakubov list nikde nespomína žiadne starozákonné rituálne nariadenie a cituje len etické prikázania (2,8.11), resp. i keď napr. hovorí o pravej „zbožnosti“ pomocou kultových termínov (θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος), interpretuje ju v zmysle sociálno-etickom (porov. Jak 1,26-27)²¹¹. Čo môžeme s istotou

²⁰⁶ Prikázanie lásky na základe svojho postavenia v celom zákone (v kontexte Ježišovho a následne kresťanského postoja voči Mojžišovmu zákonu) nezneplatňuje, neruší jednotlivé konkrétne prikázania, ale v istom zmysle ich „upgraduje“, uvádza ich do súvislosti definitívneho Božieho zjavenia v Ježišovi Kristovi. Zákon lásky ako taký v tomto svojom postavení môže mať (a má) svoj význam, len ak ostatné prikázania zostávajú v platnosti. Prikázania zákona nemôžu byť zrušené už len z toho titulu, že pochádzajú od Boha, ktorý je νομοθέτης. Pozri pozn. 220.

²⁰⁷ „The verb *ptaiein* means „to stumble“ and is used metaphorically to indicate failure and sin. James uses it again in 3:2.“ – HARTIN, *James*, 122.

²⁰⁸ ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ παύσῃ δὲ ἐν ἑνί, γέγονεν πάντων ἔνοχος. ὁ γὰρ εἰπὼν μὴ μοιχεύσης, εἶπεν καὶ μὴ φονεύσης· εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις φονεύεις δέ, γέγονας παραβάτης νόμου

²⁰⁹ „Zachovávanie zákona“ (νόμον τηρεῖν) tu nahradzuje spojenie νόμον τελεῖν z Jak 2,8. HARTIN, *James*, 121, však správne poznamenáva: „The verb „fulfill“ (*teleite*) returns again to the theme of perfection that recurs throughout the letter. The concept implies that the reader carries out the Law fully, wholly, or totally.“

²¹⁰ „Das „vollkommene Gesetz der Freiheit“ (1,25) ist das *ganze* Gesetz, also nicht im Sinne der Vollendung des Gesetzes zu verstehen, sondern im Sinne seiner Ganzheit.“ – SCHRAGE, *Ethik*, 235.

²¹¹ „James does not connect language about law to ritual observance. (...) Circumcision is of no concern to this writing (contrast Gal 5:2-4, 12; 6:12). The text shows

povedať, je, že Jakub neobmedzuje svoje chápanie zákona len na Dekalóg²¹² a evidentne pod „celý zákon“ zahrnuje etické prikázania Zákona.²¹³ Dovolíme si však na tomto mieste prikloniť sa k (menšinovému)²¹⁴ názoru, ktorý pod „celým zákonom“ chápe aj rituálne, resp. liturgické predpisy Tóry. Pretože charakter celého Jakubovho listu je výrazne parenetický, je celkom pochopiteľné, že sú v ňom uvedené len exhortácie etického charakteru²¹⁵. To však automaticky nevylučuje z „celého zákona“ rituálny rozmer, a to aj z toho dôvodu, že autor listu nerozvíja nejaké učenie o zákone, netematizuje ho. Rituálna oblasť tiež zrejme u (židokresťanských) adresátov, pre ktorých autor písal²¹⁶, nepredstavovala nejaký závažnejší problém²¹⁷. Výrazný židokresťanský²¹⁸ charakter listu by takisto mohol byť istým argumentom pre tu zastávaný názor. Je pravda, ako ukazujú listy apoštola Pavla, že kresťania zo židov aj z pohanov môžu dosiahnuť spásu, byť ospravodlivení len skrze vieru

no interest in special days or feasts (contrast Gal 4:9-11; Col 2:16). Nor does it advocate any sort of dietary or purity regulations (contrast Col 2:21). In 1:27 James speaks of „pure religion“ as being „unstained from the world,“ but, as we shall show, this involves moral rather than ritual behavior. In short, whatever James means by *nomos*, it cannot be connected with any recognizable program for Jewish ethnic identity, still less any „Judaizing“ tendency in early Christianity.“ – JOHNSON, *The Letter*, 30.

²¹² VIVIANO, *La Loi*, 221-222 na základe pojednávaneho problému stránenia osobám tvrdí: „Cette référence est importante pour notre argument, car elle montre que Jacques ne limite pas son usage de la loi au commandement de l’amour ou à la loi morale dans le sens du Décalogue, mais en inclut d’autres éléments plus détaillés de la Loi mosaïque.”

²¹³ „The attention which James then gives to the second table of the Decalogue further clarifies this and makes it certain that by *law* James includes the Old Testament moral law.” – FELDER, *Partiality*, 63.

²¹⁴ Napr. VIVIANO, *La Loi*, 221: „la Loi mosaïque dans sa totalité (613 préceptes moraux et rituels, selon une estimation plus tardive).“ Porov. BAUCKHAM, *James*, 146-147.

²¹⁵ VIVIANO, *La Loi*, 221 k tomu uvádza: „Jacques ne mentionne pas les observances rituelles, non pas parce qu’il les rejette (...), mais pour des raisons de genre littéraire (il écrit non pas une halacha, mais une œuvre d’exhortation morale comparable à Pirke Aboth et à ce qui plus tard sera connu dans le judaïsme comme étant le *musar*, une formation et une instruction morales; les deux *présupposent* l’observation rituelle sans la discuter directement).“

²¹⁶ Inak tomu bolo napr. v zmiešaných kresťanských spoločenstvách, ktorým písal apoštol Pavol.

²¹⁷ „James’ failure to refer to the literal observance of ritual and cultic commandments does not mean that he did not expect his readers to observe them, but it does mean that they are not of central concern to him.” – BAUCKHAM, *James*, 147.

²¹⁸ RUZER, *James*, 5 dokonca interpretuje Jakubov list ako „a possible early witness for certain Jewish tendencies further developed in later rabbinic Judaism“.

v Ježiša Krista. Na druhej strane však „nie je dôvod, prečo by sa židovskí kresťania mali vzdať zachovávaní zákona“²¹⁹. Dodržiavanie istých rituálnych predpisov však už nemalo soteriologický význam, ale len „identifikačný“, prostredníctvom ktorého sa odlišovali kresťania židovskí od kresťanov pohanských²²⁰.

Ten, kto poruší zákon v jednej časti/veci, v jednom bode/ohľade/aspekte²²¹ (ἐν ἐνί)²²², previňuje sa voči všetkým. Jakubovo poňatie zákona je aj preto legitímne charakterizovať ako holistické²²³. Zákon pre neho nie je akýmsi agregátom prikázaní²²⁴, ale istou organickou²²⁵ jednotou, organickým celkom²²⁶, kde podobne ako v živom organizme porušenie jedného miesta narušuje rovnováhu celého organizmu. Jednota, celistvosť zákona vyplýva z toho, že ide o jedno slovo, o výraz vôle, o „vyslovenie sa“ samotného Boha (ὁ γὰρ εἶπών ... εἶπεν καί)²²⁷. „Zákon

²¹⁹ BAUCKHAM, *James*, 148. Myšlienka o Bohu ako Zákonodarcovi (Jak 4,11) „celého zákona“ v istom zmysle bráni automatickému vylúčeniu rituálneho rozmeru. Božie zákony pre Boží ľud si udržiavajú svoju platnosť, akurát sú v kresťanskom prostredí uvedené do širšej súvislosti definitívneho Božieho zjavenia v Ježišovi Kristovi; sú vzhľadom na neho uvedené do zásadne nového vzťahu, a preto v najlepšom slova zmysle relativizované.

²²⁰ K tomuto viac pozri BAUCKHAM, *James*, 148-151. Porov. tiež HARTIN, *James*, 138.

²²¹ Aj keď vecne by sa to mohlo identifikovať s „prikázaním“, tak autor listu to nerobí, čo zrejme súvisí s jeho celkovým chápaním zákona, zvlášť s tým jeho aspektom, ktorému sa venujeme v tomto odseku.

²²² „The phrase *en heni* is understood as neuter („in one point“). It cannot be read as masculine agreeing with *nomos* (law) because throughout the Bible *nomos* is always used in a collective sense, never in reference to one specific command (*entolē*).“ – HARTIN, *James*, 122.

²²³ „This has been called a unitary understanding of the law (Davids, 117)“ – MARTIN, *James*, 69.

²²⁴ Pozri vyššie pozn. 201.

²²⁵ V Jak 2,9 je zákon istým spôsobom personifikovaný. Pozri nižšie.

²²⁶ „Zákon je *system*, *řád*. Něco jako ekologická rovnováha.“ – MRÁZEK, *Bláznovství*, 49. „Jestliž zákon Boží výrazem vůle nejvyššího zákonodárce a podoben rouchu, kteréž jest celé zkaženo, jakmile se jen jedna část jeho roztrhne neb uzme.“ – NOVÁK, *List*, 40.

²²⁷ „The law, in other words, is not simply a collection of commandments; rather it reflects the will of the lawgiver (...). Thus, James emphasizes the *speaking* of the commandments: the same one who „says“ not to kill is the one who „says“ not to commit adultery.“ – JOHNSON, *The Letter*, 236.

(*nomos*), o ktorom Jakub hovorí, je Mojžišov zákon vo svojej totalite ako výraz Božej vôle pre Boží ľud. To podporuje fakt, že slovu *nomos* je dávaná prednosť pred *entolē*: mieni sa skôr zákon vo svojej celistvosti (*nomos*) než jednotlivé prikázanie (*entolē*)²²⁸. Všetky časti zákona pochádzajú od tej istej božskej autority, od božského Zákonodarcu (porov. 4,11), preto všetky vyžadujú poslušnosť²²⁹. Prestúpením jedného príkazu alebo zákazu, ktorejkoľvek jednej časti zákona, človek nielenže sa stáva tým, kto spáchal hriech (ἀμαρτίαν ἐργάεσθε), kto prestúpil zákon v jeho celku (παραβάτης νόμου)²³⁰, ale tiež „zraňuje tú istú nedeliteľnú autoritu božského Zákonodarcu“²³¹.

Zákon netvorí celok len na základe jednoty Zákonodarcu, ale tiež na základe svojho obsahu, ktorý je zásadným spôsobom definovaný zákonom lásky označeným ako νόμος βασιλικός. S ním treba konfrontovať každú normu kresťanského konania, v priestore zákona lásky sa majú uskutočňovať všetky etické požiadavky²³². Jeho naplňovaním je konanie človeka v celku, vo svojej totalite láskou²³³.

Zákon je tu podobne ako v 1,22-25 uvedený do súvislosti s Božím slovom. Autor listu nepíše „ten, ktorý prikázal...“, tiež prikázal“, ale „povedal/vyslovil“. Aj tu sa jasne ukazuje normatívny charakter Božieho slova²³⁴ v tom, že je formulované v tvare (záporného) imperatívu : μή μοιχεύσης, μή φονεύσης.

Najbližšiu starozákonnú paralelu predstavuje Dt 5,17-18 LXX (οὐ μοιχεύσεις οὐ φονεύσεις), kde zákaz cudzoložstva bezprostredne predchádza

²²⁸ HARTIN, *James*, 121. Podobne SÁNCHEZ BOSCH, *Llei*, 65.

²²⁹ Porov. JOHNSON, *The Letter*, 232. „všecka mravní přikázání pocházejí od téže autority Boží, jsou výrazem jedné a téže Boží vůle, souvisejí spolu, navzájem se doplňují a podmiňují, tvoří jeden celek.“ – KOVÁŘ, *Výklad*, 38.

²³⁰ Porov. JOHNSON, *The Letter*, 233.

²³¹ Marucci, 320. „Breaking any part of the law is like breaking all of it, for obedience is not directed not to the *commandment* but to the lawmaker (2:11; see 4,11-12).“ – JOHNSON, *The Letter*, 30.

²³² „Všechna přikázání jsou stejně cenná i závazná. Ruší-li se královský zákon lásky strannictvím jakýmkoli, ruší se tím ne jedno, nýbrž všechna přikázání.“ – NOVÁK, *List*, 40.

²³³ „Il suo compimento perciò, guidato da un impulso interiore, abbraccia la totalità dell'agire come l'amore.“ – FABRIS, *Legge della libertà*, 176.

²³⁴ Ako už bolo uvedené vyššie v I.1.

zákazu zabitia²³⁵. Odlišné použité tvary²³⁶ by však skôr ukazovali na alúziu na toto miesto v Starom zákone než na priame citovanie²³⁷. Jakubovo znenie sa presne zhoduje v poradí prikázaní i v slovesných tvaroch so znením v Lk 18,20. V poradí sa zhoduje i s Rim 13,9 (οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις), kde sa však tvary zhodujú s tvarmi Dt 5,17.18. Mt 19,18 (οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις) sa tvarmi líši od Mk 10,19 (μὴ φονεύσης, μὴ μοιχεύσης), zhodujú sa však v poradí, ktoré je poradím týchto prikázaní v hebrejskom (masoretskom) texte Dt 5,17-18²³⁸. Na základe tohto stručného prehľadu citovania uvedených dvoch prikázaní v novozákonných spisoch môžeme konštatovať, že neexistovalo žiadne ustálené poradie pri odkazovaní na Desatoro²³⁹.

Autor listu sa uvedené dve konkrétne prikázania nesnaží uviesť do nejakého priameho vzťahu k zákonu lásky k blížnemu (ako je to napr. v Rim 13,8-10). Pretože kladie dôraz predovšetkým na jednotu zákona založenú na autorite božského Zákonodarcu, ktorý je garantom tejto jednoty; pretože mu ide primárne o zákon vcelku, proti ktorému sa previní (πάντων ἕνοχος)²⁴⁰ každý, kto zhreší „v jednom“; a pretože témou, o ktorú má v 2,1-13 hlavný záujem, je nadržovanie osobám (προσωποληψία), tak zákaz cudzoložstva a zabitia nemá v tomto kontexte nejaký svoj vlastný zvláštny teologický význam, má (len) reprezentatívnu funkciu²⁴¹. „Pravdepodobne ktorékoľvek iné dva hriechy zakázané v Desatore by slúžili autorovmu zámeru celkom tak dobre, pretože

²³⁵ V Ex 20,13-15 je medzi ne vložený zákaz kradnutia: οὐ μοιχεύσεις οὐ κλέψεις οὐ φονεύσεις.

²³⁶ V Jakubovom liste záporný imperatív vyjadrený pomocou konjunktívu aoristu; v Dt indikatív futúra.

²³⁷ Takto FELDER, *Partiality*, 63-64.

²³⁸ Porov. tiež napr. JOHNSON, *The Letter*, 233.

²³⁹ Porov. FELDER, *Partiality*, 64.

²⁴⁰ Aj toto spojenie potvrdzuje autorov záujem a jeho dôraz na jednotu a celistvosť zákona.

²⁴¹ „Es geht dem Verfasser nicht um das Verhältnis von Hauptgebot und Einzelgebot, sondern um das von ganzem Gesetz und beispielhaftem Einzelgebot, also darum, daß das Gesetz als unteilbar ganzes eine homogene Einheit bildet und den Menschen verpflichtet. Derselbe Gott, der das sechste Gebot gab, hat auch das fünfte gegeben.“ – SCHRAGE, *Ethik*, 234. Dôvod na uvedenie práve týchto dvoch zákazov „ist einfach der, daß das 5. und 6. Gebot traditioneller Anfang bei Zitationen von Dekaloggeboten ist (vgl. Mk. 10,19; Röm 13,9; an der letzten Stelle ja ebenfalls in Zusammenstellung mit dem Liebesgebot).“ – BALZ – SCHRAGE, *Die „Katholischen“ Briefe*, 29.

jeho cieľom je jednoducho trvať na nutnosti zachovávaní toho, čo označuje ako celý zákon. (...) Všetko, čo si tu Jakub praje zdôrazniť, je, že človek si nemôže vybrať a zvoliť, ktorým častiam zákona sa podriadi, pretože každý príkaz, ktorý je v ňom obsiahnutý, vychádza z toho istého božského zdroja“²⁴².

II.3 Zákon a súd

V Jak 2,12 sa nachádza druhý-(a posledný)-krát v Jakubovom liste spojenie „zákon slobody“ (νόμος ἐλευθερίας)²⁴³. V Jak 1,25 čitatelia síce boli vyzvaní k tomu, aby boli vytrvalými vykonávateľmi zákona, avšak až v Jak 2,8-12 sa k tomu uvádza zdôvodnenie. Verše 8-11 ukázali, že zákon je normou správneho konania, ktoré má zodpovedať viere v Ježiša Krista, láske k blížnemu, vôbec celému zákonu. Prestúpenie zákona v ktorejkoľvek jeho časti je hriechom voči Bohu²⁴⁴. Vo vv. 12-13 sa stretávame s ďalšou významnou a teologicky relevantnou výpoveďou o zákone, totiž o jeho veľmi úzkej súvislosti s témou súdu, súdenia²⁴⁵, ktorá však istým spôsobom bola prítomná i v predchádzajúcich veršoch. V každom z veršov 9-13 je prítomný nejaký termín, ktorý je s touto oblasťou spojený. V. 9: ἐλεγχόμενοι, παραβάται; v. 10: ἔνοχος; v. 11: παραβάτης; v. 12: κρίνεσθαι; v. 13: κρίσις (2x). Vo v. 9 v spojení so slovesom v tvare participia média (ἐλεγχόμενοι) prostredníctvom predložky ὑπό (s gen.) nadobúda „zákon“ dokonca až akýsi personifikovaný charakter²⁴⁶. On (podobne ako žalobca) usvedčuje hriešnikov (ἁμαρτιῶν ἐργάzesθε) ako tých, ktorí prestúpili zákon (ὡς παραβάται; vo v. 11: παραβάτης νόμου).

Zákon je zároveň rozhodujúcim prostriedkom (διὰ νόμου ἐλευθερίας) v rukách jediného sudcu²⁴⁷, ktorým je sám Boh (porov. Jak 4,12). „Zákon

²⁴² SEITZ, James, 476-477.

²⁴³ Tentokrát už bez atribútu „dokonalý“.

²⁴⁴ Porov. tiež FELDER, Partiality, 66-67.

²⁴⁵ οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι. ἢ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος· κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως.

²⁴⁶ JOHNSON, *The Letter*, 236 hovorí o “the virtual personification of *nomos* in this section“. „The construction with *hypo* + passive indicates what actually convicts them – in this case the Law. The Law is personified as a judge.“ – HARTIN, *James*, 121-122.

²⁴⁷ „The *dia* here express the *means* used by God for judgment. God judges on the basis of the measure that has been revealed to humans.“ – JOHNSON, *The Letter*, 233.

slobody“ má teda rozhodujúcu funkciu pri konečnom súde²⁴⁸, je nástrojom, mierou, prostredníctvom ktorej Boh bude súdiť²⁴⁹. To len potvrdzuje jeho eschatologický rozmer, ktorý už bol istým spôsobom prítomný v súvislosti zákona ako slova s dokonalosťou²⁵⁰.

Prostredníctvom súdu a súdenia vo vv. 12 a 13²⁵¹ je zákon uvedený tiež do vzťahu s témou milosrdenstva, ktoré je spolu so zákonom lásky k blížnemu ďalším charakteristickým rysom života kresťana²⁵². „Súd bez milosrdenstva je určený tomu, kto milosrdenstvo nepreukázal“²⁵³. Tento veľmi prísne znejúci výrok treba akceptovať v celej jeho vážnosti. Ten, kto nepreukáže milosrdenstvo, sa takto sám vylučuje z priestoru Božieho milosrdenstva²⁵⁴. Na druhej strane to ale znamená, že „milosrdný súd“ čaká toho, kto milosrdenstvo preukázal. Nejde však o „lacno“ darované milosrdenstvo; zákon slobody totiž v sebe, ako bolo ukázané vyššie, obsahuje Zákon ako celok a teda jednotlivé prikázania Tóry²⁵⁵. Ten, kto preukázal milosrdenstvo, obstojí na základe takéhoto svojho správania pri konečnom súde, pri ktorom hrá rozhodujúcu rolu

²⁴⁸ „When James 2:13a is considered in this light, ἡ κρίσις seems best understood as a reference to God’s final judgment.” – FELDER, *Partiality*, 68

²⁴⁹ Porov. JOHNSON, *The Letter*, 236.

²⁵⁰ Pozri vyššie.

²⁵¹ „This vers acts as a culmination for the entire paragraph.“ – HARTIN, *James*, 123.

²⁵² „The Christian who shows mercy fulfills what the “law of love” (supreme law, the law that sets free) requires (cf. Zech 7:9-10).“ – MARTIN, *James*, 71.

²⁵³ Jak 2,13: ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος. „The content of v. 13a is a principle on the reciprocity of mercy, that is, God’s mercy in the coming judgment will be shown on the basis of demonstrated acts of mercy which Christians have shown. (...) James seems to employ the principle of reciprocity as a threat in order to underscore the significance of showing mercy.” – FELDER, *Partiality*, 68.

²⁵⁴ „Failure to show mercy to others cuts a person off from a true appreciation of the divine compassion. (...) What is in view is the insistence that showing mercy is the way that love will express itself in [the] new community.“ – MARTIN, *James*, 72. „It is not that God is unwilling to forgive or be merciful but that the condition of the unforgiving and unmerciful renders them unable to receive forgiveness and mercy. To lock another out is to lock oneself in. To reject mercy for other is to reject mercy for oneself.“ – STAGG, *Exegetical Themes*, 400.

²⁵⁵ „It is a law of grace, but not one of laxity.“ – DUKES, *Never Judge*, 52. „The law of freedom is not laxity but a strict ethical rule of God, and we shall be judged by our adherence to its supreme principle of brotherly love or mercy.“ – MOFFATT, *The General Epistles*, 36.

„zákon slobody“²⁵⁶, a preto treba „takto hovoriť a takto konať“ (οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε)²⁵⁷.

V nadväznosti na v. 12 zdôrazňuje v. 13a eschatologický význam preukazovania milosrdenstva (ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος), pri ktorom platí istá spravodlivosť (v zmysle reciprocity)²⁵⁸ v súvislosti s dôsledkami ľudského konania. Nasledujúci (v. 13b) záverečný výrok celej perikopy (κατακαυῶται ἔλεος κρίσεως) potvrdzuje slová z Jak 5,11: „Pán je veľmi súcitný a milosrdný“ (πολύσπλαγχνός ἐστὶν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων). Milosrdenstvo nie je len „silnejšie“²⁵⁹ než súd, ale je predovšetkým tým, čo charakterizuje Boha, čo je mu najvlastnejšie, čomu je nakoniec podrobená i oná eschatologická reciprocita z predchádzajúceho výroku²⁶⁰. Vo formuláciách v. 13 môžeme vidieť v istej podobe myšlienku *imitatio Dei*. „Milosrdenstvo sa stáva paradigmou, pretože, podľa Jakuba, spolu so spravodlivosťou popisuje Božiu prirodzenosť. (...) Jakub ukazuje, že zákonu predchádza „konanie“, ktoré je motivované napodobovaním Boha, *imitatio Dei* (t. j. spravodlivosťou a milosrdenstvom), a tak predkladá paradigmy pre kresťanskú akciu a sociálnu spravodlivosť“²⁶¹.

Zákon sám osebe ako subjekt usvedčuje hriešnika ako toho, kto zákon prestúpil (ἀμαρτίαν ἐργάεσθε ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται). V rukách „veľmi súcitného a milosrdného Pána“ (5,11) sa však „zákon slobody“ môže stať nástrojom (διὰ νόμου ἐλευθερίας) milosrdného súdu,

²⁵⁶ „Nach der Norm dieses Gesetzes wird das Endgericht ergehen. (...) Die Barmherzigkeit aber und die Liebe des Menschen gegenüber seinem Nächsten werden das Gericht überflüssig machen.“ – RUCKSTUHL, *Jakobusbrief*, 18.

²⁵⁷ „The emphasis upon „doing“ in 1:22-25, with the term ποιήσις as a *hapax legomenon*, is also a feature of 2:12 as will become clear, but v. 12 begins by calling attention to the unity or consistency which should exist in word and deed.“ – FELDER, *Partiality*, 65-66.

²⁵⁸ W. Schrage odkazuje na *ius talionis*: „zwischen irdischem Verhalten und jenseitigem Gericht eine Entsprechung besteht (vgl. Mt. 5,7).“ – BALZ – SCHRAGE, *Die „Katholischen“ Briefe*, 29.

²⁵⁹ „In the present context, it is best understood as the way in which mercy (in contrast to the lack of mercy) „wins out“ in judgment.“ – JOHNSON, *The Letter*, 234.

²⁶⁰ „James 2:13b complements rather than contradicts the principle on the reciprocity of mercy as stated in v. 13a.“ – FELDER, *Partiality*, 68.

²⁶¹ FELDER, *Partiality*, 69.

pretože „milosrdenstvo je silnejšie než súd“. „Božie milosrdenstvo je silnejšie než odsúdenie, ktoré vyhlásil zákon“²⁶².

V druhej kapitole je „zákon slobody“ uvedený v súvislosti s milosrdenstvom ako rozhodujúcim kritériom pri súde a s prikázaním lásky označeným ako „kráľovský zákon“, ktoré je tiež uvedené ako istá norma uskutočňovania zákona (κατὰ τὴν γραφήν). Tieto dva aspekty Jakubov list prezentuje ako rozhodujúce pri správnom uskutočňovaní celého zákona. Tým však nie sú zrušené, resp. zneplatnené jednotlivé prikázania, ako (okrem iného) ukazuje citovanie dvoch prikázaní z Desatora. Prestúpiť zákon (παραβάτης νόμου, 2,11) v jednom bode (ἐν ἐνί) znamená prehrešiť sa (ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε) proti celému zákonu (πάντων ἔνοχος). Celý zákon je výrazom Božej vôle (porov. 4,12), človek nie je kompetentný rozhodovať o tom, čo sa môže/má zachovávať a čo nie²⁶³.

III. Jak 4,11

Posledným miestom, kde sa stretávame so „zákonom“, je Jak 4,11. Je súčasťou krátkeho samostatného textového segmentu 4,11-12, o ktorého vymedzení v tomto rozsahu existuje až na isté výnimky²⁶⁴ medzi komentátormi širší konsenzus²⁶⁵. V Jak 4,11-12 je téma zákona úzko spojená s ohováraním/osočovaním a súdením, príp. posudzovaním.

Prostredníctvom termínων νόμος, κρίνειν, κριτής a πλησίον je táto pasáž evidentne prepojená s Jak 2,8-13²⁶⁶. V oboch prípadoch vidíme uvedenie zákona v súvislosti s istým konkrétnym nežiaducim správaním v spoločenstve (καταλαλιά, resp. προσωποληψία) a súdom. Z uvedeného vzťahu tiež vyplýva,

²⁶² MARTIN, *James*, 72

²⁶³ „Wer eines der Gebote übertritt, ist ein Übertreter des *ganzen* Gesetzes. Gottes Wille ist vom Menschen nicht nach Belieben zu dividieren.“ – SCHRAGE, *Ethik*, 235. „křesťané mají ten zákon plnit dobrovolně ve svém svědomí, ovšem celý, ne jen to, co se jim líbí nebo co se hodí jejich zájmům.“ – KOVÁŘ, *Výklad*, 38.

²⁶⁴ Napr. JOHNSON, *The Letter*, 4,11-5,6 – „Examples of arrogance“. „Warnung vor Zwietracht und Weltsinn: 4¹⁻¹²“ – RUCKSTUHL, *Jakobusbrief*, 25.

²⁶⁵ Porov. napr. KOVÁŘ, *Výklad*, 65; SOUČEK, *Dělná víra*, 69; NOVÁK, *List*, 64; HOPPE, *List*, 84. 4,11-12 ako „independent unit“ – viac k tomu HARTIN, *James*, 220. Podrobnejšie pozri BOTTINI, *Uno solo*, 100-101.

²⁶⁶ A to až do takej miery, že napr. MOFFATT, *The General Epistles*, 34-39 ju sem presúva a tu ju aj interpretuje.

že zákon, o ktorom sa hovorí v 4,11, je celý Mojžišov zákon, ktorého kritickou normou je láska k blížnemu a milosrdenstvo²⁶⁷.

Skrze frázu ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι je perikopa v Jak 4,11-12 spojená s Jak 1,21, kde je v podobnom znení (τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν) aplikovaná na „slovo“ (τὸν ἔμφυτον λόγον), a teda i na zákon. Tu sa vcelku jasne ukazuje, že od jedného Boha pochádza tak ἔμφυτος λόγος, ako aj zákon a potvrdzuje to ich isté stotožnenie²⁶⁸. To je tiež ďalej potvrdené prostredníctvom termínu ποιητής v spojení s genitívom „zákona“ a „slova“: ποιητής νόμου²⁶⁹ (4,11) je ποιητής λόγου (1,22.23) a ποιητής ἔργου (1,25). Na základe sémantických protikladov môžeme povedať, že kto je ποιητής λόγου, ποιητής ἔργου, ποιητής νόμου nemá byť μόνον ἀκροατής λόγου (1,22.23), παραβάτης νόμου (2,11), κριτής νόμου (4,11). Prepojenie všetkých troch pasáží, v ktorých sa hovorí o zákone, azda už ani nemôže byť vyjadrené jasnejšie.

Pri celkom poslednom výskyte slova νόμος (i keď nie samostatne, ale v zloženom slove) sa dostávame k najdôležitejšej, kľúčovej výpovedi pre pochopenie poňatia zákona v Jakobovom liste, ktorá jasne a explicitne potvrdzuje primárne teocentrický charakter zákona: εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης καὶ κριτής („jeden je **Zákonodarca** a Sudca) (4,12)²⁷⁰. Prestúpenie zákona v jednej jeho časti (porov. 2,10), tu konkrétne osočovaním brata (4,11), je zároveň previnením sa voči Bohu, jedinému Zákonodarcovi.

I keď už predchádzajúce texty o zákone ukazovali na Boha ako zdroj, pôvodcu zákona, až tu sa explicitne konštatuje, kde má zákon pôvod, odkiaľ pochádza, aká zákonodarná autorita za ním stojí. Boží zákon treba konať (ποιητής νόμου), nie súdiť (κριτής νόμου)²⁷¹. To totiž znamená nárokovať si

²⁶⁷ Porov. tiež MUBNER, *Der Jakobusbrief*, 243; HARTIN, *James*, 222.

²⁶⁸ Pozi vyššie I.1.

²⁶⁹ „In classical Greek the phrase refers to the „lawgiver“ rather than the „doer of the law.“ – HARTIN, *James*, 218. Porov. JOHNSON, *The Letter*, 293.

²⁷⁰ „Nicht zufällig dürfte Jakobus gegen Ende des Briefes in aller Eindeutigkeit den theozentrischen Aspekt zum Thema „Gesetz“ noch einmal betont haben, da nur so das Gesetz (als Tora Gottes) eschatologische Norm für Heil oder Unheil des Menschen ist. Die Tora als die gnädige göttliche Willensoffenbarung der Lebensordnung Israels in ihrer Gesamtheit und in den unterschiedlichen Konkretionen verpflichtet unweigerlich/eschatologisch den Glaubenden zur Einheit von Bekenntnis und Ethik.“ – FRANKEMÖLLE, *Gesetz*, 215.

²⁷¹ „Il ne faut pas juger la Torah, c'est-à-dire discriminer parmi ses préceptes, mais il faut les mettre en pratique.“ – VIVIANO, *La Loi*, 224.

pozíciu, ktorá *de iure a de facto* náleží len Bohu ako jedinému Sudcovi²⁷². „Zákonodarca“ je zároveň oným „Sudcom“ (κριτής), ktorý dozerá na dodržiavanie zákona, ktorý bude súdiť „skrze zákon slobody“ (διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι, 2,12). Takto je potvrdený eschatologický a soteriologický rozmer zákona, ktorý bol spomenutý už vyššie. Ten, kto má moc spasit' a zahubiť (σῶσαι καὶ ἀπολέσαι)²⁷³, jediný zákonodarca a sudca bude súdiť toho, kto súdi blížneho a zákon, kto je κριτής νόμου, nie ποιητής νόμου.

Oprávnené si môžeme klásť otázku, aká je logická súvislosť medzi osočovaním a posudzovaním brata a osočovaním a posudzovaním zákona (ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ ἢ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καταλαλεῖ νόμου καὶ κρίνει νόμον)²⁷⁴. Ide o to, že ten, kto brata osočuje, tak ho vlastne posudzuje. Osočovanie je prejavom arogancie, ktorá sa vyvyšuje nad druhého²⁷⁵, ktorá ponizuje brata, blížneho²⁷⁶. Podľa logiky Jak 4,11-12 sa ale ten, kto sa takto správa, stavia proti zákonu²⁷⁷, ktorý podľa prikázania lásky k blížnemu (Jak 2,8) stojí na strane brata, na strane blížneho a prikazuje ho milovať. Tým, že ho osočuje a posudzuje, previňuje sa nielen proti prikázaniu lásky, ktoré je súčasťou Božieho zákona, ale zároveň si privlastňuje i pozíciu toho, ktorý jediný ako Zákonodarca a Sudca zároveň má právo posudzovať „brata“ i „zákon“²⁷⁸. Takto už nie je ποιητής νόμου, ale jeho κριτής²⁷⁹.

²⁷² „Ten, kto druhého posudzuje, upiera Bohu túto úlohu, preberá ju na seba a stavia sa nad Boha, ktorému jedinému patrí právo *spasit' i zahubiť*.“ – TRSTENSKÝ, *Komentár*, 107.

²⁷³ „I due verbi contengono una chiara risonanza escatologica e rafforzano la motivazione religiosa della peneasi.“ – BOTTINI, *Uno solo*, 110.

²⁷⁴ Niektorí autori v tejto súvislosti uvádzajú ako vysvetlenie odkaz na Lv 19,16. „The logic of this conclusion, however, remains obscure unless one grants that James has in mind precisely an allusion to Lev 19:16.“ – JOHNSON, *The Letter*, 293. Podrobnejšie pozri IBD., 293 a 307; JOHNSON, *The Use*, 395-396. Porov. HARTIN, *James*, 222; SEITZ, *James*, 476.

²⁷⁵ „What is most pertinent for James is that such judgment is a form of arrogance (*hyperēphania*), in which one asserts superiority over another.“ – JOHNSON, *The Letter*, 293.

²⁷⁶ „Slander serves the double function of lowering my neighbor and elevating me; it takes away status from another and gives it to me.“ – JOHNSON, *The Letter*, 306-307.

²⁷⁷ Porov. SÁNCHEZ BOSCH, *Llei*, 74.

²⁷⁸ „Kdo pomlouvá, činí se soudcem nad bližním, osobuje si, co přísluší Bohu a připravuje bližního o dobré jméno, poškozuj je. Zákon jako projev zjevené mravní vůle Boží zakazuje pomlouvání a je ochráncem práva a dobrého jména bližního. Proto kdo

Boh sám dáva zákon a On sám ako jediný Sudca podľa toho zákona súdi a rozhoduje o spásе alebo o záhube človeka. Boh, „ktorý má moc spasiť a zahubiť“, vyslovuje „slovo pravdy“, „zasadzuje“ do človeka toto slovo (ἔμφυτος λόγος), „ktoré má moc spasiť duše“. Pretože Boh je jediný Zákonodarca, je jeho slovo zároveň zákonom, ktorého vytrvalé dodržiavanie vedie k blaženosti²⁸⁰, k získaniu „venca života“²⁸¹, vedie do Božieho kráľovstva, ktoré udeľuje sám Boh²⁸². Pri poslednom súde sám zákon usvedčuje veriaceho ako hriešnika, ako toho, kto zákon prestúpil (παραβάτης νόμου), kto nebol „vykonávateľom zákona“ (ποιητῆς νόμου)²⁸³. Skrze „zákon slobody“ Boh ako jediný Sudca nakoniec rozhoduje o definitívnom osude veriaceho človeka.

Záver

Predchádzajúce úvahy nad zákonom v Jakubovom liste ukázali, že jeho autor prezentuje pozitívne chápanie zákona, ani v jednom prípade sa o zákone nehovorí negatívne, zákon je celkom pozitívna veličina²⁸⁴.

Záver tejto štúdie môže byť sformulovaný v dvoch bodoch, ktoré zodpovedajú charakteristikám Boha ako jediného Zákonodarcu a Sudcu v Jak 4,12.

pomlouvá a súdi bližního, pomlouvá a súdi sám Zákon.“ – KOVÁŘ, *Výklad*, 65. Podobne napr. SOUČEK, *Dělná víra*, 70. Porov. MARTIN, *James*, 170; HARTIN, *James*, 222; BOTTINI, *Uno solo*, 112.

²⁷⁹ „So ist er nicht mehr ein Täter des Gesetzes, sondern maßt sich an, über die Anwendbarkeit oder Nichtanwenbarkeit des Gesetzes zu urteilen.“ – RUCKSTUHL, *Jakobusbrief*, 26-27. „not to keep it is to judge it to be invalid or unnecessary.“ – LAWS, *A commentary*, 187.

²⁸⁰ Jak 1,25: ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας, (...) οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται.

²⁸¹ Porov. Jak 1,12.

²⁸² Jak 2,5: τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν

²⁸³ „man muß ein „Täter des Gesetzes“ sein, um vor Gott, dem Gesetzesgeber, im Gericht zu bestehen (4,11c).“ – SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft*, 207.

²⁸⁴ „In der Tat läßt sich im ganzen Schreiben keine negative Aussage über das Gesetz finden.“ – SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft*, 206-207. MARUCCI, *Das Gesetz*, 319 hovorí o „die totale uneingeschränkte Positivität des „Gesetzes“.

I. Zákon ako celok (ὅλος ο ὁ νόμος, Jak 2,10) je na prvom mieste Božím slovom²⁸⁵, výrazom vôle jediného Boha, ktorý je Zákonodarcou (νομοθέτης, Jak 4,12). Ako taký je zákon zároveň normou kresťanského²⁸⁶ správania²⁸⁷, ktorej konkrétnym normatívnym vyjadrením je a) eminentným spôsobom zákon lásky k blížnemu neoddeliteľný a neoddeliteľný od lásky k Bohu, ktorá je predpokladom na vstup do Božieho kráľovstva; preto sa zákon nazýva „kráľovský“ (βασιλικός, Jak 2,5.8); b) ale takisto aj jednotlivé prikázania Mojžišovho zákona (porov. Jak 2,10.11).

Zákon je prejavom *spásnej* Božej vôle, *spásneho* Božieho rozhodnutia (βουληθείς, Jak 1,18): 1. ako „slovo pravdy“ (λόγος ἀληθείας, Jak 1,18) účinkuje na začiatku cesty veriaceho kresťana; 2. ako „slovo zasadené“ (ὁ ἔμφυτος λόγος) stojí zároveň na konci jeho smerovania, pretože rozhoduje o jeho definitívnom osude („má moc spasit' duše“, Jak 1,21); 3. medzitým ho (ako „zrkadlo“ [ἔσπετρον, Jak 1,23]) sprevádza ako „dokonalý zákon slobody“ (νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας), ktorého vytrvalým (παραμείνας) konaním (ἐν τῇ ποιήσει) dosiahne blaženosť (μακάριος ἔσται) (Jak 1,25).

Zákon ako prejav Božej vôle je už sám osebe „dokonalý“ (τέλειος, Jak 1,25), pretože pochádza od Boha, ktorý je darcom (τοῦ διδόντος θεοῦ, Jak 1,5), „každého dokonalého daru“ (Jak 1,17).

„Naplňovanie zákona“ (νόμον τελεῖν, Jak 2,8) spočíva v nerozdvojenom živote viery, ktorá je privádzaná k dokonalosti v „spolupráci“ so svojimi konkrétnymi prejavmi (ἢ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἢ πίστις ἐτελειώθη, Jak 2,22), pričom cieľom je dokonalosť a celistvosť (ἵνα ᾗτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι, Jak 1,4), ktorá sa prejavuje ako integrita, nerozdelenosť (napr. viery a skutkov, počúvania a konania, v osobnej zbožnosti, porov. Jak 1,5-8.22-25; 2,14-26; 4,3), ktorá však je v konečnom dôsledku Božím darom (Jak 1,17), o ktorý treba žiadať (porov. Jak 1,5).

II. Boh je zároveň „Sudca“ (κριτής), ktorý má moc spasit' a zachrániť (ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι). Táto funkcia je tiež pripisovaná „zasadenému slovu“ (ὁ ἔμφυτος λόγος, Jak 1,21), a teda i zákonu. Boh, jediný „Sudca“ (κριτής), bude súdiť „skrze zákon slobody“ (διὰ νόμου ἐλευθερίας, Jak 2,12);

²⁸⁵ Pozri vyššie I.1 a II.2. Porov. tiež SÁNCHEZ BOSCH, Llei, 58.

²⁸⁶ Hovorí sa o ňom v kontexte „viery v nášho Pána Ježiša Krista“ (Jak 2,1).

²⁸⁷ DIBELIUS, *Der Brief*, 148 charakterizuje zákon ako „Norm christlicher Frömmigkeit“.

zákon totiž sám „usvedčuje“ z „hriechu“ toho, kto zákon „prestúpil“ (ἀμαρτίαν ἐργάζεσθε ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται, Jak 2,9). Boh je však „veľmi súcitný a milosrdný“ (πολύσπλαγγνός ἐστὶν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων, Jak 5,11) a rozhodujúcim kritériom pri súde je práve milosrdenstvo (Jak 2,13). Zákon slobody teda úzko súvisí i s milosrdenstvom.

V takomto kontexte môže byť atribút „slobody“ pri zákone chápaný ako a) prejav slobodného Božieho rozhodnutia (dokonalý Boží dar); b) aj preto sa sloboda ukazuje ako kvalita (charakterizovaná dokonalosťou) kresťanského života žitého podľa zákona; c) v užšom zmysle (a v súvislosti s prikázaním lásky a milosrdenstvom) istá sloboda (kresťana) voči Zákonu-Tóre – bez toho, aby sa tieto významové možnosti navzájom vylučovali.

Použitá literatúra

- AMPHOUX, C.-B. Une relecture du chapitre 1 de l'Épître de Jacques, *Biblica* 59 (1978) 554-561.
- BALZ, H. – SCHRAGE, W. *Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- BAUCKHAM, R. *James. Wisdom of James, disciple of Jesus the sage*, London and New York : Routledge, 1999.
- BOTTINI, G. C. La legge perfetta della libertà (Gc 1,19-27). In: SACCHI, A. E. COLLABORATORI, *Lettere paoline e altre lettere*, Torino: Elle Di Ci, 1996, 559-570.
- BOTTINI, G. C. Uno solo è il legislatore e giudice (Gc 4,11-12), *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 37 (1987) 99-112.
- DAVIDS, P. H. *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1983.
- DIBELIUS, M. *Der Brief des Jakobus. 11. Auflage. Herausgegeben von und ergänzt von Heinrich Greeven*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- DUKES, J. Never Judge, Never Condemn, *The Theological Educator* 34 (1986) 48-59.
- FABRIS, R. Educare alla libertà e al realismo: „La legge della libertà“ nella lettera di Giacomo, *Rivista di teologia dell'evangelizzazione* 11 (2002) 73-91.
- FABRIS, R. La “legge perfetta della libertà” (Gc 1,25) nel contesto delle origini cristiane e nel dibattito attuale. In: *Legge e libertà. Scritti in onore di Ermanno Lizzi, a cura di G. Del Missier e M. Qualizza*, Udine : Istituto Superiore di Scienze Religiose, 2009, 57-84.
- FABRIS, R. Legge della libertà in Giacomo, Brescia : Paideia, 1977.
- FABRIS, R. La «sapienza che viene dall'alto» e la «Legge della libertà» in Giacomo. In: *Sapienza e Torah: Atti della XXIX Settimana Biblica*, Bologna : EDB, 1987, 153-163.

- FELDER, C. H. Partiality and God's Law: An Exegesis of James 2:1-13, *The Journal of Religious Thought* 39 (1982-1983) 51-69.
- FRANKEMÖLLE, H. Gesetz im Jakobusbrief. Zur Tradition, kontextuellen Verwendung und Rezeption eines belasteten Begriffes. In: *Das Gesetz im Neuen testament*, ed. K. Kertelge, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien : Herder, 1986, 175-221.
- FRANKEMÖLLE, H. *Der Brief des Jakobus. Kapitel 1*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- FRANKEMÖLLE, H. *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- GARLAND, D. E. Severe Trials, Good Gifts, and Pure Religion: James 1, *Review and Expositor* 83 (1986) 383-394.
- GLAZE, R. E. The Relationship of Faith to Works in James 1:22-25 and 2:14-26, *The Theological Educator* 34 (1986) 35-42.
- HARTIN, P. J. Call to be Perfect through Suffering (James 1,2-4). The Concept of Perfection in the Epistle of James and the Sermon on the Mount, *Biblica* 77 (1996) 477-492.
- HARTIN, P. J. *James* (Sacra Pagina Series 14), Collegeville, Minnesota : Liturgical Press, 2003.
- HOPPE, R. *List Jakubův*, Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001.
- HORT, F. J. A. *The Epistle of James. The Greek Text with Introduction, Commentary as Far as Chapter IV, Vers 7, and Additional Notes*, London : Macmillan and Co., 1909.
- JACKSON-MCCABE, M. A. *Logos and Law in the Letter of James. The Law of Nature, the Law of Moses and the Law of Freedom*, Leiden – Boston – Köln : Brill, 2001.
- JOHNSON, L. T. *The Letter of James. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York : Doubleday, 1995.
- JOHNSON, L. T. The Use of Leviticus 19 in the Letter of James, *Journal of Biblical Literature* 101 (3/1982) 391-401.
- KLEINKNECHT, H. – GUTBROD, W. νόμος. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, 1016-1084.
- KOVÁŘ, F. *Výklad listu Jakubova*, Praha : Husova československá bohoslovecká fakulta, [rok neuvedený].
- LAWSON, S. *A commentary on the epistle of James*, London : Adam & Charles Black, 1980.
- LOHSE, E. *Teologická etika Nového zákona*, Bratislava : Serafin, 2008.
- LUDWIG, M. *Wort als Gesetz. Eine Untersuchung zum Verständnis von "Wort" und "Gesetz" in israelitisch-frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften. Gleichzeitig ein Beitrag zur Theologie des Jakobusbriefes*, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien : Peter Lang, 1994.
- MARCONI, G. „Sia ognuno restio a parlare“. *Invito di Giacomo a non parlare di Dio (Esegesi di Gc 1,19-27; 3,1-12)*, Jesi, 1985.
- MARCUS, J. The Evil Inclination in the Epistle of James, *The Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982) 606-621.
- MARTIN, R. P. *James*, Waco, TX : Word Books, 1988.
- MARUCCI, C. Das Gesetz der Freiheit im Jakobusbrief, *Zeitschrift für katholische Theologie* 117 (1995) 317-331.
- MASSEBIEAU, L. L'Épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un chrétien?, *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXII (1895) 249-283.
- MCKNIGHT, S. *Letter of James*, Grand Rapids, MI – Cambridge, UK : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2011.

- MEYER, A. *Das Rätsel des Jacobusbriefes*, Gießen : Alfred Töpelmann, 1930.
- MOFFATT, J. *The General Epistles: James, Peter, and Judas*, Garden City, NY : Doubleday, Doran & Company, 1928.
- MRÁZEK, J. *Bláznovství víry podle Jakuba: výklad Jakobovy epištoly*, Jihlava : Mlýn, 2006.
- MUßNER, F. *Der Jakobusbrief*, Fünfte, durchgesehene Auflage, Freiburg – Basel – Wien : Herder, 1987.
- Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, ed. B. ALAND, K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C. M. MARTINI A B. M. METZGER, 27. vyd., Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.
- NOVÁK, F. *List sv. Jakuba*, Pardubice, 1905.
- PENNER, T. C. The Epistle of James in Current Research, *Currents in Research: Biblical Studies* 7 (1999) 257-308.
- POPKE, W. *Der Brief des Jakobus*, Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2001.
- POPKE, W. The Law of Liberty (James 1:25; 2:12). In: *Faculty of Baptist Theological Seminary, Festschrift Günter Wagner*, Frankfurt : Peter Lang, 1994, 131-142.
- PORSCH, F. *Mnoho hlasů – jedna víra*, Praha : Zvon, 1993.
- RIVERA, L. F. Sobre el socialismo de Santiago (Sant 2,1-13), *Revista Bíblica* 34 (1972) 3-11.
- RUCKSTUHL, E. *Jakobusbrief. 1.-3. Johannesbriefe*, Würzburg: Echter Verlag, 21988.
- RUZER, S. James on Faith and Righteousness in the Context of a Broader Jewish Exegetical Discourse, <http://orion.msc.huji.ac.il/symposiums/11th/papers/RuzerJames.doc> [cit. 21.7.2011].
- SÁNCHEZ BOSCH, J. Llei i Paraula de Déu en la carta de Jaume, *Revista Catalana de Teologia* 1 (1976) 51-78.
- SEITZ, O. J. F. James and the Law. In: *St. Ev. II, Texte und Untersuchungen* 87, Berlin, 1964, 472-486.
- SCHNACKENBURG, R. *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Band II, Die urchristliche Verkünder*, Freiburg – Basel – Wien : Herder, 1988.
- SCHRAGE, W. *Ethik des Neuen Testaments*, Berlin : Evangelische Verlangsanstalt, 1985.
- SISTI, A., La parola e le opere (*Giac. 1,22-27*), *Bibbia e Oriente* 6 (1964) 78-85.
- SOUČEK, J. B. *Dělná víra a živá naděje. Výklad epištoly Jakobovy a první epištoly Petrovy*, Praha : Kalich, 1968.
- SPITTA, F. Der Brief des Jakobus. In: *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1896, 1-239.
- STAGG, F. Exegetical Themes in James 1 and 2, *Review and Expositor* 66 (1969) 391-402.
- TAYLOR, M. E. Recent Scholarship on the Structure of James, *Currents in Biblical Research* 3.1 (2004) 86-115.
- TRSTENSKÝ, F. *Komentár k Jakobovmu listu*, Svit : Katolícke biblické dielo, 2010.
- VIA, D. O. The Right Strawy Epistle Reconsidered: A Study in Biblical Ethics and Hermeneutic, *The Journal of Religion* 49 (3/1969) 253-267.
- VIVIANO, B. T. La Loi parfaite de liberté. Jacques 1,25 et la Loi. In: *The Catholic Epistles and the tradition*, ed. SCHLOSSER, J., Leuven : Leuven University Press, 2004, 213-226.
- ZMIJEWSKI, J. Christliche »Vollkommenheit«. Erwägungen zur Theologie des Jakobusbriefes. In: *Das Neue Testament – Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis*, Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk, 1986, 293-323.

Zhrnutie

„Zákon“ (Jak 1,25; 2,8.9.10.11.12; 4.11 [4x]) síce nie je v Jakubovom liste ústrednou témou, na druhej strane však nie je teologicky nevýznamným termínom. Charakteristické a zároveň špecifické pre tento list je spojenie „zákon slobody“ (Jak 1,25; 2,12), ktoré sa inde v Novom zákone nenachádza. Súvislosti „zákona“ s témou „slova“, s dokonalosťou, s „kráľovským zákonom“ lásky, so súdom a milosrdenstvom, ukazujú jeho aspekty: *teologický*, resp. *teocentrický*: Boh je darcom zákona; *eschatologický*: zákon má rozhodujúcu funkciu pri súde; *soteriologický*: zákon ako „slovo zasadené“ (ἐμφυτος λόγος) má moc spasit' duše; *etický*: zákon je normou správania, podľa ktorej treba žiť, konať (ποιητῆς νόμου; νόμον τελεῖν); a *ekleziologický*: zásadné kritické a normatívne postavenie zákona lásky a milosrdenstva pri interpretácii a aplikácii prikázaní Mojžišovho zákona v kontexte viery v Ježiša Krista je jedným z identifikačných znakov veriaceho kresťanského spoločenstva.

Summary

„Law“ (James 1:25; 2:8,9,10,11,12; 4:11 [4 times]) is not a central theme in the Letter of James, but it is one of its theologically relevant terms. The formula „law of freedom“ (James 1:25; 2:12) is a unique feature of this letter, because it is not found in other New Testament writings. The connections of the „law“ – with the „word“, with the theme of the perfection, with the „royal law“ of love, with the judgement and mercy – show the important *aspects* of the concept of the law in the Letter of James: *theological*, or rather *theocentric*: God is the lawgiver; *eschatological*: the law has the decisive function at the last judgement; *soteriological*: the law as the „implanted word“ (ἐμφυτος λόγος) is able to save the souls; *ethic*: the law is a norm of life (ποιητῆς νόμου; νόμον τελεῖν); and *ecclesiological*: one of the characteristic features of the believing Christian community is the critical and normative status of the law of love and mercy in the interpretation and application of the commandments of the Law of Moses.

Július Pavelčík
 Jihočeská univerzita
 Teologická fakulta
 Katedra biblických vied
 juliuspavelcik@seznam.cz

ABSTRAKTY

Biblica 91 (2010)¹

(č. 3) 321-334: **J.A. Gladson: «Postmodernism and the *Deus absconditus* in Lamentations 3».** V Knihe Lamentácií Boh vystupuje ako skrytý, mlčanlivý. Gladson analyzuje verše 3,55-57 a pokladá ich za *crux interpretum* Božieho mlčania. Teofánný výraz אֱלֹהֵי יִרְאָה naznačuje, že strofa פ' tvorí prelom tohto ťaživého mlčania. Perspektíva Boha mlčky stojaceho v pozadí skutočnosti je napokon prirovnaná k nejednoznačnému a neurčitému prístupu k realite v postmoderných prúdoch.

335-347: **D.J. Armitage: «Rescued Already? The Significance of עֲרִיתִי in Psalm 22,22».** Preklady posledného výrazu v Ž 22,22 sa líšia. Niektoré nasledujú Septuagintu v zmysle poníženého postavenia žalmistu („mňa úbohého“) a upravujú hebrejský text s argumentom *lectio difficilior*. Autor článku analyzuje stylistické, kontextuálne a sémantické aspekty tohto verša a odvolávajúc sa na indikatívno-modálne rozdelenie foriem slovík považuje עֲרִיתִי za prekatívne perfektum s významom: „Zachráň ma!“

348-369: **É. Nodet: «On Jesus' Last Supper».** Jaubertovej hypotéza o Ježišovej poslednej večeri podľa slnečného kalendára (Kniha Jubilej) nie je všeobecne akceptovaná. Nodet vo svojej štúdií podáva nové argumenty, podľa ktorých Židia v Ježišovej dobe používali oba kalendáre. Jánova chronológia sa ukazuje ako historicky autentickjšia. Naproti tomu údaje synoptikov nie sú v zhode s dobovými reáliami a zvykmi.

370-392: **G.N. Uzukwu: «Gal 3,28 and its Alleged Relationship to Rabbinic Writings».** Viacerí exegéti považujú Pavlovo zostavenie párov: Žid – Grék, otrok – slobodný, muž – žena v Gal 3,28 za vplyv skorého judaizmu a porovnávajú to s trojitým ranným požehnaním v Tosefte („Požehnaný si, že si ma neučinil pohanom/ženou/otrokom“). Autor v svojom článku dokazuje výrazné rozdiely medzi týmito textami v ich štruktúre, obsahu a v celom kontexte. Dochádza k záveru, že obidva texty koncepčným využitím opozitných párov idú v tradícii grécko-rímskej literatúry, ale sú od seba zjavne nezávislé.

¹ Prístupné na <http://www.bsw.org/Biblica/Vol-91-2010/> (11.11.2011). Všetky ročníky časopisu sú dostupné v knižnici Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne.

393-417: **C. Rulmu: «Between Ambition and Quietism: the Socio-political Background of 1 Thessalonians 4,9-12».** Slovné spojenie φιλοτιμεισθαι ήσυχάζειν („aby ste sa usilovali žiť pokojne“) v 1 Sol 4,11 nie je výrazom epikurejského prístupu k spoločnosti. Rulmu v svojom článku predpokladá, že Pavol si bol dobre vedomý zložitej spoločensko-politickej situácie medzi rímskymi vládnymi kruhmi, mešťanmi a gréckymi oligarchami. Solúnskych kresťanov identifikuje s profesijným dobrovoľníckym združením, pravdepodobne kožkárov. Pretože Pavol pozná nebezpečenstvo podozrievania zo vzniku nového kultu a podnecovania nepokojov, odporúča kresťanom politický kvietizmus.

418-424: **D. Grant: «A Brief Discussion of the Difference between Human and Divine חמה».** Biblia používa viaceré výrazy na označenie hnevu. Termín חמה označuje tak ľudský, ako aj Boží hnev. Autorka analyzuje viacero prípadov použitia tohto slova a dochádza k záveru, že ľudské חמה vyjadruje pocit ohrozenia a Božie חמה je výsledkom provokácie. Upozorňuje pritom na snahu svätopiscov zosúladiť antropomorfickú koncepciu emocionálneho Boha so všemohúcim a nedotknuteľným božstvom.

425-432: **G.T.K. Wong: «Goliath's Death and the Testament of Judah».** Na základe podobnosti slov מַצַּח „čelo“ a מַצְחָה „holene, holenice“ navrhla v r. 1978 Ariella Deem chápať slovo מַצַּח v 1 Sam 17,49 ako „holene“, t.j. časť brnenia zakrývajúca nohu od kolena nadol. Spôsob porážky súpera zasiahnutím jeho holene pozná aj Testament Júdov (3,1). Autor tohto príspevku nachádza ďalšie paralely medzi biblickým opisom Dávidovho súboja s Goliášom a zápasom Júdu s chasorským kráľom.

433-440: **S. Joo: ««Trembled Like Him»: Reassessment of 1 Sam 13,7b».** Sloveso חרר s predložkou אחר v 1 Sam 13,7b tvoria ťažko preložiteľné slovné spojenie. Samantha Joo preto odporúča vidieť vo výraze אחריו radšej sloveso s významom „nasledovať, napodobňovať“. V kontexte 1 Sam dokazuje, ako strach z Filištíncov zdiskreditoval Saula v úlohe vojenského vodcu.

(č. 4) 481-498: **V. Wagner: «Das Pesach ist „zwischenengekommen“ (Dtn 16,1-8)».** Už Wellhausen v svojich *Prologomenach* spozoroval, že slovo „pesach“ sa ako označenie pre liturgický sviatok po prvýkrát spomína až v Dt 16. Wagner skúma Dt 16,1-8 z hľadiska: dátumu sviatku, odvolávania sa na historické okolnosti, umiestnenie Dt 16,3a, kritéria čitateľnosti a informácie z verša Dt 16,16. Dochádza k záveru, že pravidlá pre slávenie Paschy v Dt 16,1-8 sú interpoláciou v texte, ktorý pojednával o Sviatku nekvasených chlebov. Prikláňa sa preto k teórii, že Pascha nepatrila k starým sviatkom Izraela, ale bola zavedená v časoch Joziáša.

499-517: **M.J. Lynch: «Neglected Physical Dimensions of „Shame“ Terminology in the Hebrew Bible».** Hebrejské výrazy ako בוש, כלם, הפר sa vo všeobecnosti prekladajú ako „hanba, hanbiť sa“. Lynch vo svojom článku ukazuje, že ich sémantickým významom nie je psychologický stav či sociálny status. Primárne ich význam je spätý so situáciou nedostatku, sucha, hladu a pod. Navrhuje vo viacerých prípadoch prekladať ich výrazmi: „ujma, škoda, umenšenie“ atd., a tým ich chápať viac fyzicky.

518-533: **A. Cavicchia «Malky-sedeq, „unto“, profeta-araldo, sacerdote e re nel giubileo escatologico (11QMelch II,2-14) 518-533».** Kumránsky manuskript 11QMelch nám predstavuje tajomnú postavu kráľa spravodlivosti (מלכי צדק) vo vzťahu k svojim príslušníkom (גורל) a k Bohu. Cavicchia v príspevku stavia tento manuskript do kontextu s Iz 61, intronizačnými žalmami a s ďalšími kumránskymi zvitkami. Kráľ spravodlivosti je eschatologickou postavou a spĺňa trojakú funkciu: ako prorok ohlasuje

slobodu a pokoj posledných čias, ako kňaz prináša zmierenie svojim príslušníkom a ako kráľ dovŕšuje Boží súd nad príslušníkmi Beliála.

534-554: **M. Steegen**: «**To Worship the Johannine „Son of Man“. John 9,38 as Refocusing on the Father**». Skutočnosť, že fragment Jn 9,38-39a je vynechaný vo viacerých starých rukopisoch, viedla mnohých biblistov k záveru, že ide o dodatok, resp. o liturgickú vsuvku. Autor tohto článku s tým nesúhlasí a vyvracia tvrdenia, podľa ktorých je vyznanie viery formulou: ἔφη· πιστεύω a klaňanie sa „Synovi človeka“ nejánovskou črtou. Paralely s Jn 4,20-24 a Jn 12,20 (προσκυνέω) dopĺňajú obraz Jánovej teológie: Ježiš vyhľadá slepca, práve tak ako „Otec hľadá ctiteľov“ a titulom „Syn človeka“ mu zjavuje Otca.

555-582: **G.W. Trompf**: «**The Epistle of Jude, Irenaeus, and the Gospel of Judas**». Na základe Irenejovho svedectva o spojitosti medzi sektou kanaitov a spisom *Evangelium Judae* sa usudzuje, že Júdov list môže byť reakciou na podvrtné tendencie tejto sekty. Trompf analyzuje spojitosť medzi Júdovým listom, patristickými prameňmi a odkrytým Tchacoským kódexom. Sekta kanaitov v svojom počiatku nebola gnostickou skupinou, ale libertínskou sektou so subverzívnym učením. Apokryf εὐαγγέλιον τοῦ Ἰούδα nesie výrazné črty gnosticizmu a vyžaduje určitý morálny kredit. Preto zostáva otázne, nakoľko kanaiti prijímali tento spis a pozmenili ho na Judášovo evanjelium.

583-594: **D. Opatrny**: «**The Figure of a Blind Man in the Light of the Papyrological Evidence**». V zbierke gréckych papyrusov (DDbDP) sa 36-krát vyskytuje výraz „slepý“. Autor článku skúma sociálny status slepého človeka z hľadiska charakteristických črt NZ: anonymita, pasivita a žobranie. Ako „slepí“ bez mena vystupujú hlavne cudzinci a chudobní; mená majetnejších sú známe. Papyrusy zaznamenávajú ojedinelé prípady aktívneho prístupu nevidiaceho k životu a dovolávania sa svojich práv na súde. Z potenciálnych zamestnaní slepých ľudí sú menované: mletie na domácom mlynčeku a udržiavanie zavlažovacieho kanála.

Jaroslav Mudroň SJ

Journal of Biblical Literature 128 (2009)

Journal of Biblical Literature (skratka JBL) je štvrt'ročenkou renomovanej biblickej spoločnosti Society of Biblical Literature (www.sbl-site.org). Ročník 2009, ktorý je už 127 v poradí, ponúka tieto príspevky:

1. číslo – jar 2009

3-4: Prvé číslo ročníka 128 otvára uvádzajúci *Predhovor* na Výročnom stretnutí Society of Biblical Literature (SBL) 22.11.2008 v Bostone, ktorý si pripravil viceprezident SBL **David J. A. Clines**. Uviedol ním príhovor prezidenta SBL v roku 2008 Jonathana Z. Smitha. V prehovore pripomína významné životné jubileum prezidenta i jeho zásluhy na poli histórie náboženstva.

5-27: Prezident SBL **Jonathan Z. Smith** z University of Chicago sa vo svojej predsedníckej reči s názvom *Religion and Bible (Náboženstvo a Biblia)* venuje vzťahom medzi religionistikou a biblickými vedami. Pripomína dôležitú úlohu biblických vied pri zrode religionistiky a naznačuje možnosti rozvoja biblických vied v úzkej spolupráci s religionistickými komparáciami.

29-41: V príspevku s názvom **Whatever happened in the valley of Shinar? A response to Theodore Hiebert.** (Čo sa stalo v údolí Šinar? Odpoveď Theodorovi Hiebertovi) sa **André Lacocque** kriticky vyjadruje k téze Th. Hieberta, že Gn 11 nepatrí k sérii príbehov, ktoré pochádzajú pravdepodobne z prameňa J a opisujú prehĺbenie ľudskej hriechnosti v prehistórii, ale že tu ide o jednoduchú správu o pôvode svetových kultúr. Lacocque sa snaží spochybnit' Hiebertove uzávery v troch rovinách: 1. V hermeneutickej rovine poukazuje na vedomé zanedbanie dejín percepcie posvätného textu tým, že minimalizuje vplyv vzťahu textu a živej komunity Izraela, ktorá ho čítala. Hiebert podľa neho zanedbáva zhodne negatívnu interpretáciu Gn 11, ktorá sa nachádza v neskoršej biblickej a pobiblickej tradícii (LXX, intertestamentárna a patristická literatúra). 2. V rovine literárnej kritiky zdôrazňuje dôležitosť poexilového datovania J, čo umožňuje vnímať Babylon ako mesto konfúzie a symbol hriechu. 3. Vo filologickej rovine pripomína Lacocque negatívny význam použitého slovníka, kde termíny ako údolie, Šinar (Senaár), východný smer, tehly, zostúpenie Boha a rozptýlenie a ďalšie ukazujú, že celý dej je opísaný ako trest.

43-60 Ďalší článok **Ideology and Social Context of the Deuteronomic Women's Sex Laws Deuteronomy** (Ideológia a sociálny kontext deuteronomistických sexuálnych zákonov o ženách /Dt 22,13-29/) od autorky **Cynthia Edenburg** vychádza z rozdielnej štruktúry zákonov o ženách v porovnaní so štruktúrou legislatívnych textov v blízkom kontexte. V prvej časti príspevku sa zaoberá štruktúrou Dt 22,13-29, ktorá javí známky precízne spracovanej a vyvážene usporiadanej zbierky noriem, ktoré boli podľa autorky osobitne pripravené a spracované podľa redakčného zámeru. V druhej časti porovnáva Dt 22,13-29 s chetitskými a asýrskymi zákonmi zachytenými na klinopisných tabuľkách v štyroch prípadoch: v prípade nespravodlivého obvinenia ženy, v prípade ženy pristihutej pri cudzoložstve a v prípade znásilnenia zasnúbenej i nezasnúbenej panny. V tretej časti autorka uzatvára na základe uvedených pozorovaní, že redaktor použil už existujúce právne normy a usporiadal ich do komplexného celku s cieľom udržať špecifický hodnotový systém, čo dosvedčuje podľa nej aj výskyt motivačnej formuly: „odstrániš zlo z Izraela“.

61- 64 V článku s názvom **Samson's Last Laugh: The Š/ŠHQ Pun in Judges 16:25–27** (*Samsonov smiech nakoniec: Š/ŠHQ Slovná hračka v Sdc 16,25-27*) sa **Charles Halton** venuje dvom podobným grafémam šhq a šhq s rozdielnym významom „smiať sa“ resp. „zdrviť“, ktoré v Sdc 16,25-27 tvoria podľa autora slovnú hračku. Halton poukazuje na základe aramejských nápisov v Hatra a textu 2 Sam 22,43, že autor Sdc vytvoril slovnú hračku tým, že použil dve slová s podobným zvukom i tvarom, ale rozdielnym významom, ktorý sa veľmi dobre hodil v rámci celého kontextu Sdc 16,25-27 a vytváral ironickú situáciu, typickú pre biblický opis bojov s Filištíncami.

65-84 V príspevku s názvom **Topographical Considerations and Redaction Criticism in 2 Kings 3** (*Topografické sa zohľadnenia a kritika redakcie v 2 Kr 3*) sa **Erasmus Gass** usiluje na základe topografických údajov posunúť dopredu diskusiu o redakcii 2 Kr 3. Najprv v prvej časti vymenúva ťažkosti, ktoré sa dostávajú na povrch pri synchronnom prístupe k danému textu, ako je napr. použitie komplikovanej a nelogickej cesty a pod., ktoré sú problematické aj vzhľadom na kontext celej state. Následne v druhej časti práce autor analyzuje miestopisné údaje, rekonštruje postup Izraela a prichádza k záveru, že tieto informácie naznačujú existenciu dvoch rozdielných redakčných vrstiev: pôvodnej správy o vojne Izraela s Moabom zo severu a neskoršiemu útoku na Moab z juhu. V tretej časti si Gass všima syntax a lexiku state a poukazuje na stopy redakčných úprav, ktoré by potvrdzovali predpoklad o spracovaní dvoch správ. V štvrtej časti autor navrhuje

nový model redakcie 2 Kr 3, ktorý pozostáva z pôvodnej tradície o vojne Izraela proti Moabu zachovanej vo v. 4-6 a 24-27, ktorá bola neskôr doplnená tradíciou opisujúcou alianciu Izraela, Júdu a Edomu, prorocký výrok Elizae a útok na Moab z juhu vo v.7-23.

85-90 Hartmut N. Rösel v článku **Why 2 Kings 17 Does Not Constitute a Chapter of Reflection in the „Deuteronomistic History“** (Prečo 2 Kr 17 netvorí kapitolu reflexie v „Deuteronomistickej histórii“) sa zaoberá problematikou existencie tzv. „kapitol reflexie“, ktoré sú dôležité pri formulovaní teórií o tzv. deuteronomistickej histórii. Jednou z týchto predpokladaných kapitol je aj 2 Kr 17,7-23. Rösel po stručnom prehľade názorov na predmetný text poukazuje na základe naratívnych i lexikálnych znakov na to, že tento text sa vymyká z typickej charakteristiky 2 Kr. Tvrdí, že 2 Kr 17,7-23 nie je „kapitolou reflexie“ v „deuteronomistickej histórii“, pretože je neskorší a nenachádzal sa v pôvodnej verzii. Toto tvrdenie následne spochybňuje aj udržateľnosť existencie „deuteronomistickej histórie“, ako ju formuloval Martin Noth a jeho nasledovníci.

91-106 V článku s názvom **The Devil Made David Do It ... or Did He? The Nature, Identity, and Literary Origins of the Satan in Chronicles 21,1** (Zlý duch naviedol Dávida ... alebo to urobil? Charakteristika, totožnosť a literárny pôvod Satana v 2 Krn 21,1) sa **Ryan E. Stokes** snaží odpovedať na otázku, čo znamená označenie šātān, ktorý v 2 Krn 21,1 dáva podnet k sčítaniu na rozdiel od 2 Sam 24,1, kde je to Pán, ktorý sa hnevá na Izrael. Po krátkom prehľade použitia tohto slova v hebrejskej Biblii a doterajších názorov na jeho pôvod, význam a funkciu argumentuje na základe podobnosti s Baláamovým príbehom v Nm 22, že šātān v 1 Krn 21,1 je dielom redaktora, ktorý čítal 2 Sam 24. Tento šātān nie je podľa Stokesa čisto ľudský protivník Izraela, ale nadprirodzená anjelská bytosť, hoci jeho charakteristika ako úhlavného nepriateľa Boha sa nachádza až v neskoršej tradícii. V 1 Krn 21,1 je vyslancom, ktorý prináša Pánov trest pre Izrael.

107-113 V príspevku s názvom **"She Binds Her Arms": Rereading Proverbs 31:17** („Zväzuje svoje ramená“: nové čítanie Prísł 31,17) sa **Tzvi Novick** na základe práce Henocha Yalona zaoberá možnosťou nového prekladu Prísł 31,17, kde sa nachádza výraz prekladaný ako: „posilňuje svoje ramená“. Yalon na textoch z 10 stor. po Kr. poukazuje na možnosť iného prekladu: „zväzuje svoje ramená“ v zmysle vysúkania rukávov k práci. Novick dopĺňa Yalonovu argumentáciu o ďalšie rabínske texty podporujúce tento preklad.

115-134 Jona Schellekens v článku **Accession Days and Holidays: The Origins of the Jewish Festival of Purim** (Výročné dni nastúpenia na trón a sviatky: Pôvod židovského sviatku Purim) sa venuje problematike pôvodu sviatku Purim. Podľa nej pôvod sviatku treba hľadať vo výročnom dni nastúpenia do funkcie Žida Mordechaja. Autorka používa intertextuálnu analýzu a na základe podobnosti scény povýšenia Mordechaja s povýšením Mojžiša, Dávida a Joasa poukazuje na dôležitú úlohu tejto scény v rámci knihy Ester. Zároveň uvádza priame i nepriame zmienky o Mordechajovom potomstve a argumentuje, že Esterino manželstvo s kráľom Xerxom slúžilo na odôvodnenie Mordechajovho menovania. V závere uvádza biblické i mimobiblické dôkazy toho, že názov Purim je neskorší ako samotný sviatok.

135-148 Benjamin D. Cox a **Susan Ackerman** v článku **Rachel's Tomb** (Ráchelina hrobka) sa venujú otázke, prečo Ráchel nebola pochovaná v rodinnej hrobke v Makpele, ale pri ceste do Rámy. Dôvodom podľa nich nie je ani vzdialenosť, ani problematika prepravy nezabalzamaného tela, ale skutočnosť, že zomrela pri pôrode svojho syna. Zbierky zákonov z Mezopotámie poznajú trest za úmyselné potratenie plodu, pri ktorom je takej žene odopreté riadne pochovanie. Nejestvujú však zachované zmienky o prípade neúmyselného potratu. Autori preto porovnávajú zachované zvyklosti v kmeňoch

Igorot na Filipínach, Kalabari v Nigérii a Kpelle v Libérii a nachádzajú tam zvyk pochovať takúto ženu mimo komunitu preto, že zomreli tzv. zlou smrťou. Tiež poukazujú na oddelenie matky od komunity v špeciálnej miestnosti, resp. dome v čase pôrodu spomínané v niektorých chetitských textoch a na paralely v mayskej a novoegyptskej kultúre. V rámci biblických noriem rituálnej čistoty sa dá preto podľa autorov predpokladať, že hlavným dôvodom nepochovania Ráchel v rodinnej hrobke bol práve spôsob jej smrti.

149-165 Príspevok z pera **Victoria H. Matthews** *Back to Bethel: Geographical Reiteration in Biblical Narrative* (*Späť do Betelu: Geografické opakovanie v biblickej narácii*) sa venuje geografickým názvom a ich používaniu v rámci biblickej naratívy. V prvej časti príspevku autor predstavuje problematiku trojstupňového chápania priestoru a následne v ďalšej časti formuluje svoj predpoklad, že používanie biblických názvov miest sa týka tzv. „prvo-priestoru“ a „druho-priestoru“. V ďalšej časti potom aplikuje tento predpoklad na Bethel, ktorý má nielen prvo-priestorový (topografické označenie), ale aj druho-priestorový (imaginatívny) rozmer. Tento druhý rozmer je podľa Matthews a dielom deuteronomistických redaktorov, ktorí takýmto spôsobom posunuli samotné toponymum do teologickej roviny.

167-181 Japonský biblista **David Toshio Tsumura** v článku *Vertical Grammar of Parallelism in Hebrew Poetry* (*Vertikálna gramatika paralelizmu v hebrejskej poézii*) sa zaoberá otázkou gramatickej analýzy paralelizmu v hebrejskej poézii. Inšpiruje sa podobnými štúdiami v čínskej literatúre a v ruskej poézii, kde je jadro vety rozdelené do dvoch riadkov. Tsumura sa snaží vo svojej práci najprv definovať paralelizmus ako výrok v dvoch riadkoch nie ako vec štylistiky, ale syntaxe a dokazuje na viacerých príkladoch. Následne tento syntaktický vzťah medzi dvoma riadkami analyzuje ako „vertikálnu“ gramatiku, v ktorej jednotlivé prvky sú vo vzájomnom vzťahu nie v horizontálnom, ale vo vertikálnom smere.

183-188 R. **Steven Notley** v príspevku *The Sea of Galilee: Development of an Early Christian Toponym* (*Galilejské more: vývoj ranokresťanského toponyma*) sa zaoberá zriedkavým toponymom „Galilejské more“ (Mt 4,18; 15,29; Mk 1,16; 3,7; 7,31; Jn 6,1), ktoré sa mimo NZ v gréčtine nenachádza. V Jánovom evanjeliu je dovysvetlené ako Tiberiadske more (6,1) a takto je zaznačené aj v ďalších gr. prameňoch. Autor skúma tieto pramene a snaží sa odpovedať na otázku pôvodu tohto pomenovania. Zároveň analyzuje aj SZ pomenovanie zachované v LXX a prichádza k záveru, že evanjelisti si tento termín nevymysleli, ale že pochádza z predsynoptickej tradície, ktorá spájala zmienku o jazere s proctvom Iz 8,23, kde sa nachádzalo aj slovo more, aj slovo Galilea. Autor potom poukazuje aj na podobnosť Ježišovej nelogickej cesty v Mk 7,31 s cestou Izaiáša: morská cesta, kraj za Jordánom, Galilea pohanov.

189-201 Článok s názvom *Restructuring Views on Law in Hebrews 7:12* (*Reštrukturalizujúce pohľady na Zákon v Hebr 7,12*) od autorky **Mary Schmittovej** sa venuje problematike verša Hebr 7,12, ktorý protirečí pozitívnemu hodnoteniu Zákona v Liste Hebrejom. Podľa autorky je tento verš nielen v rozpore s pojmom Zákona v rámci spisu, ale aj v istom napätí vzhľadom na blízky kontext. Vo svojom článku argumentuje, že *nomos* v Hebr 7,12 sa nevzťahuje na Tóru, ale len na kultové zákony prináležiace levitskému kňazstvu. Zároveň nanovo analyzuje štruktúru celej kapitoly a na základe svojich záverov vyzýva k novému prehodnoteniu pohľadu na autora Listu Hebrejom a jeho vzťah k Tóre.

2. číslo – leto 2009

209-224 Joel S. Baden v príspevku **The Tower of Babel: A Case Study in the Competing Methods of Historical and Modern Literary Criticism** (Babylonská veža: prípadová štúdia o súboji metód historickej a modernej literárnej kritiky) skúma na základe analýzy textu o Babylonskej veži výsledky a vzájomný vzťah výsledkov dvoch rozdielnych metód: historickej kritiky a modernej literárnej kritiky. Autor vychádza z Gunkelovej hypotézy založenej na historicko-kritickej metóde, podľa ktorej v texte o Babylonskej veži sa nachádzajú dve správy: jedna o stavbe veže a druhá o stavbe mesta. Opozitom k tomuto názoru sú práce modernej literárnej kritiky poukazujúce na jednotu rozprávania o Babylonskej veži. Baden analyzuje tieto práce a snaží sa poukázať na chybnú argumentáciu Gunkelových oponentov Kikawadu a Fokkelmana. Prichádza tak k záveru, že ide o metodologický súboj, pri ktorom, podľa neho, nie je možné metódou modernej literárnej kritiky dokázať alebo spochybniť výsledky historicko-kritickej metódy.

225-241 V článku **Josephha Blenkinsoppa** *Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis* (Abrahám ako vzor v kňazskej (P) histórii v Genezis) sa autor venuje tzv. „kňazskej histórii“ (P History), ktorá vznikla s cieľom poskytnúť tým, ktorí sa vrátili z exilu základňu, na ktorej by mohli nanovo vybudovať svoj život. Autor dokazuje, že rituálne zákony v Ex, Lv a Nm prislúchajúce k prameňu P je potrebné rozumieť v kontexte P histórie, ktorá prezrádza funkciu a cieľ týchto zákonov. Základnou paradigmou tejto P histórie je podľa Blenkinsoppa Abrahámová história. Autor najprv predstavuje charakteristické črty tejto histórie a potom sa venuje rozprávaniu o Abrahámovi ako ideálnom prisťahovalcovi a jeho zmluve s Bohom, ktorá sa vyjadruje obriezku ako kultovým predpisom.

243-251 Vered Noam v príspevku s názvom *Corpse-Blood Impurity: A Lost Biblical Reading?* (Znečistenie krvou mŕtvol: stratený biblický význam?) sa venuje kapitole Nm 19, kde sa spomína znečistenie kontaktom s mŕtvou, ale nespomína sa tam znečistenie krvou mŕtvol. V tannaitskej literatúre sa táto možnosť spomína v diskusii o tom, koľko takejto krvi stačí na znečistenie. Analýza týchto výrokov dosvedčuje, že toto pravidlo má svoju existenciu ešte v ústnej forme halachy. Autor sa na základe analýzy midráša *Sifre* a *Chrámoveho zvitku* (11Q19) usiluje nájsť zdroj tejto tradície v Nm 19,16.

253-272 Autor **Yitzhak Berger** v článku *Ruth and Inner-Biblical Allusion: The Case of 1 Samuel 25* (Rút a vnútrobiblická alúzia: prípad 1 Sam 25) nadväzuje na svoju predchádzajúcu prácu, v ktorej dokazoval, že príbeh Rút a Boaza odráža autorov ohľad, ktorý bral na príbeh Dávida a Betsabe v 2 Sam 11 a to, ako sa snažil poukázať na pozitívny rozmer Dávidovského rodokmeňa. Tento záujem autora Rút dopĺňa Berger ďalšou alúziou na Dávidov príbeh, ktorú je príbeh Dávid a Abigail v 1 Sam 25. Po úvodnom metodologickom objasnení uvádza autor paralely medzi oboma príbehmi, ktoré potom interpretuje ako alúzie.

273-290 Paul-Alain Baeulieu v článku s názvom *The Babylonian Background of the Motif of the Fiery Furnace in Daniel 3* (Babylonské pozadie motívu ohnivej pece v Dan 3) sa podujíma na neľahkú úlohu rekonštruovať historické pozadie príbehu v Knihe Daniel. Vyberá si k tomu obraz trestu v ohnivej peci. Po úvodnom predstavení kapitoly Dan 3 sa venuje trestaniu ohňom, ako sa spomína v Biblii, v starovekom Egypte, Mezopotámii a potom zvlášť trestu ohnivou pecou. Prichádza ku konštatovaniu, že pravdepodobný pôvod Dan 3 nachádza v Mezopotámii. Vzhľadom na to, že skoro všetky texty v Mezopotámii spomínajúce trest ohňom sú literárneho nie zákonného charakteru, ide skôr o metaforický

ako reálny význam. Okrem toho autor poukazuje na transformáciu postavy Nabonida do postavy Nabuchodonozora.

291-310 Článok s názvom *Divine Titles and Epithets and the Sources of the Genesis Apocryphon* (Božské tituly a prívlastky a pramene Genezis Apokryfon) od autora **Moshe J. Bernsteina** sa zaoberá otázkou literárnej jednoty spisu Genezis Apokryfon (1QapGen). Podľa neho tento spis nie je dielom jedného autora, ale prezrádza redakčnú prácu. Kľúčom je podľa neho porovnávanie Božích mien a prívlastkov s ďalšími spismi intertestamentárnej literatúry. Toto porovnávanie prezrádza rozdiely v použití medzi dvoma časťami 0-17 a 19-22, čo naznačuje, že pochádzajú z rozdielnych zdrojov. V závere príspevku autor naznačuje ďalšie otázky, na ktoré je potrebné hľadať odpovede pri skúmaní tohto spisu.

311-335 Fabian E. Udoh v príspevku *The Tale of an Unrighteous Slave (Luke 16,1-8/13)* (Pribeh o nespravodlivom sluhovi (Lk 16, 1-8/13/)) analyzuje podobenstvo o nespravodlivom sluhovi a argumentuje, že *oikonomos* v texte sa vzťahuje na osobu v služobnom vzťahu a *kyrios* sa vzťahuje na pána toho sluhu, nie na Ježiša. Svoju argumentáciu autor zakladá na podobných vyjadreniach v socio-kultúrnom prostredí starovekých spoločností, zachytenom v helenistickej a rímskej literatúre.

337-356 Douglas Campbell v článku *2 Corinthians 4:13: Evidence in Paul That Christ Believes* (2 Kor 4,13: Dôkaz u Pavla, že Kristus verí) sa zaoberá výrazom *pistis Christou*, ktorý vedie k prekvapivému záveru, že Kristus verí. Text 2 Kor 4,13 síce neobsahuje tento výraz v genitíve, ale podľa autora poskytuje dôkaz o Kristovom vernom konaní a tom, že vystupuje ako podmet slovesa verí. Autor vo svojej argumentácii najprv nanovo analyzuje 2 Kor 4,13 a potom jeho predchádzajúci i následný kontext, aby napokon v závere poukázal nielen na význam tohto verša v debate o Kristovej viere, ale aj na rozšírenie pojmu viery v Pavlových listoch.

357-373 Príspevok Matthewa V. Novensona *The Jewish Messiahs, the Pauline Christ, and the Gentile Question* (Židovskí mesiáši, Pavlov Kristus a otázka pohanov.) ponúka snahu autora nájsť križovatku dvoch rozdielnych oblastí výskumu: židovského mesianizmu a Pavlových listov. Robí to na základe LXX citátu Iz 11,10 v Rim 15,12 a Pavlových dôvodov pre misiu k pohanom. V prvej časti sa venuje problematike mesiášskeho jazyka v intertestamentárnej literatúre a v ďalšej zasa interakcii mesiášskych tradícií a otázky pohanov. V ďalších dvoch častiach to autor porovnáva s Pavlovou misiou k pohanom a zvlášť v texte Rim 15,12 poukazuje na styčné body obidvoch oblastí výskumu, ktoré môžu posunúť ďalej odbornú diskusiu.

375-382 Thomas A. Wayment sa v článku s názvom *A Reexamination of the Text of P.Oxy. 2949* (Nové skúmanie textu P. Oxy. 2949) zaoberá problematikou rekonštrukcie textu papyrusu P. Oxy. 2949 a reaguje na Fosterovu minimalistickú rekonštrukciu textu, ktorá navrhovala jeho podobnosť s tzv. Petrovým evanjeliom. Wayment vychádza z nových multispektrálnych fotografií predmetného papyrusu urobených v r. 2006 a na ich základe rekonštruje porušené časti textu a konštatuje prítomnosť viacerých prekážok, ktoré vyvracajú Fosterovu domnienku.

383-404 Trojica autorov George Aichele, Peter Miscall a Richard Walsh sa v príspevku s názvom *An Elephant in the Room: Historical-Critical and Postmodern Interpretations of the Bible* (Slon v porceláne: historicko-kritické a postmoderné interpretácie Biblie) zaoberá „zákopovou vojnou“ medzi dvoma skupinami biblistov: postmodernistami a zástancami historicko-kritickej metódy, ktorí si svoje vzájomné výmeny názorov vymieňajú na bojovom poli biblickej vedy. Samotní autori boli vyučení

v historicko-kritickej metodológii a postupne si našli cestu k postmodernému výkladu Bible. V príspevku sa snažia argumentovať v prospech potreby obojstranného dialógu medzi obidvoma táborami a poukazujú na „mytologické“ prvky v obidvoch prístupoch k Biblii.

3. číslo – jeseň 2009

417-436 Paul Niskanen v príspevku *The Poetics of Adam: The Creation of אדם in the Image of אלהים* (*Poetika Adama: stvorenie אדם na obraz אלהים*) vychádza z Barthovho definovania vzťahovosti človeka ako podstaty Božieho obrazu, na ktorý bol stvorený. Po zhodnotení doterajšieho stavu otázky o *imago Dei* sa snaží navrhnúť nové riešenia posunom problematiky z porovnávacieho pojmu Božieho obrazu, na porovnávané pojmy אדם a אלהים. Prostredníctvom analýzy poetickej štruktúry riadkov v Gn 1,27 sa snaží zistiť, či ide o synonymný alebo progresívny paralelizmus a prichádza k záveru, že má obidve funkcie. Následne analyzuje číslo, rod i určitý člen, ktoré ovplyvňujú interpretáciu verša, a prichádza k záveru, že tak jednotlivý človek ako aj celá ľudská spoločnosť sú zahrnuté v Božom obraze.

437-442 Článok s názvom *עֵיט שֵׁנִי (Leviticus 16:21): A Marginal Person*. (*עֵיט שֵׁנִי /Lv 16,21/ Marginálna postava*) od **Meira Malula** sa venuje otázke identity osoby označenej výrazom עֵיט שֵׁנִי v Lv 16,21. Reaguje na článok Westbrooka a Lewisa, ktorí na rozdiel od bežného výkladu, podľa ktorého išlo o náhodnú osobu, ktorá bola poruke, tvrdili, že išlo o špeciálne pripravenú osobu. Malula na nich nadväzuje a argumentuje, že to mohli byť aj ľudia na okraji spoločnosti, ako napr. kriminálnici alebo malomocní.

443-452 Agnette Siquans v článku *Foreignness and Poverty in the Book of Ruth: A Legal Way for a Poor Foreign Woman to be Integrated into Israel* (*Cudzosť a chudoba v Knihe Rút: zákonná cesta pre chudobnú cudzinku ako sa integrovať do Izraela*) sa venuje otázke zákonného statusu Rút ako cudzinky v Izraeli, ktorá ako „žena mŕtveho“ mala zvláštnu pozíciu. Autorka po analýze zákonného statusu Elimelecha a jeho rodiny v Moabsku sa zameriava na status Rút, ktorá ako žena nemohla žiť sama a je označená ako „Moabitka“, „cudzinka“ a „žena mŕtveho“. Napriek tomu je jej implicitne prísúdený status a práva, ktoré nepatrili cudzinke, zvlášť nie z Moabska. Ukazuje sa tak schopnosť Tóry prispôbiť sa a integrovať do života Izraela aj cudziu ženu bez manžela.

453-467 Song-Mi Suzie Park v článku *The Frustration of Wisdom: Wisdom, Counsel, and Divine Will in 2 Samuel 17:1-23* (*Frustrácia múdrosti: múdrosť, rada a Božia vôľa v 2 Sam 17,1-23*) analyzuje vyjadrenia o Božej vôli v príbehu Dávida a Absolóna (2 Sam 17,1-12) a dokazuje, že v tomto príbehu nejde len o tému dobrej a zlej rady, ale že sa tu nachádzajú dôležité vyjadrenia o povahe múdrosti a Božej vôli. Autorka sa opiera o rozbor literárneho štýlu poradnej reči a používania prirovnaní, charakteristických pre múdroslovnú literatúru.

469-490 V príspevku s názvom *Dealing with the Trauma of Defeat: The Rhetoric of the Devastation and Rejuvenation of Nature in Ezekiel* (*Vyrovnanie sa s traumou porážky: rétorika zničenia a obnovy prírody u Ezechiela*) **Brad E. Kelle** vychádza z troch nových perspektív prístupu k interpretácii proroka Ezechiela skrze kňazskú tradíciu, prostredníctvom tzv. trauma studies, ktoré slúžia ako vstup do sveta Ezechielovho jazyka a teológie a tiež cez ekologickú hermeneutiku. Vo svojej štúdiu sa snaží syntetizovať tieto tri perspektívy a ekologický jazyk Ezechiela analyzuje vo svetle kňazskej perspektívy a skúseností traumy zo zničenia.

491-501 Saul M. Olyan v článku **Unnoticed Resonances of Tomb Opening and Transportation of the Remains of the dead in Ezekiel 37:12-14** (Nevšimnuté odozvy otvorenia hrobu a prenesenia pozostatkov mŕtvych v Ez 37,12-14) poukazuje na text Ez 37,12-14 ako na dôležitý pre obraz Božej intervencie a záchrany Izraela v situácii, v ktorej sa javí ako úplne mŕtvý. Obraz otvorenia hrobov a prenesenia pozostatkov, ktorý tu autor analyzuje vo svetle biblických i akkadských textov opisujúcich otvorenie hrobov a prenášanie pozostatkov, má podľa neho dobročinný charakter zvyrazňujúci to, že Boh sa ujal svojho mŕtveho ľudu a preniesol ho späť do zaslúbenej zeme.

503-506 James E. Miller v krátkom príspevku s názvom **A Critical Response to Karin Adams's Reinterpretation of Hosea 4:13-14** (Kritická odpoveď na reinterpretáciu Oz 4,13-14 od Karin Adamsovej) reaguje na článok Karin Adamsovej, ktorá spochybňovala, že tu ide o kultovú prostitúciu. V dvoch kapitolách Miller najprv objasňuje významové spojenie pojmov opisujúcich smilstvo a cudzoložstvo a ich spojenie s kultovou prostitúciou a v druhej kapitole polemizuje s Adamsovej tvrdením o dvojitom štandarde, podľa ktorého muži boli ináč hodnotení ako ženy vo veci chrámovej prostitúcie.

507-525 V článku **On the Rise and Fall of Canaanite Religion at Baalbek: A Tale of Five Toponyms** (O vzostupe a páde kanaánskeho náboženstva v Baalbeku: príbeh piatich toponymov) sa **Richard C. Steiner** venuje problematike miestopisného názvu lokality Baalbek v súčasnom Libanone. Dokazuje, že vzostup a pád kanaánskeho náboženstva od doby bronzovej až po byzantské obdobie sa dá rozpoznať z piatich semitských toponymov, ktorými sa toto mesto označovalo: Prameň dvoch riek, Údolie modloslužby, Bál plaču, Prameň plaču a Bál Bakchus.

527-543 Jason Hood v článku s názvom **Matthew 23-25: The Extent of Jesus' Fifth Discourse** (*Mt 23-25: rozsah Ježišovej piatej reči*) sa venuje problematike rozsahu piatej Ježišovej reči. Argumentuje, že táto reč v sebe zahŕňa kapitoly 23-25 a následne, že význam tohto rozsahu je dôležitý aj pre výklad celého evanjelia. Svoju argumentáciu stavia na novej interpretácii zmeny miesta a poslucháčov, čo sa bežne považuje za rozhodujúce pre oddelenie kap. 23 od kap. 24-25. Hood tvrdí, že Mt 23 patrí ku kap. 24-25 na základe kompozičných a literárnych dôvodov. V záverečnej časti potom formuluje niektoré významné závery pre štúdium Matúšovho štýlu a kompozície evanjelia.

4. číslo – zima 2009

625-642 V článku s názvom **The Text of Genesis 17:14** (*Text Genezis 17,14*) sa **Mathew Thiessen** z Duke University venuje problematike textovej kritiky Gn 17,14, kde sa prvýkrát spomína povinnosť obriezky. Vychádza z porovnania BHS a LXX, kde vyvstáva otázka variantu pri zmienke o „ôsmom dni“, ktorá sa nachádza len gréckom texte a v niektorých hebrejských, ktoré sú uvedené v kritickom aparáte BHS. Autor v závere prichádza ku konštatovaniu, že verzia zachovaná v LXX a v Samaritánskom Pentateuchu je pôvodnejšia.

643-648 Jeremy Schipper z Temple University vo Philadelphii v príspevku **Deuteronomy 24:5 and King Asa's Foot Disease in 1 Kings 15:23b** (*Deuteronomium 24,5 a choroba nôh kráľa Asu 1 Kr 15,23b*) argumentuje, že choroba nôh kráľa Asu bola trestom za previnenie proti Dt 24,5. Podľa Schipperu ide o eufemistický výraz na označenie pohlavnej choroby, ktorá znemožňovala jeho sexuálny život, nakoľko svojím konaním porušil právo mladomanželov na spolužitie po svadbe, ktorý zaručoval zákon v Dt 24,5.

649-663 V príspevku s názvom **Eglon's Belly and Ehud's Blade: A Reconsideration** (*Eglonov pupok a Ehudov meč: prehodenie*) sa **Lawson G. Stone**

z Asbury Theological Seminary vo Wilmore snaží vyvrátiť zaužívaný pohľad na „komické“ okolnosti smrti moabského kráľa Eglona (Sdc 3,17-22). Tradičný opis mimoriadnej Eglonovej obezity vyvracia argumentom výskytu slova אַרְיָב, ktoré označuje skôr robustnosť a zdatnosť než obezitu (Ž 73,4; Dan 1,15). Druhým argumentom je, že opis situácie, keď sa Eglonov tuk zavrel za rukoväťou Ehudovho meča, podľa Stonea skôr zvyrazňuje silu Ehudovho úderu než obezitu Eglona. Stone analyzuje Eglonovu smrť z pohľadu antických medicínskych záznamov a argumentuje v prospech udatnosti Ehuda, ktorý podľa Stonea použil špeciálnu techniku a tvar meča.

665-685 Američanka **Alice Logan** v článku s názvom *Rehabilitating Jephthah* (*Rehabilitácia Jefteho*) skúma jazyk a slovné hračky, ktorými autor Knihy sudcov hodnotí Jefteho skutok. Podľa Logan a jej analýzy ho schvaľuje, čo znamená, že akceptuje skutočnosť ľudskej obety pre JHWH v predexilovom období. Autorka najprv porovnáva prax ľudských obiet v dobe starovekého Orientu a zmienky v hebrejskej Biblii a potom analyzuje prax sľubovania takýchto obiet. Nakoniec nanovo interpretuje naratívny opis Jefteho obety a konštatuje, že autor nie je k Jefteho obeť neutrálny, ale že ju schvaľuje.

687-702 **Susanne Gillmayr-Bucher** z Aachenu v štúdiu *Framework and Discourse in the Book of Judges* (*Štruktúra a diskurz v Knihe sudcov*) skúma vzájomný vzťah úvodu Knihy sudcov 2,11-19 a nasledujúcich príbehov vo svetle teórie Mikhaïla Bakhtina, podľa ktorého myšlienka žije len v dialógu s inými myšlienkami, a preto hlavná téma sa odkrýva až v dialógu rozdielných názorov. Autorka poukazuje na to, že úvodný názor (2,11-19), vysvetľujúci štruktúru ostatných príbehov v Knihe sudcov, vstupuje do diskurzu s názorom jednotlivých príbehov a vrcholí v príbehu Samsona. Týmto spôsobom úvod slúži ako nástroj na relektúru príbehov, ktorá mení „hrdinov“ na „Božie nástroje“.

703-715 Kanaďan **Edward Ho** skúma v príspevku *In the Eyes of the Beholder: Unmarked Attributed Quotations in Job* (*Očami diváka: neoznačené pripisované citáty v Jóbovi*) výskyt tzv. pripisovaných citátov v knihe Jób. Tie sú zvyčajne označované buď prítomnosťou iného podmetu, alebo slovesom naznačujúcim citovanie (*verbum dicendi*), alebo zmenou čísla a osoby. Početnosť výskytu týchto znakov zvyšuje pravdepodobnosť, že ide o citát. Autor vyvracia hypotézu prítomnosti citátov, ktoré nie sú označené, ale riešili by exegetické ťažkosti v texte Jób 24-27. Hlavným argumentom je, že vzhľadom na veľký počet označených citátov v Knihe Jób je nepravdepodobné, žeby tam boli neoznačené.

717-733 Michael Chan z Luther Seminary v Minnesote rieši v článku s názvom *Rhetorical Reversal and Usurpation: Isaiah 10:5-34 and the Use of Neo-Assyrian Royal Idiom in the Construction of an Anti-Assyrian Theology* (Rétorický obrat a prisvojenie: Izaiáš 10,5-34 a použitie novoasýrskeho kráľovského jazyka pri formulácii anti-asýrskej teológie) problematiku rétorického obratu, ktorým sa v Iz 10,5-34 aplikuje jazyk, typický pre opis reči a ťažení asýrskeho kráľa, na konanie JHWH. Autor zvyrazňuje vo svojej štúdiu nielen prítomný ironický aspekt tejto zmeny, ale poukazuje na zámer autora postaviť celú stať na tomto obrate.

735-737 Edna Israeli v príspevku *“Taxo” and the Origin of the Assumption of Moses* („Taxo“ a pôvod Nanebovzatia Mojžiša) skúma záhadnú postavu Taxo vystupujúcu v apokryfnom spise Nanebovzatie Mojžiša. Uvádza doterajšie neuspokojivé pokusy identifikovať túto postavu, ako aj autora spisu, a dotýka sa aj otázky pôvodného jazyka a doby vzniku. Po prehľade doterajších výsledkov sa prikláňa ku kresťanskému pôvodu a gréckemu originálu. Podľa nej je Taxo výsledkom zlého prepisu z gréckeho ΤΑΧΩ, čo je podľa Israeli tetragram označujúci Ježiša Krista: T-znak kríža; A a Ω - začiatok a koniec (Zjv 1,8; 22,13) a písmeno X – Christos.

759-780 Američan Edward P. Dixon z Emory University sa v článku *Descending Spirit and Descending Gods: A “Greek” Interpretation of the Spirit’s “Descent as a Dove” in Mark 1:10* (Zostupujúci Duch a zostupujúci bohovia: „grécka“ interpretácia „zostúpenia Ducha ako holubice“ v Mk 1,10) snaží dokázať, že motív Ducha „zostupujúceho ako holubica“ je bližší gréckej mytologickej tradícii než starozákonným obrazom. Vtáčie prirovnanie pri opise zostupovania sa v hebrejskej Biblii na rozdiel od gréckej mytológie nedá podľa autora vystopovať. Autor nachádza paralely v Homérovom diele a poukazuje na podobné použitie predložky εις. Táto argumentácia podľa neho otvára nové dimenzie aj v otázke Ježišovho tajomstva a kristológie a vracia do diskusie odsúvaný pojem theios anér.

781-802 Matthew Gordley z Regent University v príspevku *The Johannine Prologue and Jewish Didactic Hymn Traditions: A New Case for Reading the Prologue as a Hymn* (Jánov prológ a židovské tradície didaktických hymnov: nový prípad pre čítanie prológu ako hymnu) porovnáva Jánov prológ s didaktickými hymnami pochádzajúcimi z hebrejskej Biblie a intertestamentárnej literatúry. Gordley argumentuje proti téze Boyarina, ktorý popiera hymnický charakter prológu a charakterizuje ho ako o midraš s komentárom. Gordley preberá niektoré argumenty oponenta a didaktický hymnus používajúci niektoré techniky midrašu.

803-808 Američan Brent Nongbri z Oberlin College pripomína vo svojom článku s názvom *Two Neglected Textual Variants in Philippians 1* (Dva zanedbané textové varianty v Flp 1) výskyt v texte Flp 1,7 συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος πάντας ὑμᾶς ὄντας, kde μου sa vzťahuje k Pavlovi, ale môže sa vzťahovať aj k milosti. V propech druhého riešenia by hovorili aj varianty, kde by bolo μου za slovom χάριτος. Autor nadväzuje na prácu P. Corssena z 1887 a s odkazom na latinský preklad Teodora z Mopsvestie uprednostňuje toto čítanie. Tento záver pomáha lepšie pochopiť aj Flp 1,11, kde rovnakí svedkovia textu dosvedčujú čítanie, ktoré prezentuje postavu Pavla ako sprostredkovateľa milosti.

809-812 V krátkom príspevku s názvom *A Note on 5 Ezra 1:11 and 2:8-9* (Poznámka k 5 Ezdr 1,11 a 2,8-9) **Theodore A. Bergren** z University of Richmond poukazuje na hru so slovami, keď autor spisu aplikuje na mestá Týrus a Sidon osud dvoch biblických miest Sodomy a Gomory (1,11) a následne vytvára paralelu v 2,8-9, keď hrozí Asýrsku podobným osudom, a pritom uvádza Asýrsko ako mesto. Bergren týmto vysvetľuje problematické zaradenie týchto pasáží, ktoré sú nepodarenou parafrázou evanjeliových „Beda“ (Mt 11,21-24/Lk10,12-15), do spisu.

813-821 James R. Edwards z Whitworth University prináša v článku s názvom *A Nomen Sacrum in the Sardis Synagogue* (Nomen Sacrum v synagóge v Sardách) výsledky svojho štúdia pôvodu židovského nomen sacrum napísanom v gréčtine v najväčšej synagóge staroveku v Sardách. Ide o veľmi zriedkavý jav v židovskej spisbe, keďže grécke nomina sacra sú zväčša dôkazom pre kresťanský pôvod. Edwards hodnotí doterajšie hypotézy o kresťanskom pôvode nápisu a argumentuje v prospech židovského kontextu nápisu vzhľadom na podobné použitie gr. slova πρόνοια na nepriame označenie Boha.

Štefan Novotný

OZNAMY

Kamaldulská Biblia a Papyrusy Bodmer VIII, XIV-XV

Katedra histórie a biblických vied Teologickej fakulty Katolíckej univerzity pripravila v rámci Týždňa vedy v dňoch 10. - 11. 11. 2011 na pôde Teologickej fakulty v Košiciach a Teologického inštitútu v Spišskej Kapitule konferenciu, na ktorej sa prezentovali výsledky výskumu v projekte digitalizácie Kamaldulskej Biblie a predstavili sa aj vzácne faksimile papyrusu Bodmer VIII a fragment papyrusu Bodmer XIV. – XV.

Konferenciu otvoril prorektor Katolíckej univerzity doc. Róbert Lapko, ThD., ktorý vo svojom príspevku *Preklady a prepisy Biblie v dejinách*, stručne predstavil v rámci dejín skúmania Biblie obidve aktivity katedry. Potom v prvom bloku, venovanom projektu digitalizácii Kamaldulskej Biblie, prof. ThDr. Anton Tyrol, PhD. predstavil celý projekt, jeho nadväznosť na predchádzajúce výskumy i prínos pre biblické vedy i pre štúdium slovenského jazyka, nakoľko Kamaldulská Biblia bola napísaná v prebernolákovskej slovenčine. Generálny riaditeľ Slovenskej národnej knižnice prof. PhDr. Dušan Katuščák, PhD. rovnako ocenil veľký význam projektu pre štúdium slovenského jazyka a vo svojom príspevku *Stav a perspektívy digitalizácie starobylých dokumentov na Slovensku a vo svete* predstavil problematiku digitalizácie a možnosti, ktoré ponúka Slovenská národná knižnica. Doc. ThDr. PaedDr. František Trstenský, PhD. prezentoval v príspevku *Porovnanie textov Svätováclavskej a Kamaldulskej Biblie* výsledky svojho výskumu. Historik Mgr. Vladimír Olejník sa vo svojom príspevku s názvom *Stav a perspektívy digitalizácie archívnych a knižničných dokumentov v Spišskej diecéze* zaoberal problematikou digitalizácie archívnych dokumentov v Spišskej diecéze a možnosťami spolupráce s inštitúciami na národnej i medzinárodnej úrovni.

V druhom bloku venovanom Bodmerovým papyrusom najprv Dr. Juraj Feník predstavil osobnosť kardinála Carla M. Martiniho, ktorý pripravil kritickú edíciu textu papyrusu Bodmer VIII v príspevku *Carlo Maria Martini a jeho prínos pre biblickú vedu*. Doc. ThDr. PaedDr. František Trstenský, PhD. doplnil svojho predrečníka vlastnými spomienkami na stretnutia s C. M. Martinim v Jeruzaleme a v príspevku s názvom *Predstavenie Papyrusu Bodmer VIII* prezentoval historické okolnosti i textovo-kritické zvláštnosti papyrusu Bodmer VIII. V nasledujúcom príspevku dvojica autorov z Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity – ThDr. Mária Kardis, PhD. a doc. ThDr. Daniel Slivka, PhD. – predstavili vo svojom príspevku *Papyrusy Bodmer XIV a XV* fragmenty, na ktorých sa zachoval text prológu Jánovho evanjelia a modlitby Otče náš z Lukášovho evanjelia. Blok prednášok zakončil ThDr. Štefan Novotný, PhD. príspevkom *Papyrus Bodmer VIII a jeho prínos pre exegézu 1 Pt*, v ktorom porovnaním textu papyrusu s Vatikánskym kódexom a kritickou edíciou NA27 poukázal na význam papyrusu pri výklade 1 Pt.

Štefan NOVOTNÝ

Contents

Treaties

Blažej ŠTRBA

„The Lord’s Revelation“ or „Moses‘ vocation“? Literary critical
comparison of titles of Exod 3–4 125-147

Martina KORYTIAKOVÁ

Fragrance in the meeting between beloved and bride. About the
literary unity of the passage of Song 4:8–5:1 148-172

Július PAVELČÍK

„The perfect law of freedom“ (Jam 1:25). Towards the
understanding of the law in the Letter of James 173-220

Abstracts 221-232

Communications and references 233-234

Obsah

Štúdie

Blažej ŠTRBA

„Zjavenie Pána“ alebo „Mojžišovo povolanie“? Literárno-kritické
porovnanie pomenovaní state Ex 3–4 125-147

Martina KORYTIAKOVÁ

Vôňa v stretnutí milého s nevestou. K literárnej jednote Pies 4,8–5,1 148-172

Július PAVELČÍK

„Dokonalý zákon slobody“ (Jak 1,25). K chápaniu zákona
v Jakubovom liste 173-220

Abstrakty 221-232

Oznamy 233-234