



Obsah

Štúdie

Martina KORYTIAKOVÁ Dobry či zly Abram? Kritické a exegetické pozorovania k interpretáciám Gn 13	1-31
Marek I. BARNIAK Motív „mesto“ v Piesni piesní	32-46
Pavel PRIHATNÝ Pravá cesta k múdrosti podľa Siracha	47-64
Julius PAVELČÍK „Veľmi súcitný a ľútostivý je Pán“ (Jak 5,11). K jednému aspektu Boha v Jakubovom liste	65-87
Abstrakty a recenzie	88-111
Správy a oznamy	112-122





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

Ročník VIII (2016), číslo 1

Vydáva Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, IČO 0039786510.

Vedecké kolégium/Advisory board: Reimund BIERINGER (Leuven, B) – Georg BRAULIK OSB (Wien, A) – Peter DUBOVSKÝ SJ (Roma, I) – Pavol FARKAŠ (Nitra) – Massimo GRILLI (Roma, I) – Leslie HOPPE OFM (Chicago, USA)

Šéfredaktor: Blažej ŠTRBA (Badín)
Zástupca šéfredaktora: Jozef JANČOVIČ (Bratislava)
Redaktor pre recenzie: František TRSTENSKÝ (Spišské Podhradie)
Výkonný redaktor: Martina KORYTIAOVÁ (Roma, I)

Redakčná rada /Editorial board: Jaroslav BROŽ (Praha, CZ) – Juraj FENÍK (Košice) – Júlia Daniela ISKROVÁ OP (Ružomberok) – Róbert JÁGER (Košice) – Peter JUHÁS (Viedeň, A) – Branislav KEUSKA (Ružomberok) – Róbert LAPKO (Košice) – Libor MAREK (Detroit, USA) – Jaroslav RINDOŠ (Bratislava) – Milan SOVA (Bratislava) – Jozef TIŇO (Bratislava) – Gabriela Ivana VLKOVÁ OP (Olomouc, CZ)
Za lektorovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Jazyková úprava: Dušan Rončák
Obálka: Martin Mičko

Na príprave publikácie sa podieľala Lucilla Mária Tongel'ová SDR.

Príspevky v slovenčine, češtine a v angličtine (od zahraničných autorov), alebo knihy na recenziu prosíme poslať na adresu redakcie *Studia Biblica Slovaca*, Banská 28, 976 32 Badín (Slovakia), redakcia@biblica.sk.

Príspevky sa požadujú v elektronickej podobe, podľa možnosti v textovom editore Microsoft Word. Ak sú používané iné fonty písma pre hebrejštinu a gréčtinu ako v programe BibleWorks, tak upresniť aké, prípadne preposlať používaný font spolu s príspevkom. Príspevok typu štúdia, poznámka alebo reflexia musí byť doplnený abstraktom a jeho anglickou verziou, anglickým názvom príspevku, max. piatimi kľúčovými slovami v slovenčine/češtine a angličtine, zoznamom bibliografie a kontaktom na autora príspevku. Nevyžiadané rukopisy sa nevracajú. Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok a vykonať potrebnú jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov. Upresňujúce podmienky pre prispievateľov sú dostupné www.biblica.sk.

Články časopisu sú abstrahované v troch svetových periodikách: *Old Testament Abstracts* ISSN 0364-8591, *New Testament Abstracts* ISSN 0028-6877 a *Elenchus of Biblica*.
S povolením Arcibiskupského úradu v Bratislave zo dňa 3. júna 2014
Prot. N. 2229/2014

Studia Biblica Slovaca
Printed in Slovakia, 6/2016.
Vychádza dvakrát do roka.
Cena: 6 €

ISSN 1338-0141
EV 3744/09

Contents

Treaties

Martina KORYTIAKOVÁ Good or Bad Abram? Critical and Exegetical Observations on the Interpretations of Gen 13	1-31
Marek I. BARNIAK Motif of “the city” in the Song of Songs	32-46
Pavel PRIHATNÝ Authentic Way to the Wisdom According to Ben Sira	47-64
Julius PAVELČÍK “The Lord is Compassionate and Merciful” (James 5:11). On One Aspect of God in the Letter of James	65-87

Abstracts and reviews 88-111

Communications and references 112-122



Dobrý či zlý Abram?

Kritické a exegetické pozorovania k interpretáciám Gn 13

Martina Korytiaková

Na úvod

V exegéze, podobne ako vo vede, sa z času na čas objavia názory, ktoré svojou povahou vyčnievajú z monotónnej reality konsenzu. Príkladom sú aj dejiny výkladu postavy Abrama¹ v Gn 13. Nie všetci tu totiž zhodne vidia prvého patriarchu v pozitívnom svetle ako „vzor viery“². Gn 13 by mala Abrama predstavovať aj ako vinného z prekročenia svojich právomocí, pretože rozdeľuje krajinu³, alebo dokonca ako neposlušného voči Bohu⁴ či prefikanca s vypočítavým postojom voči vlastnému synovcovi⁵. Nemožno poprieť, že by Písmo nevykresľovalo zlyhania aj u veľkých postáv viery, ako napr. v prípade Mojžiša (porov. Nm 20,12) alebo apoštola Petra (porov. Mt 26,69-75; Mk 14,66-72⁶; Lk 22,54-62⁷). Otázkou je, či by tomu tak malo byť aj v prípade Abra(há)ma, ktorého Izaiáš nazýva „Boží priateľ“ (41,8), ktorého odborníci považujú za „Mojžiša pred Mojžišom“⁸ a ku ktorému sa hlásia tri monoteistické náboženstvá sveta ako k vzoru viery, oddanosti a poslušnosti voči Bohu⁹. Zdá sa skôr, že tradície výkladu Gn 13 nenašli dôvod vykladať Abramovu postavu

¹ V článku je meno patriarchu uvádzané v zhode s Gn 13 ako „Abram“. Výnimku tvoria len citácie exegetov, ktorí pracujú s verziou mena „Abrahám“, a používanie zaužívanej odbornej terminológie súvisiacej s postavou patriarchu.

² HELYER, Separation, 86.

³ Porov. VOGELS, Lot, 12; RICKETT, Genesis 13, 40, pozn. 18.

⁴ RICKETT, Genesis 13, 43, pozn. 24; 47-48, vrátane pozn. 38; 50, vrátane pozn. 52.

⁵ RICKETT, Genesis 13, 51, pozn. 55.

⁶ Pozri ŠTRBA, Čo urobil Peter, 68-69.

⁷ Pozri DUBOVSKÝ, Povolanie a formácia Petra, 104.

⁸ SKA, *Abramo e i suoi ospiti*, 14.

⁹ Porov. BLENKINSOPP, *Abraham*, xi, 9; HUGHES, *Abrahamic Religions*, 32.

v inom než pozitívnom svetle. Stojí preto za námahu odkryť a prehodnotiť dôvody, ktoré podnietili niektorých exegetov k tomu, aby vykladali otca všetkých veriacich (porov. Rim 4,11) v Gn 13 v negatívnom svetle.

Cieľom príspevku sú exegetické pozorovania ku Gn 13 s úmyslom kriticky zhodnotiť interpretácie kapitoly a postavy Abrama najmä podľa dvoch autorov – W. Vogelsa (1979) a D. Ricketta (2011). Vogels navrhuje výklad, ktorý prinavracia česť Lotovi, ale Abrama obviňuje z prekročenia svojich právomocí, pretože rozdelil krajinu Kanaán. Podľa Ricketta Abram neposlúchol, resp. iba čiastočne poslúchol PÁNOVO nariadenie „odíď (...) od svojho príbuzenstva a z domu svojho otca“¹⁰ a vzal so sebou predsa aj Lota (porov. 12,5). Dosvedčovať to údajne majú opakované zmienky o synovcovi pri Abramovi (12,4b.5; 13,1.5). Epizóda o odlúčení sa (13,7-13) a umiestnenie PÁNOVÝCH prísľúbení až za ňu (vv. 14-17) sú podľa Ricketta dôsledkom Abramovej neposlušnosti, resp. treba ich vykladať v jej svetle.

Akokoľvek sa Vogelsove a Rickettove výklady Gn 13 a postavy Abrama javia byť zaujímavé, ba až novátorské, závery našej literárnej a naratívnej analýzy, ktorá profituje i z výsledkov historicko-kritickej metódy, odkryjú ich nedostatočnú oporu v texte. Po stručnom úvode v prvej časti príspevku najskôr predstavíme doterajšie výsledky diachronického (1.1) a zvlášť synchronného skúmania Gn 13 (1.2). V posledne menovanom sa zameriame na interpretácie W. Vogelsa (1.2.1) a D. Ricketta (1.2.2). Následne k nim podáme vlastné argumenty ako výsledky našich exegetických pozorovaní ku Gn 13 (2), konkrétne k jej vnútornej štruktúre (2.1) a kontextu (2.2). Na záver naše pozorovania zhrnieme a ukážeme, že náš výklad kapitoly i postavy Abrama sa líši od interpretácií vyššie uvedených dvoch autorov.

1 Výsledky doterajšieho skúmania Gn 13

Napriek tomu, že Gn 13 tvorí súčasť trojlístka tzv. Abrahámovo-Lotovej ságy (kap. 13; 18–19), nedostalo sa jej rovnako veľkej pozornosti ako zvyšným dvom kapitolám. O obľúbenosti ich tém svedčí nielen početné echo vo Svätom písme¹¹, ale i záujem v exegetických kruhoch¹². To isté už ale

¹⁰ Pokiaľ nie je uvedené inak, biblické citácie sú prekladom autorky príspevku.

¹¹ Dt 29,23; 32,32; Sir 16,8; Iz 1,9.10; 3,9; 13,19; Jer 23,14; 49,18; 50,40; Nár 4,6; Ez 16,46.48.49; 16,53.55.56; Am 4,11; Sof 2,9; Mt 11,23.24; Lk 10,12; 17,28.29; Rim 9,29; 2Pt 2,6.7; Jud 7; Zjv 11,8.

neplatí o príbehu odlúčenia sa Abrama a Lota z kap. 13. V skutočnosti nijaký spis Starého či Nového zákona na uvedenú epizódu neodkazuje. Na rozdiel od nej však v Biblii viackrát zaznieva druhá epizóda kapitoly – prísľub krajiny a potomstva (vv. 14-17).

Zámer predstaviť výsledky doterajšieho skúmania Gn 13 si žiada zvlášť hovoriť o záveroch diachronického skúmania kapitoly, a zvlášť o záveroch synchronného prístupu k nej. Dôvodom nie je polarizácia obidvoch prístupov – tú už moderný výskum dávno nepovažuje za opodstatnenú¹³ – ale skôr nepomer v záujme, ktorý tejto kapitole venovali odborníci z obidvoch táborov. Kým totiž takmer v každom diele historicko-kritického skúmania tzv. Abrahámovho cyklu (Gn 12–25)¹⁴ má Gn 13 svoje patričné zastúpenie, len šesť odborných, úzko špecializovaných príspevkov sa doteraz osobitne venovalo tejto kapitole po stránke synchronného čítania¹⁵.

1.1 Gn 13 a historicko-kritická metóda

Diachronický prístup ku kap. 13 ukázal, že napriek svojmu dnešnému pevnému usadeniu v kontexte a dostatočnej jednoliatosti deja nie je kapitola

¹² Porov. LIPTON, Preface, x. K početnej bibliografii pre Gn 19 pozri napr. FIELDS, *Sodom*, 190-210; LIPTON (ed.), *Sodom*.

¹³ Výstižne to vyjadril J.-L. Ska: „il dialogo offre vie più fruttuose delle controversie“, SKA, *Introduzione*, 185 a potvrdzuje i Pápežská biblická komisia (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Ispirazione e verità*, 56); porov. aj SKA, *Specchi*, 28,

¹⁴ Referenčnou literatúrou v tomto smere stále zostáva najmä GUNKEL, Hermann: *Genesis. Übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel* (HAT I/1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901; WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin: G. Reimer, ³1899; WELLHAUSEN, Julius: *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: G. Reimer, ⁶1905.

¹⁵ VOGELS, Walter: Abraham et l'offrande de la terre (Gn 13), *SR* 4 (1975) 51-57; VOGELS, Walter: Lot in His Honor Restored. A Structural Analysis of Gen 13.2-18, *EeT* 10 (1979) 5-12.; DYK, Janet W.: Lack of Space and Loneliness. Abraham and Lot Separate, In: Janet W. DYK (ed.), et al.: *Unless Some One Guide Me... Festschrift for Karel A. Deurloo* (Amsterdamse cahiers voor exegese van den Bijbel en zijn tradities. Supplement series 2), Maastricht: Uitgeverij Shaker Publishing, 2001, 13-19; HELYER, Larry R.: The Separation of Abram and Lot. Its Significance in the Patriarchal Narratives, *JSOT* 26 (1983) 77-88; HEPNER, Gershon: The Separation between Abram and Lot Reflects the Deuteronomic Law Prohibiting Ammonites and Moabites, *ZAW* 117 (2005) 36-52; RICKETT, Dan: Rethinking the Place and Purpose of Genesis 13, *JSOT* 36 (1/2011) 31-53. Komentárové výklady state sme do zoznamu nezaradili, pretože sa kapitolou nezaoberajú až tak podrobne.

dielom jedného autora¹⁶. Na jej pozadí boli rozpoznané hneď dve tradície: 1. rozprávanie o Abrahámovi a Lotovi (13,7-12.18) a 2. severná, resp. jakubovská tradícia (vv. 3.4a.5.6.14-17)¹⁷.

1.1.1 Najstaršia rozpoznateľná vrstva Gn 13

S veľkou pravdepodobnosťou a so značným konsenzom odborníkov sa za najstaršiu vrstvu v kap. 13 (tzv. [die] Grundschrift; ďalej uvádzané ako Gn 13*) považuje príbeh o odlúčení Abraháma a Lota (13,7a-11a.12bβ.18a alebo 13,6.7a-12.18a). Niektorí v danom príbehu vidia legendu o rozdelení („[eine] Erzählung «novellistischen» Ursprung“¹⁸), iní rozprávanie o pôvode („an etiological story“¹⁹) a podľa iných zas malo ísť o rozprávanie o zvade („eine Streiterzählung“²⁰). Aj napriek tomu však základný bod zhody zostal nezmenený a Gn 13* sa považuje za pôvodne expozičnú časť²¹ k tzv. príbehu o Abrahámovi a Lotovi²² (Gn 13*; 18–19*). Z tohto dôvodu sa následne radí i k najstarším rozpoznateľným tradíciám v Abrahámovom cykle (kap. 12–25). Vplyvom neskoršieho tradovania a dodatočného formovania Knihy Genezis a Pentateuchu bola Gn 13* – pôvodne a spolu s iným materiálom použitá

¹⁶ V našom článku sú výsledky historicko-kritického skúmania Gn 13 predstavené v rámci dvoch modelov, ktoré nahradili dokumentárnu hypotézu prameňov: hypotéza fragmentov a doplnkov. Autori, na ktorých diela sa odvolávame, patria k zástupcom tzv. kritiky tradície, formy a redakčnej kritiky.

¹⁷ Viac k najnovším názorom na dejiny formovania jakubovskej tradície pozri napr. FINKELSTEIN – RÖMER, *Jacob Narrative* (vrátane bibliografie); FINKELSTEIN – RÖMER, *Abraham Narrative*, 7-8; porov. aj CARR, *Fractures*, 264-271, 298-300. K napojeniu rozprávania o Abrahámovi a Lotovi na historicky staršiu jakubovskú tradíciu pozri FINKELSTEIN – RÖMER, *Abraham Narrative*, 17-19; KÖCKERT, *Abraham- und Jakobüberlieferung*.

¹⁸ GUNKEL, *Genesis*, 176-177.

¹⁹ KILIAN, *Abrahamsüberlieferungen*, 35.

²⁰ WESTERMANN, *Genesis*, 145, 200.

²¹ Expozičná funkcia kap. 13* vo vzťahu ku kap. 18–19 neneguje prítomnosť deja v Gn 13*. Ten mal, takpovediac, pripraviť „pôdu“ pre kap. 18–19. Porov. GUNKEL, *Genesis*, 176; BLUM, *Vätergeschichte*, 283, pozn. 13; 284.

²² Ide o Blumov termín („[die] Abraham-Lot Erzählung“), ktorý je modifikáciou pôvodného Gunkelovho vyjadrenia „[der] Abraham-Lot-Sagenkranz“, porov. BLUM, *Vätergeschichte*, 289. K hypotéze o expozičnom charaktere Gn 13* porov. GUNKEL, *Genesis*, 173; BLUM, *Vätergeschichte*, 283; RENDTORFF, *Problem*, 35.

kňazským autorom (P) na skoncipovanie svojho rozprávania²³ – postupne rozširovaná o ďalšie, t. j. po-exilové redakčné vsuvky. Nasledujúce riadky stručne priblížia proces redakčnej aktivity v kapitole.

1.1.2 Redakčno-kompozičná aktivita v Gn 13

Odborníci považujú v. 7a za rozpoznateľný začiatok Gn 13*. Zdôvodňujú to tým, že po naratívnej i syntaktickej stránke sa kapitola stáva dejovo najviac plynulá práve od daného polverša. Rovnako sa v ňom objavujú i obidve hlavné postavy odlúčenia – Abram a Lot. Polverš síce začína tzv. *in medias res* (ויהי ריב), čím je príčina sporu medzi pastiermi stád vyjadrená iba implicitne, no ďalej pokračuje tzv. *vajiqtolovou* sekvenciou, ktorá sa po prerušení vo vv. 14-17 tiahne až po v. 18a (vv. 7a.8.10.11.12bβ.18a). Verš 18a preto patrí syntakticky (*vajiqtol*), lexikálne (porov. sloveso אהל; vv. 3.5.12.18) i tematicky (Lot sa usadil v území A, Abram v území B) ku Gn 13*. Pretože navyše umiestňuje Abrama do oblasti Hebronu a k terebintom Mamreho, t. j. do teritória Judska, logicky sa radí k tej istej (t. j. južnej) tradícii, ako sa predpokladá pre Gn 13*²⁴. Nadôvažok tu existujú aj silné lexikálno-verbálne i logické prepojenia s 18,1²⁵, ktoré podporujú hypotézu o pôvodnom spojení Gn 13* s kap. 18*–19* a dokazujú tak aj súvis 13,18a s Gn 13*. Pretože v. 18b obsahuje motív oltára (מזבח), ktorý v Gn 13* (i 18,1) chýba (porov. ale 13,4 [post-P]; 12,7 [post-P]), nie je považovaný za originálnu súčasť Gn 13*²⁶.

Vv. 2.5.6. Kým príčina sporu je vo v. 7a implicitná, zreteľnejšie ju navodzujú vv. 2.5, pretože predstavujú hlavné postavy s ich veľkým imaním. Výskum však odhalil, že v. 2 je oveľa užšie napojený na predošlú epizódu 12,10-20. Je to práve Egypt, odkiaľ Abram odchádza ako veľmi bohatý muž

²³ K rôznym názorom na dejiny kompozície rozprávania o patriarchoch pozri najnovšie napr. FINKELSTEIN – RÖMER, Abraham Narrative; NA'AMAN, Pre-Priestly Abraham Story. Podľa Na'amana, na rozdiel od Finkelsteina a Römera, boli dejiny patriarchov skomponované počas exilu, nie pred ním. V tomto smere pozri aj zaujímavú teóriu A. de Puryho v DE PURY, Absolute Beginning.

²⁴ Abrahám je väčšinou odborníkovo považovaný za postavu originálne južnej tradície. Porov. STRANGE, Geography and Tradition, 214-217; FINKELSTEIN – RÖMER, Abraham Narrative, 9-10. *Contra* NA'AMAN, Pre-Priestly Abraham Story, 177.

²⁵ Lexikálno-verbálne prepojenia: אהל, ישב, ממרא, באלני ממצא. Logické prepojenie: skrze 18,1 predpokladá postavu Abrama z 13,18a.

²⁶ Porov. BLUM, *Vätergeschichte*, 286, pozn. 29.

(porov. 12,16.20)²⁷. Verš 2 je zároveň nutným predpokladom pre v. 5, pretože častica $\text{גַּ$ si v ňom nevyhnutne žiada komplementárny element. Tým je nepochybne Abram z v. 2. Na vv. 2.5 logicky nadväzuje v. 6. Odvoláva sa na nemenované, no už existujúce majetné postavy z vv. 2.5 (porov. אֶתֶם [v. 6a]; לֹא יִכְלוּ [v. 6b]), ale rovnako aj z 12,5 (וַיִּבְאוּ). Pretože v. 6 nepoužíva termín מִקְנֵה (2-krát v 13,7a), ale רְכוּשׁ – lingvistický znak kňazskej redakcie (porov. 12,5)²⁸ – je iného autorstva ako Gn 13*. V súvislosti s v. 6 odborníci poukázali, že je vzhľadom na kontext vv. 2.5.7.8-9 akoby nadbytočný, nakoľko vopred napovedá problém príbehu i jeho vyriešenie²⁹. Pre niektorých odborníkov je vysvetlením tohto javu teória literárnej P paralely k príbehu odlúčenia v Gn 13* – vv. 6.11b.12a, avšak tentokrát bez motívu zvady (ďalšia tendencia P³⁰)³¹. V tomto smere sa ale rôznia názory na povahu vv. 11b.12a. Kým jedni ich pripisujú P³², druhí k idei zastávajú skôr rezervovaný, ba až radikálne negatívny postoj³³. Ako dôvod uvádzajú značne fragmentárnu povahu P materiálu a veľmi subtílné znaky spojenia s jeho predkňazským materiálom. Záverom možno zhrnúť, že i keď sa vv. 2.5.6 zdajú byť tematicky spojené s Gn 13*, sú v podstate sekundárneho pôvodu k nej (v. 6[11b.12a] patriace P a vv. 2.5 post-p³⁴).

Vv. 1.3-4. Neskorého pôvodu boli identifikované aj vv. 1.3-4. Verš 1 v podstate nemá okrem postáv Abrama a Lota žiadne bližšie spojenie s Gn 13*.

²⁷ Za zmienku stojí aj fakt, že prvok striebra a zlata vo v. 2b nezohráva nijakú úlohu v príbehu odlúčenia, ale oveľa skôr súvisí s kontextom 12,10-20 a tradíciou exodu (porov. Ex 3,22; 11,2; 12,35). Či už bol, alebo nebol, v. 2b pôvodnou súčasťou v. 2 (porov. WESTERMANN, *Genesis*, 203, 204), faktom zostáva, že v. 2 ako taký netvorí pôvodnú súčasť Gn 13*.

²⁸ Porov. WESTERMANN, *Genesis*, 201. *Contra* RENDTORFF, *Problem*, 117. K Blumovému rezervovanému postoju pripisovať v. 6 k P pozri BLUM, *Vätergeschichte*, 285.

²⁹ Gunkel na margo v. 6 poznamenáva: „[D]ie gute Erzählung sagt nicht alles ausdrücklich“, GUNKEL, *Genesis*, 174. Porov. RENDTORFF, *Problem*, 123.

³⁰ Porov. BRETT, *The Priestly Dissemination of Abraham*, 96.

³¹ V tomto duchu aj WELLHAUSEN, *Composition*, 331; WESTERMANN, *Genesis*, 201-202, 208, najmä 202. Istú paralelu ku Gn 36,6-8, t. j. k tzv. kňazskej ideii cestovania a usadenia, ktorej predchádza rozchod, vidí CARR, *Fractures*, 108-109.

³² Porov. GUNKEL, *Genesis*, 174-176; WESTERMANN, *Genesis*, 201-202; CARR, *Fractures*, 105-106; KILIAN, *Abrahams-Überlieferungen*, 19, 35.

³³ Porov. BLUM, *Vätergeschichte*, 285, pozn. 23; 464; RENDTORFF, *Problem*, 122-123.

³⁴ Neskorý pôvod vv. 2.5 obhajuje i WESTERMANN, *Genesis*, 200.

Oveľa viac je spojený s textom neskorého pôvodu 12,9-20³⁵ po stránke: 1. syntaktickej (*vajiqtolová* väzba s 12,20), 2. lexikálnej (porov. מצרים, הנגבה, מוצרים v 12,9.20) a 3. dejovej (vv. 9.11.16.17.20). Neskorý pôvod v. 1 dokazuje i zmienka o prítomnosti Lota. Gn 13* už nepredpokladá Lota idúceho, ale prebývajúceho s Abramom v krajine. Bola to P redakcia, čo predstavila najskôr Táreho a potom aj Abrama (Sáru a Lota) ako putujúcich (porov. ויצאו ללכת v 11,31; 12,5) a následne i priševších do Kanaánu (porov. ויבאו ארצה כנען; 12,5). Prítomnosť Lota na ceste do Kanaánu je dôsledkom Táreho rozhodnutia vziať (לקח) so sebou Abrama i Lota (11,31). Po smrti svojho otca Abram poslušne nasleduje jeho vôľu a berie (לקח) Lota so sebou (12,5). Až pokňazská redakcia predstavuje Lota ako aktívne kráčajúci subjekt (nie viac objekt) spolu s Abramom (porov. וילך אתו לוט; 12,4b). Do jednej línie s touto redakciou sa preto radí i 13,1³⁶ a následne i v. 5 (porov. ההלך). Keďže Lotova postava úplne absentuje v príbehu 12,10-20, no už existujúci kontext Gn 13* si jeho prítomnosť vyžadoval, je pochopiteľné, že ho neskorší redaktor opäť vracia na scénu, čím dosiahol efekt, akoby Lot bol býval spolu s Abramom v Egypte.

Neskorý pôvod vv. 3-4 odborníci zdôvodnili tým, že umiestňujú Abrama do toho istého prostredia (Betel, Hai, stan) a tematického (náboženského) kontextu (vzývanie PANA pri postavenom oltári), z ktorého bol vyšiel pred zostúpením do Egypta (porov. 12,8-9)³⁷. Znakom súvisu 13,3-4 a 12,8-9 je aj opakovane použitá referenčná častica ׀ (13,3b→12,8a; 13,4→12,8b). Skutočnosť, že vv. 3-4 používajú len singulár, a nie plurál (porov. v. 6), t. j. rátajú len s postavou Abrama bez Lota, spája spomínané verše nielen s 12,8-9, ale aj s 12,10-20 a 13,1. V dôsledku tohto pozorovania sa 12,8-9 a 13,1.3-4 odborníkmi považujú za tzv. rozprávačskú svorku („[eine] erzählerische Klammer“³⁸), ktorá neskôr umožnila včleniť do existujúceho kontextu epizódu o Abramovom zostúpení do Egypta (12,10-20). Následkom tejto redakčno-kompozičnej aktivity vznikol v príbehu o Abrahámovi literárny

³⁵ Porov. spojenie ירד מצרימה (12,10) – עלה ממצרים (13,1) nápadne pripomínajúce tradíciu exodu (napr. Ex 3,8.17; 12,38; 13,18).

³⁶ Gunkel vidí v 13,1 pôvodný komponent 12,10–13,1. Následne preto zmienku o Lotovi považuje za neskorý dodatok k 13,1a. Porov. GUNKEL, *Genesis*, 169, 174.

³⁷ Odborníci tu hovoria o tzv. „die Wiederaufnahme“, porov. RENDTORFF, *Problem*, 36. K definícii „die Wiederaufnahme“ pozri napr. SKA, *Introduzione*, 93.

³⁸ BLUM, *Vätergeschichte*, 286.

efekt zvaný „odbočenie“ (mimo Kanaán) (ang., „the digression“), ktorý sa opakuje i v príbehu Izáka a Jakuba³⁹.

Vv. 7b.11b.13. K neskorým dodatkom odborníci radia i vv. 7b.11b⁴⁰.13. Posledné dva verše anticipujú dej z kap. 19 a ich prítomnosť si pravdepodobne vyžiadalo neskoršie oddelenie kap. 13 od kap. 18–19. Neskorý pôvod v. 7b vedci vysvetľujú tým, že verš nie je nevyhnutne potrebný pre dej. V skutočnosti sa odvoláva na neskoré texty o dobývaní krajiny⁴¹, t. j. je od nich časovo mladší. Analogicky je preto za pôvodnú súčasť Gn 13* odborníkmi považovaný iba v. 7a (viď začiatok 1.2).

Vv. 14-17. Široký konsenzus⁴² už od čias J. Wellhausena dosiahli odborníci v identifikácii vv. 14-17 ako nepochybne neskorej poexilovej vsuvky, resp. dodatku ku Gn 13*⁴³. Verše 14-17 sú sekciou, ktorá a) syntakticky (porov. $w^e + x + qatal$ vo v. 14), b) naratívne (PÁN ako nová postava deja), c) tematicky (prísľub krajiny i potomstva *versus* tematika odlúčenia) ani d) štýlom (PÁNOVA reč) nepasuje k predošlému kontextu odluky. Podľa názoru odborníkov možno výraz אהרי הפרד-לוט מעמו (v. 14b) považovať za znak úmyslu napojiť vv. 14-17 k predchádzajúcemu kontextu. Rozdiel v použitej predložke מעם namiesto מעל by tiež mohol naznačovať, že autor v. 14 nie je ten istý ako vo vv. 9a.11b, t. j. Gn 13*. Ďalšie znaky rôzneho autorstva badať v tom, že PÁNOVEJ reči nepredchádza nijaké zjavenie sa (porov. 12,7; kap. 18–19) a výraz „prejsť

³⁹ „Das Land Kanaan ist (...) der gottgewollte Zielpunkt der Wege der Väter. Dorthin werden sie immer wieder geführt, und zwar aus den beiden entgegengesetzten Polen der ‘Peripherie’, Mesopotamien und Ägypten“, BLUM, *Vätergeschichte*, 342, pozri tiež 286, 334.

⁴⁰ S veľkou mierou pravdepodobnosti bol výraz כגן־יהוה z v. 11bβ redakčne pridaný k v. 11bα neskôr (pozri Iz 51,3 a súvis s Gn 2–3 [po-P]; porov. GUNKEL, *Genesis*, 175. Westermann je ale v prospech originality výrazu כגן־יהוה; porov. WESTERMANN, *Genesis*, 207). Tým sa vytvorila literárna paralela, ktorá dodala výrazu בארץ מצרים pozitívnu konotáciu, ktorú Egypt vplyvom tradície exodu stratil v neskoršom období (porov. Dt 11,10).

⁴¹ Ex 3,8.17; 23,23; 33,2; 34,11; Dt 7,1; Joz 11,3; 24,11; Sdc 1,4; 3,5; 2Krn 8,7; Neh 9,8.

⁴² Proti neskorému pôvodu vv. 14-17 hovorí teória Kiliana, ktorý ich považuje za súčasť „Grundchriftu“. KILIAN, *Abrahamsüberlieferungen*, 28; porov. BLUM, *Vätergeschichte*, 285, pozn. 19;

⁴³ Porov. WELLHAUSEN, *Composition*, 23-24; GUNKEL, *Genesis*, 176; WESTERMANN, *Genesis*, 201; M. A. O'BRIEN, *Story of Abraham*. Podrobnejší zoznam zástancov ako i odporcov neskorého pôvodu vv. 14-17 uvádza BLUM, *Vätergeschichte*, 284, pozn. 17; 285, pozn. 19.

krajinou“ (v. 17a) na znak jej vlastnictva, podobne ako i tema prisľubu, sa neradia k P, ale k post-P tradicii (porov. 12,6)⁴⁴.

Neskorá vložka vv. 14-17 však mala i svoje vlastné dejiny vývoja. Podľa odborníkov, ktorí študovali pasáže PÁNOVÝCH prisľúbení v príbehoch o patriarchoch, sa dané texty pravdepodobne vyvíjali v niekoľkých stupňoch, čím nielen rozsahom, ale aj tematicky narastali. Pre prvý stupeň bol charakteristický najskôr prisľub krajiny patriarchom a potom aj ich potomstvu. V druhom stupni sa pridal prisľub potomstva s metaforou (alebo aj bez nej) o rozmnožení (הָאָרֶץ כְּעֶפֶר; porov. 13,16; 28,14). Až v poslednom, treťom stupni bol vložený prisľub požehnaní⁴⁵. Uvedenou teóriou tak môžeme napr. vysvetliť niektoré osobitosti syntaxe i štýlu vo vv. 14-17: 1. prítomnosť viacerých predmetov prisľubu: krajina (vv. 15a.17a) a potomstvo (vv. 15b.16a.bβ); 2. umiestnenie výrazu לְזֶרַעךָ עַד-עוֹלָם (v. 15b) v závesnej pozícii za slovesom; 3. dve formy legislatívneho odovzdania krajiny: „zdvihnúť zrak, vidieť“ (שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה; v. 14bα) a „prejst“ (הִתְהַלֵּךְ; v. 17); 4. dvojnásobne vyjadrený prisľub odovzdania krajiny (לֵךְ אֶתְנַגְּהָ; vv. 15b.17b).

Zhrnutie pozorovaní

Z prezentovaných výsledkov diachronického skúmania Gn 13 vyplýva, že odborníci v terajšej podobe masoretského textu rozpoznali prítomné dve témy – odlúčenie sa Abrama a Lota (vv. 7-13) a prisľub krajiny i potomstva (vv. 14-17). Fakt, že sú vv. 1-6 (sekundárneho pôvodu) naratívne úzko spojené medzi sebou i so zvyškom Gn 13 a skrze nich i kapitoly 12 a 13, je dôsledkom pokňazskej redakcie⁴⁶. Podľa názoru odborníkov jej zámerom bolo pravdepodobne dosiahnuť čo najmenej viditeľný prechod medzi Gn 12 a 13, resp. čo najväčšiu možnú naratívnu koherenciu⁴⁷. Z pohľadu tematického vývinu textu bola k pôvodnej epizóde odlúčenia s otázkou životného priestoru⁴⁸ (Gn 13*) pridaná epizóda zasľúbenia krajiny. Tematika potomstva do nej bola vložená až neskôr. Ústrednou postavou prisľúbenia tak nie je viac iba Abram, ale i jeho potomstvo. Ak má v súčasnej podobe masoretského textu tematika

⁴⁴ Porov. GUNKEL, *Genesis*, 176.

⁴⁵ Porov. RENDTORFF, *Problem*, 37-75; WESTERMANN, *Genesis*, 209. Rendtorfova teória vnútorného narastania vv. 14-17 je nasledovná: v. 17 (1. vrstva) + vv. 14aβ-16 (2. vrstva). Porov. RENDTORFF, *Problem*, 54.

⁴⁶ Kňazskému textu je zvyčajne pripisované migrovanie Abraháma z Cháranu do Kanaánu, t. j. nie zostup do Egypta. Porov. SKA, *Exegesis*, viii.

⁴⁷ Porov. BLUM, *Vätergeschichte*, 286; WESTERMANN, *Genesis*, 202.

⁴⁸ Porov. WESTERMANN, *Genesis*, 209.

potomstva miernu prevahu, tak práve z toho dôvodu, že bola redakčne pridaná medzi poslednými zásahmi so širším kompozičným úmyslom (porov. opakujúcu sa tému neplodnosti manželiek patriarchov⁴⁹). Uvedený fakt navyiac osvetľuje i dejinný kontext kompozície, konkrétne stret záujmov tzv. exilantov a neexilantov. Pôvodnejšia vrstva textu odrážala záujmy ľudu, ktorý zostal v krajine Judsko (exilové obdobie). Text bol neskôr prepracovaný z pohľadu záujmu skupiny priselcov z babylonského zajatia, ktorí v prisľúbenom potomstve Abrama a súčasne dedičov krajiny videli seba⁵⁰. Táto verzia je zároveň súčasťou podobou masoretského textu, ktorá sa nám zachovala dodnes.

1.2 Gn 13 a synchronný prístup k textu

V histórii synchronného prístupu ku Gn 13 prekvapí viacero skutočností. Prvou je, že epizóda o oddelení sa Abrama a Lota bola doteraz z literárneho hľadiska bližšie skúmaná len piatimi odborníkmi⁵¹, hoci o nej – podľa nášho výkladu (viď kap. 2) – nemožno povedať, že by nebola pôsobivá⁵². Inými zaujímavosťami v histórii výkladu kapitoly sú najmä rôzne názory na jej prioritnú tému (krajina *verzus* potomstvo) a funkciu (usadenie sa v krajine *verzus* vyradenie dediča z hry). Súvisí to s tým, že exegéti prevažne vykladali kapitolu v širšom kontexte kapitoly, ktorým je epizodický Abrahámov cyklus (kap. 12–25)⁵³. Pretože vo vedeckých kruhoch vládne zhoda, že vedúcou témou cyklu je otázka dediča⁵⁴, to bol tiež dôvod, prečo odborníci považovali vylúčenie Lota ako dediča Abrahámových prisľúbení z hry za primárnu funkciu kap. 13 a prisľub krajiny za sekundárnu⁵⁵. Jedine D. Rickett považuje za rozhodujúci interpretačný kontext kap. 12–13, resp. 12–14, čo ho viedlo k záveru, že v kapitole ide primárne a jedine o usadenie sa Abraháma v krajine.

Azda najzaujímavejšie sú však návrhy výkladu postavy Abrama, ktoré takpovediac naštrbili jeho dobrú morálnu povesť. Vo väčšine prípadov totiž

⁴⁹ Ide o literárnu techniku zvanú „príbeh s úskaliaми“ (ang. „the obstacle story“), prítomnú v epizodických príbehoch, k akým sa radí aj Abrahámov cyklus. Pozri ELLIS, *Yahwist*, 136, citované v HELYER, *Separation*, 81.

⁵⁰ Porov. SKA, *Exegesis*, 51, pozn. 23; 66.

⁵¹ K bibliografii pozri pozn. 15.

⁵² *Contra* DYK, *Abraham and Lot Separate*, 13.

⁵³ Pozri HELYER, *Separation*, 80, vrátane pozn. 20.

⁵⁴ Porov. HELYER, *Separation*, 82.

⁵⁵ Porov. SPEISER, *Genesis*, 97. Viac k otázke potomstva a krajiny v kontexte Pentateuchu pozri CLINES, *Theme*, 29.

Abram vychádza s čistým štítom ako vzor viery, veľkodušnosti a noblesy⁵⁶. Na druhej strane, Lotovo konanie býva vykladané v morálnej škále od pochopiteľne ľudského cez egoistické⁵⁷ a oportunistické⁵⁸, ba až predurčené osudom jeho mena ako prekliatie⁵⁹. V tomto smere tvoria výnimku dva príspevky, ktoré celú vec vidia skôr opačne. Pre W. Vogelsa je možné kapitolu čítať vo svetle prinavrátania cti Lotovi, resp. morálne otázneho konania Abrama. Podobne sa o Abramovi vyjadruje i D. Rickett, keď ho – medzi iným – tituluje ako neposlušného, resp. čiastočne poslušného voči PÁNOVMU príkazu, aby odišiel od príbuzenstva a z domu svojho otca.

Nakoľko ide o – svojou povahou – novátorské interpretácie, v nasledujúcich riadkoch priblížime ich hlavné tvrdenia a argumenty. Následne k nim predostrieme naše argumenty, ktoré podporujú skôr klasický druh výkladu.

1.2.1 W. Vogels a jeho vinný Abram

W. Vogels podáva vo svojich dvoch článkoch ku Gn 13 dva rôzne výklady postavy Abrama. Vo svojom prvom príspevku z roku 1975 prichádza k záveru, že Abram obstál vo veľkom teste viery vo vzťahu ku krajine, podobne ako neskôr v Gn 22 vo vzťahu k synovi⁶⁰. V roku 1979 už ale autor navrhuje, že je možné Abramovu postavu, resp. jeho konanie v Gn 13 vykladať i negatívne. Abrama považuje za človeka, konajúceho so skrytým egoizmom⁶¹ a za vinného z prekročenia právomocí vo vzťahu ku krajine⁶². Pretože krajina Abramovi nepatrila, nemal ju – podľa Vogelsa – ani právo rozdeliť⁶³. Náchylnosť k rozdeľovaniu je, podľa autora, typická pre človeka, kým Božou tendenciou je jednota⁶⁴. V tom má tkvieť i hlbší zmysel kapitoly.

⁵⁶ Porov. HELYER, Separation, 86; HEPNER, Separation, 77, vrátane bibliografie v pozn. 3. Zoznam autorov vykladajúcich Abrama pozitívne vymenúva aj RICKETT, Genesis 13, 43, pozn. 24.

⁵⁷ VOGELS, Abraham, 53.

⁵⁸ VAWTER, *On Genesis*, 183.

⁵⁹ HEPNER, Separation, 36-37.

⁶⁰ VOGELS, Abraham, 55.

⁶¹ „Abraham may appear generous, but in fact he acts out of a hidden selfishness“, VOGELS, Lot, 6.

⁶² „... if anybody is to blame, it is Abraham rather than Lot“, VOGELS, Lot, 12.

⁶³ Porov. VOGELS, Lot, 12.

⁶⁴ Porov. VOGELS, Lot, 11, 12.

Rozdelenie alebo oddelenie sa?

Vo Vogelsovej analýze Gn 13 je otázných niekoľko skutočností. V prvom rade ide o autorom zavedený a používaný pojem „rozdelenie krajiny“ (ang. „division of the land“)⁶⁵. Autor vidí na pozadí opozície „spojenie–odlúčenie“ (ang. „conjunction–disjunction“; resp. „unity–non-unity“), vystihujúcej vnútorný vývoj kapitoly vo vv. 1-13, opozíciu „rozdelenie–nerozdelenie“ (ang. „division–non-division“)⁶⁶. Hlavný problém tu pritom nespočíva v pojmoch – ako by sa mohlo zdať – ale predovšetkým v (sy)logizme.

Autor v Abramovej ponuke a Lotovom výbere vidí znak rozdelenia krajiny na východ a západ⁶⁷. Evidentne autor vychádza z premisy, že okolie Jordánu je časťou prisľúbenej krajiny a že Abram pozná jej identitu. Avšak identita krajiny a jej „hranice“ budú Abramovi známe až v 13,14-17 (viď 2.2). Nič na tom nemení ani 12,7, pretože vyjadrenie הָאָרֶץ הַזֹּאת „táto krajina“ sa môže rovnako vzťahovať na Sichem ako aj na celú prisľúbenú krajinu. Naviac, PÁN prisahá krajinu potomstvu, nie Abramovi. Preto Abramovo konanie treba vnímať v kontexte jeho neznalosti. To, čo vie čitateľ, totiž nie je to isté, čo vie postava.

Ďalším diskutabilným bodom Vogelsovej argumentácie je výklad Abramových slov „vpravo–vľavo“ ako „západ–východ“. Autor tu vychádza zo zvyku západného sveta určovať svetové strany z orientácie k severu⁶⁸. Avšak v Oriente, a preto i v hebrejskej Biblii (HB), sa smer tradične určoval z pozície obrátenej na východ⁶⁹. Tým pádom by Abramova ponuka znela „juh–sever“.

K týmto pozorovaniam sa pridáva i skutočnosť, že text nikde nenazýva východne územie „krajina“, lež iba „teritórium“ (כְּכַר)⁷⁰. Možno v tom tušiť istý úmysel narátora dať do kontrastu „iba“ teritórium s „krajinou“⁷¹.

Na lingvistickej úrovni môžeme pridať aj dôležitý fakt, že pojem „rozdelenie“ sa nielenže v texte nevyskytuje, ale je aj čo do povahy

⁶⁵ VOGELS, Lot, 10-11.

⁶⁶ „The story moves from *unity* (...) to *non-unity* (...) and from there to *division*...“, VOGELS, Lot, 11. (kurzíva pôvodná)

⁶⁷ VOGELS, Lot, 10.

⁶⁸ VOGELS, Lot, 6, 10.

⁶⁹ Porov. HELYER, Separation, 79, vrátane bibliografie v pozn. 12; pozri aj DUBOVSKÝ (ed.), *Genezis*, 351.

⁷⁰ Porov. HALOT, כְּכַר, 473.

⁷¹ Porov. RICKETT, Genesis 13, 41, pozn. 23.

tranzitívny. Pre „rozdelenie (krajiny)“ používa HB sloveso הלק vo forme piel⁷² (LXX μερίζω, a nie διαχωρίζομαι). V texte je pritom (viackrát) použitá nifalová (t. j. intransitívna, resp. zvrtná) forma slovesa פרד „oddelenie, odlúčenie sa“ (ang., „the separation“). Tak sú skutočným predmetom (a podmetom zároveň) postavy Abrama a Lota, a nie krajina (porov. ויפרדו איש מעל אחיו; 13,11).

Uvedené fakty následne menia interpretáciu Abramovej ponuky a Lotovho výberu. Možno teda diskutovať, či Lotom zvolené teritórium je súčasť krajiny Kanaán. Skôr sa javí, že si Lot prekvapivo vybral územie mimo Kanaánu⁷³. Následne je tiež otázne, či je správne sémanticky odvodzovať z témy „oddelenia sa“ tému „rozdelenia krajiny“, keď text o rozdelení krajiny vôbec nehovorí⁷⁴.

Na základe vypovedaného preto nemožno W. Vogelsove návrhy výkladu konania Abrama (rozdelenie krajiny) a jeho morálneho ohodnotenia (vinník) považovať za textovo podložené, ale iba za autorovu špekuláciu.

1.2.2 D. Rickett a jeho neposlušný Abram

V nelichotivom duchu sa o postave Abrama vyjadruje aj D. Rickett. Autor svojím článkom z roku 2011 v podstate reaguje na dovtedajšie výsledky skúmania Gn 13, ktoré sa podľa jeho názoru mali sústavne myliť vo veci prioritného zamerania kapitoly tým, že nezohľadnili literárne a teologické prepojenia kap. 12–13. Podľa Ricketta preto nejde v kapitole prioritne (a v podstate vôbec) o otázku potomstva, resp. vyradenie potencionálneho dediča z hry. Dvomi ústrednými bodmi záujmu kapitoly majú byť 1. usadenie sa Abrama v Kanaáne a 2. jeho konečný príchod na miesto po

⁷² Porov. Nm 26,53.55.56; Joz 13,7; 14,5; 18,2.5.10; 19,51; 1Kr 18,6; Ez 47,21; Joel 3,2; Amos 7,17. Pozri HALOT, הלק II, 323.

⁷³ Porov. VAWTER, *On Genesis*, 185; HELYER, Separation, 79-80, vrátane bibliografie v pozn. 15.

⁷⁴ Rovnako je slabinou autorovej analýzy aj protirečivosť jeho vyjadrení. Na jednej strane mala byť Lotovi daná voľba rozhodnúť sa („Abraham gives Lot the *power* to choose“, VOGELS, Lot, 7. [kurzíva pôvodná]). Na strane druhej mal byť Lot k výberu prinútený („Lot [...] has been forced by Abraham to separate himself from him“, VOGELS, Lot, 9). V čom ale spočíva prvok donútenia, nie je z autorovej analýzy jasné a – čo je dôležitejšie – nemá ani oporu v texte (porov. formuláciu Abramových žiadostí והלא תהי ארצי v 13,8 a הפרד בא v 13,9).

splnení PÁNOVHO príkazu, aby sa plne odlúčil od príbuzenstva a odišiel z domu otca (porov. 12,1b-c)⁷⁵.

S Rickettovými všeobecnými závermi, že Gn 13 treba vykladať v kontexte kap. 12 (najmä 12,1 a 12,7) a tematiku krajiny nepovažovať v kapitole za sekundárnu, nemožno ináč ako nesúhlasiť (viď 2.2). Opačne je to už so špecifickými črtami jeho záverov a s tým spojenou argumentáciou.

Konkrétne nemožno súhlasiť s tým, že by tematika potomstva nemala byť v kapitole vôbec zastúpená, t. j. že záležitosť krajiny má byť nielen primárnou, ale i jedinou témou kapitoly⁷⁶. Dokazuje to obsah a vnútorná štruktúra 13,14-17 (viď 2.1) a súčasne potvrdzuje i výsledok historicko-kritického skúmania daných veršov (viď 1.1.2) ako i kontext kapitoly, najmä tematické zreťazenie 12,1-2 (krajina, národ) – 12,7 (krajina, potomstvo) – 13,14-15 (krajina, potomstvo) (viď 2.2 a Tabuľka 2). Inak povedané, v slovách PÁNOVHO príslubu z 13,14-17 je zastúpený rovnako teritoriálny (krajina), ako aj demografický aspekt (potomstvo).

Najviac otáznym sa ale javí Rickettov záver, že Abram čiastočne splnil PÁNOV príkaz „[odíť] od príbuzenstva a z domu svojho otca“ (12,1b-c). Podľa Ricketta sa Lot ráta k príbuzenstvu a to mal predsa Abram opustiť. Keďže je Lot s Abramom stále na ceste (12,5; 13,1.5), Rickett prichádza k záveru, že Abram neposlúchol, resp. iba čiastočne poslúchol PÁNOV príkaz⁷⁷. To viedlo autora k tomu, aby videl v epizóde o odlúčení (13,7-13) nutný dôsledok Abramovej neposlušnosti. Daný fakt neposlušnosti má podľa Ricketta zároveň vysvetľovať, prečo narátor „načasoval Božie požehnanie“⁷⁸ (vv. 14-17) až po odlúčení, a nie skôr.

Hlavný argument, ktorým Rickett podložil svoje tvrdenia, je ale diskutabilný. Vyjadrenie „... ale“⁷⁹ Lot išiel s ním“ z 12,4b, opakované narážky na Lotovu prítomnosť (12,4.5; 13,1.5) a umiestnenie Božieho požehnania po epizóde o odlúčení sú pre Ricketta dôkazom úmyslu narátora „navodiť v čitateľovej mysli prvotný čin Abrahámovej neposlušnosti, keď vzal so sebou

⁷⁵ RICKETT, Genesis 13, 33, 42, 50, 52.

⁷⁶ RICKETT, Genesis 13, 33.

⁷⁷ RICKETT, Genesis 13, 43, pozn. 24; 44.

⁷⁸ RICKETT, Genesis 13, 50.

⁷⁹ Rickettovo čítanie ᵀ ako odporovacej spojky „ale“, a nie zlučovacej „a“, je následkom jeho interpretácie o Abramovej neposlušnosti. RICKETT, Genesis 13, 43, pozn. 24.

Lota na cestu⁸⁰. V nasledujúcich riadkoch prehodnotíme Rickettove argumenty a tvrdenia a predostrieme náš výklad textu.

Nesplnenie alebo splnenie príkazu?

PÁNOV príkaz v 12,1 obsahuje štyri prvky: 1. odísť z krajiny (מֵאֶרֶץ, v. 1a), 2. (odísť) od príbuzenstva (מִמְּוֹלָדָתְךָ, v. 1b), 3. (odísť) z domu svojho otca (מִבֵּית אָבִיךָ, v. 1c) a 4. (ísť) do krajiny, ktorú PÁN ukáže (אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר, v. 1d). Napriek tomu, že je imperatív „odíd“ (לֵךְ-לֵךְ) vyjadrený iba raz a to vo v. 1a, rovnako sa podľa nás vzťahuje i na príslovkové určenie miesta vo v. 1b-c. To, čo sa preto od Abrama žiada, je „(od)ísť“ (הֵלֵךְ). Ak sa po príkaze, prísľube a požehnaní (12,1-3) v 12,4a hovorí כְּאִשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהִים יְהוָה, syntagmu וַיֵּלֶךְ možno chápať ako konštatovanie úplného splnenia PÁNOVHO príkazu (כְּאִשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהִים יְהוָה)⁸¹. Dôkazom poslušnosti môže byť navyše aj Abramovo zbohatnutie (porov. 12,5.16; 13,2) ako prejav požehnanja⁸² (porov. Gn 26,12-14). Ak by zo strany Abrama išlo o neposlušnosť, očakávalo by sa, že následkom takéhoto konania bude trest. Tak tomu bolo napr. v prípade Lotovej ženy (hoci implicitne; porov. 19,17 a 19,26), no nevyhla sa mu ani veľká osobnosť dejín Izraela, akou bol Mojžiš⁸³. Preto v súhrne možno

⁸⁰ RICKETT, Genesis 13, 47, 50.

⁸¹ Porov. VON RAD, *Genesis*, 161 citované v RICKETT, Genesis 13, 43, pozn. 24; porov. aj BLENKINSOPP, *Abraham*, 33; CARR, *Fractures*, 183.

⁸² *Contra* špekulácii Ricketta o možnej hre slov רֵיב (13,6) a רֵיבָה (13,7). Pozri RICKETT, Genesis 13, 48, pozn. 42.

⁸³ V súvislosti s postavou Mojžiša je zaujímavé, že koncept רֵיבָה a רֵיב spája Gn 13 s Ex 17 a Nm 20. Ďalšie viditeľné prepojenia sú navyše aj v: 1. podobnom situovaní udalostí do vyprahnutej oblasti po východe z Egypta (Gn 12,10–13,1; Ex 15,22ff; Nm 20,5); 2. použití termínu רֵיב, ktorého príčinou je nedostatok obživy a vody (Gn 13,7.10; voda v Ex 17,1-3; Nm 20,2.5); 3. nasledujúcom vojnovom kontexte (Gn 14; Ex 17,8-16; Nm 21). Najzaujímavejší je však rozdiel, ako sú obidve postavy dejín Izraela vykreslené v porovnateľnej situácii sporu (Gn 13,7-8; Ex 17,3.7; Nm 20,13). Zatiaľ čo Abram v „skúške viery“ (BLUM, *Vätergeschichte*, 349) ob stojí a získava prísľub krajiny pre seba i potomstvo, Mojžiš zlyhá a následkom je jeho vylúčenie zo vstupu do krajiny prísľubu (porov. Nm 20,12; Dt 3,26; pozri ŠTRBA, *Did the Israelites realise?*, 339-341). Zdá sa preto možné otvoriť hypotézu, či uvedené podobnosti nie sú výsledkom neskorej kompozičnej aktivity a vnútorných prepojení v Pentateuchu, zvlášť medzi príbehom prvého patriarchu a tradíciou exodu, ktorá mohla byť motivovaná ideologickým úsilím predstaviť Abraháma ako „Mojžiša pred Mojžišom“ (SKA, *Abramo e i suoi ospiti*, 14), t. j. ako model viery *par excellence*.

uzavrieť, že prípadné neuposlušnosť je vylúčené konštatovaním וַיֵּלֶךְ z 12,4a, prejavmi požehnania a s tým súvisiacou absenciou trestu.

Čo sa týka zmienok o Lotovej prítomnosti, tie nie sú dôkazom Abramovej neposlušnosti voči PÁNOVMU nariadeniu, ale skôr Lotovou osobnou iniciatívou. Dokazuje to následnosť 12,4a.b a 12,5. Po tom, čo text konštatuje Abramovo odídenie (וַיֵּלֶךְ, v. 4a), dočítame sa: „... a Lot išiel s ním“ (v. 4b). Následne nato je uvedený: „... וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט וְאֶת־לוֹט בְּנֵי־אֲחִיו (...) וַיִּקַּח אַבְרָם (...)“ (v. 5). Najprv je teda Lot v 12,4b podmetom slovesa הָלַךְ (וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט; porov. aj 13,1), až potom v 12,5 zastáva pozíciu predmetu לָקַח (אֶת־לוֹט). Text takto dokazuje, že to, že Abram vzal Lotu so sebou, je následok Lotovej vlastnej iniciatívy⁸⁴. Inak povedané, Lotovo rozhodnutie (v. 4b) Abram akceptuje (v. 5), ale až po tom, čo splnil PÁNOV príkaz (v. 4a)⁸⁵. Ak by mal byť Lot na ceste s Abramom v dôsledku strýkovho rozhodnutia, očakávalo by sa skôr opačné poradie veršov, t. j. najskôr 12,5 a potom 12,4. Námietke typu, že úctivá formulácia Abramovej žiadosti הֲפִרְדָּנָא (13,9; vid' častica נָא) by mohla byť dôkazom toho, že Abram oľutoval, že vzal Lotu so sebou, dej kapitoly nedáva za pravdu. Príčina Abramovej žiadosti súvisí s 13,2.5, ako potvrdzuje aj dôsledková veta v 13,6 (וְלֹא־נִשְׂאָה). Vzhľadom na príbeh je preto viac pravdepodobné, že Lotova prítomnosť pri strýkovi mala byť pre čitateľa skôr podnetom k uvažovaniu, či Lot nebude náhodou *tým* potomstvom, o ktorom Abramovi hovoril PÁN v 12,7 (prvý výskyt זָרַע)⁸⁶, než dôkazom Abramovej neposlušnosti, resp. morálnym súdom narátora⁸⁷.

Ako sme sa snažili ukázať, výraz וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט z 12,4a sa javí ako dostatočný lingvistický a naratívny dôkaz, že Abram úplne splnil PÁNOV príkaz z 12,1. Tým sa oslabuje druhé Rickettovo tvrdenie ohľadom „načasovania Božieho požehnania“⁸⁸ – ktoré mimochodom ani požehnaním (בָּרַךְ) nie je (porov. 12,3) – t. j. ohľadom pozície 13,14-17 za epizódou o oddelení sa. Podľa Ricketta ide o súvis so splnením, resp. nesplnením nariadenia z 12,1b-c. Ako sa však pokúsime ukázať v nasledujúcej kapitole, funkciu a umiestnenie 13,14-17 za epizódou o odlúčení je treba najskôr vidieť z pohľadu vnútornej štruktúry Gn

⁸⁴ Rickett danú interpretáciu potvrdenú i midrašom *Genesis Rabbah* neprijíma a kladie textu nenáležitú otázku: „... why didn't Abraham force him [Lot] to stay behind?“. Porov. RICKETT, Genesis 13, 44, pozn. 29.

⁸⁵ Porov. DUBOVSKÝ (ed.), *Genezis*, 327.

⁸⁶ Porov. bibliografiu v RICKETT, Genesis 13, 43, pozn. 26.

⁸⁷ Pozri kritiku moralizujúcich výkladov ku Gn 13 i 19 v TONSON, Mercy, 110.

⁸⁸ RICKETT, Genesis 13, 50.

13 (2.1) a potom i jej kontextu (2.2), resp. vo svetle prepojenia scén kapitoly a inklúzie kapitol 12 a 13.

2 Exegetické pozorovania ku Gn 13

2.1 Vnútoraná štruktúra Gn 13

Na základe lexikálno-morfologických, sémantických a syntaktických pozorovaní⁸⁹ je možné hovoriť o týchto štyroch častiach v kap. 13: expozícia (vv. 2-6), scéna 1 (vv. 7-13), scéna 2 (vv. 14-17) a záver (v. 18).

*Expozícia*⁹⁰ (vv. 2-6). Naratívny premostenie cez v. 1⁹¹ text informuje o pozitívnom osude (zbohatnutie), ktorý postretol Abrama (v. 2). Verš 5 uvádza kľúčový bod pre dej prvej epizódy (vv. 7-13): narastajúci majetok Abrama totiž nie je problémom, až kým sa rovnako nezačne dariť aj Lotovi (וגם־ללוט)⁹². Tým, že v. 6 opakovaním לשבת יחדו (...) לא už prekvapivo vopred naznačuje nastávajúci problém (porov. v. 7) i jeho riešenie (porov. vv. 11b-12), naratívne upriamuje čitateľovu pozornosť viac na to, ako sa vec skončí, než na to, čo je problémom⁹³.

Verše 3-4 predstavujú Betel, resp. miesto medzi Betelom a Hajom ako prostredie deja. To sa nemení až do v. 18, keď sa Abram usadí „pri terebintoch Mamreho, čo sú v Hebrone“. Kým sa náboženským, resp. kultovým

⁸⁹ Takzvanú chrbticu narácie tvoria *vajiqtolové* formy vo vv. 1.3.4b.7.8.10aa. 11.12bβ.18. Nie všetky však majú funkciu čisto časovej následnosti v deji. Nasledujúce z nich vyjadrujú aj istú špecifickosť: 1. וירא (v. 10a) je vo vzťahu k predošlému וישא v logickej, nie časovej, následnosti (porov. LXX: καὶ ἐπάραις Λωτ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἶδεν ...); 2. ויפרדו (v. 11b) indikuje vysvetľujúci záver („preto, a tak“) vo vzťahu k vv. 8.11a a zároveň odkazuje na nasledujúci v. 12; 3. ויאהל (v. 12bβ) nepatrí k hlavnej *vajiqtolovej* sekvencii v kapitole, ale treba ho čítať ako pokračujúci (trvajúci) *vajiqtol* (porov. JOOSTEN, *The Verbal System*, 370) vo vzťahu k predošlému ולוט ישב.

⁹⁰ K charakteristike a črtám expozičnej časti pozri napr. SKA, *Our Fathers*, 23.

⁹¹ 13,1 má povahu prechodu medzi Gn 12 a 13. Nesie dozvuky predošlej epizódy, pretože je logickým následkom udalostí v krajine faraóna, z ktorej je Abram diplomaticky vykázaný (porov. *vajiqtolovú* sekvenciu, verbálne a lexikálne odkazy medzi 12,20 a 13,1). Obsahuje ale dva nové elementy – postavu Lota a putovanie smerom do Negevu (porov. 13,3-4.5 a 11,27.31; 12,4.5.8.9). Chýba mu však prvok, ktorým by mohol tvoriť inklúziu so záverečným v. 18 (porov. však 13,3-4).

⁹² Porov. SKA, *Our Fathers*, 23.

⁹³ K uvedenej stratégii narátora porov. SKA, *Our Fathers*, 8.

charakterom prostredia (porov. motív oltára vo vv. 4.18) a Abramovým putovaním (vv. 1.3 a v. 18) vytvára rámec celej kap. 13, motív majetnosti spája dohromady expozičnú časť (vv. 2.5 a v. 6).

Scéna 1 (vv. 7-13). Po expozícii naberá príbeh na dynamike veršom 7, ktorý opisuje konflikt spôsobený komplexom nových životných (majetnosť Abrama a Lota; vv. 2.5) i prírodných okolností (kondícia krajiny; v. 6). Prvá epizóda dejovo prechádza štádiami od vzniknutého napätia (v. 7a), cez Abramov návrh pokojného riešenia situácie (vv. 8-9), po Lotovu (prekvapivú; vid' 2.1) voľbu (vv. 10-11a) a záverečné stanovisko, resp. bližší opis vyriešenia sporu (vv. 11b-13)⁹⁴.

Celá scéna je súdržná: a) témou odlúčenia (פרד nifal; vv. 9.11) v dôsledku sporu (ריב; vv. 7.8), b) šesťkrát opakovaným menom „Lot“ (vv. 7.8.10.11bis.12), c) kadenciou dejovosti skrze *vajiqtolové* formy (vv. 7.8.10.11.12) a d) aktívnymi protagonistami – Abramom (vv. 8-9.12) a Lotom (vv. 10-11a.12). Na porovnanie, v expozičnej časti je aktívnym subjektom iba Abram (vv. 3a.4b).

Scéna 2 (vv. 14-17). Začiatok novej scény je viditeľný po stránke syntaktickej ($w^e + x + qatal$; v. 14a), naratívnej (zmena postáv a posun v perspektíve) i stylistickej (PÁNOVA reč). Tým, že autor nepokračuje v naratívnej sekvencii napr. elegantnejším „*vajehi* + časová veta + *vajiqtol*“ alebo jednoduchým „*vajiqtol* + časová veta“, zjavne chcel dať dôraz viac na obsah, resp. myšlienku PÁNOVEJ reči ako na časovú súslednosť deja. Skrze vedľajšiu príslovkovú vetu časovú אַחֲרֵי הַפְּרֵד־לוֹט מֵעִמּוֹ, spätne odkazujúcu na vv. 8.11, je ale druhá scéna stále v súvisi s predchádzajúcou.

Novou postavou a podmetom deja je PÁN (vo vv. 4.13.18 je predmetom). Abram sa na rozdiel od predošlých scén stáva predmetom deja (porov. אֵל־אַבְרָם; v. 14a). Postava Lota zas úplne absentuje, pretože meno „Lot“ vo vete אַחֲרֵי הַפְּרֵד־לוֹט מֵעִמּוֹ z v. 14b nie je súčasť deja. Za zmienku stojí rozdielna predložka vo výraze z v. 14b (מֵעִמּוֹ) v porovnaní s vv. 9.11 (מֵעַל), ktorá – okrem iného autorstva (vid' 1.1.2) – môže súvisieť aj s iným významom nifalovej formy slovesa פָּרַד. Vo vv. 9.11 nesie sloveso zjavne zvrtný význam („oddeliť sa“), no vo v. 14 nie je vylúčený ani pasívny význam („byť oddelený“). Vzhľadom na kontext v. 14 by tak činiteľom oddelenia bol PÁN, nie Lot. Možná pasívna črta slovesa הִפְרֵד by tak vysvetľovala udalosť oddelenia sa Abrama a Lota teologicky ako PÁNOM želanú a zrealizovanú

⁹⁴ Porov. BLUM, *Vätergeschichte*, 285.

udalost'. Akoby narator chcel povedať, že Lot sa dokonca oddelil od Abrama v súlade s PÁNOVOU vôľou. Dôkazom toho môžu byť aj udalosti v kap. 19 (porov. najmä 19,16) a tiež PÁNOV výrok v Dt 2,9.19, ktoré naznačujú PÁNOV osobitný zámer s Lotom.

Vnútornú súdržnosť druhej scény podporuje nielen jej osobitný literárny ráz v podobe priamej reči (vv. 15-17), ale aj jej inkluzívne a chiaspické usporiadanie. Jedinou nedokonalosťou inklúzie je výraz ולזרעך עד-עולם z v. 15, ktorý stojí akoby mimo štruktúry⁹⁵ (Schéma 1). Osobitosťou reči je opakovaná zmienka o „potomstve“ (זרע; 3-krát), ktorú predošlé časti príbehu vôbec nespomínajú, a štyrikrát použitý motív krajiny (ארץ). Svoju opakovateľnosťou obidva termíny poznačujú obsah reči, sú znakom jej koherentnosti a zároveň aj ich naratívnej dôležitosti. Obidva motívy sú predmetom prísľubu budúcnosti. Ako však naznačujú použité syntaktické formy *jiqtol* a *veqatalti*, nejde tu o akúsi, ale o konkrétnu budúcnosť, ktorá sa začína naplňať už teraz (tzv. teologický koncept „už, ale ešte nie“, ang. „already but not yet“).

Schéma 1

A	v. 15	ולזרעך עד-עולם	לך אתננה	הארץ		
				B	v. 16a	עפר הארץ זרעך
				B'	v. 16b	זרעך עפר הארץ
A'	v. 17		לך אתננה	ארץ(ב)		

Záver (v. 18). Veršom 18a PÁN ako aktívna postava náhle mizne zo scény a zaujíma postavenie predmetu (ליהוה; v. 18b). Abram sa opäť vracia do pozície podmetu v pohybe (ויאהל אברם ויבא; porov. v. 3), opúšťa prostredie Betelu (sever), pričom smeruje do teritória k terebintom Mamreho v Hebrone (juh), a stavbou oltára opäť demonštruje svoj vzťah k PÁNOVI i k územiu⁹⁶ (porov. v. 4b). Dej sa týmto presúva do Hebronu ako geografického (sever–juh) i náboženského náprotivku Betelu (porov. inklúziu tvoriaci motív oltára a zmienky PÁNOVHO mena). Vzhľadom na podobnosť záverečnej scény so začiatkom kapitoly (porov. vv. 3-4) sa tak vytvára tematické vymedzenie

⁹⁵ Uvedený fenomén vysvetľuje historicko-kritická metóda tzv. teóriou stupňovitého vrstvenia pasáží prísľubov (viď 1.1.2). Pozri ale znenie *IQapGen*, stl. XXI, r. 10, 14 podľa GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Dead Sea Scrolls*, 235.

⁹⁶ Prax stavby oltára na novookupovanom území je považovaná za hmotný znak nároku na územie, porov. BLENKINSOPP, *Abraham*, 39.

celého príbehu⁹⁷. Následná kap. 14 sa už tematicky líši od kap. 13, pretože vykresľuje Abrama ako bojovníka⁹⁸.

2.1.1 Antitetická paralelnosť scény 1 a 2

K znakom začiatku scény 2 sa popri zmene v syntaxi, štýle a postáv na scéne radí i posun v percepcii⁹⁹. Daný fenomén súvisí so sémantickým (pre dej dôležitým) odtienkom slovesa „vidieť“ tak v starovekých¹⁰⁰, ako i v moderných jazykoch¹⁰¹. Popri hlavnom význame vizuálnej percepcie nesie sloveso „vidieť“ (ראה) i význam mentálneho aspektu vnímania ako komplex chápania, zvažovania vecí, uvedomovania si, t. j. „vedieť, poznať“ (ידע). Posun v percepcii, a tak i v perspektíve, naznačuje spôsob, akým je výraz נשא עינים („[po]zdvihnúť zrak“) a sloveso ראה („vidieť“) použité v scéne 1 a 2, t. j. kto je subjekt, čo subjekt vidí, čo je impulzom pozerania sa, resp. na koho podnet sa subjekt pozerá (Tabuľka 1).

Idiomatický výraz „(po)zdvihnúť zrak“ (נשא עינים) so slovesom „vidieť“ (ראה) sa tak stávajú dôležitým spojivom scény 1 a 2 (וישא-לוט את-עיניו) וירא; v. 10//ראה וירא; v. 14) a prvkom, ktorým narátor kladie do

⁹⁷ Viditeľnou črtou kapitoly je aspekt priestoru skrze zastúpenie rôznych geografických a topografických termínov. Z tohto pohľadu je možné vidieť, že kapitola sa začína na severe Izraela, nasledujúce verše spomínajú oblasti smerom na juhovýchod a končí sa na juhu krajiny. S uvedeným aspektom priestoru do istej miery súvisia i termíny určujúce svetové strany (vv. 14.17), smer pohybu (doľava a doprava; v. 9) a priestorové rozmery (dĺžka a šírka; v. 17).

⁹⁸ Viac k osobitosti kap. 14 (a aj 15) v rámci kompozície o patriarchoch pozri v CARR, *Fractures*, 163-167.

⁹⁹ Viac k perspektíve v narácii pozri SKA, *Our Fathers*, 65-76; porov aj FUHS, רָאָה, rā'â, 215-242, 215.

¹⁰⁰ Ako napr. biblická hebrejčina (*HALOT*, רָאָה, 1157; FUHS, רָאָה rā'â, 210, 214-215, najmä 217), gréčtina (porov. CHANTRAINE, *Dictionnaire*, 455, 780; POKORNY, *Wörterbuch*, 1125-1126) a latinčina (porov. DE VAAN, *Dictionary*, 676). K blízkej asociácii medzi aspektom videnia a poznania v gréckej antickej literatúre (napr. u Homéra) pozri PURVES, *Space and Time*, 36, pozn. 34.

¹⁰¹ Porovnaj významový obsah slovesa „vidieť“ v starom anglickom jazyku: „*seon* = to see, look, behold; observe, perceive, understand“ (*Online Etymology Dictionary* [cit. 2016-03-06]). V taliančine sa sloveso „vedieť“ vykladá tiež cez sloveso „vidieť“: „*sapere* = vedere cogli occhi della mente/dello spirito“ (PIANIGIANI, *Vocabolario* [cit. 2016-03-06]). V slovenskom ako i českom jazyku je tiež veľmi dobre viditeľná i počutelná príbuznosť slovies „vidieť“ a „vedieť“; „vidět“ a „věděť“.

juxtapozície dva rozdielne spôsoby vnímania vecí. V prvom prípade Lot sám zdvíha zrak, t. j. nekoná na ničí popud. Abramova výzva totiž znie הפרד נא מעלי (,Prosím, oddeľ sa odo mňa.“; v. 9). Lot vníma celé územie Jordánu (את-כל-ככר) (הירדן) pragmaticky, ľudským a tak i obmedzeným spôsobom, pričom sa opiera iba o zmysly, viditeľné znaky, a vychádza z potreby prežitia (13,10-11). Jeho výber je preto prinajmniejšom logický¹⁰². Prekvapí však skutočnosť, že si Lot volí teritórium, ktoré neleží ani v jednom zo smerov navrhnutých jeho strýkom, ak pripustíme orientálny zvyk orientácie z pozície tvárou na východ¹⁰³, čo napokon potvrdzuje i sám v. 10 (וירא וישא-לוט את-עיניו)¹⁰⁴. Údolie Jordánu teda neleží ani naľavo (sever), ani napravo (juh), ale práve pred Lotom (východ), t. j. akoby mimo Kanaánu¹⁰⁵. Napriek tomu ale Abram, podobne ako v 12,5, akceptuje slobodnú voľbu synovca.

Tabuľka 1

Aspekt	Scéna 1 (A)	Scéna 2 (A')
Kto komu hovorí?	Abram Lotovi (v. 8)	PÁN Abramovi (v. 14)
Kto a ako sa pozerá?	Lot sa pozerá sám (v. 10)	Abram sa pozerá na PÁNOVU výzvu (v. 14)
Hlavná perspektíva	Lotova (antropologická) (v. 10)	PÁNOVA (teologická) cez Abramov zrak (v. 14)
Výber/Dávanie	Lot si vyberá pre seba (v. 11)	Abramovi a jeho potomstvu je da(rova)né (v. 15)
Úrodnosť objektu	viditeľná, no dočasná úrodnosť teritória (v. 10)	skrytá, no zaručená úrodnosť krajiny skrze potomstvo (vv. 15-16)
Charakter destinácie	protináboženský, proti PÁNOVI (v. 13)	náboženský, za PÁNA (v. 18)

V scéne 2 Abramovi „dáva vidieť“¹⁰⁶ sám PÁN: עיניך וראה שא נא. PÁN pozýva k videniu takpovediac svojím zrakom, ktorý umožňuje vidieť do podstaty vecí¹⁰⁷. Dáva Abramovi poznať, že jeho negatívna skúsenosť

¹⁰² Porov. RICKETT, Genesis 13, 49, vrátane poz. 45.

¹⁰³ Pozri pozn. 69.

¹⁰⁴ Za zmienku tu stojí znenie *IQapGen*, stl. XXI, r. 9: „... raise your eyes and look to the East ...“ (kurzíva pridaná), podľa GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Dead Sea Scrolls*, 234.

¹⁰⁵ Porov. RICKETT, Genesis 13, 48, pozn. 44.

¹⁰⁶ SKA, *Our Fathers*, 73, pozri aj 72-73.

¹⁰⁷ Ak Abram mohol vidieť „očami“ PÁNA, spôsobom prekračujúcim limity ľudského vnímania (porov. FUHS, רָאָה *rā'â*, 215, s odkazom na 1Sam 16,7; Iz 11,3), tak to

s krajinou (hlad¹⁰⁸, porov. 12,10) je len povrchným vnímaním. V skutočnosti krajina ukrýva dostatočný potenciál na to, aby garantovala prežitie nielen pre Abrama, ale i pre celé potomstvo, ktorého má byť v budúcnosti ako „prachu zeme“ (13,16). Paradoxnosť celej situácie je v podstate zhrnutá v oxymorickom¹⁰⁹ vyjadrení z v. 16 (rozmnôžiť potomstvo//rozmnôžiť prach zeme; porov. napr. 3,19). Skutočnosť sa týmto pádom javí z PÁNOVEJ perspektívy úplne inak, než sa na prvý (ľudský) pohľad zdá.

Možno uzavrieť, že z hľadiska konceptu videnia (percepce) stoja scény 1 a 2 akoby v paralelnom vzťahu. Z pohľadu konceptu poznania (kognície) by sme však mohli hovoriť o paralelizme antitetickom. Príbeh ukazuje, že ľudské zmysly môžu klamať. Tak ako lákavý imidž územia Jordánu, ktorý pripomína „PÁNOVU záhradu“ (v. 10), skrýva svoju odvrátenú tvár (porov. 13,13; kap. 19)¹¹⁰, tak i vyprahnutá a nehostinná krajina Kanaán v sebe ukrýva inú pravdu o sebe (porov. 13,16 a častý výraz „krajina tečúca medom a mliekom“ pre Kanaán v Pentateuchu¹¹¹). V konečnom dôsledku je jav (anitetickej) paralelnosti ďalším z dôkazov vnútorného prepojenia a koherentnosti celej kapitoly, založených na literárnom efekte vývoja „od – k“, ktorý badať na viacerých úrovniach:

bolo určite v dôsledku jeho viery (porov. náboženský rámec kapitoly a fakt, že iba Abram stavia oltár a vzýva PÁNOVO meno). Lotov čas dokázať svoj postoj k PÁNOVI ešte len príde a podobne ako jeho strýko, i on obstojí (porov. Gn 19). Odbornú a vyváženú literárnu analýzu Gn 19 ponúka TONSON, Mercy.

¹⁰⁸ Podľa Blenkinsoppa (porov. BLENKINSOPP, *Abraham*, 43) obdobie hladomoru postihovalo územie Palestíny každých sedem rokov.

¹⁰⁹ K literárnej figúre oxymoron pozri napr. HERIBAN, *Príručný lexikón*, 757-758.

¹¹⁰ S Rickettovým názorom o paralelnosti scén Evinho (Gn 3,6a) a Lotovho výberu (13,10a) (porov. RICKETT, *Genesis* 13, 48-49) nemožno súhlasiť minimálne z toho dôvodu, že kontext scén je rozdielny. Eva prekračuje svojím výberom zákaz, ale Lot nie. Verše mienené ako paralelné majú (s výnimkou spoločného slovesa הָרַח) rozdielny menný prísudok vo vedľajšej predmetovej vete (מִשְׁקָה/טוֹב). Naviac nemožno v prípade Lota hovoriť ani o vyhnaní, ani o azyle smerom na východ, ako v prípade prvého ľudského páru (Gn 3) či Kaina (Gn 4). Tým sa však nijako nechce poprieť možná negatívna konotácia „východu“, ako to napokon dokazuje i Gn 13,13 a tiež kap. 19. Pozri CARR, *Fractures*, 183.

¹¹¹ Porov. Ex 3,8.17; 13,5; 33,3; Lv 20,24; Nm 13,27; 14,8; 16,13.14; Dt 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20. Viac k idiómu pozri KLEUSKOVÁ, *Motív*, 54, vrátane pozn. 20; 55.

- priestor: sever *verzus* juh; parciálna časť (מְנוֹחַת הַמָּקוֹם) *verzus* celok (אֶת-כָּל-הָאָרֶץ)¹¹²,
- stav: jednota (עִמּוּד) *verzus* odlúčenie (מַעְמָד),
- percepčia: ľudské obmedzené *verzus* PÁNOVO hlboké videnie skutočnosti; pragmatizmus (כִּי כָלָה מִשְׁקָה) *verzus* viera (כִּי [...] לֶךְ אֶתְנַנֵּה),
- kognícia: 1. makro úroveň: PÁN ukáže, dá poznať (אָרָאךְ; 12,1d) *verzus* PÁN pozýva vidieť, poznať (שָׂא נָא עֵינֶיךָ וְרָאָה) [...] שֶׁא נָא עֵינֶיךָ אֶמְרָה [...] וְיִהְיֶה אִמְרָה [...] 13,14-15); 2. mikro úroveň: Abramova neznalosť celej krajiny, ktorú mu PÁN sľúbil uvidieť (אֶת-כָּל-הָאָרֶץ הַזֹּאת; 12,7), *verzus* Abramovo videnie, resp. poznanie, celej krajiny a jej osudu na základe PÁNOVEJ výzvy pozerat' sa (אֶת-כָּל-הָאָרֶץ; 13,14-15).

2.2 Gn 13 v kontexte kap. 12

Konceptom videnia, resp. vnímania, sa nedosahuje len prepojenie medzi scénami 1 a 2 (v. 10//vv. 14-15.17), ale i medzi kapitolami 12 a 13. V širšej kompozícii je vidieť naratívne i lexikálne premostenie skrze רָאָה medzi 12,1d a 13,14-15. Práve táto skutočnosť sa javí ako kľúčová pre pochopenie funkcie kap. 13.

PÁNOVE slová z 12,1d אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָרָאךְ „[odíď] do krajiny, ktorú ti dám vidieť“¹¹³ sa naplňajú v 13,14 שָׂא נָא עֵינֶיךָ וְרָאָה „zdvihni zrak a pozri sa ...“ a vo v. 15 אֶת-כָּל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-אַתָּה רָאָה „... celú krajinu, ktorú vidíš ...“. Pasáže sú navyše lexikálne zretiazené i s 12,7 (רָאָה; זָרַע; porov. Tabuľka 2). Interpretácia práve daného verša je dôležitá, pretože môže byť príčinou negatívnych výkladov Abramovho návrhu Lotovi v 13,9.

Verš 12,7 by sa mohol považovať za PÁNOVU indikáciu krajiny, následkom čoho by sa ale strýkov veľkorysý návrh daný Lotovi v 13,9 stal pre čitateľa ťažko pochopiteľným. V danom verši ale, po prvé, PÁN nedáva vidieť krajinu, ale dáva vidieť samého seba (t. j. zjavuje sa; וִירָא ako nifalová forma (רָאָה)). Po druhé, obsahom PÁNOVÝCH slov je (čiastočný) prísľub („tvojmu potomstvu dá[va]m...“) a funkciou povzbudenie na putovaní do krajiny

¹¹² V narácii odborníci rozlišujú medzi priestorom ako miestom deja (scénický priestor; porov. מְנוֹחַת הַמָּקוֹם) a priestorom napríklad spomínaným v obsahu reči (mimo-scénický priestor; porov. כָּל-הָאָרֶץ). Pozri napr. DE JONG (ed.), *Space*, 4-5.

¹¹³ אָרָא je hifilova forma slovesa רָאָה, doslovne „dať vidieť, ukázať“.

(Sichem je prvá zastávka v Kanaáne)¹¹⁴. Nejde tu preto o indikáciu krajiny. Konečné Božie určenie prichádza až v 13,14¹¹⁵. PÁN nielenže dáva vidieť, ako sľúbil v 12,1d (שא נא עיניך וראה; 13,14), ale dáva poznať celú krajinu prísľubu (כל־הארץ אשר־אתה ראה; 13,15), t. j. odkiaľ až kam siaha (porov. 13,14.17)¹¹⁶. Uvedené elementy v 12,7 chýbajú, preto vyjadreniu „túto krajinu dá(va)m tvojmu potomstvu“ nemožno pripisovať tú istú naratívnu úlohu ako vyjadreniam z 13,14-15.

Tabuľka 2

ויאמר יהוה אל־אברם ... אל־הארץ אשר אראך	12:1
וירא יהוה אל־אברם ויאמר לזרעך את־הארץ הזאת	12:7
... ויהוה אמר אל־אברם ... שא נא עיניך וראה...	13:14
כי את־כל־הארץ אשר־אתה ראה לך את־ננה ולזרעך עד־עולם	13:15

Skutočnosť zreteľovania pasáží PÁNOVÝCH slov (viď Tabuľka 2) môže dosť podstatne prispieť k výkladu kap. 13. Abram síce putoval do Kanaánu, ako si zaumienil jeho otec Táre (11,31), no PÁN mu neprezradil identitu krajiny, do ktorej mal ísť (12,1). Na rozdiel od čitateľa preto Abram *nevie*, že krajina Kanaán je aj krajinou prísľubu. V momente odlúčenia vie jediné – krajina Sichem je prísľúbená jeho potomstvu (12,7) a je vlastne istou (severnou) časťou prísľúbeného územia (viď stavba oltára v 12,7b). Okrem Sichemu ale Abram nepozná hranice krajiny prísľubu. Ak preto Abram dáva Lotovi na výber – či už ako potencionálnemu dedičovi, alebo nie – ísť na sever alebo na juh od Betelu (po Sicheme druhá zastávka a míľnik v Kanaáne), potom Abrama nemožno obviňovať z prekročenia svojich právomocí voči krajine prísľubu¹¹⁷. Jej skutočnú identitu a rozmer totiž Abram *nepozná* skôr ako v 13,14-15¹¹⁸.

Fakt, že Abram konal v neznalosti, osvetľuje i umiestnenie indikácie krajiny a prísľubu potomstva (vv. 14-17) za epizódu o oddelení sa (vv. 7-13),

¹¹⁴ Porov. BLUM, *Vätergeschichte*, 383, vrátane pozn. 143; 389.

¹¹⁵ Pace CARR, *Fractures*, 181-182.

¹¹⁶ Pozri podrobné určenie hraníc v *IQapGen*, stl. XXI, r. 11, 12, podľa GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Dead Sea Scrolls*, 234.

¹¹⁷ *Contra* VOGELS, Lot, 14.

¹¹⁸ V tomto smere by sa dalo dokonca hypotetizovať o možnosti, či Abram svojím návrhom nechráni Lota, keď nespomína ani ים (západ ako územie husto obývané pôvodným obyvateľstvom Kanaánu), ani קדם (Sodoma a Gomora). Ak by tomu tak bolo, potom jediné, z čoho by bolo možné Abrama „obviňovať“, by bola jeho prehnaná starosť o synovca a zmysel pre zodpovednosť. Keďže ale text vôbec nenaznačuje, že by Abram poznal charakter daných území, išlo by len o špekuláciu, a tú je obozretnejšie odsunúť nabok.

ktorá týmto nadobúda širší rozmer, resp. teologickú hĺbku. Po prvé, bez toho, aby PÁN krajinu ukázal, by mohlo byť oddelenie sa vnímané ako separácia, ktorá bola nutná iba z čisto praktických, profánnych dôvodov, a Abramovo prebývanie v Kanaáne by nebolo nič iné len nutný dôsledok Lotovho, na prvý pohľad lepšieho výberu. Následnosť scén ale ukazuje, že za oddelením sa stojí PÁNOVA vôľa a že krajina nie je horšia časť, ktorá zvýšila Abramovi, ale je to dar, ktorý Abram dostal od PÁNA¹¹⁹. Inak povedané, ľud Izraela nemá v budúcnosti vďačiť za dar Kanaánu Lotovi, ale PÁNOVI. Po druhé, scény vo svojej následnosti umožňujú pozerat' sa na Abramovo putovanie a konanie vo svetle dôvery, resp. viery v uskutočnenie PÁNOVÝCH slov z 12,1d a vo svetle povzbudení v 12,7¹²⁰. V prípade opačného poradia scén by to nebolo možné. Ak by scéna 2 (PÁNOVO ukázanie a prisľúbenie) predchádzala scénu 1 (oddelenie sa), dôležitý aspekt deja i jeho teologického posolstva – putovanie vo viere a dôvere do neznáma – by sa vytratil a epizodický príbeh Abrama by tým stratil na svojej napínavosti.

Dôsledkom našich pozorovaní možno povedať, že funkciou kap. 13 je zo širšieho hľadiska na jednej strane definitívne uzatvorenie otázky identifikácie krajiny z 12,1d (לְךָ־לְךָ [לְךָ־לְךָ] אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֵרָאֶךָ), pretože PÁN ukazuje, resp. dáva vidieť (שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה) 13,14) a dáva do daru celú krajinu prisľubu (כִּי אֶת־כָּל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אָתָּה רָאִיתָ (...) קוֹם הִתְהַלֵּךְ בְּאֶרֶץ) 13,15.17). Na strane druhej ide o otvorenie napätia v otázke času absolútneho vlastníctva krajiny (porov. 13,7) a Abramovho priameho potomstva, resp. budúceho dediča prisľubení¹²¹ (זָרַעךָ; 13,15.16), pretože sa cesty a tým aj osudy blízkých príbuzných vzájomne oddelili (וַיִּפְרְדוּ אִישׁ מֵעַל אָהוּיוֹ; 13,11). Kapitola podáva posolstvo tak o Bohu, ktorý je verný svojim slovám (porov. 12,1-3.7//13,14-17), ako aj o patriarchovi, ktorý nielenže mierovo rieši spory a akceptuje slobodnú vôľu synovca, ale aj verne a poslušne očakáva PÁNOVE prisľúbenia, i keď okolnosti svedčia o opaku.

Rickett správne dospel k záveru, že kap. 13 súvisí s naplnením 12,1. Bodom naplnenia ale nie je konečné odlúčenie sa od príbuzenstva, ale ukázanie a darovanie krajiny (12,1d; vid' verbálne prepojenia skrze רָאֵה). Navyiac je Gn

¹¹⁹ Porov. VOGELS, Abraham et l'offrande, 55.

¹²⁰ Porov. BRUEGEMANN, Genesis, 133.

¹²¹ Pozri pozn. 49.

13 treba vidieť v komplexe prísľubov týkajúcich sa nielen krajiny (ארץ), ale aj potomstva (זרע)¹²²; prvku, ktorý zostal Rickettom v 12,7 opomenutý.

Záver

Cieľom štúdie boli exegetické pozorovania Gn 13 s úmyslom kriticky zhodnotiť interpretácie Gn 13 a postavy Abrama podľa Waltera Vogelsa a Dana Ricketta. Naša analýza – ako dúfame – ukázala, že argumentom týchto návrhov, ktoré záporne vykladajú postavu Abrama v Gn 13, chýba presvedčivosť. Vogelsov výklad Abrama ako vinného z prekročenia svojej právomoci, keď rozdeľuje krajinu, nemá oporu v texte. Kapitola nehovorí o rozdelení krajiny (קלל piel), ale o oddelení sa dvoch ľudí (פרד nifal), a územie Jordánu sa skôr javí ako nepatriace ku Kanaánu. Vogelsovo sémantické odvodenie témy „rozdelenie (krajiny)“ z „oddelenia sa“ je teda lingvisticky i naratívne nepodložené.

Rovnako sme ukázali ako nepodložené Rickettovo čítanie epizód v kap. 13 vo svetle Abramovej neposlušnosti na základe opakovaných zmienok o Lotovej prítomnosti (porov. 12,4b.5; 13,1) a pozície 13,14-17. Po prvé, umiestnenie 13,14-17 je treba skôr vidieť vo svetle naplnenia PÁNOVÝCH slov z 12,1d, nie Abramovho neposlúchnutia nariadenia z 12,1b-c. Dôvodom je, že o PÁNOVOM príkaze „odíď“ (לך־לך) je možné konštatovať, že bol *úplne* splnený v 12,4a „A Abram išiel (ויילך), ako mu povedal PÁN“¹²³. Po druhé, ak by malo ísť o neposlušnosť, očakávalo by sa, že Abram bude potrestaný. Jeho požehnanie ale dosvedčuje skôr opak. Prípadný prehrešok patriarchu je takto vylúčený. Po tretie, za opakovanými narážkami na prítomnosť Lota pri strýkovi nestojí úmysel narátora poukazovať na Abramovu neposlušnosť, kvôli ktorej muselo dôjsť k oddeleniu sa, ale skôr na Lotovu osobnú iniciatívu. Dokazuje to spomínanými exegétmi prehliadnutá následnosť subjektov konania vo veršoch 12,4a (Abram ako podmet הלך) – 12,4b (Lot ako podmet הלך) – 12,5 (Abram ako podmet a Lot ako predmet לכח; porov. 11,31; 12,5). V naratívnej logike textu je tak Abramovo לקח z 12,5 dôsledkom v. 4b, t. j. dôsledkom Lotovho הלך (porov. aj 13,1). Fakt podporuje i úctivá formulácia Abramovej žiadosti z 13,9, ktorá dejovo súvisí s vv. 2.5.6, nie s 12,1b-c a 12,5. Po štvrté, kapitola nemá len

¹²² Porov. napr. Gn 15,3.5.18; 16,10; 17,7.8.9.19.

¹²³ VON RAD, *Genesis*, 161 citované v RICKETT, *Genesis* 13, 43, pozn. 24; porov. aj BLENKINSOPP, *Abraham*, 33.

jedinu nosnu temu, ale dve – teritoriálnu (krajina) a demografickú (potomstvo). Funkciou kapitoly je preto zo širšieho hľadiska na jednej strane uzavretie otázky identifikácie krajiny (porov. 12,1a//13,14-15) a na strane druhej otvorenie otázky o budúcom potomstve a dedičovi krajiny (porov. 12,7; 13,7.15.16). Rickett síce správne dochádza k záveru, že kap. 13 treba čítať v kontexte naplnenia 12,1, ale tým nie je odlúčenie sa od príbuzenstva, ale ukázanie krajiny i prísľub potomstva.

Pluralita výkladov textu Biblie iste nie je na škodu veci a v podstate len dokazuje, že „každý výklad nevyhnutne zaostáva za veľkosťou biblického textu“¹²⁴. Kritériom však vždy zostanú relevantné textové argumenty, pretože interpretáciu, ktorá tvrdí opak toho, čo stojí v texte, iste nemožno považovať za exegézu textu. V tomto smere sa hlavné argumenty Vogelsa a Ricketta ukázali ako nedostatočne podložené a preto ich interpretácia i málo pravdepodobná. Naše argumenty rehabilitujú Abrama z nepodložených obvinení uvedených autorov a nesú sa skôr v línii tradičných pozitívnych výkladov tejto postavy.

Zoznam použitej literatúry

- BLINKINSOPP, Joseph: *Abraham. The Story of a Life*, Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.
- BLUM, Erhard: *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.
- BRETT, Mark G.: The Priestly Dissemination of Abraham, *HeBAI* 1 (3/2014) 87-107.
- BRUEGEMANN, Walter: *Genesis* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Atlanta, GA: John Know Press, 1982.
- CARR, David M.: *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1996.
- CHANTRAINE, Pierre: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (Éditions Klincksieck), Paris: Klincksieck, 1968.
- CLINES, David J. A.: *The Theme of the Pentateuch* (JSOTSS 10), Sheffield: JSOT Press, 1978.
- DUBOVSKÝ, Peter (ed.): *Genezis* (KSZ 1), Trnava: Dobrá kniha, 2008.
- DUBOVSKÝ, Peter: Povolanie a formácia Petra v evanjeliu podľa Lukáša, *VTh* 10 (2011) 88-106.
- DYK, Janet W.: Lack of Space and Loneliness. Abraham and Lot Separate, In: Janet W. DYK (ed.), et al.: *Unless Some One Guide Me... Festschrift for Karel A. Deurloo* (Amsterdamse cahiers voor exegese van den Bijbel en zijn tradities. Supplement series 2), Maastricht: Uitgeverij Shaker Publishing, 2001, 13-19.
- ELLIS, Peter E.: *The Yahwist, the Bible's First Theologian*, Notre Dame: Fides, 1968.

¹²⁴ RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Ježiš Nazaretský*, 5.

- FIELDS, Weston W.: *Sodom and Gomorrah. History and Motif in Biblical Narrative* (JSOT.SS 231), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- FINKELSTEIN, Israel – RÖMER, Thomas: Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative. Between “Realia” und “Exegetica”, *HeBAI* 1 (3/2014) 3-23.
- FINKELSTEIN, Israel – RÖMER, Thomas: Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis, *ZAW* 126 (3/2014) 317-338.
- FUHS, Hans F.: רַא'אֵי *rā'â*. In: *TDOT* XIII (2004) 215-242.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino (ed.): *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, Leiden: Brill, 1994.
- GUNKEL, Hermann: *Genesis. Übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel* (HAT I/1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.
- HELYER, Larry R.: The Separation of Abram and Lot. Its Significance in the Patriarchal Narratives, *JSOT* 26 (1983) 77-88.
- HEPNER, Gershon: The Separation between Abram and Lot Reflects the Deuteronomic Law Prohibiting Ammonites and Moabites, *ZAW* 117 (2005) 36-52.
- HERIBAN, Jozef: *Príručný lexikón biblických vied* (Biblica 4), Bratislava: Don Bosco, 1994.
- HUGHES, Aaron W.: *Abrahamic Religions. On the Uses and Abuses of History*, New York, NY: Oxford University Press, 2012.
- DE JONG, Irene J. F. (ed.): *Space in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative, Vol. III* (Mnemosyne Supplements. Monographs on Greek and Latin Language and Literature 339) Leiden: Brill, 2012.
- JOOSTEN, Jan: *The Verbal System of Biblical Hebrew. A New Synthesis Elaborated on the Basis of the Classical Prose* (JBS 10), Jerusalem: Simor, 2012.
- KILIAN, Rudolf: *Die Vorpriestlichen Abrahamsüberlieferungen. Literarkritisch und Traditionsgeschichtlich untersucht* (BBB 24), Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1966.
- KLUSKOVÁ, Mykhaylyna: Motív prisľúbenej zeme v Knihe Exodus, *StBiSl* 3 (1/2011) 48-71.
- KÖCKERT, Matthias: Wie wurden Abraham- und Jakobüberlieferung zu einer „Vätergeschichte“ verbunden?, *HeBAI* 1 (3/2014) 43-66.
- KOEHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Study Edition*. 2 vol., Leiden: Brill, 2001. (= *HALOT*)
- LIPTON, Diana: Preface. In: Diana Lipton (ed.): *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah. Essays in Memory of Ron Pirson* (SBLAIL 11), Atlanta, GE: Society of Biblical Literature, 2012, ix-x.
- LIPTON, Diana (ed.): *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah. Essays in Memory of Ron Pirson* (Ancient Israel and Its Literature 11), Atlanta, GE: Society of Biblical Literature, 2012.
- NA'AMAN, Nadav: Pre-Priestly Abraham Story as a Unified Exilic Work, *SJOT* 29 (2/2015) 157-181.
- O'BRIEN, Mark A.: The Story of Abraham and the Debate over the Source Hypothesis, *ABR* 38 (1990) 1-17.
- Online Etymology Dictionary* [online]. [cit. 2016-03-06]. Dostupné na internete: <http://www.etymonline.com/index.php?term=see>.
- PIANIGIANI, Ottorino: *Vocabolario etimologico della lingua italiana* [online]. [cit. 2016-03-06]. Dostupné na internete: <http://www.etimo.it/?term=vedere>.

- POKORNY, Julius: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. I., Bern – München: Francke, 1959.
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA: *Inspirazione e verità della Sacra Scrittura. La parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo* (Collana Documenti Vaticani), Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2014. [PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Inspirace a Pravda Písma svatého. Slovo, které pochází od Boha a mluví o Bohu pro spásu světa*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství, 2015.]
- PURVES, Alex C.: *Space and Time in Ancient Greek Narrative*, New York, NY: Cambridge University Press, 2010.
- DE PURY, Albert: P^G as the Absolute Beginning. In: Thomas Römer – Konrad Schmid (eds.): *Les dernières rédactions du Pentateuque de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL 203), Leuven: Peeters, 2007, 99-128.
- VON RAD, Gerhard: *Genesis. A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1961.
- RATZINGER, Joseph – BENEDIKT XVI.: *Ježiš Nazaretský. Prológ. Ježišovo detstvo*, Trnava. Dobrá kniha, 2012.
- RENDTORFF, Rolf: *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuchs* (BZAW 147), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1977.
- RICKETT, Dan: Rethinking the Place and Purpose of Genesis 13, *JSOT* 36 (1/2011) 31-53.
- SKA, Jean-Louis: "Our Fathers Have Told Us". *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBib 13), Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990.
- SKA, Jean-Louis: *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna: EDB, 2000.
- SKA, Jean-Louis: *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- SKA, Jean-Louis: *Abramo e i suoi ospiti. Il patriarca e i credenti nel Dio unico*, Bologna: EDB, 2013.
- SKA, Jean-Louis: *Specchi, lampade e finestre. Introduzione all'ermeneutica biblica*, Bologna: EDB, 2014.
- SPEISER, Ephraim A.: *Genesis. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB), Garden City, NY: Doubleday, 1964.
- STRANGE, John: Geography and Tradition in the Patriarchal Narratives, *SJOT* 11/2 (1997) 214-217.
- ŠTRBA, Blažej: Čo urobil Peter, keď kohút druhýkrát zaspieval? Filologická poznámka k slovesu ἐπιβάλλω v Mk 14,72. In: Blažej Štrba (ed.): *Studia Biblica Slovaca 2005*, Svit: Katolícke biblické dielo, 2006, 60-72.
- ŠTRBA, Blažej: Did the Israelites realise why Moses had to die?, *RB* 113 (2006) 337-365.
- TONSON, Paul: Mercy without Covenant. A Literary Analysis of Genesis 19, *JSOT* 95 (2001) 95-116.
- DE VAAN, Michiel A.: *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden – Boston, MA: Brill, 2008.
- VAWTER, Bruce: *On Genesis. A New Reading*, Garden City, NY: Doubleday & Company, 1977.
- VOGELS, Walter: Abraham et l'offrande de la terre (Gn 13), *SR* 4 (1975) 51-57.
- VOGELS, Walter: Lot in His Honor Restored. A Structural Analysis of Gen 13.2-18, *EeT* 10 (1979) 5-12.
- WELLHAUSEN, Julius: *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin: G. Reimer, ³1899.

WELLHAUSEN, Julius: *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: G. Reimer, 1905.
 WESTERMANN, Claus: *Genesis*. Bd. II: Genesis 12–36 (BKAT), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981.

Zhrnutie

Cieľom štúdie je kritické zhodnotenie dvoch novátorských pohľadov W. Vogelsa a D. Ricketta na Gn 13 a postavu Abrama. Podľa Vogelsa ak treba niekoho viniť, tak Abrama, nie Lota, lebo rozdelil krajinu prísľubu. Rickett tvrdí, že Abram iba čiastočne poslúchol PÁNOV príkaz „odíť z“ (12,1). Exegetické pozorovania v príspevku nedávajú za pravdu interpretáciám uvedených autorov, pretože tie nemajú dostatočnú oporu v texte. Po prvé, Gn 13 nehovorí o rozdelení krajiny (חלק piel), ale o oddelení sa dvoch ľudí (פרד nifal). Po druhé, dostatočný dôkaz úplného splnenia PÁNOVHO príkazu (לך־לך) poskytuje konštatovanie z 12,4a (וילך אברם). Po tretie, následnosť formulácii v 12,4a; 12,4b a 12,5 dokazuje, že Lotova prítomnosť pri Abramovi je jeho osobnou iniciatívou, nie dôsledkom strýkovho rozhodnutia. Po štvrté, prípadná neposlušnosť patriarchu je vylúčená absenciou trestu, resp. faktom požehnania. Nakoniec, 13,14-17 je treba vidieť vo svetle vzájomného prepojenia scén kapitoly skrze koncept videnia (ראה) a splnenia Pánových slov z 12,1d (אל־הארץ אשר אראך), nie Abramovej neposlušnosti PÁNOVMU príkazu.

Kľúčové slová: Gn 13, Abra(há)m, odlúčenie, rozdelenie, neposlušnosť.

Summary

The aim of this article wants to be an objective confrontation with two innovatory interpretations of Gen 13 and Abram's figure. According to W. Vogels if anybody is to blame, it is Abram rather than Lot, because Abram divided the land. D. Rickett claims that Abram was only partially obedient to the Lord's command because he did not fully leave his father's household (cf. 12:1). The exegetical observations in this article show the authors' interpretations not to be well-founded. Firstly, Gen 13 is not about the division of the land (חלק Piel), but about the separation of two men (פרד Niphal). Secondly, the sufficient proof for Abram's fulfilment of the Lord's order (לך־לך) is the formulation in 12:4a (וילך אברם). Thirdly, the sequence of 12:4a; 12:4b and 12:5 indicates that Lot's presence by Abram is the result of Lot's own initiative, not a consequence of his uncle's decision. Fourthly, the lack of punishment, or the fact of blessing respectively, invalidates the possible patriarch's disobedience. Finally, the location of 13:14-17 should be seen in the light of both the interconnection of the scenes within Gen 13 by means of the concept of

seeing (ראה) and the fulfilment of the Lord's words from 12:1d (אל־הארץ אשר אראך), not as a consequence of Abram's act of disobedience.

Keywords: Gen 13, Abra(ha)m, separation, division, disobedience.

Martina Korytiaková
Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta, 25
00187 ROMA, Italia
martinakorytiakova@ymail.com

Motif of “the city” in the Song of Songs

Marek I. Baraniak

Motif of ‘the city’ in the Song of Songs¹

The motif of “the city” in the Song of Songs is marginal. However, it should be noted, that the phenomenon of urbanization characterized the historical transformation of the ancient society of Israel and the term *h’yr* “the city” as a toponym for Jerusalem gained a significant place in Hebrew epic and is also present in poetry. The canonization process of the texts of the Hebrew Bible preceded by development of their interpretation has not only revealed and exacted the meaning, but also gave them a new significance by changing their function. Therefore, even the study of marginal plots and small literary topics included in the biblical text may be an important aid in attempting to reconstruct its origin and history of interpretation. This analysis leads to some suggestions concerning the origins of the Hebrew text of the Song of Songs (Song). Could the edition of some of the songs, collected later in the Book, took place in the preexilic period in Judah?

The Book of the Song of Songs is a part of the Jewish and Christian Bible, mainly due to the allegorical interpretation of the love poetry included in it as the history of the relationship between God and Israel (Jewish tradition) or between Christ and the Church (Christian tradition). The motif of “the city” in Song appears only in the background of two love poems (Song 3 and 5). The term “the city” itself – as a toponym for Jerusalem with the central temple – played a key role in the events preceding the Babylonian exile. This is expressed directly by the early Israeli epic as well as by some disperse motives in poetic texts². In this context it should be recalled the phenomenon of

¹ This article is a part of my presentation “The ‘city’ in the Song of Songs” read on *The Fourth International Conference on Song of Songs Shir ha Shirim*, Charles University in Prague, 9-11 June 2015. The targumic interpretation of the word ‘city’ I have described in *Motyw miasta w Księdze Pieśni nad Pieśniami i jego targumiczna interpretacja, Scripta Biblica et Orientalia*, Tom 3, Katolicki Uniwersytet Lubelski, 2011, 209-234.

² HULST, *yr*, 880-883.

urbanization which characterized historical changes in the Israeli society and marked the end of nomadic tradition and the beginning of monarchy.

‘The City’ in the Song of Songs

Among poems describing the love between the Bridegroom (Salomon/Sheperd) and the Bride (Shulamite) in the form of a dialog accompanied from time to time by the choir (the daughters of Jerusalem), the word “the city” (רְעִירָה) was used only three times (Song 3:2.3; 5:7). It presents background of the actions, which are described in two poems³: Song 3:1-5 (song II) and 5:2-8 (song IV). They are similar on the level of the plot and the form and are classified as descriptions of dreams⁴. This is suggested at the very beginning of the first poem (“By night on my bed I sought the one I love”⁵; 3:1a) and literally expressed in the second one (“I sleep, but my heart is awake”; 5:2a).

Even after the first reading it is possible to notice at least a few parallel elements in both poems. They begin with the sentences recalling the scene of a dream expressed by the words from the same semantic field: “on my bed” (3:1), “I sleep” (5:2). Then at night, the heroine goes out in to the city (3:1; 5:6) in search of the beloved one. In each instance the woman encounters the guards of the city (the watchmen; 3:3; 5:7). Both poems are closed by the formulas of incantations directed to the “daughters of Jerusalem” (3:5; 5:8)⁶. This

³ The Book of Song of Songs does not show unequivocally established order, so devoted to this text studies divide it differently. Some studies see here five songs, the other six scenes, or seven poems (in extreme running out even for the division into twenty-three songs). Today, most scholars accept the division of work into the prologue (1:1-4), five poems (I: 1:5–2:7; II: 2:8–3:5; III: 3:6–5:1; IV: 5:2–6:3; V: 6:4–8:4), two additions in the form of an epilogue (8:5-7) and the ending (8:8-14). Cf. GORDON, *The Enigmatic Genre* (2), 163-80; GORDON, *The Enigmatic Genre* (3), 289-305.

⁴ One of the hypotheses of interpretation of the Song of Songs, that emerged earlier in the nineteenth century, was the so-called “dream theory”. Suggestion that a large part of the book was only a record of dreams seems reaching too far forward. Nevertheless, it cannot be excluded that some smaller poetry units are in some way a reflection of the state of sleep. Cf. TANNER, *The Message*, 142-161.

⁵ All biblical quotations in this paper are from *The Holy Bible. New King James Version*, Nashville, Tennessee: Nelson, 1982.

⁶ See BARBIERO, *Song of Songs*, 274-279.

parallelism, from the redactional and rhetorical point of view, is not accidental; both poems enclose the episode of the “wedding day” (3:6–5:1; song III).

Song 3:1-5 (song II)

¹ By night **on my bed** I sought the one
I love;
I sought him, but I did not find him.
² “I will rise now,” I said,
“And go about the city;
In the streets and in the squares
I will seek the one I love.”
I sought him, but I did not find him.
³ The **watchmen** who go about the city
found me;
I said, “Have you seen the one I love?”
⁴ Scarcely had I passed by them,
When I found the one I love.
I held him and would not let him go,
Until I had brought him to the house
of my mother,
And into the chamber of her who
conceived me.
⁵ I charge you, O **daughters of Jerusalem**,
By the gazelles or by the does of the field,
Do not stir up nor awaken love
Until it pleases.

Song 5:2-8 (song IV)

² **I sleep**, but my heart is awake;
It is the voice of my beloved!
He knocks, saying,
“Open for me, my sister, my love,
My dove, my perfect one;
For my head is covered with dew,
My locks with the drops of the night.”
³ I have taken off my robe;
How can I put it on again?
I have washed my feet;
How can I defile them?
⁴ My beloved put his hand
By the latch of the door,
And my heart yearned for him.
⁵ I arose to open for my beloved,
And my hands dripped with myrrh,
My fingers with liquid myrrh,
On the handles of the lock.
⁶ I opened for my beloved,
But my beloved had turned away
and was gone.
My heart leaped up when he spoke.
I sought him, but I could not find him;
I called him, but he gave me no answer.
⁷ The **watchmen** who went about the city
found me.
They struck me, they wounded me;
The keepers of the walls
Took my veil away from me.
⁸ I charge you, O **daughters of Jerusalem**,
If you find my beloved,
That you tell him I am lovesick!

The motif of the sunset plays the function of the anaphoric element which introduces and connects the first poem (song III) with the preceding text. It is mentioned for the first time in 2:17ab: “Until the day breaks And the shadows flee away” (עַד אֲשֶׁיִּפּוֹת הַיּוֹם וְנָסוּ הַצִּלְלִים), and next recalled by the word

“by night” (בַּלַּיְלֹת) at the beginning of the following poem in 3:1. In the first poem 3:1-5, the Bride speaks in the first person but the Bridegroom is mentioned in the third person. This fact differentiates this passage from the previous one, where there is a dialog between the lovers. The Bridegroom is now a distant object of desires and longings of the woman in love. Her feelings find a violent outlet in confessions (3:1) and decisions (3:2a-c): “«I will rise now,» I said, «And go about the city; In the streets and in the squares I will seek the one I love.» I sought him, but I did not find him” (אָקוּמָה נָא וְאַסּוּבָהּ, אֶבְקֶשָׁה, וְאֶסּוּבָהּ בַּשְּׁוּקִים וּבִרְחֹבוֹת אֶת שְׂאֵהָבָה נִפְשִׁי בְּקוֹשְׁתִּי וְלֹא מְצָאתִיו: 3:2)⁷. The futility of the woman’s efforts is expressed in the meeting with the guards: “The watchmen⁸ who go about the city found me; I said, ‘Have you seen the one I love?’” (מְצָאוּנִי הַשְּׁמָרִים הַסֹּבְבִים בְּעִיר אֶת שְׂאֵהָבָה נִפְשִׁי רְאִיתֶם: 3:3).

A similar activity of the Bride is described in the second text 5:2-8. In the previous poem, the passionate woman goes out from the house at night to look for her beloved one and eventually to meet him. This time she behaves like a shy girl who is considering too long whether to open the door and therefore missed an opportunity to meet with her beloved one. Then the desperate woman leaves the house and starts to look for him in the streets like the heroine from the first text. Again she encounters guards, but this time they treat her differently. Taken as a street prostitute, the woman is beaten and stripped off, deprived of a part of her garment: “The watchmen who went about the city found me. They struck me, they wounded me; The keepers of the walls Took my veil away from me.” (מְצָאוּנִי הַשְּׁמָרִים הַסֹּבְבִים בְּעִיר הַכּוֹנֵי פְּצָעוּנִי נָשְׂאוּ אֶת־) (רְדִידִי מֵעַלִּי שְׂמֶרֶי הַחַמּוֹת: 5:7)⁹. In despair she asks the “daughters of Jerusalem” to tell her beloved about the greatness of her feelings for him.

⁷ The three verbs in the *cohortativum* 1 com. sg. (אָקוּמָה נָא, וְאַסּוּבָהּ, אֶבְקֶשָׁה) precede the part of the sentence repeating 3:1bc. By means of them, the author expresses the firmness of the woman’s decisions. It is worthy to notice that the particle נָא (cohortative of resolve, cf. JM, 114d) is placed between the first two forms, determining the end of the dream phase from 3:1 and associated with it an ineffective seeking of “the beloved of my soul”.

⁸ According to some scholars, the word הַשְּׁמָרִים “guards (of the city)” would indicate a late period of the book’s composition and refers to the mythological history. However, it should be noted that at the time of Solomon there were appointed guardians of the gates and ordinary guards of the city and the royal palace (cf. 3:6-11).

⁹ The word רְדִידִי is interpreted in different ways: “wide wrapper”, or “large veil” (in list of women’s finery)” (BDB, 921), “shawl, head cloth” (HALOT, 8683; cf. Isa 3:23).

The interpretation of the already described woman's conduct poses many difficulties for exegetes. They have tried to find an explanation referring to allegory, myth or even to depth psychology. It is also worthy to notice that a similar theme of the lover waiting outside the door appears already in ancient Egyptian love songs, e.g. Chester Beatty papyrus¹⁰.

Of course, it cannot be denied that both poems contain lyrical description of the relationship between a man and a woman, expressed by change of emotions and moods – coming in and going out, searching and finding, etc.

Poetry and reality

If we try to see in the poems 3:1-5 and 5:2-8 reflection of the real world or description of dreams, we need to remember that they create their own reality which has its own rules, expressed by certain literary means. Commentators have been wondering for a long time whether woman's activity described in the two poems should be understood as a dream or a real experience. It was noticed that the wandering of a woman around the city at night, searching and bringing her beloved one to her mother's house was impossible in the context of the strict ancient customs¹¹. Therefore, it was assumed that both passages 3:1-5 and in 5:2-8 represent just a dreamy fantasy¹². However, it should be remembered that more severe social laws regarding women have been introduced most likely in early Judaism (i.e. reforms of Ezra and Nehemiah), and that women have had earlier more freedom. An example could be found in the story of Ruth who at night goes alone to the field of Boaz (Ruth 3)¹³. Regardless of the historical context, both poems most likely do not

¹⁰ Cf. GARDINER, *The Chester Beatty Papyri*, tabl. XVIIIA, 6n; "Chester Beatty I is a papyrus containing songs for entertainment. Included on it is a collection of seven love songs each alternating between the voice of a man and the voice of a woman. They all were probably written by a man.", *The Mehy Poem* [accessed 2015-03-30].

¹¹ Sir 42:11 says that the unmarried daughter should be kept away not only from the street, but also from the window. Cf. 2Macc 3:19.

¹² Cf. BARBIERO, *Song of Songs*, 132, incl. n. 137 and the bibliography.

¹³ Badly experienced by fate, Naomi encouraged Ruth, a wife of her dead son, to go at night to the dirt floor where Boaz guarded the grain in order to assert her rightful privileges under the law of levirate. Besides this story, also in the stories of the Patriarchs, Moses and Judges one can read about women who meet men at the well (Gen 24,11n;

present a real picture of the historical event, i.e. the fact that the woman is sleeping in a room with the door facing the street is unreal (an exception is only a public prostitute).

For the interpretation of these texts one verse from the last song of Song (song V) might be useful. There is a continued description of the woman’s desire to encounter the Bridegroom. Conditional form of that verse suggests that previous texts include only the poetical display of yearnings of the Bride, but not a description of her real behavior: “Oh, that you were like my brother, Who nursed at my mother’s breasts! If I should find you outside I would kiss you; I would not be despised” (8:1).

However, the content of 8:1 does not change the fact that the situation described in the song II and IV was very difficult or even unacceptable in that society. This is the reason why the heroine would like to have with her beloved one relationship free of social and moral suspicions as with a brother: to look for him in the streets, to greet him with kisses, and to lead him to her mother’s house without fear of stigmatization by the society¹⁴.

In ancient wisdom literature, a woman who leaves her home to seek lovers in the streets and the squares at nights (cf. Prov 7:15.18) has been pointed as a negative example of behavior¹⁵. By such conduct breaking a sacred social order, a woman could also bring misfortune for the society. Therefore, married and unmarried women subjected to social pressure almost instinctively have had to avoid any form of risky behavior.

On the other hand, these analyzed poems, in contrast to the story of Ruth (3:1-5), do not even try to justify such a strange and risky behavior of a woman. Another question concerns the reason for which the beloved one was wandering through the city in the night. Besides the description of her beloved man given to the guards (“whom my soul loves”; אֵת אֲשֶׁר־אֶהְבֶּה נִפְשִׁי; 3,4) it does not provide any concrete information. But perhaps this sentence repeated four times (3:1b.2c.3c.4b) contained the right key to understand such conduct or

29,10n; Ex 2:16; 1Sam 9:11) while the issue of the so-called voluntary rape is resolved by Deut 22,25n.

¹⁴ In the popular Arabic poetry of the land of Palestine, only a man is looking for his beloved at night. Such activity on the part of women is unacceptable even in a poetic image. Cf. DALMAN, *Palästinischer Diwan*, 76, n. 36.

¹⁵ Cf. Prov 7:15.18: “So I came out to meet you, Diligently to seek your face, And I have found you. (...) Come, let us take our fill of love until morning; Let us delight ourselves with love.”

night fantasy of the woman. It appears at the beginning of the book (1:7) and as a refrain it accompanies further descriptions of longings of the Bride for the Bridegroom. The Hebrew word נֶפֶשׁ usually translated as “a soul”, in the context of the original semitic meaning (“throat, larynx”)¹⁶ indicates not a transcendent spiritual nature of a human being, but rather a vital realm full of needs and desires, longings and passions. Perhaps in this way the author wanted to express the holistic character of the imperative of love between a man and a woman¹⁷.

As it was noticed earlier, in contrast to the shy girl from the beginning of the book (1:7-8), the heroine presented in the further poems behaves in a different way which is described in the wisdom literature by the negative picture of adulteress (cf. Prov 7:7-20).

In her passion, she looks for her beloved one, with little likelihood of meeting, like guards do for criminals (3:3a; 5:7; Isa 21:11; 62:6; Ps 127:1; Neh 4:3)¹⁸. However, her encounter with the guards does not provide any argument for justification of her “indecent” behavior.

According to the Middle Assyrian code of laws from the eleventh century B.C., even during the day women were allowed to go out into the city streets only under certain conditions, e.g. a wife or a daughter had to be veiled, but the slaves and prostitutes could not be covered¹⁹. So women wandering in the streets at night undoubtedly have become the subject of speculation and suspicions. At least they cannot expect a positive response from the guards. However, in the song II the girl behaves like a partner of the guards, almost asking if anything disturbed their service. Perhaps in this way, the author wished to suggest a positive assessment of the behavior of the girl, explaining it by the imperative of love which requires fulfillment analogous to duties imposed on the guards. The tension between social norms, expressed in legal precepts and enforced by the guards, and the law of love, breaking the human order, is a kind of game that ends in the first composition 3:1-5 (in contrast to 5:2-8) happily. The law of love, to which the woman is subordinate, wins and the guards seem to respect this fact. The Bridegroom found by the Bride is not thrown into the prison, but taken into her mother’s house where the Bride was waiting for him with longing on her bed in the night. The figure of a woman in

¹⁶ Cf. NGUN, *Theological Implications*, 14.

¹⁷ Cf. DECKERS, *The Structure*.

¹⁸ Cf. BARBIERO, *Song of Songs*, 133.

¹⁹ Cf. TUAT I/1, 87, n. 40.

love who adopts a role of a mother in relation to her beloved, recalls the goddess Hathor²⁰. She appears frequently in Egyptian love poetry as the patroness of love.

The story in the song IV (5:2-8) is developed in a different way. While earlier the bride could inquire the guards about her beloved without endangering herself, now the scene of her meeting with the guards becomes more realistic. The woman, wandering at night in the city, is treated as an adulteress (cf. Prov 7:11) or a prostitute. Perhaps in this way, the author would warn against indolence in response to the call of love. The woman has not opened the door to her lover, so now she must wander in the streets at night and to be exposed to danger. The expression “guardians of the walls” (שֹׁמְרֵי הַחֲמוֹת) probably relates to the guards of the city because the word “walls” defines the entire city as *pars pro toto*.

The mentioned Middle Assyrian Law Code says that a prostitute has no right to put on a head-veiling and her head has to be uncovered²¹. Anyone that saw a prostitute covered, has to catch her and bring her with witnesses to the gates of the palace. Although no one is allowed to take her ornaments (jewellery), the one who has couched her is entitled to her clothes. Those who illicitly wore a veil could also be given fifty lashes or have pitch poured over their heads²². A similar rigour could also be expanded in Israel under the Assyrian domination. Even if the customs in Judah would be less violent than those in Assyria, the harsh treatment of a woman and her stripping of a part of garment, seems to be in the cultural context of this region fully understood²³.

²⁰ Cf. NIWIŃSKI, *Mity*, 140

²¹ Matthews' suggestion (MATTHEWS, *Manners and Customs*, 5) that the Middle Assyrian law code, which forbade the wearing of veils by prostitutes, indicates a cultural difference between Canaan-dweller Tamar and Rebekah from Mesopotamia is less than convincing. The Middle Assyrian law code would be later than those stories from Genesis and may, in fact, indicate that Mesopotamian prostitutes had worn veils in the earlier time. Since law codex must be regarded as somewhat idealistic, prescribing what ought to be, rather than describing what really is, the Middle Assyrian law code may even indicate that some prostitutes veiled themselves.

²² Cf. TUAT I/1, 87. The Middle Assyrian Law Code, Tablet A: “A harlot is not to be veiled; her head must be uncovered. Any man who sees a veiled harlot is to apprehend her, produce witnesses and bring her to the palace entrance.” Cf. HUMM, *Middle Assyrian Law Code* [accessed 2015-02-20]; See also BARBIERO, *Song of Songs*, 275, incl. n. 112.

²³ Cf. Isa 3:17-23. Ideas about what could the item of clothing, that was taken a woman, look like (תִּטְּ), “shawl”, “head cloth”), is delivered by a bas-relief from the

The city

The word “city” according to the masoretic vocalization appears in the Hebrew text of Song in the determinate state (הָעִיר with the preposition “in” בְּ). It is possible that this determinate state, recorded by masorets, indicates not so much its definiteness, but rather its function as a toponym²⁴. Proper nouns are in themselves determinate since they designate unique beings. Therefore, they do not take any determining element and cannot be followed by a determinate (nor indeterminate) genitive. Likewise, they do not take the article, apart from those whose appellative value is still being felt; thus almost always הַיַּרְדֵּן (the Jordan; cf. Gen 32:11), usually הַלְבָּנוֹן (the Lebanon; cf. Deut 1:7), etc.²⁵

Which city has the author in mind in 3:2.3 and 5:7? Do “the (this) city” הָעִיר (הָעִיר in the text only with preposition) have a character of a proper name and is an alternative toponym for Jerusalem? Positive answer is suggested by the context of these two songs, i.e. Bride addresses her words to the “daughters of Jerusalem” (but it is not sure whether this scene could take place behind the walls of the harem of Solomon).

It should be noted that the very meaning and provenance of the word “city” (עִיר) are unclear. The word appears frequently in the texts of the pre-exilic and exilic prophets (the singular form: Isa 30x; Jer 79x; Ezek 43x). It is also characteristic for the works of the deuteronomistic history (Jos 70x; Judg 49x; 1-2Sam 69x; 1-2Kings 89x), mainly in the texts connected with the Judah’s tradition²⁶. It does not occur in the compound forms with other toponyms, but only occasionally in the phrases describing their characteristics²⁷.

Sennacherib’s palace, representing a family of Judean refugees from Lachish. See http://www.tau.ac.il/humanities/archaeology/projects/proj_past_lachish.html [accessed 2016-03-20].

²⁴ Article of definiteness may give the common nouns meanings of the proper nouns. Cf. JM, 505.

²⁵ הַגִּבְעָה (Gibeah = the Hill); הַרְמָה (Hormah = the Heigh); הָעֵי (Ai = the Hillock of ruins?). Cf. JM, 505b.

²⁶ Cf. HULST, *yr*, 880-883.

²⁷ Cf. the city of David in 2Sam 5:7.

It is significant that the word *’yr* (*’r*) appears only in Hebrew epigraphic documents originating from the south²⁸:

(1) **Kuntillet ‘Ajrûd**²⁹: KAjr 5-8 (XI./VIII. century B.C.). These are inscriptions found on a fragments of storage jars:

lšr’r

“(belonging) to the Governor of [the] City”.

The title “the governor of the city” (שַׂר־הָעִיר) is attested in the Bible: Judg 9:30 (Shechem); 1Kings 22:26 (Samaria); 2Kings 23:8 (Jerusalem); 2Chr 34:8 (Jerusalem); “the rulers of the city” (שָׂרֵי הָעִיר) in 2Chr 29:20 (Jerusalem).

(2) **Arad**³⁰: Arad 24 rev. 6 (VII. century B.C.). The sherd contains an order (a royal command), to send a military contingent to a certain Elisha son of Jeremiah at Ramath-negeb to forestall anticipated Edomite aggression.

(4) (...) ‘l . yd ‘lyš‘ bn yrmy (5) hw brmt ngb . pn . yqrh ‘t h (6) ‘yr . dbr . wdbw hmlk ‘tkm (7) bnbškm . (...)

²⁸ Cf. DOBBS-ALLSOPP – ROBERTS – SEOW – WHITAKER, *Hebrew Inscriptions*, 282-283.

²⁹ *Kuntillet ‘Ajrûd* [Horvat Teiman] is located on the northwestern Sinai, at the end of Wadi Quraiya (64 km south of Kadesh Barnea). In the rain period many shallow wells at the foot of the hill allowed for the storage of water in this desert environment, which was an important berth of caravans situated at the crossroads of major routes (Gaza-Eliat and Raphia-Gaza). Cf. DOBBS-ALLSOPP – ROBERTS – SEOW – WHITAKER, *Inscriptions*, 282-283.

³⁰ DOBBS-ALLSOPP – ROBERTS – SEOW – WHITAKER, *Inscriptions*, 47-51. Arad (Tel Arad also known as Tell ‘Arad, Arad Rabbah, Iarda, Samra?) is located on the border between the Judean Desert and the Negev, within 25 km to the west of the Dead Sea and 45 km east of Beersheba. The city is mentioned in the Bible at the southern border of Canaan. The tribes of Israel arriving around the twelfth century B.C. destroyed the area and named it Hormah “sacrificing (giving) to destruction” (cf. Num 21:1). However, the Israelites have not settled there immediately. Later, the king of Arad is mentioned among the 31 kings defeated during the campaign led by Joshua (cf. Josh 12:14). In the wilderness to the south of the city of Arad settled later Kenites (cf. Judg 1:16). According to the Bible, the area of the northern Negev was inhabited by the tribe of Judah, while in the south by the generation Simeon. But perhaps the biblical Canaanite Arad does not exactly match the location of Tel Arad since the latter was not inhabited at the time of Exodus. According to Y. Aharoni, the Canaanite Arad is “Arad home of Yeroham” from the list of Shishak [Nos. 107-12] mentioned next to the “Great Arad”. AHARONI, *The Land*, 201.

In addition, it may be observed that *'ry . yhw dh* (the cities of Judah) and *yršlm* (Jerusalem) are common pair in biblical poetry, notably in Jeremiah (4:16; 7:17.34; 9:10; 11:6.12; 17:26; 25:18; 32:44; 33:10; 44:6.17.21) and Deutero-Isaiah (40:9; 44:26); cf. also Zech 1:12 and *'ry . yhw dh // s ywn* in Ps 69:36; Lam 5:11.

On the inscription from Kuntilet 'Ajrūd is mentioned the royal governor of the city. The location of this Israelite city suggests that it could be related to Jerusalem. On the documents from Arad and Lachish, it is more probable that the definite form of noun *h'yr* plays the function of the proper name – toponym for Jerusalem³⁶. In the case of the inscription from Khirbet Beit Lei, *'ry* as the plural form in *status constructus* has the explanatory function³⁷ to the word Judah. So “the cities of Judah” are in apposition to Jerusalem “the City”.

Conclusion

This short analysis of the marginal motif of the “city” in the Song of Songs introduces some questions concerning the dating and origin of this book.

In contrast to the Canaanite urbanization at the initial phase of the Hebrew settlement, some centers of tribal organizations covering much larger areas than the average Canaanite city emerged. From such organisational structures arose the monarchy of Judah, which managed to create confederations of tribes around a single “City” and to centralize political power and cultic authority. At the beginning of this process, Jerusalem – as a cultic and political centre – has been called “the (this) city” *h'yr* – by the common noun in the function of the proper name (toponym) – without any grammatical complements. Even the way in which this word has been used, e.g. in the letter from Lachish (VI. century B.C.), seems to testify this hypothesis. This is also confirmed by a limited range of occurrences of this word in epigraphic documents from the preexilic period, only in the southern kingdom.

Already in the exile and later in the Second Temple period and after Jerusalem's fall, the authority of “the City” was not bound so tightly with the memory of the former monarchy, but rather with the temple which served as

³⁶ Cf. JM, 505.

³⁷ The so-called explicative genitive. Cf. KAUTZSCH, *Gesenius' Hebrew Grammar*, §128m.

a national shrine. Thus, in the literature of that time Jerusalem is mentioned primarily as the “City of the sanctuary” (*‘yr hammiqdāš*), as well as the “Holy City” (*‘yr haqqodēš*) in the sense of the place chosen by God.

Taking into consideration the historical and cultural context and the way in which the image of the City emerges in the two poetic episodes of the Song of Songs (3:1-5 and 5:2-8), it has to be noticed that:

- the way of treatment of the wandering woman by the guards of the city in the second poem recalls the Assyrian customs, but in the first fragment seems to illustrate much earlier period;
- the intentional use of the unbound form of the noun “the City” without any complements, in place of the toponym for Jerusalem is characteristic for the First Temple period.

These facts indicate the late preexilic period and the territory of the Kingdom of Judah as the editorial time and environment for at least some poems contained in the Song of Songs.

Bibliography

- AHARONI, Yohanan: *The Land of the Bible. A Historical Geography*. Translated from the Hebrew and Edited by A. F. Rainey, Philadelphia: Westminster, 1979.
- BARBIERO, Gianni: *The Song of Songs. A Close Reading* (VTSup 144), Leiden – Boston: Brill, 2011.
- BORGER, Rykle – LUTZMANN, Heiner – RÖMER, Willem H. Ph. – VON SCHULER, Einar (Hrsg.): *Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte* (TUAT I/1), Mohn: Gütersloh, 1982. (= TUAT I/1)
- CROSS, Frank M.: The Cave Inscription from Khirbet Beit Lei. In: James A. Sanders (ed.): *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck*, Garden City, NY: Doubleday, 1970, 299-302.
- DALMAN, Gustaf H.: *Palästinischer Diwan*, Leipzig: Hinrichs, 1901.
- DECKERS, Martin: The Structure of the Song of Songs and the Centrality of *nepes* (6:12). In: Athalya Brenner (ed.): *A Feminist Companion to the Song of Songs* (Feminist Companion to the Bible 1), Sheffield: JSOT Press, 1993, 172-196.
- DOBBS-ALLSOPP Frederick William – ROBERTS, Jimmy Jack M. – SEOW, Choon-Leong – WHITAKER, Robert E. (eds.): *Hebrew Inscriptions. Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance*, New Haven: Yale University Press, 2005.
- GADECKI, Stanisław: *Archeologia biblijna*. Tom I., Gniezno: Gaudentinum, 1994.
- GARDINER, Alan H.: *The Library of A. Chester Beatty. Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love-Songs, and Other Miscellaneous Texts, Being “The Chester Beatty Papyri, No. 1”*, London: Oxford University Press, 1931.
- GORDON, Johnston H.: The Enigmatic Genre and Structure of the Song of Songs. Part 2, *Bibliotheca Sacra* 166/662 (April-June 2009) 163-180.

- GORDON, Johnston H.: The Enigmatic Genre and Structure of the Song of Songs. Part 3, *Bibliotheca Sacra* 166/663 (July-September 2009) 289-305.
The Holy Bible. New King James Version, Nashville, Tennessee: Nelson, 1982.
- HULST, A. H.: *yr*. In: Ernst Jenni – Claus Westermann (eds.): *Theological Lexicon of the Old Testament*. Vol. II.: hesed - siyyôn, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997, 880-883.
- HUMM, Alan: *Middle Assyrian Law Code. Tablet A. Based on a comparison of the translations of G. R. Driver & J. C. Miles with that of Theophile Meek* [online]. <http://jewishchristianlit.com/Texts/ANELaws/midAssyrLaws.html#FN35> [accessed 2015-02-20].
- JOÛON, Paul – MURAOKA Takamitsu.: *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1993. (= JM)
- KAUTZSCH Emil (ed.): *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford: Clarendon, 1993.
- LEMAIRE, A.: Prières en temps de crise: les inscriptions de Khirbet Beit Lei, *RB* 83 (1976) 558-568
- MATTHEWS, Victor: *Manners and Customs in the Bible*, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1988.
- The Mehy Poem in P. Chester Beatty I* [online]. <http://www.egyptology.com/extreme/mehy/> [accessed 2015-03-30].
- NAVEH, J.: Old Hebrew Inscription in a Burial Cave, *IEJ* 13 (1963) 74-92.
- NGUN, Richard: Theological Implications of the Concept of Nephesh in the Pentateuch, *Stulos* 7 (1999) 13-25.
- NIWIŃSKI, Andrzej: *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, Warsaw: Wydawnictwo Iskry, 2001.
- TANNER, Paul J.: The Message of the Song of Songs, *Bibliotheca Sacra* 154/613 (1997) 142-161.

Summary

The motif of “the city” in the Song of Songs is marginal. However, it should be noted, that the phenomenon of urbanization characterized the historical transformation of the ancient society of Israel, and the term *h'yr* “the city” as a toponym for Jerusalem – gained a significant place in Hebrew epic and also is present in poetry. Taking into consideration the context and the way in which the image of the City emerges in the two poetic episodes of the Song of Songs (Song 3 and 5) it has to be noticed that: the way of treatment of the wandering woman by the guards of the city in the second poem recalls the Assyrian customs, but in the first fragment seems to illustrate much earlier period; the intentional use only of the unbound form of the noun “the City” without any complements, in place of the toponym for Jerusalem is characteristic for the First Temple period. These facts indicate the late preexilic period and the territory of the Kingdom of Judah as the editorial time and environment for at least part of the songs contained in the Song of Songs.

Keywords: the city, Jerusalem, toponym, Song of Songs, preexilic period.

Zhrnutie

„Mesto“ je v Knihe Pieseň piesní okrajovým motívom. Je však potrebné poznamenať, že fenomén urbanizácie bol charakteristickým pre dejinné premeny spoločnosti Izraela v staroveku a že termín *h'yr* „(to) mesto“, ako toponymum pre Jeruzalem, nadobudlo významné miesto v hebrejskej epickej i poetickej tvorbe. Ak vezmeme do úvahy kontext a spôsob ako sa obraz „mesta“ objavuje v dvoch poetických epizódach Piesni piesní (Pies 3 a 5), možno povedať, že: spôsob, akým hliadka mesta zaobchodila so ženou v IV. piesni pripomína asýrske zvyky, zatiaľčo II. pieseň predstavuje skôr skoršie obdobie; úmyselné použitie neviazanej formy podstatného mena „(to) mesto“ bez akéhokoľvek doplnku ako toponymum pre Jeruzalem je charakteristické pre obdobie prvého chrámu. Uvedené fakty naznačujú, že skoré predexilové obdobie a teritórium Judského kráľovstva môžu byť obdobím a prostredím redakcie prinajmenšom pre niektoré časti Piesne piesní.

Kľúčové slová: mesto, Jeruzalem, toponymum, Pieseň piesní, predexilové obdobie.

Marek I. Baraniak
University of Warsaw
Faculty of Oriental Studies
Department of Hebrew Studies
Ul. Krakowskie Przedmieście 26/28
PL 00927 WARSAW, Poland
m.baraniak@uw.edu.pl

Pravá cesta k múdrosti podľa Siracha

Pavel Prihatný

Knihu Sirachovho syna možno v rámci jej historicko-kultúrneho kontextu vnímať ako reakciu alebo dve možné odpovede na prúdy doby¹: ako odpoveď na židovský apokalyptizmus druhého stor. pred Kr. a zároveň ako reakciu na grécku filozofiu². Aj keď je vzťah medzi múdroslovnou a apokalyptickou tradíciou v období Siracha odborníkmi už nejaký čas redefinovaný – a teda nie je vnímaný jednoznačne v rovine dvoch navzájom protichodných extrémov – predsa ide o dve odlišné odpovede na otázku

* Chcel by som vysloviť vďaka lektorovi štúdie za kritické poznámky a podnety, ktoré pomohli dopracovať ju do aktuálnej podoby. Srdečná vďaka aj Dr. Blažejovi Štrbovi za usmernenia a trepezivosť.

¹ Ben Sira (ďalej len „Sirach“) je väčšinou autorov datovaný do obdobia 200–175 pred Kr. a jeho tvorba umiestnená do Jeruzalema. Dá sa tak predpokladať, že autor mal prístup k väčšine židovských Písem (k Tóre, skorším i neskorším Prorokom, Žalmom, Prisloviam a k Jóbovi) ako aj k apokryfnému apokalyptickému Henochovmu spisu (o evidentnosti Sirachovej familiárnosti so skoršími Písmami porov. AITKEN, *Interpretation*, 191. Podobne aj Di Lella, už len v komentári k 1,1-10, uvádza mnoho odoziev skorších Písem. Porov. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 137-139). Zároveň, viacerí grécki filozofi (Aristoteles, Aristarchus, Archimedes, Eratostenes a aj diela skeptikov, žiakov Archesilaa a Carneada) časovo predstihujú i sprevádzajú obdobie Siracha, a tak Sirach mohol prísť do kontaktu s ich náukou.

² Pokiaľ ide o „reakciu“ na grécku filozofiu, téma vplyvu gréckych autorov na Siracha je diskutovaná. Pri pozornom čítaní textu je evidentné, že nejde o explicitnú reakciu. V Sirachovej dobe ešte nemohli byť vyššie spomenuté filozofické smery nejakým spôsobom v Jeruzaleme a širšom okolí „etablované“. V texte však nachádzame nepriamo tematické paralely, povzbudenia k pevnosti vo vlastnom presvedčení ako aj, v tomto smere významnú a opakovanú zmienku, o blahodarnosti cestovania, ktoré Sirachovi zrejme poskytlo možnosti stretu s niektorými gréckymi filozofickými smermi. Najväčší možný stret a vplyv je vnímaný konfrontujúci Siracha so stoikmi, avšak do úvahy prichádzajú aj epikurejci a skeptici (a snáď aj iné smery, ako peripatetici, či cynici), pôsobiaci práve v období Siracha. K tejto téme pozri napr. COLLINS, *Jewish Wisdom*, 23-42; COLLINS, *Wisdom*; WRIGHT, *1 Enoch and Ben Sira*. Už Middendorp, v roku 1974, poukazuje na viac ako 150 pasáží u Siracha, v ktorých vidí vplyv gréckych autorov. Porov. MIDDENDORP, *Stellung*, 7-33.

prístupu k múdrosti. Vychádzajúc z uvedeného je preto snáď trochu prehnane nazvať Siracha *apologétom* pravej cesty k múdrosti. Predsa si však myslím, že je tento prívlastok, v jeho najlepšom zmysle, vhodný: Sirach je apologétom otvorenej mysle, nikoho nevyklučujúcim a predsa nekompromisným, pokiaľ ide o autentickosť múdrosti a dispozícií hľadajúceho i miest, kde ju možno nájsť³.

Úmyslom tejto krátkej štúdie je poukázať na dôraz, ktorý Sirach kladie na dve *dispozície* človeka hľadajúceho múdrost': na pokoru a modlitbu. Tieto dispozície sú rozhodujúce v Sirachovom prístupe k múdrosti a mám za to, že ich Sirach ako také predstavuje v podobe rámcovej *ideovej* inklúzie, ktorú tvoria prvá a posledná kapitola knihy⁴. Aj takýmto spôsobom Sirach predkladá svoje dielo ako odpoveď na dva odlišné prístupy k múdrosti v jeho dobe. Pokora a modlitba sú Sirachom predložené ako úzko súvisiace s bázňou – jediným správnym postojom k Bohu. V úvodnej kapitole tak Sirach definuje v čom spočíva správny vzťah k Pánovi, ktorý je φοβερὸς σοφῶδρα („vzbudzuje veľkú bázeň“; 1,8)⁵ a je vlastníkom múdrosti (πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου; „všetka múdrosť je od Pána“; 1,1)⁶. V záverečnej kapitole zasa zdieľa svoju osobnú skúsenosť cesty za múdrosťou a v modlitbe vďaka ako aj v pokračujúcej akrostickej kompozícii konkretizuje témou modlitby

³ V ponímaní slova „apologéta“ v súvislosti so Sirachom, tak vo vzťahu k apokalyptike ako aj gréckej filozofii, sa celkom stotožňujem s pozíciou Adamsa, ktorý o Sirachovi hovorí, že „jeho prístup k Helenizmu nie je apologeticko-polemický“. ADAMS, *Wisdom*, 156. Ide o apológiu autenticnosti cesty k múdrosti bez exkluzivizmu. Podobný nádyh má aj charakteristika knihy ako „biblické svedectvo“. Porov. AITKEN, *Interpretation*, 191, ako aj pozn. 1.

⁴ Di Lella hovorí o *formálnej* inklúzii medzi 1,1-30 a 51,13-30 v podobe dvadsaťdva (1,1-30) a dvadsaťtri (51,13-30) riadkovej akrostickej kompozície, ktorú Sirach preberá od iných „veľkých hebrejských poetov pred ním“ a uvádza biblické odkazy na miesta, kde takúto štruktúru môžeme nájsť. Porov. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 74, 142-147. Podobnú „makroštruktúru“ knihy naznačuje aj Mazzinghi vidiac možný vzťah medzi Sir 1,1-30 a 51,13-30. Porov. MAZZINGHI, *Pentateuco*, 186.

⁵ Doslova „je veľmi hrozný“. Všetky slovenské preklady gréckeho textu Siracha v článku sledujú SEB, ak nie je uvedené ináč. Biblické odkazy sa pridriavajú členenia textu v Rahlfs – Hanhartovej druhej edícii Septuaginty (RAHLFS – HANHART, *Septuaginta*).

⁶ Aj keď sa termín „pokora“ v úvodnej kapitole neobjavuje, úzka súvislosť medzi pokorou a bázňou (φόβος), ktorá je v prvej kapitole vzhľadom na početnosť výskytu kľúčovým pojmom (koreň φόβ- sa tu, spolu s dodatkom vo v. 12c /GII/, objavuje 12-krát: 1.8a.11a.12a.[12c].13a.14a.16a.18a.20a.27a.28a.30e), je v biblickej literatúre, a teda aj u Siracha, zrejme. Viac k tejto téme v časti „Miesta, v ktorých sa múdrosť odhaľuje a dispozícia pokory“; osobitne aj pozn. 37, 38 a 39.

najdôležitejší krok na tejto ceste⁷. Obidve kapitoly – úvodná a záverečná – sú takto previazané témou pokory a modlitby, tvoria rámec a kladú základ pre celé Sirachovo dielo: pre všetku Sirachovu teológiu i etiku. Uvedené dve dispozície človeka hľadajúceho múdrosť zároveň u Siracha úzko súvisia s *miestami*, v ktorých múdrosť možno nájsť. Sirach tak starostlivo vymedzuje a predkladá svojim súčasníkom v ich turbulentnom období rozhodujúce charakteristiky cesty k múdrosti. Učí svojich krajanov

v kritickom období dejín židovského myslenia, kedy charakteristické napätie židovského myslenia – nikdy celkom nevyriešené napätie medzi ideou zmluvy a prísľubu, inými slovami, medzi ideou spásy spočívajúcej na ľudských silách a tej, ktorá spočíva v nádeji na Boží zásah – bolo vo vtedajšom období určite v kríze.⁸

Štúdia je členená v troch častiach: prvá sa zaoberá „programovým manifestom“ Sirachovho diela, objavujúcim sa hneď v úvodnom verši a analyzuje výskyt kľúčovej lexémy $\pi\alpha\varsigma$ v rámci celého spisu. Dôležitosť obsahu tejto lexémy a dôraz, ktorý je na ňu kladený vyúsťujú do dôsledkov, ktoré sa očakávajú v podobe postojov človeka k $\pi\alpha\sigma\alpha$ σοφία (1,1). Tieto postoje vyjadrujú dve dispozície človeka hľadajúceho autentickú múdrosť: pokora (druhá časť) a modlitba (tretia časť).

Plná múdrosť je len od Pána

Apologetický nádych knihy osobitným spôsobom naznačuje hneď prvý verš úvodnej poémy (1,1-10), ktorý „možno považovať za tematickú sentenciu celej knihy“⁹: „Všetka múdrosť je od Pána a je pri ňom naveky“ (1,1). V tomto Sirachovom tvrdení je ukrytá jeho primárna a najväčšia pedagogická starosť: „naučiť svojich študentov, že múdrosť je vzácnym Pánovým darom“¹⁰ (1,10).

⁷ Gilbert vidí modlitbu vďaka (51,1-12) v kontexte chvály predkov (44–50) a nazýva ju „skúsenosťou učiteľa“, ktorý vo svojich vlastných dejinách prežil skúsenosť slávnych predkov a túto svoju skúsenosť odovzdáva ďalej svojim žiakom a čitateľovi. Porov. GILBERT, Prayer, 124.

⁸ BOCCACCINI, *Middle Judaism*, 78. Vlastný preklad (všetky preklady v texte sú od autora štúdie).

⁹ SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 138.

¹⁰ DI LELLA, *God*, 8.

Poému samotnú je možné v rámci celej knihy vnímať ako refrén, ktorý sa neskôr znovu objavuje¹¹. Prvým takým miestom je 18,1-14¹² a ďalším 19,20-24¹³. Toto rezponzórium, či opakovanie v rámci knihy a zároveň komentár, zosilňuje dôraz, ktorý Sirach kladie na obsah syntagmy *πᾶσα σοφία*, otvárajúcej celú knihu (1,1). Zmysel adjektíva *πᾶς* v syntagme – a vôbec prvého slova knihy – je tu skôr elatívny: nehovorí sa tu o všetkej (*πᾶσα*) múdrosti, ale o „plnej, najvyššej, úplnej, čistej“¹⁴ múdrosti (*σοφία*), o jedinej skutočnej múdrosti, ktorá má svoje pevné usadenie v bázni pred Pánom. Lexikón LSJ uvádza ako prvý význam lexémy *πᾶς* v singulári „celý, úplný“¹⁵, podobne aj LEH¹⁶ ako druhý význam lexémy uvádza „celý“, tiež v singulári.

Adjektívum *πᾶς* (všetko, každý, celý) sa v rôznych obmenách u Siracha nachádza 212 krát (v LXX). Spomedzi tohto množstva výskytov je len niekoľko takých, ktorým sa z kontextu dá prisúdiť elatívny význam. Uvádzam všetky, ktoré v tomto zmysle považujem za evidentné:

Πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστὶν εἰς τὸν αἰῶνα.

„Plná múdrosť je od Pána a u neho je od večnosti.“¹⁷ (1,1)

μὴ ἀτιμάσης αὐτὸν ἐν πάσῃ ἰσχύϊ σου

„nezneváž ho, keď ty si v plnej sile“ (3,13b)

ἐν πάσῃ ψυχῇ σου πρόσελθε αὐτῇ

„s celou svojou dušou prístupuj k nej“ (6,26a)

¹¹ Takto, v rovine metodologického predpokladu, vníma rolu úvodnej poémy v Sirachovi Beentjes (BEENTJES, Full Wisdom, 28). Podľa Marböcka (ktorého postoj si Beentjes osvojuje) je poéma v knihe dokonca komentovaná. K Marböckovi pozri MARBÖCK, *Weisheit*, 26.

¹² Beentjes píše: „Slovník, obsah, štruktúra i hymnický štýl v 18,1-14 sú jasným dôkazom toho, že Sirach tu výslovne odkazuje na úvodné slová svojej knihy.“ BEENTJES, Full Wisdom, 28.

¹³ Tu Beentjes vidí „dvojitú inklúziu“ vo vv. 19,20a.24a (*φόβος κυρίου – ἔμφοβος*) a znova vo vv. 19,20b.24b (*ποιήσεις νόμου – παραβαίνων νόμον*). Táto štruktúra, podľa Beentjesa, zároveň ukrýva istý „rozsah teologických signálov“. Pre nás užitočným signálom v tomto komentári k 1,1-10 je úzka spojitosť medzi múdrosťou a zachovávaním zákona, o ktorej sa bude pojednávať nižšie. Porov. BEENTJES, Full Wisdom, 28.

¹⁴ BEENTJES, Full Wisdom, 29.

¹⁵ LSJ, *πᾶς*, 1345-1346.

¹⁶ LEH, *πᾶς*, 474.

¹⁷ Vlastný preklad.

οὐ γὰρ δύναται πάντα εἶναι ἐν ἀνθρώποις
 „lebo v ľud'och nemôže byť všetko“ (17,30a)

Πᾶσα σοφία φόβος κυρίου, καὶ ἐν πάσῃ σοφίᾳ ποίησις νόμου
 „Plná múdrosť je v bázni pred Pánom a v nej spočíva
 zachovávanie zákona.“¹⁸ (19,20)

ὅτι πάσης σοφίας ἐστερήθη
 „veď mu bola odňatá skutočná múdrosť“ (37,21b)

ἔγνω γὰρ ὁ ὑψιστος πᾶσαν εἶδησιν
 „lebo najvyšší pozná všetko poznanie“¹⁹ (42,18c)

ובכל מערומיהם יתבונן (MS B)

„a všetky ich jemnosti preniká jeho poznanie“²⁰

[...] כִּי יָדַע עֲלֵיוֹן דְּ (MS M)²¹

„lebo najvyšší pozná [...]“

καὶ συντέλεια λόγων Τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός
 „zavŕšením našich slov bude: On je všetko“ (43,27c)

וקצ דבר הוא הכל (MS B)

„zavŕšením slov je: On je všetko“²²

Opomenúc 3,13b a 17,30a²³ ostáva nám v celom Sirachovom diele sedem výskytov (dvojitý vo v. 19,20) lexémy πᾶς – všetky v singulári – z významu ktorých i z kontextu ich použitia je zrejmé, že sa vzťahujú na múdrosť alebo poznanie. *Plnosť* je tak v Sirachovom diele (LXX) vyhradená výlučne múdrosti. Zaujímavým je aj fakt, že 43,27c, v ktorom by sme výskyt lexémy πᾶς – vzhľadom na jej prisúdenie Bohu, prameňu všetkého, čo je dobré (a preto aj múdrosti) – mohli nazvať generalizujúcim, sa objavuje na vrchole

¹⁸ Vlastný preklad.

¹⁹ Vlastný preklad.

²⁰ Vlastný preklad.

²¹ Takto prepisuje rukopis BEENTJES, *Ben Sira*, 118. Raymond uvádza prepis v tejto podobe: כִּי יָדַע עֲלֵיוֹן כֹּל („lebo najvyšší pozná všetko“). Porov. <http://www.bensira.org/navigator.php?Manuscript=Masada&PageNum=5>.

²² Vlastný preklad.

²³ V prípade 3,13b SEB výslovne uvádza elatívny význam „v plnej sile“. Avšak tento verš možno zo zoznamu vylúčiť nakoľko tu skôr ide o obrazné vyjadrenie a nesúvisí s múdrosťou. Podobne aj 17,30a sa vzhľadom na svoj kontext vzťahuje skôr na etický rozmer a πᾶς je tu zároveň v pluráli.

zoznamu výskytov. Chcel snáď Sirach²⁴ aj samotným počtom siedmich výskytov a ich usporiadaním poukázať na *plnosť*?

Už samotný prívlastok *πᾶσα* v elatívnom význame predpokladá Sirachovo vnímanie iných prístupov k múdrosti²⁵ a tak má sám o sebe apologetický nádych. V tomto zmysle je tiež zaujímavé, že spomedzi biblických múdroslovných autorov je Sirach jediný, kto tvrdí, že plná múdrosť je od Pána (παρὰ κυρίου; 1,1): od nikoho iného a nikde inde. Myslím, že táto skutočnosť tiež posilňuje tvrdenie, že Sirach kladie dôraz na syntagmu *πᾶσα σοφία* i na jej obsah v apologetickom zmysle. Dokonca aj v opise merateľných prírodných fenoménov je múdrosť menovaná ako posledná, na vrchole (1,2-3), opačne ako v knihe Prísloví (Prís 8,22-29), je teda najvyššia, plná, má „klimaxovú dimenziu, čo nikde inde nenachádzame“²⁶. Túto múdrosť sa za použitia svojich primeraných nástrojov usilujú exaktné vedy objaviť ukrytú v stvorení, avšak jej plnosť je len „od Pána“ (1,1).

Základom a pevnou oporou Sirachovho prístupu k múdrosti je jeho poznanie skorších židovských Písem²⁷. Táto znalosť Písem, ako aj apokryfov²⁸, sa evidentne prejavuje v úvodnej poéme v podobe zaujímavého detailu. Sirach, vyrátavajúc merateľné prírodné fenomény, neuvádza tu hviezdy (porov. 1,2), ktorých nespočítateľné množstvo sa inde neraz spomína (Gn 22,17; Jer 33,22; Dan 3,36). Tento fakt by mohol byť svedectvom o Sirachovej snahe „úplne sa dištancovať od astrológie, prítomnej tak v Izraeli ako aj v okolitom profánnom svete“²⁹. Pokiaľ ide o reakciu na grécku filozofiu a jej vývoj v čase

²⁴ Vnuk ako prekladateľ (prekladajúci v zmenených politicko-kultúrnych okolnostiach) nakoľko grécky ekvivalent *πᾶς* hebrejského כָּל vďaka tvaru v singulári lepšie odlišuje výskyt lexémy vo význame „plný, úplný“.

²⁵ V úvode spomenutých prúdov Sirachovej doby: židovského apokalyptizmu a gréckej filozofie.

²⁶ BEENTJES, *Full Wisdom*, 30-34. Ako ďalší spomedzi Sirachových biblických zdrojov, pokiaľ ide o opis merateľných fenoménov, sa ukazuje aj Jób 36,27-32. Podobne SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 138.

²⁷ Sir 1,2 a Gn 32,13; Sir 1,2-3 a Iz 40,12; Sir 1,3 a Prís 8,26-27; Sir 1,4 a Prís 8,22-31; Sir 1,6 a Jób 28,20. Nadovšetko Kniha prísloví (osobitne 8,22-30) a Jób 28 sa javia ako zvlášť dôležité pramene, o ktoré sa Sir 1,1-10 opiera (porov. pozn. 1).

²⁸ Viac ku skutočnosti, že Sirach bol oboznámený s Henochovým apokalyptickým spisom, a tiež k jeho reakciám naň, majúcej vždy charakter „racionálnej teodicey“ porov. ADAMS, *Wisdom*, 191-198 a hlavne ARGALL, *IEnoch and Sirach*.

²⁹ CORLEY, *Wisdom*, 274. V gréckom prostredí napr. Sokrates v Platónovom dialógu (Euthyd. 294b). Podobný charakter má zmienka o počte kvapiek dažďa alebo

bezprostredne predchádzajúcom i súbežnom (i následnom, vzhľadom na prekladateľa) s pôsobením Siracha, je úsilie židovských „múdrych“ o povzbudzovanie ich krajanov k vernosti tradíciám predkov pochopiteľné³⁰. Celý Blízky východ v Sirachovej dobe prežíval v dôsledku vplyvu Alexandra Veľkého a Ptolemaiovcov, a neskôr, začiatkom 2. stor. pred Kr., v dôsledku vplyvu Seleukovcov, politicko-kultúrny prechod, počnúc jazykom až po budovanie nových gréckych miest v regióne. Aj keď je vplyv tohto procesu na Judeu i Jeruzalem diskutovaný, musel krajinu poznačiť a konkrétne stopy zanechať³¹. V prípade Siracha a jeho reakcie na helenistickú kultúru však mohli ešte väčší vplyv zohrať jeho cestovateľské skúsenosti, ktoré on sám spomína, či oceňuje (34,9-10; 39,4; 51,13). Spomedzi zmienok v samotnom texte, ktoré nás oprávňujú vnímať Sirachovu známosť s gréckym intelektuálnym svetom i jeho kontakt s vtedajšími predstaviteľmi gréckej filozofie sú najdôležitejšie tie, ktoré hovoria o počítaní a meraní³² – vedeckých postupoch vlastných umeniu a exaktným vedám, ktoré nachádzame aj u Siracha (napr. 1,2-3). V porovnaní s umením a exaktnými vedami a ich užitočnosťou sa v gréckom svete pripisovala väčšia váha už len filozofii, ktorej cieľom je práve múdrosť³³.

Πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου, programový manifest otvárajúci Sirachov spis, na ktorý autor, rozvíjajúc ďalšie témy, ďalej v knihe znova formálne metricky odkazuje (19,20), zreteľne poukazuje na charakter, aký má múdrosť v jeho teológii a pedagogike. Skutočná múdrosť má charakter plnosti, úplnosti,

o pôvode vetra u Henocha. Henoch rozpráva o svojej ceste do štyroch kútov sveta, kde „uvidel tři otevřené nebeské brány, odkud vycházejí jižní větry, vánek, rosa i déšť“ (1Hen 36,1). Porov. SOUŠEK, *Knihy*, 105. Iným možným dôvodom vynechania hviezd v 1,2 je skutočnosť, že židia ich stotožňovali s anjelmi, čo znova evokuje apokalyptického Henocha, ktorému anjeli sprostredkujú poznanie tajomstiev vesmíru. Porov. CORLEY, *Tripartite Creation*, 163 (aj pozn. 29). Vid' aj pozn. 40 tejto štúdie.

³⁰ Porov. napr. GAMMIE, Sage, 355-360.

³¹ Porov. COLLINS, *Jewish Wisdom*, 23-42.

³² Je to zaujímavá paralela, odkazujúca na fakt, že i cesta k múdrosti má a potrebuje svoje postupy, ktorými ju dosahuje.

³³ Platón, vo svojom diele *Filébos*, hovorí: „Jako kdybychom například u všech umění oddělili aritmetiku, nauku o měření a vážení, zbýval by z každého, abych tak řekl, jen chatrný kus (...) A tak budiž řečeno, že tato umění sice nad ostatní velice vynikají, ale nad ně sama že nevýslovně vynikají přesností a pravdivostí co do měř a čísel ta umění, která náleží ke snaze pravých filosofů.“ Porov. PLATÓN, *Filébos*, 55e.57d. Podobne sa mierami zaoberalo mnoho ďalších gréckych autorov (Archimedes, Aristoteles, Eratostenes, Aristarchus).

presahujúcej schopnosti človeka. Ak ju človek chce získať, musí sa naladiť do správneho postoja k nej. Naliehavo tak povstáva otázka: ako sa človek potrebuje disponovať, aby múdrosť dosiahol?

Miesta, v ktorých sa múdrosť odhaľuje a dispozícia pokory

Kľúčovým pojmom v Sirachovom pohľade na svet a v jeho prístupe k múdrosti je *zjavenie*. V súvisi s múdrosťou ho nachádzame uprostred úvodnej poémy: „Komu bol odhalený (ἀπεκαλύφθη) koreň múdrosti?“³⁴ (1,6). V línii s ostatnými múdrymi v Izraeli Sirach nachádza miesto zjavenia v Mojžišovom Zákone, v Tóre³⁵ a varuje pred nárokovaním si – prítomným tak v židovskej apokalyptike ako aj u Grékov – spoznať do krajnosti tajomstvá vesmíru (miesta, v ktorom je múdrosť ukrytá). V opozícii k takýmto postojom vníma Sirach ako najdôležitejšiu dispozíciu človeka, ktorý ašpiruje po múdrosti, práve pokoru: tajomstvá vesmíru je schopná preniknúť len múdrosť samotná (1,3), a tá má charakter daru (1,10a), je univerzálna, daná všetkým tým, čo milujú Boha (1,10b). Je síce pravdou, že v úvodnej poéme ani v celej prvej kapitole lexému „pokora“ ani raz nenájdeme a že ju u Siracha musíme hľadať na iných miestach jeho knihy (porov. nižšie), avšak z častého používania syntagmy φόβος κυρίου („bázeň pred Pánom“: len v samotnej prvej kapitole sa v LXX verzii „bázeň“ alebo „bázeň pred Pánom“ v rôznych obmenách vyskytuje 12-krát)³⁶ vyjadrujúcej správny vzťah k Bohu je zrejмый bezprostredný odkaz na

³⁴ Vlastný preklad. Sloveso ἀποκαλύπτω je tu v pasívnom rode, čo evokuje fakt, že človek nemá schopnosť odhaliť múdrosť sám. Okrem toho jeho preklad v tejto vážnej Sirachovej otázke v dokonavom vide (zvyčajný v slovenskom jazyku; porov. PANCZOVÁ – ŠKOVIERA, *Biblická gréčtina*, 90) „bol odhalený“ poukazuje na skutočnosť, že múdrosť je neuchopiteľná, a teda nikto nie je schopný zmocniť sa jej: môže byť len darovaná.

³⁵ Tóru však nechápe v legalistickom zmysle, a teda ako súbor noriem a zákonov, ale ako dejiny spásy – dejiny, do ktorých vstúpil Boh, aby konal v prospech človeka prostredníctvom vyvoleného ľudu. Tieto „svoje“ dejiny má Izrael zachytené vo Svätých písmach, predovšetkým v Pentateuchu, ktorý už má v Sirachovej dobe svoju podobu. V širšom zmysle je v Sirachovom chápaní Tórou celé zjavenie sa Boha svojmu ľudu. Porov. napr. GILBERT, Spirito, 66.

³⁶ V GII verzii sa objavuje ďalší výskyt: φόβος κυρίου δόσις παρὰ κυρίου („bázeň pred Pánom je darom od Pána“; 1,12c – vlastný preklad). Tento dodatok považujem za dôležitý vzhľadom na koreláciu bázeň-pokora: dar predpokladá dispozíciu prijať ho. Čo iné ako pokora (a zároveň otvorenosť v modlitbe) môže byť v tomto prípade dispozíciou? Porov. aj pozn. 6, 37, 38 a 39.

pokoru, ktorá z postoja bázne pred stvoriteľom všetkého nutne vyplýva.³⁷ Skúmajúc u Siracha výskyt koreňa *ταπειν-*, ktorý sa objavuje 27-krát, dá sa s dostatočnou istotou tvrdiť, že z kontextu jeho výskytov je v mysli autora korelácia bázeň-pokora jasná a predpokladaná³⁸. Úzky vzťah medzi bážňou

³⁷ Ku vzťahu medzi bážňou a pokorou porov. napr. LONGMAN, *Dictionary*, 201-205. Analyzujúc Knihu prísloví, ktorá je najdôležitejším spomedzi Sirachových zdrojov Longman píše: „...báť sa Boha znamená zotrvať pred ním v postoji podriadenosti, uznávať svoju závislosť na ňom. Je preto náležité tvrdiť, že správna bázeň pred Bohom vedie k pokore a vyhýbaniu sa pýche – k postoji, ktorý Kniha prísloví často obhajuje (v kontexte s bážňou pred Pánom: Prís 3,5; 6,17; 11,2; 15,25.33; 16,5.18.19; 18,12; 21,4.24; 22,4).“ Pre názornosť uvádzam tri najevidentnejšie pasáže spomedzi referovaných Longmanom ako aj príklad zo Siracha, objavujúci sa hneď v nasledujúcej druhej kapitole knihy:

בְּאֵי-יָדוֹן וְיִבְאָ קְלוֹן וְאֵת-נַפְשׁוֹ יִנְעֵימַהּ הַקְּמָה

„Ak príde pýcha, príde aj hanba, zatiaľ čo pokorní vlastnia múdrosť.“ (Prís 11,2) – Bázeň (10,27) je tu, v kontexte opozície spravodlivý-bezbožný, vlastná spravodlivému.

יְרֵאת יְהוָה מוֹסֵר הַקְּמָה וְלִפְנֵי כְבוֹד עֲנָה

„Bázeň pred Pánom je výchovou a múdrosťou; slávu predchádza pokora.“ (Prís 15,33; vlastný preklad)

עֲקָב עֲנָה יְרֵאת יְהוָה עֲשֵׂר כְבוֹד וְחַיִּים

„Odmenou za pokoru je bázeň pred Pánom, bohatstvo, sláva a život.“ (Prís 22,4)

οἱ *φροβούμενοι* κύριον ἐτοιμάσουσιν καρδίαν αὐτῶν καὶ ἐνώπιον αὐτοῦ *ταπεινώσουσιν* τὰς ψυχὰς αὐτῶν

„Tí, čo sa boja Pána, pripraví si srdcia a duše si pred ním pokoria.“ (Sir 2,17)

³⁸ Viaceré výskyty sú nerelevantné, avšak u mnohých, i keď neobsahujú lexikálne vyjadrenú koreláciu bázeň-pokora, je uvedený predpoklad opodstatnený. Jeden takýto výskyt je uvedený ďalej v texte (3,18). Uvádzam ďalšie dva (druhý je významný aj vzhľadom na tézu štúdie):

ὅτι μεγάλη ἡ δυναστεία τοῦ κυρίου καὶ ὑπὸ τῶν ταπεινῶν δοξάζεται

„lebo Pánova moc je veľká a pokorní ho oslavujú“ (Sir 3,20)

כי רבים רחמי אלהים ולענוימי יגלה סודו (MS A)

„Lebo Pánove dobrá [milosrdentvá] sú hojné a svoje tajomstvá odhaľuje pokorným.“ (vlastný preklad)

προσευχῇ ταπεινοῦ νεφέλας διήλθεν, καὶ ἕως συνεγγίσει, οὐ μὴ παρακληθῆι· καὶ οὐ μὴ ἀποστῆι, ἕως ἐπισκέψηται ὁ ὕψιστος

„Modlitba pokorného preniká oblaky a neutíši sa, kým nedosiahne cieľ, neustúpi, kým Najvyšší nezhladne.“ (Sir 35,17-18a)

שועת דל ענו חל עמ ועד תגיע לא תנוה (MS B 35,21)

„Modlitba pokorného [chudobného] preniká oblaky a neutíši sa, kým nedosiahne cieľ.“

a pokorou podopierajú aj Sirachove vyjadrenia o hriešnom a pyšnom človeku prepojené témou „ohavnosti“ (βδέλυγμα)³⁹.

Konfrontujúc tento Sirachov dôraz na dispozíciu pokory s apokalyptickým Henochom badáme, že Henoch, opierajúc sa o svoje kozmické putovanie, považuje naopak sám seba za odhaľovateľa tajomstiev, ktoré sú však dané len jemu a jeho dedičom, na konci čias aj vyvoleným. V rovnako odporujúcom zmysle sa dá čítať aj zmienka o „koreni múdrosti“ (Sir 1,6): Henoch (1Hen 32,3), v pravdepodobnej alúzii na strom poznania dobra a zla (Gn 2,17), hovorí o sebe, že videl „strom múdrosti“, ktorého ovocie jedia svätí a tak sa učia veľkej múdrosti. Táto alúzia sa „stáva explicitnou v 1Hen 32,6“⁴⁰. Henochický text ako celok predstavujú jeho autori/redaktori na úrovni svätých písem, zjavených samotnému Henochovi ešte pred Mojžišom a obsahujúcich božskú múdrosť „potrebnú ku spáse pre tých, ktorí žijú v posledných časoch“⁴¹.

Potrebu pokory ako podmienky k tomu, aby nejaký človek mohol vnímať a postupne chápať múdrosť ukrytú v poriadku stvorenia, ktorým je Sirach fascinovaný, nachádza u Siracha aj Reiterer:

Veľkosť Boha je ohromujúca. Iba osoba, ktorá sa naladí do správneho postoja dosiahne hlboký vhl'ad. „Čím si väčší, tým väčšmi sa poníž a tak nájdeš milosť u Pána... myslí vždy na to, čo ti prikázal Boh“ (3,18.22).⁴²

V hebrejskom Ms A⁴³ zároveň nachádzame v 3,21 slovo התבונן (podobne aj v LXX διανοοῦ; 3,22), čo dovoľuje tvrdiť, že „Sirach má na mysli racionálnu a zodpovednú mentálnu aktivitu“⁴⁴. Byť pokorný tak neznamená len pasívne

³⁹ βδέλυγμα δὲ ἁμαρτωλῶν θεοσέβεια („hriešnikovi je úcta voči Bohu ohavnosťou“; 1,25b) a βδέλυγμα ὑπερηφάνου ταπεινότης („Pre pyšného je pokora ohavnosťou“; 13,20a)

⁴⁰ CORLEY, Wisdom, 280. Samotný text znie: „A svätý anđel Refael, jenž byl se mnou, mi na to řekl: «Toto je strom moudrosti, z něhož kdysi jedli tvůj praotec a tvá pramáti, aby se naučili moudrosti. Když to otevřelo jejich oči a oni poznali, že jsou nazí, byli ze zahrady vyhnáni.»“ Porov. SOUŠEK, *Knihy*, 104.

⁴¹ NICKELSBURG, *Enochic Wisdom*, 124, 127.

⁴² REITERER, *The interpretation*, 212. K Reitererom citovanej Sirachovej výzve k pokore vid' tiež: „Dieťa moje, pokorou osláv svoju dušu.“ (10,28) a „[Múdrost'] má ďaleko k pýche...“ (15,8)

⁴³ Ms A (1r): במה שהוררשית התבונן. K hebrejskému textu Siracha porov. BEENTJES, *Ben Sira*. Samotné rukopisy ako aj ich prepis v podaní Martina Abegga a Erica Reymonda sú dostupné aj na internete: <http://www.bensira.org/navigator.php>.

⁴⁴ REITERER, *Interpretation*, 212.

čakať, ale aj poctivo a zodpovedne pracovať a používať postupy, primerané múdrosti.

Popri zjavení je ďalšou kľúčovou témou tak úvodnej poémy ako aj celej Sirachovej knihy *stvorenie*, lebo práve v ňom sa človeku zjavuje múdrosť: „Skvele usporiadal (ἐκόσμησεν) veľké diela svojej múdrosti...“, hovorí Sirach (42,21). Celé usporiadané a zároveň „vnútorne štruktúrované (διαχωρίζω)⁴⁵ stvorenie je obrazom, ovocím múdrosti – miestom (ďalším popri Tóre), kde sa múdrosť prejavuje a kde ju možno racionálnou a zodpovednou aktivitou, v pokornom postoji odhaľovať. Tí, čo hľadajú múdrosť, nachádzajú ju práve „meditujúc a rozumom uvažujúc nad stvorením“⁴⁶, nad stvorením štruktúrovaným v rôznych úrovniach a vzťahoch. Úzky vzťah medzi múdrosťou a stvorením nádherne vyjadruje aj ďalšia poéma v sapienciálnom pentateuchu, Jób 28, z ktorej Sirach, ako to už bolo vyššie spomenuté, zrejme tiež čerpal. Bonora, vo svojej analýze tohto textu, ukazuje ako autor poémy vníma Božiu múdrosť v podobe „usporadujúcej prítomnosti vo svete“⁴⁷ a ďalej píše, že Božia múdrosť:

je tajomstvom sveta. Neidentifikuje sa s vecami, ani s Bohom, ktorý ju slobodne ustanovuje. Nie je to vec popri iných veciach: ona je zmyslom, tajomným dôvodom skutočnosti v jej vzťahu s božskou slobodou⁴⁸.

Je teda zrejme, že múdrosť, ktorú Boh ukryl v stvorení (v celom vesmíre), ktoré je jeho dielom, a ktorú tak apokalyptici ako aj Gréci správne hľadajú práve v tomto *mieste*, avšak s nesprávnym nárokom spoznať tajomstvá vesmíru do krajnosti, je možné nájsť len vďaka zodpovedajúcej dispozícii pokory.

Dispozícia modlitby

Bolo už vyššie spomenuté, že jedným z kľúčových pojmov v Sirachovom prístupe k múdrosti je zjavenie. V súvislosti s témou modlitby je

⁴⁵ Táto Reitererova charakteristika stvorenia výstižne vyjadruje Sirachov opis usporiadaného („oddeleného“, „rozčleneného“) stvorenia (33,8.11). Porov. REITERER, Interpretation, 217.

⁴⁶ PERDUE, *Wisdom*, 249.

⁴⁷ BONORA, Il binomio, 34.

⁴⁸ BONORA, Il binomio, 34-35.

dôležité poznamenať, že odborníci nepovažujú tému zjavenia za vlastnú múdroslovným tradíciám Blízkeho východu.

Konvenčné spôsoby dosahovania poznania v múdroslovej tradícii antického Blízkeho východu zahŕňali pozorovania medziľudských vzťahov a prirodzeného sveta, ako aj štúdium zozbieraných spisov múdrych minulosti. Spomedzi foriem Judaizmu existujúcich v období Druhého chrámu sa zjavenie najčastejšie spája s apokalyptickým hnutím⁴⁹.

Je evidentné, že u Siracha sú všetky uvedené konvenčné spôsoby dosahovania múdrosti prítomné, avšak Sirach ich považuje za nepostačujúce a presahujúce samotné schopnosti človeka. Tieto – hľadajúc múdrosť – musia byť chránené a zavŕšené darom, ktorému sa človek nemôže otvoriť ináč ako v modlitbe. A práve téma modlitby sa s dôrazom objavuje v celej záverečnej kapitole knihy a zvlášť v akrostickej poéme 51,13-30 a uzatvára tak rámcovú *ideovú* inklúziu (ako bola nazvaná v úvode) celého Sirachovho diela⁵⁰. Takéto vnímanie makroštruktúry diela nenarúša ani možnosť, žeby v prípade záverečnej kapitoly mohlo ísť o sekundárny dodatok⁵¹. Faktom ostáva, že autor (či už Sirach sám, prekladateľ alebo konečný redaktor) považoval za dôležité zakončiť text svedectvom vlastnej skúsenosti – akousi stručnou, ale veľmi hutnou a podstatnou autobiografiou –, v ktorej rozhodujúcu úlohu zohráva práve poukaz na rozmer modlitby⁵².

Modlitba sa v záverečnej kapitole knihy, rovnako ako predtým pokora, ukazuje v rovine správneho vzťahu k Bohu: Boh je jediný zdroj a darca múdrosti a dáva ju tomu, kto o ňu prosí a hľadá ju (51,13-14). Bez pokornej

⁴⁹ GOERING, *Wisdom's Root*, 70. Sirach sa tak, berúc na vedomie a pevne sa pridržiavajúc týchto konvenčných spôsobov, avšak zároveň s dôrazom uvádzajúc tému modlitby v záverečnej kapitole, aj týmto stavia do správnej pozície voči múdrosti: je kdesi uprostred medzi gréckym hľadaním múdrosti prostredníctvom prirodzených (konvenčných) nástrojov a židovským apokalyptizmom s jeho mystifikujúcimi spôsobmi.

⁵⁰ Ide tu o Sirachovo osobné svedectvo o modlitbe a jej dôležitosti, nie o konkrétnu prosebnú, či inú modlitbu. Príklad takej modlitby nájdeme napr. v 22,27–23,6. Vzhľadom na tézu článku nie je bez významu, že prítomnosť aj konkrétnej prosebnej modlitby je „novinkou v židovskom múdroslovnom texte“. ADAMS, *Wisdom*, 159.

⁵¹ Pridržiavam sa pozície Muldera, ktorý zastáva autenticnosť záverečnej kapitoly textu. Viac k téme: MULDER, *Three Psalms*, 171-172 a pozn. 1. Rovnako aj Di Lella zastáva autenticnosť 51. kapitoly. Porov. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 563.

⁵² Di Lella tituluje pasáž 51,13-30 „autobiografická akrostická poéma o múdrosti“. Porov. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 572-580.

prosby nie je možné dosiahnuť múdrosť. Modlitba je tak konkrétnym vyjadrením pokory a vôbec prvým a najdôležitejším krokom⁵³ na ceste za múdrosťou, ktorú si ten, čo ju hľadá, prosí už od svojej mladosti: „Keď som bol ešte celkom mladý, skôr ako som sa vydal do širého sveta, v modlitbách som si so všetkou úprimnosťou prosil múdrosť. Pred chrámom som si ju vrúčne žiadal...“ (51,13-14a). Celý kontext uvedenej pasáže sa ukazuje ako „hľadanie múdrosti spojené s dimenziou modlitby“⁵⁴. Manfredi v tomto zmysle píše:

...celá sekcia, venujúca sa opisu pravého mudrca, je členená trojitým dôrazom⁵⁵ na modlitbu a, ako je to v celom Svätom písme, čokoľvek je trikrát opakované naznačuje charakter úplnosti (dokonalosti) prisudzovanej nejakému prvku. Toto ukazuje akou rozhodujúcou je pre pisateľa téma modlitby.⁵⁶

Výrečným je aj bezprostredný kontext, predchádzajúci text 51,1-12⁵⁷, kde mudrc, retrospektívne, vymenúva všetky možné ťažkosti a utrpenia, ktoré stretávajú hľadača múdrosti na jeho ceste. Tieto súženia vrcholia vo vyjadrení: „Moja duša sa priblížila až k smrti a môj život bol až kdesi dole, blízko podsvetia.“ (51,6b). Rozmer utrpenia a námahy, ktoré stretávajú človeka hľadajúceho múdrosť, sú tak v Sirachovej skúsenosti neoddeliteľne spojené s pravou cestou k múdrosti.

Človek hľadajúci múdrosť, odhodlaný byť neustále, „až do samého konca“ (ἕως ἑσχάτων; 51,14b), na ceste za múdrosťou, musí o ňu so všetkou úprimnosťou a vrúcnosťou prosiť (porov. vv. 13-14) a zároveň byť pripravený znášať aj ťarchu, utrpenie cesty. A predsa, napriek všetkej ťarche sa múdrosť a s ňou dobrý život dá „ľahko nájsť“ (51,26): stačí len „trochu si nakloniť ucho“ (51,16), „vložiť vlastnú šiju do jarma“ (51,26a), „prijat' ponaučenie“

⁵³ Ďalšími dôležitými krokmi a konkrétnymi prejavmi pokorného postoja k Bohu, ktoré Sirach v záverečnej kapitole spomína sú dôslednosť v konaní podľa zákona (v. 19b) a dôsledné konanie svojej práce (v. 30a).

⁵⁴ MANFREDI, *The true Sage*, 176. Dimenzia modlitby sa jasne ukazuje v prvej časti (51,13-22), vymedzená inklúziou vo vv. 13b-14a (kde je zmienka modlitby explicitná) a v. 22b (kde Sirach hovorí o jazyku, ktorý má ospevovať Pána).

⁵⁵ Tento trojitý dôraz sa v texte objavuje v dvoch podobách: 1. v trojnásobne, synonymicky opakovanom úmysle chváliť Pána a prosiť ho (51,1.10.12) a 2. v podobe odpovede/reakcie na modlitbu zo strany Toho, ktorý jediný je schopný múdrosť darovať. Aj sloveso δίδωμι (dať), vzťahujúce sa na darcu, sa v poéme objavuje trikrát a zároveň tematicky člení jej text vo veršoch 17b, 22a, 30b.

⁵⁶ MANFREDI, *The true Sage*, 178.

⁵⁷ Tá istá téma aj v 4,17.

(51,26b) a veriť, že sa dá „ľahko nájsť“ (ἐγγύς ἐστιν εὐρεῖν αὐτήν; doslova: „je blízko jej nájdenie“; v. 26c). Vyjadrenie ἔκλινα ὀλίγον τὸ οὖς μου („len trochu som si naklonil ucho“; 51,16a)⁵⁸ spontánne odkazuje na λόγος Θεοῦ („slovo Boha“) úvodnej poémy (1,5), na slovo, ktoré treba počúvať a ktoré je πηγή σοφίας („prameň múdrosti“⁵⁹). λόγος Θεοῦ nachádza potom svoju konkretizáciu a vyjadrenie v ἐντολαί, v zákonoch vyjadrených v Tóre: „Múdrost', Slovo a Zákon tak tvoria korelatívnu trilógiu.“⁶⁰ Tento korelatívny vzťah je múdroslovnnej literatúre podstatne vlastný a vyjadruje jej hermeneutiku, podľa ktorej „nikdy neexistovala čisto legalistická Tóra a ani Tóra, ktorej by chýbal múdroslovný obsah“⁶¹. Múdri jednoducho „čítali [a interpretovali] v Tóre dejiny múdrosti (...) lebo jasne videli, že múdrost' bola v Tóre vždy prítomná“⁶².

Záver

Úmyslom tejto krátkej štúdie bolo poukázať na dôraz, s akým Sirach predkladá svojim krajanom dve podstatné *dispozície* človeka v jeho hľadaní pravej múdrosti: pokoru a modlitbu. Sirach tak robí v apologetickej odpovedi na dva odlišné prístupy v hľadaní múdrosti: židovský apokalyptizmus a grécku filozofiu. Uvedené dve dispozície považuje Sirach za podstatné v takej miere, že nimi, v podobe rámcovej – formálnej i ideovej – inklúzie, vymedzuje celé svoje dielo. Pokora, bezprostredne súvisiaca s bázňou pred Pánom, vníma múdrost' ako dar Stvoriteľa, prítomný v samotnom stvorení a zaručene odhalený v Tóre – v dvoch *miestach*, v ktorých sa múdrost' zjavuje. Pravá múdrost' teda nie je dosiahnuteľná iba vlastnými silami: predpokladá pokoru, ktorá človeka otvára daru múdrosti. Pravá múdrost' je zároveň *πᾶσα* (plná): táto lexéma, v jej elatívnom zmysle, je pre Siracha kľúčovou, čo

⁵⁸ Rovnaký význam aj v 6,33 (v kontexte s dôrazom na „každú reč o Božích veciach“; v. 35a), s podobnou dikciou medzi 51,16a a 6,33b: ἐὰν ἀγαπήσης ἀκοῦειν, ἐκδέξῃ, καὶ ἐὰν κλίνῃς τὸ οὖς σου, σοφὸς ἔσῃ („Ak budeš rád počúvať, veľa získaš, ak nakloníš svoje ucho, staneš sa múdrom.“).

⁵⁹ πηγή σοφίας λόγος Θεοῦ ἐν ὑψίστοις, καὶ αἱ πορεῖαι αὐτῆς ἐντολαὶ αἰώνιοι („Prameňom múdrosti je slovo Boha na výsostiach a jej chodníkmi sú večné zákony.“; 1,5 – vlastný preklad). K Sir 1,5, ktorý je dodatkom, porov. ZIEGLER, *Sapientia*, 128.

⁶⁰ PIÉ-NINOT, *La Palabra*, 171.

⁶¹ BONORA, *Il binomio*, 32.

⁶² BONORA, *Il binomio*, 32.

posilňuje aj jej výskyt a metrické usporiadanie v diele. Modlitba zasa vyjadruje vôľu obsiahnuť dar ako aj túžbu po tomto dare a vrúčne si ho žiada. Sirach zároveň nevyklučuje iné prístupy k múdrosti, ale vo svojom dôraze na uvedené dve dispozície človeka súčasne odhaľuje, v čom spočíva kameň úrazu iných prístupov. Aj keď uznáva, že každý človek sa môže stať múdrom, predsa svojim krajanom ukazuje istú cestu a konkrétny vzor múdreho predkladá v múdrych Izraela⁶³. Vo svojej odpovedi na hľadanie múdrosti v chápaní židovského apokalyptizmu a gréckej filozofie – prístupov, ktoré mohli byť pre jeho krajanov prítiažlivé – im tak Sirach predkladá pravú cestu k múdrosti.

Zoznam použitej literatúry

- ADAMS, Samuel L.: *Wisdom in Transition: Act and Consequence in Second Temple Instructions* (JSJSup 125), Boston – Leiden: Brill, 2008.
- AITKEN, James K.: Biblical Interpretation as Political Manifesto: Ben Sira and his Seleucid Setting, *JJS* 51 (2/2000) 191-209.
- ARGALL, Randall A.: *I Enoch and Sirach. A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgement*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1995.
- Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. Prvé opravené vydanie, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2008. (= SEB)
- BEENTJES, Pancratius C.: *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VTSup 68), Leiden: Brill, 1997.
- BEENTJES, Pancratius C.: Full Wisdom is from the Lord. Sir 1,1-10 and its Place in Israel's Wisdom Literature. In: Pancratius C. Beentjes: *Happy the One who Meditates on Wisdom (Sir 14,20). Collected Essays on the Book of Ben Sira* (CBET 43), Leuven: Peeters, 2006, 19-35.
- BOCCACCINI, Gabrielle: *Middle Judaism: Jewish Thought 300 BCE to 200 CE*, Minneapolis: Fortress, 1991.
- BONORA, Antonio: Il binomio Sapienza-Torah nell'ermeneutica e nella genesi dei testi sapienziali (Gb 28; Sir 1.24; Sap 9). In: Associazione Biblica Italiana: *Sapienza e Torah. Atti della XXIX Settimana Biblica*, Bologna: EDB, 1987, 31-48.
- COLLINS, John J.: Wisdom, Apocalypticism, and Generic Compatibility. In: Leo G. Perdue – Bernard Brandon Scott – William J. Wiseman: *In Search of Wisdom. Essays in Memory of John J. Gammie*, Lusville: Westminster, 1993, 165-185.
- COLLINS, John J.: *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.
- CORLEY, Jeremy: Wisdom versus Apocalyptic and Science in Sirach 1,1-10. In: Florentino García Martínez (ed.): *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (BETL 168), Leuven: Peeters, 2003, 269-285.

⁶³ Porov. BONORA, Il binomio, 40-41.

- CORLEY, Jeremy: Tripartite Creation in Sirach 16:26–17:4, *StBiSl* 7 (2/2015) 155-184.
- DI LELLA, Alexander A.: God and Wisdom in the Theology of Ben Sira: An Overview. In: Renate Egger-Wenzel: *Ben Sira's God: Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham – Ushaw College 2001*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2002, 3-18.
- GAMMIE, John G.: The Sage in Sirach. In: John G. Gammie – Leo G. Perdue (eds.): *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990, 355-372.
- GILBERT, Maurice: Spirito, Sapienza e Legge secondo Ben Sira e il libro della Sapienza, *Parola, Spirito e Vita* 4 (1981) 65-73.
- GILBERT, Maurice: Prayer in the Book of Ben Sira. Function and Relevance. In: Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (eds.): *Prayer from Tobit to Qumran. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2004*, Berlin: De Gruyter, 2004, 117-137.
- GOERING, Greg Schmidt: *Wisdom's Root Revealed. Ben Sira and the Election of Israel*, Leiden – Boston: Brill, 2009.
- LIDDEL, Henry G. – SCOTT, Robert – JONES, Henry S.: *Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996. (= *LSJ*)
- LONGMAN, Tremper – ENNS, Peter (eds.): *Dictionary of the Old Testament. Wisdom, Poetry and Writings*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2008.
- LUST, Johan – EYNIKEL, Erik – HAUSPIE, Katrin: *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²2003. (= *LEH*)
- MANFREDI, Silvana: The true Sage or the Servant of the Lord (Sir 51,13-30 Gr). In: Angelo Passaro – Giuseppe Bellia (eds.): *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology* (DCLS 1), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008, 173-195.
- MARBÖCK, Johann: *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (BBB 37), Bonn: Verlag Peter Hanstein, 1971.
- MAZZINGHI, Luca: *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*, Bologna: EDB, 2012.
- MIDDENDORP, Theophil: *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden: Brill, 1973.
- MULDER, Otto: Three Psalms or Two prayers in Sir 51? The End of Ben Sira's Book of Wisdom. In: Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (eds.): *Prayer from Tobit to Qumran. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2004*, Berlin: De Gruyter, 2004, 171-203.
- NICKELSBURG, George W. E.: Enochic Wisdom: An Alternative to the Mosaic Torah? In: Jodi Magness – Seymour Gitin (eds.): *HESED VE-EMET: Studies in honor of Ernest S. Freuchs* (BJS 320), Atlanta: Scholars Press, 1988, 123-132.
- PANCZOVÁ, Helena – ŠKOVIERA, Daniel: *Biblická gréčtina*, Bratislava: Lingea, 2014.
- PERDUE, Leo G.: *Wisdom and Creation. The Theology of Wisdom Literature*, Nashville: Abingdon Press, 1994.
- PIÉ-NINOT, Salvador: *La Palabra de Dios en los libros sapienciales* (Colectánea San Paciano 17), Barcelona: Herder, 1972.
- PLATÓN: *Filébos. Spisy II*, Praha: OIKOYMENH, 2003.
- RAHLFS, Alfred – HANHART, Robert (eds.): *Septuaginta. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

- REITERER, Friedrich V.: The Interpretation of the Wisdom Tradition of the Torah within Ben Sira. In: Angelo Passaro – Giuseppe Bellia (eds.): *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008, 209-233.
- SKEHAN, Patrick W. – DI LELLA, Alexander A.: *The Wisdom of Ben Sira*, New York: ABD, 1987.
- SOUŠEK, Zdeněk (ed.): *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*, Praha: Vyšehrad, 1995.
- WRIGHT, Benjamin Givens: 1 Enoch and Ben Sira: Wisdom and Apocalypticism in relationship. In: Gabrielle Boccaccini – John J. Collins (eds.): *The Early Enoch Literature*, Leiden – Boston: Brill, 2007, 159-176.
- ZIEGLER, Joseph: *Sapientia Iesu Filii Sirach. Septuaginta 12/2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Zhrnutie

Knihy Sirachovho syna sa vzhľadom na obdobie vzniku (vo verzii LXX aj vzhľadom na obdobie prekladu) ponúka ako *apológia* pravej cesty k múdrosti v konfrontácii so židovským apokalyptizmom a gréckou filozofiou. Skutočná múdrosť je $\pi\alpha\sigma\alpha$ (plná) – presahujúca schopnosti človeka – čo Sirach programovo vyjadruje hneď v úvodnom verši a potvrdzuje aj výskytom lexémy $\pi\alpha\zeta$ v priebehu knihy. Pravá cesta k takejto múdrosti je potom nutne poznačená dvomi *dispozíciami* človeka hľadajúceho múdrosť: pokorou a modlitbou. Tieto dispozície sú pre Siracha natoľko podstatné, že ich v podobe formálnej a ideovej rámcovej inklúzie predkladá vyjadrené v prvej a záverečnej kapitole knihy. V línii s ostatnými múdrymi Izraela Sirach zároveň poznáva, že Boh ukryl múdrosť vo svojom stvorení a poodhalil ju v Tóre – v dvoch *miestach*, kde múdrosť možno nájsť. Sirach sa tak v prístupe k plnej múdrosti dištancuje od exkluzivizmu vlastného apokalyptickej literatúre i od preceňovania sa gréckej filozofie a svojim krajanom predkladá bezpečnú a pravú cestu k múdrosti.

Kľúčové slová: Sirach, múdrosť, $\pi\alpha\zeta$, pokora, modlitba.

Summary

Considering the period of its origin (and also the period of its translation in LXX version) the book of Ben Sira represents an *apology* where authentic way to wisdom is confronted with Jewish apocalypticism and Greek philosophy. Real wisdom is $\pi\alpha\sigma\alpha$ (full), going beyond man's capabilities. This is the idea that Sira states right in the introductory verse and supports it using the lexeme $\pi\alpha\zeta$ in the course of his book. Consequently, the authentic way leading towards such wisdom is marked by two *dispositions* of any person searching for wisdom, that is humility and prayer. These dispositions are for Sira so essential that he presents them in formal and conceptual inclusion in the first and final chapters of the book. Taking into consideration the ideas of other wise men of Israel, Sira also discerns that God

has hidden wisdom in his creation and revealed in Tora, two places where wisdom can be found. In his approach to the full wisdom Sira avoids both exclusivism (intrinsic to apocalyptic literature) and overestimation of Greek philosophy, and presents to his compatriots secure and authentic way to the wisdom.

Keywords: Ben Sira, wisdom, $\pi\alpha\tilde{\nu}\varsigma$, humility, prayer.

Pavel Prihatný OFMcap
doktorant na CMTF UP v Olomouci
Do Hája 9
976 33 PONIKY, Slovenská republika
pavelprihatny@gmail.com

„Veľmi súcitný a ľútostivý je Pán“ (Jak 5,11)

K jednému aspektu Boha v Jakobovom liste

Július Pavelčík

Vo verši 5,11 Jakobovho listu sa nachádza charakteristika Boha, Pána, ktorá súvisí s jeho milosrdenstvom a ktorá svojím znením pripomína niektoré starozákonné výpovede o ňom. Zdalo by sa, že už len táto prostá skutočnosť bude zvlášť pútať pozornosť tých bádateľov, ktorí sa zaoberajú teológiou tohto spisu alebo Božím milosrdenstvom v Biblii, resp. v Novom zákone. Nie vždy však tomu tak je a v niektorých prípadoch je pravdou skôr opak¹. Takisto niektoré komentáre, ktoré sú inak celkom podrobné, venujú pasáži Jak 5,11c celkom málo priestoru². Je pochopiteľné, že často je to skôr podmienené charakterom spracovania príslušnej témy v nejakom obmedzenom rozsahu³ alebo inými dôrazmi, ktoré príslušní autori považujú za dôležitejšie, či už v samotnom verši Jak 5,11 alebo v celom Jakobovom liste. V tejto štúdiu by sme chceli časť tohto novozákonného verša trochu viac priblížiť slovenskému (a prípadne aj českému) čitateľovi. Najskôr si priblížime užší kontext tohto verša (1), potom načrtneme otázku „Pána“ v ňom prítomnú (1.1), celkový obraz Boha v Jakobovom liste, pretože k nemu patrí a dotvára ho aj výpoveď o ňom v Jak 5,11 (2.2), a budeme sa venovať dvom Božím atribútom podľa tohto

¹ Napr. GNILKA, *Theologie*, 448 v časti o Jakobovom liste uvádza Jak 5,11 len raz s prostou charakteristikou „barmherzig“. (Nehovoriac o tom, že o Jak pojednáva len v rámci exkurzu.) Tento verš vôbec nenájdeme napr. ani v Porschovej, ani v Adamsonovej (v časti o Bohu) teológii Jakobovho listu. Porov. PORSCH, *Mnoho hlasů*, 210-212; ADAMSON, *James*, 345-364. Len jedenkrát uvedenú súradnicu Jak 5,11 nájdeme v hesle „milosrdenstvo“ v *Slovníku biblickej teológie*, porov. CAMBIER – LÉON-DUFOUR, *Milosrdenství*, 225.

² Napr. JOHNSON, *Letter*, 321 a 324; MUBNER, *Jakobusbrief*, 207; MCKNIGHT, *Letter*, 422-423; TRSTENSKÝ, *Komentár*, 113-114 to úplne opomenul, jedna veta všeobecnejšieho charakteru na s. 56 to už nemôže napraviť.

³ Tak je to tomu práve a predovšetkým v slovníkových heslách o „milosrdenstve“; porov. EBER, *Barmherzigkeit*; KAMLAH, *Barmherzigkeit*; DEISSLER, *Barmherzigkeit*; BROER, *Barmherzigkeit*; ACHTEMEIER, *Mercy*.

verša (3.1 a 3.2). Na záver sa pokúsime o bližšiu špecifikáciu Božích charakteristík v tomto verši na základe jeho najužšieho kontextu (4).

1 Kontext

V Jak 5,10-11 autor vyzýva adresátov k trpezlivosti, aby si vzali ako príklad vytrvalosti v utrpení prorokov, ktorí hovorili v Pánovom mene, teda na Boží pokyn (ὕποδειγμα λάβετε, ἀδελφοί, τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας τοῦς προφήτας οἱ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου). Prostredníctvom termínu μακροθυμία, sprevádzaného významovo blízkym substantívom κακοπαθία („znášanie zla“)⁴, v. 10 jasne nadväzuje na vv. 7.8, kde slovesom s rovnakým koreňom (μακροθυμέω) sú adresáti vyzývaní k podobnému postoju vo svojej situácii⁵. Ako dôvod je uvedené blahoslavenstvo v 5,11a: „Ἢγὰ, blahoslavíme tých, ktorí vytrvalí“ (ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας). Takto sa totiž adresovanému spoločenstvu jasne ukazuje, že má zmysel trpezlivo znášať tie protivenstvá a útrapy, ktoré teraz na nich doliehajú, pretože táto vytrvalá trpezlivosť nezostane bez odmeny, ako ukazuje príklad Jóba⁶ v 5,11b, charakterizovaného podstatným menom ὑπομονή,⁷ ktoré je etymologicky spojené so slovesom ὑπομένω (v tvare part. aor. akt. s určitým členom) z predchádzajúceho verša a ktoré vyjadruje „trpezlivé znášanie“ protivenstiev. Autor listu prostredníctvom slovies ἤκούσατε a εἶδετε predpokladá u adresátov znalosť Jóbovho príbehu, podobne ako aj v prípade ostatných starozákonných postáv, ktoré v liste uvádza ako modelové príklady, totiž Abraháma (2,21.23), Rachab (2,25) a prorokov (5,10). Je však treba konštatovať, že slovo ὑπομονή v gréckom znení samotnej knihy Jób nájdeme len jedenkrát v 14,19, kde Jób hovorí o Bohu, ktorý ničí vytrvalosť, príp. nádej človeka (ὑπομονὴν ἀνθρώπου

⁴ Alebo (okrem ďalších možností prekladu) tiež „znášanie utrpenia“. Napr. PANCZOVÁ, *Slovník*, 661; TICHÝ, *Slovník*, 87.

⁵ WENGER, *Kyrios*, 273, pozn. 1666: „Das Beispiel dürfte implizieren, dass Jakobus die Situation der angeschriebenen Gemeinde ebenfalls durch κακοπαθία gekennzeichnet sieht. Dabei muss die κακοπαθία nicht unbedingt Leiden bis zum Martyrium einschliessen. Den Gedanken an ein mögliches Martyrium lässt Jakobus zumindest nirgends (Ausnahme: 5,6?) erkennen.“

⁶ Samotné meno (postavy, nie knihy) Jób je v ranokresťanskej literatúre veľmi zriedkavé a okrem Jak 5,11 sa nachádza už len v 1Klem 17,3 (Job 1,1) a 2Klem 6,8 (Ez 14,14). Porov. WENGER, *Kyrios*, 273, pozn. 1669; BAUER, *Wörterbuch*, 780.

⁷ Τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ ἤκούσατε.

ἀπόλεσας). Sloveso ὑπομένω sa v knihe Jób nachádza 14-krát⁸, ale ani v jednom prípade nie je použité o Jóbovej trpezlivosti, resp. vytrvalosti⁹. Stefan Wenger¹⁰ uvažuje o dvoch možných zdrojoch tradície Jóbovej trpezlivosti, ktoré sa vzájomne nevyklučujú: 1. „skôr «intuitívny» celkový pohľad kánonickej knihy Jób“ a/alebo 2. „haggadické pramene ako napr. Jóbov testament“¹¹. Bez toho, aby sa vystopoval jasný pôvod tejto tradície, zostáva jej výpovedná hodnota vcelku jasná predovšetkým v spojitosti s bezprostredne nasledujúcimi slovami o τὸ τέλος κυρίου (dosl. „Pánov koniec“)¹². Toto spojenie zrejme odkazuje na pozitívny záver starozákonného Jóbovho príbehu (Jób 42,10-17), ktorý adresáti „videli“ (εἶδετε). V eschatologickej súvislosti, ktorá je rôznymi spôsobmi prítomná v piatej kapitole Jakubovho listu už od jej začiatku, spôsob, akým Boh ukončil Jóbov príbeh a podľa intencie autora listu ho tak odmenil za jeho vytrvalosť a trpezlivosť v súžení, sa pre adresátov stáva uistením o spásnej nádeji aj pre nich, pokiaľ sa zachovávajú podobne ako Jób. Lebo, ako čítame v Jak 1,12: „Blahoslavený muž, ktorý vytrvá v skúške, pretože keď sa osvedčí, dostane veniec života, ktorý prisľúbil tým, ktorí ho milujú“¹³. Ďalším

⁸ Jób 3,9; 6,11; 7,3; 8,5; 9,4; 14,14; 15,31; 17,13; 20,26; 22,21; 32,4.16; 33,5; 41,3.

⁹ Porov. JOHNSON, 319.

¹⁰ WENGER, *Kyrios*, 273-274.

¹¹ HAUCK, μένω, 588: „Das Test Hiob zeigt diesen als den standhaften, frommen Dulder.“ V tomto druhom prípade by však mohlo byť dosť problematické uvažovať o priamej závislosti už len z dôvodu datovania *TestIob*. SCHALLER, *Testament*, 311 uvádza dobu vzniku „zwischen dem Anfang des 1. Jh. v. Chr. und der Mitte des 2. Jh. n. Chr.“. HERIBAN, *Lexikón*, 544 hovorí len o 2. st. po Kr. Bez ohľadu na ich vzájomný vzťah sú si Jak a *TestIob* prinajmenšom zaujímavým spôsobom blízke vo svojom chápaní Jóba v súvislosti s jeho trpezlivosťou. Táto skutočnosť vystúpi ešte viac do popredia, ak si uvedomíme, že o tento rys Jóbovej osobnosti sa nezaujíma ani rabínska tradícia, ani ostatná ranokresťanská literatúra. Porov. JOHNSON, *Letter*, 319-320. Napr. STRACK – BILLERBECK, *Kommentar*, 758-789 neuvádza k Jak 5,11 nič.

¹² K rôznym možnostiam interpretácie a prekladu tohto genitívneho spojenia porov. napr. GREENLEE, *Summary*, 205; MUBNER, *Jakobusbrief*, 206-207; JOHNSON, *Letter*, 320-321.

¹³ Μακάριος ἄνθρωπος ὁς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ὃν ἐπηγγέιλαι τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

dôvodom¹⁴ a posilnením tejto istoty je charakteristika Boha v záverečnej časti 11. verša, totiž že „Pán je veľmi súcitný a ľútostivý“.

2 K teológii v Jak

2.1 „Pán“ v Jak

S použitím termínu „Pán“ (κύριος) sa v Jakubovom liste môžeme stretnúť v aplikácii tak – a to prevažne – na Boha (1,7; 3,9; 4,10.15; 5,4.10.11[2x]), ako aj na Ježiša Krista (1,1; 2,1; 5,7.8.14.15). Vo verši 5,11 termín „Pán“ vcelku jasne na základe najbližšieho kontextu ako aj samotnej formulácie odkazuje na „Boha“. Je síce pravda, že v 5,7-8, keď autor vyzýva adresátov k trpezlivosti vzhľadom na „príchod Pána“, tak s väčšou pravdepodobnosťou hovorí o Ježišovi Kristovi¹⁵. Avšak vo v. 9 situácia ohľadom identifikácie „Sudcu“ nie je už tak jasná, pretože na jednej strane je síce zachovaná istá súvislosť s témou eschatologického súdu, ktorá je tu prítomná už od začiatku 5. kapitoly a do ktorej zapadá aj parúzia Ježiša Krista (vv. 7-8)¹⁶; ale na druhej strane ako jediný „Sudca“ (a zároveň „Zákonodarca“) je v Jakubovom liste jednoznačne označený Boh (4,12)¹⁷. Naopak vo vv. 10-11 práve v súvislosti so starozákonnými vzormi trpezlivosti, resp. trpezlivého znášania protiventstiev, totiž prorokmi a Jóbom, sa slovom „Pán“ jasne hovorí o Bohu¹⁸, ktorý hovoril skrze prorokov a šťastne ukončil Jóbov príbeh¹⁹.

¹⁴ Prikláňame sa tu ku kauzálnej interpretácii spojky ὅτι v Jak 5,11. K prehľadu rôznych možností jej výkladu a prekladu pozri GREENLEE, *Summary*, 205-206; JOHNSON, *Letter*, 321.

¹⁵ Napr. JOHNSON, *Letter*, 313-314. K prezentácii opačného názoru pozri napr. MUBNER, *Jakobusbrief*, 201, pozn. 3 (on sám zastáva christologické poňatie). Teologickú interpretáciu zastáva tiež napr. MCKNIGHT, *Letter*, 407-408.

¹⁶ ZIMMERMANN, *Namen*, 207: „Gerade in den Texten von der Parusie und dem Gericht entstehen in Jak wie auch bei Paulus deutliche Unklarheiten bezüglich der Referenz von κύριος auf Gott oder auf Christus, die nur durch den Kontext zu lösen sind.“

¹⁷ Toto je jeden z najzávažnejších dôvodov, prečo sa v tejto práci prikláňam k „teologickej“ a nie „christologickej“ interpretácii tohto verša. Podobne MCKNIGHT, *Letter*, 415. Opačný, christologický názor majú napr. JOHNSON, *Letter*, 317; MUBNER, *Jakobusbrief*, 205. K prehľadu ďalších komentárov k obidvom pozíciám pozri GREENLEE, *Summary*, 202.

¹⁸ Napr. MCKNIGHT, *Letter*, 416-422; MUBNER, *Jakobusbrief*, 205-207; JOHNSON, *Letter*, 317-321; WENGER, *Kyrios*, 273, pozn. 1664.

2.2 Boh v Jak

Charakteristiku Pána, ako je vyjadrená v 5,11, nie je možné vnímať oddelene od ostatných výpovedí o Bohu v Jakubovom liste, pretože spolu s nimi vytvára komplexný a kompletný obraz o ňom, čo bráni prípadnému jednostrannému uchopeniu témy teológie *sensu stricto* v tomto novozákonnom spise. K tomuto účelu slúži nasledujúci prehľad.

V 1,1 je Boh autoritou, pod ktorou stojí a na ktorú sa odvoláva autor listu (Ἰάκωβος θεοῦ [...] δοῦλος). V 1,5 je Boh charakterizovaný ako ten, kto „všetkým dáva štedro a nevyčíta“ (τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἀπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος). Podobná myšlienka je aj v 1,7, avšak vyjadrená zo strany človeka ako príjemcu Pánovho daru (λήμψεται τι παρὰ τοῦ κυρίου). Podľa verša 1,13 Boh nie je tým, kto človeka pokúša (μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστιν κακῶν²⁰, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα).

Vo verši 1,17 sa znova objavuje výpoveď o Bohu, tu charakterizovanom ako „Otec svetiel“, od ktorého pochádza „každé dobré dávanie a každý dokonalý dar“ (πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων). Táto myšlienka je hneď doplnená o atribút nemeniteľnosti, resp. stálosti (παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγή ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα). Bezprostredne za týmto veršom a v nadväznosti naň, čo sa týka podmetu výpovede, je vo verši 1,18 formulovaná myšlienka o Božom zámernom stvorení veriacich slovom pravdy, aby boli prvotínami jeho stvorenia (βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων)²¹.

Vo verši 1,20 sa konštatuje, že hnev človeka nie je prostriedkom k dosiahnutiu Božej spravodlivosti (ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται). Verš 1,27 ukazuje, ako má vyzerat' správna, t. j. „čistá a nepoškvrnená“ zbožnosť „u Boha a Otca“ (θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρί). Vo forme rečnickej otázky v 2,5 je Boh predstavený ako ten, kto „si vyvolil chudobných vzhľadom na svet ako bohatých vo viere a dedičov kráľovstva, ktoré prisľúbil tým, ktorí ho milujú“ (οὐχ ὁ θεὸς

¹⁹ PAVELČÍK, Zákon, 187.

²⁰ Podrobne k problematike prekladu spojenia ἀπειραστός κακῶν pozri napr. WENGER, *Kyrios*, 94-99; tiež GREENLEE, *Summary*, 35.

²¹ K možným chápaniam tohto verša a k zdôvodneniu tu predloženej interpretácie pozri PAVELČÍK, Zákon, 178-185.

ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν;).

V 2,19 nachádzame jednoznačné vyznanie viery v jediného Boha (σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός), ktoré v tejto formulácii a bez explicitne širšie rozvinutej christológie v celom liste má veľmi blízko k vyznaniám židovského monoteizmu a prezrádza (aj spolu s ďalšími teologickými titulmi, ale aj inými aspektmi svojho učenia²²) výraznú blízkosť tohto kresťanského spisu k židovskému prostrediu²³.

Autor listu v 2,23 uvádza priamy citát z Gn 15,6 o Abrahámovej viere, resp. dôvere v Boha, ktorú mu Boh nielen počítal za spravodlivosť, ale tiež bola dôvodom, že ho nazval svojím priateľom (ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη). Činnosť Boha je tu vyjadrená prostredníctvom tzv. „božského pasíva“²⁴, teda gramaticky pasívnym slovesným rodom, čím sa môžeme vrátiť k veršu 2,21, kde je podobne vyjadrená myšlienka o Božom ospravedľovaní Abraháma (Ἀβραὰμ ὁ πατήρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη), s ktorou je terminologicky a teologicky spojená výpoveď v 2,24, kde sa hovorí o Božom ospravedľovaní človeka (ἐξ ἔργων δικαιούται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον).

Vo verši 3,9 je Boh ako „Pán a Otec“ „objektom“ ľudského žehnanja (εὐλογοῦμεν τὸν κύριον καὶ πατέρα), a tiež je „vzorom“, podľa ktorého boli stvorení ľudia (τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας).

Verš 4,4 jasne a dôrazne, pretože dvojnásobne, kladie do nezmieriteľného kontrastu svet a Boha, pretože „láska k svetu je nepriateľstvom k Bohu“ (ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστὶν; a podobne ὅς ἐὰν οὖν βουληθῆι φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται). Odlišným prístupom voči pyšným a pokorným je Boh charakterizovaný v 4,6 (ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν). Tým je daný dôvod k výzvam v nasledujúcich dvoch veršoch adresátom listu, ako sa majú k nemu správať: podrobiť sa mu (ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ, 4,7) a priblížiť sa k nemu (ἐγγίσατε τῷ θεῷ, 4,8); vtedy sa aj on priblíži k nim (καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν, 4,8). V podobnom duchu sa nesie aj výzva v 4,10 o pokorení sa pred Pánom, ktorého dôsledkom je poníženie z jeho strany (ταπεινώθητε ἐνώπιον τοῦ κυρίου καὶ ὑψώσει ὑμᾶς).

²² Jedným z nich je napr. poňatie zákona. K tomu viac pozri PAVELČÍK, Zákon. Pozri tiež nižšie pozn. 112.

²³ Pozri WENGER, *Kyrios*, 36-39.

²⁴ K „božskému pasívu“ pozri HERIBAN, *Lexikón*, 782.

Vo verši 4,12 je Boh predstavený ako najvyššia zákonodarná autorita, jediný Zákonodarca, a zároveň ako najvyššia súdna autorita, Sudca, ktorý rozhoduje o definitívnom osude človeka (εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης καὶ κριτῆς ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι). Pánova moc nad životom človeka je vyjadrená aj v známej „jakubovskej podmienke“ v 4,15 (ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ καὶ ζήσομεν). Ako sudca, ktorý sa už chystá súdiť, je Boh²⁵ označený aj v 5,9 (ἰδοὺ ὁ κριτῆς πρὸ τῶν θυρῶν ἔστηκεν).

Ďalším spojením, ktoré ukazuje na výraznú blízkosť Jakubovho listu k židovskému prostrediu, je „Pán zástupov“ (κυρίου σαβαώθ) v 5,4²⁶, ktorý počuje nárek žencov, ktorým nebola vyplatená spravodlivá mzda za prácu. V mene Pána (ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου) hovorili aj starozákonní proroci, ktorých Jakub v 5,10 predkladá svojim čitateľom ako vzor trpezlivého znášania zla²⁷.

O Bohu sa v Jakubovom liste naposledy – a ako vrcholná optimistická soteriologická výpoveď – priamo a explicitne hovorí vo verši 5,11, kde sa nachádzajú dva z troch²⁸ adjektívnych atribútov, ktorými je Boh, resp. Pán v tomto spise charakterizovaný; obidva pritom opisujú rôzne aspekty, resp. nuansy jeho milosrdenstva: „veľmi súcitný a ľútostivý je Pán“ (πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων).

3 „Veľmi súcitný a ľútostivý je Pán“

3.1 Πολύσπλαγχνος

Zriedkavé adjektívum πολύσπλαγχνος je veľmi pravdepodobne ranokresťanského pôvodu, pretože jeho nie početné najstaršie doklady sa nachádzajú práve v Jakubovom liste (5,11)²⁹, v Hermovom Pastierovi (31,5;

²⁵ Pozri vyššie 2.1.

²⁶ Pozri WENGER, *Kyrios*, 221-223.

²⁷ Tú istú frázu, ale už s určitým členom nachádzame v 5,14 (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου), kde sa týmto titulom evidentne odkazuje na Ježiša Krista. Fráza s určitým členom v nasledujúcom verši (5,15) zrejme tiež ukazuje na Ježiša Krista ako toho, kto uzdravuje nemocného (ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος).

²⁸ Tretím je ἀπειραστός v 1,13.

²⁹ KÖSTER, *σπλάγχνον*, 557: „πολύσπλαγχνός kommt hier erstmalig vor, ist aber kaum Bildung des Verf[assers] von Jk.“ O možnosti, že ide o neologizmus vytvorený autorom Jakubovho listu uvažuje napr. GRYGLEWICZ, *Listy*, 131; CHAINE, *L'Épître*, 124, pozn. 11.

57,4; 60,4)³⁰, u Klementa Alexandrijského (*Který boháč bude spasen?* 39) a v *Tomášových skutkoch* (119)³¹. Nie je bez zaujímavosti, že v mnohých, predovšetkým minuskulných rukopisoch s textom Jakubovho listu sa nachádza textový variant πολυεύσπλαγχνος³², ktorý je tiež uvádzaný ako *varia lectio* v Hermovom Pastierovi 57,4 (= *Sim* V, IV, 4)³³. V ňom (*Herm* 3,2; 6,8; 23,3; 39,2) a v Justínovom *Dialógu s Tryfónom* (55,3) sa tiež vyskytuje substantívum πολυσπλαγχία³⁴. Vo všetkých týchto prípadoch sú tieto termíny uvedené v teologickej súvislosti³⁵.

Významotvorným základom adjektíva πολύσπλαγχνος je slovo σπλάγχνα, ktoré v pohanskej predkresťanskej gréčtine označovalo pôvodne ušľachtilejšie vnútornosti obetných zvierat (srdce, pečeň, pľúca, obličky), neskôr ľudské vnútornosti, ale aj podbrušie, maternicu, materské lono, bedrá; v prenesenom zmysle pudové vášne hnevu, úzkostlivej túžby. Mohlo tiež poukazovať na srdce ako centrum osobných citov³⁶. Nie je však známe, že by bolo niekedy spájané s milosrdenstvom a použité na jeho označenie takým spôsobom, ako neskôr v židovskej a ranokresťanskej oblasti³⁷. Podobne je tomu aj so slovesom σπλαγχνεύω³⁸. V Septuaginte substantívum σπλάγχνα (vždy len

³⁰ Číslovanie podľa edície LINDEMANN – PAULSEN, *Die Apostolischen Väter*. Iný spôsob odkazovania: *Mand* IV, III, 5; *Sim* V, IV, 4; V, VII, 4.

³¹ Porov. BAUER, *Wörterbuch*, 1383; LAMPE, *Lexicon*, 1118; KÖSTER, σπλάγχων, 557.

³² Úplný zoznam je uvedený v ECM, 93.

³³ Presnejšie v kódexe A (= kódex Athous z 15. st.); pozri LINDEMANN – PAULSEN, *Die Apostolischen Väter*, 327 a 444. LAMPE, *Lexicon*, 1115 uvádza ešte ďalšie výskyty (Nilus Ancyranus, *Epistulae* 2.140, *Hymni anonymi*).

³⁴ V *Herm* opäť s variantom v kódexe A πολυεύσπλαγχία. BAUER, *Wörterbuch*, 1377; KÖSTER, σπλάγχων, 557. Toto slovo sa nachádza aj v Athanasius Alexandrinus, *doctrina ad Antiochum ducem* 9; tak LAMPE, *Lexicon*, 1115.

³⁵ Je zaujímavé sledovať české a slovenské preklady tohto adjektíva. *Spisy apoštolských otcov*, 139, 158, 160 „dlhohovievavý“ a „plný zľutovania“; *Spisy apoštolských otců*, 214, 234, 237: „velmi milosrdný“, „nadmíru milosrdný“, „milosrdný“; Klement Alexandrijský, *Který boháč* 56: „plný soucitu“; DUS, *Příběhy*, 418: „jeho soucitné povzbuzování“.

³⁶ Porov. KÖSTER, σπλάγχων, 548-549.

³⁷ KÖSTER, σπλάγχων, 549: „So scheint dieser manchmal derbe Ausdruck wenig geeignet zu sein, zum Inbegriff christlicher Tugend oder göttlichen Tuns zu werden.“

³⁸ Porov. KÖSTER, σπλάγχων, 549.

v pluráli) a sloveso *σπλαγγίζω* nie sú vôbec časté³⁹. Substantívum sa vo veľkej väčšine prípadov (14-krát) nachádza v tých knihách Septuaginty, ktoré sa nevyskytujú v masoretskom texte⁴⁰. Príslušný hebrejský ekvivalent máme preto k dispozícii len na dvoch miestach Prís 12,10 (מִמְּוָה) a 26,22 (מִמְּוָה)⁴¹. Sloveso *σπλαγγίζω* v tejto podobe je *hapax legomenon*, nachádza sa totiž len v 2Mak 6,8. Ale v Prís 17,5 je zložené sloveso *ἐπισπλαγγίζομαι* takisto *hapax legomenon*. Ani v jednom prípade nie je k dispozícii zodpovedajúci hebrejský termín⁴².

Okrem Prís 12,10 obvyklým prekladom hebrejského slova מִמְּוָה („vnútornosti“) nie sú *σπλάγγνα*, ako by sa snáď očakávalo na základe ich významu, ale οἰκτιρμοί⁴³. Taktiež sloveso *σπλαγγίζομαι* sa v Septuaginte nikdy neprekladá gréckym slovesom *σπλαγγίζομαι*, ale slovesami οἰκτίρω, alebo ἐλεέω⁴⁴.

Najčastejšie sa v gréckom Starom zákone v súvislosti so *σπλάγγνα* stretávame so všeobecným významom „vnútorné orgány, vnútornosti“ (tak Jer 28,13; 2Mak 9,5; 4Mak 5,30; 10,8; 11,19; Bar 2,17). Sloveso v 2Mak 6,8 je použité v súvislosti s obetou vo význame „jesť vnútornosti obetovaných zvierat“ alebo všeobecnejšie „mať účasť na obetiach“. Podobný význam má aj od neho odvodené slovesné podstatné meno *σπλαγγνισμός* v 2Mak 6,7.21; 7,42 a v súvislosti s obetovaním treba chápať aj adjektívum *σπλαγγνοφάγος* v Múd 12,5⁴⁵.

Na niekoľkých miestach už sú *σπλάγγνα* chápané v prenesenom význame ako sídlo citov, ako ukazujú napr. 2Mak 9,5n; Prís 12,10⁴⁶; 26,22; Sir

³⁹ Podľa *LEH*, 563-564 a programu *BibleWorks* sa substantívum *σπλάγγνα* v LXX nachádza celkom 17-krát (2Mak 9,5.6; 4Mak 5,30; 10,8; 11,19; 14,13; 15,23.29; OdSal 9,78; Prís 12,10; 26,22; Múd 10,5; Sir 30,7; 33,5; PsSal 2,14; Jer 28,13; Bar 2,17).

⁴⁰ K tomuto pozri *LEH*, XXVI.

⁴¹ KÖSTER, *σπλάγγνον*, 550: „Ein alttestamentlich-hebräischer Hintergrund für die Verwendung des Wortes *σπλάγγνα* im griechischen Schrifttum des Judentums läßt sich also jedenfalls nicht aus der LXX erkennen.“

⁴² Okrem týchto dvoch slov sa v LXX stretne trikrát so slovom *σπλαγγνισμός* v 2Mak 6,7.21; 7,42 a jedenkrát s adjektívum *σπλαγγνοφάγος* v Múd 12,5.

⁴³ Pozri nižšie 3.2.

⁴⁴ Porov. KÖSTER, *σπλάγγνον*, 550; EBER, Barmherzigkeit, 56.

⁴⁵ Porov. MURAOKA, *Lexicon*, 631; *LEH*, 564; KÖSTER, *σπλάγγνον*, 550.

⁴⁶ KÖSTER, *σπλάγγνον*, 550 už aj na tomto mieste uvažuje o možnosti významu *σπλάγγνα* (ktoré tu prekladá hebrejské מִמְּוָה) „milosrdenstvo“: „Prv 12,10 setzt voraus, daß

30,7; 33,5; alebo opisujú prirodzené city, ako napr. 4Mak 14,13; 15,23; 15,29; 14,20; 15,28; Múd 10,5⁴⁷. Jediné miesto, kde je sloveso použité jednoznačne vo význame „byť milosrdný“, je Prís 17,5: ὁ δὲ ἐπιπλαγχνιζόμενος ἐλεηθήσεται.

Na základe tohto prehľadu si môžeme dovoliť konštatovať, že ranokresťanský základný význam a charakteristické použitie slov s koreňom σπλαγγ- v sémantickej oblasti milosrdenstva, súcitu, zľutovania sa dá dosť ťažko odvodiť len z textov LXX, takmer vôbec nie z tých textov, ktoré prekladajú hebrejský text (nehovoriac o ich aplikovaní na Boha). Je treba ho preto hľadať skôr v ranom židovstve, predovšetkým v *Testamente dvanástich patriarchov* (*TestXIIPatr*), kde σπλάγγων a jemu príbuzné slová vystupujú na mieste septuagintálneho pojmu οἰκτιρμός a jemu príbuzných slov a kde pôvodne trochu naturalistický pojem je vzťahovaný na Boha⁴⁸. Preto nie LXX, ale až neskoršie židovské spisy prevzali hebrejské םיחן prostredníctvom termínu σπλάγγνα (spolu s eschatologickými momentmi, ktoré sú vlastné slovu םיחן)⁴⁹ a tým vytvorili predpoklad pre jeho ranokresťanské použitie.

*TestXIIPatr*⁵⁰ je zrejme prvým spisom⁵¹, kde prevažujúcim významom slov s koreňom σπλάγγ- je milosrdenstvo, resp. byť milosrdný, preukazovať milosrdenstvo⁵². Substantívum σπλάγγων sa tu nachádza 14-krát⁵³ a sloveso σπλαγγνίζομαι sa v ňom vyskytuje sedemkrát⁵⁴. Okrem toho adjektívum εὐσπλαγγνος v ňom nájdeme dvakrát⁵⁵ a substantívum εὐσπλαγγνία šesťkrát⁵⁶.

die σπλάγγνα als Sitz der positiv bewerteten Regung der *Barmherzigkeit* angesehen werden können.“

⁴⁷ KÖSTER, σπλάγγων, 550.

⁴⁸ Pozri nižšie na s. 75-76 uvedené preklady pasáží z *TestXIIPatr*.

⁴⁹ Porov. KÖSTER, σπλάγγων, 552; BULTMANN, ἔλεος, 478.

⁵⁰ Použitá edícia JONGE, *Testaments*; české preklady sú prevzaté z *Knihy tajemství a moudrosti I*.

⁵¹ Vznik tohto spisu kladie J. Heller v *Knihy tajemství a moudrosti*, 204 medzi 200 pred Kr. – 100 po Kr.; HERIBAN, *Lexikón*, 1015: 2. – 1. st. pred Kr.

⁵² Porov. EBER, *Barmherzigkeit*, 57.

⁵³ *TestSim* II,4; *TestLev* IV,4; *TestZab* II,2.4; V,3.4; VII,3.4; VIII,2(2x).6; *TestNef* IV,5; VII,4; *TestBen* III,7.

⁵⁴ *TestZab* IV,2; VI,4; VII,1.2; VIII,1.3.4.

⁵⁵ *TestSim* IV,4; *TestZab* IX,7.

⁵⁶ *TestZab* tit. (podtitul Zabulonovho Testamentu je Περὶ εὐσπλαγγνίας καὶ ἐλέους); V,1; VIII,1; IX,8; *TestAs* VII,7; *TestBen* IV,1. K výskytom pozri JONGE, *Testaments*, 224 a 244.

V *TestXII Patr* už ani v jednom prípade nenájdeme použitie slov s koreňom *σπλάγγν-* v spojení s obetnou terminológiou, či už s odkazom na vnútornosti obetných zvierat, alebo na úkon ich jedenia. Na rozdiel od Septuaginty tu celkom jednoznačne prevažuje prenesený význam, ako napr. označenie ľudského vnútra ako sídla citov alebo v prípade slovesa vyjadrenie citového pohnutia, pričom vo väčšine prípadov je adekvátny preklad spojený s milosrdenstvom, s prejavom, úkonom alebo postojom milosrdenstva, zľutovania a pod. Nemôžeme opomenúť, že témou *Zabulonovho testamentu* je práve milosrdenstvo a zľutovanie⁵⁷. Nás však na tomto mieste najviac zaujímajú miesta, kde sa *σπλάγγνα* aplikujú na Boha, teda ich teologické⁵⁸ a s tým spojené eschatologické použitie.

TestZab VIII,1-3: „1. I vy tedy, děti moje, mějte soucit (εὐσπλαγγίαν) s každým člověkem a *bud'te plní* smilování, protože i Pán, maje s námi soucit, smiloval se nad námi (σπλαγγισθεὶς ἐλεήσῃ ὑμᾶς)⁵⁹. 2. Na konci dnů Bůh vyšle své milosrdenství (τὸ σπλάγγνον αὐτοῦ) na zemi a bude přebývat tam, kde najde milosrdenství a smilování (σπλάγγνα ἐλέους). 3. Podobně jak se člověk smiluje (σπλαγγνίζεται) nad svým bližním, tak se i Pán smiluje nad ním.“

TestNefi IV,5: „Potom je Pán rozptýlí po tvári vsí země, dokud nepříjde Boží milosrdenství (τὸ σπλάγγνον κυρίου), Člověk spravdivý a slitovný nade všemi zdaleka i zblízka.“

TestLev IV,4: „Bude ti dáno požehnaní, i všemu tvému potomstvu, dokud Pán nenavštíví všechny národy milosrdenstvím svého Syna (ἐν σπλάγγνοις υἱοῦ αὐτοῦ) až na věky.“

TestZab IX,7-8: „7. Potom se rozpomenete na Pána, budete se kát a on vás vrátí nazpět, protože je milostivý a milosrdný (ἐλεήμων καὶ εὐσπλαγγνος). 8. Po tom všem vám vzejde Pán, světlo spravedlnosti, a zdraví a milosrdenství (εὐσπλαγγνία) bude na jeho křídlech.“

TestAs VII,7: „Ale Pán vás shromáždí ve víře skrze naději a smiluje se nad vámi (ἐν πίστει δι' ἐλπίδα εὐσπλαγγνίας) kvůli Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi.“

⁵⁷ KÖSTER, *σπλάγγνον*, 552. *TestZab* najdeme v českom preklade v *Knihy tajemství a moudrosti 1*, 247-253.

⁵⁸ KÖSTER, *σπλάγγνον*, 551: „Dies ist das wichtigste Element des in den Test XII beginnenden neuen Sprachgebrauchs, daß der ursprünglich etwas derbe Begriff *σπλάγγνα* auf Gott selbst angewandt werden kann.“

⁵⁹ V origináli je veta účelová a zámeno 2. os. pl.: „aby i Pán prejavil voči vám súcit a zmiloval sa nad vami“. Aj na iných miestach je český preklad trochu voľnejší.

Súhrnne sa môže spolu s Kösterom povedať, že slová s koreňom *σπλάγγν*- v *TestXIIIPatr* vystupujú na mieste slov s koreňom *οικτ*- a predstavujú tak obsahovo nový preklad hebrejských slov s koreňom *חַנּוּן*.

Tento preklad *חַנּוּן* slovom *σπλάγγνα*, zavedený nie prostredníctvom Septuaginty, ale až v neskorších židovských spisoch so zvláštnym zachovaním eschatologických momentov tohto hebrejského slova, je bezpochyby bezprostredným predpokladom novozákonného jazykového použitia. Zároveň sa tým vysvetľuje, prečo v Septuaginte tak bežné *οικτιρμοί* atď. sa v Novom zákone vyskytuje tak nápadne zriedkavo, zatiaľ čo *σπλάγγνα* atď. v niektorých ranokresťanských spisoch veľmi jasne necháva vystúpiť význam hebrejského *חַנּוּן*.⁶⁰

V Novom zákone sa sloveso *σπλαγγνίζομαι* nachádza len v synoptických evanjeliách a naopak sa v nich s výnimkou Lk 1,78 nenachádza substantívum *σπλάγγνα* a ani od neho odvodené adjektíva⁶¹.

U synoptikov sa sloveso *σπλαγγνίζομαι* používa buď na opísanie Ježišovho postoja súcitu, alebo na charakterizovanie správania kľúčových postáv v troch podobenstvách. V prvom prípade je takto charakterizovaný jeho súciti, ktorý sa prejavuje pri stretnutiach s ľuďmi, ktorí sa nachádzajú v stave nemoci, núdze alebo nejakej potreby (Mk 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Lk 7,13)⁶². Pretože Ježiš ich neutešenú situáciu svojím ďalším konaním odstraňuje, je oprávnené hovoriť o takomto jeho súcite ako o charakteristike jeho mesiášskeho poslania, ako o mesiášskom súcite⁶³.

V podobenstve o milosrdnom sluhovi (Mt 18,23-35) a v podobenstve o márnotratom synovi (Lk 15,11-32) sa sloveso nachádza na zlomových bodoch a zásadným spôsobom usmerňuje ďalší priebeh podobenstva (Mt 18,27 a Lk 15,20). Na rovine obrazu síce vyjadruje veľmi silné momenty zľutovania sa, resp. lásky zo strany ľudí, treba však mať na pamäti, že na vecnej rovine takto názorne sprostredkováva posolstvo o nekonečnom Božom milosrdenstve⁶⁴. V príbehu o milosrdnom samaritánovi (Lk 10,30-37) sloveso

⁶⁰ KÖSTER, *σπλάγγνον*, 552.

⁶¹ Porov. KÖSTER, *σπλάγγνον*, 553; EBER, *Barmherzigkeit*, 57.

⁶² KÖSTER, *σπλάγγνον*, 553: „Immer wird es auf Jesu Verhalten angewendet und charakterisiert die Göttlichkeit seines Tun. (...) Damit ist das Verbum *σπλαγγνίζομαι* schließlich ganz zum Attribut des göttlichen Handelns geworden.“

⁶³ Porov. KÖSTER, *σπλάγγνον*, 554-555; EBER, *Barmherzigkeit*, 57.

⁶⁴ KÖSTER, *σπλάγγνον*, 554: „Es sind die stärksten Ausdrücke menschlicher Gefühlsempfindung, mit denen die Personen der Parabeln Jesu hier beschrieben sind, um

σπλαγγνίζομαι (10,33) poukazuje na zásadný postoj ochoty a nasadenia pre konkrétneho človeka v jeho núdznej situácii. Uvedený postoj má byť podobný postoju Ježiša z evanjelií a viesť k odstráneniu tejto situácie.

Substantívum σπλάγγνα u Pavla (2Kor 6,12; 7,15; Flp 1,8; 2,1; Flm 7.12.20) je použité v rýdzo antropologickom význame a môže byť azda prekladané ako (duševné) „vnútro“⁶⁵ človeka, pričom sa ním vyjadruje osobná náklonnosť kresťana k druhému človekovi založená v samotnom Kristovi⁶⁶. Neprekvapuje preto, že v takomto význame sa so slovom stretávame v tých Pavlových listoch, ktoré sú považované za jeho najosobnejšie, v ktorých sa cíti byť zvlášť osobne zaujatý pre preberanú tému a pre ľudí na nej zúčastnených. Pre nás je (obzvlášť) zaujímavé miesto Flp 2,1, kde sa vedľa seba vyskytujú slová σπλάγγνα καὶ οἰκτιρμοί, teda slová s rovnakým koreňom ako adjektíva v Jak 5,11. V Liste Filipanom ich prostredníctvom Pavol hovorí o tom, čo (okrem iného) vytvára puto medzi ním a adresátmi, totiž milosrdná láska⁶⁷. Oproti *TestXIIPatr* vidíme u Pavla istú špecifickú obmenu, ktorú môžeme považovať za jeho vlastnú. Nejde mu o nejaké prirodzené vnímanie citov ani tu nenachádzame žiadne stopy neskoršieho židovského významu „milosrdenstvo“. Označuje skôr „celého človeka a síce hlavne, nakoľko je ako kresťan schopný dávať a zakúšať osobnú náklonnosť a lásku od človeka k človeku. Z pôvodného zmyslu slova je pritom zachovaný podstatný element, nakoľko totiž σπλάγγνα mienia celú osobnosť ako zasiahnutú a uchopenú v najhlbšom zmysle“⁶⁸.

Čo sa týka ostatných výskytov v Novom zákone, tak v Sk 1,18 nachádzame σπλάγγνα v naturalistickom význame „vnútornosti“. V Kol 3,12 sa spojenie σπλάγγνα οἰκτιρμοῦ („súcitné vnútro“⁶⁹) objavuje medzi ďalšími cnosťami, ktoré majú charakterizovať „vyvolených Božích“. V 1Jn 3,17 je σπλάγγνα vnímané ako vnútro človeka, ktoré je zdrojom pomoci bratovi v núdzi. Pokiaľ ho človek pred svojím bratom v núdzi uzatvorí, nemá v sebe

die Totalität des Erbarmens oder des Zornes zu kennzeichnen, mit der Gott in seinem Heilshandeln den Menschen beansprucht.“

⁶⁵ EBER, Barmherzigkeit, 57 navrhuje pre všetky miesta preklad „srdce“, pokiaľ sa srdce chápe ako „centrum milujúceho konania“.

⁶⁶ POROV. KÖSTER, σπλάγγνον, 556.

⁶⁷ POROV. GNILKA, *Der Philipperbrief*, 104.

⁶⁸ KÖSTER, σπλάγγνον, 555.

⁶⁹ TICHÝ, *Slovník*, 119: „milosrdné/soucité srdce“; KÖSTER, σπλάγγνον, 557: „liebevolles Erbarmen“.

Božiu lásku. S teologickým použitím slova *σπλάγχνα* v eschatologickej súvislosti⁷⁰ sa stretávame v Lk 1,78 v spojení *σπλάγχνα ἐλέους*⁷¹ θεοῦ ἡμῶν⁷².

Takisto v aplikácii na Boha a v eschatologickej spojitosti sa nachádza slovo *πολύσπλαγχνος* v Jak 5,11. Jakub teda používa toto – u neho prvýkrát doložené – slovo na rozdiel od gréckeho Starého zákona, ale podobne ako *TestXII Patr* a podobne ako Lukáš slovo *σπλάγχνα*, pre vyjadrenie Božieho zľutovania, súcitu, pričom v tejto eschatologickej perspektíve pomocou slova *πολύς* zdôrazňuje jeho intenzitu.

3.2 *Οἰκτίρων*

Druhé a takisto skôr zriedkavé adjektívum *οἰκτίρων* je v gréčtine spojené (podobne ako *πολύσπλαγχνος*) so súcitom. Grécke slová s koreňom *οἰκτ-* totiž všetky súvisia so súcitom, zľutovaním. Substantívum *οἶκος* malo pôvodne význam „nárek“, „bedákanie“, postupne tiež nadobudlo význam „súcitný nárek“, „súcit“, „zľutovanie“. Substantívum *οἰκτιρμός*, na rozdiel od predchádzajúceho, ktoré poukazovalo skôr na vonkajší prejav pocitu, poukazuje na tento pocit samotný. Sloveso *οἰκτίρειν* mohlo vyjadrovať súcit tak v zmysle dojatia, ako aj súcitu pripraveného pomôcť⁷³. Častejšie než adjektívum *οἰκτίρων* sa v klasickej gréčtine, ako sa zdá, vyskytuje adjektívum *οἰκτρός* (vo význame „poľutovaniahodný, „nariekajúci“ a pod.)⁷⁴.

V Septuaginte sa kmeň *οἰκτ-* najčastejšie používa k reprodukovaniu slov, ktoré súvisia s hebrejským koreňom *חָרַח*, resp. zriedkavejšie s koreňom *נָחַח*, a preto pojmy, ktorými sú prekladané, spadajú do sémantického spektra „milosrdenstva a súcitu“, spektra, ktoré bolo prevzaté aj v ranom kresťanstve.

Sloveso s koreňom *חָרַח* môže vyjadrovať tak pocit ľútosti, ako aj prejav zľutovania⁷⁵. Substantívum *חֲרִיךְ*, označuje „materské lono“, „maternicu“. Z neho je odvodený výraz v tvare plurálu *חֲרִיכִים*, ktorý označuje nielen

⁷⁰ Porov. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, 91.

⁷¹ Doslovne: „vnútro milosrdenstva“; TICHÝ, *Slovník*, 157: „milosrdná láska/náklonnosť, srdečné slitovani“. BAUER, *Wörterbuch*, 1523: „das mitleidige Herz“. Toto spojenie sa nachádza aj v *TestZab* VII,3; VIII,2; *TestNefi* IV,5.

⁷² KÖSTER, *σπλάγχμων*, 557: „fast wie ein Zitat aus Test XII“.

⁷³ Porov. BULTMANN, *οἰκτίρω*, 161.

⁷⁴ K ďalším možným prekladovým variantom pozri PANCZOVÁ, *Slovník*, 879; BULTMANN, *οἰκτίρω*, 161.

⁷⁵ Porov. PREUB, *Barmherzigkeit*, 218-219.

jednotlivé prejavy matersky láskyplného, milosrdného správania (napr. 1Kr 3,26), ale aj správania všeobecne ľudského (napr. Prís 12,10), resp. dlhodobé správanie charakterizované touto kvalitou (tak napr. o Bohu v Neh 9,19.31). Adjektívum םרחו sa takmer výlučne uvádza v súvislosti s Bohom⁷⁶. „Jakoby paradoxne vyjadruje tento termín tvarem gramatického maskulina výrazne femininní, materský cit: «mateřsky láskyplný», «mateřsky dobrotivý», «péčí mateřskou zahrnující»⁷⁷. םרחו spolu s חנוך vytvárajú tzv. formulu milosti⁷⁸, ktorá v Starom zákone takmer vždy vypovedá o Bohu, môžeme ju preto považovať za starozákonné *theologumenon*⁷⁹.

Slová s koreňom חנך sú v Starom zákone veľmi frekventované⁸⁰ a majú vcelku zreteľný význam. Sloveso חנך vyjadruje také prejavy priazne, ktoré nevyplývajú zo žiadneho zmluvného alebo príbuzenského záväzku alebo nároku. Na rovine medziľudských vzťahov sa týka nerovnocenných partnerov, či už spoločensky (nadriadený-podriadený, silnejší-slabší a pod.), alebo situačne (pomoc núdznemu, majúcemu potrebu)⁸¹. Táto vzťahová nerovnocennosť je aplikovaná aj na teologickej rovine, kedy vyjadruje rôzne konkrétne prejavy Božieho milostivého príklonu, resp. jeho priazne (pomoc človeku, Božiemu ľudu, jeho záchrana, odpustenie viny a pod.)⁸². Substantívum חן, „milosť“, podobne ako sloveso, súvisí s nerovnocenným vzťahom nadradeného k podradenému a označuje tak konkrétny prejav priaznivého chovania, ako aj prístup, ktorý je jeho predpokladom⁸³. S nerovným vzťahom je spojená aj fráza „nájsť milosť...“, ktorá má svoj pôvod zrejme v prostredí kráľovského dvora⁸⁴.

⁷⁶ Porov. STOEBE, םרחו, 767. Jedno sporné miesto je Ž 112,4. Zdá sa, že FRANZ, *Gott*, 250 je presvedčivý svojou argumentáciou v prospech jeho antropologického výkladu.

⁷⁷ PRUDKÝ, Hospodin, 11-12.

⁷⁸ Takto ju prvýkrát nazval SPIECKERMANN, *Barmherzig*, 3, ktorý jej venuje celý tento článok. V češtine viac k tejto formule pozri PRUDKÝ, Hospodin, 34-39.

⁷⁹ PRUDKÝ, Hospodin, 12. Pozri tiež FRANZ, *Gott*, 117-118.

⁸⁰ Porov. STOEBE, חנך, 588.

⁸¹ Porov. STOEBE, חנך, 589-591.

⁸² Porov. PRUDKÝ, Hospodin, 9-10.

⁸³ Porov. PRUDKÝ, Hospodin, 10. FRANZ, *Gott*, 121: „Die Subordination dessen, der חן von seinem Gegenüber empfangen möchte, liegt im Bittakt begründet. Der Bittende muss nicht tatsächlich ein Knecht sein und der Gebetene kein Herr, sondern im Bittakt (und nur für diesen) macht der Bittende sich selbst zum Knecht und sein Gegenüber zum Herrn.“

⁸⁴ Porov. STOEBE, חנך, 588-589.

Vyjadruje milostivý príklon suveréna vŕči žadateli, akt prijetí žadateľa ze strany suveréna, t.j. udelení príznivé pozornosti s výrazným rysem aktívneho (nevynutiteľného) a kladného kroku vstŕíc (srv. 2S 14,22; 1Kr 11,19; Est 5,2.8 aj.). Dôležitým aspektom je «nezaslúženost» takového príklonu, již vyjadruje odvodené príslovce חַיִּינָאם (*chinnám*, «zdarma»). Tím je dáno, že se tento termín dobře hodí pro *usus theologicus*, pro označení toho, jak svrchovaný Bůh ze své svobodné iniciativy jedná s člověkem. V tomto smyslu termín חַיִּינָאם spíše charakterizuje povahu Božího konání, než že by vyjadřoval jeho obsah.⁸⁵

K charakteristice Božej povahy slúži aj adjektívum חַיִּינָאם („milostivý“), ktoré sa takmer výlučne⁸⁶ používa len pri zmienke o Bohu⁸⁷.

Nesmieme tiež opomenúť skutočnosť, že uvedené hebrejské slová s koreňom חַיִּי a חַיִּינָאם sú v gréckom Starom zákone prekladané tiež slovami ἔλεειν a ἔλεος⁸⁸, pričom rozdiel oproti οἰκτίρειν a οἰκτίρμοί je nepostrehnuteľný⁸⁹.

Slová s koreňom οἰκτ- síce môžu označovať milosrdenstvo na strane človeka⁹⁰, ale vo väčšine prípadov sa týkajú Božieho milosrdenstva alebo zľutovania. V Septuaginte adjektívum οἰκτίρων najčastejšie prekladá adjektívum חַיִּינָאם (Ex 34,6; Dt 4,31; 2Kr 30,9; Neh 9,17.31; Ž 77,38; 85,15; 102,8; 110,4; 111,4; 144,8; Joel 2,13; Jon 4,2)⁹¹. V uvedených trinástich⁹²

⁸⁵ PRUDKÝ, Hospodin, 10.

⁸⁶ Výnimkou je Ž 112,4. (Pozri vyššie pozn. 76.) Aj v ňom sa však dá uvažovať o istom spojení s Bohom, ako ukazuje FRANZ, *Gott*, 250: „In Ps 112 entsteht ein Bild von einem Gerechten mit dem Charakter Gottes unter den Menschen.“

⁸⁷ Porov. STOEBE, חַיִּי, 592; PREUB, Barmherzigkeit, 219; PRUDKÝ, Hospodin, 10.

⁸⁸ Porov. BULTMANN, οἰκτίρω, 162; BULTMANN, ἔλεος, 475-476; STOEBE, חַיִּי, 597; STOEBE, חַיִּי, 768.

⁸⁹ Porov. BULTMANN, ἔλεος, 478.

⁹⁰ Výskyty v BULTMANN, οἰκτίρω, 162, pozn. 18.

⁹¹ ZIMMERMANN, *Die Namen*, 96: „In den atl. Apokryphen und in den jüdischen Pseudepigraphen erscheint das Epitheton erstaunlicherweise kaum [Sir 2,11; TestXII. Jud 19,3; JosAs 11,10]. In Qumran kannte man jedoch die Bezeichnung אֱלֹהִים אֱלֹהִים (1QH^a 19,29)“.

⁹² Spolu so Sir 2,11 ich je 14. Tiež si dovoľíme poznamenať, že hebrejské slovo חַיִּינָאם sa nachádza aj v hebrejskom texte Sir A 1,24, pričom v paralele v LXX Sir 5,4 mu zodpovedá slovo μακρόθυμος, a v Sir B 19,3, ktorému v LXX Sir 50,19 zodpovedá preklad κατέναντι ἐλεήμονος. V obidvoch prípadoch sa vzťahuje na Boha. Hebrejský text pozri v BEENTJES, *Ben Sira*, 26 a 90. Za upozornenie na túto súvislosť (ale aj za ďalšie podnety) ďakujem Dr. Blažejovi Štrbovi.

prípadoch charakterizuje Boha a len trikrát je dosvedčené pre človeka (Sdc 5,30^B; Ž 108,12; Nár 4,10)⁹³. Slová οἰκτίρων (Ž 77,38; 85,15; 102,8; 110,4; 111,4; 144,8), οἰκτίρειν (Ž 4,2; 36,21; 58,6; 59,3; 66,2; 76,10; 101,14n; 102,13; 111,5; 122,2), ale aj οἰκτιρμοί (Ž 24,6; 39,12; 50,3; 68,17; 76,10; 78,8; 102,4; 105,46; 118,77.156; 144,9) sú zvlášť preferovanými slovami na označenie Boha a pre charakterizovanie jeho konania v Žalmoch⁹⁴. Čo sa týka prípadného eschatologického rozmeru použitia slov s koreňom οἰκτ-, môžeme konštatovať, že v tejto súvislosti sa v spisoch grécky hovoriacich židov takmer vôbec nenachádzajú⁹⁵. Azda jediným miestom, kde sa οἰκτίρειν nachádza s myšlienkou eschatologického zaslúbenia, je *TestLev* 16,5⁹⁶.

Z uvedených poznámok k hebrejským slovám s koreňom חַנּוּן a רַחוּם, ktoré stoja za slovami s koreňom οἰκτ- v Septuaginte, možno vidieť, že milosrdenstvo a zľutovanie sú podstatnými atribútmi Boha, jeho zásadnou a výraznou charakteristikou⁹⁷. „Milosrdenstvo« ako božské epiteton vyjadruje Božie konanie vyvolané súcitom, ktoré vedie k záchrane človeka“⁹⁸. Najvýraznejšiu charakteristiku Božieho milosrdenstva a zľutovania, „formulu milosti“⁹⁹ z Ex 34,6 οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινὸς nachádzame v Septuaginte v rôznych variáciách ešte v Ž 85,15; 102,8; 144,8; Neh 9,17; Joel 2,13; Jon 4,2; Sir 2,11; 5,4-7; Múd 15,1.

Adjektívum οἰκτίρων sa v Novom zákone okrem Jak 5,11 nachádza už len v Lk 6,36 a v obidvoch prípadoch v spojení s Bohom, Otcem¹⁰⁰. Podobne je to aj v prípade dvoch výskytov slovesa οἰκτίρειν v Rim 9,15, kde sa cituje Ex 33,19b (ἐλεήσω ὃν ἄν ἐλεῶ, καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἄν οἰκτίρω).

⁹³ Porov. ZIMMERMANN, *Die Namen*, 95.

⁹⁴ Porov. ZIMMERMANN, *Die Namen*, 95-96; FRANZ, *Gott*, 246-256.

⁹⁵ Za jedinu výnimku, kde sa dá v Septuaginte uvažovať o Božom milosrdenstve v eschatologickom zmysle, BULTMANN, οἰκτίρω, 162 považuje 3Mak 2,20: ταχὺ προκαταλαβέτωσαν ἡμᾶς οἱ οἰκτιρμοί σου, καὶ δὸς αἰνέσεις ἐν τῷ στόματι τῶν καταπεπωκότων καὶ συντετριμμένων τὰς ψυχὰς ποιήσας ἡμῖν εἰρήνην.

⁹⁶ BULTMANN, οἰκτίρω, 162. *TestLev* 16,5: „Pak nebude pro vás žádné čisté místo, ale mezi národy vás postihne klatba a rozptýlení, dokud znovu se neukáže a nepřijme vás pro své slitování ve víře a vodě (οἰκτιρήσας προσδέξεται ὑμᾶς ἐν πίστει καὶ ὕδατι).

⁹⁷ FRANZ, *Gott*, 270: „In der Gnade, Güte und Barmherzigkeit ist jedoch Gottes Wesen, das *opus dei proprium*, zu finden“.

⁹⁸ ZIMMERMANN, *Die Namen*, 95.

⁹⁹ Pozri vyššie s. 79.

¹⁰⁰ Okrem Nového zákona sa οἰκτίρων nachádza v 1Klem 23,1; 60,1. BULTMANN, οἰκτίρω, 163; BAUER, *Wörterbuch*, 1138.

Substantívum οἰκτιρμός sa z piatich výskytov v Novom zákone – okrem Kol 3,12 vždy v množnom čísle – vyskytuje v súvislosti s Bohom len v Rim 12,1 a 2Kor 1,3¹⁰¹. V Rim 12,1 Pavol „skrze Božie zľutovanie“ (διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ) vyzýva rímskych kresťanov, aby svoj kresťanský život viedli spôsobom, ktorý sa páči Bohu, ako duchovnú bohoslužbu. Na začiatku vďakyvzdania Druhého listu Korint’anom (1,3) apoštol Pavol „žehná“, velebí Boha (okrem iného) ako „Otcu zľutovania“ (ὁ πατήρ τῶν οἰκτιρμῶν). O milosrdenstve ako ľudskom postoji alebo ľudskom správaní sa hovorí buď v pozitívnom zmysle v Flp 2,1 (σπλάγγνα καὶ οἰκτιρμοί) a Kol 3,12 (σπλάγγνα οἰκτιρμοῦ)¹⁰², alebo v negatívnom zmysle v Hebr 10,28, podľa ktorého síce čaká smrť „bez zľutovania“ (χωρὶς οἰκτιρμῶν) toho, kto poruší Mojžišov zákon¹⁰³, ale ešte horší trest čaká toho, kto „šliape po Božom Synovi, znevažuje krv zmluvy, v ktorej bol posvätený, a tupí Ducha milosti“ (Hebr 10,29).

Milosrdný Boh, Otec v Lk 6,36, je vzorom milosrdného správania pre učeníkov (Γίνεσθε οἰκτίρμονες καθὼς καὶ ὁ πατήρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν), ktorým Ježiš v 6,27-29 prikázal milovať nepriateľa, konať dobro a požiadať bez nároku na vrátenie. Napodobňovanie Otcovho milosrdenstva je požiadavkou, ktorej plnením učenici dosahujú prístup k Bohu ako Otcovi a do jeho kráľovstva¹⁰⁴.

4 Záver

Adjektíva רַחֲמִים a תְּנִיחַ sa v hebrejskej Biblii vyskytujú najčastejšie spolu a tvoria ustálenú liturgickú formulu¹⁰⁵, formulu milosti, ktorej pôvod treba hľadať v „kombinácii prorockej a kultovej tradície“¹⁰⁶.

¹⁰¹ BULTMANN, οἰκτίρω, 162: „und zwar ist damit beidemal der alttestamentliche Begriff der רַחֲמִים Gottes aufgenommen“. V pluráli a v teologickej súvislosti tiež v 1Klem 9,1; 18,2 (tu citovaný Ž 50,3 LXX). Pozri LAKE, *Apostolic Fathers*, 22 a 40; *Spisy apoštolských otcov*, 40 a 44.

¹⁰² Pozri vyššie s. 77.

¹⁰³ Pozri tiež BULTMANN, οἰκτίρω, 163.

¹⁰⁴ K výkladu Lk 6,36 pozri TICHÝ, *Buďte milosrdní*.

¹⁰⁵ STOEBE, תְּנִיחַ, 594-595; podobne STOEBE, רַחֲמִים, 767, kde sa hovorí o jedenástich spoločných výskytoch.

¹⁰⁶ FRANZ, *Gott*, 121.

Σ ἰουκ je spojený názor niektorých prorokov. Títo proroci vychádzajú z Božieho pôsobenia. Toto slovo prináša so sebou predstavu o Bohu ako milujúcom otcovi alebo zľutujúcej sa matke. Okolo bedára Boh neprechádza bez povšimnutia, ale pomáha mu a privádza späť k spáse. Σ ἰουκ sa spája nádej na Boha, ktorý je naklonený prosbám núdneho človeka. Svoje najčastejšie použitie má predovšetkým v kultovej tradícii. V prosebnom úkone je Boh predstavený ako pán a človek ako sluha alebo slúžka.¹⁰⁷

Septuaginta toto spojenie takmer vždy prekladá slovami οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων¹⁰⁸. V Novom zákone sa uvedená grécka formula síce nenachádza pre charakterizovanie Boha, avšak slovo ἔλεος a jeho deriváty sú hojne použité na vyjadrenie Božieho milosrdného konania napr. v lukášovských chválospevoch *Magnificat* a *Benedictus* (Lk 1,50.54.58.72.78) a v pavlovských spisoch¹⁰⁹. Jak 5,11 je azda jediným novozákonným miestom, ktoré môže byť vnímané ako explicitná reminiscencia na starozákonnú „formulu milosti“¹¹⁰.

Ak sa pozrieme na v Jak 5,11c použitú formuláciu vcelku, spomenieme si na texty ako Ex 34,6 a Ž 102,8 (LXX)¹¹¹. V Ex 34,6 prechádza Boh popri Mojžišovej tvári, čo Mojžiša podnecuje k následnej formulácii: κύριος ὁ θεὸς οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός. Toto vyznanie sa ako „Dávidovo“ vyznanie v Ž 102,8 (LXX) takisto nachádza v súvislosti s Mojžišom, resp. s Božím vedením Izraela: οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος. Z toho môžeme usudzovať, že Jakub aktivuje významnú starozákonnú tradíciu, ktorá Boha¹¹² označuje ako

¹⁰⁷ FRANZ, *Gott*, 121.

¹⁰⁸ Výskyty uvedené v BULTMANN, οἰκτίρω, 162, pozn. 17.

¹⁰⁹ Pozri EBER, *Barmherzigkeit*, 53-55; BULTMANN, ἔλεος, 479-482.

¹¹⁰ KÖSTER, *σπλάγγων*, 557: „Der Satz wirkt wie ein alttestamentliches Zitat und ist ohne Zweifel eine griechische Wiedergabe des im Alten Testament häufigen Satzes יְהוָה יְהוָה יְהוָה oder ähnlicher hebräischer Formeln. Jedoch ist πολὺσπλαγγνός in Septuaginta nie als Übersetzung eines der in Frage kommenden hebräischen Wörter gebraucht“. ZIMMERMANN, *Die Namen*, 96: „Des Weiteren kennen nur Paulus und Lk das οἰκτίρων-Sein für Gott, verbinden es nun aber mit der Bezeichnung πατήρ“.

¹¹¹ MCKNIGHT, *Letter*, 423: „Surely the appeal to God’s compassion and mercy evoke texts like Exodus 34:6-7, where we find not only mercy for God’s good people but also the warning of judgment on those living in iniquity“.

¹¹² Jakubov list prejavuje značnú blízkosť aj k iným starozákonným označeniam Boha (pozri vyššie 2.2). ZIMMERMANN, *Namen*, 207: „Der Jakobus-Brief ist mit den atl. Konnotationen von κύριος vertraut: so rekurriert 5,10 auf die atl. Propheten, die im Namen des Herrn gesprochen haben; 5,4 zitiert die atl. Bezeichnung κύριος σαβαώθ aus Jes 5,9

milosrdného a súciténeho Boha¹¹³, a v eschatologickej súvislosti príkladu Jóba ju aplikuje na adresátov svojho listu.

Na jednej strane, pretože Boh je milosrdný, súcitný a ľútostivý, neopúšťa veriacich, ktorí sa nachádzajú v tiesnivej situácii a trpia, pritom však tieto protivenstvá trezливо znášajú ako proroci a Jób. Boh sa totiž práve v utrpení veriacich osvedčuje a potvrdzuje ako verný Boh. Na druhej strane sa však podľa Jakuba spravodlivý človek ako Jób nespolieha vzhľadom na svoju spásnu eschatologickú budúcnosť na svoju vytrvalosť a vernosť alebo podobné vlastnosti. Tak proroci, ako aj Jób nakoniec zostávajú celkom odkázaní na vernosť a milosrdenstvo Pána (κύριος) a Sudcu (κριτής) a neuplatňujú na neho žiadne svoje nároky. Dôvod blahoslavenia tých, ktorí vytrvali v protivenstvách a skúškach (Jak 5,11a), vlastne nespočíva podľa 5,11c vo vytrvalosti veriacich (pretože aj tá je možná len na základe Božieho milosrdenstva), ale len vo vernosti a milosrdenstve dobrodajného Pána¹¹⁴. Tento „veľmi súcitný a ľútostivý Pán“ je pre nich v eschatologickom horizonte tak zdrojom útechy a povzbudenia v ich súčasnom utrpení, ako aj garantom toho, že dostanú „veniec života“, ktorý Boh „prisľúbil tým, ktorí ho milujú“ (Jak 1,12).

Zoznam použitej literatúry

- ADAMSON, James B.: *James. The Man and His Message*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.
- ACHTEMEIER, Elizabeth R.: Mercy; Merciful; Compassion; Pity. In: George Arthur Buttrick – Thomas Samuel Kepler – John Know (eds.), et al.: *The Interpreter's Dictionary of The Bible. An Illustrated Encyclopedia*, Vol. III: K-Q, Nashville – New York: Abingdon Press, 1992, 352-354.

und 5,11 benennt den Herrn als πολύσπλαγγνός und οϊκτίμων; damit sind Attribute aufgenommen, die mit der atl. Segensformel in das frühe Christentum übernommen wurden. Auch die Rede von der Erhöhung durch den Herrn (4,10) erinnert an atl. Prätexte (s. Ijob 5,11; Ez 21,31); in seiner Macht liegt das Leben und Sterben (4,15), aber auch das Geben allgemein (1,7)“.

¹¹³ Okrem už menovaných príkladov porov. 2Krn 30,9; Neh 9,17; 9,31; Ž 85,15; 110,4; 111,4; 144,8; Joel 2,13; Jon 4,2; Sir 2,11, kde sa o Bohu dosvedčuje, že je ἐλεήμων καὶ οϊκτίμων (v tomto alebo obrátenom poradí).

¹¹⁴ Táto interpretácia celkom dobre korešponduje s tými výpoveďami z Jak, ktoré nejakým spôsobom problematizujú spravodlivosť zo skutkov ako napr. v 1,18.21; 2,13.20-26; 4,6.10; 5,15-16.19-20. Porov. WENGER, *Kyrios*, 276.

- BAUER, Walter: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. 6. völlig neu bearbeitete Auflage von Kurt und Barbara Aland*, Berlin – New York: de Gruyter, 1988.
- BEENTJES, Pancratius C.: *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1997.
- BROER, Ingo: Barmherzigkeit. I. Biblisch. In: Walter Kasper – Konrad Baumgartner (Hrsg.), et al.: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. II: Barclay bis Damodos, Freiburg: Herder, ³1994, 13-15.
- BULTMANN, Rudolf: ἔλεος, ἐλεέω, ἐλεῆμων, ἐλεημοσύνη, ἀνέλεος, ἀνελεῆμων. In: *ThWNT* II (1935) 474-483.
- BULTMANN, Rudolf: οἰκτίρω, οἰκτιρμός, οἰκτιρῶν. In: *ThWNT* V (1954) 161-163.
- CAMBIER, Jules – LÉON-DUFOUR, Xavier: Milosrdenství. In: Léon-Dufour, Xavier, et al.: *Slovník biblické teologie*, Praha: Akademie, ²2003, 223-225.
- DEISSLER, Alfons: Barmherzigkeit Gottes. I. Biblisch. In: Josef Höfer – Karl Rahner (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. I, Freiburg: Herder Verlag, ²1957, 1251-1252.
- DUS, Jan A. (usp.): *Příběhy apoštolů. Novozákonní apokryfy II*, Praha: Vyšehrad, 2003.
- EBER, Hans Helmut: Barmherzigkeit. In: Lothar Coenen – Erich Beyreuther – Hans Bietenhard (Hrsg.): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Bd. I: Abraham-Israel, Wuppertal: R. Brockhaus, ⁴1977, 52-59.
- FRANZ, Matthias: *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt*, Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- GNILKA, Joachim: *Der Philipperbrief*, Leipzig: St. Benno-Verlag, 1968.
- GNILKA, Joachim: *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1994.
- GREENLEE, Jacob Harold: *An Exegetical Summary of James*, Dalas, TX: SIL International, 1993.
- GRYGLEWICZ, Feliks: *Listy katolickie*, Poznań: Pallottinum, 1959.
- HAUCK, Friedrich: μένω, ἐμ-, παρα-, περι-, προσμένω, μονή, ὑπομένω, ὑπομονή. In: *ThWNT* IV (1942) 578-593.
- HERIBAN, Jozef: *Príručný lexikón biblických vied*, Bratislava: Don Bosco, ³1998.
- CHAINED, Joseph: *L'Épître de saint Jacques*, Paris: J. Gabalda et Fils, 1927.
- JOHNSON, Luke Timothy: *The Letter of James. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday, 1995.
- DE JONGE, Marinus: *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text*, Leiden: Brill, 1978.
- KAMLAH, Ehrhard: Barmherzigkeit II. Neues Testament. In: Gerhard Krause – Gerhard Müller (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. V, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1980, 224-228.
- KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: *Který boháč bude spasen?* Přeložila Monika Recinová. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008.
- KÖSTER, Helmut: σπλάγχνον, σπλαγχνίζομαι, εὐσπλάγχνος, πολὺσπλάγχνος, ἄσπλανχνος. In: *ThWNT* VII (1964) 548-559.
- LAKE, Kirsopp: *The Apostolic Fathers*. With an English translation by Kirsopp Lake. Vol. I., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.

- LAMPE, Geoffrey William Hugo (ed.): *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 1961.
- LINDEMANN, Andreas – PAULSEN, Henning: *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Tübingen: J. B. Mohr (P. Siebeck), 1992.
- LUST, Johan – EYNIKEL, Erik – HAUSPIE, Katrin: *Greek-English Lexicon of the Septuagint. Revised Edition*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003. (= LEH)
- MCKNIGHT, Scot: *The Letter of James*, Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans Publishing, 2011.
- MURAOKA, Takamitsu: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole, MA: Peeters, 2009.
- MUBNER, Franz: *Der Jakobusbrief*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, ⁵1987.
- Novum Testamentum Graecum, Editio Critica Maior*. Bd. IV: Die Katholischen Briefe. Teil 1: Text, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²1997. (= ECM)
- PANCZOVÁ, Helena: *Grécko-slovenský slovník od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava: Lingea, 2012.
- PAVELČÍK, Július: „Dokonalý zákon slobody“ (Jak 1,25). K chápaniu zákona v Jakobovom liste, *StBiSl* 3 (2/2011) 173-220.
- PORSCH, Felix: *Mnoho hlasů, jedna víra*, Praha: Zvon, 1993.
- PREUB, Horst Dietrich: Barmherzigkeit I. Altes Testament. In: Gerhard Krause – Gerhard Müller (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. V., Berlin – New York: Walter de Gruyter, 215-224.
- PRUDKÝ, Martin: „Hospodin, ‘bůh milostivý’ & Izrael, lid ‘z Boží milosti’. Teologie milosti ve Starém zákoně“. In: Lenka Karfíková – Jiří Mrázek (usp.): *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Jihlava: Mlýn, 2004, 1-50.
- SCHALLER, Bernd: *Das Testament Hiobs*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1979.
- SCHÜRMAN, Heinz: *Das Lukasevangelium. Erster Teil: Kommentar zu Kap. 1,1–9,50*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1969.
- SOUŠEK, Zdeněk (usp.): *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*, Praha: Vyšehrad, 1998.
- SPIECKERMANN, Hermann: „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“, *ZAW* 102 (1990) 1-18.
- Spisy apoštolských otcov*. Preložil Dr. Karol Gábriš. Doplnené a upravené vydanie, Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta UK, 2004.
- Spisy apoštolských otců*. Přeložili Ladislav Varcl, Dan Drápal, Jan Sokol, Praha: Kalich, 2004.
- STOEBE, Hans Joachim: חַנּוּן *hnn*. gnädig sein. In: *THAT I* (1971) 587-597.
- STOEBE, Hans Joachim: רַחֵם *rahm pi*. sich erbarmen. In: *THAT II* (1976) 761-768.
- STRACK, HERMANN L. – BILLERBECK, PAUL: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Band III: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, München: C. H. Beck, ⁸1985.
- TICHÝ, Ladislav: *Slovník novozákonní řečtiny*, Olomouc: Burget, 2001.
- TICHÝ, Ladislav: „Buďte milosrdní“ (Lk 6,36) v kontextu Nového zákona, *StBiSl* 7 (2/2015) 248-264.
- TRSTENSKÝ, František: *Komentár k Jakobovmu listu*, Svit: Katolícke biblické dielo, 2010.
- WENGER, Stefan: *Der wesenhaft gute Kyrios. Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusbrief*, Zürich: Theologischer Verlag, 2011.

ZIMMERMANN, Christiane: *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont*, Leiden – Boston: Brill, 2007.

Zhrnutie

Formulácia „veľmi súcitný a ľútostivý je Pán“ v Jak 5,11 svojím znením pripomína niektoré ustálené spojenia Starého zákona, ktoré hovoria o „milostivom a milosrdnom“ Bohu. Na pozadí týchto starozákonných výpovedí sa tento článok pokúša priblížiť a objasniť uvedené Božie atribúty z Jakubovho listu v ich užšom kontexte.

Kľúčové slová: Jakubov list, Pán, milosrdenstvo, súcit, zľutovanie.

Summary

The formula “the Lord is compassionate and merciful” in James 5:11 resembles some of the Old Testament set phrases about gracious and merciful God. Against the background of these Old Testament statements, this article attempts to explain the aforesaid God’s attributes, as described in the Epistle of James, in their narrow context.

Keywords: Letter of James, Lord, merciful, compassionate.

Július Pavelčík
Jihočeská univerzita
Teologická fakulta
Katedra teologických vied
Kněžská 8
370 01 ČESKÉ BUDĚJOVICE, Česká republika
juliuspavelcik@seznam.cz

Abstrakty

Biblica 96 (2015)¹

(č. 1) 1-25: **J. Van Seters: Dating the Yahwist's History: Principles and Perspectives.** Teória prameňov prešla za posledných sto rokov významnými zmenami a tri základné pramene J, P a D boli zasadené do časového rámca babylonského zajatia: počiatky D pred exilom, J počas exilu a P po exile. Van Seters venuje svoju pozornosť Jahvistickému prameňu, ktorého stopy možno rozpoznať v dejinách patriarchov a Izraela v Gn, Ex a Nm. Skromné zmienky o patriarchoch v Oz, Am a Ez svedčia o ich staršom pôvode. Tematickú a slovnú blízkosť jahvista vykazuje s Deutero-Izaiášom v opisoch stvorenia, v Abrahámovom cykle a vo východe z Egypta. Geografická súbežnosť (Harran, Ur, južná púšť) a blízke teologické motívy (najvyššie „nadmárodné“ božstvo) u Abraháma a u neobabylonského kráľa Nabonida naznačujú formovanie J tradície na konci babylonského exilu.

26-38: **R. Eichler: Cherub: A History of Interpretation.** Cherubíni predstavujú jeden z najčastejších ikonografických motívov Biblie. Napriek tomu, že výraz כְּרֻבִים vystupuje vyše 90-krát v SZ, biblickí autori nepodávajú bližší opis týchto tajomných bytostí. Eichler si všíma rôzne umelecké stvárnenia cherubínov od 4. storočia n. l., spomedzi ktorých sú najbežnejšie: okrídlený človek, vták, okrídlený byvol alebo lev, sfínga a rôzne hybridné tvory. Pretože opisy cherubínov v Ex 25 a 1Kr 6 naznačujú, že išlo o vzpriamené figúry, najlepšie tomuto obrazu zodpovedá tvar okrídleného človeka alebo vtáka.

39-66: **S. Ramond: La voix discordante du troisième livre du Psautier (Psaumes 74, 80, 89).** Historické a poetické texty SZ hodnotia príčiny pádu Jeruzalema a babylonského zajatia rozlične. V r. 2008 Rom-Shiloniová označila Ž 44 za „hlas nesúhlasu“ s dominujúcim deuteronomistickým pohľadom, ktorý ospravedľoval Boží zásah a obviňoval z národného nešťastia výlučne ľud. Ramondová pokračuje v tomto smere a v troch žalmoch tretej knihy žaltára identifikuje podobné protestné hlasy: Ž 74 prisľubuje

¹ Dostupné na <http://www.bsw.org/biblica/vol-96-2015/> [cit. 2016-02-18].

Božiu pomoc na prekonanie ťažkého polozenia; podľa Ž 80 si Boh už viac nespomenie na dávne zločiny svojho ľudu a Ž 83 oplýva nádejou na lepšiu budúcnosť poexilovej komunity.

67-84: **J. Peters: Crowns in 1 Thessalonians, Philippians, and 1 Corinthians.**

Pavol používa obraz koruny trikrát: 1Sol 2,19; Flp 4,1 a 1Kor 9,25. V kontexte súdobého občianskeho života, atletických hier a kňazských rituálov autor článku analyzuje, akým spôsobom mohli tomuto obrazu rozumieť adresáti troch listov. Solúnčania a Filipania predstavujú „korunu“ ako komunity vďaka ich dobročinnosti a osobitnému vzťahu k Pavlovi. „Korunu“ v 1Kor 9,25 náleží chápať v kontexte celého listu ako súčasť modelu *paideia* a každý z adresátov môže dosiahnuť „korunu/veniec slávy“.

85-112: **L. Tack: A Face Reflecting Glory. 2 Cor 3,18 in its Literary Context (2 Cor 3,1–4,15).** V 2Kor 3,18 sa nachádza ojedinelý výraz *κατοπτρίζομενοι*, ktorý sa tradične prekladá: „hľadíme ako v zrkadle“. Avšak použitie tohto výrazu v koiné (Filón, Empedokles) a prirovnanie k Mojžišovi v 2Kor 3,7-15 naznačujú význam: „odrážať ako v zrkadle, zrkadliť“. Tacková sumarizuje doterajšie skúmania o tomto slovese a jeho zmysel „zrkadliť“ dokazuje v spojitosti s 2Kor 3-4, kde sú kresťania predstavení ako manifestácia Krista a Božej slávy.

Animadversiones

113-118: **M. Gilbert: L'interpretazione di Siracide^{VL-Vg} 24,6a.** Latinský text (VL-Vg) Sir 24,6 pridáva ku gréckej verzii slová: „Ja som rozvietila na nebi neuhasiteľné svetlo“ (6a). Na základe Sir^{VL-Vg} 24,45 a apokryfných textov Kearns (2010) navrhol chápať tento dodatok ako svetlo pre spravodlivých zosnulých. Gilbert polemizuje s týmto názorom a, odvolávajúc sa na viaceré poexilové biblické a rané rabínske diela, prichádza k záveru, že Sir^{VL-Vg} 24,6a myslí na svetlo Tóry, ktorá povstala ešte pred stvorením sveta.

(č. 2) 161-178: **Y. Azuelos – G. F. Voltaggio: The “angel sent from before the Lord” in Targum Joshua 5,14.** „Vodca Pánovho vojska“ z Joz 5,14 je v Targume Onkelos uvedený ako „anjel poslaný od Pána“. Azuelos a Voltaggio rozoberajú tematiku angelológie v tomto Targume a v skorom judaizme. *Tagumin*, na rozdiel od ich dodatkov *toseftot*, neidentifikujú anjelov menovite, hoci podľa apokalyptickej literatúry je anjelom-vodcom Michael (Kniha Enocha, Dan 10,13.21) a Tosefta Geniza rozpoznáva v Joz 5,14 anjela Uriela/Ariela.

179-200: **J. H. Walton: A King Like The Nations: 1 Samuel 8 in Its Cultural Context.** V 1Sam 8 starší Izraela žiadajú Samuela, aby ustanovil kráľa, ktorý bude nad nimi panovať, „ako (majú) všetky národy“ (8,5). Walton zhrňuje tri základné interpretácie (zavrhnutie sudcov, teokracie či identity národa) a odmieta tieto tri náhľady komentátorov, pričom porovnáva monarchicko-teokratický model Neosýrskej ríše s 1-2Sam. Synchronické čítanie kap. 8 a 1Sam 4 naproti tomu ukazuje, že Izrael chce, aby kráľ nahradil „archu zmluvy“, keď namiesto nej „bude pred nami tiahnuť a bude viesť naše vojny“ (8,20).

201-221: **W. T. Wilson: Matthew, Philo, and Mercy for Animals (Matt 12,9-14).** Ježiš prv, než uzdraví človeka s vyschnutou rukou, prednesie otázku o záchrane ovce, ktorá spadla v sobotu do jamy (Mt 12,9-14). Jeho rozumovanie uplatňuje princíp *a minori*

ad maius (od menšieho – ovce, k vyššiemu – človeku). Tento princíp je známy v rabínskej literatúre a rovnako aj Talmud opisuje dovolené zákroky na záchranu zvierat v sobotu. Wilson si okrem toho všima, že u helénskych mysliteľov Filóna a Plutarcha je dobré zaobchádzanie so zvieratami známkou filantropie, pretože človek, ktorý sa správa úctivo k zvieratám, je schopný o to viac rešpektovať ľudské bytosti.

222-244: **F. O. Parker: Is the Subject of ‘τετέλεσται’ in John 19,30 ‘It’ or ‘All Things’?** Podľa štvrtého evanjelia bolo posledným Ježišovým povzdychom na križi slovo: τετέλεσται – „je dokonané“ (Jn 19,30). Morfológia, syntax a kontext výroku napovedajú, že podmetom tohto slovesa je výraz πάντα z 19,38. Parker sa okrem toho odvoláva na jánovskú štylistiku a chiastickú štruktúru Jn 18,28-19,16 dopĺňa o scény z Getsemanskej záhrady a ukrižovania. Jn 19,38 a 18,4 predstavujú rámec pašii a slovo πάντα sa v oboch veršoch vzťahuje na témy umučenia, akými sú napr. „hodina“, „kalich“ či Veľká noc.

245-272: **S. Witetschek: Sankt Paul in Ketten. Zur Paulus-Ikonographie in der Apostelgeschichte und im Corpus Paulinum.** Okovy a putá sa stali základným prvkom ikonografie sv. Pavla. Witetschek analyzuje, ako tento motív vystupuje v NZ v spojitosti s Pavlom. Apoštol vníma seba samého ako „väzeň Krista“ vo Flm 1,9 a vo Flp 1,13 vyslovene spomína svoje „okovy“. Skutky apoštolov 21–28 ho opakovane vykresľujú v putách a deuteropaulínske listy Kol a Ef takisto rozvíjajú túto tému. Vyznania v 2Tim, podľa ktorých sa Pavol „nehanbí“ za utrpenie, môžu naznačovať isté ťažkosti kresťanov pri spomienke na Pavla v okovách.

Animadversiones

273-281: **R. Whitekettle: How the Sheep of Judah Became Fish: Habakkuk 1,14 and the Davidic Monarchy.** Namiesto typického prorockého obrazu Izraela ako „roztratených oviec“ Habakuk používa prirovnanie k morským živočíchom: „Ľudí robíš podobnými rybám v mori, plazom, ktoré nemajú vládcu.“ (Hab 1,14) Whitekettle zasadzuje tento verš do historického rámca invázie Babylončanov v r. 586 pred n. l., keď obyvatelia Judey prišli o všetkých svojich vodcov a boli ponechaní svojvôli ich dobyvateľov ako hemžiacie sa ryby.

282-286: **M. Kibbe: Requesting and Rejecting: ‘Παραίτεομαι’ in Heb 12,18-29.** Sloveso παραίτεομαι, trikrát vystupujúce v Hebr 12, má široké významové pole a možno ho chápať pozitívne: „prosiť“ („prosili, aby sa im už tak nehovorilo“; 12,19) alebo negatívne: „odmietat“ („aby ste neodmietli toho, ktorý hovorí“; 12,25). Kibbe ukazuje na príkladoch z helénskej a klasickej gréckej literatúry, že väzba παραίτεομαι + μή + neurčitok bola používaná aj v zmysle „odmietat“, a v tomto negatívnom význame interpretuje Hebr 12,19, kde Izraeliti neprosia o sprostredkovanie (porov. Ex 20,19), ale priamo odmietajú Božie slovo.

Jaroslav Mudroň SJ
Pápežský biblický inštitút
Via della Pilotta 25
00187 Roma

Liber Annuus LXIV (2014)²

Ročenka Františkánskej fakulty biblických vied a archeológie v Jeruzaleme (Studium Biblicum Franciscanum) za rok 2014 bola venovaná prof. Giovannimu Claudiovi Bottinimu k jeho 70 rokom života. Preto v jej úvode (s. 5-23) sa nachádza biografický profil tohto dlhoročného profesora fakulty, ktorý ju viedol viackrát ako dekan. Ďalej ročenka obsahuje 17 vedeckých príspevkov (s. 29-490), obrazové prílohy k jednotlivým príspevkom (s. 491-557) a štúdie z historicko-archeologického výskumu (s. 559-615), stručné zhrnutia uvedených článkov (s. 649-660) a recenzie vybraných kníh (s. 661-717). V závere ročenky je uvedená správa o licenčných témach študentov SBF (s. 719-740).

29-44: **Alberto Mello: Il Miserere (Sal 51). La firma davidica al Salterio.** V článku taliansky profesor A. Mello venuje pozornosť Žalmu 51. Z hľadiska štruktúry ide o najviac študovaný žalm. Obsahuje viaceré a pravidelné opakovania. V tejto štúdii autor navrhuje tematickú analýzu založenú na poetickom rozdelení žalmu, a to v dokonale vyváženej štruktúre: v dvoch slohách, každej so štyrmi strofami. Táto analýza prichádza k dvom záverom. Prvým je, že posledný verš, ktorý sa často vníma ako sekundárna poznámka k obetám, je potrebné zahrnúť do štruktúry žalmu. Druhým záverom je, že autor žalmu úmyselne prepracoval žalm tak, aby zapadal do „predobetnej“ situácie Dávida („potom“), a tak biografický titul, ktorý sa vzťahuje k tomuto kráľovi, hoci ide midrašský prídavok, je úplne vhodný, a to aj z exegetického uhla pohľadu, a je Dávidovým podpisom tohto žalmu.

45-126: **Alviero Niccacci: Proverbi 1–9. Testo, traduzione, analisi, composizione.** Odborník na exegézu Starého zákona A. Niccacci sa v tejto štúdii snaží určiť kompozíciu prvej časti knihy Prísloví (kapitoly 1–9) a predstaviť návod na jej gramaticko-syntaktickú lektúru, kompozíciu a význam. Napriek textovým ťažkostiam a rôznym názorom interpretov je v tejto časti podľa neho prítomná striktná zhoda v štýle, jazyku a v obsahoch (§ 1). Následne identifikuje hlavné celky tejto časti (kap. 1–3 a 4–9, § 2.1) a predstavuje rôzne názory komentátorov (§ 2.2). V časti § 2.3 poukazuje na striedanie rôznych rozprávačov. V § 2.4 predstavuje A. Niccacci tri personifikácie Múdrosti v kap. 1, 8 a 9. A v časti § 2.5 sa venuje literárnemu žánru personifikovanej Múdrosti. Článok sa snaží porozumieť textu v jeho prepojeniach s tradíciou Múdrosti v SZ tým, že skúma rôzne paralelné pasáže, aby tak dospel k ucelenej postave Múdrosti, ktorá vedie k dobru; tiež k postave Pochabosti, ktorá pozýva k zlu a vedie k smrti; a na záver k postave učiteľa múdrosti, ktorý vedie vývoj scén v kapitolách 1–9.

² *Liber annuus LXIV 2014*, Dedicated to Giovanni Claudio Bottini, ofm, on the Occasion of His 70th Birthday, Editor L. Daniel Chrupcała, Milano: Edizioni Terra Santa – Studium Biblicum Franciscanum, 2015. 741 s. ISBN 978-88-6240-343-6, ISSN 0081-8933. Distribúcia exkluzívna – BREPOLs: www.brepols.net. Jednotlivé ročníky, počínajúc rokom 1990, sú dostupné v knižnici Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne.

127-135: **Vincenzo Lopasso: Il compito di Elia in Malachia 3,23-24 (TM).** Postave Eliáša v Knihe proroka Malachiáša venuje pozornosť profesor V. Lopasso. Záverečné verše tejto knihy 3,23-24 prisudzujú Eliášovi kľúčovú úlohu v spáse. Je to iné než to, čo zvyčajne nachádzame v tradícii, ktorá Eliáša vykresľuje ako veľkého orodovníka v spoločnosti Abraháma, Mojžiša a Jeremiáša (1Kr 19). V tomto príspevku autor upozorňuje na niektoré dôležité vzťahy medzi týmito veršami a veršami z Knihy Dvanástich. Poukazujú na postavu posla, tému zmluvy, deň Pána, použitie slovesa *šwb* a na eschatologickú perspektívu spásy. Štúdiá demonštruje jedinečnosť tejto pasáže a výnimočnú povahu posolstva, ktoré vyjadruje, zvlášť vo vzťahu k myšlienke spásy ponúkanej prostredníctvom Eliáša. Vypracovaním konceptu dňa Pána sa zdá, že redaktor musel byť ovplyvnený reлектúrou Knihy Dvanástich, ak ide o plán spásy, ktorý nie je spojený s konceptom kolektívnej zodpovednosti. Nie je ponúknutá len zvyšku, ale bezpodmienečne rozšírená na všetkých.

137-163: **Rosario Pierri: Accentazione delle ossitone in rapporto ai segni di divisione nei vangeli in B (03).** Autor v článku prezentuje štúdiu o použití ostrých (*acute*) a tupých (*grave*) akcentov v tzv. oxytone words vo vzťahu k medzerám a iným znakom delenia textu, ktoré sa nachádzajú v evanjeliových textoch *Kódexu B Vaticanus Graecus 1209*, prepísaného v 4. storočí. Akcenty a prídychy kódexu boli sfinalizované medzi 9. a 10. storočím (podľa najviac prijímaného názoru). R. Pierri sa zameriava na nasledovné oblasti: 1. či tzv. oxytone words, po ktorých nasleduje medzera, majú ostrý alebo tupý akcent; 2. návrat ku kritériám, ktoré ovplyvnili použitie jedného alebo druhého akcentu; 3. snaha pokúsiť sa určiť, na báze použitia týchto dvoch akcentov, či a do akej miery osoba, ktorá vkladala akcenty, interpretovala a rešpektovala vyššie spomenuté znaky delenia, a to najmä s ohľadom na medzery a *paragraphos*.

165-182: **Matteo Munari: 'Fa' che non cadiamo in tentazione' (Mt 6,13a). Interpretazione e traduzione della sesta petizione del Padre Nostro.** Profesor exegézy Nového zákona M. Munari OFM skúma v tejto štúdii význam šiestej prosby v modlitbe Pána v jej kontexte a vo vzťahu s Jakubovým listom 1,13 s cieľom vybrať ten najlepší taliansky preklad. Osobitný dôraz autor kladie na zápor príčinného slovesa v hebrejčine a aramejčine, jeho nuansy a preklady do gréčtiny. Ako záver autor navrhuje taliansky preklad "Fa' che non cadiamo in tentazione".

183-217: **Gregor Geiger: Syntaktische Aramaismen im Markusevangelium: Praesens historicum und καὶ εὐθὺς.** Gregor Geiger OFM je profesorom hebrejského jazyka. V predloženom článku opisuje dve konštrukcie, ktoré sú rozšírené v gréckom texte Markovho evanjelia: historický prízmen (149 výskytov) a výraz καὶ εὐθὺς „a zrazu“ (25 výskytov). Obidve konštrukcie nájdeme tiež v klasickej gréčtine a z tohto dôvodu nemožno *a priori* predpokladať vplyv cudzieho jazyka. Obidve konštrukcie sú však u Marka použité s jasnou odlišnosťou než v klasických alebo iných biblických gréckych textoch. Ich početnosť a tieto jemné rozdiely na jednej strane a rozšírená prítomnosť semitizmov – pravdepodobne arameizmov – u Marka na strane druhej vedú k predpokladu aramejského vplyvu na tieto grécke konštrukcie. Skúmanie rôznych aramejských textov – zvlášť biblickej aramejčiny (Daniel, Ezdráš) a Pešity Markovho evanjelia – umožnilo vyčleniť dve

aramejské konštrukcie ako možné paralely: participiálny vetný člen, v ktorého čele je participium v naratívnych kontextoch, a aramejskú príslovku (*b)edayn* „potom“.

219-235: **Frédéric. Manns: Une lecture juive de l'annonce faite à Zacharie.** Mnoho vedcov sa zdráha využiť texty Mišny a rabínsku literatúru, ak ide o špecifikovanie pozadia evanjeliových pasáží. Dôvod častého oponovania spočíva v tom, že tieto texty sú z neskoršieho obdobia. Zabúdajú však rozlíšiť medzi neskorými textami a starobylou tradíciou. Rozprávanie o detstve u Lukáša ukazuje veľmi jasne, ako sú časti Yoma a Midot z Mišny podstatné pre pochopenie chrámu a kňazskej služby v tomto rozprávaní. V skutku vzťah Lukáša k judaizmu ostáva podstatný pre pochopenie jeho dejín spásy. Prvé dve kapitoly jeho evanjelia, ktoré sa začínajú v jeruzalemskom chráme, sú privilegovanými svedkami vzťahu medzi dvomi etapami zmluvy. Téma chrámu taktiež uzatvára jeho evanjelium. V štúdiu sa autor zaoberá analýzou príbehu o zvestovaní Zachariášovi (Lk 1,5-23), aby poukázal na židovské pozadie tohto príbehu.

237-254: **Matteo Crimella: Verso Gerusalemme. Il «grande viaggio» di Luca e la cristologia: un'indagine narrativa.** Profesor teologickej fakulty v Miláne sa v tomto článku zameriava na tzv. Ježišovu „veľkú cestu“ do Jeruzalema v Evanjeliu podľa Lukáša (Lk 9,51–19,44). Túto cestu autor študuje podľa metódy naratívnej analýzy. Za východisko volí zmienku o emauzských učeníkoch (Lk 24,13-35) – finálny rámec rozprávania – čím sa vynorí dôležitosť tém „cesty“ a „spoznania“. Následne sa zameriava na jednotlivé časti „veľkej cesty“, v ktorých rozprávač informuje čitateľa vzhľadom na Ježišovu cestu do svätého mesta (Lk 9,51; 13,22; 17,11; 19,28). Autor článku analyzuje aj vyhlásenia Ježiša o jeho osude, ktorý formuje časť *Sondergut* u Lukáša (Lk 12,49-50; 13,32-33; 17,25). V štúdiu vychádza najavo, že Ježiš je predstavovaný dvojitou typológiou: a to ako odmietnutý prorok a kráľ. Z hľadiska Lukášovej makrosprávy, táto typológia slúži téme „spoznania“ (ἀναγνώρισις), ako je zrejme z pašiového rozprávania (Lk 23,27.41.47-48) a rozprávania o zmŕtvychvstaní.

255-271: **Piotr Blajer: The Limit of the Lukan Journey Section Reconsidered.** Lk 9,51 začína najosobitejšiu a najcharakteristickejšiu časť tretieho evanjelia. Po pôsobení v Galilei Ježiš začína svoju cestu smerom k Jeruzalemu. Hoci odborníci všeobecne súhlasia s tým, že táto cesta sa začína veršom 9,51 („keď sa naplňali dni, kedy mal byť vzatý zo sveta“), existuje v ich názoroch len malý, ak nie žiadny konsenzus ohľadom konca cesty. V štúdiu autor hodnotí rôzne možnosti a navrhuje stanoviť ukončenie Ježišovej cesty v 19,46. Sumarizovanie Ježišovej misie v Jeruzaleme (19,47 a 21,37) a rovnako aj zmena Ježišových poslucháčov – učeníci a davy počas cesty a veľkňazi a zákonníci v Jeruzaleme – podporujú tento záver. Lukášovo evanjelium je dvojdielo. Lukáš mieni písať o Ježišových činoch rad-radom po tom, ako všetko starostlivo preskúmal. Pritom používal rôzne naratívne techniky: paralelné predstavenie udalostí, geografický progres, opakovania a iné. Ježišova dlhá cesta do Jeruzalema má svoj náprotivok v poslaní učeníkov „byť svedkami v Jeruzaleme i v celej Judei aj Samárii až po samý kraj zeme“ (Sk 1,8). Spôsob, akým Lukáš uvádza cestu učeníkov, pripomína počiatok Ježišovej vlastnej cesty smerom k umučeniu, smrti a zmŕtvychvstaniu.

273-285: **Blažej Štrba: Joshua's leadership into the Promised Land epitomized in Luke 23:42.** Slovenský biblista B. Štrba skúma v tejto štúdiu oslovenie,

ktorým oslovil Ježiša lotor spolu s ním ukrižovaný. Lotor v Lk 23,42 je jediná postava v Novom zákone, ktorá oslovuje Ježiša čisto jeho vlastným menom, bez akejkoľvek ďalšej špecifikácie. Tento literárny *hapax* v Lukášovom evanjeliu postrehlo viacero exegetov, avšak nepodarilo sa ešte podať uspokojujúce vysvetlenie. Na základe skutočnosti mena Ἰησοῦς a pozitívnej typológie Jozuovho vovedenia ľudu do zaslúbenej zeme, snaží sa autor tejto štúdie ukázať, že týmto *hapaxom* Lukáš zamýšľal prezentovať umierajúceho zločincina ako hlas, ktorý je vyjadrením vysokej typológie Ježišovho *eisodos* do jeho kráľovstva.

287-305: Francesco Piazzola: Il binomio verbale πιστεύω/ὀράω nel Vangelo di Giovanni. Taliansky autor sa v štúdiu zameriava na vzťah slovies πιστεύω/ὀράω (veriť/vidieť) v Jánovom evanjeliu. V deviatich výskytoch vo štvrtom evanjeliu (Jn 3,36; 4,48; 6,30.36; 11,40; 20,8.25.29bis) slovesná kombinácia πιστεύω/ὀράω korešponduje s teologickým zámerom evanjelistu, ktorý opakovaním slovesného páru stavia proti sebe ľudskú logiku „veriť, aby sme videli“ s projektom kristologickým „vidieť, aby sme verili“. Štúdia sa začína výskytom slovies v páre v SZ a NZ. V závere sa vynára schéma, ktorá je prepojená s cestou viery, zjavnou v príbehoch s dvojicou πιστεύω/ὀράω a zosumarizovanou v epilógu Jánovho blahoslavenstva 20,29.

307-336: Alessandro Cavicchia: Tratti messianici a confronto: applicazione del metodo intertestuale a 4QpIsa (4Q161) fr. 8–10,17-25 e Gv 19,2-5. Výskum vzťahu medzi štvrtým evanjeliom a zvitkami od Mŕtveho mora urobil významný pokrok v objasnení ich zhôd a odlišností. Autor zo SBF v Jeruzaleme analyzuje synonymické vyjadrenia v 4Q161 fr. 8-10, 17-25 a v Jn 19,2-5 aplikovaním intertextových kritérií, ktoré navrhol M. Pfister. Štúdia objavila zmysluplné pozadie Ježišovho súdu objasnením vzťahu medzi kráľovskou hodnosťou, sporom, kňazstvom a kultom. Dvojitá úroveň jánovského predstavenia Ježiša počas súdu ukazuje pomazaného kráľa, ktorý ustanovuje svoje kráľovstvo, víťazí a koná súd bez násilia. Je možné tvrdiť, že hypotetický čitateľ 4Q161 by mohol byť schopný rozpoznať Jánov mesiášsky opis, hoci to nemusí hneď podporiť vieru.

337-390: Thomas Witulski: Einheitlichkeit versus Relecture: Gal 3,6-14 als Testfall. Analýza časti Listu Galat'anom 3,6-14 ukazuje, že nasledujúce pasáže možno pôvodne pripísať sv. Pavlovi: Καθὼς Ἀβραάμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην· (v. 6); γινώσκετε ἄρα ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοὶ εἰσὶν Ἀβραάμ (v. 7); προῖδοῦσα δὲ ἡ γραφή... προευηγγελίσατο τῷ Ἀβραάμ ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη· (v. 8); ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ (v. 9); Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσὶν· γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά (v. 10); Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρων τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου (v. 13); ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως (v. 14). Pasáže a vety ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοὶ τὰ ἔθνη ὁ θεὸς (v. 8a); ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται· (v. 12); ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς (vv. 11-12), rovnako ako ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (v. 14a) však tvoria dodatky, ktoré boli začlenené editorom do textu spôsobom „relektúry“.

Pomocou týchto dodatkov editor reinterpretoval paulínsku argumentáciu, ktorá bola zameraná na informáciu o Abrahámovom synovstve (Gal 3,7), smerom ku koncepcii

univerzálnej δικαιοσύνη všetkých národov – Židov ako aj pohanov – ktorá je uskutočňovaná ἐκ πίστεως a zjavená v prijatí Ducha Svätého. Túto novú interpretáciu možno nájsť napr. v Rim 1,3-4. Takto sa snaží integrovať obsah Gal 3,6-13 do celkového teologického konceptu Apoštola, tak ako je predstavený – prinajmenšom v rysoch – v Liste Rimanom. Zámer ako tento môže byť hodnoverne urobený. A to vzhľadom na dobu, v ktorej *Corpus Paulinum* jestvoval ako zbierka apoštolových listov; z neho sa čerpalo ako z teologickej autority, čo ukazuje aj 2Pt 3,15-16.

391-416: **Elisa Chiorrini: Prime eco della controversia gnostica in Gc 1,17 nelle lezioni dei codici Sinaitico e Vaticano?** V Jakubovom liste 1,17 existuje niekoľko variantov lektúry παραλλαγή ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα, ktoré prijíma *Editio Critica Maior* katolíckych listov. Možnosti lektúry dosvedčené v $\mathfrak{B}23$, κ* a B sú zo syntaktického hľadiska často hodnotené ako slabé kvôli genitívu ἀποσκίασματος namiesto nominatívu. Lektúry podľa významu možno rozdeliť do dvoch skupín. Analýza niektorých patristických interpretácií tohto verša ukazuje, že význam poskytnutý väčšinou textov prevládá v období 3.-5. storočia, kedy slúžil v teologických diskusiách o nemennosti božskej prirodzenosti. Alternatívny význam, ktorý predkladá κ* a B sa lepšie chápe vo svetle niektorých gnostických učení, rozšírených v 2.-3. storočí, a dosvedčuje tak staršiu interpretáciu textu. Táto lektúra, ako navrhuje autorka článku, by mala byť prijatá, keďže vysvetľuje vznik ostatných spôsobov lektúry a zároveň je vyjadrením teologického myslenia, ktoré dobré zapadá do kontextu Jak 1,16-18.

417-440: **Asher Ovadiah – Sonia Mucznik: Deisidaimonia, Superstitio and Religio: Graeco-Roman, Jewish and Early Christian Concepts.** Dá sa povedať, že povery boli prítomné vo viere národov i viere náboženstiev a zohrávali dôležitú úlohu v životoch ľudí v staroveku a neskorom staroveku. Vskutku tak je tomu i dnes. Sú prítomné v každom prostredí, nezáleží či u chudobných, alebo bohatých, veriacich alebo neveriacich, vzdelaných alebo negramotných. Termín povera sa naďalej používal aj po úpadku pohanstva. So vzostupom kresťanstva grécko-rímske obrady boli vnímané ako povera. Fakt, že pohania a kresťania sa navzájom vnímali ako poverčiví, označuje poveru ako tú, ktorej chýba teologický obsah.

V článku sa autori, profesori univerzity v Tel-Avive, zaoberajú poverou (*deisidaimonia* and *superstitio*). Zdá sa, že existujú dva typy povery. Prvý typ je ten, ktorý pochádza z nečakanej udalosti (podobnej ako náhle stretnutie so šialencom), ktorá vytvára strach v poverčivej osobe, ktorá v tom prípade si napríklad odplúvne. Takéto povery vyjadrujú protiakciu, ktorej zámerom je odvrátiť nešťastie alebo poškodenie. Povera je inými slovami v tomto prípade „druhou“ k vede a často je tiež pripísaná náboženstvu druhých. Druhý typ sa týka účinku istých artefaktov, ako sú písané texty (zaklínania), amulety, koráliky, zvončeky, mince, horoskopy atď. Tieto sú nosičom poverčiveho charakteru ich vlastníka. Tieto artefakty, z ktorých niektoré môžu byť bežné, sú vonkajšie elementy, ktoré v istom okamihu nadobudnú povahu poverčivosti.

Povery neprevládali len v pohanstve (starovekého Grécka a Ríma), judaizme alebo ranom kresťanstve, ale sú tiež prítomné v iných národoch a kultúrach. Tieto povery, pravdepodobne zdedené z raných tradícií, odrážajú spoločensko-kultúrne aspekty s náboženskými konotáciami a naďalej vyvolávajú záujem a zvedavosť po celom svete.

Práca uvedených autorov je založená na širokej škále prameňov, ktoré sa zaoberajú poverami, resp. prvkami povier. A to gréckych (Theophrastus, Plutarchos), rímskych (Persius, Plínius starší, Cicero, Seneca, Tacitus, Suetónius), židovských (Mišna, Jeruzalemský a Babylonský talmud) a prameňov raného kresťanstva (Julius Africanus, Tertulián, Origenes, Euzébius, Augustín). Článok demonštruje, ako je povera vnímaná v dielach starovekého umenia, ako sú sochy (Nemesis, Hekate a Hermes) a mozaikové dláždené plochy (Antioch). Štúdia obsahuje aj niekoľko osobných skúseností a rovnako aj odkazy na súčasné zvyky (plúvanie, ochrana cesnakom, had ako domáce zviera, modré sklo atď.), ktoré sú prežitkami starovekých povier a zvykov. O týchto všetkých sa aj dnes verí, že majú ochrannú funkciu proti uhranutiu alebo zlým duchom.

441-451: **Leah di Segni: Epiphanius and the Date of Foundation of Aelia Capitolina.** Autorka z Hebrejskej univerzity v Jeruzaleme venuje v štúdiu pozornosť dielu Epifanesa *O váhach a mierach*. V tomto diele autor datuje počiatok prestavby Jeruzalema ako *Aelia Capitolina* do roku 117, hneď po Hadriánovom nástupe na trón. Ale Epifanova chronológia je často ignorovaná alebo považovaná za chybnú a uprednostňuje sa rok 130 založený na rozprávaní Cassia Dia. Nedávne vykopávky pozdĺž a popod cestu východného *cardo Aelia* však naznačujú, že príprava prác na infraštruktúre mesta sa začala už začiatkom 2. storočia. Tento údaj vedie archeológov k záveru, že rozhodnutie prestavať Jeruzalem urobil Hadrián krátko po tom, čo sa stal cisárom. Toto si vyžaduje prehodnotenie Epifanovej chronológie, ktorá sa zdá byť v súlade, a nie v rozpore s názorom, že Hadrián inauguroval nové mesto roku 130.

453-490: **Ofer Sion – Yehudah Rapuano: New Discoveries from Excavations inside Jaffa Gate of Old City Jerusalem.** Izraelskí archeológovia O. Sion a Y. Rapuano zmieňujú v článku nové vykopávky z Jaffskej brány v Starom meste Jeruzalema. Nedávne vykopávky vykonané v Starom meste v blízkosti Jaffskej brány odhalili množstvo významných starovekých architektonických prvkov, veľmi dôležitých pre výskum Jeruzalema. V múre z byzantskej doby bol odhalený segment horného akvaduktu, ktorý bol integrovaný do múru. Bola tiež objavená časť byzantského decumanusu, hlavnej ulice orientovanej východ-západ. Nad ňou stála priestranná budova z doby ayyubidskej a mamelukovskej, ktorá zahrňovala časť západnej štruktúry brány. Vonkajšie múry priekopy veže Dávidovej citadely vychádzali na svetlo v príslušných etapách od čias, kedy bola stredoveká priekopa prvýkrát vykopaná až po 12. stor. Ďalej boli nájdené ruiny časti mestského opevnenia, ktoré bolo zničené v predvečer návštevy nemeckého cisára Wilhelma II. a jeho manželky v roku 1898. Pritom boli objavené aj pozostatky z čias jordánskej vlády. Tieto nálezy vrhajú nové svetlo na množstvo základných otázok, ktoré boli diskutované od doby výskumu Jeruzalema v 19. storočí, a to otázka trasy mestského opevnenia, systém ciest a prívod vody v obdobiach druhého chrámu, v dobe rímskej a byzantskej.

559-573: **Mordechai Aviam – Jakob Ashkenazi: Late Antique Pilgrim Monasteries in Galilean Loca Sancta.** Monasticizmus bol od svojich raných čias spájaný s púťami, a to kvôli kľúčovej úlohe, ktorú zohrávali mnísi pri zaobstaraní potrieb pútnikov, a to sekulárnych i duchovných. Prepojenie medzi mníchmi a pútnikmi je dosvedčené na mnohých posvätných miestach Palestíny, či už v puste, alebo obývanej oblasti. Jeruzalem

a jeho okolité oblasti spolu s pútnickými cestami vedúcimi na vrch Nebo na východe, k vrchu Sinaj na juhu a do Egypta boli posiate tuctami pútnických kostolov, ktoré boli pod správou mníchov a nimi aj udržiavané. Aktivity týchto mníchov dokumentujú textové pramene ako aj archeologické nálezy.

Hoci nie sú zachované takmer žiadne písomné pramene, ktoré by spomínali pútnické kláštory v Galilei, archeologické vykopávky objavili pozostatky kláštorov na miestach ako Seforis, Nazaret, Magdala, Tabga, Kafarnaum a Kursi. Zdá sa, že Galilea, čo sa týka púťi, bola v neskorom staroveku oveľa významnejšia, než dokladajú itineráre raných kresťanských púťi do Svätej zeme. V tejto štúdií menovaní archeológovia z Kinneret College on the Sea of Galilee skúmajú dôkazy o pútnických kláštoroch v Galilei a analyzujú, aké miesto mal monasticizmus v galilejskej *Loca sancta* v neskorom staroveku.

575-589: **Győző Vörösz: Machaerus Anastyloses: The Re-Erection of Two Complete Herodian Columns in the Fortified Royal Palace at the Dead Sea.** Archeologické nálezisko Machareus pri Mŕtvom mori je historickým miestom, kde bol uväznený a sťatý Ján Krstiteľ. Na tomto mieste robilo vykopávky Studium Biblicum Franciscanum v dvoch etapách pod vedením profesorov Virgilia Corba (1978–1981) a Micheleho Piccirilla (1992–1993). Výskumný tím Maďarskej akadémie umení vedie na tomto pútnickom mieste archeologický výskum od roku 2009 pod vedením autora tejto štúdie. Štúdia opisuje teoretické architektonické rekonštrukcie herodiánskej dórskej stĺpovej dvorany a iónske kráľovské kúpele spolu so znovu zdvihnutým pôvodným stĺpom, ktorý bol zdvihnutý v roku 2014. Väčšina týchto architektonických prvkov dvoch pôvodných herodiánskych stĺporadií opevneného kráľovského paláca bola vykopaná pod vedením Studium Biblicum Franciscanum.

591-601: **Émile Puech: Inscriptions en araméen christo-palestinien du Wadi Hajjaj (Sinaï).** Odborník na rukopisy od Mŕtveho mora É. Puech predstavuje v tomto článku päť nápisov v palestínsko-kresťanskej aramejčine, ktoré vyryli pútnici na jednu zo skál (skala II) na plošine Wadi Hajjaj, kde táborili karavány. Je to na juh od 'Ain Hūdhrāh, na východ až severovýchod od Sinajského polostrova. Toto miesto bolo známe ako zastávka palestínskych pútnikov z byzantského obdobia na ceste na Svätý vrch a do Kláštora sv. Kataríny. Nápis odhaľujú hlboký náboženský cit v srdciach pútnikov počas ich cesty a ich hlbokú vieru v Ježiša, Spasiteľa.

615-647: **Asher Ovadiah – Sonia Mucznik: The Symbolic Significance of Menorah.** Cieľom autorov tohto článku je preskúmať symbolický význam menorah (sedemramenný svietnik) v judaizme, založený na rôznych literárnych prameňoch a umeleckých/archeologických dôkazoch. Mnohí odborníci sa touto témou zaoberali a uvážili, že menorah vyjadruje viacero symbolických ideí. Hoci niektoré staroveké sekulárne pramene referujú o symbolickom význame menorah, mala by byť táto téma nutne skúmaná v príslušných tradičných, ortodoxných, rabínskych prameňoch.

615-647: **Bruno Callegher: Note su Augustus Spijkerman numismatico (1920-1973).** Revízia/výskum článkov v archíve SBF poskytla rozhodujúce informácie pre lepšie pochopenie postavy Augusta Spijkermana, všeobecne známeho numizmatika na poli týchto štúdií. Bol expertom na mince z rímskych provincií Palestíny a Dekapolisu, bol obozretný

pri identifikovaní nepublikovaných vzoriek a schopný tak konzervovať numizmatické zbierky Múzea a tie svoje, že aj po desaťročiach si zachovávajú hodnotu.

Archív zložiek je rozdelený na desať sekcií s niektorými nepublikovanými rukopismi, zachovanými ako poznámky, numizmatickými spismi, skriptami a listami s odborníkmi na sýrsko-palestínsku menu. Sme schopní vysvetliť rast jeho záujmu pre túto tému; výskum provinčného razenia mincí v rímskom Dekapolise a provincii Arabia, pozornosť nielen pre vzácne mince (z obchodov so starožitnosťami), ale aj pre nálezy z vykopávok. Jeho príspevok ku klasifikácii mincí objavených v Khirbet Qumran a Ain-Feshkha počas vykopávok Rolanda de Vaux v 50. rokoch 20. storočia má zásadný (a dodnes nezanedbateľný) význam.

*Vavrinec Radoslav Mitro OP
Dominikánsky konvent
Mäsiarska 6
040 01 Košice*

Recenzie

VAŇUŠ, Marek: *La presenza di Dio tra gli uomini. La tradizione della „shekinah“ in Neofiti e in Matteo (TG.T 214), Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2015. 429 s. ISBN 978-88-7839-317-2.*

Predkladaná monografia je dizertačnou prácou Mareka Vaňuša SVD pod vedením prof. Massima Grilliho z Pápežskej Gregorovej univerzity v Ríme. Jej cieľom je ozrejmiť koncept *šekiny* (shekinah) – Božej prítomnosti uprostred svojho ľudu – v historickom kontexte konca 1. storočia po Kristovi v prvej fáze formatívneho judaizmu (tannaim) a v začiatkoch kresťanstva, v dvoch dôležitých, reprezentatívnych textoch: v Evanjeliu *podľa Matúša* (Mt) a v targume *Neofiti* (N). Ako podčiarkuje sám autor, biblicko-teologická analýza sa koncentruje na motívy spojené s konceptom *šekiny* a ich literárno-teologický kontext v uvedených spisoch. Komparatívna a pragmatická metodológia dovoľuje osvetliť spoločné dedičstvo dvoch tradícií (dôvera v Božie vedenie a dôležitosť *tóry*), ako aj rozdielnosti či špecifiká, ktorými sa interpretuje Ježiš ako skutočná *šekina* a komunita učeníkov, v ktorej je možné skúsenostne zažiť Božiu prítomnosť.

Monografia zachováva klasické členenie. Hneď v úvode (s. 7-21) autor vysvetľuje dôležitosť témy, *status quaestionis* výskumu, prínos predkladanej práce, metodológiu a rozvrh práce. Prvá časť (s. 25-188) sa týka štúdia targumu Neofiti. V prvej kapitole autor predkladá literárne charakteristiky targumu, datovanie a náčrt metodológie štúdia (s. 25-57). Druhá kapitola (s. 59-144) analyzuje texty, v ktorých sa objavuje koncept *šekiny*. Tretia kapitola systematizuje charakteristické aspekty konceptu z pohľadu syntaxe, literárnej štruktúry, komunikačného kontextu a pragmatickej stratégie (s. 145-188). Druhá časť monografie (s. 191-334) sa sústreďuje na text Mt. Štvrtá kapitola (s. 191-252) analyzuje úvodné kapitoly Mt (1,18–2,23) ako programové *ouverture* celého diela z literárneho, intertextuálneho a naratívneho aspektu so zameraním na koncept *šekiny* skrze citácie a alúzie. Piata kapitola (s. 253-334) predkladá analýzu motívu *šekiny* vo zvyšku Mt evanjelia. Záver tvoria reflexie na tému „prítomnosti“ z dvoch perspektív – N a Mt; spoločný hlas zoči-voči historickej kríze a nové chápanie *šekiny* z pohľadu Mt (s. 335-343). V prílohe (s. 346-354) čitateľ nájde pomocný materiál vo forme naratívnej schémy

evanjelia a štruktúry vybraných textov (Mt 1,18–2,23; 2,1–12; 2,13–23; 17,14–20; 18,12–20; 26,17–29; 28,16–20). Bohatá bibliografia (s. 365–404) sumarizuje výskum témy i oboch textov z rozličných perspektív.

Autor vo svojej precíznej analýze textov a konzultácie relevantnej bibliografie prináša nové svetlo do vzťahov dvoch komunit – zjednodušene *synagógy* a *eklézie* – v období po roku 70 po Kristovi, po katastrofe prvej židovskej vojny. Pre čitateľa monografie je dobré uvedomiť si, že základná výzva historického kontextu je formulovaná v otázke: „Kde je teraz Boh? Opustil svoj ľud?“ Stará biblická skúsenosť Božej prítomnosti a sprevádzania ľudu a prísľuby dané samotným Bohom (Ex 25,8; 29,45–46; Nm 35,34; 1Kr 6,13; Ez 43,9; Zach 2,14; 8,3; Ž 135,21; 1Krn 23, 25; Iz 8,18; Joel 4,17.21; Ž 15,1; 74,2; Ez 43,7) sú úplne spochybnené zoči-voči ruinám Chrámu i Jeruzalema. Obidve komunity sa snažia nájsť odpoveď na túto ťaživú situáciu práve v *relektúre* skúsenosti, zachytenej vo Svätom písme.

Autor monografie prekračuje tradičný prístup k Mt, a to vymedzovanie sa rodiacej sa komunity kresťanov voči synagóge (s. 8–9), aby začal ozrejmovvať spoločný *background*, ktorý je evidentný v samotnom texte Mt (dôležitosť starozákonných textov, tóra [*sic*], rešpekt voči Chrámu). K spoločnej teologickej tradícii patrí aj *šekina* – Božia prítomnosť alebo *sláva* uprostred Izraela. *Kódex Neofiti* – antický targum – je vhodným textom pre analýzu tohto spoločného konceptu, a to nielen pre výskyt termínu a jeho interpretácie, ale predovšetkým kvôli starobylym tradíciám, ktoré sprostredkuje. Legitímnosť tohto prístupu potvrdzujú aj súčasné štúdiá, ktoré podčiarkujú nie *neskorú dátáciu* finálnej redakcie textu, ale *starobylosť tradícií*, ktoré sprostredkuje samotný text z palestínskeho kontextu. Autor vychádza z tohto predpokladu (s. 13–14). N je preto možné pripodobniť k antickému *telu*, v ktorého vrstvení odkrývame jednotlivé historické úseky a ich „dedičstvo“ ako kontinuum špecifických tém (s. 45–49).

V Mt tento termín lektor stretáva hneď pri prvom čítaní textu v inklúzií „Boh s nami“ a „ja som s vami“ (1,22–23; 28,20) a vo výrokoch „s vami“ (17,17; 18,20; 26,29). Koncept „prítomnosti Boha“ vystupuje do popredia aj skrze detailnú analýzu funkcie biblických citácií a alúzií. Toto všetko tvorí základ pre analýzu spoločnej teologickej tradície, ako to uvádza autor.

Svoju dôležitosť majú samozrejme aj odlišnosti. V prvom rade kristologická relektúra *šekiny* ako odpoveď na krízu obdobia po roku 70. Výsledkom autorovej analýzy je odkrytie reality dvoch komunit, ktoré síce kráčajú svojou vlastnou cestou, avšak participujú na spoločnom dedičstve Božieho slova (s. 14). Pre komunitu Ježišových učeníkov Božie pôsobenie v dejinách, jeho skutky záchranu a samotná prítomnosť vrcholia v osobe Ježiša z Nazareta, *syna*

Dávidovho a syna Abraháma (Mt 1,1) (s. 211-221, 242-243, 245-246). Pre židov rabínskeho typu sa očakávaná naplňajú v dare *tóry*, ktorá zostáva jediným spôsobom Božej prítomnosti v nových historických kontextoch (s. 15, 149-152, 182-187).

Tento prístup je sám o sebe inovatívny. Nie menej dôležitým prínosom je metodológia. Autor podčiarkuje, že historicko-kritický prístup je nedostatočný, a to kvôli množstvu neistôt a hypotéz (zdroje, redakcie, atď.), ktoré mu jeho vlastný kritický aparát nedovoľuje prekročiť. Avšak teologicko-pragmatický prístup, budujúc na výsledkoch historicko-kritickej metódy, sa pokúša ozrejmiť komunikačný kontext obidvoch textov (s. 14) a pragmatiku textu. Fenomény, ktoré nie sú predmetom historicko-kritickej metódy. Čo do metodológie práce, autor namiesto hľadania vzájomnej sémanticko-teologickej závislosti sa snaží poukázať na analógie, pričom rozvíja Chiltonov prístup¹. Ten zdôrazňuje štúdium literárneho kontextu (s. 55) a intertextuality, v prípade N s Hebrejskou Bibliou (BH), s gréckym prekladom BH (LXX), palestínskymi targumami (TP) a targumom Onkelos (TO) (s. 56). Analógie možno identifikovať na štyroch úrovniach², z ktorých si autor vyberá dve: a) charakteristické frázy a koncepty v obidvoch textoch, b) zdieľanie rovnakých tematických dôrazov.

Pragmatická perspektíva, ktorú autor aplikuje, vychádza z chápania biblického textu nielen ako zdroja informácií, ale aj a predovšetkým ako formatívneho (performatívneho) média, t. j. ako biblický text v procese komunikácie *pôsobí* na svojho adresáta, akú *ilokučnú* a *perlokučnú* silu nesú texty. Tento prístup je inšpirovaný štúdiom z oblasti filozofie jazyka a opiera sa o význačných odborníkov ako Austin, Searle, Bianchi a v oblasti literárnej kritiky Eco a Ricoeur. V biblickej exegéze túto perspektívu rozvíjal prof. Lentzen Deis a jeho žiaci, medzi nimi prof. Grilli³. Dôraz na *pragmatiku* textu predstavuje

¹ CHILTON, Bruce David: Eight Theses on the Use of Targums in Interpreting the New Testament. In: Bruce David Chilton: *Judaic Approaches to the Gospels* (ISFCJ 2), Atlanta: Scholars Press, 1994, 305-315.

² FLESHER, Paul – CHILTON, Bruce David: *The Targums. A Critical Introduction* (SAIS 12), Leiden – Boston: Brill, 2011, 385-408.

³ SEARLE, John Rogers: *Expression and Meaning. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; AUSTIN, John Langshaw: *How to do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press, 1962; ECO, Umberto: *Meze Interpretate*, Praha: Karolinum, 2004. RICOEUR, Paul: *From Text to Action*, London: Continuum, 2008; GRILLI, Massimo – DORMEYER, Detlev: *Palabra de Dios en lenguaje humano*, Navarra: EVD, 2004; GRILLI, Massimo: Parola di Dio e linguaggio umano. Verso una pragmatica della comunicazione nei testi biblici, *Greg* 94 (2013) 525-547; FUMAGALLI, Anna: *Gesù crocifisso straniero fino alla fine dei tempi*, Frankfurt am Mein: Peter Lang, 2000.

skutočne nový impulz z pohľadu nielen slovenského biblického výskumu. Monografia sa stáva konkrétnym príkladom aplikácie pragmatickej perspektívy. Je nesmierne dôležité ešte raz zdôrazniť, že pragmatická perspektíva nepotiera historicko-kritický výskum, ale buduje na ňom.

V prípade analýzy N a Mt sa dôraz kladie na modalitu, typ a podmienenosť prítomnosti *šekiny* (s. 56-57). Po analýze textov, v ktorých sa koncept v jeho rozmanitosti nachádza, autor pristupuje k systematizovaniu výsledkov (s. 145-167). Dôraz kladie na špecifické použitie, syntagmy sloviess a dôležitosť motívov v naratívnom kontexte. V ďalšom kroku hľadá komunikačný kontext, intertextuálne alúzie a komunikačné stratégie, skrze ktoré je čitateľ vtiahnutý do komunikácie konceptu *šekiny*.

Autor hneď v úvode upriamuje pozornosť na výsledky výskumu, o ktoré sa opiera v metodológii práce (s. 18). Za nedostatok však recenzent považuje absentujúcu časť o samotnej metodológii pragmatického prístupu. Bol by to neoceniteľný príspevok k prebiehajúcej diskusii v oblasti hermeneutiky a zjednodušenie čítania pre neodborníkov, v tomto prípade biblistov a vyučujúcich na teologických fakultách, väčšinou zakorenených iba v historicko-kritickej metóde. Autor na viacerých miestach síce vysvetľuje dôvod a spôsob pragmatickej analýzy (napr. symbol mozaiky; s. 145-146), ale predsa sa žiada ucelená vysvetľujúca podkapitola. Niekoľko príkladov. Autor hovorí o *čitateľovi*, ale nezasvätený čitateľ monografie nevie, či mieni historického čitateľa, aktuálneho čitateľa N/Mt alebo implikovaného čitateľa. Kto nepozná dielo Eca alebo Isera, nezorientuje sa v otázkach implikovaného čitateľa/autora. Rovnako správne aplikuje Searlom navrhnutý a neskôr modifikovaný vzorec ilokúcií (reprezentatívne, komisívne, direktívne a ďalšie), ale neodborník nechápe ani dôležitosť, ani efekt analýzy na implicitného čitateľa a silu, akou je reálny čitateľ vťahovaný do procesu čítania a v ňom k modifikácii vlastných postojov. Tento nedostatok však nijako neznižuje hodnotu dizertačnej práce.

Na ilustráciu pragmatického prístupu vyberám nasledujúce príklady z monografie. Autor dochádza k záveru, že N predstavuje *šekin* v binómiu „sláva šekiny“ a zároveň ako entitu neoddeliteľne spojenú s Pánom skrze genitívnu formu „Pánova“, „moja“ v prípadoch Božej reči, „tvoja“, napr. v modlitbe Mojžiša (s. 146-148). Je spojená so slovesom „prebývať“ v *afel* a vyjadruje takto Božiu činnosť, ktorá je dôvodom, že *šekina* prebýva uprostred ľudu. Je výsledkom Božieho záväzku, vyplývajúceho zo Sinajskej zmluvy, a pre ľud je prejavom požehnanja (s. 149). Prebývanie je spojené so svätyňou, ale N nikdy priamo netvrdí, že prebýva vo svätyni. Vlastným miestom *šekiny* sú nebesia a jej sláva naplňuje celú zem (s. 150). Namiesto presne vymedzeného miesta N hovorí alebo naráža na „prebývanie medzi ľuďom“, „uprostred Izraela“. Nie je to nemenné

a bezpodmienečné prebývanie, ale závisí od poslušnosti voči Božím príkazom (s. 150). Je teda možné, že *šekina* sa vzdiali. *Šekina* sa aj „zjavuje“. Toto zjavenie je prezentované vo forme hithpeel – „je zjavená“, čím sa znova zdôrazňuje Božia iniciatíva. Ľud ju vníma – „vidí“ a „pozerá“. Alebo „je zjavená očiam ľudu“ (s. 150). Ďalšia syntagma predstavuje *šekin*u ako „ide, kráča“ s ľudom. Stáva sa jeho sprievodcom a vodcom (v kombinácii „ísť, kráčať pred“) a ochrancom („kráčať doprostred ľudu“). *Šekina* je vnímaná ako ochrana, víťazstvo a sprevádzanie. Je to forma požehnaní. Alebo ako prehra, katastrofa, keď sa pre hriech ľudu *šekina* vzdiali.

Ďalším dôležitým krokom pragmatickej perspektívy je analýza literárneho kontextu, v ktorom sa koncept nachádza. Aj samotný spôsob narácie vedie a formuje čitateľa. Hagadické prídavky N majú svoj zmysel v aktualizácii slov Písma pre čitateľov, ktorí čítajú – počúvajú targum v istej špecifickej historickej situácii (s. 153). Dlhá hagada N Gn 3,24 spája *šekin*u so zachovávaním príkazov (kráčať podľa tóry). Adam svojou neposlušnosťou voči tóre stratil kontakt so *šekinou*, stratil takto raj a je opustený. Zakúša samotu. Cesta naspäť je návrat k poslušnosti voči príkazom. Abrahám aj Jakub sa stávajú vzorom nerozdeleného srdca. A práve kvôli nerozdelenému srdcu sú schopní skúsenostne zažiť slávu *šekiny* (s. 153-154). Vrcholom Božej starostlivosti je zmluva na Sinaji. Je vyvrcholením Božej aktivity, Božích zázrakov pre ľud. V týchto veľkých skutkoch mala svoju aktívnu úlohu práve *šekina*. Zachovávanie Sinajskej zmluvy sa takto stáva cestou ku skúsenosti *šekiny* (s. 154). Mojžiš, Áron a starší ľudu, ktorí vystúpili k Pánovi a zachovali jeho slová, sú nasledovníkmi Abraháma a vzormi pre dnešok. Rovnako sa skupina rebelov stáva negatívnym vzorom. Čitateľ sa nielen dozvedá, ale je aj *vyzývaný*, aby rovnako ako Izrael v púšti, aj on sám zachovával tóru, ak sa nechce vzdialiť od *šekiny* a riskovať takto vlastné zničenie. Zároveň je *utvrdený* v tom, že Pánova vôľa nie je vzdialiť *šekin*u od ľudu, ale zachrániť ho od zničenia (s. 155).

V akom *komunikačnom kontexte* vzniká N? V akom myšlienkovom prostredí sa pohybuje čitateľ? Aké odpovede pozná na krízu doby? Porovnávanie s ostatnými spismi doby dovoľuje načrtnúť nasledujúci myšlienkový kontext, do ktorého vstupuje N ako partner dialógu (s. 167-181). Po roku 70 existovali najmenej štyri odpovede na krízu: apokalyptická, odpoveď kumránskeho spoločenstva (pochádza pred roku 70), odpoveď kresťanskej komunity a farizejského hnutia. Kresťanská odpoveď a odpoveď kumránskej komunity svojou teológiou presahujú potrebu svätých miest a chrámového kultu. Apokalyptická odpoveď sa však sústreďuje na deň súdu, v ktorom Pán bude trestať a spravodliví budú odmenení a budú jesť plody stromu života. Súd je spájaný s bojom a povedie k obnove národa, miesta a kultu (s. 169-170). Farizeji vo svojej

odpovedi na krízu po roku 70 ukazujú na neprítomnosť *šekiny*, a to kvôli hriechu ľudu, zároveň však aj na súcit Pána, ktorý celkom neopustí ľud. Pán sprevádza ľud aj v exile. To, čo je dôležité a ostáva ako výzva, je neprepadnúť plaču a lamentovaniu, ale sústrediť sa na nábožnosť, skutky milosrdenstva a štúdium tóry (s. 171-174). N je v dialógu s týmito predstavami.

Aké odpovede dáva N na krízu doby? Aké sú komunikačné stratégie autora? V prvom rade nesmieme zabudnúť na charakter samotného targumu: text, ktorý sa obracia na komunitu poslucháčov. Svojich adresátov oslovuje skrze 2. osobu množného čísla „vy“ aj na tých miestach, kde pôvodný TM používa 2. osobu jednotného čísla „ty“. Takto vŕahuje autor poslucháčov do priameho dialógu (s. 181). Z použitých syntagiem pre *šekin* je pre poslucháča-čitateľa hneď zrejmé, že Pán je aktívny vo všetkých udalostiach spojených s ľudom a *šekinou*. *Šekina* sama o sebe, bez Pána, nejestvuje. Je to jeho dielo (s. 182). Skrze naratívny pohyb je čitateľ-poslucháč (a v ňom celá komunita) vedený k poznaniu, že prítomnosť *šekiny* je úzko spojená s postojom voči tóre. Úvodná hagada N Gn 3,24 vo forme rozprávania ukrýva ilokučnú silu výzvy prispôbiť sa, prijať tóru a kráčať podľa nej a *vyhábať sa* neposlušnosti, ktorá vedie do záhuby. Nutnosť poslušnosti voči tóre sa vracia na iných miestach vo forme *prikazov* počúvať a konať podľa tóry, ktorá je darovaná na Sinaji, a *vyhábať sa* vzburám (s. 182-183). Nebezpečenstvo vlastnej cesty – a z toho vyplývajúca katastrofa – je načrtnuté v rozprávaniach o vzburách proti Pánovi pod horou Sinaj a v Pánovej reči Mojžišovi, v ktorej ukazuje hriešnu budúcnosť ľudu a jej dôsledky (s. 183). Pre čitateľa-poslucháča sa text stáva *upozornením* a *výstrahou*. Zároveň je to *výzva* vybrať si správnu cestu. V záverečnej Mojžišovej modlitbe požehnaní N Dt 33,16.26.29 vyjadruje Mojžiš svoje pranie, aby si ľud vybral dôveru a tým si zabezpečil prísľub požehnaní (s. 183). Pragmatika textu teda spočíva vo *výzve* zmeniť situáciu katastrofy na požehnanie, a to cestou absolútnej poslušnosti voči tóre. Komunikačná stratégia N spočíva vo využití hagadického rozprávania ako dodatku k BH s cieľom povzbudzovať, vystríhať a vyzývať. Takto N a jeho komunikačné stratégie pripravili kritický aparát k špecifickému štúdiu Mt.

Mt ponúka novú reлектúru tohto konceptu *šekiny* v rovnakej forme ako targum. Obidva sú charakterizované formou midrašu. Analýza Mt 1,18–2,23 ako programového úvodu do celého evanjelia ukazuje na témy *šekiny*, ktoré sú prítomné v celom evanjeliovom rozprávaní. Literárny kontext úvodu tvorí genealógia, ktorá pripomína historické udalosti Izraela: pred monarchiou, monarchia, exil. Tvorí úvod k Mt 1,18–2,23 ako pripomienka nielen dejinných udalostí so všetkou slávou i biedou, ale v prvom rade ukazuje na Božie pôsobenie, ktoré stojí v pozadí týchto udalostí (s. 197, 206-207, 242). Božie pôsobenie v dejinách vrcholí v osobe Ježiša, ktorý je Emanuel – Boh s nami (Mt 1,20-23).

Takto sú naplnené prisľúbenia dané Abrahámovi (Gn 12,1-3) a Dávidovi (2Sam 7,16 a paralely). Mt núti svojho čitateľa zastaviť sa a sústrediť sa na identitu dieťaťa, ktoré sa narodí nie bez Božej intervencie. K tomu slúži aj slovo Písma, ktoré sa naplňuje v dejinných udalostiach narodenia Ježiša (s. 213). Identita Mesiáša sa však neviaže na politický boj – Ježiš „zachráni svoj ľud *od ich hriechov*“. Hriech je dôvodom vzdialenia sa človeka od Boha – rovnako ako to popisuje targum N. Boh koná, aby *skrze syna* uzdravil vzdialenosť medzi človekom (Adamom) a Bohom (s. 215). V konečnom dôsledku je to Boh, ktorý pôsobí v dejinách. Je to jednoznačná alúzia na prezentáciu *šekiny* (s. 242). K tomu slúžia aj citácie naplnenia alebo alúzie na text Písma. Takto sa ukazuje Matúšova reлектúra konceptu *šekiny* vo svetle udalosti Ježiša z Nazareta. Tou pravou *šekinou* je sám Ježiš. V ňom, v jeho pôsobení, v jeho slovách a v jeho osude Boh koná, sprevádza a vedie svoj ľud. Aj v živote Syna sa opakujú dejiny národa – útek, exil, prenasledovanie a napätia. A keďže je to Boh, ktorý stojí za tým všetkým, a je to on, čo vzkriesil Syna, zasluhuje si plnú dôveru (s. 242-244, 246-247).

Autor zdôrazňuje, že Mt ukazuje aj na strach, neistotu a zmätok človeka voči neočakávanému zásahu Boha (Jozef – Mt 1,19-20; 2,22; mudrci a Herodes 2,1-3). V komunikačnom kontexte Mt nepriamo naráža na udalosti prvej židovskej vojny a povojnové obdobie. Svojho čitateľa *vedie k dôvere* napriek všetkým pochybnostiam a k *otvorenosti* voči Bohu, ktorý vždy koná. Čitateľ si uvedomuje *možnosť výberu postoja*: Herodesov alebo Jozefov? Cesta strachu alebo otvorenosti voči Bohu? Mt skrze náráciu pozýva k správnej voľbe. Ilokučná sila výzvy prichádza aj skrze neustále odvolávanie sa na naplnenie Písom, ktoré pripomína Boží poslaný. Človek je však pozvaný spolupracovať na naplnení plánov Pána ako Jozef (s. 250). Mt povzbudzuje svojho čitateľa, aby nestrácal dôveru, lebo Boh počas dejín neopustil svoj ľud ani svojho Syna Ježiša, a tak neopustí ani komunitu, ktorá prechádza ťažkým obdobím (s. 251, 334).

Mt ponúka reлектúru konceptu *šekiny*. V osobe spravodlivého Jozefa potvrdzuje dôležitosť vernosti tóre, zároveň zdôrazňuje otvorenosť voči neočakávanému pôsobeniu Boha v dejinách (Mt 1,24-25; 2,14-15.21-23). Týmto vernosť tóre dostáva novú dimenziu. Ľudsky neočakávaný, ale v Božom pláne predvídaný vstup do dejín (prorocké texty), je samotná osoba Ježiša. *Šekina* ako miesto alebo možnosť stretnutia s Pánom prichádza k ľudu v osobe Ježiša, ktorý zachraňuje od hriechu a sprevádza ľud na jeho ceste až do skončenia vekov (Mt 1,21.23; 2,1.22-23; 28,20).

Odhliadnúc od absentujúcej podkapitoly, v ktorej by sa pragmatický prístup inšpirovaný Searlom a Ecom a už aplikovaný aj v exegéze vysvetlil, monografia je hodnotným prínosom nielen pre poznanie formatívneho obdobia raného kresťanstva a judaizmu – hľadanie odpovede na krízu doby, vzájomný

dialóg, reлектúra vlastnej skúsenosti vo svetle Písma – ale je aj kreatívnym vstupom do hermeneutickej diskusie v biblických a literárno-filozofických kruhoch. Na záver nezostáva nič iné ako popriať autorovi ďalšie plodné roky práce v odkrývaní bohatstva Božieho slova.

*Róbert Jáger
Domikánske námestie 13
043 43 Košice*

BROŽ, Jaroslav: *List Židům* (Český ekumenický komentář k Novému zákonu), Praha: Česká biblická společnost ve spolupráci s Centrem biblických studií AV ČR a UK v Praze, 2015. 260 s. ISBN 978-80-87287-73-6.

Katolícky kňaz Jaroslav Brož prednáša od roku 1997 novozákonnú exegézu na Katolíckej teologickej fakulte UK v Prahe. Už z prehľadu jeho publikačnej činnosti sa stáva zrejším dôraz viacerých jeho štúdií a článkov na témy kňazstva Ježiša Krista v prirodzenej spojitosti so spisom List Hebrejom, ktorý je *Magna charta* a jedinečný prejav kresťanskej homiletiky pre Kristovo kňazstvo v Novom zákone. Práve kňazstvo Krista sa vyprofilovalo v dejinách Cirkvi do podoby služobného kňazstva v Cirkvi. Udialo sa to vďaka implicitným náznakom v novozákonných spisoch, ale aj explicitným zmienkam o diverzite služieb v prvotnej Cirkvi a v neposlednom rade prispel k tomu aj List Hebrejom. Tristným je preto fakt, že práve služobný typ kňazstva sa stal atakovaným a pre niektorých súčasníkov doslova redundantným. I preto sa stalo publikovanie tohto ekumenického komentára chvályhodným literárnym a teologickým počínom doc. Broža, pretože prehlbuje tak potrebné chápanie konceptu novozákonného kňazstva, ktoré komentár vníma v kontinuite so starozákonným kňazstvom a jeho kultovými kategóriami najmä na báze kategórie vzťahu popri prvkoch diskontinuity v pohľade na Ježišovo kňazstvo a jeho jedinečnú osobnú obeť.

Autor komentára, ktorý je už 16. zväzkom v rámci edičnej série Český ekumenický komentář k Novému zákonu, rieši v úvode otázku autorstva, adresátov, žánru, štruktúry a teológie spisu (s. 9-25). Potom podá veľmi podrobný výklad textu v piatich kapitolách (s. 26-224), ktoré zámerne neobsahujú odborné poznámky textovej kritiky. Komentár je precíznou textovou a teologickou analýzou zameranou hlbšie pri dôležitých pojmoch a zvratoch. Posolstvo jednotlivých častí je súčasťou komentára spolu s piatimi krátkymi exkurzmi včlenenými do komentárov častí: Hymnický úvod: 1,1-4; I. Postavení Krista: 1,5–2,18; Velekněž hodný víry a milosrdenství: 3,1–5,10; Kristovo kněžství a jeho oběť: 5,11–10,39; Víra a vytrvalost: 11,1–12,13; Přímé cesty: 12,14–13,19; Závěr: 13,20-25. Autor

vníma list ako starovekú homíliu zachytenú literárnym spôsobom a dodatočne doplnenú záverečným listovým formulárom. Svojou exegetickou analýzou odhaľuje v tomto spise jeden z pilierov novozákonnej teológie, ktorý ponúka unikátnu kňazskú kristológiu vypracovanú prostredníctvom kvalitnej gréčtiny, náročnej štruktúry homílie a za pomoci viacerých rétorických nástrojov blízky alexandrijskej tradícii, ktorá bola poplatná platonizmu filónovského typu, ale aj židovským midrášskym postupom. Tento fakt ako i ďalšie dobové postupy autor opakovane reflektuje. Pre samotné členenie textu a jeho komentovanie si autor osvojil štruktúru, ktorú vo svojej objavnej pionierskej práci *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris 1963 priniesol Albert Vanhoye, emeritný profesor Pápežského biblického inštitútu v Ríme. Pomocou literárnej analýzy založenej na štrukturalizme ponúkol päťčlenné delenie listu, pričom v ňom centrálna koncentricky usporiadaná časť Hebr 5,11–10,39 nadobúda strategické postavenie v rámci spisu a celej jeho teológie, kde osobitné poslanstvo zadovážia stredové celky 8,1–9,10 a 9,11–28 postavené do kontrastu. Práca od Vanhoye je až podnes prelomovou pre odborné štúdiá spisu, vďaka čomu sa List Hebrejom v posledných päťdesiatich rokoch teší odbornému záujmu po opustení marginalizovanej polohy v záujme vedeckej a laickej komunity. Veľmi cenným je v komentári literárno-teologická pozornosť k strednej kulticky zameranej časti, ktorá kladie základy kňazskej kristológie. Autor je veľmi pozorný na výklad štýlovo odlišných náukových a exhortatívnych častí, ktoré sa v liste opakovane striedajú, a tiež pri výklade množstva metafor a rétoricky náročných obrazov.

Komentátor sa konfrontuje vo svojom odbornom výklade v diskusii s početnými súčasnými komentármi a štúdiami najmä z anglosaskej oblasti. Lektorovi chýbala v komentári hlbšia diskusia o spôsobe citovania starozákonných miest a zámernom vynechávaní autorov posvätných textov, čím sa vnímajú ich texty ako aktuálne živé Božie slovo. Tento fakt s vysokou pravdepodobnosťou ovplyvňuje tento list bez uvedenia autora, kde je jeho poslanstvo dôležitejšie ako samotná identita pisateľa. Komentár je veľmi kvalitným študijným, ale aj pastoračným prameňom pre teológov, kňazov, kazateľov, no je podaný aj pre širšiu laickú verejnosť. Autorovi patrí za jeho odbornú prácu vďaka spolu so želaním, aby jeho dielo prinieslo úžitok na poli teológie a duchovného života.

Jozef Jančovič
Kapitulská 9
811 01 Bratislava

Svätý Gregor z Nyssy: *Výklad Veľpiesne (1. časť). Prológ a Homílie 1–5* (Starokresťanská knižnica 6), Helena Panczová ed. Úvodná štúdia, preklad, poznámky a indexy, Bratislava: Dobrá kniha, 2015. 232 s. ISBN 978-80-7141-927-3.

Predložená publikácia od svätého Gregora z Nyssy: *Výklad Veľpiesne (1. časť). Prológ a Homílie 1–5* je už v poradí VI. zväzkom projektu Starokresťanskej knižnice, ktorá prostredníctvom vydavateľstva Dobrá kniha pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity prichádza na slovenský publikačný trh.

Publikácia je zostavená z troch častí. Prvú časť tvorí veľmi vhodne zaradená úvodná vedecká štúdia (s. 7-37). Tá pozostáva z introduktívnych informácií o autorovi a jeho diele (s. 7-9), ďalej sú to dve hlavné časti, ktoré sa venujú alegorickej exegetickej metóde v antike a kresťanskom staroveku (s. 9-24), a následne sa štúdia zaoberá aj samotným alegorickým výkladom Veľpiesne a jej tém v rámci kultúr starovekého Blízkeho východu v nadväznosti na samotný jej kresťanský výklad (s. 24-37). Záver úvodnej vedeckej štúdie tvoria praktické edičné poznámky, ktoré sa venujú technike prekladu, členenia textu, umiestnenia biblických citátov v samotnom diele a spôsobu citovania.

Druhá časť obsahuje už samotný preklad knihy sv. Gregora z Nyssy: *Výklad Veľpiesne*. Ten v predmetnej publikácii je rozdelený do dvoch častí a pozostáva z Prológu (s. 41-52) a Homílií 1–5 (s. 51-192). Samotný prológ predstavuje špecifický výkladový úvod k nasledujúcim homíliám, ktorý sa prevažne dotýka symbolickej reči Veľpiesne. Je vhodne zapracovaný už samotným sv. Gregorom z Nyssy, pretože ukazuje jeho chápanie alegórie (s. 43-46). Časť sa opiera o biblické texty a vysvetľuje ich ako spôsob obrazného vyjadrovania sa Ježiša zachytený v štyroch evanjeliách (porov. Jn 3,14; Mk 4,10-20; Lk 24,25 alebo Mt 16,6-22). Rovnako nadväzuje aj na niektoré časti z *Corpus Paulinum*, ktoré vychádzajú z textu: „... litera zabíja, kým duch oživuje“ (2Kor 3,6) a ktoré poukazujú na Gal 4,24; 1Kor 9,9 či 1Kor 10,11 (s. 46-47) spolu so záverom autorovej apologetickej práce (s. 50-51).

Samotný výklad Veľpiesne je podaný v publikácii prostredníctvom Homílie 1–5 (s. 53-192). Homília 1 podáva výklad biblických textov Pies 1,1-4 (s. 53-82); Homília 2 výklad textov Pies 1,5-8 (s. 83-107); Homília 3 textov Pies 1,9-14 (s. 108-134); Homília 4 textov Pies 1,15-2,7 (s. 135-163) a Homília 5 podáva výklad biblických textov Pies 2,8-17 (s. 164-192). Každá z častí Homílie 1–5 obsahuje vlastný úvod, ktorý čitateľovi pomáha pochopiť autorovo premostenie základných ideí smerom k alegorickému výkladu jednotlivých veršov Veľpiesne. Všetky predstavené interpretácie a hermeneutika vybraných a podľa autora kľúčových obrazov v jednotlivých biblických veršoch Veľpiesne majú

praktické pastoračné využite pri duchovnej formácii v rámci biblickej spirituality. Veľmi zaujímavým spôsobom ukazujú na používanie alegórie v kresťanskom staroveku vo viacerých úrovniach porozumenia biblickej symboliky: výklad Pies 1,3c-4c; 1,7-1,8; 2,3; 2,5; 2,10-13 a pod.

Záver publikácie tvoria dodatky (s. 193-222). V nej autorka – prekladateľka – podáva zoznam použitej bibliografie a veľmi vhodne zapracovaný index biblických statí, vecný a menný index, čo čitateľovi umožňuje rýchlu orientáciu v citovaných biblických pasážach zo Starého a Nového zákona a taktiež orientáciu v termínoch v publikácii.

Dielo má presah na viaceré teologické špecializácie, ako je patristika, dejiny Cirkvi, spiritualita, biblická hermeneutika a pod. Hneď v úvode sa predstavuje život a dielo sv. Gregora z Nyssy. Publikácia prináša obraz vzťahu medzi človekom a Bohom, pričom vníma jeho viaceré roviny ako vzťah Boha a ľudskej duše, Boha a Cirkvi, Boha a ľudstva alebo vzťah Boha a ľudskej prirodzenosti (s. 7). Všetky tieto aspekty je potrebné reflektovať v rámci blízkeho a vzdialeného kontextu ako jedno dielo výkladu Veľpiesne. Dôležitým aspektom na porozumenie publikácie ako celku je to, že *Výklad Veľpiesne* vzniká v rámci duchovnej prípravy v období 40-dňového Pôstu pred slávením Veľkej noci (s. 8-9).

Aby dnešný čitateľ čo najlepšie porozumel *Výkladu Veľpiesne*, autorka venuje úvodnú časť podrobnému predstaveniu alegorickej exegetickej metódy, ktorá tvorí základ výkladu biblickej knihy. Štúdia je viac zameraná filozoficky a literárne než teologicky, a to z jednoduchého dôvodu, že alegorická metóda bola v prvom rade známa v profánnom svete filozofov v kontexte chápania svojej doby (interpretácia starogréckych mytologických textov [s. 11-13]) a až neskôr bola prevzatá kresťanskými školami (s. 15-16). Štúdia uvádza slovenského čitateľa do oblasti interpretácie obrazov, symbolov a metafor ako kľúčového problému interpretácie. Tieto fenomény pre dnešného človeka vytvárajú určitý hermeneutický problém porozumenia symbolom a obrazom, čo v praxi vytvára neschopnosť porozumieť obsahu Písma, ak sa neakceptujú spôsoby vyjadrovania danej doby. V tejto línii je aj predstavené dielo výkladu vnímané na základe určenia dvoch biblických zmyslov, ako je *sensus literalis* a *sensus spiritualis*, pričom v diele dominuje samotná alegória ako súčasť preneseného významu (s. 21-24).

Alegorická metóda je predstavená z viacerých rovín kresťanského staroveku. V nich je evidentný a dôležitý vplyv prostredia profánneho helénskeho sveta, ale aj vplyv židovsko-kresťanských komunit. Veľmi vhodne sú zaradené aj interpretačné postupy, poukázanie na špecifiká židovského alegorického výkladu Tóry v helenistickom svete (s. 14-15). Neskôr však dominuje typológia v rámci kresťanského výkladu Starého a Nového zákona (s. 17).

V rámci alegorického výkladu v staroveku sú zaradené aj existujúce kontroverzie nám známe aj z iných diel antiky, ktoré sa stretávajú v položenej otázke: „Do akej miery je správne pri výklade odpútať sa od doslovného znenia?“ (s. 20). V tomto zmysle je aj dôležitá nadväznosť na súčasnosť predstavením krátkeho historického exkurzu vnímania alegórie a duchovného výkladu v 18. – 20. storočí. Stanovené problémy a ťažkosti otvárajú otázku interpretácie symbolov a obrazov v starovekých kultúrach v problematike ich dnešného porozumenia. Alegorický výklad sa tak stáva „metódou“, ktorá je schopná pretlmočiť jazyk symbolov do pojmového sveta dnešného čitateľa a tak mu objasniť daný zmysel textu (s. 24). V tejto schéme tak môžeme čo najviac rozumieť písaným starovekým dielam a hodnotiť ich duchovne bohatý myšlienkový svet.

Vhodne je zaradená aj kapitola k téme ľúbostnej lyriky lásky medzi božstvom a ľuďmi v starovekých kultúrach. Ukazuje sa, že staroveký Izrael aj v tomto prípade pre vyjadrenie svojho know-how využíva existujúce koncepty svojej doby bežne známe v okolitých starovekých kultúrach. Rovnako je to aj pri chápaní mýtu ako naratívneho literárneho druhu, ktorý komunikuje cez reč symbolov (s. 25-26). V téme ľúbostnej lyriky v kresťanstve dominuje obraz svadby, kde ženichom je Mesiáš, Kristus, a nevestou Cirkev. V tejto interpretácii sa používajú aj ďalšie kategórie, kde pod nevestou môžeme rozumieť ľudstvo, ľudskú dušu, ľudskú prirodzenosť, jednotlivca, Cirkev a pod. (s. 35) Rysuje sa tak zaujímavá trojuholníková schéma, kde v strede trojuholníka je Boh a jeho cípy tvoria: jednotlivec, Cirkev a ľudstvo (s. 27-29). V nadväznosti na starovekých autorov sv. Gregor z Nyssy v tejto schéme prepája ľúbostnú tému Veľpiesne s teológiou vtelenia. Je tak evidentná spojitosť čítania Veľpiesne v židovstve (v čase Pesachu) ako aj prepojenie s kresťanstvom, pretože u sv. Gregora má teológia vtelenia svoje zavŕšenie v udalostiach Veľkej noci (s. 36-37).

Čitateľa môže prekvapiť, že autorka do popredia dáva hermeneutiku biblického textu podanú samotným autorom a vplyv doby i za cenu, že jej postup sa v niektorých detailoch odlišuje od metodológie, ktorá sa uplatňuje pri samotných prekladoch biblických kníh (s. 40). Rovnako používa „voľnejší slovník“ – nepoužíva tzv. „teologický slovník“, známy predovšetkým z teologických a biblických štúdií, ktorý k tejto problematike prinášajú dokumenty Pápežskej biblickej komisie *Interpretácia Biblie v Cirkvi* v časti Zmysly inšpirovaného Písma na s. 82-88 alebo *Židovský národ a jeho Sväté písma v kresťanskej Biblii* v časti Alegorická reлектúra a Návrat k literárnemu zmyslu na s. 35-37. Aj keď používaný termín „doslovný“ evokuje pre slovenského čitateľa určitý „fundamentalizmus“, pre správne objasnenie sa uvádza aj termín „prvoplánový“, teda slovný. Bohatý a objasňujúci poznámkový aparát (s. 44-45) ukazuje napr., že prepojenie používania

alegórie v profánej a kresťanskej oblasti vedie k čo najobjektívnejšiemu porozumeniu diela *Výklad Vel'piesne*.

Pri čítaní Prológu ako aj jednotlivých Homílií 1–5 je zjavné, že sv. Gregor z Nyssy je „maestro interpretácie“, pretože na viacerých príkladoch ukazuje, čo znamená prenesený význam textu s cieľom odhaliť skutočný zmysel slov a podávaného učenia poslucháčovi. Alegória ako prenesený výklad patrí do oblasti duchovného výkladu, čím sa pre človeka stáva duchovným pokrmom. Je aj dôležitým znakom alebo argumentom prijímať a odhaľovať významy Písma ako inšpirovaného Božieho slova s dôrazom na poslucháča, jeho osobný duchovný rozvoj a pastoračnú prax. Kontinuitu medzi židovským nazeraním na Vel'pieseň a dielom sv. Gregora z Nyssy *Výklad Vel'piesne* ukazuje aj to, že židia celé storočia radi čítali posvätné texty nie ako román, aby sa niečo dozvedeli, ale ako milostný list. „Keď čítate milostný list, pýtate sa, čo táto osoba chcela povedať týmto slovom. Dívali sme sa na to nie ako na knihu zbierok, príbehov a zákonov, ale ako na Boží milostný list adresovaný človekovi.“⁴ A zvlášť to platí aj pri čítaní tejto publikácie.

Osobne si myslím, že predstavené dielo *Výklad Vel'piesne* v jednotlivých homíliách skutočne približuje duchovné bohatstvo východnej patristiky ako aj spôsob práce s biblickým textom. Ten môže byť inšpiráciou a prínosom aj pre súčasných teológov, kňazov, rehoľníkov, katechétov a laikov, ale aj všetkých tých, ktorí v spiritualite kráčajú za hlbším a osobnejším spoznávaním Boha. Nič krajšie ako vzťah medzi Bohom a človekom na svete neexistuje a táto publikácia je toho živým príkladom.

Daniel Slivka
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Katedra historických vied
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov

⁴ KUSHNER, Harold: *Bible dokument o nečtenější knize světa. Díl I. a II.*, minúta 23:33-24:00. [Filmový dokument]. Christian History Institute 1996. Česká televize Brno, Tvůrčí skupina Jiřího Floriana. 2000.

Tenth anniversary of a permanent Biblical and Archeological Exposition in Croatia

The year 2015 marks the 10th anniversary of a permanent Biblical & Archeological exposition in Croatia. The following is a short and condensed presentation of this important institution by its author that includes an invitation to visit for those who are interested and find themselves near enough to include it in their itinerary.

The exposition is located in the premises of a large Franciscan monastery in the small town of Cernik near Nova Gradiška, in central Croatia, on the highway ca. 130 km east of Zagreb, thus easy to reach.

The exposition was officially opened on April 15, 2005, with big acclaim of the public, and an international scientific congress attached to it. The idea of its installation and the realization of the project has largely been the work of a local Franciscan, Prof. Dr. Tomislav Vuk, a professor since 1985 at the Faculty for Biblical Sciences and Archaeology in Jerusalem. He collected the exhibits, produced their scientific examination and description, partly also the restoration of archaeological objects, the photographic and computerized documentation and the final installation. Many refinements have been done since then.

As its main aim, the exposition has a general cultural character that collaterally includes also religious pedagogical aspects. It is thus appealing to the general cultural public as well as to people interested in the role of religious aspects in it.

Because of that, it has been put on the official itineraries for school excursions, from elementary classes up to university courses, especially in theological and archaeological faculties. It is visited by interested individuals and small and big groups, throughout Croatia but also from abroad (above 100 organized groups in 2014).

Through its concept and realization in that way the exposition contributes to the increase of general knowledge and culture, and through its presentation of

the origins and development of the three monotheistic religions – Judaism, Christianity and (indirectly) also Islam – it contributes to the mutual understanding and coexistence in cultural and religious diversity. With such broad and variegated aim and content, and particularly having a permanent character, this exposition has its importance not only locally but universally. This is the reason we present it here.

The exposition occupies the entire east wing of the monastery's big building, with two large halls. The first has a historical-archaeological character. This section offers the presentation, in a combination of chronological and thematic order, of the concrete life through the millennia of peoples who dwelled in the Ancient Near East and particularly of the historical context of the people who gave life to the Bible, as a work of literary and religious culture and one of main sources for historiography of the region from which it issued, through at least one millennium and a half. In a condensed manner this section also offers an insight into today's look of the Holy Land, particularly of the four main sites of the New Testament: Bethlehem, Nazareth, Capernaum and Jerusalem. It thus can offer a useful introduction and preparation for a pilgrimage there. Or, after a pilgrimage, for renewal and a deepening of the knowledge and impressions brought from there.

This section is divided into thematic units, with general chronological order of the exhibits. It consists of three types of components that form a didactical unit: historical artifacts from the vast area of the Ancient Near East, from Paleolithic to the Early Arab Period (8th–9th cent. AD), in part also to the beginning of the 20th cent. AD. The information is completed by large posters that contain essential descriptive texts and additional photographic documentation.

The second and bigger hall is dedicated to the history of the main intellectual, cultural and religious product of the territory presented in the previous part – the Bible. The aim is not to present various scientific theories about the literary evolvement of its text, but of its transmission, once the text has been produced and completed. The exposition traces that way from the earliest manuscript testimonies of biblical text we have today till the newest scientific critical editions. That includes facsimile editions of almost all biblical codexes that significantly shaped the history of its transmission. The first section displays the historic manuscripts of the biblical text in original languages: Hebrew, Aramaic, Greek, and in other ancient translations. The other section offers the history of the biblical text in local use, i.e. in Croatian language, from oldest manuscripts in Slavonic language and Glagolitic script to the newest translations in current use. It traces the history of Croatian literacy and culture, indirectly, in the oldest phased, for other Slavic languages too. The section contains facsimile editions of some Glagolitic manuscripts, of *incunabulae* editions (books printed up to 1500 AD;

there are ten printed in Croatia or in the Croatian language, five of which have liturgical biblical text!). Included are most of the Croatian lectionaries and all relevant editions of the entire Bible.

The exposition is being continuously amplified and revised. Last important additions have been included during 2014. It is also accompanied by an archive of digital images of over 150.000 graphic files, and a library of biblical and archaeological literature that is currently being assembled.

The monastery is endowed with accommodation for ca. 20 participants of organized meetings, a large and marvelous natural surrounding, and a beautiful Baroque church. The whole complex was built between 1728–1784.

The visits (at least for the moment) upon personal contacts with personnel of the monastery: Tel. (+385) 35 369043; fax (+385) 35 369002; Email: fra.cernik@ofm.hr. Webpage: <http://zupa-cernik.hr/>.

*Tomislav Vuk OFM
Studium Biblicum Franciscanum (SBF)
Faculty of Biblical Sciences and Archeology
Via Dolorosa 1
P.O.B. 19424
9119301 Jerusalem
Israel*

Kolokvium „Sermo Dei currat et clarificetur“ u příležitosti 50. výročí vydání koncilní konstituce „Dei Verbum“

Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 25. 11. 2015

Mezi bohatým aktuálním děním současného církevního i společenského života mohla pozornosti mnohých uniknout jedna významná událost. Dne 18. listopadu 1965 byla téměř v závěru 2. vatikánského koncilu definitivně schválena a vydána jedna z jeho čtyř věroučných konstitucí *Dei Verbum*, která pojednává o Božím zjevení a otázkách s ním souvisejících.

Toto půlstoleté výročí, významné zejména pro všechny, kdo se věnují biblickému bádání, ale také pro služebníky Slova na různých polích biblického apoštolátu, bylo vzpomenuo skromným, ale hodnotným kolokviem na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze dne 25. listopadu 2015.

Titul této akademické slavnosti odkazuje na závěrečný 26. článek *Dei Verbum*, v němž se praví: „Tak tedy čtením a studiem posvátných knih ‘ať se šíří

slovo Páně a ať je přijímáno s úctou' (2Te 3,1)“. Koncil se tak připojuje k touze a výzvě apoštola národů, kterou současné biblické překlady tlumočí s drobnými významovými rozdíly. Český překlad *Dei Verbum* se inspiruje liturgickým překladem římsko-katolické církve (tzv. Bognerovým). Český ekumenický překlad Pavlova slova překládá: „...aby se slovo Páně stále šířilo a bylo oslaveno...“; Bible kralická čte: „...aby slovo Páně rozmáhalo se a slaveno bylo“; Česká jeruzalémská bible: „...aby Slovo Páně dokonalo svůj běh a bylo oslaveno“; B21: „...ať se Pánovo slovo rychle šíří, ať je přijímáno s úctou“. Při této překladové různorodosti je jasné, že velikému misionáři apoštolské doby, který podle Chrysostomových slov měl „Kristovo srdce“, šlo o dvojí: aby Slovo života nezůstalo uvězněno v lhostejnosti a nezájmu, ale našlo misijně nadšené vyznavače, kteří se o něj budou s radostí dělit. A potom, aby se mu dostávalo náležité úcty, která mu patří, protože vychází z Božího srdce.

Kolokvium bylo uvedeno slovy děkana fakulty Prokopa Brože, který vyzdvihl důležitost biblického bádání pro všechny ostatní teologické obory, jak spekulativní, tak praktické. Velmi jsme si vážili toho, že nás svou osobní přítomností pocítil velký kancléř fakulty, kardinál Dominik Duka. Jeho erudovanost na poli biblistiky není neznámá. Ve svém příspěvku se s účastníky podělil o osobní vzpomínky a zkušenosti z dob, kdy česká církev v nesvobodné době s nadšením a chutí ze skrovných zdrojů a mnohdy se značným rizikem uváděla do života obnovu biblického studia a apoštolátu.

Jedním z hlavních bodů kolokvia byla prezentace nového dokumentu Papežské biblické komise *Inspirace a pravda Písma svatého*, kterou přednesl Josef Hřebík (KTF UK), hlavní překladatel a odborný redaktor překladu dokumentu do češtiny. Upravený text jeho přednášky je uveden samostatně v tomto čísle *StBiSl*.

Historický pohled na pokoncilní biblickou práci poskytl účastníkům kolokvia Pavel Větrovec (KTF UK) v horizontu „Od Dei Verbum k Verbum Domini“. Jeho zamyšlení mimo jiné ukázalo, jak plodné byly podněty 2. vatikánského koncilu, když po necelém půlstoletí je církev schopna podat takovou bilanci biblického apoštolátu a zralý pohled na teologii biblického slova, jak ji obsahuje posynodní exhortace Benedikta XVI. *Verbum Domini*.

Druhou část kolokvia otevřelo kritické/recenzní pojednání Martina Prudkého (ETF UK) o slovenských Komentářích ke Starému zákonu, zejména ke knize Exodus (Kolektiv autorov vedený Jozefem Tiňom, *Exodus* [KSZ 3], 2013). Na velkoryse pojaté začínající slovenské komentářové řadě vyzdvihl Prudký především skutečnost, že je jedinečným viditelným příkladem toho, jak plodná může být koncilní obnova na poli biblistiky, když se setká s pílí badatelů a dobrým organizačním zázemím. Pochvalu si zaslouží zejména širší interpretačního pohledu,

zahrnující vedle poctivé jazykové a literární analýzy také hledisko židovské a patristické exegeze a snaha o pastorační aplikaci textů.

Přítomnost nelze dostatečně pochopit bez dějinných kořenů. V tom smyslu mělo na kolokviu své místo historické okénko Tomáše Matějce (KTF UK) „Četba Písma laiky v Kontroverzích sv. Roberta Bellarmina“. Protireformační apologetika vůdčího jezuitského teologa ukazuje úskalí interpretace biblických textů, kterých si je vědoma i současná katolická církev a akademická biblistika a řeší je prostředky, které navazují na křesťanskou tradici a doplňují ji novými hermeneutickými poznatky.

Poslední příspěvek kolokvia se týkal článku 21 *Dei Verbum*, podle něhož má být Boží slovo „pokrmem duše, čistým a trvalým pramenem duchovního života.“ Jaroslav Brož (KTF UK) mluvil o „Konceptuální a stylové různosti biblických textů a jejich čtení coby «pokrmu duše»“. Poukázal na to, že přes různost literárních forem, které biblistika 20. století detailně prozkoumala, má Písmo svaté v jednotě biblického kánonu ráz sapienciálního textu, tedy slova, které přes pojmovou a stylovou různost sleduje jeden cíl, totiž uvést posluchače do slyšení Božího hlasu a zprostředkovat mu poznání Božího srdce. To není možné bez meta-textových faktorů, jako je jisté koherentní prostředí, jímž je pro biblické texty společenství věřících, a autorita „mudrce“, kterou v případě Písma zastává ten, kdo má podíl na církevním magisteriu.

Závěrem je třeba ještě dodat, že v organizování kolokvia se spojila Katedra biblických věd Katolické teologické fakulty UK v Praze a novozákonní sekce projektu „Historie a interpretace Bible“ (GA ČR P401/12/G168), které poskytly této zdařilé akci nezbytné institucionální zázemí.

Kéž i v dalších letech díky nadšeným a pilným služebníkům Slova se Boží zvěst o spáse „šíří a je přijímána s úctou.“

Jaroslav Brož
Thakurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
Česká republika

Inspirace a pravda Písma svatého podle Papežské biblické komise

Úvod

V exhortaci *Verbum Domini*, která navázala na biskupský synod o Božím slově v životě a poslání církve, tehdejší papež Benedikt XVI. píše:

Teologická reflexe považovala jistě vždy inspiraci a pravdu za dva klíčové pojmy pro církevní hermeneutiku svatých Písem. Nicméně musíme přiznat, že dnes je nutné tyto skutečnosti patřičně prohloubit, aby se tak mohlo lépe vyhovět nárokům, které klade výklad posvátných textů přihlížející k jejich povaze. V této perspektivě vyjadřují naléhavé přání, aby bádání na tomto poli pokračovalo a přinášelo ovoce pro biblickou vědu a pro duchovní život věřících.¹

Papežská biblická komise se rozhodla na toto papežovo přání odpovědět a vypracovala příspěvek věnovaný adekvátnějšímu chápání zmíněných pojmů inspirace a pravdy, přičemž vzala v úvahu to, co zvláštním způsobem odpovídá povaze Bible a jejímu významu pro život církve.

Dokument Papežské biblické komise s názvem *Inspirace a pravda Písma svatého* vydalo v italském originále v roce 2014 nakladatelství Libreria Editrice Vaticana a v českém překladu vychází v roce 2015 v Karmelitánském nakladatelství v Kostelním Vydří. Podtitul *Slovo, které pochází od Boha a mluví o Bohu pro spásu světa*, vyjadřuje dvě základní hlediska, na něž se dokument zaměřuje. Boží slovo se hlásá a naslouchá se mu především v liturgickém shromáždění, v kontextu eucharistické bohoslužby. Právě toto místo, kde se vždy po přečtení biblického textu připomíná: „Slyšeli jsme slovo Boží“, je také nejvhodnějším kontextem pro studium jeho inspirace a pravdy. Jde o slovo, které od Boha pochází a zároveň o Bohu mluví. Tyto dva významy jsou mezi sebou hluboce propojeny: jedině Bůh zná Boha, takže jenom Bůh může sám o sobě mluvit adekvátním a spolehlivým způsobem. Jeho slovo je ovšem zprostředkováno lidmi a je adresováno lidem, kteří mu mají naslouchat s patřičnou úctou a pozorností, aby pochopili to, co toto slovo sděluje o Bohu, a tak aby vstupovali do stále živějšího společenství s ním.

Dokument se člení do tří hlavních částí. První část se zabývá inspirací Písma svatého a zkoumáním jeho původu od Boha, druhá část studuje pravdu Božího slova s důrazem na její ústřední téma, totiž na poselství o Bohu a o jeho

¹ BENEDIKT XVI., *Verbum Domini. Posynodní apoštolská exhortace o Božím slově v životě a poslání církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, č. 19, s. 38.

plánu spásy. Třetí část pak je věnována některým výzvám, které pocházejí přímo z Bible, v určitých aspektech se zdají popírat její ráz Božího slova, a působí proto mnohým dnešním čtenářům značné obtíže. Dokument si všímá dvou takových výzev: jednak otázky, jak chápat historickou pravdu biblických vyprávění, jednak otázky, jak chápat starozákonní texty, které mluví o násilí, resp. novozákonní texty, které se týkají postavení ženy. Tato třetí část chce ukázat, jak překonávat při výkladu zmíněných textů na jedné straně fundamentalismus a na druhé straně skepsi.

Svědectví biblických spisů o jejich původu od Boha

Podívejme se teď postupně na tyto tři hlavní části dokumentu trochu blíže, byť jenom ve stručném přehledu. Na základě toho, co o inspiraci říká věroučná konstituce II. vatikánského koncilu *Dei verbum*² a posynodní apoštolská exhortace Benedikta XVI. *Verbum Domini*³, vyjadřuje se dokument v první části o původu biblických spisů od Boha. Nechce ale dokazovat skutečnost inspirace biblických spisů ani poskytnout ucelenou nauku o inspiraci, protože to je úkol systematické teologie. Dokument vychází z pravdy víry, podle které jsou knihy Písma inspirovány Bohem a sdělují jeho slovo, a zaměřuje se pouze na to, jak knihy Písma samy svědčí o vztahu svých autorů k Bohu, a tedy o svém původu od Boha. Zvláštní pojem inspirace je v nich výslovně vyjádřen jen zcela ojediněle (2 Tim 3,15-16; 2 Petr 1,20-21) a pojmově není nijak ujasněn. Také o způsobu svého sepsání a o své povaze jako psaných dokumentů neříkají biblické knihy téměř nic. Naproti tomu na božský původ svého obsahu a poselství poukazují neustále a různými způsoby. A tak široký pojem zjevení a specifitější pojem jeho inspirovaného písemného svědectví – často od sebe nerozlišitelné – jsou tu nahlíženy jako jeden jediný proces.

Co říkají biblické knihy o vztahu mezi těmi, kdo je sepsali, a Bohem, čili jak dosvědčují svůj původ od Boha? V Pentateuchu vystupuje Mojžíš jako osoba ustanovená Bohem za jediného zprostředkovatele jeho zjevení. V této části Písma nacházíme jedinečnou výpověď, že Bůh sám napsal text deseti přikázání a odevzdal ho Mojžíšovi (Ex 31,18). Mojžíš je pak pověřen, aby zapsal další Boží slova (Ex 34,27), a tak se definitivně stal Hospodinovým prostředníkem pro celou Tóru (srov. Dt 31,9). Prorocké knihy znají různé formule k vyjádření skutečnosti, že Bůh sděluje své slovo inspirovaným poslům, kteří ho mají předávat lidu. V Žalmech modlící se člověk slyší Boží hlas, vnímaný především ve velkých

² DRUHÝ Vatikánský koncil, *Dei verbum*. *Věroučná konstituce o Božím zjevení*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, č. 11, 14, 16; s. 115, 117, 118.

³ BENEDIKT XVI., *Verbum Domini*, č. 15, 19; s. 32, 37-38.

událostech stvoření a izraelských dějin spásy, ale také v některých zvláštních osobních zkušenostech. Obdobně v mudroslovných knihách, zde reprezentovaných knihou Sirachovcovou, meditativní studium zákona a proroků, vedené básní Boží, činí z různých pokynů vyučování božské moudrosti.

V Novém zákoně tvoří vrchol Božího zjevení Ježíšova osoba, jeho činnost a cesta. U všech autorů a spisů Nového zákona proto veškerý vztah k Bohu závisí na vztahu k Ježíšovi. Evangelia dosvědčují – každé svým osobitým způsobem – svůj božský původ tím, že představují Ježíše a jeho zjevovatelské dílo; Jan přitom tvrdí, že je očitým svědkem Ježíšova díla od samého začátku. Ve Skutcích apoštolů pojednává Lukáš o povelikonoční činnosti očitých svědků a služebníků slova (srov. Sk 1,3). Pavel dosvědčuje, že přijal od Boha Otce zjevení o jeho Synu (Gal 1,15-16) a že viděl vzkříšeného Pána (1 Kor 9,1; 15,8). Autor listu Židům závisí ve své znalosti spásy na očitých svědcích Pánova hlásání. A konečně autor Apokalypsy popisuje, jak přijal zjevení obsažené v jeho knize: od Boha Otce skrze Ježíše Krista ve znameních, kterým rozumí za pomoci anděla vykladatele.

Souhrnně řečeno, základní je vždycky dar osobního vztahu k Bohu (bezpodmínečná víra v Boha, bázeň Boží, víra v Ježíše Krista, Božího Syna). V tomto vztahu lidský autor přijímá různé způsoby, jimiž se Bůh zjevuje (stvoření, dějiny, přítomnost Ježíše z Nazareta). V ekonomii Božího zjevení, které vrcholí v poslání jeho Syna Ježíše, podléhá jak osobní vztah k Bohu, tak i způsob zjevení, obměnám, a to podle různých fází a okolností procesu zjevení. Z toho plyne, že inspirace je analogicky tatáž u všech autorů biblických knih, ale je rozmanitá z důvodu ekonomie Božího zjevení. Máme-li pojmu inspirace dobře porozumět, musíme vzít v úvahu vnitřní pohyb v procesu literárního utváření Písem. Inspirace se týká jak každého jednotlivého textu, tak i celku kánonu, který spojuje tradice starozákonní s tradicemi novozákonními: staré tradice Izraele, předávané písemnou formou, jsou opakovaně čteny, komentovány a nakonec vyloženy ve světle Kristova tajemství, které jim dává jejich plný, definitivní smysl.

Svědectví biblických spisů o jejich pravdě

Pojem inspirace je těsně spjatý s pojmem pravdy: Bůh, který mluví, totiž nemůže klamat. Ve druhé části se proto dokument zaměřuje na pravdu Bible, jejímž středem je, jak vyplývá z konstatování *Dei verbum*⁴, Bůh a spása člověka. Co tedy říkají biblické spisy o Bohu samém a co říkají o Božím plánu spásy člověka? Z obrovského bohatství Bible jsou pochopitelně vybrány jen některé reprezentativní knihy, s ohledem na různé literární druhy a důležitost textů.

Samotné dílo stvoření je odrazem božské vůle být Bohem „pro člověka“: Bůh ze své iniciativy zjevuje sám sebe ve svém stvořitelském díle, které je

⁴ DRUHÝ Vatikánský koncil, *Dei verbum*, č. 2, s. 109.

definováno jako „dobré“ (Gn 1,31). Bůh se ale projevuje také v jedinečné historii izraelského národa, a to mnoha spásnými zásahy – vysvobozením z egyptského otroctví (Ex 14), osvobozením od modloslužby (Ex 20; Dt 5) a darem Zákona. Prorocké výroky vyjadřují jak Boží požadavky, zjevené lidu v dějinných událostech, tak i Hospodinovu věrnost navzdory vinám Izraele. Mudroslovná literatura prezentuje v konfrontaci s jinými starověkými kulturami izraelskou moudrost jako výsostný projev zjevené pravdy a snaží se podnítit oddanost srdce i rozumu. Hymnická literatura, zvláště Žalmy, oslavuje Boha Stvořitele a Spasitele, Boha přítomného v dějinách, Boha jako zdroj pravdy, a zároveň vybízí věřící k věrnému a spravedlivému životu.

Plán, který spojuje knihy Nového zákona, pak vede čtenáře k setkání s Kristem, „zjevovatelem Otce“, zdrojem spásy a posledním zjevením pravdy. Synoptická evangelia ukazují, jak Ježíš z Nazareta „naplnil“ očekávání Izraele: on je Mesiáš, Syn Boží, prostředník spásy. Posvěcen Duchem, zahajuje svou smrtí a svým vzkříšením nové časy, Boží království. Janovo evangelium dokazuje, že Kristus je plnost Božího Slova, že je Slovo zjevené učedníkům, kteří dostávají příslib daru Ducha. Pavlovy listy si činí nárok na autoritu apoštola, který vychází ze své osobní zkušenosti s Kristem, když šíří evangelium mezi pohany a s novým výrazivem předkládá Kristovo dílo kulturám své doby. Podle Apokalypsy Ježíš, který přijímá a dává inspirované slovo (srov. Zj 1,1), představuje sám nejvyšší dar Otce. Existuje naprostá shoda mezi plánem Božího království a jeho pravdivým uskutečněním v lidských dějinách prostřednictvím Krista. Až bude toto dílo dokončeno, Bůh o svých slovech slavnostně prohlásí: „Stalo se!“ (Zj 21,6)

V závěru druhé části zdůrazňuje dokument nezbytnost kanonického přístupu k Písmu. Každá biblická tradice musí být vykládána ve svém kanonickém výpovědním kontextu, což umožní jasně ukázat její diachronní i synchronní spoje s celkem kánonu. Kanonický přístup tak ozřejmuje vztahy mezi tradicemi Starého a Nového zákona a v Kristu, v jeho životě a díle, vidí naplnění a poslední smysl rozmanitých tradic starozákonních, definitivní a nepřekonatelné vyjádření pravdy, která byla zjevena a postupně se odhalovala v písemných tradicích první smlouvy. Pravda o Bohu a o spáse lidského rodu je pravda zjevená Ježíšem a v Ježíšovi: Bůh je společenství sám v sobě a nabízí společenství se sebou samým skrze svého Syna všem lidem.

Výklad Božího slova a jeho výzvy

Ve třetí části pak dokument nastiňuje způsob, jak se vyrovnat se dvěma typy výzev, které představují určité biblické texty vzhledem k dnešnímu stavu historických věd, pokud jde o faktografickou spolehlivost, a také vzhledem k morálním zásadám, pokud jde o násilí či o postavení ženy ve společnosti.

Tvrzení, že Bible sděluje Boží slovo, se zdá být některými biblickými pasážemi popřeno. Některá vyprávění se totiž zdají být nepravděpodobná a neschopná obstát před seriózním historiografickým výzkumem, jiné texty zase předkládají, ba dokonce přímo ukládají chování nemorální nebo takové, které protičečí sociální spravedlnosti. Jak dokument na tyto výzvy reaguje?

Na studiu čtyř příběhů ze Starého zákona, konkrétně Gn 15, potažmo celého abrahámovského cyklu, Ex 14, knihy Tobitáš a knihy Jonáš, ukazuje, že četba, zabývající se pouze o fakta, která se skutečně udála, není schopna pochopit záměr a obsah těchto textů. V případě Gn 15 a Ex 14 nelze vyprávěné události historickou vědou přesně ověřit. Pro vyprávěče těchto textů je historickým faktem mnohasetleté přežití jejich národa a rozhodující je jejich víra v Boha v dané situaci a zkušenosti (doby zajetí). V případě Tobitáše a Jonáše se konstatuje, že jejich texty sice nevyprávějí o událostech, které se skutečně staly, nicméně jsou to příběhy plné povznášejícího, poučného a teologického významu.

Pokud jde o vyprávěcí texty Nového zákona, ukazuje se, že zájem o fakta, která se udála, nestačí, ale že je třeba věnovat zvýšenou pozornost významu toho, co se vypráví. V evangelijních textech o Ježíšově dětství nemohou být všechny vyprávěné podrobnosti historicky ověřeny, ale Ježíšovo panenské početí je jasně potvrzeno. Zázraky (mocné skutky, znamení) jsou přítomny ve všech tradicích o Ježíšově činnosti. Jejich význam v synoptických evangeliích spočívá v tom, že naznačují spásnou přítomnost Božího království v Ježíšově osobě a díle; u Jana pak zjevují Ježíšův vztah k Bohu a vedou k víře v Ježíše. Velikonoční vyprávění svou rozdílností ukazují, že nejsou prostými kronikami, ale že vzbuzují pozornost teologickou hodnotou charakteristických rysů příběhu.

Starozákonní texty obsahující zákon o vyhlazení je třeba vyložit ve smyslu péče o radikální odstranění zla, aby se zachránilo obecné dobro, tj. posuzovat je jako určitý symbol nekompromisního soudu, ale vidět je zároveň v kontextu s texty, které je svou mírumilovností výrazně korigují a které hlásají soucit a odpuštění jako horizont dějinného působení Pána celé země a jako vzor spravedlivého jednání lidí. U tzv. proklínacích pasáží v žalmech by měl výklad vzít v úvahu tři aspekty: subjekt, který se modlí, tj. trpícího člověka, otázku: Oč prosí ten, kdo se modlí „Zbav nás od zlého“? a otázku: Kdo jsou nepřátelé modlícího se člověka? V tomto světle se žalмовé „kletby“ jeví jako jistý druh exorcismu, jehož slova jsou tvrdá, protože vyjadřují absolutní nepřítelství mezi Bohem a zlem, mezi dětmi Božími a světem hříchu.

Upřesnění týkající se postavení žen v pavlovských listech, a to jak v manželství, tak i v církevních shromážděních, ozřejmují zase nutnost rozlišovat mezi zásadami správného křesťanského chování a jejich uplatňováním v dobovém kulturním a sociálním kontextu.

Při četbě vyprávěcích textů v Bibli je třeba se vyvarovat dvou krajností: na jedné straně výlučného zaměření na fakta, která se skutečně udála, což znamená chápat je jako kronikářskou zprávu, a na druhé straně ze zjištění, že takovou kronikou nejsou, vyvodit závěr, že všechno v Bibli je pouhý výplod lidských idejí a různých forem lidské víry. Ne. Bůh se zjevuje v dějinách činy a slovy, které navzájem vnitřně souvisí. Úkolem Bible je tyto činy a tato slova předat. Úkolem seriózní četby Bible je věnovat těmto činům a slovům patřičnou pozornost.

Tak jako Bible vypovídá o dějinách zjevení, vypovídá zároveň i o dějinách zjevené morálky. A tak jako nemůžeme v každé biblické pasáži najít plné zjevení Boha, nemůžeme tam najít ani dokonalé zjevení morálky. Proto nesmí být jednotlivé pasáže Bible izolovány nebo absolutizovány, ale musí být chápány a hodnoceny ve svém vztahu k plnosti zjevení v osobě a díle Ježíšově, v rámci kanonické četby Písma.

Závěr

Bude-li se čtenář zaměřovat na hledání toho, co Písmo říká o Bohu a o spáse lidí, pak, i když nedosáhne vždycky náležitého pochopení dílčího textu, který právě čte, bude přece jen stále postupovat v poznání pravdy Bible, v duchovní moudrosti, která je cestou k plnému společenství s Bohem. Dokument Papežské biblické komise, poskytující základní orientaci na této cestě, mu v tom chce a může být vydatnou pomocí.

*Josef Hřebík
Thákurova 3
160 00 Praha 6
Česká republika
josef.hrebik@ktf.cuni.cz*

Libri ad directionem missi

BROŽ, Jaroslav: *List Židům* (Český ekumenický komentář k Novému zákonu), Praha: Česká biblická společnost ve spolupráci s Centrem biblických studií AV ČR a UK v Praze, 2015. 260 s. ISBN 978-80-87287-73-6.

PETRICOLA, Mariangela: *La rilevanza del cristianesimo come paradosso e con-passione. Itinerari teologico-fondamentali in I. Mancini e J. B. Metz* (TG.T 217), Roma: GBP, 2015. 432 s. ISBN 978-88-7839-321-9.

ROSA, Devin: *Fulfilled in Christ: The Sacraments. A Guide to Symbols and Types in the Bible and Tradition*, Steubenville, OH: Emmaus Road Publishing, 2015. 386 s. ISBN 978-1-941447-31-4.

Liber Annuus LXV 2015. Dedicated to Alfio Marcello Buscemi, ofm, on the Occasion of His 70th Birthday, Editor L. Daniel Chrupcała, Milano: Edizioni Terra Santa – Studium Biblicum Franciscanum, 2016. 542 s. ISBN 978-88-6240-422-8, ISSN 0081-8933.

Old Testament Abstracts 38 (3/2015), Editor Christopher T. Begg, Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America. 559-899 s. ISSN 0364-8591.

Old Testament Abstracts 39 (1/2016), Editor Christopher T. Begg, Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America. 1-254 s. ISSN 0364-8591.

Svetlo trojich dní



www.lumen.sk

102.9 Banská Bystrica
99.1 Bardejov
93.8 Bratislava
103.4 Brezno
105.8 Čadca
94.4 Košice
99.8 Levoča
89.7 Liptovský Mikuláš

106.3 Lučenec
89.4 Martin
103.3 Michalovce
105.8 Námestovo
95.7 Nitra
92.9 Prešov
98.1 Prievidza
106.3 Rožňava

96.1 Senica
93.3 Sitno
105.2 Skalica
90.6 Skalité
93.2 Snina
99.6 Spišská Stará Ves
99.8 Stará Ľubovňa
93.5 Štúrovo

102.9 Tatry
95.6 Topoľčany
93.3 Trenčín
98.1 Trnava
98.0 Zlaté Moravce
89.8 Žilina