



Obsah

Štúdie

| | |
|--|---------|
| <i>Mykhaylyna KEUSKOVÁ</i> Motív zeme ako predmetu vlastníctva v Žalme 37 | 137-152 |
| <i>Martina KORYTIAKOVÁ</i> On the Meaning of εις παρεμβολὰς αὐτοῦ in Jdt 16:2b | 153-174 |
| <i>Pavel VILHAN</i> Kniha Sirachovcova plná inšpirácie | 175-185 |
| <i>Alfio Marcello BUSCEMI</i> Pavol z Tarzu a materská Cirkev z Jeruzalema | 186-207 |
| <i>Helena PANCZOVÁ</i> Technika prekladu z biblickej gréčtiny (4): Analýza nového slovenského prekladu žalmov 50(51)–74(75) podľa Septuaginty | 208-249 |

Poznámky

| | |
|--|---------|
| <i>Blažej ŠTRBA</i> Vplyv latinského <i>misericors</i> na novozákonnú prekladovú voľbu „milosrdný“ | 250-259 |
| Recenzie | 260-277 |
| Správy a oznamy | 278-282 |





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 IX (2017), číslo 2

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, SK) – Massimo GRILLI (Roma, I) – Leslie HOPPE OFM (Chicago, USA)

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

Redakčná rada /Editorial board: Jaroslav BROŽ (Praha, CZ) – Juraj FENÍK (Košice, SK) – Júlia Daniela ISKROVÁ OP (Ružomberok, SK) – Róbert JÁGER (Košice, SK) – Peter JUHÁS (Münster, D) – Branislav KEUSKA (Ružomberok, SK) – Róbert LAPKO (Košice, SK) – Libor MAREK (Detroit, USA) – Jaroslav RINDOŠ (Bratislava, SK) – Milan SOVA (Bratislava, SK) – Jozef TIŇO (Bratislava, SK) – Gabriela Ivana VLKOVÁ OP (Olomouc, CZ)

Za lektorovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Jazyková úprava: Dušan Rončák

Obálka: Martin Mičko

Na príprave publikácie sa podieľali Štefan Macko, Zuzana Očkajáková, Cathal Ó Manacháim, Helena Panczová, Július Pavelčík, Daniel Škoviera a 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 hebrejčinu 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 verzou, 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, 12/2017.

Vychádza dvakrát do roka.

Cena: 6 €

ISSN 1338-0141

EV 3744/09

Contents

Treaties

| | |
|--|---------|
| Mykhaylyna KEUSKOVÁ The Motif of Land as an Object of Ownership in Psalm 37 | 137-152 |
| Martina KORYTIAKOVÁ On the Meaning of εἰς παρεμβολὰς αὐτοῦ in Jdt 16:2b | 153-174 |
| Pavel VILHAN The Book of Sirach Full of Inspiration | 175-185 |
| Alfio Marcello BUSCEMI Paul of Tarsus and Mother Church of Jerusalem | 186-207 |
| Helena PANCZOVÁ The Technique of Translating from Biblical Greek (4): An Analysis of the New Slovak Translation of Psalms 50(51)– 74(75) According to the Septuagint | 208-249 |

Notes

| | |
|--|---------|
| Blažej ŠTRBA The Influence of the Latin <i>misericors</i> on the New Testament Translation “merciful” | 250-259 |
|--|---------|

| | |
|----------------------|---------|
| Reviews | 260-277 |
|----------------------|---------|

| | |
|--|---------|
| Communications and References | 278-282 |
|--|---------|



Motív zeme ako predmetu vlastníctva v Žalme 37

Mykhaylyna Klusková

Úvod

Problematika zeme, a to hlavne Zaslúbenej zeme, je jednou z kľúčových pre viaceré knihy Starého zákona. V Žaltári sa o zemi hovorí v rôznych kontextoch a významoch. Jedným z textov tejto zbierky, v ktorom sa zem spomína pomerne často, je Ž 37. V rámci tohto literárneho diela opakovane zaznievajú výroky, v ktorých je zem chápaná ako predmet vlastníctva. Cieľom tohto článku je detailnejšie predstaviť tento motív a ponúknuť možnosti jeho interpretácie.

Predkladaný článok má tri hlavné časti. V prvej z nich uvedieme základnú charakteristiku Ž 37: predstavíme jeho literárny druh, usporiadanie materiálu a hlavné témy. V ďalšej časti zanalyzujeme zmienky o zemi, ktoré sa vyskytujú v masoretskej verzii textu. Sústredíme sa najmä na verše, ktoré obsahujú prisľúbenie vlastníctva zeme (vv. 9.11.22.29.34), ale budeme venovať pozornosť aj ostatným miestam žalmu, v ktorých sa hovorí o zemi explicitne, alebo sa na ňu nejakým spôsobom odkazuje. V poslednej časti príspevku predstavíme koncepciu zeme v Ž 37 a v závere budeme charakterizovať v základných črtách motív vlastníctva zeme v tomto texte.

1 Základná charakteristika Ž 37

Žalm 37 je často zaraďovaný k tzv. „múdroslovným žalmom“¹. Jeho didaktický, a nie modlitebný charakter² rozhoduje o tom, že exegéti v ňom

¹ Medzi biblistami neutíchajú diskusie o existencii literárneho druhu „sapienciálny žalm“, resp. jeho definície, ako aj zoznamu žalmov, ktoré môžu byť k nemu priradené. Pritom v prípade odporcov tzv. „múdroslovných žalmov“ nejde o popieranie sapienciálnych vplyvov v jednotlivých textoch Žaltára, ale skôr o odlišný prístup k otázke definovania a interpretácie týchto vplyvov, čo sa odzrkadľuje napríklad v používaní pomenovaní typu „žalmy blízke múdrosti“ („psalms with affinities to wisdom“) na označenie literárnych kompozícií, ktoré majú múdroslovný nádych. Porov. CRENSHAW, *Wisdom*, 187. V rámci tejto diskusie má Ž 37 už od čias Mowinckelovho významného diela

vidia napríklad poučnú báseň³, múdroslovné ponaučenie o živote⁴, zbierku múdroslovných vyjadrení⁵ alebo homíliu⁶.

Exegéti upozorňujú na príbuznosť skúmaného textu so sapienciálnou literatúrou Starého zákona. Prejavuje sa to napríklad v používaní múdroslovných literárnych druhov, akými sú napomenutia, poučenia, podmienené prísľúbenia, alebo príslovia typu „x je lepšie ako y“⁷. Žalm 37 charakterizuje aj sapienciálny štýl, pre ktorý sú príznačné: záľuba v jednoduchých antitezách, striedanie rád a vyhlásení, časté zdôvodnenia a odvolávanie sa na vlastnú skúsenosť⁸. Po tematickej stránke poukazuje na „sapienciálnosť“ žalmu to, že sa zaoberá otázkou úspechu bezbožného a venuje pozornosť samotnej múdrosti, ktorú spomína explicitne vo v. 30⁹.

Bibliisti zdôrazňujú najmä veľkú podobnosť medzi Ž 37 a Knihou prísloví, čo je viditeľné tak na slovnej báze, ako aj v použití rovnakých formálnych prostriedkov na vyjadrenie obsahu a v podobnom spôsobe argumentácie¹⁰. V Ž 37 sa napríklad objavujú povzbudivé vety, ktoré obsahujú zdôvodnenie (vv. 1-2), resp. prísľúbenia, predstavované ako dôsledok konania

„The Psalms in Israel's Worship“ svoje stále miesto medzi tými textami Žaltára, v ktorých je zreteľný múdroslovný vplyv. Porov. MOWINCKEL, *Psalms*, 111-112. Podľa R. Murphyho je Ž 37 azda jediným žalmom, o ktorého sapienciálnosti existuje medzi súčasnými exegétmi konsenzus. Porov. MURPHY, *The Tree of Life*, 221. S označením Žalmu 37 ako „múdroslovného“ sa stretáme napríklad v nasledujúcich publikáciách: DAHOOD, *Psalms I*, 227; ANDERSON, *Psalms*, 292; HURVITZ, *Vocabulary*, 49; ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *Salmi*, 630; KUNTZ, *Psalms*, 151; SYNOWIEC, *Gatunki literackie*, 63; MURPHY, *The Tree of Life*, 103.

² V žalme nenájdeme ani jedno oslovenie Boha. Nevyskytujú sa v ňom ani výzvy alebo prosby k Bohu.

³ Porov. CRAIGIE, *Psalms*, 296.

⁴ Porov. HOSSFELD – ZENGER, *Die Psalmen I*, 229. Podobne vníma charakter Ž 37 aj M. Oeming, keď poznamenáva, že v prípade Ž 37 ide o „eine reine Belehrung, ohne eine Anrede an Gott“ (OEMING, *Psalmen*, 205-206.).

⁵ Porov. WEISER, *Psalms*, 314-315.

⁶ Porov. TERRIEN, *Psalms*, 323; GOLDINGAY, *Psalms*, 517.

⁷ Porov. OEMING, *Psalmen*, 206.

⁸ Porov. ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *Salmi*, 630.

⁹ Porov. SYNOWIEC, *Gatunki literackie*, 64.

¹⁰ Porov. HENGSTENBERG, *Psalms*, 23; KIRKPATRICK, *Psalms*, 188. Podľa niektorých exegétov sú prepojenia medzi Ž 37 a Prís také tesné, že vyjadrenia z analyzovaného žalmu by sa mohli smelo začleniť do Knihy prísloví. Porov. ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *Salmi*, 630; MURPHY, *The Tree of Life*, 221; GOLDINGAY, *Psalms*, 517. J. A. Alexander pripúšťa, že Ž 37 mohol predstavovať model, podľa ktorého bola Kniha prísloví skonštruovaná. Porov. ALEXANDER, *Psalms*, 159.

(vv. 3-4). Autor taktiež porovnáva správanie a osud spravodlivých a bezbožných (vv. 21-22). Do žalmu je včlenené príslovie typu „x je lepšie ako y“ (v. 16). V texte nájdeme aj odvolávanie sa na vlastnú skúsenosť (vv. 25.35-36)¹¹. Obsahovo najbližšie Žalmu 37 sú podľa biblistov fragmenty Prís 10,27-32 a 24,1-22 (porov. najmä v. 1.15-16.19-20)¹².

Okrem spomenutých súvislostí medzi Ž 37 a Prís upozorňujú exegéti aj na prepojenia medzi týmto dielom a Ž 1¹³, ako aj textom Iz 58, 6-14¹⁴. Napríklad Ž 1 a 37 sú si blízke tematicky a lexikálne. V oboch sa spomína Pánov zákon, vyskytuje sa motív „cesty“ a „stromu“, používa sa antitéza spravodlivý – bezbožný. John Goldingay dokonca považuje Ž 37 za doplnenie Ž 1 alebo potvrdenie jeho posolstva: analyzovaný text je ponaučením pre človeka, ktorý prijal optiku úvodného textu Žaltára, ale nedokáže ju ďalej uplatňovať pod tlakom prežívaných životných situácií¹⁵. V záverečnej časti príspevku budeme venovať pozornosť najmä funkcii obrazu stromu v Ž 37 v nadväznosti na podobný obraz zo Ž 1.

Charakteristickou črtou Ž 37 je jeho abecedná štruktúra, ktorá sa prejavuje v tom, že jednotlivé úseky textu, a ide najčastejšie o pasáže obsahujúce dva verše, sú usporiadané tak, aby ich začiatkové písmená vytvárali hebrejskú abecedu¹⁶. Akrostichické členenie žalmu môžeme považovať za

¹¹ Porov. GOLDINGAY, *Psalms*, 517. O slovnom prepojení medzi Ž 37 a Prís čítaj v nasledujúcich publikáciách: HURVITZ, *Vocabulary*, 49; HURVITZ, ק"י, 109-112.

¹² Porov. KIRKPATRICK, *Psalms*, 188; HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen I*, 230. Podľa E. Zengera je možné, že sa autor Ž 37 inšpiroval textom Prís 24, ktorý podobne ako Ž 37 pozostáva z 22 prísloví. Porov. HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen I*, 230. Aj N. Lohfink pripúšťa, že sa autor Ž 37 inšpiroval textom Prís 24,19-20, keďže začiatok Ž 37 a uvedený fragment z Prís znejú skoro identicky. Porov. LOHFINK, *Die Besänftigung*, 80-81. V tomto kontexte stojí za povšimnutie článok W. Browna o povahe spoločnej rétoriky Prís a tzv. múdroslovných žalmov. V ňom autor poukazuje na špecifiká týchto literárnych kompozícií a poznamenáva, že napriek podobnosti niektorých literárnych motívov, vyskytujúcich sa tak v Knihe prísloví, ako aj v Ž 37, je ich spracovanie v spomenutých dielach často odlišné. Rozdiel je podľa autora viditeľný napríklad v prezentovaní spravodlivého a bezbožného. Tak sa Ž 37 venuje hlavne otázke ich osudu a stavu, a nie napríklad téme ich správania. Okrem toho získava spravodlivý vo svetle žalmu črty človeka chudobného, kým k podobnej identifikácii v Knihe prísloví nikdy nedochádza. Viac o špecifikách Prís a Ž 37 vo svetle spoločnej rétoriky čítaj v publikácii BROWN, „Come, O Children“, 87-90.

¹³ Porov. GOLDINGAY, *Psalms*, 517.

¹⁴ Porov. TERRIEN, *Psalms*, 322.

¹⁵ Porov. GOLDINGAY, *Psalms*, 517.

¹⁶ Porov. napr. ALEXANDER, *Psalms*, 159; CRAIGIE, *Psalms*, 296; TERRIEN, *Psalms*, 320. Abecedné usporiadanie Ž 37 nie je úplne pravidelné ani bezchybné.

Žalm 37 sa zaoberá najmä problémom úspechu bezbožného, ktorý sa stáva prameňom pochybností spravodlivého ohľadom správnosti ním zaujatého postoja. Autorova odpoveď na tento problém nabáda odstrániť zo života hnev a rozhorčenie a vyzýva adresáta nasmerovať energiu na konanie dobra a predovšetkým na dôveru v Pána. Dôvera v Pána je podľa Ž 37 zárukou riešenia všetkých problémov. V žalme opakovane zaznieva presvedčenie o pomínutelnosti bezbožného a šťastnom osude spravodlivého. Budúcnosť spravodlivého sa bude vyznačovať predovšetkým vlastníctvom zeme.

V ďalšej časti príspevku sa pokúsime odpovedať na otázku, čo znamená prisľúbenie vlastníctva zeme v Ž 37. Odpoveď ponúkne analýza tých častí žalmu, ktoré nadväzujú na problematiku zeme. Východiskovým textom pre toto bádanie bude masoretská verzia Ž 37.

2 Analýza zmienok o zemi v masoretskej verzii Žalmu 37

V masoretskej verzii Ž 37 nachádzame niekoľko veršov, ktoré nadväzujú na problematiku zeme. Väčšina z nich obsahuje zmienky, v ktorých je zem označená hebrejským podstatným menom ארץ. Okrem toho sú v žalme prítomné aj miesta nepriamo sa vzťahujúce na tému zeme – napríklad použitím slov, ktoré sú významovo príbuzné výrazu ארץ, alebo takých, čo sa nachádzajú v jeho sémantickom poli.

2.1 Analýza zmienok, ktoré obsahujú výraz ארץ

V Žalme 37 sa slovo ארץ vyskytuje šesťkrát, a to vo veršoch 3.9.11.22.29.34. Na všetkých miestach sa objavuje bez člena. V prvej zmienke (v. 3) je súčasťou vety formulovanej v rozkazovacom spôsobe a predstavuje predmet slovesa vytvoreného od kmeňa שכן s významom „bývať“, „zdržiavať sa na nejakom mieste“, avšak bez vytvárania trvalých väzieb s týmto

písmeno ו, ktoré malo byť istým reprezentantom bezbožného človeka, a fakt, že ו-strofa (v. 29) bola nahradená vetou o budúcom požehnaní spravodlivých, mali potvrdiť dôležitú myšlienku o pomínutelnosti bezbožného. Bezbožný bude podľa Ž 37 „vyťatý“ (podobne ako písmeno ו, ktoré ho symbolizovalo, zmizlo z abecednej štruktúry žalmu), teda prestane existovať, kým spravodlivý „bude vlastníť zem“. Porov. BENUN, *Order*, 2-3, 15-16, 20-22 [cit. 2013-07-21].

priestorom²¹, napríklad prostredníctvom zákonného vlastníctva konkrétneho územia²². V piatich nasledujúcich zmienkach (vv. 9.11.22.29.34) je podstatné meno אָרֶץ použité v oznamovacej vete ako priamy predmet slovesných foriem vytvorených od kmeňa ירש, ktorý znamená „stávať sa vlastníkom“, „nadobúdať vlastníctvo“, „vlastniť“ a v neskorších poexilových textoch aj „dedit“²³. S výnimkou v. 34 ide vždy o rovnakú konštrukciu – יִרְשׁוּ-אָרֶץ / יִרְשׁוּ-אָרֶץ, v ktorej sa okrem výrazu אָרֶץ vyskytuje sloveso vytvorené od kmeňa ירש v jiqtolí. Verš 34 obsahuje okrem podstatného mena אָרֶץ formu konštruovaného neurčitku – רָשָׁת, ktorá bližšie určuje výraz וַיִּרְוּמָהּ („vzdvihne ťa“).

Podmetom viet, v ktorých sa nachádza konštrukcia יִרְשׁוּ-אָרֶץ / יִרְשׁוּ-אָרֶץ sú tí, ktorí čakajú na Pána, resp. v neho dúfajú (קוֹי), pokorní (עֲנוּיִם)²⁴, tí, ktorých Pán požehnáva, doslovne „jeho požehnaní“ (מְבֹרָכֵי), a spravodliví (צְדִיקִים). V prípade uvedených slov nejde o názvy rôznych skupín spoločnosti, ale skôr o synonymické pomenovania, pomocou ktorých autor označuje spravodlivých v porovnaní k bezbožným²⁵. Zdá sa, že spomenuté označenia majú bližšie vysvetliť, čo znamená byť spravodlivým²⁶, a teda aj priblížiť podmienky vlastníctva zeme. Vo svetle v. 34 dostáva prisľúbenie vlastníctva zeme aj sám adresát žalmu (אָרֶץ לְרִשְׁתָּהּ לְרִשְׁתָּהּ), ktorý prejaví voči Bohu postoj dôvery a bude sa držať jeho cesty. Podobne aj vo v. 3 sa bývanie v zemi (שָׁכַן-אָרֶץ) spája s osobou adresáta žalmu, ktorého má charakterizovať dôvera v Pána a konanie dobra. Pritom samotné prebývanie v zemi môže byť chápané buď ako príkaz,

²¹ Inak je to v prípade koreňa ישב, ktorý opisuje usadenie sa na konkrétnom území. Porov. GÖRG, שָׁכַן, 695-696.

²² Porov. GÖRG, שָׁכַן, 695-696.

²³ Porov. LOHFINK, יָרַשׁ, 372-373.

²⁴ V niektorých prekladoch v. 11 sa stretne s chápaním pojmu עֲנוּיִם ako „chudobných“ (Porov. napríklad *Einheitsübersetzung* [1980]: „Doch die Armen werden das Land bekommen“; podobne KRAUS, *Psalmen*, 436; HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen*, 231.), resp. „utlačaných“ (Porov. DECLAISSE-WALFORD – JACOBSON – TANNER, *Psalms*, 349.) alebo aj „vydedencov“ (Porov. ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *Salmi*, 626.).

²⁵ Tí sú tiež predstavení pomocou rôznych označení: napríklad מְרַעִים „tí, ktorí konajú zle“ (v. 9; porov. v. 1); רָשָׁע „bezbožný“ (v. 10); מְקַלְלֵי „tí, ktorým on [Boh] zlorečí“ (v. 22); וְרֵעַ רָשָׁעִים „pokolenie bezbožných“ (v. 28).

²⁶ Pojem „spravodlivý“/„spravodliví“ (צְדִיקִים/צְדִיק) ako pozitívna charakteristika človeka sa vyskytuje v Ž 37 až deväťkrát (porov. vv. 12.16.17.21.25.29.30.32.39), teda najčastejšie v porovnaní s ostatnými označeniami. Z tohto dôvodu môže byť uznaný za hlavnú kladnú kvalifikáciu človeka.

resp. rada, ktorú treba vykonať, alebo ako obsah prisľúbenia, ktoré sa zrealizuje v budúcnosti²⁷.

Povšimnutiahodným faktom je to, že prisľúbenie vlastníctva zeme pre spravodlivých (vv. 9.11.22.29.34) sa v Ž 37 objavuje vždy v kontraste k predpovedi zničenia, ktoré bude osudom bezbožných. Vo väčšine prípadov sa nelichotivá skutočnosť, ktorá čaká hriešnikov, opisuje formami vytvorenými od slovotvorného kmeňa כרת (porov. יִכְרֹתוּן [v. 9]; יִכְרֹתוּ [v. 22]; נִכְרָה [v. 28]; הִכְרָה [v. 34]). Tento hebrejský koreň doslovne znamená „rezať“, „odrezať“, „zoťat“, napríklad strom (porov. napr. 1Kr 5,20; 2Krn 2,7.9.15; Jer 6,6; 10,3). V konjugácii nifal, v ktorej sa, mimochodom, vyskytujú všetky formy tohto kmeňa v Ž 37 (vv. 9.22.28.34.38), poukazuje na zničenie, pričom to nemusí byť nevyhnutne fyzická exterminácia, ale napríklad vylúčenie zo spoločnosti kultu alebo zmluvy (porov. napríklad Ex 30,38; Lv 7,20)²⁸. V múdroslovnej tradícii sa stretáme s prisľúbením, že bezbožní budú vyhubení a vytrhnutí zo zeme (!), kým priami a bezúhonní ju budú obývať (porov. Prís 2,21-22). Vo v. 10 analyzovaného žalmu, ktorý predchádza druhú zmienku, obsahujúcu prisľúbenie vlastníctva zeme pre spravodlivých (v. 11), odvodeniny od כרת síce nie sú použité, ale idea absolútneho vymiznutia bezbožného zo zeme je tam jasne viditeľná – on sám a miesto, kde žije, prestanú existovať (וְאִין רִשָׁע וְהִתְבַּנְּנָהּ (עַל־מִקְוֵמוֹ וְאִי־יָנוּ)). S presvedčením, že sa bezbožný pominie, sa stretávame aj na iných miestach žalmu (porov. vv. 2.20.36.38). Tie nie sú explicitne spojené s prisľúbením vlastníctva zeme pre spravodlivých, ale kontrast so situáciou alebo osudom spravodlivých je v ich najbližších kontextoch zachovaný.

Tvrdenia o zániku, resp. zmiznutí bezbožných, ktoré sa v Ž 37 vyskytujú aj v kontexte výrokov o budúcom disponovaní zemou spravodlivými, majú jasný cieľ. Chcú presvedčiť adresáta žalmu o tom, aby zanechal hnev a závisť, ktoré vznikajú pozorovaním života bezbožného, ktorý je úspešný (porov. v. 7). Nepotrvá totiž dlho a bezbožného postihne koniec – zanikne, na rozdiel od spravodlivého, ktorého očakáva budúcnosť spojená s vlastníctvom zeme.

Bližšiu charakteristiku toho, s čím bude spojené vlastníctvo zeme, nachádzame vo v. 11 a 29 analyzovaného žalmu. Vo svetle prvého fragmentu je

²⁷ Podľa J. Goldingaya imperatívy z druhej časti v. 3, teda aj fráza וְכִן־אָרַץ, naznačujú výsledok predchádzajúcich imperatívov, a tak vyjadrujú skryté prisľúbenie. Ak adresát žalmu bude dôverovať Pánovi a konať dobro, bude okrem iného obývať zem. Porov. GOLDINGAY, *Psalms*, 520.

²⁸ Porov. HASEL, כָּרַת, 342, 344-345, 348.

toto vlastníctvo sklúbené s prežívaním hojnosti toho, čo žalmista označuje pojmom ׀לֹשׁ. Už samotný výraz ׀לֹשׁ informuje, že údelom tých, ktorí patria do kategórie spravodlivých²⁹ (tu עֲנָוִים „pokorní“), sa stane život najvyššej kvality, teda existencia plná pokoja, bezpečia, blahobytu a naplnenia³⁰. Tento stav budú pokorní (עֲנָוִים) prežívať v hojnosti (רֵב ׀לֹשׁ). Budú v ňom nachádzať potešenie, dá sa povedať až pôžitok, veď na označenie zakusovania pokoja je vo v. 11 použité sloveso odvodené od kmeňa ענג, ktorý v konjugácii hitpael znamená „mať radosť z niečoho“, „nachádzať potešenie v niečom“, ako napríklad človek má pôžitok z dobrého jedla³¹ (porov. Iz 55,2)³². Treba poznamenať, že ten istý kmeň, použitý v rovnakej konjugácii, tvorí v rámci Ž 37 aj základ slovesného tvaru, ktorým sa opisuje odporúčaný vzťah adresáta žalmu k Bohu (porov. v. 4): „Nachádzaj potešenie v Bohu, a on ti dá to, čo žiada tvoje srdce.“ Žalmista tak vyzýva adresáta žalmu, aby sa vo svojom prežívaní okrem iného zameril na samého Boha. Zároveň v odpovedi na jeho problém sľubuje, že pokorní (inými slovami spravodliví, a teda tí, ktorí sa v rámci žalmu stávajú pre adresáta žalmu vzorom správania), sa budú tešiť z plnosti života (׀לֹשׁ) prežívanej v hojnosti. Pokorní (עֲנָוִים), ktorí spolu s vlastníctvom zeme dostanú možnosť žiť život v plnosti pokoja, sa ocitnú v situácii, ktorá bude úplne odlišná od toho, čo charakterizuje život spravodlivých vo svetle Ž 37 (prenasledovanie a ohrozenie existencie od strany bezbožných; porov. vv. 12.14.32). Ich údel bude zároveň odlišný od toho, čím aktuálne disponujú bezbožní a čo vyvoláva u adresáta žalmu pocit krivdy a závidi, hoci by nemalo predstavovať predmet jeho túžob (porov. v. 16). S hriešnikmi sa totiž vo svetle Ž 37 spája הַמְּוֹן, teda „bohatstvo“, „hojnosť“, „veľké množstvo“. Čím je však bohatstvo početných bezbožných v porovnaní k plnosti života, skrytej v hebrejskom pojme ׀לֹשׁ, ktorá je pripravená pre spravodlivých?

Verš 29 dopĺňa prisľúbenie vlastníctva zeme pre spravodlivých poznámkou o tom, že ju budú obývať navždy (וַיִּשְׁכְּנוּ לָעַד עַל־הָאָרֶץ). Vlastníctvo zeme je teda spojené so zotrúvaním v nej, pričom v tomto prípade nejde o obyčajné zdržiavanie sa na nejakom území, ale predovšetkým o kvalitu tohto prebývania, teda o bezpečnú existenciu. Slovtvorný koreň שכך, odvodeninu ktorého nachádzame vo v. 29, je totiž používaný biblickými autormi okrem

²⁹ Porov. pozn. č. 26.

³⁰ Porov. STENDEBACH, ׀לֹשׁ, 19-20.

³¹ V hebrejskom texte je doslovne reč o tučnosti (דִּשְׁוֹן) konzumovaných dobrôt.

³² Porov. KRONHOLM, ענג, 213.

iného ako „metafora očakávaného stavu bezpečia“³³. Výraz לַעֲדָה z toho istého verša hovorí o tom, že spravodlivý bude môcť prebývať v prisľúbenej zemi stále³⁴.

2.2 Analýza zmienok, ktoré neobsahujú výraz אָרֶץ

K zmienkam, ktoré neobsahujú výraz אָרֶץ, ale nadväzujú na problematiku zeme, patria výroky obsiahnuté vo vv. 18-19.27. Prvý z uvedených veršov hovorí o dedičstve bezúhonných (אֲרָמֵי אֲרָץ „ich dedičstvo“), ktoré bude trvať naveky (לְעוֹלָם תְּהִיָּה). Hoci textu chýba jasné pomenovanie toho, čím toto dedičstvo je, na základe obsahu žalmu môžeme vzťahovať daný výraz na zem, ktorú budú vlastníť spravodliví³⁵. Okrem zeme sa totiž v analyzovanom múdroslovnom diele nespomína nič, čím spravodliví budú disponovať v budúcnosti. Možnosť takejto interpretácie potvrdzuje aj význam samotného slova אֲרָץ. Okrem označovania hnutel'ného a nehnuteľného majetku (aj pozemkov!), ktorý sa rozdeľuje medzi dedičmi, sa toto podstatné meno často používa ako výraz na označenie zeme, ktorá patrila Izraelu³⁶ (porov. Ž 47,5; 78,55; 135,10-12; 136,17-22; pridelenie Kanaánu ako dedičstva Izraelu je dôležitou témou deuteronomistického autora, porov. napríklad Dt 4,21.38; 12,9-10; 15,4; 19,3.10.14)³⁷. V prospech ponímania slova אֲרָץ ako výrazu, vzťahujúceho sa na zem, svedčí aj to, že podľa Ž 37 tak vlastníctvo zeme, ako aj dedičstvo bezúhonných budú trvať naveky (porov. vv. 18.29). Práve táto trvalosť vlastníctva, ktorú zdôrazňuje v. 18, bola charakteristická pre majetok (napríklad pozemky), ktorý bol dedený – ten bol nedotknuteľný, nemohol prejsť do vlastníctva niekoho cudzieho (porov. napríklad prípad Nabota a jeho vinice v 1Kr 21)³⁸. Večné trvanie dedičstva je vo svetle v. 19 spojené s tým, že spravodlivý nebude v čase súženia zahanbený a počas hladu bude nasýtený. Tieto tvrdenia by sa dali interpretovať aj takým spôsobom, že disponovanie

³³ GÖRG, אֲרָץ, 697.

³⁴ Porov. GOLDINGAY, *Psalms*, 529.

³⁵ Porov. napr. ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *Salmi*, 642; GOLDINGAY, *Psalms*, 529.

³⁶ Spomenutá skutočnosť nemusí nevyhnutne implikovať chápanie výrazu אֲרָץ zo Ž 37,18 v kategóriách deuteronomickej tradície o prisľúbení zeme, ako slušne poznamenáva M. Bauks. Porov. BAUKS, „Das Land erben“, 517.

³⁷ Porov. Lipiński, אֲרָץ, 326, 328-329.

³⁸ Porov. Lipiński, אֲרָץ, 326-327.

zemou zaistí bezúhonným záchranu v podobe obživy v období núdze, a preto nezakúsia nič, čo by sa dalo chápať ako sklamanie³⁹.

Ďalší z veršov – v. 27 – nepriamo nadväzuje na problematiku zeme tým, že hovorí o bývaní naveky: „Vyhýbaj sa zlu a rob dobro, a bývaj naveky.“ Bývanie naveky sa v tomto verši spája so zaujatím určitých mravných postojov zo strany spravodlivého. Ani v tomto prípade nejde iba o prisľúbenie⁴⁰ toho, že sa adresát žalmu bude môcť zdržiavať na určitom teritóriu. Máme tu skôr dočinenia so zmienkou o bezpečnej existencii, ktorú zaručuje adresátovi žalmu naplnenie základného múdroslovného princípu (konaj dobro, stráž sa zla)⁴¹.

3 Zem ako predmet vlastníctva v Ž 37 (TM)

Vo svetle predložených zistení môžeme tvrdiť, že zmienky o zemi v Ž 37 ju ukazujú predovšetkým ako predmet vlastníctva, ktoré je prisľúbené spravodlivým. Je to priestor, ktorý budú spravodliví natrvalo vlastniť a ktorý sa zároveň stane miestom ich stáleho bývania. Je dôležité poznamenať, že vlastníctvo zeme je v rámci daného textu spojené s určitou mravno-náboženskou kvalifikáciou človeka. Zem budú vlastniť tí, ktorí dôverujú Pánovi, sú pokorní⁴², bezúhonní, Bohom požehnaní, a teda spravodliví. Je to taktiež zem, ktorú je ťažké lokalizovať – v texte chýba akákoľvek geografická špecifikácia. Bližšiu charakterizáciu priestoru nenapomáha ani samotný výraz אָרֶץ, ktorý sa v analyzovanom žalme vyskytuje vždy bez člena a má širokú

³⁹ Slovtvorný koreň בוש (doslovne „byť zahanbeným“) opisuje vo viacerých biblických textoch (žalospevy a ďakovné piesne) situáciu sklamaní. Viac k tejto téme čítaj v článku AVRAHAMI, בוש, 295-313.

⁴⁰ V prípade príkazu שָׁכֵן לְעוֹלָם, ktorý nasleduje po dvoch ďalších (סור מֵרָע a עֲשֵׂה־טוֹב), nemáme dočinenia s povzbudením ku konkrétnemu skutku, ale s predstavením toho, k čomu v budúcnosti privedie robenie dobra a vzdialenie sa od zla. Porov. ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *Salmi*, 644.

⁴¹ Porov. GÖRG, שָׁכֵן, 697.

⁴² Aj keď slovo עָנָוִים funguje v niektorých biblických kontextoch ako označenie pre chudobných (napríklad v múdroslovnej literatúre sa slová עָנָוִים a עֲנָוִים používajú ako synonymá výrazov, ktorými sa pomenúvajú ekonomicky a spoločensky slabí členovia spoločnosti; porov. GERSTENBERGER, עָנָו, 243-244.), v analyzovanom žalme (v. 11) plní skôr úlohu morálno-náboženskej kvalifikácie. Všetky ostatné pomenovania tých, ktorým je prisľúbená zem, resp. dedičstvo, v rámci Ž 37 (porov. vv. 9.18.22.29), sú totiž príkladmi mravnej, resp. náboženskej, ale nie ekonomickej alebo spoločenskej charakteristiky: „tí, ktorí dúfajú v Pána“, „bezúhonní“, „požehnaní nim [Bohom]“, „spravodliví“.

semantickú náplň⁴³. Priestor pomenovaný v Ž 37 slovom אָרֶץ poskytuje spravodlivým trvalú možnosť viesť život plný pokoja, bezpečia a naplnenia. Vlastníctvo zeme spravodlivými je tak vnímané aj v kategóriách zakusovania Božieho požehnania: jeho požehnaní budú vlastníť zem (porov. v. 22). Vlastníctvo zeme sa stane aj realitou adresáta žalmu za predpokladu, že ten bude dúfať v Pána a kráčať po jeho ceste (dosl. striehnuť jeho cestu) (v. 34). Kým adresát žalmu bude Bohom vyzdvihnutý, aby vlastnil zem, bezbožný bude zničený (vv. 34-36). A nestane sa to prvýkrát. Žalmista svojou skúsenosťou potvrdzuje, že bezbožný sa už v určitom okamihu nenavrátiteľne stratil (v. 36), aj napriek tomu, že oplýval životom (porov. obraz rozrasteného stromu z v. 35) a vzbudzoval hrôzu. Na druhej strane tá istá osobná skúsenosť autora, a to mimochodom celoživotná (... וְלֹא־רָאִיתִי גַּם־קִנְיָתִי וְלֹא־רָאִיתִי), potvrdzuje, že spravodlivý nikdy nebol opustený, teda vystavený napospas nepriaznivému osudu⁴⁴ a jeho potomstvo nikdy netrpelo hladom (v. 25). Konštatovanie z v. 25 môžeme ponímať aj ako vyjadrenie presvedčenia o pozitívnom údele spravodlivého, v ktorom sa zrealizovalo prisľúbenie zeme (porov. vv. 18-19).

V odbornej literatúre sa stretne s rôznymi názormi na to, ako treba chápať zem, ktorej vlastníctvo žalmista tak dôrazne spája s budúcnosťou spravodlivých. Michaela Bauks hovorí o trojakej interpretácii, ktorá sa objavuje v biblických kruhoch. Výraz אָרֶץ je ponímaný buď ako taký, ktorý sa vzťahuje na Zasľúbenú zem (viacerí komentátori Ž 37), alebo ako taký, ktorý označuje zem prisľúbenú Pánovým chudobným (K. Seybold, E. Zenger, R. Albertz)⁴⁵, alebo ako priestor, kde sa v budúcnosti rozhodne o osude spravodlivých

⁴³ Môže označovať určité ohraničené územie, teda krajinu (porov. napr. Ex 13,5), ako aj pôdu (porov. napr. Ž 67,7), alebo celý svet (porov. napr. Ž 8,2.10), a v niektorých kontextoch dokonca aj podsvetie (porov. napr. Iz 26,19; Jon 2,7). Porov. OTTOSON – BERGMAN, אָרֶץ, 393, 394-401.

⁴⁴ Porov. GERSTENBERGER, אָרֶץ, 586.

⁴⁵ V ekonomicko-spoločenských kategóriách chápe informáciu o vlastníctve zeme aj W. Brueggemann, ktorý ráta s možnosťou čítania Ž 37 na jednej strane ako ideologicky ladeného textu a na druhej ako utopického diela. V prvom prípade by žalm podporoval existujúci ekonomicko-spoločenský *status quo*, v ktorom zem predstavovala hodnotu samu o sebe. Žalm by tak bránil záujmy vlastníkov pozemkov okrem iného aj akceptáciou mravno-sociálnych predpokladov, ktoré zaisťovali nadobudnutie zeme, ako aj disponovanie ňou. V druhom prípade by žalm bol základom nádeje pre tých, ktorí aktuálne nedisponovali zemou, keďže vinou žalmových „bezbožných“ došlo k jej nespravodlivému rozdeleniu. Text diela by tak bol anticipáciou budúcnosti, v ktorej tí, čo nevlastnia zem, ju získajú, kým aktuálni vlastníci o ňu prídu. Porov. BRUEGGEMANN, Psalm 37, 235-257.

a hriešnikov (eschatologická perspektíva⁴⁶; H.-J. Kraus)⁴⁷. Michaela Bauks sa prikláňa k vysvetleniu pojmu אֶרֶץ vo svetle múdroslovnej tradície⁴⁸. Podobný názor je zastávaný aj v predkladanom príspevku.

Prislúbenie vlastníctva zeme v Ž 37 sa líši od najznámejšieho starozákonného prislúbenia zeme, daného Bohom Abrahámovi a jeho potomstvu, ktoré sa vzťahovalo na konkrétnu zem – Kanaán – a bolo adresované konkrétnym ľudom. V Ž 37 prislúbenie vlastníctva zeme tvorí súčasť výrokov o osude spravodlivých a bezbožných a je včlenené do múdroslovného ponaučenia, aké žalmista dáva tým, ktorí živia vo vzťahu k bezbožným negatívne postoje. Pozorujú totiž ich nekalé správanie a zároveň si všimajú, že sa im v živote darí (בְּמַצְלִיחַ דְּרַכּוֹ; v. 7). Cieľom výrokov, obsahujúcich prislúbenie zeme, je predovšetkým odvrátiť adresáta žalmu od negatívnych postojov, ktoré môžu spôsobiť vzdialenie sa od Boha (porov. v. 8). Zámerom autora je zároveň povzbudiť adresáta ku konaniu dobra a k dôvere v Boha, ako aj potvrdiť presvedčenie, že šťastný a úspešný život zaistuje len prilipnutie k Božiemu zákonu a „prijatie“ ho do vlastného vnútra. Autor, ktorý pri charakterizácii spravodlivého zdôrazňuje jeho bytostné prepojenie so zákonom (porov. v. 31: „Boží zákon je v jeho srdci“), výrazne nadväzuje na myšlienku o dôležitosti zákona prezentovanú v Ž 1 (najmä vv. 2-3). Bezbožný, ktorý je adresátovi Ž 37 predstavený ako zelený rozrastený strom (v. 35), sa zase vo svetle nadväznosti na Ž 1 prezentuje ako ten, kto si uzurpuje právo na požehnanie, ktoré podľa Ž 1 malo sprevádzať spravodlivého: ten mal byť ako plodonosný strom, ktorý nikdy nevädne, teda je úspešný vo všetkom, čo podniká (v. 3: וְכָל אֲשֶׁר-רָעַעְשָׂה יִצְלַח). Autor Ž 37, ktorý si je vedomý problematikosti situácie svojho adresáta, konštatuje, že strom symbolizujúci hriešnika predsa zmizol, bol akoby vyľatý. Súčasne adresát žalmu, ktorý túži stať sa živým plodonosným stromom podľa odkazu Ž 1, dostáva od žalmistu prislúbenie, že bude vlastníť zem, ktorá mu zabezpečí existenciu plnú pokoja a hojnosti. Prislúbenie zeme v Ž 37 treba chápať podobne ako metaforu

⁴⁶ Podobne interpretuje pojem אֶרֶץ aj M. Oeming, ktorý konštatuje, že v prípade zeme prislúbenej spravodlivým (Oeming skôr vyzdvihuje v tomto kontexte chudobných) ide o Božie kráľovstvo, v ktorom nebude miesto pre bezbožných. Porov. OEMING, *Psalmen*, 208.

⁴⁷ Porov. BAUKS, „Das Land erben“, 514-515.

⁴⁸ K takémuto názoru vedie nemeckú autorku okrem iného výskyt frázy אֶרֶץ אֱשֶׁר v kontextoch nespojených so zaujatím Kanaánu (Ž 25,13), resp. presahujúcich konkrétnosť tejto udalosti (Ž 69,35-37), čo už aj skorší biblisti vnímali ako postačujúce pre interpretovanie formulácie ako krátkej formuly na označenie široko chápanej spásy. Porov. BAUKS, „Das Land erben“, 517-518.

životného a plodonosného stromu zo Ž 1, teda ako povzbudenie zaujať postoj navrhovaný žalmistom.

Záver

Motív vlastníctva zeme je jedným zo základných motívov Ž 37. Rozhoduje o tom najmä to, že sa v analyzovanom texte opakovane vyskytuje formulácia יֵרֶשׁ אֶרֶץ (5x), ako aj skutočnosť, že sa v Ž 37 objavuje výrok o dedičstve bezúhonných, ktoré bude trvať naveky (v. 18). V rámci analyzovaného textu je motív vlastníctva zeme použitý na predstavenie osudu človeka, ktorého vzťah k Bohu sa vyznačuje dôverou a ktorého existencia je poznačená zvnútornením Pánovho zákona. Motív vlastníctva zeme má v Ž 37 výrazne pozitívne zafarbenie – zahŕňa v sebe posolstvo o naplnenej a pokojnej existencii. Ako umiestnený v múdroslovnom kontexte plní jasnú persuzívnu úlohu a má povahu korunného argumentu pre rozhodnutie spravodlivého zotrvať na správnej životnej ceste v súlade s odkazom Ž 1.

Zoznam použitej literatúry

- ALEXANDER, Joseph A.: *The Psalms Translated and Explained*, Edinburgh: Andrew Elliot and James Thin, 1864.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis – CARNITI, Cecilia: *I Salmi*. Vol. 1 (Commenti biblici), Roma: Borla, 1992.
- ANDERSON, Arnold A.: *The Book of Psalms*. Vol. I: Psalms 1-72 (NCBC), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981.
- AVRAHAMI, Yael: בוֹשׁ in the Psalms – Shame or Disappointment?, *JSOT* 34 (3/2010) 295-313.
- BAUKS, Michaela: „Das Land erben“ oder „die Erde in Besitz nehmen“ in Ps 36 (37 MT). Ein Übersetzungsvergleich. In: Martin Karrer – Wolfgang Kraus (eds.): *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten: Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)* (WUNT 219), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 502-522.
- BENUN, Ronald: *Evil and the Disruption of Order: A Structural Analysis of the Acrostics in the First Book of Psalms* [online]. [cit. 2013-07-21]. Dostupné na internete: http://www.jhsonline.org/Articles/article_55.pdf.
- Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1980.
- BROWN, William P.: „Come, O Children ... I Will Teach You the Fear of the Lord“ (Psalm 34:12): Comparing Psalms and Proverbs. In: Ronald L. Troxel – Kelvin G. Friebel – Dennis R. Magary (eds.): *Seeking Out the Wisdom of the Ancients. Essays*

- Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2005, 85-102.
- BRUEGGEMANN, Walter: Psalm 37: Conflict of Interpretation. In: Patrick D. Miller (ed.): *The Psalms and the Life of Faith*, Minneapolis: Fortress, 1995, 235-257.
- BRUG, John F.: Biblical Acrostics and their Relationship to Other Ancient Near Eastern Acrostics. In: William W. Hallo – Bruce W. Jones – Gerald L. Mattingly (eds.): *The Bible in the Light of Cuneiform Literature. Scripture in Context III* (ANETS 8), Lewiston: Edwin Mellen, 1990, 283-304.
- BRUG, John F.: *Near Eastern Acrostics and Biblical Acrostics. Biblical Acrostics and Their Relationship to Other Ancient Near Eastern Acrostics* [online]. [cit. 2017-04-24]. Dostupné na internete: <http://www.wlsessays.net/bitstream/handle/123456789/856/BrugAcrostics.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- DECLAISSE-WALFORD, Nancy – JACOBSON, Rolf A. – TANNER, Beth T.: *The Book of Psalms* (NICOT), Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2014.
- CRAIGIE, Peter C.: *Psalms 1-50* (WBC 19), Waco: Word Books, 1983.
- CRENSHAW, James: *Old Testament Wisdom. An Introduction*, Louisville: Westminster John Knox, ³2010.
- DAHOOD, Mitchell: *Psalms I: 1-50* (AB), Garden City: Doubleday & Company, 1966.
- DELITZSCH, Franz J.: *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. 2* (BCOT), Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1952.
- EATON, John H.: *The Psalms. A Historical and Spiritual Commentary with an Introduction and New Translation*, London – New York: Continuum, 2005.
- ELLIGER, Karl, et al. (eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁴1990.
- FANTUZZO, Christopher J.: Acrostic. In: Tremper Longman III – Peter Enns: *Dictionary of the Old Testament Wisdom, Poetry & Writings. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Downers Grove – Nottingham: InterVarsity Press, 2008, 1-4.
- GERSTENBERGER, Erhard S.: פְּזוֹם לְאָזָא. In: *TDOT X* (1999) 584-592.
- GERSTENBERGER, Erhard S.: אֲנָהּ פְּנֵה II. In: *TDOT XI* (2001) 230-252.
- GOLDINGAY, John E.: *Psalms, Volume I: Psalms 1–41* (Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms), Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.
- GÖRG, Manfred: שָׁכָן שָׁכָן. In: *TDOT XIV* (2004) 691-702.
- HASEL, Gerhard Franz: קָרָת קָרָת. In: *TDOT VII* (1995) 339-352.
- HENGSTENBERG, Ernst W.: *Commentary on the Psalms. Vol. II*, Edinburgh: T & T Clark, 1846.
- HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Die Psalmen I: Psalm 1–50* (NEB.AT), Würzburg: Echter Verlag, 1993.
- HURVITZ, Avi: Wisdom Vocabulary in the Hebrew Psalter: A Contribution to the Study of „Wisdom Psalms“, *VT* 38 (1988) 41-51.
- HURVITZ, Avi: צָדִיק = “wise” in Biblical Hebrew and the Wisdom Connections of Ps. 37. In: Klaus-Dietrich Schunck – Matthias Augustin (eds.): *Goldene Äpfel in silbernen Schalen: Collected Communications to the XIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leuven 1989* (BEAT 20), Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992, 109-112.
- KIRKPATRICK, Alexander Francis: *The Book of Psalms* (The Cambridge Bible for Schools and Colleges), Cambridge: University Press, 1951.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Psalmen. Band 2: 60-150* (BKAT 15.2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, ⁷2003.

- KRONHOLM, Tryggve: ʿānag עֲנָג. In: *TDOT XI* (2001) 212-215.
- KUNTZ, J. Kenneth: Reclaiming Biblical Wisdom Psalms: A Response to Crenshaw, *CurBR* 1 (2003) 145-54.
- LIPÍŃSKI, Edward: nāḥal נָחַל. In: *TDOT IX* (1998) 319-335.
- LOHFINK, Norbert: yāraš יָרָאֵשׁ. In: *TDOT VI* (1990) 368-396.
- LOHFINK, Norbert: Die Besänftigung des Messias: Gedanken zu Psalm 37. In: Josef Hainz et al. (eds.): „Den Armen eine frohe Botschaft“: Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag, Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1997, 75-87.
- MOWINCKEL, Sigmund: *The Psalms in Israel's Worship*. Vol. II, New York – Nashville: Abingdon Press, 1962.
- MURPHY, Roland E.: *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2002.
- OEMING, Manfred: *Das Buch der Psalmen. Psalm 1-41* (NSK-AT 13/1), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000.
- OTTOSON, Magnus – BERGMAN, Jan: יָרָאֵשׁ 'erets. In: *TDOT I* (1977) 388-405.
- STENDEBACH, Franz Josef: šālôm שְׁלֹמִים. In: *TDOT XV* (2006) 13-49.
- SYNOWIEC, Juliusz: *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków: Bratni Zew, 2003.
- TERRIEN, Samuel: *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*. Vol. II: Psalms 73–150 (ECC), Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2003.
- WEISER, Artur: *The Psalms. A Commentary* (OTL), London: SCM, 1962.

Zhrnutie

Žalm 37 je odpoveďou na situáciu človeka, ktorý prežíva vo vzťahu k bezbožným hnev a závišť. Negatívne postoje v ňom vyvoláva pozorovanie úspešného života hriešnikov. Okrem mravných usmernení pre konkrétne konanie nájdeme v texte rad prisľúbení, ktoré majú povzbudiť k zaujatiu určitého postoja a k vernosti zásadám spravodlivého života naformulovaným v Ž 1. Žalmy 37 a 1 totiž spája tematická a lexikálna príbuznosť. V Ž 37 najvýraznejšie zaznieva prisľúbenie vlastníctva zeme, ktoré sa vyskytuje v texte až päťkrát (vv. 9.11.22.29.34). Cieľom príspevku je odpovedať na otázku, aká koncepcia zeme je v pozadí tohto prisľúbenia. Prvá časť článku zahŕňa základnú charakteristiku Ž 37. V jeho druhej časti sú zanalyzované verše, ktoré obsahujú priame zmienky o zemi, resp. nadväzujú na problematiku zeme. Tretia časť príspevku predkladá koncepciu zeme v Ž 37 a uvádza charakteristiku motívu zeme ako predmetu vlastníctva.

Kľúčové slová: Žalm 37, zem, dedičstvo, spravodlivý, bezbožný.

Summary

Psalm 37 presents a response to the situation of person who is full of negative attitudes towards the faithless people because of their prosperity. The psalmist gives his/her addressee specific moral guidelines how to live and behave in such situation. The advices contain a number of promises that have to encourage the addressee to make right choice in life and stay loyal to the principles of faithfulness that have been formulated in Ps 1, text deeply connected with Ps 37. The promise of land's ownership for the faithful people is mentioned in this context several times (vv. 9.11.22.29.34). The aim of this paper is to answer the question what land concept forms the background of the promise. In the first part of the paper the basic characteristic of Ps 37 is given. The second part includes the analysis of the verses that contain terms connected with land or references to the land theme. The third part of the paper presents the concept of land in Ps 37 and gives the characteristic of the motif of land's ownership in the text.

Key words: Psalm 37, land, inheritance, faithful, faithless.

Mykhaylyna Klusková
Pedagogická fakulta
Katolícka Univerzita v Ružomberku
Hrabovská cesta 1A
034 01 RUŽOMBEROK, Slovenská republika
mykhaylyna.kluskova@gmail.com

On the Meaning of εἰς παρεμβολὰς αὐτοῦ in Jdt 16:2b*

Martina Korytiaková

Translation and interpretation of the prepositional phrase εἰς παρεμβολὰς αὐτοῦ in Jdt 16:2b has created difficulties. Scholars, dealing with the Book of Judith (Jdt), have proposed several solutions. Despite all efforts, however, the existing translations of the *lectio difficilior* are not satisfactory. The main reason is that they rendered the Greek preposition εἰς as to only its directional meaning “into”.

The aim of this paper is to argue for and to propose the reading of εἰς with the sense of reason that merges the meaning of purpose (“for”) with that of cause (“because of”). Thus, instead of considering εἰς παρεμβολὰς αὐτοῦ in Jdt 16:2b as a complement of space, our proposal is to analyse it as a complement of reason. Doing so, however, one should understand παρεμβολὰς αὐτοῦ not as the mere military camps, but – as we propose – as an epithet for God’s Temple compounds. The final reading, thus, leads to a more comprehensible translation than the existing ones, and it both thematically and theologically fits the entire book as well.

In its first part, the paper will provide a brief overview of the existing translations of Jdt 16:2b. The second part will carry out an analysis of the preposition εἰς in Jdt. The third part will be dedicated to the verb ἐξαιρέομαι in the context of cause and purpose in the LXX. The fourth and final section of the paper will deal with the meaning of παρεμβολὰς αὐτοῦ. The conclusion will summarize arguments in favor of the proposed translation and interpretation of the verse in question.

1 Jdt 16:2b and the Biblical Scholarship

Jdt 16:1b-17 is Judith’s hymn on God’s salvation from the Assyrian threat. It starts with Judith’s invitations to the audience to sing (ἐξάρχετε,

* I would like to express my sincere gratitude to Helena Panczová and Blažej Štrba for all their remarks and corrections, as well as to Cathal Ó Manacháin for his help with the English version of this paper.

ᾄσατε; v. 1b.c), to compose a new song of praise to the Lord (ἐναρμόσασθε; v. 1d), to exult and invoke him (ὑψοῦτε, ἐπικαλεῖσθε; v. 1e). Right after in v. 2, two reasons (ὅτι) follow the invocations:

^{2a} ὅτι θεὸς συντρίβων πολέμους κύριος
^{2ba} ὅτι εἰς παρεμβολὰς αὐτοῦ ἐν μέσῳ λαοῦ
^{2bb} ἐξείλατό με ἐκ χειρὸς καταδιωκόντων με.¹

The meaning of the first reason in v. 2a is relatively easy. The strong inter- and intratextual references (LXX Exod 15:3; Jdt 9:7f) facilitate its comprehension². The verse, translated into English, might be as follows: “... for the Lord is a God who crushes wars”³. On the other hand, due to its original wording, the second reason in v. 2b has no unequivocal interpretation.

Reading ὅτι εἰς παρεμβολὰς αὐτοῦ ἐν μέσῳ λαοῦ ἐξείλατό με ἐκ χειρὸς καταδιωκόντων με (v. 2b) is preserved in the most ancient manuscripts. As a *lectio difficilior* it is, therefore, proposed by all critical editions of Jdt⁴. Scholarly translations of the verse are more or less identical. Small differences are, however, observed. The pl. παρεμβολὰς “camps” has been sometimes translated by the sg. “camp”⁵. Furthermore, beside its causal meaning “for” the conjunction ὅτι has further been understood as an emphatic particle “indeed” by E. Zenger⁶, or even as an explicative ὅτι, substituted by a colon “:” by *La Bible Jérusalem*⁷. In general, however, the entire v. 2b is translated in the following way: for into his camps, in the midst of his people, he delivered me from the hand of those who pursued me⁸.

¹ The Greek text of the Book of Judith is cited according to HANHART, *Judith*. Other biblical books of the LXX are cited according to RAHLFS – HANHART, *Septuaginta*.

² See RAKEL, *Judit*, 106-110; SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 280, 286-289.

³ If not stated otherwise, all biblical citations in English are taken from the *NETS*.

⁴ BROOKE – MCLEAN – THACKERAY, *Judith*; HANHART, *Judith*; RAHLFS – HANHART, *Septuaginta*.

⁵ Cf. GERA, *Judith*, 438; *Septuaginta Deutsch*, 634; FRITZSCHE, *Judith*, 204; HAAG, *Judith*, 56; ZENGER, *Judit*, 517.

⁶ ZENGER, *Judit*, 517.

⁷ *La Bible Jérusalem*, 564.

⁸ Here is a sample of several modern translations of Jdt 16:2b (in all cases, the emphasis is added): “Denn *in sein Lager* inmitten des Volks rettete er mich aus der Hand meiner Dränger.” (FRITZSCHE, *Judith*, 209.); “... *in sein Lager* inmitten des Volkes rettete er mich aus meiner Verfolger Hand.” (HAAG, *Judith*, 56.); “For *into his camps* in the midst of his people He delivered me from the hand of those who pursued me.” (ZEITLIN – ENSLIN, *Judith*, 169.); “Führwahr, *in sein Lager* inmitten des Volkes riß er mich heraus aus der Hand meiner Verfolger.” (ZENGER, *Judit*, 517-518.); “... for *among the camps* in the midst

The survey, given in note 8 below, makes it evident that modern translations take εἰς as the preposition with the directional meaning, indicating “into, towards”. Yet, such a reading of both the parts of the verse (i.e. v. 2bα + v. 2bβ) leads to a translation that is – according to the scholars – “not easy to understand”⁹. As C. Rakel asserts, “[w]ährend ein präpositionaler Anschluss mit ἐκ an das Verb ἐξελέσθαι der zu erwartende Anschluss wäre, bereitet die Konstruktion mit der Präposition εἰς Probleme”¹⁰. Rakel’s claim is further clarified by B. Schmitz, who says: “Das Verb ἐξαιρέω ist *semantisch* schwierig mit εἰς παρεμβολὰς αὐτοῦ zu kombinieren”¹¹. For this reason, C. A. Moore contends that the Greek here is “clearly corrupt”¹². He has, therefore, proposed to read the prepositional phrase in v. 2bα with an implied verb “to bring”¹³. A similar solution has been also proposed by Italian translators of the Septuagint¹⁴ and by H. Groß¹⁵.

Another solution has been given by B. Schmitz. According to her, ἐξείλατό με should be read in Jdt 16:2b twice: “ὅτι εἰς παρεμβολὰς αὐτοῦ ἐν μέσῳ λαοῦ ἐξείλατό με – aber auch ἐξείλατό με ἐκ χειρὸς καταδιωκόντων με”¹⁶. Unfortunately, she did not provide readers with any German translation of v. 2b which would demonstrate the applicability of her solution and its

of the people he hath delivered me out of the hands of them that persecuted me.” (BRENTON, *The Septuagint with Apocrypha*, 54.); “... den *in seine Lager* inmitten des Volkes rettete er mich aus der Hand derer, die mich verfolgen.” (RAKEL, *Judit*, 111.); “... for *into his camps*, in the midst of the people, he plucked me from the hand of those in pursuit of me.” (NETS, 454.); “... denn *in sein Lager* inmitten des Volkes entriss er mich aus der Hand derer, die mich verfolgen.” (*Septuaginta Deutsch*, 634.); “... porque *en sus campamentos*, en medio del pueblo, me arrancó de mano de mis perseguidores.” (*La Biblia Griega Septuaginta*, 724.); “For he delivered me from the hand of my pursuers *into his camp* in the midst of the people.” (GERA, *Judith*, 438.); “... denn *in seine Lager* inmitten des Volkes entriss er mich aus der Hand derer, die mich verfolgen.” (SCHMITZ – ENGEL, *Judit*, 365.).

⁹ SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 372.

¹⁰ RAKEL, *Judit*, 111.

¹¹ SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 372. (emphasis added)

¹² MOORE, *Judith*, 248.

¹³ “*Bringing me* into his camp among his people, He delivered me from the power of my pursuers.” (MOORE, *Judith*, 244; emphasis added)

¹⁴ “... perché (*portandomi*) nel suo accampamento, in mezzo al popolo, mi ha strappato dalla mano dei miei persecutori.” (*La Bibbia dei Settanta*, 1229; emphasis added)

¹⁵ “*er führte mich heim* in sein Lager inmitten des Volkes und rettete mich aus der Gewalt der Feinde.” (GROB, *Judit*, 116; emphasis added)

¹⁶ SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 373.

functionality. In fact, Schmitz has given only a descriptive explanation of the verse meaning:

Damit wäre Jdt 16,2 eine elliptische Formulierung, die eine doppelte Grenzüberschreitung Judits beschreibt: Zum einen wird sie durch ihren theologischen und politischen Weitblick *aus ihrem Lager*, aus Bethulia, aus der Mitte ihres Volkes herausgerissen, so dass sie sich unter Lebensgefahr *in das Lager der Assyrer* begibt. Zum anderen hat Gott Judit *aus dem Lager der Assyrer*, aus der Hand ihrer Verfolger gerettet.¹⁷

Schmitz's proposal is not without complications. It seems that her understanding of *εις παρεμβολας αυτου* would be "in das Lager der Assyrer"¹⁸. Yet the sg. *αυτου* "his" (v. 2ba) does not correspond with the pl. *καταδιωκόντων* "those who persecute" (v. 2bβ). Rather, as Schmitz herself, a few lines before, claims, "[d]ie Proform *αυτου* [*sic*] sowie das im Verb implizierte Subjekt der 3. Person Singular macht κύριος zum Subjekt des *οτι*-zweiten Satzes"¹⁹. Furthermore, readers are expected to imply not only the second *ἐξείλατό με*, but also the phrase "from her camp, from Bethulia" in order to understand the verse as Schmitz proposes²⁰. Otherwise "aus ihrem Lager, aus Bethulia" would be a unique rendering of *ἐκ χειρὸς καταδιωκόντων με* as though a reference to Judith's compatriots. Yet, as E. Zenger pointed out – and B. Schmitz agreed –, the concrete phrase seems to be inspired by LXX Exod 15:9 *εἶπεν ὁ ἐχθρὸς Διῶξας καταλήμψομαι* "The enemy said: 'In pursuit I will overtake'"²¹. So, whatever original Schmitz's proposal seems to be, it is, in fact, questionable whether she convincingly solves the 'problem' of Jdt 16:2b.

Facing the difficulty of a comprehensible translation of Jdt 16:2b, another group of scholars²² has opted for its text-critical emendation according

¹⁷ SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 373. (emphasis added)

¹⁸ "Der Kriege beendete Gott (Jdt 16,2) hat sie aus Betulia ins Lager der Assyrer herausgerissen und auch dort wieder herausgerissen und gerettet." (SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 374.)

¹⁹ SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 372-373.

²⁰ One may reconstruct B. Schmitz's proposal to read v. 2b as follows: "for into his camps (i.e. into the camp of Assyrians) in the midst of his people [he delivered me from Bethulia], he delivered me from the hand of those (i.e. from the camp of Assyrians) who persecuted me". The square brackets indicate the words that must be, according to B. Schmitz, implied by the reader.

²¹ See ZENGER, *Judit*, 517; SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 373, incl. n. 93.

²² "Er hat *sein Lager aufgeschlagen* inmitten des Volkes; Er hat mich errettet aus der Hand meiner Häscher." (MILLER, *Judit*, 112; emphasis original); "Denn *er schlug sein*

to the Greek minuscule MS 583 from the 14th Cent. C.E. In, 16:2b α , the manuscript preserves the reading $\acute{\omicron}$ τιθείς παρεμβολήν αὐτοῦ “he who pitches his camp”; a reading not attested in the most ancient codices (*Codex Vaticanus*, *Sinaiticus* and *Alexandrinus*)²³. Therefore, the emendation – although it makes the verse more comprehensible – is hardly to be considered as original. It seems, rather, to be the result of an effort to solve the original difficult reading already in early times.

From what has been demonstrated we can summarize that almost all modern translations of Jdt 16:2b, that accept it as the *lectio difficilior*, understand the Greek preposition εἰς as indicating direction “into” and, in turn, παρεμβολὰς αὐτοῦ as a complement of space. Interestingly, other potential meanings of the preposition εἰς and, in turn, other syntactical functions of παρεμβολὰς αὐτοῦ have not been taken into account. The next part of the paper will show that there is more than just one way in which both the preposition and the complement could be analysed.

2 Telic and/or Causal εἰς in Jdt 16:2b

Regarding the preposition εἰς, M. S. Enslin has claimed that “the author [of Jdt] is especially fond of the εἰς + acc. construction”²⁴. In Jdt, there are 170 occurrences of the preposition in total²⁵. Analysing all its instances, εἰς is applied in various ways (see Table 1)²⁶. Out of them, the directional meaning

Lager auf inmitten seines Volkes; Er rettete mich aus der Hand meiner Verfolger.” (BÜCKERS, *Judith*, 314.); “*lui che tiene’ le sue schiere* fra il suo popolo; egli mi sottrasse dalle mani di quanti mi perseguitano.” (PRIERO, *Giuditta*, 128; emphasis added); “*he has pitched his camp* in the middle of his people to deliver me from the hands of my enemies.” (*The Jerusalem Bible*, 638.); “*il a établi son camp* au milieu de son peuple, pour m’arracher de la main de mes adversaires.” (*Bible de Jérusalem*, 564; emphasis added).

²³ The variant reading is, however, witnessed by the Syriac Peshitta (ܕܘܬܝܐ ܕܘܬܝܐ “you who had set”), some Old Latin translations (*qui ponit* “he who sets” [except La^{CX}]; *qui ponis* “you who set” [LaSM]; *qui pones* “you who will set” [La^{BG}] and by the Latin Vulgate (*qui posuit castra sua...* “he who had set”; 16:4). For the applied sigla see HANHART [ed.], *Judith*, 13-14.

²⁴ ZEITLIN – ENSLIN, *Judith*, 129.

²⁵ Statistics of biblical occurrences in this paper have been provided by the biblical software Accordance 11 (Version 11.2.4) by OakTree Software.

²⁶ For a categorisation of εἰς uses see, e.g., DUTTON, *Greek Preposition Phrases*, 82-133; GREENLEE, *Preposition ΕΙΣ*, 12-14; LSJ, 491-492; WALLACE, *Grammar*, 369-371; HARRIS, *Prepositions*, 83-102.

“into, towards” (46-times) and the meaning of purpose “for” (59-times) are the two most applied uses of the preposition.

Table 1

The Use of *εις* in Jdt²⁷

| Meaning/Function | Count | Verses |
|---|-------|--|
| Purpose | 59 | 1:4 ² .6; 2:6.11; 2:15.17.17.19; 3:6.10; 4:5.5.15; 5:1.4.23; 6:16.21 ² ; 7:13; 8:17.27.27.31.35.35; 9:2.2.2.2.3.3.13; 10:4.4.8 ^{1,2} .9; 11:3 ¹ .7.15; 12:8.13.15.15.17; 13:4.5.13.16.16.18.20; 14:5 ¹ .13 ¹ ; 15:3.4 ² ; 16:2.7.8 |
| Direction | 46 | 2:22.27 ¹ ; 4:4.4.7; 5:8.9.10 ¹ .14.18 ¹ ; 6:7.10 ¹ .11.11.14.21 ¹ ; 7:7.32.32; 9:1.9.9; 10:2.13.15 ¹ .18.20.22; 11:14.17; 12:5.7; 13:1.8.10; 14:2 ² .3.5 ² .15.17.17; 15:4 ^{1,2} ; 16:18.21.21 |
| Place | 1 | 16:23 |
| Predicative complement (ειναι, γινεσθαι) | 10 | 5:10 ² .18 ² .21.24; 7:27.27; 8:22 ^{2,3} ; 16:16.16 |
| Change ²⁸ | 24 | 1:14; 2:7.27 ² ; 4:1.12.12.12.12; 5:11; 6:10 ² ; 7:25.26; 8:19.19.23.23; 9:4 ¹⁻³ ; 10:12.15 ² ; 16:4.4.19 |
| Extension, Measure | 18 | 1:2.2.3.4 ¹ .11; 2:5.15 ² .18; 7:3.3.18.21.30; 8:32; 11:3 ² ; 14:10.13 ² ; 15:10 |
| Disadvantage/Malefaction | 3 | 8:22 ¹ ; 14:18; 16:17 |
| Object complement | 2 | 3:8; 9:4 ⁴ |
| Relation ²⁹ | 3 | 5:20; 6:17; 11:10 |
| Respect, regard | 1 | 14:2 ¹ |
| Time | 1 | 2:10 |
| Adverb of manner | 2 | 10:11; 12:10 |
| Cause/Reason (?) | 1 | 16:2 (?) |

²⁷ In the table, indexes indicate the ordinal number of the preposition within the given verse.

²⁸ It means change with the effect of a new state or condition “from-to” with verbs such as *τιθεναι*, *διδοναι*, *εκδιδοναι*, *παραδιδοναι*, *πιπρασκειν*, etc. See JOHANNESOHN, *Präpositionen*, 296-297.

²⁹ E.g. *αμαρτανω* “to sin against”; *μεγαλορρημονεω* “to boast regarding” in a negative way. See JOHANNESOHN, *Präpositionen*, 297.

In the εἰς instances of the directional meaning in Jdt, i.e. where the verbs denote motion or perception³⁰, the referent is a geographical or topographical area, a concrete physical place or a physical spatial object³¹. One representative of the spatial objects occurring with εἰς is the noun παρεμβολή “the camp”³² found, besides our verse 16:2b, also in 7:32 and 14:3. Since in the last two instances, σκορπίζω “to disperse” and πορεύομαι “to go” are verbs of motion, “into” is a suitable translation of εἰς. In 16:2b, ἐξαιρέομαι “to deliver (from), rescue (from)” implies an action of pulling out (cf. ἐξαιρέω “to take out, remove from”). Although the concept of motion is implicitly present as well, the use of εἰς, as indicating direction “into”, along with ἐκ “from” is for ἐξαιρέομαι “to deliver, rescue” unattested.

In fact, in the LXX, as well as in classical Greek, in the works of Josephus Flavius or Philo, and in the NT, no instance of the syntagm ἐξαιρέομαι + ἐκ (gen.) + εἰς (acc.) “to deliver/rescue + from + into” is to be found³³. The verb ἐξαιρέω/ἐξαιρέομαι is mostly applied either with ἐκ or ἀπό³⁴. The same can be said about the synonymous expressions σώζω ἐκ/ἀπό or ρύομαι ἐκ/ἀπό³⁵. The use with εἰς is in the Greek Old Testament attested only once, concretely in LXX^{A,B} Jdg 14:9a³⁶. In that case, however, the verb is not

³⁰ E.g. παραλαμβάνω “to take along” (6:21); σκορπίζω “to disperse” (7:32); προσφέρω “to bring to” (9:1); βλέπω “to look upon” (9:9); διαβοάω “to proclaim to” (10:18); πατάσσω “to strike at” (13:8).

³¹ There are at least four instances where the referent is a substitution for a spatial entity: 7:7 (λαός = those who are in the camp); 14:2 (προφυλακή = those in the front area of the camp); 14:5 (ἡμεῖς = those who are in Bethulia) and 16:21 (κληρονομία = a property in the form of a piece of land or an immovable estate). See Luraghi’s claim that “[D]irection can also refer to nouns denoting ‘social locations’, i.e. nouns that do not necessarily have spatial referents, but denote the setting of social life”. (LURAGHI, *Prepositions*, 55.)

³² Jdt 6:11; 7:7.12.17.20.32; 10:18; 12:7.7; 13:10; 14:3.19; 15:5.6.11.

³³ See BUSCEMI, ἘΞΑΙΡΕΟΜΑΙ.

³⁴ In the LXX, there are 140 occurrences of ἐξαιρέω. Out of them, there are 4 instances in the active voice with an inanimate object (stones [Lev 14:40.43]; honey [Judg 14:9.9]), 134 instances in the middle voice and 2 in the passive voice, both used with humans as animate objects. The syntagm ἐξαιρέομαι + ἐκ/ἀπό occurs 82-times, out of them 53-times as ἐξαιρέομαι + ἐκ/ἀπό χειρός/χειρῶν “to rescue from the hand(s) of”. Cf. MURAOKA, *Lexicon*, 244. See also RAKEL, *Judit*, 111; SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 372.

³⁵ Cf. MURAOKA, *Lexicon*, 244.

³⁶ LXX^A: καὶ ἐξεῖλεν αὐτὸ εἰς τὸ στόμα αὐτοῦ “and he took it out into his mouth”. LXX^B: καὶ ἐξεῖλεν αὐτὸ εἰς χεῖρας αὐτοῦ, which is closer to MT Jdg 14:9a יָדָיו וְאֶל-כַּפָּיו “he scraped it out into his hands”. For the possible explanation of the different readings of

applied with the meaning “to rescue”, and the preposition ἐκ, or ἀπό respectively, does not appear along with εἰς, but separately from it³⁷. Thus, in the entire LXX, Jdt 16:2b is the only instance of ἐξαιρέομαι with both εἰς and ἐκ. The lack of further attestations of the construction in the corpus of Greek writings is not, obviously, a reason to claim that the reading “is most uncertain”³⁸. Contrary to scholarly claims, the expression “to deliver + from + into”, although unique, is semantically understandable. The only obstacle to accepting such a translation seems to be the interpretation of παρεμβολὰς αὐτοῦ “his [= God’s] camps” as though the complement of space. In fact, the story does not provide any reference to such an episode³⁹.

To see εἰς as an indicator of direction “into” is not, however, the only way to translate the preposition in Jdt 16:2b. Other meanings of the preposition are possible as well. One of them is the so-called telic εἰς, or εἰς of purpose respectively⁴⁰. This most common meaning of εἰς in Jdt, “express[es] metaphorical direction”⁴¹. According to S. Luraghi “[w]ith verbs that do not denote motion or perception, and when it is not used in reference to time, εἰς can express Purpose if the landmark is denoted by an action noun”⁴². In Jdt, one can find εἰς of purpose appearing with verbs both denoting and not denoting motion⁴³. It is, therefore, relevant to assume that ἐξαιρέομαι + εἰς may in v. 2b signify “to deliver for (a certain purpose)”. What could make such a reading plausible is 2Tim 4:18. There, one finds purpose expressed by the preposition εἰς with σώζω, the verb synonymous to ἐξαιρέομαι: σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον “[The Lord will] *save me for* his heavenly kingdom.” Another significant proof comes from non-biblical Greek writings where one

Jdg 14:9 in the *Codex Alexandrinus* (A) and *Vaticanus* (B) see *Septuaginta Deutsch*, 691, incl. the bibliography.

³⁷ LXX^A: ὅτι ἐκ τῆς ἕξεως τοῦ λέοντος ἐξεῖλεν τὸ μέλι “that he had taken the honey out from the condition of the lion”; LXX^B: ὅτι ἀπὸ τοῦ στόματος τοῦ λέοντος ἐξεῖλεν τὸ μέλι “that he had taken the honey out from the mouth of the lion”.

³⁸ MOORE, *Judith*, 248. Cf. SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 372.

³⁹ “Aus der Juditerzählung ist [...] für die erste Hälfte des Satzes [= Jdt 16:2ba] keine eindeutige Interpretation zu gewinnen.” (SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 373.)

⁴⁰ THAYER, *Lexicon*, 185, 3.c.; SMYTH, *A Greek Grammar*, 376, §1686 d.; LSJ, 290, 4.f.

⁴¹ HARRIS, *Prepositions*, 88-89.

⁴² LURAGHI, *Prepositions*, 110.

⁴³ Cf. Jdt 1:6; 2:6.19; 5:4; 6:16; 8:35; 10:9; 11:7; 14:5.13; 15:3.4. See also πορεύεσθαι εἰς θάνατον “to go for death”, given by PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 402, col. 2.

finds expression ἐξαιρέομαι εἰς ἐλευθερίαν “to claim as a freeman”⁴⁴. Literally, one can translate it as follows: “to rescue for the purpose of liberty”.

To the idea of purpose, there can sometimes be very closely, or even merging with it, the idea of the final cause. To find linguists or biblical scholars who would admit the so-called causal εἰς in Greek, is, however, rare⁴⁵. As T. L. Washington says, “[t]he causal use of εἰς is a debatable and controversial category”⁴⁶. Among the New Testament scholars, for instance, the causal meaning of εἰς has become a matter of great discussion⁴⁷. M. J. Harris’ conclusion to this matter seems worthy of note: “There are [= in the NT] as many as 15 instances where εἰς could be construed as causal, in no case is εἰς in itself unambiguously causal; alternative and preferable renderings always present themselves”⁴⁸.

Nevertheless, there exists a case of a “possible syncretism of cause (antecedent) and purpose (subsequent)”, called reason⁴⁹. “Reason”, as S. Luraghi contends, “provides an area in which cause can overlap with purpose when it occurs in controlled states of affairs (i.e. when it motivates the action of an agent)”⁵⁰. As we will demonstrate below, it seems that just the idea of reason may be behind εἰς in Jdt 16:2b.

Until now we have demonstrated, that the spatial meaning of εἰς is not the only way to understand this preposition in Jdt 16:2b. Consequently,

⁴⁴ LYSIAS, *Against Pancleon*, 23.9; DEMOSTHENES, *On the Chersonese*, 8.42; 10.14. See LSJ, 581; BUSCEMI, ἘΞΑΙΠΕΟΜΑΙ, 294, incl. n. 5; 305.

⁴⁵ E.g., BDF, 112, § 207; DANA – MANTEY, *Grammar*, 103-104; MOULTON – TURNER, *Grammar*, 266-267, incl. n. 3; ZORELL, *Lexicon*, col. 379, III.6); ZERWICK, *Biblical Greek*, 32, num. 98; HARRIS, *Prepositions*, 90-92; PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 402, col. 2, num. 13. See also BDAG, 291, 10.a.; MANTEY, *The Causal Use of Eis*; MANTEY, *On Causal Eis Again*; AGNEW, *1 Peter 1:2 – An Alternative Translation*. As far as the causal εἰς in the LXX, there is no referential study which would attest it. See, however, e.g., Wis 4:17; Sir 39:21.

⁴⁶ WASHINGTON, *Causal EIS* [online]. [Accessed 09-08-2017]. Cf. also S. E. PORTER (*Idioms*, 152, n. 2): “[A] category of causal εἰς is probably to be rejected.”

⁴⁷ See MARCUS, *On Causal Eis*; MARCUS, *The Elusive Causal Eis*, 43; also HARRIS, *Prepositions*, 91, n. 12; WALLACE, *Greek Grammar*, 369ff.

⁴⁸ HARRIS, *Prepositions*, 91. Anyway, it seems that at least εἰς τί ἐδίστασας; “Why did you doubt?” in Matt 14:3 may be an example of the causal εἰς in the NT. In fact, Jesus’ question undoubtedly refers to a cause and it may be paraphrased as though ‘What caused your doubts?’. Cf. PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 402, col. 2, num. 13.

⁴⁹ LURAGHI, *Semantic Extension*, 155.

⁵⁰ LURAGHI, *Semantic Extension*, 155.

understanding of *παρεμβολὰς αὐτοῦ* “his camps” as a complement of space, i.e. physical destination of a movement, is only one of the possible meanings that the expression may have. By *παρεμβολὰς αὐτοῦ*, Judith may, in fact, refer either to the purpose or to the cause or, more probably, to both in the same time. In other words, “his camps” might be the reason, if not the motivation, for God’s salvation of Judith. As we will show below, such an idea of salvation *for* something (purpose) as well as *because of* something (cause), expressed by means of *ἐξαιρέομαι*, appears in the LXX.

3 Cause, Purpose and the Verb *ἐξαιρέομαι* in the LXX

Besides Jdt 16:2b, one finds in the LXX six other instances where petitioners use *ἐξαιρέομαι* to beg God for their rescue, or to proclaim their salvation which has already happened⁵¹. In 2 Sam 22:2b, *ἐξαιρέομαι* is found without any preposition. In Dan 3:43, the verb appears with *κατά* (+ acc.) “according to, in accord with”. In 1 Chr 16:35, the verb appears with both *ἐκ* and the (final/consecutive) construction *τοῦ* + infinitive. In the remaining instances, the verb is used with the causal *ὅτι* clause (2 Sam 22:20b; Isa 44:17) and with the preposition *ἔνεκεν* (+ gen.) “for the sake of, because of” (Bar 2:14).

In Bar 2:14 (*ἔνεκεν σου*; cf. Ps 24:11) and Isa 44:17 (*ὅτι θεός μου εἶ σύ*), it is God who is named as the cause of salvation. On the other hand, praising and glorifying of God by his believers are in 1 Chr 16:35 given as a purpose of the salvation (*τοῦ αἰνεῖν τὸ ὄνομα τὸ ἅγιόν σου*). Thus, the main cause (*ὅτι, ἔνεκεν*) or the purpose of salvation (*τοῦ* + infinitive), which believers usually refer to, is God, or his name respectively⁵². Explanation of this reason for/purpose of a salvific action is given by God himself in LXX Isa 48:10-11:

⁵¹ In the LXX, God as an object to which it is referred to as to the reason of humans’ petitions for rescue, appears besides *ἐξαιρέω* with several other synonymous verbs: e.g. *βοηθέω* (Josh 10:6; Ps 36:40; 78:9; cf. 43:27), *σώζω* (Isa 31:5; Jer 49:11; Ps 53:3; 70:2; Dan 3:88), *λυτρόω* (Ps 43:27; 58:2; Jer 38:11), *ρύομαι* (Ps 70:2; 78:9; 81:4; 139:2; 143:7,11; Dan 3:88), *φυλάσσω* (Ps 139:5) and *περιποιέω* (Isa 31:5). The applied prepositions vary: e.g. *ἔνεκεν, ἔνεκα, διά, ἐν*. See also 2Sam 7:22; Jer 14:7; Ps 24:11; 108:21; 142:11a.

⁵² In the Bible, God’s name “stands for God himself”. (PUTHUSSEY, *Days of Man*, 92.)

| | |
|--|---|
| ¹⁰ ἰδοὺ πέπρακά σε οὐχ ἔνεκεν ἀργυρίου, ἐξειλάμην δέ σε ἐκ καμίνου πτωχείας· | See, I have sold you, <i>not for silver</i> , but <i>I delivered</i> you from the furnace of poverty. |
| ¹¹ ἔνεκεν ἐμοῦ ποιήσω σοι, ὅτι τὸ ἐμὸν ὄνομα βεβηλοῦται, καὶ τὴν δόξαν μου ἐτέρῳ οὐ δώσω. | <i>For my own sake</i> will I do this to you, <i>because</i> my name is being profaned, and [because] my glory I will not give to another. |

According to LXX Isa 48:11, God is about to deliver believers because his name should remain holy and not be profaned (cf. MT v. 11b: לָמָּה יִשְׁתַּבַּח “for why should [my name] be profaned?”). Here one can remember the command from LXX Lev 18:21: καὶ οὐ βεβηλώσεις τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον· ἐγὼ κύριος. “You shall not profane the holy name [of your God; MT ἁ־שְׁמִי]; I am the Lord”. Thus, as L. C. Allen regarding LXX Ps 105:8 (MT Ps 106:8)⁵³ explains, “*the motivation for deliverance*” is “[t]he vindication of Yahweh’s שְׁמִי, ‘name’ or reputation, [...], as in Exod 14:18”⁵⁴. In other words, that what should be proved by salvation is God’s dominance⁵⁵.

In the LXX, God’s name, i.e. God himself, is said to dwell (cf. Exod 15:17), or more literally to encamp/tent⁵⁶, to rest⁵⁷, among his people. The existence of God’s physical dwelling⁵⁸ stands for the visible sign of God’s presence and dominance among his people and in the world. To remain the holy place of God’s name and the dwelling of the only Sovereign in the world, the Temple – and in turn Jerusalem – should be preserved unharmed (cf. Sol 7:6). Thus, Lev 20:3 warns against defilement of God’s ἅγια “holy places”⁵⁹,

⁵³ καὶ ἔσωσεν αὐτοὺς ἔνεκεν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τοῦ γνωρίσαι τὴν δυναστείαν αὐτοῦ. “And he saved them for his name’s sake, to make known his dominance.”

⁵⁴ ALLEN, *Psalms*, 71. (emphasis added)

⁵⁵ See also Ezek 34:27; Ps 49:15; Rom 9:17.

⁵⁶ Cf. Exod 15:17; Num 35:34; Josh 22:19; 1 Chr 23:25; 2 Chr 6:1-2; 1 Ezra 2:3; Ezra 6:12; 7:15; Neh 1:9; Ps 5:12; 67:17; 73:2; 77:60; Sol 7:6; Joel 3:17; 4:21; Zech 2:14; 8:3; Jer 7:12; Ezek 43:7.9; also Sir 24:4.

⁵⁷ Cf. 1 Chr 6:16; 28:2; 2 Chr 6:41; Ps 94:11; 131:8.14; Isa 66:1.

⁵⁸ In the LXX, terms for God’s ‘dwelling place’ vary: σκηνή “the tent” (Exod 26–40), ἱερόν “the temple” (e.g. 1 Chr 9:27; 29:4), ναός or ἁγίασμα “the shrine” (e.g. Exod 15:17; 1 Sam 1:9), οἶκος “the house” (e.g. 1 Kgs 3:2; 5:17.19; 8:16) or σκῆνωμα “the covert” (e.g. Ps 73:7; Jdt 9:8).

⁵⁹ In the NETS, τὰ ἅγια in Lev 20:3 are translated as “holy (things)”. See, however, τὰ ἅγια indicating the holy places, i.e. the inner places of the house or sanctuary, in Exod 26:33-34; 30:10.29.36; Lev 21:23 [τὸ ἅγιον < MT ἁ־שְׁמִי]; 22:2; Ezek 24:21; 1 Macc 3:58-59; 4:36.41.43.48; 6:18; 7:33.42; 9:54; 10:39; Sol 1:8, etc.

i.e. the Temple precincts, by sacrifices to and so by recognition of another god-ruler:

καὶ ἐγὼ ἐπιστήσω τὸ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον ἐκεῖνον καὶ ἀπολώ
αὐτὸν ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, ὅτι τοῦ σπέρματος αὐτοῦ ἔδωκεν ἄρχοντι, ἵνα
μίανη τὰ ἁγιά μου καὶ βεβηλώσῃ τὸ ὄνομα τῶν ἡγιασμένων μοι.

And it is I who will set my face against that person and will utterly
destroy him from his people, because he has given of his offspring to
a ruler, to defile *my holy [places]* and to profane *the name of those
[places] consecrated to me.*⁶⁰

The same idea is also preserved in the Qumran *Temple Scroll*: “¹⁰ they shall not pollute the city in ¹¹ the midst of which I cause my name and my sanctuary to be present [...] ¹⁷ you shall [...] not pollute ¹⁸ my sanctuary and my city [...] for I dwell in it” (11Q19^a col. 47, lines 10-11, 17-18)⁶¹.

In this regard, one can also mention LXX Dan 9:19. Daniel, asking for salvation, is reasoning by the holiness of God’s name which is invoked in the Temple on Sion, i.e. in Jerusalem (cf. Ps 101:22):

κύριε, σὺ ἰλάτευσον. κύριε, ἐπάκουσον καὶ ποιήσον καὶ μὴ χρονίσῃς
ἔνεκα σεαυτοῦ, δέσποτα, ὅτι τὸ ὄνομά σου ἐπεκλήθη ἐπὶ τὴν πόλιν σου
Σιων καὶ ἐπὶ τὸν λαόν σου Ἰσραηλ.

O Lord, do heed, and act, and do not delay *for your own sake*, O Master,
because your name is called upon your city, Sion, and upon your people,
Israel!

Further, in LXX Ps 121:9 God’s house is given as a reason, or a motivation for a believer’s praying for Jerusalem: *ἔνεκα τοῦ οἴκου κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐξεζήτησα ἀγαθὰ σοι. “For the sake of the house of the Lord our God, I sought out your good.”*

In sum, in the LXX God is found to be used by believers and by himself as both a cause (or a motivation) and a purpose of salvation. Appealing to God for help and reasoning by his holy name, dwelling in the Temple in Jerusalem, means that “God has much at stake” because “God’s honor and God’s reputation is the final issue”⁶². Theologically speaking, God is appealed to rescue humans not only to confirm the holiness of his ‘name’ and so his dominance. Rather he should *reconfirm* his absolute status which he has since

⁶⁰ Author’s own translation.

⁶¹ English translation taken from MAIER, *Temple Scroll*, 42. For the Hebrew version of the quoted passage see QIMRON, *Temple Scroll*, 68.

⁶² DESILVA, *Apocrypha*, 58-59.

time began and will have for ever. Because the existence of God's people depends on this re-confirmation of their Lord as though their only Master and Ruler, any threat to the Temple and the sanctuary as the symbols of his reign sets the alarm bells ringing⁶³. Put simply, the destiny of God's people is closely (yet not exclusively) associated with the destiny of God's Temple in Jerusalem⁶⁴. The very concept is also attested to in the Book of Judith. What follows is an inquiry into its instances. It is, in fact, this concept which will help both clarify the meaning of παρεμβολὰς αὐτοῦ in Jdt 16:2b and ultimately determine the sense of εἰς in the same verse.

4 The Meaning of παρεμβολὰς αὐτοῦ in Jdt 16:2b

The Temple in Jerusalem stands in the centre of the interest of Jdt⁶⁵. Since the first moments of the story, one is informed that the focus of the enemy is on the destruction of the holy symbols of all gods and of the gods themselves (3:8; 4:1). The preservation of Jerusalem, because of God's presence in the Temple (9:8; also 1 Chr 6:16; Ps 131:14; Isa 66:1), thus becomes one of the main preoccupations of God's people in Jdt (4:1-2):

¹ Καὶ ἤκουσαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ οἱ κατοικοῦντες ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ πάντα, ὅσα ἐποίησεν Ολοφέρνης τοῖς ἔθνεσιν ὁ ἀρχιστράτηγος Ναβουχοδονοσορ βασιλέως Ἀσσυρίων, καὶ ὄν τρόπον ἐσκύλευσεν πάντα τὰ ἱερὰ αὐτῶν καὶ ἔδωκεν αὐτὰ εἰς ἀφανισμόν,

² καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα σφόδρα ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ καὶ περὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ τοῦ ναοῦ κυρίου θεοῦ αὐτῶν ἐταράχθησαν.

When the Israelites living in Judea heard of everything that Holofernes, the general of Nebuchadnezzar, the king of the Assyrians, had done to the nations, and how he had plundered and destroyed all *their sacred precincts*,

they were therefore greatly terrified at his approach; they were alarmed both for *Jerusalem* and for *the temple* of the Lord their God.

Throughout the Judith story, there are several terms referring to the Temple or his part(s). Besides ὁ ναός “temple, shrine” (4:2.11; 5:18), there are

⁶³ See M. S. Smith's words: “‘being,’ ... for the ancient world consisted of God or deities perceived as the ‘ground’ of reality for people; and ‘there,’ space and place conceptualized as specific physical areas.” (SMITH, *Where the Gods Are*, 1.)

⁶⁴ Cf. BUSCEMI, ἸΕΡΑΙΠΕΟΜΑΙ, 301.

⁶⁵ See, e.g., SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 229.

also applied ὁ οἶκος “house” (8:24; 9:1.13), τὸ ἅγιασμα “sanctuary” (5:19), τὰ ἅγια “the holy (places)” (4:12.13; 8:21.24; 9:8; 16:20), and τὸ σκῆνωμα τῆς καταπαύσεως τοῦ ὀνόματος τῆς δόξης σου “covert of the resting place of the name of your glory” (9:8). Even the term ἡγιασμήνοι in 6:19 “[places] that have been consecrated” can be considered as referring to the Temple parts as well (cf. 4:3; 9:13)⁶⁶. This terminological variety reflects that found in the entire LXX where the terms for God’s dwelling place considerably vary too⁶⁷. One especially unique, and – for the purpose of the explanation of Jdt 16:2b – significant expression for the Temple is preserved in the Books of Chronicles.

In LXX 1 Chr 9:19, one comes across the reference to the Temple, or its “precincts”⁶⁸ respectively, as though ἡ παρεμβολὴ κυρίου “the camp of the Lord” (MT 1 Chr 9:19 יהִהְיֶה מַחֲנֵה) ⁶⁹. This term, according to S. Japhet, is “based on the idea of ‘camp’ in the wilderness traditions (Exod 16:13, etc.)”⁷⁰. As she elsewhere claims “[e]arly biblical literature connects God’s presence in the midst of Israel to the physical presence of the ark in the camp”⁷¹.

A parallel to 1 Chr 9:19 is given in 2 Chr 31:2 (Table 2). In the MT 2 Chr 31:2, the Chronicler used the pl. יהִהְיֶה מַחֲנֵה יְרֵי שְׁעָרָי “in the gates of *the camps* of the Lord”⁷² (cf. Num 5:3). The Greek version of 2 Chr 31:2 does not read the MT יהִהְיֶה מַחֲנֵה as αἱ παρεμβολαί [κυρίου], as one finds in LXX 1 Chr 9:19 or even in 1 Chr 9:18⁷³. Yet, it still preserves the plural, although of

⁶⁶ Scholars used to prefer the reference to individuals. See, for instance the *NETS*’s translation of Jdt 6:19: “those who have been consecrated”. Note, however, the parallelism in LXX Lev 20:3. For this see also n. 59.

⁶⁷ Cf. σκηνή “the tent” (Exod 26–40), ἱερόν “the temple” (e.g. 1 Chr 9:27; 29:4), ναός or ἅγιασμα “the shrine” (e.g. Exod 15:17; 1 Sam 1:9;), οἶκος “the house” (e.g. 1 Kgs 3:2; 5:17.19; 8:16) or σκῆνωμα “the covert” (e.g. Ps 73:7; Jdt 9:8).

⁶⁸ JAPHET, *Chronicles*, 205, 216. J. W. Kleinig interprets “the camp” as “sanctuary” or “temple” (KLEINIG, *Lord’s Song*, 72, n. 1.)

⁶⁹ For the *maḥanēh ’elohīm* in the Books of Chronicles as a particular part of the Temple see JAPHET, *Ideology*, 128–129, n. 368.

⁷⁰ JAPHET, *Chronicles*, 216. Also R. Dillard claims that the designation “camp”, indicating the Temple, “may recall the tabernacle traditions (Num 2:3, 9)”. (DILLARD, *2 Chronicles*, 284.)

⁷¹ JAPHET, *Ideology*, 76.

⁷² S. Japhet (*Chronicles*, 216.) translates with the sg. as “the gates of *the camp* of the Lord”. (emphasis added).

⁷³ 1 Chr 9:18: αἱ πύλαι τῶν παρεμβολῶν “the gates of *the camps*”; MT יהִהְיֶה שְׁעָרָי מַחֲנֵה. See that the MT pl. “camps” here is taken by S. Japhet as a reference to the Temple

a different word: ἐν ταῖς πύλαις ἐν ταῖς ἀύλαις οἴκου κυρίου “at the gates *in the [outer] courts of the Lord’s house*”⁷⁴. Y. Levin explains this phenomenon as follows: “either the translator or his source used [in LXX 2 Chr 31:2] the more familiar term for the Temple compound”⁷⁵, i.e. ἀύλαι οἴκου κυρίου. R. Dillard, however, finds it as “a paraphrase rather than dependence on a *Vorlage* with תּוֹצְרוֹת”⁷⁶. Be that as it may, the concept of “the camp” for the Temple or its parts is preserved both in the Hebrew and in the Greek Old Testament. One can, therefore, admit that the author of Jdt, so adept at scriptures and creative in their use⁷⁷, might have possibly known the expression and as such he also applied it in his story.

Table 2

| | MT | LXX |
|------------|----------------------------|--|
| 1 Chr 9:19 | עַל־מַחֲנֵה יְהוָה | ἐπὶ τῆς παρεμβολῆς κυρίου |
| 2 Chr 31:2 | בְּשַׁעְרֵי מַחֲנֵה יְהוָה | ἐν ταῖς πύλαις ἐν ταῖς ἀύλαις οἴκου κυρίου |

It is worthy of note that one can find a terminological and conceptual parallel of the “camp”, as going beyond its military connotation, also outside the Old Testament. As an epithet for the city of Jerusalem which “takes place and plays the role of the temple”⁷⁸, the ‘camp’ (מַחֲנֵה/παρεμβολή) is also applied in the Qumran writings⁷⁹, in the NT⁸⁰ and even in the apocryphal literature⁸¹.

The abovementioned facts, (1) the frequent references to the Temple as to an endangered object by the enemy in the Judith story, (2) the miscellaneous terminological vocabulary for the Temple in the story and (3) the use of the

when she claims that “‘gate’ (ša’ar) [...] is certainly more common in Temple contexts”. (JAPHET, *Chronicles*, 216.)

⁷⁴ Cf. 2 Kgs 21:5; 23:12; 2 Chr 23:5; 33:5; Neh 8:16.

⁷⁵ LEVIN, *Chronicles*, 327, n. 171.

⁷⁶ DILLARD, *2 Chronicles*, 248.

⁷⁷ Cf. ZSENGELLÉR, *Bible’s Digest*, 482.

⁷⁸ COLLINS, *New Jerusalem*, 254.

⁷⁹ E.g. in the *Temple Scroll* 11Q19^a (to this see, e.g., COLLINS, *New Jerusalem*, 250, incl. n. 93.) or in the *Halakhic Letter* 4QMMT [= 4Q394–399] B 58: כִּי יְרוּשָׁלַיִם הָאֵיּהָ “for Jerusalem is the holy camp” (QIMRON – STRUGNELL, *Qumran Cave 4*, 162. For more to this topic see, e.g. TILLER, *I Enoch*, 43, n. 56; MAGNESS, *Dogs and Chickens*, 354–355; MURPHY-O’CONNOR, *Keys*, 32; SCHIFFMAN, *Qumran and Jerusalem*, 198.)

⁸⁰ E.g. Heb 13:11.13; Rev 20:9. For the deeper discussion to this topic see ATTRIDGE, *Scrolls*, 227–228.

⁸¹ E.g. 1 En 89.36, 40. The topic is discussed by TILLER, *I Enoch*, 43–45, 297, 312.

“camp” for the Temple in 1–2 Chr, open a possibility that the thought behind *παρεμβολὰς αὐτοῦ* in Jdt 16:2b could be that of the Temple, or its parts respectively.

It does not, however, mean, that the term *παρεμβολή* in Jdt 16:2b is deprived of its, say, military or war connotations⁸². On the contrary. As a concept, not as a mere word, borrowed from 1–2 Chr, it does refer to the realm of war, but at the same time also to that of holy. As S. Japhet explains: “[t]he conception of the holy as expressed in Chronicles can be viewed as analogous not only to the Temple but also to the war camp”⁸³.

In this respect, one should add some additional points. The author’s use of *παρεμβολή* in Jdt 16:2b, with the same meaning – as we suppose – with which it is applied in 1–2 Chr, can be explained by the fact that “[d]ie Ereignisse der [Judith’s] Erzählung werden in der Poesie [= Jdt 16:1b-17] hymnisch rekapituliert, zusammengefasst und gebündelt”⁸⁴. Earlier in this paper, it was pointed out that in Jdt there is a strong theme of the threat of the destruction of the Lord’s Temple with its harsh consequences for the people. Since Judith’s entire song “résume sous une forme poétique toutes les données du livre”⁸⁵, it is possible that the author expressed the whole idea by condensing it in the expression *εἰς παρεμβολὰς αὐτοῦ ἐν μέσῳ λαοῦ*. Further, if the concept of *παρεμβολή* in Jdt 16:2 was borrowed from 1–2 Chr, it would not be the only probably adopted term from outside of Jdt⁸⁶. In the very v. 2b, *ἐξαίρεομαι ἐκ χειρός* and *(κατα)διώκω*, for instance, belong to a vocabulary which has been taken from Exod 15⁸⁷.

⁸² In Jdt 7:32 there is one implicit reference to God’s military camps: *καὶ ἐσκόρπισεν τὸν λαὸν εἰς τὴν ἑαυτοῦ παρεμβολήν* “And he dispersed the people each one to his own camp” (author’s own translation). Although the noun is in the sg. *παρεμβολή*, the pl. “camps” should be implied (cf. “their various posts” in GERA, *Judith*, 235.) because of the distributive sense of the reflexive pronoun *ἑαυτοῦ*; see MURAOKA, *Septuagint Greek*, 54. Being the camps of Bethulians, i.e. camps of God’s people, one may theoretically ascribe them to God as well. This might be the only argument for the directional meaning of *εἰς* in 16:2b. See also F. J. Helfmeyer’s explanation of *παρεμβολὰς αὐτοῦ* in Jdt 16:2b as though “the army”. (HELFMAYER, *hānā ἡἵπ, 7.*)

⁸³ JAPHET, *Rivers of Babylon*, 286.

⁸⁴ RAKEL, *Judit*, 83.

⁸⁵ DUPREZ, *Judith*, 61.

⁸⁶ For Jdt’s terminology, concepts and themes taken from other biblical books see ZSENGELLÉR, *Bible’s Digest*.

⁸⁷ “Der Einfluß der Exodusüberlieferung ist hier so stark, daß die konkrete Szenerie des Juditbuches verlassen wird” (ZENGER, *Judit*, 517.) For links between Jdt 16:2

And last but not least, the explanation of παρεμβολὰς αὐτοῦ in Jdt 16:2ba as though God's Temple has already been pointed out in the past by E. Haag, E. Zenger and H. Groß⁸⁸. Their proposal was not, however, accepted by other scholars⁸⁹. Nevertheless, the Chroniclers' "semi-military term"⁹⁰ παρεμβολή/παρεμβολαί for the Temple/Temple precincts as the reason which might have motivated God to rescue Judith and her people from the enemy (cf. 16:4) makes the verse more understandable than the other existing explanations do. Our proposed translation of Jdt 16:2b would, therefore, be as follows: "for, because of [preserving] his camps in the midst of people, he delivered me from the hand of those who persecuted me"⁹¹. This translation, on the one hand, fits the military vocabulary and atmosphere and the religious preoccupations in Jdt. On the other hand, it also matches with its nearest context. The hymn, of which v. 2b is a part, summarizes (a) the story about God's salvific action, (b) the theme of the conditioned interrelationship among the existence of the Temple [city], the land and the people (cf. 8:21; Sol 7:1), and (c) the book's theology. As for the latter, the Lord is both the only God and the mighty, but defensive warrior of His people (cf. 16:2a).

Conclusion

In this present paper, we have tried to offer a new explanation of the *lectio difficilior* εἰς παρεμβολὰς αὐτοῦ in Jdt 16:2b that challenges the existing ones. We both proposed and argued for εἰς as a preposition, having the sense of reason, i.e. bearing a merged meaning of purpose and cause, not that of direction. At the same time, we argued for παρεμβολὰς αὐτοῦ as for an object, referring to God's Temple precincts which are in the story a focus of the enemy's destructive effort.

In favor of this interpretation, we proposed several arguments. Firstly, the directional meaning "into" is not the only possible way of interpreting εἰς in

and Exod 15 see, e.g., SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 374, n. 94. For a more exhaustive list of intertextual links and direct citations in Jdt 16:1b-17 see RAKEL, *Judit*, 293-295, n. 1-33.

⁸⁸ HAAG, *Judith*, 56-57; ZENGER, *Judit*, 517; GROß, *Judit*, 116.

⁸⁹ See RAKEL, *Judit*, 111.

⁹⁰ DILLARD, *2 Chronicles*, 284.

⁹¹ One can find a comparable syntactical construction in LXX Ps 68:8 that supports our hypothesis: ὅτι ἔνεκα [τοῦ ὀνόματος] σοῦ ὑπήνεγκα ὀνειδισμὸν "because for your [name's] sake I bore reproach".

a syntactic construction with ἐξαίρεομαι. The preposition εἰς may equally well express the idea of purpose or reason, possibilities that have not been taken into consideration by biblical scholars. Secondly, in the LXX there are several instances of ἐξαίρεομαι that refer to God, resting in the Temple, as to the cause or the purpose of the believer's salvation. Thirdly, the causal/purpose sense of εἰς is justified by its object "his camps", rendered as though God's Temple precincts, as attested in 1–2 Chr. And finally, the proposed translation and interpretation matches with the military atmosphere, the whole story of salvation as well as with the theology of the book. In fact, God is a warrior, but a defensive one for he "crushes wars" (Jdt 16:2a). He is always ready to defend those who trust him against those who challenge his sovereignty (9:7-8a) by threatening his holy symbols and, in turn, the existence of his people.

Therefore, when Judith says: "for, because of his camps in the midst of people, he delivered me" (Jdt 16:2b), she is proclaiming that God was motivated to act in favor of her by necessity to preserve the Temple precincts intact. In this way, his sovereignty is proved and his people are saved (cf. 8:21-22).

Bibliography

- AGNEW, Francis H.: 1 Peter 1:2 – An Alternative Translation, *CBQ* 45 (1983) 68-73.
- ALLEN, Leslie C.: *Psalms 101–150* (WBC 21), Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 2002.
- ATTRIDGE, Harold W.: How the Scrolls Impacted Scholarship on Hebrews. In: James H. Charlesworth (ed.): *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Vol. III: The Scrolls and Christian Origins, Waco, Texas: Baylor University Press, 2006, 203-230.
- BORBONE, Pier G. (ed.): *La Bibbia dei Settanta. Opera in quattro volumi diretta da Paolo Sacchi in collaborazione con Corrado Martone*. Vol. II/2 (Antico e Nuovo Testamento 15), Brescia: Morcelliana, 2016.
- BLASS, Friedrich W. – DEBRUNNER, Albert: *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation and Revision of the Ninth-Tenth German Edition Incorporating Supplementary Notes of A. Debrunner by Robert W. Funk* (Chicago, IL – Cambridge 1961). (= BDF)
- BRENTON, Lancelot C. L. (ed.): *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English* (Companion Texts for Old Testament Studies) Michigan: Zondervan, 1982.
- BROOKE, Alan E. – MCLEAN, Norman – THACKERAY, Henry S. J. (eds.): *Esther, Judith, Tobit. The Old Testament in Greek*. Vol. III/1, London: Cambridge University Press, 1940.
- BÜCKERS, Hermann: Das Buch Judith. In: Hermann Bückers: *Die Heilige Schrift. Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther*. Vol. II (HBK 4), Freiburg: Herder, 1953, 251-321.

- BUSCEMI, Marcello: ἘΞΑΙΠΕΟΜΑΙ, verbo di liberazione, *LA* 29 (1979) 293-314.
- COLLINS, Adela Y.: The Dream of a New Jerusalem at Qumran. In: James H. Charlesworth (ed.): *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*. Vol. III: The Scrolls and Christian Origins, Waco, TX: 2006, 231-254.
- DANA, Harvey E. – MANTEY, Julius R.: *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, New York: The Macmillan Company, 1955.
- DANKER, Frederick W. (ed.): *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago – London: The University of Chicago Press, ³2000. (= BDAG)
- DILLARD, Raymond B.: *2 Chronicles* (WBC 15), Waco, Texas: Word Books, 1987.
- DUPREZ, Antoine: Le Livre de Judith, *Év* 47 (1962) 5-69.
- DUTTON, Emily H.: *Studies in Greek Preposition Phrases διά, από, ἐκ, εἰς, ἐν*. A Dissertation at the University of Chicago, Faculty of the Graduate School of Arts and Literature. Menasha, Wisconsin, 1916.
- FRITZSCHE, Otto F.: *Die Bücher Tobi und Judith* (KEHAAT) Leipzig: Verlag von S. Hirzel, ²1853.
- GERA, Debora L.: *Judith* (CEJL) Berlin – Boston: de Gruyter, 2014.
- GREENLEE, Jacob H.: The Preposition ΕΙΣ in the New Testament, *BT* 3/1 (1952) 12-14.
- GROB, Heinrich: *Tobit. Judit* (NEB.AT 19), Würzburg: Echter, 1987.
- HAAG, Ernst: *Studien zum Buche Judith: seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart* (TThSt), Trier: Paulinus, 1963.
- HANHART, Robert (ed.): *Judith* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academie Scientiarum Gottingensis editum VIII/4) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- HARRIS, Murray J.: *Prepositions and Theology in the Greek New Testament. An Essential Reference Resource for Exegesis*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012.
- HELFMEYER, Franz J.: ḥānā הָנָא. In: *TDOT* V (1986), 4-19.
- JAPHET, Sara: *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought* (BEAT), Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989.
- JAPHET, Sara: *I & II Chronicles. A Commentary*, London: SCM Press, 1993.
- JAPHET, Sara: *From the Rivers of Babylon to the Highlands of Judah. Collected Studies on the Restoration Period*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006.
- JOHANNESHOHN, Martin: *Der Gebrauch der Präpositionen in der Septuaginta* (MSU III/3) Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1926.
- JONES, Alexander (ed.): *The Jerusalem Bible*, London: Darton, Longman & Todd, 1966.
- KARRER, Martin – KRAUS, Wolfgang (eds.): *Septuaginta Deutsch. Erläuterung und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. Vol. I., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.
- KLEINIG, John W.: *The Lord's Song. The Basis, Function and Significance of Choral Music in Chronicles* (JSOTSup 166), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- LEVIN, Yigal: *The Chronicles of the Kings of Judah: 2 Chronicles 10–36*, London – New York: Bloomsbury – T&T Clark, 2017.
- LIDDEL, Henry G. – SCOTT, Robert (eds.): *A Greek-English Lexicon: Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie and with the co-operation of many scholars; With a Supplement*. Vol. I: A-M, Oxford: Clarendon Press, 1968. (= LSJ)

- LURAGHI, Silvia: *On the Meaning of Prepositions and Cases: The Expression of Semantic Roles in Ancient Greek* (SLCS 67), Amsterdam – Philadelphia, PA: John Benjamins Publishing Company, 2003.
- LURAGHI, Silvia: Paths of Semantic Extension: From Cause to Beneficiary and Purpose. In: Michael Fortescue – Eva S. Jensen – Jens E. Mogensen (eds.), et al.: *Historical Linguistics 2003. Selected Paper from the 16th International Conference on Historical Linguistics, Copenhagen, 11-15 August 2003*, Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2005, 141-158.
- MAGNESS, Jodi: Dogs and Chickens at Qumran. In: Adolfo D. Roitman – Lawrence H. Schiffman – Shani Tzoref (eds.): *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture: Proceedings of the International Conference Held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6-8, 2008)* (STDJ 93) Leiden: Brill, 2011, 349-362.
- MAIER, John: *The Temple Scroll. An Introduction, Translation & Commentary* (JSOTSup 34), Sheffield: JSOT Press, 1985.
- MANTEY, Julius R.: On Causal Eis Again, *JBL* 70 (1952) 309-311.
- MANTEY, Julius R.: The Causal Use of Eis in the New Testament, *JBL* 70 (1952) 45-58.
- MARCOS, Natalio F. – SPOTTORNO DÍAZ-CARO, María V. (eds.): *La Biblia Griega Septuaginta. II: Libros Históricos* (EstB 126) Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.
- MARCUS, Ralph: On Causal Eis, *JBL* 70 (1952) 129-130.
- MARCUS, Ralph: The Elusive Causal Eis, *JBL* 71 (1953) 43.
- MILLER, Athanasius: Das Buch Judith: übersetzt und erklärt von Dr. Athanasius Miller O.S.B. In: Franz Feldmann – Heinrich Herkenne (eds.): *Die Bücher Tobias, Judith und Esther: übersetzt und erklärt von Dr. Athanasius Miller O.S.B. und Dr. John Schildenberger*. Vol. IV (HSAT 3), Bonn: Peter Hanstein, 1940, 117-240.
- MOORE, Carey A.: *Judith* (AB 40), Garden City, NY: Doubleday & Company, 1985.
- MOULTON, James. H. – TURNER, Nigel: *A Grammar of New Testament Greek*. Vol. III: Syntax (Edinburgh 1963).
- MURAOKA, Takamitsu: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole, MA: Peeters, 2009.
- MURAOKA, Takamitsu: *A Syntax of Septuagint Greek*, Leuven: Peeters, 2016.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome: *Keys to Jerusalem: Collected Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- PANCZOVÁ, Helena: *Grécko-slovenský slovník: od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava: Lingea, 2012.
- PIETERSMA, Albert – WRIGHT, Benjamin G. (eds.): *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title*, New York – Oxford: Oxford University Press, 2007. (= NETS)
- PORTER, Stanley E.: *Idioms of the Greek New Testament* (Biblical Languages: Greek 2; Sheffield ²1996).
- PRIERO, Giuseppe: *Giuditta* (La Sacra Bibbia), Torino – Roma: Marietti, 1959.
- PUTHUSSEY, Johnson: *Days of Man and God's day. An Exegetico-Theological Study of ἡμέρα in the Book of Revelation* (TG.T 82), Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.
- QIMRON, Elisha: *The Temple Scroll. A Critical Edition with Extensive Reconstructions* (Judaean Desert Studies), Beer Sheva – Jerusalem: Ben-Gurion University of the Negev Press – Israel Exploration Society, 1996.

- QIMRON, Elisha – STRUGNELL, John: *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Ma'aṣe Ha-Torah* (DJD 10), Oxford: Clarendon Press, 1994.
- RAHLFS, Alfred – HANHART, Robert (eds.): *Septuaginta. Editio altera*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- RAKEL, Claudia: *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre* (BZAW 334), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2003.
- SCHIFFMAN, Lawrence H.: *Qumran and Jerusalem. Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism* (SDSSRL 11), Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.
- SCHMITZ, Barbara: *Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit* (HBS 40), Freiburg: Herder, 2004.
- SCHMITZ, Barbara – ENGEL, Helmut: *Judit. Übersetzt und ausgelegt von Barbara Schmitz/Helmut Engel* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2014.
- DESILVA, David A.: *Apocrypha: Immersion Bible Studies*, Nashville, TN: Abingdon Press, 2013.
- SMITH, Mark S.: *Where the Gods Are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical Word* (AYBRL), New Haven: Yale University Press, 2016.
- SMYTH, Herbert W.: *A Greek Grammar for Colleges*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- THAYER, Joseph H.: *A Greek-English Lexicon New Testament being Grimm's Wilkie's Clavis Novi Testamenti. Translated revised and enlarged by Joseph Henry Thayer*, Edinburgh: T & T Clark, 1908.
- TILLER, Patrick A.: *A Commentary on the Animal Apocalypse of I Enoch* (SBLEJL 4), Atlanta, GA: Scholars Press, 1993.
- DE VAUX, Roland – BENOIT, Pierre – CERFAUX, Lucien Mgr (eds.), et al.: *La Bible Jérusalem. La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1973.
- WALLACE, Daniel B.: *Greek Grammar Beyond the Basics*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.
- WASHINGTON Terrance L.: Causal EIS [online]. [Accessed 09-08-2017]. Available on: <https://documents.tips/documents/causal-eis-in-acts-2-38.html>.
- ZEITLIN, Solomon – ENSLIN, Morton S.: *The Book of Judith. Greek Text with an English Translation, Commentary and Critical Notes by Morton S. Enslin*. Vol. II (JAL 7), Leiden: Brill, 1972.
- ZENGER, Erich: *Das Buch Judit* (JSHRZ 1), Gütersloh: Gerd Mohn, 1981.
- ZERWICK, Maximilian: *Biblical Greek. Illustrated by Examples by Maximilian Zerwick S.J.* (SubBi 41; Roma ⁹2011).
- ZORELL, Franciscus: *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Roma ⁵1999).
- ZSENGELLÉR, József: A Bible's Digest – The Book of Judith as a Hermeneutical Composition. In: Renate Egger-Wenzel – Karin Schöpflin – Johannes F. Diehl (eds.): *Weisheit als Lebensgrundlage: Festschrift für Friedrich V. Reiterer zum 65. Geburtstag* (DCLS 15), Berlin – New York: de Gruyter, 2013, 451-486.

Summary

The present paper aims to offer a new explanation of the *lectio difficilior* *εις παρεμβολας αυτου* in Jdt 16:2b that challenges the existing ones. It both proposes and argues for *εις* as a preposition, having the sense of reason, i.e. bearing a merged meaning of purpose and cause, not that of direction. At the same time, it argues for *παρεμβολας αυτου* as for an object, referring to God's Temple precincts which are in the story a focus of the enemy's destructive effort. Therefore, when Judith says: "for, because of his camps in the midst of people, he delivered me" (Jdt 16:2b), she is proclaiming that God was motivated to act in favor of her by necessity to preserve his Temple precincts intact. In this way, his sovereignty is proved and his people are saved (cf. 8:21-22).

Key words: eis, causal eis, telic eis, camps, Jdt 16:2, Judith.

Zhrnutie

Článok ponúka nový výklad *lectio difficilior* *εις παρεμβολας αυτου* v Jdt 16,2b, ktorý konkuruje doterajším interpretáciám. V článku sa navrhuje i zastáva názor, že *εις* je predložka, ktorá vo verši neoznačuje smer ale dôvod, t. j. nesie zlúčený význam účelu a príčiny. Súčasne sa predkladá i presvedčenie, že výraz *παρεμβολας αυτου* sa vzťahuje na priestory Božieho Chrámu, ktoré v príbehu stoja v centre záujmu deštruktívneho úsilia nepriateľov. Juditine slová „pretože, kvôli svojim táborom uprostred ľudu, ma zachránil“ (Jdt 16,2b) sú tak vyhlásením o tom, že Boh bol motivovaný konať v prospech Judity nutnosťou zachovať priestory svojho Chrámu neporušené. Týmto spôsobom Pán dokazuje svoju zvrchovanosť i zachraňuje svoj ľud (porov. 8,21-22).

Kľúčové slová: eis, kauzálne eis, telické eis, tábory, Jdt 16,2, Judita.

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

Kniha Sirachovcova plná inšpirácie

Pavel Vilhan

Úvod

Zverejnenie dokumentu Pápežskej biblickej komisie (PBK) o *Inšpirácii a pravde Svätého písma (IPSP)* je skvelou príležitosťou pre zviditeľnenie Knihy Sirachovca z viacerých dôvodov. Prvým je jeho pomerne obmedzené použitie v liturgii. Lekcionáre a liturgia hodín citujú 306 veršov z celkového počtu 1443 veršov, čo je 21,2 % rozsahu Knihy Sirachovca. Druhým dôvodom je latinský preklad, ktorý je východiskom liturgických textov oproti hebrejským rukopisom, ktoré boli objavené už pred 120 rokmi, no s ich znením nás v slovenčine zatiaľ iba čiastočne oboznamuje poznámkový aparát Jeruzalemskej Biblie. Do tretice túto knihu uznávajú za inšpirovanú iba katolíci a pravoslávni kresťania. Napriek uvedeným dôvodom, Kniha Sirachovca je jedným z prvých svedkov formujúceho sa kánonu Písma, ako to naznačuje aj dokument PBK (porov. *IPSP*, 56).

PBK ako hlavný dôvod výberu Knihy Sirachovca uvádza skôr jej „syntetický“, čiže súhrnný charakter (porov. *IPSP*, 20). Okrem zhodnotenia tejto skutočnosti by sme chceli zistiť, či by sa Kniha Sirachovca mala naozaj považovať za reprezentatívnu múdroslovnú knihu, a napokon ponúkneme výber ďalších perikop knihy, ktoré môžu podporiť myšlienku jej inšpirovanosti a pravdy.

1 Texty a ich hodnota

Hoci prvé fragmenty Knihy Sirachovca v hebrejčine boli objavené koncom 19. storočia, širšia akademická obec začala o ich systematický výskum javiť mimoriadny záujem najmä po roku 2000. Hlavným dôvodom pre tento výskum bolo štúdium vývinu hebrejčiny z jazykového hľadiska; ďalším bol historický a kultúrny kontext intertestamentárneho obdobia, ktoré táto kniha zachytáva. Zatiaľ čo tieto dôvody sú prítlačivejšie pre bádateľov zo židovstva, kresťania, a zvlášť katolíci, sa sústreďujú aj na problém kanonicity. Emeritný

profesor na Pápežskom biblickom inštitúte v Ríme M. Gilbert, odborník na múdroslovnú literatúru, a najmä na Knihu múdrosti a Sirachovca, skúmal používanie rozličných verzií a druhov textov Sirachovca. Zistil, že preklady do modernej reči prijímajú rovnakou mierou tzv. dlhú a krátku verziu. Podľa neho by obidve verzie textu mali byť vnímané ako kánonické a inšpirované¹. Takisto je presvedčený, že inšpiráciu treba uznať jednak autorovi knihy v hebrejčine, jeho prekladateľovi do gréčtiny, ako aj každému autorovi dodatkov, ktoré Cirkev prijala².

Súčasný oficiálny liturgický text Katolíckej cirkvi, tzv. Neovulgáta, po vzore Vulgáty používa dlhú verziu Knihy Sirachovca. Pôvodný dokument PBK čerpá citácie z talianskeho prekladu Biblie CEI (2008), ktorý sa pridŕža znenia Neovulgáty, hoci čísla veršov už koriguje podľa štandardného systému, ktorý je založený na Septuaginte. Vieme, že latinský text prešiel mnohými úpravami, o čom svedčí aj kritické vydanie Vulgáty, vydanej benediktínmi v Ríme (1964). Podľa predslavu k tomuto dielu boli Predhovor a Chvála otcov včlenené do textu až v 5. – 6. storočí³. A. A. Di Lella tvrdí, že predchodca Vulgáty, tzv. *Vetus Latina*, vytvorený približne v 2. storočí a v hrubých rysoch odvodený od dlhej gréckej verzie, obsahuje „viac dublet, variantov, glos a interpolácií než ktorákoľvek iná kniha latinskej Biblie“⁴. Okrem toho, kritický čitateľ sa nikdy neuspokojí s prekladom, ak má možnosť siahnuť po texte v pôvodine. Z tohto jednoduchého dôvodu urobili prekladatelia dokumentu *IPSP* do slovenčiny logické a rozumné rozhodnutie používať citácie zo Slovenského ekumenického prekladu (SEB), ktorý v prípade Knihy Sirachovca čerpá z dlhej verzie gréckeho textu. Príkladom dosť veľkých odchýlok medzi dostupnými slovenskými prekladmi je Sir 44,2, kde SEB uvádza: „Pán prejavil svoju veľkú slávu, svoju odvekú vznešenosť.“ Botekov preklad tu znie trochu voľnejšie: „Boh ich obdaril veľkou slávou a na nich ukázal svoju veľkosť od najstarších čias.“ Dva hebrejské rukopisy (B a M) pritom takmer zhodne čítajú verš takto: „Veľkú slávu udeľuje Najvyšší, i svoju vznešenosť, od dní odvekých.“ (vl. prekl.) Katolícky preklad (SSV) ponúka iba druhú polovicu verša podľa Vulgáty „svojou odvekou veľkodušnosťou“ – prvá polovica verša záhadne zmizla – a v Neovulgáte znie na tomto mieste bližšie gréckej pôvodine: „Pán

¹ Porov. GILBERT, L'Éclésiastique, 233.

² Porov. GILBERT, Siracide, 1420.

³ Porov. *Biblia Sacra*, IX-XII.

⁴ SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 56-57.

ukázal veľkú slávu, svoju vznešenosť od vekov.“⁵ Vzhľadom na doteraz v celosti nepublikovaný text Sirachovca v Neovulgáte nie je možné slovenskému čitateľovi ponúknuť iný, presnejší preklad, ako je SEB. Takisto sa za štandardný východiskový text v kritickom štúdiu Sirachovca berie grécky text, pretože kompletný hebrejský text nie je zatiaľ k dispozícii.

Ďalšou výraznou črtou Knihy Sirachovca je jej autorstvo. Ben Sira kladie dôraz na osobný príklad učiteľa múdrosti. Nemôže ním teda byť legendárny Šalamún, hoci jeho popularita v čase Sirachovca bola veľmi veľká, ako to dokazujú ostatné múdroslovné knihy, používajúce jeho meno. Sirachovec zaradil do svojej učebnice aj stručné autobiografické výroky a na konci knihy dvakrát podpisuje svoje dielo celým menom (porov. 50,27; 51,30). Ako učiteľ Písma pozýva do vlastnej školy (porov. 51,23) a naprieč celým dielom sa svojmu žiakovi prihovára familiárne בןי, „syn môj“, resp. τέκνον „dieťa (moje)“. Používa teda dostupné prostriedky na dosiahnutie rešpektu voči svojej osobe, aby tak s využitím vlastnej autority mohol formovať mladého čitateľa k úcte voči Písmu. Toto považujeme za dôležitý prvok, na ktorý treba pamätať aj pri čítaní pasáží o Knihe Sirachovca v *IPSP*.

2 Poznámky k bodu 20 a 80

Prvá časť bodu 20 popisuje inšpiráciu v sapienciálnych knihách Starého zákona ako podnet a prameň dialógu medzi učiteľom a jeho poslucháčom, pričom obidvaja majú spoločnú vieru v Boha Izraela. Úmyslom a výsledkom tohto dialógu je vývin daru múdrosti, ktorý prichádza od samotného Boha. *IPSP* používa Knihu Sirachovca ako príklad na zobrazenie spôsobov vzťahu s Bohom v múdroslovnej literatúre. Ako už bolo spomenuté, motívom pre výber tejto knihy spomedzi ostatných sapienciálnych kníh je jej súhrnný charakter. *IPSP* však už viac nešpecifikuje ani nevysvetľuje, o aký druh syntézy tu ide. Určité náznaky ponúka odkaz na Predhovor, ktorý sumarizuje úsilie autora i prekladateľa knihy predložiť bohatstvo poznania Božieho slova tým ľuďom, ktorí sa podľa neho snažia žiť. Z pohľadu Sirachovcovho vnuka, za ktorého sa prekladateľ v Predhovore označil, je kniha učebnicou plnou pozorovaní a zistení, ktoré Sirachovec počas celého svojho života zozbieral. Trojnásobné opakovanie zoznamu: „Zákon... Proroci a ostatné knihy/Písma...“

⁵ *Sväté písmo*. In: *Katolícka cirkev na Slovensku* [online]. [cit. 2016-12-01]. Dostupné na internete: <https://dkc.kbs.sk/dkc.php?in=Sir44>.

(Sir 0,1-2.8-10.24-25) a dvojité pripomenutie „života podľa Zákona“ (0,14.36) ponúkajú súhrnný pohľad na kánon Písma a na úmysel napísania knihy i jej Predhovoru⁶.

Predhovor je prvotným svedectvom o inšpirácii v Knihe Sirachovca. Prekladateľ opisuje svojho starého otca Jésusa ako sčítaného človeka zbehlého v Písmach. Takto nám poskytuje najstarší doklad o existencii židovského kánonu. Prvým spôsobom je tak „dôkladné a vierou preniknuté čítanie svätých Písem“, ktoré sa stalo prameňom autorovej múdrosti, čím ho táto priviedla k hlbokému zjednoteniu s Bohom. *IPSP* využíva najznámejší a jedinečný citát celej knihy: „Toto všetko je kniha zmluvy Boha, Najvyššieho, zákon, ktorý nám uložil Mojžiš ako dedičstvo pre Jákobove zhromaždenia.“ (24,23) V ňom sa nerozlučne spája múdrosť s knihou Zákona a Sirachovec tento fascinujúci objav umiestňuje priamo do stredu svojej knihy. Personifikácia múdrosti, ktorá predchádza tomuto kľúčovému veršu, je pre Sirachovca najlepšie akceptovaná v prostredí spoločenstva čiže Jákobovho zhromaždenia, ktoré knihu Zákona prijalo, čítalo a podávalo ju ďalším pokoleniam.

IPSP vidí pôvod autorovej snahy poučiť iných v dvoch hlavných zdrojoch: „v štúdiu Zákona“ a „skúškach života“. Podľa 4,17-18 zosobnená múdrosť nechystá bohatú hostinu známu z Prísloví, kde prítiažlivá Pani Múdrosť pozýva prostoduchých mladíkov (porov. Prís 9,1-12). U Sirachovca, naopak, múdrosť nabáda k striedmosti a oboznamuje svojich poslucháčov, že je nevyhnutné podstúpiť trápenia a tvrdé skúšky skôr, ako im odhalí svoje tajomstvá. Sirachovcov príhovor k žiakom v 2. kapitole je zrejmy: „Dieťa moje, ak prichádzaš slúžiť Pánovi, priprav sa na skúšku.“ (Sir 2,1); „Veď zlato sa skúša ohňom a ľudia milí Bohu v peci poníženia.“ (v. 5) Trojitou anaforou: „Vy, čo sa bojíte Pána“ (2,7.8.9) autor zdôrazňuje dôležitosť vlastného úsilia o spoluprácu s Božou milosťou počas napredovania po náročnej ceste vzdelávania⁷. Toto úsilie, aj keď ho *IPSP* osobitne nevyzdvihuje, je pre Sirachovca kľúčovým prvkom knihy, ktorý sa zviditeľňuje v hebrejskom texte pod pojmom מוסר a v gréckom texte pod pojmom παιδεία. Tieto pojmy sa v knihe používajú v dvoch významoch: „vzdelanosť“ ako intelektuálne snaženie a „disciplína“ ako fyzické snaženie, napr. „Lebo múdrosť a vzdelanosť je bázeň pred Pánom...“ (1,27); „Disciplína a robota (prináleží) otrokovi.“ (33,25)

⁶ Porov. VOITILA, For Those Who Love Learning, 460.

⁷ Porov. CALDUCH-BENAGES, *En el crisol de la prueba*, 112.

Aj osobné štúdium si zasluhuje vysvetlenie. Doteraz sme mohli vnímať Sirachovca z pohľadu jeho vnuka ako niekoho, kto z vlastnej iniciatívy neúnavne študoval Písma. Podľa 6,33-36 je však rovnako dôležité, ba „nevyhnutné“⁸ počúvať starších a hľadať u nich radu:

Ak budeš rád počúvať, veľa získaš, ak nakloníš svoje ucho, staneš sa múdrom. Stoj tam, kde je veľa starších: kto je múdry, k tomu sa pripoj. Ochoťne poslúchaj každú reč o Božích veciach, nech ti neuniknú múdre príslovia. Ak uvidíš rozumného, hneď zavčas rána choď k nemu, nech tvoja noha derie prahy jeho dvier.

Prv ako na konci bodu 20 odznie záverečný citát z 15,1: „Kto sa bojí Pána, bude takto konať, a kto sa pridáva zákona, získa múdrosť.“, je tu ešte jedna vlastnosť Sirachovcovho spisu, ktorá sa zaoberá postavou učiteľa. Je to Sirachovcov údajný autoportrét, ktorý mnohí vidia v kap. 38–39 a ktorý rozoberá rôzne profesie, a tak postupne prichádza k povolaniu najvznešenejšiemu – k štúdiu Zákona. V tejto úvahe Sirachovec chápe svoju múdrosť ako Boží dar, pretože mu umožňuje: *čítať Písmo* (39,1), *skúmať záhady podobienstiev* (v. 3), *získať prístup k mocnárom a cestovať* (v. 4), *modliť sa k Bohu a slúžiť mu* (v. 5). *IPSP* v súvislosti s už citovaným unikátnym ústredným veršom knihy 24,23 tiež upriamuje pozornosť na citát z 33,18 (porov. 24,34): „Všimnite si, že som sa nenamáhal sám pre seba, ale pre všetkých, čo hľadajú vzdelanie.“ V knihe teda nachádzame dva autobiografické prirovnania, ktoré stoja za povšimnutie. V 24,30 sa Sirachovec prirovnáva k „jarku odrazenému z rieky..., prívodu vody do rajskej záhrady“. V 33,16 sa zasa vníma „ako ten, čo paberkuje po obračoch hrozna“. Podstata je však pri obidvoch obrazoch rovnaká. Sirachovec chce pokorne slúžiť všetkým bádateľom múdrosti, ktorí sú ochotní vložiť svoju šiju do jarma múdrosti (porov. 6,30; 51,26).

Ako učiteľ, usilujúci sa o dokonalosť, Sirachovec používa príklady, ktoré starostlivo zostavil vo Chvále otcov (kap. 44–50), čiže v oslavnej básni o význačných osobnostiach biblickej histórie. *IPSP* konštatuje, že týmto spôsobom autor číta tradíciu predkov ako Božiu činnosť v prospech svojho ľudu Izraela. Potom *IPSP* pokračuje v menovaní dvoch reprezentantov božskej inšpirácie: Mojžiša za Tóru a Izaiáša za Prorokov. Uvažovaním o týchto postavách, ako aj o Zákone a Prorokoch všeobecne, podľa *IPSP* Sirachovec dosiahol spojenie s Bohom a získal jeho múdrosť. O chvíľu sa znova vrátíme k tejto časti Sirachovcovej knihy vzhľadom na inšpiráciu. Nateraz stačí

⁸ DI LELLA, The search of Wisdom, 188-190.

povedať, že Sirachovec vidí Izaiáša ako „inšpirovaného“, dosl. „(s) mocou veľkého ducha“, pretože „ním videl posledné veci“ (48,24). Toto by mohlo byť jediné takmer doslovné vyjadrenie *inšpirácie* v podaní Sirachovca, pokiaľ by sme nevzali do úvahy jeho obľúbený nástroj tvorby odvolávok, tzv. interpolácií na skoršie biblické texty. Možno sa takýmto spôsobom snažil zároveň vytvoriť spojenie s postavou proroka Izaiáša, ktorého kniha začína slovom „videnie“ (porov. Iz 1,1).

Posledný odsek bodu 20 cituje zo záverečných veršov (Sir 50,27-29), kde sa Sirachovec lúči so svojimi čitateľmi v blahoslavenstve, v ktorom ich povzbudzuje k uvažovaniu a uskutočňovaniu celej jeho knihy, aby nakoniec získali Božiu múdrosť. Toto je pre *IPSP* ďalšie znamenie božskej inšpirácie v Knihe Sirachovca.

Bod 80, ktorý je podstatne stručnejší než bod 20 a je zaradený až po dlhšej diskusii o pravde Písma v Knihe múdrosti, obsahuje veľmi priliehavé vyjadrenie teologickej pravdy, vyplývajúcej z čítania Knihy Sirachovca. Je ňou myšlienka Božieho milosrdenstva, ktoré je pre Sirachovca interpretačným kľúčom celej knihy⁹. Najvýznamnejšie pasáže, oslavujúce Boha a jeho veľkodušnú starostlivosť o človeka, sa u Sirachovca vynímajú na začiatku, uprostred a na konci knihy. Podobne ako v prípade inšpirácie, ktorá vedie k múdre mu konaniu, *IPSP* si všíma aj ľudskú zodpovednosť, ktorá sa vzhľadom na Božie milosrdenstvo realizuje v schopnosti obrátiť sa. *IPSP* vidí v milosrdenstve Boha meradlo jeho veľkosti, a to sa prejavuje v Knihe Sirachovca nielen hymnami, ale aj príkladmi biblických postáv, ktoré toto milosrdenstvo skúsili na sebe. Sirachovec namiesto Šalamúna a jeho múdrosti predkladá svojmu žiakovi príklad pokorného Dávida, ktorému Boh odpúšťa závažný hriech. Pre Sirachovca je totiž podriadenosť Božej autorite znakom najvyššej ľudskej múdrosti a zrelosti.

⁹ Porov. VILHAN, O páde do Božích rúk, 106.

3 Ďalšie relevantné texty neprítomné v *IPSP*

Ďalším dôležitým a možno aj podstatným prameňom Sirachovcovho poznania je okrem doteraz spomenutého osobného štúdia a skúšok aj jeho *cestovanie*¹⁰:

Kto mnoho cestoval, veľa vie, kto mnoho skúsil, rozpráva rozumne. Kto nič neskúsil, málo vie, ale scestovaný oplýva šikovnosťou. Mnoho som videl na svojich cestách a pochopil som viac vecí, ako dokážem vyrozprávať. Viac ráz som sa dostal do smrteľného nebezpečenstva, ale zachránil som sa vďaka týmto skúsenostiam. Duch tých, čo sa boja Pána, bude žiť, lebo ich nádej sa upiera na Záchrancu. (34,9-13)

Toto je zároveň posledná autobiografická poznámka od Sirachovca. Vo všetkých troch prameňoch vedomostí Sirachovec ukazuje obrovskú múdrosť získanú vďaka bázni pred Pánom.

Chvála otcov môže ponúknuť viac ako iba dva príklady z celkových 31¹¹ menovaných osobností s veľkou autoritou a Božím požehnaním. Samozrejme, ide o vlastnú voľbu samotného Sirachovca, kto a prečo sa v jeho zozname vyskytuje po mene. Kritériá tejto voľby sú zreteľne určené už v úvodnej básni 44,1-15. Verše 1-2 predstavujú dve úvodné čnosti, pre ktoré si otcovia zasluhujú zviditeľnenie svojho mena: כבוד „česť“, resp. „sláva“ a חסד „láskavosť“, resp. „zbožnosť“. Ako v prípade všadeprítomného pojmu מוסר resp. παιδεία, tak aj tieto hebrejské pojmy označujú buď antropologické, alebo teologické hľadisko ľudského správania. כבוד môže byť metaforou pre Boží dar, ktorý umožnil otcovi, aby konal s חסד v prospech Božieho ľudu. V nasledovných veršoch sú kategórie otcov rozpísané ešte detailnejšie. Najbližšou paralelou pre vodcovské osobnosti Izraela Mojžiša a Izaiáša, ktoré si *IPSP* všíma v súvislosti s Tórou a Prorokmi, je text v 44,4: „Jedni viedli ľud svojimi premyslenými zámermi, schopnosťou rozumieť múdrosti ľudu a múdrymi slovami pri ich výchove.“

Výberom práve Mojžiša a Izaiáša spomedzi ostatných významných biblických postáv *IPSP* teda, zdá sa, uprednostňuje výchovný aspekt

¹⁰ Porov. LAVOIE, Ben Sira le voyageur, 48-57; CALDUCH-BENAGES, Elementos de inculturación helenista, 292-295.

¹¹ Toto číslo vychádza z dostupného hebrejského textu. V zozname je aj Jób (porov. Sir 49,9), ktorý v gréckom texte chýba, na rozdiel od Roboáma a Jarobeáma (porov. 47,23-24), prvých kráľov rozdeleného kráľovstva, ktorých grécky text menuje, no hebrejský iba pripomína ich najväčšie hriechy.

Sirachovcovej knihy. Sirachovec nepochybne chváli zachovávanie Zákona a ctí si každého, kto v biblickej minulosti poučoval iných o Zákone slovom alebo činom. Sú však aj iné biblické postavy, ktoré Sirachovec chváli pre ich osobitnú úlohu v službe Bohu v liturgii slova, ktorá je podľa *IPSP* „najadekvátnejšie (miesto) pre ohlasovanie Svätého písma a predstavuje aj najvhodnejší kontext pre štúdium jeho inšpirácie a pravdy“ (*IPSP*, 3). Vo svojej Chvále otcov Sirachovec osobitne vyzdvihuje osoby, ktoré zohrávali kľúčovú úlohu v zavádzaní a udržiavaní pravej služby Bohu (porov. 44,15)¹². Popri Mojžišovi, no v značne širšej miere, vyzdvihuje Árona za to, že učil ľud Božím prikázaniam a predpisom (45,17), pretože bol ustanovený a pomazaný Mojžišom, aby slúžil Bohu ako kňaz a požehnával jeho ľud v jeho mene (45,15). Podobnými slovami pripisuje túto kňazskú úlohu Pinchásovi a dokonca Dávidovi (porov. 45,23.25). Podľa Sirachovca je to práve Dávid, ktorý naveky prispel ku kráse liturgie skladaním žalmov, čím viedol ostatných k oslave Boha z celého srdca (47,8-10). Šalamúnovi sa tiež pripisuje obrovská zásluha na budovaní chrámu, omnoho viac si však Sirachovec všima jeho odpad od viery, za čo žne najväčšiu kritiku a odsúdenie spomedzi všetkých menovaných otcov¹³. Žiadna iná sapienciálna kniha sa neodvažuje Šalamúna kritizovať a Kniha múdrosti, zdá sa, ho dokonca obhajuje pred Sirachovcom tak, že mu pripisuje získanie daru múdrosti už od mlada (porov. Múd 4,8-9; 8,19-21). Namiesto toho Sirachovec uprednostňuje starý zrelý vek ako najlepší pre tento dar (porov. Sir 6,18; 25,4-6). Živý obraz posledného chvályhodného predka, veľkňaza Šimona II., je zasadený do chrámovej liturgie a je zavŕšený požehnaním nad ním a nad všetkými, ktorí sa pridajú k jeho bohoslužbe (porov. 50,1-24).

Záver

Týmto príspevkom sme chceli preskúmať zmysel a cieľ použitia Knihy Sirachovca ako príkladu inšpirovanej knihy, ktorú PBK odporúča ako reprezentatívny text spomedzi ostatných textov sapienciálnej literatúry. Aj keď je „bázeň pred Pánom“ veľmi dôležitým pojmom podobne ako v ostatných múdroslovných knihách, jestvuje zásadný rozdiel v jeho interpretácii. Kým ostatné knihy hovoria o múdrosti, ktorá vedie k bázni pred Pánom, pre Sirachovca je bázeň pred Pánom východiskom pre nadobudnutie múdrosti.

¹² CORLEY, Sirach 44:1-15, 151.

¹³ BROWN, God and Men in Israel's History, 216.

Kniha ponúka množstvo informácií o samotnom autorovi alebo o jeho prekladateľovi, čo opäť predstavuje jedinečný jav medzi ostatnými knihami múdroslovia. Podľa všetkého sa autor snaží posilniť vlastnú pozíciu autority vo funkcii reálneho učiteľa, píšuceho vo vlastnom historickom kontexte. Ostatné múdroslovné knihy sa otázkou dejín Izraela, a z toho plynúceho poučenia, nezaoberajú. Z tohto pohľadu jediným zjednocujúcim prvkom všetkých múdroslovných kníh, ktoré tento *IPSP* môže čitateľovi ponúknuť, je pochopenie múdrosti ako daru od Boha.

Bod 20 nevenuje pozornosť aspektu ľudskej skúsenosti, ktorá sa zbierala a podávala z generácie na generáciu, čo je jav pre sapienciálne knihy typický a prirodzený kvôli svojej didaktickej povahe. Sme presvedčení, že Kniha Sirachovca môže ponúknuť oveľa viac pre poučenie v Písme, ako aj v praktickom živote na dlhé roky. V každej životnej situácii nás táto kniha učí, že Boh je prameňom, z ktorého ľudia čerpajú svoju múdrosť, každý natoľko, nakoľko zachováva Zákon a žije nábožne v modlitbe a službe Bohu. Sirachovec môže byť inšpiráciou pre tých, ktorí túžia učiť iných pokorným príkladom vlastného života. „Lebo bázeň pred Pánom je múdrosť a disciplína, on má zaľúbenie vo vernosti a pokore.“ (1,27; vl. prekl.)

Zoznam použitej literatúry

- Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem*. Sapientia Salomonis. Liber Hiesu Filii Sirach, Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1964.
- BROWN, Teresa R.: God and Men in Israel's History. God and Idol Worship in Praise of the Fathers (Sir 44-50). In: Renate Egger-Wenzel (ed.): *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference, Durham – Ushaw College 2001* (BZAW 321), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2002, 214-220.
- CALDUCH-BENAGES, Nuria: Elementos de inculturación helenista en el libro de Ben Sira: Los viajes, *EstBib* 54 (1996) 289-298.
- CALDUCH-BENAGES, Nuria: *En el crisol de la prueba. Estudio exegético de Sir 2,1-18* (ABE 32), Estella (Navarra): Verbo Divino, 1997.
- CORLEY, Jeremy: Sirach 44:1-15 as Introduction to the Praise of the Ancestors. In: Géza G. Xeravits – József Zsengellér (eds.): *Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18-20 May, 2006* (JSJS 127), Leiden – Boston: Brill, 2008, 151-181.
- DI LELLA, Alexander Anthony: The search of Wisdom in Ben Sira. In: Jack C. Knight – Lawrence A. Sinclair (eds.): *The Psalms and other studies on the Old Testament presented to Joseph I. Hunt*, Nashotah, WI: Nashotah House Seminary, 1990, 185-196.
- GILBERT, Maurice: L'Éclésiastique: quel texte? quelle autorité?, *RB* 94 (1987) 233-250.
- GILBERT, Maurice: Siracide. In: *DBS* XII (1996), 1389-1437.

- LAVOIE, Jean-Jacques: Ben Sira le voyageur ou la difficile rencontre avec l'hellénisme, *ScEs* 52 (2000) 37-60.
- SKEHAN, Patrick William – DI LELLA, Alexander Anthony: *The Wisdom of Ben Sira. New Translation with Notes by †Patrick W. Skehan. Introduction and Commentary by Alexander A. Di Lella* (AB 39), New York: Doubleday, 1987.
- Sväté písmo*. In: *Katolícka cirkev na Slovensku* [online]. [cit. 2016-12-01]. Dostupné na internete: <https://dkc.kbs.sk>.
- VILHAN, Pavel: O páde do Božích rúk z pohľadu Knihy Sirachovca. In: Vladimír Juhás (ed.): *Aký je Boh Starého a Nového zákona?*, Prešov: Michal Vaško – Vydavateľstvo, 2016, 93-109.
- VOITILA, Anssi: For Those Who Love Learning. How the Reader is Persuaded to Study the Book of Ben Sira as a Translation. In: Juha Pakkala – Martin Nissinen (eds.): *Houses Full of All Good Things. Essays in Memory of Timo Veijola* (SESJ 95), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 451-460.

Zhrnutie

Tento príspevok chce vstúpiť do diskusie o vnímaní Svätého písma ako inšpirovaného samotnými autormi posvätných kníh, nakoľko je možné ich identifikovať. Zaradenie Knihy Sirachovca do dokumentu *Inšpirácia a pravda Svätého písma* treba považovať za významný a prospešný počin kvôli jej obsahu, a to napriek tomu, že nie je považovaná za inšpirovanú ani židmi, ani protestantmi. Je však dôležitým svedkom tvorby kánonu inšpirovaných kníh tak židmi, ako aj kresťanmi. Príspevok komentuje body 20 a 80 venované Knihe Sirachovca a predkladá ďalšie možné pohľady vychádzajúce z knihy, ktoré podporujú myšlienku inšpirácie Písma i jeho čitateľa. Kým *Inšpirácia a pravda Svätého písma* vyzdvihuje inšpiráciu u Sirachovca na základe jeho osobného štúdia Písem a významných postáv národných dejín, kniha tiež vyzdvihuje získavanie skúseností od starších a z ciest do cudziny. Aj keď bol Sirachovec predovšetkým pisárom a učiteľom, dbal o prípravu svojich žiakov do života nielen na intelektuálnej a náboženskej, ale aj na praktickej úrovni.

Kľúčové slová: disciplína, osobné štúdium, cestovanie, autorita, praktická múdrosť.

Summary

With this paper, we would like to enter the discussion of inspiration of the Sacred Scripture as it was perceived by the identifiable authors of the holy books. The implementation of the Book of Sirach into *The Inspiration and Truth of Sacred Scripture* was a significant and beneficial step because of its content, despite the fact that neither Jews nor Protestants consider it inspired. Yet, it is an important witness of formation of the canon by both Jews and Christians. This paper comments on paragraphs twenty and eighty dedicated to the Book of Sirach and proposes additional possible aspects from the book that support the idea of inspiration of the Scripture and of its reader. While *The Inspiration and Truth of Sacred Scripture* highlights the inspiration in the Book of Sirach based on Sirach's personal study of the Scriptures and of the noteworthy personalities of national history, it also features his acquisition of experiences from elders and from travels abroad. Sirach was not only a scribe and teacher. He also paid attention in preparing his students for life; he prepared them not only at an intellectual and religious level but also at the practical one.

Key words: discipline, personal study, travels, authority, practical wisdom.

Pavel Vilhan
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Banská 28, 976 32 BADÍN, Slovenská republika
Pavel.Vilhan@frcth.uniba.sk

Pavol z Tarzu a materská Cirkev z Jeruzalema

Alfio Marcello Buscemi

Už zo samotného názvu vyplýva, akým smerom sa bude moja prednáška uberať¹. Najprv nás núti zoznámiť sa, aj keď len stručne, s dvoma prvkami porovnania, a to s jeruzalemským spoločenstvom v rokoch 30 – 70 po Kr. a s apoštolom Pavlom. Ďalej bude potrebné odôvodniť aj spojku „a“ v názve, nakoľko nie všetci exegéti jej dávajú rovnakú hodnotu². Okrem toho, tak ako to dokázala historická kritika, za dva hlavné zdroje považujem Pavlove listy a Skutky apoštolov³. Na nich aj zakladám a rozvíjam svoj názor. Obidva zdroje treba prirodzene čítať kriticky a objektívne⁴, bez predsudkov a s vedomím, že obidva boli napísané asi pred dvetisíc rokmi, a to spôsobom uvažovania, ktorý je markantne odlišný od pozitivistického spôsobu myslenia, ktoré panuje v súčasných moderných vedeckých štúdiách.

¹ Uvedená štúdia bola prednesná na RKCMBF Univerzity Komenského v Bratislave a v Kňazskom seminári sv. Františka Xaverského v Badíne v apríli 2017. Text prednášky preložil z taliančiny Blažej Štrba; poznámkový aparát z taliančiny preložila a bibliografiu spracovala Martina Korytiaková.

² K tejto problematike, okrem iných komentárov, porov. DUNN, *The Relationship*.

³ Pre krátke predstavenie kritického použitia uvedených dvoch zdrojov odkazujem na monografiu: BUSCEMI, *San Paolo*, 1-17. K Skutkom apoštolov sa odporúča JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*; WIKENHAUSER, *Atti degli Apostoli*; HÄNCHEN, *Die Apostelgeschichte*; KREMER, *Les Actes des Apôtres*; SCHNEIDER, *Gli Atti degli apostoli*; LÜDEMANN, *Early Christianity*; BRUCE, *The Book of the Acts*; BARRETT, *Atti degli Apostoli*; FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*; taktiež vynikajúce štúdie DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres*; DUPONT, *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres*; HEMER, *The Book of Acts*; WINTER, *The Book of Acts*. Pre kritické použitie Pavlových listov, okrem komentárov k jednotlivým listom, porov. MURPHY-O'CONNOR, *Paul*; SACCHI, *Le lettere paoline*, 33-254; FABRIS – ROMANELLO, *Introduzione alla lettura di Paolo*; BUSCEMI, *Che cosa si sa attualmente di Paolo*, 7-18.

⁴ Porov. tiež LÉGASSE, *Paolo Apostolo*, 9-21; FABRIS, *Paolo*.

1 Matka Cirkev Jeruzalema

Pohľad na pramene nám ukáže, že názov „Jeruzalem“ sa nachádza v Pavlových listoch asi 10-krát: 7-krát v tvare Ἱερουσαλήμα a 3-krát v latinizovanej podobe Ἱεροσόλυμα. Hojnejšie sú výskyty v Skutkoch: 37-krát Ἱερουσαλήμ a 22-krát Ἱεροσόλυμα⁵. Ale ešte dôležitejšia je tá skutočnosť, že v Novom zákone čestný titul „Jeruzalem, naša matka“ pochádza priamo od Pavla, ktorý ho – odkazujúc na Iz 54 a 60 a na Ž 86,5 – používa v Gal 4,24-26, a to v odkaze tak na židovské, ako aj na kresťanské spoločenstvo: „²⁴ To je povedané obrazne. Tamtie sú dve zmluvy: jedna z vrchu Sinaj, ktorá rodí pre otroctvo, a to je Agar...²⁵ a zodpovedá terajšiemu Jeruzalemu, lebo žije so svojimi deťmi v otroctve.²⁶ Ale Jeruzalem, ktorý je hore, to je tá slobodná, ktorá je našou matkou.“

I keď s trochou polemiky, Pavol predsa len hovorí, že eschatologické spoločenstvo spásy, ktoré sa nachádza v Jeruzaleme, je našou matkou, ktorá nás, podľa prísľúbenia (Gal 3,8), plodí Duchom (4,29) k slobode, ktorú nám vydobyl Kristus (5,1)⁶. Toto spoločenstvo je cirkvou, ktorá aktualizuje v rámci ľudských dejín božský prísľub spásy a pôsobením Ducha nás čini účastnými Božieho kráľovstva (5,21) a večného života (6,8). Cirkev je jedna, aj keď jestvujú početné „miestne cirkvi“, ale všetky sú „v Kristovi Ježišovi“ a v ňom majú svoju podstatnú jednotu.

1.1 Spoločenstvo vo formácii

V Pavlových časoch nejestvovalo veľa cirkevných spoločenstiev a všetky sa postupne formovali⁷. Spomedzi nich vynikalo spoločenstvo z Jeruzalema, na ktoré sa viac-menej odkazovali všetky „miestne cirkvi“⁸; a taktiež spoločenstvo z Antiochie, na ktoré sa zasa odvolávali pavlovské spoločenstvá⁹. V každom prípade, všetci veriaci videli v „Cirkvi v Jeruzaleme“ prvopočiatok dobrodružstva viery, ktorá sa postupne rozširovala „od

⁵ Pre účely tejto a ostatných štatistík bol použitý program Accordance Bible Software, OakTree Software, Inc.

⁶ K interpretácii uvedeného textu, porov. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, 479-481.

⁷ CONZELMANN, *Le origini del cristianesimo*; BAGATTI, *Alle Origini della Chiesa*.

⁸ TAYLOR, *Paul*; ACQUAVIVA, *La Chiesa-madre di Gerusalemme*; ELMER, *Paul*.

⁹ K apoštolskej dynamike komunity zo sýrskej Antiochie, porov. ADINOLFI, *Da Antiochia a Roma*.

Jeruzalema až po samý kraj zeme“ (Sk 1,8). Tak vlastne máme do činenia s obdobím, v ktorom sa celá Cirkev, chápaná či už ako univerzálna, alebo lokálna entita, rozrastala¹⁰. Toto platí predovšetkým pre Cirkev v Jeruzaleme. Netreba ju však chápať ako „statickú a monolitickú“: všetci verili v Ježiša, ale že by všetci mali veriť v Ježiša rovnakým spôsobom, je nielen nepravdepodobné, ale celkom mimo historickej skutočnosti¹¹.

Podľa Sk 1,12-14¹² pôvodné jadro tvorili „Jedenásti“¹³, ktorí „jednomyselne zotrvali na modlitbách spolu so ženami, s Ježišovou matkou Máriou a s jeho bratmi“. Často boli prítomní aj iní „bratia“, takže Sk 1,15 hovoria, že „v tých dňoch vstal Peter uprostred bratov – bolo tam [dovedna] zhromaždených asi stodvadsať ľudí“¹⁴. Práve z týchto bol vybraný „Matej“, ktorý prevzal miesto, ktoré patrilo Judášovi, a doplnil skupinu „Dvanástich“ (Sk 1,21-26)¹⁵. Ale spoločenstvo muselo byť väčšie, ak Pavol v 1Kor 15,6 tvrdí, že vzkriesený Ježiš „sa zjavil viac ako päťsto bratom naraz; väčšina z nich žije doteraz, niektorí už zosnuli“¹⁶. Číselný vzrast spoločenstva je priebežne aktualizovaný Lukášom. Po prvej Petrovej veľkej reči v Jeruzaleme

¹⁰ Porov. BROWN, *Le chiese degli Apostoli*; tiež jeho recenziu od A. M. Buscemioho v *LA* 45 (1995) 630-633.

¹¹ Porov. BAUER, *Orthodoxy and Heresy*; DUNN, *Unity and Diversity*.

¹² Sk 1,12-14 sú v lukášovskej redakcii (porov. *ὅτε ὑπέστρεψαν* v 1,12) podstatnou integrálnou súčasťou príbehu o nanebovystúpení Pána (Sk 1,4-14) a tvoria jeho konklúziu (porov. SCHNEIDER, *Atti*, 272-273, 283).

¹³ V Sk 1,6 sa zdá, že počet „tých, čo sa dovedna zhromaždili“ a boli prítomní pri „Ježišom nanebovystúpení“ zahŕňa okrem „Jedenástich“ aj iné osoby; preto je možné, že ani vo „večeradle“ tí, čo „zotrvali na modlitbách“ neboli len „Jedenásti“, ale aj iní bratia (porov. SCHNEIDER, *Atti*, 277 a 283). Rovnako to môže dosvedčovať aj text Sk 1,14-15.

¹⁴ Pre nás, v tomto momente, nie je dôležité, či je uvedený počet „symbolický“ (reprezentuje 12 kmeňov Izraela alebo 12 apoštolov), alebo či je jeho „funkcia“ podobnou funkciou „miestneho sanhedrinu“ (k tejto hypotéze porov. SCHNEIDER, *Atti*, 297); počet je pre nás, naopak, dôležitý preto, že potvrdzuje, že počet učeníkov, ktorí Ježiša uvideli pred Paschou, sa neobmedzuje iba na „Dvanástich“, ale že výraz „spoločne, dovedna“ (*ἐπὶ τὸ αὐτό*) znamenal počet 120.

¹⁵ K „dvanástim“, ako svedkom Vzkrieseného Ježiša, porov. *Excursus* 2 v SCHNEIDER, *Atti*, 305-320 (vrátane početnej bibliografie k danej téme).

¹⁶ Zmienka sa nachádza iba u Pavla; neuvádza sa v synoptických Evanjeliách ani v Evanjeliu podľa Jána. Pavol ju pravdepodobne prevzal ako tradovaný údaj. Avšak na druhej strane, vzhľadom na polemické znenie 1Kor 15, si nemyslím, že by Pavol uviedol niečo, čo by mohlo podkopať jeho argumentáciu. K ťažkostiam, ktoré uvedený údaj spôsobuje, porov. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 729-731; BISHOP, *The Risen Christ*; GILMOUR, *The Christophany*; KEARNEY, *He Appeared to 500 Brothers*.

(Sk 2,14-40) Lukáš píše: „Oni prijali jeho slovo a dali sa pokrstiť; a v ten deň sa pridalo asi tritisíc duší“ (Sk 2,41)¹⁷ a po druhej Petrovej reči (Sk 3,12-26) píše: „Ale mnohí z tých, čo vypočuli slovo, uverili; a vzrástol počet mužov na päťtisíc“ (Sk 4,4)¹⁸. V iných kontextoch Lukáš zostáva všeobecnejší a obmedzuje správu: „A čím ďalej, tým viac pribúdalo veriacich Pánovi; veľké množstvo mužov a žien“ (Sk 5,14) alebo „A Cirkev mala pokoj po celej Judei, Galilei a Samárii; upevňovala sa, žila v bázni pred Pánom a rástla v úteche Svätého Ducha“ (Sk 9,31)¹⁹. Takúto teologickú konotáciu ešte silnejšie vyjadruje v Sk 2,42-48:

⁴² Vytrvalo sa zúčastňovali na učení apoštolov a na bratskom spoločenstve, na lámaní chleba a na modlitbách...⁴⁴ Všetci, čo uverili, boli pospolu a všetko mali spoločné...⁴⁶ Deň čo deň svorne zotrvali v chráme, po domoch lámali chlieb a s radosťou a úprimným srdcom požívali pokrm.⁴⁷ Chválili Boha a boli milí všetkému ľudu. A Pán každý deň rozmnožoval tých, čo mali byť spasení.²⁰

Ak sa rozmery Cirkvi v Jeruzaleme menili tak, ako to dokladá Lukáš, potom je potrebné povedať, že minimálne 10 % alebo aj o niečo viac Jeruzalemčanov, ktorých počet sa odhaduje zhruba na 60 000 ľudí²¹, sa stalo „veriacimi v Ježiša“ alebo aspoň jeho „sympatizantmi“ (Sk 5,12-13).

Taká výrazná masa ľudí, samozrejme, nebola a ani nemohla byť homogénna. Nebola taká zo sociálno-ekonomického hľadiska: menšina „bohatých“ sa nachádzala povedľa väčšiny „chudobných“ či dokonca

¹⁷ Uvedený počet nielen že nie je presný („asi“), chce tiež podčiarknuť Boží zásah, ktorý silou Ducha spôsoboval, že jeho Cirkev sa stáva viditeľnejšou (porov. SCHNEIDER, *Atti*, 387).

¹⁸ Nie je isté, či týchto „päťtisíc“ mužov sa má prirátat' k tým predošlým „štyritisíc“. Použitie trpného rodu aoristu ἐγενήθη („dosiahol“) umožňuje prikloniť sa k navýšeniu medzi číslom 4000 až 5000.

¹⁹ Znenie 9,31 je veľmi zaujímavé: nárast počtu členov „Cirkvi“ je daný do vzájomného vzťahu s geografickou expanziou (Judea, Galilea, Samária), s jej upevňovaním (οἰκοδομουμένη) „v bázni pred Pánom“ a „v úteche Ducha Svätého“.

²⁰ Zhrnutie v Sk 2,42-48 má veľmi silný teologický význam, avšak to, čo nás tu zaujíma, je najmä záverečné vyjadrenie: „A Pán každý deň rozmnožoval tých, čo mali byť spasení“. V ňom, tak imperfektum προσετίθει, ako aj spodstatnené participium τοῦς σοφισμένους zdôrazňujú myšlienku progresívneho rastu komunity veriacich. No uvedený rast je dielom „Pána“ a pre spásu.

²¹ Číslo je iba približné. Porov., však, KING, Jerusalem, 753, podľa ktorého populácia osciluje medzi 40 000 a 80 000; TSAFRIR, Jerusalem, 68-70, uvádza populáciu medzi 50 000 a 80 000.

„otrokov“²². Evanjeliá a Skutky nám ukazujú niektoré osoby, napr. Jozefa z Arimatey, Nikodéma, Barnabáša, Ananiáša a Zafiru, ktorí mali dobré sociálno-ekonomické postavenie, a tak mohli pomáhať chudobným v spoločenstve. Lukáš v Sk 4,32, trochu zidealizovane, mohol napísať: „Množstvo veriacich malo jedno srdce a jednu dušu. A nik z nich nehovoril, že niečo z toho, čo mal, je jeho, ale všetko mali spoločné.“ Takéto spoločenské podmienky produkovali aj kultúrnu rozmanitosť, ktorá ľudské a bratské vzťahy neovplyvňovala negatívne, lebo horlivosť „zúčastňovaní sa na učení apoštolov“ tvorila spoločenstvo so záujmom o „Božiu múdrosť“²³. Jednako však, určitá rôznorodosť sa našla aj v tejto oblasti spoločenského života. Vskutku, niektorí veriaci prišli „zo sekty farizejov“ (Sk 15,5), „veľa kňazov poslušne prijalo vieru“ (Sk 6,7) a, ako takí, buď mohli pochádzať zo „saducejov“, alebo z „esénov“, bývajúcich v Jeruzaleme²⁴. Napokon aj ďalšia významná skupina pochádzala z „helenistov“ (Sk 6), t. j. zo židov, ktorí hovorili grécky a bývali v Jeruzaleme, ale pochádzali z diaspóry (Sk 6,9), a práve oni boli pravdepodobne otvorení pre dialóg medzi židovsko-náboženskou a filozoficko-gréckou kultúrou, obzvlášť platonickou alebo stoickou²⁵. Z nich nám Skutky poskytujú zoznam: „Štefan, muž plný viery a Ducha Svätého, ďalej Filip, Prochor, Nikanor, Timon, Parmenáš a Mikuláš, prozelyta z Antiochie“ (Sk 6,5). Toto je veľmi významné, pretože, hoci je pravda, že prijali „Ježiša ako Mesiáša“, nie všetci „verili v neho“ rovnakým spôsobom – helenisti považovali Mesiáša za „vtelenú božskú Sofiu/Múdrosť“. A dokonca aj tí, ktorí sa zúčast-

²² K tejto téme pozri zaujímavý *Excursus 6*: „Proprietà e rinuncia alla proprietà“ v SCHNEIDER, *Atti*, 403-410: Sk 2,44 e 4,32 nemožno vykladať ako „radikálne zdieľanie dohier“, ale ako „ochotu vložiť vlastné dobrá do služieb spoločenstva“; BUSCEMI, *La gioia della salvezza*, 125-140: Nehovorí sa tu o nasledovaní Ježiša z lásky k chudobe, ale o tom, aby sa človek stal chudobným tým, že dá svoj majetok v prospech chudobných, a to takým spôsobom, aby medzi Ježišovými učeníkmi neboli bohatí, ktorí plytvajú, a chudobní, ktorí umierajú od hladu (porov. aj 1Kor 11,17-22). Na druhej strane, niektoré pavlovské komunity, ktoré Lukáš s istotou poznal, sú upriamené na „bohatých ľudí“: Lýdia a členovia jej domu (porov. Sk 16,14-15), Filemon a Apfia s členmi ich domu (Flm 1,1-2), „tí, z domu Chloe“ (1Kor 1,11), „Nymfa a cirkev v jej dome“ (Kol 4,15). Akokoľvek, takých ľudí nemohlo byť veľa, keď Pavol vyhlasuje: „tu niet veľa múdrych podľa tela ani veľa mocných, ani veľa urodzených“ (1Kor 1,26).

²³ V tomto ohľade je veľmi užitočné porov. THEISSEN, *Pauline Christianity*, 27-54.

²⁴ Pre spresnenie pozri SCHNEIDER, *Atti*, 598: „Myslí sa tu najmä na kňazov chrámu“, teda na tých, čo pochádzajú zo „sekty saducejov“.

²⁵ Pozri zaujímavý *Excursus 10*: „Gli Ellenisti e la Samaria“, v SCHNEIDER, *Atti*, 565-579; MARTIN, *Hellenists*.

ňovali na „učení apoštolov“ a podarilo sa im prekonať nepoddajný židovský monoteizmus, nie všetkým sa podarilo vyslobodiť z „moralizujúceho židovstva“, z „kultových pravidiel“ (obriezka, nazireát, atď.) a zo „židovského *kašrut*“ (Sk 15,1.5). Všetko toto spôsobovalo problémy – nie indiferentné vo vnútri spoločenstva – a to najmä problémy týkajúce sa jednoty a autority.

Taká značná masa ľudí tvorila už sama osebe štrukturálny problém: kde sa zhromažďovali na spoločné slávenia, tak kultového, ako aj katechetického rázu²⁶. Sk 5,12 informujú, že „všetci svorne zotrvali v Šalamúnovom stĺporadí“, čo je síce zaujímavá indikácia, ale tiež veľmi zjednodušená. Teda z praktického hľadiska by sa stretnutia mohli uskutočniť iba v tom prípade, žeby ich „veľkňazi“ a „chrámoví úradníci“ boli umožnili. V skutočnosti však práve pokračovanie Sk 5 nám ukazuje, že samotní „veľkňazi“ sa vzopreli kázaniu Petra a Jána v priestoroch chrámu a to tak, že ich zadržali a pohrozili im (Sk 5,21-42). Možno predpokladať, že nejaký „zámožný veriaci“ poskytol dajaký „priestor“, ktorý mohol pojať veľké množstvo ľudí, ale nemyslím si, že v Jeruzaleme bolo podobných priestorov mnoho a v žiadnom prípade by nemohli obsiahnuť masu 6 000 alebo 10 000 ľudí²⁷. Takže, pomerne skoro, sa komunita začala členiť do menších skupín a, ako sa to často stáva, spájali sa podľa spriaznenosti zmýšľania a úmyslov. Všetci sa stále považovali za „veriacich v Ježiša“ a všetci nasledovali učenie „Dvanástich“. Avšak veriaci, ktorý pochádzal z „farizeizmu“, sa radšej pripojil k ľuďom, ktorí zdieľali aj jeho vlastné predstavy. To isté sa prejavovalo aj u „helenistu“, alebo u toho, ktorý pochádzal zo sekty saducejov. Jednoducho povedané, „cirkevná jednota“ bola „jednota v rozmanitosti“ a styčným bodom bol „Ježiš, Kristus“²⁸, ktorý zomrel a vstal z mŕtvych pre všetkých. K nemu sa zbíhalo celé učenie apoštolov, o čom svedčia aj prejavy v Skutkoch apoštolov²⁹.

²⁶ Sk 2,42 tým, že dáva dva *kaí* a jeden *asyndeton*, rozlišuje v živote spoločenstva dva podstatné momenty: katechetický, kvalifikovaný ako *τῆ διδασχῆ τῶν ἀποστόλων καὶ τῆ κοινωνία*, a potom kultový, vyjadrený *τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαίς*. V danom rozlíšení jedine *κοινωνία* môže vytvárať problém, ale dá sa chápať ako zdieľanie všetkých dobier, vrátane „kultúrálno-náboženských“. No pozri aj SCHNEIDER, *Atti*, 397-398; BUSCEMI, *Gli inni di Paolo*, 7-8.

²⁷ Porov. zaujímavú prezentáciu od AVIGAD, *Residences Herodiennes à Jerusalem*.

²⁸ Okrem diel, citovaných v pozn. č. 11, porov. aj LONGENECKER, *The Christology of Early Jewish Christianity*; DUNN, *Christology in the Making*; WITHERINGTON, *Christology*; BARCLAY, *Jesus and Paul*.

²⁹ Porov. SOARDS, *The Speeches in Acts*.

Ak bol Ježiš ideálnym konvergentným bodom, apoštoli boli referenčnými bodmi, ktoré dodávali stabilitu všetkým spoločenstvám. Sk 1–2 stále svedčia o aktívnej prítomnosti „Dvanástich“ medzi „veriacimi“ Jeruzalema. Ale už od Sk 2,14 jestvuje akýsi primát Petra medzi ostatnými apoštolmi³⁰. Vskutku, ak sa vyradí Ján, ostatní členovia skupiny „Dvanástich“ takmer úplne zmiznú. Zo Sk 12,1 vieme, že v roku 44 po Kr. dal Herodes³¹ zabiť Jakuba Staršieho, ale o ostatných apoštoloch nevieme celkom nič. Je možné, že počas prenasledovania, o ktorom sa hovorí v Sk 8,1-4, utiekli spolu s ostatnými veriacimi do bezpečnejších miest³². Apokryfy ich predstavujú ako „svedkov“ v mnohých oblastiach Stredného východu či dokonca v Indii³³. Avšak podľa Sk 1–5 je zrejmé, že na začiatku spravoval spoločenstvo Peter, v spolupráci s „Dvanástimi“ a dané kapitoly zdôrazňujú, že sú to oni, ktorí vyučujú spoločenstvo. Ich kázanie sa zakladá hlavne na „fundamentálnej kerygme viery“: smrť a vzkriesenie Ježiša (1Kor 15,3-4) a prostredníctvom neho sa nepriamo ohlasoval aj „kresťanský monoteizmus“: „³² Tohto Ježiša Boh vzkriesil a my všetci sme toho svedkami.“³³ Božia pravica ho povýšila a keď od Otca dostal prisľúbeného Ducha Svätého, vylial ho, ako sami vidíte a počujete“ (Sk 2,32-33). Ale počínajúc Sk 6 badať, že „materská Cirkev“ Jeruzalema začína „fázu rozpínania“, a to predovšetkým na podnet „veriacich helenistov“. Spoločenstvá sa množia v Judei a Samárii a postúpia až k Cézarei Prímorskej³⁴. Naozaj, v Sk 8,4 (SEB) Lukáš poznamenáva: „Tí, ktorých rozohnali, rozišli sa po okolí a hlásali slovo evanjelia.“ A ich apoštolát nebol nasmerovaný iba k „židom“, ale aj k „pohanom“. Vskutku, Peter je donútený navštíviť takúto spoločenstvá – prvýkrát je pozvaný Filipom do Samárie (Sk 8,14-17), potom

³⁰ Pozri zaujímavý *Excursus 5*: „Pietro negli Atti degli Apostoli“, in SCHNEIDER, *Atti*, 388-393; MICHAELS, Peter. Navyše, k stretnutiu Pavla s Petrom v Gal 1,18-20 e 2,11-14a, porov. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, 126-134 a 181-194.

³¹ Ide o Herodesa Agripu I., ktorý v r. 39 – 44 pred n. l. vládol nad Galileou a Pereou, ako aj nad Judeou a Samáriou (porov. SCHNEIDER, *Atti*, 133, pozn. 8; NIEDERWIMMER, *Ἰάκωβος*, 169; HAGNER, James, 617.

³² Skutočne sa javí, že Sk 8,1 nepripúšťajú, že by „apoštoli“ boli ušli; no ak vezmeme do úvahy to, čo hovorí Pavol v Gal 1,18-20 a Sk 8,2, je treba pripustiť, že aj oni, spolu s ostatnými, boli roztratení po Judei a Samárii, a možno i v bezpečnejších oblastiach Dekapolu a diaspory (porov. BUSCEMI, *Paolo*, 36-38).

³³ Porov. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*.

³⁴ Pozri syntézu, ktorú ponúka SCHNEIDER, *Atti*, 563-564; SCROGGS, *The Earliest Hellenistic Christianity*.

Kornéliom do Cézarey Prímorskej (Sk 10–11) a neskôr ešte do Antiochie v Sýrii (Gal 2,11-14).

Dôsledkom tohto všetkého bol s najväčšou pravdepodobnosťou nárast autority „Jakuba, Pánovho brata“, ktorého niektorí tiež nazývali „Jakub Spravodlivý“³⁵. Nie preto, že by chcel nahradiť Petra v autorite, ale iba preto, aby nenechal spoločenstvo bez spoľahlivého vodcu. Akokoľvek, Jakub bol uznávanou autoritou v jeruzalemskom spoločenstve a tiež bol dobre vnímaný aj zo strany „židov“. Dokonca Jozef Flávius sa vo svojich *Židovských starožitnostiach* (20,201) o ňom vyjadril, že bol „verný zákonu a vysoko uznávaný“ židovským národom. Bol zabitý okolo roku 62 po Kr. len pre podlosť „veľkňaza Annáša mladšieho“. Na druhej strane, Sk 12,17 nám podávajú dôležitú správu: Peter po tom, čo bol vyslobodený anjelom, povedal tým z „domu Ruže“: „«Oznámte to Jakubovi a bratom». Potom vyšiel von a odišiel na iné miesto.“ Od tohto okamihu má „materská Cirkev v Jeruzaleme“ iba jediného vodcu – „Jakuba a jeho presbytérium“ (porov. Sk 21,18). Jednako však odovzdanie „autority“ sa dialo postupne a rysuje sa ako „diverzifikácia úloh“. Peter je ten, kto predsedá celému „spoločenstvu veriacich“ v láske, a Jakub ten, kto prakticky vedie spoločenstvo v Jeruzaleme. Svedkom tohto procesu diverzifikácie je Pavol, keď píše v Gal 1,18-19: „¹⁸ Až po troch rokoch som šiel do Jeruzalema, aby som videl Kéfasa, a zostal som uňho pätnásť dní. ¹⁹ Iného z apoštolov som nevidel, iba Jakuba, Pánovho brata.“ Ale aj Gal 2,7-9 je svedectvom autority zdieľanej predovšetkým medzi Petrom a Jakubom. Oni sú „významné“ (Gal 2,2.6) „stĺpy“ Cirkvi (Gal 2,9). Avšak Sk 15, text, ktorý hovorí o „Jeruzalemskom koncile“, nechá hovoriť ako prvého Petra (Sk 15,7-11) a napokon spomína Jakuba ako zástupcu „veriacich zo židovstva“. A toto sa mi zdá presné, pretože spolu s Jakubom mala „materská Cirkev z Jeruzalema“ trvalý judaizačný sklon. Dosvedčuje to predovšetkým stať Sk 21,20-21: „²⁰ Vidiš, brat, koľko tisíc Židov uverilo a všetci horlia za Zákon. ²¹ Ale o tebe sa do počuli, že učíš všetkých Židov, čo sú medzi pohanmi, aby odpadli od Mojžiša, a hovoríš, že nemajú obrezávať svojich synov ani žiť podľa zvykov.“ Tak je pomerne hodnoverné, že výraz v Gal 2,12: „niektorí od Jakuba“, znamená, že išlo o ľudí, ktorí by boli poslaní Jakubom, ale o osoby, ktoré sa odvolávali na judaizačný odklon, ktorý dal jeruzalemskému spoločenstvu³⁶ Jakub. Na druhej strane sa domnievam, že Jakub, ktorý uznal Pavlovu charizmu

³⁵ K „Jakubovi, Pánovmu bratovi“ pozri NIEDERWIMMER, Ἰάκωβος; MORGAN, James, Brother of Jesus.

³⁶ K výrazu pozri BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, 188-189.

hlásať pohanom (Gal 2,7-8) a podal mu „pravicu na znak spoločenstva“, uznal, že jednotiacim bodom spoločenstva veriacich je Kristus, ale i to, že každá časť cirkvi sa odvoláva na neho podľa svojich vlastných charakteristík – židia jedným spôsobom a pohania zasa iným (Sk 15,13-21). Pavol pozná dobre „Jakuba, Pánovho brata“ a v 1Kor 15,6 tvrdí, že videl vzkrieseného, a to pre Pavla znamená byť „apoštolom Krista“. I napriek tomuto, ak by sme to chceli hodnotiť očami Pavla, Jakubovi chýbala práve taká pavlovská radikálnosť, ktorá mohla tvrdiť: „V Kristovi Ježišovi ani obriezka nič neznamená, ani neobriezka, ale viera činná skrze lásku“ (Gal 5,6), alebo ešte viac: „Ale ja sa nechcem chváliť ničím iným, iba krížom nášho Pána Ježiša Krista, cez ktorý je svet ukrižovaný pre mňa a ja pre svet. Lebo ani obriezka nie je nič, ani neobriezka, ale nové stvorenie“ (Gal 6,14-15)³⁷.

1.2 Pavol, Kristov apoštol

Pavol poznal „materskú Cirkev“ z Jeruzalema pravdepodobne od r. 30 – 34, podľa správy zo Sk 7,58 o mučeníckej smrti svätého Štefana: „Svedkovia si odložili šaty k nohám mladého muža, ktorý sa volal Šavol“³⁸. V tých rokoch práve ukončil svoje študentské *curriculum* „horlivý za Zákon a za obyčaje svojich otcov“ (Gal 1,13-14)³⁹. Napriek tomu sa domnievam, že Pavol so záujmom sledoval toto formujúce sa spoločenstvo. Niektorí z neho boli „bývalí farizeji“⁴⁰. Vo Flp 3,5 si Pavol vymieňa názory s „naslovovzatými židmi“, tvrdí: „⁴ Ak si niekto iný myslí, že môže mať nádej v tele, tým skôr ja: ⁵ na ôsmy deň obrezaný, z Izraelovho rodu, z Benjamínovho kmeňa, Hebrej z Hebrejov, čo sa týka zákona farizej, ⁶ čo do horlivosti prenasledovateľ Cirkvi, čo do spravodlivosti, ktorá je v Zákone, žil som bezúhonne“ (3,4-6). Na druhej

³⁷ Porov. BUSCEMI, *Paolo*, 106-109.

³⁸ K Sk 7,58 pozri SCHNEIDER, *Atti*, 663; BUSCEMI, *Paolo*, 36-37.

³⁹ Možno pokladať za isté, že vo veku asi 15-16 rokov sa Pavol, pod vedením nejakého dobrého rabína (Gamaliela, podľa Sk 22,3), dal v Jeruzaleme na štúdium Zákona a že ho ukončil asi o 4 roky neskôr. Preto ak sa narodil v r. 5 – 10 n. l. (porov. Sk 7,58; Flm 1,9), v r. 24 – 29 n. l. sa mohol nachádzať v Jeruzaleme. Ak bol v čase zabitia sv. Štefana (r. 34 – 36 n. l.) nazvaný ako *νεανίας* (vek okolo 21 – 28 rokov), poznal tak „príbeh mučeníka“, ako aj „príbeh Ježiša z Nazareta“ (porov. BUSCEMI, *Paolo*, 19-20 a 29-33; LÉGASSE, *Paolo apostolo*, 31-32 a 34-37; SCHNEIDER, *Atti*, I, 663).

⁴⁰ Pochybovať o tom, či bol Pavol farizejom, alebo obviňovať Lukáša z toho, že Pavla predstavuje ako farizeja, nie je z pohľadu kritiky dejín seriózne, keďže hlavný zdroj (Flp 3,5; Gal 1,13-14), ako aj Skutky apoštolov (Sk 23,6; 26,4-5) sú v tomto bode v plnej zhode (porov. SCHNEIDER, *Atti*, II, 54; WEISS, *Φαρισαῖος*; BUSCEMI, *Paolo*, 34-36).

strane, keď sa ho tribún Lyziáš spýtal: „³⁷ «Ty vieš po grécky? ³⁸ Nie si ty ten Egyptan, čo nedávno vyvolal vzburu a vyviedol na púšť štyritisíc zbojníkov?»³⁹ Pavol povedal: «Ja som Žid z cilícijského Tarzu, občan nie neznámeho mesta». Týmito slovami Pavol priznal, že je helenista, rovnako ako mnoho veriacich z prvotného spoločenstva v Jeruzaleme. Vskutku s nimi prišiel do styku a mal s nimi i ostré potýčky, až natoľko, že „niektorí z nich ho chceli zabiť“ (Sk 9,27-30)⁴¹. Čo na druhej strane aj Pavol sám robil: „Veď ste počuli, ako som si kedysi počínal v židovstve: že som veľmi prenasledoval Božiu Cirkev a nivočil som ju“ a ako som sa pokúšal zničiť jej vieru v Ježiša (Gal 1,23)⁴².

Jeho nesúhlas s „materskou Cirkvou v Jeruzaleme“, podľa môjho názoru, nebol „zaslepený“. Pozorne si ju všímal a snažil sa pochopiť jej „vieru“. Pozoroval ju na jednej strane s typickou „židovsko-farizejskou“ uzavretosťou, ktorá dávala na prvé miesto dodržiavanie Zákona a tradícií otcov, na druhej strane s pomerne synkretickou „židovsko-helenistickou“ otvorenosťou, ktorá by chcela využiť nové spôsoby, ako priviesť pohanský svet k pochopeniu bohatstva svojho vlastného náboženstva. Na spôsob Žida Filóna, ale s väčšou historickou dôslednosťou spája v sebe judaizmus a helenizmus. Neodmieta alegorizovanie (Gal 4,24), ale ani neobetuje biblické dejiny na oltár „alegorizovania“⁴³. Viac ako Filón pochopil, že „veriaci v Ježiša“ nenasledovali „doktrínu“, ale nasledovali „osobu“, ktorú oni vyznávali ako „Mesiáša“, a ešte viac „Marana“, „náš Pán“ – titul vyhradený iba pre Boha⁴⁴. [Pavol] Dobré pochopil, ako „židovský farizej“, že Ježiš nahradil Zákon a že dokonca bol považovaný za toho, kto je nad Zákom: „Počuli ste, že otcom bolo povedané (= tradície otcov) ..., ale ja vám hovorím...“ (Mt 5,21.27.31.33.38.43). Toto všetko bolo neprijateľné, i napriek jeho helenistickej otvorenosti. Bolo treba božský zásah, aby mohol pochopiť „tajomstvo Boha“, ktoré sa naplnilo v onom človeku Ježišovi. Následne začne ohlasovať – „hneď v synagógach [v Damasku] ohlasoval Ježiša, že je Božím Synom“ (Sk 9,20). Nielen Krista

⁴¹ Porov. kvalitnú analýzu v SCHNEIDER, *Atti*, II, 49-51.

⁴² K slovesu πορθέω „zničiť, devastovať“ v Gal 1,13 a 1,23 pozri SPICQ, πορθέω; BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, 94-95 a 138-139.

⁴³ Veľmi dobre to vyjadril Teodoret z Kýru, *Ad Galatas* IV,24 (PG 82,490): „Nenič dejiny, ale vyučuj tomu, čo dejiny predznamenávali“. K významu slovesa ἀλληγορεῖω, porov. BÜCHSEL, ἀλληγορεῖω; HANSON, *Allegory and Event*; GOPPELT, *Typos*. K významu ἀλληγορεῖω v Gal 4,24 pozri BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, 470-473.

⁴⁴ Porov. BUSCEMI, *Gesù Cristo nelle Lettere di Paolo*.

(Sk 9,22), ale aj Božieho Syna (Gal 1,15-16), ktorému dal Otec meno, ktoré je nad každé iné meno: „Ježiš Kristus je Pán“ (Flp 2,9-11)⁴⁵. Od „materskej Cirkvi v Jeruzaleme“ si osvojil, že základným posolstvom je „Božie evanjelium,² ktoré Boh vopred prisľúbil vo Svätých písmach a skrze svojich prorokov³ o svojom Synovi, ktorý podľa tela pochádza z Dávidovho rodu⁴ a podľa Ducha svätosti od vzkriesenia z mŕtvych je ustanovený v moci ako Boží Syn, o Ježišovi Kristovi, našom Pánovi“ (Rim 1,2-4)⁴⁶.

Keď sa stal veriacim, cítil sa viazaný k spoločenstvu: „²⁵ Teraz sa zberám do Jeruzalema poslúžiť svätým; ²⁶ lebo Macedónsko a Achájsko sa rozhodli urobiť nejakú zbierku pre chudobných svätých v Jeruzaleme. ²⁷ Radi to urobili a sú aj ich dlžníkmi. Lebo ak pohania dostali účasť na ich duchovných dobrách, sú povinní poslúžiť im zasa v hmotných“ (Rim 15,25-27). Ba ešte viac, [Pavol] sa cíti unesený „materskou Cirkvou z Jeruzalema“, ale súčasne aj odmietnutý. Bol nadchnutý od počiatku: tam sa naplnilo tajomstvo Ježišovej smrti a zmŕtvychvstania, dobrodružstvo lásky, ktorá zachránila svet. Ale zároveň cítil vnútornú silu, ktorá ho hnala preč od Jeruzalema, aby priniesol evanjelium „až na kraj zeme“ (Sk 1,8). Navyše nemohol pochopiť nečinnosť členov „materskej Cirkvi z Jeruzalema“, ktorí, zo strachu z nového prenasledovania, „zaviedli ho do Cézarey a poslali do Tarzu“ (Sk 9,30). Lukáš, s nádychom irónie, poznamenáva skutočnosť: „A Cirkev mala pokoj po celej Judei, Galilei a Samárii; upevňovala sa, žila v bázni pred Pánom a rástla v úteche Svätého Ducha“ (Sk 9,31). Ale bolo tam ešte niečo viac, čo ho vzdŕaľovalo: nebezpečenstvo návratu „farizejského ducha“ judaizmu (Sk 1,1.5; 21,20-21). Proti nemu má Pavol ostré slová: „² Ja, Pavol, vám hovorím, že ak sa dáte obrezať, Kristus vám nič neprospeje. ³ A každému, kto sa dá obrezať, znova dosvedčujem, že je povinný zachovávať celý Zákon. ⁴ Vy, čo chcete byť ospravednení zo Zákona, odtrhli ste sa od Krista, vypadli ste z milosti“ (Gal 5,2-4)⁴⁷. A pred „pokryteckým“ postojom Petra, Barnabáša a ďalších židokresťanov energicky píše:

⁴⁵ Na základe tohto sa zdá divné, že niektorí nazývajú Pavlovo zmýšľanie „teológiou vo výstavbe“ (porov. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*) alebo „náčrtmi teológie“ (BARBAGLIO, *La teologia di Paolo*); pre nich nie je Pavol nikto iný ako iba „teológ *in faciendo*“ alebo anglicky „teológ *in progress*“ (porov. moju recenziu Barbagliovho diela v *LA* 50 [2000] 563-567); PENNA, *I ritratti*, 186-188.

⁴⁶ Porov. BOISMARD, „Constitué Fils de Dieu“; BEASLEY-MURRAY, *Romans* 1:3f; DU TOIT, *Romans* 1,3-4; BUSCEMI, *Romani* 1,3-4.

⁴⁷ K významu Gal 5,2-4 pozri BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, 509-514.

¹⁴ Keď som videl, že nepostupujú priamo, podľa pravdy evanjelia, povedal som Kéfasovi pred všetkými: «Keď ty, Žid, žiješ pohansky, a nie po židovsky, ako to, že nútiš pohanov žiť po židovsky?!»...¹⁶ a vieme, že človek nie je ospravedlnený zo skutkov podľa Zákona, ale iba skrze vieru v Ježiša Krista. Aj my sme uverili v Krista Ježiša, aby sme boli ospravedlnení z viery v Krista, a nie zo skutkov podľa Zákona, lebo zo skutkov podľa Zákona nebude ospravedlnený nijaký človek. ...²¹ Nepohľadám Božou milosťou. Lebo ak je spravodlivosť skrze Zákon, potom Kristus nadarmo zomrel (Gal 2,14-16.21).⁴⁸

2 Pavlov vzťah k materskej Cirkvi v Jeruzaleme

A tak sa dostávame k onej malej, ale dôležitej spojke „a“, teda k vzťahu medzi Pavlom a „materskou Cirkvou v Jeruzaleme“. Často sa opisoval iba ako vzťah napätia, rozporu, neschopnosti komunikácie⁴⁹. No napriek uvedenému, texty to nedosvedčujú. Ide skôr o dialektický vzťah medzi Pavlom a „materskou Cirkvou v Jeruzaleme“; obidve strany chcú slúžiť Kristovi a nechať vzrastať jedinú vieru v Krista. Pavol to pochopil rovnako ako Peter, Barnabáš a Jakub. Uznali to v Gal 2,7-9: „⁷ keď videli, že mne je zverené evanjelium pre neobrezaných, tak ako Petrovi pre obrezaných – ... –, ⁹ a keď poznali milosť, ktorú som dostal, Jakub, Kéfas a Ján, ktorých pokladali za stĺpy, podali mne a Barnabášovi pravicu na znak spoločenstva, že my pôjdeme medzi pohanov a oni medzi obrezaných“. Avšak i napriek tomuto, podľa prameňov možno badať, že v Pavlovi je prítomný dvojaký pohyb vzhľadom k „materskej Cirkvi v Jeruzaleme“ – dostredivá sila ho k nej priťahuje a odstredivá od nej vzdľahuje.

2.1 Dostredivá sila

Po prvé, Pavol v sebe cíti silu, ktorá ho tiahne do Jeruzalema. V Gal 1,13-14, Sk 22,3 a 26,4-5, keď hovorí o svojom živote „v judaizme“, odhaľuje

⁴⁸ KILPATRICK, Gal 2,14 ὀρθοδοδοῦσιν; LAMBRECHT, The Line of Thought in Gal 2,14b-21; BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, 180-226.

⁴⁹ V antike všetky prúdy, ktoré nasledovali *pseudo-Klementa* nielenže pripodobnili Pavla Šimonovi Mágovi, ale ho tiež definovali za „apostatu“, „nepriateľa“. Tento postoj pretrvával dlhé obdobie, až do tej miery, že v 1. a 2. storočí, i z dôvodu heretikov, ktorí používali Pavlove spisy v gnostickým zmysle, bol Pavol úplne vylúčený. Z tohto dôvodu, moderní autori často vidia medzi Pavlom a materskou Cirkvou v Jeruzaleme „silný kontrast“; porov. HOLL, Der Kirchenbegriff des Paulus; HOLMBERG, *Paul and Power*, 14-57; CONZELMANN, *Le origini*, 119-130; BARBAGLIO, *Paolo di Tarso*, 132-151.

svoj hlboký dôvod, prečo sa cíti byť priťahovaný do Jeruzalema: pretože „od mladosti“ som žil v Jeruzaleme, v ňom „pri Gamalielových nohách som sa naučil prísne žiť“. Žil ako „farizej“ podľa učenia najprísnejšej sekty židovského náboženstva. Jeruzalem bol v jeho očiach miestom, ku ktorému smerovali jeho myšlienky a jeho horlivosť [ako] nábožného žida: „¹ Zaradoval som sa, keď mi povedali: «Pôjdeme do domu Pánovho.»² Naše nohy už stoja v твоjich bránach, Jeruzalem. ...⁴ Tam prichádzajú kmene, kmene Pánove, aby podľa obyčaje Izraela velebili meno Pánovo“ (Ž 122 [121],1-4). Preň sa modlil a vzýval o pokoj: „⁶ Pre Jeruzalem proste o pokoj: «Nech sú bezpeční, čo ťa milujú.⁷ Nech pokoj vládne vnútri твоjich hradieb a istota v твоjich palácoch.»⁸ Kvôli svojim bratom a priateľom budem hovoriť: «Pokoj s tebou!»⁹ Kvôli domu Pána, nášho Boha, budem prosiť o šťastie pre teba“ (Ž 122 [121],6-9). Navyše, ako Žid z diaspory pozdvihol svoj nárek: „⁴ Akože môžeme spievať pieseň Pánovu v cudzej krajine?⁵ Keby som, Jeruzalem, zabudol na teba, nech mi odumrie pravica.⁶ Nech sa mi prilepí jazyk na podnebie, keby som nepamätal na teba, keby som Jeruzalem nepovýšil za vrchol svojej radosti“ (Ž 137 [136],4-6). I po svojom „povolání za apoštola“ cíti naliehavú potrebu vydať sa do Jeruzalema: „¹⁹ Preto som, kráľ Agrippa, nemohol odporovať nebeskému videniu,²⁰ ale hlásal som najprv tým, čo sú v Damasku, a potom v Jeruzaleme a po celej judejskej krajine aj pohanom, aby robili pokánie a obrátili sa k Bohu a konali skutky hodny pokánia“ (Sk 26,19-20). A od tej chvíle už nehľadá iba po Jeruzaleme, ale pozerá najmä na „spoločenstvo viery“, ktoré sa zhromažďuje v Pánovom mene, na „materskú Cirkev z Jeruzalema“, svedkyňu „Ježišových skutkov a slov“⁵⁰. K nej sa vydá, len čo vyjde z Damasku (Gal 1,18), s pomocou Barnabáša premôže obavy a váhania: „²⁷ Tu sa ho ujal Barnabáš, zaviedol ho k apoštolom a porozprával im, ako na ceste videl Pána a že s ním hovoril a ako smelo si v Damasku počínal v Ježišovom mene.²⁸ A žil s nimi v Jeruzaleme a smelo si počínal v Pánovom mene“ (Sk 9,27-28). Ale takéto „čaro“ nie je pre Pavla ani „osudovou príťažlivosťou“, ani „nostalgickou romantickosťou“, ani „náboženským fanatizmom“. Pavol hlboko miluje „materskú Cirkev z Jeruzalema“: „¹⁴ Ale ja sa nechcem chváliť ničím iným, iba krížom

⁵⁰ Porov. JÜNGEL, *Paolo e Gesù*, 11-28, ktorý mapuje dejiny výskumu o historickom Ježišovi a použitie Ježišových výrokov u Pavla; pozitívnejší postoj majú autori: RIGAUX, *Réflexions sur l'historicité de Jésus*; DUNGAN, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*; NEIRYNCK, *Paul and the Sayings of Jesus*; WALTER, *Paul and the Early Christian Jesus-Tradition*; KIM, *Jesus, Sayings of* (vrátane bibliografie); BUSCEMI, *Gesù Cristo nelle lettere di Paolo*, 136-142.

nášho Pána Ježiša Krista...¹⁶ A nad všetkými, čo sa budú riadiť týmto pravidlom, pokoj a milosrdenstvo, aj nad Božím Izraelom“ (Gal 6,14.16)⁵¹. Neustále spomínal na ňu a jej chudobných: „(Peter, Jakub a Ján – stĺpy) Len aby sme pamätali na chudobných, čo som sa aj usiloval robiť“ (2,10). A nielen iba on, ale aj „jeho cirkvi“, ktoré učil, že postarať sa o potreby chudobných z Jeruzalema, je „milosť“: „¹ Bratia, oznamujeme vám, akú milosť dal Boh macedónskym cirkvám: ...³ Môžem dosvedčiť, že koľko mohli, ba aj viac, ako mohli, sami od seba⁴ nás naliehavo prosili, aby sme im dopriali milosť mať účasť na službe svätým“ (2Kor 8,1-4)⁵². Takúto pomoc Pavol vnímal ako „skutok vďačnosti“: „²⁵ Teraz sa zberám do Jeruzalema poslúžiť svätým; ²⁶ lebo Macedónsko a Achájsko sa rozhodli urobiť nejakú zbierku pre chudobných svätých v Jeruzaleme. ²⁷ Radi to urobili a sú aj ich dlžníkmi. Lebo ak pohania dostali účasť na ich duchovných dobrách, sú povinní poslúžiť im zasa v hmotných“ (Rim 15,25-27). Jeruzalem ho vždy lákal, a preto sa vyhol všetkému, čo by mu mohlo zabrániť vrátiť sa do Jeruzalema: „Pavol sa totiž rozhodol obísť Efez, aby sa nezdržal v Ázii, lebo sa ponáhlal, aby bol na Turíce podľa možnosti už v Jeruzaleme“ (Sk 20,16). Prorok Agabus mu z Ducha predpovedá, že ho „v Jeruzaleme zviažu a vydajú ho do rúk pohanov“ (21,11) a on s rovnakým duchom odpovedá: „Veď ja som hotový nielen dať sa zviazať, ale aj umrieť v Jeruzaleme pre meno Pána Ježiša“ (v. 13).

2.2 Odstredivá sila

Ak je láska Pavla voči „materskej Cirkvi v Jeruzaleme“ nepopierateľná, rovnako zrejme sú aj dôvody pre „kontrast“ alebo aspoň pre „rozdielne názory“. Exegéti často „dramatizujú“ príliš napäté vzťahy medzi Pavlom a „materskou Cirkvou v Jeruzaleme“, len aby poukázali na svoje tézy. Ale ja sa domnievam, že vtedy išlo o „sústavný dialóg“, v ktorom jednotlivé osoby raného kresťanstva ešte nemali jasné riešenie. Stredobod bol jasný: bola ním „viera v Krista“, ale nebol jasný spôsob, ako ju žiť naplno. Problém je zreteľne

⁵¹ Ku Gal 6,16 pozri DAHL, Der Name Israel; DAVIES, Paul; BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, 626-628.

⁵² HOLL, *Aufsätze*, 44-62, prijímajúc výraz „chudobní“ v technicko-náboženskom zmysle, tvrdí, že „zbierka“ bola prejavom závislosti všetkých cirkví na „materskej Cirkvi v Jeruzaleme“, ktorá bola oprávnená uplatňovať akýsi zákon zdanenia nad celou Cirkvou na spôsob chrámovej dane v Judei; pre kritiku porov. KRECK, The Poor among the Saints in the New Testament; KRECK, The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran; CONZELMANN, *Le origini*, 125-126.

vyjadrený v Jak 2,18: „Ukáž mi svoju vieru bez skutkov a ja ti zo svojich skutkov ukážem vieru.“ A odkazuje na Gn 15,6: „Tak sa splnilo Písmo, ktoré hovorí: «Abrahám uveril Bohu a to sa mu počítalo za spravodlivosť». A bol nazvaný Božím priateľom“⁵³ (Jak 2,23). Tento problém bol veľmi ťaživý a čiastočne aj destabilizujúci, a to až tak veľmi, že bolo treba zvolať „Jeruzalemský snem“, aby sa dospelo k jeho vyriešeniu⁵⁴. Nevieme s istotou, o aké „skutky“ išlo, o ktorých sa zmienil Jakub. Snáď vo svetle Sk 21,20-21, by sa mohlo myslieť na obriezku a na skutky podľa Mojžišovho Zákona: „²⁰ Vidíš, brat, koľko tisíc Židov uverilo a všetci horlia za Zákon. ²¹ Ale o tebe sa dopočuli, že učíš všetkých Židov... že nemajú obrezávať svojich synov ani žiť podľa zvykov“ (21,20-21). Ale ak sa vezme do úvahy kontext, teda Jak 2,8-12 – „zákon slobody“, nepôjde o nič iné ako o *kelal*, t. j. príkaz, ktorý zhŕňa celý Zákon a prorokov: „Miluj svojho bližneho ako seba samého“ (2,8) a skutky, o ktorých hovorí, sú skutkami lásky, ktorá prejavuje milosrdenstvo. Nuž, pokiaľ ide o tento bod, nemyslím si, že Pavol sa v ňom líši od Jakuba. Stačí si prečítať Gal 5,13-14: „¹³ Lebo vy ste povolani pre slobodu, bratia, len nedávajte slobodu za príležitosť telu, ale navzájom si slúžte v láske! ¹⁴ Veď celý Zákon sa spĺňa v jedinom slove, v tomto: «Milovať budeš svojho bližneho ako seba samého!»“ A v Rim 13,8-10 používa takmer rovnaké slová ako Jakub: „⁸ Nebuďte nikomu nič dlžní, okrem toho, aby ste sa navzájom milovali: veď kto miluje bližneho, vyplnil Zákon. ⁹ Lebo: Nescudzoložíš! Nezabiješ! Nepokradneš! Nepožiadáš! a ktorékoľvek iné prikázanie je zahrnuté v tomto slove: Milovať budeš svojho bližneho ako seba samého! ¹⁰ Láska nerobí zle bližnemu; teda naplnením Zákona je láska.“ Navyše, v Gal 5,6 Pavol zhŕňa problém ešte lepšie ako Jakub, a to veľmi trefne: „Lebo v Kristovi Ježišovi ani obriezka nič neznamená, ani neobriezka, ale viera činná skrze lásku.“

V Sk 15,1-35, kde sa hovorí o tzv. „Jeruzalemskom koncile“, Pavlova pozícia je vyjadrená slovami Petra:

⁷ A keď nastala veľká hádka, vstal Peter a povedal im: „Bratia, vy viete, že Boh si ma od prvých dní vyvolil spomedzi vás, aby pohanovia z mojich úst počuli slovo evanjelia a uverili. ⁸ A Boh, ktorý pozná srdcia, vydal im svedectvo, keď im dal Ducha Svätého tak ako nám; ⁹ a neurobil nijaký rozdiel medzi nami a nimi, keď vierou očistil ich srdcia. ¹⁰ Prečo teda teraz pokúšate Boha a chcete položiť na šiju učeníkov jarmo, ktoré

⁵³ Aj Pavol, viackrát cituje Gn 15,6, obzvlášť v Gal 3,6; Rim 4,3. K Abrahámovi v Pavlových spisoch pozri LAMBRECHT, Abraham; CRANFORD, Abraham in Romans 4; BOTTINI, *Giacomo e la sua lettera*, 49-92; BASTA, *Abramo in Romani 4*.

⁵⁴ Porov. BUSCEMI, *Paolo*, 95-109, vrátane početnej bibliografie v pozn. 12.

nevládali niest' ani naši otcovia, ani my?!¹¹ A veríme, že aj my budeme spasení milosťou Pána Ježiša takisto ako oni“.

V tomto dlhom Petrovom konštatovaní je potrebné zdôrazniť, že slovo „viera“ zmieňuje trikrát: bol vyvolený preto, „aby pohania z mojich úst počuli slovo evanjelia a uverili“; Boh očistil srdcia pohanov „vierou“, a nie prostredníctvom „jarma, ktoré nevládali niest' ani naši otcovia, ani my“; napokon, ide o najdôležitejšie teologické tvrdenie: „veríme, že aj my budeme spasení milosťou Pána Ježiša takisto ako oni“. Nie sú to teda skutky podľa Zákona, ktoré pôsobia záchranu, ale „milosť nášho Pána Ježiša“.

Jakub sa o tom presvedčil a súhlasí aj s Petrom, že „Boh prvý raz zhliadol a vybral si z pohanov ľud pre svoje meno“ (Sk 15,14); ba čo viac, domnieva sa, „že neslobodno znepokojovať [prikázaniami Zákona] tých, čo sa z pohanov obracajú k Bohu“ (15,19). Považuje však za pevnú svoju myšlienku, že preto, aby pohania mohli žiť „zákon slobody“, „zákon lásky“, je nutné, aby dodržiavali niektoré zo „siedmich Noemových prikázaní“, ktoré sú zachytené v Lv 17–18: „zdržovať sa poškvrneného idolmi, smilstva, zadusených zvierat a krvi“ (Sk 15,20)⁵⁵. Niektorí sa domnievajú, že Pavol nepoznal tieto „prikázania“. Ale to je omyl. Vskutku, stačí si prečítať 1Kor 8,9-13, aby sa došlo k opačnému záveru:

⁹ Len si dajte pozor, aby táto vaša sloboda nebola na pohoršenie slabým.

¹⁰ Lebo keď niekto uvidí toho, čo má poznanie, stolovať v pohanskom chráme, neposmelí sa jeho svedomie, pretože je slabé, aby jedol mäso obetované modlám? ¹¹ A slabý zahynie pre tvoje poznanie – brat, za ktorého zomrel Kristus! ¹² Keď takto hrešíte proti bratom a zraňujete ich slabé svedomie, hrešíte proti Kristovi. ¹³ Preto ak jedlo pohoršuje môjho brata, nebudem nikdy jesť mäso, aby som nepohoršil svojho brata.

Takéto vyriešenie problému sa nachádza aj v Rim 14,1-2.14-18:

¹ Slabého vo viere sa ujmite, ale nehádajte sa o názoroch. ² Niekto je presvedčený, že môže jesť všetko; slabý je iba zeleninu... ¹⁴ Viem a som si istý v Pánu Ježišovi, že nič nie je nečisté samo v sebe; len tomu je niečo nečisté, kto to za nečisté pokladá. ¹⁵ Ale ak sa tvoj brat zarmucuje pre jedlo, už nekonáš podľa lásky. Neprivádzaj svojím jedlom do záhuby toho, za ktorého zomrel Kristus!... ¹⁷ Veď Božie kráľovstvo nie je jedlo a nápoj, ale spravodlivosť, pokoj a radosť v Duchu Svätom. ¹⁸ Kto takto slúži Kristovi, páči sa Bohu a ľudia si ho vážia.⁵⁶

⁵⁵ Porov. BUSCEMI, *Paolo*, 103-105; ďalej CATCHPOLE, Paul, James and the Apostolic Decree; SIMON, De l'observance rituelle; PERROT, Les décisions de l'assemblée de Jérusalem.

⁵⁶ DE LORENZI, *Freedom and Love*; THEISSEN, *Pauline Christianity*, 121-143.

Rozdiel medzi Jakubom, ktorý je zástupcom židokresťanstva, a Pavlom, ktorý zastupuje pohanokresťanov, ako ho predkladajú mnohí kritici, je „exegetickou chybou“, ktorá siaha až do čias F. Ch. Baura⁵⁷. On čítal a vykladal Sk 15 podľa jeho hegelovského pohľadu na dejiny, v ktorých museli byť nutne prítomné prvky ako „téza, antitéza a syntéza“. Ale cirkevná skutočnosť v rokoch 30 – 70 po Kr. bola veľmi odlišná od tej, ktorú predpokladal Baur. Skutočný rozdiel medzi Pavlom a Jakubom spočíva v rozdielnom formulovaní problému. Jakub začína „zdola“, od „konkrétnej situácie“, v ktorej sa nachádzalo jeho cirkevné spoločenstvo v Jeruzaleme. „Helenista“, ktorý ohlasuje extrémnu slobodu konania vzhľadom k Zákonom, pre neho naozaj prestupuje základný princíp Zákona: lásku k bližnému. Možno že získa nejakého pohana pre vieru, ale neučí ho základné posolstvo viery: „Miluj svojho bližného ako seba samého.“ V tomto je Pavol v úplnej zhode s Jakubom. Ale jeho nastolenie presahuje „dodržiavanie *kelal*“, z princípu, ktorý zhŕňa celý Zákon i prorokov, ide až k jadrú problému. Jeho pohľad je kristologický: „Neprivádzaj svojim jedlom do záhuby toho, za ktorého zomrel Kristus!“ (Rim 14,15; 1Kor 8,9-13). „⁷ Preto prijímajte jeden druhého, ako aj Kristus prijal vás, na Božiu slávu. ⁸ Hovorím totiž, že Kristus bol služobníkom obriezky v záujme Božej pravdy, aby potvrdil prisľúbenia dané otcom ⁹ a aby pohania oslavovali Boha za milosrdenstvo“ (Rim 15,7-9). Kristus je vzor hodný nasledovania. Ba viac: treba si „obliecť Pána Ježiša Krista“ (13,14). Pavol dokonca v Gal 2 vysvetľuje základný princíp života veriaceho, keď uzatvára:

¹⁹ Ved' ja som skrze Zákon zomrel Zákonom, aby som žil Bohu. S Kristom som pribitý na kríž. ²⁰ Už nežijem ja, ale vo mne žije Kristus. Ale život, ktorý teraz žijem v tele, žijem vo viere v Božieho Syna, ktorý ma miluje a vydal seba samého za mňa. ²¹ Nepohľadám Božou milosťou. Lebo ak je spravodlivosť skrze Zákon, potom Kristus nadarmo zomrel (Gal 2,19-21).⁵⁸

Zoznam použitej literatúry

Accordance Bible Software, OakTree Software, Inc.

ACQUAVIVA, Giorgio: *La Chiesa-madre di Gerusalemme. Storia e risurrezione del giudeo-cristianesimo*, Casale Monferrato: Piemme, 1994.

⁵⁷ Rovnakého názoru sú aj JÜNGEL, *Paolo e Gesù*, 16-19; BARBAGLIO, *Paolo di Tarso*, 7, 20, pozn. 12; 143.

⁵⁸ K prekladu a významu Gal 2,19b-20 pozri BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, 221-224.

- ADINOLFI, Marco: *Da Antiochia a Roma. Con Paolo nel mondo greco-romano*, Cinisello Balsamo, Milano: San Paolo, 1996.
- AVIGAD, Nahman: Residences Herodiennes à Jerusalem, *DossArch* 165-166 (1991) 56-66.
- BAGATTI, Bellarmino: *Alle Origini della Chiesa*. Vol. I-II, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981, 1982.
- BARBAGLIO, Giuseppe: *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi: Cittadella, 1989.
- BARBAGLIO, Giuseppe: *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare* (La Bibbia nella Storia 9), Bologna: EDB, 1999.
- BARCLAY, John M. G.: Jesus and Paul. In: Gerald F. Hawthorne – Ralph P. Martin – Daniel G. Reid (eds.): *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993, 492-503.
- BARRETT, Charles Kingsley: *Atti degli Apostoli*. Vol. I: Prolegomeni. Traduttore Daniela Zoroddu (Commentario Paideia 5), Brescia: Paideia, 2003.
- BASTA, Pasquale: *Abramo in Romani 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo* (AnBib 168), Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2007.
- BAUER, Walter: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1971.
- BEASLEY-MURRAY, Paul: Romans 1:3f: An Early Confession of Faith in the Lordship of Jesus, *TynB* 11 (1980) 147-154.
- BISHOP, Eric F. F.: The Risen Christ and the Five Hundred Brethren (1Cor 15,6), *CBQ* 18 (1956) 341-344.
- BOISMARD, Marie-Émile: „Constitué Fils de Dieu” (Rom 1,4), *RB* 60 (1953) 5-17.
- BOTTINI, Giovanni Claudio: *Giacomo e la sua lettera. Una introduzione* (SBFA 50), Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2000.
- BROWN, Raymond E.: *Le chiese degli Apostoli. Indagine esegetica sulle origini dell'ecclesiologia* (Bibbia e teologia). Traduttori G. Bell e E. Caffaro, Casale Monferrato: Piemme, 1992.
- BRUCE, Frederick Fyvie: *The Book of the Acts* (NICNT), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.
- BÜCHSEL, Friedrich: ἀλλεγορεύω, *GLNT I*, 695-706.
- BUSCEMI, Alfio Marcello.: *La gioia della salvezza. Meditazioni sul Vangelo di Luca*, Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1995.
- BUSCEMI, Alfio Marcello: Rec. BROWN, Raymond E.: *Le chiese degli Apostoli. Indagine esegetica sulle origini dell'ecclesiologia* (Bibbia e teologia). Traduttori G. Bell e E. Caffaro, Casale Monferrato: Piemme, 1992, *LA* 45 (1995) 630-633.
- BUSCEMI, Alfio Marcello: Rec. BARBAGLIO, Giuseppe: *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare* (La Bibbia nella Storia 9), Bologna: EDB, 1999, *LA* 50 (2000) 563-567.
- BUSCEMI, Alfio Marcello: *Gli inni di Paolo. Una sinfonia a Cristo Signore* (SBFA 48), Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2000.
- BUSCEMI, Alfio Marcello: Gesù Cristo nelle Lettere di Paolo. In: Francesco Masetto (a cura di): *Ecce ascendimus Jerosolymam (Lc 18,31). Miscellanea di studi offerti per il 75° dello Studentato Teologico Salesiano in Terra Santa e il Centenario dell'Ispettorato salesiano del Medio Oriente*, Roma: LAS, 2003, 142-150.
- BUSCEMI, Alfio Marcello: *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (SBFA 63), Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2004.
- BUSCEMI, Alfio Marcello: Che cosa si sa attualmente di Paolo, *Credere oggi* 24 (2005) 7-18.
- BUSCEMI, Alfio Marcello: Romani 1,3-4: una rilettura filologica. In: José Enrique Aguilar Chiu – Franco Manzi – Filippo Urso – Carlos Zesati Estrada: *«Il Verbo di Dio è*

- vivo». *Studi sul Nuovo Testamento in onore del Cardinale Albert Vanhoye*, SI (AnBib 165), Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2007, 263-275.
- BUSCEMI, Alfio Marcello: *San Paolo. Vita opera messaggio* (SBFA 43), Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2009³.
- CATCHPOLE, David R.: Paul, James and the Apostolic Decree, *NTS* 23 (1976-77) 428-444.
- CONZELMANN, Hans: *Le origini del cristianesimo: i risultati della critica storica* (PBT 10), Torino: Claudiana, 1976.
- CRANFORD, Michael: Abraham in Romans 4: The Father of All Who Believe, *NTS* 41 (1995) 71-88.
- DAHL, Nils Alstrup: Der Name Israel: Zur Auslegung Gal 6,16, *Jud.* 6 (1950) 161-170.
- DAVIES, William David: Paul and the People of Israel, *NTS* 24 (1977) 4-39.
- DE LORENZI, Lorenzo (ed.): *Freedom and Love: The Guide for Christians Life (1 Co 8-10; Rm 14-15)* (Benedictina. Series biblico-ecumenica 6), Rome: St. Paul's Abbey, 1981.
- DUNGAN, David L.: *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul. The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life*, Philadelphia: Fortress, 1971.
- DUNN, James D. G.: *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Philadelphia: Westminster, 1980.
- DUNN, James D. G.: *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into Character of the Earliest Christianity*, London: SCM, 1981.
- DUNN, James D. G.: The Relationship between Paul and Jerusalem according to the Galatians 1-2, *NTS* 28 (1982) 461-478.
- DUNN, James D. G.: *La teologia dell'apostolo Paolo* (ISB.Supp 5), Brescia: Paideia, 1999.
- DUPONT, Jacques: *Études sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 45), Paris: Cerf, 1967.
- DUPONT, Jacques: *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 118), Paris: Cerf, 1984.
- DU TOIT, Andries B.: Romans 1,3-4 and the Gospel Tradition. A Reassessment of the Phrase κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης. In: Frans Van Segbroek – Christopher M. Tuckett – Gilbert Van Belle – Jozef Verheyden (eds.): *The Four Gospel 1992. Festschrift Frans Neiryck*. Vol. I. (BETL 100), Leuven: Leuven University Press, 1992, 249-256.
- ELMER, Ian J.: *Paul, Jerusalem and the Judaizers. The Galatians Crisis in Its Broadest Historical Context* (WUNT II 258), Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- ERBETTA, Mario: *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*. Vol. II: Atti e leggende, Torino: Marietti, 1966.
- FABRIS, Rinaldo: *Paolo. L'apostolo delle genti* (DUoS 6), Milano: Paoline, 1997.
- FABRIS, Rinaldo – ROMANELLO Stefano: *Introduzione alla lettura di Paolo*, Roma: Borla, 2009².
- FEE, Gordon D.: *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.
- FITZMYER, Joseph A.: *Gli Atti degli Apostoli: Introduzione e commento*, Brescia: Queriniana, 2003.
- GILMOUR, S. M.: The Christophany to More Than Five Hundred Brethren, *JBL* 80 (1961) 248-252.
- GOPPELT, Leonhard: *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New Testament*. Translated by Donald H. Madvig, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.
- HAGNER, Donald A.: James. In: *ABD* III (1992) 616-618.
- HÄNCHEN, Ernst: *Die Apostelgeschichte* (KEK), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961¹³.

- HANSON, Richard Patrick C.: *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London: SCM, 1959.
- HEMER, Colin J.: *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (WUNT 49), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.
- HOLL, Karl: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. II., Tübingen: C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924.
- HOLL, Karl: Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde. In: Karl Heinrich Rengstorf: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung* (WdF 24), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969², 144-178.
- HOLMBERG, Bengt V.: *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (CB.NT 11), Lund, CWK Gleerup, 1978.
- JACQUIER, Eugène: *Les Actes des Apôtres* (EtB), Paris, J. Gabalda, 1926.
- JÜNGEL, Eberhard: *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia* (Biblioteca Teologica 14), Brescia: Paideia, 1978.
- KEARNEY, P. J.: He Appeared to 500 Brothers (I Cor. XV,6), *NT 22* (1980) 264-284.
- KILPATRICK, George Dunbar: Gal 2,14 ὀρθοποδοῦσιν. In: Walter Eltester (Hrsg.): *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann: zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954* (BZNW 21), Giessen: Töpelmann, 1954, 269-274.
- KIM, Seyoon: Jesus, Sayings of. In: Gerald F. Hawthorne – Ralph P. Martin – Daniel G. Reid (eds.): *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993, 474-492.
- KING, Philip J.: Jerusalem (Place). In: *ABD III* (1992) 747-766.
- KRECK, Leander E.: The Poor among the Saints in the New Testament, *ZNW 56* (1965) 100-129.
- KRECK, Leander E.: The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran, *ZNW 57* (1966) 54-78.
- KREMER, Jacob (ed.): *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, Gembloux – Leuven: Duculot – University Press, 1979.
- LAMBRECHT, Jan: The Line of Thought in Gal 2,14b-21, *NTS 24* (1978) 484-495.
- LAMBRECHT, Jan: „Abraham, notre père à tous“. La figure d'Abraham dans les écrits pauliniens, *Publications de l'Institutum Judaicum 2* (1979) 118-158.
- LÉGASSE, Simon: *Paolo apostolo. Biografia critica*. Traduttore G. Casoli, Roma: Città Nuova Editrice, 1994.
- LONGENECKER, Richard N.: *The Christology of Early Jewish Christianity* (SBT 17), London: SCM, 1970.
- LÜDEMANN, Gerd: *Early Christianity According to the Traditions in Acts: A Commentary*, London: SCM, 1989.
- MARTIN, Th. W.: Hellenists. In: *ABD III* (1992) 135-136.
- MICHAELS, J. Ramsey: Peter. In: Gerald F. Hawthorne – Ralph P. Martin – Daniel G. Reid (eds.): *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993, 701-703.
- MORGAN, Gillman F.: James, Brother of Jesus. In: *ABD III* (1992) 620-621.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome: *Paul. A Critical Life*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- NEIRYNCK, Frans: Paul and the Sayings of Jesus. In: Albert Vanhoye (ed.): *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère: actes de la XXXIV session des Journées bibliques de Louvain, 27-29 août 1984* (BETL 73), Leuven: University Press, 1986, 265-321.

- NIEDERWIMMER, Kurt: Ἰάκωβος. In: Horst Balz – Gerhard Schneider (eds.): *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. II, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981, 168-169.
- PENNA, Romano: *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. Vol. II: Gli sviluppi*, Cinisello Balsamo, MI: San Paolo, 1999.
- PERROT, Charles : Les décisions de l'assemblée de Jérusalem, *RSR* 69 (1981) 195-208.
- RIGAUX, Béda: Réflexions sur l'historicité de Jésus dans le message paulinien. In: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, Romae: Pontificio Istituto Biblico, 1963 (AnBib 17), 265-274.
- SACCHI, Alessandro: *Lettere paoline e altre lettere* (Logos 6), Leumann, Torino: Elledici, 1996.
- SCHNEIDER, Gerhard J.: *Gli Atti degli Apostoli* (CTNT 5/1-2). Traduzione italiana di Vincenzo Gatti, Brescia: Paideia, 1985-1986.
- SCROGGS, Robin: The Earliest Hellenistic Christianity. In: Jacob Neusner (ed.): *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (SHR 14), Leiden: Brill, 1968, 176-206.
- SIMON, Marcel: De l'observance rituelle à l'ascèse: recherches sur le Décret Apostolique, *RHR* 193 (1978) 27-104.
- SOARDS, Marion L.: *The Speeches in Acts. Their Content, Context, and Concerns*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994.
- SPICQ, Ceslas: πορθέω. In: Ceslas Spicq: *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Vol. II (OBO 22/2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 723-724.
- TAYLOR, Nicholas: *Paul, Antioch and Jerusalem* (JSNTSup 66), Sheffield: Academic Press, 1992.
- THEISSEN, Gerd: *The Social Setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*. Edited and translated and with an introduction by John H. Schütz, Philadelphia: Fortress, 1982.
- TSAFRIR, Yoram: Jerusalem Romaine et Byzantyne, *DossArch* 165-166 (1991) 67-77.
- WALTER, Nikolaus: Paul and the Early Christian Jesus-Tradition. In: Alexander J. M. Wedderburn (ed.): *Paul and Jesus. Collected Essays* (JSNTSup 37), Sheffield: Academic Press, 1989, 51-80.
- WEISS, Hans-Friedrich: Φαρισαῖος. In: *GLNT* XIV, 947-952.
- WIKENHAUSER, Alfred: *Atti degli Apostoli* (Il Nuovo Testamento Commentato 5), Brescia: Morcelliana, 1958.
- WINTER, Bruce W. (ed.): *The Book of Acts in Its First Century Setting*. Vol. I-VI, Grand Rapids, MI – Carlisle: Eerdmans, 1993-1995.
- WITHERINGTON, B.: Christology. In: Gerald F. Hawthorne – Ralph P. Martin – Daniel G. Reid (eds.): *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993, 100-115.

Zhrnutie

Názov tohto príspevku sa rozvíja v predloženej štúdií. Ide v skutočnosti o vzťah medzi Pavlom, apoštolom pohanov a materskou cirkvou v Jeruzaleme. Prvá časť tohto zásahu sa zaoberá „rastom“ prvotného spoločenstva v Jeruzaleme a jeho vplyvom na zvyšok ostatných kresťanských spoločenstiev 1. stor. po Kr. Druhá časť načrtáva postavu Pavla pred jeho „povolaním za apoštola“, potom jeho poslaním „medzi národmi“. Napokon,

dvojité hnutie Pavla je prezentované so zreteľom na „materskú cirkev v Jeruzaleme“: dostredivá sila, ktorá ho pritiahla k nej, a odstredivá sila, ktorá ho on nej vzd'alovala. Exegéti často „dramatizujú“ tieto vzťahy medzi Pavlom a „materskou cirkvou v Jeruzaleme“, ale možno išlo iba o „prebiehajúci dialóg“, v ktorom rôzne osoby prvotného kresťanstva hľadali jasné riešenie, aby mohli pokojne spolunažívať.

Kľúčové slová: Apoštol Pavol, materská Cirkev, Jeruzalem, konfrontácia.

Summary

The title of this contribution is developed in the present study. It deals with the relationship between Paul, the apostle of the Gentiles and the Mother church of Jerusalem. The first part of this intervention deals with the “growth” of the early community in Jerusalem and its impact on the rest of the other Christian communities in the first cent. AD. The second part outlines the figure of Paul before his “apostolic calling”, then his mission “among the nations”. Finally, Paul’s double movement is presented with regard to the “Mother church of Jerusalem”: the staggering force that drew him to her and the centrifugal force that moved him away from her. Exegetes often “dramatize” these relations between Paul and the “Mother church of Jerusalem,” but it could only be a “ongoing dialogue” in which various people of early Christianity sought a clear solution in order to co-exist peacefully.

Key words: Apostle Paul, mother Church, Jerusalem, confrontation.

Alfio Marcello Buscemi OFM
Convento Santa Maria degli Angeli, 29
98121 MESSINA, Italia

Technika prekladu z biblickej gréčtiny (4):

Analýza nového slovenského prekladu žalмов 50(51)–74(75) podľa Septuaginty

Helena Panczová

Slovenský knižný trh nedávno obohatil nový zväzok edície komentárov k Biblii *Žalmy 51–75* (v číslovaní podľa LXX 50–74)¹. Jednou zo zmien voči predchádzajúcim zväzkom je to, že tentokrát sa vedúci projektu *Žalmy* rozhodli zaobísť bez grécistu. V dôsledku toho nastala zásadná zmena v štýle prekladu. Kniha žalmov nemá jedného prekladateľa ani gréckeho, ani hebrejského textu, ale každý komentátor si urobil svoj preklad a potom editori sa tieto texty snažili zjednotiť. Ide o nekonvenčný prekladateľsko-editorský postup. V nasledujúcom článku sa pokúsime o analýzu výsledného prekladu a v prípade, že ho nebudeme pokladať za správny či vhodný, ponúkneme riešenie v duchu predchádzajúceho prekladateľského prístupu. Na základe porovnania výsledkov obidvoch prístupov budeme môcť zhodnotiť, či tento nekonvenčný krok bol prínosom.

1 Typ prekladu

Skôr než priročíme k analýze prekladu, bude dobré stručne si pripomenúť, o aký typ prekladu tu ide. Komentárový preklad má niekoľko špecifik, ktorými sa odlišuje od iných typov prekladu. V slovnej zásobe sa usiluje o konkordantnosť – nielen v kľúčových pojmoch, ale vždy, keď sa to dá. V syntaxi sleduje nielen funkčnú ekvivalenciu, ktorá je predpokladom zrozumiteľnosti, ale usiluje sa zachovať aj formálnu ekvivalenciu, pokiaľ nie je v rozpore s prvou požiadavkou. No aj v syntaxi sa snažíme o istý typ

¹ Keďže sa náš článok venuje gréckemu textu, budeme používať číslovanie podľa LXX ako hlavné. Hebrejské čísla žalmov budú uvedené v zátvorke.

„konkordantnosti“ – o preklad jednej konštrukcie originálu jedným zvoleným ekvivalentom prijímateľského jazyka. Vyhýbame sa synonymným variáciám².

Dá sa teda povedať, že komentárový preklad má vysokú mieru korešpondencie „jedného jednému“ – jeden výraz/spojenie/syntagma originálu zodpovedá jednému výrazu/spojeniu/syntagme prekladu. Samozrejme, sú prípady, keď jeden prvok pôvodiny zodpovedá dvom alebo viacerým prvkom prekladu. Ale aj naopak, dva alebo viaceré prvky originálu môžu byť zlúčené do jedného ekvivalentu v preklade. Kvalita komentárového prekladu sa pozná podľa toho, či táto ekvivalencia „jeden viacerým“ a „viacero jednému“ je opodstatnená, alebo nie.

Analýza kvality prekladu teda pokrýva rôzne oblasti a úrovne jazyka a takto *per partes* skúma doslovnosť a idiomatickosť³. Na nasledujúcich stranách sa budeme venovať lexike, niektorým vybraným témam gramatiky a vzťahu prekladu gréckeho textu s prekladom z hebrejčiny.

2 Lexika

2.1 Skupiny synonymných slovies

Začneme od najjednoduchšej časti, od slovnej zásoby. Najprv preskúmame niekoľko skupín viac-menej synonymných slovies (a príbuzných slov) v gréčtine a ich reflexiu podobnými synonymnými skupinami v slovenčine. V tomto prípade by teoreticky malo byť ľahké dosiahnuť konkordantnosť, len by bolo potrebné si pred začiatkom prekladu určiť (viac-menej) stabilnú ekvivalenciu. V preklade však nachádzame zbytočnú variáciu „jeden viacerými“, znásobenú synonymitou paralelných výrazov.

2.1.1 Nádej a očakávanie

Sloveso ἐλπίζω *dúfat'* je v Žaltári mimoriadne frekventované a odborníci to pokladajú za zámernú voľbu prekladateľa⁴. Prekvapujúce je, že v podaní našich autorov má toto dôležité sloveso až tri prekladové ekvivalenty:

dúfat' 4x – Ž 51(52),10; 56(57),2; 70(71),1.14;

² Podrobnejšie porov. PANCZOVÁ, Technika prekladu (2), 58-73, NIDA, *Science of Translating*, 159.

³ AEJMELAEUS, Characterizing Criteria, 54-73.

⁴ AEJMELAEUS, Faith, 366.

spoliehať sa 7x – Ž 54(55),24; 55(56),4.5.12; 61(62),9.11; 63(64),11;
očakávať 1x – Ž 68(69),4.

Na variáciu nie je dôvod. V prípade substantíva *ἐλπίς nádej* našťastie panuje medzi prekladateľmi zhoda. Bolo by dobré, keby aj toto dôležité sloveso, vyjadrujúce vzťah medzi človekom a Bohom, našlo jeden prekladový ekvivalent. Ideálne by bolo *dúfať*, aby tu bolo priame sémantické prepojenie s *nádejou*.

Pozrime sa na sloveso *ὑπομένω*, ktoré znamená okrem iného *očakávať*, a teda sa dotýka sémantického poľa predchádzajúceho slovesa. V jednom prípade dostalo interpretáciu *dúfať*:

ὑπομενῶ τὸ ὄνομά σου budem dúfať v tvoje meno Ž 51(52),11.

Na porovnanie:

οἱ ὑπομένοντες σε κύριε τί, ὅσο ἴα ὀψάσονται, Πάνε Ž 68(69),7.

Voľba prekladateľa Ž 51(52) je o to nepochopiteľnejšia, že v predchádzajúcom verši takisto použil sloveso *dúfať*, no tam je prekladom slovesa *ἐλπίζω*. Teda dvom slovesám originálu priradil iba jeden slovenský ekvivalent.

2.1.2 Spev, hra, oslava

Ďalšia frekventovaná skupina sú slovesá vyjadrujúce zvukové prejavy na oslavu Boha. Sloveso *ᾄδω spievať* je prekladané konzistentne. To isté sa však nedá povedať o slovese *ψάλλω*, s ktorým často kolokuje. Ak jeho predmetom je Boh⁵, väčšinou mu zodpovedá *hrat*⁶, v Ž 67(68) je to *spievať chválospev*⁷. Ďalšie výrazy:

ὑμνέω spievať Ž 64(65),14; *ospevovať* Ž 70(71),8, *ὑμνησις chválospev*
 Ž 70(71),6,

δίδωμι δόξαν vzdávať slávu Ž 65(66),2; 67(68),35,

⁵ Iba raz sa používa v profánnom kontexte a je primerane preložené ako *pospevovať* Ž 68(69),13.

⁶ Ž 56(57),8.10; 58(59),18; 60(61),9; 65(66),2.4; 70(71),22.23; 74(75),10.

⁷ Ž 67(68),5.26.33.34. Toto číslovanie je podľa Rahlfsa, v slovenskom vydaní je časť v. 34 priradená k v. 33, teda sú dva výskyty skúmaného slovesa v jednom verši.

ἐξομολογέομαι *vzdávat/vzdat' chválu* Ž 51(52),11; 53(54),8; 56(57),10; 70(71),22; 73(74),19; 74(75),2 dvakrát; *chválit'* 66(67),4 dvakrát, Ž 66(67),6 dvakrát,

αἰνέω chválit' (konzistentne), ale *αἴνεσις* je nielen *chvála* Ž 50(51),7; 55(56),13; 70(71),8.14; 72(73),28, ale aj *sláva* 65(66),8.

2.1.3 Radost'

Pri skúmaní sloviess vyjadrujúcich *radost'* – *radovat' sa, tešiť sa* – v gréckom Žaltári⁸ predovšetkým prekvapí takmer úplná absencia najbežnejšieho slovesa s touto sémantikou, *χαίρω*⁹. Štandardným žalmovým vyjadrením *radosti* je *εὐφραίνομαι*. Popri ňom a často aj paralelne s ním sa používa *ἀγαλλιάομαι*, ktoré vyjadruje predovšetkým (no nielen) *radost'* prejavovanú navonok – *jasat', plesat'*. Okrem toho máme v Žaltári ešte 2x poetický výraz *τέρπομαι*¹⁰. Naši prekladatelia to spracovali takto:

εὐφραίνομαι tešiť sa/potešiť sa Ž 52(53),7; 57(58),11; 62(63),12; 63(64),11; 64(65),11; 65(66),6; 66(67),5; 69(70),5; *rozveseliť sa* 67(68),4; 68(69),33,

εὐφροσύνη radost' Ž 50(51),10, *veselosť* 67(68),4,

ἀγαλλιάομαι jasat' Ž 50(51),10.16; 52(53),7; 58(59),17; 59(60),8; 66(67),5; 69(70),5, 70(71),23; 74(75),10, *plesat'* 62(63),8; 67(68),4.5,

ἀγαλλίασις jasot' Ž 50(51),10.14 + syntaktická adaptácia *jasavý* 62(63),6, *plesanie* 64(65),13,

τέρπομαι rozradostiť sa Ž 67(68),4.

Ideálna ekvivalencia by bola *εὐφραίνομαι tešiť sa, εὐφροσύνη radost'* (*χαρά* sa v žalmoch nevyskytuje), *ἀγαλλιάομαι jasat', ἀγαλλίασις jasot', τέρπομαι veseliť sa, χαίρω (za)radovat' sa*. Otestovať to môžeme na verši, kde sa vyskytujú štyri z týchto výrazov vedľa seba:

οἱ δίκαιοι εὐφρανθήτωσαν ἀγαλλιάσθωσαν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ
τερφθήτωσαν ἐν εὐφροσύνῃ *spravodliví nech sa rozveselia, nech plesajú pred Bohom, nech sa rozradostia vo veselosti* Ž 67(68),4 →
nech sa tešia, nech jasajú..., nech sa s radostou/radostne veselia.

⁸ AEJMELAEUS, „Rejoice in the Lord!“, 501-521.

⁹ Vyskytuje sa tu iba raz: Ž 95(96),12.

¹⁰ Ž 34(35),9; 67(68),4.

2.1.4 Poníženie

Aj pri slovesách vyjadrujúcich poníženie nachádzame zbytočnú variáciu:

ἐξουθενόω, ἐξουθενώ *opovrhnúť* Ž 50(51),19; 68(69),34; part. *opovrhnutiahodný* 72(73),22, *zavrhnúť* 52(53),6; 59(60),14; 72(73),20, *znevážiť* 57(58),8; 58(59),9,

ἀπωθέομαι *odvrhnúť* Ž 59(60),3.12, *znevážiť* 61(62),5, *zamietnuť* 73(74),1 – tu by som sa prikláňala v prospech tvrdšieho *odvrhnúť* vzhľadom na to, že sloveso má základný význam *odstrčiť*,

κατάγω *ponížiť* Ž 55(56),8; 58(59),12.

2.1.5 Strach

Sloveso φοβοῦμαι je jedno z tých slov, kde je na mieste preklad dvoma spôsobmi do slovenčiny: *báť sa niekoho* a *mať bázeň pred niekým*. Prvé spojenie je použiteľné univerzálne, to druhé je vhodné na opis primeraného vzťahu Božieho ctiteľa k Bohu. Naši prekladatelia majú túto variáciu, no nedôsledne: Boží ctiteľia *sa boja Boha* v Ž 51(52),5 a 65(66),16, ale *majú bázeň pred ním* v 59(60),6; 60(61),6 a 66(67),8. Všetky národy *budú vydesené* a *budú mať bázeň* pred Božími znameniami v 64(65),9.

2.1.6 Vyslobodenie, záchrana, vykúpenie

Pozrime sa teraz na skupinu slovies vyjadrujúcich oslobodenie¹¹. Nachádzame takúto variáciu:

σώζω *chrániť* Ž 58(59),3, *ochrániť* 71(72),13, *zachrániť* 54(55),9; 59(60),7; 68(69),15; 70(71),2.3,

ρύομαι *uchrániť* Ž 50(51),16, 55(56),14; 59(60),7; *vyslobodiť* 53(54),9; 56(57),5; 58(59),3; 68(69),15.19; 70(71),2.4.11, 71(72),12, + ῥύστης *osloboditeľ* 69(70),6,

ἐξαιρέομαι *zachrániť* Ž 58(59),2; 63(64),2; *vymaniť* 70(71),2,

λυτρόω *vykúpiť* Ž 54(55),19; 68(69),19; 71(72),14; 71(72),14; *vyslobodiť* 73(74),2, *oslobodiť* 58(59),2,

¹¹ AEJMELEAEUS, *Prayer*, 16-21.

σκεπάζω *schovať* Ž 63(64),3 – to, mimochodom, nie je významovo najlepší ekvivalent (sloveso znamená *prikrývať*, *chrániť*), + *σκεπαστής* *ochranca* 70(71),6.

Osobne by som sa prikláňala k takejto viac-menej stabilnej ekvivalencii: *σώζω* *chrániť/zachrániť*, *ρύομαι* *vyslobodiť*, *λυτρόω* *vykúpiť*. Pri slovese *ἐξαιρέομαι* by bolo asi najvhodnejšie dať prednosť ekvivalentu *vymaniť*, hoci je zriedkavý.

Obraz prekladovej ekvivalencie pri týchto slovesách je teda pestrý a bude ešte pестrejší, keď sa pozrieme, ako naši prekladatelia interpretovali predložky, ktoré sa viažu s týmito slovesami. Tým sa dostávame k bolestnej téme prekladu predložiek.

2.2 Predložky

Predložky sú ťažká časť jazyka aj na opis, aj na správne používanie. Predložky vyjadrujú vzťahy medzi vetnými členmi. Ich pôvodný význam býva – najmä v ustálených slovesných väzbách – veľmi vyblednutý. Preto sa dajú definovať ako štrukturálne markery a takto s nimi treba zaobchádzať aj pri preklade – treba voliť adekvátny štrukturálny marker prijímateľského jazyka. Ak sa s predložkami v tomto prípade zaobchádza ako s plnovýznamovými slovami, naruší sa idiomatickosť prekladu. To je jeden problém. Druhým kameňom úrazu je (ne)ovládanie idiómu prijímateľského jazyka, v našom prípade slovenčiny.

2.2.1 Predložky *ἀπό* a *ἐκ*

Zo skupiny slovies uvedenej v predchádzajúcej časti používa sloveso *ρύομαι* predložku *ἐκ*, ostatné slovesá striedajú *ἀπό* a *ἐκ* bez rozdielu vo význame. Táto variácia závisí od nasledujúceho substantíva. Grécky prekladateľ žalmov v tomto ohľade citlivo rešpektuje grécky idióm – dve grécke predložky sú ekvivalentom jedinej hebrejskej¹².

Ideálne by bolo, keby sa v našom preklade okrem zachovania konkordantnosti tiež rešpektoval slovenský idióm. Slovenské ekvivalenty majú takéto väzby: *vyslobodiť z niečoho*, *oslobodiť od niečoho/niekoho*, *chrániť pred niečím*, *zachrániť z niečoho/pred niečím* (s rozdielom vo význame), *vykúpiť od*

¹² AEJMELAEUS, Characterizing Criteria, 61.

*niekoho/z niečoho*¹³. Okrem správnych variantov však v slovenskom preklade nachádzame aj kontaminované väzby *vyslobodiť od niečoho, chrániť od niekoho/niečoho*:

ἐκ πάσης θλίψεως ἐρρύσω με *si ma vyslobodil od každej tiesne*
Ž 53(54),9,

ἐξελοῦ με ἐκ τῶν ἐχθρῶν μου *zachráň ma od mojich nepriateľov*
Ž 58(59),2,

ῥῦσαί με ἐκ τῶν ἐργαζομένων τὴν ἀνομίαν καὶ ἐξ ἀνδρῶν αἱμάτων
σῶσόν με *vyslobod' ma od tých, ktorí konajú neprávosť a od*
krvilačnikov ma chráň Ž 58(59),3,

ῥυσθείην ἐκ τῶν μισούντων με καὶ ἐκ τοῦ βάρους τῶν ὑδάτων *kiež*
budem vyslobodený od tých, čo ma nenávidia, i z hĺbky vód
Ž 68(69),15.

2.2.2 Spojenie ἀπὸ προσώπου

Spojenie ἀπὸ προσώπου v biblickej gréčtine je hebrejizmus, gramatikalizovaný lexikálny kalk, ktorý do slovenčiny prekladáme naším idiomatickým spôsobom, čiže jednoduchou predložkou, ktorá by zodpovedala jednoduchému gréckemu ἀπό¹⁴. V našom výbere textov sa táto konštrukcia raz vyskytuje v kontexte ochrany:

πύργος ἰσχύος ἀπὸ προσώπου ἐχθροῦ *pevná veža (scil. útočisko) pred*
nepriateľom Ž 60(61),4.

Väčšinu prípadov však nachádzame v situáciách, keď sa šíri hrôza a podmet na to reaguje: trasie sa *pred niekým*, uteká *pred niekým*, chce sa schovať *pred niekým* a pod. Toto sú slovenské idiomatické ekvivalenty grécko-hebrejskej semiprepozície. Naši prekladatelia postupujú rôzne. Nachádzame idiomatický preklad:

ἐν τῷ αὐτὸν ἀποδιδράσκειν ἀπὸ προσώπου Σαουλ *ked' utiekol pred*
Šaulom Ž 56(57),1,

τοῦ φυγεῖν ἀπὸ προσώπου τόξου *aby utiekli pred lukom* Ž 59(60),6,

¹³ Porov. heslá *vyslobodiť, oslobodiť, chrániť, zachrániť, vykúpiť*, KAČALA – PISARČÍKOVÁ, *Krátky slovník slovenského jazyka*, 524, 269, 131, 540, 516.

¹⁴ PANCZOVÁ, *Technika prekladu*, 89-95. Porov. aj SOLLAMO, *Hebrew Semiprepositions*.

ὡς τήκεται κηρὸς ἀπὸ προσώπου πυρός οὕτως ἀπόλοιτο οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ *ako sa rozprúšťa vosk pred ohňom, keď tak zhynú hriešnici pred Bohom* Ž 67(68),3,

ταραχθήσονται ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ *budú sa chvieť pred ním* Ž 67(68),5.

Okrem toho však nachádzame aj doslovné preklady, ktoré sa pokúšajú kalkovo zachytiť obidva komponenty semiprepozície: *spred*, doslovné *od tváre*, a prekombinované *spred tváre*:

γῆ ἐσείσθη καὶ γὰρ οἱ οὐρανοὶ ἔσταξαν ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ... ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ Ἰσραὴλ *zem sa triasla, ba (aj) nebesia kropili spred Boha...*, *spred Boha Izraela* Ž 67(68),9,

φυγέτωσαν... ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ *nech utečú... od jeho tváre* Ž 67(68),2,

μὴ ἀπορρίψης με ἀπὸ τοῦ προσώπου σου *neodvrhni ma spred svojej tváre* Ž 50(51),13.

Zmätok niektorých prekladateľov ohľadom idiomatického používania predložiek prenikol dokonca aj k slovesu *skrývať sa*, ktoré má správnu väzbu *pred niekým*:

αἱ πλημμέλειαί μου ἀπὸ σοῦ οὐκ ἐκρύβησαν *moje pochybenia neboli spred teba ukryté* Ž 68(69),6.

2.2.3 Predložky ἐναντίον, ἐνώπιον

Druhotné predložky ἐναντίον a ἐνώπιον¹⁵ majú ako základný a dominantný význam vyjadrenie priestorovej orientácie *pred niečím*. Nie je to však ich jediný význam. Pomerne často sa pri nich vyskytuje aj význam zreteľa: *v očiach niekoho, podľa (mienky/úsudku) niekoho*. Naši prekladatelia to občas zachytili, občas nie:

τοῦτο κόπος ἐστὶν ἐναντίον μου *v mojich očiach to bolo trápenie* Ž 72(73),16,

τὸ ὄνομά σου... χρηστὸν ἐναντίον τῶν ὀσίων σου *tvoje meno... je dobré v očiach tvojich zbožných* Ž 51(52),11,

¹⁵ Tieto predložky sú idiomatickým prekladom ďalšej hebrejskej semiprepozície... doslova „pred oči/očami“.

ἐντιμον τὸ ὄνομα αὐτῶν ἐνώπιον αὐτοῦ *ich meno bude vzácne pred ním*
Ž 71(72),14 – paralelný hebrejský text má *v jeho očiach*,

τὸ πονηρὸν ἐνώπιόν σου ἐποίησα *spravil som to, čo je pred tebou zlé*
Ž 50(51),6 – paralelný hebrejský text má *v tvojich očiach*.

Môj prvý dojem bol, že sa prekladatelia azda chceli vyhnúť antropomorfizmu v prípadoch, keď ide o Boha. No ako vidno z paralelných miest, v hebrejčine takí útlocitní neboli, takže dôvod bude niekde inde. Ostatne, slovenský výraz *v očiach niekoho* je pomerne gramatikalizovaný, ide o (takmer) mŕtvu metaforu.

2.2.4 Predložka κατά

V prosbách o zľutovanie, kde sa uvádza argument, prečo sa Boh má zľutovať, sa táto predložka s akuzatívom prekladá nekonzistentne raz *podľa* (vyjadrenie normy), raz *pre* (vyjadrenie kauzality):

κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου καὶ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου *podľa svojho veľkého milosrdenstva a podľa hojnosti svojho zľutovania*
Ž 50(51),3,

κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου *pre veľkosť tvojho zľutovania*
Ž 68(69),17.

Bola by vhodná unifikácia s vyjadrením kauzality – variant *podľa* je zbytočný latinizmus z Vulgáty (*secundum*), resp. vyzerá to ako školská gréčtina, ktorá pozná iba zo tri významy tejto predložky...

2.3 Nekonzistentnosť v ďalších výrazoch a frázach

2.3.1 Substantívum πλῆθος

Kvantitatívne substantívum πλῆθος (*veľké*) množstvo, *veľkosť* môžeme do slovenčiny preložiť uvedenými substantívnymi prekladovými ekvivalentmi. V našom výbere textov sa toto substantívum väčšinou vyskytuje v spojení s abstraktnými pojmami, takže ako vhodný prekladový ekvivalent nám zostane iba *veľkosť*. Naši prekladatelia poskytujú viaceré variácie. Máme tu *veľkosť*:

ἐπὶ τὸ πλῆθος τοῦ πλούτου αὐτοῦ *na veľkosť svojho bohatstva*
Ž 51(52),9,

ἐν τῷ πλήθει τῆς δυνάμεώς σου *pre veľkosť tvojej sily* Ž 65(66)3,

κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου *pre veľkosť tvojho zľutovania*
Ž 68(69),17.

Ale nachádzame aj *hojnosť* a *plnosť*:

κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου *podľa hojnosti svojho zľutovania*
Ž 50(51),3,

πλῆθος εἰρήνης *plnosť pokoja* Ž 71(72),7.

Ekvivalent *veľkosť* je najvhodnejší a Ž 50(51),3 by bolo dobré zosúladiť s lepším prekladom, ktorý je v 68(69),17. Variant *plnosť* nie je presný významový ekvivalent, ale prekladateľ správne usúdil, že *veľkosť pokoja* neznie v slovenčine idiomatically. Existuje však aj iné riešenie ako tento posun. Nachádzame ho v ďalšom žalme:

ἐν τῷ πλήθει τοῦ ἐλέους σου *vo svojom veľkom milosrdenstve*
Ž 68(69),14.

Je to správny preklad¹⁶, lebo kvantitatívne substantíva môžeme preložiť aj kvantitatívnymi adjektívami bez veľkej zmeny významu. V prípade tohto verša Ž 68(69),14 by však bolo dobré prekladať substantívom, aby bola zachovaná konkordantnosť v preklade frázy. Preklad adjektívom je ale možné využiť v prípade *pokoja* – *zavládne veľký pokoj*. Je to čisté a elegantné riešenie.

2.3.2 Substantívum ψυχή

Substantívum ψυχή s významom *duša, život* je príkladom, keď je vhodné prekladať jeden výraz pôvodiny dvoma (alebo viacerými → 4.1.1.1) výrazmi prijímateľského jazyka, aby sa zachovala idiomaticallykosť. Ide o to, že v slovenčine je v niektorých konštrukciách vhodnejšie použiť *život*, v iných *duša*. A potom sa treba tohto prekladu konzistentne držať. Treba teda zachovať konkordantnosť nižšieho stupňa.

Prekladatelia tak urobili v prípadoch, keď sa v gréckom texte objavila konštrukcia ζητεῖν τὴν ψυχὴν τινος – v slovenčine vidíme spojenie *čítať niekomu na život*. Podobnú konzistentnosť by sme radi videli aj pri iných slovesách. No keď sa objaví myšlienka, že Boh vyslobodzuje a chráni, predmetom je nielen *duša* Ž 56(57),5; 63(64),2; 70(71),23, ale aj *život* človeka 53(54),6; 54(55),19; 55(56),14; 71(72),13.14.

¹⁶ Preklad substantíva. Predložka podľa mňa vyjadruje kauzalitu, teda vhodnejší preklad by bol *pre... milosrdenstvo*.

2.3.3 Výrazy s významom *spravodlivo*

Faktickú ekvivalenciu „jedno viacerým“ máme aj v prípade konštrukcie slovesa κρίνω *súdiť* s nejakým vyjadrením s významom *podľa práva, spravodlivo, čestne* (akuzatív vzťahu alebo predložka ἐν s datívom, substantívum alebo adjektívum od koreňa εὐθυ-). Vo výbere našich žalmov máme tri také vyjadrenia, ktoré sú iba formálne odlišné, významovo sú identické. To by sa malo prejaviť aj v preklade, čo sa však nepodarilo:

εὐθεῖα κρίνετε *súdite priamo* Ž 57(58),2,
 κρινεῖς... ἐν εὐθύτητι *budeš súdiť pravdivo* Ž 66(67),5,
 εὐθύτητας κρινῶ *budem súdiť podľa práva* Ž 74(75),3.

2.3.4 Prvky nadpisov žalmov

Faktickú ekvivalenciu „jedno viacerým“ máme aj v prípade niektorých nadpisov žalmov:

τοῖς ἀλλοιωθησομένοις *pre tých, ktorí sa zmenia* Ž 59(60),1,
 ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων *tým (veciam), ktoré sú rozdielne*
 Ž 68(69),1.

Predložka ὑπὲρ v nadpisoch robila prekladateľom veľké problémy. Okrem práve uvedeného prekladového variantu máme ešte ďalšie. Evidentne jej funkcia im uniká:

ὑπὲρ τοῦ λαοῦ *pre ľud* Ž 55(56),1,
 ὑπὲρ Ἰδιθουν *nad Jedutínom* Ž 61(62),1.

V kontexte nadpisu táto predložka najpravdepodobnejšie vyjadruje tému – *o čom, ohľadom čoho*¹⁷.

2.3.5 Jednotlivé slová a slovné spojenia

Ďalšie príklady zbytočnej nekonkordantnosti:

ἀλλόφυλοι *cudzinci* Ž 59(60),10, *Filištínci* 55(56),1,

¹⁷ V tejto súvislosti môžeme azda nadškrtnúť aj súvisiaci problém. V nadpisoch častý výraz τῷ Δαυιδ azda nie je najvhodnejšie prekladať datívom *Dávidovi* – v slovenčine to totiž indikuje dedikáciu. Presnejším prekladom by bolo nejaké všeobecnejšie vyjadrenie, napr. *týkajúci sa Dávida*. To je, pravda, na dlhšiu diskusiu...

ἐν τῇ σκέπῃ *v tieni (tvojich krídel)* Ž 60(61),5, *pod ochranou (tvojich krídel)* 62(63),7,

ἐν μέσῳ *uprostred* Ž 54(55),16; 67(68),26; 73(74),4.12; *v strede* 54(55),11,

φοβερός *ohromujúci* Ž 65(66),3, *úžasný* 65(66),5,

παραπικραίνοντες *odbojníci* Ž 65(66),7, *vzdorujúci* 67(68),7,

ἐπίβλεψον *zhliadni* Ž 68(69),17, *pohliadni* 73(74),20,

καταιγίς *vichor* Ž 54(55),9, *nápor* 68(69),3.16,

φρέαρ *jama* Ž 54(55),24, *studňa* 68(69),16,

ἐν τῷ ἁγίῳ *vo svätyni* Ž 59(60),8; 62(63),3; 67(68),25, *na svätom (mieste)* 67(68),18,

ἐν τοῖς ἁγίοις *vo svätyniach* Ž 67(68),36, *vo svätyni* 73(74),3,

θλίβω *utlácať* Ž 55(56),2; 59(60),14; *sužovať* 68(69),18.20,

θλίψις *tieseň* Ž 53(54),9; *útlak* 54(55),4; *súženie* 58(59),17; 59(60),13; 65(66),11.14, 70(71),20,

πλημμέλειαι *nehanebnosti* [sic!] Ž 67(68),22, *pochybenia* 68(69),6,

πτωχός *chudobný* Ž 67(68),11.30, *biedny* 69(70),6; 71(72),2.12.13; 73(74),21,

πένης *úbohý* Ž 68(69),34; 69(70),6; 73(74),19.21, *úbožiak* 71(72),4.12.13 2x,

εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος *na veky vekov* Ž 51(52),10, *na večné veky* 60(61),9; 71(72),19,

πρὸ τῶν αἰώνων *pred vekmi* Ž 54(55),20, *πρὸ αἰῶνος od vekov* 73(74),12,

(οἱ) υἱοὶ (τῶν) ἀνθρώπων *ľudskí synovia* Ž 56(57),5; 57(58),2; 61(62),10; 65(66),5, archaizujúci obrátený slovosled *synovia ľudskí* 52(53),3.

2.4 Korešpondencia „viacero jednému“

V predchádzajúcich častiach venovaných lexike sme skúmali, nakoľko prekladatelia boli schopní udržať zdravú líniu medzi konkordantnosťou, kde je ekvivalencia „jedno jednému“, a prirodzenou požiadavkou jazyka „jedno viacerým“. Ako sme videli, často bezdôvodne sklízali k ekvivalencii „jedno

viacerým“. No stretávame sa aj s opačným fenoménom, keď dva výrazy originálu zodpovedajú len jednému v slovenčine, pričom dôvodom nie je chudoba slovnej zásoby slovenčiny. Máme teda bezdôvodnú ekvivalenciu „viacero jednému“, ktorá text zbytočne nivelizuje:

ochranca – ἀντιλήπτωρ Ž 53(54),6; 58(59),10.17.18; 61(62),3.7, ὑπερασπιστής 58(59),12; 70(71),3, σκεπαστής 70(71),6,

služobník – παῖς Ž 68(69),18, δοῦλος 68(69),37,

národy – ἔθνη Ž 66(67),3, λαοί 66(67),4.6, ale vyjadrený rozdiel *l'udia* – *národy* 56(57),10; 66(67),5,

silák – δυνατός Ž 51(52),3, κραταιός 58(59),4 – adjektívne použité κραταιός je preložené ako *mocný* 70(71),7,

dobry – ἀγαθός Ž 53(54),8, χρηστός 51(52),11 – ale χρηστός je aj *dobrotivý* 68(69),17,

údolie – φάραγξ Ž 59(60),2, κοιλάς 59(60),8,

večné veky – spravidla kombinácia dvoch tvarov slova αἰών: εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος *na večné veky* Ž 60(61),9; 71(72),19, resp. *na veky vekov* 51(52),10; ale takto je raz interpretovaná aj kombinácia s γενεά, ktoré sa inak prekladá ako *pokolenie*: ἕως ἡμέρας γενεᾶς καὶ γενεᾶς *až po večné veky* 60(61),7 (text však hovorí *až po dni všetkých pokolení*).

2.5 Otázne prekladové ekvivalenty

Zvláštnosťou prekladu, ktorý skúmame, je občasná voľba prekladových ekvivalentov, ktoré v skutočnosti významovo nezodpovedajú výrazu v origináli alebo mu nezodpovedajú presne. Pozoruhodné je, že tieto podivné ekvivalenty niekedy ani dobre nezapadajú do kontextu. Napríklad:

καταπίνω *stráviť* Ž 57(58),10 – prečo nie *prehltnúť*?

έορτή *zhromaždisko* Ž 73(74),4.8 – radšej *zhromaždenie*; v text. pozn. síce je správne vysvetlené, že ide o *sviatočné zhromaždenie*, ale akosi sa stráca rozdiel medzi *zhromaždiskom* (miesto) a *zhromaždením* (ľudia),

κατέκαμψαν τὴν ψυχὴν μου *nahli moju dušu* Ž 56(57),7 – presnejšie *ohli nadol*, čiže *sklonili*, porov. lepšiu interpretáciu základného slovesa συνέκαμψα... τὴν ψυχὴν μου *sklonil som svoju dušu* 68(69),11,

πεδιά *planiny* Ž 64(65),12 – prečo nie *polia*? Ved' je tu poľnohospodársky kontext;

πιότης *tučnota*, *παιίνομαι stávať sa tučným* – to sú síce správne prvoplánové ekvivalenty, ale uvedené grécke výrazy sú poľnohospodárske pojmy a tam majú v slovenčine iné ekvivalenty – *žirnosť, bohatstvo*, resp. *stať sa žirným/bohatým/úrodným*¹⁸. Grécky text totiž vôbec nie je taký kostrbatý, ako vychádza v slovenskom preklade:

τὰ πεδία σου πλησθήσονται πιότητος *tvoje planiny budú naplnené tučnotou* → *tvoje polia sa naplnia žirnosťou (t.j. bohatstvom úrody)* Ž 64(65),12,

πιανθήσονται τὰ ὠραῖα τῆς ἐρήμου *stanú sa tučnými sezónne (plodiny) úšte* → *úroda úšte bude žirna/bohatá* Ž 64(65),13.

Veľmi veľa podivných prekladových ekvivalentov sa vysvetlí, keď sa pozrieme na paralelný preklad hebrejského textu. O vzťahoch medzi týmito dvoma textami píšeme nižšie (→ 4).

3 Gramatika

3.1 Slovesné časy a slovesný vid

3.1.1 Aorist s významom prítomného stavu

Stavové slovesá majú stavový význam v tvaroch prítomného kmeňa: *γινώσκω chápem, viem, pozná(va)m*. V tvare aoristu vyjadrujú spravidla ingresívnosť, označujú počiatkový okamih minulého stavu: *ἔγνων pochopil/a som, spoznal/a som*. Menej často máva ich aorist význam komplexívnej duratívnosti – pretrvávanie stavu v minulosti: *ἔγνων chápal/a som, poznal/a som*. V biblickej gréčtine majú stavové slovesá niekedy aj význam pretrvávajúceho stavu v prítomnosti (podľa hebrejského stavového perfekta): *ἔγνων chápem, viem, poznám*¹⁹.

Prekladateľ z biblickej gréčtiny má teda na výber z týchto troch možností – o voľbe času a vidu v slovenčine rozhoduje analýza gréckeho kontextu. Pozrime sa na niekoľko prípadov z našich žalmov, kde podľa všetkého ide o hebraizujúci aorist prítomného stavu:

ἔγνων ὅτι θεός μου εἶ σύ viem, že ty si môj Boh Ž 55(56),10,

¹⁸ Adjektívum z toho istého koreňa je pekne preložené ako *žirny* v Ž 67(68),17: *ὄρος πῖον žirny vrch*. Porov. aj Gn 49,15.20.

¹⁹ FANNING, *Verbal Aspect*, 275-281, PANCZOVÁ, *Slovesný vid*, 160-183.

πῶς ἔγνω ὁ θεός καὶ εἰ ἔστιν γνῶσις ἐν τῷ ὑψίστῳ *ako (to) pozná Boh?*
A je poznanie u Najvyššieho? Ž 72(73),11.

V týchto prípadoch prekladatelia správne identifikovali význam aoristu. Máme však aj prípad, keď sa to nepodarilo:

ὁ θεός σὺ ἔγνως τὴν ἀφροσύνην μου καὶ αἱ πλημμέλειαί μου ἀπὸ σοῦ
 οὐκ ἐκρύβησαν *Bože, ty si spoznal moju pochabosť a moje pochybenia*
neboli pred teba ukryté Ž 68(69),6.

Naozaj ide o minulosť? V paralelnom hebrejskom texte čítame: *Bože, ty poznáš moju pochabosť, moje previnenia nie sú utajené pred tebou.* Grécky text vyjadruje presne to isté.

Podobne ako γινώσκω sa správajú aj slovesá ἀγαπάω *milujem* a ἐλπίζω *dúfam*:

ἀλήθειαν ἠγάπησας *miluješ pravdu Ž 50(51),8* (hovori sa o Bohu),
 ἐπὶ τῷ θεῷ ἤλπισα οὐ φοβηθήσομαι *na Boha sa spolieham, nebudem*
sa báť Ž 55(56),5.12.

Nachádzame však aj prípady, keď prekladatelia ponechali minulosť, hoci kontext jasne hovorí, že nejde o minulosť:

ἤλπισα ἐπὶ τὸ ἔλεος τοῦ θεοῦ εἰς τὸν αἰῶνα *dúfal som v Božie milo-*
srdenstvo naveky Ž 51(52),10,

ὁ θεός ἐπὶ σοὶ ἤλπισα μὴ κατασχυθῆναι εἰς τὸν αἰῶνα *Bože, v teba som*
dúfal, keďže som nebol nikdy zahanbený Ž 70(71),1.

Ďalšie slovesá, pri ktorých pravdepodobne máme (neodhalený) aorist prítomného stavu:

ὁ θεός ὁ θεός μου πρὸς σὲ ὀρθρίζω ἐδίψησέν σοι ἡ ψυχὴ μου *Bože, môj*
Bože, už za úsvitu k tebe (volám), prahla po tebe moja duša
Ž 62(63),2 (hebr. smädí po tebe).

3.1.2 Vyjadrovanie dokonavosti/nedokonavosti

O tom, že grécky protiklad medzi tvarmi aoristového a prítomného kmeňa do veľkej miery korešponduje so slovenským protikladom medzi dokonavými a nedokonavými slovesami, sme podrobnejšie písali v nedávnom článku²⁰. Prípady, keď sa prekladateľ rozhodne aoristový tvar interpretovať nedokonavo, by mal byť vysvetlený v poznámkach. To samozrejme platí iba

²⁰ PANCZOVÁ, Slovesný vid, 160-183.

v prípadoch, keď ide o zámernú voľbu. U našich prekladateľov však skôr ide o nedôslednosť: tvary imperatívu a indikatívu aoristu sloviess *εἰσακούω*, *ἐπακούω* sú preložené nielen dokonavo *vypočuj/vypočul* (a pod.: 13x), ale aj nedokonavo *počul (si)* Ž 60(61),6; 65(66),19. Ďalej:

ὁ θεὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυψεν *Boh vyzeral von z neba* Ž 52(53),3 –
prečo nie dokonavo *vyzrel?*

Pri preklade futúra a slovesných substantív, ktoré nerozlišujú vid, musíme brať do úvahy širšiu syntax vety, aby sme použili správny vid v slovenčine. Napr. v časovom súvetí, vyjadrujúcom limitatívnu následnosť, hlavná veta vyjadruje trvanie deja až do okamihu, keď sa začne slovesná predstava, vyjadrená dejom vedľajšej vety. Keďže dej hlavnej vety vyjadruje trvanie, nemôže byť vyjadrený dokonavým dejom, ale iba nedokonavým. Preto dokonavý vid (*napne*) v nasledujúcom verši je nezmyselný:

ἐντενεῖ τὸ τόξον αὐτοῦ ἕως οὗ ἀσθενήσουσιν *napne svoj luk, až kým nezoslabnú* Ž 57(58),8 – malo by byť *bude napínať svoj luk, až kým nezoslabnú*.

Podobne nezmyselný je preklad dokonavým slovesným podstatným menom, keď ide o myšlienku trvania:

ὄλην τὴν ἡμέραν καὶ ὁ ἔλεγχός μου εἰς τὰς πρωίας *moje obvinenie trvalo (až) do rána* Ž 72(73),14 – malo by byť *moje obviňovanie*.

3.1.3 Vid a čas pri preklade participií

Grécke participiá nevyjadrujú absolútny čas, iba vid a z neho odvodený relatívny čas (predčasnosť, súčasnosť, následnosť). Slovenský preklad musí analyzovať kontext, a keď participium prekladáme vedľajšou vetou (= určitým slovesným tvarom), musíme zvoliť patričnú slovesnú rovinu. U našich prekladateľov niekedy nachádzame zmätok v tomto inak celkom bezproblémovom systéme:

εὐλογεῖτε ἔθνη τὸν θεὸν ἡμῶν... τοῦ θεμένου τὴν ψυχὴν μου εἰς ζωὴν καὶ μὴ δόντος εἰς σάλον τοὺς πόδας μου *dobroročte, národy, nášmu Bohu,... tomu, ktorý dal život mojej duši a nevystaví moje nohy chveniu* Ž 65(66),8-9 – v oboch prípadoch ide o participium aoristu, vyjadrujúce dokonavý predčasný dej: *dal... nevystavil*,

οὐχὶ σὺ ὁ θεὸς ὁ ἀπωσάμενος ἡμᾶς *či nie ty* [sic]²¹, *Bože, ktorý nás odvrhuješ?* Ž 59(60),12 – participium aoristu treba preložiť dokonavým slovesom vyjadrujúcim predčasnosť: *(ten,) ktorý si nás odvrhol,*

κεκράξομαι πρὸς τὸν θεὸν τὸν ὑψιστον τὸν θεὸν τὸν εὐεργετήσαντά με *budem volať k Bohu Najvyššiemu, k Bohu, ktorý mi preukazuje dobro* Ž 56(57),6 – participium aoristu vyjadruje predčasnosť *ktorý mi preukázal dobro*; potvrdenie nachádzame vo verši, ktorý bezprostredne nasleduje a vysvetľuje, v čom spočívalo to preukázanie dobra: ἐξάπεστειλεν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔσωσέν με ἔδωκεν εἰς ὄνειδος... *zoslal z neba a zachránil ma, vydal potupe (tých, ktorí...) 56(57),7a,* ale tu máme ďalší prešľap:

ἔδωκεν εἰς ὄνειδος τοὺς καταπατοῦντάς με *vydal potupe tých, ktorí šliapu po mne* Ž 56(57),7b – participium prézenta vyjadruje dokonavý dej, v tomto prípade súčasný s minulým dejom: *vydal potupe tých, ktorí šliapali po mne.*

3.2 Slovesné spôsoby

3.2.1 Optatív

Zaujímavý je pohľad na to, ako sa prekladatelia vyrovnali s optatívom. Tento slovesný spôsob bol v helenistickej gréčtine na ústupe. Ako prvý zanikol nepriamy optatív, potom ho nasledoval potenciálny. Najdlhšie vydržal želačí optatív a ten je v LXX bohato zastúpený²². Neskôr bol však aj ten nahradený imperatívom (pre 3. osobu). V LXX nachádzame želania a kľatby vyjadrené obidvoma spôsobmi – optatívom aj imperatívom. Preklad do slovenčiny by to mal rešpektovať. Medzi optatívom a imperatívom (pre 3. osobu) je totiž jemný významový rozdiel. Optatív vyjadruje túžbu, imperatív je rozkaz – v 3. osobe síce nepriamy, ale stále rozkaz. Navyše v slovenčine to vieme ľahko vyjadriť, lebo na to máme výrazové prostriedky: optatív prekladáme časticou *kiež*, imperatív pre 3. osobu časticou *nech*.

Naši prekladatelia k optatívu pristupujú trojakým spôsobom: (1) jedni ho prekladajú pomocou *kiež* + indikatív, napr. *μὴ αἰσχυθείησαν* *kiež nie sú*

²¹ Hlavná veta je nominálna, v slovenskom preklade by bolo treba doplniť sponové sloveso: *bud' či nie si ty Boh, ktorý...* alebo *či nie si ty, Bože, ten, ktorý...*

²² Približne 80 % všetkých optatífov v LXX sú želačie. Porov. EVANS, The Comparative Optative, 492.

zahanbení Ž 68(69),7²³; (2) ďalší pomocou *kiežby* + kondicionál, *μη καταισχυθηείην kiežby som nebol zahanbený* 70(71),1; (3) ďalší to nivelizujú s imperatívom a prekladajú pomocou *nech*, napr. *ἐμπλησθείη nech je nasýtená* 62(63),6²⁴.

Unifikácia by tu bola žiaduca – a to v prospech spôsobu (1). Spôsob (2) je problematický, lebo kondicionál spochybňuje uskutočniteľnosť želania – optatív vyjadruje uskutočniteľné želanie, zatiaľ čo náš kondicionál vyjadruje možnosť a neskutočnosť. Spôsob (3) je hovorový. Častica *kiež* sa v hovorovej reči nepoužíva – vytláča ju *nech* (nepriamy rozkaz). Biblický preklad však môže využívať plný rozsah slovnej zásoby kultivovanej slovenčiny, nielen obmedzený hovorový segment.

3.2.2 Konjunktív

Samostatný záporný konjunktív aoristu sa používa na vyjadrenie zákazu namiesto imperatívu aoristu. Zaujímá nás preklad 2. osoby, lebo tam táto konštrukcia zodpovedá nášmu imperatívu. (V 3. osobe prekladáme pomocou častice *nech*.) Prohibitívny konjunktív aoristu naši prekladatelia interpretujú správne – až na jednu výnimku:

μη ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου nech neodvrátiš svoju tvár
Ž 68(69),18.

Prekladateľova voľba je prekvapujúca, lebo táto konštrukcia sa nachádza v sérii imperatífov a navyše aj paralelný preklad hebrejského textu má imperatív *neskrývaj si tvár...*

3.2.3 Slovenský kondicionál

Pri slovesných spôsoboch ešte musíme spomenúť „zmiešané“ podmienkové súvetie, ktoré sa vyskytlo v preklade:

Keby ma nepriateľ potupil, bol by som (to) zniesol, a keby ten... sa predomnou chvastal, bol by som sa pred ním skrýl Ž 54(55),13.

²³ Ďalšie výskyty: Ž 51(52),7 dvakrát; 67(68),3; 68(69),7.15.24; 69(70),3 štyrikrát, 69(70),4; 71(72),19 dvakrát.

²⁴ Ďalšie výskyty: Ž 66(67),2 trikrát; 66(67),7.8. Autor prekladu tohto žalmu si však je vedomý, že ide o vyjadrenie želania, porov. text. pozn. k Ž 67,2 MT. (Až na to, že diskutovaný grécky tvar nie je „optatívny aorist“, ale optatív aoristu...)

Protasis obsahuje prítomný kondicionál, apodosis minulý. Bolo by vhodné to zjednotiť.

3.3 Pasívum

Preklad gréckych pasívnych tvarov je jedným z ukazovateľov profesionálnej úrovne prekladateľa. V tomto ohľade je totiž vzťah medzi našimi jazykmi zaujímavý komplexný.

3.3.1 Pasívum a intranzitívnosť

Grécke formálne pasívne tvary nemajú vždy len pasívny význam, ale môžu byť aj intranzitívne. Na druhej strane slovenčina vyjadruje pasívum nielen zloženým, ale v prípade neživotného podmetu aj zvratným pasívom. No zvrätne tvary v slovenčine môžu vyjadrovať aj intranzitívny význam²⁵.

Variácia medzi tranzitívnym významom slovesa, ktorý má kategóriu slovesného rodu (aktívum, médium, pasívum), a intranzitívnym, ktorý ju nemá, je najzreteľnejšie badateľná v prípade kauzatívnych slovies. Tieto slovesá v aktíve vyjadrujú, že podmet spôsobuje zmenu v mentálnom alebo fyzickom stave predmetu. Mediálne formy týchto slovies vyjadrujú, že podmet sám podstupuje túto zmenu – no bez vlastného pričinenia, teda ide o intranzitívne médium²⁶. Pasívny aorist kauzatívnych slovies môže mať buď pasívny, alebo intranzitívny význam. Správna interpretácia závisí od analýzy kontextu. Príklady:

φοβέω *straším* – φοβέομαι *bojím sa* – ἐφοβήθην *bol som vystrašený,*
zľakol som sa,

ἐγείρω *budím* – ἐγείρομαι *budím sa* – ἐγέρθην *bol som zobudený,*
zobudil som sa.

Pozrime sa na preklad slovies πληρόω, πίμπλημι *plniť, sýtiť* v tvaroch pasívneho aoristu a od neho odvodeného futúra. Pri neživotnom podmete znie najprirodzenejšie preklad pomocou zvratného slovesa, ktorý môže vyjadrovať ako pasívum, tak aj intranzitívnosť. Vo väčšine prípadov rozdiel medzi nimi nemusíme riešiť:

²⁵ PANCZOVÁ, Grécke tranzitívne slovesá, 178-197.

²⁶ Podrobnejšie o typoch média porov. ALLAN, *The Middle Voice*; RIJKSBARON, *The Syntax*.

πληρωθήτω τὸ στόμα μου αἰνέσεως *nech sa moje ústa naplnia chválou*
Ž 70(71),8,

ἐπληρώθησαν... οἴκων ἀνομιῶν (*temné kúty zeme*) *sa zaplnili domami*
neprávosti Ž 73(74),20,

πληρωθήσεται τῆς δόξης αὐτοῦ πᾶσα ἡ γῆ *jeho slávou* *nech* [sic!] *sa*
naplní celá zem Ž 71(72),19.

Niekedy nastávajú nedorozumenia ohľadom toho, čo všetko vyjadruje slovenské zvrtné sloveso, napr. v textovej poznámke k poslednému veršu. Autor vysvetľuje výraz *nech sa naplní* ako vyjadrenie reflexívnosti (v protiklade voči pasívnemu a aktívnemu významu)²⁷. No o reflexívnosť tu isto nejde: podmet je neživotný a neschopný vykonať danú činnosť sám na sebe. Do úvahy prichádza len pasívny alebo intransitívny význam.

Inde nachádzame nástojenie na pasívnom význame, ktorý sa explicitne vyjadruje zloženým pasívnym tvarom. Otázka je, či to je nutné. Zvrtné pasívum znie v slovenčine krajšie, má pasívny význam a pokiaľ nie sú nejaké teologické dôvody pre použitie zloženého pasíva, bolo by lepšie použiť zvrtné tvary:

ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων *Božia rieka je naplnená vodami*
Ž 64(65),10 – radšej *naplnila sa*,

τὰ πεδία σου πλησθήσονται πίετητος *tvoje planiny budú naplnené*
tučnotou Ž 64(65),12 – radšej *naplnia sa*,

πλησθησόμεθα ἐν τοῖς ἀγαθοῖς *budeme naplnení bohatstvom* Ž 64(65),5
– význam je skôr *nasýtime sa dobrami*,

ἐμπλησθεῖν ἡ ψυχὴ μου *nech je nasýtená moja duša* Ž 62(63),6 – *kiež*
sa nasýti...

3.3.2 Pasívny dej a výsledný stav

Ďalší problém je to, že mnohé slovenské pasívne participiá dokonavých sloviac majú výsledný význam. To znamená, že ak ich použijeme v zloženom pasíve v minulom čase, význam bude nielen vyjadrenie minulého dokonavého deja, ale predovšetkým následného stavu: *izba bola uprataná, obed bol uvarený, stôl bol prestretý*. To je trochu problém, ak tento spôsob vyjadrenia použijeme ako preklad gréckeho pasívneho aoristu, lebo ten nemá význam následného stavu – to vyjadrujú tvary perfektového kmeňa. Žiaľ, v slovenčine

²⁷ HROBŇ, *Žalmy 51–75*, 592.

nemáme gramatické prostriedky, ktorými by sme vedeli odlišiť pasívne tvary aoristového a perfektového kmeňa. Porovnajme napr. participiá slovies *καταισχύνω zahanbovať* a *ταράσσω znepokojovať*:

καταισχυνθείς zahanbený (pasívny dej), *κατησχυμένος zahanbený* (stav),

ταραχθείς znepokojený (pasívny dej), *τεταραγμένος znepokojený* (stav).

Pri slovesách vyjadrujúcich duševné stavy, ako sú vyššie uvedené, tvary pasívneho aoristu však môžu mať opäť nielen pasívny, ale aj intranzitívny význam. Intranztívny význam vyjadríme zvratným slovesom: *κατησχύνθην zahanbil som sa*, *ἐταράχθην znepokojil som sa*. Ak tieto tvary preložíme zloženým pasívom – v domnení, že ide o pasívny význam – ako *bol som zahanbený*, *bol som znepokojený*, čitateľ to môže pochopiť nielen ako pasívny dej, ale aj ako stav – *bol som v stave zahanbenia/znepokojenia*. Pri takomto chápaní sa agens deja vytráca a konštrukcia má blízko k intranzitívnej. Pozrime sa na prekladateľské variácie pri hľadaní ekvivalentov tvarov slovesa *ταράσσω* – kombinácia lexikálnej a gramatickej nekonkordantnosti spôsobuje mimoriadnu pestrosť:

ἐταράχθην bol som znepokojený Ž 54(55),3,

ἡ καρδιά μου ἐταράχθη moje srdce sa rozrušilo Ž 54(55),5,

ἐταράχθησαν vydesili sa Ž 63(64),9,

ταραχθήσονται budú vydesené Ž 64(65),8, *будú sa chvieť* 67(68),5.

Pravda, je to delikátny rozdiel a v reálnom živote sa stráca – minulý pasívny dej väčšinou má za následok nejaký stav. No na tejto úrovni štúdia jazyka musíme byť schopní rozlišovať medzi významom samotného slovesného tvaru a jeho implikáciou.

3.4 Negatívne vety

3.4.1 Vyjadrenie neexistencie

Vyjadrovanie neexistencie má v podaní našich prekladateľov viaceré podoby. V gréčtine ide o existenciálne sloveso zápornkou (*οὐκ ἔστιν, οὐχ ὑπάρχει*), no sloveso je možné aj vynechať a stačí zápornka. V slovenčine možno použiť *default translation* – existenciálne sloveso so zápornkou *nie je* (s nomi-

natívom). Táto konštrukcia má však tú nevýhodu, že môže vyjadrovať aj iné veci, nielen neexistenciu, a tak vzniká priestor pre nedorozumenia. Na druhej strane slovenčina má aj krásny ekvivalent *niet(o)* s genitívom (*nieto chleba, nebolo vody, nebude pokoja*), ktorý jednoznačne vyjadruje neexistenciu. Žiaľ, na jednom mieste namiesto nej nachádzame pravidelný tvar, ktorý v danom kontexte nedáva dobrý zmysel:

ὁ θεὸς ἐγκατέλιπεν αὐτόν καταδιώξατε καὶ καταλάβετε αὐτόν ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ ῥυόμενος *Boh ho opustil, prenasledujte a chyťte ho, veď nie je ten, ktorý vyslobodzuje* Ž 70(71),11.

V slovenskom preklade to vyznieva ako negatívna identifikácia: *on nie je ten, ktorý vyslobodzuje*. Grécky text však v skutočnosti hovorí *nieto záchrancu, nieto toho, kto by (ho) vyslobodil*. Interpretácia hebrejskej paralelnej konštrukcie je zmysluplnejšia: *nemá ochrancu*.

3.4.2 Citlivosť na polaritu

Citlivosť na polaritu znamená, že pri používaní niektorých prvkov jazyka nie je jedno, či veta, v ktorej sa nachádzajú, je kladná alebo záporná. V jazyku, ktorý je na polaritu citlivý, sa niektoré prvky (väčšinou príslovky a zámená) vyskytujú iba v kladných vetách, iné zase iba v záporných. Gréčtina na polaritu nie je citlivá, ale slovenčina občas áno. To znamená, že niekedy musíme jeden grécky výraz systematicky prekladať do slovenčiny dvoma spôsobmi podľa toho, či je v kladnej, alebo v zápornej vete, napr. μένω ἐν οἴκῳ ἔτι *bývam ešte doma – oὐ μένω ἐν οἴκῳ ἔτι už nebyvam doma*. Tento postup je zachovaný v prípade výrazu εἰς τὸν αἰῶνα *naveky*, resp. *nikdy*:

διαμενεῖ εἰς τὸν αἰῶνα *ostane naveky* Ž 60(61),8,

οὐ δώσει εἰς τὸν αἰῶνα σάλον τῷ δικαίῳ *nikdy nedá zapotácať sa spravodlivému* Ž 54(55),23²⁸.

Menej šťastlivo pochodil výraz πᾶς *každý*, v pluráli *všetci* – so záporom by malo byť *nikto*:

μὴ οἰκτιρήσης πάντας τοὺς ἐργαζομένους τὴν ἀνομίαν *nezľutuj sa nad tými všetkými, ktorí konajú nepravosť* Ž 58(59),6 – *nezľutuj sa nad nikým, kto koná nepravosť*.

²⁸ Podobne Ž 70(71),1.

3.5 *Predikát (doplnok)*

3.5.1 V neprávostiach... počatý

Pozoruhodný je preklad nasledujúceho verša:

ἐν ἀνομίαις συνελήμφθην καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέν με ἡ μήτηρ μου
bol som v neprávostiach (už keď som bol) počatý a v hriechoch (už
keď) po mne matka túžila Ž 50(51),7, podobne hebr.: *ja som sa však*
s vinou (už) narodil, s hriechom (už keď) ma matka počala.

V textových poznámkach k tomuto prekladu nemáme nijaké vysvetlenie. V komentári²⁹ sa dozvieme, že doslovný preklad (t. j. bez zátvoriek) sa prekladateľovi z rôznych dôvodov nepáčil, a tak sa rozhodol si ho upraviť. Jeho argumentom je však teológia, a to nie je dostačujúce na adaptáciu prekladu.

Osobne si myslím, že takýto výklad je možný, hoci nie prvoplánový, a práve preto by ho bolo treba gramaticky vysvetliť. Tento alternatívny výklad by bol založený na odlišnej analýze vetných členov. Predložkové spojenia *ἐν ἀνομίαις* a *ἐν ἁμαρτίαις* by neboli príslovkovým určením bližšie určujúcim slovesný dej, ale doplnkom bližšie určujúcim stav podmetu, resp. predmetu. Takéto zakorenenie teológie v lingvistickej analýze textu však v komentári chýba.

3.5.2 Stat' sa

Niekedy sa tu vyskytujú prešľapy proti idiómu slovenčiny. Sloveso *stat' sa* vo význame *získať nejakú (novú) vlastnosť* má väzbu s inštrumentálom: *stat' sa nejakým*, nie s nominatívom. Na viacerých miestach však nachádzame túto chybnú väzbu:

jeho slová sa stali jemnejšie Ž 54(55),22 – *sa stali jemnejšími,*
velké... sa stalo tvoje milosrdenstvo Ž 56(57),11 – *velkým... sa stalo.*

Tieto chyby je azda možné pričítať aj prílišnej snahe o pripodobenie k prekladu hebrejského textu – tento paralelný preklad má sloveso *byť*, ktoré sa viaže s nominatívom.

²⁹ HROBŇ, *Žalmy 51–75*, 70.

3.6 Kauzálne $\delta\tau\iota$

V porovnaní s profánnou gréčtinou je spojka $\delta\tau\iota$ v biblickej gréčtine výrazne nadužívaná³⁰. To je spôsobené tým, že jej dve hlavné funkcie – uvádzanie vedľajších viet podmetových/predmetových (*že*) a príčinných (*lebo*, *pretože*) – zodpovedajú dvom hlavným funkciám, ktoré má jej hebrejský pendant *kí*. A tak sa stala *default* ekvivalentom tejto druhej najfrekvencovanejšej hebrejskej spojky. To však spôsobilo niekoľko výrazných zmien v používaní gréckeho $\delta\tau\iota$.

(1) Vo funkcii príčinnej spojky sa vyskytuje oveľa častejšie, než je zvykom v ostatnej gréckej literatúre. (2) Oveľa častejšie uvádza nielen priamu, ale aj nepriamu kauzalitu. Priama kauzalita je vyjadrenie príčiny deja hlavnej vety. Nepriama kauzalita uvádza motív, ktorý viedol k vyjadreniu v predchádzajúcej vete, t. j. vysvetľuje, prečo hovoriaci povedal to, čo povedal. Obvyklým prostriedkom na vyjadrenie nepriamej kauzality (vysvetlenia) v gréčtine je spojka $\gamma\acute{\alpha}\rho$ *ved'*, *totiž*. V žalmoch je však táto spojka odsunutá celkom na okraj – vytlačila ju $\delta\tau\iota$. (3) Spojka $\delta\tau\iota$ sa vyskytuje aj na začiatku súvetí, pri ktorých sa dá len veľmi slabo vidieť nejaké kauzálne napojenie na predchádzajúci text. V tomto prípade sa najsilnejšie prejavuje jej neidiomatické nadužívanie.

Pozoruhodnou výhodou slovenčiny je to, že naša spojka *lebo* je podobne heterogénna a do veľkej miery zodpovedá gréckemu $\delta\tau\iota$ aj významom, aj frekvenciou. Je to najpoužívanejšia príčinná spojka, napr. *Necítil už nič, lebo upadol do bezvedomia*. No používa sa aj vo vysvetľovacích vetách: *Ďurko, lebo tak ho volali, vybral sa na cestu a šiel horami-dolami*. Niekedy sa dokonca používa na vyjadrenie veľmi voľnej kauzality, ako je nadviazanie na kontext alebo situáciu: *Uspokojilo ich mlčanie – lebo aj mlčaním možno potešiť*³¹.

Pri preklade do slovenčiny teda môžeme kauzálne $\delta\tau\iota$ preložiť (takmer) vždy našou spojkou *lebo* a dosiahneme nielen idiomatický, ale aj konkordantný preklad. Idiomatická variácia je na mieste len v prípade (3), keď je táto spojka na začiatku súvetia. Vtedy je niekedy vhodnejšie použiť *ved'*, prípadne iné prostriedky.

Naši prekladatelia však túto výhodu slovenčiny nevyužili. V našom výbere textov sa kauzálne $\delta\tau\iota$ vyskytuje 57x, z toho je preložené 29x ako *ved'*,

³⁰ AEJMELEAEUS, OTI causale, 11-29.

³¹ Heslo *lebo*, KAČALA – PISARČÍKOVÁ, *Krátky slovník slovenského jazyka*, 179; RUŽIČKA, Spojka *lebo*, 135-141; RUŽIČKA, Spojky *pretože, lebo*, 231-235.

26x *lebo*, 1x *pretože*, 1x *za to, čo*. Prekladateľský kľúč je približne taký, že priama kauzalita sa vyjadruje pomocou *lebo* (+ dva varianty), nepriama kauzalita a voľné nadväzovanie pomocou *ved'*. Vysoký výskyt spojky *ved'* v slovenskom preklade však pôsobí veľmi neprirodzene³².

3.6.1 Sémantické pozadie spojky *ved'*

Pozrime sa teraz bližšie na tých 29 miest, ktoré naši prekladatelia interpretovali ako vysvetlenie a použili spojku *ved'*. Vo väčšine prípadov je – podľa môjho názoru – diskutabilné, či ide naozaj o nepriamu kauzalitu. Prvú skupinu prípadov tvoria miesta, kde žalmista hovorí o chvále a velebení Boha, o speve Bohu alebo o rozjímaní o Bohu. Uvádza sa dôvod, ktorý človeka vedie k tejto činnosti, nie vysvetlenie, ktoré ho vedie k formulovaniu tejto výpovede:

... sľuby, ktoré splatím na chválu tebe. Ved' si uchránil môj život pred smrťou Ž 55(56),13-14,

... budem ti hrať medzi národmi. Ved' veľké... sa stalo tvoje milosrdenstvo Ž 56(57),10-11,

jasavými perami ťa budú chváliť moje ústa... Ved' ty si sa stal mojím pomocníkom Ž 62(63),6.8,

nech ho chvália nebesia a zem... Ved' Boh zachráni Sion Ž 68(69),35-36.

Niekedy prekladateľ v rovnakom kontexte a v bezprostrednej blízkosti použil dva ekvivalenty:

budem jasať nad tvojím milosrdenstvom, ťti lebo si sa stal mojím ochrancom... budem ti hrať, ťti ved' ty, Bože, si môj ochranca Ž 58(59),17-18.

V ďalšej skupine, kde sa žalmista obracia na Boha s imperatívom (*zmiluj sa, vypočuj, pomôž, zachráň* a pod.), môžeme mať priamu aj nepriamu kauzalitu: *pomôž mi, lebo mám problémy* (prečo potrebujem pomoc?) – *pomôž mi, lebo/ved' si milosrdný* (prečo sa na teba obraciam s prosbou o pomoc?). Podobne je to aj pri iných typoch imperatívov. O priamu kauzalitu ide v týchto prípadoch:

³² Stojí za zamyslenie, ako sa bude postupovať v polyelejnom žalme 135(136), kde sa v každom verši opakuje vysvetľovacia veta *ťti eĩs tòn aiŵna tò ěleos aũtoũ*. Keby sme v slovenskom preklade mali 26x za sebou *ved' jeho milosrdenstvo trvá naveky*, znelo by to veľmi neprirodzene. Preto by bolo vhodné použiť tradičný – idiomatický – preklad *lebo*.

Zmiluj sa nado mnou, Pane, ved' šliape po mne človek Ž 55(56),2,

Nech neodvrátiš svoju tvár od svojho služobníka, ved' som sužovaný...
Ž 68(69),18,

Na konci mojich síl ma neopusti, ved' moji priatelia mi povedali...
Ž 70(71),10,

Zatriasol si zemou... uzdrav jej trhliny, ὅτι ἐσαλεύθη ved' sa chvela Ž 59(60),4 – záverečný aorist by bolo lepšie interpretovať ako aorist prítomného stavu *je rozochvená* – tento stav je dôvodom, prečo potrebuje uzdravenie,

Nech smrť príde na nich... Ved' zloba je v ich príbytkoch Ž 54(55),16.

Nepriama kauzalita sa dá vidieť v týchto prípadoch:

Zmiluj sa nado mnou, Bože,... ved' tebe dôveruje moja duša
Ž 56(57),2,

Vypočuj ma, Pane, ved' dobrotivé je tvoje milosrdenstvo Ž 68(69),17,

Vyslobod' ma... Ved' ty si moja vytrvalosť Ž 70(71),4-5,

Staň sa pre mňa Bohom-ochrancom... ved' moja opora a moje útočisko si ty Ž 70(71),3.

Chyťte ho, ved' nie je ten, ktorý vyslobodzuje Ž 70(71),11.

Vysvetlenie konania máme aj v nasledujúcom verši:

Na teba budem vyčkávať, ved' ty, Bože, si môj ochranca Ž 58(59),10.

Ak chceme v preklade variovať, musíme takto analyzovať kontext. No je tu otázka prekladateľskej etiky – načo vnášať do textu interpretáciu, keď to nie je nutné? Vo všetkých uvedených prípadoch sa totiž dá bez problémov použiť spojka *lebo*.

Z 29 prípadov nám ešte ostalo 13, ktoré podľa môjho názoru spadajú do poslednej kategórie – spojka *ὅτι* je na začiatku hlavnej vety, ktorá len slabo nadväzuje na predchádzajúci text. Tu máme na výber medzi *lebo*, *ved'*, *totiž*, prípadne môžeme spojku celkom vypustiť³³.

3.6.2 Spojky *ὅτι* a *γάρ*

Zbytočná variácia v preklade spojky *ὅτι* navyše komplikuje spracovanie spojky/častice *γάρ*. V žalmoch je slabo zastúpená, no predsa sa vyskytuje.

³³ Ž 50(51),5.18; 55(56),3; 58(59),8; 60(61),4.6; 62(63),4; 64(65),10; 65(66),10; 68(69),8.10.27.34.

Používa sa ako vysvetľovacia spojka s významom *ved'/lebo*³⁴ alebo ako výsledková *teda/tak*³⁵.

Vo všetkých týchto prípadoch je význam *γάρ* taký slabý, že v idiomatickom preklade by ho často bolo možné interpretovať vynechaním. Túto stratégiu naši prekladatelia využili iba v prípade, keď sa *γάρ* vyskytlo v kombinácii *καί γάρ* – v preklade je zachytené iba *καί*³⁶.

Ak je teda *γάρ* použité ako vysvetľovacia spojka a je preložené, jeho ekvivalentmi sú *ved'* aj *lebo*. Nesystematickosť prekladateľského postupu našich prekladateľov sa prejavuje v tom, že nerozlišujú medzi *ὅτι* a *γάρ*, hoci by sa to ľahko dalo urobiť. Prekladateľ Ž 50(51) zvolil zo záhadných dôvodov ekvivalenciu *ὅτι* = *ved'* a *γάρ* = *lebo*³⁷. Prekladateľ 68(69) jednoznačne preferuje *ved'* – je to preklad *ὅτι* 7x z 8 výskytov, ale aj *γάρ*³⁸.

3.6.3 Zhrnutie

Kauzálna spojka *ὅτι* uvádza (1) priamu kauzalitu, (2) nepriamu kauzalitu čiže vysvetlenie alebo motiváciu a (3) voľne nadväzuje na predchádzajúci kontext. Spojka *γάρ* sa paralelne – hoci zriedkavo – používa vo významoch (2) a (3). Slovenská spojka *lebo* je vynikajúcim ekvivalentom gréckeho kauzálneho *ὅτι* vo významoch 1, 2, ba niekedy aj 3. Škoda by bola to nevyužiť. Zriedkavé *γάρ* by potom mohlo byť interpretované ako *ved'*. Vo význame (3) by bolo dobré častejšie uplatňovať *zero translation* ako najvhodnejší prekladový ekvivalent. (Nie je to neobvyklý postup – prekladatelia správne vynechávajú mnohé *καί* na začiatku verša.)

3.7 Nezhoda anaforického zámena

Nezhodu anaforického zámena so substantívum, na ktoré odkazuje, máme v nasledujúcom texte:

| | |
|--|--|
| <i>ἐπεσκέψω τὴν γῆν καὶ ἐμέθυσας αὐτήν</i> | <i>Postaral si sa o zem a napojil si ju,</i> |
| <i>ἐπλήθυνας τοῦ πλουτίσαι αὐτήν</i> | <i>rozhojnil si ju, aby bola bohatá.</i> |

³⁴ Preklad *lebo* Ž 50(51),7.8, 53(54),6; 54(55),20, *ved'* 61(62),2.3; 68(69),20.

³⁵ Ž 72(73),25 *teda*; 70(71),22 *tak*.

³⁶ Ž 57(58),3 *aj*, 64(65),14 *a*, 67(68),9 *ba* (*aj*), 67(68),17 *ba*, 67(68),19 *hoci*.

³⁷ Ž 50(51),5.18, resp. 50(51),7.8.

³⁸ Ž 68(69),2 *ὅτι* *lebo*, 68(69),8.10.17.18.27.34.36 *ὅτι* *ved'*, 68(69),20 *γάρ* *ved'*.

| | |
|------------------------------------|---|
| ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὕδατων | <i>Božia rieka je naplnená vodami.</i> |
| ἠτοίμασας τὴν τροφὴν αὐτῶν | <i>Pripravil si ich potravu,</i> |
| ὅτι οὕτως ἡ ἔτοιμασία σου | <i>ved' takáto je tvoja príprava</i> Ž 64(65),10. |
| τοὺς αὐλακὰς αὐτῆς μέθυσον | <i>Jej brázdy napoj,</i> |
| πλήθυνον τὰ γενήματα αὐτῆς | <i>rozhojni jej úrodu!</i> |
| ἐν ταῖς σταγόσιν αὐτῆς | <i>Z <u>jeho</u> kvapiek</i> |
| εὐφρανθήσεται ἀνατέλλουσα | <i>sa bude tešiť vyrastajúce (semeno)</i> Ž 64(65),11. |

Z koho kvapiek? Grécky text hovorí o jej kvapkách – toto anaforické zámeno sa najpravdepodobnejšie vzťahuje na *zem*. Čiže ide o *kvapky zeme*, o *rosu*. Paralelný hebrejský text hovorí o daždi, to možno prekladateľa pomýlilo.

3.8 Pádová syntax

Pri interpretácii funkcie a významu pádov niekedy došlo k omylom. Napríklad pri genitíve:

τῷ δεσπόζοντι ἐν τῇ δυναστείᾳ αὐτοῦ τοῦ αἰῶνος z toho, ktorý vládne svojou mocou *naveky* Ž 65(66),7.

Výraz *τοῦ αἰῶνος* nie je genitív času – ten by ťažko vyjadril časovú mieru, odhliadnuc od toho, že je v koiné zriedkavý... Je to predmet slovesa *δεσπόζω* – slovesá vládnutia sa viažu s genitívom. Význam teda je *z toho, ktorý vládne svojou mocou nad vekmi*.

Ďalší prípad nejasnej interpretácie je v nadpisoch žalmov:

ὦδὴ ψαλμοῦ ἀναστάσεως *Žalmová pieseň. Na zmŕtvychvstanie*
Ž 65(66),1.

Genitív *ἀναστάσεως* je najpravdepodobnejšie objektový genitív – *žalmová pieseň o zmŕtvychvstaní*. Formulácia *na zmŕtvychvstanie* vzbudzuje význam účelu, cieľa, ktorý sa však z genitívu nedá odvodiť. Tento nesprávny význam naznačuje aj textová poznámka, ktorá tento dodatok vidí ako liturgické určenie žalmu na nedeľnú liturgiu.

Podobný *ad hoc* vytvorený „genitív účelu“ máme vo verši

αἱ εὐχαὶ ἄς ἀποδώσω αἰνέσεώς σοι *sľuby, ktoré splatím na chválu tebe*
Ž 55(56),13.

Tam nám však prekladateľ v komentári uviedol nejaké dôvody, ktorým sa bližšie budeme venovať v časti o vzťahu s hebrejským textom (→ 4.2.3).

Nejasnú interpretáciu nachádzame aj pri datíve:

τοὺς δεδοκιμασμένους τῷ ἀργυρίῳ τί, *čo sú preskúšani ako striebro*
Ž 67(68),31.

Grécky text však znamená *tí, čo boli vyskúšani striebrom* – datív má inštrumentálny význam, nevyjadruje prirovnanie. Hovorí sa tu teda o tých, ktorí odolali pokušeniu peňazí, nie o skúmaní rýdzosti charakteru „ohňom“.

4 Vzťah gréckeho a hebrejského textu

Jednou z charakteristík Septuaginty ako prekladu hebrejskej predlohy je izomorfizmus. LXX sa usiluje zachovať formu originálu na lexikálnej aj gramatickej úrovni³⁹. Pre tvorcov komentárového prekladu LXX, ktorý sa nachádza v bezprostrednej blízkosti prekladu podľa MT, je dôležité pamätať na tento izomorfizmus a snažiť sa ho zachovať v preklade. Samozrejme, idiomatickosť prekladu má prednosť, ale po vyhovení prvej požiadavke treba vyhovieť aj druhej. Paralelné publikovanie prekladu hebrejského a gréckeho textu je zmysluplné iba vtedy, keď sa takto ukážu zhody a rozdiely medzi obidvoma textami. Prekladateľ/editor by teda mal dbať na to, aby preklad odrážal zhody a rozdiely originálov a aby sa doň nedostali zhody a rozdiely, ktoré v originále nie sú⁴⁰.

4.1 Nepôvodné rozdiely medzi hebrejským a gréckym textom

Mnohokrát nachádzame v paralelných textoch synonymné vyjadrenia, keď by bolo žiaduce použiť jeden slovenský ekvivalent. A často sú tieto pseudorozdiely vyznačené kurzívou než skutočné rozdiely medzi MT a LXX.

4.1.1 Synonymné vyjadrenia

Tu je niekoľko príkladov, keď sú obidva varianty dobré. Bolo by vhodné, keby sme v obidvoch textoch našli jeden z nich:

³⁹ PIETERSMA, Psalms: To the reader, 543.

⁴⁰ AEJMELEAEUS, Translating a Translation, 241-263.

οὐ προέθεντο τὸν θεὸν ἐνώπιον αὐτῶν *na Boha nebrali zretel' – nepostavili si Boha pred seba* Ž 53(54),5,
 τὰ κακά *zlé skutky – zlo* Ž 53(54),7,
obetovať – prinášať obeť Ž 53(54),8,
chváliť – vzdávať chválu Ž 53(54),8,
vyslobodil ἐκ πάσης θλίψεως od každej tiesne – zo všetkej tiesne
 Ž 53(54),9: tu máme na mysli variáciu v prídavnom mene
každej/všetkej (predložka *od* je tu nevhodná → 2.2.1),
víchrice – víchor Ž 54(55),10,
potom, čo utiekol – keď utiekol Ž 56(57),1,
ako vretenica hluchá – ako hluchá zmija Ž 57(58),5,
πρὸ τοῦ συνιέναι prv než rozpoznajú – prv než si všimnú Ž 57(58),10,
budú poznať – spoznajú Ž 58(59),14,
οὐ μὴ ὑπάρξωσιν už viac nebudú – (už) ich nebude Ž 58(59),14,
τῶν, ktorí majú pred tebou bázeň – tým, čo sa ťa boja Ž 59(60),6,
μερίδες ἀλωπέκων ἔσονται bude z nich koristiť pre líšky – koristiού
šakalov sa stanú Ž 62(63),11,
bude bývať/prebývať v tvojich nádvoriach Ž 64(65),5,
ktorí sa bojí Boha – bohabojní Ž 65(66),16,
ἐν πᾶσιν ἔθνεσιν u všetkých národov – medzi všetkými národmi
 Ž 66(67),3,
αἱ διεξοδοὶ τοῦ θανάτου prechádzanie smrťou – východiská (aj), pokiaľ
ide o smrť Ž 67(68),21: *východiská zo smrti* by bol asi najlepší
 ekvivalent gréckeho textu,
εἰς τὴν δίψαν μου pri mojom smäde – keď som bol smädny
 Ž 68(69),22: *aj* v hebr. predložkové spojenie,
bahno – bahnisko Ž 68(69),3,
ἐξέλιπον unavil som sa – ustal som Ž 68(69),4,
zachráň ma z blata – ochráň ma pred bahnom Ž 68(69),15,
οὐχ ὑπῆρξεν nebol naporúdzi – nebolo (ho) Ž 68(69),21,
rozhorčenie – hnev Ž 68(69),25,
kopytá – ratice Ž 68(69),32,

nech sa tešia – nech sa rozveselia Ž 68(69),33,

spútani – uväznení Ž 68(69),34,

ἐξέλιπον pomínuli sa – skončili Ž 72(73),19,

ἐξέλιπεν ἡ καρδία μου καὶ ἡ σὰρξ μου ustalo moje telo i moje srdce
[slovosled sic] – *vypovedalo mi telo i srdce* Ž 72(73),26.

4.1.1.1 ψυχή

Už sme spomínali (→ 2.3.2) dva prekladové ekvivalenty gréckeho ψυχή, *duša* a *život*. Tento výraz však v biblickej gréčtine preberá aj ďalšiu funkciu svojho hebrejského pendantu *nefeš*. V spojení s prívlastňovacím zámenom sa ψυχή používa aj ako perifráza osobného zámena⁴¹. Ide o gramatikalizovaný lexikálny kalk, ktorý by sme mali prekladať do slovenčiny naším idiomatickým spôsobom⁴². V preklade teda môžeme mať tieto tri základné významy. Žiaduce by však bolo, keby mohol byť ten istý ekvivalent v oboch prekladoch. Nie vždy to tak je:

ἐζήτησαν τὴν ψυχὴν μου na život mi číhajú – mi chystajú záhubu
Ž 62(63),10,

ἐξελοῦ τὴν ψυχὴν μου zachráň moju dušu – kiež by si zachránil môj život Ž 63(64),2,

πρόσχεσ τῆ ψυχῆ μου καὶ λύτρωσαι αὐτήν pril'ni k mojej duši a vykúp ju – pristúp ku mne, vyslobod' ma Ž 68(69),19,

οἱ ἐνδιαβάλλοντες τὴν ψυχὴν μου ktorí ma osočujú – protivníci môjho života Ž 70(71),13.

4.1.1.2 ὕδατα

Ďalší hebrejizmus máme v prípade plurálu ὕδατα. Biblická gréčtina používa na označenie masy vody nielen singulár ὕδωρ *voda*, ale pod vplyvom hebrejčiny aj plurál ὕδατα *vody*. Tento štylistický hebrejizmus v slovenčine nemusíme zachovávať, hoci sa to dá. Výraz ὕδατα teda môžeme prekladať aj singulárom, aj plurálom. No bolo by vhodné, keby sme v preklade paralelných textov našli zhodu – to isté číslo v hebrejskom aj gréckom preklade. V našom výbere žalmov nachádzame zhodu dvakrát – raz v prospech singuláru Ž 65(66),12 *oheň a voda*, raz v prospech plurálu 68(69),15 *hlbky vôd*.

⁴¹ ZERWICK § 212; BLASS – DEBRUNNER § 283(4).

⁴² PANCZOVÁ, Technika prekladu, 89-95.

V ďalších prípadoch sa preklady v tomto ohľade odlišujú, čím vyrábajú pseudorozdiely:

Božia rieka je naplnená vodami – Boží potok je plný vody Ž 64(65),10,

vody vstúpili – voda vystúpila Ž 68(69),2,

nápor vody – prival vód Ž 68(69),16,

draci vo vode – draci vo vodách Ž 73(74),13.

4.1.2 Väčšie rozdiely než v skutočnosti

Ďalší typ nezhôd medzi hebrejským a gréckym textom je taký, kde je skutočný drobný rozdiel zasadený do pseudorozdielnej konštrukcie. Rozdiely sa tak zdajú byť väčšie, než v skutočnosti sú:

ἐν καρδίᾳ ἀνομίας ἐργάζεσθε srdcom činíte neprávosti – v srdci podlosť páchate Ž 57(58),3,

ὁπότε ἀπέστειλεν Σαουλ καὶ ἐφύλαξεν τὸν οἶκον αὐτοῦ keď Šaul vyslal a sledoval jeho dom Ž 58(59),1 – *keď Šaul vyslal (mužov) a sledovali (Dávidov) dom*. Grécky preklad je doslovný, malo by byť *keď Saul vyslal (mužov) a dal sledovať jeho dom*,

οὔτε ἡ ἀνομία μου οὔτε ἡ ἀμαρτία μου nedopustil som sa neprávosti ani hriechu – niet (nijakého) môjho previnenia ani hriechu Ž 58(59),4,

ἄνευ ἀνομίας (hoci som sa) nedopustil neprávosti – (hoci som) bez viny Ž 58(59),5,

πρὸς σὲ ὀρθρίζω už za úsvitu k tebe (volám) – teba vyhladávam Ž 62(63),2: skutočný rozdiel by sa ukázal, keby grécky preklad znel *za úsvitu ťa vyhladávam*,

πλησθησόμεθα ἐν τοῖς ἀγαθοῖς τοῦ οἴκου σου budeme naplnení bohatstvom tvojho domu – nasýtíme sa dobrotou tvojho domu Ž 64(65),5: jediný skutočný rozdiel je slovesný čas/spôsob a lepšie by vynikol, keby preklad gr. textu znel *nasýtíme sa dobrami tvojho domu*,

δεῦτε καὶ ἴδετε τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ φοβερὸς ἐν βουλαῖς ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων ὁ μεταστρέφων τὴν θάλασσαν εἰς ξηρὰν ἐν ποταμῶν διελεύσονται ποδί· ἐκεῖ εὐφρανθησόμεθα ἐπ' αὐτῶν *Pod'ite a pozrite (na) Božie skutky! V zámeroach si úžasnejší ako ľudskí synovia, ty, ktorý premieňaš more na súš. Cez rieku prejdú nohami. Tam sa budeme tešiť z neho* Ž 65(66),5-6. Nie je jasné, prečo je tu preklad pomocou 2.

osoby singuláru. Začiatok verša hovorí o Bohu v 3. osobe (τοῦ θεοῦ), koniec druhého verša používa zámeno 3. osoby z *neho* (ἐπ' αὐτῷ). V texte medzitým má hebrejský preklad 3. osobu – 2. osoba v gréckom preklade nemá odôvodnenie a vyrába neexistujúce rozdiely;

τοῦ θεμένου την ψυχὴν μου εἰς ζωὴν *ktorý dal život mojej duši (vlastne ktorý dal moju dušu do života) – dáva našu dušu medzi živých* Ž 65(66),9,

τῷ ἐπιβεβηκότε ἐπὶ δυσμῶν *čo vystúpil na západ – čo jazdí na oblakoch* Ž 67(68),5.34: perfektum βέβηκα má význam prítomného stavu, teda by bolo lepšie prekladať ako (*ten,)* *čo stojí na západe* – presnejším prekladom sa dosiahne výraznejšia paralela s hebrejskou verzou,

εἰσῆλθοσαν ὕδατα ἕως ψυχῆς μου *vody vstúpili až do mojej duše – voda mi vystúpila až po hrdlo* Ž 68(69),2: jediný skutočný rozdiel medzi hebr. a gr. textom je *duša/hrdlo*,

οὐκ ἔγνω γραμματείας *nemám vzdelanie (vlastne: nepoznám písárske umenie) – hebr. nepoznám počty* Ž 70(71),15,

ἔξανθήσουσιν *budú vyrastať – nech rozkvitnú* Ž 71(72),16: skutočný rozdiel v čase/spôsobe by lepšie vynikol, keby prekladateľ použil to isté sloveso,

τί γάρ μοι ὑπάρχει ἐν τῷ οὐρανῷ *čo je teda pre mňa v nebi?* Ž 72(73),25 – *koho mám v nebi?* (datív v gréckom texte je skôr prívlastňovací ako prospechový).

Nepozornosťou prekladateľov sa občas stalo, že pri preklade gréckeho textu čosi vypadlo, zatiaľ čo v preklade hebrejského textu je paralelná položka zachovaná:

ἔξάπινα κατατοξεύσουσιν αὐτὸν καὶ οὐ φοβηθήσονται *budú naňho strieľať a nebudú sa báť* Ž 63(64),5 – *znenazdajky naňho strieľajú a (ničoho) sa neboja*: výraz *znenazdajky* je aj v gréckom texte (ἔξάπινα),

ἔτι δὲ καὶ ἡ γλῶσσά μου... μελετήσει *a môj jazyk bude... rozprávať* Ž 70(71),24 – *aj môj jazyk bude hovoriť*: stratilo sa ἔτι (*ba*) *aj*.

4.1.3 Nižšia kvalita gréckeho prekladu

Niekedy nachádzame aj miesta, keď grécky prekladový ekvivalent nie je ten najlepší a prekladová verzia z hebrejčiny lepšie vystihuje to, čo hovorí

grécky text. V týchto prípadoch by bolo vhodné text gréckeho prekladu zosúladiť s textom hebrejského prekladu. Tento prekladateľský defekt je spôsobený tým, že grécke slovo či konštrukcia, ktoré významovo plne zodpovedajú hebrejským, sú preložené nielen že inak, ale ešte k tomu aj horšie ako ich hebrejské paralely:

ἐν τῷ ὀνόματί σου σῶσόν με καὶ ἐν τῇ δυνάμει σου κρῖνόν με *vo svojom mene ma zachráň a vo svojej moci ma súd'* Ž 53(54),3 – *svojím menom ma zachráň a svojou mocou ma obháj* – grécke ἐν by tiež bolo dobré v obidvoch prípadoch interpretovať ako inštrumentálne a celé predložkové spojenie preložiť naším inštrumentálom,

δὸς ἡμῖν βοήθειαν ἐκ θλίψεως *udel' nám pomoc v súžení* Ž 59(60), 13 – *udel' nám pomoc pred protivníkom*: predložku by bolo dobré interpretovať rovnako (→ 2.2.1),

ἐκολλήθη ἡ ψυχὴ μου ὀπίσω σου *moja duša ťa nasledovala z bezprostrednej blízkosti* – hebr. *moja duša prilipla k tebe* Ž 62(63),9,

ἐδοκίμασας *skúšal si (nedokonavo)* – *preveril si (dokonavo)* Ž 65(66),10,

zem vydala τὸν καρπὸν αὐτῆς *svoj plod* – *svoju úrodu* Ž 66(67),7,

ἐν οἴκῳ *v dome* – *doma* Ž 67(68),7,

καταιγὶς κατεπόντισέν με *nápor (vody) ma strhol* – *príval ma zalial* Ž 68(69),3: grécky text by bol presnejšie preložený ako *víchor ma zalial (vodou)*; rozdiel nie je v slovese,

σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν *nech sú zatemnené ich oči* – *nech sa im oči zatemnia* Ž 68(69),24,

ἐν σκεύει ψαλμοῦ *na harfe* – *na nástroji harfy* Ž 70(71),22,

κρίνειν τὸν λαόν σου ἐν δικαιοσύνῃ *aby súdil tvoj ľud v spravodlivosti* Ž 71(72),2 – *nech súdi tvoj ľud spravodlivo* – grécke ἐν tu môžeme interpretovať ako spôsobové a celý predložkový výraz preložiť príslovkou *spravodlivo*,

πῶς ἐγένοντο εἰς ἐρήμωσιν ἐξάπινα ἐξέλιπον *len čo došli spustošenia, pomínuli sa* – *ako razom vyšli navnivoč, skončili* Ž 72(73),19 – v preklade gréckej verzie sa kdesi stratilo buď πῶς, alebo ἐξάπινα. V tomto verši sa môžeme ešte pozastaviť pri preklade spojenia ἐγένοντο εἰς ἐρήμωσιν archaizujúcim spôsobom *došli spustošenia*. Konštrukcia *dôjsť niečoho má význam nadobudnúť, získať*, čo nie je presne to, čo hovorí grécky text. Spojenie εἰς ἐρήμωσιν je vyjadrenie doplnku slovesa γίνομαι, teda *stať sa nejakým* – doslova *stali sa*

spustošením, idiomatically *boli spustošení* alebo *vyšli navnivoč* tak, ako to je v hebrejskom variante;

κτηνώδης *ako zvier* – *ako dobytok* Ž 72(73),22: výraz κτηνος spravidla označuje *dobytok*,

odťahuješ svoju ruku... ἐκ μέσου τοῦ κόλπου σου *zo stredu svojho lona* – *zo záhrenia* Ž 73(74),11.

4.2 Stieranie skutočných rozdielov medzi hebrejským a gréckym textom

4.2.1 Lexika

V časti o lexike sme spomenuli, že v preklade gréckeho textu nachádzame niekedy záhadné výrazy, ktoré nezodpovedajú významu gréckeho slova v originále. Mnohé sa však objasní, keď si všimneme, že paralelný preklad hebrejského textu má práve tento „záhadný“ výraz:

ἀποφθέγγονται ἐν τῷ στόματι αὐτῶν *budú chrliť svojimi ústami* Ž 58(59),8: hebrejský text má sloveso s týmto významom, ale grécki prekladatelia použili sloveso hovorenia: *oni budú hovoriť/ohlasovať/hlásať svojimi ústami*,

ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν *Bože, naša spása* 64(65),6: prečo nie *spasiteľ*, ako to je v Ž 61(62),3.7? Tam je aj vysvetlenie posunu z hebrejského originálu do gréckeho prekladu;

λόγοι ἀνομιῶν *slová o vine* Ž 64(65),4: ἀνομία je konzistentne prekladané ako *nepravosť*; toto je jediné miesto, kde do prekladu gréckeho textu prenikol význam hebrejskej paralely,

μεθύω *napájať* Ž 64(65),10.11: prečo nie *opájať*?

μετάφρενα *perute* Ž 67(68),14: v skutočnosti ide o *zadnú časť tela (za bránicou)*, *chrbát*,

ἀλήθεια *istota* Ž 68(69),14,

ἐνιψάμην... τὰς χεῖρας μου *umýval som si dlane* Ž 72(73),13: prečo nie *ruky*?

Bolestným problémom lexikografie Septuaginty je dedičstvo toho, že sa jej dlho nepriznávali tie kvality, ktoré má. V 19. storočí a v prvej polovici 20. storočia bola vnímaná len ako akýsi odraz MT. V lexikografii to malo za následok, že sa gréckym slovám v LXX automaticky pripisovali významy ich hebrejských paralel. Dnes vieme, že to tak nie je a že gréčtinu Septuaginty treba

vnímať predovšetkým v jej helenistickom kontexte. No toto dedičstvo je stále prítomné v staršej literatúre, s ktorou pracujeme. Notoricky známy v tomto ohľade je slovník Liddel-Scott, pýcha viktoriánskej lexikografie⁴³. Je to teda problém, o ktorom sa vie, a treba sa ho vyvarovať.

4.2.2 Predložky

Pokiaľ ide o predložky, je pozoruhodné, ako sa grécky prekladateľ žalmov snažil zachovať grécky idióm. Pri predložke *min* idiomaticky varíruje preklad ako *ἀπό, ἐκ, ὑπέρ*⁴⁴, pri predložke *b^e* používa okrem *default* ekvivalentu *ἐν* aj *ἐπί*. Okrem toho, že je to pravidlom pri slovese *ἐλπίζω*⁴⁵, býva aj pri slovesách pocitov. Tu je takáto väzba v gréčtine idiomatická – vyjadruje príčinu daného pocitu. Naši prekladatelia to niekedy vedeli zachytiť a prekladali idiomatickým slovenským vyjadrením kauzality:

εὐφρανθήσόμεθα ἐπ' αὐτῷ sa budeme tešiť z neho Ž 65(66),6,

εὐφρανθήτωσαν ἐπὶ σοὶ nech sa tešia z teba Ž 69(70),5.

Inokedy máme konštrukciu, ktorá viac ako na grécky text hľadá na hebrejský:

εὐφρανθήσεται δίκαιος ἐπὶ τῷ κυρίῳ spravodlivý sa bude tešiť v Pánovi
Ž 63(64),11.

4.2.3 Vlastné mená

Prekvapujúce je rozhodnutie editora tohto zväzku komentárov prispôbiť ortografiu vlastných mien Septuaginty masoretskému zneniu (*Manassé* → *Menašše*, *Efraim* → *Efracim*, *Zabulón* → *Zebulín*, *Saúl* → *Šaul*, *Bérsabee* → *Batšeba*). Tento krok je v rozpore s tým, čo už bolo na Slovensku urobené – v predchádzajúcich komentároch sa tento rozdiel fonetiky medzi MT a LXX zachovával, pretože je to štandardný postup pri preklade starých textov.

Akési vysvetlenie tohto kroku nachádzame v úvode, kde sa uvádza, že vraj je to pre „zjednodušenie a zjednotenie pojmov“⁴⁶. To však nie je dostatočný dôvod. Znenie Septuaginty si zasluhuje rešpekt aj v tomto ohľade.

⁴³ CHADWICK, Replacing Liddel and Scott, 1-11. Porov. aj AEJMELAEUS, *Translating a Translation*, 252-256, 262.

⁴⁴ AEJMELAEUS, *Characterizing Criteria*, 54-73.

⁴⁵ AEJMELAEUS, *Faith*, 360-376.

⁴⁶ HROBŇ, *Žalmy 51–75*, 15.

Ak je odlišné od MT, práve to je hodnotné a treba to vyzdvihnúť, a nie ho „zjednocovať“ s MT.

Unifikácia medzi hebrejským a gréckym textom je akceptovateľná jedine v tom prípade, ak v slovenčine máme nejaké meno, ktoré je už zaužívané, a tento slovakizovaný variant sa dá použiť v preklade oboch verzií, napr. *Dávid*. Táto zásada sa uplatňovala v starších komentároch, kde sa vyskytoval patriarcha *Jakub*. No v žalmoch vystupuje ako *Jákob*, čo nie je ani hebrejská, ani grécka ortografia.

Nesprávne je aj písanie – hoci nesystematické – PÁN v kapitálke v preklade gréckeho textu, kde na to nie sú nijaké dôvody. Opäť pokus o prispôbenie gréckeho textu hebrejskému.

4.2.4 Gramatika

Je to prekvapujúce, ale máme zopár prípadov, keď je v slovenskom preklade význam gramatickej konštrukcie hebrejčiny nasadený aj do prekladu gréckeho textu, hoci ten v skutočnosti hovorí čosi iné:

ἄσομαι τῇ δυνάμει σου *budem spievať o tvojej moci* Ž 58(59),17 –
hebr. *budem spievať o tvojej sile*.

Hebrejčina tu má predmet, ale v gréčtine datív vyjadruje prospech, nie predmet (ten by musel byť v akuzatívne alebo vyjadrený nejakým predložkovým spojením). Teda grécky text hovorí *budem spievať tvojej moci* (komu? čomu?). Je to rovnaké gramatické vyjadrenie ako v nasledujúcom verši σοὶ ψαλῶ *budem ti hrať* Ž 58(59),18.

Hebrejská verzia dostala prednosť aj v interpretácii slovesa χιονωθήσονται, čo je pasívum, 3. osoba plurálu (*oni*) *budú pokrytí snehom*. Podmetom gréckej verzie by mali byť *králi*:

ἐν τῷ διαστέλλειν τὸν ἐπουράνιον βασιλεῖς ἐπ' αὐτῆς χιονωθήσονται ἐν Σελμων *keď Nebeský rozošle kráľov po nej, zasneží na Calmóne* Ž 67(68),15 – hebr. *snežilo*.

Pozoruhodné je spracovanie nasledujúceho verša:

πολεμῶν ἔθλιψέν με *utláča ma ten, ktorý bojuje* Ž 55(56),2 (hebr. *takisto*).

V komentári k tomuto miestu čítame: „Keďže absentuje určitý člen, participium πολεμῶν by v tejto vete malo rozvíjať sloveso a preklad by mal znieť *ma bojevaním utláča*. Nami navrhovaný preklad však zohľadňuje

rozvinutie vety v nasledujúcom verši, kde pl. tohto participia už určitý člen má.⁴⁷ Bolo by zaujímavé dozvedieť sa, čo prekladateľa oprávňuje na takýto postup. Nie je totiž obvyklé prenášať členy od jedného slova k druhému, hoci kataforicky to je možné – člen pri prvom substantíve sa môže vzťahovať aj na druhé. No ak chce autor vzťahovať člen anaforicky, spätne, to by si vyžadovalo odcitovať nejakú gramatickú autoritu, lebo je to sporné. Dôvodom na takýto postup však skôr bude to, že paralelné miesto hebrejského textu má *ten, ktorý bojuje...*

Vyššie (→ 3.8) sme už spomenuli *ad hoc* vytvorený „genitív účelu“:

αὶ εὐχαὶ ἅς ἀποδώσω αἰνέσεώς σοι *sľuby, ktoré splatím na chválu tebe*
Ž 55(56),13.

Vysvetliť genitív ako predikatívne vyjadrenie účelu je ťažko možné. V textových poznámkach máme čosi ako vysvetlenie: „Alternatívne čítanie tohto verša je ...*sľuby chvály, ktoré ti splním*. V tomto prípade genitív αἰνέσεως rozvíja podst. m. εὐχή, nie sloveso ἀποδίδωμι. Naša verzia však vernejšie odráža hebr. predlohu.“⁴⁸ [Sic!] V podstate teda gramaticky správny preklad je vyhlásený za „alternatívny“ a prekladateľ dáva prednosť harmonizovanej verzii podľa MT. Na to sotva možno nájsť ospravedlnenie.

5 Preklad ako celok

Preklad žalmov 50(51)–74(75) podľa Septuaginty, ktorý slovenskej vedeckej verejnosti predložil kolektív autorov, sme analyzovali ako celok. Samozrejme, pre človeka s tréningom v práci s textami je už po prvom prečítaní zjavné, že ide o rôznorodý súbor. Úroveň prekladu je v niektorých žalmoch vyššia, v iných nižšia. Líši sa prekladateľská technika, štylistika, lexika, úroveň ovládania gréčtiny i slovenčiny... Tieto rozdiely sú prirodzené – *le style, c'est l'homme*. Túto rôznorodosť by teoreticky mal odstrániť editor gréckeho textu. Podľa môjho názoru to však prakticky nie je možné. Rozdiely siahajú prihlboko...

⁴⁷ HROBŇ, *Žalmy 51–75*, 188.

⁴⁸ HROBŇ, *Žalmy 51–75*, 191.

6 Záver

Prekladateľská technika, použitá v slovenskom preklade žalmov 50(51)–74(75) podľa Septuaginty, má tieto charakteristiky:

V lexike hodnotíme pomer ekvivalencie, keď jeden výraz originálu zodpovedá jednému výrazu prekladu v celom texte prekladu („jeden jedným“), keď jeden zodpovedá viacerým („jeden viacerými“) a viacero výrazov zodpovedá jednému („viacero jedným“). Komentárový preklad sa usiluje o čo najvyšší pomer ekvivalencie „jeden jedným“.

(1) Pri skupinách synonymných pojmov, kde obidva jazyky disponujú podobným množstvom prostriedkov, je zanedbaná konkordantnosť. Namiesto ekvivalencie „jedno jedným“, ktorá by sa dala veľmi ľahko dosiahnuť, máme ekvivalenciu „jedno viacerými“ a zároveň „viacero jedným“. (2) Nedbá sa na konkordantnosť ani v prípade jednotlivých plnovýznamových výrazov, kde sa opäť vyskytuje ekvivalencia „jedno viacerými“. V niektorých prípadoch sa objavuje aj ekvivalencia „viacero jedným“, ktorá spôsobuje zbytočnú nivelizáciu. To je neospravedliteľné, pretože slovenčina má dostatočne bohatú slovnú zásobu, aby bolo možné zachovať variáciu originálu. (3) V prípade predložiek a predložkových výrazov je tendencia prekladať doslovne a kalkovo. Objavuje sa aj konkordantnosť, ktorá tu však nie je namieste – treba rešpektovať idióm prijímateľského jazyka. (4) Žiaľ, vyskytujú sa aj prípady sémanticky nesprávneho prekladu.

V gramatike sa tiež objavuje problém s konkordantnosťou – jedna gramatická konštrukcia originálu by mala zodpovedať jednej gramatickej konštrukcii prekladu. Nie vždy sa to podarí. Táto nekonkordantnosť je často spôsobená gramaticky chybným (alebo nepresným) prekladom, ktorý má svoje korene v nepochopení gréckej konštrukcie, ale občas aj v neznalosti výrazových prostriedkov prijímateľského jazyka. Prejavuje sa to pri preklade časov a práci so slovesnými vidmi, pri interpretácii slovesných spôsobov a pasíva, resp. intransitívneho deja. Problémy vznikajú pri práci s negatívnymi výrazmi, pri vyjadrovaní doplnku, ako aj pri preklade spojky *ὅτι* a príležitostne aj pri interpretácii významu pádov. Pri občasnej diskusii o náročnejších gramatických javoch, ktorá je v celom zväzku ťažko zanedbaná, sa preukazuje slabosť lingvistickej analýzy.

Vzťah prekladu gréckeho textu a jeho hebrejskej paralely je obzvlášť ťažká a bolestná kapitola. Zmyslom publikácie, v ktorej sú preklady oboch textových svedectiev umiestnené vedľa seba, je poukázanie na zhodu a rozdiely

medzi nimi. Táto prirodzená požiadavka zostáva až pričasto bokom. (1) V textoch na paralelných miestach nachádzame synonymnú variáciu, ktorá zahmlieva základnú zhodu obidvoch textov. (2) Zároveň sa však objavuje fenomén, keď sa stierajú skutočné rozdiely medzi obidvoma textami tým, že sa grécky text adaptuje podľa hebrejského. Prejavuje sa to v lexike, keď sa gréckym slovám pripisujú významy ich hebrejských paralel, ale aj v gramatike. Hrubým neprofesionálnym zásahom do textu Septuaginty je adaptácia ortografie vlastných mien podľa fonetickej verzie masoretského textu. Pri pohľade na to, ako sa pristupuje k Septuaginte vo vzťahu k hebrejskému textu, vzniká dojem, že hodnota tohto textu je nedocenená. Z toho následne vyplýva aj nesprávny prístup k jeho spracovaniu.

V úvode tohto komentárového zväzku čítame odvážne vyjadrenie: „Súčasný autorský kolektív bol ochudobnený o niekoľko pôvodných členov, no pribudli noví a tento zväzok je presvedčivou ukážkou jeho kvantitatívneho a kvalitatívneho rastu.“⁴⁹ No pokiaľ ide o Septuagintu, na základe analýzy prekladu sa nezdá, že by situácia bola až taká pozitívna. Verím však, že článok nielen poukázal na problémy, ale priniesol aj konštruktívne návrhy na ich riešenie.

Zoznam použitej literatúry

- AEJMELAEUS, Anneli: *The Traditional Prayer in the Psalms* (BZAW 167), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1986, 16-21.
- AEJMELAEUS, Anneli: Characterizing Criteria for the Characterization of the Septuagint Translators: Experimenting on the Greek Psalter. In: Robert J. V. Hiebert – Claude E. Cox – Peter J. Gentry (eds.): *The Old Greek Psalter: Studies in Honour of Albert Pietersma* (JSOTSup 332), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, 54-73.
- AEJMELAEUS, Anneli: „Rejoice in the Lord!“ A Lexical and Syntactical Study of the Semantic Field of Joy in the Greek Psalter. In: Martin F. J. Baasten – Willem Th. van Peursen (eds.): *Hamlet on a Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (OLA 118), Leuven: Peeters, 2003, 501-521.
- AEJMELAEUS, Anneli: Faith, Hope and Interpretation: A Lexical and Syntactical Study of the Semantic Field of Hope in the Greek Psalter. In: Peter W. Flint – Emanuel Tov – James C. VanderKam (eds.): *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and Septuagint Presented to Eugene Ulrich* (JSJS 101), Leiden: Brill, 2006, 360-376.

⁴⁹ HROBŇ, *Žalmy 51–75*, 19.

- AEJMELAEUS, Anneli: OTI causale in Septuagintal Greek. In: Anneli Aejmelaesus (ed.): *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays* (CBET 50), Leuven – Dudley, MA: Peeters, 2007, 11-29.
- AEJMELAEUS, Anneli: Translating a Translation: Problems of Modern „Daughter Versions“ of the Septuagint. In: Anneli Aejmelaesus (ed.): *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays* (CBET 50), Leuven – Dudley, MA: Peeters, 2007, 241-263.
- ALLAN, Rutger J.: *The Middle Voice in Ancient Greek: A Study in Polysemy* (ASCP 11), Leiden: Brill, 2003.
- BLASS, Friedrich – DEBRUNNER, Albert: *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. Translated and edited by Robert W. Funk*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1961.
- CHADWICK, J.: The Case for Replacing Liddel and Scott, *BICS* 39 (1994) 1-11.
- EVANS, Trevor V.: The Comparative Optative: A Homeric Reminiscence in the Greek Pentateuch?, *VT* 49 (4/1999) 487-504.
- FANNING, Buist M.: *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford theological monographs), Oxford: Clarendon Press, 1990.
- HROBOŇ, Bohdan (ed.): *Žalmy 51–75* (KSZ 5), Trnava: Dobrá kniha: 2017.
- KAČALA, Ján – PISARČIKOVÁ, Mária, et al.: *Krátky slovník slovenského jazyka*, Bratislava: Veda, 1987.
- NIDA, Eugene A.: *Toward a Science of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden: Brill, 1964.
- PANCZOVÁ, Helena: Technika prekladu z biblickej gréčtiny: problém hebrejizmov. In: Blažej Štrba (ed.): *Studia Biblica Slovaca* 2007, Svit: KBD, 2008, 89-95.
- PANCZOVÁ, Helena: Technika prekladu z biblickej gréčtiny (2): Druhy techník prekladu starovekej literatúry a príklad prekladu participií v slovenskom komentárovom preklade, *StBiSl* 5 (1/2013) 58-73.
- PANCZOVÁ, Helena: Grécke tranzitívne slovesá používané intranzitívne a lingvistický výklad niektorých pasívnych aoristov v Evanjeliu podľa Marka (ἐσχίσθη 15,38; συνήχθησαν 2,2; ἠγέρθη 16,6; μετεμοφώθη 9,2), *StBiSl* 5 (2/2013) 178-197.
- PANCZOVÁ, Helena: Slovesný vid v biblickej gréčtine: stručný opis gramatickej kategórie a jej ekvivalenty v slovenčine a angličtine, *StBiSl* 8 (2/2016) 160-183.
- PIETERSMA, Albert: Psalms: To the reader. In: Albert Pietersma – Benjamin G. Wright (eds.): *A New English Translation of the Septuagint*, New York – Oxford: Oxford University Press 2007, 542-547.
- RIJKSBARON, Albert: *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek: An Introduction*, Amsterdam: Gieben, ³2002.
- RUŽIČKA, Jozef: Spojky lebo, *Slovenská reč* XIX (1954) 135-141.
- RUŽIČKA, Jozef: Spojky pretože, lebo, *Slovenská reč* XXIV (1959) 231-235.
- SOLLAMO, Raija: *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint* (AASF.DHL 19), Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1979.
- ZERWICK, Maximilian: *Biblical Greek: Illustrated by Examples* (SubBi 41), Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990.

Zhrnutie

Článok obsahuje podrobnú analýzu prekladateľskej techniky použitej v slovenskom preklade žalmov 50(51)–74(75) podľa Septuaginty a poukazuje na mnohé jej nedostatky, ktoré v budúcnosti bude treba odstrániť. Nedbá sa na konkordantnosť v lexike. Objavujú sa aj prípady sémanticky nesprávneho prekladu. Ani v gramatike sa nedodržiava stabilná ekvivalencia. Často to je spôsobené gramaticky chybnou interpretáciou a/alebo neznalosťou výrazových prostriedkov prijímateľského jazyka. Paralelné publikovanie prekladov gréckeho a hebrejského textu stráca svoj zmysel, lebo sa stierajú zhody a rozdiely medzi nimi. Na paralelných identických miestach sa objavuje synonymná variácia. Inde sa grécky text adaptuje podľa hebrejského.

Kľúčové slová: Grécky žaltár, prekladateľská technika, komentárový preklad.

Summary

The article contains a though analysis of the translation technique used in the Slovak translation of Psalms 50(51)–74(75) according to the Septuagint. It points out its many shortcomings which must be cleared up in the future. Concordance in lexis is not always observed. Cases of semantically incorrect translation occur. Neither in grammar is a stable equivalence preserved. It is often caused by a grammatically incorrect interpretation and/or ignorance of expressive potential of the receiving language. Parallel publication of translations of the Greek and Hebrew text loses its point, because both the agreement and differences between them are obliterated. In parallel identical places synonyms appear. Elsewhere the Greek text is adapted to resemble its Hebrew parallel.

Key words: Greek Psalter, translation technique, commentary translation.

Helena Panczová
Teologická fakulta
Trnavská univerzita
Kostolná 1
P.O. Box 173
814 99 BRATISLAVA, Slovenská republika
helena.panczova@gmail.com

POZNÁMKY

Vplyv latinského *misericors* na novozákonnú prekladovú voľbu „milosrdný“

Blažej Štrba

Nikoho nevyruší, že v kresťanskom Novom zákone sa vyskytuje prídavné meno „milosrdný“. Jeho použitie je takmer rovnaké vo väčšine slovenských a českých prekladov. Ak sa pozrieme na spomínané príklady bližšie, možno pozorovať zaujímavý fenomén. Týmto prídavným menom sa prekladá viacero gréckych slov. Pozorovaná prekladová moderná voľba sa nám javí ovplyvnená, i keď nepriamo, tradíciou textu Vulgáty Nového zákona. Pokiaľ sa však vychádza z gréckeho textu, bolo by potrebné významové sprecizovanie všetkých tých moderných prekladov, ktoré vychádzajú z pôvodného gréckeho textu. To je možné docieľiť priamočiarejším prekladom z gréčtiny, bez prílišného ovplyvňovania latinskou tradíciou. V tejto výskumnej poznámke popíšeme stav prekladu vo veci spomenutého adjektíva a navrhujeme pracovné riešenie, ktoré zohľadní nielen teologickú tradíciu doloženú v Septuaginte, ale i obsahovú stránku predmetných veršov v Novom zákone.

Sedem výskytov *misericors* v Novom zákone

Latinský text Vg Nového zákona používa sedemkrát adjektívum *misericors*. Nemožno obísť bez diskusie fakt, že slovom *misericors* Vg preložila v siedmich prípadoch štyri rôzne a všetky veľmi dôležité grécke slová. Nepochybne, že variabilita gréckej kresťanskej biblickej tradície tým utrpela.

Latinská tradícia totiž nivelizovala štyri rôzne slová do jedného, ktoré sa i dnes dôsledne prekladá jedným slovom – „milosrdný“. Štyri slová

- (1.) ἐλεήμων (Mt 5,7 a Hebr 2,17),
- (2.) οἰκτίρων (Lk 6,36.36; [porov. *miserator* v Jak 5,11]),
- (3.) εὐσπλαγχνος (Ef 4,32 a 1Pt 3,8) a
- (4.) πολύσπλαγχνος (Jak 5,11)

možno zatriediť do troch skupín, keďže posledné dve (3.) εὐσπλαγχνος a (4.) πολύσπλαγχνος majú rovnaký koreň. Návrhy prekladov pre každú lexému začneme od posledných dvoch. V nich sa význam síce trochu líši, ale možno ho určiť pomerne spoľahlivo. Ide o *tri* prípady, v ktorých Vg previedla prídavným menom *misericos* dve grécke prídavné mená s rovnakým základom *σπλαγχνός (Ef 4,32; 1Pt 3,8 a Jak 5,11). V prvých dvoch by preklad „súcitný“, v zmysle človek s dobrým srdcom¹, a teda aj „dobrosrdečný“, resp. „dobrosúcitný“², pre grécke εὐσπλαγχνος mohol byť vhodný. Keďže predpona εὐ- nie je zanedbateľná, voľba „dobrosrdečný“³ by mohla byť adekvátne. Na

¹ PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 568.

² Dva výrazy v Ef 4,32 – výraz bezprostredne predchádzajúci „navzájom láskavi“ εἰς ἀλλήλους χρηστοί a bezprostredne nasledujúci po „navzájom si odpúšťajte“ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς – apelujú na vzájomný pozitívne orientovaný vzťah vyjadrený prídavným menom εὐσπλαγχνοί medzi nimi. S navrhovaným netypickým prekladom tohto adjektíva „dobrosúcitní“ (a nie iba „súcitní“) sa zdôrazní, že žiadne kresťanské súcitenie by nemalo viesť k podporovaniu či podnecovaniu poškodeného k odvetе za utrpenú škodu či zlo; totiž, v takom prípade by sme to mohli nazvať ako „zlosúcitný“ prejav empatie. Ako príklad môže poslúžiť príbeh v 2Sam 16,1-14. Kráľ Dávid uniká z Jeruzalema pred synom Absolónom. Proti nemu išiel Semei zo Šaulovho rodu a preklínal a hádzal kamene po Dávidovi. Nato Abisai, kráľov verný sluha, vyjadril súcit s kráľom: „Čo má tento zdochnutý pes preklínať môjho kráľovského pána?“ a navrhol svoj čínorodý postoj: „Pôjdem a zrazím mu hlavu!“ (v. 9). Takýto súcit (zaiste prameniáci z vernosti kráľovi) možno nazvať „zlosúcitný“, nie v zmysle súcitenia, ale neadekvátnej negatívnej reakcie. Napokon, ani Dávid s ním nesúhlasí (v. 10). Navyše celá argumentácia v Ef 4,25-32 stojí na sústavnom kontraste negatívneho proti pozitívnemu (lož proti pravde, v. 25; zlodej proti dobročineniu, v. 28; zlé reči proti dobrým, v. 29; odstránenie všetkého zlého vo v. 31 v kontraste s vnútorným dobrotivým odpúšťajúcim postojom vo v. 32), čo podporuje porozumenie záverečných slov vo v. 32 vynikajúcimi charakteristikami – „dobrotiví“ χρηστοί, „dobrosrdeční, jemnocitní, nežní“ εὐσπλαγχνοί, „odpúšťajte si navzájom“ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς. Nimi Pavol skvele uzavrel argumentáciu. Rovnaká charakteristika εὐσπλαγχνοί ako v Ef 4,32 s významom „dobrosrdeční, nežní, resp. jemnocitní“ je i v prípade 1Pt 3,8. Nasledujúci v. 9 totiž varuje pred odplácaním sa zlým za zlé.

³ CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, 1039: „qui a bon cœur, pitoyable“. TICHÝ, *Slovník*, 73, uvádza „milosrdný, shovívavý, slitovný“ a PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 568, uvádza (pre koiné) „s nežným srdcom, súcitný, milosrdný, útrpný“.

druhej strane nespisovné „dobrosúcitný“ by zachovalo aj základ podstatný tak pre grécky, ako aj pre slovenský text – „súcitný“. Tým by sa dosiahla aj formálna ekvivalencia⁴ pre dva výskyty tohto vybraného špecifického slova, ale nespisovne⁵. Keďže v našom súčasnom použití má slovo „srdce“ aj prenesený význam (sídlo citov a vnútorného prežívania), vyjadruje citový život a záujem⁶, podobne ako grécky pl. *σπλάγχνα* znamená v prenesenom význame „srdce“, „súcit“⁷, slovenský výraz „dobrosrdečný“ pre *εὐσπλαγχνος* by tak zachoval obsahovú ekvivalenciu. Pokiaľ ide o posledný prípad (z troch so základom **σπλαγχνός*) *πολύσπλαγχνος*, preklad „veľmi súcitný“⁸ by zachoval rovnaký lexikálny základ v slovenčine, resp. v češtine, tak ako v gréčtine. Keďže LXX pozná prídavné meno *πολυέλεος*⁹, ktoré sa najčastejšie prekladá ako „veľmi milosrdný“¹⁰, tak využiť tento preklad pre *πολύσπλαγχνος* by bolo máťuce. Avšak aj v tomto prípade by sa eventuálne mohol využiť výraz „veľmi srdečný“, v ktorom príslovka „veľmi“ by sa vzťahovala skôr na kvantitu ako na kvalitu – už tak či onak pozitívnu – vyjadrenú slovom srdečný. Ako ukázal Pavelčík, opierajúc sa o predchádzajúce štúdie, až neskoršie židovské spisy prostredníctvom neseptuagintálneho využitia koreňa *σπλάγχν-* prebrali využitie a význam hebrejského *רַחֲמִים* a vytvorili podklad pre ranokresťanské využitie derivátov koreňa *σπλάγχν-*. Pozoruhodný je fakt, že toto teologicky dôležité slovo sa v ranokresťanskom použití koreňa *σπλάγχν-* nevyužíva už viac v obetnej terminológii. Označuje sa ním ľudské vnútro ako sídlo citov, resp.

⁴ K problematike techniky prekladu viac v PANCZOVÁ, *Technika prekladu z biblickej gréčtiny* (2), 58-73.

⁵ Iné slová s tým istým gréckym základom *σπλαγχνός* – *θρασύσπλαγχνος* „au cœur hardi“ (CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, 1039.), „bold-hearted“ (LSJ, 805.), „smelého srdca“ (PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 621.), „odvážny“ či *κακόσπλαγχνος* „faint-hearted“ (LSJ, 863.), „poklesnutý na duchu, malomyseľný“ (PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 661.) – upozorňujú okrem iného aj na obťažnosť prekladu predmetného slova *εὐσπλαγχνος*.

⁶ POTOV. KAČALA – PISARČÍKOVÁ – POVAŽAJ, *Krátky slovník slovenského jazyka*, 698-699.

⁷ TICHÝ, *Slovník*, 157, uvádza pre prenesený význam „srdce; milosrdenství, soucit, láska; náklonnost“ a PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 1120, „2. (básn. aj sg.) a. krv, pokrvstvo, rodné dieta/syn, b. (sídlo citov) srdce, *σπλάγχνα* *ἔχειν* mať srdce, byť súcitný, c. láska, náklonnosť, d. myseľ, duch“.

⁸ PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 1022; PAVELČÍK, *Veľmi súcitný a ľútostivý*, 65-87.

⁹ LXX ním prekladá 8 × hebrejské *רַחֲמִים* (Ex 34,6; Nm 14,18; Joel 2,13; Jon 4,2; Ž 86[85],5.15; 103[102],8; Neh 9,17) a 1 × *רַחֲמֵי־לֵב* (Ž 145[144],8).

¹⁰ PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 1018.

citových hnutí, pričom pojem je (väčšinou) spätý s následným činom¹¹. Pojem zahŕňa teda vnútornú percepciu, ktorá podnieti také citové hnutie, ktorého výsledkom je skutok prospešný pre toho, ktorý vyvolal percepciu u konateľa¹². Preklad „milosrdný“ by pre koreň *σπλάγχ-* síce vhodne pokryl činnú dobrú stránku reakcie, avšak nejaví sa nám primeraný, lebo nevyjadruje zreteľne podstatnú črtu pojmu, ktorou je súcít.

V *dvoch* prípadoch preložila Vg aj iné grécke prídavné meno *ἐλεήμων* opäť slovom *misericors* „milosrdný“ (Mt 5,7; Hebr 2,17). Treba najprv pripomenúť, že prídavné meno *ἐλεήμων* nevyjadruje v prvom rade rozmer odpúšťania hriechov, ako to potvrdzuje i Matúšovo evanjelium¹³. V Hebr 2,17 má ono predikatívnu úlohu v účelovej vete „aby sa stal *ἐλεήμων*“¹⁴ a bezprostredný kontext (hlavná veta) o Ježišom vtelení dosvedčuje, že ide o nesmierny dar zo strany Boha. Až ďalšia veta hovorí o veľkňazskej úlohe s dôrazom na odpúšťanie hriechov¹⁵. Preto v obidvoch prípadoch považujeme za adekvátnejší preklad „milostivý“, v zmysle zmilovať sa a prejaviť nejaké dobrodenie¹⁶, a to iba z rozhodnutia darcu¹⁷. Druhý dôvod v prospech voľby „milostivý“ je fakt, že LXX volí toto prídavné meno *ἐλεήμων*¹⁸ pri preklade 13

¹¹ PAVELČÍK, Veľmi súcitný a ľútostivý, 71-75.

¹² PAVELČÍK, Veľmi súcitný a ľútostivý, 76, rozlišuje, či ide o Ježišov súcít (Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Mk 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Lk 7,13), alebo o súcít, ktorý sa stáva príkladom činorodého prístupu v podobenstvách (Mt 18,27; Lk 10,33; 15,22). Pokiaľ ide o Ježiša, nazýva ho mesiášsky.

¹³ Keď Ježiš chce hovoriť o vzájomnom odpúšťaní (hriechov), tak používa sloveso *ἀφίημι* (napr. Mt 6,12.12.14.14.15.15; 9,5.6; 12,31.31.32; 18,21.27.32.35; Mk 2,5.7.9; 3,28; 4,12; 11,25.25; Lk 5,20.21.23.24; 7,47.47.48.49; 11,4.4; 12,10.10; 17,3.4; 23,34; Jn 20,23.23).

¹⁴ CASALINI, *Agli Ebrei*, 111.

¹⁵ Súvetie vyjadruje nesmiernu solidaritu veľkňaza, ktorá sa prejavuje v jeho súcíte s ľudskými slabosťami (porov. 4,15), a tak len potvrdzuje, že Boh, ktorý sa vtelením *ponížil* na úroveň bratov (2,17), je „milostivý“ – zo svojho rozhodnutia a nezaslúžene zo strany ľudí, a tak sa stal pre nich nesmiernym darom. K problematike súcitého veľkňaza porov. BROŽ, *List Židům*, 56, 79-80.

¹⁶ Porov. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, 336: „qui a pitié, pitoyable“; LSJ, 531: „pitiful, merciful“; TICHÝ, *Slovník*, 55: „milosrdný, soucítňý“; PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 433: „súcitňý, milosrdňý, útrpný, ľútostivý“.

¹⁷ Činnosť predpokladá nerovnosť medzi darcom a obdarovaným a nemožnosť obdarovaného ovplyvniť darcu.

¹⁸ Ex 22,26; 34,6; Joel 2,13; Jon 4,2; Ž 86(85),15; 103(102),8; 111(110),4; 112(111),4; 116(114),5; 145(144),8(?); Neh 9,17.31; 2Krn 30,9.

výskytov prídavného mena חַנּוּן „milostivý“¹⁹. Treba hneď dodať, že 11-krát je to v prípade slovného páru חַנּוּן וְרַחוּם, ktorý LXX prekladá v 10 prípadoch rovnako: חַנּוּן ako ἐλεήμων a וְרַחוּם ako οἰκτίρων²⁰. Z ostatných 14 výskytov samotného ἐλεήμων v LXX iba 5 má predlohu v masoretskom texte: dvakrát חַנּוּן s významom „vernosť, milosrdenstvo“ v Prís 11,17 a 20,6 a raz חַנּוּן „bieda“ v 28,22 (*HALOT* I, 336, 338) a po jednom raze v 19,11 חַנּוּן „rozumnosť“ (*HALOT* III, 1329) a v Jer 3,12 חַנּוּן „milosrdný, verný“ (*HALOT* I, 337)²¹. Pre vec prekladu do slovenčiny je pozoruhodné, že Vg z vyššie spomenutých trinástich výskytov hebr. adjektíva חַנּוּן (v páre s adjektívom וְרַחוּם) preloženého gr. ἐλεήμων, prekladá jedenásť z nich slovom *clemens*²², s významom „mierny, milostivý, zhovievavý“²³.

Jedinečné adjektívum οἰκτίρων, ktoré sa v Ježišovom dobre známom výroku v Lk 3,36 vyskytuje *dvakrát*, preložila Vg dôsledne dvakrát – opäť slovom „milosrdný“²⁴. Pre to isté prídavné meno οἰκτίρων v Jak 5,11 však použila podstatné meno *miserator* s významom „ten, čo sa zľutúva“, resp. súcitný človek²⁵. Pochopiteľne, že bezprostredne blízke slovo πολύσπλαγγνος, ktoré Vg preložila *misericors*, zabránilo, aby latinský preklad v takom dôležitom a hutnom výroku Jak 5,11 zopakoval nemotorne to isté *misericors*²⁶. Teda aj samotná voľba Vg *miserator* dovoľuje uvažovať o možnosti prekladu οἰκτίρων prídavným menom „ľútostivý“, a nie milosrdný, a to aj v prípade Lk 6,36. Voľba prekladu „ľútostivý“ sa neodlišuje veľmi od synonyma „súcitný“²⁷, ale reflektuje viac subjektívne prežívanie samotného súcíiaceho, na rozdiel od

¹⁹ ŠTRBA, Ľútostivý a milostivý Boh, 41, 53.

²⁰ Výmena poradia medzi hebrejským a gréckym textom v Ž 145(144),8 reflektuje pravdepodobne inú hebrejskú predlohu alebo úmyselnú zámenu LXX.

²¹ Tob 6,18; 7,12; 2Mak 1,24; 8,29; 11,9; 13,12; Prís 11,17; 19,11; 20,6; 28,22; Sir 2,11 [-]; 48,20 [חַנּוּן]; 50,19 [חַנּוּן]; Jer 3,1.

²² Ex 34,6; Jon 4,2; Ž 86(85),15; 103(102),8; 111(110),4; 112(111),4; 116(114),5; 145,8(?); Neh 9,17.31; 2Krn 30,9. V Ex 22,26 Vg volí *misericors* a v Joel 2,13 *benignus*.

²³ Porov. VAAN, *Etymological Dictionary of Latin*, 119-120.

²⁴ O význame tohto výroku v širšom novozákonnom kontexte píše viac TICHÝ, *Buďte milosrdní*, 248-263.

²⁵ Porov. VAAN, *Etymological Dictionary of Latin*, 383.

²⁶ Nebolo možné dve rôzne grécke adjektíva preložiť tým istým *misericors*, a tak keďže prvé slovo (z dvojice) πολύσπλαγγνος Vg preložila v Jak 5,11 „milosrdný“, tak pre druhé slovo odlišné οἰκτίρων bol zvolený iný významovo blízky variant – *miserator*. Vulgáta používa slovo *miserator* ešte v Iz 49,10; 54,10, kde je v pôvodine participium piel od koreňa חַנּוּן.

²⁷ Porov. PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 878.

prídavného mena „súcitný“, ktorý už aj predponou „sú-“ vyjadruje spolupatričnosť s trpiacim, resp. človekom, ktorý v ňom budí súcit. Touto črtou sa podľa Pavelčíka odlišuje grécke οἰκτίρων od πολύσπλαγχνος²⁸. Navrhovaný preklad „ľútostivý“ sa opiera aj o voľbu LXX. Tá v jedenástich prípadoch hebrejského prídavného mena חַחֵר „ľútostivý“²⁹ prekladala dôsledne gréckym οἰκτίρων³⁰ a iba v dvoch prípadoch prekladala týmto prídavným menom dve iné slová³¹.

Odkrytá skutočnosť, že prídavné meno *misericors* malo veľký vplyv, neudiví až tak veľmi, ak pozorujeme stav vecí v širšom kontexte. Totiž podobnú, ba azda ešte vplyvnejšiu nivelizáciu zohralo v latinskom Novom zákone samotné podstatné meno *misericordia* „milosrdenstvo“. Bez ďalšieho analyzovania dôvodov ostáva faktom, že podstatné meno *misericordia* sa nachádza vo Vg Nového zákona 46-krát, a to vo väčšine prípadov (26-krát) ako preklad gréckeho ἔλεος³². Okrem toho, v ďalších deviatich prípadoch sa používa podstatné meno *misericordia* vo výraze, ktorý zodpovedá rôznym tvarom slovesa ἐλεέω³³. Trikrát *misericordia* so slovesom *moveo* prevádzajú iné grécke sloveso σπλαγγίζομαι (v Lk 7,13; 10,33; 15,20) a rovnako trikrát iba *misericordia* prevádza podstatné meno οἰκτιρμός v Corpus Paulinum (2-krát v pluráli Rim 12,1 a 2Kor 1,3; raz v sg. Kol 3,12)³⁴. Dvakrát *misericordia* zodpovedá slovesu ἀγαπάω v citáte v Rim 9,25.25 (citát z Oz 2,25 avšak nie je doslovný podľa LXX). Raz Vg prevádza prídavné meno ἀνελεήμων pomocou

²⁸ PAVELČÍK, Veľmi súcitný a ľútostivý, 78.

²⁹ ŠTRBA, Ľútostivý a milostivý Boh, 42-43, 54.

³⁰ Ex 34,6; Dt 4,31; Joel 2,13; Jon 4,2; Ž 78(77),38; 86(85),15; 103(102),8; 111(110),4; 112(111),4; 145(144),8; Neh 9,17.31; 2Krn 30,9.

³¹ Porov. Sdc 5,30^B [οἰκτίρων οἰκτιρήσει]; Ž 108(109),12 [חַחֵר]; Sir 2,11 [-]; Nár 4,10 [חַחֵר].

³² 26 × Mt 9,13; 12,7; 23,23; Lk 1,50.54.58.72.78; 10,37; Rim 9,23; 11,31; 15,9; Gal 6,16; Ef 2,4; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2.16.18; Tit 3,5; Hebr 4,16; Jak 2,13.13; 3,17; 1Pt 1,3; 2Jn 1,3; Jud 2.

³³ 9 × sloveso ἐλεέω (Mt 5,7; Rim 11,30.31; 1Kor 7,25; 2Kor 4,1; 1Tim 1,13.16; 1Pt 2,10.10).

³⁴ Aj v tomto prípade je zaujímavé, ako preklady odrážajú voľbu Vulgáty. V prvých dvoch prípadoch (Rim 12,1; 2Kor 1,3) všetky preklady prevádzajú οἰκτιρμός zhodne ako „milosrdenstvo“ (Roh, SSV, ECAV, SEB, Bot, ČEP, ČKLP, NKB, ČJB, B21), zatiaľ čo hutný výraz σπλάγγνα οἰκτιρμού v Kol 3,12, Vg *viscera misericordiae* prekladajú rôzne – Roh „sústrasť milosrdná“, SSV a ECAV „hlboké milosrdenstvo“, SEB „milosrdný súcit“, Bot „súcitné srdce“, ČEP „milosrdný soucit“, ČKLP „milosrdné srdce“, NKB a B21 „niterný soucit“, ČJB „srdečný soucit“.

sine misericordia (Rim 1,31), raz sloveso οἰκτίρω pomocou spojenia *praestare misericordiam* v citáte v Rim 9,15³⁵ (citát z Ex 33,19) a raz prídavné meno ἀνέλεος pomocou *sine misericordia* v Jak 2,13.

Komparácia vybraných prekladov s gréckym textom³⁶

| Grécky text | ἐλεῆμων Mt 5,7 | οἰκτίρων Lk 6,36.36 | εὐσπλαγχνος Ef 4,32 | ἐλεῆμων Hebr 2,17 | πολύσπλαγχνος Jak 5,11 | οἰκτίρων Jak 5,11 | εὐσπλαγχνος 1Pt 3,8 |
|-------------------|--|--|--|---|--|----------------------|---|
| <i>misericors</i> | × | × | × | × | × | <i>miserator</i> | x |
| milosrdný | Roh, SSV, ECAV, SEB, Bot, ČEP, ČKLP, NBK, ČJB, B21 | Roh, SSV, ECAV, SEB, ČEP, ČKLP, NBK, B21 | SSV, ECAV, Bot, SEB, ČEP, ČKLP, NBK, B21 | Roh, SSV, ECAV, SEB, Bot, ČEP, ČKLP, NBK, ČJB, B21, | SSV veľmi, SEB, Bot veľmi, ČKLP plný m.-ství, NBK nanejvýš, ČJB, B21 nesmírne, | Roh, ECAV | SSV, ECAV, SEB, Bot, ČEP, ČKLP, NBK, ČJB, B21 |
| milostivý | | | | | | SSV | |
| ľútostivý | | | Roh | | ECAV, Roh veľmi | SEB | Roh ³⁷ |
| súcitný | | Bot, ČJB | ČJB | | | NBK, B21 | |
| plný súcitu | | | | | ČEP | ČJB, ČKLP | |
| plný zľutovania | | | | | | ČEP | |
| láskavý | | | | | | Bot | |
| Návrh | milostivý | ľútostivý | dobrosrdečný | milostivý | veľmi súcitný | ľútostivý | dobrosrdečný |

³⁵ Sloveso οἰκτίρω opakované druhýkrát v tom istom verši Vg prevádza futúrom slovesa *miserereor*.

³⁶ Skratky odkazujú na názov kompletného vydania Biblie a rok vydania: B21 – Bible21 (2009), Bot – Botekov preklad (2012), ČEP – Český ekumenický preklad (1979), ČEP – Česká Jeruzalémská Bible (2009), ČKLP – Český Katolícky liturgický preklad (1989 [Bognerov preklad]), ECAV – Evanjelický preklad (1990), NBK – Nová Bible kralická (2006), Roh – Svätá Biblia (Roháčkov preklad, 1951), SEB – Slovenská ekumenická Biblia (2007), SSV – Katolícky preklad Spolku svätého Vojtecha (1995).

³⁷ Roháčkov preklad uvádza 6 charakteristík v 1Pt 3,8, teda o jednu viac (φιλοφρόνης), ako je zvyčajné, ovplyvnený pravdepodobne niektorými neskoršími textovými svedkami.

Jednému podstatnému menu *miser cordia* vo Vg zodpovedá teda osem rôznych slov v gréckom texte (dve substantíva [ἔλεος, οἰκτιρμός], štyri slovesá [ἐλεέω, σπλαγγίζομαι, ἀγαπάω, οἰκτίρω] a dve prídavné mená [ἀνελεήμων, ἀνέλεος]). Nepochybne, že pri preklade zohráva dôležitú úlohu aj súvis s inými slovami a frazeologická hodnota lexém, avšak podstatné meno *miser cordia* „milosrdenstvo“ zakrylo neraz podstatné významové črty, ktoré jestvujú v gréckom texte.

Závěrečné uvažovanie

Moderné preklady Nového zákona používajú prídavné meno „milosrdný“ v niekoľkých málo prípadoch. Tieto preklady boli ovplyvnené tradíciou latinskej Vulgáty, ktorej voľba *miser cors* nie je celkom nevhodná, ale predstavuje isté hyperonymum pre významy predmetných gréckych slov. Grécky text má však v našom prípade štyri rôzne slová, ktoré ale vznešený širokospektrálny význam slova „milosrdný“ neodráža s črtami im vlastnými. Skôr naopak, sú špecifickejšie, a teda i presnejšie. Možno usudzovať, že na pozadí latinskej tradície o milosrdenstve stojí starozákonná dôležitosť tohto teologicky významného slova (viac ako 300 × SZ Vg). Ona zastrelila niektoré subtílné odlišnosti v gréckom texte, a tak znivelizovala latinský preklad. Prirodzene, že i v Novom zákone je mocný význam slova milosrdenstvo daným a prijatým faktom (porov. ἔλεος v Mt či Lk, a pod.; 46 × NZ Vg). Naproti tomu novozákonné spisy dávajú veľký dôraz na *ľudskú* stránku Boha – čo práve vyjadrujú (okrem iných aj) nami pojednávané termíny. On ako „ľútostivý“ a „veľmi súcitný“ je vzorom (Lk 6,36) a motiváciou pre kresťanov (Jak 5,11)³⁸. Svojím poníženým vtelením sa prejavil ako „milostivý“ (Hebr 2,17). Opačne zasa, Ježišovi nasledovníci majú byť „milostiví“ (Mt 5,7) a „dobrosrdeční“ (Ef 4,32; 1Pt 3,8), nie povýšení, ale veľkodušne si odpúšťajúci. I keď uvedené návrhy prekladov niekoľkých gréckych slov nevyužívajú vznešené prídavné meno „milosrdný“, domnievame sa, že vyjadrujú presnejšie význam novozákonných gréckych textov, nenivelizujú preklad, a tak odkrývajú čitateľovi významné a podstatné charakteristiky nielen kresťanov, ale aj samotného Boha.

³⁸ To neznamená, že by sa bolo zabudlo na nesmierne a mnohoraké dary zo strany Boha, čo zasa v mnohom lexikálne dokladá novozákonný a silne teologický pojem χάρις (155 × v NZ a takmer 250 výskytov slov s týmto koreňom).

Zoznam použitej literatúry

- BROŽ, Jaroslav: *List Židům* (ČEK.NZ 16), Praha: Česká biblická společnost, 2015.
- CASALINI, Nello: *Agli Ebrei. Discorso di esortazione* (SBFA 34), Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1992.
- CHANTRAINE, Pierre: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck, 1999.
- KAČALA, Ján – PISARČIKOVÁ, Mária – POVAŽAJ, Matej (eds.): *Krátky slovník slovenského jazyka*, Bratislava: Slovenská akadémia vied, ⁴2003 [online]. [cit. 2017-10-10]. Dostupné na internete <http://slovníky.juls.savba.sk/?d=kssj4>.
- KOEHLER, Ludwig Hug – BAUMGARTNER, Walter – STAMM, Johann Jakob – RICHARDSON, Mervyn Edwin John: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Vol. I: א – ט, Leiden, ³1994. (= HALOT I)
- KOEHLER, Ludwig Hug – BAUMGARTNER, Walter – STAMM, Johann Jakob – RICHARDSON, Mervyn Edwin John: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Vol. III: ט – ש, Leiden – New York – Köln: Brill, ³1996. (= HALOT III)
- PANCZOVÁ, Helena: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava: Lingea, 2012.
- PANCZOVÁ, Helena: Technika prekladu z biblickej gréčtiny (2): Druhy techník prekladu starovekej literatúry a príklad prekladu participií v slovenskom komentárovom preklade, *StBiSl* 5 (1/2013) 58-73.
- PAVELČÍK, Július: „Veľmi súcitný a ľútostivý je Pán“ (Jak 5,11). K jednému aspektu Boha v Jakubovom liste, *StBiSl* 8 (1/2016) 65-87.
- ŠTRBA, Blažej: Ľútostivý a milostivý Boh. Komparácia slovenských prekladov niektorých charakteristík Boha s ich hebrejským originálom, *StBiSl* 7 (1/2015) 22-59.
- 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.
- VAAN, Michiel Arnoud Cor de: *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages* (IEED 7), Leiden – Boston, MA: Brill, 2008.

Zhrnutie

Moderné preklady Nového zákona tak v slovenčine, ako aj v češtine používajú viackrát prídavné meno „milosrdný“. V siedmich prípadoch – Mt 5,7; Lk 6,36.36; Ef 4,32; 1Pt 3,8; Hebr 2,17; Jak 5,11 – sa však objavujú štyri rozdielne grécke slová. Predložená štúdia poukazuje na vplyv *misericors* z Vulgáty na túto prekladovú voľbu a súčasne navrhuje preklady, ktoré reflektujú grécku pôvodinu.

Kľúčové slová: *misericors*, milostivý, súcitný, ľútostivý, preklady Biblie.

Summary

Modern translations of the New Testament both in Slovak and in Czech use a well-known adjective “merciful”. In seven cases – Matt 5:7; Luke 6:36.36; Eph 4:32; 1 Pet 3:8; Heb 2:17; Jas 5:11 –, however, in Greek original the authors use four different words. The present study points to the influence of *misericors* from the Vulgate on this translation and at the same time proposes translations that reflects the Greek text.

Keywords: *misericors*, gracious, compassionate, pitiful, Bible translations.

Blažej Štrba
Univerzita Komenského v Bratislave
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Banská 28
976 32 BADÍN, Slovenská republika
Blazej.Strba@frcth.uniba.sk

RECENZIE

ARTUS, Olivier: *Enjeux passés et actuels de l'exégèse du Livre des Nombres*, RB 123 (2/2016) 161-182. ISSN 0035-0907.

Článok Oliviera Artusa *Enjeux passés et actuels de l'exégèse du Livre des Nombres* má prehľadový charakter a zhŕňa výsledky exegetického výskumu Knihy Numeri za obdobie posledných dvadsať rokov. Autor nadväzuje na svoju prácu, venovanú exegéze Nm 13,1–20,13, uverejnenú v edícii *Orbis Biblicus et Orientalis* v roku 1997. V tej dobe bola Kniha Numeri na periférii exegetického výskumu, ktorý sa sústreďoval na hlavné témy Pentateuchu. V roku 2006 sa situácia zmenila a Knihy Levitikus a Numeri sa dostali z periférie do stredu záujmu exegetov, ako o tom svedčí 55. biblická konferencia Colloquium Biblicum Lovaniense. Od roku 1997 po súčasnosť sa vyvíjali hypotézy o kompozícii Knihy Numeri, o jej jednotnosti, vymedzení ako knihy Pentateuchu, o jej datovaní, ako aj súvisiace sociohistorické hypotézy. Článok vysvetľuje hlavné medzníky tohto vývoja a predstavuje aktuálne perspektívy výskumu Knihy Numeri.

Autor rozdeľuje prehľad tohto vývoja do troch tematických okruhov. Prvým je dosť obširne a do detailov predstavený vývoj diachrónnych hypotéz. Vychádza z „klasických“ komentárov z obdobia dokumentárnej teórie, ktoré rozlišujú dva hlavné typy literárnych tradícií: spisy J, ktoré sú prameňom rozprávania kňazských spisov, a zákony, najčastejšie pokladané za kňazský dodatok. Tiež konštatuje, že v 20. storočí už literárna kritika nevie pomenovať dôvody striedania sa rozprávania a zákonov. Podľa Oliviera Artusa metodologický princíp kritiky foriem dokonca zabránil Martinovi Nothovi položiť si otázku o prípadnej interakcii medzi naratívными a legislatívnymi časťami textu. Autor článku sa tu vracia k svojmu výskumu perikopy o Kadeši (Nm 13,1–20,13) spred dvadsiatich rokov. Jeho výsledkom bolo zistenie, že spisy a rozprávania niesli to isté teologické poslanstvo, ktorého ústrednou témou boli sankcie ako odpoveď na hriech celého

ľudu Izraela. Perikopa ukazuje za sebou idúce vzbury všetkých zložiek ľudu Izraela a zákony z Nm 15 zasa spôsob, akým sa udržiava čistota a svätosť spoločenstva. Dôsledkom úmyselných vín je nečistota spoločenstva, ktorá bráni jeho posväteniu. Preto tí, čo sa ich dopúšťajú, musia byť z neho odstránení. Nm 15,30-31 je takto kľúčom k pochopeniu rozprávania z perikopy o Kadeši. Táto hypotéza spája zákony označené ako „kňazské“ z Nm 15 a predchádzajúce rozprávania (Nm 13–14). Kňazskí autori teda s literárnym a teologickým úmyslom použili rozprávania na vysvetlenie zákonov a tie zasa ako princípy, riadiace rozloženie naratívnych častí knihy. Je zaujímavé, že Olivier Artus nespomína komentár Barucha Levina z roku 1993 s realistickou interpretáciou, že zákony a obrady kňazského prameňa Tóry môžu predstavovať skostnatelú, kánonickú formu, odtrhnutú od živého náboženstva biblických čias.

Ďalšia novinka, ktorú priniesla Artusova práca z roku 1997, sa vzťahuje na históriu kompozície určitých rozprávání, najmä Nm 14. Podľa tejto hypotézy ide o post-kňazský alebo post-deuteronomistický dodatok, spochybňujúci teológiu prísnej individuálnej odplaty, rozšírenej kňazským spisom. V texte boli teda vyčlenené tri vrstvy: staré predexilové prvky, ktoré boli prameňom kňazského spisu v Nm 13–14, pokračujúcom v Nm 16; 20,1-3, napokon dodatky post-kňazské a post-deuteronomistické, zdôrazňujúce Mojžišovu autoritu a účinnosť jeho príhovoru. Niektoré časti Nm 16–18 sa však pokladali za kňazský dodatok, ktorý zdôrazňuje osobitnú autoritu veľkňaza Árona.

Hoci táto diachrónna hypotéza nepreberá klasické myšlienky dokumentárnej teórie, neskúma presné určenie kňazského spisu. Znova otvára otázku myšlienok kritiky foriem a starostlivo odlišuje naratívne a legislatívne vyjadrenia, no bez diskusie prijíma príslušnosť mnohých častí Knihy Numeri ku kňazskému spisu. Od roku 1997 do roku 2007 sa témou debaty stáva určenie kňazského spisu a dáva prednosť hypotéze kňazského Tritoteuchu. Túto debatu začal v roku 1995 Thomas Pola, ktorý navrhol situovať záver kňazského prameňa P do Ex 40, čo znamená, že P absentuje v nasledujúcich knihách, najmä v Knihe Numeri a Knihe Jozue. Ďalšie štúdiá, Eckarta Otta (1997) a Ericha Zengera (2001), navrhujú, že záver P sa nachádza v perspektíve ustanovenia svätyne. Osobitné miesto zaujíma analýza Christoha Nihana (2007), ktorý na základe naratívnych argumentov ukazuje, že záver P nemôže byť skôr ako v Lv 9. Celok Lv 11–16 pokladá za kňazské dielo.

Dôsledkom tohto nového určenia kňazského spisu je situovanie Knihy Numeri ako prostredného prvku medzi dvoma teologicky odlišnými celkami: celkom Gn–Ex alebo kňazským Tritoteuchom na jednej strane a Deuteronomiom na druhej strane. Z toho vychádza hypotéza Thomasa Römera (2008) pokladať Knihu Numeri za most „postavený“ medzi kňazským Tritoteuchom a Deute-

ronómiom, ktorého úlohou je dať do súvisu dva literárne celky, ktorých teológie sa rozchádzajú. Podľa tejto hypotézy Kniha Numeri nemá „vlastnú konzistenciu“ a jej jednotnosť je problematická.

Diachrónna hypotéza Reinharda Achenbacha (2003) si všíma hierokratický a teokratický rozmer Knihy Numeri. Rozvíja kompozičnú hypotézu Eckarta Otta a objavuje v Knihe Numeri stopy hexateuchálnej redakcie, ktorá predpokladá deuteronomistickú historiografiu Dt 1–3 (zoznam vyzvedačov a dobýjania odlišný od Nm 13–14). Hexateuchálna redakcia Knihy Numeri sa však nestotožňuje s deuteronomistickou teológiou, čo sa prejavuje najmä vo vzťahu k cudzím národom: prísna separácia ustupuje perspektíve integrácie. Na druhej strane, v Knihe Numeri sa nachádzajú stopy pentateuchálnej redakcie, neskoršej než je hexateuchálna, ktorá kladie dôraz na neporovnateľný charakter osobnosti Mojžiša, na ktorom je založená kánonickosť Pentateuchu. Poslednou etapou kompozície by boli tri za sebou idúce „teokratické reлектúry“, ktoré tvoria základ teokracie a hierokracie perzskej provincie Judsko. Reinhard Achenbach nachádza stopy tejto teokratickej reлектúry v zákonoch a rozprávaniach, ktoré potvrdzujú prednostné postavenie Árona a podriaďujú levitov kňazom. Tieto teokratické korekcie predchádzajúcich redakcií Tóry v Knihe Numeri vysvetľuje faktom, že predstavuje jediné „fluidné“ miesto Tóry, zatiaľ čo ostatné knihy už mali relatívne pevne ustanovenú, protokánonickú literárnu formu. Reinhard Achenbach chcel týmto modelom zdôrazniť hlavné teologické fakty spojené s kompozíciou Knihy Numeri, najmä to, že miesto, ktoré pentateuchálna redakcia vyhradila Mojžišovi, hierokratické reлектúry úplne prehodnotili a dali prvé miesto postave veľkňaza.

Nedávno, v roku 2011, predstavil Rainer Albertz nový diachrónny model pre Knihu Numeri, ktorý určuje viacero kňazských redakcií a dve neskoršie nekňazské. Ďalej sú podľa Albertza kapitoly 25–36 vystavané tak, aby tvorili literárnu jednotku, špecifickú vzhľadom na zvyšok knihy. Úlohou tohto záveru Knihy Numeri je v rámci pentateuchálnej redakcie, ktorá ponúka kompromis medzi kňazskými a deuteronomistickými témami, nahradiť rozprávanie o dobýjaní v Knihe Jozue. No podľa Oliviera Artusa tento model nehovorí o jednotnosti knihy ako takej. Najstaršia vrstva sa interpretuje ako most, ktorý spája Deuteronomium a Tritoteuch, zatiaľ čo Nm 25–36 uzatvára Tetrateuch.

Olivier Artus končí kapitolu o vývoji diachrónnych hypotéz spomenutím komentára Horsta Seebassa (2007), ktorému je bližší starý dokumentárny model, a novej dokumentárnej hypotézy Joela Badena (2012) a konštatuje, že tieto štúdiá neprinášajú nijaký radikálne nový prvok. Podľa neho sú všetky doteraz spomenuté hypotézy výlučne diachrónne a zdôrazňujú kompozíciu Knihy Numeri v kontexte štruktúry Pentateuchu.

Druhý tematický okruh je venovaný jednotnosti Knihy Numeri. Autor článku tu nadväzuje na hypotézu Thomasa Römera, podľa ktorej je Kniha Numeri „prechodom“ medzi kňazskou a deuteronomistickou tradíciou, miestom konfrontácie a reinterpretácie týchto tradícií, „otvoreným“ miestom Tóry a ako také skladiskom literárneho a legislatívneho materiálu, ktorý by inde nenašiel domicil. Skrátka, tento zdanlivý neporiadok umožňuje „v lone“ Tóry koexistenciu dvoch súvislejších celkov – Tritoteuchu a Deuteronomia. Táto hypotéza však dostatočne nepočíta s literárnymi prvkami, ktoré zabezpečujú súdržnosť knihy. Olivier Artus preto robí prehľad synchronných štúdií od roku 1985, ktoré sa pokúšajú charakterizovať kompozíciu Knihy Numeri. Ako prvý uvádza originálny prínos Dennisa T. Olsona. Ten pokladá zoznamy v Nm 1 a Nm 26 za jednotiace časti osnovy Knihy Numeri. Uvádzajú dve veľké časti knihy, zodpovedajúce dvom generáciám Božieho ľudu: jednej, ktorá umiera na púšti, a druhej, ktorá vstúpi do Zaslúbenej zeme. Táto hypotéza spustila vlnu ďalších, ktoré O. Artus nepokladá za potrebné uvádzať. Uvádza len hypotézu Wona W. Leea (2003), ktorá, na rozdiel od Römerovej, trvá na problematickom charaktere literárnej jednoty Knihy Numeri a podľa ktorej následnosť generácií nie je kľúčom k pochopeniu, ale len príkladom sklbenia sankcie a dodržania prísľubu, testu a odpustenia.

Štúdiami T. Römera a W. W. Leea Artus ilustruje metodologické ťažkosti, na ktoré naráža pokus o synchronný a štruktúrny prístup ku Knihe Numeri. Spomína originálnu myšlienku Jacoba Milgroma (1990), myšlienku logiky konkurenčnej a simultánnej lektúry.

Pri synchronnom štúdiu Knihy Numeri ide teda o objavenie literárnej a teologickej súdržnosti, ktorá určuje tento literárny celok ako nezávislú knihu Pentateuchu. Na druhej strane teologická charakteristika knihy môže pomôcť diachrónnemu výskumu histórie jej literárnej kompozície. Artus tu vymenúva niektorých biblistov, podľa ktorých úvod a záver knihy slúžia jasne na jej určenie a odkazujú na to, čo je pre ňu vlastné.

V poslednej časti svojho článku O. Artus uvádza niekoľko postrehov o synchronnej štruktúre Knihy Numeri a o jej literárnej kompozícii. Knihu rozdeľuje na tri časti: témou prvej (Nm 1,1–10,36) je kultová a vojenská organizácia ľudu Izraela, druhá (Nm 11–21) obsahuje rozprávania o neposlušnosti na púšti, tretia (v závislosti od perikopy Nm 20,1–13, ktorá opisuje oslabenie autority vodcov Izraela Mojžiša a Árona a prenecháva miesto novej generácii – Jozemu a Eleazarovi) otvára možnosť novej formy judaizmu, ktorá pripúšťa usadenie sa mimo hraníc Zaslúbenej zeme a solidaritu dvanástich kmeňov, zlučiteľnú so životom v diaspore a vzdialením sa od kultových centier Jeruzalema a Garizimu. Kniha Numeri ponúka originálnu víziu svätosti: za posvätením celej pospolitosti nasleduje hierarchia svätosti.

Artus charakterizuje neskoršiu vrstvu, ktorá uvádza do rozprávania tému svätosti, postavu Árona a zlyhanie Mojžiša a Árona ako „striktne teokratickú“ v tom, že z rozprávania vylučuje všetky ostatné postavy. Tento výsledok, ktorý pokladá post-kňazské dodatky za najmladšie prvky rozprávania (pričom vychádza z kompozície celku Knihy Numeri, ktorá ju určuje ako samostatnú knihu Pentateuchu), teda popiera výsledok štúdií spred dvadsiatich rokov.

Olivier Artus uzatvára článok tvrdením, že v kompozícii Knihy Numeri sa takto rozlišujú dve hlavné štádiá: stavba Pentateuchu, keď sa podľa hypotézy T. Römera a E. Otta spája kňazský Tritoteuch s Deuteronomiom, a neskoršie perzské obdobie a začiatok helenistického, keď kniha, obsahujúca mnohé legislatívne dodatky, integruje judský i samaritánsky judaizmus (postavy Kaleba a Jozueho), v ktorom je autorita veľkňaza nepopierateľná. No berie do úvahy aj alternatívnu formu judaizmu, ďaleko od chrámu, ktorú symbolizuje dva a pol kmeňa v Zajordánsku.

Adriana Alexyová
doktorandka na RKCMBF UK
Kapitulská 26
814 58 Bratislava
Slovenská republika

BRAULIK, Georg: *Studien zu Buch und Sprache des Deuteronomiums* (SBAB 63), Stuttgart: Katolisches Bibelwerk GmbH, 2016. 312 s. ISBN 978-3-460-06631-1.

Stuttgarter Biblische Aufsatzbände (SBAB) je biblická edícia z vydavateľstva Katolisches Bibelwerk, ktorej jednotlivé zväzky sú kolekciami 15 až 20 nemeckých alebo anglických jazykových esejí, alebo vedeckých štúdií, od učenca z oblasti biblických štúdií či už Starého, alebo Nového zákona. Dlhoročným editorom tejto edície bol Norbert Lohfink SJ, ktorý je aj jej hlavným spoluza-kladateľom spolu s Georgom Braulikom OSB. Dnes už emeritnému profesorovi benediktínovi Braulikovi vyšli v tejto edícii už štyri zväzky. Prvý z nich *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2; 1988) bol v nej starozákonným debutom. Nasledujúce ostatné dva (SBAB 2), *Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte* (SBAB 33; 2001) a *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumexegese* (SBAB 42; 2006), dosvedčujú, že Braulikov výskum sa upriamoval na centrum starozákonnej teológie – na Deuteronomium.

Aj štvrtý Braulikov zväzok a už 63. v SBAB, po obsahu (s. 7 – 8) a pred-slove (s. 9 – 10), predkladá dvanásť štúdií (s. 11 – 299), ktoré publikoval v rokoch 2007 – 2015. Ako uvádza nadpis zväzku, všetky príspevky majú spoločného menovateľa – Knihu Deuteronomium, s ktorej výskumom a výkladom Braulik

ostáva celoživotne spätý. Rovnako spoločný menovateľ príspevkov „štúdie“ vhodne uvádza, že ide o výskum Deuteronómia. V nich Braulik podrobne skúma jednotlivé slová a slovné spojenia, analyzuje slovné formuly a schémy a rieši syntaktické a štylistické problémy deuteronomickej reči – jazyka. V žiadnej zo štúdií neostáva len na úrovni lexém a slovných väzieb, ale tieto slúžia, ako dokazuje, jednoznačne k výskumu teológie Deuteronómia. Jedinú výnimku, ako hovorí autor v úvode (s. 9) týchto štúdií, tvorí prvý príspevok s názvom *Das Buch Deuteronomium* (s. 11 – 50), ktorý bol vydaný ako posledný (2015) zo všetkých príspevkov. Ide o podstatne prepracovaný príspevok z pôvodného z r. 1998, z 3. vydania známej vysokoškolskej učebnice *Einleitung in das Alte Testament*, ktorá v r. 2015 dosiahla už svoje 9. vydanie a ktorá, mimochodom, by si bezpochyby zaslúžila byť preložená aj do slovenčiny. Hoci tento príspevok bol vydaný ako posledný zo všetkých ostatných, stojí vhodne ako úvodný v celom zväzku, kým ostatné sú zoradené v chronologickom poradí podľa roku ich vydania. Navyše treba dodať, že v tomto príspevku autor vyšiel „s kožou na trh“. Deuteronomium sa totiž stalo na prelome tisícročí masívne študovaným posvätným textom a tento výskum priniesol najrôznejšie teórie o jeho vzniku. Úvodný príspevok ponúka aj akési základné nasmerovanie, ktoré by mal čitateľ držať v mysli aj pri ostatných príspevkoch. Tie vznikali ako súčasť Festschriftov, alebo to boli vyžiadané prednášky, alebo vznikali pre vedeckú debatu na konferenciách, napr. príspevok *Gott kämpft für Israel. Zur Intertextualität der Deuteronomistischen Landeroberrungserzählung mit Exodus 1–14* (s. 197 – 212), ktorý bol prednesený na konferencii o Exode v Badíne 11. septembra 2010 a ktorý ako jediný z 12 vyšiel aj v slovenčine v *StBiSl* 2 (2/2010) 94-111. Napriek tomu, že štúdie nie sú navzájom v úzkom systematickom súvisi, predsa ich spája jeden motív, a to *reč Deuteronomía*.

Táto zbierka všetkých už predtým publikovaných štúdií ponúka viacero výhod, vzhľadom k jednotlivo roztrateným štúdiám. Okrem toho, že sú pospolu a pri tomto ich „reprinte“ boli z pôvodných vydaní odstránené malé vecné alebo jazykové chyby, všetky texty majú navyše v hranatých zátvorkách uvádzané aj strany v pôvodnom vydaní. Viacero registrov v závere – biblický výberový (s. 300 – 303), vecný (s. 304 – 305), vybraných hebrejských slov (s. 306 – 307) a moderných autorov (s. 308 – 311) – dodáva jednotiacu hodnotu a dotvára kvalitu celku. Pomáha totiž odbornému čitateľovi nielen pri hľadaní motívov alebo hebrejských výrazov, ale aj pri výskume Braulikových téz. Tri štúdie *Deuteronomium 4,13 und der Horebbund* (s. 51 – 59), *Der unterbrochene Dekalog. Zu Deuteronomium 5,12 und 16 und ihr Bedeutung für den deuteronomistischen Gesetzeskodex* (s. 61 – 74) a *Deuteronomium 4 und das gegossene Kalb. Zum Geschichtsgehalt paränetischer Rede* (s. 75 – 87) skúmajú napr. parenetický charakter Dt 4, ale aj intertextuálne

prepojenia zmluvy (Dt 4,13) alebo príkazu soboty (5,12) v rámci Deuteronomia, a najmä s deuteronomickým kódexom. Štúdia „Die Worte“ (*hadd^ebārîm*) in Deuteronomium 1–11 (s. 89 – 107) systematicky skúma hebrejské *hadd^ebārîm* v jeho rôznych syntagmatických použitíach a definuje ich zmysel. Napr. zatiaľ čo samotné „slová“ (bez člena) *d^ebārîm* sa vzťahujú všeobecne a predovšetkým na Pánovu reč na Horebe alebo občas aj na Mojžišovu reč, tak spojený výraz „všetky tieto slová“ *kâl-hadd^ebārîmhâ'ellæh* má anaforickú funkciu a je referenciou na presne určené texty (v 12,28 na štyri bezprostredne predchádzajúce zákony o obetách; v 30,1 odkazuje na predchádzajúce požehnanie a kliatbu; v 32,45 na predchádzajúcu Mojžišovu pieseň).

Pre autora sú príslovečné vysoko precízne a detailné štúdie, akou je i Die deuteronomistische Landerberunserzählung aus der Josijazeit in Deuteronomium und Josua (s. 109 – 172), v ktorej rozvíja Lohfinkovu tézu a teológiu (1962) o obsadzovaní zeme z Joziášovho obdobia. Rovnako systematicky dôsledne je spracovaná štúdia o formule, ako náležite plniť príkazy (32 × v Dt) s názvom „Worauf ich euch heute eidlich verpflichte“. Beobachtungen zur Verpflichtungs-Formel des Deuteronomiums (s. 173 – 195). Nepochybne k zaujímavým štúdiám patria tri tematické teologické – Die „Glaubensgerechtigkeit“ im Buch Deuteronomium. Ein Beitrag zu den alttestamentlichen Wurzeln der paulinischen Rechtfertigungslehre (s. 213 – 239; vyšlo aj po česky v *ST* 13 (3/2011) 2-23: „Spravedlnost z víry“ v knize Deuteronomium. Příspěvek k starozákonním kořenům Pavlovy nauky o ospravedlnění), Die Liebe zwischen Gott und Israel. Zur theologischen Mitte des Buches Deuteronomium (s. 241 – 259) a Liebe und Gotteserkenntnis. Zu einer Besonderheit deuteronomischer Theologie (s. 261 – 269), v ktorých Braulik pojednáva o spravodlivosti a ospravedlivení, ako aj o láske ako o teologickom ťažisku Deuteronomia a o jej nevyhnutne sociálnom, spoločnom a spoločenskom rozmere. Posledná štúdia Die allgemeine Gesetzparänese und das „paränetische Schema“ (s. 271 – 297) sa zameriava na problematiku parenézy a vôbec neostane nič dlžná tým, ktorí vedia, že v detailoch jazyka Deuteronomia možno jasne identifikovať usporiadanosť motívov a ich diferen-cované použitie a odlišnosť nielen tém, ale i dôrazu na ne. Braulik skúma rôzne spôsoby využitia parenéz v Deuteronomiu. Parenéza niekedy slúži na povzbudenie k plneniu celého korpusu príkazov, resp. Dekalógu, alebo k plneniu jednotlivých príkazov či ich rôznych zoskupení. Autor identifikoval a vysvetlil 14 prípadov s rovnakou parenetickou schémou, pričom sa zameril na všeobecné povzbudzovanie o príkazoch.

Štúdiám, ktoré pochádzajú z cely benediktínskeho mnícha, ťažko vytknúť nepresnosť či i menšie chyby. No určite by čitateľovi boli nápomocnejšie, ak by ich závery autor usadil do širšej problematiky Deuteronomia. Avšak syntetický

pohľad ostáva v dnešných rokoch analýz len na horizonte očakávania a málokto zo skúsených učencov sa odváži ponúknuť ju vyvážene. Vo veci diachronických vrstiev Deuteronómia, v ktorých Braulik sumárne a smelo predkladá svoju teóriu (s. 21 – 28) o vzniku knihy, pokladá rámcové úvodné (1,1-5) a záverečné verše (34,10-12) za posledné a pochádzajúce najneskôr zo začiatku 4. storočia ako doplnok k niekoľkým zmienkam o Mojžišovej smrti (32,48-52; 34,1a*.7-9) ovplyvneným Kňazským spisom (Priesterschrift). Tie isté verše, ktoré boli už viac ako pred polstoročím radené k posledným redakčným vrstvám Pentateuchu (M. Noth), ostávajú aj v Braulikovom náhľade bez akéhokoľvek prepracovania ako posledné slovo Deuteronómia, pričom ich chápe iba ako časovo posunuté do redakcie o takmer dve storočia neskoršej. I keď recenzent na inom mieste ukázal (*Take off your sandals from your feet!* [ÖBS 32], 2008, 171-287), že predovšetkým 34,9-12 vytvára naratívne aj koncepcne nerozdeliteľnú jednotu a že teórie o vzniku týchto veršov mylne ignorujú literárnu stránku unikátneho záveru Pentateuchu, nemôže negratulovať edícii SBAB, že v ostatnom zväzku Braulik predkladá štúdie, ktorých analýza bude užitočnejšia – ako mnohí dúfajú – v pripravovanom komentári k Deuteronomiu (s. 9), na ktorom už Braulik s Lohfinkom pracujú mnohé roky. Aj každému slovenskému čitateľovi, ktorý používa Deuteronomium ako knihu k štúdiu a výskumu, sa vrelo odporúča nahliadnuť do Braulikových zozbieraných príspevkov – *Studien zu Buch und Sprache des Deuteronomiums* – dostupných v knižnici Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne.

Blažej Štrba
Univerzita Komenského v Bratislave
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Banská 28
976 32 Badín
Slovenská republika

GRILLI, Massimo – GUIDI, Maurizio – OBARA, Elžbieta:
Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica (Lectio 10), Cinisello Balsamo, MI – Roma: San Paolo – GBPress, 2016. 262 s. ISBN 978-88-215-9898-2.

Predkladaná monografia je dielom troch profesorov Pápežskej Gregorovej univerzity v Ríme. Cieľ štúdie výstižne ozrejmuje text na zadnej obálke knihy:

(...) príspevok k chápaniu Svätého písma ako komunikačnej udalosti, v presvedčení, že slovo – zvlášť to biblické – nielen „hovorí“, ale „koná“, pretože nenecháva a nechce nechať veci len tak, ako sú. To však znamená, že interpretácia nemôže zostať na úrovni sémantiky, ale musí vziať do úvahy aj komplexný mechanizmus komunikačnej interakcie a jej

implikovaných agentov v samotnom momente čítania textu. Monografia je v istom zmysle priekopnícka, pretože hoci na jednej strane v lingvistike je pragmatika etablovanou perspektívou, na strane druhej v biblickom skúmaní je ešte stále vo svojich začiatkoch.

Autori zvolili, vzhľadom na málo známu perspektívu v biblickom výskume, systematický prístup. V prvej časti knihy predkladajú teoretické axiomy pragmatiky, v druhej časti zasa konkrétne príklady aplikácie na biblický text. V úvode prof. Grilli upriamuje pozornosť čitateľa na *komunikačný* charakter Božieho približovania sa k človeku (Hebr 1,1-2a), ktorého základnou charakteristikou je *sprostredkovaná komunikácia* (s. 5 – 7). Avšak k modernému čitateľovi sa táto komunikácia dostáva skrze písané slovo, vo forme písaného textu, čo predstavuje ďalšie sproblematizovanie komunikácie. Práve preto je nevyhnutné spoznať spleť systém komunikácie ako prvý predpoklad k lepšiemu chápaniu Biblie. Čitateľovi nesmie ujsť „varovanie“ autorov, v ktorom zdôrazňujú, že pragmatika nie je alternatívnou metódou k ostatným (historicko-kritická, naratívna, rétorická atď.), ale je komplementárnou perspektívou, ktorá je vnímavá na pragmatický potenciál textu (s. 7).

Prvá časť *Komunikácia a pragmatika: teoretické aspekty* sa delí takto: *Interpretácia a čin. Pragmatický aspekt biblického textu* (s. 11 – 46); *Otázky kontextu: vplyv kontextu na text* (s. 47 – 82); *Lingvistické akty: vplyv textu na kontext* (s. 83 – 120). V druhej časti *Komunikácia a pragmatika: čítanie biblických textov* autori predkladajú tri pasáže, ktoré analyzujú z perspektívy pragmatiky: *Vzťah s Bohom. Iz 58,1-14* (s. 121 – 160); *Posledné a predposledné slová. Mt 5,1-12* (s. 163 – 202); *Nasledovanie a milosrdenstvo. Mt 9,9-13* (s. 203 – 238). V závere monografie nájde čitateľ reprezentatívnu bibliografiu k pragmatickej a komuni-kačnej problematike a rovnako aj bibliografiu k vybraným biblickým statiam (s. 240 – 252).

Impulz k takémuto hermeneutickému prístupu treba hľadať v 60. rokoch minulého storočia, kedy došlo k znovuobjaveniu jazyka ako prostriedku komunikácie, a nielen ako zdroja informácií. Druhým dôležitým momentom bolo uvedomenie si performatívneho aspektu slova (slovo koná, vplýva, vyzýva, nalieha... a nielen informuje). A nakoniec to bol dôraz, ktorý II. vatikánsky koncil kládol na Božie slovo, ktoré sa vtelilo do ľudského slova (DV 12). Dokument Pápežskej biblickej komisie *Interpretácia Biblie v Cirkvi* (1993) okrem iného zdôrazňuje dôležitosť jazyka a využitia jeho mechanizmov k lepšiemu porozumeniu Božieho slova. Pragmatický alebo pragmalingvistický prístup – ako zdôrazňujú autori – nenahrádza historicko-kritickú metódu ani ostatné metódy, ale ponúka komplementárnu perspektívu, ktorá oslobodzuje vnímanie textu od jeho čisto historického pohľadu. Nezdôrazňuje *len* historického autora a jeho úmysel.

Veľmi dlho sa biblický text považoval za okno do dejín, a následne text zostával uväznený v historickej minulosti. Biblia sa stala hermeneuticky uzavretou knihou (s. 13). Pragmatický prístup odкрýva mechanizmy predovšetkým komunikácie skrze písaný text a takto ukazuje na Bibliu ako komunikačnú udalosť. Napomáha tak realizáciu dialógu medzi svetom textu a svetom čitateľa, ku ktorému dochádza v procese čítania (s. 14). Treba dodať, že nejde o komunikáciu uskutočnenú *vtedy a tam*, ale aj o *tu a teraz*. Z tejto perspektívy prekračuje prístup, ktorý chápe *pragmatiku* textu iba v jeho dejinnom kontexte a až v druhom kroku odкрýva pôsobenie textu na reálneho čitateľa¹. Pragmatická analýza tohto typu nerieši úspešnosť komunikácie v historickom kontexte, ani pôsobenie textu v dejinách.

Pozadie takéhoto vnímania textu a samotného procesu čítania spolu s konceptom komunikácie nachádzame v bohatej diskusii v oblasti filozofie jazyka a literárnej vedy. Stačí si spomenúť na autorov, ako sú Austin, Searle, Jakobson, Eco, Ricoeur, Weinrich, Iser, Gadamer, Wittgenstein, Verschueren, Grice a ďalší. Prvú axiómu tohto uvažovania možno zhrnúť nasledovne: Hovoriť a písať sú dve formy toho istého jazyka, pretože ich „podhubím“ je ten istý jazykový systém. Avšak obidve využívajú rozdielne charakteristiky systému a svoj potenciál získavajú rozdielnym spôsobom (s. 33). Druhá axióma je charakter samotného textu, ktorý sa analyzuje. Každý text spúšťa istý typ stratégie, ktorý usmerňuje interpretáciu. Preto je nutné objavovať textové stratégie, ktoré sa nachádzajú v samotnom texte a ktoré sú princípmi správnej interpretácie (s. 35, 164). Autor tvorí svoj text s úmyslom odovzdať ho čitateľovi, ktorý text pochopí. Tvorí tak, aby jeho stratégie (morfologické, syntaktické, sémantické, štylistické...) mohli byť s úžitkom „odhalené“. Tieto textové stratégie kodifikácie a dekodifikácie – ak zostaneme pri terminológii komunikácie – nazývame implicitným (modelovým) autorom a implicitným (modelovým) čitateľom (s. 36 – 38). Nejde však o stotožňovanie reálneho autora a reálneho čitateľa, ale o odhaľovanie intencie reálneho autora, ktorá je formulovaná v samotných štruktúrach textu. Reálny autor zanecháva za sebou textovú stratégiu na úrovni genézy diela (implicitný autor) a v procese kvalifikovaného, analytického čítania sa tieto stratégie odhaľujú (implicitný čitateľ ako interpretačná stratégia). Nakoniec dochádza k stretnutiu horizontov (Ricoeur), k dialógu, v ktorom čitateľ nielen chápe text, ale začína „chápať aj seba samého v perspektíve textu“ (s. 38).

Štúdium textových stratégií – okrem klasického rozvrhu historicko-kritickej metódy a literárnej kritiky – v sebe zahŕňa aj adekvátnu analýzu „povedaného“ (napísaného, sémantika pre zjednodušenie) a „mieneného“

¹ Porov. POKORNÝ, Petr: *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu Bible*, Praha: Vyšehrad, 2006, 49-52, 194-201.

(pragmatika). Všetky slová sa nachádzajú vždy v istom kontexte, ktorý vplýva podstatnou mierou na intencionálny potenciál textu. Kontextová závislosť, podmienenosť, je podstatnou vlastnosťou ľudského jazyka (aj v písanej forme). Pre lepšie pochopenie úvodný príklad z 2. kapitoly:

Fínsko, začiatok mája, Helsinská univerzita. Vonku slnečno, 17 stupňov. Pre Fínov príjemné teplo. Otvorené okná. Prednášku začína profesor z Konga. Po chvíľke poznamená, že „dnes je trošku sviežo, však?!“. Študenti sa nechápavo pozerajú na seba, veď konečne je teplo! Jednému z nich „dôjde“ a zatvorí okná. Profesor sa poďakuje a pokračuje v prednáške. (s. 47)

Intencionalita výpovede sa nekryje so sémantikou tej istej výpovede. Všetko závisí od kontextu. Význam výpovede závisí od kontextu, v ktorom sa realizuje (s. 55, 110 – 113). Kontext sa konštruuje v procese analytického čítania nasledovne:

- *text* a *ko-text* (vrstva diskurzu vo svojej morfológicko-syntaktickej, štylistickej a sémantickej koherencii spolu s textom, ktorý vybranú pasáž predchádza a po nej nasleduje);
- *naratívna štruktúra*;
- *kompetencie* (encyklopédie) – systém poznatkov *predpokladaných* autorom a *konštruovaných* počas procesu čítania. Ide o referenčný systém, ktorý sa tvorí na základe predchádzajúcich poznatkov, interpretácií už čítaných textov, skúseností atď. V prípade začiatku Mt autor predpokladá poznanie významu genealógií, staro-zákonných prorociev o Mesiášovi (a SZ vôbec). Konštruovaná encyklopédia sa vytvára v priebehu rozprávania Mt, kde autor napríklad odhaľuje, že dávidovský Mesiáš je zároveň Trpiacim služobníkom Pána.

Tento typ analýzy smeruje k formulovaniu ilokučnej intencie autora, ktorá sa nachádza v samotnej štruktúre textu. Na základe výskumov Austina, Searla a Grice hovoríme o troch typoch rečových skutkov – činov: lokučný (sémanticko-syntaktická výpoveď), ilokučný (čo sa robí, keď sa hovorí-píše: presviedčať, varovať, nabádať, chváliť, karhať) a perlokučný (čo sa robí hovorením: dosiahol zmenu, prinavrátil utekajúcich, povýšil alebo oslobodil...). Tieto rečové skutky sú tri perspektívy jedného textu. Mnohokrát ilokučný skutok je nepriamy. Napríklad Iz 1,13: „Neprinášajte viac márnú obeť, ona je mi dymom ošklivým.“ Ilokučná sila alebo čin je *prikaz*, vyjadrený aj imperatívom slovesa. Avšak ten istý skutok sa vyjadruje nepriamo, skrze afirmáciu, v Iz 1,11: „Načo mi množstvo vašich obetí? – hovorí Pán. Nasýtený som zápalmi baranov a tukom krmných teliec; v krvi býčkov, baránkov a capov nemám zaľúbenie.“ Cieľom pragmatickej analýzy je teda odhaliť ilokučnú silu, intenciu textu ako spôsob vplyvania na čitateľa. Týmto spôsobom sa odhaľuje svet textu, horizont textu, ktorý sa konfrontuje v mysli reálneho čitateľa

s jeho vlastným videním sveta. Takto dochádza k dialógu, ku komunikácii medzi Božím slovom a jeho čitateľom. Do ľudského šatu vtelené Božie slovo (*DV* 12) práve kvôli svojmu bytiu, prebývaniu v ľudskom tele, využíva princípy medziľudskej komunikácie.

V druhej časti monografie (s. 121 – 240) autori predkladajú tri pasáže na pragmatickú analýzu. Dotkneme sa analýzy Mt 5,1-12 s'aby preddavok, *ochutnávka*. Textové stratégie, ktoré používa autor, okrem iného obsahujú aj narážky na starozákonné texty a citácie, ktoré podstatne ovplyvňujú implicitného čitateľa v jeho chápaní hlavnej postavy, Ježiša. K 5. kapitole Mt sa dostáva s vybudovanou, konštruovanou kompetenciou: vidieť Ježiša vo svetle SZ a čítať prítomnosť Ježiša vo svetle biblickej minulosti. K tomu slúžia okrem iného aj autorove poznámky „a stalo sa to, aby sa naplnilo...“. Autor upozorňuje čitateľa aj na „škandály“, ktoré tieto dejiny so sebou nesú (cudzinky v genealógii) a ilokučná sila/intencia spočíva v príprave čitateľa na škandál „Ježiš z Nazareta“: ukrižovanie. Celý Ježišov príbeh je však pokračovaním Božieho zasahovania do dejín (Mt 4,17). Toto tvorí časť ko-textu (všetko, čo predchádza, a aká je jeho funkcionálnosť) (s. 165 - 169).

Morfologická a syntaktická analýza pasáže ukazuje na samotný text a jeho kohéziu. Poznámka o výstupe na horu a Ježišovo sedenie dotvára kontext a dáva udalosti výnimočný charakter. V štylistike si treba všimnúť emfatické postavenie *makarioi*, ktoré sa syntakticky viaže v prítomnom čase: „blahoslavení (sú) chudobní v duchu...“ Jednotlivé výpovede by mohli byť formulované aj inak: „Chudobní v duchu sú blahoslavení, lebo... Plačúci sú blahoslavení, lebo...“ Prvé a ôsme blahoslavenstvo (vv. 3 a 10) je formulované v prítomnom čase („ich je“) a tvoria inklúziu k šiestim blahoslavenstvám, ktoré sú formulované v budúcom čase: „budú potešení, budú dedičmi...“

Avšak čitateľ musí dbať na *nie grécke* pozadie textu, a tak časy v semitskej gramatike hovoria viac o vide než o čase, čiže o vide dokonavom alebo nedokonavom (s. 170 – 173). Zmienené kategórie ľudí sú požehnané, blahoslavené, lebo Boh je blízko a on zaručuje realitu požehnaní. Afirmatívna forma výpovede je však *komisívna* (záväzok realizácie), teda samotný Boh sa zaručuje, spôsobuje, že tieto kategórie sú požehnané (s. 198).

Aká je pragmatická funkcia/ilokučná sila danej syntaktickej a štylistickej štruktúry? Mt predkladá svojim poslucháčom slobodné Božie konanie v Ježišovi z Nazareta, ktoré je napĺňaním starozákonných proroctiev a pokračovaním Božieho účinkovania v dejinách. Zároveň sa zaručuje, že skôr, než niečo žiada (Mt 5,16–7,20), sám dáva: *už sú* blahoslavení. V dôsledku toho je konanie, napĺňanie požiadaviek Kráľovstva, tiež výsledkom daru Boha Izraela (s. 195 – 198), a preto je realizovateľné, nie je neuskutočiteľnou ťarchou. Implicitný čitateľ prijíma tento

dar a vykročí za Ježišom. Stretnutie horizontov však spočíva v tom, či reálny čitateľ, ktorý odhalil tento ilokučný zámer, prijíma túto perspektívu a na jej základe „prepíše“ svoje postoje. Zostáva slobodný aj neprijať ju.

V závere môžeme konštatovať, že monografia je výbornou úvodnou štúdiou do problematiky textovej komunikácie, aplikovanej na biblickú exegézu. Hoci autori pripúšťajú začiatkový, úvodný, ešte stále vo fermentácii sa nachádzajúci profil prístupu, predsa výskum za posledných tridsať rokov dospel ku koherentnému systému analýzy, v ktorej sa postupy historicko-kritickej a ostatných metód využívajú z perspektívy komunikačnej a pragmatickej. Zjednodušene by sme mohli povedať: prečo takto, a nie inak použil autor svoj materiál? Aká je ilokučná sila výpovedí v dialógoch alebo v monológu? Aká je ilokučná sila syntakticko-štylistickej štruktúry? Ktorým smerom riadi komunikačný proces? Akú odpoveď dáva implicitný čitateľ na daný komunikačný impulz? Aký vplyv vytvára tento impulz spôsobom textovej stratégie na čitateľa?

*Róbert Jáger
Dominikánske nám. 13
043 43 Košice
Slovenská republika*

GRILLI, Massimo: *Evanjelium podľa Jána: Úvod a teológia (Biblica)*. Preklad Iveta Zemková. Predslov k slovenskému vydaniu Iveta Strenková, Ružomberok: Katolícke biblické dielo, 2017. 166 s. ISBN 978-80-89120-49-9.

Publikácia talianskeho exegéty Massima Grilliho *Evanjelium podľa Jána: Úvod a teológia* je už jeho piata kniha preložená do slovenského jazyka a vydaná na Slovensku Katolíckym biblickým dielom. Slovenský čitateľ tak dostáva do rúk – po knihách venovaných jednotlivým synoptickým evanjeliám a Skutkom apoštolov – i dielo venované poslednému kánonickému evanjeliu. Autor knihy je slovenskému publiku už pomerne známy, a to i vďaka sérii prednášok, ktoré predniesol v roku 2014 na pozvanie Katolíckeho biblického diela. Massimo Grilli je profesorom biblickej teológie Nového zákona na Teologickej fakulte Pápežskej univerzity sv. Gregora v Ríme. Zaoberá sa prevažne synoptickými evanjeliami. Jeho metodológia má dve ohniská – biblicko-teologickú a pragmatickú interpretáciu.

Titul recenzovanej publikácie *Evanjelium podľa Jána* prezrádza objekt záujmu a podtitul *Úvod a teológia* jej cieľ, ktorým je podať „historicko-literárne súradnice pre pochopenie štvrtého evanjelia“ (s. 7) a prostredníctvom interpretácie vybraných textov štvrtého evanjelia priblížiť jeho teologické poslanstvo, ktoré „sa točí okolo motívu cesty viery“ (s. 8). Ako prezrádza sám autor v úvode (s. 7 – 8), táto kniha je záverom série „krátkych komentárov k evanjeliám a ku Skutkom

apoštolov, ktoré sú ovocím stretnutí *Slovo, Duch a Život*“, uskutočnených v talianskom meste Camaldoli. Predslov k prekladu (s. 5 – 6) tejto knihy napísala riaditeľka Katolíckeho biblického diela na Slovensku a iniciátorka prekladov kníh Massima Grilliho a ich vydávania – Iveta Fides Strenková CJ.

Ako prezrádza podtitul knihy, tá ma dve časti. Prvá časť s názvom „Historicko-literárne súradnice Jánovho evanjelia“ na približne štyridsiatich stranách prezentuje základné introduktívne charakteristiky Evanjelia podľa Jána. Autor začína v prvej podkapitole – „Jánovo evanjelium v tradícii Cirkvi“ (s. 13 – 15) – stručným predstavením percepcie tohto evanjelia v Cirkvi. Najskôr sa sústreďuje na prvé tri storočia, následne náhle prechádza k 18. storočiu ako k obdobiu, keď sa začalo kritické štúdium evanjelia.

Autor na začiatku úvodnej časti píše, že pri analyzovaní diela je nevyhnutné, aby synchronná analýza predchádzala diachrónnej (s. 17). Tento prístup je metodologicky správny a umožňuje na základe celistvého pohľadu na aktuálny text daného diela vnímať nielen jeho myšlienkový prúd, ale i prípadné literárne cezúry alebo iné signály, poukazujúce na proces vzniku evanjelia, ako kľúčové indikácie pre diachrónne štúdium. Tento prístup však nie je v úvodnej časti uplatnený dôsledne, pretože po synchronne zameranej analýze štruktúry evanjelia („Makroštruktúra diela“) nasleduje síce diachrónne zamerané skúmanie vzniku evanjelia („Formovanie evanjelia“), no autor sa opäť vracia k synchronne zameranému štúdiu, sústredenému najskôr na vzťah Jána k synoptickým evanjeliám („Ján a synoptici“) a následne na jeho literárne výrazové prostriedky („Slovná zásoba, štýl a naratívne techniky“). Nakoniec autor znovu realizuje diachrónne analýzy, týkajúce sa genézy evanjelia („Autor, dátum a miesto vytvorenia“ a „Ján a okolitý svet“). Nie je tak dôsledne dodržaný spomínaný princíp – najskôr synchronne a neskôr diachrónne analýzy – kvôli čomu sa narúša plynulosť argumentácie autora, a tak i myšlienková kohézia textu.

Ako priznáva Massimo Grilli na s. 11, prvá, introduktívna časť vo veľkej miere vychádza z klasického diela Raymonda E. Browna *An Introduction to the Gospel of John* (v talianskom preklade). V prvej časti knihy teda nenachádzame Grilliho originálne skúmanie diela, ale zhrnutie a stručné predstavenie pohľadov, týkajúcich sa literárnej charakteristiky evanjelia a jeho vzniku, tak ako sú akceptované väčšinou súčasných exegetov. Massimo Grilli sa okrem toho odvoláva i na iné (prevažne po taliansky vydané) diela, najmä štúdie Ignaca de la Potterie alebo Giuseppe Segallu. Pri spracovaní introduktívnych tém Grilli vo všeobecnosti vyberá niekoľko reprezentatívnych teórií. Tento postup je ospravedlniteľný charakterom knihy, ktorá nemá ambíciu byť vedeckou monografiou, ale syntetizujúcou publikáciou na solídnej odbornej úrovni.

V druhej podkapitole „Makroštruktúra diela“ (s. 17 – 24) po predstavení návrhov dvojdielnej štruktúry evanjelia (Dodd), jeho členenia podľa sviatkov (Mollat) a dramaticko-literárnej štruktúry (Mlakuzhyil) sa Grilli prikláňa k naratívno-dramatickému postupnému členeniu evanjelia (de la Potterie), ktoré čiastočne adaptuje. Podľa Grilliho táto štruktúra najlepšie dokáže vystihnúť dialektiku zjavenie – reakcia (s. 24), charakteristickú pre posledné kánonické evanjelium.

Tretia podkapitola je venovaná diachrónnej téme formovania evanjelia (s. 25 – 30). Pre Grilliho je charakteristické, že v otázkach vzniku evanjelia (jeho autora či miesta vzniku) veľkú váhu priznáva externým svedectvám z tradície. Podľa talianskeho exegéty, ktorý sa usiluje zosúladiť viaceré (často nekompatibilné) teórie, Evanjelium podľa Jána je spisom, ktorý má základ v orálnej tradícii a je plodom komplexného vývinu. Massimo Grilli sa prikláňa k názoru, že apoštol Ján stál na počiatku formovania sa evanjelia a je apoštolským garantom evanjeliovej tradície. Evanjelium malo prejsť rôznymi formami spracovania, zapracovaním rôznych prameňov, napríklad *Semeia* – *Quelle*, prameňa rečí, atď. (Bultmann, Schnackenburg), ktoré kolovali v jánovskom spoločenstve. Nakoniec bol evanjeliový spis poddaný viacnásobnému redakčnému procesu (Schwartz, Wellhausen, Schnackenburg, Brown).

V ďalšej podkapitole, venovanej vzťahu Evanjelia podľa Jána k synoptickým evanjeliám (s. 31 – 34), autor knihy predstavuje zhody a rozdiely medzi prvými tromi a posledným kánonickým evanjeliom. Chýba však aspoň naznačenie, na čom je založený vzťah Jána a synoptikov.

Piata podkapitola (s. 35 – 38) je venovaná typickým výrazovým prostriedkom Jánovho evanjelia, prostredníctvom prezentácie ktorých sa taliansky exegéta snaží ukázať jeho literárnu osobitosť.

V šiestej podkapitole – „Autor, dátum a miesto vytvorenia“ (s. 39 – 43) – sa Massimo Grilli opäť vracia k diachrónnej problematike. V otázke autorstva Grilli zastáva názor, že za výslednú podobu evanjelia sú zodpovedné tri skupiny autorov (individuálnych i skupinových): 1) milovaný učeník, stotožnený v Jn 21,24 s hlavným svedkom evanjeliovej tradície; 2) členovia „jánovskej školy“, ktorí sú strojcami dlhého procesu dramatizácie základnej evanjeliovej tradície; 3) posledný redaktor zodpovedný nielen za záverečnú redakciu, ale i za dodatky (napr. 21. kap.). Čo do dátumu vzniku evanjelia taliansky exegéta prijíma pohľad R. E. Browna, ktorý datuje jeho záverečnú redakciu medzi roky 80 – 100. Pri prezentovaní teórií, hovoriacich o mieste vzniku evanjelia, Grilli predstavuje tri najväznejšie hypotézy: a) Alexandria, b) Antiochia alebo širšie Sýria, c) Efez. Autor je však v tejto problematike nekonzistentný, pretože na s. 43 tvrdí, že nijaký odborník sa nedomnieva, že evanjelium bolo napísané v Egypte (*sic!*), na území ktorého sa nachádza práve Alexandria.

V siedmej podkapitole „Ján a okolitý svet“ (s. 45 – 47), ktorá uzatvára introduktívnu časť knihy, M. Grilli prezentuje štyri základné myšlienkovonáboženské tradície, ktoré mohli najvýraznejšie ovplyvniť teologické myslenie Evanjelia podľa Jána: a) gnosticizmus, b) helenizmus, c) judaizmus, d) Starý zákon.

Je zrejmé, že kniha nemá ambíciu byť vyčerpávajúcim štúdiom Evanjelia podľa Jána (čo autor zdôrazňuje v talianskom podtitule knihy, ktorý znie „Elementi di introduzione e teologia“), ale i tak sa môžeme pýtať, prečo autor aspoň nespomenul najnovšie výsledky naratívnych analýz (napríklad priblížením témy charakterizácie postáv) alebo napríklad štúdie J. Beutlera na tému judaistického pozadia evanjelia, ktorými mohol vhodne doplniť siedmu podkapitolu prvej časti knihy („Ján a okolitý svet“), či nesmierne aktuálne a bohaté skúmania intertextuálnosti evanjelia.

Druhá časť knihy je zameraná na interpretáciu deviatich vybraných pasáží štvrtého kánonického evanjelia. Ich výber bol pravdepodobne podmienený potrebami stretnutí v Camaldoli, čo však Massimo Grilli – na škodu čitateľa – v knihe nevysvetľuje. Pri interpretácii pasáží sa snaží pred čitateľom ukázať evanjelium ako cestu človeka, proces hľadania, ktorý je zacielený na vieru človeka. Vychádza pritom z prvých slov Ježiša, „Čo hľadáte?“ (Jn 1,38), a zároveň upriamuje pozornosť na vrcholný moment, keď sa zmŕtvychvstalý Kristus pýta Márie Magdalény, „Žena, koho hľadáš?“ (Jn 20,51). Massimo Grilli tak ukazuje naráciu evanjelia ako takú, ktorá smeruje od hľadania (niečoho) k stretnutiu sa s osobou Zmŕtvychvstaleho. Motív hľadania preto taliansky exegéta zahrnul do názvov viacerých častí venovaných interpretácii jednotlivých perikop: „Čo hľadáte? (Jn 1,35-42)“; „Hľadanie integrovaného človeka (Jn 3,1-21)“; „Hľadanie nepokojnej ženy (Jn 4,1-30)“; „Hľadanie nevidiaceho (Jn 9,1-41)“.

Interpretácia jednotlivých evanjeliových pasáží sa uskutočňuje podľa rovnakej schémy. Najskôr vystupuje krátkučké vovedenie do pasáže, často s vysvetlením jej literárneho kontextu. Potom nasleduje analýza kompozície perikopy. Tá je okrem prípadu dvoch perikop (Jn 1,1-18 a 18,28–19,16a) priblížená veľmi jednoducho na základe najmä obsahových kritérií, bez sústredenia sa na hlbšie diskurzívne či naratívne štruktúry. V tomto prípade je škoda, že Massimo Grilli výraznejšie nevyužil výsledky štruktúrnych analýz, predstavené v komentári Y. Simoensa uvedenom medzi základnou literatúrou. Totiž, obsahovo orientované kompozície perikop, ako ich predstavuje Grilli, majú prevažne lineárny charakter, ktorý však nevystihuje plne koncentrický a špirálovitý charakter Jánovho myslenia. Nasleduje vlastná analýza textu danej pasáže, ktorá je nazvaná „Textová sémantika“. Autor sa zameriava najmä na teologický význam textu, čomu sú podriadené jeho analýzy. Grilliho explanácie sa sústreďujú na celkový význam

väčších textových častí a len ojedinele na sémantiku konkrétnych termínov, keď sú to pojmy, ktoré sú v danej perikope významovo dôležité, napr. termín „sarx“ (Jn 1,14), „anōthen“ (3,3), „agapaō“ (13,1), atď. Massimo Grilli analyzuje Jánov text primárne vo svetle biblických – najmä starozákonných – paralel, čo nepochybne zodpovedá Jánovej teológii, no zároveň i starobylému interpretačnému presvedčeniu, že Bibliu najlepšie vysvetľuje Biblia sama. Práve v týchto častiach vynikajú Grilliho interpretačné schopnosti. Preukazuje dobré poznanie rôznych biblických kníh a tradícií, medzi ktorými sa slobodne pohybuje a ktoré dokázu trefne ukázať ich spojenie s Jánovými textami. Treba však poznamenať, že neraz chýba i poukázanie na helenistické či helenisticko-judaistické pozadie niektorých Jánových termínov či myšlienkových štruktúr (napr. termínu „logos“, juridickej koncepcie svedectva, symboliky vody, atď.). Osobitosť a originalita Grilliho exegetického prístupu však najviac vyznieva v poslednej časti interpretácie každej perikopy, ktorú nazýva „Prvky teologickej antropológie“. Ide tu o predloženie významu posolstva danej perikopy pre obsah viery človeka a jeho duchovný život. V tomto zmysle zrejme Grilli používa slovné spojenie „teologická antropológia“, pretože mu nejde o odhalenie kristológie, soteriológie či ekleziológie daného textu, ale o ukávanie toho, ako jeho posolstvo môže napomôcť čitateľovi rozvinúť v sebe to najhlbšie a najvznešenejšie ľudské (antropologické), ktoré zjavil Boh, ktorý sa stal človekom. Ako už bolo povedané v úvode tejto recenzie, Massimo Grilli sa vo svojej odbornej práci zameriava na pragmatickú interpretáciu, a preto i pri interpretácii posolstva jednotlivých perikop sa snaží zvýrazniť to, k čomu sa snaží daný evanjeliový text formovať svojho čitateľa. Špecifický prístup Grilliho je viditeľný i v tom, ako sa pokúša posolstvo plné mystéria priblížiť čitateľovi prostredníctvom poetických, filozofických či duchovných diel, ktoré svojou výrazovou podstatou dokázu viac podkryť závoj tajomstva, než to dokáže čisto analyticko-exegetický jazyk. Cituje filozofov (S. Kierkegarda, E. Lévinasa a M. Bubera), teológov (D. Bonhoeffera, Ch. Yannarasa, Maxima Vyznavača a Efrema Sýrskeho) a poetov (R. M. Rilkeho, N. Hikmeta, O. Springera). Najmä záver knihy je nasýtený odvolávaním sa na vyjadrenia A. Camusa, F. M. Dostojevského, G. Ungarettiho, Sofokla a H. Künga.

Pred záverečným obsahom sa nachádza zoznam Základnej bibliografie, ktorá viditeľne nie je súpisom citovanej literatúry, ale autorovým výberom predmetnej literatúry v talianskom jazyku, ponúkanom talianskemu čitateľovi na ďalšie štúdium. V tomto zmysle slovenskí redaktori publikácie mohli výber literatúry vhodne doplniť i o publikácie v slovenskom či českom jazyku, aby tak zoznam základnej literatúry plnil svoju predpokladanú funkciu aj vo vzťahu k slovenskému (či českému) čitateľovi.

Čo sa týka úrovne prekladu tejto knihy, je treba na prvom mieste poznamenať, že jeho autorke (Ivete Zmenkovej) sa podarilo vytvoriť text čitateľný a zrozumiteľný, i keď niekedy z neho cítiť taliansky prototext. Napr. na s. 45 a 47 píše o „humuse“ Jánovho myslenia, ktorým mal byť podľa rôznych autorov gnosticizmus, helenistické myslenie, judaizmus či Starý zákon. Osobne sa mi zdá vhodnejšie použitie slovenského ekvivalentu „živná pôda“. Na s. 88 pozn. č. 47 uvádza ako zdroj *Odi di Salomone 12,1-2*, čo bolo potrebné preložiť ako *Šalamúnove ódy 12,1-2*. Na druhej strane oceňujem, že prekladateľka v poznámkach pod čiarou neraz uvádza vysvetlenie literárno-vedných termínov, ktoré M. Grilli používa vo svojej knihe a ktoré by mohli byť pre čitateľa nejasné.

Na záver je možné povedať, že v preklade knihy M. Grilliho slovenský čitateľ dostáva do rúk dielo, ktoré je čitateľsky prístupné a vhodné predovšetkým ako fundovaný historicko-literárny úvod k Evanjeliu podľa Jána a solídna interpretácia posolstva jeho niektorých perikop. Môže byť používané ako študijná literatúra v rámci základného teologického štúdia a tiež v prípade konkrétnych pasáží ako pomôcka pri príprave na biblické vyučovanie či homíliu.

*Branislav Kluska
Pedagogická fakulta
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hrabovská cesta 1
034 01 Ružomberok
Slovenská republika*

2016 International Meeting of the Society of Biblical Literature, Seoul (Jižní Korea)

V prvním červencovém týdnu, 3. – 7. 7. 2016, se v jihokorejské metropoli Seoulu konala pravidelná mezinárodní konference Společnosti pro biblickou literaturu (Society of Biblical Literature, dále SBL), která v současné době čítá kolem 8 500 členů. V posledních letech je záměrem společnosti poskytovat prostor pro mezinárodní setkávání biblických badatelů nejen v evropském a severoamerickém prostoru, nýbrž „vyjíždět“ a objevovat prostory nové.

Letošní setkání na půdě Yonsei University bylo bezesporu jedinečnou zkušeností pro všechny účastníky konference. Univerzita navazující na činnost protestantských misionářů v Koreji v 19. století měla svou předchůdkyni v Chosen Christian College (založena 1915), která se postupně proměnila v Yonhee University, až našla definitivně místo v Yonsei University (1957). Během konference byla prezentována úspěšná činnost tamní mezinárodní teologické školy Global Institute of Theology, která spojuje vědeckou rigoróznost a misionářský rozměr teologie. Mimo jiné poskytuje formaci zahraničním studentům z asijských a afrických zemí.

Schopnost SBL integrovat do volné spolupráce regionální uskupení se ukázala mimo jiné v tom, že na konferenci byl dán prostor těmto odborným společnostem: Korean Society of Old Testament Studies, The New Testament Society of Korea a Society of Asian Biblical Studies. Během konference se pracovalo ve 47 sekcích, které zahrnovaly nejen tradiční tematiku, jako starozákonní a novozákonní knihy, metodologické otázky a historicko-kulturní background biblických dějin, ale také nabízely vhléd do nových oblastí bádání, které s četbou Bible souvisejí. V nich se uplatnila také některá lokální témata. Mezi zvláštní události konference lze řadit zejména sekce o studiu Bible v korejském kontextu a o biblické překladech v globálním kontextu a na poli digitálních pomůcek především prezentaci Accordance Bible Software.

Převažující účast asijských biblistů mohla účastníky z jiných částí světa přesvědčit, že v tomto prostoru mají veliký potenciál pro navazování nadějně

spolupráce. Evropské zastoupení nebylo početné. Z nám blízkých zemí na konferenci aktivně vystoupil kromě autora této zprávy také Bartosz Adamczewski z Varšavy a Ida Frölichová z Budapešti. Jistě nebylo možno přehlédnout přítomnost Thomase Römera, člena Collège de France a University ve švýcarském Lausanne s jeho brilantní prezentací o vztahu Mojžíše a Árona v Pentateuchu a rovněž vystoupení Davida Hamidoviče z téže univerzity.

Jaroslav Brož se mimo jiné účastnil práce v sekci „Epistle to the Hebrews“ (List Židům) a vystoupil s příspěvkem „*Something better for Us*“ (Heb 11:40): *The Social Categories „Honor/Shame“ Applied on the Audience in Hebrews 11 as an Example of Re-Contextualizing Old Testament Figures and Stories* (= Společenské kategorie „čest/hanba“ aplikované na adresáty v Listě Židům 11 jako příklad re-kontextualizování starozákonních postav a příběhů). Z dalších je možno vyzdvihnout prezentaci Victora Rhee (Biola University): *Christology in Hebrews 1:5-14: Three Stages of Christ's Existence*, nebo přednášku Davida M. Moffitta *Abel's Sacrifice in Hebrews and Material Culture: The Witness of Some Mosaics of Ravenna*. K vysoké úrovni diskuse přispěla mimo jiné také přítomnost velikána mezi komentátory Listu Židům Harolda Attridge.

K celkovému prožitku kvalitní konference přispělo kromě bohatého obsahu a skvělé organizace také prostředí univerzitního kampusu, které spojuje velký prostor poskytnutý přírodě a příjemnou a účelnou moderní architekturu. Ke konferenční kultuře patří také poznávání místní historie a současného života obyvatel dané země. I v tomto ohledu Seoul poskytuje nevšední možnosti, k nimž patří jak návštěvy několika historických (většinou nově rekonstruovaných) královských paláců a stylových městských čtvrtí nebo zkušenost večerního a nočního tepotu velkoměsta. Zajímavá je také pouť po křesťanských stopách v korejských dějinách i současnosti. Hluboký dojem v člověku zanechá jak návštěva prvního katolického kostela, dnes katedrály Meyongdon Neposkvrněného Početí Panny Marie a svatého Mikuláše, tak místo mučednické smrti Ondřeje Kim Taegona a mnoha dalších křesťanů na břehu řeky Han.

Účast J. Brože na konferenci byla součástí plnění grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

Jaroslav Brož
Katolická teologická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Thákurova 3
160 00 Praha 6
Česká republika

Odborné kolokvium „Kdo byl Melchisedech? Postava kněze-krále v biblických textech a v dějinách jejich působení

Na sklonku roku 2016 uspořádala Katedra biblických věd Katolické teologické fakulty UK krátké odborné kolokvium, jehož středem a východiskem byla postava Melchisedecha, neizraelského krále, kterému je ve starozákonním kánonu věnována jen okrajová pozornost. O to víc přitahoval pozornost v židovských spekulacích doby Druhého chrámu a v pozdějším rabínském judaismu. Křesťanští autoři, inspirováni novozákonním Listem Židům, zhodnocují význam Melchisedecha v souvislosti s Kristovým kněžstvím. Toto spojení starozákonního nelévijského kněze s novozákonním christologickým kultem našlo prostor nejen v teologických spekulacích a duchovních vizích, ale vstoupilo také do liturgických textů a do křesťanské ikonografie.

Referenty na kolokviu byli výlučně učitelé Katolické teologické fakulty UK, převážně z biblické katedry, ale zazněl také jeden kunsthistorický příspěvek.

Starozákonní perspektivu o Melchisedechovi v knize Genesis 14 představil Pavel Větrovec. Na to navázala dvě témata, která Jaroslav Brož spojil v jediném příspěvku: Melchisedech v židovské literatuře Druhého chrámu, zejména v kumránských spisech, a funkce pohanského kněze-krále v argumentaci autora Listu Židům. Sylva Ondrejčíková v lingvisticky zaměřeném příspěvku ukázala, jak se jménem *malki-cedeq* a jeho ekvivalenty zacházejí dochované texty targumů. V kontrastu ke strohému biblickému Melchisedechovu portrétu se v rané křesťanské duchovní literatuře rozvinuly některé jeho legendární rysy. Některé z nich představila Mlada Mikulicová přednáškou o Melchisedechovi ve starobylém spisu Jeskyně pokladů. Jan Royt vstoupil do literárních prezentací osvěžujícím exkurzem o tom, jak je Melchisedechova postava zobrazována v křesťanské ikonografii. V závěrečném příspěvku Tomáše Matějce byla představena sonda do dějin interpretace v katolické exegezi a teologii 16. století, která částečně pokrývá dosud bílá místa v bádání „Wirkungsgeschichte“ biblických textů v katolickém prostředí.

Přestože předvánoční čas nepřeje mimořádným akademickým aktivitám, přitáhlo kolokvium pozornost studentů a vyučujících Katolické teologické fakulty i dalších zájemců. Ukázalo schopnost členů biblické katedry, kteří pracují na různých badatelských polích, nacházet společná témata a kvalifikovaně se k nim vyjadřovat. Navíc se tu projevila výhoda koexistence teologie a dějin umění na jedné fakultě; příspěvek prof. J. Royta nejen organicky srostl s ostatními prezentacemi, ale navíc otevřel prostor lingvistického a literárního bádání do širší dimenze. Katedra opět prokázala, že je schopna pracovat týmově a má dobré předpoklady pro řešení větších projektů. V kolokviu je možno také vidět tečku za

oslavami 700. výročí narození českého krále a císaře Karla IV., jehož pojetí vlády jím zosobňované připomíná biblické spojení vladařské a posvátné funkce v jedné osobě, jak ho reprezentuje starozákonní Melchisedech.

Kolokvium bylo pořádáno s podporou Grantové agentury České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“. Příspěvky v rozšířené a ucelené formě budou vydány v kolektivní monografii.

*Jaroslav Brož
Katolická teologická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Thákurova 3
160 00 Praha 6
Česká republika*

Libri ad directionem missi

JUHÁS, Vladimír (ed.): *Aký je Boh Starého a Nového zákona?* Prešov: Michal Vaško, 2016. 434 s. ISBN 987-80-7165-994-5.

Liber Annuus LXVI 2016. Editor L. Daniel Chrupcała, Milano – Jerusalem: Edizioni Terra Santa – Studium Biblicum Franciscanum, 2017. 524 s. ISBN 978-88-6240-490-7, ISSN 0081-8933.

Old Testament Abstracts 40 (2/2017). Editor Christopher T. Begg, Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America. 211-436 s. ISSN 0364-8591.

PIERRI, Rosario: *Lessico del Nuovo Testamento per radici* (SBFA 84), Milano: Edizioni Terra Santa, 2017. 492 s. ISBN 978-88-6240-519-5.