

## Contents

*Georg BRAULIK*

Intertextual Canonical Reading and Biblical Hermeneutics:  
Remarks on the Current Dialogue within Old Testament  
Scholarship ..... 1-10

*Blažej ŠTRBA*

From the King's Jug to the Prophet's. Exploring the Motif of  
"Jug" יַיִן in the Masoretic Text ..... 11-28

*Massimo GRILLI*

Guidelines and Challenges for New Testament Biblical Theology ... 29-41

*Eubomír MAJTÁN*

Timothy – Paul's Agent in the Communities. The Status of Agent  
in the Pauline Epistles in the View of Greco-Roman Diplomatic  
Correspondence and Rabbinic Halachic Literature ..... 42-56

Abstracts and Reviews ..... 57-72

Communications and References ..... 73-86



*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 XI (2019), číslo 1

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

Redakčná rada/Editorial board:

Georg BRAULIK OSB (Wien, AT)	Libor MAREK (Detroit, US)
Jaroslav BROŽ (Praha, CZ)	Helena PANCZOVÁ (Bratislava, SK)
Jeremy CORLEY (Dublin, IE)	Petr POKORNÝ (Praha, CZ)
Peter DUBOVSKÝ SJ (Roma, IT)	Jaroslav RINDOŠ SJ (Bratislava, SK)
Pavol FARKAŠ (Nitra, SK)	Milan SOVA (Bratislava, SK)
Juraj FENÍK (Košice, SK)	Fides Iveta STRENKOVÁ CJ (Prešov, SK)
Massimo GRILLI (Roma, IT)	Jozef TIŇO (Bratislava, SK)
Leslie HOPPE OFM (Chicago, US)	František TRSTENSKÝ (Spišské Podhradie, SK)
Peter JUHÁS (Münster, DE)	Miroslav VARŠO (Košice, SK)
Branislav KLUSKA (Ružomberok, SK)	Ian YOUNG (Sydney, AU)
Róbert LAPKO (Košice, SK)	

Šéfredaktor: Blažej ŠTRBA (Badín, SK)  
Zástupca šéfredaktora: Jozef JANČOVIČ (Bratislava, SK)  
Redaktor pre recenzie: Július PAVELČÍK (České Budějovice, CZ)  
Výkonný redaktor: Martina KORYTIAKOVÁ (Roma, IT)

Za recenzovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Obálka: Karol Hájiček

Na príprave publikácie sa podieľali: Lionel Goh OFM, Zuzana Očkajáková, Rosario Pierri OFM, Milan Tomaga, Lucilla Mária Tongeľová SDR a Kevin Zilverberg.

Príspevky v slovenčine, češtine a 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. Preferované fonty písma pre hebrejštinu a gréčtinu sú SBL Hebrew and SBL Greek. Príspevok typu štúdia, poznámka alebo reflexia musí byť doplnený abstraktom a jeho anglickou verziou, anglickým názvom príspevku, max. piatimi kľúčovými slovami v slovenčine/češtine a angličtine, zoznamom bibliografie a kontaktom na autora príspevku. Nevyžiadané rukopisy sa nevracajú. Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok a vykonať potrebnú jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov. Spresňujúce podmienky pre prispievateľov sú dostupné na [www.biblica.sk](http://www.biblica.sk).

Články časopisu sú abstrahované v dvoch svetových periodikách: *Old Testament Abstracts* ISSN 0364-8591 a *New Testament Abstracts* ISSN 0028-6877.

S povolením Arcibiskupského úradu v Bratislave zo dňa 3. júna 2014  
Prot. N. 2229/2014

**Studia Biblica Slovaca**

Printed in Slovakia, 6/2019

Vychádza dvakrát do roka.

Cena: 6 €

ISSN 1338-0141

e-ISSN 2644-4879

EV 3744/09

## Obsah

### **Georg BRAULIK**

Kánonicko-intertextuálne čítanie a biblická hermeneutika.

K aktuálnej diskusii v starozákonnej vede ..... 1-10

### **Blažej ŠTRBA**

Od kráľovho krčaha k prorokovmu. Prieskum motívu

„krčaha“ תַּרְחָוּ v masoretskom texte ..... 11-28

### **Massimo GRILLI**

Usmernenia a výzvy pre novozákonnú biblickú teológiu ..... 29-41

### **Eubomír MAJTÁN**

Timotej – Pavlov delegát v komunitách. Osoba delegáta v Pavlových

listoch vo svetle grécko-rímskej korešpondencie a rabínskej

halachickej literatúry ..... 42-56

**Abstrakty a recenzie** ..... 57-72

**Správy a oznamy** ..... 73-86

# Kánonicko-intertextuálne čítanie a biblická hermeneutika

K aktuálnej diskusii v starozákonnej vede\*

*Georg Braulik OSB*

## 1 Viacznačnosť a jednota Svätého písma

Biblia je *jedna celistvá kniha a zároveň má podobu mnohých kníh*, ba celej knižnice. Jej knihy vytvárajú premyslený výber z omnoho bohatejšej židovskej a ranokresťanskej literatúry, ako nám to pôsobivo ilustrujú nálezy textov z Kumránu. Vznikali počas dlhého obdobia. Možno predpokladať, že to bolo viac ako 1 000 rokov. Pochádzajú z viacerých kultúrnych svetov a sú napísané po hebrejsky, aramejsky alebo grécky. Majú podobu rozličných literárnych žánrov a rovnako aj ich výpovede sú odlišné. Aj napriek tejto nanajvyš rôznorodej knižnej zbierke vnímame v našej kultúrnej tradícii Bibliu ako jeden celok. Biblia vyvoláva tento dojem prostredníctvom troch jednotiacich dimenzií: dejinami vzniku biblických kníh so všetkým, čo vytvára dejiny (1); prostredníctvom hlavnej výpovede, ktorá sa od začiatku ako *cantus firmus* tiahne rôznorodou textovou polyfóniou (2); a nakoniec vlastnosťou Biblie byť kánonom, čo v prvom rade znamená, že sa viaže na spoločenské inštitúcie a ich každodenný život (3). Toto prepojenie ale nevzniklo jedným záväzným úkonom, napríklad kanonizáciou určitých písomností na synode, ale je výsledkom procesu samotného vzniku biblických kníh, je jeho neoddeliteľnou súčasťou. Povedomie kánonu je zakorenené v samotnej biblickej literatúre, v zbierke a kompozícii rôznorodého bohatstva tradícií veriaceho spoločenstva, ktoré mu dáva autoritatívnu a aktualizovateľnú celkovú podobu. Chceli by sme najprv krátko opísať tieto *tri dimenzie jednoty našej Biblie*. Tvoria totiž parket, na ktorom biblická hermeneutika skúša svoje prvé tanečné kroky.

---

\* Prednáška pre Rakúsku akadémiu vied vo Viedni. Z nemeckého originálu *Kanonisch-intertextuelle Lektüre und Bibelhermeneutik. Zur aktuellen Diskussion in der alttestamentlichen Wissenschaft* preložil Miroslav Varšo, CSPV SAV.

(1) Najstaršie texty Starého zákona môžu pochádzať už z druhého predkresťanského tisícročia, keď vznikal biblický Izrael – ako Miriamina pieseň o Trstinovom mori v Knihe Exodus alebo Deborin víťazný hymnus v Knihe sudcov. Na začiatku prvého tisícročia vznikli prvé historické diela. Predstavovali úplne novú umeleckú prózu. Rozprávajú o vzniku štátu zo segmentovanej spoločnosti a o udalostiach z Dávidovho a Šalamúnovho kráľovského dvora. Aby sa podarilo zachrániť hodnoty zanikajúcej roľníckej slobody, právnici zhromaždili a zachytili dovtedy len ústne odovzdávané právne tradície do tzv. Knihy zmluvy, ktorá je súčasťou Sinajského rozprávania. Od 8. storočia sa začali zapisovať aj prorocké výroky. Rozhodný impulz k produkcii najstarších kníh zhromaždených v našej Biblii vzišiel zo zániku Dávidovho štátu v r. 586 pred Kr. Predovšetkým historické otrasy vyvolali potrebu príkladných výkladov dejín a podnietili ich kodifikáciu, teda kanonizáciu trvalých normatívnych tradícií. Jeruzalemská inteligencia násilne vysídlená do Babylonu zhromaždila všetky texty a pamäte, ktoré prežili katastrofu, zoštylizovala ich a komentovala. Pokúsila sa tým zrozumiteľne vyložiť dejiny a z dejinných skúseností navrhnúť lepšiu budúcnosť. Zároveň vznikli nové texty, ktorých úlohou bolo po zániku všetkých politických a náboženských inštitúcií udržať pokope rozptýlené židovské skupiny. Duch tzv. deuteronomického zákona živil písanie deuteronomistického historického diela až do konca babylonského zajatia a rozrástol sa okrem Knihy Deuteronomium o Knihu Jozue, Knihu sudcov, Knihy Samuelove a Knihy kráľov. Rovnaká skupina autorov zostavila aj knihu Jeremiáš. V odlišnom kruhu deportovaných vznikol tzv. kňazský spis, ktorý rozprávanie dejín začal stvorením sveta. Tento spis sa stal neskôr základom Tóry, tzv. piatich Mojžišových kníh. Pravdepodobne od tej istej skupiny pochádza aj kniha Ezechiel. Niekde inde bola prepracovaná predloha knihy Izaiáš a k nej sa pridalo Oratórium útechy neznámeho exilového proroka Deuteroizaiáša. K týmto trom veľkým celkom exilovej literatúry pribudli ešte iné, kratšie spisy. Pretože diela troch autorských skupín sa navzájom jasne odlišovali, na začiatok a na koniec kníh boli vedome zapracované jazykové signály, ktoré ich vzájomne spájajú. Výklad písma tak viedol k ďalšiemu procesu jeho formovania a z dejín výkladu sa stávali dejiny kánonu.

K skutočnému celkovému zjednoteniu ale dochádza až v *druhej fáze* dejín vzniku Biblie. Novobabylonskú svetovú ríšu vystriedala v 6. storočí Perzská ríša a do Judska doputovali skupiny navrátilcov. Spolu s tamojšími obyvateľmi vytvorili po skúsenosti antištátneho roľníckeho kmeňového zväzku a štátne organizovanej monarchie nové spoločenské zriadenie, konkrétne substátnu občiansku spoločnosť vedenú kňazmi pri novopostavenom Jeruzalemskom

chráme. Ako „ústava“ tejto spoločnosti bola zostavená Mojžišova Tóra, schválená perzskou vládou, a okolo roku 400 bola kňazom a znalcom práva Ezdrášom promulgovaná v Jeruzaleme. Stala sa prvou zbierkou svätých kníh pre bohoslužbu. Týchto päť zvitkov, Mojžišov Pentateuch, obsahuje rozprávania od stvorenia sveta cez dejiny patriarchov a národa až po Mojžišovu smrť, čím naratívne predostierajú návrh spoločnosti podľa Božej vôle. Táto sa zároveň pokladá aj za spoločenstvo recipientov – ideálneho čitateľa tohto zakladateľského mýtu. Literárnou predlohou Pentateuchu je kňazský spis, ale doplnené boli predovšetkým staré a nové rozprávania a právne tradície týkajúce sa Sinaja a obdobia putovania po púšti. Redakčné pasáže navzájom prepojili dovtedy oddelené jazykové svety. Podobný proces prebehol aj pri ostatných knihách, historických a prorockých, rovnako medzi žalmami, kde boli na strategických miestach vytvorené literárne prepojenia. Predovšetkým v prorockej literatúre sa dopracovali pasáže o budúcej nádeji. Toto prerábanie a spájanie do vyšších textových celkov prebiehalo predovšetkým v chráme, kde sa historické a prorocké zvitky zhromažďovali a študovali. Znova sa tým ukazuje dialektický vzťah medzi vznikom biblických kníh a formovaním identity veriaceho spoločenstva, ktorému slúžili.

V *tretej fáze* v období helenistických veľmocí sa takto vypracovaný celok rozširoval už iba o literárne doplnky. Až teraz prichádzajú do knižného kánonu staré múdroslovné spisy a „učebnice“ jeruzalemskej chrámovej školy. Kniha Sirachovcova a Šalamúnova múdrosť integrujú ich múdroslovné myslenie do zákonodarnej a dejinnej tradície. Kniha Daniel necháva vyhasnutú prorockú aktivitu vzplanúť v podobe apokalyptiky a kronistické dejepisné dielo píše celé dejiny Izraela ešte raz odznova. Ku koncu druhého kresťanského storočia je v kresťanskom spoločenstve, ktoré sa medzičasom osamostatnilo, podobným spôsobom priradený k Starému zákonu Nový zákon. Aj jeho knihy sa vzťahujú na izraelské spisy a aktualizujú ich. Napríklad evanjeliá odkazujú na žalmy, ktoré sa naplnili v Ježišom živote; Pavol rozoberá starý problém ospravedlnenia a nachádza podobné riešenie ako deuteronomistická teológia; Jánova apokalypsa využíva obrazný svet Daniela, Ezechiela a iných prorokov. Ale novozákonná zbierka kníh nemôže byť ďalej rozširovaná, čo vyplýva z jej prirodzenosti, lebo Ježiš z Nazareta, ktorého literárne reflektuje, bol vnímaný ako plnosť všetkého, čo sa doteraz Izrael ako spoločenstvo snažil dosiahnuť, stal sa zavŕšením všetkých prisľúbení.

(2) Prichádzame k druhej dimenzii, ktorá vytvára z pluralistického komplexu biblických textových skladieb jednotu – k zreteľu na *spoločnú vec*.

Môžeme len naznačiť, čo to je. Biblické knihy sú od začiatku do konca zamerané na jedinečnú ľudskú spoločnosť. Preto Boh volá Abraháma preč spomedzi národov sveta, preto vyvádza Izrael z Egypta. Jeho exodus ale nesmeruje ani do večnosti, ani do zvrátenia. Jeho cieľom je vstup do zasľúbenej zeme. Lebo tam sa má darovať spoločnosti predstavenej v Mojžišovej Tóre. To sú začiatky. Ale aj potom ostáva v platnosti ten istý princíp. Na konci Nového zákona v závere Jánovej Apokalypsy zostupuje z neba na zem nový Jeruzalem. A v miere, v akej ten nadobúda podobu už teraz, uprostred starých spoločností tohto sveta, sa ukazuje pravá tvár Boha.

(3) Biblia teda v súlade so svojim vnútorným imperatívom odkazuje na spoločnosť. Vzťah biblických kníh k spoločnosti sa prejavuje ešte raz vo výnimočnom zmysle v treťom rozmere vytvárajúcom jednotu, v *kánone*. Tento rozmer je úzko spätý s obidvomi práve menovanými. Lebo pre kánon ako makrotext sú príznačné predovšetkým nasledujúce znaky: obsahuje množstvo kníh, snaží sa o ich obsahovú jednotu a vyraduje iné spisy z rovnakej kánonickej platnosti. Spojenie týchto troch prvkov súvisí s tým, že kánon musí byť definovaný *predovšetkým z jeho spoločenskej funkcie*. Je vytvorený na používanie určitého spoločenstva, v ktorom je recipovaný, a považuje ho za základný neodvolateľný dokument, podľa ktorého chce myslieť a žiť. Kánonické spisy sprostredkujú zakladajúce úkony spoločnosti a zabezpečujú jej sebaepochopenie počas všetkých zmien. Na druhej strane vytvára zhromaždenie spoločenstva, napríklad synagógy alebo kresťanského spoločenstva, v ktorom sa sväté knihy čítajú počas liturgie – ďalší princíp jednoty Biblie. Zhromaždenie je spoločenským priestorom skúsenosti a zodpovedá rovnakému priestoru, v akom predtým kánon vznikol. Kánon je teda vzťahovým pojmom a vystihuje fenomén recepcie. Z toho ale vyplýva aj nasledovné: pretože recepcie a výklady Božích dejín s Izraelom a Cirkvou sú odlišné, v súčasnosti majú synagóga a kresťanské cirkvi odlišné podoby biblického kánonu. Prirodzene, v kánone nemá každá jeho rozsahová odlišnosť rovnakú hermeneutickú závažnosť.

## 2 Kánon ako základná kategória modernej biblickej hermeneutiky

Novoveká biblická veda skúmala dlhý čas iba biblické knihy – v množnom čísle – ale nie Bibliu ako jednotný text. Pritom tradičné metódy historicko-kritickej exegézy pokladali mnohoznačné paralelné a proti sebe stojace texty Písma predovšetkým za zdroj literárno-historických rekonštrukcií.

Poukázaním na vývin textu chceli zjednodušiť porozumenie jeho komplexnosti a odlišností. Od sedemdesiatych rokov sa predovšetkým zásluhou Brevarda S. Childsa<sup>1</sup>, Jamesa A. Sandersa<sup>2</sup> v Spojených štátoch; Norberta Lohfinka<sup>3</sup> a Rolfa Rendtorffa<sup>4</sup> v nemecky hovoriacom priestore, stal kánon pozvoľna *východiskovou kategóriou modernej biblickej hermeneutiky*<sup>5</sup>. Pri kánonickom výklade nadobúda pred rozmerom dejinného vývoja prevahu sociologická a teologická úloha kánonu ako Svätého písma veriaceho spoločenstva tak, ako sme ju práve opísali. Predlohou vedeckého výkladu sa stáva kánon. Týmto sa s ním zaoberá analogicky k iným vedeckým disciplínam zaoberajúcim sa výkladom textov, považovaných spoločnosťou za klasické, pričom sa im na univerzitách venujú samostatné fakulty (literatúra, právo, dejiny atď., pozn. prekladateľa). Hlavná otázka druhej časti našich úvah preto znie: Čo načrtáva biblický kánon ako text z *literárneho hľadiska*?<sup>6</sup> Sú to predovšetkým prvky kontextu, štruktúry a média recepcie. Pokúsime sa ich krátko predstaviť.

(1) Kánon predstavuje pre každý jednotlivý text *časovo a vecne posledný literárny kontext*, pričom nezávisí od toho, či ide o samostatný text, o knihu alebo skupinu kníh. Určuje rozhodujúci významový rámec. Kánon vznikol tým, že jednotlivé texty vytvorili nový, väčší kontext. Tomuto kánonickému procesu predchádzali analogické kánonické procesy. Zoberme ako príklad knihu Ozeáš. Prorok Ozeáš vystúpil v 8. stor. pred Kr. v Severnom izraelskom kráľovstve. Pretože jeho slová boli vnímané ako slová živého Boha, sprostredkovali aj napriek časovému obmedzeniu základné poznatky o Božom konaní v Izraeli. Prorocké slová bolo preto možné aplikovať aj na nové dejinné okamihy. Preto ich Ozeášovi učenici spísali. Jednotlivé prorokove slová zredukovali do základnej výpovede, to znamená, že ich dekontextualizovali a vytvorili z nich spis, čím jeho slovám vytvorili nový kontext. Ak už prechod od ústneho ohlasovania k zapísaniu textu bol veľmi odlišný od presného zvukového záznamu, tak neskôr už úplne chýbal záujem o zachovanie pôvodných súvislostí a rečového prejavu. Jedinečné prorocké ohlasovanie sa jeho zápisom zmenilo na modelové, ba principiálne. Mohlo by byť zaujímavé počuť Ozeášove obvinenia

---

<sup>1</sup> Porov. napríklad resumé v CHILDS, *Biblical Theology*.

<sup>2</sup> SANDERS, *Canon and Community*.

<sup>3</sup> Napríklad LOHFINK, Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung?; LOHFINK, Eine Bibel – zwei Testamente.

<sup>4</sup> RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments*.

<sup>5</sup> Porov. napríklad UTZSCHNEIDER – BLUM (Hrsg.), *Lesarten der Bibel*.

<sup>6</sup> Pozri napríklad AUWERS – DE JONGE (eds.), *The Biblical Canons*.

v ich pôvodnom, historicky jedinečnom znení tak, akoby sa ešte hypoteticky dali rekonštruovať. Zároveň by ale boli pre nás minulé a bezvýznamné. V skutočnosti práve Ozeášova kniha z nich už dávno rôznymi prepracovaniami vytvorila normatívne slovo pre Izrael všetkých čias. Kánonický proces dokonca pôsobil aj po vzniku knihy. Mladšie prorocké knihy siahali po starších prorockých spisoch, napríklad kniha Ozeáš po textoch knihy Amos, v snahe sprostredkovať súčasníkom celú Božiu vôľu a túto aj aktualizovať, nakoľko to jednotný pohľad na všetky existujúce zapísané prorocké slová umožňoval. Potom boli literárne navzájom prepojené knihy Amos a Ozeáš pozvoľna zaradené do vznikajúcej knihy dvanástich malých prorokov, ktorá sa postupne s ostatnými prorockými spismi zrástla s prorockým kánonom. Všetky tieto transformačné procesy od dekontextualizácie a novej kontextualizácie sa ukončili až pri vytvorení celého kánonu. Kánonická exegéza číta biblické texty v tejto záverečnej textovej podobe, v ktorej historický profil jednotlivých textov zanikol<sup>7</sup>.

(2) Aj keď je kánon navonok uzavretý (nemôže sa rozrastať, pozn. prekladateľa), dovnútra je stále otvorený, pričom sa zároveň zatvára aj otvára. Týmto vytvára v rámci svojich hraníc mnohovýznamovosť plnú napätí a protikladov. Chce tým vyvolať teologickú debatu o pravde. Knižnica klasikov, ktorú kánon pre tento dialóg ponúka k dispozícii, nie je ale neusporiadaným archívom. Má *špecifickú štruktúru*. Norbert Lohfink označil jeho architektoniku ako „kontúrovanú intertextualitu“. Jej význam vysvetľuje na postavení a úlohe Mojžišovej Tóry nasledovne: Tóra zaujíma v starozákonnom kánone odlišnú pozíciu ako ostatné knihy. Už len preto, že stojí na začiatku všetkých kódexov, vecne sa na ňu vzťahujú ostatné skupiny kníh a často sú s ňou prostredníctvom vhodných textových elementov literárne spojené. Tóra sa síce končí Mojžišovou smrťou mimo zasľúbenej zeme na prahu naplnenia záchrany, ale je doplnená ďalšími časťami kánonu ako jej možnými výkladmi: v historických knihách ako dejinné uskutočnenie spoločnosti navrhovanej Tórou, čo sa ale nakoniec nepodarí; v žalmoch v meditatívnom prepracovaní rôznorodých skúseností s Bohom; v múdroslovných spisoch prostredníctvom reflexií, vo vzdelanostnom horizonte otvorenom svetu; nakoniec v prorockých spisoch prítomnosťou kritických výpovedí a budúcich prisľúbení. Mimochodom, v Novom zákone majú evanjeliá podobnú úlohu voči ostatným novozákonným spisom ako v Starom zákone Tóra. Usporiadanie polyfónneho kánonu do vybraných skupín kníh vytvára hermeneutický predpoklad pre čítanie celej Biblie, čím usmerňuje jej recepciu.

---

<sup>7</sup> BALLHORN – STEINS (Hrsg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung*.

(3) Kánon ale neurčuje iba svoju recepciu, ale formuje aj svojich recipientov. Vyrástol z vnútrobiblického dialógu a vyžaduje *recepčné médium*, ktorým je spolupráca čitateľa, aby čítanie bolo kreatívne, zmysluplné a aktuálne. Pre túto interakciu poskytuje kánon bezhraničný priestor možností kontextualizácie. Čítanie v tomto priestore znamená prepájanie textov. To spočíva v postavení podobných textov do vzájomného vzťahu, vo vnímaní tematických vlákien a analogických zoskupení motívov. Úlohou exegézy je teda vyjadriť vzájomné prepojenia jednotlivých textov a možnosti ich recepcie vytvorené kánonom, a tak odhaliť bohaté, no v žiadnom prípade nie neurčité významové bohatstvo biblických textov. Pri tom si dnešná biblická veda vypomáha novými intertextuálnymi teóriami.

Ak kánonický výklad zohľadní tri načrtnuté literárne rozmery kánonu ako kontextu, špecifickej štruktúry a média recepcie, musí sa vyhnúť *dvojitému nedorozumeniu*. Po prvé, kánonický výklad nepredstavuje *žiadnu alternatívu k historicko-kritickej exegéze*. Túto nemožno obísť. Je to preto, že záverečná kánonická podoba textu sa vytvárala postupne, takže kánonický celok je viac ako úmysel posledného prepracovania. Dost' často v sebe nesie stopy dejín viery a zjavenia a viaže texty na historické postavy ako Mojžiš, Dávid, Izaiáš, Pavol, takže nedovoľuje splošťujúcu exegézu záverečnej podoby textu. Po druhé, kánonický výklad nie je identický *so synchronným výkladom textu*, aj keď si ním môže poslúžiť. „Synchronne“ evokuje metaforu času, zatiaľ čo základnou metaforou kánonicko-intertextuálneho výkladu je priestor. Nezaujíma sa o chronológiu, ale o meniace sa priestory alebo horizonty kánonu, v ktorom intertextualitu regulujú podobnosti. Okrem toho kánonická exegéza pamätá na dialóg čitateľa s textom, na implicitného čitateľa v texte, rovnako ako aj na aktuálneho čitateľa; lebo biblický kánon sa viaže na veriace spoločenstvo a je modelovaný recepčne-esteticky. Skratka „kánonický výklad Písma“ je názvom pre rôzne spôsoby kladenia otázok, na ktorých odpovede sa v súčasnosti vyvíja metodický program.

### 3 K metodike kánonicko-intertextuálnej exegézy

Hermenutické úsudky, ktoré sme v prvej časti získali z perspektívy jednoty Biblie a v druhej časti z uvedomenia si spoločenskej funkcie kánonu, vedú, prirodzene, k tretej časti, k metodike, teda k *praxi tzv. kánonicko-intertextuálneho výkladu*. Preň je rozhodujúce to, že výklad Písma je čítaním odkázaným na metodiku, konkrétne je to čítanie sprevádzané neustálym

prepájaním textov v priestore kánonu. Ako sa ale dá text metodicky čítať vo svetle iného textu? Georg Steins ponúkol koncept procesu takéhoto čítania na jednom z najdôležitejších starozákonných textov, a to na tzv. „zviazaní Izáka“ v kontexte kánonu (Gn 22)<sup>8</sup>. Jeho postup môžeme iba načrtnúť. Pozostáva z dvoch krokov. V prvom, *analyticko-popisnom kroku* sa kladie otázka, aké texty vykladaný text pripomína. Pritom sa opisujú referenčné signály, ako napríklad zhodné lexémy, formy a témy, ich spoločné vlastnosti, ako aj odlišnosti. Týmto sa definuje ich vzájomný vzťah. Aj v prípade, že odhalená súvzťažnosť nebola úmyslom samotného autora alebo redaktora, ide o „kánonickú intertextualitu“, ktorú nemožno prehliadať. Druhý krok, *synteticko-interpretatívny*, sa pýta na prínos evokovaného referenčného textu pre význam vykladaného textu u čitateľa, ktorý je znova spoločensky a dejinne ukotvený. Množstvu referenčných textov zodpovedá aj spôsob výkladu v neustále nových možnostiach, ktoré definujú intertextuálny priestor textu práve prostredníctvom mnohopočetných vzťahov.

Kánonický prístup výkladu Písma, ktorý sme sa pokúsili načrtnúť tak, ako o ňom dnes biblická veda diskutuje, nie je nič nové, akoby sa mohlo niektorým zdať. Pracovala s ním už exegéza rabínov a cirkevných otcov. Napríklad v minulom storočí takto koncipoval Martin Buber svoj slávny preklad Starého zákona na pozadí hebrejského kánonu. Na záver uvedieme niekoľko jeho zásadných úvah, ktoré predložil vo svojej brožúrke *Písmo a jeho preklad do nemčiny*:

Biblické texty je nutné vnímať ako texty Biblie, to znamená ako celok, ktorý aj napriek tomu, že vyrástol z mnohých a rôznych, celých aj fragmentárnych prvkov, možno pokladať za úplnú organickú jednotu a iba ako takú ju možno pochopiť. Povedomie, ktoré stálo pri vzniku Biblie... pôsobilo nielen pri zostavovaní kánonu, ale už dávno predtým na pomalom raste jednotlivých k sebe patriacich textov. Kompozičná práca bola „biblická“ ešte predtým, ako vznikla predstava o biblickej štruktúre. Sústredeným pohľadom sa orientovala na rôzne časti a vytvárala vzájomné prepojenia medzi jednotlivými textami, medzi knihami, kľúčové pojmy nechávala objasňovať od miesta k miestu, zahalený význam javov, ktorý sa v jednom rozprávaní iba čiastočne poodhalil, v inom sa úplne ozrejml.<sup>9</sup>

K tomu dodal: „Stojíme ešte len na začiatku metodického poznania.“<sup>10</sup> Trvalo viac ako pol storočia, kým sa tento „začiatok“ dostal do pohybu. Deje sa to práve teraz.

<sup>8</sup> STEINS, *Die »Bindung Isaaks« im Kanon (Gen 22)*.

<sup>9</sup> BUBER – ROSENZWEIG, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 314.

<sup>10</sup> BUBER – ROSENZWEIG, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 314.

## Zoznam použitej literatúry

- AUWERS, Jean-Marie – DE JONGE, Henk Jan (eds.): *The Biblical Canons* (BETL 163), Leuven: Peeters, 2003.
- BALLHORN, Egbert – STEINS, Georg (Hrsg.): *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2007.
- BUBER, Martin – ROSENZWEIG, Franz: *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin: Schocken, 1936.
- CHILDS, Brevard S.: *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, London: SCM, 1992.
- LOHFINK, Norbert: Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Psalm 6, *JBTh* 3 (1988) 29-53.
- LOHFINK, Norbert: Eine Bibel – zwei Testamente. In: Christoph Dohmen – Thomas Söding (Hrsg.): *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*, Paderborn: Schöningh, 1995, 71-81.
- RENDTORFF, Rolf: *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Bd. I: Kanonische Grundlegung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999.
- SANDERS, James A.: *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (GBSOT), Philadelphia: Fortress, 1984.
- STEINS, Georg: *Die »Bindung Isaaks« im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre* (HBS 20), Freiburg: Herder, 1999.
- UTZSCHNEIDER, Helmut – BLUM, Erhard (Hrsg.): *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2006.

### Zhrnutie

V exegetickej diskusii sa popri dejinnom literárno-vedeckom výskume biblických textov postupne dostáva do popredia kánonicko-intertextuálna lektúra. Tá vníma Sväté písmo v jeho celistvosti. Príspevok opisuje (1) trojrozmernú jednotu Písma: dejiny formovania svätých Písam od začiatku po vznik jednoliatej knihy, jej hlavnú obsahovú výpoveď, konkrétne vznik spravodlivej spoločnosti, ktorá sa stala ustanovujúcim dokumentom Svätého písma. Nakoniec proces kanonizácie, ktorým sa Sväté písmo stalo ustanovujúcim dokumentom spoločenstva jeho adresátov. Preto sa kánon (2) stretáva s rastúcim záujmom modernej hermeneutiky. V jeho priestore sa odvíja mnohohlasný a napínavý teologický dialóg o Pravde. „Kontúrovaná intertextualita“ (N. Lohfink) kánonu vyzýva čitateľa k tvorivej spolupráci. Nakoniec (3) sú stručne predstavené dva metodické kroky kánonického výkladu Písma: analyticko-popisný a synteticko-interpretatívny.

*Kľúčová slová:* kánonicko-intertextuálne čítanie Biblie, biblická hermeneutika, jednotu Svätého písma, poznávacie znaky a funkcie kánonického charakteru, dva metodické kroky kánonického výkladu Biblie.

*Summary*

Approaching biblical research from the perspective of history and literature has long been given. Added to these approaches, the canonical and intertextual reading of the Bible is increasingly gaining importance within the exegetical debate. Considering texts within their canonical context, and in their interaction with other textual units within the canon, implies that the unity of Scripture would be a basic premise of this kind of reading. This contribution describes (1) three dimensions creating unity: the history of the origin of Scripture as one coherent book; furthermore its collective concern, namely the creation of a just society, which reveals the true Face of God; and thirdly the process of canonisation, leading to the establishment of Holy Scripture as the founding document of a community of reception. Therefore, (2) modern biblical Hermeneutics is increasingly paying attention to the canon. Within the confines of the canon, a polyphonic and intense theological discourse on Truth can be distinguished. The “contoured intertextuality” (N. Lohfink) of the canon challenges the reader towards creative participation in this discourse. Finally, (3) the two stages of the canonical reading of Scripture – the analytical-descriptive and the synthetic-interpretive – are briefly described.

*Keywords:* intertextual canonical reading of Scripture, biblical hermeneutics, unity of Holy Scripture, characteristics and functions of the canon, two stages of canonical interpretation of the Bible.

Georg Braulik OSB  
Freyung 6 (Schottenabtei)  
1010 WIEN, Austria  
georg.braulik@univie.ac.at

## Od kráľovho krčaha k prorokovmu

Prieskum motívu „krčaha“ נקטף v masoretskom texte

*Blažej Štrba*

Knihy Samuelove nešetria opisom napätia medzi prvým kráľom Šaulom a jeho budúcim nástupcom Dávidom. Do tejto témy možno zaradiť aj dve podobné epizódy v 1Sam 24 a 26<sup>1</sup>. V oboch kráľ Šaul vyťahne s tritisíc mužmi do južných púštnych oblastí Engadi a Zif (1Sam 24,2-3; 26,2) a prenasleduje Dávida (porov. 24,15; 26,18.20). V oboch epizódach sa Dávid so svojimi vybranými mužmi dostane nebadane do bezprostrednej blízkosti kráľa a namiesto jeho zneškodnenia si so sebou vezme dôkazový materiál. V jaskyni pri Engadi odtiaľ kúsok z okraja kráľovho plášt'a (24,5-6), kým v púšti Zif vzal kráľovi kopiju a krčah na vodu (26,11-12). Pri oboch tajných akciách sa Dávid v rozhovore so svojimi mužmi ukáže ako bezúhonný ctiteľ kráľa, ktorý nedovolí ani svojim mužom siahnuť na život Pánovho pomazaného (24,7-8.14.18; 26,9-11.23). Obe epizódy sa končia pomerne dlhými dialógmi medzi Dávidom a kráľom, resp. jeho vojvodcom Abnerom (24,9-22; 26,14-24). Okrem mnohých ďalších podobností majú tieto dve analogické narácie aj rozdielnosť<sup>2</sup>. Prvá narácia je zasadená do púšte pri Engadi, kým druhá do púšte Zif. Kým prvá epizóda začína ošemetnou scénou kráľa, ktorý vykonával potrebu v jaskyni a vyznieva skôr ako satira, v druhej epizóde sa Dávid v noci dostane až do stredu nepriateľského tábora a v absolútnej utajenosti sa vráti ako vojenský hrdina s veľkorysým charakterom, ktorý neodstránil svojho nepriateľa a prenasledovateľa<sup>3</sup>. Do tretice ešte jeden malý

---

<sup>1</sup> V množstve literatúry je i mnoho rôznych prístupov k týmto dvojičkovým rozprávaniam. Stačí nahliadnuť do niektorých ako napr. WEARNE, *Reading Samuel as Folklore*, 337-354; EDENBURG, "David Reproached Himself", 467-478; DIETRICH, *1Sam 13-26*, 688-731, 801-837. CAMPBELL, *Diachrony and Synchrony*, 57-62; ADAM, *A Didactic Case Narrative*, 99-122; VAN SETERS, *Two Stories of David*, 93-104; MCKENZIE, *Elaborated Evidence*, 437-444, s hojnou literatúrou; TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 563-574, 594-607; EDENBURG, *How (Not) to Murder*, 64-85; FOKKELMAN, *Narrative Art*, 451-473, 529-551.

<sup>2</sup> Podrobnú komparáciu dvoch epizód a prehľad výskumu uvádza DIETRICH, *1Sam 13-26*, 693-698; porov. tiež TSUMURA, *Samuel*, 595; KLEIN, *1 Samuel*, 236.

<sup>3</sup> Porov. EDENBURG, "David Reproached Himself", 475.

rozdiel. V prvej epizóde si Dávid zobral kúsok kráľovho plášťa, kým v druhej kráľovu kopiju a „krčah na vodu“ צַפְחַת הַמַּיִם. Predmetom tejto exegetickej poznámky bude spomínaná nádoba na vodu, ktorú zaregistroval iba Dávid a ktorá sa v tom istom rozprávaní „stratila“ bez toho, žeby ju Dávid vrátil kráľovi. Cieľom tejto štúdie je ponúknuť alternatívnu kontextuálnu odpoveď na otázku, aké je vzájomné prepojenie siedmich výskytov hebrejského slova צַפְחַת „krčah“ v masoretskom texte.

## 1 Objavenie a zmiznutie krčaha na vodu v 1Sam 26

V prvej nočnej epizóde, keď Dávid ut'al (ברת) kus z kráľovho plášťa, pohlo sa v ňom svedomie (24,5.6.12)<sup>4</sup>. To by mohlo svedčiť o nie najčistejšom Dávidovom úmysle. V druhom prípade si Dávid vzal ako dôkazový materiál kráľovu personálnu výbavu – kopiju a krčah na vodu (26,7.8.12.12.16.22). Hoci kúsok plášťa má tiež určitú dôkazovú hodnotu<sup>5</sup>, odcudzenie dvoch predmetov má väčší význam. To možno usúdiť z Dávidovho záverečného rozhodnutia, aby sa kopija dostala späť ku kráľovi: „Hľa, kráľova kopija! Nech prejde niektorý zo sluhov a nech ju vezme!“ (v. 22) Naproti tomu o vrátení kúska plášťa nie je vôbec reč. Navyše, v kontexte napätého vzťahu medzi Dávidom a kráľom Šaulom, ktorý chcel opakovane zabiť Dávida kopijou (18,10-11; 19,8-10), niet pochýb, že Dávidovo diametrálne odlišné – mierumilovné – narábanie s kopijou svojho soka má silnú pozitívnu hodnotu v jeho prospech<sup>6</sup>. Dávid kopiju vzal ako doklad, že ju nepoužil proti Šaulovi. Ba čo viac, vyjadril svoj úmysel vrátiť mu ju, keď obozretne žiadal, aby si ju jeden z jeho bojovníkov prišiel prevziať (26,22)<sup>7</sup>. Prečo však Dávid nevrátil krčah na vodu? Hoci tento fakt bol už skúmaný, vysvetlenia sa rôznia. Cieľom tejto štúdie nebude hodnotiť opodstatnenosť niektorých návrhov, ale navrhnúť možnú odpoveď na otázku, aký naratívny význam má strata krčaha na vodu v 2Sam 26 a ako súvisí s Eliášovým krčahom na vodu v 1Kr 19. Odborníkov zaujíma tiež odpoveď na otázku, odkiaľ sa vzal krčah v rozprávaní 2Sam 26. Totiž rozprávač uvedie na začiatku – iba pre čitateľa –, že iba kopija bola pri hlave spiaceho Šaula (v. 7). Zaiste preto, že si ju všimol

<sup>4</sup> ŠTRBA, Termín „srdce“, 138.

<sup>5</sup> GUNN, *Fate*, 93-95, navrhol hlbší význam na základe eufemistického významu slova קַנָּה ako pohlavný orgán v textoch Dt 23,1; 27,20; Lv 18,7-19; 20,11-14; Ag 2,12; Rút 3,9.

<sup>6</sup> Porov. EDENBURG, *How (Not) to Murder*, 81-82.

<sup>7</sup> Porov. TSUMURA, *Samuel*, 606.

Abisai, ktorý ju chcel hneď v danej chvíli využiť na zabitie Šaula (v. 8). Čitateľa preto prekvapí, keď Dávid prikáže Abisaimu, aby pri odchode od spiaceho kráľa vzal kopiju a krčah na vodu (v. 11). Čitateľovi je zjavné, že Dávid nemyslí iba na zbraň a na odstránenie nepriateľa ako Abisai.

Je vhodné pripomenúť najprv, že odborníci majú odlišný názor na oba predmety. Podľa J. P. Fokkelmana Šaulova kopija symbolizuje jeho nenávisť, smrť i moc, kým krčah na vodu život<sup>8</sup>. Pre M. Hollanda sú dva predmety dôkazom Dávidovej veľkorysosti<sup>9</sup>. Pre W. Dietricha kopija znázorňuje Šaulovu nebezpečnosť, kým krčah núdzu<sup>10</sup>.

Mienky odborníkov sa líšia aj vo veci, prečo sa krčah nespomína v Dávidovej reči Šaulovi (vv. 22-24). H. W. Hertzberg<sup>11</sup> a K. Koch<sup>12</sup> už dávnejšie vysvetlili fakt diachronicky, a to opačne, že krčah bol doložený ku kopiji neskoršou redakciou, ktorá, údajne, zdvojením vecí mala vyzdvihnúť samotnú udalosť. Fokkelman vykladá fakt z literárneho pohľadu obrazne, že Dávid nechcel občerstvitiť kráľa, teda že mu nechcel dať nádej na novú spoluprácu. Pre čitateľa by to malo byť znamením, že Šaulov život sa blíži ku koncu<sup>13</sup>. Aj C. Edenburgová považuje tento motív ukradnutia vody za mimoriadne zvláštny, hoci je v celom príbehu iba podružný<sup>14</sup>. Motív v 1Sam 26 pokladá za prevzatý zo staršej paralelnej epizódy o nebezpečnom získaní vody zo studne z periférie Betlehema (2Sam 23,13-17). V tejto betlehemskej epizóde Dávid potom použil túto ťažko získanú vodu ako tekutú obeť pre Pána (vv. 15-16) a neodvážil sa ju vypiť (v. 17). Preto Edenburgová uvažuje, že aj v našej neskoršej epizóde o prenasledovaní Dávida ju budúci kráľ využil na kult<sup>15</sup>, hoci to nie je doložené v texte.

### 1.1 Dávidov záujem o Šaulov krčah

Pohľad na jednoduchú štruktúru 2Sam 26,1-25 nám poslúži na pozorovanie zaradenia krčaha do deja (porov. Schéma 1). Epizóda má pomerne dlhú a podrobnú expozíciu (vv. 1-5), ktorá uvádza dej z perspektívy Šaula (vv.

<sup>8</sup> FOKKELMAN, *Narrative Art*, 529, 537, 543; porov. GUNN, *Fate*, 103.

<sup>9</sup> HOLLAND, *Das erste Buch Samuel*, 271.

<sup>10</sup> DIETRICH, *1Sam 13–26*, 823.

<sup>11</sup> HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, 166.

<sup>12</sup> KOCH, *Growth*, 142.

<sup>13</sup> FOKKELMAN, *Narrative Art*, 549.

<sup>14</sup> EDENBURG, *How (Not) to Murder*, 81.

<sup>15</sup> EDENBURG, *How (Not) to Murder*, 82.

2-3a.5\*) a Dávida (vv. 3b-5)<sup>16</sup>. Nasledujú tri dialógy hlavného hrdinu Dávida s Abisaiom (vv. 6-11), s Abnerom (vv. 14-16) a napokon so Šaulom (vv. 17-25). Pospájané sú motívom Pánovho pomazaného, ktorého Dávid vyzdvihuje, kým seba pokladá za podriadeného Šaulovi (vv. 11.16.23). Nádoba na vodu sa spomína iba v prvej nočnej scéne, keď sa Dávid a Abisai nachádzajú pri spiacom kráľovi (vv. 6-12) a na začiatku dennej scény s Dávidom a Abnerom (vv. 13-16), v ktorej Dávid obviňuje z vážneho zlyhania kráľovho hlavného ochrancu Abnera<sup>17</sup>, za čo by mal znášať náležitý trest.

Kopija a občas i krčah na vodu zohrávajú vo všetkých dialógoch dôležitú úlohu dôkazového materiálu<sup>18</sup>. Na kopiju upozorňuje čitateľa rozprávač (v. 7), vidí ju Abisai (v. 8) i Dávid (11). Dávid ju aj vezme do rúk (v. 12) a hovorí o nej Abnerovi (v. 16) i Šaulovi (v. 22). Kopija, ktorá znamenala hrozbu smrti pre Dávida (18,10-11; 19,8-10), dokonca sa Šaul pokúsil ňou zabiť aj Jonatána [20,33]<sup>19</sup>, je zrazu v narácii nasmerovaná opačným smerom od Dávida k Šaulovi. Dávid nevyužil jej smrtonosnosť, a kopiju vrátil kráľovi.

To, že Dávid vrátil kopiju kráľovi, badať z kontextu. Slovo kopija sa objavuje v Šaulovom príbehu 19-krát<sup>20</sup>. Z toho 14-krát ide o Šaulovu kopiju<sup>21</sup>. Z posledných siedmich zmienok sa kopija spomína 6-krát v našej stati 1Sam 26. Hoci prevzatie kopije nie je opísané (vv. 22-25), niet dôvodu pochybovať o tom, že kráľ mal záujem o svoju kopiju. Ak narátor vynechá vykonanie výslovne požadovaného skutku, tak iba z dôvodu, že všetko sa tak odohralo. Posledná zmienka o kopiji však potvrdí, že Šaul získal kopiju späť. Mladý Amalekita, ktorý referuje Dávidovi, ako dorazil Šaula, uviedol, že kráľ sa opieral o kopiju.

<sup>16</sup> TSUMURA, *Samuel*, 596-598.

<sup>17</sup> Podľa CRAIG, *Asking for Rhetoric*, 98, Abner sa prehrešil spánkom v čase stráže. O skutočnom dôvode hlbokého spánku – že ho spôsobil Pán (v. 12b) – vie iba čitateľ a na úrovni deja je Abnerov priestupok neospravedliteľný.

<sup>18</sup> SHALOM BROOKS, *Saul and the Monarchy*, 75, pokladá kopiju a krčah na vodu za súčasť bezpodmienečnej výbavy na prežitie v Judejskej púšti.

<sup>19</sup> TSUMURA, *Samuel*, 521.

<sup>20</sup> 1Sam 13,19.22; 17,7.45.47; 18,10.11; 19,9.10; 20,33; 21,9; 22,6; 26,7.8.11.12.16.22; 2Sam 1,6.

<sup>21</sup> 1Sam 13,22 (zámeno); 18,10.11; 19,9.10; 20,33; 22,6; 26,7.8.11.12.16.22; 2Sam 1,6. Iba dvakrát ide o absenciu kopije medzi Izraelitmi (1Sam 13,19.22), trikrát o Goliášovu kopiju (17,7.45.47) a raz o akúkoľvek kopiju pre potreby Dávida (21,9; Dávid dostane iba Goliášov meč, ktorý má kňaz Achimelech k dispozícii).




Schéma 1: Činnosti osôb v 1Sam 26,1-24 a dôkazové predmety

	Dávid	Abisai	Šaul	Abner	kopija	krčah	
Expozícia (vv. 1-5)			Š v Gabae (v. 1a)				
	D na kopci Hachila (v. 1b)						
	D stopuje Šaula (vv. 3b-5a)		Š na Hachile (vv. 2-3a)				
			Š v strede tábora (v. 5b)				
Dávid a Abisai pri spiacom kráľovi (vv. 6-12)	D pozýva na sledenie (v. 6)						
	D a A medzi spiacimi (v. 7)					×	
		A chce zabiť Š (v. 8)				×	
	D zakazuje vraždu (v. 9)						
	D prikazuje vziať trofej (vv. 10-11)					×	×
	nespozorovaný návrat (v. 12)					×	×
Dávid a Abner (vv. 13-16)	Dávid vyzýva Abnera (vv. 13-14a)			Abner reaguje (v. 14b)			
	D obžalúva Abnera a ukazuje trofej (vv. 15-16)				×	×	
Dávid a Šaul (vv. 17-25)			Š rozpozná D (v. 17a)				
	D vyčíta Š prenasledovanie (vv. 17b-20)						
			Š si uznáva vinu (v. 21)				
	D vracia kopiju; prosí ukončiť prenasledovanie (vv. 22-24)				×		
			Š praje úspech D (v. 25)				

Vďaka kopiji možno vypozaovať v prvej scéne (vv. 6-12) napätie medzi Dávidom a Abisaiom, v závere ktorého Dávid pridá nový motív – krčah na vodu. Abisai ako odvážny špeh, vidiac kopiju pri Šaulovej hlave, neváha navrhnúť Dávidovi zlikvidovanie Šaula jednou ranou (vv. 6-8; porov. 2Sam 16,9; 23,18). Príležitosť vykladá teologicky (v. 8a) a Dávida žiada o dovoľenie zneškodniť nepriateľa (v. 8b). Dávid žiadosť rázne zamietne (v. 9a → v. 8b) a varuje pred siahnutím na Pánovho pomazaného (v. 9b → v. 8a). Od v. 10 začne Dávid robiť návrh a, štruktúrne podobne ako Abisai (porov. Schéma 2), najprv dá teologické odôvodnenie (vv. 10-11a; A<sup>D</sup> // A<sup>B</sup>) a potom Abisaiovi prikáže, aby vzal kopiju od kráľovej hlavy (v. 11b; B<sup>D</sup>). Vďaka syntaktickej a sémantickej podobnosti najmä prvej časti dvoch žiadostí (v. 8b a 11b; B<sup>A</sup> // B<sup>D</sup>) možno vypozaovať ich štruktúrally paralelizmus v piatich prvkoch: 1. častica הַעֲתִיבָה, 2. volitívne výrazy (וְנִכְנֵס // וְקַח), 3. častica zvýraznenia אֲנִי, 4. výrazy „kopija“ הַקֶּיֶץ, 5. príslovkové

určenia miesta **וּבְאֶרֶץ מְרוֹאֲשָׁתוֹ** vo v. 8b pripomína hlavu (porov. v. 7: **מְרוֹכָה־בְּאֶרֶץ מְרוֹאֲשָׁתוֹ**) // **וְעַתָּה אֶפְנֶה נָא בְּחַנִּית וּבְאֶרֶץ פַּעַם אַחַת וְלֹא אֲשׁוּבָה לּוֹ** vo v. 11b. A tým obe žiadosti tvoria inklúziu dvoch Dávidových vstupov (vv. 9.10-11b). Navyše Davidovým príkazom sa končí kritický nočný dialóg pri spiacom Šaulovi a Dávidov príkaz rázne ukončí scénu – kopiju preč od Šaulovej hlavy.

*Schéma 2: Nočný dialóg Dávida s Abisaiom (vv. 8-11)*

Osoby	Obsah reči
Abisaiho návrh (A <sup>A</sup> ) dôvodí (v. 8a): návrh (B <sup>A</sup> ) a žiada (v. 8b):	 Boh vydal Dávidovi do ruky jeho nepriateľa. <b>וְעַתָּה אֶפְנֶה נָא בְּחַנִּית וּבְאֶרֶץ פַּעַם אַחַת וְלֹא אֲשׁוּבָה לּוֹ</b>
Dávidovo zamietnutie (A <sup>A</sup> ) a dôvodí (v. 9b):	 Dávid zakazuje Abisaimu zmárnenie Šaula. Nemožno siahnuť rukou na Pánovho pomazaného.
Dávidov návrh (B <sup>D</sup> ) a prikazuje (v. 11b):	 Pánov pomazaný zomiera iba z Božieho riadenia. <b>וְעַתָּה קַח־נָא אֶת־הַחֲנִית אֲשֶׁר מְרוֹאֲשָׁתוֹ וְאֵת־צַפְחַת הַמַּיִם וְגַלְכָה לָנוּ:</b>

Maličkosť, ktorú dodáva Dávid, je nová informácia – okrem kopije má Abisai vziať aj „krčah na vodu“ **צַפְחַת הַמַּיִם**. Možno predpokladať, že Dávidov návrh je dôležitejší ako Abisaiho; bol to Dávid, ktorý sa rozhodol, že bude kráľ a sledovať a Abisai sa k nemu iba pridal (v. 6). Z toho dôvodu získava nová informácia o nádobe mimoriadne dôležitú úlohu, aspoň v Dávidovom návrhu. A práve to nás zaujíma v tomto článku.

Dôraz na nádobu **צַפְחַת** v deji budí i záujem učencov o jej vonkajšiu podobu<sup>22</sup>. Dietrich mieni<sup>23</sup>, že **צַפְחַת** znamená okrúhlu a ploskú keramickú nádobu väčšinou s dvomi uškami pri hrdle, ktorá je známa z vykopávok v archeologickej lokalite Tel Kineret. Podľa M. Nissinena a S. Müngera je tento typ nádoby dobre doložený na začiatku železnej doby<sup>24</sup>. Podobné nádoby, ale iba s jedným uchom z 11. – 9. stor. pred Kr. našli R. de Vaux pri Nablus (s výškou cca 20 cm)<sup>25</sup> a S. Saller (niekoľko malých krčiazkov s výškou 12 cm) v Betleheme<sup>26</sup>. R. Amiramová kategorizovala tento typ (často dvojfarebne dekorovaných

<sup>22</sup> Slovníky *THAT*, *ThWAT* a *NIDOTTE* slovo neuvádzajú. Podľa *Jastrow*, 1296, už v pobiblickej hebrejčine **צַפְחַת** znamenalo delikátne jedlo typu vafel s medom a samotné hebrejské slovo dáva do súvisu s jediným výskytom slova **צַפְחַת** „placka“ v Ex 16,31. KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, 554, prekladá **צַפְחַת** ako „flat flask, flat jug“, t. j. „ploský krčah“, keďže ide o derivát zo slovesa **צָפַח** „rozšíriť, roztiahnuť“; porov. *HALOT* III, 1048.

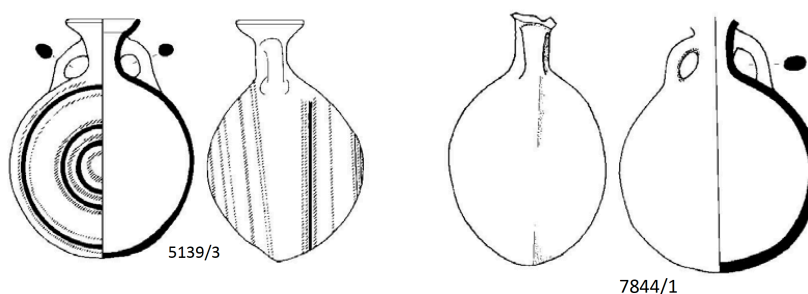
<sup>23</sup> DIETRICH, *ISam 13–26*, 824.

<sup>24</sup> NISSINEN – MÜNGER, *Down the River*, 133.

<sup>25</sup> DE VAUX, *La quatrième campagne*, 561-564, Pl. XVII.

<sup>26</sup> SALLER, *Iron Age Remains*, 173.

a ploskatých) nádob ako Pilgrim-flask „pútnická flaška“, ktoré nepochádzajú pôvodom z Cypru, ale s najväčšou pravdepodobnosťou sú fenicko-severoizraelského pôvodu zo železnej doby I. Avšak rovnaké nádoby s dvomi uchami existovali už aj na konci neskorej doby bronzovej<sup>27</sup>. V oboch prípadoch možno hovoriť o prenosných nádobách na pitie<sup>28</sup>. T. Tynjävová systematizovala rôzne typy keramiky z Tel Kineret. Usudzujeme, že niektorému z nasledovných typov keramiky by sa mohla podobat' nádoba תתפצ: krčahu (viacero typov JG01 – JG08 s maximálnymi rozmermi: výška 35 cm, šírka 25 cm, väčšinou s jedným uškom a obvykle aj s výlevkou, alebo so súženým hrdlom), malému krčahu (typy JL01 – JL04, väčšinou so súženým hrdlom) alebo fľaškovitej nádobe, flakónu (FL01 – FL02, malé: s rozmermi cca 8 – 12 cm šírka, 12 – 15 cm výška, priemer hrdla 2 – 3 cm, hrúbka steny pomerne tenká 3 – 4 mm a objem do 25 dcl; väčšie typy mohli byť aj 2 až 3-krát väčšie) z danej lokality zo železnej doby I a II<sup>29</sup>. Medzi týmito nádobami sú niektoré ploskaté a ľahko prenosné typy krčiažkov, ktoré by sa mohli podobat' Šaulovmu krčahu. Nasledujúce dva ploské krčahy č. 5139/3 a 7844/1 sú oba typu FL02B a sú iba ilustráciou. Avšak bližšie určenie formy nádoby nie je nateraz možné.



Zdroj: TYNJÄ, *From the Field*, 550 (Appendix 5J Flasks).

### 1.2 Dávidov zámer s krčahom תתפצ v 2Sam 26

Aký bol Dávidov úmysel s krčahom v 2Sam 26, nie je jasné. Všetky zmienky o nádobe sú výsostne späté s Dávidom – dvakrát o nej hovorí (vv. 11.16)

<sup>27</sup> AMIRAN, *Ancient Pottery of the Holy Land*, 270-271, 276, 278-281.

<sup>28</sup> Porov. DAYAGI-MENDELS, *Drink and Be Merry*, 43-44.

<sup>29</sup> TYNJÄ, *From the Field*, 228-254, 545-551. Ďakujem Mgr. Branislavovi Kovárovi, PhD. za konzultáciu vo veci slovenskej nomenklatúry ohľadom antickej keramiky z oblasti SBV.

a raz ju berie (v. 12); text zakaždým zdôrazňuje, že ide o nádobu na vodu **צַפְחַת הַמַּיִם**. V nočnom dialógu pri spiacom kráľovi Dávid kázal Abisaimu vziať kopiju od kráľovej hlavy a krčah na vodu (v. 11). V nasledujúcom verši je to však Dávid, kto vzal oba predmety (v. 12). Tretia zmienka o krčahu je v Dávidovom obvinení Abnera zo zanedbania stráže (v. 16). Avšak Dávidov zámer s krčahom zostáva nešpecifikovaný.

D. T. Tsumura dokázal, že jestvuje literárna štruktúra AXB početne prítomná v hebrejskej Biblii, ktorá je založená na opakovaní a zhode jednotlivých prvkov (porov. Schéma 3). Učenec sa nazdáva, že je prítomná aj v troch prípadoch pri zmienke o kopiji **הַחֶנֶת** (A) a krčahu **צַפְחַת** (B, označený tučným písmom, ktoré boli „pri jeho (Šaulovej) hlave“ (X, označený v rámečku)<sup>30</sup>. Podľa Tsumuru dvojica kopija a krčah je vo v. 11 prerušená príslovkovým určením „čo (je/boli) pri jeho hlave“ (X), ale modifikuje oba predmety (A i B). Dôvod, prečo ju rozprávač vsunul hneď po kopiji, by mal byť v tom, že rozprávač spomaľuje tempo a o nádobe s vodou sa chce zmieniť pomerne nenápadne.

Schéma 3: Literárna štruktúra AXB v 1Sam 26

v.	Sekvencia	X	B	X	A
11	A-X-B		<b>וְאֵת צַפְחַת הַמַּיִם</b>	<b>אֲשֶׁר מְרָאֲשֵׁתוֹ</b>	וְעֵתָה קָחְנָא אֶת־הַחֶנֶת
12	AB-X	<b>מְרָאֲשֵׁתִי שְׂאוּל</b>	<b>וְאֵת צַפְחַת הַמַּיִם</b>		וַיִּקַּח דָּוִד אֶת־הַחֶנֶת
16	AB-X	<b>אֲשֶׁר מְרָאֲשֵׁתוֹ</b>	<b>וְאֵת צַפְחַת הַמַּיִם</b>		וְעֵתָה רָאָה אֶת־חֶנֶת הַמֶּלֶךְ

Fokkelman zdôrazňuje fakt, že kopija je daná najprv do užšieho súvisu s kráľovou hlavou (porov. v. 7) a až od v. 12 sa tieto dva predmety stanú dvojnásobným atribútom kráľa, čo badať i v Dávidovej reči Abnerovi (v. 16)<sup>31</sup>.

V prípade Abisaiiovo nevyplnenia príkazu (v. 12) sú nejasnosti. Podľa Hollanda sa Abisaiiovi pravdepodobne kvôli jeho charakteru a temperamentu videlo nepostačujúce vziať veci namiesto toho, aby mohol odstrániť zločinného kráľa<sup>32</sup>. Pre Dietricha nezhoda medzi príkazom Abisaiiovi (v. 11) a Dávidovým skutkom (v. 12) je znakom literárno-kritickej nesúdržnosti textu a zmienka o Abisaiiovi by patrila k neskoršej redakčnej vsuvke<sup>33</sup>. Druhá možnosť, synchronna,

<sup>30</sup> TSUMURA, Coordination Interrupted, 123.

<sup>31</sup> FOKKELMAN, *Narrative Art*, 537.

<sup>32</sup> HOLLAND, *Das erste Buch Samuel*, 271.

<sup>33</sup> DIETRICH, *1Sam 13–26*, 824. Tento výklad už uviedol HERTZBERG, *Samuelbücher*, 166; porov. CAQUOT – DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, 320.

spočíva v tom, že Dávid si to radšej rozmyslel a predmety vzal skôr, než by s nimi Abisai vykonal niečo nerozumné. Tretí výklad Dietrich preberá od Bar-Efrata, podľa ktorého Abisai síce rozkaz vykonal, ale keďže bol v službách Dávida, tak skutok platil, akoby to bol vykonal Dávid sám<sup>34</sup>. M. Sternberg však už dávnejšie poznamenal, že nezrovnalosť medzi rečou a skutkom apeluje u čitateľa na skryté duševné prežívanie hrdinov<sup>35</sup>.

Je fakt, že v neskorších epizódach v 2Sam vystupuje Abisai ako mocný bojovník (porov. 2Sam 10,9-14), ktorý má pomstychtivejšie návrhy ako Dávid (porov. 2,24; 3,30.39), ktorý mu ich nedovoľuje zrealizovať (porov. 16,9-10). Abisai však ohnivo bráni Dávida (21,17). Prvá zmienka o Abisaiovi je v našom texte a zreteľne dokladá jeho pomstychtivý postoj. I keď je možné súhlasiť s Bar-Efratovým názorom o tom, že fakticky Abisai vykonal rozkaz v 1Sam 26,12, práve vďaka novému prvku o nádobe **וַיִּפְתַּח הַמַּיִם** vo v. 11 a jeho zopakovaní sa v správe vo v. 12 je možné rovnako chápať Dávidovo prevzatie oboch predmetov ako prejav jeho špecifického záujmu o ne. Dávidov zámer však ostáva nejasný.

Bez ohľadu na význam nádoby Dávid nezatajil Abnerovi, že okrem kopije chýba v kráľovej výbave aj nádoba na vodu (v. 16). Fakt, že pri vrátení kopije Šaulovi chýba (v. 22), môže znamenať buď jej malý význam, alebo Dávidov mimoriadny záujem o ňu. O bezvýznamnosti nádoby pre Dávida však možno pochybovať vzhľadom na to, aký dôraz kládol na ňu počas nočného prieskumu. Narácia preto poukazuje na Dávidov špecifický záujem o ňu. Prekvapujúcim faktom je, že v Knihách Samuelových sa už takéto krčah nespomína. Ak bola dôležitá pre Šaula, ako aj pre Dávida, tak jej vytratenie sa z príbehu budí pozornosť. Navyše, keďže krčah sa už ďalej vôbec pri kráľoch neobjavuje, podľa K.-J. Leeho je nepravdepodobné, žeby krčah na vodu v Šaulovom prípade patril ku kráľovským insígniám<sup>36</sup>. Avšak krčah sa opätovne objaví už iba v 1Kr 17–19, a to v poslednom prípade s takým istým využitím – ako „krčah na vodu“ **וַיִּפְתַּח הַמַּיִם** (19,6). Vzniknuté prekvapenie s nedostatkom informácií o tom, čo sa stalo s krčahom, považujeme za určitý typ naratívnej

<sup>34</sup> DIETRICH, *1Sam 13–26*, 824; BAR-EFRAT, *Das Erste Buch Samuel*, 340.

<sup>35</sup> STERNBERG, *Poetics of Biblical Narrative*, 244.

<sup>36</sup> LEE, *Symbole für Herrschaft und Königtum*, 143-144.

elipsy<sup>37</sup>, ktorá podnieti čitateľove očakávania<sup>38</sup> a ktorej zmysel sa odkryje s objavením krčaha na vodu v poslednom príbehu. Zaiste, že nejde o totožnú nádobu; veď v poslednom prípade ju priniesol Boží posol. Ide iba o ten istý typ krčaha.

## 2 Vdovin krčah na olej a hrniec na múku v 1Kr 17,8-16

Ďalšie tri výskyty slova „krčah“ כַּרְחָה sú v rozprávaní o zázraku u vdovy v Sarepte, v ktorom má krčah dôležitú úlohu (1Kr 17,12.14.16). Zmienky o krčahu sa nachádzajú v prvej z dvoch navzájom úzko súvisiacich epizód – o zázračnom nasýtení (vv. 8-16) a o vzkriesení syna (vv. 17-24). V oboch epizódach je podľa K. Smelika neizraelitská vdova vykreslená ako protipól inej neizraelitskej ženy Jezabel. To možno vypožorovať z literárne dôkladne skomponovaného textu, v ktorom je viacero krížových odkazov na iné state s Jezabel<sup>39</sup>. Podobne na literárnej úrovni má aj „krčah“ כַּרְחָה svoje výnimočné miesto – a to iba v prvom príbehu – v zázraku o múke a oleji (vv. 8-16). Na rozdiel od 1Sam 26 nádoba u ženy slúži na olej. Zmienka o nádobe je na troch miestach (porov. Schéma 4), ktoré sú kľúčové pre motív zázraku v príbehu: v reči vdovy (v. 12a), v Eliášovom odôvodnení (v. 14a) a v potvrdení rozprávača (v. 16a).

Príbeh začína Pánovým príkazom Eliášovi ísť do Sarepty k istej vdove (vv. 8-9) a Eliášovým uposlúchnutím (v. 10a). Pri mestskej bráne v Sarepte dá jednej vdove príkaz, aby mu priniesla trochu vody na pitie (v. 10b) a za hrst' jedla (v. 11). Vdova mu zasa podrobne objasňuje jej situáciu: čo nemá, čo má a čo plánuje urobiť (v. 12). Jediné isté, čo má, sú dve takmer prázdne nádoby. Eliáš ju povzbudí v jej pláne (כַּדְבָרָהּ) s jedlom (v. 13a → v. 12b). Dodá, akoby netaktne, nech najskôr pripraví jedlo jemu a až potom sebe (v. 13b). Odvážnu žiadosť Eliáš odôvodňuje odkazom na Pánovo slovo (כֹּה אָמַר יְהוָה; v. 14), podľa ktorého sa dve nádoby nevyprázdnia skôr než bude treba. Vdova poslúchla Eliášovo slovo (כַּדְבָר אֱלֹהִים; v. 15ab → v. 13b), čoho výsledkom bol zázračný dostatok jedla pre celý jej dom počas mnohých dní (v. 15b). Rozprávač potvrdí, že tak ako hovoril Eliáš, všetko sa splnilo podľa Pánovho slova (כַּדְבָר יְהוָה; v. 16)

<sup>37</sup> Porov. SKA, *I nostri padri*, 32-33; ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, 188, 215.

<sup>38</sup> Porov. STERNBERG, *Poetics of Biblical Narrative*, 283-385.

<sup>39</sup> SMELIK, *The Literary Function*, 239-243.

a dve nádoby sa nevyprázdnil. Schéma 4 uvádza hlavné činnosti Eliáša a vdovy spolu s Pánovým výrokom a niekoľko predtým uvedených súvislostí s krčahom.

Schéma 4: Umiestnenie krčaha v príbehu 1Kr 17,8-16

Činnosť (verš)	Obsah (priamej reči) (verš)	Zodpovedajúci výber slov
(A) Eliáš prikazuje vdove:	(A1) priniesť vodu (10b) (A2) priniesť chleba (11b)	קְחִינָא לִי מַעֲטָמִים בְּכִלֵי לְקַחֲנָא לִי פַת־לֶחֶם בַּיּוֹד אִם־יִשְׁלִי מְעוֹג
(B) Vdova odpovedá:	(B1 <sup>A2</sup> ) čo nemá (12a) (B2 <sup>A2</sup> ) čo má: múku (M) v hrnci olej (O) v <b>krčahu</b> (B3 <sup>A2</sup> ) čo pripraví (12b) - sebe a synovi - najedia sa a umrú	כִּי אִם־מָלֵא כַף־קֶמַח בְּכַד וּמַעֲטָשֶׁמֶן בַּצִּפְחָת וְהִנְנִי מְקַשֶּׁשֶׁת שְׁנַיִם עֲצִים וּבֹאתִי וְעִשִׂיתִיהוּ לִי וּלְבָנִי וְאִכְלֵנוּ וּמָתָנוּ:
(A') Eliáš odsúhlasí jej plán a dopĺňuje:	(A' <sup>B3</sup> ) povzbudzuje k príprave (13a) (A' <sup>A2</sup> ) – najprv pre Eliáša (13b) (A' <sup>B3</sup> ) – potom pre ňu	אֶל־תִּירָא בְּאֵי עֲשִׂי כְדַבְרֶךָ אֶךְ עֲשִׂי־לִי מַשֶּׁם עָגָה קֶטְנָה בְּרֵאשֹׁנָה וְלֶךְ וּלְבַנְךָ תַעֲשִׂי בְּאַחֲרֹנָה:
(C) Eliáš dôvodí istotou podľa Pánovho slova:	(C <sup>B2</sup> ) čo bude: M bude v hrnci (14a) O bude v <b>krčahu</b> (C <sup>A1</sup> ) dažďa bude dost (14b)	כִּי [כֹה אָמַר יְהוָה] אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כֹּד הַקֶּמַח לֹא תִכְלֶה וְצִפְחַת הַשֶּׁמֶן לֹא תִחָסֵר עַד יוֹם תִּתֵּן יְהוָה גֶּשֶׁם עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה
(B') Vdova konala podľa Eliášovho slova:	(B'2) – najprv pre Eliáša (15a) (B'3) – potom pre celý jej dom (15b)	וַתֵּלֶךְ וַתַּעֲשֶׂה כְּדַבְרֵי אֱלֹהֵינוּ וַתֹּאכַל הוּא־וְהַיָּתָוּא וּבֵיתָהּ יָמִים:
(C') Správa o vyplnení Pánovho slova:	M z hrnca sa nemiňala (16a) O z <b>krčaha</b> neubúdalo podľa Pánovho slova (16b)	כֹּד הַקֶּמַח לֹא כָלָתָה וְצִפְחַת הַשֶּׁמֶן לֹא חָסֵר כְּדַבְרֵי יְהוָה אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד אֱלֹהֵינוּ: פ

V rozprávaní sa „krčah“ צִפְחָת vyskytuje vždy v dvojici s hrncom כֹּד. Obe slová sú kľúčové pre Pánov výrok (v. 14a), ktorý tvorí ústredný motív (C) epizódy, ako to dokladá aj ich trojnásobné opakovanie (vv. 12a.14a.16a). Napríklad, na rozdiel od plánu vdovy (B3) a Eliášovho dopĺňujúceho príkazu (A') na jednej strane a od stručnej správy o tom, ako to vdova vykonala (B') na strane druhej, ústredný Pánov výrok dominuje v stati tak, že rozprávač ho opäť takmer doslovne zopakuje v závere (C').

Z pragmatického pohľadu na využitie „krčaha“ v príbehu možno usúdiť, že jeho funkcia je v službách zázračného prorokovho konania – presne podľa Pánovho slova. Eliáš na podnet Pánovho slova nechal nádobu od ženy, ale podporil ju v jej dobrom úmysle a jej úmysel podporil Pánovým slovom (v. 14a),

ktoré bolo pozitívnejšie ako jej konštatovanie. V príbehu sa z krčaha s trochou oleja stal krčah, z ktorého olej už nikdy nechýbal.

O literárnej závislosti príbehu 1Kr 17,8-16 od podobného príbehu s nedostatkom oleja v krčahu (תִּרְסָס) u vdovy a prorokom Elizeom (2Kr 4,1-7) niet pochýb<sup>40</sup>. W. Thiel predpokladá, že Eliášov príbeh pochádza zo zjednocujúcej redakcie Elizeovho príbehu s tradíciou o Pánovom slove zastúpenou najmä vo výroku v 1Kr 17,14a. Ale aj táto druhá tradícia má svojho predchodcu vo výrokoch z Elizeovho cyklu (2Kr 2,21b; 3,16; 3,17; 4,43\*; 7,1\*)<sup>41</sup>. Spomenutá závislosť 1Kr 17,8-16 (od staršieho príbehu 2Kr 4,1-7) podporuje cieľné využitie hebrejského slova תִּרְסָס v príbehu o Eliášovom zázraku s vdovným krčahom.

### 3 Eliášov krčah v 1Kr 19,6

Siedmy a posledný výskyt slova תִּרְסָס (1Kr 19,6) je v príbehu o Eliášovom úteku na Horeb, presnejšie na púšť v okolí Beršévy. Krčah v ňom dostane Eliáš na začiatku dlhej cesty (vv. 3b-8). Epizóda je pomerne krátka a tvorí prípravu na zjavenie na Horebe (vv. 9-18). Prestrašený Eliáš je na úteku čím ďalej od Jezabel (v. 3). V osobnom utiahnutí sa na púšť si žiada smrť. Dôvodí tým, že nie je lepší od svojich „otcov“ (v. 4), čo Thiel vykladá tak, že Eliáš sa sebakriticky nepovažuje za kompetentného proroka<sup>42</sup>. Verše 5-7 opisujú Eliášovu dvojnásobnú rezignáciu. Završením prvej rezignácie po vyjadrenej túžbe zomrieť je Eliášov spánok pod kríkom kručina púštna (*Retama raetam*)<sup>43</sup> (v. 5a: וַיִּשְׁכַּב וַיִּישָׁן). Završením druhej – opakujúcej sa – rezignácie je tiež návrat k spánku (v. 6: וַיִּשָׁב

<sup>40</sup> SIEBERT-HOMMES, The Widow of Zarephath, 231-250.

<sup>41</sup> THIEL, *Könige. Teilband 2, Lfg. 1*, 28-30.

<sup>42</sup> THIEL, *Könige. Teilband 2, Lfg. 4*, 253-254.

<sup>43</sup> LXX vo v. 4 asi iba prepisuje hebr. תִּרְסָס na ραθυ a vo v. 5 volí všeobecný názov φυτόν krík, „stromček“; porov. PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 1289. Kým aj ostatné dva výskyty hebrejského תִּרְסָס LXX prekladá rôzne ἐρημικός (Ž 120[119],4) a ξύλον (Jób 30,4), Vg prekladá všetky štyri výskyty rovnako *iuniperus* „borievka“. Podľa ZOHARY, *Plants of Bible*, 144 a HEPPER, *Illustrated Encyclopedia of Bible*, 59-60, ide v 1Kr 19 o krík *Retama raetam*, angl. white broom, ktorý sa podobá u nás známemu prútnavcovi metlovitému (*Genista scoparia*). THIEL, *Könige. Teilband 2, Lfg. 4*, 248, mieni, že ide buď o *Retama raetam* „Ginsterbusch“ alebo o *genista roetam*. Pomenovanie *genista roetam* sa však nenachádza v zozname všetkých 126 názvov tohto druhu. Porov. *Genista – The Plant List*. [cit 14-5-2019]. Ďakujem Dr. Ing. Jaromírovi Kučerovi, PhD. a Nomenklatorickej komisii Slovenskej botanickej spoločnosti pri SAV, ktorá sa uzhodla na slovenskom pomenovaní kručina púštna pre krík *Retama raetam*.

וַיִּשָׁכֵב). Totiž Eliášova rezignácia je prerušená anjelským vstupom, ktorý ju postupne premení na nové rozhodnutie. Anjelský vstup (porov. Schéma 5) sa dá jasne rozpoznať v opakovaní slov a samotného motívu vo vv. 5b a 7: Pánov anjel ([יְהוָה] מִלְאָךְ) príde dvakrát (שְׁנִית) a udrie (נָגַע) spiaceho Eliáša (בּוֹ) s rozkazom, aby vstal a najedol sa (קוּם אֲכַל). Rozdiel v dvoch vstupoch anjela je v tom, že po jeho prvom rozkaze Eliáš uprene pozoruje (נִבַּט) to, čo mu priniesol (v. 6a) a až potom je a pije, kým po druhom rozkaze anjel Eliášovi odôvodňuje, prečo má jesť (v. 7). Aj v ich ďalšom účinku na Eliáša sa líšia, ako to dokladá sekvencia štyroch slovies v každom z nich. Kým po prvom vstupe Eliáš jedol, pil a vrátil sa spať (v. 6b: אָכַל, שָׁתָה, שָׁכַב, שָׁב), po druhom vstupe vstal, jedol, pil a posilnený pokrmom kráčal až 40 dní k Horebu (v. 8a: קוּם, אָכַל, שָׁתָה, הֵלַךְ).

Schéma 5: Dva anjelské vstupy

Rozdielnosti	Rozkaz	Reč	Úder	Príchod anjela	v.
	קוּם אֲכַל:	וַיֹּאמֶר לוֹ	נָגַע בּוֹ	יְהוָה מִלְאָךְ	5b
וַיִּבֹט יְהוָה מִרְאֵשׁתּוֹ עַגְת רְצָפִים וְצַפְחַת מִים					6a
	קוּם אֲכַל כִּי רַב מִמֶּךָ הַדָּד:	וַיֹּאמֶר	וַיִּגַע־בּוֹ	יְהוָה שְׁנִית וַיִּגַע־בּוֹ	7

Hoci sa vo v. 7, teda po druhom anjelovom vstupe, nespomína, že tam bol krčah, možno dedukovať, že Eliáš pil opäť iba z neho. Eliášovo vnútorné rozpoloženie po druhom posilnení sa podstatne zmenilo. Kým po prvom anjelovom príkaze „Vstaň a jedz!“ Eliáš iba jedol, po rovnakom druhom príkaze doslovne „vstal“ a navyše namiesto návratu k spánku sa vydal na dlhú cestu. Thiel vykladá, že prvé posilnenie je zamerané do minulosti – teda na vzpruženie unaveného Eliáša, kým druhé posilnenie smeruje do budúcnosti a slúži provizórne. Nemožno ani pochybovať o druhom zázračnom nasýtení, ktoré udržalo Eliáša počas dlhej cesty<sup>44</sup>.

#### 4 Vzájomné súvislosti medzi tromi príbehmi

Motív špecifického výskytu nádoby צַפְחַת v troch príbehoch umožňuje vypozerovať niekoľko ďalších súvislostí medzi nimi.

<sup>44</sup> THIEL, *Könige. Teilband 2, Lfg. 4*, 258, 260.

### 4.1 Eliáš a vdova

Krčah s vodou sa objavil pri Eliášovi zázračným spôsobom a rovnako zázračne poslúžil prorokovi počas dlhej cesty. Práve zázrak s krčahom robí prvé výrazné prepojenie s predchádzajúcim zázrakom v prípade vdovy. Dve narácie majú aj iné podobnosti: 1) Obaja, Eliáš i vdova, hovoria o smrti z dôvodu ťažkej životnej situácie (17,12; 19,4). 2) V prípade oboch ide o potravu, ktorá im navráti nádej (עֵגָה<sup>45</sup> v 17,13 a v 19,6 sú jediné zmienky v bloku Skorších prorokov). 3) V oboch prípadoch sa spomína nádoba צִפְתָּה, ktorá sa už v 1-2Kr nikdy viac neobjaví. 4) V oboch prípadoch z krčaha צִפְתָּה vzíde posila na veľa dní (17,15: יָמִים; 19,8: אֶרְבָּעֵים יוֹם). 5) V prípade vdovy prorok vedel, že nádoba môže poskytnúť požíveň iba zázračne, t. j. podľa Pánovho slova. Vo svojom prípade to zažil. V oboch prípadoch bol výsledok pozitívny.

### 4.2 Eliáš a Dávid

Jestvuje rovnako súvis aj medzi Eliášovým príbehom v 1Kr 19,3-8 a príbehom o Dávidovej nočnej špionáži u Šaula v 1Sam 26: 1) Obe udalosti sa udejú na púšti (Zif, 1Sam 26,1-2; púšť v okolí Bersaby, ktorá nie je ani 30 km od Zif, 1Kr 19,3-4). 2) Tak Dávid, ako aj Eliáš sú na úteku (1Sam 26,2; 1Kr 19,2). 3) Obaja unikajú pred kráľovskou autoritou (Šaul; Jezabel). 4) Obaja majú poslušný postoj k Pánovi (1Sam 26,9-11a.16.19.23-24; 1Kr 19,4-8). 5) Obaja prídu k nádobe צִפְתָּה, ktorá značí niečo mimoriadne. 6) Tak kráľovský, ako aj Eliášov krčah slúžia na vodu, na rozdiel od vdovinho, ktorý bol na múku. 7) Prvotné umiestnenie krčaha je rovnaké: „pri hlave“ Šaula i Eliáša (slovo מִרְאֲשׁוֹת<sup>46</sup>, 1Sam 26,7.11.12.16; 1Kr 19,6). Odlišuje sa však smer náležitosti: od prenasledovateľa Šaula bola nádoba odňatá a k hlave prenasledovaného Eliáša bola položená. 8) Nádoba sa v oboch príbehoch objavuje krátko a potom o nej niet zmienky. Odlišnosť je však v tom, že kým k Šaulovi sa už nevrátila, v Eliášovom prípade zohrávala potrebnú úlohu naďalej. Inými slovami, pri Šaulovi sa hovorí o jej zmiznutí, pri Eliášovi o jej objavení.

<sup>45</sup> Celkovo sa עֵגָה nachádza 7 × v MT: Gn 18,6; Ex 12,39; Nm 11,8; 1Kr 17,13; 19,6; Ez 4,12; Oz 7,8.

<sup>46</sup> Slovo מִרְאֲשׁוֹת sa nachádza celkovo 10 × v MT (Gn 28,11.18; 1Sam 19,13.16; 26,7.11.12.16; 1Kr 19,6; Jer 13,18), z toho 7 × v 1Sam–2Kr.

## Záver

Sedem jedinečných výskytov תַּחֲבֵצְוֹ v troch príbehoch (3 + 3 + 1) možno dať do súvisu. Vo všetkých epizódach nádoba súvisí s Pánom (s Pánovým pomazaným, resp. s Pánovým zázračným pokrmom). V každej z troch epizód sa תַּחֲבֵצְוֹ objaví nečakane a zohráva významnú úlohu. Iba v prvom príbehu na púšti Zif sa výslovne píše o jej odňatí od kľúčovej postavy v deji – od kráľa. Odňatie by mohlo predznačiť koniec Šaulovho kraľovania, avšak ešte menej isté je, či jej prevzatie Dávidom by mu malo predznačovať kráľovskú budúcnosť. Isté však je, že pri Dávidovi sa už viac nespomína. V ostatných dvoch príbehoch má nádoba už iba pozitívnu funkciu pre hlavných hrdinov. Ba čo viac, 4-krát je spätá s prorokom Eliášom. Jej posledný výskyt predznačuje novú pozitívnu budúcnosť pre proroka. Iba on zažije Božie zjavenie na Božom vrchu Horeb tak ako Mojžiš (הָרַר הַאֱלֹהִים תָּרַב, v Ex 3,1 a 1Kr 19,8) a navyše, nádoba sa už nikdy nevyskytne pri kráľovi v 1-2Kr. Odpoveď na otázku, či redaktori 1Sam–2Kr chceli obrazom nádoby uprednostniť prorokov eliášovského typu pred kráľovskou autoritou, nie je cieľom tejto štúdie. Chceli sme v nej upozorniť iba na to, že nádoba sa odníma kráľovskému prenasledovateľovi a podobná nádoba sa objavuje u takého vodcu, ktorý je disponovaný vnímať predovšetkým Pánovo slovo – u proroka. Je pozoruhodné a bádateľsky inšpiratívne, že v neskoršej biblickej tradícii aj kráľ Dávid je ochrancom Pánových prorokov (porov. 1Krn 16,22; Ž 105,15) a iba prorokom bolo už predtým prisúdené vodcovstvo mojžišovského typu (Dt 18,15-18).

## Zoznam použitej literatúry

- ADAM, Klaus-Peter: A Didactic Case Narrative on Homicide Law: 1 Samuel 26. In: Klaus-Peter Adam – Friedrich Avemarie – Nili Wazana (eds.): *Law and Narrative in the Bible and in Neighbouring Ancient Cultures* (FAT II/ 54). Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 99-122.
- AMIRAN, Ruth: *Ancient Pottery of the Holy Land. From its Beginnings in the Neolithic Period to the End of the Iron Age*, Jerusalem – Ramat Gan: Masada Press, 1969.
- BAR-EFRAT, Shimon: *Das Erste Buch Samuel* (BWANT 176), Stuttgart e.a.: Kohlhammer, 2007.
- BLUM, Erhard: Der Prophet und das Verderben Israels: eine ganzheitliche, historisch-kritische Lektüre von 1 Regum XVII-XIX, *VT* 47/3 (1997) 277-292.
- CAMPBELL, Antony F.: Diachrony and Synchrony: 1 Samuel 24 and 26. In: Antony F. Campbell: *Opening the Bible. Selected Writings of Antony Campbell*, Adelaide, SA: ATF Theology, 2014, 57-62.

- CAQUOT, André – DE ROBERT, Philippe: *Les Livres de Samuel* (CAT 6), Genève: Labor et Fides, 1994.
- CRAIG, Kenneth M.: *Asking for Rhetoric. The Hebrew Bible's Protean Interrogative* (BiInS 73) Leiden – Boston: Brill, 2005.
- DAYAGI-MENDELS, Michal: *Drink and Be Merry. Wine and Beer in Ancient Times* (Catalogue 417), Jerusalem: The Israel Museum, 1999.
- DIETRICH, Walter: *Samuel: Teilband 2: 1Sam 13–26* (BKAT VIII,2), Neukirchener-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2015.
- EDENBURG, Cynthia: "David Reproached Himself": Revisiting 1 Samuel 24 and 26 in Light of 2 Samuel 21–24. In: Walter Dietrich – Cynthia Edenburg – Philippe Hugo (eds.): *The Books of Samuel. Stories, History, Reception History* (BETL 284), Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2016, 467-78.
- EDENBURG, Cynthia: How (Not) to Murder a King. Variations on a Theme in 1 Sam 24; 26, *SJOT* 12/1 (1998) 64-85.
- FOKKELMAN, Jan P.: *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses. Volume II: The Crossing Fates (I Sam 13–31 & II Sam 1)* (SSN 23), Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1986.
- Genista — The Plant List*. [online]. [cit 14-5-2019]. Dostupné na internete <http://www.theplantlist.org/1.1/browse/A/Leguminosae/Genista/>.
- GUNN, David M.: *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story* (JSOTSup 14) Sheffield: JSOT Press, 1980.
- HEPPER, F. Nigel: *Illustrated Encyclopedia of Bible Plants. Flowers and Trees, Fruits and Vegetables, Ecology*, Leicester: Inter Varsity Press, 1992.
- HERTZBERG, Hans Wilhelm: *Die Samuelbücher* (ATD 10), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- HOLLAND, Martin: *Das Erste Buch Samuel* (WStB.AT) Wuppertal: Brockhaus, 2002.
- JASTROW, Marcus: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature. With an Index of Scriptural Quotations*, Jerusalem: Horev, 1950. (= *Jastrow*)
- KLEIN, Ernst: *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem: Carta 1987.
- KLEIN, Ralph W.: *1 Samuel* (WBC 10) Waco, TX: Word Books, 1983.
- LEE, Keung Jae: *Symbole für Herrschaft und Königtum in den Erzählungen von Saul und David* (BWANT 210), Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2017.
- KOCH, Klaus: *The Growth of the Biblical Tradition. The Form-Critical Method*, New York: Charles Scribner's sons, 1969.
- MCKENZIE, Steven L.: Elaborated Evidence for the Priority of 1 Samuel 26, *JBL* 129/3 (2010) 437-444.
- NISSINEN, Martti – STEFAN Münger: «Down the River...»: A Shrine Model from Tel Kinrot in Its Context. In: Eva Kaptijn – Lucas Pieter Petit (eds.): *A Timeless Vale. Archaeological and Related Essays on the Jordan Valley in Honour of Gerrit van Der Kooij on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (ASLU 19), Leiden: Leiden University Press, 2009, 129-144.
- PANCZOVÁ, Helena: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava: Lingea, 2012.
- PYSCHNY, Katharina – SCHULZ, Sarah: Debating Authority – Concepts of Leadership in the Pentateuch and the Former Prophets: A Synthesis. In: Katharina Pyschny – Sarah

- Schulz (eds.): *Debating Authority. Concepts of Leadership in the Pentateuch and the Former Prophets* (BZAW 507), Berlin – Boston: Walter de Gruyter, 2018, 329-343.
- SALLER, Sylvester J.: “Iron Age Remains from the Site of a New School at Bethlehem”, *LA* 18 (1968) 153-180.
- SETERS, John Van: Two Stories of David Sparing Saul’s Life in 1 Samuel 24 and 26: A Question of Priority, *SJOT* 25/1 (2011) 93-104.
- SHALOM BROOKS, Simcha: *Saul and the Monarchy: A New Look* (SOTSMS) Aldershot: Ashgate, 2005.
- SIEBERT-HOMMES, Jopie: The Widow of Zarephath and the Great Woman of Shunem. A Comparative Analysis of Two Stories. In: Meindert Dijkstra – Bob Becking (eds.): *On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkeli van Dijk-Hemmes* (BilnS 18), Leiden – New York – Köln: Brill, 1996, 231-250.
- SKA, Jean-Louis: “*I nostri padri ci hanno raccontato*”. *Introduzione all’analisi dei racconti dell’Antico Testamento* (Collana biblica), Bologna: EDB, 2012.
- SMELIK, K.A.D.: The Literary Function of 1 Kings 17,6-24. In: Johan Lust – Christianus Brekelmans (eds.): *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (BETL 94), Leuven: Peeters – University Press, 1990, 239-243.
- STERNBERG, Meir: *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (The Indiana literary biblical series), Bloomington, IN: Indiana University Press, 1985.
- ŠTRBA, Blázej: Terмін „srdce“ ako svedomie v Starom zákone. Niekoľko poznámok. In: Ivan Kútňny (ed.): *Špecifické Aspekty Svedomia v Perspektíve Rozvoja Osoby a Spoločnosti*, Bratislava – Nitra: Univerzita Komenského v Bratislave, RKCMBF – Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2007, 135-141.
- THIEL, Winfried: *Könige. Teilband 2* (BKAT 9/2,1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000.
- THIEL, Winfried: *Könige. Teilband 2* (BKAT 9/2,4), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009.
- TSUMURA, David Toshio: Coordination Interrupted, or Literary Insertion AX&B Pattern, in the Books of Samuel. In: Lénart J. Regt – Jan Waard – Jan P. Fokkelman (eds.): *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen: Van Gorcum – Eisenbrauns, 1996, 117-132.
- TSUMURA, David Toshio: *The First Book of Samuel* (NICOT), Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2007.
- TYNJÄ, Tuula: *From the Field to the Publication: The Retrieval and Presentation of Pottery a Case Study from Early Iron Age Tel Kinrot, Israel* [Doctoral Dissertation] [online], Helsinki: University of Helsinki, 2017. [cit. 21-03-2019]. Dostupné na internete: <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/175519>.
- VAUX, Ronlad de: “La quatrième campagne de fouilles à Tell el-Fâra`ah, près Naplouse”, *RB* 59 (1959) 551-583, Planche X-XX.
- ZAPPELLA, Luciano: *Manuale di analisi narrativa biblica* (Strumenti 65), Torino: Claudiana, 2014.
- ZOHARY, Michael: *Plants of the Bible*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

WEARNE, Gareth J.: Reading Samuel as Folklore: 1 Samuel 23.19–24.22 and 26.1–25, a Case Study, *JSOT* 41/3 (2017) 337–354. [cit. 28-02-2019]. DOI: org/10.1177/0309089216661167.

### *Zhrnutie*

Predmetom štúdie je sedem výskytov slova תַּחֲבֹץ „krčah“ v masoretskom texte. Pozoruhodné je nielen objavenie sa „krčaha na vodu“ pri Šaulovi v 1Sam 26, ale Dávidov výslovný záujem oň. Avšak Dávidov zámer s ním, ktorý zostáva nešpecifikovaný, a tiež i nečakané vytratenie sa krčaha v narácii, vzbudzuje u čitateľa otázku, čo sa stalo s krčahom. Podobný krčah na olej sa objaví v príbehu o Eliášovom zázraku s olejom a múkou u vdovy v Sarepte (1Kr 17,8–16). Posledný výkyt slova súvisí opäť s prorokom Eliášovom, keď uniká pred Jezabel v 1Kr 19,3b–8. Štúdia poukazuje na súvis medzi príbehom, v ktorom dostane prorok zázračne krčah na vodu a medzi príbehom, kde sa krčah na vodu odníme od Šaula. Motív odňatia krčaha od kráľa a zázračné prisúdenie prorokovi naznačuje istú preferenciu v prospech prorockého vodcu, ktorý plní Pánovo slovo.

*Kľúčové slová:* krčah, תַּחֲבֹץ, Šaul a Dávid, Eliáš a vdova, 1Kr 19,6.

### *Summary*

The subject of the study is the word תַּחֲבֹץ “jug” in its seven occurrences in the Masoretic text. The appearance of the “water jug” of Saul in Sam 26 is not only remarkable, but also David’s explicit interest in it. However, David’s intention with it, which remains unspecified, as well as the unexpected disappearance of the jug in the narrative, raises the question of what happened to the jug. A similar oil jug appears in the story of Elijah’s miracle with oil and flour at the house of the widow of Zarephath (1 Kings 17:8–16). The last occurrence of the word is again related to the prophet Elijah when he escapes from Jezebel in 1 Kings 19:3b–8. The study points to the connection between the story in which the prophet receives a miraculous jug and the story where the water jug has been removed from Saul. The motif of the withdrawal of the jug from the king and its miraculous attribution to the prophet suggests some preferences for the prophetic leader who fulfils the Lord’s word.

*Keywords:* Juglet, תַּחֲבֹץ, Saul and David, Elijah and widow, 1 Kings 19:6.

Blažej Štrba  
 Univerzita Komenského v Bratislave  
 Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta  
 Banská 28  
 976 32 BADÍN, Slovakia  
 Blazej.Strba@frcth.uniba.sk

# Guidelines and Challenges for New Testament Biblical Theology\*

*Massimo Grilli*

## A Foreword

It has been rightly said that New Testament biblical theology (but also that of the OT) is one and multiple, in the sense that it can be presented in many forms. I have chosen to frame my reflection on the NT within a broader hermeneutical context, which concerns both a theoretical reflection on biblical theology (BT) *per se* and a reading of NT theology in dialogue with the OT.

For this reason, I have divided my lecture into two sections. In the first I will highlight some fundamental aspects of the situation in which BT finds itself today (that of both the OT and the NT). In the second I will propose a methodological category for responding to the current challenges.

You will notice language and some expressions that are sometimes selective and provocative, but it is only a matter of practical selections that aim to produce a certain effect. I would ask you, therefore, to take them with this intention.

## 1 Biblical Theology in Today's Cultural Context

Centuries have passed since that day in 1787 on which Johann Philip Gabler gave his famous, critical lecture on the relation between biblical theology and dogmatic theology<sup>1</sup>. As he began it, he expressed the wish that BT, faced with the mutability of the human sciences that saturate dogmatics, be able to remain always true to itself, insofar as it “deals only with those things which holy

---

\* Translated by Kevin Zilverberg from the Italian original “Orientamenti e sfide nella teologia biblica del Nuovo Testamento”.

<sup>1</sup> *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*. For translation into English cf. SANDYS-WUNSCH – ELDREDGE, J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology, 144.

men perceived about matters pertinent to religion, and is not made to accommodate our point of view”<sup>2</sup>.

In fact, BT – even if on a different plane than dogmatics – cannot not confront the cultural demands of the day. One understands this from the history of the discipline called BT.

The Enlightenment-era challenge that marked BT in the eighteenth century was followed by a positivist vision. On the one hand this brought BT back into the stream of history (Cullmann, Jeremias, etc.), and on the other – as a sort of retaliation – it produced a biblical theological movement of separation and alternation between history and faith (Bultmann and the school founded by him). This dual track, at once historical critical as well as kerygmatic and existential, dominated part of the nineteenth century and almost the whole twentieth century. It produced undeniable achievements but also dangerous and deviant excesses.

*Hence the question: where are we now? And what does the future hold in store for us? To understand where NT biblical theology is going (but perhaps the discussion should be extended to every sector of BT) today it is necessary, in my opinion, to return to the final decades of the century just drawn to a close. In the 70s-80s of the previous century a major structural and cultural change occurred, which concerns society, but also concerns one’s anthropological and biblical theological vision. The most fitting metaphor to describe this change is perhaps that which we find at the end of the novel *The Name of the Rose*, by Umberto Eco, which appears precisely in the 80s. The friar William and the novice Adso, after intrigues of various sort, suspicions and homicides, are finally about to arrive at the discovery of the mystery that is hidden in the monastery where they have been living for some time. Just then the old monk Jorge causes a fire that no one will be able to extinguish and that will engulf the whole abbey in flames. Adso and his novice master leave the monastery in a pile of rubble... The monastery, symbol of ultimate and metaphysical truth, image of cultural and theological solidity ... crumbles<sup>3</sup>.*

During those same years in which Umberto Eco’s novel appeared, the French philosopher Jean Francois Lyotard (1925 – 1998), in a study on *The Postmodern Condition*<sup>4</sup> describes the present era as a time characterized by the

---

<sup>2</sup> SANDYS-WUNSCH – ELDREDGE, *Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology*, 144.

<sup>3</sup> ECO, *The Name of the Rose*.

<sup>4</sup> LYOTARD, *La Condition postmoderne*.

dissolution of metaphysical, ideological and religious principles that had marked the modern era. In short, what perishes is confidence in systems of thought from sure and undisputed knowledge, confidence in dogmatic, immutable laws (even the economic sort).

Zygmunt Bauman<sup>5</sup> coined a supremely apropos expression to describe the philosophical and cultural situation in which we are living: *liquid society*, an appropriate metaphor that presents our fragmented and fluctuating world, in opposition to the universally recognized value systems that, conversely, characterized the 1900s, with its ideologies, national parties and inalienable moral principles. Enlightenment, historicism, Marxism, liberalism... all the systems of thought that impose a definitive vision of reality or certain and undisputed knowledge, immutable laws of thought and market... are all collapsing (if they have not already collapsed), and the very dogmatic strength of faith dissolves. Obviously, I am not making a value judgment but describing a worldview that is marking exegesis and theology.

In those very years of the 70s-80s, in fact, the historical critical method is fiercely disputed, which had dominated the exegetical field for more than a hundred years, and the new literary methods emerge, where narrative, semiotic and rhetorical demands, together with many hermeneutical perspectives, become a varied and articulate reference mosaic. The Pontifical Biblical Commission's document *The Interpretation of the Bible in the Church* (1993), for better or worse, is at once the fruit of and witness to this structural change of an anthropological, sociological and theological nature. Other methods and approaches take their place alongside a method (obviously, the historical critical one) that had reigned unchallenged, and sometimes they even supplant it.

I do not want to be misunderstood: this multiplicity is obviously positive because it is free from the theological and cultural monopoly of past centuries, opening new and fertile spaces. Nevertheless, in my opinion, in all this there lurk some risks. Take, for example, the sectorization of knowledge and the continuous process, without reference points, by which knowledge is rendered precarious. The Commission's same document lacks a general reflection of a philosophical and theological nature, which perhaps would have been useful to render the multiplicity of methods and approaches more accessible.

Another underlying element in the present exegetical and theological panorama (and not just in the sectarian movements in vogue nowadays) is that of

---

<sup>5</sup> BAUMAN, *Liquid Modernity*.

absolutizing the emotive element, something cast aside, or rather forgotten, by the historical critical method. The involvement of emotionality has the obvious advantage of introducing an important human component into the hermeneutic process, but with the corresponding danger of selfie culture, where the absolutization of the subject that does theology risks penalizing the objective component. Absolutization of emotionality in theology, quite evident in fundamentalist denominations, must constitute intellectual suicide. The absolutization of one's own point of view, with declared or concealed closure to or ignorance of other perspectives, leads to the absolutization of the fragment and to ignorance of the complexity of theological experience.

Obviously the analysis of the present situation that I have attempted to put forth is partial and, to a certain extent, a working analysis for the second, more propositional section of my lecture. I want to say that we are still in a fluctuating phase, with consequences still wholly to be comprehended, and yet we are not dispensed from the task of trying to catch a glimpse of the way that lies before us as scholars of BT.

## **2 A Proposal for Biblical Theology of *the One and the Other Testament***

Here, then, is the perspective that, in my opinion, should today inform BT, both at the level of speculation and at the operative level. I expound it with a formula that for a long time I have been applying to the relation between the two Testaments, but that today I would like to utilize to describe the comprehension of BT in its entirety. It is a matter of the "dialogic charter". Dialogic, in the sense of *dia-logos*, that is an open, dynamic relationship, among (*dia*) words (*logos*), voices, subjects and themes that enter the scene with their own specific identities and – here is the point! – must enter into relation.

This means that to establish unity among various authors or among different books or among differing theological visions of the Bible remains a necessity, but this biblical theological unity must not be sought at the level of universal systems, systematized and/or metaphysical, but rather at the level of a polyphony of voices and of instruments that interact with one another. Therefore, in my opinion, it is in the interaction that a BT is constructed (in this morning's 2<sup>nd</sup> session a doctor or doctoral student of BT will show us this interactive dynamic concretely). To formulate it in the negative I would say that "biblical theology" cannot be defined as a mishmash where authors or texts are

cast into the ring in an undifferentiated and undistinguished amalgam. To put it positively, I will now attempt to present some levels at which – in my opinion – “the dialogic structure” of BT of *the One and the Other Testament* ought to be fulfilled.

1. *The dialogic charter must be implemented first of all at the level of the practitioner of BT.* For too long it has been thought that the task of interpretation pertains to exegetes, while to theologians pertains the task of receiving the results of biblical scholars’ research and constructing upon them the theological system. This is not only impossible, but it is deviant, because reciprocity or (if you prefer) circularity is a fundamental component of interpretation of the text and concerns both the exegete and the theologian. Biblical theology supposes at once an exegete who is also a theologian or, if you wish, a theologian who is also an exegete. Here I borrow Paul Beauchamp’s words:

It could be the exegete who does biblical theology or the theologian who masters exegesis (it depends greatly on a person’s disposition), [but] [o]ne can no longer be told: “Take note, check whether the terms of this biblical assertion are accurate, and then interpret it”. This must no longer happen... it is still practiced, but among younger scholars the attitude is remarkably strong that a biblical theology is necessary and that someone, at once an exegete and a theologian, must take care of this “baby”, if it is possible.<sup>6</sup>

A new charter is necessary in terms of dialogue among philosophers, anthropologists, exegetes and theologians. If an individual were able to gather and meet all these demands it would be perfect, but in nearly the entirety of cases it is not possible. It is necessary that philosophers, theologians and exegetes, instead of fighting as they maintain exclusivity in their own disciplines, enter into dialogue. It seems to me that at present the temptation of an understanding of Scripture according to a dogmatic model has been overcome, but with Angelo Bertuletti I would say that “theology is still in search of a theory able to let the theological quality of exegesis persist...”<sup>7</sup>. Dialogue, therefore, is absolutely necessary.

2. *A second level at which the dialogic aspect of doing BT must be expressed is the methodological one.* In past centuries (from Gabler on) BT took one-way streets while searching for its own identity, whether in the historical religious vein (Wrede), or the kerygmatic existential one (Bultmann) or in the

---

<sup>6</sup> BEAUCHAMP, *Il libro e l'uomo*, 45-46.

<sup>7</sup> BERTULETTI, *Esegesi biblica e teologia sistematica*, 133.

historical positivist one (Jeremias)... Currently BT has set out on a literary, synchronic and canonical path, with some undoubted advantages, but also with a certain unilaterality that to me seems at least as risky as the absolutism of the historical critical method was in the past. Today I see the recurrent danger of a structuralism that absolutizes the textual, literary and canonical world, without taking account any more of the historical aspect.

So, to speak of the dialogic aspect at the methodological level means to place the literary world, the historical world and the reader's world in relation. In a word, one must recognize that Revelation occurred within a story (*una storia*), that this story became a text as it took on literary forms of various genres, and that this attested revelation has the aim of putting author(s) and reader(s) in communication and communion in order to insert these readers into God's truth. We must not forget any of these various levels; we must rather try to make them dialogue without stifling the various approaches in the name of a superior axiom. This risk of flattening is the one, in my opinion, that Childs's BT runs. Perhaps the accusation against him of "canonical fundamentalism" is too radical to be true, and yet Childs levels every type of difference when treating various BT themes (and, therefore, in the sixth part of his voluminous work)<sup>8</sup>. He seems more worried about dogmatic theological demands than about a critical approach. The polymorphous quality of BT is repudiated to a certain extent, and a sort of *deus ex machina* function is conferred on the "canonical" requirement. This theology reassures us, if that is what we want, but also impoverishes.

3. A third level of dialogue for BT of *the One and the Other Testament* is that which concerns the various theologies present in a particular corpus. Whoever opens the First and New Testaments immediately realizes that he stands before a variety of traditions, assemblages, literary forms, but also diversified and even contrasting theologies. In the very same book or in a corpus we find a multiplicity of voices that includes not only different documents, doublets, contradictions, but also a polyphony of tones, motives, contrasts... Within the NT, for example, texts that accentuate the faith as the way of salvation contrast synoptic texts that present works as the ultimate requirement of faith. It would be simplistic to think that the final redactors did not notice these tensions that are even within a corpus and, sometimes, within the same book. I'm thinking for instance of Jesus' command given to the disciples in the Gospel of Matthew to evangelize *only the lost sheep of the house of Israel* (Mt 10:5b-6) and then, in

---

<sup>8</sup> CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testament*.

contrast, the sending *to all the nations* (Mt 28:18-20). Cardinal Kasper has written that the biblical witness resists “a systematic reduction to a single meaning”<sup>9</sup>. If BT wishes to speak of the quest for unity then it must be underscored that it is a matter of complex, not systematic, unity. So, the task of BT is not properly that of exhausting oneself in comprehending a certain word or theological demand, but neither is it that of levelling every tension. Biblical theology’s task is the understanding of the whole: an organic understanding that does not resign itself to incompatibility, but that knows, nevertheless, how to integrate difference into a dia-logic whole.

In Zenger’s wake, one could even say it thus: the fact that all the biblical traditions, including those of the NT, refer to the one God, creator of the world and Father of Jesus Christ, constitutes a datum loaded with tension. It is a datum that provokes (within Judaism, within Christianity, and within the Judeo-Christian relationship) a conflict over the truth about God, a conflict that finds a synthesis only when one lets oneself engage in the passionate dialogue to which the diverse biblical voices lead. The early Church could choose from among the diverse books of the First Testament: to take some of them and leave others; or it could have corrected them. The choice to take all the books of the Hebrew canon, the choice to place the NT writings after those of the First one... this cannot be irrelevant for the comprehension of biblical Truth. The canonization of multiple voices of the Bible is the canonization of the intrabiblical dialogue on the truth about God. The interpreter cannot prescind from this polyphony, and the multiplicity of voices requires of the interpreter a quest for the Truth that, in my opinion, can only be grasped via a dialogic reading.

4. *A fourth level at which the dialogic discourse ought to be carried out concerns the principal question about BT: the relation between the Old and New Testaments.* Against the latent Marcionism that still today pervades theology and catechesis, homiletics and liturgical praxis, BT must reaffirm the dialogic dimension of the two Testaments. What does this mean? How is it carried out? I would like to stake out three possible routes, summarizing that which I have had occasion to write at other times<sup>10</sup>, but simultaneously developing other aspects.

a) *Dialogic literature* demands of Christians the awareness that *the Old provides its witness qua Old and First Testament*: its own witness, even if

---

<sup>9</sup> KASPER, *Non ho perduto nessuno*, 108.

<sup>10</sup> GRILLI, *Quale rapporto?*; GRILLI, *Scritture*.

inserted into the context of the Christian Bible. Already some decades ago, Zenger affirmed:

The OT is *in itself* and *per se* God's word: a word neither provisional nor preliminary, but fully valid, a word that signifies *that* which it says and that *deserves* to be heard. Nor should the word be judged for that which it does *not* say: in its manifold words and figures, questions and urgings... As such it is neither "pre-Christian" nor "sub-Christian", just as it is neither "a-Christian" nor "non-Christian". An "Old Testament" word is simply "Christian"... without ceasing to be "Hebrew" because of it. On the contrary, it remains "Hebrew" from its very origins on. An "Old Testament" text is not obliged to "justify itself" with respect to the New Testament, nor must it be first "baptized" to be able to become a "God's word" for Christians.<sup>11</sup>

The OT Word has its own proper dignity as God's Word, which is not conferred on it by the NT. Each of the two Testaments gives a specific witness *to the God of Jesus Christ*. This means perhaps that the point unifying the two Testaments is not Christology but theo-logy

insofar as it is a discourse about God and to God in its commitment carried out or pursued for his people Israel and for the world as his creation... From this theocentric perspective one can look at the Bible in its entirety and in its individual passages as a contextualization of "God's' word". This holds true both for the Hebrew Bible and for the Christian one.<sup>12</sup>

The problem is certainly complex. Many authors note that it is the NT itself that transforms the original sense of the OT, as they reinterpret it in a Christological key. Along these lines, Christian interpretation has often taken up a First Testament text without taking any account of the Hebrew reading, as if it were "simply" a Christian text. And yet, today everyone realizes – just to give an example – that the Christological interpretation (and even more so the Mariological one) of Gn 3:15 does not correspond to the truth of the text *sic et simpliciter*. By this description the definition "Protevangelium" given to the passage in question turns out to be rather ambiguous, even if it has been utilized often by the Church's tradition.

b) There is a second aspect that derives directly from that which I have just said and specifically concerns the dialogic reading of the Hebrew Bible.

---

<sup>11</sup> ZENGER, *Il primo Testamento*, 157.

<sup>12</sup> ZENGER, *Introduzione all'Antico Testamento*, 25.

I will express it with words from the superb document that the Commission for Religious Relations with the Jews issued at end of 2015 and bears the title “*The Gifts and the Calling of God are Irrevocable*” (Rom 11:29). This document attests that two ways of reading Scripture coexist, namely “the Christological exegesis of the Christians and the rabbinical exegesis of that form of Judaism that developed historically” after the destruction of the Temple in the year 70 and which led the rabbis, in the wake of the Pharisees, to establish a particular view of understanding Scripture.

But since the Christian Church and post-biblical rabbinical Judaism developed in parallel, but also in opposition and mutual ignorance, this question cannot be answered from the New Testament alone. After centuries of opposing positions it has been the duty of Jewish-Catholic dialogue to bring these two new ways of reading the Biblical writings into dialogue with one another in order to perceive the “rich complementarity” where it exists and “to help one another to mine the riches of God’s word”.<sup>13</sup>

This means, therefore, that to recognize that “the Jewish reading of the Bible is a possible one, in continuity with the Jewish Sacred Scriptures from the Second Temple period, a reading analogous to the Christian reading which developed in parallel fashion”<sup>14</sup>. Already for some years, and even before the latest ecclesial documents on the subject, those theologians more sensitive to this question were emphasizing that from the “prae-positio” of Israel’s Bible within the Christian Bible a non-Christological understanding of the OT had to follow. For them the reading that the NT authors make of the Hebrew Bible is a “further” reading of the same books. One could also say that Israel’s Scriptures (in the way that Israel understands them) have a permanent value that cannot be annulled by the successive Christian interpretation. Above all, from the time of R. Bultmann a substantial, hermeneutical devaluation of the OT has asserted itself, overvaluing the understanding of the NT in a Hellenistic key. The importance of the Hellenistic environment was accentuated as the hermeneutical key to the NT message. The overvaluing of the Hellenistic cultural environment has led to a distancing from NT roots. Today, fortunately one observes the rediscovery of Jesus’ Hebraism and the hermeneutical revaluation of the Hebrew milieu in which Jesus lived and

---

<sup>13</sup> COMMISSION FOR RELIGIOUS RELATIONS WITH THE JEWS, *The Gifts*, n. 31 [Accessed 22-03-2019].

<sup>14</sup> PONTIFICAL BIBLICAL COMMISSION: *The Jewish People and Their Sacred Scriptures*, n. 22 [Accessed 20-03-2019].

acted. Since the 1985 appearance of the document *On the Correct Way to Present the Jews and Judaism in Preaching and Catechesis in the Roman Catholic Church*, by the Council for Promoting Christian Unity, Jesus' Hebraism has increasingly constituted the hermeneutical horizon for re-reading his teaching, his stances taken, his polemics with Jewish groups...: a datum that, inexplicably, had nearly disappeared from the tradition and that must be, rather, ever more recovered. Hence, the understanding that the NT has of the Hebrew Bible is not alternative, because both readings offer an "hermeneutical perspective" that requires a dialogic relation. The challenge for BT is precisely this: to make the rabbinic reading and the Christian reading of the same Scriptures dialogue.

c) *Dialogic reading* or – to use E. Lévinas's categories – the "face-to-face", the two readings' being one in front of the other is not a *discussion* merely academic but a "theological" one in the fullest sense, because the discussion up until now has seemed to endorse the existence of two salvific paths: the Hebrew way without Christ and the Christian way with Christ. This

would in fact endanger the foundations of Christian faith. Confessing the universal and therefore also exclusive mediation of salvation through Jesus Christ belongs to the core of Christian faith. So too does the confession of the one God, the God of Israel, who through his revelation in Jesus Christ has become totally manifest as the God of all peoples...<sup>15</sup>

Confronted with this dilemma, BT itself would find itself, in a certain way, facing a dead end. The problem was highlighted already by Norbert Lohfink, who – already some twenty years ago – asked himself: has the way of salvation been forked? "One is the path which God destined for his people chosen of old, the other the path which he destined for other nations, the pagans, and which he mediated by means of the connecting link of Jewish-Christians..."<sup>16</sup>? The one is the path of the only God, the other is the path of Jesus the Messiah, son of the only God? The German exegete then continued provocatively, writing: if through Jhwh, Israel is – and remains – his beloved bride, does God want perhaps to

be polygamous? Will he have two brides? The answer to this question (rhetorically stated) cannot appear to us as it appeared to our ancestors on the portals of the gothic cathedrals: here, the proud woman, the "church," there, the collapsing, rejected woman, the "synagogue,"

---

<sup>15</sup> COMMISSION FOR RELIGIOUS RELATIONS WITH THE JEWS, *The Gifts*, n. 35 [Accessed 22-03-2019].

<sup>16</sup> LOHFINK, *The Covenant Never Revoked*, 85.

blindfolded, even though still bearing the beauty and dignity that belong to her<sup>17</sup>.

The Commission for Religious Relations with the Jews, in the cited document, *The Gifts and the Calling of God are Irrevocable*, declares on the one hand that the Church and Judaism cannot be presented as two paths of salvation insofar as the Church confesses that Jesus is the universal mediator (cf. Acts 4:12). On the other hand, it declares: “That the Jews are participants in God’s salvation is theologically unquestionable, but how that can be possible without confessing Christ explicitly, is and remains an unfathomable divine mystery”<sup>18</sup>. It continues:

Here we confront the mystery of God’s work, which is not a matter of missionary efforts to convert Jews, but rather the expectation that the Lord will bring about the hour when we will all be united, “when all peoples will call on God with one voice...”<sup>19</sup>

Can we go beyond the Commission’s affirmations for religious relations with Judaism? Perhaps we can, and I think that this is one of the most demanding tasks that stands before us, women and men of BT!

## Bibliography

- BAUMAN, Zygmunt: *Liquid Modernity*, Cambridge, UK: Wiley, 2000.
- BEAUCHAMP, Paul: *Il libro e l'uomo. Colloquio con P. Beauchamp. Intervista e note a cura di Ebe Faini Gatteschi*, Milano: Glossa, 2001.
- BERTULETTI, Angelo: Egesi biblica e teologia sistematica. In: Giuseppe Angelini (a cura di): *La rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia. Raccolta di studi in onore del cardinale Carlo Maria Martini arcivescovo di Milano per il suo LXX compleanno* (Quodlibet 7), Milano: Glossa, 1988, 133-157.
- CHILDS, Brevard S.: *Biblical Theology of the Old and New Testament*, Minneapolis – London: Fortress Press – SCM Press, 1992.
- COMMISSION FOR RELIGIOUS RELATIONS WITH THE JEWS: “*The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable*” (Rom 11:29): *A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic–Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of ‘Nostra Aetate’* (no. 4). [Accessed 22-03-2019]. Available at: [http://www.vatican.va/roman\\_](http://www.vatican.va/roman_)

---

<sup>17</sup> LOHFINK, *The Covenant Never Revoked*, 87.

<sup>18</sup> COMMISSION FOR RELIGIOUS RELATIONS WITH THE JEWS, *The Gifts*, n. 36 [Accessed 22-03-2019].

<sup>19</sup> COMMISSION FOR RELIGIOUS RELATIONS WITH THE JEWS, *The Gifts*, n. 37 [Accessed 22-03-2019].

- curia/pontifical\_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc\_pc\_chrstuni\_doc\_201512\_10\_ebraismo-nostra-aetate\_en.html.
- ECO, Umberto: *The Name of the Rose*, Milano: Bompiani, 1980.
- GRILLI, Massimo: *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture* (Epifania della parola 10), Bologna: EDB, 2007.
- GRILLI, Massimo: *Scritture, Alleanza e Popolo di Dio. Aspetti del dialogo ebraico-cristiano*, Bologna: EDB, 2014.
- KASPER, Walter: *Non ho perduto nessuno. Comunione, dialogo ecumenico, evangelizzazione* (I libri de 'Il Regno' 3), Bologna: EDB, 2005.
- LOHFINK, Norbert: *The Covenant Never Revoked. Biblical Reflections on Christian-Jewish Dialogue*, New York: Paulist Press, 1991.
- LYOTARD, Jean-François: *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris: Minuit, 1979. [= *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Translation by Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.]
- SANDYS-WUNSCH, John – ELDREDGE, Laurence: J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality, *SJTh* 33 (2/1980) 133-158.
- THE PONTIFICAL BIBLICAL COMMISSION: *The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible*. [Accessed 20-03-2019]. Available at: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20020212\\_popolo-ebraico\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_en.html).
- ZENGER, Erich: *Il primo Testamento. La Bibbia ebraica e i cristiani*, Brescia: Queriniana, 1997.
- ZENGER, Erich (ed.): *Introduzione all'Antico Testamento. Edizione italiana a cura di Flavio Dalla Vecchia*, Brescia: Queriniana, 2005.

### Summary

Since its very origins “biblical theology” has known debates and divergent positions concerning its identity, and its placement among and relation to other theological disciplines. The present contribution seeks to situate the debate within today’s religious and cultural context, and it identifies in the “dialogic” character one of the more fruitful paths for facing the diverse problems that the discipline “biblical theology” continues to pose.

*Keywords:* biblical theology, dialogue, Old and New Testament.

*Zhrnutie*

Od svojho pôčiatku sa v „biblickej teológii“ viedli debaty a zastávali sa rôzne stanoviská ohľadom jej identity, jej postavenia medzi a vzťahu s ostatnými teologickými disciplínami. Tento príspevok sa snaží situovať danú debatu do náboženského a kultúrneho kontextu súčasnosti a v „dialogickom“ duchu identifikuje jednu z niekoľkých prínosných ciest ako čeliť rozličným problémom, ktoré disciplína „biblickej teológie“ neustále prekladá.

*Kľúčové slová:* biblická teológia, dialóg, Starý a Nový zákon.

Massimo Grilli  
Via del Casaleto 128  
I – 00151 ROMA, Italy  
ma\_grilli@hotmail.com

## Timotej – Pavlov delegát v komunitách

Osoba delegáta v Pavlových listoch vo svetle grécko-  
-rímskej korešpondencie a rabínskej halachickej  
literatúry

*Lubomír Majtán*

V tzv. protopavlovských listoch nachádzame štyri miesta, v ktorých sa spomína „posielanie“ alebo úmysel poslať Timoteja do jednotlivých komunít, pričom sa používa sloveso πέμπω (porov. 1Sol 3,1-10; 1Kor 4,14-17; 1Kor 16,10-11; Flp 2,19-24)<sup>1</sup>. Na týchto miestach je Timotej predstavený ako Pavlov reprezentant a delegát. Keď v jednotlivých komunitách dochádza k problémom a napätiam, Pavol tam posiela svojho verného spolupracovníka, aby preskúmal vzniknutú situáciu, prípadne ju vyriešil, alebo aspoň doručil veriacim správy od Pavla.

Okrem slovesa πέμπω, ktoré nachádzame vo vyššie spomenutých úryvkoch, treba zdôrazniť predovšetkým Pavlovu starostlivosť o ním založené cirkvi, pričom, s použitím rodinnej metafory, predstavuje seba samého ako ich otca. Vo chvíli, keď v cirkvách nastáva ťažká situácia a apoštolovi nie je možné navštíviť ich osobne, oslovuje daných veriacich prostredníctvom listu, alebo posiela jedného zo svojich spolupracovníkov, nielen kvôli osobnému záujmu o cirkev, ale aj preto, aby sa upokojili naštrbené vzťahy medzi komunitami a apoštolom.

Tento príspevok chce poukázať na podobnosti medzi postavením Timoteja ako Pavlovho delegáta v *corpus paulinum* a osobou delegáta, tak ako ju následne vnímame v rímsko-gréckej korešpondencii<sup>2</sup> a rabínskej halachickej

---

<sup>1</sup> Výnimkou je udalosť opisovaná v 1Kor 16,10-11, kde sa „posielanie“ Timoteja očakáva zo strany komunity v Korinte.

<sup>2</sup> V nasledujúcich riadkoch pod pojmom „korešpondencia“ rozumieme kráľovskú korešpondenciu alebo zmluvy v grécko-rímskom svete, ktoré boli uzatvárané v diplomatických kruhoch medzi cisárom, kráľom, filozofom, umelcom či iným predstaviteľom na jednej strane a jednotlivcami či komunitami na druhej strane.

literatúre<sup>3</sup>. Jednotlivé elementy, ktoré sprevádzajú tému antickej inštitúcie delegáta, budú porovnané s biblickými miestami, ktoré nachádzame v Pavlových listoch (všeobecne a následne v 1Sol).

## 1 Pavol, Timotej a komunity

Pavol, po založení jednotlivých komunít, neprerušuje kontakty s kresťanmi v daných mestách, ale udržiava s nimi živý a vrúcny dialóg. Neustále sa tiež zaujíma o ich každodenný život (porov. Sk 15,36; 2Kor 11,28; Kol 2,1). Môžeme teda podčiarknuť trvalý vzťah medzi Pavlom a komunitami. Istú podobnosť udržiavania kontaktu medzi osobami či komunitami nachádzame aj v mimobiblickej literatúre, kde sa zvyčajne nielen autorita toho, kto posielal svojho reprezentanta k určitým osobám alebo do jednotlivých komunít, ale podčiarkuje sa aj dôležitosť samotného delegáta, ktorý prichádza k adresátom v mene odosielateľa, prináša jeho správy, zisťuje situáciu u adresátov a vracia sa k odosielateľovi s referenciami a zisteniami<sup>4</sup>.

V Prvom liste Solúnčanom, v Prvom liste Korint'anom a v Liste Filipanom zaznamenávame väčší výskyt zámen „ja“, „my“ a „vy“, čo na jednej strane dosvedčuje vzájomný dialóg (porov. 1Kor 4,14-17; Flp 2,19-30; 1Sol 3,1-10)<sup>5</sup>; na druhej strane podčiarkuje spoluautorstvo niektorých listov a posilňuje spoločenský charakter listov – nielen to, čo má Pavol spoločné s komunitou, ktorej píše list, ale i s ostatnými komunitami vo všeobecnosti<sup>6</sup>. Pavol pozná situáciu v týchto troch mestách a prostredníctvom svojich zásahov sa snaží o nápravu jednotlivých ťažkostí. V spomínaných troch listoch je prítomná osoba Timoteja. Pavol mu dôveruje a spolieha sa naňho. Požíva Pavlovu autoritu a zodpovednosť, ktorá mu bola delegovaná.

## 2 Korešpondencia v grécko-rímskom svete

V korešpondencii grécko-rímskeho sveta zaznamenávame prax posielania delegáta alebo listu (alebo oboch). Posielaná osoba reprezentuje toho, kto ju

---

<sup>3</sup> Pre podrobnejšie štúdium tejto témy sa odporúčajú najmä dve štúdie publikované koncom 20. stor.: BORGAN, *God's Agent*; MITCHELL, *New Testament Envoys*.

<sup>4</sup> Porov. BORGAN, *God's Agent*, 144.

<sup>5</sup> Len v 1Sol 3,6-10 sa v rôznych pádoch *ἡμεῖς* opakuje 7-krát a *ὁμοῖς* 10-krát.

<sup>6</sup> Pre podrobnejšiu analýzu osobných zámen „ja“ a „my“, porov. MURPHY-O'CONNOR, *Paul the Letter-Writer*, 16-34.

posiela, pričom tento delegát požíva tú istú autoritu, zodpovednosť i úctu ako samotný odosielateľ. Prostredníctvom delegáta sa v skutočnosti odosielateľ akoby osobne prihovárať adresátom<sup>7</sup>. Môžeme si všimnúť dva princípy, ktoré sa spájajú s osobou delegáta:

1. *Prijatie*. Prvý princíp hovorí o prijatí. Existuje úzky vzťah medzi odosielateľom a tým, ktorého posiela, v takom zmysle, že prijatie alebo odmietnutie delegáta zodpovedá prijatiu alebo odmietnutiu samotného odosielateľa<sup>8</sup>. Tento princíp nachádzame napríklad v *Sokratových spisoch 2* (Sokrates Xenofontovi): „Ak sa o neho postaráš, zachrániš priateľa a mne preukážeš veľkú úctu.“<sup>9</sup> S podobným prípadom sa stretávame v diele *Typy listov* od Pseudodemetria: „Spravíš dobre, ak ho urobíš hodným tvojej pohostinnosti, či už pre moje dobro, alebo pre jeho, ale aj pre teba samého.“<sup>10</sup>

2. *Zodpovednosť a autorita*. Druhý princíp dáva akcent na zodpovednosť a na autoritu delegáta, ktorý hovorí v mene odosielateľa. Delegát je poslaný s cieľom vykonať to, čo od neho žiada odosielateľ<sup>11</sup>. Aj tento princíp nachádzame v rímskej korešpondencii, napríklad v liste cisára Oktaviána Augusta: „Vyslanci, poslaní od teba... diskutovali o veciach, k akým boli inštruovaní.“<sup>12</sup> V liste Eumena II. do mesta Caria nachádzame formulu „láskavo vypočúť“ napríklad: „Urobíš [dobre] najskôr pre božstvo a potom pre nás, ak láskavo vypočúješ [týchto ľudí].“<sup>13</sup>

### 3 Šaliach v rabínskej halachickej literatúre

Podobne ako vo vyššie spomenutej grécko-rímskej korešpondencii, aj v rabínskej halachickej literatúre existuje prax posielania (*šaliach*) posla, ktorý komunikuje informácie od toho, kto ho posiela. Peder Borgen skúmal problematiku

<sup>7</sup> Porov. MITCHELL, *New Testament Envoys*, 641-651.

<sup>8</sup> Porov. MITCHELL, *New Testament Envoys*, 645-646.

<sup>9</sup> Preklad vlastný podľa MALHERBE, *The Cynic Epistles*, 227.

<sup>10</sup> Ps. DEMETRIUS, *Typ. ep. (2)*. Preklad vlastný podľa MALHERBE, *Ancient Epistolary Theorists*, 33.

<sup>11</sup> Porov. MITCHELL, *New Testament Envoys*, 649.

<sup>12</sup> Preklad vlastný podľa anglického textu *Listu Oktaviána do Rhodosu*, 58,76-78. Daný list v anglickom znení *Letter of Octavian to Rhosus* je možné nájsť v SHERK, *Roman Documents*.

<sup>13</sup> Preklad vlastný podľa anglického textu *Listu kráľa Eumena II. do mesta Caria*, 49,5-7. Daný list v anglickom znení *Letter of Eumenes II to a Carian City*, je možné nájsť v WELLES, *Royal Correspondence*, 197-203.

delegátov v rabínskej halachickej literatúre a porovnával ju s motívom „delegáta“ v Evanjeliu podľa Jána. V tejto súvislosti určil šesť princípov, ktorých prítomnosť v Jánovom evanjeliu svedčí o určitej súvislosti s intertestamentárnou židovskou tradíciou<sup>14</sup>:

1. *Jednota medzi odosielateľom a delegátom.* Tento princíp sa zakladá na skutočnosti, že delegát je zajedno s tým, kto ho posiela<sup>15</sup>. V Babylonskom Talmude nachádzame: „Delegát je považovaný za toho, ktorý ho ustanovil.“ (*b.Qidd.* 43a)<sup>16</sup> Delegát je teda zjednotený s tým, kto ho posiela. Podobné vyjadrenie nachádzame i v *Sif. Nm.* 12,9: „Ty si nehovoril o mojom sluhovi, ale o mne.“<sup>17</sup>

2. *Podriadenosť delegáta.* Zároveň však treba poznamenať, že v tomto intímnom vzťahu odosielateľa a delegáta prvý menovaný je považovaný za nadradeného. Text *GnR* 78,1 dosvedčuje: „Odosielateľ je väčší v porovnaní s tým, koho posiela.“<sup>18</sup>

3. *Poslušnosť delegáta a vôľa odosielateľa.* Úlohou delegáta je vykonať misiu v poslušnosti voči tomu, kto ho posiela<sup>19</sup>. V židovskej literatúre nachádzame tento princíp vo viacerých dokumentoch: „Je trúfalosťou myslieť si, že delegát koná svoju misiu“ (*b. Erub.* 31b)<sup>20</sup>; „Menoval som ťa pre môj prospech, a nie pre môj neprospech“ (*m.Qidd.* 2,4)<sup>21</sup>; „Ak pán povedal svojmu sluhovi: «Chod

<sup>14</sup> Porov. BORGAN, God's Agent, 138-144.

<sup>15</sup> Slová, ktoré hovorí delegát, sú v skutočnosti slovami samotného odosielateľa. Môžeme si to všimnúť napríklad u Jeremiáša: „Hľa, vložil som svoje slová do tvojich úst!“ (Jer 1,9)

<sup>16</sup> Preklad vlastný podľa FREEDMAN, *Ḳiddushin*. V istom zmysle identitu medzi odosielateľom (Otcóm) a odosielaným (Synóm) vidíme v Evanjeliu podľa Jána: „Ja a Otec sme jedno“ (Jn 10,30); „Aby ste poznali a vedeli, že vo mne je Otec a ja v Otcovi!“ (Jn 10,38) Porov. BORGAN, God's Agent, 139.

<sup>17</sup> Preklad vlastný podľa BÖRNER-KLEIN: *Sifre zu Numeri*. Porov.: „Kto verí vo mňa, nie vo mňa verí, ale v toho, ktorý ma poslal.“ (Jn 12,44)

<sup>18</sup> Preklad vlastný podľa FREEDMAN, Genesis, 715. Podobné slová nachádzame v evanjeliách: „Žiak nie je nad učiteľa ani sluha nad svojho pána“ (Mt 10,24); „Žiak nie je nad učiteľa. Aj keď sa všetko naučí, bude ako jeho učiteľ“ (Lk 6,40); „Sluha nie je väčší ako jeho pán, ani posol nie je väčší ako ten, kto ho poslal.“ (Jn 13,16)

<sup>19</sup> Na začiatku knihy proroka Jeremiáša čítame: „Pôjdeš všade, kde ťa pošlem, a povieš všetko, čo ti prikážem“ (Jer 1,7).

<sup>20</sup> Preklad vlastný podľa SLOTKI, 'Erubin.

<sup>21</sup> Preklad vlastný podľa NEUSNER, *The Mishnah*.

a vykonaj obeť», sluha je povinný predniesť obeť podľa vôle pána.“ (*m.Ter.* 4,4)<sup>22</sup>

4. *Úloha delegáta počas misie.* Delegát je poslaný, aby vykonal určitú misiu. Odosielateľ vyznačuje delegáta svojou autoritou a silou, a preto je delegát ozdobený odosielateľovým titulom a tiež má istotu, že koná v jeho mene. V tomto duchu môžeme čítať vyjadrenie *b.B. Qam.* 70a: „Chod' a vykonaj dané diela tak, aby si mohol získať titul a osvedčiť požiadavku pre teba samého.“<sup>23</sup>

5. *Návrat delegáta k odosielateľovi a prinesenie správ.* Delegát poslaný vykonať určitú misiu pri svojom návrate prináša odpoveď tomu, kto ho poslal. Návrat delegáta je spomenutý napríklad v *Pešer Hag.* 76d: „Hľa, poslali sme ti veľkého človeka ako *šaliach*, a on je nám rovný až do chvíle, kým sa nevráti k nám.“<sup>24</sup>

6. *Určenie ďalších delegátov, aby sa misia rozšírila v čase a priestore.* Misia sa stáva účinnou, keď sa neobmedzuje na návrat delegáta, ale rozširuje sa aj na ďalšie osoby, aby oni mohli byť neskôr poslané na rôzne miesta. Tu sa spomína princíp obsiahnutý v Babylonskom Talmude: „Delegát môže určiť ďalšieho delegáta.“ (*b.Qidd.* 41a)<sup>25</sup>

## 4 Neskoršia tradícia o delegátoch

Je možné pozorovať prvky grécko-rímskej korešpondencie a *šaliach* v rabínskej halachickej literatúre podobne ako v knihách Nového zákona

<sup>22</sup> Preklad vlastný podľa WEILL, Teroumoth, Maasseroth, 30. Porov.: „Lebo som nezostúpil z neba, aby som plnil svoju vôľu, ale vôľu toho, ktorý ma poslal.“ (Jn 6,38)

<sup>23</sup> Preklad vlastný podľa KIRZNER, Baba Qamma. Je možné podčiarknuť slová Ježiša v Evanjeliu podľa Jána (porov. 3,34; 6,39; 7,16; 8,26.42; 12,42; 14,24; 17,6). Delegát si je však stále vedomý svojej pozície (porov. Jn 6,44). Prorok Jeremiáš, hoci si je vedomý svojej podriadenej pozície, nemusí sa báť, pretože Pán ho neustále posilňuje (porov. Jer 1,8).

<sup>24</sup> Preklad vlastný podľa WEWERS, *Hagiga = Festopfer*. O kontraste medzi ľudskými a božskými delegátmi čítame v *Mek. Ex.* 12,1: „Tvoji delegáti, ó Bože, nie sú ako delegáti ľudských bytostí; pretože delegáti ľudských bytostí sa musia vrátiť k tým, ktorí ich poslali skôr ako môžu priniesť správu. S tvojimi delegátmi to však nie je tak... Kde sa nachádzajú, tam sú v tvojej prítomnosti a môžu komunikovať: vykonalí sme ich misiu.“ (Preklad vlastný podľa MARTÍNEZ SÁIZ, *Mekilta de Rabbi Ismael*.) Podobne čítame v Evanjeliu podľa Jána: „Ja som ťa oslávil na zemi: dokončil som dielo, ktoré si mi dal vykonať.“ (Jn 17,4)

<sup>25</sup> Preklad vlastný podľa FREEDMAN, *Qiddushin*. Porov.: „Nie sú zo sveta, ako ani ja nie som zo sveta.“ (Jn 17,16)

(v Pavlových listoch, no markantnými sú aj v Evanjeliu podľa Jána<sup>26</sup>) a v dielach otcov. Princíp, ktorý sa týka prijatia delegáta, je použitý napríklad v Evanjeliu podľa Jána: „Kto prijíma toho, koho ja pošlem, mňa prijíma“ (Jn 13,20); „Aby si všetci ctili Syna tak, ako si ctia Otca. Kto si nectí Syna, nectí si ani Otca, ktorý ho poslal.“ (5,23)<sup>27</sup> Princíp, ktorý sa dotýka zodpovednosti a autority, ten pozorujeme v Ježišových slovách: „Kto vás počúva, mňa počúva, a kto vami pohŕda, mnou pohŕda“ (Lk 10,16); „Lebo ja som nehovoril sám zo seba, ale Otec, ktorý ma poslal, ten mi prikázal, čo mám povedať a čo mám hovoriť.“ (Jn 12,49) Z neskorších textov možno spomenúť Klementa Rímskeho, ktorý zaznamenáva princíp postupnosti: „Pán Ježiš Kristus... bol poslaný od Boha. Kristus bol poslaný od Boha a apoštoli od Krista.“ (*I Clem* 42,1-2)<sup>28</sup> Podobne v Didaché čítame: „Každého apoštola, ktorý k vám prichádza, prijmite ako Pána.“ (*Did* 11,4)<sup>29</sup>

## 5 Podobnosť grécko-rímskej korešpondencie s Pavlovými listami

Pavol dobre pozná princíp prijatia či odmietnutia odosielateľa prostredníctvom delegáta a používa ho na rôznych miestach vo svojich listoch, napríklad: „Prijali ste ma ako Božieho anjela, ako Krista Ježiša“ (Gal 4,14); „Sme teda Kristovými vyslancami a akoby Boh napomínal skrze nás.“ (2Kor 5,20)<sup>30</sup>

Kresťanom v Korinte Pavol odporúča, ako majú prijať Timoteja: „Ak príde Timotej, hľadte, aby sa u vás nemusel báť, veď koná Pánovo dielo tak, ako aj ja. Nech ním teda nik neopovrhne. Vypravajte ho v pokoji, aby prišiel ku mne, lebo ho očakávam s bratmi.“ (1Kor 16,10-11) To isté pozorujeme aj čo sa týka prijatia Epafrodita: „Prijmite ho teda v Pánovi s veľkou radosťou a takéhto si vážte!“ (Flp 2,29) a Onezima: „Ak ma teda [Filemon] pokladáš za druhu, prijmi ho [Onezima] ako mňa samého.“ (Flm 17) Keď v Liste Rimanom Pavol odporúča Fébu, píše: „Prijmite ju v Pánovi, ako sa patrí na svätých, a pomáhajte jej vo všetkom, čo bude od vás potrebovať, veď aj ona pomáhala mnohým, aj mne samému.“ (Rim 16,2) A napokon prijatie Títa vidíme vo vzťahu

<sup>26</sup> Porov. Jn 13,20; 2Kor 5,20; BORGAN, *God's Agent*, 138-144.

<sup>27</sup> Porov. 3Jn 9-10.

<sup>28</sup> Preklad vlastný podľa Klementa Rímskeho (S. CLEMENTIS, *Epistola I ad Corinthios* [PG 1, 292a]).

<sup>29</sup> *Didaché* [cit. 12-22-2018].

<sup>30</sup> Porov. 2Kor 10,18.

k poslušnosti a bázni: „A jeho srdce je vám ešte viac naklonené, keď si spomína na poslušnosť vás všetkých, ako ste ho s bázňou a chvením prijali.“ (2Kor 7,15)

Pavol pozná aj princíp prijatia a vypočutia slov delegáta, ako by to boli slová samotného odosielateľa. Korint'anom píše: „Sme teda Kristovými vyslancami a akoby Boh napomínal skrze nás. V Kristovom mene prosíme: Zmierte sa s Bohom!“ (2Kor 5,20) S tým istým úmyslom Pavol posíla do Korintu Timoteja so slovami, ktoré majú autoritu: „Preto som k vám poslal Timoteja, svojho milovaného syna, verného v Pánovi; on vám pripomenie moje cesty v Kristovi, ako učím všade po všetkých cirkvách.“ (1Kor 4,17)

## 6 Osoba Timoteja v 1Sol a podobnosť so šaliach

V Prvom liste Solúnčanom pozorujeme Pavlovu radosť v momente návratu Timoteja zo Solúna. Timotej zároveň prináša dobré správy z komunity (porov. 3,6)<sup>31</sup>. Jednotlivé elementy v správe o návrate diplomata v 1Sol môžeme porovnať s prvkami, ktoré sa v neskoršej dobe objavujú aj v rabínskej halachickej literatúre:

- Pavol nemôže navštíviť Solúnčanov osobne (porov. 1Sol 2,17-18);
- Pavol posíla Timoteja do Solúna ako svojho delegáta (porov. 3,1-5);
- Timotej (delegát) koná v mene Pavla (odosielateľa);
- Timotej nielen navštívi Solúnčanov, ale vracia sa k Pavlovi (porov. 3,6);
- Timotej prináša dobré správy (porov. 3,6);
- Pavol prijíma tieto správy a reaguje s radosťou (porov. 3,7).

Timotejovu úlohu je možné vnímať v dvoch fázach:

1. *Misia Timoteja v Solúne (1Sol 3,1-5)*. Pavol posíla jedného zo svojich spolupracovníkov a zároveň spoluzakladateľov komunity, aby poznal momentálnu situáciu<sup>32</sup>. Naliehavosť tejto túžby apoštola vidieť aj v použití participia *στέγοντες* vo v. 1<sup>33</sup>. Timotej je označený ako *ἀδελφός* a *συνεργός*, aby sa

<sup>31</sup> V Prvom liste Solúnčanom sa častejšie objavuje téma povzbudení: *παρακλήσις* (porov. 2,3), *παρακαλέω* (porov. 2,12; 3,2.7; 4,1.10.18; 5,11.14), *παραμυθέομαι* (porov. 2,12; 5,14). Téma povzbudení sprevádza celý list. Porov. PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 87.

<sup>32</sup> Pavol v 1Sol 3,2 používa to isté sloveso *ἐπέμψαμεν*, ktoré sa neskôr objavuje aj v *šaliach*.

<sup>33</sup> Táto naliehavosť je vyjadrená aj termínom *διό* v 1Sol 3,1, podobne aj *διότι* v 2,18. Porov. TÁBET, San Paolo, 67-68; MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, 189.

podčiarkol fakt, že prichádza do Solúna ako brat a spolupracovník (porov. v. 2)<sup>34</sup>. Timotejova úloha je jasná. Pavol ho posielal „aby vás utvrdil a povzbudil vo viere“ (v. 2). Druhou Timotejovou úlohou je preveriť, či pretrváva stabilita v komunite (porov. v. 5) napriek odlúčeniu apoštolov (porov. 2,17)<sup>35</sup>. Pavol má totiž po odchode zo Solúna starosti o Solúnčanov, ako títo žijú: *μηδένα σαίνεσθαι* „aby sa nik neplašil“ (3,3)<sup>36</sup>.

Pavlova starostlivosť je viditeľná nielen v prítomnosti (počas písania listu), ale aj počas minulých udalostí, keď bol prítomný v Solúne (vo v. 4 sú slovesá *ἤμεν* a *προελέγομεν* použité v imperfekte). Vo v. 5 sa nielen ukončuje táto prvá časť (vv. 1-5), ale zopakuje sa aj motív z úvodného verša: *μηκέτι στέγοντες* (v. 1) – *μηκέτι στέγων* (v. 5)<sup>37</sup>.

Možno teda uzavrieť, že Timotejovou misiou v tejto fáze je dosvedčiť vieru a lásku v komunite a tiež to, že pamätajú na Pavla. Nie náhodou Pavol vo v. 2 vyberá pre Timoteja dva tituly, aby podčiarkol tému náklonnosti veriacich (náš brat) a viery v Boha (Boží spolupracovník na Kristovom evanjeliu)<sup>38</sup>.

2. *Návrat Timoteja so správou (1Sol 3,6-10)*. Po ukončení misie sa Timotej vracia k Pavlovi a informuje ho o situácii v Solúne<sup>39</sup>. Možno teda hovoriť o smerovaní „k vám“, a následne aj o smerovaní „k nám“<sup>40</sup>. Timotej informuje Pavla o troch prvkoch: viera Solúnčanov, ich láska a spomienka na apoštola<sup>41</sup>. Z pohľadu syntaxe má v podrad'ovacom súvetí celý verš 3,6 konštrukciu vedľajšej vety a viaže sa na hlavnú vetu vo v. 7: „potešili sme sa“.

Pavol má radosť nielen z dobrých správ prinesených Timotejom, ale teší sa najmä z toho, že ním založená komunita zostala pevná v Pánovi: „Lebo teraz

<sup>34</sup> Okrem variantu *καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ* (B, a i.), kritický aparát ponúka aj iné varianty: *καὶ διάκονον τοῦ θεοῦ* (S, A, a i.), *καὶ διάκονον τοῦ θεοῦ καὶ συνεργὸν ἡμῶν* (D<sup>2</sup>, a i.), *διάκονον καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ* (τ, a i.).

<sup>35</sup> Porov. SMITH, *The First Letter to the Thessalonians*, 710.

<sup>36</sup> Sloveso *σαίνωμαι* je *hapax* v Novom zákone a možno ho preložiť ako: znepokojovať, motať, vyrušovať, obalamutiť. Okrem verzie *σαίνωμαι* je možné dané sloveso čítať aj ako *σαίνομαι* (*Codex Augiensis* a *Codex Boernerianus*), čo sa prekladá ako: znechutiť, sklamať, odcudziť (porov. BALZ, *σαίνομαι*, 242).

<sup>37</sup> Porov. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, 195.

<sup>38</sup> Porov. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, 191. Aj na iných miestach Pavol využíva ideu spolupracovníka na vykreslenie dôležitosti misie osoby, ktorej pripisuje tento titul. Porov. IOVINO, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, 165.

<sup>39</sup> Porov. BARCLAY, *Conflict in Thessalonica*, 517.

<sup>40</sup> Porov. GAVENTA, *First and Second Thessalonians*, 44.

<sup>41</sup> Porov. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, 206.

akoby sme ožili, keď vy stojíte pevne v Pánovi.“ (v. 8) Na počiatočnú ustarostenosť o stratu viery po odchode apoštolov teraz prichádza záverečné uistenie: „stojíte pevne (στήκετε) v Pánovi“. Sloveso στήκω nesie v sebe vojenský podtón v zmysle zostať silným, udržať bojovú pozíciu<sup>42</sup>.

Záverečné verše úryvku (vv. 9-10) obsahujú Pavlovo vd'akyvzdanie<sup>43</sup> za obnovenú komunikáciu s veriacimi. Timotejova misia teda mala úspech a kontakty so Solúnčanmi boli nanovo obnovené<sup>44</sup>. A táto Pavlova radosť, ako okamžitá reakcia po návrate Timoteja, má charakter nepretržitej radosti: „vo dne v noci“ (v. 10)<sup>45</sup>.

## 7 Pavol a jeho delegáti

Keď kvôli rôznym okolnostiam musí Pavol zasiahnuť do spoločenského, cirkevného, či vieroučného života v komunite, používa tri spôsoby, ktoré spomenula Margaret Mary Mitchellová v roku 1992<sup>46</sup>, keď upozornila na slová Roberta W. Funka, ktoré podčiarkol ešte v roku 1967: Pavol kontaktuje komunity cez svoju osobnú prítomnosť, prostredníctvom delegáta, alebo prostredníctvom listu<sup>47</sup>. Na začiatku evanjelizácie je najčastejšia fyzická prítomnosť apoštola v rôznych komunitách, najmä počas druhej a tretej misijnej cesty. Keď časom vyvstávajú v komunitách ťažkosti a rebélie, Pavol zvažuje, čo je účinnejšie – či jeho opätovná osobná návšteva, alebo voľba iného spôsobu ako kontaktovať daných kresťanov – niekedy sa javí ako vhodnejší spôsob napísanie listu, inokedy poslanie jedného zo svojich spolupracovníkov (alebo ich kombinácia)<sup>48</sup>. Sú prípady, kedy poslanie listu a spolupracovníkov pripravuje komunitu na opätovnú osobnú návštevu apoštola. Napríklad na začiatku tretej misijnej cesty Pavol posielal do Korintu Timoteja, aby sa presvedčil o tom, aká je situácia v komunite a snažil sa o zmierenie jednotlivých domácich cirkví<sup>49</sup>. Následne sám vykoná rýchlu návštevu Korintu<sup>50</sup>.

<sup>42</sup> Porov. FABRIS, *1-2Thessalonicesi*, 112.

<sup>43</sup> Porov. 1Sol 1,2; 2,13.

<sup>44</sup> Zjavný je hebraizmus χαρῆ ἢ χαίρομεν (doslova „radovať sa s radosťou“) v 1Sol 3,9.

<sup>45</sup> Porov. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, 203-204.

<sup>46</sup> Porov. MITCHELL, *New Testament Envoys*, 641.

<sup>47</sup> Porov. FUNK, *The Apostolic Parousia*, 258.

<sup>48</sup> Porov. MITCHELL, *New Testament Envoys*, 642.

<sup>49</sup> Porov. Sk 19,22; 1Kor 4,17.

<sup>50</sup> Porov. Sk 20,1; 2Kor 12,14; 13,1.10.

V tzv. protopavlovských listoch Pavol posielal rôzne osoby: Timoteja, Títa, Epafrodita, Onezima. Neoznačuje ich termínmi ἄγγελος, πρεσβευτής alebo κήρυξ, ale používa skôr ἀδελφός alebo συνεργός, teda termíny, ktoré naznačujú ich misiu a vzťah s apoštolom<sup>51</sup>. Timoteja napríklad charakterizuje niekedy až familiárnymi termínmi, ako sú syn, dieťa, či brat: „nášho brata (ἀδελφὸν ἡμῶν) a Božieho spolupracovníka na Kristovom evanjeliu“ (1Sol 3,2); „svojho milovaného syna (τέκνον ἀγαπητὸν), verného v Pánovi“ (1Kor 4,17); „koná Pánovo dielo“ (16,10); „ako syn (τέκνον) otcovi slúžil so mnou evanjeliu“ (Flp 2,22).

V Pavlových listoch nachádzame tiež vyššie opisovaný princíp návratu delegáta, ktorý prináša správy o komunite<sup>52</sup>. Timotej je napríklad poslaný od Pavla k Solúnčanom, aj od Solúnčanov k Pavlovi: ἐλθόντος Τιμοθέου πρὸς ἡμᾶς ἀφ' ὑμῶν (1Sol 3,6). Podobne sa opisuje aj návrat Títa z Korintu (porov. 2Kor 7,6). Preto sú Timotej i Títus považovaní za bilaterálnych delegátov. Tak sa ešte vrúcnejšie prehlbuje vzťah medzi Pavlom a rôznymi komunitami<sup>53</sup>. Bilaterálni delegáti prinášajú do komunity správy od tých, ktorí ich poslali, a zároveň sa vracajú k svojim odosielateľom so správami od adresátov.

Po tom ako sa delegáti vracajú so správami, že v komunitách sa nanovo nastolil pokoj a vyriešili sa napäté situácie, Pavol je plný radosti. Keď napríklad dostane správu o Solúnčanoch, uvádza: „Potešili sme sa z vás, bratia.“ (1Sol 3,7)<sup>54</sup> Prostredníctvom Timoteja je aj Pavol potešený s vývojom situácie v komunite.

<sup>51</sup> Porov. MITCHELL, *New Testament Envoys*, 652.

<sup>52</sup> V Starom zákone môžeme ohľadom návratu delegáta a prinesenia správy spomenúť napríklad udalosť, keď kráľ Antiochus posielal Atenobia, aby vyjednával so Šimonom: „Ale vrátil sa [Atenobius] rozzúrený ku kráľovi a podal mu správu o Šimonových vyhláseniach aj o jeho nádhere a o všetkom, čo videl. Kráľa pri tom zachvátil prudký hnev.“ (1Mach 15,36)

<sup>53</sup> Porov. MITCHELL, *New Testament Envoys*, 653-654. V jednom z Platónových listov sa uvádza: „Bolo dobrým zámerom poslať mi Archedema; a môže sa to zopakovať aj v budúcnosti, pretože keď sa vráti k tebe a prinesie ti správy odo mňa, možno ťa premknú ďalšie pochybnosti. Preto, keď uznáš za vhodné, môžeš mi ho poslať ešte raz a on sa k tebe vráti s novými informáciami.“ (PLATÓN, *Ep.* 2,313 D; preklad vlastný podľa RADICE, *Lettere*, 1798.) Iný prípad pozorujeme v Cicerovej korešpondencii Attikovi: „Nikanor vykonáva veci podľa môjho príkazu a darí sa mu dobre. Uvažujem, že ho pošlem do Ríma s mojím oficiálnym mandátom, aby tam všetko čo najrýchlejšie odovzdal, a aby mi priniesol nejaké správy o tebe a od teba.“ (CICERO, *Att.* 5,20; preklad vlastný podľa WESENBERG, *Marcus Tullius Cicero: Epistolae*, 182.)

<sup>54</sup> Podobnú informáciu o radosti čítame aj čo sa týka Títa: „A to nás potešilo.“ (2Kor 7,13)

## 8 Činnosť Timoteja ako Pavlovho delegáta v komunitách

Keďže Timotej sprevádza Pavla, nie je neznámy v kresťanských komunitách. Je spoluzakladateľom niektorých komunít (Filipy, Solún, Berea, a i.) a je tiež spomenutý v niektorých listoch ako spoluodosielateľ (porov. 2Kor 1,1; Flp 1,1; Kol 1,1; 1Sol 1,1; 2Sol 1,1; Flm 1). Je teda logické, že keď nastávajú problémy v nových komunitách a Pavol ich nemôže navštíviť osobne, posíla k nim osobu, do ktorej vkladá dôveru. Timotej je poslaný do Solúna a Korintu (Pavol ho tiež plánuje poslať do Filíp), aby upokojil situáciu, zjednotil rozhádzané strany a uzdravil vzťahy medzi apoštolom a danou cirkvou. Najmä v Prvom liste Solúnčanom, v Prvom liste Korintňanom a v Liste Filipianom zaznamenávame udalosti, ktoré sú podkladom toho, čo nachádzame neskôr aj v korešpondencii v grécko-rímskom svete a v *šaliach* v rabínskej halachickej literatúre:

1. *Situácia v komunitách.* Po odchode Pavla z komunít, ktoré zakladal, vyvstávajú medzi tamojšími kresťanmi rôzne ťažkosti: kvôli narušeným vzťahom a žiarlivým židom Pavol stráca kontakt so Solúnčanmi (porov. 1Sol 2,17-18); v Korinte sa kresťania triešťa do rôznych frakcií, medzi ktorými začínajú rozkoly a hádky (porov. 1Kor 1,10-12); Filipania sa stávajú obeťou výsmechu a prenasledovania a táto situácia ich necháva ponížených a frustrovaných (porov. Flp 1,27-29).

2. *Posielanie Timoteja.* Keď Pavol pre rôzne okolnosti nemôže navštíviť spomínané komunity osobne, posíla k nim Timoteja, pričom v listoch používa to isté sloveso πέμπω: ἐπέμψαμεν „poslali sme“ (1Sol 3,2); ἔπεμψα „poslal som“ (1Kor 4,17); πέμψαι „poslať“ (Flp 2,19.23)<sup>55</sup>. To isté nachádzame aj v odporúčaní pre Korintňanov: προπέμψατε „pošlite“ (1Kor 16,11).

3. *Označenia Timoteja.* Pavol vyznačuje svojho delegáta čnostnými označeniami, aby bol prijatý adresátmi, napríklad: náš brat a Boží spolupracovník na Kristovom evanjeliu (porov. 1Sol 3,2); „milovaný syn, verný v Pánovi“ (porov. 1Kor 4,17); koná Pánovo dielo tak, ako aj ja (porov. 16,10); „Veď nemám nikoho, kto by tak zmýšľal a tak úprimne sa o vás staral... Ale o ňom viete, ako sa osvedčil, veď ako syn otcovi slúžil so mnou evanjeliu. (Flp 2,20.22)

4. *Posolstvo od Pavla.* Timotej je poslaný do komunít s úmyslom vyriešiť konfliktné situácie a „aby vás utvrdil a povzbudil vo viere, aby sa nik neplašil v týchto súženiach... Aby som zvedel o vašej viere“ (1Sol 3,2-3.5); „On

---

<sup>55</sup> V tomto prípade Pavol len túži poslať Timoteja do Filíp.

vám pripomenie mojej cesty v Kristovi, ako učím všade po všetkých cirkvách“ (1Kor 4,17); „Aby som mal aj ja pokojnú myseľ, keď sa dozviem, čo je s vami.“ (Flp 2,19)

5. *Uzdravenie vzťahov.* Po návšteve Timoteja v komunitách situácia sa viac-menej upokojí<sup>56</sup>. Nachádzame napríklad tieto krátke správy, ktoré opisujú utíšenie nepokojov v jednotlivých cirkvách a znovuoobnovenie vzťahov medzi nimi a apoštolom. V 1Sol 3,6-8 Timotej ako delegát prináša dobré svedectvo o viere a láske Solúnčanov, pričom Pavol sa teší z obnovenia vzájomných vzťahov: „Lebo teraz akoby sme ožili, keď vy stojíte pevne v Pánovi.“ (v. 8) V 1Kor 4,15 pripomína Korinťanom, že on ich splodil skrze evanjelium. Na konci toho istého listu Pavol vyzýva kresťanskú komunitu, aby vyprevadili Timoteja v pokoji (porov. 16,11). K veriacim vo Filipách sa obracia so slovami: „A pevne dúfam v Pánovi, že aj ja sám čoskoro prídem.“ (Flp 2,24)

6. *Timotej ako vzor.* Aby sa posilnila Timotejova autorita, Pavol ho dáva veriacim za vzor. V Prvom liste Solúnčanom Timotej zastupuje Pavla v jeho neprítomnosti a koná to, čo by robil Pavol, keby mohol byť prítomný v tej chvíli – čiže povzbudzovať veriacich (porov. 1Sol 3,2). Čo sa týka Korinťanov, Pavol im posielal Timoteja, ktorý im má upresniť a vysvetliť, čo znamená napodobňovať ho (porov. 1Kor 4,17). V osobe Timoteja je sám Pavol prítomný medzi veriacimi. Timotej pripomína jeho cesty. Nasledovať Timoteja znamená napodobňovať Pavla. V 1Kor 16,10 Timotej je spomínaný ako ten, kto pracuje na Pánovom diele. Nie je teda nejakým začiatočníkom, ale osobou, ktorá je hodna obdivu a úcty. V Liste Filipanom Pavol predstavuje svojich spolupracovníkov Timoteja a Epafrodita pochvalným spôsobom. Timoteja predkladá ako vzor a pozýva Filipianov, aby ho prijali a napodobňovali.

## Záver

V Pavlových listoch vnímame osobu Timoteja ako jeho osobného spolupracovníka a vyslanca (*alter Paulus*), ktorý je posielaný do kresťanských komunít s cieľom riešiť vzniknuté problémy alebo otázky. Tému inštitúcie delegáta nachádzame aj v mimobiblickej literatúre, kde je delegát poslaný k jednotlivcom alebo do komunít, aby tam vykonal činnosť, ktorou ho poveril odosielateľ. Je možné pozorovať podobnosť niektorých elementov v grécko-rímskej korešpondencii (prijatie a autorita delegáta) a v rabínskej halachickej

---

<sup>56</sup> Výnimkou je však napríklad situácia v 2Kor.

literatúre (vzťah medzi odosielateľom a delegátom, plnenie vôle odosielateľa, návrat delegáta a prinesenie správ) s tým, čo nachádzame aj v Pavlových listoch (napr. misia a návrat Timoteja v 1Sol). Keď Pavol nemôže z rôznych dôvodov osobne navštíviť ním založené cirkvi, posielala veriacim list alebo jedného zo svojich spolupracovníkov, aby sa osoba apoštola sprítomnila medzi kresťanmi. V tomto zmysle je aj Timotej predstavený ako Pavlov reprezentant v niektorých cirkvách.

### Zoznam použitej literatúry

- BALZ, Horst: *σάλνομαι*. In: Horst Balz – Gerhard Schneider (eds.): *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. III, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993, 242.
- BARCLAY, John M. G.: Conflict in Thessalonica, *CBQ* 55 (1993) 512-530.
- BORGEN, Peder: God's Agent in the Fourth Gospel. In: Jacob Neusner (ed.): *Religions in Antiquity*. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough, (SHR 14), Leiden: Brill, 1968, 137-148.
- BÖRNER-KLEIN, Dagmar: *Sifre zu Numeri* (RT II/3), Stuttgart: Kohlhammer, 1997.
- Didaché*. Preklad Jozefa Šošku [online]. [cit. 22-12-2018]. Dostupné na internete: <http://modlitba.sk/?p=9054>.
- FABRIS, Rinaldo: *1-2 Tessalonicesi. Nuova versione, introduzione e commento* (ILB.NT 13), Milano: Paoline, 2014.
- FREEDMAN, Harry: *Ḳiddushin*. In: Isidore Epstein (ed.): *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, Vol. XV, London: The Soncino Press, 1977.
- FREEDMAN, Harry: Genesis. In: Harry Freedman – Maurice Simon (eds.): *Midrash Rabbah. Translated into English with Notes, Glossary and Indices*, Vol. II, London: The Soncino Press, 1983.
- FUNK, Robert W.: The Apostolic *Parousia*. Form and Significance. In: William R. Farmer – Charles Francis Digby Moule – Richard R. Niebuhr (eds.): *Christian History and Interpretation. Studies presented to John Knox* (SHR 14), Cambridge: The University Press, 1967, 249-268.
- GAVENTA, Beverly Roberts: *First and Second Thessalonians* (Interpretation), Louisville, KY: John Knox Press, 1998.
- IOVINO, Paolo: *La prima lettera ai Tessalonicesi* (SOCr 13), Bologna: Dehoniane, 1992.
- KIRZNER, Elie W.: *Baba Ḳamma*. In: Isidore Epstein (ed.): *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, Vol. XVI, London: The Soncino Press, 1977.
- MALHERBE, Abraham J.: *The Cynic Epistles. A Study Edition* (SBL SBS 12), Missoula, MT: Scholar Press, 1977.
- MALHERBE, Abraham J.: *Ancient Epistolary Theorists* (SBL SBS 19), Atlanta, GA: Scholars Press, 1988.
- MALHERBE, Abraham J.: *The Letters to the Thessalonians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 32B), New York: Doubleday, 2000.
- MARTÍNEZ SÁIZ, Teresa: *Mekilta de Rabbi Ismael. Comentario rabínico al libro del Éxodo* (BMi 16), Estella, Navarra: Verbo Divino, 1995.

- MITCHELL, Margaret Mary: New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman Diplomatic and Epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus, *JBL* 111 (1992) 641-662.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome: *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills* (GNS 41), Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1995.
- NESTLE, Eberhard – ALAND, Kurt (eds.): *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>27</sup>1993.
- NEUSNER, Jacob: *The Mishnah. A New Translation*, New Haven: Yale University Press, 1988.
- PITTA, Antonio: *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali* (Graphé 7), Torino: Elledici, 2013.
- RADICE, Roberto: Lettere. In: Giovanni Reale (ed.): *Platone: Tutti gli scritti* (Il pensiero occidentale), Milano: Bompiani, <sup>3</sup>2001, 1792-1843.
- S. CLEMENTIS I: *Opera omnia: Cum genuina, tum dubia et aliena, quae graece in proprio idiomate, vel, dependito textu graeco, syriace et latine translata tantum exstant et eius nomine circumferuntur*, Vol. I (PG 1). Edited by J.-P. Migne, Paris: Migne, 1857.
- SHERK, Robert Kenneth: *Roman Documents from the Greek East*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969.
- SLOTKI, Israel W.: 'Erubin. In: Isidore Epstein (ed.): *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, Vol. IV, London: The Soncino Press, 1983.
- SMITH, Abraham: The First Letter to the Thessalonians. In: Leander E. Keck (ed.): *The New Interpreter's Bible. General Articles & Introduction, Commentary & Reflections for Each Book of the Bible, Including the Apocryphal/Deuterocanonical Books in Twelve Volumes*, Vol. XI, Nashville: Abingdon, 2000, 671-737.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, <sup>4</sup>2001.
- TÁBET, Michelangelo: San Paolo e i suoi collaboratori. In: Giuseppe De Virgilio (ed.): *Il deposito della fede. Timoteo e Tito* (SRivBib 34), Bologna: EDB, 1998, 53-79.
- WEILL, Ashar: Teroumoth, Maasseroth. In: Ernest Gugenheim (ed.): *La Michna. Texte hébreu ponctué et vocalisé*, Tome VII, Paris: Temps Présent, 1972.
- WELLES, Charles Bradford: *Royal Correspondence in the Hellenistic Period: A Study in Greek Epigraphy*, New Haven: Yale University Press, 1934.
- WESENBERG, D. Albertus Sadolinus (ed.): *Marcus Tullius Cicero: Epistolae*, Vol. II.: *Insunt epistolarum ad Atticum libri XVI., ad S.M. Brutum libri II., Epistola ad Octavianum*, (BSGRT 1237), Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1894, 1-609.
- WEWERS, Gerd A.: *Hagiga = Festopfer* (ÜTY 2.11), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1983.

### Zhrnutie

V tzv. protopavlovských listoch nachádzame štyri miesta, v ktorých sa spomína „posielanie“ alebo úmysel poslať Timoteja do jednotlivých komunit, pričom sa používa sloveso πέμπω (porov. 1Sol 3,1-10; 1Kor 4,14-17; 1Kor 16,10-11; Flp 2,19-24). Keď Pavol nemôže z rôznych dôvodov osobne navštíviť ním založené cirkvi, posielala veriacim list alebo jedného zo svojich spolupracovníkov. Timotej je posielaný do kresťanských komunit s cieľom riešiť vzniknuté problémy alebo otázky. Príspevok poukazuje na podobnosti medzi postavením Timoteja ako Pavlovho delegáta (*alter Paulus*) v *corpus paulinum* a osobou delegáta tak, ako ju následne vnímame v rímsko-gréckej korešpondencii a rabínskej halachickej literatúre (*šaliach*).

*Kľúčové slová:* Pavol, Pavlove listy, delegát, diplomatické zmluvy, *šaliach*.

### Summary

In the Authentic Pauline epistles, we find four instances, where “sending” or “intention to send” Timothy to various communities is mentioned, using the same verb πέμπω (cf. 1 Thess 3:1-10; 1 Cor 4:14-17; 1 Cor 16:10-11; Phil 2:19-24). When Paul, for some reason, cannot visit personally the communities founded by him, he sends a letter or one of his collaborators to the believers. Timothy is sent to the Christian communities for resolving problems or questions. This paper shows similarity between Timothy as Paul’s agent (*alter Paulus*) in the *corpus paulinum* and the status of agent as it is described in the Greco-Roman diplomatic conventions and Rabbinic halachic literature (*shaliach*).

*Keywords:* Paul, Pauline Epistles, agent, diplomatic conventions, *shaliach*.

Lubomír Majtán  
Jána Kalinčiaka 1  
011 36 ŽILINA 1, Slovakia  
lubomir-majtan@libero.it

## Abstrakty

### Biblica 98 (2017)<sup>1</sup>

(č. 3) 321-338: **K. P. Hong: Elohim, the Elohist and the Theory of Progressive revelation.** V Ex 6,2-3 je naznačená deliaca čiara medzi starým titulom Boha *El-Šaddaj* a novozjaveným menom JHVH. Tieto verše sú základom hypotézy „postupného zjavovania“ (*Progressive revelation*), ktorá oživuje diskusiu o teóriách prameňov. Hong vysvetľuje príťažlivosť i úskalia týchto teórií. Vo svetle „elohistických“ žalmov (Ž 42-83; 89) a ostatných biblických či postbiblických kníh je zrejmá tendencia vyhýbať sa menu JHVH v posvätných textoch. Tento trend napokon môže vysvetliť, prečo v niektorých knihách Pentateuchu sa uprednostňuje to a nie iné Božie meno bez príliš zjednodušujúceho delenia textu na rôzne redakcie.

339-362: **N. Wazana: The Chosen City. Conquest and Sanctification Traditions of Jerusalem.** Podľa príbehov SZ bol Jeruzalem jedným z posledných kanaánskych miest, ktoré Izraeliti dobyli. Wazanová zhrňuje vo svojom článku všetky dôležité biblické referencie o Jeruzaleme a dáva ich do súvisu s niektorými historicko-archeologickými nálezmi. Jedinečný ráz rozprávania o Dávidovom meste nespočíva ani tak v opise jeho dobytia, ako skôr v narácii založenia svätého mesta, ktorá zapadá do ideológie deutoronomistického cyklu o hlavnom meste zjednoteného kráľovstva.

363-381: **W. Schütte: Israels Exil in Juda nach der Urfassung von 1-2Könige.** Text 1-2Kr sa nám dochoval v početných verziách, ktoré svedčia o procese redakcie aj v neskoršom období. Schütte analyzuje text týchto kníh na starožitnom latinskom rukopise L115. Podľa jeho záverov je tento manuskript najstarším známym svedectvom o 1-2Kr, ktoré môže siahať až do čias pred babylonským zajatím. Svoju domnienku stavia na sémantickej

---

<sup>1</sup> Dostupné na: Peeters Online Journals (<http://poj.peeters-leuven.be>). Kto by mal záujem o niektorý z článkov, a nemá k nemu on-line prístup, môže sa obrátiť na: [jaroslav.mudron@gmail.com](mailto:jaroslav.mudron@gmail.com).

blízkosti jeho kľúčových výrazov (*reliqui israel, lex//praeceptum*) s predexilovými prorokmi a na necenzurovanej kritike rozprávača voči Izraelitom usadeným v Judsku.

382-408: **J. Bourgel: Brethern or Strangers? Samaritans in the Eyes of Second-Century B.C.E. Jews.** Všeobecne za prijíma, že v 2. stor. pred n. l. nastal úplný rozkol medzi Židmi a Samaritánmi, ktorý viedol k zničeniu samaritánskeho chrámu Jánom Hyrkánom. Bourgel však polemizuje s týmto názorom a dokazuje, že v tomto, ako aj v neskoršom období niektorí židovskí autori (2Mak, Theodotus, Pseudoepulemus) stále uznávali posvätný charakter hory Garizim popri Jeruzalemskom chráme. Nepriateľstvo medzi dvoma etnikami preto nemožno absolutizovať, ako sa to robí na základe polemiky Jozefa Flávia a niektorých statí NZ.

409-424: **J.-N. Aletti: Les Écritures annonçaient-elles un Messie souffrant? Difficultés et réponses des évangiles.** Ježišova smrť a oslávenie sú autormi NZ opísané ako splnenie Písem. Aletti tieto opisy nazýva „zrodením a rozvojom typológie Nového zákona“. Marek a Matúš dávajú Ježišovo umučenie do súvisu so žalmami úzkosti a prosby o vyslobodenie. Lukáš predstavuje Ježiša viac vo svetle nespravodlivo odsúdeného proroka, kým Ján privádza na scénu deja ďalšie obrazy, akým je napr. veľkonočný baránok. Rôzne typológie tak obohacujú Ježišovu mesiášsku identitu.

425-434: **Sh. J. Golani: Swords that are Ploughshares. Another Case of (Bilingual) Wordplay in Biblical Prophecy?** Izaiáš (2,4) a Micheáš (4,3) predpovedajú čas mieru, v ktorom sa „z mečov ukujú radlá, z kopijí viničné nože“, kým Joel (4,10) vyzýva na presný opak kvôli nevyhnutnosti boja. Tento obraz podľa Golanievej nie je len akousi metaforou, ale skôr metamorfózou a jazykovou hrou. Výraz חרב (meč) v niektorých semitských jazykoch označuje „pluh“ (akk. *ḫarbu*, arm. խրբա). Rovnako z druhej dvojice termín מזמרה (viničný nôž) má svoj vojenský význam v koreni z-m-r, od ktorého pochádza napr. akkadské slovo *azmaru* (kopia, oštep).

435-446: **P. Coutsoumpos: The Difficulty of μονογενής θεός in John 1,18. A Reassessment.** Výraz *μονογενής θεός* umožňuje dvojaké chápanie: „jednorodný Boh“ alebo „jediný, (t. j.) Boh“. Coutsoumpos podáva vo svojej analýze viaceré argumenty, podľa ktorých slovo *μονο-γενής* znamená výlučne „jediný svojho druhu“ a až v neskoršej kresťanskej tradícii, založenej na 1Jn 5,18, začne byť chápané ako jednorodný, *unigenitus*. Z tohto dôvodu by malo byť toto slovné spojenie v Jn 1,14.18; 3,16.18 a 1Jn 4,9 preložené ako „jediný, ktorý je Boh“.

(č. 4) 481-503: **W. Bühler: 'Ich will mir einen Namen machen!' Alttestamentliche und altorientalische Verewigungsstrategien.** „Urobiť si meno“ je výraz, ktorý nachádzame v rôzne obmenených formách naprieč celým SZ. Bühler prechádza textami SZ, ako aj viacerými dielami mezopotámskej literatúry a dokazuje, že táto myšlienka zachovania si mena označuje istú formu posmrtnej existencie. V zásade si staroveký človek chcel zvečniť meno tromi spôsobmi: plodením, výnimočnými skutkami a vyrytými nápismi.

504-519: **H.-S. Bae: Reconsidering Barak's Response in Judges 4.** V Sdc 4,8 žiada Barak prorokyňu Deboru, aby ho sprevádzala v boji, na čo prorokyňa odpovedá, že v dôsledku tejto prosby bude nepriateľ Sisara vydaný do ruky ženy (Jahel). Baeová sa zamýšľa nad tým, čo mohlo byť na pozadí takejto žiadosti a aká bola úloha žien v dobe

sudcov. V čase absencie mužov-vodcov preberajú vodcovskú rolu ženy, akými sú Debora a Jahel. Celý príbeh nachádza svoju paralelu v Knihe Rút, kde sa takisto dve ženy, Rút a Noemi, chopia iniciatívy a pohnú Bóza konať a priviesť na svet predka nového vodcu – kráľa Dávida.

520-540: **R. Heckl: Des Ezechielbuch als Metatext I. Ezechiel 1–3 als Leseanleitung für ein literarisch ausformuliertes Prophetenbuch.** Prvé tri kapitoly Knihy proroka Ezechiela opisujú povolanie proroka na dvoch úrovniach: najprv je Ezechiel poverený priamo Bohom predniesť jeho výroky a neskôr je jeho poslanie legitimizované videním zvitku, ktorý má požiť. Podľa Heckla tieto úrovne zodpovedajú dichotómii celej knihy. Staršia verzia výrokov pravdepodobne kolovala medzi adresátmi prorocstva a až po istom čase bola doplnená o širší opis prorokovho účinkovania a ďalších videní.

541-557: **I. Yang: The Influence of Sumerian City Laments on the Tammuz Lament.** V Ez 8,14 stretáva prorok pri severnej bráne chrámu „ženy, ktoré oplakávali Tamúza“. Yang vyvracia názor, žeby ženy mali oplakávať úrodnosť spustošenej zeme. Hoci bol boh Tamúz spájaný s plodnosťou, v kontexte dobytého mesta má jeho oplakávanie iný význam. Tzv. Tamúzove lamentácie pripomínali zničenie sumerského mesta Uruk a žiadali Tamúza ako boha mesta, aby sa vrátil. V tomto zmysle mohli ženy v Ez 8,14 prednášať podobné lamentácie s úmyslom návratu JHVH do svojho chrámu.

558-581: **M. A. Proctor: ‘It was not the Season for Figs.’ Aesthetic Absurdity in Mark’s Intercalations.** Markova poznámka: „Nebol totiž čas fig“ (11,13), vyvoláva v čitateľovi zmätok, prečo vlastne Ježiš očakáva, že nájde na strome figy a prečo nakoniec figovník prekláje. Proctor dáva evanjelistovu glosu do súvisu s ďalšími podobne zvláštnymi poznámkami a vypočítava celkovo pätnásť situácií, ktoré znejú v kontexte evanjelia absurdne. Absurdita tu slúži ako literárna technika, ktorá popri istom odľahčení a irónii pomáha čitateľovi citlivejšie vnímať novú realitu Božieho kráľovstva.

582-599: **E. Regev: What Has Been Changed in the Law of Hebrews?** Pri opise Krista ako veľkňaza autor Listu Hebrejom konštatuje: „Keď sa mení kňazstvo, musí sa meniť aj Zákon.“ (7,12) Reger rozoberá tento list práve z hľadiska zmeny či zrušenia Zákona a prichádza k záveru, že o zmene (*metathesis*) Zákona sa hovorí výlučne v kultickom zmysle, a preto ďalšie aspekty Zákona, vrátane etických a morálnych predpisov, zostávajú v platnosti. List Hebrejom z tohto dôvodu ešte nepredstavuje úplne rozídenie sa s Mojžišovou Tórou.

600-609: **G. Darshan: Textual History of the Account of Alexander the Great in 1 Maccabees.** Alexander Veľký je zvyčajne obdivovanou postavou v starožitnej literatúre rôznych kultúr. Zmienka o jeho úspechoch dokonca otvára biblickú knihu 1Mak. Darshan sa venuje textovým variantom 1Mak 1,1-7 a komentuje dvojakú úpravu latinského prekladu. Editor Vulgáty upravil vo v. 1 poradie dobytých území tak, aby odpovedalo historickým záznamom. Podobne poznámka z v. 3: „Spyšnel a jeho myseľ sa pozdvihla“, bola vložená do nasledujúceho verša, aby vysvetlila náhlu smrť mladého vládcu ako dôsledok jeho arogancie.

Jaroslav Mudroň SJ  
Pápežský biblický inštitút  
3, Paul Emile Botta St.  
91004 Jeruzalem  
Izrael

## Recenzie

**ČAPEK, Filip: *Archeologie, dějiny a utváření identity starověkého Izraele*, Praha: Vyšehrad, 2018. 295 s. ISBN 978-80-7601-082-6.**

Vydavateľstvo Vyšehrad prispelo po trojici kníh Izraela Finkelsteina a nedávnom prírastku od Angeliky Berlejungovej ďalšou knihou k porozumeniu dejín starovekého Izraela. Autorom knihy je Filip Čapek, docent Starého zákona Evanjelickej teologickej fakulty Karlovej univerzity (ETF UK) v Prahe. Čapek sa zaoberá otázkami biblickej a starozákonnej teológie, výkladom starozákonných textov a v neposlednom rade „biblickou“ archeológiou. Od roku 2008 sa pravidelne zúčastňuje archeologických kampaní v Izraeli v spolupráci predovšetkým s Telavivskou univerzitou. Od roku 2013 je hlavným koordinátorom pravidelnej českej účasti študentov a učiteľov ETF UK na týchto kampaniach. Táto aktívna spolupráca sa premietla z terénu aj do každoročných vedeckých sympózií Tel Aviv – Praha. V priebehu týchto aktivít Čapek nadviazal množstvo osobných vzťahov s poprednými izraelskými bádatelmi, vďaka čomu sa dostal do „centra diania“ v tomto inak ťažko prehľadnom odbore. Archeologické vykopávky každoročne prinášajú nové výsledky. Bohužiaľ však príprava publikácie o týchto výsledkoch môže trvať celé roky. S ohľadom na uvedené je prístup k najnovším informáciám „z prvej ruky“ takmer nevyhnutým predpokladom pre poučné písanie o dejinách Izraela. Z uvedených dôvodov je teda Čapek vhodným kandidátom na napísanie knihy na túto tému.

V úvode autor formuluje niekoľko konkrétnych otázok, ktorými sa kniha bude zaoberať. Vyplýva z nich, že témou celej knihy sú počiatky Izraela (a Judska), ich spleť dejiny v historických súvislostiach a taktiež literárne spracovanie týchto dejín v biblických textoch. Na tieto otázky nadväzuje séria metodologických poznámok, ktoré môžu výborne poslúžiť aj ako všeobecný úvod ku kritickej biblistike a jej kľúčovým teoretickým predpokladom. Autor opisuje vzájomný vzťah troch kľúčových zdrojov pre akúkoľvek historickú rekonštrukciu. Ide o hmotnú kultúru, mimobiblické a biblické texty. Čapek kladie dôraz na rozlišovanie medzi dvomi historickými kontextmi, ktoré kritické bádanie odhaľuje: (1) kontext, o ktorom sa referuje a (2) kontext, z ktorého sa referuje. Toto rozlíšenie sa týka predovšetkým biblických textov, ktoré opisujú historické udalosti z časového

odstupu (t. j. z druhého kontextu), a je teda nutné pýtať sa na otázky, *prečo* a *ako* starovekí biblickí autori opisujú zmienené udalosti, a tým odhaľovať ich teologické či ideologické motivácie. Toto rozlišovanie je základnou úlohou kritického pohľadu biblistu.

Druhá kapitola, nazvaná „Počátky“, sleduje vývoj od mladšej bronzovej doby ku koncu železnej doby I (približne 15. stor. pred n. l. – 970 pred n. l. podľa modifikovanej konvenčnej chronológie). Autor sa venuje prvej zmienke o Izraeli z konca 13. stor.<sup>1</sup> dochovanej na Merenptahovej stéle, a zániku mestských štátov v Kanaáne. Poukazuje nato, že medzi zmienkou z Merenptahovej stély a neskorším štátnym usporiadaním Izraela železnej doby chýbajú akékoľvek doklady preukazujúce kontinuitu. Za kolapsom kanaánskych mestských štátov je potrebné hľadať súbor viacerých faktorov: príchod morských národov, oslabenie vplyvu Egypta, zničenie revoltujúcich miest Egyptanmi, vzájomné spory kanaánskych mestských štátov a v neposlednom rade klimatické zmeny. Tento proces nebol jednorazový, ale ako Čapek prehľadne uvádza v tabuľke na s. 25, jednotlivé kanaánske mestá boli postupne zničené v rozmedzí jedného storočia. Následné premeny v ranej železnej dobe sleduje autor v oblasti severnej vysočiny, južnej vysočiny a Šefely. V oblasti severnej vysočiny je možné sledovať proces deurbanizácie a sebestačnosti jednotlivých sídiel vďaka poľnohospodárskej produkcii. Skupiny, ktoré v tejto oblasti žili, boli v kontinuite s kanaánskou kultúrou a neobjavujú sa žiadne známky vzniku nového etnika (s. 29). V južnej vysočine a Šefele platí v obmedzenej miere to isté. Aj táto lokalita bola osídlená predovšetkým (neskoro-) kanaánskym obyvateľstvom, ako dokladá hmotná kultúra. Zaujímavosťou tiež je, že v oblasti Šefely bolo pravdepodobne oveľa hustejšie osídlenie než v Jeruzaleme a jeho okolí (pozri tabuľku na s. 32). V tejto kapitole teda autor ukazuje, že hoci máme enigmatickú zmienku o Izraeli dochovanú už na Merenptahovej stéle z 13. stor., tak nám chýba akákoľvek evidencia na to, aby sme mohli popísať dejiny tohto „Izraela“ kontinuálne. Čapek tak otvorene priznáva chýbajúce články „príbehu“ Izraela, ktoré sa mnohí bádatelia snažia pochybnými rekonštrukciami dotvoriť. Hmotná kultúra obyvateľstva, ktoré žilo v oblasti Palestíny sledovaného obdobia nevykazuje žiadne známky nového etnika, a tak si na prvé známky existencie Izraela musíme počkať až do železnej doby IIA.

V tretej kapitole sa autor venuje „ťažkému“ 10. storočiu. Ide o obdobie, v ktorom podľa biblických textov vzniká tzv. Zjednotené kráľovstvo. Na rozdiel od predošlej epochy je v tomto období už možné hovoriť o súbore archeologických dokladov, ktoré naznačujú zmeny v regióne. Avšak, ako uvádza Čapek, interpretácia týchto dokladov je skutočne „ťažkou úlohou“, čo dokladá tým, že ten istý súbor

---

<sup>1</sup> Ak nie je uvedené inak, ide vždy o obdobie pred n. l.

indícií umožnil tri veľmi odlišné interpretácie „zrodu“ Izraela. Prvá rekonštrukcia, ktorej autorom je Yosef Garfinkel z Hebrejskej univerzity, vychádza z hmotnej kultúry v oblasti Šefely a snaží sa premeny v sledovanej oblasti interpretovať ako postupný vznik nového etnika – Judského kráľovstva. Druhá rekonštrukcia je od Israela Finkelsteina z Telavivskej univerzity, ktorý nachádza počiatky Izraela v tzv. „Gibeómskom štátnom útvare“ s centrom v Sícheme. Posledná rekonštrukcia pochádza od o generáciu mladšieho Finkelsteinovho kolegu Omera Sergiho. Ten sa vracia s veľkou dávkou dôvery v niektoré biblické texty k teórii o počiatku v Jeruzaleme. Čapková dôkladná prezentácia jednotlivých rekonštrukcií vrátane kritického hodnotenia každej z nich čitateľovi odhaľujú ich silné aj slabé stránky. V priebehu výkladu venuje pozornosť aj dobre známym indikátorom izraelského osídlenia, ako sú bravčové kosti, či typické druhy keramiky a ukazuje ich limity. V záverečnom zhrnutí autor rozlišuje medzi územným útvarom, politickou entitou, raným štátom, či plne rozvinutým štátom. Na tomto základe ukazuje, že nech už interpretujeme hmotné i písomné pamiatky akokoľvek, je zrejmé, že Izrael ani Judsko v „ťažkom“ 10. storočí ešte plne rozvinutým štátom neboli (s. 87). Na to si budeme musieť počkať až do ďalšieho storočia a ďalšej kapitoly.

Práve tomuto obdobiu sa venuje štvrtá kapitola. Tá, podobne ako aj všetky nasledujúce, začína oddielom „staroveké domino“, v ktorom Čapek opisuje politické dejiny regiónu v danom období. Dejiny malých štátov, akými staroveký Izrael i Judsko boli, sú totiž vždy závislé na dejinnej kontingencii, ktorú metafora domina dobre vystihuje. Obdobie 9. storočia nebolo žiadnou výnimkou a vzájomné interakcie Asýrie, Aram-Damasku, Izraela a neskôr aj Judska sú v centre záujmu. Čapek však neostáva pri povrchnom opise politických premien v regióne a púšťa sa do série konkrétností, na ktorých sleduje skutočný vznik Izraela a Judska. Podľa Čapka starším bratom je Izrael, ktorého počiatky sú ešte koncom 10. stor. málo viditeľné a o doložitelnom rozvinutom štáte možno hovoriť od dynastie Omriovcov približne po roku 880 (s. 98 – 99). Práve kráľ Omri je prvou dobre doloženou postavou dejín Izraela a zároveň zakladateľom najvplyvnejšej dynastie. Z obdobia tejto dynastie je možné vysledovať rozmach monumentálnych stavieb vrátane kráľovského paláca v Samárii, aktívny medzinárodný obchod, prvé izraelské písomné pamiatky i zmienky v mimobiblických textoch. Z dosiaľ povedaného je zrejmé, že biblická „zlatá éra“ Zjednoteného kráľovstva pod vedením Dávida a Šalamúna je teda skôr sférou ideologických pradejín než historickej skutočnosti. Napriek tomu sa Čapek zaoberá otázkou, prečo tieto tradície o Zjednotenom kráľovstve vznikli a aká je ich funkcia. Sleduje počiatky pôvodných severných biblických tradícií, ktoré sa vzťahujú k miestam ako Bétel, Síchem, či Šilo. Následne sleduje cesty, akými sa tieto tradície dostali do Judska, pretože, ako je dobre známe, biblické tradície podávajú dejiny Izraela z judskej perspektívy. Čapek v rozsiahlej diskusii o vývoji týchto tradícií

odmieta tzv. kompromisný model, podľa ktorého sa severné tradície dostali do Judska spolu s exulantmi po páde Samárie v roku 722, a zasadzuje tento proces do komplexnejších vzťahov Izraela a Judska 8. storočia. Autor dôkladnou argumentáciou ukazuje, že Judsko bolo od konca 9. stor. a v prvých desaťročiach 8. stor. filiálnym kráľovstvom omriovského Izraela skrze sobášnu politiku. Práve toto obdobie podľa Čapka možno označiť za jediné Zjednotené kráľovstvo, aj to iba s výhradami. Vďaka týmto vzťahom boli severné tradície v Judsku prítomné už pred rokom 722 ako súčasť kráľovskej propagandy. Avšak až potom, čo od začiatku 8. stor. vplyv Izraela v Judsku oslaboval, začali sa tieto tradície prepisovať tak, aby vytvárali identitu samostatného Judska, vymedzujúceho sa voči severnému kráľovstvu. Tento proces adaptácie, harmonizácie, rozširovania a transformovania severných tradícií k judskému obrazu Čapek podrobne demonštruje na viacerých príkladoch pomocou kritickej analýzy biblických textov (s. 115 – 137). Pomocou týchto príkladov Čapek ukazuje vzťah medzi dejinami a postupne vznikajúcou kultúrnou pamäťou Judska, ktorá slúži na budovanie kolektívnej identity.

Piata kapitola, nazvaná „První samostatnost“, sa venuje 8. stor. Opäť začína opisom širších politických udalostí vo forme „starovekého domina“. V ňom má opätovne kľúčovú rolu prítomnosť alebo neprítomnosť Asýrskej ríše na Prednom východe. V ďalšej časti kapitoly sa Čapek venuje kritickej reflexii biblických textov s ohľadom na Judsko prvej polovice 8. stor. Poukazuje na rôzne stratégie judských pisárov v ich teologickom a ideologickom opise dejín, ktorými sa vymedzovali voči Izraelu. Napríklad uvádzanie matiek v rodokmeňoch judských kráľov a ich pôvodu bolo snahou vysporiadať sa s tým, že v Judsku nevládli panovníci rodom, ani geograficky pôvodom z Judska (s. 149). Podobne judská historiografia zámerne zdôrazňovala hranice a taktiež odlišnosť izraelskej náboženskej praxe a tradícií. To predovšetkým démonizovaním tradícií spojených s izraelským náboženským a kultúrnym centrom v Bételi (s. 158 – 162). Judsko sa v stratégii písania svojich dejín na jednej strane muselo vymedziť a odlíšiť od Izraela za účelom vytvárania vlastnej identity a na strane druhej kreatívne na dejiny Izraela nadviazať, pretože s ním bolo aj historicky i nábožensky prepojené (s. 154). Rovnaké historické obdobie pokrývajú aj diela starozákonných prorokov Izaiáša, Ozeáša, Ámosa a Micheáša. Hoci, ako Čapek dokladá, literárne diela pripisované týmto prorokom prešli niekoľkými redakciami a dochovaná podoba textu je výrazne mladšia ako 8. stor., na ktoré odkazujú. Aj tieto prorocké texty sú však písané z judskej perspektívy, a teda sledujú rovnaký proces adaptácie. Proroci sa v nich síce vo svojich výrokoch obracajú na Izrael, avšak pedagogicky adresujú svoje slová Judsku (s. 157). Uvedené príklady, ale aj mnohé ďalšie, ktoré Čapek uvádza, demonštrujú proces emancipácie sa Judska od Izraela a s tým spojenú tvorbu národnej identity od 1. polovice 8. stor.

Šiesta kapitola s názvom „Poslední dlouhé století“ opisuje vývoj v Judskom kráľovstve 7. stor. až do jeho zániku. Kapitola tradične začína opisom starovekého domína, z ktorého vyplýva, že niekoľko zlých zahranično-politických rozhodnutí judských kráľov malo katastrofálne následky pre celý národ. Zásadnú časť tejto kapitoly tvorí prehľad judských kráľov v kritickom porovnaní ich profilov v biblických textoch a archeologickej evidencii. V tejto časti Čapek interpretuje zásadné rozdiely medzi deuteronomistickým spracovaním „posledného dlhého storočia“ a ich historickou „predlohou“. Taktiež poukazuje na zlyhania starších interpretácií archeologických nálezov, ktoré boli prehnane ovplyvnené biblickým textom. Z archeologických dokladov tak vyvstáva obraz značne odlišný od toho biblického. Za jednoznačne najúspešnejších kráľov 7. stor. je nutné považovať Acháza a Menašeho. Acház bol vôbec prvým samostatným kráľom Judska a vďaka svojej pragmatickej medzinárodnej politike s príklonom k Asýrii umožnil územný rozmach, výstavbu monumentálnej zástavby, prosperitu i značnú mieru samostatnosti. Taktiež je pravdepodobné, že to bol Acház, kto vybudoval prvý oltár Jahvemu v Jeruzaleme podľa izraelského vzoru z Damasku (s. 187 – 189). Menašeho 50-ročná vláda bola v mnohom podobná a po Chizkijovej vzbure voči Asýrii, ktorá takmer skončila tragicky, išlo o obdobie obnovy a prosperity. Biblický opis však ani jednému z týchto kráľov nepraje a vykresľuje ich veľmi negatívne. Menaše je dokonca vyobrazený ako vôbec najhorší z judských kráľov. V kontraste k nim deuteronomistické podanie vyzdvihuje kráľov Chizkiju a Joziáša, ktorých považuje za náboženských reformátorov a úspešných vládcov. Pozitívne hodnotenie ich vlády je však spätou reflexiou, ktorá vyzdvihuje predovšetkým ich odpor voči Asýrii a snahu o národnú samostatnosť. Opisy o územnej expanzii, ktoré korelujú s náboženskou pravovernosťou, sú však nepravdivé. Pokiaľ ide o centralizáciu kultu, tak počiatky je možné sledovať už za vlády Acháza a ide skôr o prirodzený štátotvorný proces, ktorý síce vrcholí za vlády Chizkiju, no pokračuje aj po ňom (s. 192). Hoci je možné za vlády Menašeho doložiť zvýšené množstvo asýrskej ikonografie na judskom území, pravdepodobne nešlo o politickú agendu, ale o prirodzený proces kultúrneho importu (s. 197). Naopak o Joziášovi chýbajú akékoľvek archeologické doklady. Historicky je však možné rekonštruovať, že aj napriek pozitívnemu hodnoteniu biblických textov bol taktiež vazalom Asýrie a neskôr Egypta. Dokonca administratívny systém, ktorý sa používal za jeho vlády, tzv. pečate s rozetou, ikonograficky súviseli s bohyňou Ištar (s. 199). Je teda zrejmé, že biblický opis týchto kráľov sleduje iné ciele ako ich skutočné historické pôsobenie. Čapek teda venuje pozornosť teologicko-ideologickým zámerom deuteronomistického diela v jeho jednotlivých vrstvách. Predexilová vrstva zdôrazňovala ideálne prosperujúce kráľovstvo, centralizované okolo jeruzalemského kultu. Exilová vrstva sa predovšetkým zaoberala otázkou, prečo došlo k pádu

Judska. Nakoniec poexilová vrstva formuluje ideologický výhľad a nový *modus vivendi* medzi deportovanými navrátilcami a ostatnými, ktorí na území Judska zostali (s. 211 – 212).

Posledná kapitola s názvom „Konec a nový počátek“ opisuje pád Judska a poexilový vývoj v perzskej dobe. Čapek sa v tejto kapitole sústreďuje predovšetkým na biblické texty, ich redakcie z daného obdobia a na spôsob, akým prispievajú tvorbe identity poexilového Izraela vo vzťahu k „Svätej zemi“. Všíma si, že exiloví pisatelia formulovali riešenie tragického zániku Judska pomocou interného previnenia Judska. Podobnú stratégiu pôvodne pedagogického charakteru použili judskí pisatelia i na interpretáciu pádu Izraela v roku 722. Izrael a Samária si svoj pád zavinili sami svojou bezbožnosťou a nahromadením hriechov. Väčšiu časť tejto kapitoly venuje Čapek vyvráteniu mýtu o prázdnej zemi, teda presvedčeniu o úplnom zničení a vysťahovaní Judska, a mýtu o hromadnom návrate z exilu. Tieto mýty slúžili predovšetkým k vymedzovaniu sa voči Júdovcom, ktorí nikdy neopustili svoju krajinu a pravdepodobne pokračovali v jahvistickom kulte. Ďalej voči tým, ktorí naopak v exile zostali a v neposlednom rade voči Samaritánom. Kľúčové biblické texty tejto doby sú knihy Ezdráš, Nehemiáš, Knihy kroník, ale aj proroci Ezechiel či Jeremiáš. Tieto biblické mýty legitimizujú ako pravých pokračovateľov Izraela tých, čo sa postupne vracajú z exilu a nárokuje si správu zeme (s. 233). Autor teda aj v tejto kapitole pomocou archeologického dokladového materiálu a mimobiblických textov ukazuje, že biblické texty sú na jednej strane tendenčnou teologickou literatúrou, avšak na druhej strane ich nie je možné, spolu s minimalistami, označiť za historickú fikciu. Tieto texty sa k minulým udalostiam vzťahujú a čerpajú z nich, no spracovávajú ich takým spôsobom, aby z reflexie nad nimi vyplývalo posolstvo pre adresovanú komunitu (s. 237).

Knihy Filipa Čapka je významným pokusom o rekonštrukciu dejín Izraela, vychádzajúc z najaktuálnejších archeologických dokladov, epigrafických pamiatok a kritickej analýzy biblických textov. Aktuálnosť informácií dokladá aj zoznam použitej literatúry (s. 251 – 280), ktorý dokonca na niektorých miestach obsahuje zdroje, ktoré ešte len majú vyjsť. Veľkým prínosom tejto knihy je množstvo nahromadených informácií a taktiež kritické spracovanie súčasnej archeologickej a biblickej diskusie. Čapek v knihe predkladá niekoľko dobre vyargumentovaných hypotéz, avšak aj keby čitateľ tieto hypotézy odmietol, kniha nestojí iba na nich a poskytuje veľkorysý priestor iným názorom. Silnou stránkou knihy je kritická práca s biblickými textami. Čapkovi možno vytknúť občasné nadbytočné opakovanie niektorých výkladov, čo je pravdepodobne spôsobené tým, že hranice medzi jednotlivými kapitolami prirodzene nie sú ostré, ale skôr plynulé. Taktiež by čitateľovi zo širšej odbornej obce pomohlo, keby sa Čapek v úvode venoval viac metodologickým predpokladom štúdia historických látok Starého zákona.

Predovšetkým zmienky o deuteronomistickom diele, ktoré sú v knihe rôzne roztrúsené, by mohli byť ucelene podané v úvode. Určite by to pomohlo čitateľovi lepšie porozumieť tomu, prečo sú niektoré pasáže historicky relevantné, zatiaľ čo iné nie. Autor sa v knihe taktiež dôsledne drží wittgensteinovského hesla „o čom nemožno hovoriť, o tom sa musí mlčať“, avšak biblistov i ďalších čitateľov by určite zaujímalo prečítať si viac o legendárnych „pradejinách“, do ktorých Čapek spolu so súčasným bádáním odsúva takmer všetko pred 9. stor., vrátane Dávida, Šalamúna i egyptskej stopy izraelskej kolektívnej pamäte.

*Dávid Cielontko*  
*Kabinet pro klasická studia Filosofického ústavu AV ČR*  
*Oddělení biblických studií*  
*Na Florenci 1420/3*  
*110 00 Praha 1*  
*Česká republika*

**ŠTRBA, Blažej a kol.: *Emócie v Biblii. Výskum fenoménu emócií v biblickej tradícii* (StBiSISup 3), Bratislava: UK RKCMBF, 2018. 328 s. ISBN 978-80-88696-75-9.**

Emócie patria k prirodzenosti ľudského života, z ktorej nie je možné vylúčiť ani náboženstvo a limitovať ho len na to kognitívne či doktrínálne. To by odporovalo aj biblickému charakteru Božej komunikácie, pretože Boh sa prihovára človeku taktiež cez emócie a človek mu často práve prostredníctvom emócií odpovedá. Tento charakteristický prvok biblického zjavenia sa stal východiskom pre autorov monotematickej monografie *Emócie v Biblii*. Ako sa píše v úvode k monografii, „hlavným predmetom ich bádania boli emócie ako základný antropologický aspekt doložený v Biblii či už Starého, alebo Nového zákona“ (s. 3). Cieľom autorov bolo preskúmať vybrané biblické texty, v ktorých sa nachádzajú emócie, a na základe analýzy textov určiť funkciu týchto emócií v kontexte náboženského prežívania. Monografia je členená do troch sekcií. Prvá má charakter terminologického a ideového úvodu, ďalšie dve sú venované textom Starého a Nového zákona. Na monografii sa podieľalo jedenásť autorov. Okrem hlavných častí monografia obsahuje úvod, záverečné zhrnutie jednotlivých kapitol v slovenskom a anglickom jazyku, zoznam použitej literatúry a menný index.

V úvodnej sekcii publikácie je v prvom rade pozornosť venovaná emóciám z hľadiska psychológie. Po úvahách o nejednoznačnosti a zložitosti konceptu emócií a predstavení komponentov, ktorých interakcia tvorí emóciu, ponúkajú autori

historický exkurz do tejto problematiky. V prvom rade predkladajú klasifikáciu teórií a modelov emócií v závislosti od toho, ktorý zo základných komponentov emócií je zdôrazňovaný. Následne sledujú, ako sa vedecký pohľad na emócie postupne vyvíjal, ktoré teórie emócií sa objavili ako prvé, aké boli hlavné trendy vo výskume emócií od polovice dvadsiateho storočia a čo je príznačné pre súčasné *teórie zhodnotenia*. Ďalšia časť je venovaná taxonómii základných emócií. Bližšie charakterizované sú nominálny, dimenzionálny a prototypický prístup k definovaniu štruktúry emócií, ako aj viacúrovňové klasifikácie emócií Karla Jaspersa a Tomáša Akvinského. Autori nakoniec venujú pozornosť možnostiam analýzy emócií a emocionálnych schém.

Druhá kapitola úvodnej sekcie sa snaží o základný prehľad a charakteristiku emócií v gréckom myslení a kultúre. Pramenne vychádza kapitola najmä z Aristotelovej *Rétoriky*, v ktorej podľa autorov „nachádzame najkomplexnejšiu analýzu jednotlivých emócií gréckeho sveta“ (s. 2). Preto pri charakterizovaní jednotlivých emócií autori vychádzajú primárne – i keď nie výlučne – z tohto antického spisu. Ako hlavný sekundárny prameň – ktorý poskytuje teoretickú bázu – autori používajú: KONSTAN, David: *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto – Buffalo – London: Toronto University Press, 2006. V kapitole sú postupne charakterizované vybrané emócie, ktoré autori považujú za hlavné. Autori sa najviac venujú hnevu, pri ktorom postupne analyzujú terminológiu, následne genézu tejto emócie, spojeniu hnevu s trestom, zameriavajú sa na subjekt hnevu, jeho ovládanie a následne stručne charakterizujú grécke pozadie hnevu v Biblii. Ďalším emóciám sa autori venujú podstatne stručnejšie a sumárne. Sú to: vďačnosť, láska, nenávisť, zľutovanie, závisť, žiarlivosť, súťaživosť, hanba a strach.

Tretia kapitola úvodnej sekcie sa snaží o psychologickú a fenomenologickú odpoveď na otázku, či náboženstvo môžeme považovať za emocionálne v jeho podstate. Najskôr autori analyzujú emócie z pohľadu psychológie a následne aj psychológie náboženstva, ktorá vníma prežívanie emócií v religiozite jedinca v kategóriách tzv. náboženského sentimentu. Následne ukazujú, že Biblia, ktorá je preniknutá antropologickou perspektívou, „berie vážne emóciu a na jej mnohých miestach ju predstavuje ako dôležitú veličinu“ (s. 46). Toto svoje tvrdenie sa snažia následne exemplifikovať prostredníctvom teologicko-spirituálneho pohľadu na Pieseň piesní, ktorá podľa nich predstavujú intenzívne milostné emócie lásky muža a ženy na spirituálnej úrovni zobrazuje emócie, ktoré človek môže prežívať vo vzťahu k Bohu. Vrcholom takýchto emócií môže byť mystická vášeň, otvorenie sa a totálne odovzdanie sa.

Druhá sekcia monografie obsahuje štyri kapitoly, ktoré skúmajú fenomén emócií v starozákonných textoch. Prvá kapitola sa zameriava na emóciu radosti,

zaznamenanú v hebrejských biblických spisoch. Ako naznačuje názov tejto kapitoly, ide o predstavenie pohľadu na ľudskú radosť prameniacu z pozemských skutočností. V prvom rade sú analyzované biblické fragmenty, ktoré hovoria o radošti z toho, čo človeku poskytuje každodenný život: z jedla a pitia, z úrody zeme a zo samej zeme, ktorá prináša úrodu, pričom zvláštna pozornosť je na tomto mieste venovaná koncepcii radošti v Knihe Kazateľ. Zdôrazňuje sa, že radosť zo života, ktorú autor knihy na viacerých miestach prízvukuje, treba vnímať ako Boží dar, pomocou ktorého človek môže a mal by čeliť pomínelosti svojho života. Následne sa záujem autorov sústreďuje na hebrejské texty o radošti, ktorá pramení z medziľudských vzťahov, a to zo vzťahu muža a ženy ako manželských partnerov, vzťahu rodičov a detí (a zo života ako takého), z prežívania bratského vzťahu, vzťahu priateľstva alebo vzťahov v spoločnosti. Autori sa pri tejto príležitosti pristavujú aj pri textoch, ktoré zaznamenávajú reakcie škodoradošti. V poslednej časti prvej kapitoly sa pohľad autorov upiera na eschatologickú radosť, ktorá očakáva Izrael a ostatné národy zeme po tom, čo sa uskutoční Boží súd nad obyvateľmi celej zeme.

Druhá kapitola starozákonnej sekcie predkladá pohľad na emóciu strachu vo svetle tých textov hebrejskej Biblie, v ktorých sa vyskytuje slovo **חַי**, a to hlavne v rámci výrokov o „roztopenom srdci“. Autori vychádzajú z vymedzenia pojmu emócia a jej pracovnej definície. V prvej časti tejto kapitoly sa čitateľ môže zoznámiť aj s výsledkami bádania kľúčových hebrejských termínov, ktoré označujú pojmy blízke emóciám – „láska“ a „nenávisť“. V ďalšej časti kapitoly je venovaná pozornosť hebrejskej terminológii, ktorá sa používa pri opise emócie strachu. Uvádza sa charakteristika hebrejských kmeňov, ktoré predstavujú rozmanité odtiene tejto emócie, pričom sa poukazuje na významovú špecifickosť kmeňa **חַי**. Autori zoznamujú čitateľa aj s viacerými hebrejskými somatickými idiómami, pomocou ktorých sa v hebrejskej Biblii zachytáva emócia strachu, tak prežívaného, ako aj navodzovaného. Osobitná pozornosť autorov je venovaná slovným spojeniam, v ktorých sa objavuje termín „srdce“, ku ktorým patria aj kombinácie hebrejského termínu **חַי** so slovesami s významom „rozpustiť (sa)“, „spôsobiť rozliatie“, „roztopiť/roztápať sa“. Obraz „roztopeného/rozpusteného srdca“ môže označovať strach, ktorý je blízky zúfalstvu, alebo aj vnútorné vyprahnutie. Často opisuje stav účastníkov vojenského konfliktu, resp. vojenského ťaženia, ktorí sú neschopní aktivity alebo adekvátnej reakcie, akoby boli paralyzovaní strachom.

Tretia kapitola starozákonnej sekcie monografie venuje pozornosť problematike Tóry a emócií v Ž 119. Autori predstavujú analýzu tých miest žalmu, v ktorých sa vyskytuje termín Tóra (25 ×), aby overili prvotný predpoklad, že predmetom záujmu svätopisca je jeho osobný vzťah k Tóre. Vychádzajú z interpretácie informácie o blaženosti ako dôsledku kráčania v Tóre z v. 1. Následne sa objektom záujmu stáva téma lásky k Tóre, o ktorej je reč vo vv. 97.113.163.165.

Autori publikácie upozorňujú, že až na jednu výnimku (v. 132) je Tóra a jej „príbuzné“ skutočnosti (prikázanie, usmernenie, výrok alebo nariadenia) výlučným objektom milovania žalmistu, čo je výnimočné v rámci celého Žaltára. O jedinečnosti obrazu Tóry vo svetle Ž 119 rozhoduje aj predstava, že môže človeku poskytnúť „zlúťovanie“ (119,29). V prípade formulácií o láske k Tóre a „zmlovaní“, ktoré od nej pochádza, by išlo o originálne koncepty autora žalmu, vyrastajúce zo zaužívanej náboženskej terminológie, pomocou ktorej sa predstavoval vzťah medzi človekom/komunitou a Bohom. V ďalšej časti tejto kapitoly sú rozoberané konštatovania o potešení/rozkoši, ktorú Tóra a skutočnosti jej príbuzné žalmistovi prinášajú (porov. napr. vv. 70.77.92.174). Spomínajú sa aj miesta, v ktorých je reč o pozorovaní divov prostredníctvom Tóry, opisujú sa emócie žalmistu buď vo vzťahu k tým, ktorí Tóru odmietajú, alebo v reakcii na ohrozenie, ktoré oni pre žalmistu vytvárajú. V poslednej časti kapitoly ponúkajú autori analýzu slovných konštrukcií, ktoré predstavujú postoje k Tóre, zaužívané a známe z iných biblických kníh, a to „zachovávanie“ (vv. 34.44.55.136) alebo „zabúdanie/nezabúdanie“ (napr. vv. 61.109.153.176). Zdôrazňuje sa, že v Ž 119 sú tieto konštrukcie poznačené silným emotívnym nábojom. Vyjadrujú osobné rozhodnutie žalmistu Tóru zachovávať, resp. jeho veľkú citlivosť na skutočnosť, že Tóra nie je inými zachovávaná, alebo sú svedectvom vlastnej angažovanosti autora a jeho vedomého prežívania toho, čím Tóra je.

Posledná kapitola starozákonnej sekcie knihy venuje pozornosť fenoménu emócií, empatie a sympatizovania v Knihe Judita, konkrétne v Achiórovej epizóde (5,5–6,21; 14,6–10). Je cenným príspevkom do diskusie o úlohe emócií v biblických naráciách, ktorá iba pomaly naberá na obrátkach v rámci biblického výskumu. Prvá časť tejto kapitoly má teoretický charakter a slúži ako východisko pre ďalšiu analýzu. V prvom rade informuje, čo sa môže stať prameňom skúmania emócií v narácii, s akými druhmi emócií sa v narácii stretávame, čo znamená naratívna empatia a na koho sa môže vzťahovať, aké faktory si má všímať čitateľ, aby odhalil vnútorné prežívanie hrdinov biblických príbehov. Následne je reč o tom, aké faktory rozhodujú o formovaní sa sympatie/antipatie čitateľa k postavám príbehu, a zdôrazňuje sa, že zakomponovanie emocionálneho prvku do príbehu má za úlohu ovplyvniť čitateľa, ale aj zdôveryhodniť postavu príbehu pre čitateľa, čo môže zabezpečiť úspech príbehu. Druhá časť kapitoly vychádza z predstavenia osobitosti postavy Achióra v Knihe Judita a charakteristiky Achiórovej epizódy. Následne autori sledujú, akými zmenami prechádza v príbehu postava Achióra (jeden z najväčších nepriateľov Izraelitov – člen izraelského národa), ako sa mení postoj vzorového čitateľa k tejto postave (postoj antipatie kvôli Achiórovmu pôvodu a spojenectvu s nepriateľmi Izraelitov – postoj sympatie kvôli jeho chápaniu postavenia Izraela a následnej konverzii) a ako k tomu prispievajú emócie

jednotlivých postáv (aj kolektívnych) narácie, pozorovateľné pri analýze rečových prejavoch hrdinov a opise ich konania. Autori publikácie zároveň upozorňujú, akú úlohu plní Achiórova epizóda pri formovaní názorov a postojov čitateľov Knihy Judita.

Tretiu sekciu monografie tvoria štyri kapitoly venované fenoménu emócií v novozákonných textoch. V prvej kapitole sa autori venujú úlohe emócií v Lukášovom evanjeliu. Najskôr sa autori komparatívnou analýzou snažia preukázať odôvodnenosť tvrdenia, že toto evanjelium „spomedzi ostatných evanjelií má najvýraznejší psychologický akcent. A to nielen pre naratívne, do hĺbky prepracované príbehy a podobenstvá, ale aj pre ich intenzívne emotívne podfarbenie“ (s. 185). Svedectvom toho má byť množstvo termínov s emocionálnou konotáciou i ich frekvencia (na počet veršov v jednotlivých evanjeliách), ktoré sú práve v treťom kanonickom evanjeliu v porovnaní s inými kanonickými evanjeliami najväčšie, čo autori dokladujú v prehľadných tabuľkách. Z analýz vyplýva, že Lukáš má najrozsiahlejšiu škálu emócií, pri ktorých sa však na rozdiel napr. od Marka vyhýba príliš expresívnym emocionálnym vyjadreniam. Emócie v Lukášovom evanjeliu plnia veľmi dôležitú úlohu v literárnom stvárnení, sú dôležitými katalyzátormi narácie (porov. 7,38; 19,3; 24,17) a sú tými prostriedkami, ktoré pomáhajú vytvárať kulmináciu deja (napr. 7,42; 10,33; 19,6). Emócie však nevystupujú izolovane, ale často v spojení troch základných atribútov postoja osoby (*poznatie – emócia – konanie*). Takto podľa autorov Lukáš dosahuje integrálnu víziu osoby, t. j. celistvý pohľad na človeka, jeho postoje, vyjadrovanie a konanie. Je zaujímavé, že takéto dôraz evanjelistu autori identifikujú najmä v rámcových textoch evanjelia (v evanjeliu detstva a v narácii o umučení a zmŕtvychvstaní), ktoré z pohľadu literárnej teórie predstavujú kľúč k pochopeniu narácie evanjelia.

Druhá kapitola novozákonnej sekcie monografie je zameraná na preskúmanie emócie, ktorú gréčtina označuje slovami so slovotvorným kmeňom ζηλ-, jej sémantického a teologického významu v posolstve obsiahnutom v listoch apoštola Pavla. Autorov zaujíma táto emócia najmä vo vzťahu človeka k Bohu. Najskôr autori preskúmali vnímanie emócie označovanej tromi základnými gréckymi výrazmi ζήλος/ζηλόω/ζηλωτής na pozadí helenistickej kultúry a v LXX. Následne autori analyzujú význam predmetných termínov v Pavlových listoch, pričom výrazne vychádzajú z monografie B. L. LAPPENGA: *Paul's Language of Ζήλος*. Leiden – Boston: Brill, 2016. Treba poznamenať, že prístup autorov k chápaniu horlivosti je poznačený hermeneutikou tzv. „The New Perspective on Paul“. Po detailnej analýze textov Gal 4,12-20 a 4,14, ako i stručnej charakteristike „horlivosti“ na iných miestach Pavlových listov (predovšetkým v listoch Flp, 1–2Kor; Rim 9–11) prichádzajú k záveru, že pre správne pochopenie Pavlovej horlivosti je potrebné obrátenie pozornosti na jej predmet. On je tým kľúčovým

kvalifikátorom tejto emócie. Pavol, ktorý bol skutočným a úprimným horlivcom za Zákon, vo svojich listoch prezentuje presvedčenie, že Zákon však nedokáže prekonať stále prítomný impulz ľudskej povahy prejavujúci sa v nábožensky motivovanej horlivosti, ako túžby ohraničiť Božie spásne konanie na blížnych židovského pôvodu. Pavol však chce, aby sa adresáti jeho zvesti, podobne ako on, stali „horlivcami“ za evanjelium Ježiša Krista, ktoré umožňuje všetkým získať privilégium Božieho synovstva.

Tretia kapitola novozákonnej sekcie je venovaná emócií radosti v Liste Kolosanom. Táto je zachytená na troch miestach, ktoré sú postupne analyzované v jednotlivých podkapitolách. Na prvom mieste (Kol 1,11-12) ju vyjadruje substantívum *χαρά* opisujúce postoj adresátov pri vzdávaní vďaky Otcovi za vyslobodenie z moci tmy. Vďačnosť je podľa Listu Kolosanom základnou čnosťou kresťanov, ktorí ju majú prežívať ako odpoveď na Božiu definitívnu intervenciu v ich prospech. V Kol 1,11-12 ju autor listu jedinýkrát spája s radosťou, ktorá má byť prejavom uvedomenia si spásy. V ďalších dvoch textoch (1,24; 2,5) je radosť vyjadrená slovesom *χαίρω*, ktoré opisuje radosť autora listu, ktorú prežíva vo vzťahu k adresátom. Tieto dva texty tvoria inklúziu biografickej pasáže listu. V texte 1,24 Pavol prežíva radosť, lebo paradoxne jeho utrpenie prináša osoh Kolosanom. V texte 2,5 sa Pavol teší z pevnosti a poriadku viery kresťanov v Kolosách. V závere kapitoly jej autori zároveň prezentujú existenciálnu hodnotu radosti.

Záverečná kapitola novozákonnej sekcie je nazvaná „K emóciám v Jakubovom liste“. Sústreďuje sa na analyzovanie lexém použitých autorom listu na pomenovanie emócií. Táto kapitola sa delí na ďalšie časti venované nasledovným emóciám: radosť, láska, hnev, túžba a žiadostivosť, súciti a ľútosť, závisť a žiarlivosť, strach, smútok. Poradie analyzovania jednotlivých emócií je určené frekvenciou vystupovania v texte listu podstatných mien a slovies aplikovaných na ich pomenovanie. Všetky časti venované jednotlivým emóciám majú rovnakú postupnosť krokov analýzy. Začínajú sa základnou a stručnou charakteristikou príslušnej emócie z pohľadu súčasnej psychológie. Nasleduje stručná sémantická a kontextuálna analýza termínom priradením k danej emócií. V závere autori konštatujú, že podmetom emócií sú nielen ľudia, ale aj démoni a Boh. Emócie tak vypovedajú o existenciálnom význame rôznych medziosobných vzťahov, a to tak na rovine horizontálnej, ako aj vertikálnej. Emócie sú totiž v liste zobrazené práve na úrovni vzťahov ako „viditeľný prejav živého spoločenstva“ (s. 264), ktoré je cieľom kresťanského života. Emocionálny život tohto kresťanského spoločenstva sa odohráva pred Bohom a v istej konfrontácii s ním.

Recenzovaná monografia je prvým uceleným pokusom o preskúmanie problematiky emócií v slovenskom jazyku a nepochybne posluží aj ako základná referenčná literatúra pre ďalšie biblicko-teologické skúmania emócií v náboženskej

tradícii. Môžeme ju odporúčať všetkým, ktorí sa teológiou zaoberajú na odbornej úrovni, a domnievame sa, že jednotlivé kapitoly môžu slúžiť študentom teológie ako kvalitná študijná literatúra.

*Mykhaylyna Klusková – Branislav Kluska  
Pedagogická fakulta  
Katolícka univerzita v Ružomberku  
Hrabovská cesta 1  
034 01 Ružomberok  
Slovenská republika*

## SPRÁVY A OZNAMY

---

---

### **Medzinárodná konferencia *Ježiš a farizeji* v Ríme, 7. – 9. mája 2019**

V dňoch 7. – 9. mája 2019 sa v Ríme konala medzinárodná konferencia *Ježiš a farizeji: interdisciplinárne prehodenie (Jesus and the Pharisees: An Interdisciplinary Reappraisal)*. Toto historické podujatie organizoval Pápežský biblický inštitút (PBI) pri príležitosti 110. výročia svojho založenia pápežom Piom X. v spolupráci s Centrom kardinála Beu pre judaistiku na Univerzite svätého Gregora a s podporou Americkej židovskej komisie, Konferencie biskupov Talianska, Nadácie Univerzity svätého Gregora a katolíckeho študijného softwaru Verbum. Ohlásená téma vyvolala veľký záujem, a tak viac ako tristo účastníkov hostovala Pápežská univerzita svätého Gregora. Medzi nimi boli aj siedmi účastníci zo Slovenska a, samozrejme, nechýbali ani slovenskí profesori a študenti PBI.

Pozvanie prednášať prijali katolícki, protestantskí a židovskí odborníci z Argentíny, Holandska, Indie, Izraela, Kanady, Kolumbie, Nemecka, Rakúska, USA a Talianska, vďaka čomu sa konferencia stala príležitosťou na prehĺbenie ekumenického a medzináboženského dialógu. Chápanie vzťahu medzi Ježišom a farizejmi úzko súvisí so židovsko-kresťanskými vzťahmi. Tie boli počas dvoch tisícročí poznačené predsudkami, ktoré sa premietli do zjednodušenej a mylnej interpretácie farizejov, neraz aj do ich identifikácie so židmi vo všeobecnosti. Cestou na prekonanie zaužívaných stereotypov a predsudkov je práve spoločné štúdium a odborné prednášky, ako aj vzájomné stretnutia a dialóg. Krásny a rozsiahly priestor átria Pápežskej univerzity svätého Gregora priam pozýval k otvorenosti v neformálnych rozhovoroch pri káve a občerstvení počas prestávok.

Dôležitým príspevkom bola prvá prednáška Craiga Morrisona *Čo znamená meno? Interpretácia mena „farizeji“ počas storočí (What's in a Name? Interpreting the Name „Pharisees“ Through the Centuries)*, ktorá mapovala pojem „farizej“ v slovníkoch, encyklopédiách a komentároch k evanjeliám. C. Morrison poukázal na to, že etymologické argumenty pri vysvetlení významu ignorujú etymologický omyl

a ponúkajú rôzne možnosti prekladu: „oddelení“, „tí, ktorí objasňujú, vysvetľujú“, „aristokrati“ a tak ďalej. Novšie výskumy a slovníky 20. storočia postupne rozpoznali, že etymologický význam pojmu je prinajlepšom nejasný. Hoci pomenovanie „farizej“ malo pôvodne lexikálny význam, ten sa postupne stratil a už ho nepoznáme, preto je lepšie lexému v slovníkoch nekomentovať. Prednášajúci upozornil na to, že je potrebné sa vyhnúť stručným etymologickým úvahám o význame „oddelení“, keďže samotný pojem neumožňuje určiť, prečo a od koho alebo od čoho boli farizeji „oddelení“, ani či sa oddeľovali sami, alebo ich tak vnímali iní. Dané významové používanie môže kresťanských čitateľov priviesť k fantastickému či bizarnému opisu „separácie farizejov“. V súčasnej odbornej literatúre je pri výklade pojmu jasná tendencia úplne upustiť od etymologickej cesty a zväziť skôr to, ako je pojem používaný v konkrétnych textoch. V korpusoch antických diel a v rôznych žánroch sa opisy skupiny farizejov môžu od seba výrazne líšiť. V závere prednášky C. Morrison pripomenul slová Josepha Sieversa, ktorý bol jedným z hlavných organizátorov a dušou podujatia: „Dnes vieme o farizejoch oveľa menej, než sme o nich vedeli pred 50 rokmi.“<sup>1</sup> Viacerí z nasledujúcich prednášajúcich sa odvolávali na túto úvodnú prezentáciu, ktorá poslucháčov otvorila pre skúmanie komplexnej otázky farizejov z rôznych perspektív.

V prvej časti konferencie odznelo dvanásť odborných prednášok, ktoré sa postupne venovali skúmaniu zmienok o farizejoch v starovekých prameňoch, od spisov Jozefa Flávia, cez Kumránske zvitky a biblické texty Nového zákona, až po rabínsku literatúru. Yair Furstenberg v prednáške *Zákon farizejov medzi evanjeliami a rabínskou tradíciou (The Law of the Pharisees between the Gospels and Rabbinic Tradition)* zdôraznil, že obrazy farizejov, ktoré ponúkajú obe tradície, sú pomerne úzke, ale komplexnejšiu predstavu získame, ak budeme obe tradície skúmať vo vzájomnom dialógu. V prvom bloku bol priestor aj pre archeologickú perspektívu, ktorá skúmala farizejov najmä v súvislosti s rituálnym očisťovaním. Podľa Erica Mayersa početné archeologické nálezy nádrží na židovský rituálny kúpeľ (*miqvaot*), či nádob na očisťovanie, sú skôr prejavom veľmi rozšírenej praxe rituálneho očisťovania v judaizme ako takom, než prejavom praxe jednej skupiny, akou boli farizeji.

Po časti venovanej „historickým“ a „literárnym“ farizejom sa v panelovej diskusii stretli piati odborníci. Táto časť bola živá a veľmi pútavá, a to hlavne tým, že v nej zazneli osobné skúsenosti diskutujúcich, súvisiace s chápaním farizejov a medzináboženského dialógu. Rabín David Rosen opakovane uviedol, že vzhľadom

---

<sup>1</sup> Cf. SIEVERS, Joseph: Who Were the Pharisees? In: James H. Charlesworth – Loren L. Johns (eds.): *Hillel and Jesus. Comparisons of Two Major Religious Leaders*, Minneapolis: Fortress Press, 1997, 137-155.

na medzináboženský dialóg žijeme „zlatý vek“. Ten je zároveň zodpovednosťou a výzvou žiť ho v konkrétnosti. Vzájomné poznávanie sa, tak na úrovni vedeckého výskumu ako aj v osobných vzťahoch, je v danej oblasti veľmi dôležité.

Druhá časť konferencie bola venovaná recepcii a interpretácii farizejov v patristickej literatúre, v stredovekých židovských prameňoch, v tradičných i novodobých pašiových hrách, vo filmoch a učebniciach náboženstva či v homíliách. Aj tu mohli poslucháči vnímať rovnako pozitívny posun, ako aj stále sa objavujúce zavádzajúce interpretácie farizejov napr. vo výchovno-vzdelávacom programe a učebniciach náboženstva. Po odznení prednášok bol vždy vyhradený priestor na otázky poslucháčov a diskusie, ktoré boli vo väčšine prípadov živé a veľmi obohacujúce, zvlášť pre prítomných študentov a mladých odborníkov.

Súčasťou konferencie bola aj výstava *Farizeji v umení*. V priestoroch knižnice PBI boli vystavené knihy a panely s rozmanitými zobrazeniami farizejov z viacerých období. Ich výber a zoradenie, ako aj charakteristiku jednotlivých ikonografických typov, priblížila kurátorka výstavy Angela La Delfová.

Významným momentom osláv jubilea PBI a konferencie bola spoločná pápežská audiencia v Klementínskej sále Apoštolského paláca. Pápež František poďakoval za vernosť, s ktorou PBI plní svoje poslanie a službu, a to aj v ťažkých časoch. Pápež sa rozhodol nečítať pripravený príhovor<sup>2</sup>, ktorý rozdali prítomným v tlačenej podobe, ale po krátkom srdečnom pozdrave oznámil, že radšej pozdraví každého účastníka osobne. V závere príhovoru vyzdvidhol pápež František prínos konferencie, ktorá sa snaží presnejšie pochopiť farizejov a prekonávať dávne predsudky, a zároveň vyjadril pranie, aby táto snaha našla odozvu v rámci Katolíckej cirkvi i mimo nej a umožnila predstavovať farizejov vhodnejším spôsobom vo vyučovaní aj ohlasovaní.

*Iveta Fides Strenková CJ  
Centrum Márie Wardovej  
Konštantínova 2  
080 01 Prešov*

*Lucia Hidvéghyová  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1  
811 01 Bratislava*

---

<sup>2</sup> Plné znenie príhovoru je možné prečítať si v anglickom, talianskom alebo španielskom jazyku, ako aj v slovenskom preklade na: <https://m.tkkbs.sk/mview.php?cislocianku=20190513031> a na [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/may/documents/papa-francesco\\_20190509\\_pont-istitutobiblico.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/may/documents/papa-francesco_20190509_pont-istitutobiblico.html).

## Základné informácie pre publikovanie v *StBiSl*

Verzia 19.1

### A Pokyny pre prispievateľov

#### 1 Základné informácie pre podávanie rukopisu

1. Príspevky do *StBiSl*, vrátane príloh, sa odosielajú výlučne v elektronickom formáte (.doc, .docx) alebo ako dokument konvertovaný na príslušný formát pokiaľ sa používa iný operačný systém ako je OS Microsoft, napr. Macintosh, Linux. Príspevky sa zasielajú priamo šéfredaktorovi *StBiSl* alebo na adresu redakcie ([redakcia@biblica.sk](mailto:redakcia@biblica.sk)). Pred zaslaním je potrebné dokument s príspevkom zabezpečiť tak, aby bola zabezpečená anonymita jeho autora, t. j. z dokumentu je potrebné odstrániť všetky časti, ktoré by akokoľvek identifikovali autora príspevku.

2. Samotným podaním príspevku a ak príspevok bol odporučený na publikovanie, autor vyjadruje súhlas s jeho uverejnením v *StBiSl*. Tento akt, nahrádza licenčnú zmluvu o zverejnení diela a autenticite príspevku.

3. Žiadosti o recenzie, spolu s publikáciami na recenzovanie, sa adresujú na šéfredaktora pre recenzie alebo na adresu redakcie ([redakcia@biblica.sk](mailto:redakcia@biblica.sk)).

#### a) Formálna stránka príspevku

1. Odporúčaný rozsah (vrátane znakových medzier a poznámok pod čiarou):

- a. *štúdia*: min. 20 000 znakov, max. 70 000 znakov (uprednostňujú sa rozsahom kratšie štúdie),
- b. krátka vedecká *poznámka*: min. 10 000 znakov, max. 20 000 znakov
- c. *recenzia*: min. 7 000, max. 20 000 znakov.

2. Formát strany – A4.

3. Typ písma Times New Roman normal veľkosť 12.

- a. Pre jazyky, ktoré nepoužívajú latinku, ako napr. hebrejský a grécky jazyk, treba použiť typ Unicode.
- b. Grécky text sa uvádza s prízvukmi a prídychmi, hebrejský, resp. aramejský text podľa možnosti bez masoretskej vokalizácie okrem prípadu jej zdôraznenia.

- c. V prípade použitia iných jazykov a písiem (akkadčina, koptčina, sýrčina, a pod.) je vhodné na to redakciu upozorniť vopred.
  - d. Transliterácia alebo prepis výslovnosti hebrejských a gréckych slov sa riadi pravidlami uvedenými v ŠTRBA, Blažej: *Bibliografia biblických vied slovenskej a českej proveniencie (1989 – 2013)*. *Bibliography of biblical sciences of Slovak and Czech provenance (1989 – 2013)* (StBiSlSup), Baďín: Vlastným nákladom, 2014, 300-305.
4. Pre zvýraznenie je dovolené používať iba *kurzívu*, nie **tučný typ písma**.
  5. Riadkovanie – jednoduché.
  6. Pre nadpisy možno použiť preddefinovaný základný štýl, alebo ich manuálne číselne označiť (viac v časti Formálna štruktúra príspevku).
  7. Text príspevku sa nezalamuje, ani špeciálne neformátuje. Používanie tabulátorov na odsadenie prvých riadkov v odseku sa neodporúča. Výnimkou je ak autor používa preddefinovaný základný štýl.
  8. V prípade cudzojazyčného textu, treba rešpektovať presnú ortografiu a gramatiku daného jazyka.
  9. Uvedené pravidlá platia pre formálnu úpravu štúdií, ako aj krátkych vedeckých poznámok, recenzií, správ, či oznamov.

## **b) Formálna úprava citácií a odkazov na literatúru**

1. V záujme prehľadnosti a jednoduchosti sa odporúča zredukovať biblické citácie v texte v originálnych jazykoch len na podstatné časti.
2. Skratky biblických kníh sa uvádzajú v zhode so Zoznamom skratiek biblických kníh, uverejnenom v Zozname skratiek *StBiSl*, s vynechaním znakovkej medzery medzi číslom a skratkou knihy, t. j. 1Kr, 2Sol a pod.
3. Pri uvádzaní rozpätia kapitol sa používa pomlčka (–) bez znakových medzier pred a po nej, napr. Ex 3,1–4,18. V prípade, že sa udáva rozpätie medzi veršami v rámci jednej kapitoly, používa sa *spojovník* (-), napr. vv. 5-6<sup>1</sup>. Pomlčka *so znakovými medzerami* pred a po nej sa ponecháva iba v prípade uvádzania časového rozpätia rokov, napr. r. 58 – 56 pred Kr. alebo pri oddeľovaní mien viacerých autorov jednej publikácie v Zozname použitej literatúry alebo v poznámke pod čiarou.

---

<sup>1</sup> Rovnaké pravidlo platí i pre udávanie rozpätia strán v bibliografickom odkaze v poznámke pod čiarou, ako aj v Zozname použitej literatúry na konci príspevku.

4. V texte sa odlišne uvádzajú úvodzovky prvej a druhej úrovne: 1. úroveň „“; 2. úroveň: «». Napr. „(...) Prijímame ich, skúmame a ohlasujeme «ich postavy a kvality» a vyberáme z ich skutkov všetko, čo je vznešené a hodné poznania...“<sup>2</sup>

5. V texte príspevku sa *číslo poznámky* pod čiarou vkladá pred interpunkčné znamienko. Výnimkou sú priame citácie celých viet alebo tiež dlhších pasáží (viac ako tri riadky), v prípade ktorých sa číslo poznámky pod čiarou vkladá za celú citáciu v texte, t. j. za koncové pravé horné úvodzovky. Napr. úsek z príspevku F. Giuntoliho<sup>3</sup>, kde posledné exponované číslo (13) je číslo poznámky pod čiarou v článku autora:

„(...) Ony budú pre Izraelitov ako upomienka pred Pánom, na výkupné (כפר) za vaše životy.“<sup>13</sup>

6. *Poznámky pod čiarou* sa číslujú arabskými číslicami (1, 2, 3...) v hornom indexe a oddeľujú sa od prvého znaku bibliografického údaja jednou znakovou medzerou (<sup>1</sup>\_PRIEZVISKO, *Názov diela*, strany, poznámka [ak je potrebná]). Pre označenie citovaných čísiel strán sa v poznámkach pod čiarou ako aj v záverečnom Zozname použitej literatúry *nepoužíva* skratka „s.“, t. j. uvádzajú sa len čísla strán.

a. Monografia: PRIEZVISKO, *Názov*, strana

SKA, *Our Fathers*, 5, n. 6.

b. Článok: PRIEZVISKO, *Názov*, strana

EßER, *Barmherzigkeit*, 5.

7. Vo všetkých poznámkach pod čiarou, vrátane úplne prvej, sa udáva *len skrátený* bibliografický údaj, a to i opakovane. Skratky ako *Ibid.*, *Idem.* či *Id.* sa *nepoužívajú*.

8. V bibliografických údajoch v poznámkach pod čiarou ako aj v záverečnom Zozname použitej literatúry sa uvádzajú priezviská autorov v KAPITÁLKACH, nie vo VERZÁLKACH.

9. Komplexný bibliografický údaj sa uvádza iba v záverečnom Zozname použitej literatúry.

<sup>2</sup> JÁGER, *Evanjelium*, 153, pozn. 27.

<sup>3</sup> Porov. GIUNTOLI, *Večné Dávidove protirečenia*, 30.

10. *Zoznam použitej literatúry* je zoradený v abecednom poradí podľa priezvisk autorov (od A po Z). V prípade, že sa v zozname použitej literatúry uvádza viac diel jedného a toho istého autora, tieto publikácie sú zoradené podľa roku vydania v chronologickom poradí od najstaršieho po najnovšie vydanie.

11. Krstné meno/mená autora/ov diel sa udávajú – pokiaľ je to možné – v neskrátenom tvare, t. j. ZENGER, Erich (namiesto ZENGER, E.). V prípade, že autor má viac ako jedno krstné meno, aspoň jedno sa uvedie v plnom znení a všetky ostatné je možné skrátiť, t. j. uviesť len prvé písmeno mena s bodkou.

### c) Formálna štruktúra príspevku

1. Každý príspevok do *StBiSl* musí mať svoj názov vystihujúci jeho obsah. Názov môže byť prípadne doplnený aj o upresňujúci podnázov. Redakcia si vyhradzuje právo na úpravu názvu príspevku ako aj na vykonanie potrebnej jazykovej a/alebo štylistickej úpravy v názve príspevku.

2. Po formálnej stránke sa príspevok začína úvodom, ktorý nemusí byť označený. Povinne sa ale ukončuje záverom, ktorý je označený. Text príspevku sa delí na jednotlivé kapitoly a podkapitoly. Ich číslovanie je vhodné (maximálne do druhej podúrovne, t. j. napr. 1.1.1), ale nie nevyhnutné. Ak sa používa číslovanie, tak jednotlivé (pod)kapitoly sa označujú arabskými číslicami. Úvod (ak sa uvádza) a záver sa nečísľujú. Príklad:

Úvod  
1 XXXXXXXX XXXXX  
1.1 XXXXXXXX  
1.1.2 XXXXXXXX  
2 XXXXXXXXXXXXX

## 2 Povinné súčasti rukopisu

Príspevok do *StBiSl* typu štúdia, krátka vedecká poznámka alebo reflexia musí byť osobitne doplnený o:

1. nadpis príspevku (s eventuálnym podnadpisom) v slovenčine/češtine a v angličtine,
2. päť kľúčových slov v slovenčine/češtine a v angličtine,
3. zhrnutie s dĺžkou max. 1100 znakov (vrátane znakových medzier) v slovenčine/češtine a v angličtine,

4. zoznam použitej literatúry upravený podľa pokynov § C.1.b.9-11 a
5. kontakt na autora príspevku (meno, priezvisko [prípadne názov inštitúcie, kde autor pôsobí], korešpondenčná adresa autora alebo zamestnávajúcej inštitúcie, mejlový kontakt na autora).

V prípade rukopisu recenzie sa namiesto nadpisu uvádza: priezvisko a meno autora recenzovanej knihy, názov a podnázov recenzovanej knihy, miesto vydania, vydavateľ, rok vydania. Počet strán. ISBN.

### **3 Prílohy**

1. Obrazové prílohy prosíme zasielať samostatne vo formáte .jpg, .jpeg alebo .bmp s rozlíšením min. 300 dpi. Obrázky je potrebné náležite označiť a identifikovať. Umiestnenie obrazovej prílohy v texte je nutné uviesť popisom v osobitnom dokumente priloženom k príspevku.

2. Tabuľky, schémy, prípadne aj grafy môžu byť súčasťou textu príspevku alebo ich autor môže zaslať osobitne vo formáte MS Excel (.xls alebo .xlsx).

## B Bibliografický a citačný štýl (BCŠ)

Zasielané príspevky musia rešpektovať Bibliografický a citačný štýl *StBiSl* (ďalej BCŠ), dostupný na <http://biblica.sk/podmienky/bibliograficky-styl/>. V prípade nedodržania požiadaviek na formálnu textovú úpravu príspevku a/alebo BCŠ *StBiSl* sa príspevok vráti autorovi na jeho prepracovanie.

### 1 Monografia

DUBOVSKÝ, Peter: *Hezekiah and the Assyrian Spies. Reconstruction of the Neo-Assyrian Intelligence Services and its Significance for 2 Kings 18–19* (BibOr 49), Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006.

VLKOVÁ, Gabriela Ivana: *Slovo Boží a slovo lidské. Všeobecný úvod do Pisma svatého*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2007.

DUBOVSKÝ, *Hezekiah and the Assyrian Spies*, 23-25.

VLKOVÁ, *Slovo Boží*, 23-25.29.

### 2 Heslo v encyklopédii alebo slovníku, časť monografie

#### a) Heslo v encyklopédii alebo slovníku

COATS, George W.: Joseph, Son of Jacob. In: *ABD* III (1992) 976-981.

COATS, Joseph, 977-978.

#### b) Článok vo viacväzkovej monografii alebo v zborníku

HOFFNER, Harry A., Cult Inventories. In: William W. Hallo – K. Lawson Younger, Jr. (eds.): *The Context of Scripture. Volume III: Archival Documents from the Biblical World*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 2002, 63-65.

TICHÝ, Ladislav: Tradice a redakce perikopy o povolání celníka Leviho (Mk 2,13-17). In: Pavol Farkaš a kolektív: *Textový, exegetický a teologický výskum Evanjelia podľa Marka*, Bratislava: Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, 2011, 15-29.

HOFFNER, Cult Inventories, 63, pozn. 2.

TICHÝ, Tradice a redakce, 23-25.27.

### 3 Článok v seriálovej publikácii (časopise)

SIMIAN-YOFRE, Horacio: Čože je človek? Žalm 8 ako meditácia o Gn 1–2, *StBiSl* 1/2 (2009) 105-115.

SIMIAN-YOFRE, Čože je človek?, 112-113.

### 4 Elektronické publikácie

#### a) Prenosné médium (CD, DVD, etc.)

HARRIS, Laird – ARCHER Jr., Gleason L. – WALTKE, Bruce K. (eds.): *The Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago, IL: originally published by Moody Press, 1980, lokácia. In: *BibleWorks*® 6.0: Software for Biblical Exegesis and Research [CD-ROM], Norfolk, VA, 2003.

HARRIS – ARCHER – WALTKE, *Theological Wordbook*, lokácia.

#### b) Webové stránky

JANČOVIČ, Jozef: „*V srdciach sa vrátili do Egypta*“ (*Sk 7,39*). *Exegeticko-teologická analýza perikopy Ex 32–34 s využitím kánonického prístupu* [dizertačná práca] [online], Bratislava: RKCMBF UK, 2008. [cit. 29-06-2014]. Dostupné na internete: <https://stella.uniba.sk/zkp-storage/dpg/dostupne/RK/2009/2009-RK-GwSLyh/2009-RK-GwSLyh.pdf>.

JUHÁS, Peter – LAPKO, Róbert: *Aspis und Draqōnē* und die mythologischen Wesen der Syrischen Baruch-Apokalypse, *ETL* 91/1 (2015) 131-144. [cit. 20-12-2017]. DOI: 10.2143/ETL.91.1.3078155

SKA, Jean Louis: *Bibliografia basilare dell'AT. Old Testament Basic Bibliography* [online], 2.4 Numeri [cit. 10-07-2014]. Dostupné na internete: [http://www.biblico.it/doc-vari/ska\\_bibl.html](http://www.biblico.it/doc-vari/ska_bibl.html)

JUHÁS – LAPKO, *Aspis und Draqōnē*, 136.

JANČOVIČ, *V srdciach* [cit. 29-06-2014], 19.

SKA, *Bibliografia basilare* [cit. 10-07-2014], 2.4 Numeri.

#### c) Elektronické knihy

DAVIS, Thomas: History of Research. In: Margarete L. Steiner – Ann E. Killebrew (eds.): *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant, c. 8000-332 BCE* (Oxford handbooks) [iBooks], Oxford: University Press, 2014, 104-120.

DAVIS, History of Research, 113-118. National Era.

## 5 Osobná komunikácia

### a) Osobná komunikácia – mejlom

BRAULIK, Georg: *ÖBS 32*, Elektronická komunikácia [cit. 29-02-2008], E-mail: georg.braulik@univie.ac.at.

BRAULIK, *ÖBS 32*, Elektronická komunikácia.

### b) Osobná komunikácia – ústna/písomná

JUHÁS, Peter: *Konferencia Žalmy*, Ústna komunikácia [cit. 14-09-2012].

JUHÁS, *Konferencia Žalmy*, Ústna komunikácia.

## 6 Všeobecné poznámky a použitie skratiek

### a) Všeobecné poznámky

1. Skrátený údaj pozostáva z priezviska, resp. z priezvisk (ak autorov je viac), zo skráteného názvu, v ktorom by malo byť aspoň jedno podstatné meno a z čísiel strán.

- a. V prípade podobných názvov od rovnakého autora, nech (skrátené) názvy sú rozlíšiteľné.
- b. Ak by išlo o to isté dielo, v rôznych vydaniach, postačujúcim údajom v skrátenom údaji môže byť rok vydania oddelený od predošlého i nasledujúceho údaja čiarkou, napr. HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 2007, 251-255

2. Skratka zväzku sa uvádza v jazyku, v ktorom je dielo napísané, napr. Band (Bd.), Volume (Vol.), Tome (t.), zväzok (zv.) atď. Číslo zväzku sa označuje rímskou číslicou bez bodky (t. j. nie radovou číslovkou).

- a. Názov zväzku je oddelený od čísla zväzku dvojbodkou a znakovou medzerou.
- b. V prípade uvedenia viacerých zväzkov, jednotlivé údaje sa oddeľujú bodkočiarkou. Príklad: Bd. I: Názov zväzku; Bd. II: Názov zväzku; atď.
- c. V prípade, že sa udáva počet zväzkov, v ktorých dielo vyšlo, používa sa arabská číslica a skratka pre označenie zväzku, napr. 3 zv.; 5 vol.; 2 Bd. atď.

3. Vydanie (okrem prvého) sa uvádza exponovaným arabským číslom, bezprostredne (t. j. bez znakovkej medzery) pred rokom vydania.

4. Názov encyklopédie či slovníka možno uviesť zaužívanou skratkou (porov. Zoznam skratiek, prípadne *IATG*<sup>3</sup>). Ak je zväzkov viac, uvádza sa aj číslo zväzku rímskou číslicou.

5. Odkaz na poznámku pod čiarou sa uvádza ako odkaz na konkrétne číslo strany, kde sa poznámka pod čiarou nachádza; nasleduje čiarka (,) a znaková medzera po nej. Následne sa uvedie skratka „pozn.“ (so znakovou medzerou) a číslo poznámky.

6. Ak záverečná práca nebola publikovaná, tak sa to uvedie pri jej špecifikácii, napr. [nepublikovaná dizertačná práca].

7. Pri elektronických publikáciách – napr. vo formátoch: Adobe Digital Editions version, iBooks, Kindle, Kobo, a pod. – sa strany uvádzajú len ak sú použité v pôvodnom formáte dokumentu (napr. vo formáte .pdf), alebo treba určiť čo najpresnejšiu identifikáciu na požadované miesto v zdroji, lokáciu, alebo názov kapitoly a náležitej podkapitoly, či paragrafu.

## **b) Používanie skratiek v príspevku**

1. Skratky názvov biblických kníh Starého i Nového zákona sa uvádzajú v zhode so Zoznamom skratiek biblických kníh, uverejnenom v Zozname skratiek *StBiSl*.

2. Na oddeľovanie čísla kapitol a veršov sa používa čiarka (,), napr. Gn 3,2. Pri uvádzaní rozsahu biblickej state v rámci jednej kapitoly sa používa spojovník (-) a bodka bez medzery ak ide o nesúvislé verše, napr. Jn 5,8-9.15.20. Pre rozsah state presahujúcej jednu kapitolu sa použije pomlčka (-), napr. Jdt 3,1-4,9.

3. Pre odlišenie súradníc v rôznych pôvodných textoch, skratka MT a LXX sa uvádza za údajom, napr. Joz 9,2 LXX; Jer 31,31-33 MT.

4. V texte príspevku sa číslo jedného verša indikuje použitím skratky „v.“ s bodkou na konci skratky a jednou znakovou medzerou po nej. Pre dva a viac veršov sa používa skratka „vv.“. Napr. v. 3; vv. 2-4.6.

5. Bežné textové skratky sa uvádzajú v súlade s nasledovnými dokumentami:

- norma ISO 01 6910 – *Pravidlá písania a úpravy písomností*, ktorú vypracoval Slovenský Ústav Technickej Normalizácie a
- DVONČ, Ladislav – DORUEA, Ján – GENZOR, Jozef (et. al.): *Pravidlá slovenského pravopisu*, Bratislava: Veda, <sup>4</sup>2013.

6. Pre skratky periodík, referenčných a seriálových publikácií sa použije Zoznam skratiek periodík a často citovaných diel zverejnený na <http://biblica.sk/stbisl/zoznam-skratiek/>.

7. Všetky ostatné skratky sa uvedú podľa SCHWERTNER, Siegfried M.: *IATG<sup>3</sup> – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (= IATG<sup>3</sup>)*, Berlin – Boston: Walter de Gruyter, <sup>3</sup>2014.

8. V prípade periodika či seriálovej publikácie, ktorej skratka nie je uvedená ani v Zozname skratiek na stránke časopisu *StBiSl* ani v *IATG<sup>3</sup>*, sa uvedie celý názov periodika či seriálovej publikácie. Redakcia môže takému periodiku priradiť skratku následne podľa vlastného zváženia a zaradiť ju do Zoznamu skratiek na webovej stránke časopisu *StBiSl*.

9. V prípade nedodržania uvedených pravidiel formálnej úpravy textu príspevku, jeho použitej literatúry, prameňov a v prípade nerešpektovania etických štandardov *StBiSl*, nebude môcť byť príspevok zaradený na recenzné konanie, a bude vrátený autorovi na prepracovanie.

## Vnútrobiblická interpretácia skorších prorokov

13. – 15. december 2019, Badín

Redakcia časopisu *Studia Biblica Slovaca* v spolupráci s Rímskokatolíckou cyrilometodskou bohosloveckou fakultou UK v Bratislave organizuje v dňoch 13. – 15. decembra 2019 v Badíne v budove Kňazského seminára sv. Františka Xaverského medzinárodnú vedeckú konferenciu *Vnútrobiblická interpretácia skorších prorokov*.

Konferencia sa bude zaoberať tradíciou spojenou s prorockými postavami z bloku Skorších prorokov (Joz–2Kr) počas formovania sa starozákonných i novozákonných spisov. Cieľom konferencie je skúmať špecifické literárne charakteristiky, typologický vývoj a teologický význam uvedených prorockých postáv naprieč históriou v kánonických spisoch hebrejskej a celej kresťanskej Biblie, ktoré vznikali v závislosti od Skorších prorokov.

S hlavnými prednáškami vystúpia:

## Intrabiblical Interpretation of Former Prophets

December 13<sup>th</sup> – 15<sup>th</sup> 2019, Badín (SK)

The editorial board of *Studia Biblica Slovaca* with the Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius of Comenius University in Bratislava are organizing on December 13<sup>th</sup> – 15<sup>th</sup> 2019 in Badín (Slovakia), the international biblical conference *Intrabiblical Interpretation of Former Prophets*.

The conference is focused on the tradition associated with prophetic figures from the Early Prophets (Josh–2Kgs) that was evolving within the formation of both the Old Testament and the New Testament writings. The aim of the conference is to explore the specific literary characteristics, typological development, and theological significance of these prophetic figures across history in the canonical Hebrew and Christian biblical writings, which have been produced by the Early Prophets.

The key speakers are:

Emanuel TOV (Jerusalem): *Major Israelite Figures in the Tradition of the Septuagint*

Peter DUBOVSKÝ (Rome): *Elijah's and Elisha's Miracles*

Jeremy CORLEY (Dublin): *The Depiction of Elijah in Ben Sira 48:1-11*

Viac informácií na:

For more information:

[www.biblica.sk](http://www.biblica.sk)