

Contents

Treaties

Tobias HÄNER

Job, Victim of Ironies. A Linguistic Reevaluation of Job 1:10 in
its Context 87-102

Lubomír MAJTÁN

Timothy and *Charisma* in 1 Tim 4:14: A Recognition or
A Transfer through the Laying on of Hands by the Elders? 103-119

Giovanni Claudio BOTTINI

Continuity and Innovation in Biblical Tradition:
Elijah from 1 Kgs 17–18 to Jas 5:17-18 120-129

Notes

Jaroslav RINDOŠ

The Greek Genitive εὐδοκίας in Luke 2:14 130-135

Svorad ZAVARSKÝ

The Book of Psalms by Blasius Aponi de Nagy Appon (1624)
and the Inculturation of Faith 136-148

Reviews 149-163

Communications and References 164-170



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 2

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 TIŠO (Bratislava, SK)
Leslie HOPPE, OFM (Chicago, US)	František TRSTENSKÝ (Spišské Podhradie, SK)
Peter JUHÁS (Münster, DE)	Miroslav VARŠO (Košice, SK)
Branislav KEUSKA (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)
Výkonná redaktorka:	Martina KORYTIAKOVÁ (Roma, IT)

Za recenzovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Obálka: Karol Hájiček

Na príprave publikácie sa podieľali: Lionel Goh, OFM a Zuzana Očkajáková.

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.

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, 12/2019

Vychádza dvakrát do roka.

Cena: 6 €

ISSN 1338-0141

e-ISSN 2644-4879

EV 3744/09

Obsah

Štúdie

Tobias HÄNER

Jób, obeť irónie. Lingvistické prehodnotenie Jób 1,10
v jeho kontexte 87-102

Eubomír MAJTÁN

Timotej a *charizma* v 1Tim 4,14. Ratifikácia alebo transfer pri
vkladaní rúk starších? 103-119

Giovanni Claudio BOTTINI

Kontinuita a inovácia v biblickej tradícii. Eliáš od 1Kr 17–18 po
Jak 5,17-18 120-129

Poznámky

Jaroslav RINDOŠ

Grécky genitív εὐδοκίας u Lk 2,1 130-135

Svorad ZAVARSKÝ

Žaltár Blažejja Oponického (1624) a inkulturácia viery 136-148

Recenzie 149-163

Správy a oznamy 164-170

Job, Victim of Ironies

A Linguistic Reevaluation of Job 1:10 in its Context*

Tobias Häner

Introduction

In the first heavenly scene of the Joban Prologue (Job 1:6-12), within three verses, we encounter three clearly marked questions¹. It is as if God and the Satan enjoy playing a question-answer ping-pong. After this series of questions, we are by no way surprised that also the next verse seems to begin with a question marker, namely the opening particle הֲ:

Job 1:10a הלא־אתה שכת בעדו ובעד־ביתו ובעד כל־אשר־לו מסביב

Consequently, Job 1:10a is rendered by most interpreters as a (rhetorical) question². An exception in this regard, however, is Alonso Schökel's and Sicre Diaz' commentary: "If you in person have hedged him in and protected, him, with his family and all his property!"³ It may be due to a rather free rendering

* This study is part of a research project funded by the Austrian Science Fund (FWF), project number M 2395-G24. An earlier version of the paper has been presented at the 23rd congress of the International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT) in Aberdeen on August 5th, 2019.

¹ According to some scholars, as e.g. SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER – STEINS, *Zur Entstehung*, and SYRING, *Hiob*, 151-168, the two heavenly scenes (1:6-12 and 2:1-7a) might be part of a secondary stage in the literary development of the Joban narrative. In the following analysis, however, we will leave the redactional critical questions aside and regard the Joban prologue in a synchronic perspective.

² A few examples may suffice for demonstration: "Are you not the one who placed a hedge round him, round his household and round all he possesses?" (HABEL, *Book of Job*, 76), "Have You not safely hedged him in, and his house, and all he owns, on every side?" (GORDIS, *The Book of Job*, 4), "Have you not put a hedge about him and about his house and about all that is his on every side?" (CLINES, *Job 1–20*, 2; almost identical to Clines' rendering is that of SEOW, *Job 1–20*, 249).

³ ALONSO SCHÖKEL – SICRE DIAZ, *Job*, 95; English translation is mine on the basis of the Spanish original.

that the question form is omitted in this Spanish commentary. However, the example draws our attention to the question whether the first element in the verse, הלא, indeed signals the beginning of an interrogative clause.

In the following, I will question the seemingly clear evidence in four steps: Firstly, I will go into linguistic studies which claim that הלא in some cases might serve as an asseverative or presentative particle rather than being a combination of ה + לא. Secondly, I will reassess possible criteria that might indicate the non-interrogative and non-negative use of הלא. Thirdly, I will apply these criteria to the occurrences of הלא in the Book of Job as well as in Psalms and Proverbs. Finally, turning back to Job 1:10, I will argue that the verse is better understood as an ironic assertion than as a rhetorical question. As we will see, the Satan's provocative challenge to God in 1:10a plays an important role in the narrator's subtle irony that pervades the Joban prologue.

1 Non-Interrogative Use of הלא/הלוֹא in Classical Hebrew

In some cases, הלוֹא/הלא⁴ in the Hebrew Bible clearly has a non-interrogative and non-negative function, as e.g. in the formula הלא הם כתובים⁵, and in other instances where the element appears to be interchangeable with the particle הן/הנה⁶. According to Brown and Sivan – Schniedewind, this evidence matches with etymological considerations⁷. As they point out, namely Ugaritic and Aramaic cognates suggest that, beside the combination of interrogative ה and negative לא, in Classical Hebrew existed a non-interrogative and non-negative

⁴ The short form הלא occurs 127 times in the Hebrew Bible with more than 10 uses in Judges (13), 1–2 Kings (25), 1–2 Chronicles (18), Job (15), and Psalter (12); the plene-form הלוֹא appears 147 times, mainly in 1–2 Samuel (33), 1–2 Kings (20), Isaiah (20), and Jeremiah (14); the full list of references is provided by MCAFFEE, Reassessment, 115, n. 2. In the following, I will use the non-plene form הלא as referring to both spellings.

⁵ The formula הלא/הלוֹא הם כתובים occurs in 1 Kgs 15:7.31; 16:5.14.20.27; 22:39, 46; 2 Kgs 8:23; 10:34; 12:20; 13:8.12 ed. alt. (27 times), cf. Deut 3:11; Est 10:2; it is paralleled by the formula הנם כתובים in 1 Kgs 14:19; 15:11; 2 Kgs 15:26.31; 1 Chr 29:29; 2 Chr 16:11 ed. alt. (15 occurrences).

⁶ BROWN, *Is It Not?*, 215–218, mentions Gen 13:19 (cf. 20:15); 1 Sam 20:37; Ezek 38:14; Obad 8; Hab 2:13; Pss 54:2; 56:14; Prov 8:1; 26:19; Ruth 3:2; 2 Chr 25:26 where a non-interrogative use is apparent.

⁷ BROWN, *Is It Not?*; SIVAN – SCHNIEDEWIND, *Letting Your 'Yes' Be 'No'*.

particle **hālū* (or possibly **hallū*) that is etymologically unrelated to ה + אַל⁸. Consequently, in some cases, אַל הַ in the Hebrew Bible should be considered as an asseverative or presentative particle, similar to הַ/הִנֵּה. Yet, these etymological arguments for a Hebrew particle **hālū* have recently been questioned by McAfee based on phonological and inscriptional considerations⁹. Furthermore, the suggested etymology does not help to distinguish between the instances where אַל הַ has an interrogative function and where instead it is used in a presentative or asseverative way, since the claimed etymological distinction is unrelated to the plene and non-plene spelling or any other graphical indication in the MT¹⁰.

Nonetheless, apart from the somewhat doubtful etymological hypotheses, the non-interrogative use of אַל הַ in some cases is evident¹¹, as pointed out by Brongers, who – beside a presentative function (“look”, more or less synonymous to הַ/הִנֵּה) – suggests an emphatic or asseverative function in some instances („rather“, „certainly“, „indeed“, „surely“)¹². Moreover, also Hebrew Lexicons¹³ note an idiomatic usage of the composite הַ + אַל e.g. in Gen 4:7a, where a rendering with “surely” is proposed:

Gen 4:7a

הַלֹּא אִם־תֵּיטִיב שֵׂאת

“Surely, if you do well, there will be acceptance”¹⁴

⁸ In particular, Sivan – Schniedewind and Brown mention Ugaritic *hl*, ancient Aramaic אֵלוּ, El Amarna *allū*, and Biblical Aramaic אֵלוּ and אֵרוּ as cognates to the suggested non-interrogative אַל הַ II.

⁹ MCAFFEE, Reassessment.

¹⁰ As MCAFFEE, Reassessment, 128, notes, the distribution of the two spellings is probably “better accounted for on stylistic grounds rather than as a hypothetical confusion of two historically distinct particles”.

¹¹ The non-interrogative and the non-negative use of אַל הַ are intrinsically linked; therefore, in the following, the addition “non-negative” is usually omitted.

¹² Cf. BRONGERS, Some Remarks, 180-189. According to his analysis, אַל הַ is equivalent to הַנֵּה in Judg 4:14; Isa 10:11; Joel 1:15; Josh 1:9; 2 Sam 13:28, and has an emphatic function in Gen 44:5; Judg 5:30; Josh 22:20; 1 Sam 21:12; 2 Sam 3:38; 11:10; Isa 8:19; Jer 26:19; 38:15; Am 5:20; Job 22:12. The non-interrogative use of אַל הַ was also discussed earlier on by GORDIS, Rhetorical Use; DRIVER, Affirmation, 108-09; cf. also the bibliographic references provided by MOSHAVI, Rhetorical Question?, 91, n. 2.

¹³ Cf. e.g. HAL, 487; BDB, 520; Ges¹⁸, 588; KAHAL, 262.

¹⁴ This translation is suggested in DCH IV, 492.

Therefore, although the claim of a distinct etymology seems somewhat debatable, not rarely a non-interrogative, non-negative use of הלא in the Hebrew Bible appears to be beyond doubt.

2 Syntactical and Contextual Indications of a Non-Interrogative Use of הלא

If there is no graphical distinction between the interrogative and the non-interrogative uses of הלא, are there any other signs that might indicate the different functions?

According to Moshavi, there are four types of sentence structures that signal the non-interrogative uses of הלא¹⁵:

- clauses with a pre-verbal conditional clause (e.g. 1 Sam 15:17);
- clauses with a left-dislocated constituent (*casus pendens*) (e.g. Num 23:12; Judg 11:24);
- clauses with an initial constituent connected to the clause by a conjunction (e.g. 1 Sam 6:6; Isa 29:17; Obad 1:8);
- and finite clauses, where the subject or an object or adjunct precedes the verb (e.g. Josh 22:20; Judg 11:7).

As Moshavi points out, the last-mentioned syntactical criterion is relevant because the negative particle לא is normally placed immediately before the verb (as e.g. in 2 Sam 19:22). Since in Job 1:10a the subject (אתה) precedes the verb (שכת), this indication would confirm our thesis. However, we have to examine whether the criterion of word order is applicable to our case. In fact, in a recent study, Hawley comes to the conclusion that in marked polar (genuine as well as rhetorical) questions, in the majority of cases the questioned element is marked as the focus by fronting, as e.g. in the rhetorical question in Gen 4:9 (השמר אחי אנכי) “*The guardian of my brother am I?*”¹⁶. Consequently, in Job 1:10a, the position of the personal pronoun (אתה) before the verb would emphasize the subject as the focus of the interrogative clause rather than indicate the non-interrogative function of הלא. But nonetheless, the fronting of אתה might

¹⁵ MOSHAVI, *Syntactic Evidence*, 54-61; MOSHAVI, *Rhetorical Question?*, 92-94.

¹⁶ HAWLEY, *Linguistic Markers*. More generally, also GROSS, *Satzteilfolge*, 331-332 states that in verbal clauses, the position of the subject other than immediately following the verb may signal its being the focus of the clause.

still be a relevant criterion for the non-interrogative use of הלא provided we can find examples of similarly structured interrogative clauses, where לא is placed behind the pronoun that is functioning as subject, immediately before the verb. As the survey of the Hebrew Bible shows, on the one hand, there are in fact negative polar questions with a preposed subject where לא is placed right before the verb, as e.g. – in a passive construction – in Job 11:2a (הרב דברים לא יענה), or in Gen 18:25 (השפט כלהארץ לא יעשה משפט). Yet, on the other hand, out of the 14 instances in the Hebrew Bible where a personal pronoun is placed immediately behind the question marker ה, it is never followed by לא in the same clause¹⁷. Therefore, the alternative word order לא האתה שכת that would be distinct to the non-interrogative sequence הלא אתה שכת seems to be nearly impossible, and by consequence, the fronting of אתה before the verb doesn't provide a clear indication of the non-interrogative use of הלא in this specific case.

Yet, according to Sivan and Schniedewind, also the following contextual indications signal a non-interrogative use of הלא¹⁸:

- the occurrence in passages and formulas, where הלא is placed in parallel to emphatic particles such as הנה, בי, or כן resp. where in other instances these affirmative particles are used¹⁹;
- the use of הלא and לא in the same sentence (Ezek 18:25);
- the occurrence of the double emphatic כי הלא (1 Sam 10:1; 2 Sam 13:28, cf. Josh 1:9; Judg 4:6; cf. הלווא הנה in Hab 2:13);
- the use of הלא (instead of ה + אין) in a non-verbal clause (Gen 40:8; 1 Sam 17:29; 2 Sam 11:3)²⁰;

¹⁷ Isa 66:9; האנכי Num 11:12; Job 21:4; האתה Gen 27:21; Judg 13:11; 2 Sam 2:20; 7:5; 9:2; 20:17; 1 Kgs 13:14; 18:7.17; Ezek 38:17; האתם Judg 6:31. האתה is always used in (genuine) questions that expect an affirmative answer (“yes, it’s me” / אני).

¹⁸ SIVAN – SCHNIEDEWIND, Letting Your ‘Yes’ Be ‘No’, 213-219. As mentioned above, Sivan and Schniedewind argue that the non-interrogative use of הלא goes back to a supposed particle הלא II that is etymologically independent from ה + לא.

¹⁹ Apart from the citation formula in the Books of Kings and Chronicles mentioned above (cf. n. 5), Sivan and Schniedewind list Ps 56:14; Josh 10:13 (cf. 2 Sam 1:18); 1 Sam 20:22 (cf. 20:37); 1 Kgs 2:8 (cf. 2 Sam 15:35); Isa 10:11 (cf. Deut 12:22).

²⁰ Against this, MOSHAVI, Syntactic Evidence, 53, remarks that the use of אין after interrogative ה is rare (Judg 4:13; 1 Kgs 22:7; 2 Kgs 3:11; Jer 7:17; 49:1.7; Amos 2:11; Mic 4:9; Job 6:13; 2 Chr 18:6), therefore this indication is not very conclusive.

- and the occurrence of הלא in a response to an interrogative (1 Sam 9:20; 17:8; 29:4b-5).

In the latter case, the asseverative function comes to the fore by way of comparison with similar cases where הנה is used at the place of הלא (e.g. Judg 6:15; 1 Sam 15:22; Jer 6:10)²¹.

Now, this indication applies also to Job 1:10, as it is preceded by the Satan's rhetorical question in 1:9b. It has to be mentioned, however, that in the examples provided by Sivan and Schniedewind, הלא is followed by a non-verbal clause, what additionally corroborates its non-interrogative use (cf. the third above-mentioned criterion), whereas in Job 1:10a we have a finite clause²². We might question also whether Job 1:10 does in fact respond to the preceding question, since the latter is a rhetorical polar question. Yet, we find a similar case in Job 22:4-5, where the non-interrogative use of הלא is quite probable:

Job 22:4-5

המיראתך יביחך יבוא עמך במשפט
הלא רעתך רבה ואין קץ־לעונותיך

Is it for your fear that he reproves you, and enters with you into judgment?

Indeed, your wickedness is great, and there is no end to your iniquities.²³

The non-interrogative use of הלא in 22:5a is indicated by the fact that on the one hand the two clauses in v. 5 are both non-verbal and on the other hand the second colon which is closely linked to the first one by a chiasmic parallelism is probably non-interrogative²⁴. Now, the same as 1:9b, 22:4 consists of a (here doubled) polar question that implies a negative answer, whereas the subsequent clause beginning with הלא verbalizes what comes in place of the element that

²¹ Also MOSHAVI, *Rhetorical Question?*, 97-99 points out this indication of a non-interrogative use of הלא and mentions as examples Exod 4:11; 1 Sam 29:3; 2 Sam 11:3 and Jer 7:19.

²² The asseverative function of הלא in a direct response constituted by a non-verbal clause comes to the fore paradigmatically in Exod 4:11, where the מי-question is answered with הלא אנכי יהוה ("Why, it is I, YHWH!").

²³ Here and in the following, the translations of the Hebrew text are mine.

²⁴ As CLINES, *Job 1-20*, 540 remarks, Job 22:5 is the antithesis to v. 4. Note the similarity of Job 22:5 to Isa 44:8, where the next clause after the one introduced by הלא begins with היש instead of ואין and in this way is clearly recognizable as interrogative; therefore, if Job 22:5b was meant as an interrogative, one would rather expect היש in the place of ואין; cf. Isa 45:21, where a rhetorical question opening with הלא is answered with a clause that starts with ואין.

was negated in the rhetorical question (“wickedness” and “iniquities” for “fear” in 22:4-5, protection and blessing instead of “for nothing”/הַנֶּמֶס in 1:9-10). Therefore, it seems plausible to understand 1:10 the same way as 22:5, i.e. as affirmation that further emphasizes the implied assertion of the preceding rhetorical question. Another example of the same pattern underscores the non-interrogative function of הֲלֹא in Job 1:10:

Gen 20:4b-5 וַיֹּאמֶר אֲדָנִי הַגּוֹי גַם־צַדִּיק תִּהְרַג הֲלֹא הוּא אֲמַר־לִי אַחְתִּי הוּא וְהִיא־
גַם־הִוא אָמְרָה ...

And he said: “My Lord, also a just people you destroy?
Behold, it was he himself who said to me: ‘She is my sister.’
And she herself said...”

The same as in Job 1:9-10, a rhetorical polar question is followed by הֲלֹא and a preposed finite clause that explains and affirms the implicit negation of the preceding interrogative. Furthermore, this pattern coincides with what Moshavi describes as justification, i.e. the support of a (preceding or immediately following) implied assertion by a confirmatory statement, or – more precisely – the justification of a claim that is implied in the foregoing rhetorical question²⁵. According to her analysis, this discourse context as well signals a non-interrogative use of הֲלֹא, although, as she concedes, the justification alone may result inconclusive as indication of the non-interrogative use of הֲלֹא²⁶. Finally, Moshavi also argues that where הֲלֹא introduces a justification, the latter is typically part of a three-part structure with a rhetorical question that is followed by a justification and a third element, which may be another rhetorical question, an assertion or a directive²⁷. Here again, Job 1:10 fits into this claimed structure,

²⁵ MOSHAVI, הֲלֹא as a Discourse Marker; MOSHAVI, Rhetorical Question?, 99-102. As examples of justifications (beginning with הֲלֹא) of claims implied in preceding rhetorical questions, Moshavi quotes Gen 44:15; Exod 14:11-12; 1 Sam 1:8; 2 Sam 11:20; 2 Kgs 4:28; in other cases, as e.g. Judg 11:7; 15:11; 1 Sam 9:21; 2 Sam 11:10; 1 Kgs 1:13, the justifying הֲלֹא-clause precedes the rhetorical question (MOSHAVI, הֲלֹא as a Discourse Marker, 177-180).

²⁶ MOSHAVI, Rhetorical Question?, 102. Further discourse contexts highlighted by Moshavi are announcements, internal realizations, predictions, and third-person narratives, cf. MOSHAVI, Rhetorical Question?, 94-99.

²⁷ MOSHAVI, הֲלֹא as a Discourse Marker, 184-186.

as it is preceded by a rhetorical question (v. 9b) and followed by a directive (v. 11a)²⁸.

In sum, we can state that the indications proposed by Sivan – Schniedewind and Moshavi concerning the non-interrogative use of אלה corroborate the thesis that 1:10a is not an interrogative, but rather an emphatic statement that underscores the implied assertion of the preceding rhetorical question.

3 אלה in the Major Writings

Both Sivan – Schniedewind and Moshavi, on whose studies our investigation up to now mainly relied, base their observations to a large extent on the textual evidence of the first two parts of the Hebrew Bible (Torah and Prophets). These texts provide a suitable basis for a linguistic comparison with Job 1:10 as far as they are mainly narrative. However, in order to further evaluate the non-interrogative use of אלה, in the following, I will extend the analysis to its further occurrences in the Book of Job, Psalter, and Proverbs (i.e. the Major Writings). Although poetic texts, the criteria identified above are valid also here, as will be shown; in addition, the synonymous parallelisms may give further hints to the function of אלה in its context.

In total, out of the 32 occurrences of אלה in the Major Writings (beside Job 1:10), in 14 cases a non-interrogative use is probable²⁹ and in 10 instances possible, but uncertain³⁰; only 8 times the interrogative function appears undisputable³¹. Regarding word order, in all of the 14 cases where אלה is used in preposed finite clauses³², its non-interrogative function is possible or even

²⁸ The same sequence of (1.) rhetorical question, (2.) justification with אלה, and (3.) directive is found in Judg 9:38 and 1 Sam 17:8, cf. MOSHAVI, אלה as a Discourse Marker, 185.

²⁹ Job 8:10; 10:10.20; 12:11; 13:11; 22:5.12; 31:3.4.15; Ps 54:2; Prov 8:1; 24:12; 26:19.

³⁰ Job 4:6.21; 7:1; Ps 44:22; 56:9.14; 85:7; 139:21; Prov 14:22; 22:20.

³¹ Job 21:29; Ps 14:4 par. 53:5; 60:12 par. 108:12; 94:9a, 9b, 10a.

³² Beside Job 1:10, we find אלה in a preposed finite clause in Job 8:10; 10:10; 12:11; 13:11; 31:4.15; Ps 44:22; 54:2; 60:12; 85:7; 108:12; 139:21; Prov 8:1; 24:12.

in 31:3-4 and v. 15 justify the foregoing rhetorical questions (31:2 and 14)³⁸. Beyond that, also in Ps 60:11-13 (par 108:11-13) and 85:6-8, we find the same discourse context as in Job 1:10, since in each passage the הלא-clause is preceded by a (set of) rhetorical question(s) and followed by a directive.

In sum, the examination of the occurrences הלא in the Major Writings confirms the plausibility that Job 1:10a is not interrogative. On the one hand, the non-interrogative use of הלא seems not unlikely or even probable in the majority of its occurrences. On other hand, the word order (preposed subject) as well as the discourse context (הלא-clause as justification of foregoing rhetorical question[s]) have proven to be valid criteria to determine the non-interrogative function of הלא.

4 Is Job 1:10a a Rhetorical Question?

In some cases, a clear-cut either-or decision between interrogative and non-interrogative use of הלא seems to be neither possible nor necessary. Rather, the indications of a non-interrogative function we were able to determine may signal tendencies. In conclusion, we may outline these tendencies in the following way:

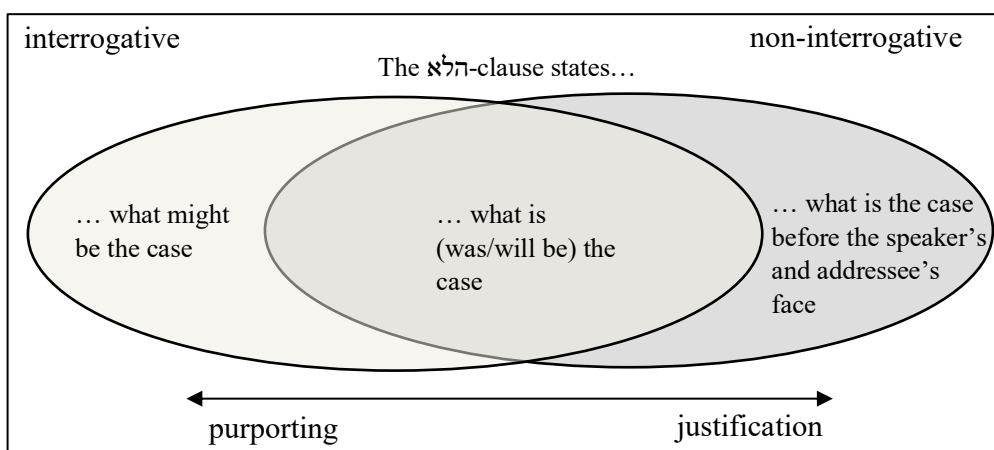


Figure 1: Interrogative and non-interrogative use of הלא

³⁸ Beside the discourse context (i.e. the sequence rhetorical question – הלא-clause as justification), also the word order confirms the non-interrogative function of הלא in the three verses, as we have either non-verbal (31:3a) or preposed finite clauses (vv. 4a and 15a).

In its interrogative use, הלא opens up a rhetorical question that tends to implicitly assert what might (but possibly is/was/will not) be the case and therefore is rather purporting; in its non-interrogative function instead, הלא introduces an assertion that rather highlights an actual fact (in its presentative use) or an unquestionable truth (in its asseverative use) and therefore may function as a justification of a rhetorical question and/or directive that immediately precede or follow the הלא-clause. In some cases, however, both functions (interrogative/non-interrogative) are plausible.

In the case of Job 1:10a, however, the distinction between interrogative and non-interrogative reading is not unimportant, since the interpretation of the clause as a rhetorical question risks to miss the primary pragmatic function of the passage in context of the Prologue narrative. In order to further develop this point, let me briefly go into the linguistic theory on the pragmatics of rhetorical questions. In general terms, the latter are, as Koshik states, “heard as asserting opinions rather than as seeking new information”³⁹. More precisely, with Ilie, a rhetorical question can be defined as “a question used as a challenging statement to convey the addresser's commitment to its implicit answer, in order to induce the addressee's mental recognition of its obviousness and the acceptance, verbalized or non-verbalized, of its validity.”⁴⁰ Concerning this function of inducing the addressee's recognition, as Rohde explains, the effect of rhetorical questions can be described as “commitment synchronization (...) to the upkeep and maintenance of the Common Ground. (...) Since rhetorical question usage is associated with strong bias, this predicts that midpoint values on a scale will be unavailable as obvious answers because they provide less ammunition for an emotional proclamation. If the obvious answer is a non-extreme value, the question is less effective because there are fewer conclusions to draw.”⁴¹ This function of rhetorical questions is clearly operative in 1:9b, since the proposed equivalent for Job's piety is an extreme value, namely “for nothing” (חנם)⁴², wherefore the implied answer is equally obvious. In 1:10a instead, the counterpart to חנם is not pushed to the extreme in a similar way, since the Satan doesn't describe the compensation for Job's fear of God in terms of “a little bit”,

³⁹ KOSHIK, *Beyond Rhetorical Question*, 147.

⁴⁰ ILIE, *What Else Can I Tell You?*, 128.

⁴¹ RHODE, *Rhetorical Question*, 161.

⁴² On the meaning of חנם in Job 1:10 and 2:3, cf. EBACH, *Ist es umsonst?*; DAVIS – LINAFFELT, *Translating חנם in Job 1:9*.

what would imply an affirmation that is equally obvious as the negation implied in 1:9b. Rather, Job's compensation is listed at length in 1:10, from what follows that, as a rhetorical question, v. 10a would be scarcely effective.

5 The Ironic Function of Job 1:10

Rather than functioning as a rhetorical question, Job 1:10a formally imitates the latter, but is better understood as an ironic assertion. This irony comes to the fore mainly by means of the following two elements:

- the paradoxical juxtaposition of the verbs שׁוּךְ and פָּרַץ: Whereas the first one describes an action of containment (“to fence in”), the latter points to the opposite, the “bursting forth” of Job's livestock. In addition, both verbs give the divine blessing a negative connotation.
- the use of repetitions and exaggerations: In 1:10a, בַּעַד is repeated three times; in the same colon, כָּל and מְסֻבִּיב further underline the plenty of God's blessing in a way that reveals the insincerity of the Satan's uttering who by the means of exaggeration subtly criticizes God's acting on Job's behalf.

The reader of the Joban prologue is directed to the irony in the provocative challenge of the Satan by the signals of insincerity in the foregoing characterization of Job. In Job 1:1-5, we may distinguish three modes of hyperbolic speech⁴³: The apposition of four attributes in 1:1, the accumulation of the numeric pattern 7 + 3 and 5 + 5 in 1:2-3 (cf. also 2:11, 13 and 42:12-13), and Job's preventive sacrifice narrated in 1:5. As Brenner resumes, in that way Job appears as “a parody of faith rather than a climactic manifestation of it.”⁴⁴ These signals of insincerity that subtly question Job's blamelessness pave the way for the ironic assertion in 1:10, where the retribution principle as well as Job's piety get ironically undermined. For indeed, although the Satan's provocative assertion is directed at YHWH as his interlocutor, at the same time, in the perspective of the reader, in one single sentence Job's seemingly paradigmatic piety gets unmasked as rather utilitarian and self-interested.

⁴³ BRENNER, *Job the Pious?*, 39-44.

⁴⁴ BRENNER, *Job the Pious?*, 44.

Conclusion

In conclusion, I propose the following, non-interrogative rendering of Job 1:10a: “Behold, you are the one who placed a hedge round him, round his household and round all he possesses!”⁴⁵

The Satan does not try to convince YHWH of his viewpoint by means of a rhetorical question; rather, he refers to something that is plain and obvious, i.e. God’s blessing and protection on behalf of Job, but by the use of repetitions, contrastive juxtaposition and exaggeration, he subtly converts the factual statement to an ironic critique of both God’s care for Job and the latter’s piety.

The somewhat fastidious analysis of the non-interrogative use of אלה did not result in a hard and fast certitude on its assertive (or asseverative) function in Job 1:10a. Instead, it enabled us to dig into the subtlety of the Joban narrative. Behind the seemingly plain and simple story, we could recognize the ironic undertones that question the retribution principle and reveal Job as the victim of the narrator’s irony. Although the prologue has possibly been added to the poetic parts of the book by a later hand, its insincerities and subtle ironies introduce the reader to crucial features of the book as a whole.

Bibliography

- ALONSO SCHÖKEL, Luis – SICRE DIAZ, José L.: *Job. Comentario teológico y literario* (Nueva Biblia Española), Madris: Ediciones Cristiandad, 1983.
- BRENNER, Athalya: Job the Pious? The Characterization of Job in the Narrative Framework of the Book, *JSOT* 43 (1989) 37-52.
- BRONGERS, Hendrik A.: Some Remarks on the Biblical Particle ‘halō. In: Bertil Albrektson (ed.): *Remembering All the Way. A Collection of Old Testament Studies Published on the Occasion of the Fortieth Anniversary of the Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland* (OTS 21), Leiden – Boston – Köln: Brill, 1981, 177-189.
- BROWN, Michael L.: “Is It Not?” or “Indeed!?”: HL in Northwest Semitic, *Maarav* 4/2 (1987) 201-219.
- BROWN, Francis – DRIVER, S.R. – BRIGGS, Charles A. (eds.): *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (BDB), Peabody, MA: Hendrickson, 21196.
- CLINES, David J.A.: *Job 1–20* (WBC 17), Dallas, TX: Word Books, 1989.
- CLINES, David J.A.: *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. IV: י–ל, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- DAVIS, Andrew R. – LINAFFELT, Tod: Translating הנה in Job 1:9 and 2:3. On the Relationship between Job’s Piety and His Interiority, *VT* 63/4 (2013) 627-639.

⁴⁵ The translation follows HABEL, *Book of Job*, 76, with the exception of changing the interrogative clause to an assertion.

- DIETRICH, Walter – ARNET, Samuel (eds.): *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament* (KAHAL), Leiden – Boston: Brill, 2013.
- DONNER, Herbert (ed.): *Wilhelm Gesenius. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Ges¹⁸), Berlin – Heidelberg: Springer, 2005.
- DRIVER, Godfrey R.: Affirmation by Exclamatory Negation, *JANES* 5 (1973) 107-114.
- EBACH, Jürgen: “Ist es ›umsonst‹, daß Hiob gottesfürchtig ist?”. Lexikographische und methodologische Marginalien zu ׀ַּ׀ in Hi 1,9. In: Erhard Blum – Christian Macholz (eds.): *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990, 319-335.
- GORDIS, Robert: A Rhetorical Use of Interrogative Sentences in Biblical Hebrew, *AJSL* 49/3 (1933) 212-217.
- GORDIS, Robert: *The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies* (MorS 2), New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1978.
- GROSS, Walter: *Die Satzteilfolge in Verbalsatz alttestamentlicher Prosa. Untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2Kön* (FAT 17), Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- HABEL, Norman C.: *The Book of Job. A Commentary* (OTL), Philadelphia: The Westminster Press, 1985.
- HAWLEY, Lance: Linguistic Markers of Polar Interrogatives in Biblical Hebrew, *HebStud* 56/1 (2015) 7-22.
- ILIE, Cornelia: *What Else Can I Tell You? A Pragmatic Study of English Rhetorical Questions as Discursive and Argumentative Acts* (SSE 82), Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1994.
- KOEHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (HAL), Leiden – Boston: Brill ³1995 (2004).
- KOSHIK, Irene: *Beyond Rhetorical Questions. Assertive Questions in Everyday Interaction* (StDG 16), Amsterdam: Benjamins, 2005.
- MCAFFEE, Matthew: A Reassessment of the Hebrew Negative Interrogative Particle הַל', *JAOS* 135/1 (2015) 115-130.
- MOSHAVI, Adina: Syntactic Evidence for a Clausal Adverb הַלַּא in Biblical Hebrew, *JNSL* 33/2 (2007) 51-63.
- MOSHAVI, Adina: הַלַּא as a Discourse Marker of Justification in Biblical Hebrew, *HebStud* 48/1 (2007) 171-186.
- MOSHAVI, Adina: Rhetorical Question or Assertion? The Pragmatics of הַלַּא in Biblical Hebrew, *JANES* 32 (2011) 91-105.
- ROHDE, Hannah: Rhetorical Questions as Redundant Interrogatives, *San Diego Linguistic Papers* 2 (2006) 134-168.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger – STEINS, Georg: Zur Entstehung, Gestalt und Bedeutung der Ijob-Erzählung (Ijob 1f; 42), *BZ* 33 (1989) 1-24.
- SEOW, Choon L.: *Job 1–21. Interpretation and Commentary* (Illuminations), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013.
- SIVAN, Daniel – SCHNIEDEWIND, William M.: Letting Your ‘Yes’ Be ‘No’ in Ancient Israel. A Study of the Asseverative לֵא and הֲלֵא, *JSS* 38/2 (1993) 209-226.
- SYRING, Wolf-Dieter: *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte* (BZAW 336), Berlin: de Gruyter, 2004.

Zhrnutie

Veta v Jób 1,10a sa namiesto zvyčajného prekladu vo forme rétorickej otázky, lepšie chápe ako ironické tvrdenie. Môže pritom zostať otáznou, či sa častica אלה v danej vete v niektorých prípadoch má v klasickej hebrejčine pokladať za neinterrogatívnu a nezápornú časticu skôr ako kombinácia ה + אלה. Je však nepochybné, že často výraz אלה neuvádza opytovaciu vetu, ale má asertívnu alebo prezentačnú funkciu. Medzi kritériami, ktoré boli navrhnuté v nedávnom výskume ako indikátory neinterrogatívneho použitia častice אלה, sú osobitne dôležité dve: čelné postavenie podmetu pred slovesom v slovesných vetách a poradie rétorických otázok – אלה- veta. Obidve kritériá sa vzťahujú na vetu v Jób 1,10a, ktorá je z toho dôvodu najlepšie preložená ako tvrdenie. Satan pomocou opakovaní, kontrastného vzájomného porovnávania a prehánania jemne zmení vyhlásenie o Pánovom požehnaní Jóba na ironickú kritiku Božej starostlivosti a Jóbovej zbožnosti.

Kľúčové slová: Kniha Jób, rétorické otázky, irónia, pragmatika, preklad.

Summary

Contrary to the usual translation as a rhetorical question, Job 1:10a is better understood as an ironic assertion. It may remain questionable whether אלה should be considered in some cases as a non-interrogative and non-negative particle in Classical Hebrew rather than as a combination of ה + אלה. However, it is beyond doubt that not rarely אלה does not open up an interrogative clause but has an asseverative or presentative function. Among the criteria that have been suggested in recent research as indication of a non-interrogative use of אלה, two are of particular relevance: the fronting of the subject before the verb in verbal clauses and the sequence rhetorical question(s) – אלה-clause. Both criteria apply to Job 1:10a, which therefore is best translated as an assertion. By the use of repetitions, contrastive juxtaposition and exaggeration, the Satan subtly converts the statement on YHWH's blessing for Job to an ironic critique of both God's care and Job's piety.

Keywords: Book of Job, rhetorical questions, irony, pragmatics, translation.

Tobias Häner
 Faculty of Catholic Theology
 Department of Biblical Studies
 University of Vienna
 Schenkenstraße 8-10
 1230 WIEN, Austria
 tobias.haener@univie.ac.at

Timotej a *charizma* v 1Tim 4,14

Ratifikácia alebo transfer pri vkladaní rúk starších?

Eubomír Majtán

V Pastorálnych listoch sa dvakrát spomína udalosť vkladania rúk na Timoteja (porov. 1Tim 4,14 a 2Tim 1,6). Otázkou je, či prítomnosť *charizmy*¹ v 1Tim 4,14 a samotnú udalosť vkladania rúk možno interpretovať ako identifikáciu (ratifikáciu v komunite) alebo prenos (transfer úradu). I keď je Prvý list Timotejovi celý adresovaný tomuto apoštolovmu spolupracovníkovi, téma *charizmy* sa explicitne rozoberá v časti, ktorá hovorí o príklade Timoteja, jeho raste a zodpovednosti v komunite (porov. 4,11-16). Timotej je tu predstavený ako ten, kto má byť vzorom pre ostatných veriacich miestnej cirkvi. Pre svoju službu v komunite je vyznačený *charizmom* a vkladáním rúk, ako o tom čítame v 4,14. V tomto príspevku sa zameriame najmä na štúdium textu v Prvom liste Timotejovi, aj keď pre pochopenie jeho výkladu budeme potrebovať sledovať kontext nielen 2Tim 1,6, ale aj iných biblických textov. Dotkneme sa nielen chápania *charizmy* v *corpus paulinum*, ale zameriame sa aj na úlohu starších komunity, lepšie povedané kolégia starších (na základe možného textového variantu). Preto i príspevok bude členený podľa znenia textu verša v 1Tim 4,14, no v nasledujúcich kapitolách sa zastavíme aj pri textových a exegetických špecifikách, ktoré si všímajú biblickú udalosť vkladania rúk, usporiadanie komunity, samotný priebeh vkladania rúk, ako aj použitie počtu rúk.

Tu uvádzame grécky text verša 1Tim 4,14, s ktorým budeme pracovať, i vlastný preklad:

Μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοὶ διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου;

Nezanedbávaj *charizmu*, ktorá je v tebe a ktorá ti bola daná skrze proroctvo, prostredníctvom vkladania rúk starších (kolégia starších).

¹ Keďže slovenským prekladom „dar“ nedokážeme dokonale obsiahnuť zmysel gréckeho *χάρισμα*, rozhodli sme sa používať v latinke pojem *charizma*.

1 Dve interpretácie príkazu „nezanedbávaj“

Príkaz „nezanedbávaj“² je typický pre výzvy predstavených smerom k podriadeným³. Zákaz *μὴ ἀμέλει*⁴ sa z pohľadu syntaxe môže vzťahovať na Timoteja alebo môže byť orientovaný smerom ku komunite (dokonca sú možné obe čítania textu):

1. Podmetom *μὴ ἀμέλει* je Timotej. Predpokladá sa, že tento Pavlov blízky spolupracovník je prezieravý, a teda nemá v úmysle znevážiť tak cenný dar, akým je *charizma*, ale túži ho chrániť s maximálnou precíznosťou. Pavol Timotejovi adresuje dva listy (porov. 1Tim 1,2; 2Tim 1,2), preto možno právom predpokladať, že príkazom „nezanedbávaj“ v 1Tim 4,14 sa obracia na neho.

2. Podmetom *μὴ ἀμέλει* je komunita. V tomto prípade by Pavol bezpochyby komunikoval svoju správu smerom k cirkvi⁵. To ona musí rozpoznať *charizmu* zverenú Timotejovi. Dalo by sa dokonca predpokladať, že tým, že sa tento list (príkaz) čítal v rôznych cirkevných komunitách, kde, ako vieme, kolovali biblické spisy (porov. Kol 4,16), každá komunita mala byť informovaná o skutočnosti, že Timotejovi bola daná *charizma*⁶. Hoci je adresátom listu Timotej (porov. 1Tim 1,2), Pavol sa v ňom obracia aj na iných členov komunity: upresňuje správanie mužov a žien v liturgickom zhromaždení (porov. 2,8-10), predstavuje kritériá na vyvolenie biskupa a diakona (porov. 3,1-13) a v posledných kapitolách spisu dáva úpravy k životu vdov, starších a otrokoch (porov. 5,1-6,2). Preto možno pripustiť hypotézu, že príkazom „nezanedbávaj“ v 1Tim 4,14 sa Pavol obracia na celú komunitu.

² Pavol tu používa *litotes*, rečnícku figúru, pomocou ktorej aj negácia (*μὴ ἀμέλει*) vyjadruje pozitívum; porov. CAMPBELL, *Rhetorical Design*, 201.

³ Pre použitie spomenutého príkazu u gréckych filozofov pozri ΕΠΙΚΤΕΤΟΣ, *Diss.* 3,24,113 (čo sa týka *amelein*); *Diss.* 1,1,25; 2,1,29 (čo sa týka *meletan*).

⁴ V NZ nachádzame sloveso *ἀμελέω* štyrikrát: Mt 22,5; 1Tim 4,14; Hebr 2,3; 8,9.

⁵ Dá sa tiež očakávať, že Pavlove listy mali byť čítané jednotlivým kongregáciám a ich vodcom (miestnym lídrom), ktorými v Efeze či na Kréte boli práve Timotej a Títus; porov. MARSHALL, *The Pastoral Epistles*, 111.

⁶ Porov. TOWNER, *Timothy and Titus*, 321; CASALINI, *Corpus pastorale*, 311-313.

2 Dva typy *charizmy* v 1Tim 4,14

Otázka je, o akej *charizme* sa hovorí. Na aký typ *charizmy* Pavol *de facto* naráža, keď sa dvakrát obracia na Timoteja (porov. 1Tim 4,14; 2Tim 1,6). Existujú minimálne dva možné pohľady:

1. Charizma ako prijatý úrad

Populárna interpretácia, ktorá v *charizme* vidí potvrdenie, že Timotej má akési právo na prevzatie a vedenie úradu (pastoračný úrad, úrad vodcu), nie je celkom správna. Totiž *charizma* nie je vlastníctvom predstavených cirkvi, a teda oni sami ju ani nemôžu „darovať“ iným (dary, aj autorita zostávajú stále limitovanými). Dar je len odovzdávaný spomenutými autoritami cirkvi⁷. V 1Tim 4,14 a 2Tim 1,6 sa ani nehovorí o nejakej túžbe po úrade, či postavení Timoteja, že by sa mal stať vodcom komunity vďaka tomu, že vlastní *charizmu*. V 1Tim 4,14 sa doslova hovorí o *charizme*, ktorá je „v tebe“ (ἐν σοί), čiže mu nie je daná inými osobami. Nadôvažok, Boží dar sa nemôže vzťahovať jednoducho len na úrad⁸.

2. Charizma ako dar od Boha

Správnejšie je vnímať pod pojmom *charizma* dar, ktorý je permanentný a ktorý Timotej môže buď zanedbávať (porov. 1Tim 4,14), alebo rozniecovať (porov. 2Tim 1,6) v závislosti od rozličných prejavov darov (porov. Rim 12,4-8; 1Kor 12,4-11)⁹. Samotný termín *χάρις* označuje milosť alebo dar, ako to pozorujeme aj v mimobiblickej literatúre¹⁰. V textoch NZ patrí *charizma* v značnej miere medzi pavlovské termíny (zo 17 použití v NZ sa v *corpus paulinum* vyskytuje 16-krát), najmä v Liste Rimanom (porov. 1,11; 5,15.16; 6,23; 11,29; 12,6) a v Prvom liste Korint'anom (porov. 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30.31). Mimo Pastorálnych listov (porov. 1Tim 4,14 a 2Tim 1,6) sa termín nachádza ešte v 2Kor 1,11 a 1Pt 4,10. Preto v nasledujúcich riadkoch zameriame našu pozornosť predovšetkým na *corpus paulinum*.

⁷ Porov. HAHN, *Il servizio*, 89-92; DE VIRGILIO, *Chiesa e ministeri*, 122-126; TOWNER, *Timothy and Titus*, 322; AAGESON, *Paul*, 40-43; EBERHART, *Handauflegung*, 289; SAARINEN, *The Pastoral Epistles*, 84.

⁸ Porov. TOWNER, *Timothy and Titus*, 322, pozn. 40.

⁹ Spomienka na *charizmu* Timoteja vyjadruje spojenie moci Ducha Svätého so životom v komunite, ktorú bude mať Timotej na starosti a ktorú musí viesť; porov. BAGD, 1081; DE VIRGILIO, *Chiesa e ministeri*, 120-121; TOWNER, *Timothy and Titus*, 312-313.

¹⁰ Porov. FILÓN, *All* 3,78; *Sib* 2,54.

V Prvom liste Korint'anom sa prítomnosť termínu *charizma* koncentruje najmä v 12. kapitole spisu. Nespomína sa v súvislosti so žiadnou ľudskou zásluhou. Práve naopak, týmto darom sa myslí to, čo je Bohom podarované pre potreby cirkvi (porov. 12,9)¹¹. V 7,7 sa hovorí výslovne o dare od Boha a v 1,7 sa *charizma* priamo spája so zjavením Ježiša Krista.

V Pavlovom ponímaní sa teda *charizma* vzťahuje na špeciálny a nezištný dar Boha, ktorým sa zjavuje pôsobenie Ducha (porov. 1Kor 12,4¹²). Z tohto dôvodu sa podčiarkuje súvislosť medzi *charizmomou* a prejavom (či skôr prejavmi) Ducha vzhľadom na službu¹³ (porov. Rim 12,6; 1Kor 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30.31; 1Pt 4,10; 1 Clem 38,1). V konečnom dôsledku samotný Duch Svätý je považovaný za Boží dar (porov. Rim 5,15.16; 6,23; 11,29; 2Tim 1,6)¹⁴.

V Liste Rimanom sa „vlastnenie“ darov zakladá na milosti, „ktorú sme dostali“ (12,6)¹⁵. V 6,23 sa tento dar spája s večným životom¹⁶ a je neodvolateľný (porov. 11,29). V celom Liste Rimanom sa len v 11,29 a 12,6 spomína termín *charizma* v množnom čísle.

Hoci teda, čo sa týka rôznych typov *charizmy* v 1Tim 4,14, môžeme mať na jednej strane na mysli verejnú slávnosť, pri ktorej bol Timotej uvedený do úradu, aby plnil apoštolskú úlohu v komunite, na druhej strane treba zdôrazniť službu pre jeho úlohu (resp. mandát pre funkciu), ktorú má vykonávať. Možno sa domnievať, že *charizma* sa nevzťahuje len na funkciu „staršieho medzi staršími“ v komunite, ale predovšetkým na funkciu toho, kto „predsedá“ v komunite a pre túto úlohu bol obdarený darom od Boha¹⁷.

¹¹ Nie vždy sa poukazuje na autora darov, ale niekedy sa vyjadruje len to, že takéto dary existujú, napríklad: „rozličnosť darov“ (1Kor 12,4); „dary uzdravovať“ (v. 28).

¹² Porov. BERGER, *χάρισμα*, 460. *Charizmu* ako dar, ktorý človek dostáva, nachádzame tiež v 1Pt 4,10. Možno si všimnúť aj špecifický význam tohto termínu v SZ (porov. Ž 31,22; Sir 7,33).

¹³ Porov. TOWNER, *Timothy and Titus*, 321; CASALINI, *Corpus pastorale*, 273; PELLEGRINO, *Lettere a Timoteo*, 95.

¹⁴ Porov. PELLEGRINO, *Lettere a Timoteo*, 96.

¹⁵ Iné čítanie nachádzame v Rim 1,11, kde Pavol túži vidieť tých, čo sú v Ríme „a dať vám (μεταδῶ) nejaký duchovný dar (τι... χάρισμα) na vašu posilu“. V skutočnosti nie Pavol ponúka dar Rimanom, ale len prináša (alebo sprostredkuje) duchovný dar. Vidno to aj na použití slovesa μεταδίδωμι (sprostredkovať), namiesto slovesa δίδωμι (dať, ponúknuť).

¹⁶ Napriek tomu, že v celom verši Rim 6,23 chýba sloveso, prezumuje sa, že ide o zamlčanie slovesa εἶμι. Tak sa Boží dar zameriava na realitu večného života.

¹⁷ Porov. CASALINI, *Parole alla Chiesa*, 162.168.

3 Tri okolnosti *charizmy* v 1Tim 4,14

Prítomnosť *charizmy* sa v Timotejovom živote spája s tromi okolnosťami. Prvá upresňuje jej umiestnenie, ďalšie dve opisujú jej odovzdávanie (διὰ a μετά)¹⁸:

1. „v tebe“ (ἐν σοὶ)

V prvom rade nachádzame konkretizáciu umiestnenia *charizmy* („dar, ktorý je v tebe“)¹⁹, a ujasnenie v 2Tim 1,14: „Zverený poklad chráň mocou Ducha Svätého, ktorý v nás prebýva.“ Špeciálny dar, ktorý je v Timotejovi, sa vzťahuje na jeho schopnosti alebo poverenie, aby sa stal služobníkom. Termín *charizma* sa takto vzťahuje aj na Ducha Svätého, ktorého prítomnosť v Timotejovi (ἐν σοὶ), resp. v živote Timoteja je markantná²⁰;

2. „skrze prorocko“ (διὰ προφητείας)²¹

Dar, ktorý je osobne (σοὶ) daný (ἐδόθη) Bohom (Duchom)²², je zvýraznený aktivitou prorokovania a pozýva nás prinavrátiť náš pohľad na začiatok celého spisu, kde sa hovorí o prorockých (porov. 1Tim 1,18)²³.

Predložka διὰ sa môže viazať na dva pády: akuzatív a genitív. Výraz διὰ προφητείας v akuzatívnej množného čísla by vyjadroval: „na základe“ alebo „pre

¹⁸ Porov. TOWNER, *Timothy and Titus*, 322.

¹⁹ Aj na iných miestach NZ spojenie ἐν σοὶ vyjadruje konkretizáciu miesta alebo umiestnenia (porov. Mt 6,23; 11,23; 26,33; Mk 1,11; Lk 3,22; 11,35; 18,22; 19,44[2×]; Jn 17,21; Rim 9,17; Gal 3,8; 1Tim 4,14; 2Tim 1,5[2×].6; Zjv 18,22[3×].23[2×]). Dunn spresňuje, že tento dar je „od Ducha“, vo vzťahu k 1Kor 12,4-7; porov. DUNN, *Timothy*, 814.

²⁰ Porov. TOWNER, *Timothy and Titus*, 322.

²¹ Termín προφητεία sa nachádza 19-krát v NZ. Okrem jedného použitia tohto termínu v evanjeliách (Mt 13,14), προφητεία sa vyskytuje 7-krát v protopavlovských listoch (Rim 12,6; 1Kor 12,10; 13,2.8; 14,6.22; 1Sol 5,20) a 2-krát v Pastoralných listoch (1Tim 1,18; 4,14). Ďalšie použitia termínu nájdeme v 2Pt 1,20.21; Zjv 1,3; 11,6; 19,10; 22,7.10.18.19.

²² Spôsob použitia jazyka nás približuje k iným miestam v *corpus paulinum*, kde subjektom δίδωμι je Boh alebo Duch: „Každý však dostáva (δίδοται) prejavy Ducha na všeobecný úžitok. Jeden dostáva (δίδοται) skrze Ducha slovo múdrosti, iný podľa toho istého Ducha slovo poznania“ (1Kor 12,7-8); „Ved' Boh nám nedal (ἔδωκεν) Ducha bojzlivosti, ale Ducha sily, lásky a rozvahy“ (2Tim 1,7).

²³ V tomto prípade sa predložka κατά viaže na akuzatív množného čísla, keďže prikázanie je zverené a odovzdané v súlade s prorockými: κατά τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας.

výhodu“ proroctiev v zmysle všeobecnom²⁴. V genitíve jednotného čísla má ten istý výraz zmysel: „pre motív“, „skrze“, „sprevádzajúc“ proroctvo²⁵. Ak si pomôžeme pohľadom na 1Tim 1,18 (slovo Ducha Svätého, ktoré je komunikované v slovách a skutkoch prorokov), aj v 1Tim 4,14 sa voľba genitívu javí pravdepodobnejšia²⁶;

3. „*prostredníctvom vkladania rúk*“ (μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν)²⁷

Spojenie „skrze proroctvo“ je prepojené s nadchádzajúcim „prostredníctvom vkladania rúk“ prostredníctvom predložky μετά. Aj táto predložka sa môže viazať na viaceré pády, ale v našom prípade s genitívom opisuje udalosť, ktorá sprevádza predchádzajúcu aktivitu²⁸. Rovnako aj v Sk 6,6b vkladanie rúk nasleduje po predstavení siedmich mužov (porov. v. 5) a po modlitbe (porov. v. 6a; pozri aj Sk 13,2-3)²⁹.

4 Vkladanie rúk

Vkladanie rúk je slávnostná a spoločenská udalosť. Stretávame sa s ňou na rôznych miestach v NZ (porov. Sk 8,18; 2Tim 1,6; Hebr 6,2)³⁰. V širšom kontexte Biblie sa spája napríklad s uzdravovaním (v zmysle prosby o Boží zásah; porov. Mk 6,5; Lk 13,13; Sk 28,8), s požehnaním (porov. Gn 48,14; Mk 10,16), s osobitným darom alebo s kvalifikáciou (porov. Sk 8,17; 19,6; 2Tim

²⁴ Porov. BD § 222.

²⁵ Porov. BD § 223; TOWNER, *Timothy and Titus*, 322, pozn. 42.

²⁶ Proroctvo nevyjadruje „zmysel“ alebo „príčinu“ prenosu. Sloveso v pasíve „bol daný“ indikuje pôsobenie Boha (Ducha). Pravdepodobne sa nevzťahuje na potvrdenie identity daru Timoteja, a teda ani na autorizáciu jeho funkcie v komunite, ale myslí sa na slová Ducha, povedané prorokmi; porov. TOWNER, *Timothy and Titus*, 323.

²⁷ Porov. MEIER, *Second Biblical Reflection*, 72; BAGD, 384.

²⁸ Inak povedané: preklad „skrze vkladanie rúk“ a tiež „keď (alebo po) vkladani rúk“ je mylný, pretože v tomto prípade sa nehovorí o sprevádzaní alebo o spätnej následnosti, ako sme to mohli vnímať pri spojení διὰ προφητείας; porov. TOWNER, *Timothy and Titus*, 323, pozn. 44.

²⁹ Porov. KRUSE, *Ministry*, 742.

³⁰ Čo sa týka spojenia ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν, pozri. FILÓN, *All* 3,90; *SpecLeg* 1,203; pozri tiež Sk 6,6; 8,17; 9,17; 19,6.

1,6), s rôznymi formami autorizovania alebo nominovania do úradu (porov. Nm 27,18-23; Dt 34,9; Sk 6,6)³¹.

Najmä v naposledy citovaných biblických miestach sa vkladanie rúk explicitne viaže na úlohu vodcu, verejne manifestovanú pred zhromaždeným ľudom. V Nm 27,18 Boh prikazuje položiť ruky na Jozueho, aby sa mohol stať vodcom (porov. v. 23) celého zhromaždeného ľudu (porov. v. 19). Udalosť opisovaná v Dt 34,9 spomína, že po tom, ako Mojžiš položil ruky na Jozueho, ten sa stal vodcom ľudu (Dt 31,7³²).

Už menej jasným sa javí to, ako je táto udalosť pochopená: Ide o skutočný prenos (porov. Dt 34,9) alebo len o rozpoznanie predchádzajúceho pôsobenia Boha (porov. Nm 27,18-23)?³³ Hoci pri rôznych udalostiach (požehnanie, uzdravenie) sa vkladanie rúk považuje za znak, ktorý sa vykonáva verejne a cez ktorý sa žiada o Boží zásah, v iných situáciách sú tieto udalosti viacvýznamové. V našom prípade nominovanie pre prijatie úradu použitím predložky *μετά* je tiež viacvýznamové, s dvoma možnosťami: a) vkladanie rúk sa považuje za ľudské zdvojenie udalosti, ktorá sa už vnútorne uskutočnila a počas ktorej Boh už odovzdal nejaký reálny dar alebo požehnanie; b) ide o verejnú a viditeľnú udalosť v zmysle rozpoznania len toho, čo Boh už dávno odovzdal človeku v skrytosti a predurčil ho na vykonávanie nejakej úlohy v komunite.

5 Kolégium starších (presbyterov)

Dôležitým termínom v našom texte je výraz „kolégium presbyterov“ (*πρεσβυτέριον*)³⁴. Chybný preklad hovorí o osobách (*πρεσβύτεροι*), hoci grécky text sa vzťahuje na skupinu osôb (*πρεσβυτέριον*). Čo sa týka troch použití tohto termínu v NZ, môžeme si všimnúť, že aj v ďalších dvoch prípadoch

³¹ Porov. Ex 29,10; Lv 1,4; 4,15; 16,21; Nm 8,10; Sk 13,3; pozri tiež TOWNER, *Timothy and Titus*, 323; CASALINI, *Corpus pastorale*, 281, pozn. 76; VIDAL GARCÍA, *Colosenses*, 24-25.

³² V NZ sa spomína uvedenie do úradu siedmich mužov v Sk 6,6, ktoré sa uskutočnilo predstavením kandidátov, modlitbou a následným vkladáním rúk.

³³ Porov. MARTIN, *Pauli Testamentum*, 23-29.

³⁴ Porov. TOWNER, *The Goal*, 227; BAGD, 861-862.

(porov. Lk 22,66³⁵; Sk 22,5³⁶) sa termínom *πρεσβυτέριον* označuje zhromaždenie starších v židovskej komunite. Neskôr tento termín začína označovať zhromaždenie starších aj v kresťanských komunitách³⁷ a používa sa na označenie práve lídra v kresťanskej komunite³⁸.

Čo sa týka Pastoralných listov Pavol nielenže vyzýva Timoteja, aby nezanedbával *charizmu* potrebnú k jeho úlohe vodcu a dobrého správcu v úrade, ktorý prijal, ale apoštol pozýva aj starších komunity, aby spolupracovali s Timotejom (treba pripomenúť, že Timotej *de facto* pôvodne nepatril do skupiny starších v Efeze). Skrze prorocké slovo a prostredníctvom vkladania rúk kolégium starších prislúcha úloha rozoznať a potvrdiť *charizmu* Timoteja a nie odovzdať *charizmu* Timotejovi³⁹. Vkladanie rúk by takto bolo chápané ako vonkajší znak už vopred prijatého vnútorného daru potrebného pre jeho službu. Takto je tento obrad chápaný aj v hebrejskej tradícii, čo sa týka potvrdenia úradu alebo služby (porov. Nm 8,10; 27,18; Dt 34,9)⁴⁰.

³⁵ „Keď sa rozodnilo, zišli sa starší ľudu (τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ), veľkňazi a zákonníci.“

³⁶ „Ako mi dosvedčí aj veľkňaz a celá veľrada (πᾶν τὸ πρεσβυτέριον). Od nich som dostal aj listy pre bratov a šiel som do Damasku, aby som aj tých, čo tam boli, v putách priviedol do Jeruzalema na potrestanie.“

³⁷ Porov. *IgnEph* 2,2; 4,1; 20,2; *IgnPhld* 4,1; 5,1; 7,1; *IgnMg* 2,1; 13,1; *IgnSm* 8,1; 12,2; *IgnTr* 2,2; 7,2; 13,2; ROHDE, *πρεσβυτέριον*, 148; CASALINI, *Parole alla Chiesa*, 162.

³⁸ Porov. DAUBE, *Judaism*, 244-246; JEREMIAS, *Presbyterion*, 127-132; JEREMIAS, *Zur Datierung*, 101-104; DIBELIUS – CONZELMANN, *The Pastoral Epistles*, 71.158-160; MEIER, *Presbyteros*, 340-344; VON LIPS, *Glaube*, 241-242; TOWNER, *The Goal*, 227; JOHNSON, *Timothy*, 253; MARSHALL, *The Pastoral Epistles*, 567-568.

Záverečné deuterokanonické state Knihy proroka Daniela predstavujú Daniela ako spravodlivého správcu. V 13,45 je Daniel opisovaný ako mladý chlapec (*παιδάριον νεωτέρον*), avšak počas procesu s dvoma chlípnyimi starcami čítame, ako ľud pozýva Daniela, aby sa zapojil do procesu: „Pod', sadni si medzi nás, pretože ti Boh dal vážnosť starca (*πρεσβεῖον*, ktoré treba nahradiť termínom *πρεσβυτέριον*)“ (v. 50). Jeremias k tomu totiž vysvetľuje, že termín použitý v texte *πρεσβεῖον* (staroba) nemá zmysel, pretože Daniel nemá vek starca a jeho vek nespadá do staroby (porov. *παιδάριον νεωτέρον* vo v. 45). Preto je treba radšej použiť termín *πρεσβυτέριον*, keďže počas procesu je Daniel prizvaný, aby patril do kolégia starších; porov. JEREMIAS, *Presbyterion*, 128; MARCONCINI, *Daniele*, 254.

³⁹ Porov. TOWNER, *The Goal*, 224; TOWNER, *Timothy and Titus*, 324; CASALINI, *Corpus pastorale*, 274.311-314.

⁴⁰ Porov. ODEN, *I e II Timoteo*, 149.

6 Malá poznámka k chýbajúcej *iote*

V 1Tim 4,14 pri vynechaní písmena *iota* existuje textový variant termínu *πρεσβυτέρου* (presbyteri; ⚡*) namiesto *πρεσβυτερίου* (kolégium presbyterov; ⚡). Termín *πρεσβυτερίου*, pochádzajúci z *πρεσβυτέριον*, sa v NZ nachádza 3-krát (porov. Lk 22,66; Sk 22,5; 1Tim 4,14), zatiaľ čo termín *πρεσβυτέρου*, pochádzajúci z *πρεσβύτερος*, nachádzame v novozákonných textoch 66-krát.

Ak sledujeme pôvodné čítanie (*πρεσβυτερίου*), ľahšie sa nám vníma vzťah medzi pohľadom na kresťanskú štruktúru komunity v Efeze a *gerousia* (*γερουσία*) v židovskej synagóge⁴¹. Termín *πρεσβυτέριον* totiž rozoznáva miestnu autoritu židovskej komunity, ktorá sa v Alexandrii⁴² a v Sardách označuje ako *politeuma* (*πολίτευμα*), čiže akési organizované teleso, útvar, zhromaždenie. Tieto *politeuma* bývali riadené zhromaždením osôb, nazývaným *gerousia*. Termín *gerousia* sa používal na označenie *zhromaždenia starších*⁴³ (*γερουσία* z *γέρων* = starší⁴⁴), ktoré sa malo starať o záležitosti židovskej komunity. V zhromaždení starších jeden z nich plnil úlohu „vodcu“ starších a býval nazvaný *gerousiarches* (člen riadiaceho zhromaždenia, vlády) alebo *archon* (správca, vládnucci)⁴⁵.

7 Vzťah medzi 1Tim 4,14 a 2Tim 1,6

Nemožno vynechať zaujímavý vzťah medzi biblickými textami, tak ako ich nachádzame v oboch listoch adresovaných Timotejovi (1Tim 4,14 a 2Tim 1,6). Vkladanie rúk v 1Tim 4,14 sa javí ako formálny akt zo strany kolégia

⁴¹ Porov. JEREMIAS, *Presbyterion*, 127; TREBILCO – EVANS, *Diaspora Judaism*, 287; TWELFTREE, *Sanhedrin*, 1061-1062; JOHNSON, *Timothy*, 253.

⁴² Porov. *EpArist* 310.

⁴³ Porov. *γερουσία* v Jdt 4,8; 1Mach 12,6; 2Mach 1,10; Sk 5,21; pozri tiež FILÓN, *Flacc* 76.80; *LegGai* 229; FLÁVIUS, *Ant* 13,5,8.

⁴⁴ Porov. Jn 3,4. Termín *γέρων* nachádzame aj v DIOGENES LAERTIOS, *Vit.* 8,10 (Pythag[oras]) na označenie človeka, ktorý je vo veku 60 – 80 rokov a vykonáva dôležitú úlohu pri vyberaní osôb vhodných na špeciálne spoločenské a politické funkcie; porov. BAGD, 195.

⁴⁵ Pre viac informácií pozri EVANS, *Judaism*, 609; TREBILCO, *Diaspora Judaism*, 292-293; CHILTON – YAMAUCHI, *Synagogues*, 1146; TWELFTREE, *Sanhedrin*, 1063-1064; STUBHANN, *Älteste*, 26; STUBHANN, *Hohepriester*, 322.

presbyterov. Vkladanie rúk v 2Tim 1,6 však vnímame v inom kontexte⁴⁶. Problém spočíva v otázke, ako vysvetliť nezrovnalosti medzi 1Tim 4,14, kde sa spomína, že *charizma* je vo vzťahu k vkladaniu rúk kolégia presbyterov, a 2Tim 1,6, kde sa objavuje Boží dar odovzdaný Timotejovi prostredníctvom rúk jedine Pavla⁴⁷.

a) Prvá možnosť riešenia je založená na rozdielnosti kontextov študovaných textov. Zatiaľ čo udalosť (*ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν*) a prijímateľ (Timotej) sa nemenia, jednotlivé udalosti treba čítať z rôznych perspektív. Prvý list Timotejovi je adresovaný Timotejovi a komunite v Efeze, kým Druhý list Timotejovi má osobný charakter a podčiarkuje vzťah medzi apoštolom a jeho spolupracovníkom Timotejom⁴⁸. V prvom prípade nielen Timotej je v centre pozornosti, ale taktiež aj starší komunity, aby jednak chránili apoštolské pôsobenie a tiež aby Timotejovi vyjadrovali svoju vnútornú lojalnosť. V druhom prípade nachádzame len samotného Pavla, ktorý ako jediný vkladá ruky na Timoteja. Výnimočnosť tohto druhého prípadu je umocnená aj špecifikáciou daru: kým v 1Tim sa hovorí o *χάρισμα*, v 2Tim je tento dar skonkretizovaný ako *τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ*⁴⁹.

b) Druhá možnosť sleduje rôzne etapy v živote Timoteja. Úryvok v 2Tim navracia čitateľa k dôležitému okamihu, kedy Timotej prijíma dar Ducha Svätého prostredníctvom Pavlových rúk. Spolu s ním Timotej prijíma aj svoju úlohu mať účasť na apoštolskej misii, čím sa otvára téma apoštolskej postupnosti. Z tohto aspektu by potom úryvok v 1Tim reflektoval udalosť opisovanú v 2Tim v zmysle rozpoznania a verejného potvrdenia Pavlovho gesta v efezskej komunite⁵⁰. Skutky apoštolov⁵¹ nám podobne ponúkajú lektúru textu, kde sa

⁴⁶ Porovnaj tiež Sk 13,2-3; 14,23, kde sa opisuje delegovanie Pavla a Barnabáša lídrami antiochijskej komunity; porov. KRUSE, *Ministry*, 742-743; CASALINI, *Corpus pastorale*, 266-269; *Parole alla Chiesa*, 170-173.

⁴⁷ Porov. TOWNER, *Timothy and Titus*, 324.

⁴⁸ Porov. PELLEGRINO, *Lettere a Timoteo*, 96.

⁴⁹ Porov. TOWNER, *Timothy and Titus*, 324-325; CASALINI, *Corpus pastorale*, 282.

⁵⁰ Či bol Pavol prítomný alebo nie počas udalosti vkladania rúk v 1Tim, to nie je možné z biblického textu zistiť. Zdá sa však, že táto udalosť sa odohrala počas jeho neprítomnosti, keď Timotej prišiel do Efezu a so všetkou pravdepodobnosťou po tom, čo Pavol opustil toto mesto z dôvodu rozruchu a úkladov, ktoré mu tam strojili; porov. Sk 20,1-4.

⁵¹ „V antiochijskej cirkvi boli prorokmi a učiteľmi... Povedal Duch Svätý: «Oddeľte mi Barnabáša a Šavla na dielo, na ktoré som ich povolal (*προσκέκλημαι*; sloveso

opisuje potvrdenie spojené s prorockým slovom, kde vkladanie rúk v zmysle rozpoznania daru a autority na vykonávanie úradu (porov. 13,3) nasleduje po slove Ducha Svätého a po odovzdaní daru (porov. v. 2)⁵².

8 Vkladanie rúk: identifikácia či prenos

Keďže udalosť vkladania rúk na Timoteja nám otvára bohatšie možnosti čítania, čo sa týka prenosu Pavlovho „úradu“ či jeho autority, zastavíme sa ešte v krátkosti pri tomto samotnom geste. Ako už bolo povedané, udalosť vkladania rúk nachádzame v dvoch textoch v Pastorálnych listoch: 1Tim 4,14 a 2Tim 1,6. Udalosť, ktorá sa opisuje v 1Tim 5,22, nezaradzujeme do nášho štúdia, nakoľko s najväčšou pravdepodobnosťou ide o gesto používané napríklad pri obviňovaní či uväznení⁵³.

Čo sa týka vzťahu medzi 1Tim 4,14 a 2Tim 1,6, môže ísť o tú istú udalosť alebo o dve rôzne. V prvom prípade, ak ide o tú istú udalosť, nie je celkom jasné, prečo tu teda nachádzame rozdielnosti: na jednej strane sa spomína vkladanie rúk kolégiom starších, na druhej strane len ruky Pavla. Naopak, ak by išlo o dve rôzne udalosti, prekvapuje nás a ani nevieme pochopiť, aký zmysel má zdvojovanie vkladania rúk na Timoteja.

Podľa Poiriera texty v 1Tim 4,14 a 2Tim 1,6 sa vzťahujú nielen na dve rôzne udalosti, ale aj na dva rôzne ríty. V 1Tim vkladanie rúk zo strany starších je rítom identifikácie. Zmyslom by bolo, že komunita identifikuje Timoteja ako svojho reprezentanta. Text v 2Tim neopisuje kontext spoločenstva, ale vyjavuje myšlienku, že od Pavla zostupuje na Timoteja akési duchovné požehnanie. V 1Tim je Timotej obdarovaný v zmysle symbolickom, zatiaľ čo v 2Tim ide o reálny a duchovný prenos, či vplyv charizmatického pomazania a prenesenia z jednej osoby na druhú⁵⁴. Podobne aj v SZ je vkladanie rúk chápané nielen ako

v perfekto naznačuje, že je to Duch, ktorý preberá aktivitu.)» Oni sa postili a modlili, vložili na nich ruky a prepustili ich“ (Sk 13,1-3); porov. KRUSE, *Ministry*, 742-743.

⁵² Porov. TOWNER, *Timothy and Titus*, 325. Iní biblisti navrhujú hypotézu, ktorá sa snaží zjednotiť oba spôsoby čítania. Pripúšťajú totiž, že tu ide o kolégium presbyterov, ktorému mohol predsedáť sám Pavol; porov. CASALINI, *Corpus pastorale*, 282.

⁵³ Je možné, že v 1Tim 5,22 sa hovorí o Timotejovi ako o subjekte – teda ten, kto vkladá ruky na kandidátov na presbyterát; porov. PELLEGRINO, *Lettere a Timoteo*, 96.

⁵⁴ Porov. POIRIER, *Spirit-Gifted Callings*, 84.

znak identifikácie medzi tým, kto vkladá ruky, a tým, na koho sú položené, ale prítomné sú aj ríty odovzdávania, transferu od darcu k obdarovanému⁵⁵.

Poirier sa vo svojom článku odvoláva na Daubeho názor, podľa ktorého spojenie ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν, ktoré je jedinečné v gréckej tradícii, pochádza z výrazov, ktoré hebrejčina jasne rozlišuje: תַּמַּד (silno vtlačiť) a מַשׁ či תַּשׁ (jemne položiť)⁵⁶. Podľa Daubeho typológie potom možno rozlišovať dve kategórie vkladania rúk: prvý termín (silno vtlačiť) sa používa v súvislosti s celopalnými obetami, s ustanovením levitov či s ustanovením Jozueho⁵⁷ a naznačuje „odovzdanie“ od jednej osoby k druhej či menovanie delegáta. Druhý termín (jemne položiť) sa spája s požehnaním a s uzdraveniami a naznačuje „prenos“ od vyššie postavenej osoby na nižšiu⁵⁸. Aj Jeremias jasne rozlišuje rozdiel medzi spojením מַשׁ תַּמַּד (vtlačiť ruky so silou), ktoré sa v neskoršom judaizme používalo pri ustanovení alebo pri obetách, a מַשׁ תַּשׁ alebo תַּשׁ (dotknúť sa rukami)⁵⁹.

9 Počet rúk pri vkladaní

Ďalšie odlišnosti pozorujeme, čo sa týka počtu použitých rúk. Hoci sa v 2Tím 1,6 spomína vkladanie oboch Pavlových rúk, z textu v 1Tím 4,14 nevieme jasne dešifrovať počet rúk (môže ísť o polozenie jednej ruky každého z účastníkov alebo aj oboch rúk). Sansom vo svojom článku uvádza starozákonné

⁵⁵ Starozákonné vkladanie rúk sa spája s pokojom, hriechom alebo obetami (porov. Ex 29,10.15.19; Lv 1,4; 3,2.8.13; 4,4.15.24.29.33; 8,14.18.22; Nm 8,12; 2Krn 29,23), s obradom vyhánania capa (porov. Lv 16,21), s ustanovením levitov do ich služby (porov. Nm 8,10), s nominovaním Jozueho ako Mojžišovho nástupcu (porov. Nm 27,18.23; Dt 34,9). Vkladanie rúk nachádzame aj v spojitosti s uväznením, provokáciou a obvinením (porov. Ex 24,11; Lv 24,14; 2Kr 11,16; 2Krn 23,15), čo pozorujeme aj v evanjeliách (porov. Mt 21,46 a Lk 20,19; Mt 26,50 a Mk 14,46; Lk 21,12; Jn 7,30.44; 8,20), v Skutkoch apoštolov (porov. 4,3; 5,18; 21,27) a v 1Tím 5,22; porov. POIRIER, Spirit-Gifted Callings, 84.

⁵⁶ Porov. POIRIER, Spirit-Gifted Callings, 84-85.

⁵⁷ „Polož naň svoju ruku ako niekto, kto zapaluje sviecu od inej; vlož naň svoju slávu ako niekto, kto vylieva vázu do inej“ (NmR 21,15). Pozri tiež JEREMIAS, Presbyterion, 129, ktorý spomína dva technické termíny rabínov: מַשׁ תַּמַּד (porov. *b.Sanh.* 13b) a מַשׁ תַּשׁ (porov. *t.Sanh.* 1,1).

⁵⁸ Porov. DAUBE, *Judaism*, 229.

⁵⁹ Porov. JEREMIAS, Presbyterion, 129.

prípady, kde sa vkladala len jedna ruka (napríklad pri celopalných obetách) a kde sa vkladali obe ruky (napríklad v obrade vyhánania capa)⁶⁰.

Podľa Poiriera⁶¹ sa ustanovenie diakonov v NZ (porov. Sk 6) vzťahuje pravdepodobne na rítus vkladania jednej ruky, čo ich v istom zmysle kreuje za reprezentantov komunity. Naopak, rítus vkladania oboch rúk sa vyskytuje v prípadoch, ktoré sa viažu na pôsobenie Ducha (porov. Sk 8,17-19; 9,17; 19,6)⁶². Čo sa týka silného vtlačenia (*pressing*) a jemného polozenia (*placing*) rúk podľa Graystona termín *placing* býva spojený s uzdraveniami a udalosťami, kde sa pozoruje aktivita Ducha (porov. Sk 8,17-19; 9,12.17; 19,6; Hebr 6,2), zatiaľ čo termín *pressing* sa spomína pri ustanovení siedmich diakonov (porov. Sk 6,6) alebo pri vyslaní Pavla a Barnabáša (porov. 13,3)⁶³.

Napriek tomu, že nám nie je známe, či starší v 1Tim 4,14 vkladali na Timoteja jednu alebo dve ruky (a teda nevieme presne určiť, či na základe tohto išlo o jeho kreovanie za reprezentanta v komunite alebo možno pojednávať o odovzdanie postavenia či úradu), uvádzame tento pohľad predovšetkým ako zaujímavosť, totiž, že i počet rúk môže v sebe niesť isté odlišnosti.

10 Ratifikácia Timoteja v komunite

Vkladanie rúk v 1Tim 4,14 sa vzťahuje na „určenie“ Timoteja, nie na nejaký druh „prenosu“. Čo sa týka určenia (konštituovania) starší komunity len ratifikujú Timoteja a poukazujú na to, že v ňom spoznávajú reprezentanta komunity⁶⁴. Byť určený znamená vlastniť pečať vierohodnosti v komunite, a tento rítus pravdepodobne predpokladá vkladanie len jednej ruky každého zo starších⁶⁵. Naopak, vkladanie rúk v 2Tim 1,6 označuje „prenos“ niečoho, čo patrí

⁶⁰ Porov. SANSOM, *Laying On of Hands*, 324.

⁶¹ POIRIER, *Spirit-Gifted Callings*, 90.

⁶² Treba pripomenúť, že aj v prípade ustanovenia diakonov je prítomný Duch; porov. Sk 6,3.

⁶³ GRAYSTON, *The Significance*, 479-487.

⁶⁴ Porov. CASALINI, *Corpus pastorale*, 311; PENNA, *Le prime comunità cristiane*, 247; GIROLAMI, *Prima lettera a Timoteo*, 180.

⁶⁵ Syntax frázy v 1Tim 4,14 nám umožňuje predpokladať vkladanie ruky každého jedného staršieho, ktorý bol prítomný.

Pavlovi, a tento rítus bezpochyby hovorí o vkladani oboch Pavlových rúk⁶⁶. Rovnako použitie predložiek s podstatným menom *ἐπίθεσις* (doslova „vlozenie“, „vlozenie [rúk] na“) nám napomáha rozlišovať rozdiely v oboch rítoch: *μετὰ ἐπιθέσεως* „prostredníctvom vkladania rúk“ (1Tim 4,14) nás nasmerúva na udalosť sprevádzania; zatiaľ čo *διὰ τῆς ἐπιθέσεως* „skrze vkladanie rúk“ (2Tim 1,6) poukazuje na odovzdanie alebo reálny a istý prenos.

Záver

Na dvoch miestach v Pastoralných listoch sa spomína vkladanie rúk na Timoteja v spojitosti s termínom *charizma*. Kým v 1Tim sa spomína vkladanie rúk kolégia starších, text v 2Tim opisuje vkladanie rúk len Pavla. Rôznosti opisujúce toto gesto v oboch textoch nám umožňujú hovoriť o jeho rôznych interpretáciách. V 2Tim, ktorý má osobný charakter vzťahu otca a syna, Pavol odovzdáva Timotejovi niečo svoje, osobné, duchovné. Naproti tomu vkladanie rúk v 1Tim má skôr charakter konštituovania Timoteja v efezskej komunite a zmyslom tohto gesta je najmä rozpoznanie Timoteja staršími v komunite a jeho viditeľné uznanie za lídra tohto spoločenstva. Teda *charizma*, ktorá bola daná Timotejovi od Boha, má v ňom umocňovať jeho dary a schopnosti správne viesť a chrániť kresťanské spoločenstvo.

Zoznam použitej literatúry

- AAGESON, James W.: *Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church* (LPS), Peabody: Hendrickson, 2008.
- BERGER, Klaus: *χάρισμα*. In: Horst Balz – Gerhard Schneider (eds.): *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. III, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993, 460-461.
- BLASS, Friedrich – DEBRUNNER, Albert: *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia, 1997. (= BD)
- CAMPBELL, Barth: Rhetorical Design in 1 Timothy 4, *BS* 154 (1997) 189-204.

⁶⁶ Porov. POIRIER, Spirit-Gifted Callings, 92-93. Špecifikáciou Timoteja a Títa je presvedčenie, že hoci ani jeden z nich nebol apoštolom, prijali od nich apoštolskú úlohu, ktorá neskôr zostala v cirkvi a pretrvala ako „byť ustanovený“ priamo apoštolom Pavlom. On sám im totiž odovzdal „mandát“ pre ich pôsobenie v Efeze a na Kréte. Je teda jasné, že Timotej vlastní apoštolskú moc, aby mohol nominovať starších a vkladať na nich ruky. Táto jeho moc nemá základ v miestnom presbytériu starších, ale pochádza priamo od Pavla; porov. TOWNER, *The Goal*, 228-229; CASALINI, *Corpus pastorale*, 286-287.

- CASALINI, Nello: Corpus pastorale – Corpus costituzionale (La costituzione della chiesa nelle Pastorali), *LA* 57 (2007) 253-315.
- CASALINI, Nello: *Parole alla Chiesa. La tradizione paolina nelle Lettere Pastorali* (Analecta 71), Milano: Edizioni Terra Santa, 2009.
- CHILTON, Bruce – YAMAUCHI, Edwin M.: Synagogues. In: Craig A. Evans – Stanley E. Porter (eds.): *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2000, 1145-1153.
- DAUBE, Daniel: *The New Testament and Rabbinic Judaism. The Jewish People. History, Religion, Literature*, Salem: Ayer Company, 1984.
- DE VIRGILIO, Giuseppe: Chiesa e ministeri nelle Lettere Pastorali. In: Giuseppe De Virgilio (ed.): *Chiesa e ministeri in Paolo* (Biblica), Bologna: Edizioni Dehoniane 2003, 107-133.
- DIBELIUS, Martin – CONZELMANN, Hans, *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles* (Hermeneia), Philadelphia: Fortress, 1972.
- DUNN, James D. G.: The First and Second Letters to Timothy and the Letter to Titus. 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 Press, 2000, 773-880.
- EBERHART, Christian A.: Handauflegung. In: Franz Kogler (ed.), *Herders Neues Bibellexikon*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2008, 289.
- EVANS, Craig A.: Judaism, Post-A.D. 70. In: Ralph P. Martin – Peter H. Davids (eds.): *Dictionary of the Later New Testament and its Developments*, Downers Grove – Leicester: InterVarsity Press 1997, 605-611.
- GIROLAMI, Maurizio: Prima lettera a Timoteo. In: Aldo Martin – Carlo Broccardo – Maurizio Girolami (eds.): *Edificare sul fondamento. Introduzione alle lettere deuteropaoline e alle lettere cattoliche non giovanee* (Graphé 8), Torino: Elledici, 2015, 143-190.
- GRAYSTON, Kenneth: The Significance of the Word *Hand* in the New Testament. In: Albert Descamps – André de Halleux (eds.): *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Bédard Rigaux*, Gembloux: Duculot, 1970, 479-487.
- HAHN, Ferdinand: *Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo* (StBi 20), Brescia: Paideia, 1972.
- JEREMIAS, Joachim: Presbyterion außerchristlich bezeugt, *ZNW* 48 (1957) 127-132.
- JEREMIAS, Joachim: Zur Datierung der Pastoralbriefe, *ZNW* 52 (1961) 101-104.
- JOHNSON, Luke Timothy: *The First and Second Letters to Timothy. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 35A), New York: Doubleday, 2001.
- KRUSE, Colin G.: Ministry. In: Gerald F. Hawthorne – Ralph P. Martin – Daniel G. Reid (eds.): *Dictionary of Paul and his Letters*, Downers Grove – Leicester: InterVarsity Press, 1993, 602-608.
- VON LIPS, Hermann: *Glaube, Gemeinde, Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (FRLANT 122), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- MARCONCINI, Benito: Daniele. In: Benito Marconcini: *Profeti e apocalittici* (Logos 3), Leumann, TO: Elledici, 2007, 253-269.
- MARSHALL, I. Howard: *The Pastoral Epistles* (ICC), London – New York: T&T Clark, 2004.
- MARSHALL, I. Howard: The Pastoral Epistles. In: Stephen Westerholm (ed.): *The Blackwell Companion to Paul* (BCRel), Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011, 108-123.

- MARTIN, Seán Charles: *Pauli Testamentum. 2 Timothy and the Last Words of Moses* (TG.T 18), Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.
- MEIER, John P.: Presbyteros in the Pastoral Epistles, *CBQ* 35 (1973) 323-345.
- MEIER, John P.: Second Biblical Reflection on the Canon. The Inspiration of Scripture: But what counts as Scripture?, *Mid-Stream* 38 (1999) 71-78.
- NESTLE, Eberhard – ALAND, Kurt (eds.): *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁷1993.
- ODEN, Thomas C.: *I e II Timoteo, Tito* (Strumenti 70), Torino: Claudiana, 2015.
- PELLEGRINO, Carmelo: *Lettere a Timoteo. Introduzione, traduzione e commento* (NVBTA 50), Cinisello Balsamo, MI: San Paolo, 2011.
- PENNA, Romano: *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze* (Saggi 61), Roma: Carocci, 2011.
- POIRIER, John C.: Spirit-Gifted Callings in the Pauline Corpus, Part I: The Laying On of Hands, *JBPres* 1 (2009) 83-99.
- ROHDE, Joachim: *πρεσβύτεριον*. In: Horst Balz – Gerhard Schneider (eds.): *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. III, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993, 148.
- SAARINEN, Risto: *The Pastoral Epistles with Philemon & Jude* (BTCB), Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008.
- SANSOM, Michael Charles: Laying On of Hands in the Old Testament, *ET* 94 (1983) 323-326.
- STUBHANN, Matthias: Älteste. In: Franz Kogler (ed.), *Herders Neues Bibellexikon*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2008, 26.
- STUBHANN, Matthias: Hohepriester. In: Franz Kogler (ed.), *Herders Neues Bibellexikon*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2008, 322.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, ⁴2001.
- TOWNER, Philip H.: *The Goal of Our Instruction. The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (JSNTSup 34), Sheffield: JSOT Press, 1989.
- TOWNER, Philip H.: *The Letters to Timothy and Titus* (NICNT), Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2006.
- TREBILCO, Paul R.: Diaspora Judaism. In: Ralph P. Martin – Peter H. Davids (eds.): *Dictionary of the Later New Testament and its Developments*, Downers Grove – Leicester: InterVarsity Press 1997, 287-300.
- TREBILCO, Paul R. – EVANS, Craig A.: Diaspora Judaism. In: Craig A. Evans – Stanley E. Porter (eds.): *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2000, 281-296.
- TWELFTREE, Graham H.: Sanhedrin. In: Craig A. Evans – Stanley E. Porter (eds.): *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2000, 1061-1065.
- VIDAL GARCÍA, Senén: *Colosenses y Efesios* (Guías de Lectura del Nuevo Testamento 10), Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2013.

Zhrnutie

Pastorálne listy dvakrát spomínajú udalosť vkladania rúk na Timoteja (porov. 1Tim 4,14 a 2Tim 1,6). V 1Tim je vkladanie rúk starších (alebo, lepšie, kolégia starších) gesto, ktorým má kresťanská komunita, zastúpená práve týmito staršími, rozoznať *charizmu*, ktorá je daná Timotejovi. Dar, proroctvo, modlitba a následné vkladanie rúk nachádzame aj na iných miestach NZ (porov. Sk 6,6; 13,2-3). Timotejovou prítomnosťou v Efeze, vkladáním rúk a rozpoznáním jeho úlohy ako lídra komunity pokračuje misia samotného Pavla, ktorý v tomto meste strávil určitý čas. K úlohe Timoteja, ktorý má byť dobrým vodcom a ochrancom komunity, ho uschopňuje práve *charizma*, ktorú má v sebe a ktorá je zviditeľnená skrze proroctvo a vkladanie rúk kolégia starších.

Kľúčové slová: Timotej, Pastorálne listy, vkladanie rúk, kolégium starších, charizma.

Summary

In the Pastoral Epistles we find two instances, where the laying on of hand on Timothy is mentioned (cf. 1Tim 4:14 and 2Tim 1:6). In 1Tim, the laying on of the hands of elders (or better, the assembly of the elders) is a sign by which the Christian community, represented by these elders, should recognize the charisma, that is given to Timothy. The gift, the prophecy, the prayer, and the following laying on of hands are elements which we find also in the others places of the New Testament (cf. Acts 6:6; 13:2-3). In Timothy's presence in Ephesus, in his laying on of hands and in the fact that in his person the community recognized its leader now continues the mission of Paul himself, who previously spent some time in this city. Timothy's office consists of the ability to be a good leader and protector of the community. The charisma, given to him and visible through the prophecy and the laying on of hands, make him capable for this role.

Keywords: Timothy, Pastoral Epistles, laying on of hands, assembly of elders, charisma.

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

Continuity and Innovation in Biblical Tradition

Elijah from 1 Kgs 17–18 to Jas 5:17-18*

Giovanni Claudio Bottini

Premise

Before presenting my paper, it seems opportune to note that in the marginal apparatus affixed by the publishers to the Greek text of James in Nestle-Aland's *Novum Testamentum Graecum* (ed. 28), there are different references to citations and allusions of the Old Testament. In only two cases are there references to texts of prophets: Jas 2:25 refers to Josh 2:1.4.15; 6:17, and Jas 5:17-18 to 1 Kgs 18:42-45. In this paper, I intend to examine how the intra-biblical interpretation of the figure of Elijah came in the Letter of James that originated from 1 Kgs 17–18.

That Elijah was a crossover figure throughout the Scriptures and well-known in ancient Jewish literature is a given fact testified by all and is well studied¹.

1 The Original and the Target Texts: 1 Kings and the Letter of James

These are the words with which Jas 5:17-18 recalls the figure of Elijah and an episode of his life:

Elijah was a man just like us. He prayed intensely that it would not rain and it did not rain on the earth for three years and six months. And again he prayed and the sky gave rain and the earth produced its fruit.

If these statements are compared with the account of Elijah and the similar episode found in 1 Kgs 17–18, at least three differences are immediately

* Translated by Lionel Goh from the Italian original.

¹ Cf. *Élie le prophète* (Les Études Carmélitaines); JEREMIAS, El(e)ias; WALSH, Elijah.

noted. (1) In 1 Kgs the drought and its end are simply announced by the prophet: “Elijah the Tishbite, an inhabitant of Galaad, said to Ahab, «As the Lord the God of Israel lives, whom I serve, there will be no dew or rain these years, except by my word» ... «Go, eat and drink, because there is a sound of heavy rain»” (1 Kgs 17:1 and 18:41). (2) There is no explicit reference made to the prayer. (3) With regard to the duration of the drought, in 1 Kgs 18:1 we find only a hint: “After many days the word of YHWH was addressed to Elijah, in the third year”.

Many commentators and scholars of James’ letter naturally pose the question: what is the relationship between the text of 1 Kings and its reuse in James²?

Some authors consider the prayer of Elijah as an allusion to 1 Kgs 18:42 “... falling onto the ground, he placed his face between his knees”³. Others maintain that James reached his detailed description from ancient Jewish tradition by pointing out an explicit text in 4 Ezra 7:106-111⁴.

Regarding the duration of the drought (3 years and 6 months), a detail also found in Luke 4:25⁵, there are two explanations: (1) this difference between Jas 5:17 and 1 Kgs 18:1 is due to a Jewish way of computing the years⁶; (2) James used an ancient Jewish source that sought greater precision in the time duration, just like in the matter regarding the prayer⁷.

² For an almost exhaustive list of commentaries and studies, cf. ALLISON, *The Epistle of James*, xi-xlix.

³ This is the position taken by ancient and modern commentators; cf., e.g., MAYOR, *The Epistle of St. James*, 180; ROPES, *The Epistle of St. James*, 310-311; ALLISON, *The Epistle of James*, 776-777; BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 225-229.

⁴ Cf. BOTTINI, *La preghiera di Elia*, 70-100; DAVIDS, *Tradition and Citation*, 119-121.

⁵ The terminologies are close but not identical; regarding this, cf. THIERING, *The Three and A Half Years of Elijah*.

⁶ Cf. HOLZMEISTER, *Clausum est coelum annis tribus et mensibus sex*; MUSSNER, *La lettera di Giacomo*, 329; MARTIN, *James*, 213; FABRIS, *Lettera di Giacomo*, 346.

⁷ Cf. the other authors cited above in n. 5 and n. 6.

2 Intermediate Texts and Traditions: Sir 48:2-3; Ancient Jewish Literature; Luke 4:25-26

2.1 Sir 48:2-3: *Elijah Full of Zeal and Corrector of the People*

The letter of James is not the first to cite Elijah and the event of the drought and the rain. Well before James, the book of Sirach had such a mention in the praises of the fathers (Sir 44–50). In Sir 48:2-3 we hear that “He [Elijah] brought a famine upon them, and by his zeal he made them few in number; by the word of the Lord he shut up the heavens and three times brought down fire”.

Comparing this with 1 Kgs 17–18, the following can be noted: (1) Ben Sirach records only the negative aspects brought about by Elijah (the famine, the reduction of the population due to the famine, and the shutting up of heaven); (2) the vocabulary is typically Sirach and shows only some similarity with LXX 1 Kgs; (3) Sirach’s perspective of this episode is much more profound: it is not so much highlighting the prodigy of the prophet, but rather to emphasise the pedagogical and parenetic function of his prophetic mission: moved by zeal for God and with the power of the word of the Lord, Elijah invokes the punishment for the correction of the people.

2.2 *Ancient Jewish Literature*

Throughout the vast world of ancient Jewish literature, the theme of Elijah, the drought and the rain resound abundantly⁸. The following are the motifs and themes in which Jewish tradition involves the prophet:

(a) The famine caused by the drought of Elijah is considered as one of the ten biblical famines and is often remembered for its harshness (cf. *Targum Rt* 1,1; *Rt Rabbâ* 1,4 on 1,1; *Pirqê di Rabbi Eliezer* 26; *Gn Rabbâ* 25,3 on 5,29; 40,3 on 12,10; 64,2 on 26,1).

(b) Elijah is a “just” man (cf. *Tanchuma Mass’ei* 8; *Pesiktà Rabbati*, Piska 11,5; *Gn Rabbâ* 33,5 on 8,7; *Dt Rabbâ* 7,12 ed. Lieberman; *Sanhedrin* 63b), who can intervene and influence the phenomenon of drought and rain (cf. *Gn Rabbâ* 77,1 on 32,25; *Dt Rabbâ* 10,2-3 on 32,1).

(c) The “key” to the rain, together with that of life, resuscitation and bread/food, is the hand of God, but which Elijah has a share because God himself

⁸ Cf. STIASSNY, Le prophète Elie dans le Judaïsme.

granted it upon Elijah's request (cf. *Midrash Tanchuma*, wajjēšē'; *Midrash Sl* 78,5; *Sanhedrin* 113a; *Taanit* 23a). For this reason, the prophet could be said to have held back the winds (cf. *Nm Rabbâ* 12,11 on 7,1; *Pesiktà di Rav Kahana*, Piska 1,4; *Pesiktà Rabbati*, Piska 5,3).

(d) Elijah prayed for the drought. The use of the Hebrew verb עמד (*I serve*; 1 Kgs 17:1) seems to suggest that in different contexts, it has the sense of "standing before, serving" in prayer (cf. *Midrash Sl* 78,5; *Sanhedrin* 113a).

(e) Elijah is a praying intercessor for rain (cf. *Targum 1 Kgs* 18,36: 4 *Ezra* 7,106-111); his gestures on Mt. Carmel (cf. 1 Kgs 18:42: falling on the ground ... face between the knees) are interpreted as appeals to the merits of circumcision and the Sabbath to obtain a favourable outcome (cf. *Pesiktà Rabbati*, Piska 52,4; *Lv Rabbâ* 31,4 on 24,2; *Qo Rabbâ* 11,2,1; *Ct Rabbâ* 7,6,1).

If the characteristics of this episode and particularly of Elijah, are compared with 1 Kgs 17–18 and its first re-use in Sir 48:2-3, one can observe that the Elijah tradition is conserved, enriched and made precise with various details.

Of course, the texts of this literature pose problems with dating, with textual and literary criticism and the recourse to different methods of interpretation that cannot be addressed here. But these problems do not diminish its importance in appreciating the continuity and the novelty with respect to the previous tradition. These texts also largely explain the development of the Elijah tradition in the New Testament.

2.3 *Luke 4:25-26: Elijah Typology of Jesus*

It is a widely held view that Luke presents Jesus as a new Elijah⁹. It begins with the text of 4:25-26:

I assure you that there were many widows in Israel in Elijah's time, when the sky was shut for three and a half years and there was a severe famine throughout the land. Yet Elijah was not sent to any of them, but to a widow in Zarephath in the region of Sidon.¹⁰

It is evident that the literary reprise of the drought is purely circumstantial. The point of the text is to highlight the fact that the prophet was

⁹ Cf. DUBOIS, *La figure d'Elie*; BRODIE, *Towards Unraveling Luke's Use of the Old Testament*; MILLER, *Elijah*; CROATTO, *Jesus, prophet like Elijah*.

¹⁰ ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, 47.

sent to help a foreign widow. Luke assigns a precise length of time for the duration of the drought (“three years and six months”)¹¹ and through the use of the theological passive, attributes the closing of the heavens to God.

This Lucan use of this detail in the narrative cycle of Elijah (1 Kgs 17:8-16) to refer to the person and work of Jesus, is of great interest. Two elements make this reference even more interesting : (1) the context of the “self-revelation of Jesus” which characterizes the whole pericope of Luke 4:16-30¹² and (2) the contribution which the comparison of Elijah (and Elisha) together with the text of Isa 61:1-2 read and commented by Jesus, leads to the prophetic christology applied to Jesus of Nazareth by Luke¹³.

3 Jas 5:17-18 in the Light of the Preceding Tradition

Returning to the literary reprisal that Jas 5:17-18 employs of the original episode narrated in 1 Kgs 17–18, we immediately observe that the author of the Catholic letter undertook a re-reading of the figure of Elijah and his gestures in commanding the drought and rain. The “personal” aspects of this rereading are multiple and interesting. Firstly, we observe the paraenetic context in which James makes use of the example of Elijah. This passage Jas 5:17-18 is part of the pericope 5:13-20 in which the theme of prayer is considerably developed. It is a theme dear to this letter (cf. 1:5-7; 4:2-3; 5:13-18). It is precisely in this passage that James offers a brief and concise synthesis: prayer of praise or supplication in every circumstance of life (cf. 5:13-14, 17-18), prayer of the community for the sick (cf. 5:14-15), mutual prayer for the forgiveness of sins (cf. 5:16), Elijah the model of insistent and effective prayer.

Another interesting point: James, unlike Sir 48:4 and some other rabbinic texts that exalt the prodigious aspects of the prophet, makes no reference to the extraordinary powers of Elijah. Indeed, he underlines his humanity: “Elijah was a man like us” (Jas 5:17)¹⁴, meaning he is subject to the same laws and conditions of human weakness and fragility. In this context, this emphasis renders the exhortation for prayer of mutual intercession more convincing: Elijah was

¹¹ This formula has apocalyptic origins in which 3 years and 6 months is a symbol of a time of suffering and persecution; cf. ROSSÉ, *Il vangelo secondo Luca*, 159, n. 87.

¹² SCHÜRMAN, *Il vangelo di Luca*, 395.

¹³ ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, 50-51.

¹⁴ Cf. BOTTINI, *La preghiera di Elia*, 153-158.

a simple man, not an extraordinary person, hence his example can be imitated by the recipients of James' letter.

A third point is highlighted in the literary re-use by James of the prophet Elijah: the power to order the sky to shut and the subsequent gift of rain is due to his prayer.

Conclusion

This brief survey from Jas 5:17-18 to 1 Kgs 17-18, passing through Sir 48:2-5; ancient Jewish literature and Luke 4:25-26, has shown that this short passage from the first Catholic letter has a history of continuity and novelty in interpretation regarding the person and work of the prophet Elijah.

I would like to add a few notes that may be useful for reflection. The letter of James clearly contains literary and thematic relations with the Old or First Testament (LXX). In fact, there are numerous themes that the author takes up and develops from the historical, prophetic and wisdom literature¹⁵.

James uses the term *γραφή* to refer to texts of the Torah (cf. Jas 2:8.23) and to a text which is not found in any passage of Scripture (cf. 4:5-6) and of uncertain meaning¹⁶.

From the Historical books (Former Prophets), he adopts two figures: Elijah whom I had just studied and Rahab, whom James recalls the acts of hospitality through protection and liberation of the explorers whom she saved as mentioned in Jas 2:1.15 and 6:17. For James, the figure of Rahab is also an example or paraenetic model for his readers or listeners. Recourse to this character is motivated by the discussion of justification by faith or works (cf. 2:14-26) and the faith is presupposed¹⁷.

Now perhaps we can ask ourselves: what type or model of recourse to Scripture (intrabiblical interpretation) is found in James' letter? Naturally, the question and answer imply not only the two texts cited but all or at least the principal, "parallel" passages indicated by the apparatus in the outer margin affixed by the editors of Nestle-Aland's *Novum Testamentum Graecum* (ed. 28). This though would lead us away from the theme of the paper. In any case, it is

¹⁵ Cf. JOHNSON, *The Letter of James*, 29-34; ALLISON, *The Epistle of James*, 51 (schematically); BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 23-25 and 266-269.

¹⁶ Cf. BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 171-174.

¹⁷ Cf. BOTTINI, *Lettera di Giacomo*, 139-140.

striking that in a writing of limited proportions such as the letter of James, four Old Testament figures are recalled: Abraham, Rahab, Job and Elijah.

Commentators and scholars have addressed this topic, speaking of intertextuality or in more traditional terminology – of sources or literary dependance etc¹⁸. From their conclusions we can draw that the author of James knows the Scriptures by having read or heard from a text such as the LXX¹⁹.

But perhaps it is necessary to say more, as Allison Jr. does: “James did not know biblical texts in isolation but received and understood them via Jewish tradition.”²⁰ The same thing must obviously be assumed for James’ readers or listeners, otherwise it would make no sense for him to refer to them in his paraenesis.

James’ “methodology” – freely taking biblical examples characterized by interpretative traits from the re-readings attested in ancient Judaic literature – leads to the discussion on the “formation of the canon or on the awareness of a canon”²¹. It is an acknowledged fact that in the first century, there was no canon defining the Scriptures. Therefore, the discussion on how James quoted the Scriptures and evoked the biblical characters remains open and depends on oral or written traditions²².

An additional note: in this present study I had not included Rev 11:6a: “These [the 2 olive trees] have the power to close the heavens so that rain would no fall during the days of their ministry.” There are 2 characteristics of the Elijah tradition that are recalled here: the power of opening and closing the heavens, and the 3 and a half years of Elijah’s drought. Modern exegetes mostly see in this a literary contact with 1 Kgs 17:1 and Jas 5:17. The image of the olive trees came from Zech 4:11-14 who originally referred to Joshua and Zerubabel. It is possible that the long and widespread Elijah tradition had influenced the way Revelation re-read the description of Zach 4:11-14.

¹⁸ Cf. DAVIDS, *Tradition and Citation*; POPKES, *James and Scripture*.

¹⁹ ALLISON, *The Epistle of James*, 52: “That he (James) was familiar with most of what we think of as the LXX is a reasonable inference”.

²⁰ ALLISON, *The Epistle of James*, 54 who highlights the relations of Jas above all with the writings of Philo and the Testaments of the Twelve Patriarchs. A statement of the same tenor had already been made by DAVIDS, *Tradition and Citation*, 123.

²¹ Cf. DAVIDS, *Tradition and Citation*, 123.

²² Regarding the discussion of ALLISON, *The Epistle of James*, 52-53.

Bibliography

- ALETTI, Jean-Noël: *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca* (BiBi 7), Brescia: Editrice Queriniana, 1991.
- ALLISON Jr., Dale C.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of James* (ICC), New York: Bloomsbury, 2013.
- BOTTINI, Giovanni C.: *Lettera di Giacomo. Nuova versione, introduzione e commento* (LB.NT 17), Milano: Paoline, 2014.
- BOTTINI, Giovanni C.: *La preghiera di Elia in Giacomo 5,17-18. Studio della tradizione biblica e giudaica* (SBFA 16), Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1981.
- BRODIE, Thomas Louis.: Towards Unraveling Luke's Use of the Old Testament. Luke 7:11-17 as an Imitatio of 1Kings 17:17-24, *NTS* 32 (1986) 247-267.
- CROATTO, J. Severino: Jesus, prophet like Elijah, and prophet-teacher like Moses in Luke-Acts, *JBL* 124 (2005) 451-465.
- DAVIDS, Peter H.: Tradition and Citation in the Epistle of James. In: W. Ward Gasque – William Sanford LaSor (eds.): *Scripture, Tradition and Interpretation: Essays presented to Everett F. Harrison by his students and colleagues in honor of his seventy-fifth birthday*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978, 113-126.
- DUBOIS, Jean-Daniel: La figure d'Elie dans la perspective lucanienne, *RHPPhR* 53 (1973) 155-176.
- Élie le prophète*, 2 vols. (Les Études Carmélitaines), Bruges: Desclée de Brouwer, 1956.
- FABRIS, Rinaldo.: *Lettera di Giacomo. Introduzione, versione, commento* (SOC 17), Bologna: EDB, 2004.
- HOLZMEISTER, Urban: Clausum est coelum annis tribus et mensibus sex, *VD* 19 (1939) 167-173.
- JEREMIAS, Jörg: El(e)ias. In: Gerhard Kittel – Gerhard Friedrich (eds.): *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. 4. Edizione italiana a cura di Felice Montagni e Giuseppe Scarpat, Brescia: Paideia, 1968, 67-100.
- JOHNSON, Luke Timothy: *The Letter of James* (AB 37A), New York: Doubleday, 1995.
- MARTIN, Ralph P.: *James* (WBC 48), Waco: Thomas Nelson, 1988.
- MAYOR, Joseph B. (ed.): *The Epistle of St. James: The Greek Text with Introduction Notes and Comments*, London: Macmillan, ³1913.
- MILLER, Robert J.: Elijah, John and Jesus in the Gospel of Luke, *NTS* 34 (1988) 611-622.
- MUSSNER, Franz: *La lettera di Giacomo. Testo greco e traduzione; commento di Franz Mussner; traduzione italiana di Romano Penna; edizione italiana a cura di Omero Soffritti* (CTNT XIII/1), Brescia: Paideia, 1970.
- POPKES, Wiard: James and Scripture: An Exercise in Intertextuality, *NTS* 45 (1999) 213-229.
- ROPES, James Hardy: *A Critical and Exegetical Commentary of the Epistle of St. James* (ICC 41), New York: Charles Scribner's Sons, 1916.
- ROSSÉ, Gérard: *Il vangelo secondo Luca*, Roma: Città Nuova, ³2001.
- SCHÜRMMANN, Heinz: *Il vangelo di Luca. Parte prima* (CTNT III/1), Brescia: Paideia, 1983.
- STIASSNY, Marie-Joseph: Le prophète Elie dans le Judaïsme. In: *Élie le prophète*. Vol. II: Dans le Judaïsme et l'islam (Les Études Carmélitaines), Paris: 1956, 199-254.
- THIERING, Barbara E.: The Three and A Half Years of Elijah; *NT* 23 (1981) 41-55.
- WALSH, Jerome T.: Elijah. In: *ABD* II, New York: Doubleday, 1992, 463-466.

Zhrnutie

Jak 5,17-18 ponúka veľmi zaujímavý príklad intrabiblickej interpretácie skorších prorokov. 1Kr 17–18 spolu s Jak 5,17-18 majú spoločné to, že spomínajú proroka Eliáša v súvislosti s obdobím sucha a následným dažďom. V 1Kr Eliáš jednoducho hovorí: „Ako žije Pán, Izraelov Boh, v ktorého službe stojím, nebude v týchto rokoch rosa ani dážď, iba na moje slovo“ (17,1). Podľa Jakubovho listu ale prorok svojou modlitbou zastavil dážď na tri roky a šesť mesiacov.

V akom vzťahu sú tieto dva texty? Odpoveď spočíva v dlhej tradícii, ktorá dané texty spája. Epizóda je totiž citovaná alebo referovaná v: Sir 48,2-3; Lk 4,25-26; Zjv 11,6, ku ktorým treba priradiť aj texty helénskeho judaizmu (LXX 1Kr 17–18; Jozefus Flávius *AJ* 8.319.324), pseudoepigrafy (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 48.1; 4Esd 7,106-111), targúmy (Targúm k prorokom o 1Kr 17–18; Targúm k Rút 1) a rabínsku literatúru (Sifra k Lev 26,4; GnRb 77,1; DtRb 1,2-3). Porovnanie týchto textov, ktoré sú súčasťou dlhej a neustálej tradície o postave proroka Eliáša, ukazuje, že Eliáš bol už v ranej židovskej literatúre považovaný za postavu spravodlivého muža, na ktorého modlitbu sa nebo môže zavrieť a opäť otvoriť. Pokiaľ však ide o trvanie sucha, zdroje nie sú zajedno; obdobie tri a pól roka nájdeme iba u Lukáša a Jakuba. Čitateľom/poslucháčom Jakubovho listu je Eliáš predstavený ako jednoduchý muž, ale aj ako model príhovornej modlitby. Jakubova „metodológia“, ktorá voľne preberá biblické postavy charakterizované interpretatívnymi črtami z reлектúry doloženej v starovekej židovskej literatúre, vedie k otázke „formovania kánonu alebo povedomiu o kánone“. Je ale uznávaným faktom, že v prvom storočí neexistoval kánon definujúci posvätné Písma. Preto otázka o tom, ako Jakub citoval Písma a evokoval biblické postavy zostáva otvorená a závisí na ústnej alebo písomnej tradícii.

Kľúčové slová: Eliáš, 1Kr 17–18, Jak 5,17-18, Sir 48,2-3, Lk 4,25-26, literárna tradícia, intertextualita.

Summary

James 5:17-18 offers a very interesting example of “Intrabiblical Interpretation of the Former Prophets”. 1 Kings 17-18 and James 5:17-18 both agree in mentioning the prophet Elijah in connection with drought and subsequent rainfall. In 1 Kings, Elijah simply pronounces an oracle: “As the Lord, the God of Israel, lives, whom I serve, during these years there shall be no dew or rain except at my word” (17:1). In James, the prophet, by his prayer, is granted three years and six months of drought and the subsequent rain.

What is the relationship between these two texts? The answer lies in the long tradition that links them. The episode is in fact quoted or evoked in: Ecclesiasticus 48:2-3; Luke 4:25-26; Revelation 11:6, to which must be added the texts of Hellenistic Judaism (Septuagint of 1 Kings 17-18; Josephus *AJ* 8.319.324), of the Pseudepigrapha (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 48.1; 4 Esdras 7:106-111), of the Targumim (Targum to the Prophets on 1 Kings 17-18;

Targum of Ruth 1:1) and of Rabbinic literature (Sifra on Lev 26:4; Genesis Rabba 77.1; Deuteronomy Rabba 1:2-3).

The comparison of these texts, which are part of a very long and permanent tradition on the figure of the prophet Elijah, shows that it is in Early Jewish literature that the figure of Elijah is established as a righteous man on whose supplication the heavens are shut and opened again. The sources are not unanimous on the duration of the drought; the period of three-and-a-half years is found only in Luke and James. To the readers/listeners of James, Elijah is presented as a simple man and yet a model of intercessory prayer.

James' "methodology" – freely taking biblical examples characterized by interpretative traits from the re-readings attested in ancient Judaic literature – leads to the discussion on the "formation of the canon or on the awareness of a canon". It is an acknowledged fact that in the first century, there was no canon defining the Scriptures. Therefore the discussion on how James quoted the Scriptures and evoked the biblical characters remains open, and depends on oral or written traditions.

Keywords: Elijah, 1 Kgs 17–18, Jas 5:17-18, Sir 48:2-3, Luke 4:25-26, literary tradition, intertextuality.

Giovanni Claudio Bottini OFM
Studium Biblicum Franciscanum
Facoltà di Scienze Bibliche e Archeologia
POB 19424
91193 JERUSALEM, Israel

POZNÁMKY

Grécky genitív εὐδοκίας u Lk 2,14

Jaroslav Rindoš

Lk 2,14 v slovenskom katolíckom preklade Biblie *Sväté písmo Starého i nového zákona* aj omšový hymnus „Glória“ Rímskeho misála používajú vyjadrenie „dobrej vôle“, čo je prekladom lat. *bonae voluntatis* a to zas gr. *εὐδοκίας*.

Gr. *εὐδοκία* podľa renomovaného slovníka BAGD, 319: 1. „dobrá vôľa“ („good will“), 2. „priazeň“ alebo, eventuálne, „dobroprajnosť, žičlivosť“ („favor“)¹, „potešenie“ („good pleasure“) ... ľudia, ktorým (Boh) preukazuje dobrú vôľu alebo ku ktorým je (Boh) priaznivý (dobroprajný, žičlivý) ...“, 3. „želanie, túžba“ („wish, desire“). Čo sa týka Lk 2,14, podľa BAGD pripadá do úvahy 1. alebo skôr 2. význam.

¹ Takéto chápanie slova *εὐδοκία* nájdeme napr. v Ef 1,5: „On nás podľa *priazne* [alebo *žičlivosti*] svojej vôle predurčil...“ (napr. *NAB* má „favor“; *TOB* má „bienveillance“), v Ž 5,12(13): „venčíš ho *svojou priazňou*“, v Ž 51,20(18): „Pane, vo *svojej priazni* preukáž dobro Sionu“ („favor“ má *NASB*, „graciousness“ má *NJB*, „přízeň“ má *CEP*, „Huld“ má *EIN*) alebo v Ž 106(105),4: „Pamätaj na nás, Pane, s *priazňou* k svojmu ľudu, navštív nás svojou spásou“ („favor“ majú *NKJV*, *ESV*, *NRSV*, *NAB*, *NASB*, *NIV* atď.; „přízeň“ má *CEP*, „favorable“ má *TOB*, „Gnade“ má *LUT*) a svoju opodstatnenosť má aj v nadväznosti na použitie príbuzného slovesa *εὐδοκέω* v textoch, ako napr. Ž 85[84],2: „Pane, *žičíš* svojej krajine...“ alebo 1Mach 8,1: „Júda počul... že [Rimania] *sú žičliví* ku všetkým, čo sú im naklonení“ (napr. *NRSV* má „were well-disposed“).

Interpretácia č. I a II

Prevládajú dve interpretácie ohľadom genitívu² εὐδοκίας u Lk 2,14: (I) označuje dobrú vôľu či priazeň/(dobro)prajnosť/žičlivosť ľudí alebo (II) označuje čisto Božiu dobrú vôľu či priazeň/(dobro)prajnosť/žičlivosť, porov. Lk 2,10-11, čo sa odráža v mnohých moderných prekladoch³ i v novom talianskom preklade Rímskeho misála⁴. Ako podpora pre túto druhú interpretáciu sa zvyknú citovať texty z Kumránu 1QH iv.32 a xi.9 s hebrejským ekvivalentom רצון (1. „dobrá vôľa, priazeň“, 2. „prijatie“, 3. „vôľa, túžba, potešenie“; BDB, 953): „synovia jeho (=Božej) רצון“, 1QH iv.32; „synovia tvojej (=Božej) רצון“, 1QH xi.9. Geza Vermes frázy tlmočí: „sons of His grace – synovia Jeho milosti“, 1QH iv.32 a „sons of Thy goodwill – synovia Tvojej priazne/(dobro)prajnosti/žičlivosti“, 1QH xi.9⁵. *Treba však poznamenať, že tieto texty aj väčšina textov v LXX a v NZ sú gramaticky ošetrené, napr. zámenom, čím dvojznačnosť odpadá (vrátane Lk 10,21). Lk 2,14 si dvojznačnosť ponecháva! Sú síce prípady, keď εὐδοκία môže byť Božia, hoci to nie je vyjadrené explicitne, porov. napr. Sir 15,15 a 39,18 LXX/H⁶, no na druhej strane nie vždy automaticky ide o Božiu, porov. napr. Fil 1,15 (podľa NRSV a TOB aj v Sir 15,15 ide o ľudskú).*

Za interpretáciou č. I je predpoklad, že genitív εὐδοκίας zastupuje prídavné meno: ľudia, ktorí sa vyznačujú dobrou vôľou; teda, že tu ide o *genitív vlastnosti*. Interpretácia č. II predpokladá dve veci: *vylepšenie pôvodného textu* (vsuvku „Božej/jeho“) a následne *ideu, že ľudia sú čisto pasívny predmet* Božej εὐδοκίας – „ľudia, ktorým (Boh) preukazuje dobrú vôľu alebo ku ktorým je (Boh) priaznivý (dobroprajný, žičlivý)“ (porov. BAGD⁷). Toto riešenie č. II úplne upúšťa od voľby sv. Hieronyma, ktorá mala po stáročia i všeobecnú akceptáciu

² Niektoré rukopisy majú namiesto genitívu nominatív εὐδοκία, čo predpokladá čítanie: „Sláva Bohu na výsostiach, na zemi pokoj, v ľud'och [alebo medzi ľud'mi] dobrá vôľa [alebo priazeň či dobroprajnosť, žičlivosť]“. Aktuálne čítanie s genitívom je však dobre doložené.

³ Napr. SEB je tiež v tejto línii: „ktorých on miluje“.

⁴ „... agli uomini, amati dal Signore“.

⁵ VERMES, *The Complete Dead Sea Scrolls*, 266, 288.

⁶ Pozri HUNZINGER, *Neues Licht*, kde sa aj prvý raz porovnáva Lk 2,14 a 1QH iv.32; VOGT, „Pax hominibus bonae voluntatis“; SPICK, II,105.

⁷ BAGD, ad vocem εὐδοκία v elektronickej verzii podľa 3. vydania z r. 2000, The University of Chicago Press.

v tradícii a nedoceňuje fakt, že *εὐδοκία* ako charakteristika *ľudí* môže mať pre Lukáša svoj zmysel.

Obe riešenia (aj č. I, aj č. II) sú nedostatočné, ako na to poukazujú napr. Bovon a Ratzinger. Francois Bovon vo svojom komentári to vidí tak, že gr. výraz *εὐδοκία* u Lk 2,14 „má vzťahovú kvalitu a azda preto sa pri ňom nenachádza zdôrazňujúce zámeno („jeho“ *αὐτοῦ*): Božia *εὐδοκία* pohýňa ľudskú *εὐδοκία* a netrpezlivo ju očakáva“⁸. Joseph Ratzinger hovorí:

V tejto otázke je možné zaujať dve extrémne stanoviská: Prvým je predstava, že Boh účinkuje absolútne sám a všetko závisí od jeho predurčenia. Na druhej strane sa nachádza moralizujúce stanovisko, podľa ktorého v podstate o všetkom rozhoduje dobrá vôľa človeka. Starší preklad, v ktorom sa hovorí o „ľuďoch dobrej vôle“, by bolo možné porozumieť nesprávne v tomto druhom zmysle. Nový preklad zas možno dezinterpretovať v opačnom smere.⁹

Interpretácia č. III

Nie je nevyhnutné zužovať interpretáciu v línii *genitívu vlastnosti* alebo len na interpretáciu, podľa ktorej sú ľudia čisto *pasívny predmet* Božej *εὐδοκίας*; takúto myšlienku jednostranného Božieho postoja by podľa môjho názoru Lukáš prirodzenejšie a jasnejšie vyjadril „ἐν οἷς εὐδόκησεν ὁ θεός – v ktorých má Boh potešenie“ (porov. Lk 3,22) alebo aspoň vsunutím „jeho“ či „Božieho“ pred *εὐδοκίας*. Ak ostaneme pri pôvodnom čítaní, ktoré zachováva genitív podstatného mena *εὐδοκίας* bez akejkoľvek vsuvky, čo urobil aj sv. Hieronym a prežilo to stáročia, je tu ešte možnosť č. III: vziať to tak, že *εὐδοκία* je Božia a že táto implicitne Božia *εὐδοκία* nejako charakterizuje ľudí v línii s podobnými genitívnymi idiómami inde u Lukáša i v NZ: „syn pokoja“ (Lk 10,6), „synovia svetla“ (Lk 16,8; Jn 12,36; 1Sol 5,5; porov. „deti svetla“; Ef 5,8). U Lk 10,6 je „syn pokoja“ ten, kto je zladený s ohlasovaným pokojom, kto je preň disponovaný¹⁰: „ak tam bude syn pokoja, váš pokoj na ňom spočívaj“. Vo fráze „synovia svetla“ je svetlo charakteristikou Boha i jeho domínia a „synovia svetla“ je opis spojencov či nositeľov tohto svetla; nejde o opis tých, čo sú len pasívne vystavení pôsobeniu svetla: „Dokiaľ máte svetlo, verte v svetlo, aby ste

⁸ BOVON, *Luke 1*, 91, vlastný preklad.

⁹ RATZINGER-BENEDIKT XVI., *Ježiš Nazaretský*, 72.

¹⁰ Podobne MARSHALL, *The Gospel of Luke*, 420; NOLLAND, *Luke*, 552.

boli synmi svetla“ (Jn 12,36); „Ste svetlom v Pánovi. Žite ako deti svetla!“ (Ef 5,8); „Ste synmi svetla a synmi dňa. Nepatríme noci ani tme. Nespíme teda.“ (1Sol 5,5-6) Podobne u Lk 2,14 nejde o čisto pasívne objekty Božieho potešenia či zaľúbenia, ale o spojencov Božej „priazne“, „(dobro)prajnosti“/„žičlivosti“, pre ktorú sú disponovaní alebo ktorú nejako sami odzrkadľujú (BD § 162,6 a pozn. 8 kvalifikuje frázu „synovia svetla“ aj frázu ἀνθρώποις εὐδοκίας u Lk 2,14 ako *genitív príslušnosti*¹¹). V 2Sol 2,3 sv. Pavol analogicky používa genitívnu väzbu „človek neprávosti/skrivodlivosti“, čo by sme mohli preložiť ako „skrivodlivý človek“, ak by šlo o genitív vlastnosti. Tu však nejde len o jeho vlastnosť „skrivodlivý“, ale o to, že spomenutý človek je spojencom či predstaviteľom reality neprávosti, ktorá ho presahuje (tá je napr. v 2Sol 2,7 aj explicitne spomenutá ako „tajomstvo neprávosti“). Tak ako môžeme povedať „človek neprávosti“, môžeme povedať aj „ľudia priazne“ či „ľudia (dobro)prajnosti/ žičlivosti“. A že je toto Lukášov spôsob, svedčí o tom i fakt, že podobné genitívne frázy: „syn pokoja“ (Lk 10,6), „synovia svetla“ (16,8) (porov. tiež „synovia vzkriesenia“; 20,36) sú v riadkoch, ktoré sú príznačné práve pre Lukášovo evanjelium.

Preklad „dobrej vôle“ u Lk 2,14 nie je najšťastnejší; znie ako náhrada prídavného mena: ľudia vyznačujúci sa dobrou vôľou. Lepší preklad dokonale vystihujúci pôvodinu, ktorý dovoľuje interpretáciu č. III., je „ľuďom priazne/(dobro)prajnosti/žičlivosti“¹². Čitateľ toto pretlmočenie v prvom momente uchopí ako „ľuďom (dobro)prajným/žičlivým“, čo je blízko k Hieronymovej interpretácii, ktorá sa tak v podstate neanuluje, no neprekladáme „ľuďom (dobro)prajným“, ale „ľuďom priazne/(dobro)prajnosti/žičlivosti“, nakoľko sú spojencami či odrazom dobroprajnosti, ktorá je realitou sama osebe a ktorá sa pri Spisiteľovom narodení ukazuje ako Božia¹³.

¹¹ BD, 232-234.

¹² Podobne FRIBERG – FRIBERG, *Analytical Lexicon*, ad vocem εὐδοκία 3b – „to people of goodwill“.

¹³ Keďže ide o inovatívne riešenie, obrátil som sa o názor na vynikajúcich odborníkov na Pápežskom biblickom inštitúte v Ríme. Agustinus Gianto, svetovo uznávaný expert na jazyky Biblie a antického Blízkeho východu, potvrdil: „Máš pravdu, čo sa týka dvojznačnosti.“ K celkovému riešeniu poznamenal: „Tvoje vysvetlenie zohľadňujúce ostatné texty je dobre podložené.“ (GIANTO, εὐδοκία, elektronická komunikácia) Jean-Noël Aletti, profesor a špecialista na Pavlove listy (ale známy aj svojimi prácami ohľadom Lk), ocenil riešenie opierajúce sa o lukášovské genitívy a okrem spomenutých interpretácií genitívov

Zoznam použitej literatúry

- ALETTI, Jean-Noël: εὐδοκία, Elektronická komunikácia [cit. 16-10-2019].
- BÉCHARD, Dean: εὐδοκία, Elektronická komunikácia [cit. 21-02-2019].
- BLASS, Friedrich – DEBRUNNER, Albert – REHKOPF, Friedrich: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1896, 1960⁹⁻¹⁰. (= BD)
- BOVON, François: *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* (Hermeneia), Minneapolis, MN: Fortress Press 2002.
- FRIBERG, Timothy – FRIBERG, Barbara: *Analytical Lexicon of the Greek NT*, Victoria, BC: Trafford Publishing 2005.
- GIANTO, Agustinus: εὐδοκία, Elektronická komunikácia [cit. 16-02-2019].
- HUNZINGER, Claus-Hunno: Neues Licht auf Lc 2,14 *anthrōpoi eudokias*, ZNW 44 (1952-53) 85-90.
- MARSHALL, I. Howard: *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC 3), Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1978.
- NOLLAND, John: *Luke II. 9:21-18:34* (WBC 35 B), Dallas: Thomas Nelson Inc, 1993.
- SPICK, Ceslas: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*, Tome II (OBO 22), Fribourg: Editions Universitaires 1982; [English trans. ERNEST, James D.: *Theological Lexicon of the New Testament*, Vol. II, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994.]
- RATZINGER, Joseph-BENEDIKT XVI.: *Ježiš Nazaretský. Prológ. Ježišovo detstvo*, Trnava: Dobrá kniha, 2012.
- VERMES, Geza: *The Complete Dead Sea Scrolls In English*, New York: Allen Lane The Penguin Press, 1997.
- VOGT, Ernst: „Pax hominibus bonae voluntatis“ Lc 2,14, *Bib* 34 (1953) 427-29.

Zhrnutie

Grécky genitív εὐδοκίας u Lk 2,14 interpretujem v línii s inými genitívami u Lukáša a v NZ ako Božiu „priazeň/žičlivosť“, ktorá je nejakým spôsobom charakteristikou ľudí: sú jej spojencami alebo jej odrazom. Navrhujem preklad „ľuďom priazne/(dobro)prajnosti/žičlivosti“.

Kľúčové slová: dobrá vôľa, priazeň, dobroprajnosť, žičlivosť, preklady Biblie.

dáva priestor ešte ďalšej možnosti: „Lukáš, ako to často robí, sa môže pohrávať s dvojnásobnosťou. Keď nedáva zámeno..., dáva azda čitateľovi pochopiť, že εὐδοκία je aj Božia, aj ľudí: prajnosť Boha, ktorá premieňa ľudí a robí ich priaznivými. Šlo by tak o genitív pôvodu (priazeň, čo prichádza od Boha) i vlastníctva (následne vlastnená ľuďmi).“ (ALETTI, εὐδοκία, elektronická komunikácia) Ďalší profesor Dean Béchard, špecialista výslovne na Lk-Sk, napísal: „Stotožňujem sa s týmto návrhom ohľadom Lk 2,14... zdá sa byť vynikajúcim riešením.“ (BÉCHARD, εὐδοκία, elektronická komunikácia)

Summary

I interpret the Greek genitive εὐδοκίας in Luke 2:14 in line with other genitives in Luke and in the NT as God's "favor/goodwill" which describes people in some way: they are its allies or its reflection. I propose the translation: "people of favor/of goodwill".

Keywords: good will, favor, goodwill, Bible translations.

Jaroslav Rindoš, SJ
Pod Kalváriou 81
080 01 PREŠOV, Slovakia
jarorindos@hotmail.com

Žaltár Blažeja Oponického (1624) a inkulturácia viery

Svorad Zavarský

V tejto poznámke sa vyzdvihuje jeden zabudnutý skvost slovenskej literatúry a poukazuje sa na možnosť aplikácie konceptu inkulturácie v literárnovednej interpretácii. Ide tu skôr o schematický náčrt problematiky v podobe krátkych poznámok. Celý Oponického Žaltár si zasluhuje dôkladné filologicko-teologické spracovanie a istotne aj sprístupnenie širšej, nielen odbornej verejnosti.

Krátke predstavenie Žaltára Blažeja Oponického

V roku 1624 vydal Blažej Oponický (Blasius Apponi de Nagy Appon) vo Viedni latinskú básnickú parafrázu Žaltára s názvom *In divini et regii prophetae David triadem quinquagenariam seu psalterium interpretatio poetica*. Napriek tomu, že žalmovým parafrázam 16. a 17. storočia už venovali pozornosť viacerí slovenskí filológovia (E. Frimmová, D. Škoviera, E. Krasnovská)¹, vrcholné dielo tohto žánra² v našej staršej literatúre ostalo dosiaľ nepovšimnuté. Slovenský biografický slovník v kratučkom zázname hovorí o Blažejovi Oponickom veľmi neurčito ako o autorovi „veršovanej skladby“. Skutočnosť je však taká, že charakter Oponického parafrázy stopäťdesiatich žalmov nás plne

¹ Pozri DORUEA, O prekladoch Biblie, 19-33, 94-106; DORUEA, Slovenská, latinská a cirkevnoslovanská náboženská tvorba, 130-141.

² Žalмовé parafrázy sú v novolatinskej literatúre tak hojne zastúpené a medzinárodný výskum im venoval už toľko pozornosti, že v súčasnosti sa v neolatinistike považujú za osobitný literárny žáner (porov. GREEN, Poetic Psalm Paraphrases, 461-469). O rozšírení tohto žánra priniesol údaje už J. A. Gaertner (1956), ktorý zaznamenal 96 rôznych titulov latinských žalmových parafráz v rokoch 1500 až 1620 (GAERTNER, Latin Verse Translations, 293-300). Jeho údaje už r. 1959 doplnil W. L. Grant (Neo-Latin Verse Translations, 207-208). Gaertnerov a Grantov prieskum priniesol určite len veľmi neúplné informácie.

oprávňuje nazvať jeho autora slovenským Georgeom Buchananom³. Môžeme povedať, že aj tento prípad je symptomatický pre stav poznania našej kultúrnej minulosti – stále o nej vieme žalosťne málo.

Životopisné údaje o Blažejovi Oponickom nám zatiaľ chýbajú; nepoznáme ani roky narodenia a úmrtia. Vieme len, že r. 1648 už istotne nebol medzi živými, keďže jeho manželka Barbora Šeréniová sa vtedy spomína ako vdova. Bol majiteľom panstiev Preseľany (hrad Oponice) a Cerová (hrad Korlátka) a zastával úrad hontianskeho župana. Okrem toho vlastnil majetky na Morave, kde sídlil aj rod jeho manželky. Napriek jeho hungarizovanému šľachtickému predikátu (Apponi de Nagy Appon) nemáme dôvod pochybovať o jeho príslušnosti k slovenskému etniku⁴.

Blažej Oponický nečlení svoj Žaltár na päť kníh podľa židovskej tradície, ako bolo v tom čase štandardne zvykom v protestantskom prostredí. Jeho parafráza pozostáva z troch častí po päťdesiatich žalmoch (*quinquagenae*) v súlade s dobovou praxou katolíckych autorov⁵. Róbert Bellarmín – ktorého výkladu žalmov (*Explanatio in Psalmos*) sa Oponický pridržiava vo svojich parafrázach – dokonca explicitne popiera opodstatnenosť židovského členenia Žaltára na päť kníh. V tomto trojitom členení môžeme vidieť konfesionalný (implicitne polemický) rozmer Oponického prebásnenia žalmov.

Je isté, že Oponický poznal a mal k dispozícii aj niektoré skoršie latinské parafrázy Žaltára, čo môžeme takmer s istotou povedať o dielach G. Buchanana a H. Eobana Hessa⁶. Už znenie jeho parafrázy prvého žalmu totiž svedčí o inšpirácii obidvoma spomenutými autormi: Oponický na jednej strane začína

³ George Buchanan (1506 – 1582), škótsky humanista, ktorého parafráza 150 žalmov sa všeobecne považovala a stále považuje za vrcholné dielo v žánri žalmových parafráz.

⁴ Branislav Varsik (*Národnostný problém*, 1936, 91) uvádza, že v matrike trnavského jezuitského gymnázia sú v r. 1636 Blažej, Peter a Štefan „*Apponi nobiles Ungari de Nagy-Appony*“ zapísaní ako „*Slavi*“, teda Slováci. Nevieme presne, aký príbuzenský vzťah bol medzi týmito tromi principistami a naším Blažejom.

⁵ Sv. Tomáš Akvinský (*Prooemium in Psalmos*) uvádza tri spôsoby delenia Žaltára, z ktorých posledný je ten, že celá kniha sa člení na tri diely po päťdesiat žalmov: „*Tertia distinctio est, quia Psalmi distinguuntur in tres quinquagenas; et haec distinctio comprehendit triplicem statum populi fidelis... poenitentiae... iustitiae... Tertia laudem gloriae concludit aeternae.*“ [Tretie rozdelenie je (také), že žalmy sa delia na tri päťdesiatky; a toto rozdelenie zahŕňa v sebe trojaký stav veriaceho ľudu... (stav) pokánia... (stav) spravodlivosti... Tretia (päťdesiatka) obsahuje chválu večnej slávy.]

⁶ Hessovo (1488 – 1540) prebásnenie predstavuje najznámejšiu a najautoritatívnejšiu protestantskú parafrázu Žaltára.

prvý žalm slovami „*Foelix o nimium foelix*“ rovnako ako Eobanus Hessus, no na druhej strane uzatvára jeden z úvodných hexametrov spojením „*contagio turbae*“, ktoré prevzal od Buchanana. Oponický pre prvý žalm zvolil aj rovnaké metrum ako jeho škótsky vzor – daktylský hexameter (Hessus celý Žaltár prebásnil v elegickom distichu).

Treba zdôrazniť: Okrem toho, že Žaltár Blažeja Oponického predstavuje prvú parafrázu všetkých stopäťdesiatich žalmov v slovenskej literatúre, z literárneho hľadiska je dielo pozoruhodné najmä veľkou bohatosťou použitých metrických foriem. Práve táto črta spája Blažeja Oponického priamo s Georgeom Buchanonom.

Každú z troch kníh svojho Žaltára (*Quinquagena prima, secunda, tertia*) autor otvára prológom v lyrickom metre. V prvom prológu kladie Oponický analógiu medzi dielom, na ktoré sa podujal, a tragickým mýtickým príbehom Faethóna a Héliá (Foiba, Apolóna). Reagujúc na potenciálnu námietku, že jeho opovážlivé „pokúšanie“ božských výšin (interpretácia žalmov) sa môže skončiť podobne ako Faethónova jazda, obhajuje svoje počínanie istotou o Božej добрote a veľkou túžbou zdržiavať sa v Božej blízkosti. V Oponického veršoch rezonuje napätie medzi klasickým kultúrnym dedičstvom a kresťanskou, biblickou tradíciou:

<i>Me me paterni Numinis unicus Amor coegit cedere Thespijs Antris... linquere teque Phoebe...</i>	Mňa jedine láska k nebeskému Otcovi donútila odísť z thespijských jaskýň... a opustiť teba, Foebus...
--	---

Prológ k tretej knihe (päťdesiatke) Žaltára je zas osobitne cenný najmä preto, lebo autor nám v ňom zanechal údaj o mieste vzniku tejto jedinečnej literárnej pamiatky:

<i>Me Castris Aponis sidereo iugo Altricis vltra limina Preszliae Belli metu, grandi & solutum Pernicie, placidae Camoenae Texere...</i>	Mňa na nebotočnom vrchu, kde stojí Oponický hrad – za chotárom Preselian, našej živiteľky – pokojamilovné múzy chránili pred hrôzou vojny a pred záhubou...
--	---

Na vysvetlenie treba dodať, že Oponického Žaltár vznikol v čase Betlenovho povstania.

Okrem troch prológov obsahuje kniha aj ďalšie paratexty: úvodnú dedikáciu a záverečné prianie (*votum*) uhorskému kráľovi a cisárovi Ferdinandovi II. a tiež komendačné básne od študentov jezuitského gymnázia

a univerzity vo Viedni⁷. Skutočnosť, že komendačné básne pochádzajú z pera akademickej mládeže (*iuventutis academicae*), nás oprávňuje predpokladať, že aj sám autor bol zhruba v rovnakom, teda mladistvom veku. Dedikácia a záverečné *votum* kladú paralelu medzi Ferdinandom II. a „svätým“ kráľom Dávidom, čím je vlastne celé dielo vsadené do kontextu prototypického (či archetypálneho) myslenia o dejinách, resp. dianí v ľudskej spoločnosti. Táto klasicko-biblická syntéza náhľadu na historické dianie (každé dianie sa interpretuje na pozadí dávneho – klasického alebo biblického – prototypu a zmysel dejín spočíva v napĺňaní ideálu, resp. archetypálnej formy) bola silno príznačná pre literárnu tvorbu v období renesancie a baroka⁸. Dá sa povedať, že ide o jednu veľkú tému v dejinách inkulturácie viery. V konkrétnom prípade Žaltára Blažejca Oponického to znamená: Ferdinand II., rovnako ako biblický kráľ Dávid, má byť (resp. už je) Bohom vedený a s Bohom v modlitbe (žalmoch) spojený vojvodca (proti povstalcovi a proti Turkom). Oponického dedikácia však obsahuje aj osobný rozmer: autor sa vyznáva, že prebásnenie (a teda aj meditácia) žalmov mu bolo útočiskom a útechou v čase nepokojov a skazy rodnej vlasti.

Interpretačné vyhlídky

Napriek tomu, že o novolatinských žalmových parafrázach jestvuje bohatá literatúra – a to až natoľko, že už sa všeobecne považujú za osobitný literárny žáner – ich *raison d'être* sa v novolatinskej filológii dosiaľ, zdá sa mi, interpretuje príliš plytko. Štandardná príručka novolatinských štúdií dosť lakonicky poznamenáva, že „pre nejedného humanistu bolo výzvou previesť žalmy do lyrických či elegických veršových foriem“⁹. Ijsewijnovo hodnotenie prevzala aj slovenská neolatinistika a posunula ho ďalej v tom zmysle, že žalmové parafrázy ponúkali ambicióznym poetom priestor pre prezentáciu

⁷ Hodno upozorniť najmä na komendačné verše od bratov Jána (1606 – 1666) a Františka (1608 – 1674) Lipaiovcov, z ktorých Ján sa neskôr stal prvým uhorským (i slovenským) pomológom. Obaja boli bratmi Juraja Lipaia (1600 – 1666), ostrihomského arcibiskupa.

⁸ V ostatnom čase sa tejto problematike venovala sústredená pozornosť na konferencii *Renaissance Prototypes: Tensions of Past and Present in Early Modern Europe* (Oslo, 28. – 30. 9. 2016) [online]. Dostupné na internete: <http://renessanseforum.no/conference/index.html>. Pozri aj ZAVARSKÝ: Some Notes, 376.

⁹ IJSEWIJN-SACRÉ, *Companion*, 108.

svojich literárnych zručností¹⁰. Hoci najnovšia syntéza problematiky povyšuje žalmové parafrázy na plnohodnotné básne v pravom zmysle slova – teda poukazuje na to, že v súvislosti s nimi nie je správne hovoriť „len“ o parafrázach – zmysel ich existencie sa ani tu dostatočne neosvetľuje¹¹.

Je žiaľ profesionálnou „chorobou“ mnohých literárnych historikov, že vlastné vyjadrenia autora často interpretujú s akýmsi „zhovievavým“ nadhľadom. Som presvedčený, že táto hyperkritická skepsa, či skôr ostrážitosť („len aby sme sa nedali oklamať literárnym toposom“), je neraz na veľkú škodu samého poznania staršej literatúry a jej autentickej interpretácie. Len čo totiž začneme k autorovi pristupovať s rešpektom – nie *a priori* so zámerom hodnotiť, ale s úprimným úmyslom pochopiť – zaraz sa nám otvoria nové a prekvapujúce možnosti interpretácie.

Práve koncept inkulturácie viery by mohol poskytnúť vhodný kľúč pre interpretáciu či skôr základné pochopenie zmyslu mnohých novolatinských diel. To si však vyžaduje najprv dobre naštudovať myslenie o inkulturácii, utriediť pojmy a na pozadí poznania o novolatinskom literárnom dedičstve identifikovať vzťahy medzi týmito pojmi a utvoriť z nich systém, ktorý by novolatinskej filológii poskytol interpretačný kľúč. Tu poukážeme len na niektoré aspekty, ktoré sa z tohto hľadiska javia perspektívne.

1. Podľa L. Csontosova viera smeruje k tomu, aby sa historicky konkretizovala¹². Toho jasným dokladom sú aj mnohé novolatinské (cca 16. – 18. storočie) literárne diela rozličných žánrov. Aktualizácia a aplikácia evanjeliového (či vôbec biblického) posolstva v konkrétnych situáciách (spoločenských, politických atď.) je trvale prítomným znakom tejto literatúry. Ak jej náboženský rozmer prestaneme (anachronicky) vnímať ako topos alebo literárnu či spoločenskú konvenciu, priblížime sa k autentickému porozumeniu.

2. Encyklika *Redemptoris missio* poukazuje na skutočnosť, že už apoštol Pavol pri ohlasovaní viery používal prostriedky antickej kultúry (RM 25). Neskorší kultúrny vývoj, no najmä fenomén novolatinskej kultúry spojený s cieľavedomým nadväzovaním na antickú tradíciu môžeme vnímať ako pokračovanie a rozvinutie pavlovského modelu do čo najširších sfér kultúry. Tá istá encyklika ďalej definuje rôzne oblasti, v ktorých sa realizuje inkulturácia (RM 37); z nich dve sú zaujímavé z nášho pohľadu: nové sociálne svety a fenomény („nemožno zanedbávať tie centrá, kde vyrastá takpovediac nové

¹⁰ ŠKOVIERA, Parafráza žalmu 103, 130.

¹¹ Porov. GREEN, Poetic Psalm Paraphrases, 462-463.

¹² CSONTOS, Úvod do filozofie kultúry, 170.

ľudstvo“) a moderné areopágy („symbol pre nové sektory, kde treba hlásať evanjelium“). Z hľadiska novolatinskej filológie nové centrá či sociálne svety predstavujú napr. humanistické vzdelávacie inštitúcie a moderný areopág môžeme vidieť v intelektuálnej sieti *res publica litteraria*.

3. Najnovšie apoštolská exhortácia *Evangelii gaudium* upozorňuje na to, že v procese inkulturácie (vyjadrenie viery pomocou jazyka novej kultúry) ide aj o apologetiku viery; že totiž niektoré nové kategórie myslenia sa stávajú nástrojmi evanjelizácie (EG 132). Môžeme uvažovať nad tým, že aj v prípade novolatinskej kultúry sa vyjadrovacie prostriedky založené na klasickej antickej forme (v Oponického prípade ide o metrický systém, mytologický pojmový aparát a pod.) – ktoré sa v tom čase vnímali ako najmodernejšie – stávali nástrojom aktualizácie a modernizácie náboženského obsahu, čo ho zrejme robilo prijateľnejším, zrozumiteľnejším, atraktívnejším pre isté vrstvy spoločnosti.

Na druhej strane sa môžeme pýtať, či spájanie klasickej formy s kresťanským obsahom nemalo za cieľ očistu alebo zdokonalenie tejto formy. E. Krapka v štúdiu o teologických základoch inkulturácie pripomína, že hodnoty, ktoré sa nachádzajú v jednotlivých kultúrach, treba vnímať ako Božie dary¹³, no zároveň výstižne poukazuje na to, že „Boh vyvádza svoj ľud z prostredia kultúry deformovanej hriechom“.¹⁴ V dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium* sa píše: „Cirkev sa... pričiňuje o to, aby čokoľvek dobré, čo sa nachádza v ľudských myšliach a srdciach... ozdravelo, povznieslo sa a dozrelo na Božiu slávu“ (LG 17). Na záver svojej štúdie Krapka ponúka obraz nebeského Jeruzalema (Zjv 21,24-26): „Jeho brány sa cez deň nezavru a noci tam nebude. A budú doň prinášať slávu a bohatstvo národov“, a zároveň píše, že evanjelium má oživovať a zjednocovať kultúru a pretvárať ju v „nové stvorenie“ (2Kor 5,17), vyzývajúc k angažovanosti v transformácii a vývoji nových kultúr¹⁵. V tomto zmysle môžeme azda hľadiť aj na literárne dielo Blažeja Oponického ako na jeho angažovanosť v procese vývoja novej kultúry, ako na jeho nasadenie v pretváraní kultúry v „nové stvorenie“.

4. Dokumenty magistéria Cirkvi zdôrazňujú celostnú inkulturáciu, ktorá sa má vzťahovať na celý Boží ľud (porov. RM 54). V prípade novolatinskej literatúry však ide o špecifický druh inkulturácie, v tom je podstatný rozdiel a špecifikum. Ide tu o istý konkrétny sektor kultúry a o konkrétnu sociálnu

¹³ KRAPKA, Teologické základy inkulturácie, 125.

¹⁴ KRAPKA, Teologické základy inkulturácie, 126.

¹⁵ KRAPKA, Teologické základy inkulturácie, 129.

skupinu Božieho ľudu. To je aspekt, ktorý v našom prípade problematiku zužuje. Zároveň nám ale koncept inkulturácie ponúka aj iný aspekt, ktorý umožňuje na konkrétne dielo novolatinskej literatúry nahliadať zo širšieho kontextu: L. Csontos totiž definuje trojitú štruktúru inkulturácie, ktorej jednotlivé fázy nemusia nutne nasledovať v chronologickom poriadku¹⁶. Tak môžeme konkrétny prejav inkulturácie v istom historickom momente vnímať ako súčasť širšieho, nielen vývinového celku.

Už aj týchto zopár podnetov otvára priestor pre nejednu otázku. Z naznačených súvislostí je celkom zrejmé, že interpretačný kľúč odvodený z tohto základu by priniesol neporovnateľne hlbší, bohatší, objektívnejší, modernejší a vyspelejší pohľad na novolatinské žalmové (a vôbec biblické) parafrázy než jednoduché konštatovanie, že „žalmy sa pre ambiciózných poetov stali priestorom na prezentovanie vlastných ambícií“. Skúmanie procesu inkulturácie z pohľadu novolatinskej literárnej kultúry môže istotne priniesť podnety aj pre evanjelizáciu kultúry dneška.

Celkom na záver treba zdôrazniť, že výskum v oblasti latinskej literatúry 16. – 18. storočia (t. j. novolatinská filológia) v záujme adekvátnej interpretácie oslobodenej od anachronických nedorozumení nevyhnutne potrebuje spoluprácu s teologickými disciplínami, predovšetkým s biblistikou, keďže biblické konotácie sú v tejto literatúre prakticky všadeprítomné, či už ide o poetické žánre, historiografiu, prírodné vedy alebo priamo o teologické diela, ktoré sú bohato zastúpené, no dosiaľ ostávajú celkom mimo záujmu literárnych historikov¹⁷.

Ukážka (Blažej Oponický: Žalm 69)

Žalm 70 (69) prebásnil B. Oponický v sapfickej strofe. Zachoval antitetickú štruktúru pôvodiny (Nech sa hanbia a červenajú tí... – No nech jasajú a radujú sa z teba tí...), ktorá v Oponického parafráze znie: Hanba na lotrovské hlavy, preč s ich pýchou – Tvoje však deti hrdo nech zodvihnú hlavu. Oponický antitétu zvýraznil aj pomocou jazykových prostriedkov (*Fronte dejecta – Fronte sublata*; v preklade som použil slovo „hlava“). Z gramatického hľadiska zaujímavá

¹⁶ CSONTOS, Úvod do filozofie kultúry, 179-180.

¹⁷ Autor tohto príspevku obhájil r. 2010 dizertačnú doktorskú prácu *Opuscula polemica* Martina Sentivániho (1699 – 1705) venovanú filologickým otázkam polemickoteologického diela uvedeného slovenského jezuita. Práca je zatiaľ dostupná len v rukopise.

je Oponického voľba predložky *in causale* s akuzatívom (... *celera citatos / in preces gressus*)¹⁸, ktorá je zrejme motivovaná akuzatívnou väzbou v pôvodine (*in adiutorium meum intende*). Ďalšou gramatickou zvláštnosťou je väzba *sub profundum* namiesto štandardnej väzby *in profundum*, ktorá by však s predchádzajúcim slovom (*age*) tvorila nepríjemný hiát, a preto ju autor nahradil. Osobitne pozoruhodné je Oponického zdôraznenie (až v dvoch strofách) strachu a údesu nepriateľov. O strachu sa nehovorí ani v texte Vulgaty, ani v Septuaginte. Zato však znenie niektorých hebrejských rukopisov, ako aj hebrejské znenie paralelného Žalmu 40, obsahuje variant s významom „nech sú vydesení“¹⁹. Oponického dôraz na strach by mohol svedčiť o tom, že autor pracoval aj s hebrejským znením žalmu; o to viac, že ani Oponického vzory (Buchanan, Hesus) vo svojich parafrázach motív strachu nepoužili. Krátke zhrnutie obsahu žalmu prevzal Oponický doslovne od Róberta Bellarmína²⁰. Autor sa pridrižava aj Bellarmínovej exegézy, čo je zrejme z jeho veršov: „Nech zrazí ich strach, keď nevinný slávne / Zo smrti vstane“. Ani motív Kristovho vzkriesenia parafrázy od Buchanana a Hessa neobsahujú.

¹⁸ K použitiu predložky *in causale* v Biblii pozri PANCZOVÁ, *Vplyv Biblie*, 83-90.

¹⁹ HROBŇ, *Žalmy*, 538.

²⁰ BELLARMINUS, *Explanatio in Psalmos*, 496.

PSALMVS LXIX.

Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina.

ARGUMENTVM.

Oratio est Christi in Cruce pendentis pro salute sua, id est, pro celeri resurrectione corporis sui, & pro salute populi sui, quod est etiam corpus, sed mysticum.

*O Salus orbis celera citatos
In preces gressus, ades ô laborum
Dulce lenimen mihi sisque præsto
Ritè vocanti.
Fronte dejecta positoque fastu
Turpis eludat pudor, & supinus
Occupet sontes metus innocentis
Morte reuicta.
Territos sædam dare terga coge
In fugam nullo reuocata jure,
Quos meo dirus capiti nocendi
Perculit æstus.
Ocyus versos age sub profundum,
Qui per effusos mala nostra rident
Plausibus vanis Genitor cachinnos,
Plausibus Euge.
Fronte sublata tua sed propago,
Quam tui seruans amor atque cultus
Arctius vinxit tibi plaudat, almis
Ludat & hymnis.
Vindicis Numen canat, & salutis
Laudet impensæ decus, efferatque,
Reddat & clarum Patris orbe Nomen
Numen & unum.
Heu inops, languens, ope destitutus
Patris exspecto properum leuamen:
O salus Orbis celera citatis
Ocyus alis.*

ŽALM 69 (70)²¹

Bože, príď mi na pomoc; Pane, ponáhľaj sa mi pomáhať.

HLAVNÁ MYŠLIENKA

Žalm je prosbou Krista ukrižovaného za svoju záchranu, t. j. za skoré vzkriesenie svojho tela a za spásu svojho ľudu, ktorý je tiež telom, ale mystickým.

*Príďže čoskoro, Záchrana zemekruhu,
zrýchli sem krok, ak počuješ prosbu úpenlivú,
útrap, ó, sladká úľava, príďže ku mne.*

Volám ťa súrne.

*Hanba na lotrovské hlavy, preč s ich pýchou,
nechže ich potupa strápní a k zemi rýchlo
nech zrazí ich strach, keď nevinný slávne
zo smrti vstane.*

*Na útek zažeň zdesených, na útek trápný,
aby už na návrat nemali dôvod žiadny,
zažeň ich, s pekelnou vervou sa pustili do mňa,
že ma raz zlomia.*

*Zraz ich rýchlo, do hlbín, Otče, zmietni
tých, ktorým pre moje nešťastie strašne som smiešny,
tých, čo jasajú, rehlia sa, kričia: „Super!“*

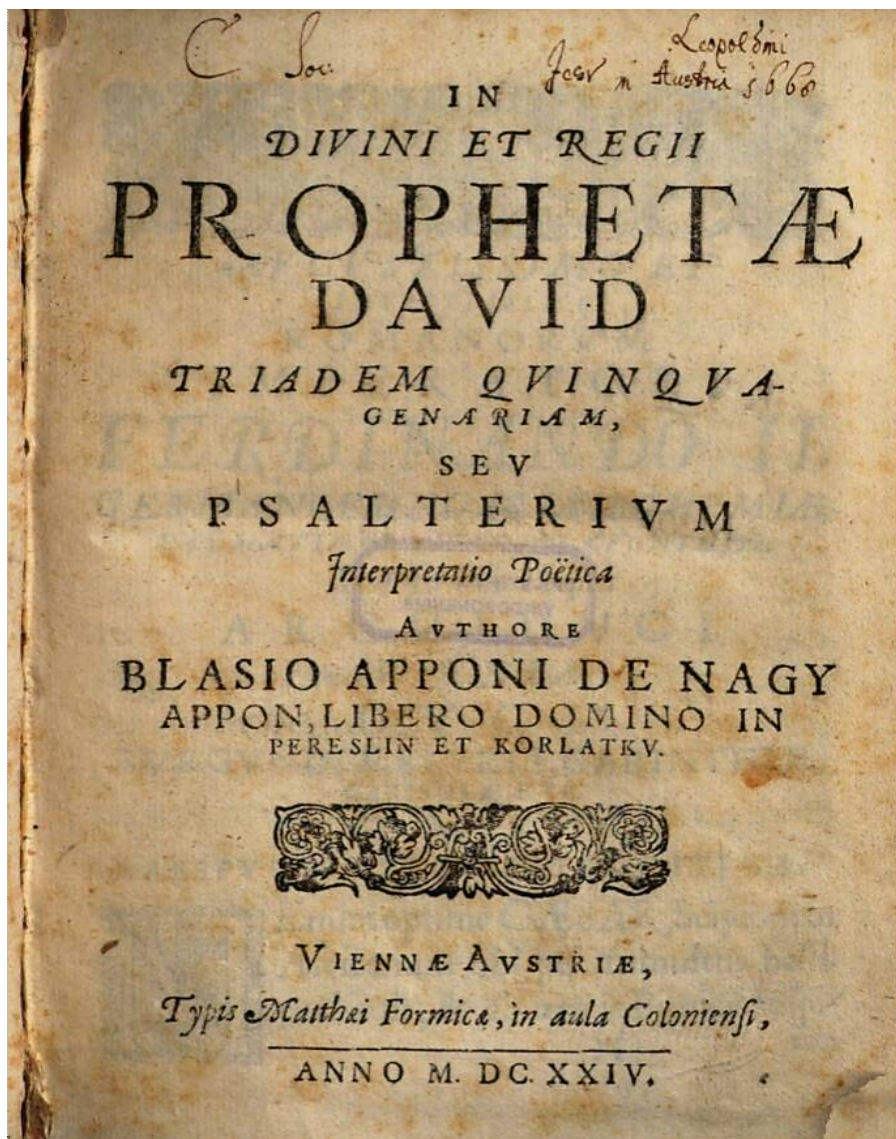
Jasajú: „Super!“

*Tvoje však deti hrdo nech zodvihnú hlavu,
synov si pre lásku zachovaj, aj pre ich úctu pravú,
títo k Tebe sa vinú, nech žiaria a krásnou
chvália Ťa básňou.*

*Títo nech velebia Zástancu, svojho Boha,
pre hojnú spásu ich pieseň nech do neba volá,
nechže na zemi oslávia Otcovo meno a chvália
jedného Kráľa.*

*Ja však, oj, biedny, hynúci, bez posily
čakám tu čochvíľa úľavu, Otče milý.
Záchrana sveta, nemeškaj, príchod svoj zrýchli
na krídlach rýchlych.*

²¹ Preklad autora.



Obrázok: Titulný list Žaltára Blažeja Oponického

Zoznam použitej literatúry

- AKVINSKÝ, Tomáš: *Prooemium in Psalmos*. (Corpus Thomisticum) [online]. [cit. 07-12-2019]. Dostupné na internete: <http://www.corpusthomicum.org>.
- BELLARMINUS, Robertus: *Explanatio in Psalmos*, Romae: Apud Bartholomaeum Zanettum, 1611.
- CSONTOS, Ladislav: *Úvod do filozofie kultúry*, Bratislava: Teologický inštitút Aloisianum Trnavskej univerzity v Trnave, 1996.
- DORULA, Ján (ed.): *O prekladoch Biblie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov*, Bratislava: Slavistický kabinet SAV, 1997.
- DORULA, Ján (ed.): *Slovenská, latinská a cirkevnoslovanská náboženská tvorba 15. – 19. storočia*, Bratislava: Slavistický kabinet SAV, 2002.
- FRIMMOVÁ, Eva: Žalmy v slovenskej renesančnej a humanistickej poézii. In: Ján Doruľa (ed.): *O prekladoch Biblie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov*, Bratislava: Slavistický kabinet SAV, 1997, 94-106.
- GAERTNER, J. A.: Latin Verse Translations of the Psalms, 1500-1620, *HTR* 49/4 (1956) 271-305.
- GRANT, W. L.: Neo-Latin Verse Translations of the Bible, *HTR* 52/3 (1959) 205-211.
- GREEN, P. H. R.: Poetic Psalm Paraphrases. In: Philip Ford – Jan Bloemendal – Charles Fantazzi (eds.): *Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin World. Macro-paedia*, Brill: Leiden – Boston, 2014, 461-469.
- HROBOŇ, Bohdan (ed.): *Žalmy 51–75* (KSZ 5), Trnava: Dobrá kniha, 2017.
- IJSEWIJN, Jozef – SACRÉ, Dirk: *Companion to Neo-Latin Studies*. Part II.: Literary, linguistic, philological and editorial questions, Leuven: Leuven University Press, 21998.
- KRAPKA, Emil: Teologické základy inkulturácie. In: Ladislava Csontos (ed.): *Nová evanjelizácia. Zborník sympózia s medzinárodnou účasťou. 4. ročník*, Bratislava: Dobrá kniha, 1995, 124-129.
- KRASNOVSKÁ, Elena: O jazyku žalmov v Blossiovom preklade a v kamaldulskom preklade Biblie. In: Ján Doruľa (ed.): *O prekladoch Biblie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov*, Bratislava: Slavistický kabinet SAV, 1997, 19-33.
- PANCZOVÁ, Helena: *Vplyv Biblie na kresťanskú latinčinu. Grécizmy a hebrejizmy pri používaní predložky in*, [s. l.]: Dobrá kniha, 2002.
- ŠKOVIERA, Daniel: Prafráza žalmu 103 od humanistu Jána Bocatia. In: Ján Doruľa (ed.): *Slovenská, latinská a cirkevnoslovanská náboženská tvorba 15. – 19. storočia*, Bratislava: Slavistický kabinet SAV, 2002, 130-141.
- VARSÍK, Branislav: *Národnostný problém Trnavskej univerzity*, Bratislava: Učená spoločnosť Šafaříkova, 1936.
- ZAVARSKÝ, Svorad: Some Notes on I. F. X. Cetto's Collection of Thirty-Nine Panegyrics on St. Ladislav (Vienna, 1655–1693). In: Martin Homza – Ján Lukačka – Neven Budak (eds.): *Slovakia and Croatia I. Historical Parallels and Connections (until 1780)*, Bratislava – Zagreb: Filozofická fakulta Univerzity Komenského – Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2013, 372-380.

Zhrnutie

Táto poznámka upozorňuje odbornú verejnosť na existenciu novolatinskej parafrázy stopäťdesiatich žalmov od Blažeja Oponického, ktorá vyšla tlačou vo Viedni r. 1624. Ide o zabudnutý skvost staršej slovenskej literatúry, ktorý vďaka svojej metrickej pestrosti predstavuje stredoeurópsky pendant k známej žalmovej parafráze Georgea Buchanana. Autor poznámky poukazuje na koncept inkulturácie viery, ktorý má potenciál stať sa zmysluplným interpretačným kľúčom novolatinských biblických parafráz.

Kľúčové slová: Blažej Oponický, Žaltár, parafráza, novolatinská literatúra, inkulturácia viery.

Summary

The present note highlights Blasius Aponi's Latin paraphrase of the 150 psalms, a forgotten masterpiece of Slovak Neo-Latin literature, published in 1624. On account of its metrical richness, the work can be said to represent a Central European parallel to George Buchanan's rendering of the psalms into Neo-Latin verse. The author draws on the concept of inculturation of faith which, as he suggests, could be effectively used to provide meaningful and authentic interpretation of Neo-Latin biblical paraphrases.

Keywords: Blasius Aponi de Nagy Appon, Book of Psalms, Paraphrase, Neo-Latin, Inculturation of Faith.

Mgr. et Mgr. Svorad Zavorský, PhD.
Societas studiis Slavo-Latinis provehendis
Pavla Horova 24
841 08 BRATISLAVA, Slovakia
svoradzavarsky@gmail.com

Recenzie

FENÍK, Juraj: *Given to the Church. An Exegetical Analysis of Christology and Anthropology in Eph 1:20-23 and 2:5-6*, Brno: Tribun EU, 2014. 370 s. ISBN 978-80-263-0587-3.

Monografia *Given to the Church* biblistu Dr. Juraja Feníka, S.T.D., je významným vedeckým príspevkom z oblasti biblickej exegézy Listu Efezanom nielen v našej geografickej oblasti, ale v celosvetovom meradle. Anglický jazyk ju otvára pre široké jazykové spektrum odborníkov z radov biblistov, teológov, ale vďaka jasnému a systematickému prístupu k problematike i pre tých, ktorí budú chcieť získať hlbšie vedomosti z danej tematiky. V kontexte Ef a korpusu Pavlových listov analyzuje dva texty: Ef 1,20-23 a 2,5-6, ktoré prináležia k jeho prvej, teologickej časti.

Obsah monografie je logicky a prehľadne usporiadaný do piatich kapitol, pričom prvá a piata predstavujú úvod a záver.

Prvá kapitola uvádza tému výskumu, ktorou je zjednotenie s Kristom v Ef. Autor už na tomto mieste upozorňuje na tri slovesá v 2,5-6 (συζωποιέω, συνηγείρω, συγκαθίζω), prostredníctvom ktorých sa špecifikuje zjednotenie s Kristom a ktoré terminologicky vychádzajú z veršov 1,20-23, sústredených na Krista. Boh Krista vzkriesil (ἐγείρας) a posadil (καθίσας) po svojej pravici v nebesiach. Text 1,20-23 vrcholí výrokom: καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησία (v. 22b). Tak sa pri téme Kristovho vyvýšenia Bohom (1,20-23) a vyvýšenia kresťana s Kristom (2,5-6) v monografii objavuje ako hlavná téma zjednotenie Krista s Cirkvou (1,20-23) a zjednotenie kresťana s Kristom (2,5-6). Autor opisuje, akým spôsobom je vyjadrené zjednotenie s Kristom v Pavlových listoch po lingvistickej a syntaktickej stránke, najmä prostredníctvom formulácie σὺν Χριστῷ (prípadne jej ekvivalentov) alebo prostredníctvom zložených sloviac a substantív obsahujúcich predponu σὺν. Výskyt témy zjednotenia s Kristom je predstavený v jednotlivých Pavlových listoch v kánonickom poradí, čo umožňuje pozorovať rôzne použitie σὺν Χριστῷ formulácií a zároveň dáva vyniknúť ich jedinečnosti v Ef. Na opis vzťahu Krista a Cirkvi je použitý obraz Krista ako hlavy tela – Cirkvi, ktorý je dominantným a typickým

obrazom v kristológii spisu. Autor monografie má za cieľ hlbším objasnením významu formulácie $\sigma\upsilon\nu$ Χριστῶ prispieť k porozumeniu kristológie, antropológie, soteriológie a etike v Liste.

Súčasťou prvej kapitoly je aj dôsledné oboznámenie čitateľa s metodológiu použitou pri vedeckom bádání a zároveň objasnenie dôvodu jej použitia. Začína od určenia literárneho druhu spisu, obzvlášť užitočného vzhľadom na verše 1,20-23, ktoré sú súčasťou vďakyvzdania charakteristického pre úvodné časti listov. Ďalšou použitou metodológiou je rétorická analýza zameraná na identifikáciu spôsobu, akým biblický autor vytvára obsah svojho posolstva. Priblíženie sa k textu týmto spôsobom následne slúži na dôslednú filologickú a sémantickú analýzu, ktorá dáva odpoveď na otázku, čo má autor Listu v úmysle komunikovať. Vzhľadom na odlišnosť od iných – autentických – Pavlových listov, ktoré vykazujú argumentačný, živý spôsob písania, autor knihy charakterizuje štýl v Ef ako opisný, dobre uvážený, dôstojný a na niektorých miestach dokonca aj naratívny, najmä v prvých troch kapitolách.

Prvá kapitola prináša aj základné informácie o autorstve, okolnostiach a zámere Listu, pričom uvádza všetky hlavné pozície súčasných najvýznamnejších autorov pri skúmaní danej tematiky a jasné vyjadrenie autora, ku ktorej sa pri svojej exegetickej práci prikláňa.

Druhá kapitola uvádza 13 významných bádateľov v chronologickom poradí, ktorí sa najmä v 20. storočí zaoberali formuláciami $\sigma\upsilon\nu$ Χριστῶ v Ef. Je pozoruhodné a pre význam monografie má veľkú výpovednú hodnotu fakt, že len jeden odborný článok Thomasa G. Allena z roku 1986 na 17 stranách skúma motív zjednotenia s Kristom vo veršoch Ef 1,20 a 2,6, ktoré sú súčasťou dvoch skúmaných textov.

Tretia kapitola s názvom „*Given to the Church*“ sa zaoberá podrobným výskumom veršov 1,20-23, vychádzajúc z ich kontextu v prvej kapitole, ktorú rozdeľuje na tri časti. Verše sú súčasťou najdlhšej, tretej časti, ktorá je vyjadrením vďakyvzdania. Pred samotnou exegézou autor monografie dôkladne predstavuje tento textový celok vďakyvzdania s ohľadom na jeho funkciu v Liste, vymedzenie, štruktúru a obsah. Následne sa podrobne venuje analýze 1,20-23, vychádzajúc z určenia textového celku a štruktúry, ktorá dáva vyniknúť štyrom Božím konaniam (porov. 1,20a.b.22a.b), postaveniu Krista (porov. v. 21) a situácii Cirkvi (v. 23). Podrobná exegéza textu má dve časti, diachronickú a synchronickú analýzu, ktoré privádzajú k dôležitým a pre kristológiu a ekleziológiu významným pozorovaniam. Boh Krista povýšil a potom ho dal Cirkvi. Opisom tohto Božieho konania autor vytvára základný rámec pre porozumenie Cirkvi, ako je charakterizovaná v Ef: neoddeliteľne spojená s Kristom, čo je dobre zvýraznené obrazom tela a plnosti Krista, ktorý naplnia všetko vo všetkom. Naratívna postupnosť v prvej kapitole vo

veľkej časti predstavuje Krista, ktorý je vyvýšený, ale vrcholí v obraze Krista zjednoteného s Cirkvou. Podrobná analýza 1,20-23 vedie k jasnému záveru, že zámerom biblického autora nebolo z textu odvodit' vyvýšenie Krista, ale jeho zjednotenie s Cirkvou a prostredníctvom Pavlovej autority posilniť adresátov v ich kresťanskej identite.

Štvrtá kapitola s názvom „*United with Christ*“ je zameraná na exegézu 2,5-6 a skúma funkciu a ozvenu týchto veršov v bezprostrednom a vzdialenom kontexte. Exegetický postup sleduje metodológiu použitú v tretej kapitole monografie a analyzuje kontext skúmaných veršov, štruktúru, po ktorých nasleduje samotná exegéza. Literárny druh použitý v prvej kapitole bol list, kým v druhej biblický autor zanecháva formy listu a prostredníctvom schémy „*kedysi-teraz*“ rozvíja v dvoch častiach (2,1-10 a 2,11-22) soteriologický kontrast, ktorý dáva do protikladu situáciu adresátov v minulosti, kedy neboli vykúpení, so situáciou v prítomnosti, v ktorej majú privilegovanú skúsenosť spásy. Ich život sa tak jasne delí na obdobie pred Kristovým zásahom a po ňom. Väčšia pozornosť je venovaná prítomnej, pozitívnej situácii, ktorú autor viac zdôrazňuje. Porovnanie dvoch častí ukazuje podobnosti i rozdiely: smrť pre hriechy/nepriateľstvo medzi Židmi a pohanmi; spojenie s Kristom/zmierenie; Boh ako Spasiteľ/Kristus ako Zmierovateľ. Štvrtá kapitola monografie prináša aj osobitnú analýzu slovies *σὺν-σλοvesá*, *συνηγείρω*, *συγαθίζω*, ktorá vedie k lepšiemu objasneniu ich významu, vezmúc do úvahy bezprostredný literárny kontext (2,1-10), ako i nasledujúcu textovú časť (vv. 11-22), čo vedie autora k potvrdeniu tradičnej mienky, že použité *σὺν-σλοvesá* sa vzťahujú na spojenie kresťana a Krista a nie na jednotu medzi Židmi a pohanmi, ako to navrhli niekoľkí interpreti. Podporou pre túto mienku je téma zmierenia medzi Židmi a pohanmi v druhej časti (vv. 11-22), o ktorej nehovorí bezprostredný kontext slovies. Táto literárna forma „*kedysi-teraz*“ sa dvakrát opakuje aj v 3. kapitole (3,1-13), kde sa však nevzťahuje na spásu, ako v 2. kapitole, ale na zjavenie. Osobitosťou *σὺν-σλοves* v 2,5-6 je aj ich referencia na aktuálnu skúsenosť spojenia s Kristom, a nie na budúcnosť, na rozdiel od Rim 6,8 a Kol 3,4. Príčinou tohto dôrazu na prítomnosť môže byť fakt, že autor Ef po Pavlovej smrti chce formovať a posilniť v adresátoch kresťanskú identitu a jedným zo spôsobov, ako k tomu prispieť, je zamerať sa na prítomnú skúsenosť spásy (napr. kresťania už sedia po pravici). Zvláštnosťou jazyka v použití *σὺν-σλοves* je aj opis oslávenia kresťana s Kristom bez výpovede o tom, že by s ním mal zomrieť alebo byť pochovaný. List najmä v 2,1.5 opisuje termínmi smrti situáciu kresťanov pred Božím spásnym zásahom, a preto sa biblický autor vyhne terminológii smrti (s Kristom). Spása je preto predstavená ako život,

vzkriesenie a miesto v nebi s Kristom. Tri σύν-slovesá odkazujú nepriamym spôsobom na udalosť krstu, ktorá nie je explicitne menovaná, ale cez diachronický prístup a závislosť Ef 2,5-6 na Kol 2,12-13 autor upozorňuje na to, že text nehovorí o tom, kedy sa udialo zjednotenie s Kristom, ale čo znamená zjednotenie s ním. List Efezanom predstavuje vrchol vo vývoji krstnej tradície, je to jediný list, ktorý potvrdzuje povýšenie kresťana s Kristom termínom *συνεκάθισεν*. Túto skutočnosť autor monografie dokladá porovnaním s terminológiou v Liste Rimanom, Kolosanom a Efezanom. Práve v tomto Liste je podľa neho pavlovská tradícia reinterpretovaná a z hľadiska pochopenia krstu ju dopĺňa a dosahuje v ňom vrchol. Spojenie s Kristom predstavuje komplementárny prvok náuky o umieraní a pochovaní s Kristom, rozvinutej v Rim 6,1-11, ako aj o vzkriesení s Kristom v Kol 2,12.

Autor skúma prepojenie σύν Χριστῷ motívu v 2,5-6 s použitím slovies *περιπατέω* a *ἵστημι*, ako aj s obrazom tma-svetlo (porov. 5,8) v parenetickej časti Listu (kapitoly 4–6). Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že sedieť s Kristom v nebesiach (*συγκαθίζω*) a etické povinnosti, vyjadrené obrazne slovesom *περιπατέω*, vytvárajú určitú dichotómiu. Obe slovesá však nestoja v kontraste, ale vedľa seba doplnujúcim spôsobom, čím vytvárajú spojenie medzi soteriológiou a etikou tohto Listu. Sedieť s Kristom v nebesiach má svoj zodpovedajúci prvok v kráčaní na tejto zemi podľa istých etických požiadaviek. Sloveso *ἵστημι* podľa autora odkazuje na pripravenosť kresťana obstať v boji, byť v opozícii a stáť v pohotovosti. Jeho funkcia je analogická ako u slovesa *περιπατέω*. Obraz premeny z tmy na svetlo zasa poukazuje na úplnú ontologickú premenu adresátov, ktorú priniesol Boží spásny zásah.

Piata kapitola syntetickým spôsobom vyjadruje teologické, kristologické a soteriologické perspektívy Listu.

Záver je zaujímavý a veľmi podnetný aj vzhľadom na prepojenie kristológie a ekleziológie. Ako autor tvrdí, exegetická analýza privádza k presvedčeniu, že kristológia v Ef stojí v službe ekleziológie a soteriológie, ako je zrejmé z dôrazu na Kristov význam pre Cirkev a jeho postavenia ako hlavy.

Monografia *Given to the Church* je cenným príspevkom k exegetickému výskumu Listu Efezanom. Prináša podnetné súvislosti a objavy z biblickej teológie a je významnou vedeckou prácou aj s ohľadom na kristológiu, soteriológiu a ekleziológiu. Autorovi patrí uznanie za dôslednosť, metodologickú presnosť pri výskume a jasnosť pri komunikovaní výsledkov práce, ako i za komplexný prístup k problematike, zohľadňujúci gramatické, literárne, exegetické a teologické súvislosti. Sme presvedčení, že pre mnohých môže byť cenným zdrojom biblických

a teologických poznatkov, ako aj povzbudením pri nachádzaní hlbšieho dôvodu života s Kristom v Cirkvi.

Monika Golianová, FMA
Kremnická 17
851 01 Bratislava
Slovenská republika

VARŠO, Miroslav: *Ozeáš, Joel, Amos* (KSZ 4), Kežmarok: Vivit, 2018. 542 s. ISBN 978-80-8175-047-2.

Druhé revidované vydanie knihy Miroslava Varša *Ozeáš, Joel, Amos*, ktorá je štvrtým zväzkom v edícii Komentáre k Starému zákonu (KSZ), vyšlo po troch rokoch od svojho prvého vydania (2015). V tejto edícii už autor publikoval prvý diel k trom „malým“ prorokom *Abdiáš, Jonáš, Micheáš* (KSZ 2, Trnava: Dobrá kniha) v roku 2010¹. Autor sa naďalej venuje problematike prorockých kníh, a tak vďaka novému zväzku venovanému ďalším trom z dvanástich „malých“ prorokov môžu slovenskí čitatelia oceniť hĺbku prorockého hlasu odovzdanú v biblických spisoch a aktuálnosť ich tém aj v dnešnej dobe.

Hneď na prvých stranách komentára nachádzame venovanie a poďakovanie autora dvom veľmi dobre známym biblistom: profesorovi Georgovi Braulikovi, OSB a profesorovi Norbertovi Lohfinkovi, SJ (s. 6). Druhému z nich autor vyjadruje obdiv a vďaka za veľkorysé gesto vedca, ktorý mu poskytol nepublikované výsledky svojich dlhoročných výskumov. Spracované materiály prof. Lohfinka v danom komentári sa týkajú Knihy proroka Ozeáša, kapitol 1,1–4,3 a 12–14 a kompozície celej prorockej knihy.

Po obsahu (s. 7 – 9) nasleduje predslov Petra Dubovského, SJ, jedného z editorov, ktorý stál pri zrode edície a v projekte je naďalej aktívny (s. 11 – 12). P. Dubovský predstavuje dielo v rámci edície, v ktorej komentáre k jednotlivým knihám sledujú danú štruktúru. V tejto, ako aj v ostatných knihách sú ponúknuté dva nové preklady: v ľavom stĺpci je preklad z hebrejského textu, ktorý sa pridrža masoretskej tradície a v pravom preklad gréckeho textu podľa edície A. Ralhfsa. Paralelné zoradenie a označenie odlišností kurzívou v preklade gréckeho textu pomáha čitateľovi ľahšie si všimnúť rozdiely v prekladoch. Tie sú dôležité pre interpretáciu hebrejskej a gréckej tradície, ktoré autor pri významných zmenách bližšie komentuje pri analýze jednotlivých veršov. Po preklade nasleduje časť Textové poznámky, ktorá je venovaná zvlášť odbornej verejnosti – biblistom a študentom – a vyžaduje si znalosť biblických jazykov. Táto časť prináša prekladové varianty rukopisov, hlavne ak sú zmeny dôležité z hľadiska teológie. Ponúka tiež

¹ Tento zväzok recenzoval Blažej Štrba v *StBiSl* 5/1 (2013) 86-89.

poznámky týkajúce sa gramatiky a syntaxe, ktoré môžu ozrejmiť niekedy ťažko zrozumiteľný pôvodný text a poukázať na možnosti, ktoré sú za odlišným čítaním gréckych prekladateľov. Nasledujúca časť poskytuje podrobný komentár k jednotlivým veršom a výrazovým prostriedkom, ktorý je určený širšej verejnosti. Komentár zohľadňuje prístupy modernej exegézy s pohľadom na čitateľov a na ich možné otázky či nepochopenia, ktoré pri čítaní biblického textu môžu mať. Má za cieľ analyzovať a osvetliť použité pojmy, obrazy, vysvetliť historický, spoločenský a kultúrny kontext, ktorý môže byť pre dnešného človeka neznámy alebo cudzí. Okrem diskusie so súčasnými exegétmi sa čitatelia môžu pri vybraných textoch zoznámiť s interpretáciou rabínov a cirkevných otcov. Text je rozdelený a komentovaný po literárnych jednotkách. Po komentári jednotlivých veršov s mnohými detailmi je čitateľom ponúknutá syntéza a ucelený pohľad na daný literárny celok. V Kompozícii je navrhnutá štruktúra s poukázaním na jednotlivé prepojenia, opakovania v texte, čo napomáha odhaliť posolstvo biblického textu alebo istých aspektov a tém, ktoré mal biblický autor v úmysle zdôrazniť. Záverečnou časťou je Aplikácia, ktorá poukazuje na to, že staroveký text je nadčasový a pre veriaceho človeka je živým Božím slovom, ktoré nachádza odozvu v súčasnom živote. Snaží sa ponúknuť možné impulzy a línie z perspektívy teológie, liturgie a pastorácie.

Súčasťou úvodnej časti, ktorá čitateľov oboznamuje s tým, ako je komentár členený a ako s ním pracovať, je abecedný zoznam skratiek (s. 13 – 16), mená spomínaných cirkevných otcov a ich spisov (s. 17 – 18), tiež rabínov a ich citovaných spisov (s. 19 – 20) a zoznam použitej literatúry (s. 21 – 42). Samotný komentár je rozdelený do troch hlavných častí, ktoré sú venované jednotlivým prorokom: Ozeáš (s. 45 – 271), Joel (s. 273 – 389) a Amos (s. 391 – 542).

Knihá proka Ozeáša

V úvode okrem celkového náhľadu na kompozíciu prorockej knihy nachádzame časť venovanú Ozeášovi v zbierke dvanástich malých prorokov. Aj keď sa autor tejto otázke venuje aj pri ďalších dvoch prorokoch, na rozdiel od Ozeáša, otázka je potom súčasťou komentára alebo aplikácie. Za dôvod tejto voľby môžeme považovať vyjadrenie samotného autora: „Ako prvá kniha [v zbierke Dvanástich] uvádza na scénu charaktery a témy, ktoré sa v nasledujúcich knihách rôzne správajú, rozvíjajú, vedú dialógy, avšak v konečnom dôsledku navzájom súvisia a pozornému poslucháčovi ponúkajú súvislý, aj keď komplikovaný dej“ (s. 47). Ak berieme do úvahy 14 kapitol proroka Ozeáša a dosť problematický hebrejský text, neprekvapí nás fakt, že komentár predstavuje najväčšiu časť knihy (226 strán). Odvíja sa v troch častiach, podľa navrhnutej štruktúry spisu: 1,1–3,5; 4,1–11,11 a 12,1–14,9(10). Prvá časť je známa manželskou metaforou. Autor vidí v prorokovom manželstve samostatnú výpovednú hodnotu (s. 57). Tá je zaujímavým spôsobom rozvinutá

v Aplikácii k danej časti s názvom Boh sa stáva človekom (s. 101 – 103). V nej je ponúknutý svieži a dovolíme si tvrdiť, že v istom zmysle aj nový pohľad na antropomorfné predstavenie Boha. Ozeášova skúsenosť v manželstve je spoluúčasťou na Božej skúsenosti, na Božom utrpení a je znakom konkrétnej dejinnej skúsenosti Boha s Izraelom. Prorok nie je iba prostredníkom a poslom medzi Bohom a ľudom, ale Božie slovo sa stvárnjuje v jeho živote. Autor v závere zdôrazňuje, že tak ako sa tieto časti SZ nedajú pochopiť bez ponorenia sa do tajomstva Ježiša, v ktorom sa Boh stal človekom, rovnako zostáva nepochopená či nesprávne nepochopená kristológia, keď sa neberie do úvahy zmysel týchto SZ textov.

Chceli by sme vyzdvihnúť ešte jeden prínos komentára a je ním uvedenie témy sporu ako perspektívy na vnímanie celého prorockého spisu. Autor ho ponúka v komentári k jednotlivým výskytom kľúčového pojmu ריב „spor“ (2,4; 4,1.4; 12,3), ako aj v úplnom závere komentára (porov. s. 67 – 68, 110 – 111, 237, 238, 270 – 271). Slovesný kmeň ריב je právnickým výrazom, čo naznačuje, že PÁN je v spore so svojou nevernou manželkou, s obyvateľmi krajiny. V procese vystupuje ako poškodený aj ako sudca. Cieľom právneho sporu však nie je obžaloba a odsúdenie, ale privedenie druhej strany sporu k uvedomeniu si nesprávneho konania a k návratu do funkčného vzťahu alebo, vyjadrené ďalším kľúčovým pojmom prorockého spisu, k poznaniu PÁNA. Tento cieľ naznačuje aj téma obrátenia, ktorá zaznieva v závere každej časti (3,5; 11,11; 14,2.3.8; porov. s. 270).

Kniha proroka Joela

Kľúčovou témou prorockého spisu je PÁNOV deň, na čo autor upozorní čitateľa hneď na prvých riadkoch celkového náhľadu na prorockú knihu a na jej dôležitú úlohu medzi spismi dvanástich „malých“ prorokov (s. 275). Varšo opakovane poukazuje na hlbší skrytý význam opisovaných udalostí, ktorý poslucháči/čitatelia boli a sú pozvaní odhaliť v súvislosti so známymi výrokmi a obrazmi z iných miest SZ (porov. s. 282, 298, 309, 322). Zvlášť je zdôraznené prepojenie na Ex 32–34². Pri prvom výskyte slovného spojenia „PÁNOV deň“ v 1,15 autor vyzdvihne jeho výnimočnú pozíciu v kánonickom čítaní hebrejského textu dvanástich „malých“ prorokov a približuje čitateľom tému PÁNOVHO dňa poukázaním na významy, ktoré má spojenie v jednotlivých prorockých knihách: Amos, Abdiáš, Sofoniáš, Izaiáš a Ezechiel (s. 293 – 294). V tomto prehľade nenachádzame zmienku Mal 3,22, ktorý predstavuje tiež dôležitý posledný výskyt syntagmy v zbierke dvanástich „malých“ prorokov. Porovnaniu s Iz 13 je venovaný priestor aj v Aplikácii (s. 324).

² V podnadtise k Aplikácii na s. 323 by bola správnejšia citácia Ex 32–34 (namiesto Ex 33–34), keďže Ex 32 je v nasledujúcom texte viackrát citovaný.

Pri postupujúcom komentovaní jednotlivých veršov a častí autor poukazuje na vývoj a posun opisu PÁNOVHO dňa v kontexte Knihy proroka Joela. Od hrozby pre Izrael sa postupuje k jeho obráteniu, poznaniu PÁNA cez vyliatie ducha na všetkých členov ľudu k následkom PÁNOVHO dňa pre národy zhromaždené na súde kvôli neprávostiam spáchaným na PÁNOVOM ľude až k záverečnej premene na konci čias, ktorá sa nesie v znamení milosrdenstva voči Izraelu (porov. napr. s. 294, 298, 310 – 311, 312, 321 – 322, 354, 383 – 386). V komentári nechýbajú ani časté intertextové prepojenia. Môžeme to pozorovať napríklad v závere prvého dejstva knihy (1,2–2,17). Po otázke, kto vydrží veľký a hrozný PÁNOV deň (2,11), nasleduje výzva na obrátenie, ktorá je uvedená výnimočným „Ale aj teraz“ (v. 12). Autor poukazuje na dôležitosť témy obrátenia v stati 2,12-14, ktorá spája Ozeáša, Joela a Amosa. Zatiaľ čo proroctvo Ozeáša končí výzvou na obrátenie (14,2.3.8)³, Joel na ňu nadväzuje a posilňuje ju (2,12) a Amos cez negatívne opakovanú formuláciu „Ale neobrátili sa ku mne“ (4,6.8.9.10.11) necháva pochopiť čitateľa, že pozvanie obrátiť sa platí stále (porov. s. 314, 326 – 327). V komentári viackrát zaznieva myšlienka osobného obrátenia, ale rovnako je zdôraznený aj jeho spoločenský charakter tým, že v knihe má dôležité miesto liturgia a úloha kňazov a tiež Sion a Jeruzalem. PÁNOV deň je tak predstavený ako deň stretnutia s ním na oboch úrovniach: osobnej a liturgicko-spoločenskej (s. 315 – 316). Dôležitým aspektom pre štúdium Joela je citácia známej formuly milosti (Ex 34,6 v Joel 2,13). Autor vyzdvihuje výnimočné rysy s dôležitou teologickou výpoveďou, ktorú formula nadobúda svojím rozšírením v druhej časti a tiež slovesnou formou príchastia v slovese „oľutovať“ (s. 316, 342 – 343). Prorok predstavuje „Božie obrátenie sa“ (oľutovanie zla, ktoré by mal PÁN odôvodnene vykonať na svojom ľude) nie ako konkrétny jednorazový akt, ale ako stále platné. Formula úzko súvisí so slovami o zľutovaní Boha, ktoré otvárajú druhé dejstvo spisu (2,18–4,21). Táto časť je Božou odpoveďou skrze proroka, ktorá hovorí o záchrane ľudu a vrcholí v závere knihy, kde sa znovu spomína PÁNOV deň (4,17). Jeho výsledkom je záchrana Izraela a prebývanie s ním, ktoré prináša ľudu hojné požehnanie.

Knihy proroka Amosa

Amos predstavuje najstaršie písomné proroctvo a podľa úvodných veršov knihy je jeho pôsobenie zasadené do obdobia okolo roku 760 pred Kr. v Severnom kráľovstve. Ako komentár k týmto veršom, tak aj aplikácia pomáhajú čitateľovi zorientovať sa v dejinnom rámci, ktorý je rozšírený o zasadenie dejín Izraela

³ Obráteniu ako kľúčovej téme Knihy proroka Ozeáša sa autor venuje v Aplikácii k Oz 12,1–14,9(10) (s. 264 – 266).

a Judska do celosvetových dejín cez indikácie vtedajšej mocnej Novoasýrskej ríše a prehľadne usporiadaný formou tabuľky⁴.

Prvá časť spisu (1,3–2,16) predstavuje výnimočný začiatok medzi prorockými spismi s orákulami proti šiestim cudzím národom (1,3–2,3), ktoré autor zoraduje do dvojíc. Po nich prichádza na rad Judsko (2,4–5) a hlavne Izrael (vv. 6–16). Aj keď je možné pokladať tieto dve orákulá ako namierené proti poslednej dvojici národov, autor vyjadruje presvedčenie, že výrok proti Judsku je istým prechodom od prečinov iných národov k obvineniu Izraela. Práve to posledné zohráva v tejto časti kľúčovú úlohu (s. 415 – 416). Autor to zohľadní aj v Kompozícii, kde okrem prvej štruktúry 7 + 1 orákulum ponúka aj alternatívnu štruktúru, odvodenú od dvojíc národov 6 + (1 + 1) (s. 424 – 426). Celá kompozícia výrokov proti národom mohla skončiť pri symbolickom siedmom orákule, kde sa však neuzavrela. Posledné ôsme orákulum muselo na vtedajších poslucháčov pôsobiť nečakane a vyvolať moment prekvapenia (s. 424). V tejto časti, ale aj na iných miestach, komentátor vyzdvihuje rétorickú obratnosť biblického autora a jeho schopnosť preniesť známy literárny motív alebo žáner do novej oblasti, a tak nezvyčajným použitím prekvapiť a získať pozornosť poslucháčov (s. 444, 450, 456, 468 – 469).

Prečiny Izraela sú konkretizované v ďalšej časti (3,1–6,14), kde je Izrael vyzvaný pripraviť sa stretnúť svojho Boha (4,12)⁵. Autor svojou pozornosťou na formulácie, prepojenia a kontext pomáha čitateľovi preniknúť za to, čo sa na prvý pohľad nemusí zdať previnením. Poukazuje na to, že čím je obvinenie konkrétnejšie a približuje sa k dennej realite, tým viac pôsobí zločinné konanie ako neškodná činnosť (porov. napr. s. 445 a 491).

Na rozdiel od zvyčajného delenia prorockého spisu na štyri časti autor analyzuje kapitoly 7–9 spolu a posledné piate videnie (súd) so záverom knihy považuje za textový celok (s. 532 – 533). V tretej časti nachádzame cyklus prorockých videní. Za povšimnutie stojí výklad nejasného textu tretieho videnia, v ktorom je použitý hapax legomenon, opakujúci sa štyrikrát. Autor ho prekladá pojmom cín (7,7–8: PÁN stojí na cínovej hradbe, v ruke má cín, Amos vidí cín a PÁN kladie cín do stredu svojho ľudu). Možným prekladom a interpretáciám venuje dostatočný priestor ako v textovej poznámke k veršu, tak aj v samotnom komentári a vyjadruje presvedčenie, že voľba kľúčového slova a obrazov zámerne poukazuje na viac významov (s. 504). V texte opakovane zaznieva myšlienka

⁴ Kráľ Tiglatpileasar III. je zrejme nepozornosťou spomenutý nie v druhom, ale v treťom riadku tabuľky (s. 396).

⁵ Sloveso vo výzve preložené „*Priprav sa stretnúť svojho Boha*“, v kompozícii je uvedené ako „*Chystaj sa stretnúť svojho Boha*“ (s. 486).

bezprostredného ohrozenia života zo strany vlastného Boha. To, na čo sa ľud spolieha, mu prináša zánik: cínová hradba, nedobytná ochrana PÁNOVHO ľudu, je prekonaná rovnakým materiálom (s. 399, 504 – 505). Druhú tému videnia – PÁNOVO prechádzanie – autor interpretuje na pozadí teofánie v Ex 34,6-7. Nemožnosť PÁNA prejsť popri ľude vidí ako nepripravenosť ľudu, teda neprijatie výzvy pripraviť sa na stretnutie s PÁNOM z verša 4,12 (s. 531).

V komentároch k trom prorockým knihám sa zračí autorova precíznosť práce s textom, jeho pozornosť na prepojenia ako vo vnútri jednotlivých prorockých kníh, tak aj na intertextové prepojenia medzi biblickými spismi a tiež jeho vnímavosť na detaily. To všetko nachádza odozvu v teologických interpretáciách, ktoré sú vyjadrením nielen znalostí a vedeckého prístupu, ale aj hĺbky autorovej skúsenosti a viery. To všetko vysoko vyváži aj niekoľko nedopatrení či preklepov, ktoré v texte zostali aj po jeho revízií⁶.

V závere nemôžeme inak ako spolu s editorom P. Dubovským vyjadriť vďaku M. Varšovi za jeho námahu na tomto diele, ktoré posúva biblické štúdiá na Slovensku aj v Čechách o kúsok dopredu (s. 11) a umožňuje tak čitateľom rásť v poznaní Božieho slova a v neposlednom rade obohacuje ich duchovný život.

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

⁶ Napr. s. 110: namiesto porov. kom. k 2,2 má byť 2,4. Pojem „krásy“ v preklade Joel 1,19 z LXX by mal byť v kurzíve (s. 279). Namiesto citácie Ex 34,6 má byť Ex 34,20 (s. 289). Na s. 294 by bolo správnejšie použitie slova „*neoznačenie* konkrétnej viny“. Pri prvom čítaní formulácia s pozitívnym pojmom *označenie* navodzuje práve opačné pochopenie, že prorok Joel je ten, ktorý uvádza konkrétnu vinu Izraela. Komentár na nasledujúcej strane explicitne povie: „v texte sa nerozpráva o priamej vine“. Iste nepovšimnutím preklepu je na s. 307 namiesto Dt 5,22-23 uvedené Dt 54,22-23. Výraz „v obidvoch“ na s. 342 je navyše. Na s. 409 namiesto uvedeného mena „za vlády Salmanassara III.“ má byť „za vlády Tiglatpilesara III. v r. 732 pred Kr.“ V texte nachádzame dvojaký prepis niektorých mien kráľov, čo by bolo vhodné zjednotiť (Hizkijáš [s. 49, 55, 395] a Ezechiáš [s. 76, 395, 411, 475]; Hazael [s. 75, 76, 402, 408, 409, 499] a Azael [s. 413 pozn. 83]). Na s. 396 nachádzame nejasnú formuláciu pri dvojitej zmienke proroka Sofoniáša. Citácia na s. 425 má byť 2,4, namiesto 1,4; a na s. 454: Dt 28,38-40.42 namiesto Dt 28,38-39.42. Preklep na s. 443 v slove „Prorok“ (Porrok) a chybná predložka na s. 448 (z namiesto s). Na s. 507 pravdepodobne chýba pojem „slovo“ vo vete: „prorok a s ním PÁNOVO slovo“.

MACKERLE, Adam: *Etické aspekty u předexilních Malých proroků*, Praha: Krystal OP, 2019. 368 s. ISBN 978-80-7575-044-0.

Veriaci kresťan je v modernej dobe stále konfrontovaný s rôznymi etickými otázkami a v konkrétnych prípadoch nezriedka spojených s morálnymi dilemami často hľadá oporu a orientáciu aj v Písme. Biblia však sama osebe nie je príručkou, ktorá poskytuje „zaručené, jednoduché a rýchle“ riešenia jednotlivých problémov, a tak čitateľ niekedy zostáva pri svojom hľadaní odpovede bezradný, nevie, o čom konkrétny text hovorí, nerozumie mu a nedokáže z neho vyvodit' dôsledky pre svoje postoje a svoje správanie. Takéto a podobné situácie nastoľujú základnú otázku o vzťahu Biblie a etiky, o možnostiach a limitoch využitia Biblie v súčasnej etickej debate, o jej normatívnom charaktere v dnešnej dobe atď. V tejto súvislosti sú preto vítané všetky odborné počiny, ktoré vnášajú aspoň trochu svetla do uvedenej problematiky. Medzi ne patrí aj monografia českobudějovického starozákonníka Adama Mackerleho¹, ktorá sa zaoberá otázkou etiky u štyroch z tzv. „Malých prorokov“, totiž Ozeáša, Amosa, Micheáša a Sofoniáša (OAMS).

V prvej kapitole nás autor uvádza do elementárnej, ale zásadnej otázky o oprávnenosti etického čítania starozákonných textov. Prehľadne nás zoznamuje a kriticky sa vyrovnáva s dvoma základnými skupinami prístupov: 1. Odmietavé prístupy nepovažujú biblický text za smerodajný pre kresťanský život, pretože (a) je textovo nezaistený, historicky nepresný a eticky neprijateľný a ako taký nemôže byť normatívny, resp. (b) je pre nás nepochopiteľný z dôvodu veľkej kultúrnej dištancie alebo (c) historicky podmienené texty Starého zákona stratili pre kresťanov svoju etickú platnosť po vrcholnom Božom zjavení v Ježišovi Kristovi. 2. Ústretové prístupy považujú Starý zákon za použiteľný pre naše etické rozhodovanie a líšia sa len v otázke spôsobu jeho použitia: (a) jednotlivé texty majú samy osebe absolútnu, naddejinnú hodnotu, je možné ich aplikovať priamo ako objektívne zjavené príkazy, alebo (b) ich platnosť je zachovaná prostredníctvom alegorického výkladu; resp. (c) sa z nich dajú vyabstrahovať princípy alebo ideály, ktoré je potom možné „vteliť“ do danej kultúry, prípadne treba v biblických textoch hľadať analogické situácie, v ktorých v príslušnom pomere platia rovnaké nariadenia; (d) starozákonnú etiku je možné systematicky postaviť na jednom princípe, ktorý má trvalú platnosť; (e) paradigmatické prístupy vidia izraelské spoločenstvo – v jeho špecifickom dejinnom príbehu a jedinečnej identite založenej na zvláštnom vzťahu s Bohom – ako vzor, ktorý je možné aplikovať do dnešnej doby; (f) formačný prístup kladie dôraz na biblické texty ako na prostriedok formovania charakteru čitateľa, aby bol schopný

¹ Odbornej obci je známy napr. svojím komentárom ku Knihe proroka Amosa: MACKERLE, Adam: *Amos: Když Bůh musí rvať jako lev* (ČEK.SZ 30), Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK, 2017.

sám sa rozhodnúť v konkrétnej situácii. Pre metódu nášho autora je charakteristické vnímanie a rešpektovanie „plurality“: pluralita autorít znamená, že Biblia nie je jedinou morálnou autoritou pre kresťanskú etiku; pluralita metód ukazuje na vzájomnú koreláciu rôznych oblastí etiky (napr. formačná, hodnotová, deliberatívna) pri posudzovaní starozákonných textov; pluralita literárnych žánrov vyžaduje rešpektovanie špecifického spôsobu etickej výpovede každého z nich; pluralita uhlov pohľadu berie do úvahy individuálne poňatie etiky jednotlivých starozákonných autorov. Čo sa týka Mackerleho metodologických a hermeneutických východísk, opierajúc sa o 2Tim 3,15-17, hodnotí prínos Starého zákona pre kresťanskú etiku kladne, priznáva mu istú autonómiu od ostatných zdrojov etického poznania, s ktorými spolu vytvára kresťanskú etiku. Použitie biblických textov v súčasnej etickej debata vyžaduje najprv ich exegézu, preto nie je možné u nich oddeliť aplikáciu od interpretácie, ktorá je u OAMS zásadne spojená tak s jedinečným literárnym (makro)žánrom prorockých kníh², ako aj s menšími žánrami v nich obsiahnutými.

Druhá kapitola sa najskôr vcelku obsírne venuje problematike datovania a dobového kontextu obsahu kníh štyroch Malých prorokov, ktoré „jasne a explicitne deklarujú, že majú byť interpretované na pozadí izraelskej (Ozeáš, Amos) či judskej (Micheáš, Sofoniáš) monarchie bez ohľadu na to, kedy tieto knihy fakticky vznikli“ (s. 48). Predexilná doba, ktorú nám autor v stručnosti predstavuje, je tak stanovená ako ich interpretačný kľúč. Pretože však prorocké knihy nie sú žánrovo knihami historickými, tak je pochopiteľné, že aj ich pohľad na spoločnosť je od nich odlišný. Mackerle sa nepokúša o nejakú harmonizáciu týchto pohľadov ani o striktné historickú rekonštrukciu; predmetom jeho skúmania je „izraelská a judská spoločnosť tak, ako ju vykresľujú a hodnotia OAMS“ (s. 60). Po formálnej stránke sú tieto knihy zbierkami rôznych typov výrokov, ktoré svojím usporiadaním vytvárajú štruktúru knihy a sú základnými nositeľmi významu, s ktorým sa potom pracuje aj v etickej súvislosti. Z hľadiska etiky je možné prorocké výroky roztriediť do niekoľkých kategórií³, z ktorých väčšina pracuje s tromi vzájomne úzko prepojenými témami: vina, trest a záchrana.

V nasledujúcich piatich kapitolách autor skúma hlavné aspekty uvedených troch tém. Najskôr si všíma nie veľa pozitívne formulovaných výziev všeobecného charakteru, v ktorých sú v OAMS používané zhodné termíny *spravodlivosť*, *právo*,

² „Literárny žánr prorockých kníh, jak se nacházejí ve Starém zákoně, je ve světové literatuře ojedinelý a jen stěží jej lze poměřovat s jinými literárními celky starověku.“ (s. 45)

³ Napr. „výroky s explicitně vyjádřeným vztahem mezi jednáním a důsledkem“, „výroky s implicitně vyjádřeným vztahem mezi jednáním a důsledkem“, „výroky o spásě“ a i. Porov. s. 65 – 71.

vernosť. Tie však skôr opisujú isté habituálne postoje než konkrétne správanie. Pozitívne výzvy v OAMS majú tiež spoločnú dvojitú štruktúru morálky, kde horizontálny rozmer vzťahu k človeku je doplnený rozmerom vertikálnym, ktorý sa týka náležitého vzťahu k Bohu, čo ukazuje na to, že „snaha o nápravu spoločenského poriadku je vždy spojená so vzťahom národa k Hospodinovi“ (s. 95).

Obsahom štvrtej kapitoly je kritizované správanie usporiadané do troch tematických oblastí. Najviac výrokov *zo sociálnej oblasti* je spojených s útlakom a násilím, ďalšie sa zaoberajú porušovaním etiky v oblasti obchodnej praxe, iné zneužívaním úradnej, či už politickej, náboženskej, alebo súdnej moci. V previneniach *v náboženskej oblasti*, úzko prepojených s predchádzajúcimi, ide predovšetkým o mylné vnímanie Boha, z ktorého sa vytratil osobný vzťah a zostalo len predmetné a sebaisté spoliehanie sa na náboženské pravdy, vonkajšiu formu kultu a praktikovanie modloslužby. Od toho je už len krok k presvedčeniu o vlastnej moci, sebaistote a pýche, v ktorom už pre Boha nie je miesto, a preto ani nie je braný vážne, stal sa nepotrebný. Ľud, ktorý zotrúva vo svojej *tvrdosť* a nechce zmeniť svoj tristný stav, preukazuje takto nielen nedostatok zdravého rozumu, ale hlavne nevďak Bohu a jeho spásnemu konaniu v dejinách Izraela. Uvedené hriechy, ktoré sú navzájom prepojené, opisujú stav izraelského národa. „OAMS v tomto ohľade nepomáhajú stanoviť, čo je a čo nie je hriechom, ale hovoria, aká je povaha hriechu – narušenie celkom konkrétneho a na konkrétnej skúsenosti postaveného vzťahu s Bohom.“ (s. 195)

Každé správanie je podľa OAMS spojené s istými dôsledkami, vyjadrovanými pomocou termínov bez konkrétneho významu (napr. oheň, zahubiť, navštíviť) alebo prostredníctvom konkrétnejších opisov a obrazov, ktorým sa venuje piata kapitola. Najčastejšie zmieňovaným faktickým obrazom je vojna, resp. jej dôsledky, len ojedinele sa hovorí o prírodných katastrofách. Oveľa častejšie sú však obrazné a opisné vyjadrenia napr. premeny krajiny do pôvodného stavu pred príchodom človeka, obrazy vyjadrujúce nemožnosť úniku pred trestom, zmar ľudskej činnosti atď. Prorockí autori veľmi často pracujú s konceptom zákona odplaty, podľa ktorého dôsledky vnútorne súvisia so samotným správaním. Pre vyjadrenie tejto skutočnosti využívajú napr. polysémiu, homonymiu, slovné hry s menami a širšie metafory. Špecifickou kategóriou trestu je opis ukončenia vzťahu medzi Izraelom a Bohom, ktorý tu vystupuje ako nepriateľ svojho ľudu. Prorocké spisy obsahujú aj texty s pedagogickým zameraním a varovnou funkciou. Ani výzvy k správnenému správaniu v OAMS nezostávajú bez následkov, tieto sú však nenárokovateľné⁴. Istým zmiernením vcelku pesimistickej atmosféry OAMS sú pasáže o konečnej spáse, ktorá znamená zvrät negatívnych následkov hriechu,

⁴ „Človek si nemôže říct, že splnil podmínky, a má tedy nárok na Boží ochranu.“ (s. 232)

pričom celkový charakter obnovy sa prejavuje v oblasti politickej, morálnej a aj v prírode.

V etike hrá dôležitú úlohu posúdenie správania ako dobrého alebo zlého. Z tohto hľadiska autor v šiestej kapitole predstavuje jednotlivé postavy etickej drámy v OAMS. Tým, kto hodnotí, je Boh ako univerzálny vládca sveta, ktorý je zároveň vo zvláštnom vzťahu k Izraelu a tiež garantom spravodlivého súdu. Hodnotení sú hriešnici bez nejakej bližšej špecifikácie alebo konkrétnej skupiny ľudí. Problémom je tu skutočnosť, že tresty ako dôsledky hriešneho správania dopadajú aj na nevinných. Mackerle v úvahe o tomto pohoršlivom aspekte kolektívnej zodpovednosti veľmi vhodne ukazuje aj na jej pozitívne dôsledky, na nad-individuálne dôsledky hriechu a na zodpovednosť všetkých členov spoločnosti.

Záver Mackerleho štúdie je, že etika OAMS je deskriptívna a snáď najlepšie otvorená formačnému prístupu. Čítanie týchto prorockých textov vytvára rámec, v ktorom sa čitateľ učí vnímať a posudzovať svet a spoločnosť okolo seba a hodnoty, ktoré sú dôležité, a na základe toho sa rozhodovať a konať v konkrétnych situáciách. Obraz starovekej spoločnosti opisovanej v OAMS vyzerá pesimisticky, pretože predovšetkým kritizujú hriešne správanie a ukazujú jeho dôsledky. Pesimisticky vyznievajú aj výzvy k náležitému správaniu, ktoré samo osebe nezaručuje zvrátenie situácie, pretože Božie konanie v prospech národa nie je podmienené a vynútiteľné ľudskou iniciatívou. „Znamená to, že alternatíva k hriešnemu správaniu s tragickými dôsledkami nespočíva v náprave správania, ktorá je – prinajmenšom v mnohých prípadoch – nemožná, ale v Božej milosti, ktorá nenechá národ zahynúť pod ťarchou jeho vín.“ (s. 297) OAMS tak svedčia o moci ľudského hriechu, z ktorej sa človek nedokáže vymaniť sám, ale len pomocou Božej milosti.

Na záver musíme ešte povedať pár slov k spôsobu práce autora. Vyššie sme sa vyhýbali uvádzaniu konkrétnych biblických pasáží a veršov, ale práve mravčia a minuciózna práca s nimi v ich originálnom znení je jedným z najvýraznejších charakteristických rysov tejto knihy: práca so sémantickými nuansami nejednoznačných termínov, dôsledná práca s textom a kontextom. Mackerle sa nevyhýba problémom s tým spojeným, diskutuje a polemizuje s inými názormi a uvádza vecné a rozumné argumenty pre svoje závery, ktoré tak získavajú na presvedčivosti. Jeho argumentácia nie je plochá a plytká, vďaka svojej mimoriadnej jazykovej vybavenosti pracuje s veľkým množstvom odbornej literatúry, v ktorej sa veľmi dobre orientuje extenzívne aj intenzívne. Po formálnej stránke je monografia vypracovaná starostlivo a precízne⁵ a celkovo je z hľadiska remeselného biblistického spracovania na veľmi vysokej úrovni. Jednoznačne je obohacujúcim

⁵ Jediným väčším nedostatkom je neprítomnosť indexu biblických miest.

prínosom do diskusie o vzťahu Biblie a etiky nielen pre českú, ale aj slovenskú tak odbornú, ako aj širšiu čitateľskú obec.

*Július Pavelčík
Katedra teologických vied
Teologická fakulta
Jihočeská univerzita
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
Česká republika*

Medzinárodné stretnutie Spoločnosti pre biblickú literatúru (SBL) v Ríme

V dňoch 1. – 5. júla 2019 už po štvrtýkrát hostil Pápežský biblický inštitút v Ríme Medzinárodné stretnutie SBL. Každoročné stretnutie SBL spočíva v sérii konferencií a vo vytvorení fóra pre biblistov z celého sveta. Tento rok sa na ňom zúčastnilo bezmála osemsto účastníkov, ktorí sa mohli zapojiť do rozličných sekcií prednášok, diskusií a panelov, ktoré prebiehali v priestoroch Pápežskej Gregoriánskej univerzity (PUG) a Pápežského biblického inštitútu (PIB). Nosnými dňami boli tri dni, utorok až štvrtok (2. – 4. 7.), počas ktorých sa konalo viac než šesťdesiat sekcií, napr. prorocká, múdroslovná, pavlínska, synoptická sekcia, sekcia Pentateuchu či Septuaginty, politickej interpretácie Biblie, psychologickéj hermeneutiky, sekcia prehodnotenia biblickej interpretácie vo svetle slovanskej tradície, sekcia o jedle ako koncepte, symbole a metafore atď.

Nezanedbateľnou súčasťou tohtoročného stretnutia bola aj aktívna prítomnosť slovenských biblistov. Dvaja slovenskí študenti študujúci na PIB, a to Anna Mátková, FSP a doktorand Matúš Imrich, asistovali ako dobrovoľníci. Navyše, čo-to o Slovensku sa účastníci SBL stretnutia dozvedeli už počas úvodného programu v pondelok 1. júla, na ktorom sa spomedzi piatich vybraných študentov PIB predstavila doktorandka Martina Korytiaková. Akým výzvam musela čeliť ako študentka teológie v prostredí Cirkvi na Slovensku a čo pre ňu ako pre prvú Slovenku – laičku znamenalo prísť na PIB, vtipne Martina ilustrovala na obraze Lajky, prvého tvora – sučky vo vesmíre a vzápätí i na téme svojej doktorandskej práce o priestore v narácii Knihy Judita.

Peter Dubovský, SJ, dekan Fakulty biblickej exegézy PIB, začal privítacím pozdravom spomínaný otvárací program a bol jedným z organizátorov sekcie o starovekom Blízkom východe. Táto sekcia prebiehala počas troch hlavných dní stretnutia každé dopoludnie a v jeho tretí deň, vo štvrtok, predstavil prof. Dubovský spolu so svojim doktorandom Paulom Bechterom tému *Bol Šalamún fénický vazal?* Biblická zmienka o fénickom kráľovi Hiramovi, ktorý schválil Šalamúnovu korunováciu a pravidelne dostával od neho dary, nápadne pripomína vzťah

suverénneho panovníka k vazalskému kráľovi a kladie preto otázku nad nezávislosťou a zvrchovanosťou kráľa Šalamúna. Túto domnienku potvrdzuje aj dôkladnejšia analýza textovej kritiky, ktorá na niektorých miestach v Knihách kráľov zmierňuje opis takéhoto vazalského vzťahu.

V ten istý deň, vo štvrtok 4. júla popoludní, obohatila svojím príspevkom sekciu septuaginských štúdií Martina Korytiaková. Názov jej prednášky bol *Osobitná biblická tradícia na pozadí „Nabuchodonozora, ktorý vládol nad Asýrskom“ v Knihe Judita*. Asýrsko sa podľa jej výskumu predstavuje v gréckom preklade Starého zákona ako pojem všeobecného nepriateľa izraelského ľudu a geograficky v sebe zahŕňa územia Sýrie, Babylonie, Perzie a Médie. Naproti Egyptu, ktorý vystupuje ako viac-menej neutrálna krajina na západe, slúži Asýrsko ako paradigma nepriateľských mocností. Hoci Nabuchodonozor bol babylonským kráľom a Asýria bola jeho podmaneným územím, Kniha Judita v rámci celej Septuaginty uprednostňuje klásť Asýrsko popri Babylonii pre zdôraznenie sily nepriateľa, ktorá bude aj tak nakoniec porazená.

V posledný deň SBL stretnutia, v piatok 5. júla, vystúpil so svojím príspevkom Jaroslav Mudroň, SJ, doktorand na Hebrejskej univerzite v Jeruzaleme, v osobitnej sekcii o vetnej skladbe biblickej hebrejčiny. Jeho výstup niesol názov *Akuzatívny lamed v biblickej hebrejčine* a skúmal v ňom funkciu predložky *l-* ako označenia priameho predmetu na pozadí aramejského jazyka. Napr. v prikázaní milovať blížneho ako seba samého sa táto predložka vyskytuje dvakrát, hoci inak sa sloveso milovať viaže s predmetom priamo (milovať Boha, partnera atď.). Keďže milovať nie je silným prechodným slovesom, *l-* tu nemožno pokladať za označenie predmetu, ale skôr je jeho použitie vyjadrením postoja či citov „voči“, „smerom k“ predmetu. Blížny je preto príjemca, ktorý zakusuje činnosť milovania istou nepriamou formou.

Medzinárodné stretnutie SBL bolo pre tých, ktorí sa na takomto podujatí zúčastnili prvýkrát, rozšírením horizontov a nazretím do dynamicky sa rozvíjajúceho sveta biblických štúdií na mnohých akademicko-vedeckých a spoločensko-kultúrnych poliach. Zážitok takéhoto rozmeru je veľkou dávkou motivácie a prehĺbením radosti z účasti na vytváraní tohto fascinujúceho sveta biblickej exegézy. Budúci rok sa stretnutie uskutoční v Adelaide v Austrálii a o dva roky v Canterbury v Anglicku. Viac informácií na www.sbl-site.org.

*Jaroslav Mudroň, SJ
Pápežský biblický inštitút v Jeruzaleme
Paul-Emile Botta 3, P. O. Box 497
91004 Jeruzalem
Izrael*

Výročné stretnutie Katolíckej biblickej asociácie

V dňoch 27. – 30. júla 2019 sa konalo 82. výročné stretnutie Katolíckej biblickej asociácie Ameriky (Catholic Biblical Association of America). Hostiteľom konferencie bola Walsh University v meste North Canton v štáte Ohio. Walsh University je katolíckou inštitúciou, ktorá tento rok oslávila 50 rokov existencie. Vede ju rehoľa *Brothers of Christian Instruction*. Na univerzite v súčasnosti študuje asi 3 000 študentov z takmer všetkých štátov USA a ďalších 34 krajín sveta a najmä počas posledných 15 rokov zažila veľkú rast.

Katolícka biblická asociácia združuje biblistov a vedcov prevažne z amerického kontinentu, ale jej členmi sú i mnohí významní biblisti z Európy a iných častí sveta. Slovensko malo na tohoročnom stretnutí zastúpenie v osobe Libora Mareka. Toto letné stretnutie umožňuje zdieľanie výsledkov výskumu, oboznámenie sa s novými trendmi v biblických vedách, ale aj nadviazanie či udržanie kontaktov. Stretnutie sledovalo už zaužívaný formát, pri ktorom sa striedali spoločné prednášky s prácou v menších skupinách zameraných na špecifické témy.

Úvodná panelová diskusia sa snažila reagovať na aktuálnu tému v súčasnej Cirkvi, ktorou sú prípady sexuálneho zneužívania, a preto sa jej chceme dlhšie venovať i v tomto priestore. Hoci v tejto otázke biblická veda nedokáže dať konečnú odpoveď, zodpovednosťou všetkých je ponúknuť biblickú perspektívu, ktorá azda čiastočne osvetlí túto problematiku. Diskutéri sa zhodli na tom, že osožnou môže byť perspektíva načrtnutá v Ježišovom rodokmeni v Mt 1, ktorý obsahuje svätcov i hriešnikov. Keď Matúš kladie tento rodokmeň na začiatok evanjelia, nie je to iba retrospektíva, ale aj pohľad nasmerovaný do budúcnosti, na život Cirkvi, v ktorej sa takisto budú miešať ľudia svätí i hriešni a bude sa musieť konfrontovať so svojou vlastnou nedokonalosťou. To ale neznamená, že prítomnosť hriechu možno schvaľovať alebo sa naň nečinne prizerať. Podobná optika totiž platí i pre iné časti SZ, kde proroci silne kritizujú hriech, nespravodlivosť a zneužívania biednych. Táto kritika nie je iba zdokumentovaním histórie, ale je aj hlasom, ktorý musí mať pevné miesto a odozvu v súčasnej Cirkvi.

Čeliac tomuto problému Cirkev môže hľadať v Písme inšpiráciu v téme vyrovnávania sa s násilím. Biblická tradícia často zdôrazňuje potrebu zdokumentovať prípady a udalosti násilia, aby sa na ne nezabúdalo. Opakované pripomínanie *in memoriam* obetí prispieva k uzdraveniu. Pre lepšie pochopenie akéhokoľvek násilia je potrebná jeho kontextualizácia, ktorá sa však nesmie stať normalizáciou či ospravedlnením daného zla. Nakoniec, obnovenie dôvery v Cirkev umožní iba úprimná *metanoia*. Veľmi silným momentom bolo i osobné svedectvo

človeka, ktorý bol v mladosti sám obeťou zneužitia. Podľa jeho slov obnoviť vieru a dôveru v ľudí je v tomto prípade takmer nemožné. Naučil sa však, že iba viera a dôvera v Boha naozaj vedie k osobnému uzdraveniu.

Medzi mnohými prednáškami a referátmi počas troch dní zaujal príspevok od Harryho Hagana na tému rozvodu a opakovaného manželstva z biblickej perspektívy, v ktorom sa zamýšľal, či je takýto skutok vždy neodpustiteľným hriechom. Ježiš v Mt 19,3 pri otázke o prepustení manželky z akejkoľvek príčiny hneď nasmeruje pozornosť na Gn 2. Podrobnejšie skúmanie *príčiny* prepustenia v kontexte Ježišovej debaty o odpustení a hľadanie vzťahu s inými kontroverziami v evanjeliu umožňuje rozšírenie perspektívy súčasnej dišputy o rozvode a opakovanom manželstve v Katolíckej cirkvi.

Podnetným a sľubným bolo predstavenie medzinárodného projektu, ktorého cieľom je zostaviť *Historický a teologický lexikón Septuaginty (Historical and Theological Lexicon of the Septuagint)*. Editorský tím pod vedením Eberharda Bónsa z Univerzity v Štrasburgu a Jana Joostena z Univerzity v Oxforde sa skladá približne zo 100 odborníkov prevažne z Francúzska, Nemecka, Veľkej Británie a Izraela. Ich cieľom je pripraviť lexikón s článkami v rozsahu 2 – 10 strán, ktoré zachytia približne 600 najvýznamnejších slov a slovných skupín zo Septuaginty, zmapujú ich výskyt a význam v gréckej literatúre, papyrusoch a nápisoch, Septuaginte, židovskej literatúre v gréčtine, Novom zákone a ranokresťanskej literatúre. Toto dielo vyplní medzeru nielen v oblasti starovekej filológie, ale aj v rámci biblických a náboženských vied. Prvý diel možno očakávať v roku 2020 a ďalšie 3 – 4 diely by mali nasledovať v nasledujúcich 10 rokoch.

Nasledujúce výročné stretnutie Katolíckej biblickej asociácie sa uskutoční v dňoch 1. – 4. augusta 2020 na Americkej katolíckej univerzite (The Catholic University of America) v meste Washington, D. C.

*Libor Marek
41233 Ryan Road
Sterling Heights, MI
48314 USA*

Správa o 23. kongrese Medzinárodnej organizácie pre štúdium Starého zákona (IOSOT) konanom 4. – 9. augusta 2019 v Aberdeene

„Brexit je brexit!“ Tento výrok rozosmial ráno 6. augusta t. r. viac ako 300 ľudí v hľadisku Hudobnej siene v centre škótskeho Aberdeenu. Anglický profesor Walter Moberly z Univerzity v Durhame ním zavtipkoval počas prednášky o Božom mene s titulom *Hlas z ohňa: čítanie Exodu 3*. Podľa neho je práve nezहारajúci ker najlepším interpretačným ukazovateľom významu tajomného mena. Moberly výrokom o brexite naznačil nielen logiku tautologickej vety v Ex 3,14 *'ehjeh 'ašer 'ehjeh* „Ja som, ktorý som!“, ale aj rastúcu únavu obyvateľov Veľkej Británie z vlečúceho sa politicko-ekonomického manévru, ktorým mali ku koncu októbra zanechať Európsku úniu.

V kontexte brexitu tretie najväčšie mesto rázovitého Škótska Aberdeen, ležiace na pobreží Severného mora, hostilo v dňoch 4. – 9. augusta spolu s University of Aberdeen (založ. v r. 1495) viac ako tristo účastníkov 23. medzinárodného kongresu najväčšej Medzinárodnej organizácie pre štúdium Starého zákona. Organizácia vznikla v holandskom Leidene v roku 1950. Jej kongres už raz Škótsko hostilo; bolo to v roku 1974 v Edinburghu.

Tohoročné podujatie slávnostne otvoril v nedeľu večer 4. augusta prezident organizácie IOSOT Joachim Schaper a sekretár kongresu Peter Macaskill spolu s významnými osobnosťami mesta a univerzity. Prezident pri tej príležitosti predniesol prednášku o konceptualizácii spravodlivosti s názvom *Váha spravodlivosti: počítanie, váženie a meranie v sociálnej a intelektuálnej sfére starovekého Izraela*. Na pozadí biblických textov zvažoval uvedené každodenné praktiky ako materiálny základ pre intelektuálny prienik do tajomstva Božej a ľudskej spravodlivosti, v rámci ktorého napr. váhy navodzovali koncept rovnováhy, čísla hodnotu a váženie ideu vzájomnosti. Schaper, pôvodom Nemeč, je vedúci katedry hebrejčiny a semitských jazykov na University of Aberdeen. Momentálne je taktiež poverený prípravou komentára ku Knihe múdrosti pre vydavateľstvo Herder. Za prezidenta bol zvolený roku 2016 na kongrese spoločnosti v juhoafrickom univerzitnom meste Stellenbosch. Po troch rokoch jeho tímovej práce a priprav mohli aj štyria slovenskí účastníci kongresu: Peter Dubovský, Milan Sova, Blažej Štrba a autor správy, spolu s ostatnými účastníkmi profitovať z podujatia, najmä z osemnástich kvalitných dopoludňajších prednášok (main papers) v spomínanej Music Hall.

Z príspevkov hlavných rečníkov vyberám nasledovnú päťicu. Luca Mazzinghi z Gregorovej univerzity v Ríme priblížil grécky zvrät v prednáške *Dioikeî ta pánta (On riadi všetko): Múd 8,1 a jej filozofický kontext*. Trikrát použitá fráza v knihe (Múd 8,1; 12,19; 15,1) bola adoptovaná z filozofického gréckeho substrátu, pričom hagiograf ju programovo používal jednak k vedomému rozvíjaniu kozmickej dimenzie Múdrosti nastolenej v Múd 7–9, ale zároveň ňou kriticky čelil riziku panteizmu. Hindy Najmanová z Oxfordu prednáškou z oblasti literárnej teórie: *Filológia ako hermeneutický nástroj: poetické postupy, kompozícia a zbierka v Hebrejskej biblii a mimo nej* ponúkla alternatívu k favorizovanej intertextualite, ktorú vníma užitočnú iba ako prvý popisný krok v kontexte omnoho širšieho „poetického procesu“ koncipovanom Petrom Szondim. Na príkladoch zo žalmov a kumránskej knižnice kriticky zhodnotila ich intertextualitu a na pozadí reлектúry a vitality daných textov uvažovala pomocou svojej navrhutej teórie „sémantických konštelácií“ o spôsoboch ich kompozície a dynamickom vzniku. Na kongrese sa dostalo priestoru aj Israelovi Knohlovi z Hebrejskej univerzity v Jeruzaleme, ktorý je *l'enfant terrible* nielen v pohľade na kňazskú tradíciu, ktorú datuje s inými židovskými učencami (A. Hurowitz a J. Milgrom) do skoršieho obdobia, ako to proklamuje konsenzus učencov poznačený ideovo protestantským pohľadom, že pôvodná viera sa deformovala v liturgických rituáloch, ale Knohla robí známym aj hypotéza o mesiášskom mýte šírenom v židovstve. Vo svojej prehľadovej prednáške *Diskusia o Mesiášovi v Hebrejskej biblii* poslucháčov bavil, keď s ruksakom na chrbte napodobňoval na pódiu Abraháma, ako si priniesol zopár ideí, rituálov a konceptov, keď putoval z Charanu zo Sýrie do Kanaánu. V príspevku koncipovanom v duchu jeho populárnej knihy *Božská symfónia* (2003) predostrel diverzitu a určitú kolíziu ideí o Mesiášovi podmienených politickými a historickými okolnosťami. V Tóre sa hebr. výraz *mašiach* „pomazaný“ viaže výlučne na veľkňaza (Lv 4,3.5.16; 6,15), pričom v historických knihách (16-krát v 1 a 2 Sam; 2 Krn 6,42), v žalmoch (Ž 2,2; 18,51; 20,7; 28,8; 89,39.52; 132,10.17) sa poväčšine týka dávidovských kráľov s polobožským statusom „Božích synov“. Knohl poukázal na fakt, že v prorockých knihách je „Boží syn“ eschatologická postava kráľa (Iz 9,6; 11,1; Jer 23,5; 33,15), hoci Ex 4,22 a Oz 11,1 označujú ako Božieho „syna“ vyvolený národ. Podľa mňa však táto diverzita v používaní pojmu odráža jeho polyvalenciu podmienenú rituálom pomazania nielen v prípade veľkňaza (Ž 133,2), kráľa (1 Sam 16,13) ale aj niektorých prorokov (1 Kr 19,16; Iz 61,1). Andrew Teeter z Harvard University hovoril o *Biblickej symetrii a jej súčasných kritikoch* a ponúkol cenné kritériá pre objektivizovanie chiazmy a štruktúralne axiómy v biblických textoch v snahe vyhnúť sa lacnej paralelománii. David Tsumura z Tokijského Japan Bible Seminary kriticky prehodnocoval *Chaoskampf* v príspevku *Stvorenie z konfliktu? Motív Chaoskampf v Starom zákone – kozmický dualizmus alebo creatio*

ex nihilo? Motív súboja chaotických síl ústiaci do stvorenia, ktorý podľa Gunkela determinoval kompozíciu Gn 1 na spôsob hebrejskej transformácie mýtu Enuma Eliš, kde dominuje Chaoskampf, je podľa Tsumuru neudržateľným predpokladom pre vznik Gn 1. Daný motív je nielenže osamoteným v početných mýtických podaniach o stvorení, ale v Gn 1 sú iné relevantné alúzie, ktoré umožňujú chápať stvorenie úplne inak.

V rámci kongresu bola v pondelok, utorok a štvrtok popoludní prezentovaná viac ako stovka kratších prednášok (short papers) a desiatky workshopov v areáli University of Aberdeen v staršej mestskej časti Aberdeenu. Areálu dominoval krásny no uzatvorený chrám King's College. V sekcii Pentateuch v utorok prezentoval Blažej Štrba pod titulom *Čo Noe a Jonáš zdieľali a čo nezdieľali?* výsledky minucióznej komparácie výrazov a motívov v Gn 6–9 a v Knihe Jonáša. Predstavil početné lexikálne a tematické podobnosti a na ich podklade predložil k diskusii tézu o naratívnej analógii oboch príbehov. Dekan Pápežského biblického inštitútu v Ríme Peter Dubovský predstavil vo štvrtkovej sekcii Deuteronomistická história bádateľsky originálnu tému *Formula ukončenia v gréckych a hebrejských rukopisoch (1 Kr 6–9)*. Na pozadí vplyvu starovekého Blízkeho východu na biblickú formulu „stavala chrám a dokončil ho“, cielene skúmal v narácii o stavbe chrámu jej rôzne literárne formy a významy a tiež aj jej umiestnenie v hebrejských a gréckych rukopisoch, aby zhodnotil vplyv týchto odlišností na celkové členenie chrámu. Výsledok jeho skúmania ako aj ohlas na jeho prednášku boli pozitívne.

V rámci kongresu odznela v utorok večer aj verejná prednáška. Historik Bernhard Maier prednášal na tému *Medzi pietizmom a totemizmom: Starý zákon v listoch Williama Robertsona Smitha*. Smith (1846 – 1894) sa vedecky formoval práve v Aberdeene a niektorými učencami je pokladaný za jedného z najväčších bádateľov Starého zákona svojej doby. Smith patril tiež k zakladateľom sociálnej antropológie. Maierova prednáška poodkryla napätie medzi náboženským a vedeckým svetom, ktoré vyústilo v prípade Smitha až do kacírskeho procesu, ktorému sa podrobil ako duchovný vo svojej cirkvi Free Church of Scotland a následne pokračoval v Oxforde.

Napriek tomu, že Aberdeen je prevažne sivý kvôli kamenným fasádam budov, stal sa počas dní 23. kongresu organizácie IOSOT aj svojím nezvyčajne priaznivým počasím príjemným miestom pre kolegiálne stretnutia, priateľské rozhovory a podnetné uvažovanie učencov z mnohých krajín a inštitúcií, ktorých fascinuje Božie slovo Starého zákona.

Jozef Jančovič
RKCMBF UK
Kapitulská 26
814 58 Bratislava