1/2021 13 Studia Biblica Slovaca

Studia Biblica Slovaca

Ročník 13 2021 Číslo 1

Contents

Treaties

Reflections

ISSN 1338-0141 **e-ISSN 2644-4879** **www.biblica.sk**

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

Ročník XIII (2021), číslo 1
Vydáva Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, IČO 0039786510.

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 hebrejčinu 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.

Časopis je registrovaný a abstrahovaný v Atla Religion Database, EBSCO, *New Testament Abstracts* ISSN 0028-6877 a *Old Testament Abstracts* ISSN 0364-8591.
S povolením Arcibiskupského úradu v Bratislave zo dňa 3. júna 2014
Prot. N. 2229/2014

Studia Biblica Slovaca
Printed in Slovakia, 6/2021
Vychádza dvakrát do roka.
Cena: 6 €

ISSN 1338-0141
e-ISSN 2644-4879
EV 3744/09

Obsah

Štúdie

Reflexie

How Was the Book of Judith Received among the Eastern Fathers of the Fourth Century CE?

Dionisio Candido

Introduction

The history of biblical interpretation is closely intertwined with the history of the thinking of the Church Fathers. Within this framework the book of Judith provides an interesting example of the range of opinions expressed by these early Christian thinkers[1] about its status as divinely inspired, its theological import, and usefulness to the Church. Since it is attested only in Greek, Judith is part of the so-called "deuterocanonical" books of the Septuagint. From the earliest centuries of Christianity, the patristic sources show that at least some Christian communities such as those in Palestine were aware of the problems connected with the absence of this book in the Hebrew canon. In this regard, the most striking testimony of the book of Judith is provided by Origen (ca. 185 – 254 CE).[2] After Origen, the book of Judith is mentioned sporadically in some patristic works of the East. The question of its interpretation in the first centuries CE is thus intertwined with that of the canon, i.e. of the collection of the biblical books

[1] Some commentaries on the book of Judith focus only on the most famous Church Fathers such as Clement of Rome, Clement of Alexandria, Origen, and Jerome (cf. GERA, *Judith*, 13-15). Others concentrate on the Latin Church Fathers such as Ambrose, Jerome, Prudentius, Paulinus of Nola and Augustine (cf. WILLS, *Judith*, 107-110). In my commentary on the book of Judith I have briefly dealt with some of the Eastern Fathers presented in the present study: Methodius, Cyril, Serapion, Athanasius and Basil (CANDIDO, *Giuditta*, 242-247). In this article I will provide some of my analysis of these authors in a broader and more in-depth manner and supplement the discussion with other Church Fathers, such as Eusebius of Cesarea, Epiphanius, Amphilochius and John Chrisostomus. Where it is not specified, the English translation of their works is mine.

[2] Περὶ οὗ ἡμᾶς ἐχρῆν ἐγνωκέναι ὅτι Ἑβραῖοι τῷ Τωβίᾳ οὐ χρῶνται, οὐδὲ τῇ Ἰουδίθ· οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ κἂν ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί, ὡς ἀπ᾽ αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν "We must admit that the Jews do not use either Tobias or Judith. In fact, they do not have them in Hebrew, even among the Apocrypha, as we have ascertained from their own" (ORIGEN, *Letter to Africanus*, 19, 13; *Philocalie*, 562-563).

which Christianity progressively recognized as divinely inspired and essential to the Christian message.

In particular, the fourth century CE is rightly considered "the golden age"[3] of patristic literature. Among the many concerns in this growing corpus are discussions about the shape of the biblical canon and the merits of the individual books that should be included. The present study will examine all the references to the book of Judith (or their lack) in the works of the most important Church Fathers who in the fourth century CE represented various areas of the Christian East: Palestine (Methodius of Olympus, Eusebius of Caesarea, Cyril of Jerusalem, Epiphanius of Salamis), Egypt (Serapion of Thmuis, Athanasius of Alexandria), Cappadocia (Basil of Caesarea, Amphilochius of Iconium) and Syria (John Chrysostom).

My aim is to highlight the use of the book of Judith in the argumentation of the Fathers. We will also show how some of them directly or indirectly express doubts about the inspiration and canonicity of the book, while others finally do not mention it at all within the biblical canon.

1 *The Banquet* by Methodius of Olympus

The sources that allow us to outline a precise biography of Methodius (ca. ? – 311 CE) are rare and often inconsistent with each other[4]. He came from Asia Minor and was first appointed bishop of Olympus in Lycia and before taking the

[3] "…the «golden age» of patristic literature extends from the end of the Diocletian persecution (311) until the Council of Chalcedon (451)" (KANNENGIESSER, *Handbook of Patristic Exegesis*, 673).

[4] JEROME, *De viris illustribus*, 83, says on Methodius: *Methodius, Olympi Lyciae et postea Tyri episcopus, nitidi compositique sermonis Adversum Porphyrium confecit libros, et* Symposium decem virginum *et De resurrectione opus egregium contra Origenem, et adversus eumdem* De Pythonissa, *et* De autexousíô, In Genesim *quoque et* In Canticum canticorum commentarios, *et multa alia quae vulgo lecitantur. Ad extremum novissimae persectutionis sive, ut alii affirmant, sub Decio et Valeriano in Chalcide Graeciae martyrio coronatus est* "Methodius, bishop of Olympas in Lycia and then of Tyre, composed in a limpid and elegant style the books *Against Porphyrius*, the *Symposium of the Ten Virgins*, *On the Resurrection* an important work against Origen and also against him *On the Soothsayer*, one *On Free Will*, also Commentaries *On Genesis* and *On Song of Songs* and many other works which are read by a wide audience. Towards the end of the last persecution or, as others say, under Decius and Valerian he received the crown of martyrdom in Chalcis of Greece." Cf. GIROLAMO, *Gli uomini illustri*, 190-191.

same office at Tyre in Phoenicia, in the northern coastal region of Palestine. He was martyred during the Roman persecution of Diocletianus in 311 – 312 CE.

One of Methodius' works that has come down to us complete and in the original Greek version is the *Symposium of the Ten Virgins* (Συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας), also known as *The Banquet.* The text is presented as a dialogue between a group of ten maidens and the daughter of Philosophy in the garden of Virtue; the latter promises a reward to the maiden who best exhorts virtues of chastity. This oratory competition is a literary device to praise the merits of virginity. In this regard, Marcella, one of the protagonists, expresses herself with an image that recalls the myth of the winged chariot in the *Phaedrus*, thus demonstrating Methodius' intellectual debt to Plato:

> Chastity (ἁγνεία) is a rare and difficult good to achieve: the higher it is and the more excellent it is, the greater the dangers it runs. It needs therefore strong and noble characters, which by decisively cutting off the current of pleasure, direct the chariot of the soul (τὸ ὄχημα τῆς ψυχῆς) upward (ἄνω) and without abandoning the goal can easily transcend the universe with the very strong momentum of intelligence (διανοίας) and place themselves on the truly heavenly vault. (*The Banquet*, I,1)

In the final *Hymn*, one of the virgins, Thecla, allegorically refers to the Church as Virgin and Christ as the Bridegroom. The *Hymn* is accompanied by a refrain at the close of each stanza, "I am a virgin for you" (ἁγνεύω σοι). Not by chance, just seven specific biblical characters are recalled throughout the hymn to provide examples of chastity which are worthy of praise. In general, the list of the great characters of the Old Testament can be considered a kind of literary practice of some Church Fathers that goes back at least to Clement of Alexandria (ca. 150 – 215 CE) and Origen (ca. 185 – 254 CE)[5]. In this *Hymn* in particular, each character is evoked for the particular circumstances in which his or her chastity was preserved: Abel (stanza 11), because his untimely death prevented him from marrying (cf. Gen 4:1-8); Joseph (stanza 12), son of Jacob, for resisting the seduction of Potiphar's wife (cf. Gen 39:7-15); Jephthah's daughter (stanza 13), because she was sacrificed to God by her father when she had yet "known no man" (cf. Judg 11:34-40); Judith (see below); Susanna (stanza 15-16), for

[5] Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Stromates* IV,119 (SC 463, 252-254); ORIGENES, *Buch V-VIII gegen Celsus* 13,3 (GCS 3, 327).

resisting the two perverse elders (Dan 13:1-64; specifically vv. 22-23); John the Baptist (stanza 17), for his austerity but also for his courage in calling Herod to chastity (Matt 14:1-12; specifically vv. 3-4). The last, seventh figure of the *Hymn* is the Virgin Mary (stanzas 18-23). The discussion of Judith is found in stanza 14:

> Conductor of foreign hosts with shrewd (εὐστόχοις)
> snares (δόλοις) Judith decapitated, with her beauty
> having seduced him, but not defiling the limbs of the body,
> loudly exclaims:
> I am a virgin for you. (*The Banquet*, *Hymn*, 14)[6]

While stanza 14 appears quite terse in recounting Judith's lethal activities against Holofernes (Jdt 13:1-10), it, in fact, provides precise comments about the virtues of Judith's actions: the first concerns Judith's cunning, which she operates "with shrewd snares"; the second explains that her seduction served to attract the enemy, and that this behavior is beyond moral or ethical critique because "the limbs of the body" were not defiled. In this way, two delicate questions are here resolved: Judith's deception and seduction are justified by keeping her virtuous chastity intact as she defeated Israel's enemies. Methodius therefore becomes one of the most illustrious spokesmen of an allegorical and moralistic reading of the book of Judith, emphasizing the female protagonist's abstinence.

2 *Chronicle* and *Ecclesiastical History* by Eusebius of Caesarea

Eusebius (ca. 263 – 340 CE) was born in Caesarea Maritima, in Palestine, and became bishop of the city in 313 CE. Trained at the school established by Origen at Caesarea, Eusebius can be considered the most authoritative historian of the Church of the patristic era. This is particularly evident from reading his *Church History* (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία), which documents the chronological development of Christianity from its inception until the first years of the reign of emperor Constantine (306 – 337 CE). He was a witness to and protagonist of the developments preceding and following the Council of Nicaea (325 CE), particularly with the arguments surrounding the Arian controversy; he was also an ardent defender of emperor Constantine.

[6] METHODE OF OLYMPUS, *Le Banquet*, 316-317 (SC 95, 316-317).

The first source in which Eusebius comments on the character of Judith is *Chronicle* (Χρονικοὶ κάνονες καὶ ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων), composed around 303 CE. As a whole, the work is a historiographical writing in which Eusebius records the most important events in the history of humankind, especially those narrated in the Bible. One of the peculiarities of the work is the use of synoptic tables, which chronologically charts the important events that occurred from the time of Abraham to Constantine; by emphasizing the antiquity of biblical history, Eusebius intended to give it credibility in the eyes of the pagans.

The Greek original of *Chronicle* has been almost completely lost. Around the sixth century CE a translation was made into Armenian, but it remained practically unknown until the end of the eighteenth century CE. Much more famous is Jerome's Latin translation (347 – 420 CE). In fact, he not only interpolated Eusebius' text on occasion with his corrections, but also added events to the chronology until 337 CE. One finds here only a fleeting reference to the book of Judith: *Cambisen iustum aiunt ab Hebraeis secundum Nabuchodonosor vocari, sub quo Judith historia conscribitur* "They claim that Cambyses the righteous was called by the Jews according to Nebuchadnezzar, during whose reign the story of Judith was written" (*Chronicle*, II)[7]. The quote is very short, and supplies only the date of composition, which Eusebius reckons to the time of Cambises II (529 – 525 BCE).

Another of Eusebius' work that refers to Judith is *Church History* (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία), which documents the chronological development of Christianity from its inception until the reign of emperor Constantine (306 to 337 CE). Unlike *Chronicle*, this work should not be understood as a systematic description of past events in church history. It does, however, contain copious historical documentation from the first three centuries of Christianity. Here we find a direct reference to the book of Judith and more specifically to the character of Achior (cf. Jdt 5–6; 14). In *Church History* I,7, he intends to show that there are no substantial discrepancies between the two genealogies of Jesus in Matt 1:1-17 and in Luke 3:23-38. He reminds the reader that Herod the Great (72 BCE – 4 CE) feared that evidence of his non-Jewish lineage would emerge, and so he had destroyed all the birth records:

[7] PG 19, 468. Cf. the translation from Armenian in EUSEBIUS, *Die Chronik*, 152.

> Herod [...] burned the records of the generations, which were in the archives, with the list of Jewish lineages: those of the proselytes (τῶν προσηλύτων), such as Achior Ammonite (ὡς Ἀχιὼρ τοῦ Ἀμμανίτου) and Ruth Moabite, and those of the so-called 'mixed', who had come from Egypt. (*Church History* I,7,13)[8]

The character of Achior is described only in the book of Judith, which presents him as an Ammonite general who joined the Assyrian army led by Holofernes. When Achior first enters the scene, he speaks these words:

> My lord, hear this account from your servant; I will tell you the truth about this people that lives near you (that inhabits this mountain region); no lie shall escape your servant's lips. (Jdt 5:5)

Perhaps it is this commitment to the truth that saves Achior in the end; in any case Achior is important to Eusebius because he illustrates how one can be included in the history of the people of Israel (Jdt 5:5-21). He is first expelled from the Assyrian camp for a sympathetic view towards Israel and is condemned by general Holofernes to suffer the same fate as the rebellious Israelites in the town of Bethulia. Yet, later, in the face of Judith's victory, "he believed deeply in God, and was circumcised and received into the house of Israel forever" (Jdt 14:10). The legitimacy of the circumcision and the conversion of Achior, the Ammonite, will be taken up and reworked in various ways by post-biblical sources both Jewish and Christian[9]. It is noteworthy to mention here that Achior's fate as a convert to Israel contradicts a command in the Torah:

> The Ammonite and the Moabite shall not enter the community of the Lord; none of their descendants, not even to the tenth generation, shall enter the community of the Lord. (Deut 23:4)

Yet other books in the Old Testament convey a different message; that is, the welcoming of pagans into the chosen people (see Ruth the Moabite in Ruth 1:16; 4:11b). Thus, Eusebius' citation of these characters can be understood as functional to highlight those pagans who played a negative (Herod) or a positive (Achior and Ruth) role within the people of Israel.

---

[8] EUSEBE DE CESAREE, *Histoire Ecclésiastique* (SC 31, 28)

[9] "His [Achior's] conversion typifies the conversion of the Gentiles, an interest which became increasingly important in post-exilic Judaism" (MONTAGUE, *The Books of Esther & Judith*, 20). It is worth noting that in the first century CE Flavius Josephus (*Ant.*, 13.318) records a forced conversion to Judaism of the Galilean populations occurred in the second century BCE.

3 *Catechetical Lecture 4* by Cyril of Jerusalem

A short space can be devoted here to Cyril of Jerusalem (ca. 315 – 387 CE), one of the most prominent Fathers of the Eastern Church in fourth century CE, because of his references to the books of the Bible in use in his area, i.e. the biblical canon he knew. Cyril is remembered for his episcopate in Jerusalem (348 CE onwards). Around the year 348 CE he preached at the *Martyrium* of the newly built basilica of the Holy Sepulcher, commissioned by Constantine the Great (274 – 337 CE). These sermons were written down and bound as the eighteen *Catechetical Lectures* and the five *Mystagogic Catechesis*.

In *Catechetical Lecture 4*, Cyril explains to the neophytes (νεοφώτιστοι) the doctrinal and ethical fundamentals of the Christian faith. His first concern is with sacred Scriptures in order to immediately refute the heretics and lay claim to the Church's authority to interpret its own books correctly. But it is also necessary to clarify which books are to be considered "sacred" by the Church:

> Diligently learn from the Church which are the books of the Old Testament and which are the books of the New. And do not read any of the Apocrypha (μηδὲν τῶν ἀποκρύφων): for you who do not know the truths accepted by all, why do you toil in vain about controversial subjects? Read the divine Scriptures (τὰς θείας γραφὰς), these twenty-two books of the Old Testament (τὰς εἴκοσι δύο βίβλους τῆς παλαιᾶς διαθήκης ταύτας), translated by the seventy-two interpreters (τὰς ὑπὸ τῶν ἑβδομήκοντα δύο Ἑρμηνευτῶν ἑρμηνευθείσας). (*Catechetical Lecture 4*, 33)

While rejecting the so-called "apocryphal" books (τὰ ἀποκρύφα), therefore, Cyril does not strictly limit himself to the "twenty-two books" of the Old Testament, which would correspond to those of the so-called "short" Hebrew canon. He also mentions the translation of the Septuagint (or the Seventy-two), thus showing that he is familiar with the so-called "long canon" that had long been in use by the Eastern Churches. Yet, when listing the books of the Old Testament, Cyril keeps to the list of the twenty-two books of the Hebrew canon for practical concerns (*Catechetical Lecture 4*, 35-36)[10], and the book of Judith

[10] PG 33, 497-500.

is not kept. Finally, it is worth mentioning that although it is clear Cyril prefers the so-called Hebrew "short canon" as essential to the Christian message, he simultaneously acknowledges the importance of the Greek version of the Septuagint.

4 *Panarion* by Epiphanius of Salamis

Epiphanius (ca. 315 – 402 CE), a native of Gaza in Palestine, was bishop of the city of Salamis, on the eastern shore of the island of Cyprus. His experiences as a young monk in Egypt would leave an impression on him that lasted for the rest of his life. From the point of view of doctrine, he can be considered one of the most important proponents of the Antiochene tradition.

Among his works that have been preserved, the most well-known is perhaps the *Panarion.* Here, while referring to the Old Testament, Epiphanius states:

> These are the twenty-seven books (εἴκοσι ἑπτά) given by God to the Jews: according to the Hebrew language they are counted by them as twenty-two (εἴκοσι δύο), since ten books are duplicated and to be counted as five. Of this I have elsewhere spoken at length. By them there are two other books which are in doubt: the Wisdom of Sirach and the Wisdom of Solomon; apart from a few other apocryphal books (χωρὶς ἄλλων τινῶν βιβλίων ἐναποκρύφων). (*Panarion* I,1,6)[11]

For Epiphanius, these twenty-seven books were like a "pedagogue" (παιδαγώγος) for the Jews until the time when Christ would come. The reference to the number twenty-two, expanded to twenty-seven, depends on the Hebrew canon because the status of Sirach and Wisdom were in doubt. In this way, the book of Judith does not fall within the list of sacred books and is thus categorized as one of τὰ βιβλία ἐναποκρύφα, "the apocryphal books."

5 *Against the Manichaeans* by Seraphion of Thmuis

Serapion (ca. 300 – 370 CE) is called *Thmuitanus* because he was bishop of Thmuis in Egypt, today known as Timay al-Imdid. He is known to have had

[11] PG 41, 213. Cf. WILLIAMS, *The Panarion*, 26. Cf. also *Panarion* III,1,5 (PG 42, 560), in which Epiphanius briefly reports on his canon.

close relations with Antony (ca. 251 – 356 CE), the father of Egyptian monasticism, and with Athanasius of Alexandria (see below).

It is in his treatise *Against the Manichaeans* that Serapion quotes a passage from the book of Judith. Firstly, he recalls the figure of Joseph, son of Jacob and last patriarch, because he was an example of courage and self-mastery. By relying on the narrative of Genesis, Serapion notes that despite being abandoned by his brothers and the consequent loss of his freedom (cf. Gen 37:12-36), Josef did not give in to despair. Moreover, he preferred to suffer and risk his life rather than give in to lustful pleasure (cf. Gen 39:7-20). In this precise context that Serapion introduces the character of Judith:

> This is an example of wisdom (τῆς μὲν σωφροσύνης ὑπόδειγμα); many others are examples of courage (τῆς δὲ ἀνδρείας), but a particular one is that of Judith. She was weak and frail (ἀσθενὲς καὶ ἄτολμον), because she was a woman; but she was also bold and courageous (εὔτολμον καὶ ἀνδρεῖον), because she had faith (ἐπεὶ πιστὸν ἦν). What was impossible in men's expectations he showed them possible through courage. She accomplished unexpected events through faith and hope (εἰς πίστιν καὶ ἐλπίδα), having been strengthened in courageous faith (ἀνδρείᾳ πίστει). Indeed, the doors opened and the young woman went out, and with only one servant, not fearing suspicion because of her beauty, not being worried about swords, not fearing that he might rape her or survive enforced licentiousness, not fearing that she would have to suffer the unexpected from a sword, but rather conquering with courage the fear of the sword (τὸ μὲν φοβερὸν τοῦ ξίφους τῇ ἀνδρείᾳ νικῶσα) and entrusting her beauty to God (τὸ δὲ κάλλος τῷ θεῷ παρατιθεμένη). For he believed that God was the guardian of beauty (τὸν θεὸν φύλακα [...] τοῦ κάλλους): he used swords as sticks lighter than papyrus, having overcome fear with the wisdom of courage (πεπατηκυῖα τῷ φρονήματι τῆς ἀνδρείας τὴν δειλίαν). (*Against the Manichaeans*, 47, 36)[12]

As a rhetorical strategy, Serapion emphasizes Judith's "wisdom" (σωφροσύνη) and "courage" (ἀνδρεία), which she demonstrated in the biblical account, and it is in reference to her actions that he coins the syntagma ἀνδρεία πίστις, or "manly faith." As had been the case with the patriarch Joseph, Judith overcame the obstacles of life through faith in God. Moreover, her success was guaranteed by God as a "keeper of beauty" (φύλαξ τοῦ κάλλους): in this way it is

[12] PG 40, 895-942. Cf. SERAPION OF THMUIS, *Against the Manicheans*, 121-122.

even clearer that her strategy to entice Holofernes (cf. Jdt 12:10-20) was related to God's saving will.

6 *Festal Letter 39* by Athanasius of Alexandria

In the era following the Council of Nicaea (325 CE), Athanasius (ca. 298 – 373 CE) stands out as one of the most eminent Church Fathers for his doctrinal brilliance and his refutation of the Arian heresy. As the bishop of Alexandria in Egypt, he then had to overcome considerable difficulties, showing great pastoral wisdom through enduring the adversity caused by both the imperial power and members of the Church.

Within the context of the polemic against the Arians, Athanasius' *Letters* play a prominent role. The genre, in fact, comes closer to that of a dogmatic treatise than a simple correspondence. In particular, the so-called *Festal Letters* (Ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί) were sent annually to indicate the dates of the upcoming Lent, Easter and Pentecost festivals, and also to address important ecclesial, organizational, disciplinary and/or doctrinal issues. It is in these *Letters* that we find recourse to scriptural texts in general, and to the book of Judith particular.

For example, in the *Festal Letter 39*, written in 367 CE, we find a statement clarifying which books are to be considered canonical:

> The total number of books of the Old Testament (τῆς μὲν παλαιᾶς διαθήκης βιβλία) is therefore twenty-two (τῷ ἀριθμῷ τὰ πάντα εἰκοσιδύο). For I have heard that this is the number of texts handed down among the Jews (τοσαῦτα [...] τὰ στοιχεῖα τὰ παρ' Ἑβραίοις εἶναι παραδέδοται). (*Festal Letter 39*, 17)[13]

By declaring the number of twenty-two books, Athanasius assumes the Hebrew canon. The list therefore lacks the book of Judith, as it belongs to the so-called "deuterocanonical" books of the Greek Old Testament. He then lists the books of the New Testament and finally inserts a hermeneutical note:

> These (books) are the sources of salvation (ταῦτα πηγαὶ τοῦ σωτηρίου), so that whoever is thirsty may be satisfied with the words that are in them; in these alone is in fact proclaimed the doctrine of the right faith. Let no one add to it or take away from it. [...] But for greater exactness I add that [...] there are also other books besides these, not canonized

[13] FILIPPI – LORA, *Enchiridion Biblicum*, 16-17.

> (οὐ κανονιζόμενα), but which the Fathers command to be read by those who have recently entered (τοῖς ἄρτι προσερχομένοις) and want to be catechized on the discourse of the right faith (βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον): Solomon's Wisdom, Sirach's Wisdom, Esther, Judith, Tobias, what is called the Doctrine of the Apostles and the Shepherd. However, my dear ones, neither in those canonized, nor in those to be read, is there anywhere any mention of the Apocrypha (τῶν ἀποκρύφων μνήμη), but it is a cunning of the heretics, who write them when it pleases them, granting and attributing to them a chronology, so that, presenting them as ancient, they may have a pretext for deceiving the simple in this way. (*Festal Letter 39*, 19-21)[14]

In contrast to the concerns of the heretics, Athanasius seems compelled to point out which books contain "the doctrine of the right faith" (τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον). However, he cannot but note that the Church has long since accepted other biblical books and that these books can be actually valuable for the new members of the Church. He thus qualifies the books that are usually categorized as 'deuterocanonical'[15] as those which are 'not canonized, but considered to be known by the Fathers' (οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι). This means that the book of Judith, although not considered a divinely inspired book, was not counted among the "Apocrypha" (ἀποκρύφα) and so to be rejected. Rather, this book is considered useful to read (ἀναγινωσκομένα) for those who take their first steps in the Christian faith.

7 *On the Holy Spirit* by Basil of Caesarea

Basil (330 – 379 CE) is rightly remembered by the title "Great" for his intellectual accomplishments and spiritual virtues. He also demonstrated wisdom in his dealings with imperial authorities during his episcopate in Caesarea, Cappadocia. Those were very precarious years following the celebration of the Council of Nicea (325 CE) and the spread of the Arian heresy.

[14] FILIPPI – LORA, *Enchiridion Biblicum*, 18-19 (PG 26, 1176; 1436-1437).

[15] Note that in addition to the biblical books that later entered the Catholic canon at the Council of Trent (1545-1563), Athanasius also mentions the *Didascalia apostolorum* and the *Shepherd of Hermas*.

Among Basil's writings on doctrine, the treatise *On the Holy Spirit* (Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος) occupies a central place, and it represents one of his most intellectually mature works (it was finished in 375 CE). One of his aims in this work is to contest Arian Christology, that the Son and the Father were not of the same essence, and so Basil takes up a number of biblical passages to emphasize first the equality between the Father and the Son and then to demonstrate the substantive equality of the Holy Spirit as well[16]. In this context, he quotes from the book of Judith:

> So the goods come to us from God through the Son (τὰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἀγαθὰ διὰ τοῦ Υἱοῦ), who works each of them more quickly than the word could. [...] Of what extension of time, then, could "he who bears the universe by his word" (Heb 1:3) and does not operate bodily, he who does not need, in order to create, the help of his hands, but who by his irresistible will holds subject the nature of all that he has made? As Judith says, "Thou hast thought, and all that thou hast thought has been made before thee" (Ὡς ἡ Ἰουδίθ- Ἐνόησας, φησί, καὶ παρέστησάν σοι πάντα ὅσα ἐνόησας). (*On the Holy Spirit* VIII,19)[17]

Recourse to biblical texts is frequent in Basil's works to support his argument: in the same paragraph he cites Jdt 9:5 (cf. 16:14), John 1:9 (Christ the light), 2 Tim 4:8 (Christ the righteous judge), and John 5:22 (Christ the judge on behalf of the Father). The communion between the Father and the Son is made explicit in the creative act: "Goods come to us from God through the Son." Basil's use of other scriptural texts helps us understand better the quotation taken from the book of Judith.

Basil shows that he is familiar with Judith's prayer (Jdt 9:1-14), especially her invocation to God the Creator:

> My God, my God, hear me also, for I am a widow. For you have made things that were before the present, then these things and those to come. Thou hast conceived the present things and those things to come: and

[16] According to Arius, Jesus was considered to be the same as any other human, albeit with a prominent or elevated status. Meanwhile, the so-called *Pneumatomachi* tended not to recognize the consubstantiality of the Holy Spirit: they argued that both the Spirit and the Son are subordinate to the Father. Basil counters this argument attempting to demonstrate through the sacred Scripture the indisputable equality between the three Divine Persons. His arguments will influence subsequent theological developments, including those that grew out of the Council Constantinople II (381 CE).

[17] BASILE DE CESAREE, *Sur le Saint-Esprit*, 312-314 (PG 32, 101C).

> what thou hast conceived has come to pass (καὶ ἐγενήθησαν ἃ ἐνενοήθης). The things that you had decided have come before you (καὶ παρέστησαν ἃ ἐβουλεύσω) and said, "Here we are, we are here." Yea, all thy ways are ready, and thy judgment is already established. (Jdt 9:4-6).

One can also notice an echo of Jdt 16:14:

> To thee shall every creature serve, for thou hast spoken, and [things] have received existence (ὅτι εἶπας, καὶ ἐγενήθησαν)[18]; thou hast sent forth thy spirit, and it hath produced effects: none can oppose thy voice.

Basil had introduced the theme of God's spoken word a little earlier by quoting Heb 1:3: "He who sustains the universe by the power of his word" (ὁ φέρων τὰ σύμπαντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ). These words 1:3 recall the active role of the Son in creation, while the passage taken from the hymn in Jdt 16:1-17 introduces the theme of the Spirit. In this way, relying on these biblical texts for his reflection, Basil weaves together the threads of the three Persons of the Trinity. Thus, it must be recognized that Basil does not provide any critical exegesis of the book of Judith: rather, he recalls the passages from the book of Judith because they are useful for his theological and Trinitarian argumentation. Such a use of the book of Judith within a typically theological argument, which turns out to be unheard of among the Church Fathers before Basil, suggests its respectable role within the sacred Scriptures.

8 *Iambics to Seleucus* by Amphilochius of Iconium

The life and thought of Amphilochius (ca. 340 – 403 CE) is closely linked to the great Cappadocian Fathers. Born in Caesarea of Cappadocia, he completed his studies in Antioch and then moved to Constantinople. In 374 CE he was consecrated bishop by Basil, who had dedicated his treatise *On the Holy Spirit* to him, and occupied the episcopal See of Iconium, a city in Galatia that was already well-known from the New Testament (cf. Acts 14:1-7 and 2 Tim 3:11).

The *Iambics to Seleucus* are a refined poetic work, which has a moral purpose: the central point is the importance of sacred Scripture in the personal formation of the believer. The word of God is considered essential for acquiring

[18] The expression ὅτι εἶπας, καὶ ἐγενήθησαν, "for you have spoken and [things] have received existence" (Jdt 16:14), recalls especially Ps 32:9 LXX (cf. also Ps 148:5; Lam 3:37).

Christian wisdom that is opposed to worldly foolishness. As part of his apologetic message, Amphilochius outlines his own biblical canon against those used by the heretics. He does not include the book of Judith[19]. The absence can be considered significant, because it raises the well-founded suspicion that, at least in the region of Cappadocia in the fourth century CE, the book of Judith was not yet of such authority as to be included in the biblical canon.

9 *Homily 61 on the Gospel of John* by John Chrysostom

By the second half of the fourth century CE, John Chrysostom (ca. 344 – 407 CE) had become a popular and celebrated Church Father. His extensive theological training took place in Antioch and the surrounding area, although in 397 CE he was appointed bishop of Constantinople. His righteousness earned him enduring fame, but also bitter enemies. It is likely that Chrysostom's numerous homilies on biblical texts that we know date from the Antioch period, more specifically from the decade between 386 and 397 CE. Among these are *Homilies on the Gospel of John*. Chrysostom's style is typical of an oral exposition; his method for interpreting scriptures follows the Antiochene school.

In *Homily 61*, Chrysostom recalls the episode in John 10:22-30, where Jesus emphasizes the inability of his interlocutors to believe his words and works; he posits here that the central question does not concern the identity of Jesus himself, but rather the acceptance of his messiahship (*Homily 61 on the Gospel of John*, 2). By focusing on the unity of purpose and substance between Jesus and the Father, Chrysostom highlights Christ's authority and power. Jesus avoids all exaltation, and often withdraws to the desert, the place where God has instructed his people, and where the soul can find peace from worldly concerns. According to Chrysostom it is the woman who possesses the virtue of contemplation, since she can live at home, removed from worldly bustle:

> So the woman, residing in the house as in a philosophical school (καθάπερ ἔν τινι διδασκαλείῳ φιλοσοφίας), and turning her thoughts to it, will be able to engage in prayers and study and other kinds of wisdom. (*Homily 61 on the Gospel of John*, 2)

[19] AMPHILOCHIUS VON IKONIUM, *Iambi ad Seleucum* (PTS 9, 29-40). Cf. ROSSIN, Amphilochius, 131-157.

The wife is the only one who has the strength and virtue to influence her husband for the good:

> I could bring you the example of many men who are coarse and without discipline, whom their women have made polite and civilized. The woman is the man's companion at the table, in bed, in the procreation of children: she is the confidante of his secrets, his initiatives and what else? In everything at her husband's side, she is united to him as the body to the head. She will render more service to her husband than anyone else, if she is honest and reasonable. (*Homily 61 on the Gospel of John*, 2)

In the context of contrasting the innate virtues of men and women, Chrysostom mentions the figure of Judith. She, too, thus enters the list of the "holy women" of the Bible, who have been able to influence the lives of men:

> She has the power to direct towards virtue or towards great evils. Like the one who killed Absalom, the one who killed Ammon, the one who was about to kill Job; the one who saved Nabal from death; the one who saved the people from total annihilation. And then Deborah and Judith, who accomplished the accomplishments proper to male leaders (ἀνδρῶν στρατηγῶν κατορθώματα ἐπεδείξαντο). And many other women. (*Homily 61 on the Gospel of John*, 3)

In the rhetorical construction of the *Homily*, the women mentioned seem to be united by one factor: courage. Upon closer inspection, however, some details do not quite correspond to the biblical narrative. Absalom, David's son, was not killed by a woman, but by Joab, a faithful general of David's army (cf. 2 Sam 18:14-15); Job's wife was not about to kill him, but rather was about to dissuade him from remaining faithful to God (cf. Job 2:9-10). Decidedly more fitting are the references to Abigail, who saves her husband Nabal from death at the hands of David (cf. 1 Sam 25:1-44), and Esther, who saves her people by risking intercession with King Ahasuerus (cf. Esth 4:11.16; 5:1-5). The first woman of the last couple is Deborah. As a prophetess and judge of Israel, she reveals to the fearful Barak that the victory over Sisera, leader of the Canaanite army of Jabin, will not be his but that of the woman, Jael (Judg 4:1-24). And finally, Judith is mentioned. The theme of Judith's courage runs through the entire second part of the book, right from her first speech, which ends with these words: "Listen to me! I will do something that will go down from generation to generation among the descendants of our race" (Jdt 8:32). It is still because of her courage that the risky mission of seducing and killing the enemy general is

successful (cf. Jdt 10:1–13:10), as is her military strategy against the enemy army (cf. Jdt 14:1-5). Moreover, the importance that Chrysostom assigns to Judith seems to be confirmed by the fact that he gives her seventh place in the list of biblical women considered outstanding for their courage.

Ultimately Chrysostom's reasoning is meant to be encouraging for women, but to modern ears it may raise suspicion of sexism: these biblical figures are indeed cited as exemplary, but still within a fundamentally masculinist framework. The continuation of the *Homily* maintains the same parenthetic and spiritual tone. It repeats an invitation to the women to be humble and consistent in their husband's eyes:

> Therefore, if you want to please your husband, adorn your soul with chastity, piety and care for the house (κόσμει τὴν ψυχὴν σωφροσύνῃ, εὐλαβείᾳ, προστασίᾳ οἰκίας). These are the things that remain most and do not pass away. (*Homily 61 on the Gospel of John*, 3)

Conclusion

In the canon of the Christian East, even during the "golden age" of the fourth century CE, the status of the book of Judith was still in flux. The reason was presumably linked to the influence of the Hebrew biblical canon, which did not contain the Greek book of Judith. On the one hand, some Fathers from ancient Palestine, such as Epiphanius of Salamis, indeed assumed priority of the twenty-two books of the Hebrew canon. Cyril of Jerusalem, on the other hand, while leaning toward the "short" canon, notes the importance of the Greek Old Testament books which were already used in the Church: he therefore seems to leave the door open to the so-called "deuterocanonical" books. A similar position is found in Egypt, in the works of Athanasius: for him the book of Judith is among the books which are "not canonized, but considered to be known by the Fathers" (*Festal Letter 39*). Finally, in Cappadocia, Amphilochius of Iconium does not mention the book of Judith at all.

In the few cases in which the Eastern Fathers explicitly quote from the book of Judith, some differences are notable. No methodical commentary on the biblical text is found, but rather references to certain passages which function to support the argumentation in the specific topics chosen by their authors. In the case of Basil of Caesarea or Eusebius of Caesarea, the quotation from the book of Judith comes in support of the theological and Trinitarian argumentation, which starts with the idea of God the Father Creator. But above all, the heroine

of the book is credited with some important personal qualities: Serapion of Thmuis and John Chrysostom highlight her faith and courage; for Methodius of Olympus, Judith is to be praised for acting astutely but also for having chosen chastity; finally, Serapion argues that her beauty was an instrument in God's hands.

In summary, the evidence collected does not allow us to argue that the book of Judith circulated widely among the Eastern Fathers of the Church of the fourth century CE as it happened in Western Christianity. Indeed, probably because of the spread of the Greek biblical canon, the Western Church Fathers show no difficulty in including the book of Judith in their biblical canon and in interpreting it mainly typologically[20]. On the other hand, as we have demonstrated, in the (few) cases in which Eastern Fathers quote the unique narrative of Judith, they interpret it as they would any other biblical book in the canon. They consider the story to be historically true, but also interpret it allegorically and typologically, demonstrating that Judith is for the Christian believers an exemplary figure in both her ethics and faith.

Bibliography

AMPHILOCHIUS VON IKONIUM: *Iambi ad Seleucum* (PTS 9). Edited by Eberhard Oberg, Berlin: de Gruyter, 1969.

ATHANASIUS: *Ta heuriskomena panta - Opera quæ extant*. Vol. II (PG 26). Edited by Jacques-Paul Migne, Imprimerie Catholique: Paris, 1857.

BASILE DE CESAREE: *Sur le Saint-Esprit* (Sources Chrétiennes 17). Edited by Benoît Pruche, Paris: Cerf, 1968.

BASILIUS: *Ta heuriskomena panta - Opera omnia quæ extant*. Vol. IV (PG 32). Edited by Jacques-Paul Migne, Imprimerie Catholique: Paris, 1857.

CANDIDO, Dionisio: *Giuditta. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 32), Cinisello Balsamo, MI: Paoline, 2020.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE: *Le Stromates IV* (SC 463). Edited by Anneweis van den Hoek, Paris: Cerf, 2001.

CYRILLUS: *Ta heuriskomena panta - Opera quae extant omnia* (PG 33). Edited by Jacques-Paul Migne, Imprimerie Catholique: Paris, 1857.

EPIPHANIUS: *Ta sôzomena panta - Opera quæ reperiri potuerunt omnia*. Vol. I (PG 41). Edited by Jacques-Paul Migne, Imprimerie Catholique: Paris, 1863.

EPIPHANIUS: *Ta sôzomena panta - Opera quæ reperiri potuerunt omnia*. Vol. II (PG 42). Edited by Jacques-Paul Migne, Imprimerie Catholique: Paris, 1863.

[20] Cf. CANDIDO, *Giuditta*, 251-278.

EUSEBE DE CESAREE: *Histoire Ecclésiastique*. Vol. I (SC 31). Edited by Gustave Bardy, Paris: Cerf, [31]1993.

EUSEBIUS, *Die Chronik* (GCS 20). Edited by Josef Karst, Leipzig: J.C. Hinrich, 1911.

EUSEBIUS: *Ta heuriskomena panta - Opera omnia quæ exstant*. Vol. I (PG 19). Edited by Jacques-Paul Migne, Imprimerie Catholique: Paris, 1857.

FILIPPI, Alfio – LORA, Erminio (eds.): *Enchiridion Biblicum*, *Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Bologna: EDB, 1993.

GERA, Deborah Levine: *Judith* (CEJL), Berlin: De Gruyter, 2014.

GIROLAMO: *Gli uomini illustri. De viris illustribus* (BPat). Edited by Aldo Cerasa-Gastaldo, Bologna: EDB, [2]2008.

KANNENGIESSER, Charles: *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Leiden – Boston: Brill, 2006.

MÉTHODE OF OLYMPUS: *Le Banquet* (SC 95). Edited by Herbert Musurillo – Victor-Henry Debidour, Paris: Cerf, 1963.

MONTAGUE, George T.: *The Books of Esther & Judith*, New York: Paulist, 1973.

ORIGEN: *Philocalie 1-20 Sur les Écritures et La Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne* (SC 302). Edited by Marguerite Harle – Nicholas de Lange, Paris: Cerf, 1983.

ORIGENES: *Buch V-VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet* (GCS 3). Edited by Paul Koetschau, Leipzig: J.C. Hinrich, 1899.

PATRES ÆGYPTORUM: *Scripta quæ supersunt* (PG 40). Edited by Jacques-Paul Migne, Imprimerie Catholique: Paris, 1863.

ROSSIN, Elena: Amphilochius of Iconium and the biblical canon 'Contra Haereticos', *StPat* 43/2 (1996) 131-157.

SERAPION of Thmuis: *Against the Manicheans and Pastoral Letters*. Edited by Oliver Herbel, Strathfield: St. Pauls Publications, 2011.

WILLIAMS, Frank: *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*, Leiden: Brill, 1987.

WILLS, Lawrence M.: *Judith* (Hermeneia), Minneapolis, MN: Fortress Press, 2019.

Zhrnutie

Štúdia skúma odkazy (alebo ich absenciu) na Knihu Judita v dielach cirkevných otcov žijúcich v rôznych oblastiach kresťanského Východu v štvrtom storočí pred n. l.: Metódia, Euzébia, Cyrila a Epifánia v Palestíne; Serafiona a Atanáza v Egypte; Bazila a Amfilokia v Kapadócii; a Jána Zlatoústeho v Sýrii. Na rozdiel od západného kresťanstva diela cirkevných otcov kresťanského Východu nedosvedčujú ustálenú recepciu či rozsiahlu cirkuláciu Knihy Judita. Mohlo to byť spôsobené vplyvom hebrejského biblického kánona, ktorý neobsahuje grécku Knihu Judita, hoci grécky biblický kánon bol známy. V danom období otcovia východnej cirkvi poskytujú z Knihy Judita síce málo citácií, ale zato

významných: z knihy sa necituje za účelom jej interpretácie, ale jednotlivé pasáže sú vybrané, aby slúžili na podporu teologickej a morálnej argumantácie.

Kľúčové slová: Kniha Judita, východní otcovia, Septuaginta, dejiny recepcie, biblický kánon.

Summary

The essay examines the references (or their lack) to the book of Judith in the works of the Church Fathers living in different areas of the Christian East in the fourth century CE: Methodius, Eusebius, Cyril, and Epiphanius in Palestine; Serapion and Athanasius in Egypt; Basil and Amphilochius in Cappadocia; and John Chrysostom in Syria. Unlike in Western Christianity, the works of the Church Fathers of Eastern Christianity do not testify to a secure reception and wide circulation of the book of Judith. This seems to be due to the influence of the Hebrew biblical canon, which did not contain the Greek book of Judith, although the Greek biblical canon was known. In that period the Fathers of the Eastern Church provide few but significant quotations from the book of Judith: it is not quoted to be commented in itself, but the passages chosen serve as support for theological and moral argumentation.

Keywords: Book of Judith, Eastern Fathers, Septuagint, History of reception, Biblical canon.

Dionisio Candido
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Salzburg
SALZBURG, Österreich
dionisio.candido@sbg.ac.at
0000-0001-7074-9912

The Interconnection between the Emmanuel Theme and the Forgiveness of Sins Theme in the Gospel of Matthew

Paul Kunjanayil

Introduction

The Emmanuel theme has been one of the most discussed themes in the Gospel of Matthew. Several aspects of it are yet to be brought to light, however. One such feature is its interconnection with the forgiveness of sins theme. The link between the Emmanuel theme and the theme of the forgiveness of sins is found from the very beginning of the Gospel in Matt 1:21-23. In the middle of the Gospel in 18:1-35, the members of the church are encouraged to forgive one another and this forgiveness is connected to the Emmanuel theme. Finally, the institution of the Eucharist brings to fore the forgiveness of sins achieved by the pouring out of the blood of Jesus and connects it to his eschatological presence (26:26-29). Thus, the link between the Emmanuel theme and the theme of the forgiveness of sins is systematically developed in the course of the gospel narrative. This paper aims at exposing this development. In order to achieve this end, this study focuses on the gospel passages, where both the two themes appear interconnectedly.

1 Introducing the Link between Presence and Forgivness

The link between the Emmanuel theme and the theme of the forgiveness of sins theme is introduced in 1:21-23. These verses belong to the pericope dealing with the birth of Jesus Christ (vv. 18-25). In order to demonstrate the connection between these themes, the evangelist creates a beautiful parallelism between v. 21 and v. 23 and places the reference to the fulfilment of the prophecy (v. 22) between them:

Matt 1:21	Matt 1:22	Matt 1:23
		[23a] ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει
[21a] τέξεται δὲ υἱόν,		[23b] καὶ τέξεται υἱόν,
[21b] καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν·	[22] τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος·	[23c] καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ,
[21c] αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.		[23d] ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.

The parallelism consists in the prediction of the birth of a son using the verb τέξεται (vv. 21a.23b), the naming of the child using future tense of the verb καλέω and a name (vv. 21b.23c), and finally the explanations attached to these names (vv. 21c.23d)[1]. Through this parallelism the themes of forgiveness of sins (v. 21) and God's presence (v. 23) together with their interconnectedness are well introduced into the gospel narrative. The mention of the fulfilment of the prophetic promise in v. 22 shows that the conception the child is according to the will of God.

It is notable that the Emmanuel theme and the forgiveness theme are put forward in connection with the names Ἰησοῦς and Ἐμμανουήλ. While v. 21 lays down the child's mission of "saving his people from their sins" as the reason for giving the name Jesus, v. 23 gives the meaning of the name Emmanuel "God with us." These names themselves hint to the purpose of the birth of the child. In the biblical background, the proper names are noteworthy. The name denotes the person, establishes his identity, defines his mission, and is a part of him. It can often be said: "As a man is named, so is he" (cf. Gen 3:20; 4:1; 5:29; 28:17.19; 1 Sam 25:25; etc.). Those who received their name directly from God were usually considered to be important and righteous people[2]. The name was something real, so that to be called something was tantamount to being it[3]. This is true in the case of the names Ἰησοῦς and Ἐμμανουήλ.

[1] The close affinity between these verses makes one think that the evangelist structured Matt 1:21 after the prophecy of Isa 7:14 LXX quoted in Matt 1:23. As a result, it is made clear that Jesus's origin is located in the purpose of God, which is manifested centuries ago in the prophecy of Isaiah; cf. CARTER, Evoking Isaiah, 508.

[2] DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* I, 210.

[3] SCHMIDT, καλέω, 489.

The name Ἰησοῦς sheds light on the mission of the child to be born, as is evident from Matt 1:21c. The fullness of the being and mission of Jesus may be seen in his name[4]. The name Ἰησοῦς is not the choice of Joseph, but the decision of the Lord expressed through the angel[5]. It belongs to the very essence of Jesus' being and acting, and everything he does in the Gospel must be understood ultimately against its background[6]. In v. 21, the knowledge of the etymological sense of the name Ἰησοῦς via its Hebrew root is taken for granted, because the reason for giving this name is introduced using γάρ without further explanation[7]. The Greek name Ἰησοῦς is the equivalent of the Hebrew name יֵשׁוּעַ, which is the post-exilic shorter form the name יְהוֹשֻׁעַ[8]. The name יְהוֹשֻׁעַ is probably the combination of the name of the Lord יְהוָה and the noun יְשׁוּעָה, "salvation" derived from the verb יָשַׁע, "to save" or "to deliver," together meaning "Yahweh is salvation"[9]. The same signification of name יְהוֹשֻׁעַ appears to be evoked by the evangelist owing to the fact that he applies the verb σῴζω in relation to the name "Jesus" in v. 21. Thus, the name Ἰησοῦς aptly evokes the saving character of Jesus[10] and it has paramount importance in the Gospel. At every occurrence of the name Ἰησοῦς in the Gospel, the evangelist silently proclaims that it is the same Jesus who is promised in v. 21 is at work here in order to save his people.

---

[4] BIETENHARD, ὄνομα, 254, 272.

[5] KJAER-HANSEN, What's in Jesus' Name?, 27.

[6] BAUER, The Kingship of Jesus, 310.

[7] This may indicate that this etymological knowledge had already become a part of common tradition of a Greek speaking church and Matthew's community was was not an exception; cf. HAGNER, *Matthew 1–13*, 19; FERDA, The Soldiers' Inscription, 227; KJAER-HANSEN, What's in Jesus' Name?, 27. Cf. Sir 46:1; b. Sota 34b. Cf. also Philo, *Mut* 121, which explicates the relationship between the name Joshua and salvation.

[8] Twice this name appears in *plene scriptum* יְהוֹשׁוּעַ (Deut 3:21; Judg 2:1). The most important person who is called יְהוֹשֻׁעַ in the OT is the son of Nun. He appears in the books of Exodus, Numbers, Deuteronomy, most often in Joshua, Judges, and in 1 Kings 16:34; 1 Chr 7:27; Sir 46:1. The postexilic text Neh 8:17 presents him as יֵשׁוּעַ. Two other men with this name are found in 1 Sam 6:14 and 2 Kgs 23:8. There is also the mention of a Levite with this name in 2 Chr 31:15.

[9] BDB, 221; NOTH, *Die israelitischen Personennamen*, 106-107; LACHS, *A Rabbinic Commentary*, 6; HAGNER, *Matthew 1–13*, 19. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 53; GUNDRY, *Matthew*, 23; HENDRICKX, *The Infancy Narratives*, 34. There is also a possibility that יְהוֹשֻׁעַ may be composed of יְהוָה and שׁוּעַ, "help," meaning "Yahweh is help"; cf. *HALOT* II, 397; BROWN, *The Birth of the Messiah*, 131.

[10] DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* I, 209. In Matt 8:25; 9:21-22; 14:30; and 27:42, the verb σῴζω used in relation to Jesus' saving activity.

The etymology of the name Ἐμμανουήλ is also significant. It is the Greek transliteration of the Hebrew name עִמָּנוּ אֵל, meaning "God with us." עִמָּנוּ אֵל can also be a formula to express the divine presence[11] and it gives voice to God's guidance and assistance to the prominent Israelites[12]. The notion that God is with human beings, personally and collectively, is very prominent in the OT. In over 100 passages, the OT makes statements concerning the presence of the Lord with individual men or with groups in the past, present, and future, without further specifying how the Lord was with them. These statements appear in the form of a direct divine address as promise and pledge. They appear also as promise, prayer, wish, or a statement by man[13]. It encompasses the entire content of the Israelite certainty that God is with them, which is a fundamental aspect of their faith in the Lord[14]. This faith in God's presence with them is confirmed by the specific examples in Exod 3:12; Ps 46[45]:8.12; Isa 7:14; 8:8, 10; cf. Ps 23[22]:4; Amos 5:14; etc. The name Emmanuel also brings to mind the promise of the Lord to be with David and his descendants (2 Sam 7:9; cf. 1 Kgs 1:37; 11:38; Ps 46[45]:8, 12; 89[88]:22.25; Mic 3:11)[15].

[11] *HALOT* II, 839b; *THAT* II, 326-328. For a detailed study, cf. PREUSS, … ich will mit dir sein!, 139-173. Coggins, however, considers it as a prayer for deliverance; cf. COGGINS, Isaiah, 445. The view of Coggins can hardly be right against the context of Isa 7:14 because it is a prophecy of giving a sign.

[12] DE JONGE, Emmanuel, 299-300. A different explanation is found in Zimmermann who suggests an emendation to this name so that it reads עַם נוֹאַל, "foolish people"; cf. ZIMMERMANN, The Immanuel Prophecy, 157. This cannot be justified since it does not take into account Isa 8:8, 10, where עִמָּנוּ אֵל is repeated; cf. WILDBERGER, *Isaiah 1–12*, 286. עִמָּנוּ together with יְהוָה is used as a prayer or wish in Judg 6:13; 1 Kgs 8:57; 2 Chr 32:8 and as an affirmative statement in 2 Chr 13:12. יְהוָה צְבָאוֹת עִמָּנוּ (Ps 46[45]:8, 12) is a refrain in the ancient confident song of Zion sung by the people in the cult and an affirmation of assurance uttered by those who lived in the city of God. It is a guarantee of divine protection in the present and in the future whenever the floods of chaos or the invasion of the nations broken in against God's people (cf. Isa 8:8-10); cf. PREUSS, אֵת, עִם, 458-459.

[13] A detailed study of the OT statements concerning the presence of the Lord including verse references can be found in PREUSS, אֵת, עִם, 450-454.

[14] PREUSS, אֵת, עִם, 458.

[15] WATTS, *Isaiah 1–33*, 101; WILDBERGER, *Isaiah 1–12*, 311-312; COLLINS, The Sign of Immanuel, 230. Barton connects Immanuel to Isa 8:8 and 9:6-7 and says that the Palestinian area is named after him as the Lord of the whole land of Israel (8:8), and he does correspond to the proclamation of the child as mighty God (9:6) and has no end to the increase of his government on the throne of David (9:7); cf. BARTON, Right Questions, 75.

Matt 1:21 and 23 are so important that they can be treated as the two lenses of the spectacles with which the entire Gospel is to be read. These two verses together form the programmatic statements in the Gospel of Matthew[16]. Jesus, who saves his people from their sins, is Emmanuel, God with us[17]. The entire Gospel of Matthew is a presentation of the realization of these two missions in the life of Jesus. All his teaching, preaching, healing, passion, death and resurrection narrated in the Gospel presents him as Saviour and Emmanuel[18]. It is worth noting that vv. 21.23 are referred together again in 18:1-35 and 26:26-29.

2 The Community Discourse in Matt 18:1-35

The interconnectedness between the forgiveness in the Christian community and Jesus' presence is elaborated nowhere else in the Gospel as in the Community Discourse[19]. The Discourse include the Emmanuel motif in v. 20 and an elaborate teaching on forgiveness, and thereby it is closely associated with 1:21-23. By promising to be in the midst of his disciples, Jesus explicitly makes the claim that he himself is the Emmanuel of 1:23. By repeating the noun τὸ ὄνομα,

[16] The importance of Matt 1:21 together with its function of forming prelude to the Gospel's later themes is well accepted in the scholarly circles. For example, Repschinski considers v. 21 as προοίμια that prepares a roadmap for the reader; REPSCHINSKI, 'For He Will Save', 250-265. Carter, noting position of v. 21 in the beginning chapter of the Gospel, states that it exercises a literary primary effect, because it shapes its audience's expectations, understandings, and questions throughout the work; CARTER, *Matthew*, 76, 85-86. Blanton, going further, tries to show that the theme introduced in v. 21 permeates the whole Gospel since Jesus is presented as saving people from sins through his preaching on the observance of Torah, healing activity and death on the cross. All these three themes are spread throughout the Gospel and it shows the importance of 1:21; cf. BLANTON, Saved by Obedience, 396-413. A detailed study of the Gospel would prove that it is not v. 21 alone, but both vv. 21 and 23 together function as the key verses in the Gospel of Matthew.

[17] A similar view is implied in Carter who writes: "… with the definitive statements of his God-given commission to save from sins and manifest God's presence (1:21-23)"; CARTER, Jesus' 'I Have Come' Statements, 47.

[18] Davies and Allison find a similar connection between the presence and the saving work of Jesus. In their words, "Jesus' revelatory imperatives and abiding presence (Matt 18:20; 28:20) are salvific in so far as they encourage and enable believers to obtain the 'better righteousness' (5:20)"; cf. DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* I, 210.

[19] The designation Community Discourse (*Gemeinderede*) is based on the view that this discourse in general deals with the relations among members of the Christian community, namely, humility, avoidance of giving scandal to others, and the importance of forgiving; cf. HAGNER, *Matthew 14–28*, 514; SURLIS, *Risen Christ*, 69; NYGAARD, *Prayer*, 49.

18:20 recalls the double command of naming the child in 1:21.23. By introducing the verb ἁμαρτάνω in 18:15, 21, the evangelist refers back to ἁμαρτία in 1:21.

2.1 The Emmanuel Theme in Matt 18:20

The core of the discourse in 18:1-35 is the Emmanuel theme in v. 20, in which Jesus ensures his presence among the disciples gathered together in his name. The verse is characterized by a grand structure:

a. οὗ γάρ		a[1]. ἐκεῖ
b. εἰσιν	συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα	b[2]. εἰμι
c. δύο ἢ τρεῖς		c[3]. ἐν μέσῳ αὐτῶν

The structure of the verse reveals the central position of the phrase συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα[20]. There exists precise adverbial-verbal parallelism between the elements preceding and following this phrase. The paramount importance of the gathering of the disciples in the name of Jesus in realizing the presence of Jesus seems to be highlighted by this structure. Jesus' presence offered here is communitarian. The immediate reference of δύο ἢ τρεῖς is found in δύο in v. 19, which in turn refers back to ἕνα ἢ δύο and δύο μαρτύρων ἢ τριῶν in v. 16. In all these cases, the referent may be any one of the members of the church[21]. The middle voice of συνηγμένοι demonstrates that this gathering should be voluntary, in their own interest, and free from any form of external persuasion. The evangelist frequently employs the verb συνάγω for the gathering of the people[22]. Whenever the various Jewish leaders gather together in Matthew, their gathering is sinister and opposes the will of God and his Messiah (2:4; 22:34.41;

[20] The proposal of this structure is indebted to KUPP, *Matthew's Emmanuel*, 180. Note, however, the slight change made in the structure given here in separating συνηγμένοι from δύο ἢ τρεῖς and placing it with εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα in the middle.

[21] δύο ἢ τρεῖς in v. 20 evokes Deut 19:15 that necessitates two or three witnesses to constitute a quorum for proper corroboration. Cf. also Matt 26:59-60; Mark 14:55-60; 2 Cor 13:1; 1 Tim 5:19; Heb 10:28. The Judaic tradition originally required at least ten men to form the smallest autonomous community commonly known as מִנְיָן (cf. Exod 18:21.25; 2 Macc 5:27; CD 13:1-2; 1QS 6:6; *m. Meg* 4,3; *m. Sanh* 1,3.6; Josephus, *B.J.* 2.146). The minimal requirement was gradually reduced to two and finally to one, as seen in *m. Avot* 3,2. Such a later stage is probably reflected also in Matt 18:20; FLUSSER, I Am in the Midst, 518.

[22] Cf. Matt 2:4; 3:12; 6:26; 12:30; 13:2.30; 18:20; 22:10.34.41; 25:32.35.38.43; 26:3.57; 27:17.27.62; 28:12.

26:3.57; 27:17.62; 28:12)[23]. In contrast, *συνάγω* in 18:20 is used for the followers of Jesus. This verb is syntactically related to the verb *συμφωνέω* in v. 19[24]. The gathering together of the disciples envisaged by the verb *συνάγω* is impossible without the unity and harmony entailed in the verb *συμφωνέω*[25]. The evangelist, by placing both verbs in parallel position, demonstrates that in order to have the presence of Jesus, there should be unity among those coming together in his name. The textual context of v. 20 offers the hint to achieving the unity. First of all they should humble themselves like children (vv. 3-4). Also, they should accept those who humble themselves (v. 5). They should not cause scandal to the little ones who believe in Jesus (vv. 6-9); they should not despise any of them (v. 10) or let them perish (vv. 12-14).

At the same time it is to be noted that what is meant in v. 20 is not a mere lose gathering of the disciples. The prepositional phrase *εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα* determines the nature of this gathering[26]. A gathering together in the name of Jesus stands for an act done for the sake of Jesus[27]. It is a gathering according to

[23] KUPP, Matthew's Emmanuel, 86.

[24] The syntactical parallelism in Matt 18:19-20 is visible from the following comparison: *ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται* (v. 19a) // *οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα* (v. 20a); *γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς* (v. 19b) // *ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν* (v. 20b). In vv. 19-20, main clauses and subordinate clauses are arranged in parallelism. Both subordinate clauses present the prerequisites necessary for the realization of the content of the main clauses.

[25] Authors who detect a similar relationship between these verbs include KUPP, *Matthew's Emmanuel*, 186; SURLIS, *Risen Christ*, 84; etc. Gatti goes to the extent of saying that from the strategic position of the verb *συμφωνέω*, it can be concluded that the emphasis in Matt 18:19 is on harmony in the community rather than on asking; GATTI, Fraternità, 41.

[26] *εἰς τὸ ὄνομα* is not found in the other Synoptic Gospels. The various references in Matthew use *τὸ ὄνομά μου* (Matt 10:22; 18:5; 19:29; 24:5.9), but *εἰς τὸ ὄνομά μου* of 18:20 is matched only by 28:19; cf. NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, 750. Elsewhere Matthew uses *διά*, *ἐπί*, and *ἕνεκεν* together with the name of Jesus (10:22; 18:5; 19:29; 24:5.9). The use of the name of Jesus in 18:20 is different from that of 7:22 and 24:5. In 7:21-23, "your name" probably means "in the power of your name" or "by your authority," while "in my name" in 24:5 must mean a good deal more. The one who come in the name of Jesus in 24:5 is trying to make himself out to be Jesus or a Messianic figure; cf. DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* I, 715-716; cf. also DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* II, 789.

[27] Cf. also Matt 10:41.42; 28:20; Heb 6:10. In the NT, the name, person and work of God are, with various differentiations, inseparably linked with the name, person and work of

the will of God. Christ is the motivating force behind this gathering[28]. It also means that the name of Jesus provides the uniqueness of this gathering[29]. It signifies the allegiance of the disciples to Jesus and it is also their mark of identity[30]. The style of the gathering, however, is not clear[31]. On historical-critical grounds, it is not confined to a single category such as prayer, the Eucharist, or a judicial gathering[32].

Matthew uses the expression οὗ...ἐκεῖ in order to describe the location of the gathering[33]. It can stand for a location which is both specific and mobile. It is specific because the promise is given to the community that gathers in a place[34]. It is mobile in the sense that wherever the community is, there the presence of Jesus resides. So the promise contains both localization and globalization[35]. This also may imply that the saying can apply to more situations than the agreement in prayer in v. 19[36]. Church is unique according to v. 20 because it is capable of having Jesus' presence[37].

The close ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν contains the Emmanuel motif in v. 20[38]. Whereas the evangelist uses the preposition μετά to provide the Emmanuel motif elsewhere in the Gospel, it is the phrase ἐν μέσῳ here. The implication of this

Jesus Christ (for example, Matt 23:39; Mark 11:9; Luke 1:49; Acts 15:17; Rom 9:17; 10:13; 15:9; 2 Tim 2:19; Rev 11:18; 15:4; etc.); cf. BIETENHARD, ὄνομα, 273-274.

[28] A similar case can be found in Heb 6:10. Here God is the basis of the acts of love; cf. BIETENHARD, ὄνομα, 274-275.

[29] For a similar view, PIETRO, Matteo 18,20, 176.

[30] KUPP, *Matthew's Emmanuel*, 191. Davies is of the view that the promise in v. 19 will be fulfilled only if the disciples live as Jesus lived; cf. DAVIES, *Matthew*, 145.

[31] FRANKEMÖLLE, *Jahwe-Bund*, 35-36.

[32] KUPP, *Matthew's Emmanuel*, 188. A slightly different view is found in Sievers who notes that the verb συνάγω, in its general NT use, is rarely used for liturgical assemblies. In Matthew, too, it has never such a connotation; cf. SIEVERS, 'Where Two or Three…', 177.

[33] For the similar use of οὗ … ἐκεῖ, cf. Hos 2:1 LXX; Rom 9:26.

[34] A similar view can be found in Schreiner who sees a spatial dimension in ἐκεῖ in the promise of the presence here. He emphasizes that the people in a *place* are given the promise; cf. SCHREINER, *The Body of Jesus*, 146.

[35] Schreiner goes to the extend of considering that Jesus so identifies with his church, that they are one. For his argument, cf. SCHREINER, *The Body of Jesus*, 146-147 and 149-150.

[36] THOMPSON, *Matthew's Advice*, 196.

[37] SCHREINER, *The Body of Jesus*, 145.

[38] ἐν μέσῳ in Matt 18:2.20 forms an inclusio making vv. 1-20 into a single unit. In the same manner, the noun ἀδελφός and the verb ἀφίημι in vv. 21.35 form an inclusio for the unit vv. 21-35.

phrase can be understood with help of its use elsewhere in the Gospel in 10:16; 14:6; 18:2. In all these cases, ἐν μέσῳ is employed in order to sharpen the focus on the persons in discussion by virtue of their position in the midst of others[39]. The phrase πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων (10:16) indicates the dangers awaiting the disciples in their mission and the severity of persecutions they will have to confront. They may feel so helpless as sheep in the midst of wolves. Matt 14:6 pictures the dance of Herodias' daughter amidst Herod and his company. Her dance is so impressive that Herod swears to grant her whatever she might ask. In 18:2, Jesus calls a child and places it in their midst[40]. This action of Jesus makes the presence of the child thoroughly experiential to the disciples. This presence is so real that they can see, hear and touch the child. All these instances of presence include physical proximity and personal encounter. The same tone is maintained also in v. 20. By using ἐν μέσῳ αὐτῶν here, the evangelist seems to emphasize that the presence of Jesus among his disciples is so actual and genuine[41]. It involves a close personal relationship between Jesus and his disciples. Thus, God's presence in the life and ministry of Jesus anticipated in 1:23 is realized precisely in 18:20. This is not a mere concept, but a reality having also affective dimensions.

Jesus' promise of the presence ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν is linguistically close to the OT promises of the Lord in Joel 2:27 and the Lord's presence with the people of Israel through the Ark of the Covenant in 1 Sam 4:3. Matthew seems to say that Joel's prophecy as well as the saving presence of the Lord in the Ark of the Covenant is fulfilled in Jesus presence in the church gatherings. Just as the Lord abided among the people of Israel, now Jesus abides in the community which is gathered together in his name. There exists similarity between Matt 18:20 and *m. Av* 3:2, which ensures Shekhina between two persons who engage with Torah. This indicates that, for the evangelist, Jesus' name is so important as the Torah, and his presence is equivalent to the Shekhina. Verse 20

[39] Mark and Luke use ἐν μέσῳ to describe the relative positions of inanimate objects. Matthew, however, in parallel texts avoids ἐν μέσῳ for inanimate objects (for example, Matt 14:24/Mark 6:47; Matt 13:7/Luke 8:7; Matt 26:58/Luke 22:55); cf. KUPP, *Matthew's Emmanuel*, 189, n. 44.

[40] SURLIS, *Risen Christ*, 72.

[41] *Pace* Kupp, who believes that the presence here is enigmatic and also paradoxical because the child in Matt 18:2, the visual symbol of the little ones, indicates that the content of Jesus' presence is both the humility and status of the socially powerless, and the authority of heaven and earth (cf. 28:18); cf. KUPP, *Matthew's Emmanuel*, 189.

has a role to play both in the immediate and wider context of the Gospel. In its immediate context, Jesus' presence becomes not only the basis of authority with which the church (ἐκκλησία) acts and makes decisions[42], but also the guarantee for the answering of the prayers of the disciples by the heavenly Father[43]. It is the presence of Jesus that gives authority to church gatherings.

2.2 The Forgiveness Theme in Matt 18

In its immediate context, the presence motif in v. 20 stands in between the teachings concerning reconciliation (vv. 15-18) and forgiveness (vv. 21-35). The saying of Jesus in vv. 19-20 are linked to the preceding verses in vv. 15-18 that deal with correcting a brother who sins. If a brother sins against them, they have to try to win him back. Above all, they should strive for reconciliation with those who sin against them[44]. They should also forgive their brothers unconditionally (vv. 21-22; cf. vv. 23-35)[45]. The mention of forgiving a sinful brother (cf. the verbs ἁμαρτάνω in vv. 15.21 and ἀφίημι in vv. 21.27.32.35) in the textual context of v. 20 is very significant because it refers back to 1:21.23, which presented Jesus' missions of saving his people from their sins and being Emmanuel in parallel relationship.

The subject of ἁμαρτάνω both in 18:15.21 is ὁ ἀδελφός, probably a member of the community[46]. Both the two verses deal with the necessity of forgiving (ἀφίημι) a brother who sins. While vv. 15-18 instructs that one should try every possible way to win back a brother who sins, vv. 21-22 reminds of the need for

[42] KUPP, *Matthew's Emmanuel*, 182. In the opinion of Schreiner, Matt 18:18-20 gives grounds, or reason, for the transaction between heaven and earth. What is bound or loosed on earth is done in heaven because of the presence of Jesus. The two spaces converge through the presence of Jesus according to Matthew; SCHREINER, *The Body of Jesus*, 144.

[43] KONRADT, Whoever Humbles Himself, 131.

[44] Matt 18:15-22 is strongly bound together by the repetition of the verb ἁμαρτάνω and the noun ἀδελφός (vv. 15.21), and the numerals δύο (vv. 16.19.20) and τρεῖς (vv. 16.20). It is also significant that the theme of forgiveness permeates the Gospel of Matthew in several ways. It presents the Christ-event as effecting divine forgiveness (1:21; 20:28; 26:28). It also gives importance to interpersonal forgiveness (6:12.14-15; 18:15-35; cf. 5:23-25.38-39.43-44); cf. ROITTO, Forgiveness, 187.

[45] The willingness to forgive one another as many seventy times seven may be heard as a reversal of the chest-thumping boast of Lamech in Gen 4:23-24; HAYS, *Echoes*, 124.

[46] TREBILCO, *Self-Designations*, 53-54.

forgiving unconditionally[47]. The utmost importance of forgiving is evident in the repetition of the verb ἀφίημι five times in vv. 12-35[48]. The setting of Jesus' promise of his presence (v. 20) against this textual background seems to be intentional. Here the evangelist probably intends to say that without forgiving the brothers who sin, it is impossible to have the presence of Jesus among the gathered disciples. In fact, gathering in the name of Jesus without forgiving a bother who sins is null and void, since the name Ἰησοῦς fundamentally implies saving from sins. By forgiving their brothers, the disciples participate in Jesus' mission of saving his people from their sins.

By placing Jesus' promise of presence between the teachings on forgiveness, the evangelist may also establish that it is the presence of Jesus that strengthens and encourages the disciples to forgive their brothers who sin against them. By forgiving their brothers, they receive forgiveness from the Lord. This conclusion may be made from the parable of the unforgiving servant in vv. 23-35[49]. It is the king who first forgives in the parable (v. 27). The same is, then, expected from the servant. When the servant fails to do it, he is punished. The pericope ends with this lesson in v. 35, which shows that in order to attain God's forgiveness one has to forgive one's sister or brother[50]. Therefore, v. 20 together with its surrounding text establishes that Jesus' mission of saving his people from their sins requires cooperation from the community. They should forgive one another in order to attain forgiveness from the Lord. It is Jesus' presence among them that gives them the capacity to do this. Conversely, as they forgive, Jesus' presence among them becomes alive.

[47] The importance of winning back a brother who sins in Matt 18:15-18 is already emphasized in the parable of the Lost Sheep that immediately precedes it (vv. 12-14). In the same manner, the indispensable value of unconditional forgiving in vv. 21-22 is further explained in the parable of the Unforgiving Servant in vv. 23-35.

[48] It is also important to note that ἁμαρτάνω appears only twice in these verses.

[49] There is a close relationship between Matt 18:21-22 and 23-35 because both passages deal with unconditional forgiving. This relationship is enhanced by placing them within the inclusio ὁ ἀδελφός μου and ἀφήσω in v. 21, and ἀφῆτε and τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ in v. 35. Further, the verb ἀφίημι is repeated four times (vv. 21.27.32.35).

[50] The same message is conveyed vehemently also in the prayer "Our Father" (Matt 6:12.14-15). Making 18:35 closer to 6:14, the manuscripts C K W Γ Δ f^{13} 33. 565. 579. 892^{c}. 1241. 1424 𝔐 f h sy$^{(p).h}$ add τὰ παραπτώματα αὐτῶν at the end of 18:35.

3 Matthean Eucharistic Institution

The themes of the forgiveness of sins and Jesus' presence reappears side by side once again in the Gospel in 26:26-29, the Matthean Eucharistic institution narrative. The close similarity of the text of the Matthean Eucharist to Mark 14:22-25 makes us to think that Matthew drew upon his Markan source to develop this passage[51]. At certain points, however, he differs from Mark. Some of these differences may be explained in terms of his writing style[52]. On the other hand, he seems to have made some changes intentionally in line with the particular theological standpoint of the Gospel. The most distinctive among them are the insertions of the subject ὁ Ἰησοῦς[53], the indirect object τοῖς μαθηταῖς[54] and the command φάγετε that follows λάβετε in v. 26, the additions of the phrases εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν to the cup saying in v. 28 and μεθ' ὑμῶν to ὅταν αὐτὸ πίνω καινόν in v. 29, and finally the changing of Mark's ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ into ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου in v. 29 (cf. 13:43)[55]. In fact, these additions distinguish the text of Matthew from the other Eucharistic institution narratives.

[51] There exists a consensus in scholarly circles that Matthew has closely followed Mark in his narration of the institution of the Eucharist. For example, cf. KODELL, *The Eucharist*, 60; DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* III, 455; HAGNER, *Matthew 14–28*, 771; GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, 535-536; LUZ, *Matthew 21–28*, 365; BAYER, *Jesus' Predictions*, 29; etc.

[52] Matthew removes the conjunction καί in the beginning of v. 26, but uses καί between the participles λαβών and εὐλογήσας, which is an asyndeton in Mark. He refines Mark's style changing καὶ ἔδωκεν into a participle construction δοὺς, and Mark's indicative ἔπιον (v. 23) into the imperative πίετε (v. 27) which is parallel to λάβετε φάγετε (v. 26). It may indicate liturgical influence on the text. He refines καὶ εἶπεν αὐτοῖς (Mark 14:24), by changing it into λέγων and anticipating it in front of πίετε, the command before the cup. Thus, he places Jesus' words of interpretation of the cup before drinking it. Finally, ἀμήν of Mark 14:25 is omitted in Matthew for reasons difficult to explain; cf. HAGNER, *Matthew 14–28*, 771; DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* III, 464-469.

[53] The article here is anaphoric referring to the previous occurrence of this name in Matt 26:17.

[54] Kinney cites Matthew's addition of μαθηταί in Matt 26:26 as a clarification, one among 29 such uses by the evangelist; KINNEY, *Hellenistic Dimensions*, 222 and n. 20; cf. also the appendix in WILKINS, *Discipleship*, 250-252. Gundry, however, rightly considers this addition as exhibiting Matthew's interest in discipleship and it also contrasts with the betrayer Judas in v. 25; cf. GUNDRY, *Matthew*, 527-528. For a study on Matthew's use of the term μαθητής, cf. WILKINS, *The Concept of Disciple*, 126-172.

[55] KODELL, *The Eucharist*, 60.

Matt 26:26-29 is closely related to 1:21-23. Several of the features of 26:26-29 might go unnoticed, if it is not examined from the point of view of 1:18-25. An understanding of the relationships that exist between the two pericopes is very decisive to the exegesis of 26:26-29[56]. There exists two levels of relationship between them, namely, structural and semantic parallelisms.

The structural parallelism is found between 1:24-25 and 26:19, belonging to the immediate context of 26:26-29. The verse describes the disciple's preparation of the Passover:

Matt 1:24-25	Matt 26:19
ἐγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσὴφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν· καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.	καὶ ἐποίησαν οἱ μαθηταὶ ὡς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα.

The structural parallelism between 1:24-25 and 26:19 is based on the presence of the "command and execution pattern" in both texts[57]. There is a description of the command and its execution in both the two passages. 1:24-25 depicts Joseph who literally executes the command of the angel expressed in vv. 20b-21. In the same manner, 26:19 pictures the disciples who execute the command of Jesus to prepare the Passover (26:17). The same grammatical construction is visible in both places: the affirmation of the execution of the

[56] Matthew's propensity for creating intertextual connections in his Gospel is already recognized; SMIT – OLDHOFF, Matthew, 91; cf. also ALKIER, From Text to Intertext, 6-8. Here "intertextual connections" points to the relations within the Gospel between the pericopes.

[57] "The command and execution pattern" is proposed by R. Pesch in his two successive articles published in 1966 – 1967. It deals with the study on the pattern of command and execution in the OT and its application in the NT. He names this pattern *Ausführungsschema*. The OT models can be found in Exod 3:21-22; 7:6.10.20; 12:35; 40:16; etc. The pattern comprises a brief mention of the reaction of the recipient on receiving the divine command (for example, Matt 1:24a; cf. 21:6a; 26:19; 28:15), the explicit affirmation that the command has been punctiliously executed, expressed in a set formula or *Ausführungsformel* (for example, 1:24b; cf. 21:6b; 26:19b; 28:15), and a description of the execution itself, often in three co-ordinate phrases, which uses as far as possible the very words of the command (for example, 1:24b-25; cf. 21:7); PESCH, Eine alttestamentliche Ausführungsformel, 222-225.

command using the verb ποιέω in the aorist indicative tense that is followed by a subordinate clause of manner introduced by ὡς[58].

The second type of relationship that exists between 26:26-29 and 1:18-25 consists in lexical and semantic parallelisms:

Matt 1:18-25	Matt 26:26-29
[21] τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.	[26] Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον
	[28] τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν
[23c-d] καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός	[29c] ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου

In 1:21, the angel commands Joseph to name the child to be born as "Jesus," because "he will save his people from their sins." It is "Jesus" who takes the bread in 26:26. In 1:21, the reason behind the naming is the mission of the child, namely, "saving his people from their sins." Jesus makes it clear that his blood is poured out "for many" for the "forgiveness of sins." Another significant link between these two texts consists in the Emmanuel motif. In 1:23, the evangelist cites the prophecy of Isa 7:14 which is fulfilled in the birth of Jesus. He interprets the name Emmanuel as μεθ' ἡμῶν ὁ θεός. Matt 26:29 contains the promise of Jesus that he will drink anew the fruit of the vine with his disciples (μεθ' ὑμῶν) in the kingdom of his Father. These connections between 1:18-25 and 26:26-29 together with their immediate contexts are woven carefully and intelligently into the gospel story. The structural and semantic parallelisms between 1:18-25 and 26:18-19 appear to link both texts, and thereby demonstrates that the fundamental themes introduced in the former are actualized in the latter[59].

[58] In both cases, the evangelist uses the same family verbs, προστάσσω (Matt 1:24) and συντάσσω (26:17), for expressing the command. Interestingly, this command and execution pattern is found only in Matthew. Cf. the parallel verses of the disciple's preparation of the Passover in Mark 14:16 and Luke 22:13.

[59] The same can be found regarding Matt 21:1-10 where the "command and execution" pattern is found (note the command in v. 2 and its execution in vv. 6-7a). The cry ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ (21:9) demonstrates the fulfilment of the "son of David" motif and the desire to be saved.

3.1 The Forgiveness Theme in Matt 26:26-29

Though the Matthean addition of the name ὁ Ἰησοῦς in 26:26 seems to be insignificant at first glance[60], viewing this from the perspective of 1:21 would prove it to be otherwise. An important feature of 1:21 is the use of the name Ἰησοῦς in relation to the verb σῴζω in the context of the forgiveness of the sins of his people. After 1:21, these elements reappear in a significant way in the pericope of the institution of the Eucharist (26:26-29)[61]. This is of paramount importance. The insertion of the name Ἰησοῦς in 26:26 is intentional[62]. This finds support in the phrase εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν in 26:28. While Mark 1:4 presents John the Baptist as proclaiming "a baptism of repentance for the remission of sins" (βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; cf. also Luke 3:3), its parallel in Matt 3:2 has only "repent" (μετανοεῖτε), i.e., a baptism of repentance. Instead, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν is found in the institution of the Eucharist (26:28). The redactional hand of the evangelist is at work here. Matthew seems to make this change in order to associate the forgiveness of sins with Jesus' blood of the covenant at the Last Supper[63]. By inserting the name Ἰησοῦς in 26:26, the

[60] Therefore, Davis and Allison comment that Matthew adds the name Ἰησοῦς here, because Judas has just spoken before (26:25a); DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* III, 470; cf. also GUNDRY, *Matthew*, 527. If it were so, then the name Ἰησοῦς should have been inserted not in v. 26, but in v. 25c, where implied subject of the verb is already none other than Jesus himself. Also Sabourin's view that it is due to either Matthew's usual pattern of the literary reworking of Mark or the liturgical use of the institution account is also not satisfactory; cf. SABOURIN, *The Gospel according to St. Matthew* II, 865.

[61] In Matt 8:25; 9:21-22; 14:30 and in 27:42, the verb σῴζω is used in relation to Jesus' saving activity. None of these contexts, however, includes the reference to saving from sin. In 9:2-7, Jesus' ministry deals with forgiveness of sins. The forgiveness, however, is limited to a single person here. Elsewhere in the Gospel, where forgiveness of sins comes into view (12:31), the emphasis is on the gravity of the blasphemy against the Holy Spirit.

[62] No other Eucharistic institution narrative of the Synoptic Gospels mentions Jesus by name (cf. the parallel verses Mark 14:22 and Luke 22:19). The article here is anaphoric referring to previous occurrence of this name in Matt 26:17. In his Gospel, Matthew uses the name Jesus 150 times, more than the other Synoptics; cf. FERDA, The Soldiers' Inscription, 225.

[63] Therefore, the opinion of Beare that Matthew here intended to teach that forgiveness of sin is effected not by baptism of John, but by the sacrificial death of Jesus seems to be correct; BEARE, *The Gospel according to Matthew*, 509. Cf. also NOVAKOVIC, *Messiah*, 74; LEROY, *Zur Vergebung der Sünden*, 30-37; DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* III, 474; HÄGERLAND, *Jesus*, 74; SEELEY, *Deconstructing the New Testament*, 22-

evangelist probably points back to 1:21. Therefore, ὁ Ἰησοῦς here triggers the same ideas evoked in 1:21, and thereby hints that the prediction of the angel is on the way to fulfilment.

The phrase εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν forms part of the words over the cup (26:27-29). In particular, it shows the purpose of Jesus' blood which is poured out for many (τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον in v. 28). The cup contains Jesus' blood of the covenant. By using the expression τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, the evangelist connects the cup with the covenant at Sinai (Exod 24:5-8)[64]. The phrase περὶ πολλῶν is used to describe the circle of men for whom Jesus' blood is shed and has theological significance[65]. Its referent can be better comprehended with the help of Matt 1:21, where the evangelist identifies the beneficiaries of the saving activity of Jesus as ὁ λαός αὐτοῦ[66]. In as much as 1:21 is on the way to fulfilment in 26:26-29, πολλοί in 26:28 may be identified with ὁ λαός αὐτοῦ in 1:21. If πολλοί in 26:28 and ὁ λαός αὐτοῦ in 1:21 are identical, πολλοί too should have an inclusive sense, covering not just the disciples or the historical people of Israel, but rather all peoples and nations. In its normal use, πολλοί means "many," but not all, the antonym of minority, and it is to be differentiated from πάντες (or ὅλοι), "all"[67]. The NT use of the term, however, is to be understood against the background of its Hebrew counterpart רַבִּים, or the Aramaic סַגִּיאִין, both of which can have an inclusive sense, meaning "the many who cannot be counted," "the great multitude," or "all"[68]. In the same way, πολλοί has usually an inclusive sense in the NT, i.e., "all

23. In Rom 11:26-27; Heb 10:16-19 and 11:15, too, the new covenant is associated with the forgiveness of sins.

[64] While the cup saying of Matthew and Mark refer to the covenant of Sinai, Luke and Paul using ἡ καινὴ διαθήκη connect it to the new covenant in Jer 31:31-34; cf. KODELL, *The Eucharist*, 19.

[65] *Pace* Senior who considers it only of secondary importance; SENIOR, *The Passion Narrative*, 81.

[66] In relation to Jesus' mission as the son of David and son of Abraham, ὁ λαός αὐτοῦ may in the first place denote the people of Israel. This, however, does not remain to be a closed static group. In the rest of the Gospel, it manifestly includes both Jews and gentiles (Matt 4:15-16; 8:11; 21:43; 28:19 etc.).

[67] BDAG, 848-849; JEREMIAS, πολλοί, 536.

[68] Jeremias notes that רַבִּים has an inclusive sense whether with the article (1 Kgs 18:25; Esth 4:3; Isa 53:11c.12a; Dan 9:27; 11:33; 12:3), or without the article (Exod 23:2; Neh 7:2; Ps 22[21]:13.26; 35[34]:18; 40[39]:10; 109[108]:30). It has an inclusive sense also when it is used as an adjective (Ps 89[88]:51; Isa 2:2-4; 52:15; Ezek 3:6; 31:6; 38:23; Mic

consisting of many," indicating the totality[69]. It is significant to note that πολλοί is used without the article in 26:28 (cf. Mark 14:24) and also in 20:28 (cf. Mark 10:45), two passages related to the saving work of Jesus. In both of these places, the term means "all"[70]. Further, 26:28 may have textual connections with Isa 53:12 that refers to the suffering servant who "bore the sins of many" (רַבִּים)[71]. The evangelist might have opted for the word πολλοί rather than πάντες in order to exhibit the relation between Jesus and the suffering servant[72]. Therefore, the

4:1-3; etc.). The fivefold repetition of רַבִּים in Isa 52:13–53:12 with an inclusive sense is very striking. The inclusive use of רַבִּים is evident also in post-biblical Judaism (for example, CD 13:7; 14:7.12; 1QS 6:1.7-8.11-14 etc.); cf. JEREMIAS, πολλοί, 536-539; BOUGHTON, 'Being Shed for You/Many', 264.

[69] οἱ πολλοί (with the article) has an exclusive sense "most" in Matt 24:12 and 2 Cor 2:17. Without the article, it is often used inclusively in the NT; cf. MARSHALL, *Last Supper*, 149; HAM, The Last Supper, 59; BOUGHTON, 'Being Shed for You/Many', 264-266.

[70] Jeremias presents a careful study of the meaning of πολλοί in these texts on the basis of other NT uses of the term. According to him the inclusive meaning of πολλῶν in Matt 20:28/Mark 10:45 is illuminated by a parallel text in 1 Tim 2:6 where πάντων is used in place of πολλῶν. This is like πάντες in Rom 5:12, that sheds light on the inclusive nature of πολλῶν in v. 13, and ὑπὲρ παντός in Heb 2:9 that helps to explain πολλῶν in 9:28. πολλοί is understood inclusively in all these three instances. In the case of Matt 26:28 and Mark 14:24, the NT offers two varying equivalents for πολλοί, namely, ὑμεῖς in 1 Cor 11:24 and Luke 22:19 and ὁ κόσμος in John 6:51c. Paul says unequivocally that Christ has died for all (ὑπὲρ πάντων: 2 Cor 5:14.15) and that God reconciled the world to himself through him (v. 19). The substitution of ὑμεῖς for πολλοί in 1 Cor 11:24 and Luke 22:19 seems to be liturgical rather than theological. The NT, following Semitic usage, took πολλοί in the statements concerning the atoning work of Jesus in a comprehensive sense. Mark 10:45 and 14:24 together (and their parallels in Matt 20:28; 26:28) derive from a pre-Hellenistic tradition. They give evidence of a Semitic character linguistically. This is evident from a comparison of Mark 10:45 with 1 Tim 2:5, which is more Hellenistic. It may also be added that both Mark 10:45 and 14:24 use the Hebrew text of Isa 53. Mark 10:45 is based on Isa 53:10-12 and Mark 14:24 on Isa 53:12. In the same manner, Heb 9:28 follows Isa 53:12, and ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων in Rom 5:16 agrees with חֵטְא־רַבִּים in Isa 53:12. רַבִּים in Isa 53 was interpreted inclusively by later Judaism, Paul and John. It was taken to refer to "the whole community," comprised of many members, which had fallen under the judgement of God; JEREMIAS, πολλοί, 540-545; cf. also JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, 227-229.

[71] LAVERDIERE, *The Eucharist*, 75-76.

[72] Giraudo while referring to the article of ZERWICK, Pro vobis, 138-140, observes that the primitive Christian community opted for "pro multis" rather than "pro omnibus" because of its sensibility to applying the language of the suffering servant in Isa 53:11b-12; GIRAUDO, "Pro vobis", 681-682. In Matt 26:27, πάντες is used exclusively referring only to the disciples. For the examples of the use of πάντες for the totality of a category of persons in Matthew, cf. PEROTTI, 'Per molti'?', 50-52.

evangelist might have used περὶ πολλῶν to show that Jesus' blood is poured out not only for the disciples, but benefits all[73]. In short, πολλοί in 26:28 and ὁ λαός αὐτοῦ in 1:21 have the same content. It may also be related to περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται in Isa 53:4 LXX, thereby expressing sacrificial thought more technically than Mark's ὑπέρ[74]. Considering the abundant use of the preposition περί in Matthew, however, it does not seem to be conclusive, though such a possibility cannot be ruled out[75].

The scope of the saving activity of Jesus in 1:21 is expressed through the phrase ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, i.e., it is the sins of the people that come under the purview of the mission of Jesus as per v. 21. This underlines the religious and moral, as opposed to the political character of the messianic deliverance attained through Jesus.[76] Matt 26:28, by illustrating that Jesus' blood is poured out for the forgiveness of sins, appears to confirm the actualization of 1:21. For this, the evangelist uses the present participle ἐκχυννόμενον[77] in a future sense referring to the approaching passion of Jesus[78] and the phrase εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. The Greek

[73] In this context, it is remarkable that the liturgical traditions of the Eucharist in both oriental and occidental rites have "for many" for the consecration of the chalice; cf. GIRAUDO, "Pro vobis", 678.

[74] Cf. also 1 Pet 3:18; 1 John 2:2; MCNEILE, *The Gospel according to St. Matthew*, 382-383; GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, 536.

[75] While περί + genitive is used 20 times in Matthew, ὑπέρ + genitive is used only once. So it can be considered a Matthean style. Also, in the NT usage, both περί and ὑπέρ are practically interchangeable; cf. SENIOR, *The Passion Narrative*, 81 and n. 5. Gnilka also is of the view that the interchange of these prepositions does not effect a significant difference in the meaning; cf. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* II, 401.

[76] It is significant that nothing is said here about contemporary expectations of the Messiah, such as attaining freedom from the oppression of the governing powers as mentioned in *Ps Sol* 17:21-46; DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* I, 174, 210. Anderson differs, remarking that the birth story presents Jesus as the true King in contrast to the Roman client Herod. Unlike him, Jesus is a meek King who does not exercise his rule through anger or violence, but through disciplined compassion. He enters Jerusalem and dies as a different sort of king; cf. ANDERSON, Mark and Matthew, 277.

[77] The use of ἐκχυννόμενον seems to be an allusion to sacrifices of atonement in the temple ritual (Lev 4:7.18.25.30.34 LXX); cf. HAGNER, *Matthew 14–28*, 773. In connection with Passover, this verb recalls also the slaughtered paschal lamb; DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* III, 474. According to Nolland, ἐκχυννόμενον indicates primarily the judicial murder of Jesus; it has sacrificial implications only on a secondary level; NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, 1079.

[78] Because of the future sense, McNeile calls it a prophetic present; cf. MCNEILE, *The Gospel according to St. Matthew*, 383. For the history of the interpretation of the term

expression αἷμα ἐκχεῖν or ἐκχύν(ν)ειν corresponds to שָׁפַךְ דָּם (Gen 9:6; 37:22; Deut 19:10; 1 Kgs 25:31)[79]. ἐκχυννόμενον together with αἷμα in Matt 26:28 connotes a violent death that is definitively fulfilled on the cross (27:50)[80]. In this way, Matthew explicitly introduces Jesus' death as the foundation for the forgiveness of sins[81].

The expression εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν underlines that the pouring out of Jesus' blood is soteriological[82]. That is, Jesus' blood is shed for the deliverance from the slavery to sin[83]. The forgiveness of sin is the prerogative of the Lord alone in the OT[84]. The final victory over sin and iniquity is sometimes linked to a human or an angelic leader, such as Melchizedek (11Q13 2:6-8), the priestly Messiah (*TestLevi* 18:9), Michael, the archangel (*1 En* 10:20-22), and the

---

ἐκχυννόμενον in the Eucharistic institution narrative of the Synoptics, cf. BOUGHTON, 'Being Shed for You/Many', 249-254; PEROTTI, 'Per molti'?, 55-58.

[79] It is used in the sense "to kill," though with no specific reference to the actual shedding of the blood; cf. BEHM, αἷμα, 173-174. αἷμα ἐκχύννειν or ἐκχεῖν is used for violent slaying in the OT. In the OT, the ransom for many was made through sacrificial blood (Lev 4:7.25.28.30.34; Num 35:33; Ps 79[78]:10; Ezek 22:3; Joel 4:19; cf. Josephus, *Ant.* 19:94). Some of these texts refer to sacrifice, others to murder.

[80] Cf. also Matt 23:35; Mark 14:24; Luke 11:50-51; 22:20; Acts 22:20; Rom 3:15 (cf. Isa 59:7); Rev 16:6. Cf. BEHM, ἐκχέω, 468; BOUGHTON, 'Being Shed for You/Many,' 270; Smit and Oldhoff go further seeing in the verb ἐκχέω in Matt 9:17 a connecting link to 26:28-29 and reference to Jesus' upcoming death; cf. SMIT – OLDHOFF, Matthew 9:14-17 and 26:27-29, 89-90.

[81] BREYTENBACH, *Grace*, 286. According to Breytenbach, Matthew's line of interpretation, understanding the death of Christ as the means by which forgiveness of sins or trespasses is achieved, is also present in Col 1:14 and Eph 1:7.

[82] In the NT, the forgiveness of sins denoted either by the noun ἄφεσις or by the verb ἀφιέναι is almost always the action of God the Father. In the Synoptic Gospels, this is mostly a forgiveness to which man is continually referred to, and which he can receive on request so long as he is ready to forgive others (Matt 6:12.14; 18:21-35; 26:28; Mark 11:25; Luke 17:3). To this extent the concept of forgiveness in Matt 26:28 is the same as the OT and Jewish idea of forgiveness. Yet, there is a new and specifically Christian feature in that this forgiveness is to be received from God and is offered to men through the saving act of Jesus Christ. For the NT use of ἄφεσις, cf. BULTMANN, ἀφίημι, 510-512. The absence of the article in εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν may reflect a Semitic construct state; cf. SENIOR, *The Passion Narrative*, 83. In the NT, ἄφεσις is linked to ἁμαρτία also in Mark 1:4; Luke 1:77; 3:3; 24:47; Acts 2:38; 5:31; 10:43; 13:38; 26:18; Col 1:14.

[83] DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* II, 474.

[84] Cf. Exod 34:6-7; 2 Sam 12:13; Ps 32[31]:1-5; 51[50]:3-4.9-11; 103[102]:3; 130[129]:4; Isa 43:25; 44:22; Dan 9:9; Zech 3:4. For a discussion, cf. COSTIN, *Il perdono di Dio*, 30; TRILLING, Jesus, 20.

Messiah (*TgJ Isa* 53:4,6-7)[85]. Their mission is to be the instruments of the Lord against sins. Now Jesus takes the place of the Lord, forgiving the sins of the people through his blood. The disciples and the church receive it through their sharing in the Eucharistic bread and wine. Matthew is interested in the forgiveness of sins occurring through Jesus and its effectiveness in the community[86]. Thus, for Matthew, the forgiveness of sins is the primary purpose of the Eucharist[87]. The passion and the atoning death are closely related to this, since it is at the crucifixion that Jesus' pouring out of his blood for the remission of sins is actualized. Jesus' mission is expressed through his name in Matt 1:21, and it foreshadows what is to come, since it looks forward to his death[88]. His death on the cross accomplishes this mission whereas the Eucharist makes its meaning intelligible and its effects available to the disciples.

3.2 The Emmanuel Theme in Matt 26:26-29

Matt 26:29 requires special attention due to the presence motif μεθ' ὑμῶν in it. Even though this phrase here, like ὁ Ἰησοῦς in v. 26, seems to be insignificant at first glance[89], this shows signs of much more importance on account of its connection to the Emmanuel prophecy in 1:23. This, however, needs to be verified. Matt 26:29 includes two references to time, namely ἀπ' ἄρτι and ἡ ἡμέρα ἐκείνη ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινόν. Of these, the former refers to the present, the time of the institution of the Eucharist at the Last Supper. The latter carries with it future import. If these are taken to be two points in time, an intervening period between them can be presupposed. That period may be named as the age

[85] For a discussion, cf. DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* I, 210.

[86] LUZ, *Matthew 1–7*, 121. In the words of Hagner, "it is indeed the forgiveness of sins that constitutes the essence of grace." In his opinion, even if the term χάρις is not found in Matthew, grace is implicit in the whole story of Jesus told by the evangelist; HAGNER, Righteousness, 106-107; cf. also MOHRLANG, *Matthew and Paul*, 78-81.

[87] LAVERDIERE, *The Eucharist*, 66; MICHELINI, *Il sangue dell'alleanza*, 188.

[88] This can be assumed from the link between Matt 1:21 and 26:28 and the Titulus in 27:37; cf. FERDA, The Soldiers' Inscription, 226-230.

[89] For example, Davies and Allison sense here only the communal nature of the Eucharist of the Matthean community; cf. DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* III, 476. Similary, Nolland looks down upon the presence motif here, sensing only table fellowship and an uncertain connection to Matt 18:20 and 28:20; cf. NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, 1084-1085.

of the church[90]. The future import of ἡ ἡμέρα ἐκείνη ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν is further clarified by its association with ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου. This renders eschatological colours to its future dimension. Actually, the usage ἡ ἡμέρα ἐκείνη is in itself a common eschatological expression[91]. It is akin to יוֹם יְהוָה that stands for the eschatological day of the Lord[92]. The expression ἡ ἡμέρα ἐκείνη is already used several times in an eschatological sense in Matt 24. In 26:29 too, this has eschatological import[93]. This finds support also in the phrase ἡ βασιλεία τοῦ πατρός μου in the verse[94]. In short, the expressions ἡ ἡμέρα ἐκείνη and ἡ βασιλεία τοῦ πατρός μου renders v. 29 with a heightened eschatological tone.

The reference to drinking from the fruit of the vine in v. 29 evokes the image of the messianic banquet in the consummated kingdom (cf. also Mark 14:25; Luke 22:18.28-30)[95]. So the Matthean Jesus gives the impression of

[90] Slightly differing from Gundry according to whom ἀπ' ἄρτι in Matthew always refers to the "age of the church" (cf. also Matt 23:39; 26:64); cf. GUNDRY, *Matthew*, 529.

[91] Cf. Isa 10:20; Hos 1:5; Amos 9:11; Matt 24:36; Luke 17:31; 21:34; 2 Thes 1:10; 2 Tim 1:18; 4:8; cf. MCNEILE, *The Gospel according to St. Matthew*, 96.

[92] The expression יוֹם יְהוָה occurs 16 times in the prophets (Isa 13:6, 9; Ezek 13:5; Joel 1:15; 2:1.11; 3:4; 4:14; Amos 5:18.20; Obad 15; Zeph 1:7, 14; Mal 3:23[22]). It has the import of a coming day of God's judgement upon Israel as well as other nations. It has in large measure become an independent didactic theme. In post exilic prophecy, it gradually became the nucleus around which crystallized a complex eschatological drama, as we see above all in Joel 1–4 and Zech 12–14; cf. VON SODEN – SÆBØ, יוֹם יְהוָה, 29-31.

[93] SMIT, *Fellowship*, 23; DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* III, 476, n. 152.

[94] The βασιλεία saying here, the last one in the Gospel, is connected to the initial message of the coming kingdom (Matt 4:17; cf. 3:2); cf. LUZ, *Matthew 21–28*, 382.

[95] Among the eschatological images often found in Judaism, the image of a great banquet was often employed to depict both the abundance in the hoped for future and the ultimate association of those chosen by God. Perhaps the classic picture is given in Isa 25:6-8 (cf. also Joel 2:24-28; *1 En* 62:12-14). This imagery is continued in the NT (Matt 8:11-12/Luke 13:28-29; Matt 22:1-10/Luke 14:16-24), most powerfully in Rev 19:9-17. The eschatological hopes associated with the great banquet may also be alluded to, when Jesus feeds the multitudes; cf. WILLIS, Banquets, 144. Cf. also CARSON, Matthew, 539; GNILKA, *Das Matthäusevangelium* II, 402-403; HAGNER, *Matthew 14–28*, 774; HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, 368. It should be noted here that Matt 26:29 is interpreted differently by exegetes: a prediction of Jesus' imminent death and the impending consummation of the kingdom of God, a vow of abstinence, or a confident prediction of the impending consummation. For a discussion, cf. LUZ, *Matthew 21–28*, 382-383. As noted by Luz, the Matthean context here highlights the consummation of Jesus' fellowship with the disciples

looking forward to a communal eschatological festive meal[96]. The most important feature of this eschatological meal is Jesus' participation in it together with his disciples. The Matthean redactional addition of μεθ' ὑμῶν in Matt 26:29, therefore, takes Jesus' promise of presence with his disciples to a new dimension. The verification of the eschatological character of the surrounding text confers the same colour to Jesus' presence with his disciples. It is to be understood against the background of the OT messianic hope. The Lord of the OT who had been with his people in the past (Num 23:21; Deut 2:7; etc.) is hoped to be always with his people, and especially so in messianic times (Isa 43:5; Ezek 34:30; 37:27; Zech 8:23; Rev 21:3; cf. also 11QT 29:7-10; *Jub* 1:17, 26)[97]. Thus, according to Matthew, the Lord has drawn near to dwell with his people in the person of Jesus, inaugurating the eschatological age of salvation (Matt 1:23). This presence is not limited to this world alone, but will continue in the coming eschatological kingdom[98]. In other words, 26:29 is the promise of the eschatological presence of Jesus with his disciples[99].

There is a strong connection between the bread of the Eucharist (26:26) and the petition for bread, τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον (6:11), in the prayer Our Father in Heaven (6:9-13). The meaning of the expression τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον has been debated[100]. The more accepted proposals are "the bread necessary for existence" and "the bread for the coming day"[101]. The *Latin Vulgate* translation of v. 11, *panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie*, gives an additional interpretation of τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον as "the

in the coming kingdom of the Father (Matt 22:2.11-12; 25:10; cf. 4:17; 8:11-12; 20:20-23; 25:21.23).

[96] SMIT, *Fellowship*, 252.

[97] DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* I, 218. For a comprehensive analysis of the OT texts of God's being with, cf. VAN UNNIK, *Dominus Vobiscum*, 367-376.

[98] Therefore, Luz has rightly stated about the presence of Jesus: "… «with you» is a red thread that runs through ages". (LUZ, *Matthew 21–28*, 383.)

[99] Identifying Emmanuel motif in this verse is supported by GUNDRY, *Matthew*, 529; LUZ, *Matthew 21–28*, 382; LUZ, Passionsgeschichte, 375; SMIT, *Fellowship*, 253.

[100] The earliest appearances of the term ἐπιούσιος are found in the gospels (Matt 6:11; Luke 11:3; cf. *Did* 8:2). According to Origen, this term was coined by the evangelists (Origen, *De Orat* 27:7). BDAG lists the different possible meanings of ὁ ἄρτος ἐπιούσιος: the bread necessary for existence, the bread for the current day, the bread for the coming or following day (in the sense of the bread for the future), the bread which comes upon (us from the Father), etc.; BDAG, 377.

[101] DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* I, 607-608.

bread for our supernatural existence"[102]. Considering the eschatological thrust in the Gospel and the use of polysemy by the evangelist, such an interpretation cannot be totally negated[103]. This may illustrate that v. 11 contains a request for the supernatural bread[104]. This prayer is fulfilled in the Eucharistic bread (26:26), because it is associated with the eschatological drinking in the kingdom of the Father[105]. This correlation between 6:11 and 26:26-29 expounds the eschatological nature of Jesus' presence implied in the latter.

Conclusion

There exists mutual relationship between the Emmanuel theme and forgiveness of sins themes in the Gospel of Matthew. This is so evident from the very beginning of the Gospel. According to the evangelist saving the people from their sins and being with them as Emmanuel are the two mission of Jesus (1:21.23). Forgiveness of sins itself brings the experience of the presence of God, because it is the activity of God as well as the evidence of his presence. While saving from sins remains the mission of Jesus, it does not imply that the community of his disciples has no role to play in it. Instead, according to the Community Discourse (18:1-35), they have to participate in this mission of Jesus by winning back their brothers and sisters who sin and also by forgiving one

[102] In this case, the word ἐπιούσιος comes from the preposition ἐπί and οὐσία, a derivative of the present participle feminine of εἰμί. Since οὐσία means "that which exists and therefore has substance," together with ἐπί, it may mean "above existence," i.e., "supernatural." Cf. *Strong*, 1967; BDAG, 740.

[103] For the interpretation of τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον as "the bread for our supernatural existence," cf. PITRE, *Jesus*, 94-95.

[104] Support for this view can be found in Davies and Allison, who accept the meaning of ἐπιούσιος as "for the following day," but do not exclude its eschatological interpretation. According to them, the prayer for bread in Matt 6:11 is connected to the manna (Exod 16:4-35; Ps 78[77]:25; 105[104]:40), which was given in the morning for the day to come. In Jewish texts, the final redemption will see the manna return (*2 Bar* 28:8; *Sibyl* 7:149; *MekExod* 16:25; *LAB* 19:10; cf. Rev 2:17). So one could easily think, especially in view of the eschatological orientation of the three preceding petitions (Matt 6:9-10) and the circumstance that in Jesus' ministry table fellowship was an anticipation of the eschatological banquet (8:11; cf. Luke 22:28-30), that the material bread which God gives today transparently symbolizes and foreshadows and causes one to desire the spiritual, eschatological bread, which will bring everlasting satisfaction; DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* I, 607.

[105] Pace DAVIES – ALLISON, *Gospel according to Saint Matthew* I, 608.

another. To the extend they are capable of doing it, they will be able to gather together in Jesus' name and will have the presence of Jesus in their midst. In order to give this message, the evangelist places the Emmanuel motif in 18:20, surrounding it with the teachings on forgiving the sins of others. At the same time, the Community Discourse may also imply the idea that Jesus' presence in the church gives its members the capacity to forgive one another. Also, as they forgive, Jesus' presence among them becomes more vivid and powerful. The forgiveness of sins theme introduced in the beginning of the Gospel and has been on the move of its fulfilment in the course of the narrative is fully realised in the Eucharist Institution narrative (26:26-29). To achieve this end, the evangelist redactionally intervenes in his Markan source adding the forgiveness of sins motif in v. 28. Further, he connects it with the Emmanuel theme with another addition of presence motif in v. 29. The disciples who forgives one another and reconcile with the brothers receive forgiveness of their sins by sharing in the paschal mysteries of Christ through the Eucharistic bread and wine. They experience the presence of Jesus in their midst not only here and now in the church but also in the eschatological times.

Bibliography

ALKIER, Stefan: From Text to Intertext: Intertextuality as a Paradigm for Reading Matthew, *HTS* 61 (2005) 1-18.

ANDERSON, Janice C.: Mark and Matthew in Feminist Perspective: Reading Matthew's Genealogy. In: Eve-Marie Becker – Anders Runesson (eds.): *Mark and Matthew II: Comparative Readings. Reception History, Cultural Hermeneutics, and Theology* (WUNT 304), Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 271-288.

BARTON, Payne J.: Right Questions about Isaiah 7:14. In: Morris Inch – Ronald Youngblood (eds.): *The Living and Active Word of God. Studies in Honor of Samuel J. Schultz*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1983, 75-84.

BAUER, David R.: The Kingship of Jesus in the Matthean Infancy Narrative: A Literary Analysis, *CBQ* 57 (1995) 306-323.

BAYER, Hans F.: Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection: The Provenance, Meaning and Correlation of the Synoptic Predictions (WUNT.2 20), Tübingen: Mohr Siebeck, 1986.

BEARE, Francis W.: *The Gospel according to Matthew: A Commentary*, Oxford: Blackwell, 1981.

BEHM, Johannes: αἷμα, αἱματεκχυσία. In: *TDNT* I (1995), 172-177.

BEHM, Johannes: ἐκχέω, ἐκχύν(ν)ω. In: *TDNT* II (1995), 467-469.

BIETENHARD, Hans: ὄνομα, ὀνομάζω, κτλ. In: *TDNT* V (1995), 241-282.

BLANTON, Thomas R.: Saved by Obedience: Mt 1:21 in Light of Jesus' Teaching on the Torah, *JBL* 132 (2013) 393-413.

BOUGHTON, Lynne C.: 'Being Shed for You/Many': Time-Sense and Consequences in the Synoptic Cup Citations, *TynB* 48 (1997) 249-270.

BREYTENBACH, Cilliers: *Grace, Reconciliation, Concord: The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors* (NTSup 135), Leiden – Boston: Brill, 2010.

BROWN, Raymond E.: *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Gospels of Matthew and Luke*, New York: Doubleday, [2]1993.

BULTMANN, Rudolf: ἀφίημι, ἄφεσις, κτλ. In: *TDNT* I (1995), 509-512.

CARSON, Donald A.: Matthew. In: Frank E. Gaebelein (ed.): *The Expositor's Commentary*, Vol. VIII, Grand Rapids: Regency Reference Library, 1984, 3-599.

CARTER, Warren: Jesus' 'I Have Come' Statements in Matthew's Gospel, *CBQ* 60 (1998) 44-62.

CARTER, Warren: *Matthew and Empire: Initial Explorations*, Harrisburg: Trinity Press International, 2001.

CARTER, Warren: Evoking Isaiah: Matthean Soteriology and an Intertextual Reading of Isaiah 7–9 and Matthew1:23 and 4:15-16, *JBL* 119 (2000) 503-520.

COGGINS, Richard: Isaiah. In: John Barton – John Muddiman (eds.): *The Oxford Bible Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 433-486.

COLLINS, John J.: The Sign of Immanuel. In: John Day (ed.): *Prophecy and Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (LHBOTS 531), New York: T&T Clark, 2010, 225-244.

COSTIN, Teodor: *Il perdono di Dio nel vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico* (TG.T 133), Roma: PUG, 2006.

DAVIES, Margaret: *Matthew*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, [2]2009.

DAVIES, William D. – ALLISON, Dale C.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (ICC), Vol. I-III, Edinburgh: T&T Clark, 1988-1997.

DE JONGE, Marinus: Emmanuel. In: Karel van der Toorn – Bob Becking – Pieter W. van der Horst: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden: Brill, [2]1999, 299-300.

FERDA, Tucker S.: The Soldiers' Inscription and the Angel's Word: The Significance of 'Jesus' in Matthew's *Titulus*, *NT* 55 (2013) 221-231.

FLUSSER, David: I Am in the Midst of Them (Mt. 18:20). In: David Flusser: *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem: Magnes, The Hebrew University, 1988, 515-525.

FRANCE, Richard T.: *The Gospel of Matthew* (NICNT), Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.

FRANKEMÖLLE, Hubert: *Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus* (NTAbh 10), Münster: Aschendorff, [2]1984.

GATTI, Nicoletta: Fraternità come ricerca. Lettura di Mt 18,15-17 in prospettiva comunicativa, *RB* 58 (2010) 35-66.

GIRAUDO, Cesare: "Pro vobis et pro multis." Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggervi noi, *Gregorianum* 93 (2012) 677-709.

GNILKA, Joachim: *Das Matthäusevangelium*, Vol. II, Freiburg – Basel – Wien: Herder, [2]1992.

GRUNDMANN, Walter: *Das Evangelium nach Matthäus* (ThKNT), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, [6]1986.

GUNDRY, Robert H.: *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, [2]1994.

HÄGERLAND, Tobias: *Jesus and the Forgiveness of Sins: An Aspect of His Prophetic Mission* (SNTSMS 150), Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HAGNER, Donald A.: *Matthew 1–13* (WBC 33A), Dallas: Word Books, 1993.

HAGNER, Donald A.: *Matthew 14–28* (WBC 33B), Dallas: Word Books, 1995.

HAGNER, Donald A.: Righteousness in Matthew's Theology. In: Michael J. Wilkins – Terence Paige (eds.): *Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin* (JSNT.SS 87), Sheffield: JSOT, 1992, 101-120.

HAM, Clay: The Last Supper in Matthew, *BBR* 10 (2000) 53-69.

HARRINGTON, Daniel J.: *The Gospel of Matthew* (SaPaSe 1), Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991.

HAYS, Richard B.: *Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco, TX: Baylor University Press, 2016.

HENDRICKX, Herman: *The Infancy Narratives* (Studies in the Synoptic Gospels), London: Chapman, 1984.

JEREMIAS, Joachim: *The Eucharistic Words of Jesus*, Philadelphia: Fortress Press, [7]1987.

JEREMIAS, Joachim: πολλοί, *TDNT* VI (1995), 536-545.

KINNEY, Robert S.: *Hellenistic Dimensions of the Gospel of Matthew: Background and Rhetoric* (WUNT.2 414), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

KJAER-HANSEN, Kai: What's in Jesus' Name according to Matthew?, *Mishkan* 59 (2009) 23-31.

KODELL, Jerome: *The Eucharist in the New Testament* (ZSNT), Collegeville: Liturgical Press, 1991.

KONRADT, Matthias: Whoever Humbles Himself Like this Child…: The Ethical Instruction in Matthew's Community Discourse (Matt 18) and Its Narrative Setting. In: Ruben Zimmerman – Jan G. van der Watt – Susanne Luther (eds.): *Moral Language in the New Testament: The Interrelatedness of Language and Ethics in Early Christian Writings* (WUNT.2 296), Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 105-138.

KUPP, David D.: *Matthew's Emmanuel: Divine Presence and God's People in the First Gospel* (SNTSMS), Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LACHS, Samuel T.: *A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospels of Matthew, Mark, and Luke*, Hoboken – New York: Ktav, Anti-Defamation League of B'nai B'rith, 1987.

LAVERDIERE, Eugene: *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*, Collegeville: Liturgical Press, 1996.

LEROY, Herbert: *Zur Vergebung der Sünden. Die Botschaft der Evangelien* (SBS 73), Stuttgart: KBW Verlag, 1974.

LUZ, Ulrich: Die Bedeutung der matthäischen Passionsgeschichte in Westeuropa. In: Ulrich Luz: *Exegetische Aufsätze* (WUNT 357), Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 365-380.

LUZ, Ulrich: *Matthew 21–28. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress Press 2005.

MARSHALL, Howard I.: *Last Supper and the Lord's Supper*, Exeter: Regent College, 1980.

MCNEILE, Alan Hugh: *The Gospel according to St. Matthew: The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1980.

MICHELINI, Giulio: *Il sangue dell'alleanza e la salvezza dei peccatori. Una nuova lettura di Mt 26–27* (AnGr 306), Roma: GBP, 2009.

MOHRLANG, Roger: *Matthew and Paul: A Comparison of Ethical Perspectives* (SNTSMS 48), Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

NOLLAND, John: *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.

NOTH, Martin, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (BWANT 38), Hildesheim – New York: Georg Olms, ^{2}1980.

NOVAKOVIC, Lidija: *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew* (WUNT.2 170), Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

NYGAARD, Mathias: Prayer in the Gospels: A Theological Exegesis of the Ideal Prayer (BIS 114), Leiden – Boston: Brill 2012.

PEROTTI, Pier A.: 'Per molti,' 'per tutti,' o solo 'per voi?' (Mt 20,28 ~ Mc 40,45; Mt 26,28 ~ Mc 14,24/Lc 22,19 s.), *BeO* 54 (2012) 47-64.

PESCH, Rudolf: Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium, *BZ* 10 (1966) 220-245.

PESCH, Rudolf: Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium, *BZ* 11 (1967) 79-95.

PIETRO, Bolognesi: Matteo 18,20 e la dottrina della Chiesa, *BeO* 29 (1987) 171-177.

PITRE, Brant: *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist: Unlocking the Secrets of the Last Supper*, New York: Image, 2011.

PREUSS, Horst D.: … ich will mit dir sein!, *ZAW* 80 (1968) 139-173.

PREUSS, Horst D.: אֵת, עִם. In: *TDOT* I (2011), 449-464.

REPSCHINSKI, Boris: 'For He Will Save His People from Their Sins' (Matthew 1:21): A Christology for Christian Jews, *CBQ* 68 (2006) 248-267.

ROITTO, Rikard: Forgiveness, Rituals, and Social Identity in Matthew: Obliging Forgiveness. In: Samuel Byrskog – Raimo Hakola – Jutta Maria Jokiranta (eds.): *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity* (NTOA 116), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 187-209.

SABOURIN, Leopold: *The Gospel according to St. Matthew. Vol. II: Commentary 7:28–28:20*, Bombay: St. Paul Publications, 1982.

SCHMIDT, Karl Ludwig*:* καλέω. In: *TDNT* III (1995), 487-491.

SCHREINER, Patrick: *The Body of Jesus: A Spatial Analysis of the Kingdom in Matthew* (LNTS 555), London: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

SEELEY, David: *Deconstructing the New Testament* (BIS 5), Leiden – New York – Köln: Brill, 1994.

SENIOR, Donald P.: *The Passion Narrative according to Matthew: A Redactional Study* (BETL 39), Leuven: Leuven University Press, 1982.

SIEVERS, Joseph: 'Where Two or Three…' The Rabbinic Concept of Shekhinah and Matthew 18,20. In: Asher Finkel – Lawrence Frizzell (eds.): *Standing before God: Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays in Honor of John M. Oesterreicher*, New York: KTAV, 1981, 171-182.

SMIT, Peter B. – OLDHOFF, Martine: Matthew 9:14-17 and 26:27-29: Intertextual Connections in Search of meaning?, *BN* 166 (2015) 87-94.

SMIT, Peter B.: *Fellowship and Food in the Kingdom: Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament* (WUNT.2 234), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

VON SODEN, Wolfram – SÆBØ, Magne: יוֹם יְהוָה, יוֹמָם, יוֹם. In: *TDOT* VI (1990), 7-32.

STRONG, James: *Strong's Greek Dictionary of the New Testament*, Accordance Bible Software (Accordance®12.3.7), OakTree Software Inc., 2020.

SURLIS, Tomás J.: *The Presence of the Risen Christ in the Community of the Disciples: An Examination of the Ecclesiological Significance of Mt 18:20* (TG.T 188), Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2011.

THOMPSON, William G.: *Matthew's Advice to a Divided Community: Mt. 17,22–18,35* (AnBib 44), Roma: PIB, 1970.

TREBILCO, Paul: *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

TRILLING, Wolfgang: Jesus, der Messias und Davidssohn (Mt 1,18-25). In: Wolfgang Trilling: C*hristusverkündigung in den synoptischen Evangelien*, München: Kosel-Verlag, 1969, 13-39.

VAN UNNIK, Willem C.: *Dominus Vobiscum*: The Background of a Liturgical Formula. In: C.K. Barret – A.F.J. Klijn – J. Smit sibinga (eds.): *Sparsa Collecta: The Collected Essays of W.C. Van Unnik. Part 3. Patristica, Gnostica, Liturgica* (NTSup 31), Leiden: Brill, 1983, 362-391.

WATTS, John D.W.: *Isaiah 1–33* (WBC 24), Waco, TX: Word Books, 1985.

WILDBERGER, Hans: *Isaiah 1–12: A Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

WILKINS, Michael J.: *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel: As Reflected in the Use of the Term μαθητής* (NTSup 59), Leiden: Brill, 1988.

WILLIS, Wendell L.: Banquets. In: Craig A. Evans – Stanley E. Porter (eds.): *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000, 143-146.

ZERWICK, Maximilian: Pro vobis et pro multis effundetur, *Notitiæ* 53 (1970) 138-140. [Accessed 29-12-2020]. Available at: http://www.cultodivino.va/content/cultodivino/it/rivista-notitiae/indici-annate/1970/53.html

ZIMMERMANN, Frank: The Immanuel Prophecy, *JQR* 52 (1962) 154-159.

Zhrnutie

Medzi témou Emanuel a témou odpustenia hriechov v Evanjeliu podľa Matúša existuje vzájomné prepojenie. To sa systematicky odvíja v priebehu evanjeliového rozprávania. Táto štúdia odkrýva daný vývoj pomocou historicko-kritickej metódy. Podľa evanjelistu predstavujú vyslobodenie ľudu z ich hriechov a byť s ľudom ako Emanuel dve misie Ježiša v súlade s Božím plánom (Mt 1,21.23). Odpustenie hriechov je Božím činom, ako aj dôkazom Jeho prítomnosti. Božia prítomnosť sa prejavuje v osobe Ježiša, ktorý uskutočňuje odpustenie hriechov cez inštitút Eucharistie (26,26-29). Hoci oslobodenie od hriechov zostáva Ježišovým poslaním, neznamená to, že spoločenstvo učeníkov na tom nezohráva žiadnu úlohu. Naopak, podľa spoločenských ponaučení (18,1-35) majú učeníci participovať na tomto poslaní, a to získavaním späť tých bratov a sestier, ktorí sa dopúšťajú hriechov, a tiež vzájomným odpúšťaním si.

Kľúčové slová: Evanjelium podľa Matúša, téma Emanuel, spoločenstvo, odpustenie hriechov, Eucharistia.

Summary

There is an interconnection between the Emmanuel theme and the theme of the forgiveness of sins in the Gospel of Matthew. It is systematically developed in the course of the gospel narrative. This article using the historical critical method exposes this development. According to the evangelist saving his people from their sins and being with them as Emmanuel are the two missions of Jesus in accordance with the divine plan (Matt 1:21.23). Forgiveness of sins is an activity of God as well as an evidence of his presence. God's presence is manifested in the person of Jesus who achieves the forgiveness of sins through the Institution Eucharist (26:26-29). Though saving from sins remains the mission of Jesus, it does not imply that the community of his disciples has no role to play in it. Instead, according to the Community Discourse (18:1-35), they have to participate in this mission by winning back their brothers and sisters who sin and also by forgiving one another.

Keywords: Gospel of Matthew, Emmanuel theme, community, forgiveness of sins, Eucharist.

Paul Kunjanayil, mcbs
Sanathana Divya Karunya Vidyapeetham
Institute of Theology
Pb No. 5
Thamarassery PO
KOZHIKODE 673 573
Kerala, India
joypaul.paul@gmail.com

Clothing Symbolism in the Elijah-Elisha Cycle and in the Gospel of John

Juraj Feník

Introduction

Commentators on Luke have often observed similarities between this evangelist's portrait of Jesus and the story of Elijah in 1–2 Kings, agreeing on the presence of Elijanic typology in the third Gospel. This phenomenon means that some stories in Luke (but also in other Gospels) are patterned on the narratives about Elijah and that Jesus is thus presented as a new Elijah[1].

This study, which focuses on 1–2 Kings and John's Gospel, sets about the task of exploring the symbolism of clothing applied by the respective storytellers to paint the image of Elijah/Elisha and Jesus. Analogically to the above-mentioned scholarly effort to ascertain connections between Jesus in Luke and Elijah/Elisha in 1–2 Kings, this essay assesses a type of correspondence between Jesus in John and Elijah/Elisha in 1–2 Kings, namely, the utilization of clothing symbolism, which plays a vital role in both narratives. In very general terms, the author of 1–2 Kings and the author of John on several occasions mention pieces of clothing belonging to their main protagonists and use clothing as a symbol that represents a particular trait or capacity of the hero. This study poses the question of thematic overlap between the two corpora as regards the symbolism of clothing.

As regards methodology, the essay follows the lead of Vanni, who, limiting his remarks to the Book of Revelation, develops the thesis that the author of this writing exploits the symbolism of clothing as a subset of anthropological symbolism, which in turn represents a subcategory in the remarkable spectrum of symbolic language typical for apocalyptic writings[2]. The symbolism of

[1] E.g., the list in ALETTI, *L'art de raconter*, 53.

[2] VANNI, *L'Apocalisse*, 42-44. Vanni's influence – though he was not the moderator – can surely be seen in a doctoral thesis on the clothing symbolism in Revelation at the Gregorian University published as PONCE RODRÍGUEZ, *El símbolo antropológico de los vestidos en el Libro del Apocalipsis*.

clothing means, generally speaking, that a biblical author does not draw attention to a clothing item in order to state that a hero is dressed and thus protected against cold, wind, sun, or inclement weather. Rather, the garment makes a statement about the life of the hero. The type of clothing, its color, and the hero's action with it are vehicles for announcing a message, as the garment symbolizes a number of realities, such as character, condition, status, emotion, occupation, rank, inner world, social function, et alia. By implication, changing one's clothes indicates a transition from one role to another or a change in one's life-story. Clothing in biblical narratives performs a considerable social or personal function.

Applying this perspective to the Elijah/Elisha stories and John, this study explores how clothing functions symbolically in these narratives. Needless to say, it builds on the premise that clothing here is not of interest to the author in its material sense, but in its symbolic sense. As so often in biblical narratives, the authors of 1–2 Kings and John show no interest in the stuff the clothing is made of, but in the function the clothing performs within the story. The question asked here is what kind of garment appears in the narrative, what does the hero do with it, and what such action signifies. The study will proceed by an analysis of clothing imagery in the Elijah/Elisha cycle (1) and in John's Gospel (2), concluding (3) with a reflection on correspondences between Kings and John in clothing symbolism. To be clear, the purpose here is principally not to provide an exegesis, comprehensive or otherwise, of relevant passages, but to draw attention to the meaning of clothing imagery in them.

That the theme of clothing continues to appeal to scholars is especially evident in several recent monographs. Bender has produced a comprehensive study of clothing and textiles in the OT in 2008 named *Die Sprache des Textilen* and the year 2019 has seen the publication of a bulky collection of essays *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*[3]. Both books include a section on clothing in the Elijah-Elisha story, and those insights will be honored here. By engaging both the books of Kings and John's Gospel, this essay has a dual focus. To my knowledge, no study exists that would singularly address the issue of clothing symbolism in these corpora in the attempt to unearth correspondences, just as there is no contribution that would provide a sustained analysis of the

[3] Though the above works are the most systematic examinations of clothing texts in the Bible in recent years, a sea of partial studies on this theme grows steadily, even in Slavic languages. Note, e.g., Lapko's sketch of clothing symbolism in Tobit's canticle LAPKO, *Tóbiho chválospev*, 155, 223.

clothing symbolism in John and its relation to christology. Hence, what follows is a preliminary attempt to look at the story of Elijah-Elisha and that of Jesus in John through the window of clothing symbolism, possibly providing a stimulus for future projects that could revisit the theme of clothing symbolism in Kings and John.

1 Elijah-Elisha and Symbolism of Clothing

Among various objects mentioned in the narrative cluster of Elijah and Elisha (1 Kgs 17–2 Kgs 13), the mantle of Elijah bears particular significance, as acknowledged by virtually all commentators. Besides the verses that speak of Elijah's mantle (1 Kgs 19:13.19; 2 Kgs 2:8.13.14; [also 2 Kgs 1:8]), 2 Kgs 2:12 refers to Elisha's clothing, as it describes the prophet's tearing his clothes on the occasion of Elijah's assumption. This means that the element of clothing is used to characterize both prophetic figures. That the prophet's clothing cannot be treated as an irrelevance to the story is shown by its recurrence at some significant narrative points, such as Elijah's encounter with God on mount Horeb (1 Kgs 19), Elijah's call of Elisha (1 Kgs 19), and Elijah's assumption (2 Kgs 2)[4]. To refer to Elijah's mantle, the Hebrew text always uses the noun אַדֶּרֶת ("mantle, cloak of hair"), consistently translated by μηλωτή ("sheepskin, goatskin") in the LXX. Elisha's clothing is rendered by a general noun τὰ ἱμάτια/בֶּגֶד.

1.1 2 Kgs 1:8

An appropriate place to start a discussion of Elijah's clothing seems to be 2 Kgs 1:8, for here – despite the text's opacity – Elijah's clothing serves as a sign of recognition. No action of the prophet with his clothing is recorded here, and yet the clothing plays a crucial role in the episode that launches the narrative of 2 Kings.

[4] Some authors rightly note the striking presence of the mantle in both stories related to the call/discipleship of Elisha (1 Kgs 19/2 Kgs 2). See OTTO, *Jehu, Elia und Elisa*, 221, n. 300; SAUERWEIN, *Elischa*, 26.

The story narrates the sending of messengers by King Ahaziah to inquire of a foreign god on the chances of recovery for himself[5]. Apprehended by Elijah on their journey, the king's delegates return to the surprised king, reporting on the encounter with an unknown man who told them to return. The king's question in 1:7 ("What sort of man was he who came to meet you and told you these things?") elicits the answer (1:8) that focuses on the physical description of the man ("a hairy man, with a leather belt around his waist"), which in turn leads the king to make a positive identification ("It is Elijah the Tishbite."). Striking in this account is the fact that the king recognizes the man to be Elijah solely on the basis of the man's physical description, with the man's "hair" and leather belt being the only insignia mentioned. Here the garment – an item to be understood behind the reference to the "hair" – clearly symbolizes the person; it reveals the identity of Elijah to the king, as if it were the most conspicuous feature of the prophet. The text implies that Elijah is particularly well-known for his "hair" and leather belt, with the result that anyone can easily identify him upon the sight of these items, despite the messengers' failure to do so[6]. While the text does not feature a word for garment, the language of "hairy man" (אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר/ἀνὴρ δασύς) is standardly taken as a cipher for Elijah's hairy animal mantle mentioned in both the preceding and the following narrative segments[7], even though some authors understand the text literally as a reference to Elijah's putative unusual hairiness[8]. The king's identification of Elijah immediately upon hearing his

[5] See 2 Kgs 1:2 ("Ahaziah had fallen through the lattice in his upper chamber in Samaria, and lay injured"). Unless indicated otherwise, biblical translations follow the NRSV.

[6] Paradoxically the messengers are not able to identify Elijah, only depict his appearance. On the purpose of this rhetorical strategy, see COHN, *2 Kings*, 7.

[7] BENDER, *Die Sprache des Textilen*, 127; MCKENZIE, *The Trouble with Kings*, 94; SWEENEY, *I & II Kings*, 270. CEB ("he wore clothes made of hair"); NAB ("he wore a hairy garment"); NIV ("he had a garment of hair"); EIN ("er trug einen Mantel aus Ziegenhaaren"); NLB ("er hatte ein haariges Gewand"); TOB ("un homme qui portait un vêtement de poils"); BFC ("il portait un vêtement fait de poils de chameau"); IEP/NRV ("un uomo vestito di pelo"); Botekov preklad ("človek s koženým plášťom so srsťou"); Katolícky preklad SSV ("muž v srstenom plášti"); SEB ("mal plášť zo srsti"); ČEP ("muž v chlupatém plášti"); NOV ("vir in veste pilosa").

[8] E.g., PARK, *2 Kings*, 6-7. As do some translations: ASV ("a hairy man"); KJV ("an hairy man"); NETS ("a hairy man"); NRSV ("a hairy man"); Roháčkov preklad ("vlasatý človek"). Genesis 27:11 (LXX) uses the same Greek phrase (ἀνὴρ δασύς) to describe the hairiness of Esau.

physical description points to what may be termed a unity between the prophet and his garment. As the story has it, Elijah is a prophet whose appearance created by his mantle is a sign of recognition for others and a feature of his personal style that distinguishes him from others.

1.2 1 Kgs 19:13

The setting for another occurrence of Elijah's mantle is the prophet's famous encounter with God at Mount Horeb/Sinai in the course of his flight from Jezebel. From a narrative viewpoint, in fact, 1 Kgs 19:13 is the first text in which Elijah's mantle appears. None of the preceding scenes concerning Elijah has mentioned his attire.

After hiding himself in a cave (19:9) and witnessing the spectacular elements of wind, earthquake, and fire (vv. 11-12), Elijah recognizes God's presence behind "a sound of sheer silence" (v. 12b)[9]. The following verse describes the prophet's exit from the cave, underlining the fact that Elijah "wrapped his face in his mantle" (וַיָּלֶט פָּנָיו בְּאַדַּרְתּוֹ)[10] prior to leaving the cave and taking a position in front of it. The wrapping of the face in the mantle is Elijah's reaction to God's presence symbolized by the unusual silence that the prophet hears. Despite the silence of some commentators on the meaning of the gesture[11], Elijah's action with the mantle surely expresses his fear of God and his inability to look at God directly. The mantle covering the face is a symbol of Elijah's respect in the presence of divinity, perhaps even a symbol of concern for his life[12].

As widely acknowledged, Elijah's encounter with God at Horeb strikingly parallels Moses' encounter with God at the same place (Exod 33)[13]. Part of the narrative describes God's covering Moses with his hand so that Moses would not see God directly (vv. 22-23 "and while my glory passes by I will put you in a cleft of the rock, and I will cover you with my hand [וְשַׂכֹּתִי כַפִּי עָלֶיךָ] until I have passed by; then I will take away my hand, and you shall see my back; but my

[9] As Provan aptly puts it, "[t]he emphasis in 1 Kgs 19:11-12 ... is on God's quiet ways." PROVAN, An Ambivalent Hero, 145.

[10] Faithfully rendered by the LXX as ἐπεκάλυψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐν τῇ μηλωτῇ ἑαυτοῦ.

[11] E.g., BENDER, Die Sprache des Textilen, 127.

[12] Suggested by HENS-PIAZZA, *1-2 Kings*, 190.

[13] Noted, for example, by DOZEMAN, *Exodus*, 730-731; GRAY, *I & II Kings*, 409.

face shall not be seen"). Interpreted in light of the immediately preceding statement in Exod 33:20 ("you cannot see my face; for no one shall see me and live"), the function of God's hand is to prevent Moses from seeing the deity and thus to spare his life. One may see the function of Elijah's mantle in 1 Kgs 19 analogously. The juxtaposition of the two texts shows that Elijah's mantle in the Kings narrative replaces God's hand in the Exodus narrative in providing a shield that impedes the prophet's uninhibited contact with divinity, a contact that could have disastrous consequences for the viewer.

1.3 1 Kgs 19:19

Elijah's mantle plays a crucial role in the story subsequent to the prophet's encounter with God at Horeb – the call of Elisha. According to 19:16 that preserves the wording of God's direct speech to the prophet, Elijah is to anoint Elisha – who is here introduced for the first time in the narrative – as his successor ("and you shall anoint Elisha son of Shaphat of Abel-meholah as prophet in your place"). Regarding the mandate to anoint Elisha, Bergen, for example, notes that "Elisha is the only prophet ever anointed because he is the only prophet whose authority rests upon his being the legitimate successor of another prophet"[14].

The ensuing narrative (19:19-21) describes Elijah's carrying out the order sounded at Horeb. Upon encountering Elisha plowing in the field (v. 19a), Elijah passes by him and casts his mantle over Elisha (v. 19b וַיַּשְׁלֵךְ אַדַּרְתּוֹ אֵלָיו)[15]. The gesture nudges Elisha to abandon the oxen, run after Elijah, say good-bye to his parents, slaughter the animals, and follow Elijah as his servant.

The scene is filled with peculiarities, not least when compared to the command issued by God at Horeb. Perhaps most perplexing is the absence of any reported anointing performed by Elijah. Instead of anointing Elisha, Elijah performs a specific action by casting his mantle over Elisha, and this without

[14] BERGEN, *Elisha*, 47. See also CARROLL, The Elijah-Elisha Sagas, 403.

[15] Some authors and translations prefer to render the Hebrew prepositional phrase אֵלָיו as "to him". E.g., KISSLING, *Reliable Characters*, 151; IEP ("gli gettò il suo mantello"). For LEVINE, Your Spirit, 42, "Elijah throws his coat before Elisha." The majority, however, understand the phrase in the sense of "on/upon/over him," as do numerous translations: LXX ("ἐπέρριψε τὴν μηλωτὴν αὐτοῦ ἐπ᾽ αὐτόν"); NOV ("misit pallium suum super illum"); NRSV ("threw his mantle over him"); ASV/KJV ("cast his mantle upon him"); EIN ("warf Elija seinen Mantel über ihn"); TOB ("jeta son manteau sur lui"); ČEP ("hodil na něj svůj plášť"); SEB ("hodil naňho svoj plášť").

uttering any explanatory word. As Ott notes, such prophetic action is without analogy[16]. The "anointing" of Elisha is performed by Elijah's casting his mantle over Elisha. That Elisha interprets the casting of the mantle as a call to become Elijah's servant is evident from his actions subsequently described. In addition to narrating the unusual manner of Elisha's call, the text lacks any specification as to what Elisha does with the mantle – it says nothing about Elisha's catching it, wearing it, leaving it behind him, or returning it back to Elijah.

While Elijah's mantle is standardly understood as a symbol of prophetic authority with which Elijah wordlessly "calls" Elisha to become his follower, the primary narrative function of Elijah's gesture is to create an association between him and Elisha. The casting of the mantle over Elisha optically expresses what is narratively performed at the end of v. 21: after dissociating himself from the family and the occupation, Elisha attaches himself to Elijah and becomes his servant (וַיֵּלֶךְ אַחֲרֵי אֵלִיָּהוּ וַיְשָׁרְתֵהוּ). The casting of the mantle – expressing as it does a transference of Elijah's clothing item to Elisha – symbolizes the production of a bond between the two characters, and one thus cannot but concur with Ott's judgment: "Der Mantel repräsentiert also den Propheten Elija, und indem er ihn Elisha überwirft, macht er dessen Zugehörigkeit zu ihm deutlich"[17]. According to this interpretation, by casting his mantle over Elisha, Elijah associates the would-be follower with himself. Moreover, the throwing of the mantle appears to function as a prefiguration of the later investiture of Elisha as a prophet like Elijah, for the former becomes the possessor of the latter's mantle in 2 Kgs 2.

1.4 2 Kgs 2:8.13.14

Elijah's mantle figures prominently in the account of the prophet's assumption (2 Kgs 2). Its first occurrence in this chapter evinces a narrative unevenness with its previous mention, because, while the mantle is thrown upon Elisha in 1 Kgs 19:19, here in 2 Kgs 2:8 it suddenly appears anew as Elijah's property. A striking feature of the narrative is the use of the mantle by both prophets.

[16] OTT, Die prophetischen Analogiehandlungen, 36.

[17] OTT, *Die prophetischen Analogiehandlungen*, 36. An imprecise parallel can be seen in Ruth 3:9, where Ruth invites Boaz to cover her with his cloak: "I am Ruth, your servant; spread your cloak over your servant, for you are next-of-kin." See the remarks in LACOCQUE, *Ruth*, 96-97; TYROL, *Kniha Rút*, 81-82.

The mantle is used in a very specific way in 2:8: Elijah rolls it up and strikes the water of the Jordan river with it (וַיִּקַּח אֵלִיָּהוּ אֶת־אַדַּרְתּוֹ וַיִּגְלֹם וַיַּכֶּה אֶת־הַמַּיִם) with the result that the water parts and the two prophets cross the river on dry ground. Without any instruction from God or explanatory word, the prophet performs the miracle of a parting of waters with the aid of his mantle. Here the mantle clearly possesses an importance beyond individual dress style. It is certainly very far from the intention of the biblical author to insinuate a magic-like character of the mantle. Rather, the mantle symbolizes the divine-prophetic power with which Elijah is endowed and which enables him to perform the miracle. The mantle appears as an outer sign of an intangible inner capacity deriving ultimately from God.

After Elijah's assumption, the mantle reappears in 2:13-14, this time in the hands of Elisha, who picks it up once it was bequeathed by Elijah. Having returned to the bank of the Jordan, Elisha – with Elijah's mantle in his hand – strikes the water and accompanies the gesture with a cry to God ("Where is the Lord, the God of Elijah?"). These words seem to be an appeal for God's intervention that is to accompany the striking of the water[18]. The net result of this action is the same success as the one performed by Elijah – the waters separate and Elisha walks back across the Jordan. By accomplishing the same feat as Elijah, Elisha is shown to be an authentic prophet and Elijah's follower. And the oft-noted similarity of the parting of waters in 2 Kgs 2 with Moses' division of the Red Sea in Exod 14 secures the status of Elijah and Elisha as true prophets in the tradition of Moses[19].

In this story the mantle becomes Elisha's property, signifying the transference of prophetic office to Elisha[20], though, as Olley notes, "there is no active transfer, Elijah leaves it behind and Elisha picks it up"[21]! By picking up the mantle and using it in the same way as Elijah, Elisha becomes a second Elijah, which is also hinted at by the tearing of his own clothes (see below). The mantle

[18] See the apposite remarks in SAUERWEIN, *Elischa*, 19-20.

[19] E.g., WRAY BEAL, *1 & 2 Kings*, 303.

[20] This is expressed by commentators in various ways. E.g., Long: "Elisha takes up the mantle of leadership as Elijah departs." LONG, *2 Kings*, 22. Sweeney: "The transference of power is demonstrated beginning in v. 13 when Elisha picks up the fallen mantle of Elijah…" SWEENEY, *I & II Kings*, 274. Foresti: "Il passaggio dello spirito profetico dal maestro al discepolo e la successione del secondo al primo sono espressi dalla trasmissione del mantello." FORESTI, Il rapimento, 268.

[21] OLLEY, Yhwh and his Zealous Prophet, 41.

also symbolizes Elijah's divine-prophetic power, and Elisha's cry for God's assistance very likely underscores this. The transfer of the mantle is a visible sign of the granting of power to Elisha, and the sons of the prophets, who witness the event (2:15), provide an interpretation in the words "the spirit of Elijah rests on Elisha"[22]. In sum, Elisha's inheriting his master's mantle symbolizes his continuation of Elijah's mission, despite the disconcerting peculiarity that the mantle receives no further mention in the subsequent narrative of the book. Both protagonists wear the same mantle, which leads Schott to think that "one can perhaps interpret the mantle as the distinctive mark of the true prophet of YHWH more generally"[23]. Elijah's mantle has also found its way to the NT, as Hebrews – in its encomium on Israel's saints in chap. 11 – makes reference to the prophets, who "went about in skins of sheep and goats" (11:37 περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν). The use of the noun μηλωτή here provides for a striking lexical similarity to the Elijah-Elisha stories in Kings and it is more than likely that the author of Hebrews has Elijah-Elisha in mind when writing of prophets who περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν[24].

1.5 2 Kgs 2:12

Still within the assumption account in 2 Kgs 2, one discovers a reference to Elisha's clothing, unmentioned in the preceding narrative units and imbedded here in the description of Elijah's departure. When Elisha is no longer able to see the departing Elijah, "he grasped his own clothes and tore them in two pieces" (וַיַּחֲזֵק בִּבְגָדָיו וַיִּקְרָעֵם לִשְׁנַיִם קְרָעִים), an act that narratively precedes Elisha's picking up Elijah's mantle recorded in the following verse. Evidently the act of tearing the clothes is symbolic, yet its precise significance is difficult to interpret, with several possibilities worth considering.

The first, traditional option is to see in the tearing of the clothes an expression of Elisha's grief over his master's departure[25]. This possibility has the support of several other biblical passages, where tearing the clothes evidently

[22] The identification of the mantle with Elijah's spirit is found in Bergen: "He is the inheritor of Elijah's spirit, Elijah's mantle…". BERGEN, *Elisha*, 64. See also WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige*, 275.

[23] SCHOTT, Elijah's Hairy Robe, 482. See also Zech 13:4.

[24] See ATTRIDGE, *Hebrews*, 350.

[25] E.g., HENS-PIAZZA, *1-2 Kings*, 235; WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige*, 275.

signifies grief over a beloved's death[26]. An intriguing possibility is raised by Cohn, who interprets the tearing of the cloak as signifying the ending of the union of the two prophets[27]. In support of this hypothesis, one may point out that the text explicitly speaks of a tearing of the garment into two pieces, which could symbolize the termination of the camaraderie between the two prophets due to Elijah's assumption. Yet Cohn himself brings in another interpretative option: By tearing his garment Elisha divests himself of one identity and by picking up Elijah's mantle he in turn assumes another – that of Elijah[28]. This hypothesis has a link between v. 12 and v. 13 in its favor. Elisha's tearing his garment precedes his picking up the mantle of Elijah and is thus narratively oriented to this action[29]. Since Elisha's garment can be taken as a symbol of his person, the tearing of the garment can symbolize a "destruction" of self, a termination of identity, which is to be replaced by another identity – illustrated by the picking of Elijah's mantle. Given the fact that the tearing of the garment is followed by receiving another garment standing for the power of Elijah, the destruction of old clothing can symbolize a cessation of the prophet's former status. As Schott has insightfully written, "[w]ith this act of tearing his clothes, the transformation of Elisha as Elijah's servant to his successor begins"[30]. Rather than expressing his grief over Elijah's departure, the tearing of Elisha's clothes stands for the ending of his previous identity and the beginning of a new identity. Henceforth he takes on the identity of Elijah.

The act of destroying Elisha's clothes thematically parallels the prophet's bidding farewell to his family and the destruction of the oxen (1 Kgs 19:19-21), for all these actions describe him as bringing closure to his former life[31]. Just as the slaughter of the oxen signifies the end of his previous occupation and lifestyle, so the destruction of his clothes spells the end of his former personality, a personality to be replaced by that of Elijah. In sum, the tearing of Elisha's

[26] See the references in KÖHLMOOS, Tearing One's Clothes, 304.

[27] COHN, *2 Kings*, 15.

[28] COHN, *2 Kings*, 15. Also FORESTI, Il rapimento, 268.

[29] Gilmour opines as follows: "Elisha now has Elijah's mantle, so he no longer needs his own garment." GILMOUR, *Juxtaposition*, 88. The text, however, clearly speaks of a reverse sequence, as Elisha first destroys his clothing and only then takes Elijah's mantle.

[30] SCHOTT, Elijah's Hairy Robe, 481.

[31] Eloquently put by Kissling, for whom Elisha's actions "show his determination to make a clean and decisive break with the past and begin his new life as the eventual inheritor of Elijah's prophetic work." KISSLING, *Reliable Characters*, 154.

clothes in all likelihood symbolizes his break with the past and is to be seen as a gesture that readies the hero to take up a new identity.

2 Jesus and Symbolism of Clothing

The long stretch of the Johannine passion-resurrection account (chs. 13–21) mentions Jesus' clothing in the following order[32]. The footwashing scene makes two references to Jesus' outer garment that he puts down (13:4) and takes up (v. 12) and two references to a linen towel that he wears for the duration of the footwashing (vv. 4-5). Later, a purple mantle is worn by Jesus in the scene of his mockery by the soldiers (19:2.5). His outer garment is mentioned again in the division of clothing scene, along with his tunic (vv. 23-24). The account of Jesus' burial contains a reference to burial cloths (v. 40), which are later seen by the disciples in the empty grave, along with a face cloth (20:5-7). This survey indicates that for some reason the evangelist evinces much concern for Jesus' clothing in his passion-resurrection account. The following paragraphs are intended to sketch the symbolism of Jesus garments.

2.1 John 13:4-5.12

The Johannine footwashing scene includes several references to Jesus' clothing and his actions with it. In what is generally acknowledged as a strikingly detailed and vivid piece of narration (13:1-12), Jesus "took off his outer robe (τὰ ἱμάτια) and tied a towel (λέντιον) around himself" and "began to wash the disciples' feet and to wipe them with the towel (λέντιον) that was tied around him". After the completion of the service, he "had put on his robe (τὰ ἱμάτια)". Apart from other peculiarities, the footwashing scene stands out on account of its unusual emphasis on Jesus' clothing. The account speaks of Jesus' outer garment (τὰ ἱμάτια)[33] that he lays down before the footwashing and takes up after it, as

[32] As regards Jesus' clothing, chapters 1–12 speak only of a strap of Jesus' sandal, mentioned in John the Baptist's testimony in 1:27.

[33] According to well-established scholarly consensus, the unusual plural τὰ ἱμάτια here designates Jesus' outer garment – his cloak (mantle, coat). See BEASLEY-MURRAY, *John*, 233; BEUTLER, *Das Johannesevangelium*, 378; SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, 279; SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*, 173; WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, 208. Many biblical translations attest to this understanding: NRSV ("took off his outer robe"); NJB ("removed his outer garments"); NLB ("legte sein Obergewand ab");

well as the linen towel (λέντιον)[34] that becomes a part of his apparel during the footwashing. In contrast to the other scenes in the Gospel in which Jesus' apparel appears, the footwashing pericope describes Jesus' actions with his clothing by making Jesus the subject who performs them. In this way the evangelist underlines Jesus' freedom and sovereignty in handling the clothing.

Numerous scholars have pointed out that the use of the verbs τίθημι and λαμβάνω in this passage (v. 4 and 12) is an intentional echo of 10:17-18, where the identical verbs are engaged to phrase the act of Jesus' laying down his life (at crucifixion) and receiving it back (at resurrection), which drives them to state that Jesus' actions at the Last Supper – τίθησιν τὰ ἱμάτια and ἔλαβεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ – symbolically prefigure his death and resurrection[35]. On this view, the laying down and the picking up of his clothing is a symbolic gesture that evokes Jesus' death and resurrection, just as the footwashing itself is a symbolic act representing the death of Jesus and its necessity for salvation (13:8 "unless I wash you, you have no share with me").

Nevertheless, the clothing items in the footwashing scene may bear yet another symbolic meaning. It is, once again, useful to recall the sequence of actions with clothing performed by Jesus. At a certain point during the supper Jesus removes his outer garment (v. 4a), ties a towel around himself (v. 4b), then wipes the disciples' feet with the towel (v. 5), and finally puts on his outer robe once again after the footwashing (v. 12). The text describes two actions that refer to a clothing replacement. In the beginning of the footwashing the outer garment is replaced with a towel, and at the end the towel – though the evangelist does not mention this explicitly – is replaced with Jesus' outer garment. The putting

Schlachter ("legte sein Obergewand ab"); Zürcher Bibel ("zieht das Obergewand aus"); French Bible en français courant ("ôta son vêtement de dessus"); IEP ("depose il mantello"); ČEP ("odložil svrchní šat"); SEB/Pravoslávny preklad evanjelií ("odložil si vrchný odev"). And numerous biblical passages employing τὰ ἱμάτια as a designation for outer garment could be adduced: Matt 5:40; 9:20-21; 14:36; 21:7-8; Mark 10:50, etc. Some authors propose that τὰ ἱμάτια includes both cloak and tunic, arguing that the sentence describes Jesus' disrobing himself to a loin cloth. E.g. MORRIS, *The Gospel according to John*, 547.

[34] CEB ("linen towel"); EIN ("Leinentuch"); NLB ("ein Tuch aus Leinen"); Panczová ("ľanový uterák"). PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 768.

[35] Among many, BRODIE, *The Gospel According to John*, 447; BROWN, *The Gospel According to John (XIII–XXI)*, 551; INFANTE, *Giovanni*, 319; KĽUSKA, *Uczeń ikoną Chrystusa*, 91; RIDDERBOS, *The Gospel according to John*, 458; THYEN, *Das Johannesevangelium*, 583.

on of the towel signifies Jesus' transition into the appearance of a slave[36] and the putting on of the outer robe at the end stands for his transition back into the original form. Though the Johannine text nowhere explicitly states that Jesus became a slave to the disciples, the putting on of the linen cloth symbolizes precisely this reality – Jesus' temporary status as a slave. Clothing in this passage is a symbol of Jesus' "metamorphosis" into the appearance of a slave.

In the interpretation of Jesus' action that follows, the footwashing is defined as an example to be imitated by the followers (13:15): they are to act just as Jesus has acted. Through this sentence, Jesus establishes a community ethic that flows from his example set forth in the footwashing. As the ensuing verse (13:16) implies, the disciples are obligated to act in a manner conforming to his footwashing action, because they are merely servants who cannot excuse themselves from imitating their master. In light of these remarks, it could be cautiously proposed that the linen cloth worn by Jesus at the Last Supper becomes a symbol of the ethic he demands from his followers, despite the obvious absence of any direct literary linkage between the references to the linen cloth and the verses that enshrine the ethical message of the pericope.

2.2 John 19:1-3.5

The mockery of Jesus by Pilate's soldiers compositionally constitutes the central scene of Jesus' trial before Pilate[37]. The significance of the scene does not derive from its compositional placement only; it also flows from its content – here Jesus receives his kingly attire and is crowned as a king[38]. After the flogging (19:1), the soldiers put a crown of thorns on Jesus' head and dress him in a purple robe (19:2), repeatedly coming to him with the salutation "hail, king of the Jews" and slaps on the face (19:3). In this short scene Jesus remains completely passive; the soldiers (and Pilate) are those who perform the actions.

[36] Though the NT writings never make a connection between servanthood and λέντιον – the word appears only in John's footwashing scene – , three Lucan texts mention the girding (with an apron/towel) as a characteristic of a slave (Luke 12:35,37; 17:8). The connection between these Lucan texts and the Johannine footwashing scene through the motif of a girding of a slave is noticed by BRUCE, *The Gospel of John*, 280; RIDDERBOS, *The Gospel according to John*, 454.

[37] Recently BEUTLER, *Das Johannesevangelium*, 489; CAMPBELL, *Kinship Relations*, 133.

[38] See ZUMSTEIN, *Das Johannesevangelium*, 704.

Though surprisingly ignored by a few scholars[39], the act of enrobing Jesus with a purple robe (ἱμάτιον πορφυροῦν) is of primary interest here.

Speaking representatively for a chorus of writers, Brown argues that the purple robe "suggests royal or even imperial attire"[40]. Compared to its Synoptic parallels (Matt 27:28 χλαμύς κοκκίνη; Mark 15:16 πορφύραν), the Johannine version speaks of ἱμάτιον πορφυροῦν. It is historically more plausible that the soldiers used a scarlet, readily available military cloak in mocking Jesus[41], but for the evangelists it evoked a royal purple garb, hence John's ἱμάτιον πορφυροῦν and Mark's πορφύρα. John's choice of language here is probably to be accounted for by his intent to underline his royal christology. To name but one biblical example of the use of purple apart from John 19:2, 1 Macc 10:20 reports the granting of a purple robe and golden crown to Jonathan upon his elevation to high priesthood and royal status (καὶ ἀπέστειλεν αὐτῷ πορφύραν καὶ στέφανον χρυσοῦν)[42]. Enrobing Jesus in a purple robe – accompanied by the crowning with thorns and the salutation that uses the word "king" – means that the soldiers mock Jesus as a king. The scene is an example of Johannine irony – the soldiers unwittingly proclaim the truth about Jesus by deriding him as a king, for in the evangelist's perspective Jesus truly is a king[43].

---

[39] BARRETT, *The Gospel According to St. John*, 540; BRODIE, *The Gospel According to John*, 536; SCHENKE, *Johannes*, 353; SIEGERT, Das Evangelium des Johannes, 567-568.

[40] BROWN, *The Death of the Messiah*, 865. Mention may be made here of the proposal of Fehribach, who argues that dressing Jesus in a mantle and a crown symbolizes preparation for his wedding. FEHRIBACH, *The Women in the Life of the Bridegroom*, 123. Needless to say, such an interpretation is rather atypical as compared with the standardly advocated kingship hypothesis.

[41] Argued by BERNARD, *John*, 615; LEON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean*, 94. Appositely Bruce: "So they dressed him up in a military cloak to serve as a royal robe …". BRUCE, *The Gospel of John*, 358. For further discussion, AMEDICK, "Jesus Nazarenus Rex Iudaiorum", 59; DAVIES – ALLISON, *Matthew 19–28*, 601-602; DELBRUECK, Antiquarisches, 125-133.

[42] For further remarks regarding the function of purple robe in the royal ideology of First Maccabees, see DELBRUECK, Antiquarisches, 138-139.

[43] What Davies and Allison have written concerning the parallel passage in Matthew certainly applies here: "But when the Roman soldiers, acting evidently not on order but on their own, give Jesus, who in this paragraph is an utterly passive object, a robe, a crown … and then hail him king they are making fun of him for their own amusement: their homage is pretended. Yet the truth is that the seemingly hapless criminal before them is indeed a king …". DAVIES – ALLISON, *Matthew 19–28*, 598. See also recently WRIGHT, *The Governor and the King,* 146. According to Frey, Johannine irony in this passage means "dass selbst Jesu

Structurally the passage (19:1-3) is framed by references to acts of physical violence against Jesus (Pilate's flogging Jesus in v. 1 and the soldiers' slapping his face in v. 3b), with vv. 2-3a centering on the idea of Jesus' kingship, proclaimed in two complementary ways. Jesus' kingship is heralded verbally by the soldiers' direct speech: χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. And the purple garment projects it visually, for by dressing Jesus in purple the soldiers, in fact, change his appearance and ensure that Jesus looks like a king. As Weidemann has concisely yet eloquently phrased it, equipping Jesus with the insignia of kingship is an "optische Umsetzung"[44] of the salutation that follows. Striking in the Johannine account vis-à-vis the Synoptic parallels in Matt 27:31 ("after mocking him, they stripped him of the robe and put his own clothes on him") and Mark 15:20 ("after mocking him, they stripped him of the purple cloak and put his own clothes on him") is then the absence of a reference to Jesus' being undressed from the clothing of mockery. Jesus continues to wear the purple robe upon exiting the praetorium in v. 5 ("so Jesus came out, wearing the crown of thorns and the purple robe") and the Jewish leaders are able to see him dressed in it (v. 6 "when the chief priests and the police saw him"). Since John nowhere mentions the taking off of the purple robe, still more remarkable is the fact that he imagines Jesus wearing his ordinary clothes at the crucifixion, as clearly shown by the clothing division scene in 19:23-24[45].

In the scene under discussion the clothing imagery serves to underline a central theme in the Johannine passion – the kingship of Jesus[46]. A closer inspection of the passion narrative reveals John employing at least three strategies to draw attention to Jesus' kingship. John elaborates Jesus' kingship verbally (by having a character say that Jesus is a king), through writing (by having a character write that Jesus is a king), and optically (by having a character

Gegner in Verkehrung ihrer eigenen Absichten seine wahre christologische Würde aussprechen müssen." FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder, 230.

[44] WEIDEMANN, *Der Tod Jesu*, 338.

[45] One could perhaps agree with Moloney: "Jesus goes to the cross dressed as a king." MOLONEY, *Glory not Dishonor*, 139. Yet one must postulate a narrative gap between 19:5 and 19:23-24. Evidently Jesus must have been disrobed of the kingly attire and dressed in his own clothes, though the evangelist nowhere mentions this. See, e.g., BROWN, *The Death of the Messiah*, 952; DELBRUECK, Antiquarisches, 130.

[46] E.g., La Potterie: "… tout le récit johannique de la passion … est dominé par le thème de Jésus-βασιλεύς". LA POTTERIE, Jésus roi et juge, 239. Recently also THEOBALD, *Teufel, Tod und Trauer*, 260. For a cutting-edge study on the influence of the Johannine kingship theme on visual arts, see JUHÁS, Quod scripsi, scripsi, 48-60.

make Jesus look like a king). A verbal proclamation of Jesus' kingship occurs in 19:14 by Pilate ("He said to the Jews, 'Here is your King!'"), who is also the author of a written declaration in 19,19 ("Pilate also had an inscription written and put on the cross. It read, 'Jesus of Nazareth, the King of the Jews'"). These two ways are complemented by a visual proclamation by Pilate's soldiers, who enrobe Jesus as a king in 19:2, thus announcing his kingship in a way that can be seen. The purple robe as a symbol of kingship served best for this purpose.

2.3 John 19:23-24

The basic narrative dynamic of the division of Jesus' clothes scene is simple. By dividing Jesus' outer garment into four parts and casting lots for his tunic, the soldiers fulfill (ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ) Ps 22:19 (LXX 21:19 διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον)[47]. The intent of the pericope on the historical level – Jesus is robbed of his clothing prior to his death – is to underline Jesus' utter humiliation and deprivation of dignity[48], to reveal the evangelist's anti-docetic tendency[49], and to hint at the Roman practice of despoliation.

The pronounced emphasis on the intact tunic is a distinctive feature of the Johannine passion narrative, absent from the Synoptic counterparts. This is the reason for a widespread symbolic understanding of the tunic, which claims that the evangelist's intent is not only to underline the fulfillment of a Scripture passage, but also to imbue the tunic with deeper significance[50]. Though the division of the outer garment is seldom viewed symbolically, the unity of the

[47] According to Weidemann, John cannot be faulted for misunderstanding the principles of Hebrew poetry, that is, for misreading the synonymous parallelism of the psalm verse – a view advocated by a number of scholars, such as BARRETT, *The Gospel According to St. John*, 550; and many others. Rather, by describing two different actions with two separate items of apparel, John shows that he reads the Psalm as an example of synthetic parallelism whereby the second action (casting lots for the tunic) complements the first action (division of outer garment). See WEIDEMANN, *Der Tod Jesu*, 380.

[48] Stressed by OBERMANN, *Die christologische Erfüllung*, 294-295.

[49] Advocated by LANG, *Johannes und die Synoptiker*, 222.

[50] E.g., Stibbe: "… the idea of the tunic is the centre of theological symbolism in this episode …". STIBBE, *John as Storyteller*, 176.

tunic has loosed a torrent of symbolic interpretations, despite the skepticism of a number of writers[51].

While the interpretation of the tunic as a sign of Jesus' high priesthood has been abandoned nowadays due to the absence of priestly christology in John[52], the hypothesis viewing the tunic as a symbol of unity of believers still has numerous adherents[53]. The most compelling arguments have been marshalled by Eckert, who insists that the continuation of the tunic scene in the mother-beloved disciple passage in 19:25-27 must be regarded as its interpretative key in the sense that the communion of the mother with the beloved disciple represents a unity of God's people symbolized by the untorn tunic in the preceding scene[54]. Such interpretation dovetails nicely into the remainder of the Gospel, where the theme of unity of believers is prominent. The use of the verb σχίζω in the negative hortatory subjunctive μὴ σχίσωμεν αὐτόν to refer to the soldiers' decision to preserve the tunic echoes the other instance of σχίζω in the Gospel – the untorn net symbolizing the unified crowd of Jesus' followers (21:11 οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον). Therefore – so the argument runs – the untorn tunic also signifies the ecclesial unity of believers.

Nevertheless, Eckert himself, while advocating the ecclesiological symbolism of the tunic, admits another interpretative option by considering that "die schriftgemässe Nichtzerteilung des Gewandes Jesu wie das Nichtzerbrechen der Beine des Gekreuzigten" could "zeichenhaft die Jesu Geschick umgreifende Macht seines himmlisches Vaters anschaulich zum Ausdruck bringen"[55]. On this view the untorn tunic signifies the Father's all-encompassing power that protects the Son (even when he dies on the cross).

At least one lexical detail unmentioned by Eckert or by other interpreters can be brought forward in support of this hypothesis – the prepositional phrase

[51] BECKER, Das Evangelium nach Johannes, 589; BRUCE, The Gospel of John, 370; DIETZFELBINGER, Das Evangelium nach Johannes, 300; LAGRANGE, Évangile selon Saint Jean, 491-492; LINCOLN, The Gospel, 476; OBERMANN, Die christologische Erfüllung, 294; THYEN, Das Johannesevangelium, 735; WILCKENS, Das Evangelium nach Johannes, 294.

[52] As noted by OBERMANN, *Die christologische Erfüllung*, 293-294.

[53] Recently INFANTE, *Giovanni*, 432-433.

[54] ECKERT, Die johanneische Erzählung, 25-33.

[55] ECKERT, Die johanneische Erzählung, 34. A similar interlocking of two interpretative avenues (ecclesiological and christological) is found in Beutler: "Diese Einheit des Untergewands Jesu könnte auf die Einheit des Leibes Jesu selbst und seiner Kirche deuten." BEUTLER, *Das Johannesevangelium*, 502. Also GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, 730.

ἐκ τῶν ἄνωθεν in a phrase that specifies the quality of the tunic ("woven in one piece from the top" [ἐκ τῶν ἄνωθεν]). The construction ἐκ τῶν ἄνωθεν functions as a signal that points to other instances of similar vocabulary in the Gospel. The adverb ἄνωθεν is used elsewhere in John to denote God's sphere. The dialogue with Nicodemus contains a statement that one must be born from above (3:3.7 ἄνωθεν) in order to enter the kingdom of God. Jesus' correction of Pilate's claims informs the procurator that he would have no power against Jesus if it had not been given to him from above (19:11 ἄνωθεν). John's witness includes a sentence on Jesus' heavenly origin phrased as "the one who comes from above (ἄνωθεν) is above all" (3:31). The adverb ἄνω bears a similar function, as it designates the sphere of God to which Jesus turns his eyes prior to his calling Lazarus out of the grave (11:41 "and Jesus looked upward" [ἄνω]) and the sphere of Jesus' divine origin as explained to the unbelieving Jews during a controversy in Jerusalem (8,23 "I am from above" [ἐκ τῶν ἄνω]). This survey shows that the adverb ἄνωθεν, along with ἄνω, functions as a cipher for Jesus' heavenly origin.

Since nothing prevents the suggestion to see in the tunic a symbol of Jesus' person or his life, the construction ἐκ τῶν ἄνωθεν in 19:23 – in the light of the remaining uses of the term in John – can be taken as a signal standing for the origin of Jesus' existence. This yields the following proposal: The untorn tunic woven from the top emerges as a symbol of Jesus' divine, heavenly existence that cannot be destroyed. The intact tunic bespeaks the truth that, despite the crucifixion, the life of the Son of God cannot be taken from him, because it has been "woven" from above. In the division of clothes scene Jesus' indestructible existence, which the Father constantly protects, is symbolized by his tunic that the soldiers leave untouched. Even though it must be conceded that the symbolism of the tunic remains elusive, the lexical and conceptual link between the ἐκ τῶν ἄνωθεν of 19:23 and the other ἄνωθεν/ἄνω instances allows for an understanding that has just been sketched.

2.4 John 19:40; 20:5-7

A noteworthy feature of the Johannine passion-resurrection narrative are the funeral textiles mentioned in connection with Jesus' burial and the discovery of the empty tomb. While the Synoptics mention only σινδών (a single-piece sheet for wrapping the entire body)[56], John is careful to distinguish between

[56] Mark 15:46; Matt 27:59; Luke 23:53.

"linen clothes/wrappings" (19:40; 20:5.6.7 τὰ ὀθόνια) and a "facial cloth" (20:7 τὸ σουδάριον)[57].

For the purposes at hand, two characteristics of the burial clothes as presented in John's text seem worth highlighting. First, the burial clothes appear in direct relation to Jesus' dead body in 19:40, representing an item that is used for wrapping the body (ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις). Second, the burial clothes represent the direct object of a verb of seeing that relates the action of Peter and the beloved disciple upon the inspection of the tomb (20:5 βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια; vv. 6-7 θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα, καὶ τὸ σουδάριον), with the body left unmentioned.

The juxtaposition of the two texts – the first referring to the burial clothes in conjunction with the body and the second describing them without the body – allows the proposal that the burial clothes seen in the tomb signify, first and foremost, the absence of Jesus' body[58]. As has often been observed, the well-ordered positioning of the clothes is a sign that the body was not stolen in a rush[59].

The presence of Jesus' burial clothes in the tomb provides for a major difference between the Johannine empty tomb discovery scene and that of the Synoptics. All three evangelists report that the women visiting the tomb see an angel or angels in or near the tomb (Mark 16:5 "they saw a young man"; Matt 28:2 "for an angel of the Lord, descending from heaven, came and rolled back the stone and sat on it"; Luke 24:4 "suddenly two men in dazzling clothes stood beside them"). Moreover, none of the Synoptics mentions Jesus' burial clothes in the empty tomb pericope, though all three reference them in their accounts of the burial (Mark 15:46; Matt 27:59; Luke 23:53). In addition, the three evangelists cohere in placing the same sentence in the angel's mouth, a sentence that points up Jesus' absence in the place of his burial: οὐκ ἔστιν ὧδε (Mark 16:6; Matt 28:6; Luke 24:6). Thus, when John is put next to the Synoptics, it is evident that the burial clothes mentioned by him in the empty tomb story perform the

[57] For a stimulating study that compares the textiles in John's account of Jesus' burial to material evidence from archeological contexts, see ZANGENBERG, "Buried According to the Customs of the Jews", 873-900. See also a succinct yet insightful analysis JANČOVIČ, Traja svedkovia a tri svedectvá, 4-5.

[58] Representatively Blanquart: "…le narrateur parle ici … des linges et du suaire comme de deux signes d'un corps absent…". BLANQUART, *Le premier jour*, 38. See also the remarks in MAHONEY, *Two Disciples at the Tomb*, 253-258.

[59] E.g., GRASSO, Il Vangelo di Giovanni, 759; HAENCHEN, Das Johannesevangelium, 568.

same function as the angel in the Synoptic accounts[60] – they point to Jesus' absence from the tomb, as if saying οὐκ ἔστιν ὧδε, emerging as silent witnesses to his resurrection[61]. In fact, it would be more proper to say that the Johannine burial clothes speak, thereby paralleling the Synoptic angels. The burial clothes can thus easily be viewed as a symbol of Jesus' resurrection that he himself left behind him.

Conclusion

It must have become apparent by now that the Johannine clothing scenes – aside from the shared general word for clothing (ἱμάτια) – evince no clear lexical or thematic overlap with clothing passages in the Books of Kings. This principally results from the very nature of the content of the two corpora. The heroes' actions regarding apparel in the Elijah-Elisha cycle differ from the actions undertaken with clothing in John. Alongside this negative assessment of a possible correspondence between the two writings on the level of clothing symbolism, there are clues to a more nuanced, and a bit more positive evaluation, at least on several counts.

The respective authors call attention to the hero's garment when depicting the end of his life. Elijah's mantle bequeathed to Elisha at his ascension (2 Kgs 2:13) broadly corresponds to Jesus' burial cloths left at his resurrection in the grave for the disciples to see (John 20:5-7). In both stories a clothing item points to the hero's absence, that is, to his transit to another world.

Both stories contain a vivid narrative piece speaking of a tearing of the hero's clothing. Elisha's tearing his clothes into two parts (2 Kgs 2:12 διέρρηξεν

[60] Boring, among many, notes that "[r]eferences to angels are conspicuously rare in John …". See BORING, The Influence of Christian Prophecy, 115. John, in fact, does mention angels in the tomb, but not within the empty tomb discovery passage (20:1-10). They are introduced only subsequently (20:12-13), when Mary of Magdala inspects the tomb (20:11 παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον), and their principal function is merely to pose a question about the reason for her tears, not to mediate the message of Jesus' absence from the tomb. It should be nevertheless admitted that the precise description of the angels' position in relation to the spot where Jesus' body was laid (20:12 ἕνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἕνα πρὸς τοῖς ποσίν, ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ) reveals that the angels, besides stating their question to Mary, point to the absence of Jesus' body.

[61] See, e.g., the contribution by Jančovič, who considers two pieces of burial clothes in conjunction with Scriptural passages (20:9) as witnesses that move the beloved disciple to come to faith in Jesus' resurrection. See JANČOVIČ, Traja svedkovia a tri svedectvá, 5.

αὐτὰ εἰς δύο ῥήγματα) contrastingly echos the preservation of Jesus' untorn tunic evident in the soldiers' words μὴ σχίσωμεν αὐτόν in John 19:24. The tearing of Elisha's clothes can be taken as a "termination" of his previous personality, a "destruction" of his former life in view of the upcoming assumption of Elijah's status augured by the picking up of his mantle. The preservation of Jesus' tunic signalizes the "un-tearing" of his life – the impossibility to do away with him in a definitive manner. On this level the clothing symbolizes the life of the hero.

Moreover, the clothing in both corpora lends itself to be seen as a badge of the hero's unity with God. A comparison can be drawn between the mantle of Elijah which signifies his prophetic power deriving from his union with God and the tunic of Jesus which stands for Jesus' indestructible oneness with the Father.

These, in my estimation, are possible correspondences between Elijah-Elisha and Jesus as regards the use of clothing. No suggestion of a possible Elijanic typology in John on the level of clothing symbolism is hereby advanced, yet the above parallels are rather intriguing, and they perhaps could be taken up as an object of intertextual analysis in future.

Bibliography

ALETTI, Jean-Noël: *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*, Paris: Seuil, 1989.

AMEDICK, Rita, "Jesus Nazarenus Rex Iudaiorum": Hellenistische Königsikonographie und das Neue Testament. In: Annette Weissenrieder – Friederike Wendt – Petra von Gemünden (eds.): *Picturing the New Testament: Studies in Ancient Visual Images* (WUNT.2 193), Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 53- 66.

ATTRIDGE, Harold W.: *Hebrews* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress, 1989.

BARRETT, Charles Kingsley: *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Philadelphia: Westminster, [2]1978.

BEASLEY-MURRAY, George R.: *John* (WBC 36), Waco: Word Books, 1987.

BECKER, Jürgen: *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11–21* (ÖTBK 4/2), Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1981.

BENDER, Claudia: *Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament* (BWANT 177), Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

BERGEN, Wesley J.: *Elisha and the End of Prophetism* (JSOTSup 286), Sheffield: Academic Press, 1999.

BERNARD, John Henry: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to John: Vol. II* (ICC), Edinburgh: T & T Clark, 1928.

BEUTLER, Johannes: *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg: Herder, 2013.

BLANQUART, Fabien: *Le premier jour (Jn 20)* (LeDiv 146), Paris: Cerf, 1991.

BORING, M. Eugene.: The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus, *NTS* 25 (1978) 113-123.

BRODIE, Thomas L.: *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

BROWN, Raymond E.: *The Gospel According to John (XIII–XXI): Introduction, Translation, and Notes* (AB 29A), New York: Doubleday, 1970.

BROWN, Raymond E.: *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels, 2 Vols.* (ABRL), London: Geoffrey Chapman, 1994.

BRUCE, Frederick Fyvie: *The Gospel of John: Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

CAMPBELL, Joan Cecelia: *Kinship Relations in the Gospel of John* (CBQMS 42), Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2007.

CARROLL, R. P.: The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel, *VT* 19 (1969) 400-415.

COHN, Robert L.: *2 Kings* (Berit Olam), Collegeville: Liturgical, 2000.

DAVIES, William David – ALLISON, Dale C.: *The Gospel According to Saint Matthew: A Critical and Exegetical Commentary. Vol. III: 19–28* (ICC), London: T & T Clark, 1997.

DELBRUECK, Richard: Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu, *ZNW* 41 (1942) 124-145.

DIETZFELBINGER, Christian: *Das Evangelium nach Johannes. Teilband 2: Johannes 13–21* (ZBKNT 4), Zürich: Theologischer Verlag, 2001.

DOZEMAN, Thomas B.: *Commentary on Exodus* (ECC), Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

ECKERT, Jost: Die johanneische Erzählung vom nahtlosen Gewand Jesu (Joh 19,23f). In: Erich Aretz – Michael Embach – Martin Persch – Franz Ronig (eds.): *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi*, Trier: Paulinus, 1995, 13-36.

FEHRIBACH, Adeline: *The Women in the Life of the Bridegroom: A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*, Collegeville: Liturgical, 1998.

FORESTI, Fabrizio: Il rapimento di Elia al cielo, *RivBib* 31 (1983) 257-272.

FREY, Jörg: Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium. In: Reinhard Feldmeier – Ulrich Heckel (eds.): *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden* (WUNT 70), Tübingen: Mohr Siebeck, 1994, 228-268.

GILMOUR, Rachelle: *Juxtaposition and the Elisha Cycle* (LHBOTS 594), London: T & T Clark, 2014.

GRASSO, Santi: *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma: Città Nuova, 2008.

GRAY, John: *I & II Kings: A Commentary* (OTL), London: SCM, ^{3}1980.

HAENCHEN, Ernst: *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1980.

HENS-PIAZZA, Gina: *1–2 Kings* (AOTC), Nashville: Abingdon, 2006.

INFANTE, Renzo: *Giovanni. Introduzione, traduzione e commento* (NVBTA 40), Cinisello Balsamo: San Paolo, 2015.

JANČOVIČ, Jozef: Traja svedkovia a tri svedectvá, že Ježiš vstal z mŕtvych, *Katolícke noviny* 134/16-17 (2019) 4-5.

JUHÁS, Vladimír: Quod scripsi, scripsi, *VTh* 2 (2014) 48-60.

KISSLING, Paul J.: *Reliable Characters in the Primary History: Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha* (JSOTSup 224), Sheffield: Academic Press, 1996.

KĽUSKA, Branislav: *Uczeń ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy pożegnalnej J 13,31–16,33* (StBLu 3), Lublin: KUL, 2007.

KÖHLMOOS, Melanie: Tearing One's Clothes and Rites of Mourning. In: Christoph Berner – Manuel Schäfer – Martin Schott – Sarah Schulz – Martina Weingärtner (eds.): *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, London: T & T Clark, 2019, 303-313.

LACOCQUE, André: *Ruth: A Continental Commentary*. Translated by K. S. Hanson (CC), Minneapolis: Fortress, 2004.

LAGRANGE, Marie-Joseph: *Évangile selon Saint Jean* (EtB), Paris: J. Gabalda, ^{5}1936.

LANG, Manfred: *Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund* (FRLANT 182), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

LAPKO, Róbert: *Tóbiho chválospev. Exegetické a teologické štúdium Tob 13,1–14,1*, Prešov: VMV, 2005.

LA POTTERIE, Ignace de: Jésus roi et juge d'aprés Jn 19,13: ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος, *Bib* 41 (1960) 217-247.

LÉON-DUFOUR, Xavier: *Lecture de l'évangile selon Jean. IV: L'heure de la glorification (chapitres 18–21)* (Parole de Dieu), Paris: Seuil, 1996.

LEVINE, Nachman: Twice as Much of Your Spirit: Pattern, Parallel, and Paronomasia in the Miracles of Elijah and Elisha, *JSOT* 85 (1999) 25-46.

LINCOLN, Andrew T.: *The Gospel According to Saint John* (BNTC 4), London: Hendrickson, 2005.

LONG, Burke O.: *2 Kings* (FOTL 10), Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

MAHONEY, Robert: *Two Disciples at the Tomb: The Background and Message of John 20.1-10* (TW 6), Bern: Lang, 1974.

MCKENZIE, Steven L.: *The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, Leiden: Brill, 1991.

MOLONEY, Francis J.: *Glory not Dishonor: Reading John 13–21*, Minneapolis: Fortress, 1998.

MORRIS, Leon: *The Gospel according to John. Revised edition* (NICNT), Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

OBERMANN, Andreas: *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate* (WUNT.2 83), Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

OLLEY, John W.: Yhwh and his Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings, *JSOT* 80 (1998) 25-51.

OTT, Katrin: *Die prophetischen Analogiehandlungen im Alten Testament* (BWANT 185), Stuttgart: Kohlhammer, 2009.

OTTO, Susanne: *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen* (BWANT 152), Stuttgart: Kohlhammer, 2001.

PANCZOVÁ, Helena: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava: Lingea, 2012.

PARK, Song-Mi Suzie: *2 Kings* (WisC 12), Collegeville: Liturgical, 2019.

PONCE RODRÍGUEZ, Pablo: *El símbolo antropológico de los vestidos en el Libro del Apocalipsis. Investigación exegético-teológica* (TG.T 218), Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2015.

PROVAN, Iain: An Ambivalent Hero: Elijah in Narrative-Critical Perspective. In: Keith Bodner – Benjamin J. M. Johnson (eds.): *Characters and Characterization in the Book of Kings* (LBS 670), London: T & T Clark, 2020, 135-151.

RIDDERBOS, Herman N.: *The Gospel according to John: A Theological Commentary*. Translated by John Vriend, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

SAUERWEIN, Ruth: *Elischa. Eine redaktions- und religionsgeschitliche Studie* (BZAW 465), Berlin: De Gruyter, 2014.

SCHENKE, Ludger: *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf: Patmos, 1998.

SCHNELLE, Udo: *Das Evangelium nach Johannes* (THKNT 4), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, ^{5}2016.

SCHOTT, Martin: Elijah's Hairy Robe and the Clothes of the Prophets. In: Christoph Berner – Manuel Schäfer – Martin Schott – Sarah Schulz – Martina Weingärtner (eds.): *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, London: T & T Clark, 2019, 477-489.

SCHULZ, Siegfried: *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

SIEGERT, Folker: *Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar* (SIJD 7), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

STIBBE, Mark W. G.: *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (SNTSMS 73), Cambridge: University Press, 1992.

SWEENEY, Marvin Alan: *I & II Kings: A Commentary* (OTL), Louisville: John Knox, 2007.

THEOBALD, Florian: *Teufel, Tod und Trauer. Der Satan im Johannesevangelium und seine Vorgeschichte* (NTOA 109), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

THYEN, Hartwig: *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen: Mohr Siebeck, ^{2}2015.

TYROL, Anton: *Kniha Rút. Preklad a komentár*, Ružomberok: Verbum, 2015.

VANNI, Ugo: *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (SRivBib 17), Bologna: Dehoniane, 1988.

WEIDEMANN, Hans-Ulrich: *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

WILCKENS, Ulrich: *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

WRAY BEAL, Lissa M.: *1 & 2 Kings* (ApolOTC 9), Downers Grove: InterVarsity, 2014.
WRIGHT, Arthur M. Jr.: *The Governor and the King: Irony, Hidden Transcripts, and Negotiating Empire in the Fourth Gospel*, Eugene: Pickwick, 2019.
WÜRTHWEIN, Ernst: *Die Bücher der Könige: 1. Kön. 17–2. Kön. 25* (ATD 11/2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
ZANGENBERG, Jürgen: "Buried According to the Customs of the Jews": John 19,40 in Its Literary and Material Context. In: Gilbert Van Belle (ed.): *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETL 200), Leuven: University Press, 873-900.
ZUMSTEIN, Jean: *Das Johannesevangelium* (KEK 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.

Zhrnutie

Príspevok si všíma zaujímavý fenomén antropologického symbolizmu v Biblii a zameriava sa na jeho pod-tému – symboliku šiat. Konkrétnou snahou je poukázať na symboliku šiat v cykle Eliáša a Elizea, najmä zmienok o Eliášovom plášti (1Kr 19,13.19; 2Kr 1,8; 2,8.13-14), a Ježišovho odevu v Jánovom evanjeliu (Jn 13; 19; 20). Článok analyzuje relevantné state so zameraním na symboliku šiat a kladie otázku, či môžeme hovoriť o korešpondencii medzi Ježišom a Eliášom na úrovni odevnej symboliky.

Kľúčové slová: antropologická symbolika, odev, Knihy Kráľov, Jánovo evanjelium, Eliáš, Elizeus.

Summary

This contribution recognizes the captivating phenomenon of anthropological symbolism in the Bible and focuses on its sub-category – clothing symbolism. Its specific goal is to sketch the clothing symbolism in the Elijah-Elisha narrative, especially the texts referencing Elijah's mantle (1 Kgs 19:13.19; 2 Kgs 1:8; 2:8.13-14), and in John's Gospel, as regards the instances of Jesus' clothing (John 13; 19; 20). The article analyzes the passages in question and poses the query of a possible thematic correspondence between Elijah-Elisha and Jesus on the level of clothing symbolism.

Keywords: anthropological symbolism, clothing, Books of Kings, John's Gospel, Elijah, Elisha.

Juraj Feník
Teologická fakulta v Košiciach
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hlavná 89
041 21 KOŠICE, Slovakia
fenikovdurko@yahoo.com
0000-0002-5814-1629

Motívy obriezky Timoteja v Sk 16,1-5

Historický, etnický a náboženský aspekt obriezky Timoteja v Skutkoch apoštolov a teologická interpretácia z pohľadu spoločenstva prvotnej Cirkvi

Ľubomír Majtán

Zhromaždenie v Jeruzaleme, opísané v Sk 15, reaguje na podnety niektorých kresťanov židovského pôvodu (porov. 15,1.24)[1], ktorí zastávajú princíp, že bez obriezky je nemožné byť spasený. Kým potrebu obriezky zastáva židokresťanská skupina (porov. v. 1), opačný názor, zastúpený Pavlom a Barnabášom (porov. v. 2), spočíva v nevyhnutnosti prijímania pohanov do Cirkvi aj bez obrezania[2]. Na začiatku druhej misijnej cesty v Sk 15,36 však Pavol vykoná gesto, ktoré sa javí ako zrušenie uznesení zo zhromaždenia v Jeruzaleme, pretože dáva obrezať Timoteja (porov. 16,1-5).

Pre obriezku či obrezanie používa gréčtina termín περιτέμνω, ktorý je zriedkavý v NZ[3]. Zo šiestich použití v Skutkoch apoštolov najväčšiu koncentráciu pozorujeme v Sk 15, kde sa diskutuje o nevyhnutnosti obriezky pre konvertitov z pohanstva. Udalosť v Sk 16,3 je jediným prípadom, kde sám Pavol obrezáva Timoteja.

V tomto príspevku budeme študovať udalosť Timotejovej obriezky z historického, etnického a náboženského aspektu. Predstavíme chápanie obriezky v židovskom spoločenstve v Jeruzaleme i v diaspórach a napokon

[1] Keďže v Sk 15,1 sa hovorí o „niektorých" (τινες) so všeobecnou narážkou na ich pôvod (ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας), problematika ohľadom obriezky pravdepodobne nevyšla od lídrov komunity, ale z radov niektorých jej členov (porov. BIANCHI, *Atti degli Apostoli*, 169-170; RAMIS DARDER, *Hechos de los Apóstoles*, 238).

[2] Porov. GRILLI, *L'opera di Luca*, 71-73. Slovenský preklad *Skutky apoštolov, cesta Slova* vyšiel v KBD v roku 2016.

[3] Z 18 použití v NZ sa sloveso περιτέμνω vyskytuje len raz v Jn 7,22. V Mt a Mk sa nenachádza, no v diptychu Lukáš-Skutky sa používa 8-krát (porov. Lk 1,59; 2,21; Sk 7,8; 15,1.5.24; 16,3; 21,21) a zvyšné výskyty sa tiež nachádzajú v *corpus paulinum* (porov. 1Kor 7,18[2×]; Gal 2,3; 5,2.3; 6,12.13[2×]; Kol 2,11).

ponúkneme niekoľko motívov, ktoré mohli ovplyvniť Pavla, aby obrezal svojho spolupracovníka Timoteja[4].

1 Nadväznosť úryvku v Sk 16,1-5 na udalosť v Sk 15

Po udalosti zhromaždenia v Jeruzaleme, opísanej v Sk 15, sa to, čo Lukáš vykresľuje v nasledujúcej 16. kapitole, javí ako nezrovnalosť minimálne z dvoch dôvodov:

1) Pavol obrezal Timoteja, hoci ešte pred chvíľou apoštol patril medzi tých, ktorí prinášali apoštolský dekrét z Jeruzalema do Antiochie (porov. Sk 15,22) so závermi neklásť na konvertitov pohanského pôvodu bremeno Mojžišovho zákona[5].

2) Pavol vynáša závery apoštolského dekrétu tam, kde v skutočnosti jeho promulgácia nebola ohlásená[6]. Misia v Sk 16,1-5 sa uskutočnila v mestách Derbe a Lystra, čiže v rímskej provincii Lykaónia, zatiaľ čo apoštolský dekrét bol adresovaný do mesta Antiochia, ktoré patrí do rímskej provincie Sýria[7].

Čo sa týka študovaného úryvku v Sk 16,1-5, uvádzame niekoľko pripomienkových návrhov. Charles Talbert navrhuje v úvodných veršoch Sk 16 vidieť zakončenie textu 15,1-35 s úmyslom preukázať Pavlovu ustarostenosť o potrebu povzbudzovania v jednote Cirkvi po zhromaždení v Jeruzaleme[8]. Naopak, Joseph Fitzmyer ponúka iné riešenie, ktoré spočíva v pripojení Sk 16,1-5 k záverečným veršom Sk 15 (porov. vv. 36-41) z dôvodu, aby sa podčiarkol samotný začiatok druhej misijnej cesty[9]. Kým Talbert považuje úryvok

[4] V našom príspevku budeme viackrát konzultovať monografiu Erica Barreta *Ethnic Negotiations*, v ktorej autor ponúka nové pohľady na tému obriezky z aspektu rasy a etnicity. Predovšetkým 3. kapitola jeho knihy je venovaná obriezke, multikulturalizmu a hebrejskej identite v Sk 16,1-5.

[5] Termín τὰ δόγματα v Sk 16,4 sa dotýka uzáverov stretnutia apoštolských autorít v Jeruzaleme (porov. τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἰεροσολύμοις). List, spomínaný v Sk 15,22, poslaný z Jeruzalema do Antiochie, pozostával zo štyroch podmienok, ktoré zahŕňali nariadenia ohľadom jedál (zdržať sa mäsa obetovaného modlám, zdržať sa krvi a mäsa udusených zvierat) a sexuálnej neviazanosti. Konvertiti neboli nútení k obriezke, ale požadovalo sa od nich zanechať to, čo bolo neakceptovateľné pre židovskú mentalitu.

[6] Porov. BERGER, *Commentario al Nuovo Testamento*, 611.

[7] Porov. PETERSON, *The Acts of the Apostles*, 452.

[8] Porov. TALBERT, *Reading Acts*, 137.

[9] Porov. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 595-603.

v Sk 16,1-5 za spätné potvrdenie zhromaždenia v Jeruzaleme, Fitzmyer v týchto veršoch vidí Pavlovu prípravu k jeho pokračovaniu v evanjelizačnom úsilí. Eric Barreto ponúka ďalší uhol pohľadu, podľa ktorého úryvok v Sk 16,1-5 funguje ako pokračujúce napätie medzi apoštolským súhlasom v Sk 15 a horlivosťou apoštola v evanjelizovaní Židov i Grékov po celý zvyšok knihy Skutky apoštolov. Téma obriezky Timoteja predstavuje diskusiu bez konca, ktorá prechádza ďalšími kapitolami knihy a týka sa vzťahu medzi Ἰουδαῖος a Ἕλλην[10].

2 Historickosť rozprávania v Sk 16,1-5

Skôr ako sa budeme venovať pohľadu na obriezku Timoteja, je potrebné poukázať na tendencie, ktoré v Sk 16,1-5 vidia len fiktívnu udalosť. Marianne Bjelland Kartzowá spomína možnosť vytvorenia modelu na opísanie udalosti, ktorá sa uskutočnila v nejakej dobe. Podľa jej názoru takto koná aj autor Skutkov apoštolov, keď hovorí o dvoch svetoch: gréckom a hebrejskom[11]. Aj iní autori[12] vidia v knihe Skutky apoštolov len akési fiktívne rozprávanie. V súvislosti s neobrezaním Títa tvrdia, že Pavol nemohol obrezať ani Timoteja, a tak Lukáš alebo redaktor knihy vymyslel tieto dejinné udalosti tak, aby vymazal nezrovnalosti medzi Pavlom, ktorý odmieta zákon, a Pavlom, ktorý ho zachováva.[13] Tak sa otvára diskusia nielen ohľadom nevyhnutnosti obriezky Timoteja, ale aj možnosti eventuálnej zmeny poradia viacerých perikop v Skutkoch apoštolov[14]. S tým súvisí aj náboženská otázka ohľadom Timotejovho pôvodu[15].

Medzi odborníkmi jestvuje debata ohľadom historickosti udalosti obriezky opísanej v Sk 16,3. Či historický Pavol skutočne nechal obrezať Timoteja – to zostáva témou diskusie. Podstatnou otázkou nie je, či Pavol mohol obrezať Timoteja, keďže obriezka mohla byť vykonávaná každým Židom. Ťažkosťou zostáva pochopiť Pavlov náboženský motív, prečo to urobil[16]. Ak totiž nie sme schopní vysvetliť skutočný motív obriezky Timoteja, javí sa ako možná hypotéza,

[10] Porov. BARRETO, *Ethnic Negotiations*, 114.

[11] Porov. KARTZOW, The Complexity of Pairing, 123. Pozri tiež FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 601-602.

[12] Zoznam daných autorov nachádzame v COHEN, Was Timothy Jewish?, 252.

[13] Porov. KARTZOW, The Complexity of Pairing, 128.

[14] Porov. GARROWAY, The Pharisee Heresy, 31, 35-36.

[15] Porov. COHEN, Was Timothy Jewish?, 254, pozn. 9.

[16] Porov. WALL, The Acts of the Apostles, 226, pozn. 541; LEVORATTI, Paolo, 138.

že obriezka sa vôbec ani neuskutočnila, a táto informácia by bola uzavretá ako redakčný zásah pisateľa/redaktora knihy. Avšak aj v takomto prípade by otázka spočívala v hľadaní zmyslu takéhoto počínania. Podľa mienky spomínanej skupiny odborníkov sa teda otázka netýka historickosti obriezky (reálnej či fiktívnej), ale jej teologického posolstva. Timotej je vybratý Pavlom pre svoj pôvod, ktorý zjednocuje Židov a pohanov[17].

3 Otázka identity Timoteja

Ohľadom osoby Timoteja v Sk 16,1-5 je otázkou, či ho považovať za Žida alebo pohana. Čo sa týka termínu Ἰουδαῖος, do 2. storočia pred Kr. označoval jedine Izraelitu. Až neskôr s rozmachom rabínskeho židovstva prišlo k dvojvýznamovému chápaniu: Žid a Izraelita[18]. Bol tu taktiež rozdiel ohľadom používania Ἰουδαῖος v Palestíne a v diaspóre[19], pretože niekedy sa v dielach Jozefa Flávia stretávame s týmto termínom, ktorý v sebe skrýva obe chápania[20]. S príchodom 19. storočia začali exegéti podobne rozlišovať dimenziu náboženskú („Žid“) a geografickú („Izraelita“), čo sa týka termínu Ἰουδαῖος.

V dvojdiele Lukáš-Skutky sa výraz Ἰουδαῖος nevzťahuje len na teritórium, čo sa týka judského kraja, ale ukrýva v sebe etnický znak (nielen geografický). Ten istý výraz sa nepoužíva vo všeobecnom zmysle, ale vzhľadom na konkrétne osoby, miesta, atď.[21]. Ako protiklad k Ἰουδαῖος sa v Skutkoch apoštolov používa predovšetkým termín Ἕλλην (porov. Sk 14,1; 16,1.3; 18,4; 19,10.17; 20,21)[22]. V Sk 14,1 sa obe skupiny (Ἰουδαῖος a Ἕλλην) nachádzajú spolu v synagóge

[17] Porov. WILLIMON, *Acts*, 134.

[18] Porov. BARRETO, *Ethnic Negotiations*, 76-77.

[19] Porov. LOWE, Who are the IOYΔAIOI?, 104.

[20] Porov. JOZEF FLÁVIUS, *Ant.* 1.1.1.

[21] Pozri zoznam siedmich tematických okruhov výskytu termínu Ἰουδαῖος (porov. BARRETO, *Ethnic Negotiations*, 88-93), ktoré sa týkajú konkrétnych mien (porov. Sk 13,6; 16,1; 18,2.24; 19,13.14.34; 22,3; 24,24), miest ľudí (porov. 2,14; 9,22.23; 11,19; 14,19; 16,3; 17,13; 18,5.28; 19,17; 21,11.27.39; 22,12; 24,19; 25,7), privilégia alebo vlastníctva (porov. 10,39; 13,5.43; 14,1; 17,1.10.17; 18,19; 19,14; 25,2.8.15; 28,17), zjednotenia s inou skupinou (porov. 2,11; 13,43; 14,1.4.5; 17,17; 18,4; 19,10.17; 20,21), politickej moci (porov. 12,3; 18,12.14; 22,30; 23,27; 24,5.27; 25,9.10.24; 26,2.3.4.7.21), konfliktu (porov. 12,11; 13,45.50; 16,20; 17,5; 18,12; 19,33; 20,3.19; 21,20.21; 23,12.20; 24,5.9; 25,10; 26,2.4.7.21; 28,19), etnickým výzvam (porov. 2,5; 10,22.28).

[22] Čo sa týka ďalších výrazov, ktoré sa v Skutkoch apoštolov používajú ako kontrast k Ἰουδαῖος, porov. BARRETO, *Ethnic Negotiations*, 92.

a vzdávajú Bohu chválu. Toto je prvýkrát, čo sa v Skutkoch apoštolov vôbec stretávame s termínom Ἕλλην[23].

Čo sa týka pohľadu na Timoteja, Lukáš „modeluje" špecifickú teologickú situáciu, v ktorej etnická rozmanitosť a hybridná identita nie sú prekážkou pre kresťanské hnutie, ale príležitosťou na obohatenie národov: tým, že sa neodstraňujú rozdielnosti, ale umožňuje sa participovať na komplexnosti ich etnicít. Timotej, dieťa miešaného manželstva medzi Ἰουδαῖος a Ἕλλην, je emblémom obohacujúceho vyjednávania medzi rôznymi etnikami, dokonca aj z pohľadu teologického[24].

Keď teda uvažujeme o rôznych kategóriách termínu Ἰουδαῖος v antickom svete (náboženská, etnická, teritoriálna) a pohľade na Timoteja, je potrebné citlivo vnímať tému obriezky. Na jednej strane bola považovaná za znak židovskej identity, na druhej strane predstavovala sporný bod pre konvertitov, najmä na periférіách židovstva. Jedni ju považovali za dôležitý znak náboženskej lojálnosti a etnickej identity, iní ju odmietali, a to sa týkalo najmä Židov, ktorí sympatizovali s gréckou kultúrou.

Barreto vo svojej monografii ponúka štyri prístupy exegézy (od Conzelmanna, Fitzmyera, Johnsona a Cohena), čo sa týka pochopenia rozdielností medzi Sk 15 a Sk 16 v otázke obriezky:

1. Podľa Hansa Conzelmanna židovské právo považuje manželstvo Timotejových rodičov za ilegitímne. Ihneď však uznáva, že syn židovskej matky preberá identitu po nej. I keď Lukáš nedisponuje ideou židovského práva, spomína obriezku Timoteja vzhľadom na neskoršiu misiu Pavla, ktorý keď prichádza do rôznych miest, ako prvé vchádza do synagógy[25]. Rabínska interpretácia Conzelmanna vidí teda v Timotejovi Žida, a preto musí byť gesto obriezky vysvetľované z teologického pohľadu. Pavol vyjadruje súhlas s rozhodnutiami zhromaždenia v Jeruzaleme, ktoré potvrdzujú, že obriezka sa týka len pohanov.

2. Podobne aj Joseph Fitzmyer vidí v Timotejovi židokresťana a toto je aj motív, pre ktorý sa Pavol rozhodne vykonať obriezku. Na rozdiel od Conzelmanna Fitzmyer dodáva, že Timotej nebol obrezaný z dôvodu

[23] Porov. BARRETO, *Ethnic Negotiations*, 92, pozn. 100.

[24] Porov. BARRETO, *Ethnic Negotiations*, 98-99.

[25] Porov. CONZELMANN, *Acts of the Apostles*, 125, cit. podľa BARRETO, *Ethnic Negotiations*, 65.

pohanského pôvodu jeho otca[26]. Náboženské vysvetlenie Fitzmyera sa orientuje na náboženský aspekt Ἰουδαῖος a Ἕλλην a takto vylučuje etnický pôvod ako predpoklad.

3. Na základe lektúry starozákonných textov (porov. Ezd 9,1–10,44; Neh 13,24-27; Mal 2,10-16; pozri tiež *Iub* 30,7-17, čo sa týka mimobiblickej literatúry) Luke Timothy Johnson pojednáva o zmätku v židovstve kvôli miešaným manželstvám. To by vysvetľovalo, prečo nebol Timotej obrezaný ešte ako dieťa[27]. Timotejova etnicita je toho značným dôsledkom. Johnson potvrdzuje, keďže Lukáš vidí v Timotejovi Žida, jeho obriezka nie je nevyhnutnou podmienkou na to, aby sa mohol stať Pavlovým žiakom – on už v skutočnosti povolaný bol –, ale je znakom prijatia mladíka zo strany Židov, medzi ktorými bude pôsobiť. Zapísaním úryvku v Sk 16 Lukáš nielenže považuje obriezku za autentický znak židovského étosu, ale formuluje aj teologické dôsledky: a) rozhodnutia zhromaždenia v Jeruzaleme v Sk 15 nie sú zahmlené, ale osvetlené; b) Pavol neopúšťa svoj židovský pôvod; c) úkon obriezky nie je len náboženským štatútom, ale aj dôležitým etnickým znakom[28]. Na rozdiel od Fitzmyera Johnson so svojím apologetickým a kultúrnym názorom pripúšťa vplyv etnicity v Sk 16,1-5, pričom rozlišuje vplyv medzi židovským národom (*ethnos*) a kultúrou (*ethos*).

4. Shaye Cohen tvrdí, že v antickom svete nejestvuje dôkaz o tom, že by bol Timotej Židom. Hoci Cohen pozná praktizovanie matriarchálnej línie, nie je jasné, či je tento princíp prítomný aj v Skutkoch apoštolov. Aj keď identita syna preberá etnicitu matky, verš Sk 16,3 je uistením, ktorým Cohen potvrdzuje, že obriezka bola ustanovená pre pohana a nie pre Žida[29]. Cohen so svojou dvojčlennou etnickou interpretáciou, i keď podčiarkuje dôležitosť etnicity v našom úryvku, v závere ide ďalej za koncept výlučnej etnicity a Timoteja nepovažuje za Žida[30]. Proti názoru Cohena možno spomenúť postreh Bruceho J. Malinu a Johna J. Pilcha. Na základe uvažovania, že Timotej sa pomerne

[26] Porov. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 600-602.

[27] Možno spomenúť viacero dôvodov, pre ktoré Timotej eventuálne nebol obrezaný ešte ako dieťa: a) sympatia matky s novým kultom a nie so židovstvom; b) Timotej ako syn otca-pohana nebol považovaný za Žida, a teda nemal potrebu byť obrezaný; c) otec Grék zabránil Timotejovej obriezke; d) matka sympatizovala s kresťanmi – skupinou, ktorá porušovala zákon, a preto si vyslúžila dobrú povesť medzi veriacimi pohanského pôvodu (porov. RIUS-CAMPS, *El camino de Pablo*, 91; JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, 284).

[28] Porov. JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, 281-290.

[29] Porov. COHEN, Was Timothy Jewish?, 251-254.

[30] Porov. BARRETO, *Ethnic Negotiations*, 72-73.

rýchlo po obriezke vydáva na cestu s Pavlom, spomínaní autori sa domnievajú, že obriezka sa netýkala celej predkožky. Tento spôsob vykonávania obriezky sa začal používať po roku 150 po Kr., keď sa ako podmienka vyžadovala aspoň jedna kvapka krvi a nie odstránenie celej predkožky[31]. Toto však nevieme potvrdiť z biblického textu a daný postreh zostáva len zaujímavou domnienkou.

4 Nevyhnutnosť obriezky v 1. stor. v judaizme

Pre pochopenie témy obriezky v Sk 16,3 musíme našu analýzu rozšíriť o pohľad na praktizovanie obriezky v 1. stor. John Collins skúmal tému etnickej integrácie u Židov na základe obriezky a svoje poznatky zhrnul do konštatovania, že dôraz sa kládol viac na etnické praktiky Židov, ako na obriezku či na iný spôsob etnického rozlišovania[32]. Filón spomína Židov z Alexandrie, pre ktorých obriezka mohla predstavovať len akési alegorické gesto. Niektorí Židia opustili obriezku, ale nie židovstvo, hoci boli za to obviňovaní. Keďže zo strany skupiny Židov bola obriezka považovaná za znak rozdielnosti, ich pohľad na obriezku i na spásu pohanov nebol celkom jednotný. Je naďalej otázkou, či obriezka zostala nevyhnutným znakom požadovaným Židmi alebo nie[33].

Ak sa vrátime k Sk 16,3, na základe tohto uvažovania by sme Timoteja mohli považovať za „nie-ortodoxného“ (čiže sa dotýkame jeho viery a zachovávania židovstva) alebo za „toho, kto nebol Židom“ (niekto, kto stojí mimo hraníc vyvoleného národa). Zdá sa, že obriezka ako požadovaný náboženský znak bola zrelativizovaná (ak nie celkom vymazaná) a za najdôležitejšiu skutočnosť bolo považované rozlišovanie medzi identitou a ortodoxiou (alebo ortopraxiou). Funkcia obriezky, ktorá spočívala v zadefinovaní etnickej identity, sa stávala čím ďalej tým viac nestálou. Na základe tohto preferujeme považovať Timoteja za „nie-ortodoxného“ (obriezka už nie je tak dôležitá), čiže za Žida, aj keď nie dokonalého, čo sa týka aspektu zachovávania predpisov[34].

Často sa stávalo, že deti z miešaných manželstiev predstavovali akýsi most medzi danými kultúrami. Podobne aj Timotej mohol prebrať pozíciu svedka a služobníka. Vďaka obriezke jeho postavenie nebolo už viac témou debát medzi

[31] Porov. MALINA – PILCH, *Acts*, 114.

[32] Porov. *Sib. Or.* 3; *Sib. Or.* 4; *EpAris*; PSEUDOPHOCYLIDES, *Sentenze di Pseudo Focilide*; pozri tiež SCHWARTZ, God, Gentiles, and Jewish Law, 264.

[33] Porov. COLLINS, A Symbol of Otherness, 163-186.

[34] Porov. BARRETO, *Ethnic Negotiations*, 101-102.

Židmi[35]. Všetka dôležitosť Timotejovej obriezky nachádza svoj základ v etnickej identite. Tým, že mal otca Gréka a matku veriacu Židovku, Timotej predstavuje výnimočnú postavu, ktorá sa pre Pavla nestáva zábranou, ale symbolickou prednosťou[36].

Zdá sa, že Pavol pridružil k sebe Timoteja z dôvodu miešaného manželstva jeho rodičov a nie pre dobré svedectvo, ktoré o ňom vydali bratia (porov. Sk 16,2)[37]. Ak sledujeme princíp indiferencie, ktorý Pavol transformuje na princíp diferencie[38], Timotejova obriezka sa stáva nezmyselnou (porov. 1Kor 9,16-23; Gal 5,6; 6,15). Iný prípad sledujeme v stati, kde sa hovorí o Títovi (porov. Gal 2,3-5; pozri tiež 1Kor 7,17-24)[39], aj keď tu sa pohybujeme v inom kontexte. Keďže tu sa nehovorí o miešanom manželstve, obriezka nie je povinnou a rešpektuje sa to, čo bolo povedané na zhromaždení v Jeruzaleme. Napriek tomu niektorí prezentujú pomýlenú interpretáciu ohľadom Títa v Gal 2,3, ktorý „nebol donútený dať sa obrezať“, s dodatkom, že toto nepopiera možnosť, že na konci bola obriezka uskutočnená dobrovoľne (bolo to dobrovoľné, nie donútené)[40]. Treba jasne povedať, že Pavol neobrezal Títa (porov. v. 3). Možno dodať, že otvoreným a provokatívnym spôsobom Pavol necháva, aby ho Títus sprevádzal do Jeruzalema – on, ktorý bol Grékom a dokonca neobrezaným (porov. v. 1)[41].

V otázke obriezky je Pavol mimoriadne citlivý a pastoračný (porov. tiež Rim 14–15; 1Kor 10,23-30)[42]. Pastoračnú citlivosť, čo sa týka miešaných manželstiev, nachádzame aj v Starom zákone (porov. Ezd 9,2; 10,2; Neh 13,23; Mal 2,10-16). Spomína sa aj príklad ženy v Knihe Rút alebo tiež okolnosti miešaných vzťahov medzi Židmi a pohanmi v mimobiblickej literatúre, ako napr. v Knihe jubileí (porov. 30,7-17). K tomuto možno pridať Pavlovo zvolanie, keď usilovne evanjelizuje rôzne teritóriá, aby získal všetkých pre kresťanskú vieru (Pavlova pragmatika): „Pre Židov som sa stal akoby Židom, aby som získal Židov. Pre tých, čo sú pod zákonom, bol som akoby pod zákonom – hoci sám som nebol pod zákonom –, aby som získal tých, čo boli pod zákonom“

[35] Porov. KEENER, Interethnic Marriages, 33.

[36] Porov. BARRETO, *Ethnic Negotiations*, 113, 116.

[37] Porov. MALINA – NEYREY, First-Century Personality, 86; KLAUCK, *Magic*, 37.

[38] K princípu, čo sa týka *adiaphoron* v cynicko-stoickej filozofii a v zbierke Pavlových listov, pozri: PITTA, *Paolo*, 209-211.

[39] Porov. MARGUERAT, *Gli Atti degli apostoli*, 125.

[40] Porov. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 601.

[41] Porov. LEVORATTI, Paolo, 136.

[42] Porov. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 601-602; BOCK, *Acts*, 523.

(1Kor 9,20; porov. tiež 7,13-14). Čo sa týka potrebnosti obriezky, uvádzame niekoľko podnetov:

1) Diskusia medzi Shaye J. D. Cohenom a Ben Witheringtonom III

V závere svojho článku Was Timothy Jewish?, ktorý bol publikovaný v roku 1986, Shaye Cohen popiera židovský pôvod Timoteja[43]. Na druhej strane máme pred očami komentár, v ktorom naopak Ben Witherington preukazuje Timotejov židovský pôvod[44].

Witherington nesúhlasí s Cohenom ohľadom tvrdenia, že Timotej je pohanom, pretože princíp matriarchálnej línie neexistoval do 2. storočia po Kr. Cohen neuznáva platnosť rabínskeho práva v 1. storočí po Kr. Ak je právo platné, Timotej by mal byť považovaný za neobrezaného Žida, čiže *mamzēr*. Podľa neho však princíp matriarchálnej línie môže byť datovaný len na začiatok 2. storočia po Kr.[45]. Kniha jubileí[46] ani Jozef Flávius[47] či Filón[48] nespomínajú princíp matriarchálnej línie.

Proti domnienke Cohena sa ukazuje názor, že princíp matriarchálnej línie by mohol jestvovať v protorabínskych kruhoch (v ústnej tradícii). Okrem toho, zachovávanie zákona v centre rímskeho impéria mohlo byť odlišné od toho, čo registrujeme v provinciách vzdialených od Ríma. Zdá sa, že rímska provincia Lykaónia v skutočnosti nebola nikdy romanizovaná. K tomu treba pridať, že ten istý región Malej Ázie bol značne odlišný od mesta Jeruzalem, a teda aj zachovávanie princípov rabínskeho zákona nebolo kontrolovateľné[49].

---

[43] Porov. COHEN, Was Timothy Jewish?, 254, 268.

[44] Porov. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, 471-477.

[45] Porov. COHEN, Was Timothy Jewish?, 265-266; BARRETT, *The Acts of the Apostles*, 759.

[46] „A ty, Mojžiš, prikáž synom Izraela a povedz im, aby nedávali svoje dcéry pohanom a nebrali si (ženy) spomedzi pohanských dcér, pretože je to pohŕdavé pred tvárou Pána“ (*Iub* 30,11; vlastný preklad podľa anglického textu CHARLES, *A New Translation of the Book of Jubilees*, 741). Vzťah medzi ženou Židovkou a mužom pohanom, opísaný v *Iub* 30 (porov. Lv 18,21), nachádzame v *b. Meg*. 25a, no v opačnej kombinácii: muž Žid a žena pohanka. Zatiaľ čo rabínske právo pozná princíp matriarchálnej línie, Kniha jubileí ho nepozná vôbec.

[47] Porov. EUSÉBIUS, *Hist. eccl*. 1.7.11-14 (PG 20, 89C); JOZEF FLÁVIUS, *Ant.* 14.1.3; 14.7.3; 14.15.2.

[48] Porov. BELKIN, *Philo*, 232-241.

[49] COHEN, Was Timothy Jewish?, 267, spomína to isté: „Hoci princíp matriarchálnej línie jestvoval v 1. storočí medzi rabínmi v Palestíne, nemožno tvrdiť, že bol rovnako účinný a prijatý aj medzi Židmi v Malej Ázii.“ (vlastný preklad)

Witherington argumentuje, že spomienka na Timotejovu matku ako Židovku (porov. Sk 16,1) je predzvesťou židovského pôvodu mladíka. Princíp matriarchálnej línie, spomínaný v *Mišne* (porov. *m*. *Qidd*. 3,12) a datovaný (písomne) na začiatok 2. storočia po Kr., bol rozšírený (ústne) a platný medzi Židmi už v 1. storočí. Okrem toho je situácia v Sk 16,1-3 dosť rozdielna od toho, čo čítame v Sk 15. Apoštolský dekrét sa týkal pohanov, no Timotej bol synom miešaného manželstva. Timotej musí byť teda považovaný za Žida[50].

Nielen autor Skutkov apoštolov si myslí, že Timotej bol pohanom, ale aj otcovia Cirkvi potvrdzujú tento názor. Ján Zlatoústy sa domnieva, že obriezka Timoteja bola pokladaná za znak zrušenia zákona. Keď hovorí o Timotejovej matke, neupresňuje jej židovský pôvod, ale hovorí iba o veriacej žene. Z pohľadu Jána Zlatoústeho Timotej nebol Židom[51]. To platí aj pre Hieronyma[52] a Augustína[53]. Prvý z otcov, kto považoval Timoteja za Žida, bol Ambrosiaster. Timotej bol Židom, pretože aj jeho matka bola Židovkou[54].

2) Rozdiel medzi palestínskym židovstvom a židovstvom v diaspóre

Podľa *Mišny* (porov. *m*. *Qidd*. 3,12) rabínska formulácia matriarchálneho práva, a tým aj priznanie židovského pôvodu dieťaťu narodenému židovskej matke, historicky vznikla nie skôr ako na začiatku 2. storočia. Uvažuje sa aj o patriarchálnom práve v palestínskom židovstve v 1. storočí, kým matriarchálne bolo v tom čase známe v diaspóre. Podľa Daniela Marguerata sa zdá opodstatneným Lukášovo vnímanie, že matriarchálne právo bolo platné, a teda aj spomínané v Sk 16,1-3[55].

Židovské komunity v Malej Ázii boli pravdepodobne menej prísne v porovnaní s tými v Judei[56]. Židia v Malej Ázii neustále zachovávali šabat a predpisy o jedlách[57], no obriezka sa podľa všetkého stala pre nich menej

[50] Porov. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, 475-476.

[51] Porov. JÁN ZLATOÚSTY, *Hom*. *Act.* 34 (PG 60, 247.3); *Hom*. *Gal*. 2 (PG 61, 636.2); *Hom*. *2 Tim*. 1 (PG 62, 602.2).

[52] Porov. HIERONYM, *Epist*. 112.9 (PL 22, 922.9).

[53] Porov. AUGUSTÍN, *Faust*. 19.17 (PL 42, 35).

[54] Porov. AMBROSIASTER, *Qu*. *N.T*. 60.1 (PL 35, 2256).

[55] Porov. MARGUERAT, *Gli Atti degli apostoli*, 128, pozn. 12.

[56] Rabíni v Palestíne zaznamenali vlažnosť v praktizovaní u tých Židov, ktorí žili v diaspóre (porov. *t. Šabb*. 8,5), aj keď sa to nevzťahovalo konkrétne na obriezku detí. Niektorí Židia v diaspóre boli laxní aj čo sa týka obriezky konvertitov (porov. JOZEF FLÁVIUS, *Ant.* 20.2.2-4), no iní nie (porov. JOZEF FLÁVIUS, *Ant.* 20.2.4).

[57] Porov. TREBILCO, *Jewish Communities*, 17-18.

dôležitou[58]. Písmo zakazovalo miešané manželstvá s pohanmi (porov. Gn 24,3.37; 28,2; Nm 25,1-5; Dt 7,3-7; Ezd 9,12.14; 10,2.10-11; Neh 10,30-31) nie s úmyslom diskriminácie rasy, ale z dôvodu nebezpečenstva ľahkých kompromisov s praktizovaním modloslužby (porov. 1Kr 11,2.4). Práve pre to židovské texty odsudzujú miešané manželstvá[59] a navrhujú separáciu[60] alebo tiež násilné usmrtenie nielen muža alebo ženy[61], ale tiež počatého dieťaťa[62]. Avšak pozorujeme aj opačný názor, podľa ktorého tieto deti mohli vyrastať bežným spôsobom a boli integrované do daného kultúrneho kontextu a spoločnosti[63]. Deti, ktoré pochádzali z miešaných manželstiev, niektoré mestá neprijali[64].

3) Obriezka ako etnický znak

Obráťme teraz našu pozornosť na obriezku a jej chápanie v židovstve či v iných národoch. Viac ako len symbol identity v židovstve bola obriezka v mnohých národoch chápaná ako znak etnika. Tí, ktorí nepatrili k židovskému národu, mali tendenciu vidieť v obriezke poverčivý[65], barbarský[66], opovrhnutia hodný[67] alebo komický[68] znak. Ešte skôr ako Židia už aj Egypťania poznali obriezku[69]. Dokonca i národy, ktoré susedili s Izraelom, poznali obriezku a z praktických dôvodov ju praktizovali[70]. Je zvláštne, že obriezku nespomínali latinskí autori, napr. Cicero, Varro, Ovidius, Valerius Maximus, Seneca, Plínius Starší, Quintilianus a ďalší[71]. Niektorí rímski autori vnímali, že nie je dôležité

[58] Porov. JOZEF FLÁVIUS, *Ant.* 20.2.2-4.

[59] Porov. *Iub* 20,4; 22,20; FILÓN, *Spec* 3.29; *Test*. *Lévi* 9,10. Pozri tiež: Tob 4,12; *1Esd* 8,68-69; 9,7-9; *2Bar* 42,4.

[60] Porov. TACITUS, *Germ*. 4; *Hist*. 5.5.

[61] Porov. *Iub* 30,7.

[62] Porov. *m. Yebam*. 7,5; *m. Hor*. 3,8; *Test*. *Júda* 11,3-5.

[63] Porov. ARRIANOS, *Alex*. 7.4.8; 7.12.2; DIONYSIOS, *Ant*. *rom*. 6.1.2; POLYBIOS, *Hist*. 1.78.8-9; QUINTUS, *Alex*. 8.4.25.

[64] Porov. KEENER, Interethnic Marriages, 34-36.

[65] Porov. PERSIUS, *Sat*. 5.184; PETRONIUS, *Sat*. 5.184; STRABÓN, *Geogr*. 16.2.37.

[66] Porov. TACITUS, *Hist*. 5.5.8-9.

[67] Porov. JOZEF FLÁVIUS, *C. Ap.* 2.137; IUVENALIS, *Sat*. 5.14.96-106; TACITUS, *Hist*. 5.5.8-9.

[68] Porov. PETRONIUS, *Sat*. 68.8; 102.14.

[69] Porov. HÉRODOTOS, *Hist*. 2.104; pozri tiež REITERER – UNFRIED, Beschneidung, 84.

[70] Porov. TIŇO, *Exodus*, 321, poznámka k Ex 12,48. Podobne aj Christopher Stroup vo svojej štúdii (Making Jewish Men, 58) uvádza okrem Židov aj iné národy, ktoré praktizovali obriezku: Egypťania, Etiópčania, Feničania, Sýrčania a iní.

[71] Porov. COHEN, *The Beginnings of Jewishness*, 41, pozn. 60.

hovoriť o obriezke. Napríklad Epiktetos hovorí o rozdieloch medzi Židmi a Sýrčanmi, Egypťanmi či Rimanmi v otázkach pôstu[72] a morálneho zmýšľania[73], ale nikdy nespomína obrad obriezky. Na to, aby mohol niekto chváliť Boha, nebolo potrebné stať sa Židom a následne zachovávať všetky nariadenia židovského náboženstva[74], hoci poznáme niektorých autorov, ktorí si paradoxne robili z obriezky posmech, ako napr. Horatius v diele *Satire* (porov. 1.5.96-104), kde pre Hebreja vyberá pejoratívne meno Apella, aby tým naznačil vzťah k obriezke: *a-pelle*, čím sa chce povedať „bez kožky".

Téma obriezky ako znaku príslušnosti k izraelskému národu je prítomná aj v dobe Machabejcov (okolo roku 150 pred Kr.). Časom Izraeliti v Palestíne „unormálnili" obriezku (na rozdiel od talmudského rabinizmu) až tak, že úmyslom nebolo odstránenie celej predkožky či nebodaj zmrzačenie genitálií. Keď sa Pavol v 1Kor 7,17-19 dotýka témy obriezky, nevyžaduje od veriacich obriezku po konverzii, ale inštruuje ich, aby každý žil tak, ako sa nachádzal v čase konverzie: či už obrezaný alebo nie[75].

4) Konverzia na židovstvo aj bez vykonania obriezky

Aký vzťah bol medzi konverziou a obriezkou? Satirik Persius hovorí o šabate obriezky[76] a Tacitus definuje Židov ako národ, ktorý sa odlišuje od iných[77]. V Sibyliných knihách sa od pohanov žiada konverzia alebo obetovanie nesmrteľnému Bohu, no nevyžaduje sa obriezka[78]. V Aristeovom liste sa neapeluje na konverziu, keďže konverzia nie je potrebná[79]. Pseudophocylides spomína nepotrebnosť konverzie i obriezky, pretože spása duše i tela závisí od zhody s etikou[80]. Napokon Sibyline knihy sa vzďaľujú od idey potreby chrámu

[72] Porov. EPIKTETOS, *Diatr.* 1.11.12-13; 1.22.4.

[73] Porov. EPIKTETOS, *Diatr*. 2.9.19-21.

[74] Porov. SCHWARTZ, God, Gentiles, and Jewish Law, 274.

[75] Porov. MALINA, *Timothy*, 104, 107-108; BARRETO, *Ethnic Negotiations*, 113, pozn. 170.

[76] Porov. PERSIUS, *Sat*. 5.184.

[77] Porov. PETRONIUS, *Fram*. 37; TACITUS, *Hist*. 5.2; pozri tiež COLLINS, A Symbol of Otherness, 163.

[78] Porov. *Sib. Or.* 3.624-634.

[79] Podľa Collinsa (A Symbol of Otherness, 166) zmyslom Aristeovho listu nie je zdôrazňovať konverziu, ale sympatiu a obdiv. Napríklad v *EpAris* 16 autor listu nepoukazuje na odlišnosti či separovanie sa, ale hovorí o Bohu, Pánovi a Stvoriteľovi všetkého, ktorého majestátnosť ospevujú ľudia. Dávajú mu rôzne mená, ako napríklad Zeus či Dis.

[80] Porov. PSEUDOPHOCYLIDES, *Sentenze di Pseudo Focilide* 97-115.123.131.

(čo sa týka služby a modlitby v chráme) a očakáva sa vzkriesenie z mŕtvych[81]. To znamená, že v neskoršom období Židia od pohanov požadovali vieru v jediného Boha, zanechanie modloslužby, cudzoložstva a homosexuality. Nespomína sa však potreba obriezky[82].

5) *Status* dieťaťa miešaného manželstva podľa rímskeho a rabínskeho práva

Podľa rímskeho práva bolo dieťa v právomoci otca a preberalo *status* otca len vtedy, keď bolo medzi rodičmi uzavreté zákonné manželstvo (*justum matrimonium*), ktoré jestvovalo medzi matkou a otcom. Ak nešlo o *justum matrimonium*, preberalo dieťa *status* po matke, keďže nemalo zákonného otca[83]. Princíp, podľa ktorého dieťa nasleduje lono, je možné nájsť aj v rímskych zákonoch: *Proles enim sequitur ventrem* – je parafrázou *Partus sequitur matrem*[84], a *Maior este certitudo de matre quam de patre* – je parafrázou *Semper [mater] certa est*[85]. My však toto kritérium nemôžeme aplikovať, nakoľko nedisponujeme spoľahlivými dôkazmi ohľadom rímskeho občianstva Timotejových rodičov. Lukáš sa o tomto nezmieňuje.

Čo sa týka rabínskeho práva, v prípade platného manželstva (*qiddûšîn*), ktoré nebolo hriešne, deti nasledovali *status* otca. Ak však manželstvo bolo hriešne, deti sledovali *status* rodiča, ktorý mal vo vzájomnom vzťahu nižší sociálny *status*[86]. Čiže deti, ktoré sa narodili z miešaných manželstiev, sledovali matriarchálnu líniu: židovská žena rodí židovské deti, pohanská žena rodí pohanské deti. Kým jeden text *Mišny* (porov. *m*. *Qidd*. 3,12) sa jednoznačne obracia na pohanskú matku a židovského otca, v *m*. *Yebam*. 7,5 sa dieťa židovskej

[81] Porov. *Sib. Or.* 4.162-169.

[82] Porov. FILÓN, *Migr.* 89-94; JOZEF FLÁVIUS, *Ant.* 20.2.4; *Joz*. *Asen*. 15.6; pozri tiež COLLINS, A Symbol of Otherness, 169.

[83] Porov. ULPIANUS, *Epit*. 5.8-9.

[84] Porov. ULPIANUS, *Epit*. 5.9.

[85] Porov. *Dig*. 2.4.5.

[86] Napr. vdova, rozvedená alebo prepustená (porov. Dt 25,5-10), *mamzeret* alebo *nětînâ* (porov. nevoľníci [נְתִינִים] v Ezd 2,43). *Mamzēr* je syn narodený z nelegálneho manželstva, kým termín *natin* alebo *netin* sa používa pre potomkov Gabaončanov, ktorí boli služobníkmi, staviteľmi oltára (porov. Joz 9,27). Obaja patrili medzi nižší sociálny *status*. Porov. *b*. *Sanh*. 58a; *m*. *Qidd*. 3,12; pozri tiež COHEN, Was Timothy Jewish?, 264; FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 601; BOCK, *Acts*, 523.

matky a pohanského otca nazýva *mamzēr*[87]. Na základe toho Cohen prezumuje, že Timotej by ako potomok miešaného manželstva sledoval *status* matky Židovky[88]. Hoci *Mišnu* datujeme do 2. storočia, pripomíname, že princíp matriarchálnej línie (porov. *m*. *Qidd*. 3,12) mohol byť v ústnej tradícii v protorabínskych kruhoch eventuálne poznaný už v 1. storočí[89]. Takéto úvahy však zostávajú v rovine debát.

Timotej zodpovedá typu človeka, ktorý Pavol hľadá pre svoje misijné výzvy, čiže do svojho misijného tímu priberá osobu, ktorá mu pomôže s plnením Božieho projektu. V Timotejovi možno vidieť Gréka a zároveň Žida[90]. Pavol zamedzuje tomu, aby vznikli otázky a pobúrenia – *de facto* to, čo sme videli v Antiochii v Sk 15[91].

Rozprávaním o Timotejovej obriezke otvoril Lukáš diskusiu, ktorá nebola aktuálnou len pre Židov, pohanov, otcov, filozofov či rečníkov tej doby. Gesto obriezky treba vnímať v kontexte nasledovnej misie Pavla. Timotej v skutočnosti korešponduje s typom postavy, ktorú apoštol potrebuje pre ďalšie uberanie sa jeho misie. Timotej sa vďaka svojej etnickej rôznosti a hybridnej identite stáva svedkom Pavlovej misijnej aktivity.

5 Možné motívy pre vykonanie obriezky Timoteja

Zostáva predmetom diskusie, prečo Pavol obrezal Timoteja. Pristavme sa v tejto otázke pri rôznych motívoch. Okrem základného pohľadu na Timoteja, ktorý spočíva v rozdiele medzi Hebrejom či pohanom[92], budeme sa snažiť rozšíriť škálu ďalších názorov:

1) Timotej je pohan, a teda nás neprekvapuje nutnosť obriezať niekoho, kto nepatril k vyvolenému národu. Aby bol uvedený do zákona, musel byť

[87] „Ak sa izraelská žena vydá za kňaza alebo žena kňaza sa vydá za Izraelitu a splodí s ním dcéru a tá dcéra sa vydá za otroka alebo za pohana a splodí s ním syna, taký syn bude *mamzēr*.“ Vlastný preklad podľa NEUSNER, *The Mishnah*, 353-354.

[88] Porov. COHEN, Was Timothy Jewish?, 265.

[89] Porov. COHEN, Was Timothy Jewish?, 267.

[90] Porov. WALL, The Acts of the Apostles, 227.

[91] Porov. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, 473, pozn. 9; BERGER, *Commentario al Nuovo Testamento*, 612.

[92] Známou je najmä diskusia medzi Cohenom (Was Timothy Jewish?, 251-268), ktorý v Timotejovi nevidí Žida, pretože tradícia matriarchálnej línie je neskoršia, a Witheringtonom (*The Acts of the Apostles*, 471-477), ktorý odmieta názor Cohena, pričom poznamenáva, že text *Mišny* (porov. *m*. *Qidd*. 3,12) bol známy ešte pred 2. storočím.

obrezaný. V tomto prípade však vyvstáva otázka, prečo Lukáš umiestňuje obriezku po udalosti zhromaždenia v Jeruzaleme, a teda prečo rozpráva dané príbehy v opačnom poradí[93]. Vysvetlenie, ktoré navrhol Klaus Berger, vidí v Pavlovi človeka, ktorý zmenil svoju pastoračnú perspektívu po incidente v Antiochii[94].

2) Obriezka je proti apoštolovmu zvyku (porov. 1Kor 7,17-19; Gal 2,3-5; 5,2-3). Nebezpečenstvo je tu jasné. Ak apoštol na jednej strane deklaruje svoje presvedčenie ohľadom obriezky pohanských konvertitov, ako to, že na druhej strane koná opačné gesto? Podľa Darrella Bocka je Timotejova obriezka umiestnená v odlišnom kontexte, pretože nepopisuje konverziu pohana, ale pohľad na miešané manželstvo[95].

3) Obriezka protirečí rozhodnutiam zhromaždenia v Jeruzaleme, podľa ktorých veriaci, ktorí konvertovali z pohanstva, nemajú byť podrobení obriezke[96]. Joshua Garroway tvrdí, že Sk 16,1-3 sú jediné vhodné miesto na situovanie správy o obriezke pohanov. Skoršie umiestnenie by bolo vnímané ako autoritatívny precedens; neskoršie umiestnenie by, naopak, znamenalo nevhodnosť apoštolskej autority. Obriezka v Sk 16,1-3 je akceptovateľná za prijatia predpokladu, že apoštolský dekrét ešte nedorazil do lykaónskeho kraja[97]. V tomto prípade by mohlo byť prestúpenie apoštolského dekrétu pochopiteľné. O rozhodnutiach zhromaždenia v Jeruzaleme sa totižto hovorí až vo vv. 4-5[98].

4) Timotej nie je Židom, ani Grékom. Lukáš spomína Timotejovu matku (veriaca žena Židovka v Sk 16,1), ale nehovorí to isté o Timotejovi. On nie je ideálnym Grékom, ale takým, ktorý má nadviazané vzťahy s hebrejským národom. Neobrezaný syn židovskej matky bol Židmi považovaný za apostatu

[93] Porov. GARROWAY, The Pharisee Heresy, 32.

[94] Porov. BERGER, *Commentario al Nuovo Testamento*, 612.

[95] Porov. BOCK, *Acts*, 522.

[96] Porov. WILLIMON, *Acts*, 133; CASALEGNO, *Ler os Atos dos Apóstolos*, 298; LEVORATTI, Paolo, 138; ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 191.

[97] Toto je aj logické. Apoštolský dekrét bol poslaný z Jeruzalema do Antiochie (porov. Sk 15,22), keďže práve antiochijská komunita bola tá, ktorá žiadala riešenie ohľadom témy obriezky (porov. v. 2). Praví očakávatelia rozhodnutí apoštolov sa teda nachádzali v rímskej provincii Sýria, kým mestá Derbe a Lystra patrili do rímskej provincie Lykaónia (porov. BERGER, *Commentario al Nuovo Testamento*, 611).

[98] Porov. GARROWAY, The Pharisee Heresy, 22, 32-33.

alebo toho, kto porušuje zmluvu[99], kto zneucťuje sväté plemeno (porov. Ezd 9,2), kto sa stáva modloslužobníkom a prináša rituálnu nečistotu[100]. Pavol predsa nemôže so sebou vziať niekoho, kto je považovaný za apostatu[101]. Obriezka je riešením tejto situácie a odstraňuje skryté pokrytectvo[102].

5) Ide o spôsob dohody alebo oportunizmu. Pavol nezanevrel na svoje židovské korene[103]. Podľa nášho názoru Pavol zostal Židom aj po svojom povolaní za apoštola: preto sa uprednostňuje hovoriť o jeho povolaní a nie o konverzii (obrátení)[104]. Hoci Pavol nemal najmenší dôvod na popretie svojich židovských koreňov, v Gal 5,11 hovorí negatívne o obriezke, kým v 5,6 a 6,15 je indiferentný.

6) Syn hebrejskej matky je považovaný za Izraelitu a má byť obrezaný[105]. Podľa Ezd 9,2 boli miešané manželstvá zakázané v Izraeli, no ak už boli uzavreté, v tom prípade bolo dieťa vždy považované za židovské[106]. Formuláciu, že židovská žena rodí židovské deti, nachádzame aj v *Mišne* (porov. *m*. *Qidd*. 3,12). Podľa Babylonskeho talmudu rozhodujúcim je *status* matky: „Zákon je takýto: ak modlár alebo otrok žije spolu s izraelskou dcérou, dieťa narodené z tohto zväzku, je zákonné, či už v prípade manželstva, ako aj vtedy, ak žena nie je vydatá“ (*b*. *Yebam*. 45b).[107] Treba vziať do úvahy aj text, v ktorom sa spomína, že syn prijíma *status* rodiča, ktorý patrí k nižšiemu sociálnemu *statusu*[108]. Konkrétne sa spomína *mamzēr* alebo *natin*[109].

---

[99] Porov. BOCK, *Acts*, 523; PETERSON, *The Acts of the Apostles*, 450. Obrezaný muž v spojitosti so židovstvom bol považovaný za Žida. Spojitosť so židovským národom je nezanedbateľná, keďže, ako sme spomínali predtým, obriezku vykonávali aj iné národy z nie náboženských dôvodov. Toto konštatovanie má však aj druhú stránku. Muž, ktorý nebol obrezaný, mohol byť považovaný za toho, kto nie je Židom, alebo za apostatu (porov. STROUP, Making Jewish Men, 63).

[100] Porov. BIANCHI, *Atti degli Apostoli*, 181-182.

[101] Porov. RICHARD, Atti degli apostoli, 76-77.

[102] Porov. BARRETT, *The Acts of the Apostles*, 762; GAVENTA, *The Acts of the Apostles*, 232-233; RAMIS DARDER, *Hechos de los Apóstoles*, 250; GARROWAY, The Pharisee Heresy, 33.

[103] Porov. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 191.

[104] Porov. Flp 3,5-6.

[105] Porov. HAMM, *The Acts of the Apostles*, 76; ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 189-190.

[106] Tak hovorí aj Cicero: Ut enim (in) iure civili qui est matre libera liber est (CICERO, Nat. d. 3.18[45]).

[107] Vlastný preklad podľa SLOTKI, Yebamoth, 101. Porov. *y*. *Yebam*. 2,6.

[108] Porov. *m*. *Qidd*. 3,12.

[109] Porov. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 601; BOCK, *Acts*, 523.

7) Hebrejská identita Timoteja je garantovaná vďaka jeho matke. Keďže je dieťaťom miešaného manželstva, jeho ľudské práva môžu byť ohrozené. Jeho predkovia sú Hebreji, no on nebol až doteraz obrezaný[110]. Jeho matka bola Židovka, otec Grék (porov. Sk 16,1) a židovská komunita v tom kraji vedela o jeho zmiešaných koreňoch (porov. v. 3). I keď ho matka vovádzala do chápania Písma (porov. 2Tim 1,5; 3,15), jeho otec ho otvorene odmietol obrezať (porov. Sk 16,3). Mnohí Gréci videli v obriezke akési gesto lišiactva/figliarstva alebo istú formu zmrzačenia[111]. Dá sa predpokladať, že otec Grék zamedzil rítu obriezky, a teda hebrejská identita mladíka bola „spohanštená" z dôvodu miešaného manželstva[112].

8) Hoci hebrejská identita Timoteja je zrejmá, nie je známa v Lystre. Židia v tých krajoch vedia, že Timotejov otec bol Grékom (porov. Sk 16,3). Hebrejská identita mládenca sa nespomína. Gesto obriezky verejne preukázalo, že Timotej bol Židom aj predtým[113].

9) Obriezka uľahčuje Timotejove kontakty so Židmi. Pavol obrezal Timoteja, aby mohol vykonávať misiu medzi Židmi. Takto bude lepšie prijatý v židovských komunitách[114]. Toto sa potvrdzuje, keď Pavol posiela Timoteja do Solúna a do Korintu a túži ho poslať aj do Filíp, aby tam riešil problémy a upokojil napätia medzi členmi[115]. Je zrejmé, že Pavol navštevuje synagógy. Obriezka teda zvyšuje vierohodnosť Timoteja[116]. Názor, že Timotejova obriezka napomohla jeho neskoršej práci, ktorú vykonával medzi Židmi, zastávame aj my. Toto sa ukazuje v ďalších udalostiach, ktoré sú Lukášom vyrozprávané v Sk 16–20.

[110] Porov. BERGER, *Commentario al Nuovo Testamento*, 612.

[111] Porov. 1Mak 1,15-16; JOZEF FLÁVIUS, *Ant.* 12.5.1; *m*. *Qidd*. 3,5; *b*. *Yebam*. 92b; *b*. *B*. *Meṣi'a*. 16b; pozri tiež KEENER, Interethnic Marriages, 33.

[112] Porov. BARRETT, *The Acts of the Apostles*, 759; WALL, The Acts of the Apostles, 226; RAMIS DARDER, *Hechos de los Apóstoles*, 250.

[113] Porov. WALL, The Acts of the Apostles, 226.

[114] Porov. CASALEGNO, *Ler os Atos dos Apóstolos*, 298-299.

[115] Pozri misijný princíp Pavla v 1Kor 9,20: „Pre Židov som sa stal akoby Židom, aby som získal Židov."

[116] Porov. KURZ, *Atti degli Apostoli*, 99, 249; BARRETT, *The Acts of the Apostles*, 761; GAVENTA, *The Acts of the Apostles*, 232; HAMM, *The Acts of the Apostles*, 76; BOCK, *Acts*, 522; PETERSON, *The Acts of the Apostles*, 449; RAMIS DARDER, *Hechos de los Apóstoles*, 250; KURZ, *Acts of the Apostles*, 249.

Záver

Zhromaždenie v Jeruzaleme sa venovalo pohľadu na prechod od pohanstva ku kresťanstvu, pričom riešilo otázku, či je obriezka toho nevyhnutnou podmienkou alebo nie[117]. Počas druhej misijnej cesty sa prechádza od teórie k praxi a toto vidíme na Timotejovi, dieťati miešanej rodiny: matky Hebrejky a otca Gréka. Vďaka osobe Timoteja sa závery zhromaždenia v Jeruzaleme stávajú aktuálnymi.

Pavol počas druhej misijnej cesty pripája Timoteja do svojho misijného tímu (porov. Sk 16,3). Timotej predstavuje model „odlišností", ktoré pozorujeme v diaspórach, syn zmiešanej dvojice: Hebrejky a Gréka. Je zrejmá apoštolova túžba, aby Timotej odišiel s ním. Intimita situácie je umocnená aj faktom, že Pavol nechce pripojiť Timoteja len k misijnej skupine, ale hovorí o jeho rezervovaní pre seba (porov. σὺν αὐτῷ v Sk 16,3)[118].

Tým, že ho Pavol obrezal, Timotejovi sa otvorila možnosť jeho ďalšieho misijného pôsobenia medzi Židmi. Toto nám potvrdzuje rozprávanie v ďalších kapitolách Skutkov apoštolov. Timotej sa vďaka svojej etnickej rôznosti a hybridnej identite stáva svedkom Pavlovej misijnej aktivity.

Zoznam použitej literatúry

BARRETO, Eric D.: *Ethnic Negotiations: The Function of Race and Ethnicity in Acts 16* (WUNT.2 294), Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

BARRETT, Charles Kingsley: *A Critical and Exegetical Commentary on The Acts of the Apostles.* Vol. II: Introduction and Commentary on Acts XV-XXVIII (ICC), Edinburgh: T & T Clark, 1998.

BELKIN, Samuel: *Philo and the Oral Law: The Philonic Interpretation of Biblial Law in Relation to the Palestinian Halakah* (HSS 11), Cambridge: Harvard University Press, 1940.

BERGER, Klaus: *Commentario al Nuovo Testamento.* Vol. I: Vangeli e Atti degli apostoli, Brescia: Queriniana, 2014. (orig., *Kommentar zum Neuen Testament*, München, 2011)

BIANCHI, Francesco: *Atti degli Apostoli* (NTCES), Roma: Città Nuova, 2003.

BOCK, Darrell L.: *Acts* (BECNT), Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

[117] Porov. WALL, The Acts of the Apostles, 226.

[118] Intimitu situácie, opísanú prostredníctvom spojenia σὺν αὐτῷ, pozorujeme aj v *corpus paulinum* (porov. Rim 8,32; 2Kor 13,4; Kol 2,13; 3,4; 1Sol 4,14; 5,10).

CASALEGNO, Alberto: *Ler os Atos dos Apóstolos. Estudo da teologia lucana da missão*, São Paolo: Loyola, 2005.

CHARLES, Robert Henry: A New Translation of the Book of Jubilees. Part II, *JQR* 6 (1894) 710-745.

COHEN, Shaye J.D.: Was Timothy Jewish (Acts 16:1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent, *JBL* 105 (1986) 251-268.

COHEN, Shaye J.D.: *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties* (HellCS 31), Berkeley: University of California, 1999.

COLLINS, John J.: A Symbol of Otherness. In: Jacob Neusner – Ernest S. Frerichs (eds.): *"To See Ourselves as Others See Is": Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity* (SPSHS), Chico: Scholars Press, 1985, 163-186.

CONZELMANN, Hans: *Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the Apostles* (Hermeneia), Philadelphia: Fortress Press, 1987. (orig., *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Tübingen, ^{2}1972)

FITZMYER, Joseph A.: *Gli Atti degli Apostoli. Introduzionie e commento* (Commentari biblici), Brescia: Queriniana, 2003. (orig., *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 31], New York, 1998)

GARROWAY, Joshua D.: The Pharisee Heresy: Circumcision for Gentiles in the Acts of the Apostles, *NTS* 60 (2014) 20-36.

GAVENTA, Beverly Roberts: *The Acts of the Apostles* (ANTC), Nashville: Abingdon, 2003.

GRILLI, Massimo: *L'opera di Luca*, II. *Atti degli Apostoli, il viaggio della Parola* (Biblica), Bologna: Edizioni Dehoniane, 2013. (slov. preklad: *Skutky apoštolov, cesta Slova*, Ružomberok, 2016)

HAMM, Michael Dennis: *The Acts of the Apostles* (NCBCNT 5), Collegeville: Liturgical Press, 2005.

JOHNSON, Luke Timothy: *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina 5), Collegeville: The Liturgical Press, 1992.

KARTZOW, Marianne Bjelland: The Complexity of Pairing: Reading Acts 16 with Plutarch's *Parallel Lives*. In: Rubén R. Dupertuis – Todd Penner (eds.): *Engaging Early Christian History. Reading Acts in the Second Century*, Oxon – New York: Acumen Publishing, 2014, 123-139.

KEENER, Craig S.: Interethnic Marriages in the New Testament (Matt 1:3-6; Acts 7:29; 16:1-3; Cf. 1 Cor 7:14), *CTR* 6 (2009) 25-43.

KLAUCK, Hans Josef: Magic and Paganism in Early Christianity. The World of the Acts of the Apostles, Edinburgh: T & T Clark, 2000. (orig., *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* [SBS 167], Stuttgart, 1996)

KURZ, William S.: *Atti degli Apostoli* (La Bibbia per tutti 30), Brescia: Queriniana, 1993. (orig., *The Acts of the Apostles*, Collegeville, 1993)

LEVORATTI, Armando J.: Paolo e le lettere paoline. In: Armando J. Levoratti: *Nuovo commentario biblico. Atti degli Apostoli, Lettere, Apocalisse*, Roma: Città Nuova, 2006, 125-161. (orig., *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Estella [Navarra], 2003)

LOWE, Malcolm: Who are the IOΥΔAIOI?, *NT* 18 (1976) 101-130.

MALINA, Bruce J.: *Timothy: Paul's Closest Associate* (Paul's Social Network), Collegeville: Liturgical Press, 2008.

MALINA, Bruce J. – NEYREY, Jerome H.: First-Century Personality: Dyadic, Not Individualistic. In: Jerome H. Neyrey (ed.): *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Peabody: Hendrickson, 1991, 67-96.

MALINA, Bruce J. – PILCH, John J.: *Social-Science Commentary on the Book of Acts*, Minneapolis: Fortress Press, 2008.

MARGUERAT, Daniel: *Gli Atti degli apostoli (13–28)*, Vol. II (Testi e commenti), Bologna: Edizioni Dehoniane, 2015. (orig., *Les Actes des apôtres [13–28]* [CNT 5b], Genève, 2015)

NESTLE, Eberhard – ALAND, Kurt (eds.): *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, [27]1993.

NEUSNER, Jacob: *The Mishnah: A New Translation*, New Haven: Yale University Press 1988, 337-377.

PETERSON, David G.: *The Acts of the Apostles* (PiNTC), Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2009.

PITTA, Antonio: *Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive* (CSB 57), Bologna: Dehoniane, 2008.

RAMIS DARDER, Francesc: *Hechos de los Apóstoles* (GLecNT 5), Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2009.

REITERER, Friedrich Vincenz – UNFRIED, Roswitha: Beschneidung. In: Franz Kogler (ed.): *Herders Neues Bibellexikon*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2008, 84.

RICHARD, Pablo: Atti degli apostoli. In: Armando J. Levoratti: *Nuovo commentario biblico. Atti degli Apostoli, Lettere, Apocalisse*, Roma: Città Nuova, 2006, 5-124. (orig., *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Estella [Navarra], 2003)

RIUS-CAMPS, Josep: *El camino de Pablo e la mision de los paganos. Comentario lingüistico y exetico a Hch 13-28* (LecNTE 2), Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

ROSSÉ, Gérard: *Atti degli Apostoli. Introduzione, traduzione e commento* (NVBTA 41), Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2010.

SCHWARTZ, Daniel R.: God, Gentiles, and Jewish Law: On Acts 15 and Josephus' Adiabene Narrative. In: Hubert Cancik – Hermann Lichtenberger – Peter Schäfer (eds.): *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*. Bd. I: Judentum, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, 263-282.

SLOTKI, Israel W.: Yebamoth. In: Isidore Epstein (ed.): *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, Vol. X, London: The Soncino Press, 1984.

STROUP, Christopher: Making Jewish Men in a Greco-Roman World: Masculinity and the Circumcision of Timothy in Acts 16:1-5. In: Eric D. Barreto – Matthew L. Skinner – Steve Walton (eds.): *Reading Acts in the Discourses of Masculinity and Politics* (LNTS 559), London et al.: Bloomsbury, 2017, 49-71.

Sväté písmo Starého i Nového zákona, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, [4]2001.

TALBERT, Charles H.: *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles* (Reading the New Testament Series), New York: Crossroad, 1997.

TIŇO, Jozef (ed.): *Exodus* (KSZ 3), Trnava: Dobrá kniha, 2013.
TREBILCO, Paul R.: *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTSMS 69), Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
WALL, Robert W.: The Acts of the Apostles. In: Leander E. Keck (ed.): *The New Interpreter's Bible: General Articles & Introduction, Commentary & Reflections for Each Book of the Biblie, Including the Apocryphal / Deuterocanonical Books in Twelve Volumes*, Vol. X, Nashville: Abingdon Press, 2002, 1-368.
WILLIMON, William H.: *Acts* (Interpretation), Atlanta: Knox Press,1988.
WITHERINGTON III, Ben: *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans,1998.

Zhrnutie

Zhromaždenie v Jeruzaleme v Sk 15 rozhodlo, že veriaci obrátení z pohanstva nemusia absolvovať obrad obriezky. Na začiatku druhej misijnej cesty však Pavol vykonal gesto, ktoré sa javilo ako zrušenie uznesení zo zhromaždenia v Jeruzaleme, pretože obrezal Timoteja (porov. 16,1-5). Lukáš nekonkretizuje, či bol Timotej Židom alebo pohanom, ale sústreďuje pozornosť čitateľov na Pavlovu túžba, aby bol Timotej súčasťou jeho misijného tímu. Pavol obrezal Timoteja, aby napomohol jeho vzťahom so Židmi, ako sme toho svedkami aj v ďalších kapitolách Skutkov apoštolov.

Kľúčové slová: Timotej, zhromaždenie v Jeruzaleme, obriezka, diaspóra, etnicita.

Summary

The assembly in Jerusalem in Acts 15 decided that believers of gentile provenance do not have to undergo the rite of the circumcision. At the beginning of the second missionary journey, however, Paul made a gesture that appeared to be an abolition of the resolutions of the assembly in Jerusalem, since he circumcised Timothy (cf. Acts 16:1-5). Luke does not specify whether Timothy was a Jew or a Gentile, but focuses the readers' attention on Paul's desire that Timothy be part of his missionary team. Paul circumcised Timothy because it was to be of help to his relationships with the Jews, as we see in the following chapters of the Acts of the Apostles.

Key words: Timothy, assembly in Jerusalem, circumcision, diaspora, ethnicity.

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

Jak je třeba chápat Pavlovo vyjádření v 1Kor 7,38b?

Ladislav Tichý

V 7. kapitole svého 1. listu Korinťanům se apoštol Pavel zabývá otázkami, které se týkají manželství. Podnět mu k tomu zřejmě daly otázky, které se nacházely v dopise, jejž Pavel dostal od korintských křesťanů. To vyplývá z formulace περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε („pokud jde o to, co jste napsali“) v 7,1a[1]. Pavel se vyjadřuje k jednotlivým situacím života jak bez manželství, tak i v manželství. Při svém poučení se snaží rovněž jednotlivé životní situace ohodnotit. Ve verších 1,8 a 26 (zde dvakrát) užívá apoštol přídavné jméno καλόν (dobré), ve v. 37 potom příslovce καλῶς (dobře). Tyto výrazy jsou ve všech uvedených verších vždy spojeny s životem bez manželství. Ve v. 38a je však příslovce καλῶς (ve spojení καλῶς ποιεῖ „dobře činí“) spojeno s možností uzavřít manželství: „Proto jak ten, kdo svou pannu provdá / kdo se se svou pannou ožení, dobře činí (ὥστε καὶ ὁ γαμίζων τὴν ἑαυτοῦ παρθένον καλῶς ποιεῖ)“. Pavel samozřejmě myslí také na opačnou možnost, když pokračuje: „tak i ten, kdo ji neprovdá / kdo se neožení (καὶ ὁ μὴ γαμίζων)“. Ale závěr věty pak apoštol formuluje (z hlediska gramatiky kvůli konstrukci spojek καί … καί trochu překvapivě) takto: „lépe učiní (κρεῖσσον ποιήσει)“. Při interpretaci tohoto verše není jistě bezvýznamné vyřešení sporné otázky, o jakém konkrétním případu zde Pavel (počínaje v. 36) mluví. Jak už naznačuje náš výše uvedený překlad, sloveso γαμίζω znamená „provdat“[2], ale může znamenat také „oženit se“[3]. V prvním případě by se jednalo o otce nebo poručníka, který chce provdat svou dceru nebo schovanku. Druhá možnost by se pak týkala ženicha, který se chce oženit se svou snoubenkou („pannou“). Vedle toho byl v dějinách interpretace (od 19. století) předložen také výklad, že se zde jedná pouze o duchovní manželství. První interpretace je tradiční[4], ale dnes se

[1] Tato skutečnost se v komentářích všeobecně předpokládá a uznává. Uveďme zástupně např. dva komentáře, které sice patří do stejné řady, ale jejichž roky vydání odděluje 100 let: WEISS, *Der Erste Korintherbrief*, 169; ZELLER, *Der erste Brief*, 234.

[2] Pro slovesa na *-ίζω* je tento faktitivní význam nesporný.

[3] I tento význam je dnes obecně přijímán. Srov. BDAG, 188.

[4] Tak např. ROBERTSON – PLUMMER, *First Epistle*, 158-159; ALLO: *Première épître*, 185. Ale i např. CALLAN, Πάρθενοι, 277, pokládá otce a dceru za „the best interpretation“.

dává většinou přednost výkladu o ženichovi a nevěstě[5]. Duchovní manželství většinu badatelů nepřesvědčuje[6]. Adresáti listu patrně neměli s rozlišením případu žádné větší potíže. Jejich pozornost byla však ve v. 38 upoutána spíše oním závěrem věty κρεῖσσον ποιήσει. Normálně by se očekávala formulace καλῶς ποιεῖ/ποιήσει (tj. „dobře činí/učiní“), ale Pavel napsal κρεῖσσον ποιήσει („lépe učiní“). Ne všechny komentáře k 1Kor se touto formulací speciálně zabývají. Ale některé z nich, a to i některé velmi významné, spatřují v tomto verši shrnutí postoje apoštola Pavla, který zastával v celé 7. kapitole 1Kor[7], tj. upřednostnění života bez manželství. Ovšem v jasném protikladu vůči této interpretaci je výklad, který najdeme v jednom z nejvýznačnějších komentářů z posledních let, totiž v komentáři J. A. Fitzmyera, kde se říká: „his (= Pavlova) preference (v. 38b) is not a statement of a principle, but it is given as a solution to an isolated troubling case“[8]. Protiklad mezi oběma interpretacemi je naprosto zřejmý. Je pravda, že formulace „ojedinělý znepokojující případ“ se vztahuje na to, co bylo vysloveno ve verších 36-37, ale kvalifikace „ojedinělý“ se dotýká také zmíněného „řešení (solution)“, jak je označena výpověď ve v. 38b, takže ohodnocení „ojedinělý případ“ se týká i této výpovědi. To je potvrzeno rovněž vyloučením pojmu „princip“ z „preference“ ve v. 38b. Každý, komu jde o pravdu, především o pravdu Písma, se logicky musí ptát, která interpretace odpovídá tomu, co myslel a vyjádřil apoštol Pavel. Dát správnou odpověď na tuto otázku se chce snažit tento příspěvek. Pro zjištění postoje apoštola Pavla bude zapotřebí nejprve sledovat jeho myšlenkový postup a logiku od začátku 7. kapitoly 1Kor, i když k tomu nebude třeba provést detailní exegezi této kapitoly[9]. Potom pak bude nutné se ptát, jak apoštol Pavel svůj postoj v 1Kor 7 chápal.

[5] Tak např. CONZELMANN, *Der erste Brief*, 168-169; OSTER, *1 Corinthians*, 178; WOLFF, *Der erste Brief*, 161; GARLAND, *1 Corinthians*, 340; CIAMPA – ROSNER, *The First Letter*, 357.

[6] Hlavní důvod je asi ten, že institut tzv. *virgines subintroductae* je doložen teprve od konce 2. století. Avšak např. ZELLER, *Der erste Brief*, 274, by zde chtěl vidět „eine lokale Vorform“ této instituce. Ale to není dostatečně přesvědčivé.

[7] Viz např. ROBERTSON – PLUMMER, *First Epistle*, 160: „This καλῶς and κρεῖσσον may be said to sum up the results of the whole chapter“; WEISS, *Der Erste Korintherbrief*, 209: „Die überraschende Schlußwendung bringt mit Energie noch einmal die innerste Meinung des Apostels zum Ausdruck“; FABRIS, *Prima lettera*, 108: „una specie di sintesi della sua posizione“. Také ZELLER, *Der erste Brief*, 278, konstatuje při zpětném pohledu na celou kapitolu: „Zweifellos stellt Paulus durchweg die Enthaltung über die Ehe“.

[8] FITZMYER, *First Corinthians*, 327.

[9] K exegezi 1Kor 7 viz např. TICHÝ, *První list Korintským*, 78-98.

1 Myšlenkový postup apoštola Pavla v 1Kor 7

Jak už bylo řečeno, v 1Kor 7 odpovídá apoštol Pavel na otázky týkající se manželství. My samozřejmě nevíme, jak tyto dotazy korintských křesťanů přesně zněly. Ale první větu odpovědi apoštola Pavla v 1Kor 7,1b (καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι) chápou někteří autoři jako formulaci či jako „heslo" Korinťanů[10]. Ale s plnou jistotou to nemůžeme tvrdit. Pavel mohl 7,1b také formulovat sám[11]. Avšak co do smyslu muselo něco takového v dopise od korintských křesťanů být. Je však dostatečně jasné, že Pavel – alespoň zčásti – s výpovědí v 7,1b (v co nejvěrnějším překladu: „je pro muže dobré nedotýkat se ženy") souhlasí[12]. Pro posouzení této věty je důležité určit přesný význam adjektiva καλόν na jejím začátku. K tomu může být velmi užitečné pokusit se vžít do postavení raných čtenářů, kteří sledovali celý předcházející text 1Kor, ale neznali obsah dopisu, který Pavel dostal z Korintu (takoví mohli být i mezi korintskými křesťany). Tito čtenáři mohli výraz καλόν chápat v jeho základním významu: „je dobré", tj. „rozhodně ne špatné". Ale tito čtenáři znali jistě také jazykový úzus, který pomocí vazby καλόν (ἐστιν) vyjadřoval upřednostnění, tj. myšlenku „je výtečné", „je lepší" (či dokonce „je nejlepší"). Tento jazykový úzus je doložen nejen v Novém zákoně (tak např. v Mk 9,42-45; Mt 26,24 nebo u Pavla samotného v 1Kor 9,15 a v Řím 14,21) a u Josepha Flavia[13], ale i ve spisech, u nichž nelze předpokládat semitský vliv[14]. Samozřejmě rozhodující je kontext, jak to platí pro jazyky, které nemají zvláštní tvary pro komparativ a superlativ. Tak v Mk 9,42 dává slovo μᾶλλον („spíše") jasný signál pro komparativní význam u καλόν. V následujícím verši 9,43 a v 9,45 je to pak srovnávací částice ἢ („než"). Ale v Mt 26,24 a v Řím 14,21 se žádné takové slovo

[10] Např. FEE, *First Corinthians*, 273: „a quotation from their letter"; SCHRAGE, *Der erste Brief*, 53, začíná 7,1b spojkou „daß" (= že); LINDEMANN, *Der erste Korintherbrief*, 156, má 7,1b v uvozovkách; FABRIS, *Prima lettera*, 95, hovoří o „citazione dello slogan corinzio".

[11] To ve své metodické příručce např. nevylučuje SÖDING, *Schriftauslegung*, 116.

[12] To by neplatilo, kdyby se jednalo v 7,1b o otázku. Tak např. komentář ORR – WALTHER, *1 Corinthians*, 205, má na konci této věty otazník. To ovšem dobře neladí s dalším pokračováním textu.

[13] Např. *B.J.* 1.79, kde essén Judas říká: νῦν ἐμοὶ καλόν ... τὸ θανεῖν („teď je pro mě lepší … zemřít"). Překlad v JOSEPHUS, *Jewish War*, 39, zní: „now were I better dead".

[14] Srov. BDAG 505, kde se uvádějí některá místa, např. z Appiana nebo Polyaena. K tomu je možné citovat výmluvný text, který má Menander Comic., *Sent*. *Mono* 1.680: καλὸν τὸ νήφειν ἢ τὸ πολλὰ κραιπαλᾶν („lépe je být střízlivý než mít velkou kocovinu"); citováno podle TLG.

neobjevuje. Pro první místo představuje hanebnost zrady Syna člověka rozhodující a dostatečný signál pro komparativní význam u καλόν, zatímco pro druhé místo je to pouze kontext, který rozhoduje. Jak je to u 1Kor 7,1b? Uvedená věta by sama o sobě jistě mohla znamenat: „Pro muže není rozhodně špatné nedotýkat se ženy." Ale předpokládaní čtenáři, kteří už poznali Pavlův postoj ke smilstvu (πορνεία, srov. 1Kor 6,16-20), docela logicky měli za to (i bez znalosti obsahu dopisu z Korintu), že Pavel zde pod formulací „nedotýkat se ženy"[15] myslí na život bez manželství. Kromě toho mohli také aspoň tušit nebo i předpokládat, že Pavel svou formulací souhlasí s upřednostněním života v celibátu. Tento dohad by se ukázal jako jednoznačně mylný, jen kdyby Pavel pokračoval nějak jako: „Ale právě tak je dobré také manželství". V 7,2 ovšem Pavel poukazuje na nezbytnost manželství „kvůli případům smilstva (διὰ δὲ τὰς πορνείας)". Tím minimálně neodporuje očekávání, spojenému s formulací v 7,1b. A předpokládaní čtenáři to už nejspíše chápali také jako potvrzení svého dohadu ohledně významu výpovědi v 7,1b. Obdobný závěr je možné aplikovat také na dnešní čtenáře, kteří čtou pozorně text 1Kor. Formulace v 7,2 ovšem nepůsobí tak výrazně jako třeba Mt 26,24a (kde se např. nachází citoslovce οὐαί „běda"), takže překlad καλόν v 7,1b pomocí „lepší" se automaticky nenabízí[16]. Rozhodující je však určení toho, co si myslel apoštol Pavel[17]. Ve verších 3-5 pokračuje Pavel ve svém poučování připomínáním povinností manželů. Přitom zvažuje také možnost (s patřičnými omezeními) zřeknutí se manželského života (v. 5). Nechce však přikazovat (v. 6). Pak však (ve verších 7 a 8) připomíná svůj život bez

[15] Obrat „dotýkat se ženy" sloužil k označení sexuálních vztahů (srov. např. Gn 20,6 nebo Př 6,29 v Septuagintě). Ovšem v souvislosti se mohl vztahovat na manželství (viz CARAGOUNIS, What Did Paul Mean?, 191-194).

[16] Komparativ je v překladech 1Kor 7,1b poměrně dost vzácný. Ale např. CARAGOUNIS, "Fornication", 559, v dodatečné poznámce svého příspěvku překládá: „it is better for a man not to touch a woman". Stejně tak i v článku CARAGOUNIS, What Did Paul Mean?, 199. Komparativ „lépe" má v 1Kor 7,1b ČEP, překlad B21 má „lepší".

[17] Ve výkladu se vyslovil pro komparativní význam v 7,1b např. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, 170; také KREMER, *Der erste Brief*, 128; s komparativem aspoň počítá ZELLER, *Der erste Brief*, 237. Proti komparativu je jednoznačně FITZMYER, *First Corinthians*, 277: „it should not be translated «it is better»". COLLINS, *First Corinthians*, 257, uvádí jako příklad formulaci stoického filozofa Musonia Rufa z jeho fragmentů (8.60.6-10): τί μὲν ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ τί δὲ κακόν („co je pro člověka dobré a co je špatné"). Řecký text viz: LUTZ, Musonius Rufus, 60. Ale to je naprosto neadekvátní jak z hlediska jazyka (není užito καλόν), tak i věci, protože Pavel v žádném případě nerozlišuje mezi tím, co je dobré a co je špatné.

manželství. Zde není možné přehlédnout, že Pavel tím upřednostňuje celibát, a tak vlastně potvrzuje dojem, který budí už text v 7,1-2. U 7,7 nejsou vykladatelé zajedno, zda Pavel také manželství chápe jako charisma. Pro námi sledovaný myšlenkový postup apoštola Pavla to není rozhodující, ale předpoklad správného života v manželství jako charisma by se neměl vylučovat. Ve v. 8 se Pavel obrací na ty, kdo nežijí v manželství. Když zůstanou tak, je to καλόν. Také zde je vzhledem k v. 7 cítit dost silně upřednostnění života bez manželství[18]. Verš 9 ukazuje, jak Pavel neopouští pole reality, když doporučuje sňatek (κρεῖττον γάρ ἐστιν „je totiž lepší"), jestliže není možné zachovat zdrženlivost. To vede Pavla k zásadnímu poučení o nerozlučitelnosti manželství ve verších 10-11. Potom ve verších 12-16, nyní jenom na základě svého vlastního soudu, řeší problém manželství s nevěřícím partnerem. Ve verších 17-24 Pavel rozšiřuje svůj horizont, když prakticky pro všechny zdůrazňuje, aby každý zůstal v tom stavu, ve kterém byl povolán k víře. Ve v. 25 se Pavel vrací ke konkrétním otázkám souvisejícím s manželstvím. Naprosto konkrétně hovoří o „pannách". Protože se nemůže odvolat na žádný příkaz od Pána, předkládá svůj náhled (γνώμην). I zde Pavel upřednostňuje „zůstat tak" (v. 26), což pro „panny"[19] znamená nevdávat se. Ohodnocení tohoto doporučení je ve v. 26 vyjádřeno dvakrát pomocí καλόν. I zde nelze minimálně komparativní význam přehlédnout[20]. Po výslovném uplatnění zásady „zůstat tak" jak pro manželství, tak pro jeho opak poznamenává Pavel ve v. 28a, že uzavřít manželství není hřích. Ale z v. 28b je opět možné vycítit upřednostnění celibátu či panenství. Ve verších 29-31 Pavel opět rozšiřuje svůj pohled, když hovoří (v. 29) o krátkosti času. Toto hledisko platí pro všechny

[18] Překlad NET zde překládá καλόν pomocí superlativu „best" (nejlepší). Je výjimečně možné i při srovnávání dvou možností užít superlativ. Smysl zůstává stejný jako u komparativu, ale lepší ohodnocení je tím více zdůrazněno. ČEP zde má opět „lépe" a B21 opět „lepší". Pro komparativní smysl se vyslovil např. CONZELMANN, *Der erste Brief*, 151. Ale FITZMYER, *First Corinthians*, 283, míní: „It is wrong to interpret *kalon* as «preferable»". Podobně už před ním COLLINS, *First Corinthians*, 268: „There is no reason to take «good» (*kalon*) as it were a comparative, «better»".

[19] Pro naše zkoumání by nebylo rozhodující, kdyby πάρθενοι ve v. 25 označovalo muže i ženy, jak to zastává např. CALLAN, Πάρθενοι, 269.

[20] Rovněž zde překládá NET superlativem „best" (jednou za obojí καλόν); podobně také NAB (New American Bible). ČEP zde má také (jednou za obojí καλόν) superlativ „nejlepší". Z komentářů např. SENFT, *La première epître*, 101, překládá dvojí καλόν v tomto verši pomocí „avantageux (výhodný)" a „qu'on a avantage (že má výhodu)". Co k tomu říká FIZMYER, *First Corinthians*, 313, musí pozorného čtenáře jistě překvapit: „For Paul, virginity is not only «good» (*kalon*, 7:8, 26) … but also something that he prefers (7:7a, 28f, 32a, 38b)".

oblasti života, samozřejmě také pro manželství. To pak Pavel vysvětluje ve verších 32-35. Formulace ve v. 34 ukazuje opět jasně, že Pavel dává přednost životu bez manželství. Ten nemá starosti manželství. Ale Pavel nechce vyvíjet nátlak (nechce přehodit „smyčku“, jak říká ve v. 35). Ve v. 36 se Pavel dostává k případu, který – jak už bylo řečeno – působí vykladatelům potíže. Pavel v každém případě zdůrazňuje, že případný sňatek není hřích (v. 36). V následujícím verši 37 zůstává apoštol Pavel věrný svému dosavadnímu stylu poučování, když upuštění od svatby nebo od provdání (např. dcery) hodnotí pomocí příslovce καλῶς („dobře“). Ale potom ve v. 38 chce zřejmě pro tento případ zformulovat jasný závěr, jak prozrazuje spojka ὥστε („takže“). Pavel chce logicky zmínit obě možnosti. K tomu užívá nejfrekventovanější řeckou spojku καί, která v párovém užití odpovídá spojkové vazbě „jak … tak“. Ačkoliv vlastně poprvé, ale plně v souladu s charakterem poučení ve v. 36b, označuje Pavel nyní také oženění se nebo provdání pomocí příslovce καλῶς. Pokračování věty po druhém καί by normálně i pro toho, kdo upustí od sňatku (ὁ μὴ γαμίζων), vyžadovalo stejné adverbium. Ale Pavel formuluje jinak. Užívá komparativ κρεῖσσον „lepší“. Proč? Jediná logická odpověď je zřejmě ta, že Pavel chtěl jasně vyjádřit svoje dosavadní hodnocení života bez manželství. Přísně vzato tento postup nebyl nezbytně nutný. Je možné označit dvě věci jako „dobré“ a potom dodat, že jedna z nich je přece „lepší“. Jestliže Pavel takto nepostupuje, znamená to, že chtěl, aby jeho postoj byl naprosto jednoznačný a nedošlo k žádnému nepochopení. Tím je také jasné, že neočekávaný komparativ ve v. 38b se netýká jenom případu, o němž Pavel začal mluvit ve v. 36 a který by sám o sobě vzhledem k omezenému počtu korintských křesťanů mohl být označen jako „ojedinělý“. Tento předpokládaný myšlenkový postup je potom potvrzen v následujících dvou verších. Apoštol se zabývá jiným případem, který jistě nebyl ojedinělý. Jedná se o zachování manželství, pokud oba manželé žijí, a o svobodu uzavřít další manželství, když „muž“ (v. 39b) zemře. Avšak ve v. 40 mluví Pavel o ženě, která se po smrti svého manžela neprovdá („zůstane tak“). Pavel s ní spojuje přívlastek v komparativu. Jako přívlastek se nehodí κρεῖσσον, proto užívá ženského tvaru přídavného jména μακάριος. Důvodem pro tuto změnu je podle všeho stylistická variace. Pavel říká – podle svého názoru, ale s vědomím daru Ducha –, že tato žena, která se po smrti svého manžela neprovdá, je „blaženější“ či „šťastnější“. Prakticky jediné logické vysvětlení pro užití komparativu ve v. 40 a ne třeba pozitivu „blažená“ či „šťastná“ jako καλόν v první části 7. kapitoly je nepochybně snaha apoštola Pavla vyloučit jakékoli

nepochopení. Pozitiv μακαρία by zde mohl naprosto stačit, protože když řekneme o někom, kdo učinil určité rozhodnutí, že je „šťastný“, pak to znamená, že se nyní nachází v lepším rozpoložení než před oním rozhodnutím. Ale Pavel po komparativu ve v. 38b užívá také komparativ ve v. 40. To ukazuje, že komparativ κρεῖσσον ve v. 38b není žádná speciální odpověď na případ ve verších 36-37. To rovněž znamená, že formulace v 1Kor 7,38b není žádná ojedinělá odpověď. Proto také není možné v souvislosti s touto odpovědí hovořit o ojedinělém případu. To jasně potvrzuje v. 40[21].

Otázka pravdy, která byla položena na konci úvodní části, se týkala postoje apoštola Pavla, konkrétně toho, jak chápal své vyjádření v 1Kor 7,38b. Z předcházejícího sledování jeho myšlenkového postupu jednoznačné vyplývá, že pravda je na straně těch interpretů, kteří chápali formulaci apoštola Pavla v 7,38b jako potvrzení stanoviska, které Pavel zastával už v předchozím textu kapitoly[22]. Tím je jasné, že Pavlovi šlo také o princip, jemuž se snažil zůstat věrný po celou 7. kapitolu. To pak znamená, že shora citované tvrzení J. A. Fitzmyera, které vylučuje pro 7,38b principiální stanovisko, jsou jen prázdná slova. Sám se také nesnaží je nějak zdůvodnit. Opravdu lze jen marně hledat, proč by právě pouze u „znepokojujícího případu“ (ať už by se jednalo o otce nebo o ženicha) mělo mít zřeknutí se manželství větší hodnotu než v jiných případech. Podle okolností by přece bylo možné také doporučit třeba opak (např. z podobných důvodů jako ve v. 9b). Jen sám Fitzmyer by mohl vysvětlit, co ho vedlo k jeho vyjádření o 7,38b[23]. Mohli bychom sice jistě najít pozitivní důvod

[21] Např. PERKINS, *First Corinthians*, 113, říká o verších 36-40: „He (= Pavel) continues to present celibacy as preferable to marriage“. Je pozoruhodné, že FITZMYER, *First Corinthians*, 329, říká k 7,40: „Paul returns to the preference expressed in v. 8“, jako by nevnímal, že se ocitá v rozporu s tím, co k uvedenému verši sám řekl (srov. shora pozn. 18). Srov. však také FITZMYER, *First Corinthians*, 275, kde Fitzmyer souhrnně obhajuje své odmítání preference života bez manželství a hovoří jen o komparativu „*kreitton*/*kreisson*, «better», only in the restricted remarks of vv. 9 and 38“, takže v. 40 nebere vůbec v úvahu.

[22] Je možné připomenout ještě postoj z 19. století, jak ho vyjádřil už HEINRICI, *Der erste Brief*, 248, který vyslovil souhlas s názorem F. Godeta: „ce bien et ce mieux résumment tout le chapitre (to dobře a to lépe shrnují celou kapitolu)“.

[23] Teologicky vzdělaný katolík by mohl být Fitzmyerovým postojem velmi udiven, protože tridentský koncil pronesl anatema nad tím, kdo by tvrdil, že manželský stav má mít přednost před panenstvím a celibátem a že není lepší a blaženější zůstat bez manželství („statum coniugalem anteponendum esse statui virginitatis vel caelibatus, et non esse melius ac beatius, manere in viginitate aut caelibatu“ [DS 1810]). Samotný text se neodvolává na žádné místo Písma, ale formulace „melius ac beatius“ silně připomíná 1Kor 7,38.40. Tyto verše jsou také (spolu s Mt 19,11-12 a 1Kor 7,25-26) uvedeny v závorce tištěného vydání.

např. v tom, že ten, kdo žije bez manželství, se nechce vychloubat, že je v lepším stavu. To by odpovídalo chování lásky, jak je vyjádřeno v 1Kor 13,4b („nevychloubá se, nenaparuje“). Ale na druhé straně k charakteristice lásky podle 1Kor 13,6b patří také, že „se raduje z pravdy“. Láska nemůže kulhat. A kde je pravda, vyplynulo ze sledování Pavlova myšlenkového postupu. Je jistě také pravda, že postoj apoštola v 1Kor 7 může působit potíže, jestliže není správně pochopen. Proto je třeba si vyjasnit, jak chápal apoštol Pavel svoje upřednostnění života bez manželství.

2 Jak chápal apoštol Pavel život bez manželství?

O důvodech pro život bez manželství se Pavel vyjádřil v 1Kor 7,33-34: „ale ženatý se stará o světské věci, jak by se zalíbil ženě a je rozdělen. Neprovdaná žena a panna se stará o věci Páně, aby byla svatá tělem i duchem. Ale provdaná se stará o věci světa, jak by se zalíbila muži.“ Pro Pavla byla rozhodujícím kritériem starost „o věci Páně“. Pavlův pohled byl nepochybně integrální, ne omezený pouze na jednu oblast života. Šlo mu zřejmě o plný život s Kristem a pro Krista. Velmi jasně to vyjádřil např. v Gal 2,20: „už nežiji já, ale žije ve mně Kristus. A tento život v těle žiji ve víře Božího Syna, který mě miloval a za mě se vydal.“ To je nepochybně velmi výmluvné svědectví o těsném spojení apoštola Pavla s Kristem. Pavel zde hovoří osobně. Avšak při tom nemyslel jistě jen na sebe, ale podle něho měl tak vypadat život všech, kdo v Krista skutečně uvěřili[24]. Ve Flp 3,12 Pavel říká, že byl „uchvácen Kristem“. To ukazuje, že mu šlo o život, který byl nemyslitelný bez plného nasazení pro Krista. A právě život bez manželství mu toto plné nasazení pro Krista umožňoval. To mělo samozřejmě platit i pro ostatní, kteří se měli v životě řídit Pavlovým příkladem (srov. Flp 3,17). Naprosto logicky z toho můžeme vyvodit, že samotné neuzavření manželství ještě neznamená nic zásadního[25]. Pro Pavla

[24] Srov. např. ZERWICK, *Der Brief an die Galater*, 51: „Paulus … spricht von sich in Vertretung aller Getauften“.

[25] Sv. Jan Pavel II. se v r. 1982 věnoval v několika generálních audiencích otázce života bez manželství ve světle Mt 19,1-12 a 1Kor 7. Pavlovu preferenci života bez manželství hodnotil jako skutečnost, že člověk může „«se starat» pouze o to, na čem mu opravdu záleží“ (JAN PAVEL II., Generální audience 30. 6. 1982, odst. 7). Avšak předtím jasně konstatoval, že „není podklad pro předpokládaný protiklad, podle něhož svobodní (a neprovdané) by pouze na základě zdrženlivosti tvořili třídu «dokonalých»“ (JAN PAVEL II., Generální audience 14. 4. 1982, odst. 3).

bylo však podstatné a rozhodující využití možnosti plného nasazení pro Krista[26]. A právě tato možnost plného života pro Krista vedla Pavla k upřednostnění celibátu a panenství[27]. Pavel však jistě také věděl, že v životě pro Krista závisí všechno na vyplnění životního prostoru láskou (srov. 1Kor 13,1-3). A při tom se každopádně může stát, že výsledná realizace nejvyšší cesty (srov. 1Kor 12,31b) nemusí být vždycky v přímé úměrnosti k výchozí pozici, tj. že někdo, kdo žije v manželství, může ve svém nasazení pro Krista předstihnout toho, kdo se manželství zřekl. Ale tato možnost, kterou Pavel musel také vnímat (srov. např. jeho zmínky o manželském páru Prisce a Akvilovi v 1Kor 16,19 a Řím 16,3-4), nemohla Pavla jistě odvést od základní preference celibátu nebo panenství[28].

3 Závěr

Řešení, ke kterému tento příspěvek dospěl, je dostatečně jasné. Východiskem byl protiklad v interpretaci 1Kor 7,38b mezi komentářem J. A. Fitzmyera, který zde vidí pouze odpověď na ojedinělý případ, a mezi některými komentáři, které v Pavlově formulaci spatřují shrnutí a potvrzení stanoviska, které Pavel vyjádřil – třebas z jazykového hlediska ne zcela explicitně – už v předcházejícím textu kapitoly. Toto stanovisko zahrnovalo upřednostnění života bez manželství. Kritická analýza sledu myšlenek apoštola Pavla ukázala,

[26] Tak Pavel jistě chápal také víru v Krista. Nemyslel jen na teoretickou víru, ale na víru, která se projevuje láskou (srov. Gal 5,6). Kdyby se na to v dějinách víc pamatovalo, nemusela by mnohá teologická kontroverze vzniknout.

[27] Plné nasazení pro Krista zahrnovalo jistě mnoho praktických otázek života, ale pro Pavla jistě nikdy nescházela také duchovní dimenze života s Kristem. Když např. FEE, *The First Epistle*, 355, rozlišuje, že Korinťané „prefer celibacy for «spiritual» reasons; he (= Pavel) prefers it for pastoral and eschatological ones“, je to alternativa, kterou Pavel jistě neznal. Svévolné a nepavlovské je také to, co tvrdí GARLAND, *1 Corinthians*, 342: „The advantages of remaining single are purely practical“.

[28] Nový dokument Papežské biblické komise z 30. 9. 2019 *Che cosa è l'uomo?* se zabývá v článcích 206 a 207 také postojem apoštola Pavla v 1Kor 7. Některá Pavlova zdůvodnění vidí jako problematická (např. manželství jako „ochrana před nepatřičnými odchylkami“ [206]). Vyzývá k revizi rozpolcenosti mezi cestou manželství a cestou celibátu. Obojí se má chápat jako cesta ke svatosti. Ale dodává, že zpracování této tématiky „je třeba svěřit jiným pravomocem, než jsou prostí komentátoři biblického textu“. (207) Pro téma našeho příspěvku je ovšem důležité, že např. k 1Kor 7,26-28 se říká, že „(j)eště jednou je zdůrazněno, že celibát je dobrá věc, ba vzhledem k manželství lepší“. (206) To odpovídá také interpretaci v tomto příspěvku.

že exegeze ve smyslu stálého upřednostnění života bez manželství plně odpovídá Pavlovým formulacím v 7. kapitole 1Kor, takže Fitzmyerovo tvrzení ohledně 1Kor 7,38b popisuje postoj apoštola Pavla naprosto neadekvátně a nepravdivě, třebaže k veršům 26 a 40 se Fitzmyer vyjádřil odlišně[29]. Velmi důležité bylo však také zjištění, že Pavel neměl před očima život bez manželství sám o sobě, nýbrž takový, který je naprosto jednoznačně určen plným nasazením pro Krista. Pavel byl jistě ovlivněn svou zkrácenou perspektivou života, tj. brzkým očekáváním Kristovy paruzie. V tom je náš pohled nepochybně dosti odlišný. Ale to neznamená, že by Pavlovo poučení nemělo pro nás smysl. Také pro nás jistě platí, že „čas je krátký" (1Kor 7,29), i když třeba dnes není nereálné dožít se sta let. Proto není možné 1Kor 7 vyloučit také např. z diskuze o významu celibátu. To ovšem už se nachází mimo pole tohoto příspěvku. Pro všechny věřící v Krista (srov. shora ke Gal 2,20) je rozhodně podstatné, aby se snažili podle možností svého stavu žít v plném nasazení pro svého Pána.

Seznam použité literatury

ALLO, Ernest-Bernard: *Saint Paul*: *Première épître aux Corinthiens*, Paris: Gabalda, ²1956.

CALLAN, Terrance: Πάρθενοι in Corinth: 1 Cor 7,25-40, *Bib* 97 (2016) 264-286.

CARAGOUNIS, Chrys C.: "Fornication" and "Concession?" Interpreting 1Cor 7,1-7. In: Reimund Bieringer (ed.): *The Corinthian Correspondence* (BETL 125), Leuven: University Press, 1996, 543-559.

CARAGOUNIS, Chrys C.: What Did Paul Mean? The Debate on 1 Cor 7,1-7, *EThL* 82/1 (2006) 189-199.

CIAMPA, Roy E. – ROSNER, Brian S.: *The First Letter to the Corinthians* (PiNTC), Grand Rapids, MI – Nottingham: Eerdmans – Apollos, 2010.

COLLINS, Raymond F.: *First Corinthians* (Sacra Pagina 7), Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999.

[29] Viz shora pozn. 20 a 21. Tyto rozpory jsou asi dány déle trvající prací na komentáři a stanovisko k vv. 26 a 40 představuje asi starší vrstvu, která nebyla upravena, když později Fitzmyer zformuloval stanovisko odmítající u Pavla princip preference života bez manželství, včetně vyjádření k 7,38b. Výsledek našeho zkoumání k tomuto textu není samozřejmě odlišným stanoviskem k 7,26 a 7,40 nijak ovlivněn. Na Fitzmyera během psaní komentáře jistě zapůsobily některé novější názory. Pravděpodobně to byl také komentář R. F. Collinse se svým zcela neadekvátním vysvětlením 1Kor 7,1b (srov. shora pozn. 17). Ten vyšel o devět let dříve, i když prakticky čas pro jeho užití byl o něco kratší, protože při mém setkání s prof. Fitzmyerem v Německu v r. 2005 se autor zmínil o tom, že už odevzdal rukopis komentáře k 1Kor do vydavatelství. Komentář však vyšel až v r. 2008.

CONZELMANN, Hans: *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, [2]1981.

DENZINGER, Henricus – SCHÖNMETZER, Adolfus: *Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona: Herder, [24]1967 (= DS).

FABRIS, Rinaldo: *Prima lettera ai Corinzi*. *Nuova versione, introduzione e commento* (LB.NT 7), Milano: Paoline, 1999.

FEE, Gordon D.: *The First Epistle to the Corinthians* (NICT), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.

FITZMYER, Joseph A.: *First Corinthians*: *A New Translation with Introduction and Commentary* (AYBRL 32), New Haven: Yale University, 2008.

GARLAND, David E.: *1 Corinthians* (BECNT), Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003.

HEINRICI, Carl Friedrich Georg: *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896.

JAN PAVEL II.: Generální audience 14. 4. 1982 [cit. 14-08-2020]. Dostupné na internetu: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1982/documents/hf_jp-ii_aud_19820414.html.

JAN PAVEL II.: Generální audience 30. 6. 1982 [cit. 16-08-2020]. Dostupné na internetu: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1982/documents/hf_jp-ii_aud_19820630.html.

JOSEPHUS: *The Jewish War: Books I-II.* With an English translation by H. St. J. Thackeray, Cambridge, MA: Harvard, 1997.

KREMER, Jacob: *Der Erste Brief an die Korinther* (RNT), Regensburg: Pustet, 1997.

LINDEMANN, Andreas: *Der erste Korintherbrief* (HNT 9/I), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

LUTZ, Cora E.: Musonius Rufus, the Roman Socrates, *YCS* 10 (1947) 3-147.

ORR, William F. – WALTHER, James A.: *1 Corinthians: A New Translation with a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary* (AB 32), Garden City – New York: Doubleday, 1976.

OSTER, Richard E. Jr.: *1 Corinthians*, Joplin, MO: College Press Publishing Co., 1995.

PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: "*Che cosa è l'uomo?" (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia biblica* [cit. 21-11-2020]. Dostupné na internetu: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20190930_cosa-e-luomo_it.html.

PERKINS, Pheme: *First Corinthians*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.

ROBERTSON, Archibald – PLUMMER, Alfred: *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC), Edinburgh: T & T Clark, [2]1914.

SCHRAGE, Walter: *Der erste Brief an die Korinther*. 2. Teilband: 1 Kor 6,12–11,16 (EKK VII/2), Neukirchen – Düsseldorf: Neukirchener – Patmos, 1995.

SENFT, Christophe: *La première epître de saint Paul aux Corinthiens* (CNT 7), Genève: Labor et Fides, [2]1990.

SÖDING, Thomas: *Wege der Schriftauslegung*, Freiburg: Herder, 1998.

Thesaurus linguae Graecae [cit. 21-11-2020]. Dostupné na internetu v databázi Masarykovy univerzity v Brně: https://classics.phil.muni.cz/knihovny-a-databaze-uks/litterae-ante-portas. (= TLG)

TICHÝ, Ladislav: *První list Korintským*, Praha: Centrum biblických studií, 2019.
WEISS, Johannes: *Der Erste Korintherbrief* (KEK), Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1910.
WOLFF, Christian: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThKNT), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1996.
ZELLER, Dieter: *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 2010.
ZERWICK, Max: *Der Brief an die Galater*, Düsseldorf: Patmos, 1964.

Shrnutí

Příspěvek se zabývá textem v 1Kor 7,38b, kde apoštol Pavel poprvé v 1Kor 7 užívá komparativu (κρεῖσσον „lepší“) pro ohodnocení života bez manželství. Některé komentáře zde vidí shrnutí Pavlova postoje v předcházejícím textu kapitoly. Ovšem J. A. Fitzmyer ve svém komentáři hovoří pouze o „řešení ojedinělého obtížného případu“. Avšak sledování Pavlova myšlenkového postupu od začátku kapitoly ukazuje, že zmíněný komparativ skutečně potvrzuje Pavlovo jasné upřednostnění celibátu a panenství. Pavel však zřejmě při tom vždy předpokládá plné nasazení života pro Krista a s Kristem.

Klíčová slova: První list Korinťanům, apoštol Pavel, manželství, celibát, panenství.

Summary

The contribution deals with 1 Cor 7:38b where Paul for the first time in 1 Cor 7 uses a comparative (κρεῖσσον “better”) for his evaluation of the life without marriage. Some commentaries interpret this as a summary of Paul’s position in the previous text of the chapter. However, J. A. Fitzmyer saw it only as “a solution to an isolated troubling case”. Of course the tracing of Paul’s train of thoughts in the chapter has shown that this comparative really confirms Paul’s clear preference for celibacy and virginity. However, a full commitment to the life for Christ and with Christ is always supposed.

Keywords: First Corinthians, Apostle Paul, Marriage, Celibacy, Virginity.

Ladislav Tichý
Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta, Katedra biblických věd
Univerzitní 22
771 11 OLOMOUC, Czech Republic
ladislav.tichy@upol.cz
0000-0003-1151-6398

Eliáš

Cesta v tichu a námahe s pokrmom zhora

Anton Tyrol

1 Tajomnosť a dynamika proroka Eliáša

Osobnosť proroka Eliáša s celou drámou jeho prorockého pôsobenia a duchovného života inšpirovala ľudí v každej epoche a – čo je zaujímavé – v každom čase. Bolo tomu tak aj v starozákonných, aj v novozákonných časoch. Aj dnes inšpiruje ľudí, ktorí sa zaoberajú biblickými textami. A to sú už takmer tri tisícročia, odkedy prorok Eliáš žil a účinkoval. Eliáš je atraktívnou postavou vďaka svojmu ideálnemu, nesmierne blízkemu a osobnému vzťahu k Bohu, ktorý si vypestoval veľkou askézou, pokorou a úprimnosťou. V duchovnom živote bol nesmierne húževnatý a dôsledný. V dnešných časoch priťahuje pozornosť aj vďaka svojmu príkladu nesmiernej odvahy a rozhodnosti, vďaka svojmu zmyslu pre spravodlivosť vo vzťahu k ľuďom, bez ohľadu na to, či išlo o mocných tohto sveta alebo o nositeľov úpadkových pohanských náboženstiev.

Eliášova tajomnosť je zdôvodnená najmä tými textami, ktoré sa nachádzajú v Knihy kráľov. Tam je prorok opisovaný, ako sa tajomne ukazuje napr. kráľovmu správcovi Abdiášovi (1Kr 18,7), ten ho vníma tak, že Pánov duch ho odnáša, kam chce (18,12) a pod. Jeho tajomnosť je dobre zdôvodnená aj tým, že Eliáš robil zázraky (17,14-16), zázračne uzdravil, resp. vzkriesil vdovinho chlapca (17,21-23), predpovedá Ochoziášovi smrť, predpoveď sa vyplnila (2Kr 1,16-17). Najtajomnejšie udalosti, ktoré sa viažu k činnosti proroka Eliáša, však sú: skúška ohňom na Karmeli (1Kr 18) a jeho zázračné nanebovzatie (2Kr 2).

Dynamiku Eliášovej spirituality a jeho prorockého účinkovania možno vnímať taktiež na viacerých miestach Písma: najskôr je to jeho odvaha v zastávaní

princípov viery a morálky vo vzťahu k mocným tohto sveta (voči Achabovi [1Kr 17,1; 18,18]; voči kráľovi Ochoziášovi [2Kr 1,16]; voči Ochoziášovým poslom, vojakom [1,10.12]). Biblické texty hovoria tiež o Eliášovej veľkej odvahe pri skúške ohňom (1Kr 18). Nemožno vynechať Eliášovu odvahu a dôslednosť, s ktorou sa zastával Nabota a ako riešil celý tento prípad. Tu je Eliáš príkladom solidarity s trpiacimi a prenasledovanými a verne stál v službách živého Boha a strážil právo a spravodlivosť (1Kr 21).

Eliášova spiritualita, prejavená, resp. opísaná najmä v súvislosti s jeho cestou k Božiemu vrchu Horeb, je taktiež veľmi príťažlivá a plná napätia. Eliáš bol hlboko mysticky založený človek. Jeho meditačné a modlitebné praktiky sú opísané v 1Kr 18,42 („... tvár medzi kolená...“). Priam exemplárna je dynamika Eliášovej spirituality vykreslená v momente, keď putoval k Horebu, a už nevládal. Modlil sa a žiadal si smrť. Unavený zaspal. Vtom prišiel Pánov anjel a priniesol mu jedlo a nápoj. To sa opakovalo dvakrát a pri druhom stretnutí s anjelom Eliáš počul slová: „Vstaň a jedz, lebo máš pred sebou dlhú cestu“ (19,7). Je tu krásna idea Eucharistie. Následný opis putovania a pobytu na Horebe prezrádza prorockú spiritualitu Eliáša, keď ho tento vníma ako účinne prítomného v tichom, lahodnom šume (v. 12). Vtedy začal rozhovor Boha s Eliášom, ktorý bol *plný horlivosti za Pána...* (vv. 10.14).

2 Charakteristika textov o Eliášovi

O Eliášovi sa nachádzajú zmienky alebo celé texty na mnohých miestach Starého aj Nového zákona. Ukazujú ich prehľadné tabuľky.

Kniha Písma	Miesta výskytu
Prvá kniha kráľov	17,1.13.15.16.18.19.22.23.24; 18,1.2.7.8.11.14.15.16.17.21. 22.25.27.30.31.36.40.41.42.46; 19,1.2.9.13.19.20.21; 21,17. 20.28
Druhá kniha kráľov	1,3.4.8.10.12.13.15.17; 2,1.2.4.6.8.9.11.13.14.15; 3,11; 9,36
Prvá kniha kroník	8,27 (iná osoba z kmeňa Benjamín)
Druhá kniha kroník	21,12 (list Eliáša jeruzalemskému kráľovi Joramovi)
Ezdráš	10,21.26 (iné osoby s týmto menom)
Sirachovec	48,1.4.13 (oslava proroka Eliáša)
Malachiáš	3,23 (prorok Eliáš príde ako predchodca Mesiáša)

Prehľadná tabuľka výskytu Eliášovho mena ukazuje, že základné texty o prorokovi Eliášovi sa nachádzajú v 1Kr 17–19; 21 a 2Kr 1–2. Ostatné texty

majú len jednotlivé zmienky o prorokovi Eliášovi. Aj tieto – možno povedať – „druhotné“ texty sú však pre pochopenie prorockej postavy Eliáša veľmi dôležité, pretože obsahujú detaily a postrehy pre interpretáciu textov s prvotnými témami o Eliášovi.

Texty 1Kr 17–19 sú zakomponované do kontextu vlády severného kráľa Achaba (874 – 853 pred Kr.)[1] z dynastie bet-Omri, čo bola dynastia morálne skazená. Achab „... robil väčšmi, čo sa Pánovi nepáči, ako všetci, ktorí boli pred ním...“ (16,30). Za manželku si vzal pohanku Jezabel zo Sidonu, aktívne sa zúčastňoval na pohanských kultoch, dovolil aj ľudské obety v Jerichu. Takže Eliáš mal v Izraeli nesmierne ťažkú pozíciu. Božou pomocou a svojou horlivosťou však prekonal všetko: dokázal napomenúť kráľa Achaba, aj všimnúť si, či účinne pomôcť vdove v sidonskej Sarepte (1Kr 17). Eliáš dokázal vydávať svedectvo o pravom Bohu pred Achabom a jeho správcom Abdiášom a ísť v tomto až do dôsledkov, a to podstúpiť skúšku ohňom na Karmeli pred 450-timi prorokmi Bála a pred 400 prorokmi Ašery (1Kr 18). Cyklus textov 1Kr 17–19 sa končí nádherným opisom pobytu Eliáša na vrchu Horeb, pričom ho Pán posilňoval na jeho 40-dňovej ceste na vrchol a potom sa mu zjavil v tichom lahodnom šume. V 1Kr 21 je opísaná epizóda o Eliášovi, ktorý hájil spravodlivosť vo vzťahu ku kráľovi Achabovi, pretože tento sa nespravodlivým a násilným spôsobom zmocnil Nabotovej vinice.

Druhý cyklus textov 2Kr 1–2 hovorí o Eliášovi v súvislosti s izraelským kráľom Ochoziášom (853 – 852 pred Kr.). Morálna a náboženská bieda dynastie Omri pokračovala aj po smrti kráľa Achaba a Eliáš sa v probléme Ochoziášovej choroby a uctievania boha Belzebuba opäť predstavuje ako úplne odovzdaný svojmu Bohu Elohím. A napokon krásna 2. kapitola 2Kr hovorí o nanebovzatí Eliáša.

V novozákonných textoch sa prorocká osobnosť Eliáša spomína na viacerých miestach. Tak môžeme hovoriť nielen o zmienkach Eliáša, ale o témach súvisiacich s touto tajomnou postavou dejín spásy. Spájajúcim prvkom historického Eliáša a tradície o ňom je text Mal 3,23: „Hľa, ja vám pošlem proroka Eliáša, skôr, než príde Pánov deň, veľký a hrozný.“ Dá sa uzatvárať, že na základe tohto textu vznikla v judaistickej tradícii mienka, že pred Mesiášom má vystúpiť Eliáš, ktorý pripraví ľudské srdcia a medziľudské či medzigeneračné vzťahy na príchod Mesiáša.

[1] Časové údaje prevzaté podľa HERIBAN, *Príručný lexikón*, 1132-1142.

Kniha Písma	Miesta výskytu
Matúš	11,14; 16,14; 17,3.4.10.11.12; 27,47.49 (Ježiš označil Jána za Eliáša; Ježiša považujú za Eliáša; Eliáš pri premenení Pána; zmienka o Eliášovi pri ukrižovaní)
Marek	6,15 (živé očakávanie Eliáša)
Lukáš	1,17; 4,25.26; 9,8 (Ján Krstiteľ má Eliášovho ducha; Ježiš sa odvoláva na Eliáša; živé očakávania Eliáša; 9,54 – oheň z neba)
Ján	1,21.25 (otázky o identifikácii Eliáša s Ježišom)
List Rimanom	11,2 (11,3-4: rozhovor Eliáša s Bohom)
Jakubov list	5,17 (výklad k 1Kr 17,1; 18,41)

Novozákonné texty toto tradované presvedčenie vlastne potvrdzujú. Keď si Ježiš pri Cézarei Filipovej vyžiadal od svojich apoštolov referencie, ktoré na verejnosti o ňom kolovali, vtedy mu oni potvrdili, že mnohí si mysleli, že Ježiš je Eliáš, ktorý mal prísť (porov. Mt 11,14; 16,14 a paral.).

Druhou témou o Eliášovi v novozákonných textoch je téma premenenia Pána. Na vrchu premenenia sa pri Ježišovi zjavili Mojžiš a Eliáš. Môžeme sa pýtať: Prečo? Prečo sa nezjavil Abrahám, praotec vyvoleného Božieho ľudu, alebo Izaiáš, ktorý niekedy býva nazývaný Evanjelistom Starého zákona? Pretože Mojžiš a Eliáš predstavovali kľúčové charizmy Starého zákona: Zákon a Prorokov. O Mojžišovi Písmo hovorí, že bol najpokornejší zo všetkých ľudí a že s ním sa Boh zhováral otvorene a on mohol hľadieť na Pánovu podobu (porov. Nm 12,3-8). Právom sa teda môže nazývať predstaviteľom Zákona. Eliáš zas zo všetkých síl a s nasadením vlastného života zápasil o čistotu izraelského náboženstva. Proti Bálovým prorokom absolvoval skúšku ohňom a potom musel emigrovať na Horeb pred hnevom kráľovnej Jezabel, ktorá sa zaprisahala, že mu siahne na život (1Kr 19,2). Preto sa Eliáš, a nie Izaiáš, dostáva na vrch premenenia, aby spolu s Mojžišom odovzdali „štafetu viery“ Ježišovi Kristovi, ktorý ju „vyniesol“ až na Kalváriu, na kríž...

Meno proroka Eliáša sa síce vyskytuje v mnohých textoch Starého aj Nového zákona, predsa však významnejšie a súvislejšie texty o tejto vynikajúcej prorockej postave sú len niektoré. Ukazuje ich prehľadná tabuľka:

Súradnice textov	Obsah textov
1Kr 17,1-6	Eliáš predpovedá Achabovi sucho a skrýva sa pri potoku Karit
1Kr 17,7-24	Eliáš v Sarepte: záchrana chudobnej vdovy a mŕtveho chlapca

Súradnice textov	Obsah textov
1Kr 18,1-19	stretnutie Eliáša s kráľom Achabom
1Kr 18,20-40	skúška ohňom
1Kr 18,41-46	Eliáš sa stretáva s Achabom a predpovedá dážď
1Kr 19,1-8	Eliáš na púšti
1Kr 19,9-18	Eliáš na Horebe
1Kr 19,19-21	Eliáš povoláva Elizea
1Kr 21,1-29	Eliáš proti Achabovi pre Nabotovu vinicu
2Kr 1,1-18	Eliáš, oheň z neba a kráľ Ochoziáš
2Kr 2,1-12	nanebovzatie Eliáša

Toto sú najhlavnejšie texty o prorokovi Eliášovi. Všetky ostatné sú len odvolávky alebo rozvinuté citácie, alebo určité explikácie v rámci judaistickej rabínskej tradície. Pritom však môžu byť v nich ukryté dôležité poznámky k objasneniu niektorých okolností v starších, základných textoch.

V Prvej knihe kráľov sa nachádza redakčne upravený cyklus udalostí s účasťou proroka Eliáša. Stretnutie proroka s kráľom Achabom je prvým prejavom prorockého slova zo strany Eliáša. Svätopisec ho predstavuje čitateľovi. Texty redakčne do knihy zakomponoval deuteronomista so sympatiami voči prorockej charizme[2]. Kým dnešní autori hovoria o suchu ako o téme spájajúcej viaceré úryvky, resp. celý cyklus do kompaktného celku[3], predsa je správnejšie hovoriť o suchu ako o polemickej téme v zápase medzi kultom Bála a Boha JHWH.

Texty pochádzajú z ľudového prostredia, v tomto prostredí boli počas stáročí legendárne „vyšperkované“, ale redakčne však boli približne až po 300 rokoch[4] pripojené k ostatným kráľovským textom. Autori tu nechceli prezentovať historické protokoly, ale chceli osláviť Eliášovu horlivosť. „Čitatelia mali byť strhnutí žiarou jeho viery a presvedčenia o nepremožiteľnosti Božej moci, a tak mali byť posilnení vo svojej vlastnej kríze viery, pretože boli v exile.“[5]

[2] Porov. NOBILE, *1-2 Re*, 211.
[3] Porov. NELSON, *I e II Re*, 125.
[4] Porov. KOPPOVÁ, *Izraelští proroci*, 32.
[5] KOPPOVÁ, *Izraelští proroci*, 32.

3 Literárne charakteristiky činnosti Eliáša

Americký autor Richard D. Nelson si vo svojej štúdii[6] o Knihách kráľov všíma určité jednotiace línie cyklu o Eliášovi (1Kr 17–19). Najskôr je to gradácia obsahu a posolstva jednotlivých kapitol a iné literárne súvislosti:

Gradácia v textoch 1Kr 17–19

Prvá kniha kráľov 17 hovorí o zápase *medzi smrťou a životom*: 3 epizódy prinášajú ukážky posunu protagonistov zo smrti do života:

- ohlásené sucho * Eliáš odchádza k potoku Karit;
- vdova v Sarepte a posledná hrsť múky * nebude jej chýbať múka ani olej;
- vdova a jej umierajúci/mŕtvy syn * syn prechádza k životu a vdova k viere.

Prvá kniha kráľov 18 prináša udalosti v zápase *medzi Bálom a PÁNOM*;

- vrcholnou udalosťou je skúška ohňom na vrchu Karmel. Bálovo božstvo utrpelo zdrvujúcu porážku. Boh zostupuje svojou mocou, so svojím nebeským ohňom. Pečaťou víťazstva PÁNA je napokon príchod vytúženého dažďa, a to tesne po tomto víťazstve.
- Konzekvencie pre človeka: Všetky okolnosti a detaily spomenul Eliáš vo svojej modlitbe. Nejde tu teda iba o jednoduchú ľudskú voľbu. Ľud potom, čo to videl – ak si chcel zachovať zmysel pre vecnosť a poctivosť v myslení a konaní – mohol iba uznať, že PÁN je naozaj Boh. Gradácia sa ukazuje aj v dynamike deja tejto kapitoly: ľudu sa spočiatku nechce angažovať za nejakú voľbu (18,21b), ale na Eliášov konkrétny návrh zareagoval pozitívne (v. 24b). Napokon Božia odpoveď (vv. 38-39) dostáva ľud na kolená a k vyznaniu viery v PÁNA, ktorý je Bohom.

Prvá kniha kráľov 19 vzhľadom na predchádzajúce kapitoly predstavuje vrchol zápasu, keď *sa Eliáš stretáva s Bohom*. Text opisuje Eliáša jednak na ceste (porov. v. 7) a jednak už prítomného na tých miestach, kde sa zrodila zmluva medzi PÁNOM a jeho ľudom Izraelom. Tam sa Eliáš stretáva s PÁNOM. Toto stretnutie je plné mystickej skúsenosti, Eliášovi sa dostáva satisfakcie v kritických

[6] NELSON, *I e II Re*, 123-145.

momentoch vlastnej viery. Výsledkom je posila jeho viery. Ak berieme do úvahy fakt, že tieto texty cez stáročia prechádzali ľudovým prostredím, v ktorom udalosti dostali rozličné akcenty vo forme ľudových okrás a zázračných ornamentov, potom treba obdivovať najmä sensus fidei, ktorý sa ukazuje v daných textoch: proroka neteší víťazstvo nad modlami, ale stretnutie s PÁNOM.

- Pozoruhodný je kontrast medzi prorokovou depresiou a plnosťou horlivosti (vv. 4.10.14).
- Zaujímavá je dvojnásobná prítomnosť anjela (vv. 5.7), dvojnásobná otázka Boha „Čo tu robíš, Eliáš?“ (vv. 9.13), ako aj dvojnásobná odpoveď Eliáša: „Plný som horlivosti za Pána“ (vv. 10.14).

Iné literárne súvislosti 1Kr 17–19

Príznačným literárnym prvkom všetkých troch kapitol je fakt, že každá začína prísahou a každá vyvoláva určitú krízu: sucho (1Kr 17,1), stretnutie s Achabom plné nepriateľstva zo strany Achaba (18,1.15), Jezabel prisahá zmárniť Eliáša (19,2).

Každá z troch spomínaných etáp literárneho rozvoja 1Kr 17–19 začína Eliášovým odchodom: 17,3 (odchod od Achaba); 18,1 (Eliáš sa ukazuje Achabovi); 19,3 (Eliáš uteká pred Jezabel).

V každej z troch kapitol cyklu o Eliášovi je téma postavená na stretnutiach: v 1Kr 17 sa Eliáš stretáva s Achabom, potom s vdovou a jej synom v Sarepte; 1Kr 18 sú to stretnutia s Abdiášom, Achabom, ľudom a Bálovými prorokmi a napokon opäť s Achabom; 1Kr 19 je vrcholné stretnutie s PÁNOM a predtým s jeho anjelom...

Vo všetkých troch kapitolách je čitateľ svedkom zázrakov: 1Kr 17 je to najskôr nasýtenie proroka Eliáša prostredníctvom krkavcov, potom nasýtenie vdovy a jej syna a uzdravenie syna tej vdovy. V 1Kr 18 je to zázrak s ohňom, ktorý zostúpil na Eliášovu obetu. V 1Kr 19 je opísané dvojnásobné zázračné zjavenie anjela a napokon samého PÁNA v tichom lahodnom šume.

Vo všetkých troch etapách Eliášovho účinkovania je čitateľ svedkom nejakej konverzie: 1Kr 17 je to konverzia vdovy, v 1Kr 18 konverzia Izraela po Eliášovej skúške ohňom a v 1Kr 19 môžeme vidieť dve „konverzie“: Eliáša a povolanie Elizea...[7]

[7] Porov. NELSON, *I e II Re*, 128.

Táto séria udalostí s absolútnou dominanciou Boha JHWH iste poslúžila najmä vyhnancom v Babylone. Naoko sa mohlo zdať, že tamojší boh Marduk zvíťazil, ale posledné slovo mal PÁN, JHWH. V jeho rukách sú nielen dejiny Izraela, ale aj prírodné sily, i dejiny všetkých národov.

4 Vnútrobiblická interpretácia textov o Eliášovi

Z úvodných tabuliek novších starozákonných textov a taktiež novozákonných textov o Eliášovi je možné vybadať určité vnútrobiblické náznaky interpretácie tých textov, ktoré boli v úvode označené ako hlavné texty. V SZ tu ide najmä o texty z Knihy proroka Malachiáša a Knihy Sirachovec a v NZ.

Kniha Písma	Miesta výskytu
Malachiáš	3,23: predpoveď príchodu Eliáša pred Mesiášom
Sirachovec	48,1-12: Sláva Božia v Eliášovi
Matúš	11,14: Ježiš označil Jána za Eliáša
	16,14: Ježiša považujú za Eliáša
	17,3.4.10.11.12: Eliáš pri premenení Pána
	27,47.49: zmienka o Eliášovi pri ukrižovaní
Ján	1,21.25: otázky o identifikácii Eliáša s Ježišom
List Rimanom	11,2 11,3-4: rozhovor Eliáša s Bohom
Jakubov list	5,17: výklad k 1Kr 17,1; 18,41

Predpoveď príchodu Eliáša pred Mesiášom (Mal 3,23)

Na začiatku 3. kapitoly Malachiášovho proroctva sa nachádzajú tajomné slová Písma: „Hľa, ja pošlem svojho anjela a pripraví predo mnou cestu...“ Tieto tajomné slová sú v závere tejto kapitoly a celého spisu doplnené v 3,23: „Hľa, ja vám pošlem proroka Eliáša, skôr, než príde Pánov deň...“ Židovská rabínska interpretácia vysvetľovala tieto slová tak, že Eliáš bol síce vzatý na ohnivom voze, ale že sa na konci čias vráti. „V židovskej liturgii sa dodnes prosí o jeho príchod.“[8]

[8] KOPPOVÁ, *Izraelští proroci*, 32.

Zástancova reinkarnácie v tomto mieste vidia biblické potvrdenie svojho presvedčenia. Toto ale treba úplne vylúčiť. Ján pôsobí v sile Eliáša, podobne ako kedysi pokračoval Elizeus s Eliášovým duchom v jeho tradícii[9].

Malachiášova záverečná formulácia mala podstatný podiel na rozšírení presvedčenia o Eliášovom návrate. Dosvedčujú to napr. referencie apoštolov o tom, že zástupy pokladajú Ježiša za Eliáša (porov. Mk 8,28). Ježiš potvrdil pravdivosť rozšíreného presvedčenia a interpretoval ho v tom zmysle, že očakávaný Eliáš už prišiel a ním je Ján Krstiteľ: „... on sám [= Ján Krstiteľ] je Eliáš, ktorý má prísť“ (Mt 11,14).

Oslava Eliáša (Sir 48,1-12)

V tomto neskorom starozákonnom spise sú viaceré zmienky o Eliášovi, ktoré možno považovať za interpretáciu textov z 1–2 Kr.:

- „... prorok ako oheň, jeho slovo blčalo (ohňom) ako fakľa“ (Sir 48,1). Oheň, ktorý sa spomína, že zostúpil na obetu a 2-krát na päťdesiatich a kráľových poslov..., je tu vzťahovaný na Eliášovo slovo,
- ďalšie formulácie už len opakujú Eliášove mocné činy bez ich hlbšej interpretácie.

Ján Krstiteľ označený za Eliáša (Mt 11,14)

Sám Ježiš Kristus sa vyjadril: „On sám [= Ján Krstiteľ] – ak to chcete prijať – je Eliáš, ktorý má prísť.“ Sympatická formulácia, ktorá rešpektuje judaistickú tradíciu, ale aj mienku adresátov. Predtým ešte v tej istej reči (Mt 11,10) citoval Mal 3,1 s komentárom: „Lebo to o ňom je napísané...“ Stretávame sa tu s typickým hermeneutickým zmyslom so všetkými konštitutívnymi prvkami (typ * antityp * Božia dispozícia). Tu treba dodať, že ako je Ján Krstiteľ antitypom k Eliášovi, potom celá jeho prorocká činnosť je v istom zmysle interpretáciou činnosti Eliáša. Podobnú problematiku rozvíja aj evanjelista Ján 1,19-28.

Tu je vhodné doplniť ešte jeden výrok Ježiša uvedený v Mt 17,11-12: „Eliáš príde a všetko obnoví... Ba hovorím vám, že Eliáš už prišiel...“ Ukazuje sa, že Ježiš vníma tradíciu príchodu Eliáša symbolicky. Naznačuje, že Eliáš už prišiel, aj že Eliáš príde a všetko obnoví.

[9] KOPPOVÁ, *Izraelští proroci*, 178.

Ježiš považovaný za Eliáša (Mt 16,14)

Na Ježišovu otázku pri Cézarei Filipovej, za koho ho ľudia pokladajú, učeníci odpovedali: *Jedni za Jána Krstiteľa, iní za Eliáša a iní za Jeremiáša...* Táto referencia dokazuje, že mesiášske očakávania v Ježišových časoch boli živé a že Ježiš preukázal podobné vlastnosti, ako mal Eliáš.

Eliáš pri premenení Pána (Mt 17,1-13)

Písmo priamo nevysvetľuje, prečo bol práve Eliáš spolu s Mojžišom pri udalosti Ježišovho premenenia. Možno klásť rozličné argumenty, jednak literárneho (opis Eliáša sleduje určité paralely s Mojžišom) a jednak teologického (popri Mojžišovi ako predstaviteľovi Zákona je Eliáš predstaviteľom Prorokov) či spirituálneho rázu (totálna oddanosť Bohu a svojmu poslaniu).

Jakubov list interpretuje texty o Eliášovi (5,17-18 výklad k 1Kr 17,1; 18,41)

Jakubov list 5,17 má o Eliášovi jedinú zmienku a hovorí o tom, že „Eliáš bol krehký človek ako my a keď sa naliehavo modlil, aby nepršalo, nepršalo na zemi tri roky a šesť mesiacov. A znova sa modlil a nebo dalo dážď a zem vydala svoj plod.“ Zdá sa[10], že autor tohto listu chcel zdôrazniť, že Eliáš bol smrteľný človek ako každý iný (lat. *similis nobis passibilis,* gr. *homoiopathés hemin*). To, čo je v 1Kr 17,1 a 18,41 uvádzané ako zázračné, to autor Jakubovho listu pripisuje Eliášovej modlitbe.

5 Spirituálne impulzy pre dnešok

Prorok Eliáš je pre dnešnú dobu zrozumiteľný vo viacerých aspektoch:

- Bol si vedomý svojho poslania vo svete, ktoré nezradil a neodmietol ani pri vonkajšom zdaní, že zostal vo svojom zápase celkom sám.
- V zápase o pravý kult bol ochotný ísť až do krajnosti.
- Bol pokorným človekom, nezastiera svoju krízu pred sebou a najmä nie pred Bohom.

[10] Porov. BOTTINI, Continuity and Innovation, 120-129.

- Mal sociálne cítenie. Preferenčnú pozíciu uňho majú chudobní ľudia.
- Vo svojom živote vytrvalo hľadal Boha a bol ochotný pre tento cieľ putovať na miesto, kde národ skúsil Božiu prítomnosť.

Prorok Eliáš zostane navždy príkladom plnej horlivosti pre PÁNA.

Zoznam použitej literatúry

BOTTINI, Giovanni Claudio: Continuity and Innovation in Biblical Tradition: Elijah form 1 Kgs 17-18 to Jas 5:17-18, *StBiSl* 11/2 (2019) 120-129.

HERIBAN, Jozef: *Príručný lexikón biblických vied*, Rím: SÚSCM, 1992.

KOPPOVÁ, Johanna: *Izraelští proroci. Dnešní pohled na prorocké knihy Starého zákona*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.

NELSON, Richard D.: *I e II Re* (Strumenti 52), Torino: Claudiana, 2010.

NOBILE, Marco: *1-2 Re. Nuova versione, introduzione e commento* (LB.PT 9), Milano: Paoline, 2010.

Zhrnutie

Prorocká osobnosť Eliáša a príbeh jeho života neprestáva inšpirovať ani po takmer troch tisícročiach. Táto postava fascinuje ľudí Starého aj Nového zákona a inšpirovali sa ňou mnohé generácie najmä v kritických časoch dejín. Eliáš je príťažlivou postavou vďaka svojmu ideálnemu vzťahu k Bohu a taktiež vďaka svojmu príkladu nesmiernej odvahy a zmyslu pre spravodlivosť vo vzťahu k ľuďom, najmä vo vzťahu k mocným tohto sveta.
Dôvodom atraktívnosti týchto textov je aj istá tajomnosť a zázračnosť súvisiaca s postavou Eliáša. Dôležitou súčasťou jeho prorockého účinkovania sú jeho mystické skúsenosti. Bolo by veľmi uspokojivé dopátrať sa definitívnej odpovede na otázku, čo je v týchto udalostiach historicky autentické a čo je prejavom ľudovej fantázie, ktorá si Eliáša vyzdobila mnohými zázračnými prvkami, ktoré sa podieľajú na atraktívnosti príslušných textov.
Jednotlivé udalosti sú opísané vo viacerých knihách Starého zákona a zmienky o ňom presahujú aj do Nového zákona. Súhrn všetkých textov o Eliášovi tak v Starom, ako aj v Novom zákone je potrebné zoradiť a vybrať z nich najhlavnejšie, tie v Knihách kráľov. Ich štúdiom sa možno dopracovať k ich literárnym charakteristikám. Následným štúdiom literárno-štrukturálnej stavby jednotlivých úryvkov a komparáciou ich vzájomného vzťahu možno aspoň hypoteticky stanoviť skutočný zámer autora v opise prorockej činnosti Eliáša.
Na ďalších textoch (Sir, Mal, a novozákonné spisy) je možné poukázať na vnútrobiblické interpretácie tejto prorockej postavy a formulovať teologické ťažiská a napokon aj spirituálne konzekvencie pre dnešnú situáciu kresťanov vo svete. Medzi najsilnejšie stránky jeho osobnosti patria: nábožnosť a láska k Bohu, odvaha v angažovaní sa za spravodlivosť, mystické skúsenosti atď.

Eliášova cesta plnenia poslania a jeho duchovného života je teda cesta veľkej odvahy a námahy, je to cesta v tichu a kontemplácii a je to predovšetkým cesta s pokrmom Božieho slova.

Kľúčové slová: Eliáš, ticho, kontemplácia, Božie slovo, duchovný život.

Summary

Elijah's prophetic personality and the story of his life continues to inspire even after nearly three millennia. This character fascinates the people of the Old and New Testament and many generations have been inspired by him, especially in critical times of history. Elijah is an attractive figure because of his ideal relationship with God, and also because of his example of immense courage and a sense of righteousness in relation to people, especially in relation to the powerful of this world.

Individual events are described in several books of the Old Testament, and references to it overlap into the New Testament. The summary of the texts on Elijah needs to be arranged in chronological order, distinguishing between certain idealizations taken from the folk environment, biographical facts, and theological focal points. This study also includes a brief excursion of the hermeneutic sense of *sensus plenior* and some examples of the Judaic tradition concerning the prophet Elijah. In the history of God's revelation, this character has marked a significant overlap with the New Testament.

The in-biblical interpretation of the prophetic figure of Elijah can be traced by the hermeneutic sense of *sensus plenior*, which reliably shows both idealizations, facts and theological focal points. At the end of the study, it is also possible to try to update the message of this interesting biblical character and to formulate certain spiritual consequences.

Keywords: Elijah, silence, contemplation, Word of God, spiritual life.

Anton Tyrol
Hlavná 366
027 32 ZUBEREC, Slovakia
anton.tyrol@ku.sk

Liber Annuus LXVIII (2018)[1]

Ročenka Liber Annuus LXVIII za rok 2018, vydaná františkánskou Fakultou biblických vied a archeológie v Jeruzaleme (Studium Biblicum Franciscanum), obsahuje 17 vedeckých príspevkov (9-375) a ich abstrakty (377-386), súbor recenzií a prijatých knižných publikácií (387-441). Ďalšie stránky ročenky patria správe o licenčných a doktorandských tézach študentov SBF, zoznamu nových zväzkov zo série SBF, publikáciám dizertačných téz prezentovaných na SBF a stručnému prehľadu akademického roka 2017/2018 (443-450). V závere je uvedený index LA za obdobie rokov 1981 – 2017 (451-463).

9-33: **Michelangelo Priotto: L'itinerario geografico-teologico di Abramo. II: Dalle Querce di Mamre al sepolcro di Macpela (Gn 14,1–25,18).** Autor v článku nadväzuje na štúdiu publikovanú v LA LXVII (2017) a ďalej zameriava svoju pozornosť na geograficko-teologický rozmer Abrahámovho putovania. Ak sa geografický horizont druhej časti Abrahámovho cyklu (Gn 14,1–25,18) javí viac obmedzený než v prvej časti (Gn 11,27–13,18), tak teologická hodnota patriarchovho presúvania sa je oveľa významnejšia. Už stretnutie s Melchizedechom (Gn 14,18) naráža, aj keď veľmi nenápadne, na rozhodujúce stretnutie Abraháma na vrchu Morja (Gn 22). Potom sa objavujú nasledovné etapy patriarchovej cesty viery: dub Mamreho, pri ktorom došlo k obriezke a zvestovaniu narodenia dieťaťa; Gerara, kde sa narodil Izák; Bersabe, kde bola získaná prvá studňa; vrch Morja, t. j. vrch viery, kde Abrahám nenaráža len na prísľub územia a potomstva, ale na samotného Boha. Vo finálnej časti svojej cesty patriarcha získava hrob v Makpele, zaisťuje potomstvo svojmu synovi Izákovi prostredníctvom sluhu vyslaného do Haranu a sám je pochovaný v jaskyni v Makpele, sprevádzaný nielen Izákom, ale aj Izmaelom a synmi Ketury – čo je znamenie otcovstva, ktoré sa stalo univerzálnym.

[1] Jednotlivé ročníky, počínajúc rokom 1990, sú dostupné v knižnici Duchovnej správy Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne.

35-59: **Maurizio Girolami: Il figlio primogenito secondo Sal 89,27-28: genesi del testo e sua prima ricezione cristiana.** V tomto príspevku sa profesor Maurizio Girolami zaoberá literárnou a teologickou charakteristikou formuly v Žalme 89,27-28, ktorá tvorí dôležitú časť božského orákula v tomto žalme, ktorý uzatvára tretiu knihu Žaltára. Vychádzajúc z kontextu, v ktorom sa žalm nachádza medzi 150-timi žalmami, je možné prostredníctvom analýzy literárnej dispozície a literárnych žánrov prítomných v tomto žalme skúmať hodnotu vybraných veršov a tiež ich vnímanie nielen v Starom zákone, ale aj v Kumráne a Novom zákone.

61-99: **Alessandro Coniglio – Paolo Bovina: «Per Salomone» (Sal 127,1): il Salmo 127 alla luce dei rapporti di intertestualità evocati dalla sua soprascritta.** V článku sa autori venujú Žalmu 127, ktorý vo svojom nadpise uvádza meno kráľa Šalamúna. V minulosti sa dôvod Šalamúnovho mena v nadpise skúmal vychádzajúc z niektorých možných narážok, ktoré sa nachádzajú v hlavnej časti básne, až po témy spojené s postavou syna Dávidovho. Táto štúdia sa pokúša čítať šalamúnovskú zmienku v nadpise žalmu skrz optiku literárnych teórií M. Riffaterra. Presnejšie povedané, v nespisovnosti, ktorá je v Žalme 127 prítomná, nájdeme niektoré intertextuálne stopy. Tieto fungujú ako ukazovatele patričných vzájomne súvisiacich textov biblickej literatúry (zvlášť v historických knihách SZ), ktoré súvisia s postavou Šalamúna. Objavuje sa nový význam žalmu: lektúra na niekoľkých úrovniach – akoby žalm zostavil Dávid pre svojho syna Šalamúna, a akoby čitateľ postexilového obdobia aplikoval tento žalm na seba.

101-109: **Jakub Waszkowiak: La 'gioia di Resin e del figlio di Romelia' (Is 8,6).** V dejinách exegézy úryvku Iz 8,6b predstavoval preklad termínu וּמְשׂוֹשׂ mnohé ťažkosti jednak z gramatického hľadiska a jednak pre zložitosť kontextu. Väčšina odborníkov sa pridržiava mienky Ferdinanda Hitziga. Ten zastával názor, že prepisovateľ sa dopustil chyby, keď zamenil sloveso מסס s משׂשׂ. V takomto prípade by sa už v texte nehovorilo o radosti (מָשׂוֹשׂ), ale o strachu (מסס). Avšak pre starobylých textových svedkov, ktorí uprednostňujú termín וּמְשׂוֹשׂ, bola aj táto mienka vystavená kritike. Autor v článku skúmal tento termín v kontexte. Analyzoval niekoľko textov, ktoré predstavujú rovnakú gramatickú štruktúru (Iz 7,17b.20b; 8,6a.6b; 9,10). Prostredníctvom tohto porovnania sa objavila hypotéza, že veta v 8,6b by mohla byť glosou, v ktorej predložka אֵת pred וּמְשׂוֹשׂ mohla byť uvedená bez náležitej gramatickej pozornosti alebo ako značka samotnej glosy. Nakoniec autor na základe skúmaných textov navrhuje nový preklad: „radosť Rasina a Romeliášovho syna" (Iz 8,6b).

111-128: **Gregor Geiger: Stimme in der Wüste – Rufer in der Wüste – Weg in der Wüste: Struktur und Interpretationsgeschichte von Jes 40,3.** Prvé dve vety Iz 40,3 môžu byť a sú interpretované rôznymi spôsobmi. „Púšť" možno interpretovať ako miesto, kde zaznieva hlas volajúceho alebo ako miesto na pripravenie cesty. Autor v článku najprv popisuje rôzne spôsoby syntaktického rozboru týchto viet, sémantiku ich prvkov a poetickú štruktúru verša. Sémantika a poetické štruktúry poukazujú na interpretáciu púšte ako na súčasť priamej reči. V ďalšom kroku autor sleduje dejiny interpretácie zachytené prekladmi, citáciami a komentármi k tomuto veršu. V Septuaginte je poetický paralelizmus verša iný pre vynechanie slova *b'rbh* v druhej časti verša. Preto je jeho poetická štruktúra kľúčom pre spojenie púšte s úvodom, ktorý predchádza priamu reč. V Novom zákone sa hlas stotožňuje

s Jánom Krstiteľom, ktorý sa nachádza na púšti. To je dôvod, pre ktorý je v drvivej väčšine kresťanských prameňov púšť miestom zaznievania hlasu a nie miestom pre pripravenie cesty. V židovských prameňoch nájdeme oba výklady. Spojenie púšte s úvodom k priamej reči je častejší. Akcenty masoretského textu sa však po prvých dvoch slovách verša rozchádzajú.

129-146: **Bernardo Estrada: Matteo 7: Le opere di amore, la vera giustizia.** Táto štúdia predstavuje Mt 7,1-29 nielen ako významnú časť reči na hore, ale aj ako jej záver. Ide o dôležitú časť prvej Ježišovej reči v Evanjeliu podľa Matúša, ktorá sumarizuje podstatné posolstvo evanjelia a načrtáva jeho hlavné eticko-teologické charakteristiky. Pozornosť je najskôr upriamená na úvodnú časť Mt 7, ktorá vrcholí zlatým pravidlom (Mt 7,12), ktoré predstavuje záver zhrnutí uvedených antitézami a je spojené s kľúčovými slovami „zákon a proroci". Autor potom pokračuje analýzou nasledujúcich štyroch krátkych perikop (alebo logií), v ktorých evanjelista neustále odkazuje na skutky veriacich a na zodpovednosť konania spravodlivosti kráľovstva. Vsadenie prepracovanej obraznosti a štrukturálna zviazanosť textu robia tieto matúšovské stránky jedinečnými svojou kompozíciou a osvetľujú hlboký zmysel pre Božiu vôľu a dynamiku jeho spravodlivosti pre veriacich, ktorá sa prejavuje v skutkoch.

147-159: **Matteo Munari: Comprensione, accettazione o idoneità? La traduzione del verbo χωρέω in Mt 19,11-12.** Novozákonný exegéta pôsobiaci na SBF sa v tejto štúdii venuje významu gréckeho slovesa χωρέω v Mt 19,11-12. V Mt 19,10 čítame, ako učeníci reagujú na Ježišovo učenie o nerozlučiteľnosti manželstva a dochádzajú k názoru, že je lepšie neženiť sa. Ježišovu odpoveď na ich komentár (Mt 19,11-12) možno interpretovať rôznymi spôsobmi pre nejednoznačnosť priameho predmetu vo vete (τὸν λόγον [τοῦτον]) a pre rôzne významy, ktoré môže sloveso χωρέω nadobudnúť. Tento článok sa zameriava na význam slovesa χωρέω v Mt 19,11-12, ktorý môže vyjadrovať nielen pochopenie alebo prijatie, ale tiež schopnosť niesť bremeno, t. j. život bez manželky.

161-183: **Samuele Salvatori: La funzione argomentativa dell'esordio di Gal 1,6-10.** *Exordium* Listu Galaťanom (Gal 1,6-10) je jediným prípadom v Pavlových listoch, v ktorom apoštol nahrádza obvyklé vďakyvzdanie Bohu silnou výčitkou veriacim v Galácii. Táto osobitá charakteristika viedla odborníkov k tomu, aby začiatok Listu Galaťanom interpretovali vo svetle krízy, ktorú Pavol prežíval s komunitami v Galácii. Z tohto dôvodu by Pavol vynechal rétorické prvky *exordia* a dychtivo sa dostal k jadru problému a priamo obvinil „agitátorov" z toho, že chcú prekrútiť Kristovo evanjelium. Účelom článku je ukázať, že namiesto tohoto má *exordium* presne vymedzený a premyslený argumentačný účel. Pavol reaguje na dramatickú situáciu, ktorú zažívajú Galaťania tým, že do centra diskusie stavia Božie evanjelium a jeho dôsledky pre veriacich. Zároveň Pavol poskytuje veľmi dôležité kľúče pre pochopenie pestrého vývinu v Liste.

185-200: **Francesco Piazzolla: John 21: A Text between Christology and Ecclesiology.** Taliansky profesor, špecialista na Nový zákon, sa v článku venuje 21. kapitole štvrtého evanjelia. Tá v sebe nesie problém týkajúci sa jej pôvodného vzťahu ku zvyšku textu. Predložená štúdia, nechávajúc diskusiu o týchto otázkach bokom, skôr uvažuje o teologickom vývine rozprávania, ktorý sa pohybuje na pomedzí kristológie a ekleziológie. Celá perikopa pozostáva z dvoch scén: 21,1-14 a 21,15-24; v nich nachádzame päť epizód: príbeh zjavenia (v. 1-8); príbeh o jedle (v. 9-14); tradícia o Petrovej službe (v. 15-17);

Ježišovo slovo o smrti apoštola (v. 18-19) a *logion* o milovanom učeníkovi (v. 20-23). Epilóg (21,24-25) ukončuje celé rozprávanie. V týchto rôznych príbehoch sa zdá, že kristológia je viac vo vzťahu k ekleziológii než ku zvyšku evanjelia. Prostredníctvom analýzy jednotlivých príbehov autor článku dosvedčuje presvedčenie komunity, ktorá zakúša prítomnosť vzkrieseného Krista, a to najmä pri eucharistickej večeri, ktorú predstavuje ryba a v službe Petra, povolaného viesť všetkých veriacich. Záver evanjelia je tiež dôležitým svedectvom ohľadom prežitia jánovskej tradície, ktorá je integrovaná do väčšej Cirkvi.

201-226: **Elisa Chiorrini: Colpevole o imputato? Il significato di πάντων ἔνοχος in Gc 2,10.** NZ lexikóny, mnoho komentátorov a prekladateľov číta ἔνοχος v Jak 2,10 ako „vinný“, takže sa zdá, že tento verš potvrdzuje paradox: každý, kto prestúpi iba jeden predpis zákona, stáva sa vinným z prestúpenia všetkých ostatných. Tento článok navrhuje preklad spojenia πάντων ἔνοχος ako „obžalovaný z / podozrivý z / obvinený zo všetkých (hriechov/porušení zákona)“. Význam „obžalovaný“ je pre ἔνοχος doložený v koiné, ako to dokazuje štúdia výskytu tohto adjektíva v literatúre z obdobia od 2. storočia pred Kr. až po 2. storočie po Kr. v papyrusoch, nápisoch a byzantských lexikónoch. Analýza prípadov a významov podstatných mien určených výrazom ἔνοχος naznačuje, že referencie na výraz πάντων nie sú predpismi, ale skôr hriechmi proti zákonu. Táto interpretácia je v súlade s kontextom Jak 2,8-13 a objasňuje spôsob reči. Preto pre výraz ἔνοχος navrhneme zaznamenať v lexikónoch NT významy „obžalovaný z / podozrivý z / obvinený z“ popri významoch „podrobený“ a „vinný“.

227-246: **Shimon Dar: Archaeological Evidence for the Settlement Enterprises of the Hasmonean House in the Districts of Ofaraim, Lod and Ramataim.** Profesor Dar z Fakulty židovských štúdií Univerzity Bar-Ilan sa v príspevku venuje tuctu archeologických lokalít vykopaných za posledné roky v starobylých štvrtiach Ofaraim, Lod a Ramataim. Tieto oblasti prenechal hasmonejovským vládcom Judska znepokojený seleukovský kráľ Demetrius II. (145 – 140 pred Kr.). Pred vykopávkami boli vedcom k dispozícii iba historické pramene na to, aby rekonštruovali skutočný priebeh opísaný v 1Mak 11,32-34. Vykopávky odhalili mnoho malých dedín a usadlostí založených hasmonejovskými panovníkmi, hlavne počnúc Jánom Hyrkánom I. (134 – 104 pred Kr.) a potom ďalšími. Proces osídlenia pokračoval až do herodesovského obdobia. Na vykopaných miestach bolo objavených veľa poľnohospodárskych zariadení: mikvaot, židovské kamenné nádoby, mince hasmonejovských vládcov a vo väčších osídleniach synagógy.

Počas dvoch vzbúr proti Rímu veľa osídlení bolo zničených a opustených, a to hlavne po povstaní Bar-Kochbu (132 – 136 po Kr.). Po niekoľkých dekádach, kedy boli tieto osídlenia neobývané, ich opätovne osídlilo nežidovské obyvateľstvo.

247-267: **Leah Di Segni: Changing Borders in the Provinces of Palaestina and Arabia in the Fourth and Fifth Centuries.** Čo sa týka územných zmien provincie Arábia, boli k tejto problematike ponúknuté rôzne interpretácie. Zvlášť ku zmenám, ktoré ovplyvňovali jej hranice s Palestínou. Problém je naďalej komplikovaný záležitosťou vytvorenia Palaestina Salutaris. Často prijímané stanovisko považuje oblasti východne a západne od 'Aravah za dva samostatné celky, ktoré v rôznych obdobiach prešli spod správy jednej provincie pod správu druhej. Extrémnejšie stanovisko, vyjadrené nedávno, má za to, že Negev so Sinajským polostrovom a južné Zajordánsko prináležali raz Arábii a inokedy zasa Palestíne; raz spolu, inokedy oddelene a to až 6-krát v priebehu 90-tich rokov, v období

medzi 300 – 390 po Kr., na konci ktorého vznikla oddelením od Arábie Palaestina Salutaris. Nové epigrafické nálezy a kritické skúmanie starobylých prameňov ukazujú, že oba názory sú nesprávne. Medzi Palestínou a Arábiou nedošlo ku žiadnym územným zmenám po tom, čo za Tetrarchie Arábia postúpila Palestíne južné Zajordánsko, Negev a väčšinu Sinajského polostrova. V Palestíne došlo k vnútorným zmenám vytvorením Palaestina Salutaris cca 357/8. Úrad miestodržiteľa Palaestina Salutaris bol na niekoľko rokov po roku 380 prerušený, pokým nebola táto provincia opätovne ustanovená cca 389/90, niekoľko rokov pred vytvorením Palaestina Secunda začiatkom 5. storočia.

269-302: **Talila Rudin – Oren Tal – Itamar Taxel – Amir Feldstein: Two Burial Caves at Kefar Shemaryahu: More on Samaritan and Christian Interactions in the Byzantine-Period Central Coastal Plain.** V príspevku autori píšu o dvoch, do značnej miery neporušených pohrebných jaskyniach vykopaných v roku 1992. Nachádzajú sa v novodobom osídlení Kefar Shemaryahu. Lokalita sa zvyčajne považuje za hlavnú nekropolu mesta Apollonia/Sozousa v neskorej rímskej a byzantskej dobe. Jedna z týchto pohrebných jaskýň môže na základe nájdených pohrebných predmetov a geopolitických reálií v danom regióne doložiť zmenu v náboženskej identite obyvateľstva. V priebehu 6. storočia došlo k zmene od pochovávania Samaritánov ku pochovávaniu kresťanov.

303-334: **Amit Shadman: The 'Monastery of Theodosius' at Khirbet Te'ena.** Khirbet Te'ena je malý rurálny kláštor (coenobium) z byzantského obdobia, ktorý sa nachádza na západnom úpätí Samárie, východne od Migdal Afek. Ide o jeden zo skupiny kláštorov a dedín známych z tohto obdobia v danej oblasti. Autor článku vykonal v posledných rokoch na mieste a jeho okolí rozsiahle vykopávky. Pri tom odkryl baziliku, lis na olej, stajňu a obytnú štvrť rozprestierajúcu sa na ploche približne piatich dunamov. Pomerne veľký rozmer kostola podľa všetkého naznačuje, že slúžil nielen mníchom a miestnemu obyvateľstvu, ale pravdepodobne aj okoloidúcim. Na základe keramických a numizmatických dôkazov bolo nálezisko osídlené niekedy v priebehu 5. storočia a ostalo živé až pokým nebolo koncom 7. alebo začiatkom 8. storočia podľa všetkého opustené.

335-349: **Ayala Zilberstein: A Byzantine Pictural Graffito from Jerusalem.** Obrázkový grafit vyrytý na kamennej platni bol objavený v nahromadenej zemine v byzantskej stavbe z vykopávok na parkovisku Giv'ati južne od brány Dung v Jeruzaleme. Na grafite je niekoľko scén. V strede kompozície je zobrazená veľká nádoba, ktorú lemuje dvojica antitetických vtákov. Iné dve scény zobrazujú hady ohrozujúce svoju korisť a na grafite je tiež motív oktagramu. Nedbalý štýl vrypov svedčí skôr o práci amatérskeho než profesionálneho umelca.

Väčšina motívov nakreslených na doske z vykopávok v Giv'ati je dobre známa vo formálnom umení a literatúre byzantského sveta. Ústredný motív antitetického páru vtákov lemujúcich amforu bol veľmi populárnym motívom formálneho umenia a bol výrazný v „zaužívaných špirálovitých" dizajnoch v mozaikách kostolov. Aj keď je grafitová škála faunistických motívov vo formálnom vizuálnom umení ako celok neznáma, v byzantskej kresťanskej literatúre je dobre zastúpená. Tento príspevok sa zaoberá tak prvkami kresieb, ako aj paralelami známymi z byzantského formálneho umenia a literatúry s cieľom preskúmať funkciu grafitu a prediskutovať aspekty týkajúce sa vzťahov medzi ľudovým umením a formálnym umením v období neskorej antiky.

351-359: **Asher Ovadiah – Rosario Pierri: Three Greek Inscriptions from Herodion – Reconsidered.** Autori v štúdii venujú pozornosť trom gréckym nápisom zo šesťdesiatich troch, ktoré sa našli počas archeologických výprav, ktoré uskutočnil zosnulý o. Virgilio C. Corbo, OFM v šesťdesiatych rokoch 20. storočia. Po prvýkrát boli prečítané, dešifrované, nakreslené, vyfotografované a študované asi pred päťdesiatimi rokmi zosnulým o. Emmanuelom Testom, OFM a boli publikované v roku 1972.

Zdá sa, že tieto tri nápisy boli vyryté mníchmi v čase, keď bol medzi pozostatkami herodesovského paláca/pevnosti v Herodione založený malý kláštor v ranom byzantskom období (4. – 7. storočie po Kr.). Každý z týchto rytcov vyjadril svoje myšlienky, pocity a túžby.

361-375: **Asher Ovadiah** – **Sonia Mucznik: Aphrodite, Demeter, Hermes and Poseidon in the Decapolis.** Článok je venovaný štyrom božstvám gréckeho panteónu, ktoré boli prijaté aj v rímskom období a ktoré boli vo vážnosti a boli uctievané v týchto mestách Dekapolisu: Beth Shean/Scythopolis, Capitolias, Damask, Dion, Gadara, Geraza, Pella a Filadelfia (Ammán). Ako ukazujú nálezy sochárstva, epigrafie, numizmatiky a drahokamov, kulty všetkých štyroch bohov boli počas rímskeho obdobia v týchto mestách nepochybne prítomné, aj keď dôkazov týkajúcich sa kultu Poseidona/Neptúna sa zdá byť málo. Je potrebné poznamenať, že dodnes neboli odkryté nijaké architektonické pozostatky (chrámy) na počesť týchto božstiev.

Vavrinec Radoslav Mitro OP
Dominikánsky konvent
Mäsiarska 6
040 01 Košice
Slovenská Republika

RECENZIE – REVIEWS

BRAULIK, Georg: *Tora und Fest. Aufsätze zum Deuteronomium und zur Liturgie* (SBAB 69), Stuttgart: Katolishes Bibelwerk GmbH, 2019. 373 s. ISBN 978-3-460-06691-5.

Biblická edícia *Stuttgarter Biblische Aufsatzbände* (SBAB) je verná svojmu cieľu, keď pokračuje v publikovaní zbierok biblických štúdií od toho-ktorého autora, z ktorých väčšina už bola vydaná predtým. Tak aj v prípade tohto recenzovaného zväzku sa čitateľ dostáva k 10 štúdiám od experta na Deuteronómium, viedenského benediktína Georga Braulika. Hoci všetky jeho predchádzajúce zväzky (SBAB 2 [1988], 24 [1997], 33 [2001], 42 [2006], 63 [2016]) dosvedčovali jeho expertízu v Deuteronómiu, ostatný zväzok – ako tomu nasvedčuje nadpis Tóra a sviatok a tiež výrečne podnadpis Štúdie k Deuteronómiu a Liturgii – predkladá aj autorovu dlhoročnú prax i teologickú liturgickú znalosť. A tak nečudo, že okrem šiestich štúdií z Deuteronómia a Tóry (s. 13 – 251, z rokov 2015 – 2019) v druhej časti autor ponúka štúdie a príspevky týkajúce sa biblických textov a tém z pohľadu liturgie alebo v ich liturgickom využití (s. 255 – 352, prvá z r. 2007, ostatné tri z r. 2017 – 2018). Zväzok sa začína obsahom (s. 7 – 8) a predslovom (s. 9 – 10), končí anglickými zhrnutiami (s. 353 – 360) a registrami vybraných biblických odkazov (s. 361 – 363), vecným registrom (s. 364 – 366), registrom hebrejských slov (s. 367) a moderných autorov (s. 368 – 373).

V prvom článku *Spoločnosť bez chudobných. Staroorientálny étos o chudobných a biblická vízia* (s. 13 – 30) Braulik poukazuje na to, ako sa deuteronomický zákon stavia voči zbedačovaniu zadĺžených roľníkov. Aby sa budovala spoločnosť bez marginalizovaných sub-spoločenstiev, resp. podskupín, tak deuteronomický zákon (zvlášť Dt 15,4-6) odstraňuje samotný proces zbedačovania, do ktorého boli poľnohospodári vťahovaní z dôvodu prevládajúceho systému

hromadenia dlhov. Preto triáda cudzinec, sirota a vdova získava nárok na výživu a účasť na sviatkoch Izraela a obdobná vízia spoločnosti bez chudoby sa nakoniec realizuje v prvotnej Cirkvi ako prototyp Cirkvi všeobecne (Sk 4,34).

Aj v druhom článku *Odmietnutie mzdy a klanová zodpovednosť. K vine a trestu v Knihe Deuteronómium* (s. 31 – 60) je predmetom záujmu podobná téma o sociálnej spravodlivosti obsiahnutá v tzv. malej sociálnej Tóre (Dt 24,10-18). Hoci slovo חֵטְא (slov. „hriech“) predstavuje čin proti Bohu či spoločenstvu a je kvalifikované ako hriech alebo ako trestuhodný priestupok a jeho výsledok, konkrétne trest, predsa však je jeho využitie v daných textoch skôr deskriptívne ako preskriptívne. Nielenže ho je ťažké preložiť, ale oveľa ťažšie je nájsť spôsoby implementácie do života.

V treťom článku *„Dnes“ v Knihe Deuteronómium. Tora a uzatvorenie zmluvy* (s. 61 – 81) je kľúčovým slovom Mojžišove „dnes“ הַיּוֹם v Deuteronómiu, ktorým Mojžišova reč v Dt 29–30 dostáva performatívny charakter vzhľadom na čitateľa. Znaky performatívneho vyhlásenia možno vidieť v utvorení zmluvy v 26,17-19: a to vo vyjadrení súhlasu zmluvných stránok (27,1.9). Obrad uzatvorenia zmluvy (29,10-15), ktorý tiež oznamuje Mojžišovu performatívnu reč v 30,15-20, ktorá požaduje odpoveď Mojžišovho auditória, chronologicky predchádza uzatvoreniu zmluvy a súhlasu zmluvných stránok, a tak vďaka 29,15 umožňuje Moabskej zmluve s otvoreným koncom, aby sa z literárne fiktívneho sveta dostala až k „dnešku“ čitateľa. Štvrtý článok Koniec kariéry? *K Dekalógu v Deuteronómiu 5 podľa revidovaného Einheitsübersetzung* (s. 82 – 99) kriticky prehodnocuje revidovaný preklad Einheitsübersetzung z r. 2016 na konkrétnych príkladoch prikázaní o dodržiavaní soboty a o úcte k rodičom (Dt 5,12-15 a v. 16), ktorý bol vo svojej predchádzajúcej podobe bližší dikcii a teológii Deuteronómia.

Piaty článok *Každodenná strava a slávnostné jedlo v Knihe Deuteronómium. O jedle Izraela na púšti, v zasľúbenej krajine a v chráme* (s. 100 – 141) skúma sloveso „jesť“ (אכל) v spojení s ďalšími troma slovesami „piť“ (שתה), „nasýtiť sa“ (שׂבע) a „tešiť sa“ (שׂמח). Dvojicu „jesť“ a „tešiť sa“ spája a špecifikuje kultová lokalizácia („miesto“, „pred Pánom“) a spôsob radosti v spoločenstve. Dvojica sa nachádza aj v podobenstve o márnotratnom synovi (Lk 15,23).

Šiesty článok *Ustanovil Boh národom náboženstvá? Deuteronómium 4,19 v kontexte kultového zákazu obrazov a monoteizmus* (s. 142 – 251) je masívnou štúdiou nie iba po stránke kvantitatívnej, ale predovšetkým obsahovej. Toto je jediná štúdia, ktorá nebola zverejnená, a preto jej venujeme trošku viac priestoru. Braulik v nej konfrontoval tézu dominikána A. Schenkera, ktorý na základe Dt 4 a Deuteroizaiáša mieni, že Jahve pridelil národom božstvá, ktoré sú akoby jestvujúcimi bytosťami v božskej sfére. Podľa tejto teórie by bol PÁN zakladateľom náboženstiev sveta. Jeho jedinečnosť by nebola typu monoteizmus existencie (nem. „Dasein“), pretože by jestvovali popri ňom aj iní bohovia, ale išlo by skôr

o jedinečnosť existencie „bytia tak, ako je“ („Sosein“), pretože Jahve je schopný robiť to, čo bohovia nemôžu, pretože je nepredstaviteľný. Braulik v úvode štúdií stručne pripomenie diskusie o pojme monoteizmus. V prvej kapitole rozoberá Dt 4,1-40, a to literárne. Najskôr rozlíši vo vv. 9-20 tri časti: vizuálne a akustické aspekty zjavenia na Horebe (vv. 9-14), zákaz kultových obrazov (vv. 15-18), ktorý je formulovaný z hľadiska teológie stvorenia a tretia časť (vv. 19-20) uvádza zákaz cudzích bohov, ktorý je zase z dôvodu teológie dejín demytologizovaný. Druhá kapitola (51 strán) rozoberá každý jeden zo siedmich textov, v ktorých sa rozvíja „náuka o Bohu“ prostredníctvom apelatívu אֱלֹהִים „Boh“ a jeho odlišných charakteristík (4,7a.28.32.33.34a.35.39). Braulik dôsledne a precízne odkrýva náuku o tzv. výlučnom monoteizme vo v. 35 a 39, ktoré porovnáva aj s adekvátnymi textami z Deuteroizaiáša s tematikou PÁNA ako Boha, okrem ktorého iného niet (45,1-22). Navyše, podľa autora je možné, že autor Dt 4 bol ovplyvnený tradíciou z Deuteroizaiáša. V poslednej a krátkej kapitole (9 strán) Braulik výraznejšie artikuluje špecifickú náuku Dt 4 a dáva ju do protikladu so Schenkerovými argumentmi, ktoré nie sú podľa Braulika exegeticky udržateľné. Rakúsky benediktín totiž odkrýva, že Dt 4 so zákazom kultového zobrazovania inovatívne argumentuje, keď vychádza jednak z Božej transcendencii a jednak z kozmu zbavenom jeho božstiev. Transcendentného Boha nemôže totiž predstaviť nič z vnútrokozmického jestvovania. To je aj jasný dôvod, prečo Dt 4 zámerne odmieta označenia אֱלֹהִים pre nebeské telesá v 4,19. Kým švajčiarsky dominikán vo svojej argumentácii vychádza z predpokladu, že verše, 4,19-20, ktoré sú z Dt najdôležitejšie pre jeho teóriu, by údajne mali spomínané nebeské telesá chápať ako božstvá. Benediktín však pripomína aj to, že zákaz kultového vyobrazovania v žiadnom prípade neneguje možnosť skúsenosti skrytej Božej podoby – tá sa podstatne realizuje cez jeho slovo a v dejinách, resp. predovšetkým v uzatvorení Sinajskej zmluvy a vo vyslobodení z Egypta a vovedení do darovanej zeme. Kým v dejinách sa YHWH zjavuje aj pre iných, v Tóre sa prejavuje jeho neporovnateľná blízkosť. Preto Braulik tvrdí, že kapitola 4 predstavuje konkrétny monoteizmus, ktorého obsah je v nej značne a evidentne prítomný. YHWH ako jediný Boh nezakladá žiadne náboženstvá, ale skôr si želá, ako to deklaruje Mojžiš v 4,35.39, aby všetky národy zeme vedeli, že YHWH je jediný Boh a žiadneho iného niet.

Necelých 100 zvyšných strán textu predstavujú štyri štúdie, ktorých nastolenie biblickej problematiky je v rámci liturgie a teológie liturgie. Aj z tohto dôvodu interdisciplinárneho záberu príspevkov, ich tematiky nie iba ďaleko presahujú prvú – biblickú problematiku, ale ju aj prinášajú do inej teologickej oblasti, v ktorej má autor tiež bohatú teologickú skúsenosť. Ich pomenovania samy vyjadria aktuálnosť a živosť problematiky. Prvá štúdia vzbudzuje pozornosť už aj samotnou otázkou v názve: *Odmieta západná cirkev liturgickú úctu svätým Starého zákona?* (s. 255 –

284) a Braulik v nej argumentuje v prospech obrodenia úcty k starozákonným svätcom, ktorá už jestvovala v ranej Cirkvi.

Druhá štúdia *Obnova liturgie a Starého zákona na príkladoch paschálneho mystéria a Tóry. Ku koncilovej konštitúcii „Sacrosanctum Concilium"* (s. 285 – 322) má v závere nezvyčajne dlhý zoznam bibliografie (s. 316 – 322), pravdepodobne z dôvodu vážnosti skúmanej problematiky. Braulik totiž predkladá niekoľko návrhov (väčší dôraz kladie na význam židovskej Paschy, či prepracovanie systému nedeľných liturgických čítaní) smerujúcich k liturgickej obnove, ktoré sa vyvinuli okolo ústredného koncilového konceptu paschálneho tajomstva, ako aj okolo starozákonnej Tóry.

V treťom príspevku *Mária ako obraz Izraela. Biblicko-teologická úvaha o mariánskych vešperách z benediktínskeho antifonálu* (s. 323 – 332) autor vysvetľuje, ako kláštorná liturgia hodín uvažuje o tom, čo Boh urobil matke Mesiáša. Opiera sa o naratívnu sekvenciu štyroch antifón prevzatých z posolstva anjela z perikopy o zvestovaní (Lk 1,28-33), ktoré rámcujú štyri žalmy v ich liturgickej postupnosti (113, 111, 138 a 145B).

Posledný príspevok zväzku s názvom *Si predsa náš otec! „Vykupiteľ náš pradávny" je tvoje meno. Ako Izrael, ako ľud prosí o odpustenie svojich hriechov* (s. 333 – 352) načrtáva komplex problémov spojených s oslobodením od kolektívnej viny a ponúka interpretáciu Izaiáša 63,7–64,11, ktorá je emocionálne silným národným, resp. komunitným žalospevom a vykazuje určité spojenie s modlitbou Otčenáš.

Nájsť preklep ako Lippe namiesto Lippke (s. 145, pozn. 13), či v anglickom zhrnutí 26:17-10 namiesto 26:17-20 v takomto diele s množstvom detailných analýz a s vysokou obsahovou kvalitou je rarita a čitateľovi vôbec neumenší rozšírený obzor a prehĺbené poznanie k akému ho/ju privedú výsledky výskumu emeritného profesora Braulika. V každom prípade záujemcovia o problematiku monoteizmu v Starom zákone sa ňou nebudú môcť zaoberať skutočne kriticky exegeticky a teologicky, ak by obišli predmetný výskum viedenského benediktína Georga Braulika práve v tomto jeho zväzku.

Blažej Štrba
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Samova 12
949 01 Nitra
Slovenská republika

GORDON, Ewa: *Kaligrafia hebrajska oraz rabi Szlomo Ganzfried – Keset Hasofer / Kalamarz Sofera*, Kraków: Scriptum, 2019. 296 s. ISBN 978-83-66084-52-0.

Hebrejské písmo v židovskom náboženstve nemá len rolu nástroja na zápis myšlienok v danom jazyku, ale vďaka tomu, že je ponímané ako privilegovaný prostriedok komunikácie Boha s človekom, nadobudlo charakter sakrálnosti. Hebrejské písmená sú považované za posvätné a hebrejský jazyk je nazývaný *lašon hakodeš „svätý jazyk"*. I preto sa v judaizme – a zvlášť v ortodoxnom – kladie veľký dôraz na spôsob vyhotovovania textov, a to nielen tých, ktoré slúžia na účely synagogálnej liturgie (zvitok Tóry), ale i tých, ktorých používanie je vnímané ako splnenie prikázaní (texty, ktoré sú súčasťou tefilim a mezuzy). Ručné vyhotovovanie týchto textov, ktoré je chápané ako naplnenie židovského náboženského práva (halachy), nadobudlo v priebehu stáročnej židovskej náboženskej tradície veľkú relevanciu. V Talmude (Babylonský talmud, *Eruvin* 13a) je práca takéhoto pisára (hebr. *sofer*) ponímaná ako *mlechet šamajim* „nebeské remeslo". Na soferovi totiž spočíva celá ťarcha verného prepísania posvätných textov tak, aby nielenže nebolo vynechané (či pridané) čo i len jedno písmeno, ale aby text bol jasný, čitateľný a jeho krása odzrkadľovala hĺbku náboženského posolstva. Práve tejto stránke hebrejského zápisu posvätných hebrejských textov – kaligrafii, je venovaná kniha poľskej umelkyne a hebraistky Ewy Gordonovej.

Táto je známa nielen príslušníkom krakovskej židovskej náboženskej obce, ale aj širšiemu okruhu čitateľov zaujímajúcich sa o judaizmus a čítajúcich v poľskom jazyku. Do tohto jazyka totiž preložila niektoré z dôležitých textov judaizmu, napr. *Pesachovú hagadu, Pirkei avot* (Výroky otcov – tradičné etické židovské učenie) a spolu s rabínom Sacha Pecaricom aj prvé dve knihy Tóry (Berešit, Šemot). Okrem toho preložila židovské spevníky a modlitebníky *Zemirot šabat, Birkat hamazon*, *Sidur* a iné. Vyznačuje sa teda viac než dobrou znalosťou židovských náboženských textov. Po celom svete je však známa aj ako umelkyňa, ktorá vo svojich dielach využíva prvky hebrejského písma a hebrejskej kaligrafie. V Krakove pravidelne vedie aj workshopy tohto pisárskeho umenia. Jej kompetencie ako i dlhoročná činnosť ju patrične vybavili dostatočnou teoretickou bázou i praktickými zručnosťami na napísanie prvého poľského diela venovaného hebrejskej kaligrafii.

Jej kniha, ktorá má 296 strán, sa skladá z dvoch hlavných častí, ktorým predchádza predslov (s. 7 – 8) a po nich nasleduje slovník hebrejských a aramejských termínov súvisiacich s témou knihy (s. 273 – 290). Prácu uzatvára bibliografia použitej literatúry (s. 293 – 295).

Prvá časť knihy (s. 9 – 101) je teoretickým i praktickým vovedením do hebrejskej kaligrafie a práce *soferov*. Skladá sa z dvadsiatichôsmich kratších kapitol,

v ktorých sa autorka postupne venuje viacerým detailným otázkam hebrejskej kaligrafie, ale i celkovo ručnému vyhotovovaniu kópií posvätných textov. V prvých dvoch kapitolách upriamuje pozornosť na hebrejskú kaligrafiu (s. 11 – 12) a jej dištinktívne znaky (s. 13). V nasledujúcej kapitole (s. 14 – 16) odpovedá na otázku, kto môže vykonávať povolanie kopistu posvätných textov (tzv. *sofer STaM*); nato aj na súvisiacu podotázku, či môžu byť ženy „soferkami" (s. 16). Čo sa toho týka, Ewa Gordonová, hoci sa ako žena veľmi intenzívne zaujíma o soferské umenie, zastáva ortodoxné stanovisko (na základe Babylonský talmud, *Gitin 45b)*, v súlade s ktorým len muži môžu legitímne prepisovať zvitok Tóry. V súčasnosti sú však vo svete známe niekoľké pisárky *(soferot),* napr. Aviel Barclay Rothschildová, Jen Taylor Friedmanová alebo Julie Seltzerová, ktoré však Ewa Gordonová vo svojej knihe nespomína. Činnosť týchto pisárok je akceptovaná len v neortodoxných prúdoch judaizmu. Poľská autorka sa vo vzťahu k ženám obmedzuje na oblasť hebrejskej kaligrafie bez perspektívy vykonávania profesie *sofer STaM.* Ďalšia kapitola (s. 17 – 18) je venovaná predpisom zápisu Božieho mena v hebrejských posvätných textoch. Jeho napísanie si vyžaduje okrem veľkej pozornosti zodpovedajúci úmysel (*kavana*) a vyslovenie špeciálnej formuly. Keďže Božie meno má *sofer* písať v stave rituálnej čistoty a písanie zvitku Tóry trvá dlhý čas, počas ktorého je ťažké túto čistotu zachovať, niektorí pisári kopírujú väčšiu porciu hebrejského textu, pričom nechávajú prázdne miesta na napísanie mena. Následne idú do *mikve* a po rituálnom očistení dopisujú naraz všetky Božie mená na vynechané miesta.

V následnej kapitole (s. 19 – 23) recenzovanej knihy je prezentované zostavenie zvitku Tóry používaného v synagogálnej liturgii. Zvitok sa skladá z hárkov (*jerijot*) pergamenu. Na každom hárku je text písaný do stĺpcov (*amudim* alebo aj *dapim*). Na jednom hárku môže byť tri až osem stĺpcov. V jednom stĺpci môže byť štyridsať až šesťdesiat riadkov. Dĺžku riadku *sofer* určuje tak, že pred začatím kopírovania posvätného textu si vyskúša veľkosť svojho písma, a tak aj proporcie riadku, a to tak, že na pomocný pergamen alebo papier napíše trikrát za sebou slovo *lemišpechotéhem.* Je to najdlhšie slovo, aké sa nachádza v Tóre (Gn 8,19). Iný spôsob vyznačenia dĺžky riadku je napísanie najmenšieho hebrejského písmena *jod* šesťdesiatdvakrát za sebou. Je veľmi dôležité dôsledne zachovať jednotné usporiadanie textu. Z celej Tóry sú len dve perikopy písané vlastným obrazným spôsobom v podobe istého kaligramu: *Širat hajam* (Ex 15,1-18) a *Haazinu* (Dt 32,1-43). Tóra kopírovaná Rambamom mala 51 riadkov v 226 stĺpcoch. V súčasnosti majú zvitky najčastejšie 42 riadkov v 247 alebo 245 stĺpcoch. Bloky textu sú rozdelené na fragmenty (*paršiot*), ktoré vyznačujú naratívne celky. Zvitok Tóry obsahuje presne 304 805 písmen a nesmie ich byť ani o jedno viac, ani menej. Preto je spôsob písania jednotlivých písmen vo zvitku Tóry (s. 24 – 27) jednou z kľúčových otázok, ktoré musí *sofer STaM* dobre zvládnuť. Špecifická je otázka

zvláštneho zápisu vybraných písmen vo zvitku Tóry (napríklad písania zväčšeného písmena *bet* v prvom slove Tóry, alebo zväčšenia písmen *ajin* a *dalet* v slovách *šema* a *echad* textu Dt 6,4, či napísania zmenšeného *alef* v prvom slove *Ex 1,1*, atď.) (s. 27 – 30). Ďalej Ewa Gordonová v knihe prezentuje rôzne spôsoby písania okrasných koruniek nad vybranými hebrejskými písmenami (s. 31 – 34). V následnej kapitole (s. 34 – 35) opisuje predlohy *(tzv. tikun soferin)*, ktoré používajú pisári pri ručnom kopírovaní zvitku Tóry. Zaujímavé je taktiež predstavenie slávnosti ukončenia kopírovania zvitku Tóry (s. 36), keď posledné písmená Tóry dopisujú viacerí členovia danej náboženskej obce, čím napĺňajú jedno zo 613 prikázaní judaizmu (opierajúcom sa o text Dt 31,19), podľa ktorého má každý Žid prepísať *Sefer Tora*. V ďalšej kapitole (s. 37 – 38) autorka predstavuje predpisy týkajúce sa kvality pisárskeho podkladu, teda kóšerneho pergamenu, ktorý môže ako jediný slúžiť na písanie *Sefer Tora, tefilin, mezuza* i *Megilat Ester.* Vyžaduje sa, aby bol tento pergamen vyhotovený s patričným úmyslom a vypracovaný pod neustálym židovským dohľadom. V tejto kapitole nie je výklad celkom jasný, čo do odlišovania rôznych druhov pergamenu (*klaf, gevil, duchsustos)* využívaných v rôznych židovských tradíciách – sefardskej a aškenázskej. Nadväzne (s. 38 – 43) poľská kaligrafka približuje, ako sú na pergamen pred samotným písaním najskôr odtláčané riadky, na ktoré sú následne písané jednotlivé písmená, pričom sú akoby zavesené na hornej línii riadku. Na písanie používa *sofer* pero (*kulmus*), ktoré je v aškenázskej tradícii vyhotovované z vtáčieho peria (najčastejšie husacieho alebo morčacieho). Sefardskí pisári používajú *kulmus* vytvorený z trstiny. V súčasnosti môže *sofer* používať aj písacie náradie z plastu alebo ušľachtilých kovov (najmä koncovky pera). Ewa Gordonová v jednotlivých kapitolách občasne čitateľovi predkladá pozoruhodnosti z práce *soferov*. Graficky sú zvýraznené umiestnením v sivom bloku. Takto napríklad (s. 42) spomína pri opisovaní písacích nástrojov, že keď sofer skúša nové pero, napíše slovo *Amalek*, ktoré následne prečiarkuje v súlade s príkazom vymazania/vyškrtnutia „*pamiatky Amaleka spod neba*“ (Dt 25,19). Následne (s. 43 – 46) je opísané, aké vlastnosti má mať *dejo STaM* – soferský atrament, a z akých zložiek je vytváraný, aby neprenikal do štruktúry pergamenu, ale po zaschnutí vytvoril na jeho povrchu tenkú vrstvu, aby ho tak bolo možné v prípade potreby (keď je potrebné opraviť chybu pisára) ľahko zoškrabať. Ďalšie dve kapitoly patria k najrozsiahlejším a najdetailnejším. Je v nich opísaný pôvod (s. 46 – 52) a charakteristika (s. 53 – 60) hebrejskej abecedy. Autorka pritom však nevychádza z analýz historickej jazykovedy a paleografie, ale svoje vývody opiera predovšetkým na talmudických prameňoch (okrem iného napríklad Babylonský talmud, *Sanhedrin 21)* a neskorších rabínskych traktátoch. Prvá časť knihy je obohatená mnohými obrazovými a grafickými ilustráciami. Platí to najmä pre dve spomínané kapitoly knihy, ako i pre ďalšiu (s. 60 – 64), ktorá priamo po nich nasleduje, a v ktorej sú

opísané hlavné štýly písma – *Beit Josef* používaný v sefardskej tradícii; *Arizal* – využívaný pisármi rôznych chasidských tradícií; *Weliš* – aplikovaný sefardskými sofermi; *Alter rebe* – uprednostňovaný sofermi spojenými s chasidským hnutím Chabad Ľubavič. Hoci jednotlivé štýly sú favorizované v rozmanitých židovských tradíciách, všetky sú rovnako akceptované židovským zákonom. V posledných ôsmich kapitolách prvej časti knihy (s. 64 – 100) sa Ewa Gordonová venuje praktickým inštrukciám kaligrafického kurzu, ktorý sama realizuje. Ide teda o konkrétne pokyny pre úplných začiatočníkov, ktoré sa týkajú prípravy miesta práce (s. 65 – 66), výberu písomného materiálu (s. 66 – 67), atramentu (s. 67) a kaligrafických pier (s. 68 – 70) a tiež spôsobu písania hebrejských písmen (s. 71 – 74). Autorka dopĺňa svoje inštrukcie množstvom ilustrácií a prikladá aj hebrejské texty pre kaligrafické cvičenia (s. 74 – 97). Na konci prvej, výkladovej časti knihy predkladá čitateľovi výber z halachickej literatúry určenej pisárom (s. 100 – 101), počnúc talmudickými traktátmi a končiac traktátmi súčasných ortodoxných rabínov (posledný z r. 2015). Ďalej predstavuje pre širší okruh čitateľov zoznam odporúčaných internetových stránok, ktoré majú odborný charakter, pričom na viacerých je možné nájsť diskusie medzi súčasnými sofermi.

Druhá časť knihy je prekladom klasickej ortodoxnej učebnice *Keset hasofer – Kalamár sofera.* Tento hebrejský traktát vytvoril známy rabín Šlomo Ganzfried žijúci v 19. stor. (r. 1804 – 1886) a pôsobiaci predovšetkým na maďarskom území, ale kratšie obdobie aj ako rabín v Brezovici nad Torysou. Bol uznávaným znalcom halachických predpisov a pôsobil tiež ako židovský sudca. V období, keď sa formovalo neologické hnutie vnútri judaizmu, sa rabín Ganzfried zasadzoval za ortodoxiu a tvrdil, že pre jej zachovanie je nevyhnutné, aby mal každý žid aspoň základné znalosti halachy. Preto vytvoril *Kicur šulchan aruch*, teda výber a zhrnutie najzákladnejších náboženských, majetkových a civilných právnych židovských predpisov. Okrem tohto svojho najznámejšieho diela vytvoril a v r. 1835 vydal *Keset Hasofer* ako príručku pre vzdelávanie aškenázskych pisárov. V jej úvode vyjadril známy prešpurský rabín Chatam Sofér svoje uznanie tomuto dielu a vyhlásil, že už sa nebude vydávať potvrdenie a povolenie takému soferovi, ktorý by dobre nepoznal túto učebnicu. Naozaj sa toto dielo (spolu s jeho neskoršími komentármi) neskôr stalo fundamentom pre vzdelávanie *soferov*. Je rozdelené na 28 kapitol, ktoré sa venujú jednotlivým otázkam vyhotovovania a kopírovania zvitku Tóry, *tefilin, mezuzy* a *Megilat Ester (zvitku Knihy Ester)*. Ewa Gordonová ponúka ľahko čitateľný preklad tohto diela do poľského jazyka. Keďže *Keset hasofer* bolo napísané veľmi precíznym, právnickým jazykom, tak do textu pomerne doslovného prekladu v hranatých zátvorkách dopĺňa niektoré slová, potrebné pre jeho lepšie pochopenie. Do zložených zátvoriek vložila vybrané hebrejské právne termíny v poľskej transkripcii, aby tak lepšie zachovala precízny legislatívny charakter textu. Text

učebnice je naozaj veľmi hutným rabínskym legislatívnym textom a v porovnaní s prvou časťou knihy je to náročnejšia lektúra. Čitateľ môže mať taktiež pocit obsahovej duplicity, pretože v prvej časti Ewa Gordonová pri svojich výkladoch a opisoch predpisov výrazne čerpala z diela *Keset hasofer*. V poznámkach k preloženému textu umiestnila vybrané preložené a sparafrázované časti súčasného židovského komentára (z r. 1987) k dielu *Keset hasofer.* Je to konkrétne dielo *Sefer mišnat hasofer*, ktoré napísal po hebrejsky rabín *Yaakov Meir Stern*. Okrem toho nachádzame v poznámkach aj množstvo vysvetlení rozmanitých termínov, predstavenie krátkych biogramov v texte spomínaných židovských autorít, odkazy na biblické texty alebo texty z prevažne Babylonského talmudu, či klasické rabínske texty, atď. Na základe týchto poznámok teda vidieť, že autorka si uvedomuje, že po jej knihe môžu siahnuť aj čitatelia, ktorí majú vo všeobecnosti len úplne základné znalosti témy či judaizmu. Preto v knihe predkladá taktiež hebrejské či aramejské termíny v transkripcii do poľského jazyka. Treba zároveň povedať, že rozsah i obsažnosť poznámok a vysvetliviek nie sú vždy vyvážené.

Čo do obsahu preloženej učebnice treba podotknúť, že Ganzfriedove predpisy sú veľmi rigorózne s úzkostlivou starostlivosťou o jednoznačnosť a jasnosť rukopisu. Neustále zvýrazňuje, že vo veľkej miere práve od dôslednosti práce *sofera* závisí, či čítaný posvätný text zaznie správne.

Na konci knihy sa nachádza dvadsaťstranový užitočný slovník osobitých kľúčových termínov súvisiacich nielen s činnosťou pisárov. Na záver (s. 293 – 295) opäť nachádzame výber literatúry, v ktorej sú uvedené okrem vybraných rabínskych textov aj knihy v anglickom jazyku podobného zamerania ako kniha Evy Gordonovej a viacero internetových stránok venovaných práci *soferov* a hebrejskej kaligrafii. V knihe teda nachádzame dva takéto bibliografické zoznamy, a to na konci prvej i druhej časti. Keďže sa viaceré knihy či internetové stránky opakovane objavujú v jednom i druhom zozname, lepšie by bolo vytvoriť štandardne jeden zoznam. Takto to vytvára dojem, že autorka mala zámer vydania dvoch samostatných kníh, ktoré neskôr – bez náležitej redakčnej úpravy – spojila do jednej knihy s dvomi časťami. Ďalším redakčným, či skôr typografickým nedostatkom knihy je fakt, že číslovanie strán v obsahu je posunuté o dve strany dozadu v porovnaní s reálnou lokáciou jednotlivých častí knihy.

Kniha Ewy Gordonovej je napriek jej drobným nedostatkom veľmi zaujímavou knihou, bohatou na informácie. Môže byť cenným zdrojom informácií nielen pre záujemcov o kurzy hebrejskej kaligrafie, ale aj pre odborníkov v oblasti judaistiky, religionistiky, medzináboženského dialógu, či aj pre širšie publikum ľudí, ktorí chcú – z rôznych dôvodov – bližšie poznávať judaizmus. Prekladom príručky *Keset hasofer* získala kniha ešte na väčšej odbornej váhe, pretože jej čitateľ má tak prístup aj k dôležitému rabínskemu pramennému textu. Kniha Ewy Gordonovej nie

je síce paleografickou publikáciou, ktorá by mohla slúžiť na prehĺbenie znalostí užitočných pre poznávanie starobylého hebrejského textu Starého zákona a využiteľných napr. v kritike textu, ale po jej lektúre môže človek lepšie spoznať a pochopiť stáročnú a dlhotrvajúcu úctu príslušníkov židovského národa k posvätnému textu Tóry. Vďaka nej sa tento text zachoval v obdivuhodne jednotnej podobe v rozmanitých hebrejských rukopisoch. Recenzovaná kniha tak pomáha lepšie spoznávať špecifický aspekt percepcie biblického textu v judaizme, ktorý sa prejavuje vo veľkej starostlivosti nielen o precíznosť zápisu biblického textu, ale i o jeho estetickú podobu.

Branislav Kľuska
Pedagogická fakulta
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hrabovská cesta 1
034 01 Ružomberok
Slovenská republika

ÁBEL, František (ed.): *The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism*, Lanham – Boulder – New York – London: Lexington Books/Fortress Academic, 2020. 279 s. ISBN 978-1-978706-12-5.

V dňoch 24. – 28. 10. 2018 sa na Evanjelickej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave uskutočnila konferencia s názvom *The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism*, ktorej sa zúčastnili prední odborníci v oblasti pavlovského bádania, predovšetkým zo smeru *Pavol vnútri židovstva* (*Paul within Judaism*), ktorého základnou snahou je umiestniť apoštola *do* jeho pôvodného náboženského a kultúrneho kontextu. Publikácia s rovnakým názvom obsahuje v dvoch častiach príspevky väčšiny jej účastníkov. V prvej sa nachádzajú články tematického charakteru a v druhej analýzy a výklady konkrétnych textov z Pavlových listov, pričom spoločným menovateľom všetkých je programové vzťahovanie diskutovaných otázok k širšiemu kontextu židovstva obdobia Druhého chrámu.

Paula Fredriksenová v príspevku *God Is Jewish, but Gentiles Don't Have to Be: Ethnicity and Eschatology in Paul's Gospel* (s. 3 – 19) ukazuje, že Pavol v rámci svojej misie k pohanom síce od nich nepožadoval, aby sa stali židmi, ale napriek tomu od nich vyžadoval „radikálny stupeň ‚judaizovania'" (8) v tom, že sa majú oddať výlučne židovskému národnému Bohu a skoncovať s prinášaním obiet svojim vlastným bohom, a tak vlastne zachovávať prvé dve prikázania Desatora. Pohania, ktorí sú *para fysin* vzhľadom na Izrael *kata sarka* a nie sú *Ioudaioi fysei*, nepatria do špecifického „príbuzenského" vzťahu (*syngeneia*) medzi nimi a ich Bohom. Pavol očakával, že pohania, ktorí uverili, boli prostredníctvom ponorenia do Kristovej

smrti a jeho vzkriesenia eschatologicky premenení Božím duchom. Cez túto duchovnú líniu, *kata pneuma*, sa ako adoptívni synovia (*huiothesia*) spolu s etnickým Izraelom stávajú legitímnymi dedičmi Božích prisľúbení Abrahámovi. Sú síce adoptovanými bratmi (*adelfoi*), ale *kata sarka* zostávajú odlišní od etnického Izraela. Aj v eschatologickom horizonte budú pohania etnicky odlíšení od Židov, ako naznačujú výrazy „plnosť pohanov" a „celý Izrael" (Rim 11,25-26), nastolenie eschatologického kráľovstva v kontexte *židovskej* eschatológie však Pavol neprestáva vzťahovať k Bohu Izraela. Následná strata špecificky židovskej identity Pavla a jeho Boha bola dôsledkom „vyššej moci (*force majeure*) doby" (9) charakterizovanej predovšetkým dvoma židovskými vojnami a presunutím etnického ťažiska kresťanstva. K vážnej kríze identity židovského Boha došlo v okamihu, keď väčšina čitateľov jeho gréckej knihy, Septuaginty, bola nežidovského pôvodu. V polovici 2. storočia Valentín, Marcion a Justín so svojimi interpretáciami Starého zákona a jeho Boha sú modelovými svedkami čítania helenistických židovských spisov bez ohľadu na ich pôvodné židovské pozadie v kontexte pohansko-kresťanských spoločenstiev, v ktorých boli reinterpretované v dôsledku zmeneného historicko-kultúrneho kontextu. Zásadnú úlohu pritom zohrala reinterpretácia Pavlových listov, v dôsledku čoho sa už v 2. storočí stal na ďalšie stáročia hovorcom takých rôznych protižidovských tendencií, ktoré by si on sám nebol býval predstavil.

Michael Bachmann sa v článku The Anti-Judaic Moment in the „Pauline" Doctrine of Justification: A (Protestant) Misinterpretation of the Relevant Statements in Paul's Letters (s. 21 – 59) vymedzuje voči už 500 rokov v protestantských kruhoch dominujúcemu interpretačnému modelu, ktorý v Pavlových „skutkoch zákona" vidí kritiku židovského poňatia spravodlivosti založenej na skutkoch. Hlási sa k The New Perspective on Paul, ktorej ide o „revíziu a obnovenie učenia o ospravodlivení" (31), a preto sa podujíma posúdiť syntagmu „skutky zákona" a slovo „skutky" v protopavlovských listoch. Podrobne analyzuje všetkých osem výskytov „skutkov zákona", ktoré sa v celom Novom zákone nachádzajú len v autentických Pavlových listoch (Rim 3,20.28; Gal 2,16a.b.c.; 3,2.5.10). To ho spolu s faktom, že predtým sa toto spojenie nevyskytuje nikde v celej gréckej literatúre, vedie k záveru, že veľmi pravdepodobne má celkom špecifický význam. Na všetkých uvedených miestach má Pavol spojením „skutky zákona" na mysli také predpisy Tóry, ktoré sa týkajú „identity" a „medzníkov", a preto by nemali byť uvalené na nežidov v spoločenstve veriacich v Krista. Niektoré texty Starého zákona (napr. Ex 18,20; Lev 18,3; Ž 105 LXX; 1Mak 2,51), raného židovstva (Jozef Flavius, Ant. 20,42), ale i Nového zákona (Jn 6,28; Zjv 2,26) a Kumránu (4QMMT) ukazujú, že „skutky" a „skutky zákona" podobne ako v protopavlovských listoch môžu mať význam zákonných predpisov alebo halachických pravidiel. Pavol spojenie erga nomou používa

predovšetkým v kontexte diskusií o nutnosti obriezky pre nežidovských kresťanov a o vyhýbaní sa im pri spoločenstve pri stole zo strany židovských osôb. Sám Izraelita vôbec nezastáva antižidovskú perspektívu, ide mu totiž zásadne o pospolitosť Izraela a „národov" vnútri kresťanského spoločenstva spásy, do ktorého sú nežidia zahrnutí ako nežidia a ako takí v ňom majú byť rešpektovaní.

Shayna Sheinfeldová: *From* Nomos *to* Logos*: Torah in First-Century Jewish Texts* (s. 61 – 74) predkladá komparatívnu analýzu toho, čo židovskí autori 1. storočia mienili, keď písali o Tóre. Tá totiž mohla mať rôzne významy: Božie nariadenie, Božia múdrosť, prirodzený poriadok, Božie cesty a pod., čo ukazuje, že nebola statickou veličinou, ale vždy variabilná v rámci širšieho zmluvného vzťahu, a preto je na mieste otázka, ako vypadalo dodržiavanie Tóry v 1. storočí a čo nám to hovorí o Pavlovi a jeho židovstve. Filón nachádza paralely medzi židovským zákonom (*nomos*) a prirodzeným zákonom gréckej filozofie (*logos*). Pretože Boh je Stvoriteľom sveta, jeho zákon je možné dodržiavať prostredníctvom *logos* bez priamej znalosti *nomos*. Jozef Flavius Tóru nadraďuje gréckym a rímskym zákonom a ukazuje, že vnútri židovstva sú možné viaceré legitímne prístupy k jej interpretácii. V 4Ezdr je Tóra „flexibilný termín" (67), má v ňom totiž tri rôzne významy: zmluvné prikázania, univerzálny morálny zákonník a zapísané písmo. V 2Bar je síce zachovávanie Tóry jedinou cestou na dosiahnutie spásy, ale zostáva nevyjasnené, čo Tóra vlastne znamená. Tóra sa tak v širšom zmysle týka rôznych poňatí židovských dejín a vzťahov a záväzkov medzi židovským Bohom a jeho ľudom. Pavol vo svojich listoch nikdy nespochybňuje svoje zachovávanie Tóry, ani neznevažuje jej dodržiavanie pre Židov. Vystupuje len proti tým, ktorí ju považujú za jedinú cestu spásy pre nežidov. Židovskí i nežidovskí veriaci v Krista majú v eschatologickom horizonte prístup k spáse prostredníctvom viery v Ježiša Krista. Čo však v tejto novej situácii pre Pavla znamená dodržiavanie Tóry, zostáva nevyjasnené. Podobne ako v uvedených židovských spisoch aj Pavlovo poňatie zákona mohlo byť „rozmanité, flexibilné a meniace sa v závislosti na okolnostiach" (71).

Isaac W. Oliver: *Does Paul Need to Be a Covenantal Jew in Order to Be a Jew?* (s. 75 – 87) sa usiluje začleniť Pavla do širšej diskusie vzhľadom na charakter židovstva v období Druhého chrámu. J. Neusnera konštatoval, že v tomto období existovali rôzne „židovstvá", nie jedno, ktoré by bolo základom pre všetky svoje rôzne prejavy a zahrnovalo by ich. Bádatelia pokračujúci v jeho línii sa venovali konkrétne niektorým „judaizmom", ako sú doložené v židovských dokumentoch tej doby, a ich prístupom k Tóre (1Henoch, múdroslovná literatúra, zvitky od Mŕtveho mora). Hoci z hľadiska sociohistorického je problematické s istotou postulovať existenciu rozmanitých „židovstiev" v neusnerovskom zmysle, samotná rôznorodosť židovskej literatúry ukazuje na početné možnosti židovského teologického vyjadrovania existujúce v dobe, kedy Pavol písal svoje listy. V helénskej diaspóre

existovali židia, ktorí zachovanie židovskej identity videli skôr v podporovaní „etických hodnôt, ktoré mali spoločné s celým ľudstvom“ (80), než v zachovávaní špecifických rituálov (Pseudofokylides, 3. Sibylina veštba, radikálni židovskí alegorizátori, židovskí helenizátori). E. P. Sanders, predstaviteľ Novej perspektívy (New Perspective), na rozdiel od Neusnera hovorí o „spoločnom židovstve“ (common Judaism), definovanom „zmluvným nomizmom“, ktorého ústredným bodom je zachovávanie Tóry založené na zmluve. Zachovávanie požiadaviek Zákona je síce záväzné pre Izraelitu, ale zmluva ako stelesnenie Božej milosti vždy ponúkala prostriedky pre odpustenie a spásu nad rámec Tóry. Novšia perspektíva „Pavol v židovstve“ potvrdzuje Pavla ako Žida, ktorý ani po svojom obrátení nevystupuje proti židovstvu, len ako apoštol pohanov nechce, aby boli na nich uvaľované špecifické židovské praktiky. „Pohania sú spasení ako pohania, zatiaľ čo Židia ďalej žijú ako Židia na základe zmluvy, ktorú prijali na Sinaji. Inými slovami, Pavol nasleduje zmluvný nomizmus.“ (82) K pochopeniu Pavla vnútri židovstva je nutné vziať do úvahy všetky možné židovské priesečníky v jeho osobe a myslení v rámci široko poňatého židovstva.

Aj Jörg Frey v príspevku *Paul in Light of the Dead Sea Scrolls: Some Considerations Regarding Paul's Position within Judaism* (s. 89 – 108) vychádza z premisy pluralistického charakteru židovstva v období Druhého chrámu, Sandersov zmluvný nomizmus však považuje za prázdny vedecký konštrukt. Sám pre adekvátne určenie Pavlovho postavenia vnútri židovstva navrhuje „biografický“ prístup, t. z. vziať do úvahy všetko, čo ho ako Žida formovalo predtým, než sa stal Kristovým apoštolom. Preto sa venuje niektorým jeho názorom, ktoré sa nedajú vysvetliť na základe jeho tradične židovskej výchovy v diaspóre a jeho farizejskej príslušnosti a ku ktorým naopak nachádzame paralely v „nesektárskych“ textoch z korpusu zvitkov od Mŕtveho mora. Sú to 1. negatívne poňatie „tela“ (בשׂר, *σάρξ*); 2. teológia Božieho ducha, ktorý prebýva v človeku a pôsobí v ňom; 3. „skutky zákona“, kedy často diskutovaný text 4QMMT je „jedinou, presnou paralelou k inak nedosvedčenej gréckej syntagme *ἔργα νόμου*“ (98). Ani v jednom prípade sa podľa Freya nedá dokázať priama závislosť Pavla na kumránskej komunite. Ukazuje to však na spoločné pozadie týchto názorov v palestínskej židovskej tradícii, ktorou bol formovaný aj ako Kristov apoštol v „kresťanskej“ fáze svojho života.

Karl-Wilhelm Niebuhr: *Jesus, Paul, and the Pharisees: Observations on Their Commonalities and Their Understanding of Torah* (s. 109 – 141) venuje pozornosť historickým vzťahom medzi Ježišom, Pavlom a farizejmi. Nemáme žiadny bezprostredný prístup k tomu, čo bolo špecificky typické pre farizejské hnutie pred r. 70 po Kr., ktoré hralo rozhodujúcu úlohu v diskusiách, pokiaľ ide o správne chápanie a praktické uskutočňovanie Tóry. Farizeizmus bol obmedzený na územie Izraela, čo súviselo s významom chrámového kultu a s náboženským záujmom

farizejov o rituálnu čistotu v bežnom živote. Spolu s ďalšími skupinami, aj s Ježišom a Pavlom, považujú Tóru za záväznú pre Boží ľud a zásadne sa zhodujú v tom, že jej prikázania potrebujú „modernizujúcu interpretáciu, aby vôbec zostali aplikovateľné ako každodenné pravidlo života“ (117). Postoj Ježiša k Tóre nie je adekvátne porovnávať s rabínskymi prístupmi k nej. Od ich „halachického“ prístupu ho odlišuje forma učenia i metóda skladania a prezentovania jej základných prikázaní. Jeho „parenetický“ prístup je záležitosťou „štandardu života“ zodpovedajúceho požiadavkám Tóry, ktorej implementácia do jednotlivých životných rozhodnutí je na adresátoch parenetickej exhortácie. Za jeho špecifickým „nehalachickým“ zaobchádzaním s Tórou stojí predovšetkým zámer evanjelistov zdôrazniť autoritu Ježiša ako eschatologického reprezentanta Božej vôle pred Izraelom, ktorý celým svojím životom stelesnil Bohom mu prisľúbený eschatologický čin spásy. Pavlov prístup k Tóre je zásadne podmienený zvestovaním Krista a nového vzťahu medzi Židmi a pohanmi v Cirkvi ako eschatologickom Božom ľude. Toto predstavuje zásadný posun, ktorý musel viesť k odlišnému chápaniu Tóry než u Ježiša a farizejov. Ďalší zásadný rozdiel súvisí s aplikáciou Tóry v diaspóre, kde nebolo možné dodržiavať prikázania, ktoré boli bezprostredne zviazané s chrámom alebo so „zasľúbenou zemou“. Rôzne aspekty Pavlovej aplikácie Tóry sa zvlášť prejavujú v otázke soboty, obriezky a dietetických predpisov. Tieto príklady dokladajú, že pri jednotlivých rozhodnutiach v praktických otázkach nie vždy hrali rozhodujúcu úlohu základné teologické argumenty. Ústredné časti Tóry, ako napr. Dekalóg alebo prikázanie lásky, Pavol jednoznačne považoval za platné pre Cirkev zloženú zo Židov i pohanov. Iné časti Tóry nepovažuje za relevantné pre svoje spoločenstvá a vtedy hľadá uskutočniteľné cesty pre život v zhode s Božou vôľou, ktorých dôvody sú pochopiteľné v rámci raného judaizmu, zvlášť v parenetických kontextoch diaspóry. Základný rozdiel medzi Pavlom na jednej a Ježišom a farizejmi na druhej strane spočíval v jeho záujme o židovskú diaspóru a programové zahrnovanie nežidov do svojej misie a s tým spojenou interpretáciou Tóry. Pritom všetkom však nesmie zostať zastrený spoločný základ, ktorý „je formovaný ich zaviazaním sa Bohu Izraela, dosvedčenému v spisoch Izraela, ktorý fixoval v Tóre svoju vôľu a svoj prísľub pre svoj ľud záväzne a nezvratne“ (128).

Druhú časť publikácie otvára William S. Campbell: *Abraham in the Divine Purpose According Tradition in Romans 4 and Romans 9* (s. 145 – 165), ktorý považuje List Rimanom za určený len pohansko-kresťanským adresátom rímskej obce. Otázka v Rim 4 sa týka toho, ktoré národy sú Abrahámovým potomstvom, jeho dedičmi. Pavol uznáva rodové príbuzenstvo Židov s Abrahámom cez Izáka, Jakuba a tým aj ich podiel na jeho viere a požehnaní, ktoré obdŕžal od Boha. Avšak len Abrahámovi bol daný prísľub, že aj nežidia v ňom budú požehnaní (Gn 12,3).

Pohania sú teda takisto súčasťou Božieho zámeru inkluzívnym spôsobom, vyjadreným formuláciou „nielen... ale aj“ (Rim 4,11-12.16). Abrahám v Rim 4 a 9 nie je súčasťou teologickej diskusie o viere a skutkoch, ale etnickej a teologickej diskusie o Židoch a národoch, súvisiacej tiež s opozíciou božská voľba verzus ľudský výkon. Je len na Bohu, koho povoláva a prijíma, čo je pre Pavla otázka tak teologická, ako aj etnická. Abrahám je predstavený ako inkluzívna postava, ktorá „reprezentuje a spája Židov a židovských a nežidovských nasledovníkov Krista“ (152). Pavlovo chápanie Abraháma ako univerzálneho predka predstavuje takú interpretáciu jeho vzťahu s Izraelom, ktorá umožňuje, aby židovskí a nežidovskí veriaci v Krista pri zachovaní svojej odlišnej etnickej identity boli spoločne Abrahámovými potomkami.

Daniel Boyarin: Ioudaismos *within Paul: A Modified Reading of Gal 1:13-14* (s. 167 – 178) najskôr na základe lingvistických pozorovaní interpretuje význam slova *Ioudaismos* ako „*robenie* judských aktivít“ (169). Pre podporu tohto prekladu uvádza poňatie *Ioudaismos* v 2Mak, kde označuje skôr „to, čo robia Židia, ktorí odmietli helenizáciu (...) nie všetci Židia praktikujú *Ioudaismos*, pretože *Ioudaismos* nie je meno náboženstva predkov, ale názov príčiny, politického hnutia, programu aktivizmu. Nie je to samotné náboženstvo predkov, je to program jednej strany pre obhajovanie náboženstva predkov.“ (170) Odkazuje tiež na jediné dve židovské epigrafické svedectvá (zo Stobi a z Porto) mimo 2Mak, v ktorých neoznačuje celý židovský spôsob života, ani „náboženstvo“, ale zvlášť horlivý spôsob života podobný Judejčanom. Pavol v Gal 1,13-14 tiež nehovorí o nejakej abstraktnej kategórii alebo inštitúcii, ani o „náboženstve“, ale o určitom konaní, v ktorom vynikajúcim spôsobom potvrdzoval lojalitu k tradičným židovským praktikám. Sloveso ἰουδαΐζειν v Gal 2,14 znamená žiť podľa judského spôsobu života v protiklade k pohanskému. Boyarin vidí významovú totožnosť medzi Pavlovou „tradíciou otcov“ v Gal 1,14 a „tradíciou“ farizejov v Mk 7, proti ktorej vystupoval Ježiš. Pavol v Gal nestojí mimo židovské náboženstvo; bol a zostal Izraelitom a tu hovorí o svojej lojalite k istému judskému spôsobu života. „To, čo teraz odmieta, je jeho správanie v *Ioudaismos*, totiž jeho farizejská horlivosť za tradície otcov a jeho prenasledovanie Božích zhromaždení (nie Cirkvi), ako v Mk 7.“ (175)

Kathy Ehrenspergerová: *Trouble in Galatia: What Should be Cut? (On Gal 5:12)* (s. 179 – 194) sa venuje interpretácii slovesa ἀποκόπτω v Gal. Verše Gal 4,8-11 (zvlášť vv. 9-10) podľa nej ukazujú na znepokojenie adresátov vzhľadom na to, že στοιχεῖα ako nebezpečné mocnosti majú stále nad nimi moc. Predtým sa proti nim mohli chrániť kultovými praktikami spojenými s božstvami, od ktorých sa teraz odvrátili. Toto bola príležitosť pre tých, proti ktorým Pavol vystupuje, aby nežidovským nasledovníkom Krista poskytli riešenie v podobe obriezky, ktorá ich začlení do židovského ľudu a zaistí ochranu od jeho Boha. Pavol sa nikdy neprestal

považovať za Žida, pre ktorého je obriezka charakteristickým znakom príslušnosti, a preto je dosť zvláštne, že by hovoril o drastickej kastrácii. Nikde u neho nenájdeme negatívny opis židovských tradícií a praktík, ani vtedy, keď svojim nežidovským adresátom objasňuje, že sa majú vzťahovať k jednému Bohu ako nežidia. V súvislosti s Gal 6,11-16 je otázkou, kto môže byť prenasledovaný pre Kristov kríž za to, že nevyvíja nátlak na iných, aby svoju oddanosť Bohu potvrdili úkonom obriezky. Ehrenspergerová považuje za veľmi pravdepodobné, že v Gal οἱ περιτεμνόμενοι odkazujú na prozelytov, ktorí stelesňovali prechod medzi dvoma „svetmi" a mohli vnímať istý tlak z oboch strán, keď nevyzývali adresátov, aby urobili jasné rozhodnutie podľa akceptovaných hraníc medzi Židmi a nežidmi[1]. Zmienka o Titovi ako paradigmatickom kresťanovi z pohanov je tu dôležitá pre identitu adresátov v Kristovi. Pavol si v 5,12 podľa autorky praje, aby sa „tí, ktorí vyvolávajú zmätok" oddelili od adresátov, čo by minimalizovalo ich vplyv a zmätky, ktoré spôsobovali Galaťanom. Doklady z LXX, Filóna a Jozefa ukazujú, že sloveso ἀποκόπτω mohlo označovať tak odstránenie častí tela, ako aj fyzické alebo mentálne oddelenie sa od niečoho; určite však nešlo o *terminus technicus* pre kastráciu, aj keď aj tú môže označovať. V Pavlovej formulácii je treba vidieť skôr želanie, aby sa jeho oponenti oddelili od spoločenstva, než sarkastické prianie, aby sa vykastrovali. Ak požadujú od Galaťanov, aby sa stali prozelytmi, tak anulujú pravdu o nastolení mesiášskeho veku aj pre pohanov. Požadujú totiž, že aby niekto mohol byť lojálny výlučne jednému Bohu, musí sa stať súčasťou židovského ľudu. Preto si Pavol želá, aby sa oddelili od nežidokresťanov v Galácii. Ich pole pôsobnosti bolo skôr bližšie Petrovmu a Jakubovmu, a nie v oblasti Pavlovho pôsobenia, do ktorej patrili aj galatské cirkvi ako ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν.

František Ábel: *Ζῆλος According to Paul: The Concept of ζῆλος in Galatians in the Context of Paul's Divine Vocation* (s. 195 – 220) analyzuje použitie termínu a konceptu ζῆλος na dvoch miestach v Liste Galaťanom. Pre správne pochopenie ζῆλος v Gal 4,12-20 je dôležitá fráza καλὸν δὲ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ (v. 18), ktorú v 20. storočí väčšina bádateľov interpretovala v zmysle Pavlovej „dobrej horlivosti" pre Galaťanov v protiklade ku „zlej horlivosti" galatských agitátorov (v. 17). Ábel sa prikláňa k názoru, ktorý ζῆλος vzťahuje k abstraktnému pojmu „dobra", t. j. ku všetkému, čo je skutočne dobré, a frázu na základe kontextu spája s Pavlovou predchádzajúcou návštevou v Galácii, keď bol nimi veľmi priaznivo prijatý napriek svojej chorobe. Týmto Pavol prevracia bežné použitie ζῆλος v helénskom svete, kde

[1] "From the non-Jewish perspective, they might be seen as underminig the stability of the civic order since they encourage the abandoning of the respective cult practices, whereas from the Jewish perspective, they could be seen as causing trouble with the civic authorities by destabilizing fragile balances of peaceful cohabitation." (185)

šlo o pozitívny charakterový rys zameraný na „dobré veci veľkej hodnoty“ (200). Galaťanov vyzýva na to, aby mali ζῆλος pre to, čo je pre väčšinu sveta bezcenné, ba až opovrhnutiahodné, pre skutočné hodnoty a cnosti, a tak správne odpovedali na evanjelium, ktorého obsahom je Božie konanie v ukrižovanom Mesiášovi, stelesňujúcom toto paradoxné „dobro“. Týmto Božím konaním začala eschatologická doba definitívneho naplnenia Božích prísľubov Izraelu, vykúpenia Izraela a nežidovských národov. Tie sa ako nežidia teraz stávajú súčasťou príbehu Izraela a jeho povolania, s ktorým je spojená jeho zvláštna rola v širších Božích zámeroch. Takéto redefinovanie židovskej identity vo svetle Kristovho evanjelia je teologickou motiváciou Pavlovho ζῆλος, ktorým sa usiluje priviesť svojich nežidovských konvertitov na správnu cestu evanjelia pri zachovaní ich identity. Keby sa stali prozelytmi, devalvovali by Božiu obeť v Mesiášovi Ježišovi. Gal 1,14 je súčasťou perikopy 1,11-16, v ktorej Pavol hovorí o svojom povolaní k apoštolskej službe medzi pohanmi. Pre Božie zjavenie došlo k zásadnému obratu v jeho živote a tým aj k presmerovaniu predmetu jeho ζῆλος z horlivosti za tradície predkov k tomu, čo je vo svetle Kristovho kríža skutočne dobré v rámci jeho misie. Pavlov ζῆλος ako jeho špecifický osobnostný rys charakterizujúci jeho emotívne správanie, jeho nasadenie získať niečo dobré, by ani v autobiografickej časti (1,11-24) nemal byť vnímaný celkom negatívne. V oboch obdobiach svojho života Pavol horlil pre Boha, pričom transformovanie jeho farizejského ζῆλος neznamenalo zanechanie jeho židovskej identity.

J. Brian Tucker: *Gentiles Identifying with Moses and Israel's Story in 1 Cor 10:1-13: Evaluating Aspects of the Wright-Hays Interpretive Framework* (s. 221 – 236) vyhodnocuje Wright-Haysov prístup, čo sa týka zmeny identity pohanov, ktorí uverili v Krista v kontexte 1Kor. Wright a Hays ich na základe 1Kor 10,1 („bratia; „naši otcovia“) a 12,2 („keď ste boli pohanmi“) považujú za súčasť redefinovaného Izraela, čo je iný spôsob opisu „Božej cirkvi“, ktorá podľa 10,32 predstavuje novú identitu vedľa Židov a Grékov. Tucker naproti tomu odkazuje na kontext celej Pavlovej ekleziológie, v rámci ktorej Židia zostávajú Židmi a pohania pohanmi (12,13). V 12,2 Pavol neneguje pohanskú identitu, ale skôr kritizuje to, čo niektorí robia vo svojej nevedomosti, že sa zapájajú do zbožnosti k svojim rodným bohom. Termín ἀδελφοί (10,1) označuje skôr Pavlovo chápanie vzťahu medzi ním a adresátmi, než to, že veriaci pohania sú teraz považovaní za Židov. Použitie „bratia“ je vhodné, pretože pohania v Kristovi sú ako pohania súčasťou Abrahámovej rodiny cez Krista. Nežidia v Kristovi uctievajú jedného Boha ako nežidia, a nie ako redefinovaný Izrael; inak by totiž Boh zostal len Bohom Izraela a nie Bohom všetkých národov. V rámci 10. kapitoly predstavuje fráza „Izrael podľa tela“ (1Kor 10,18) spôsob, akým Pavol odlišuje pohanských poslucháčov od historického Izraela. Izrael označuje Pavlovo príbuzenstvo podľa tela tých, pre ktorých pokračuje zmluva aj požehnania

a pohania sa budú radovať spolu s ním. Tucker ponúka štyri „interpretačné zlepšenia“, ktoré formujú nový, po Wright-Haysovský rámec: 1. Rozlíšenie Židia a nežidia je pre Pavla v 1Kor nosné, preto je nepravdepodobné, že by použil „naši otcovia“ pre začlenenie veriacich pohanov do Izraelovej zmluvnej identity a zároveň by túto zmluvnú identitu Židov a židokresťanov rušil v prospech tretej identity. 2. Pavol alúzie v 10,1-13 vzťahuje primárne na spoločnú skúsenosť veriacich pohanov s Izraelitami, pokiaľ ide o pokušenie pokračovať v uctievaní provinčných božstiev. Neusiluje sa pohanom v Kristovi ako novému Izraelu pripísať novú etnickú identitu. Z dôvodu podobnosti medzi Božou aktivitou k Izraelu na základe zmluvy a k obráteným pohanom na základe ich zjednotenia s Kristom môže byť varovanie spojené s generáciou na púšti predložené pohanom v Kristovi, „na ktorých prišiel koniec vekov“ (10,11). 3. Mojžiš ani v dobe, kedy Mesiáš už prišiel, nie je nadbytočný a môže slúžiť ako „dôležitý bod sociálnej identifikácie pre pohanských poslucháčov“ (228) zvlášť vo svojej typologickej funkcii (porov. 1Kor 10,6.11). 4. Ako Filón vykladá Ex 14,19-20 s odkazom na božský Logos, Pavol tiež vykladá tento text s odkazom na mesiášsku postavu. Preto jeho dodatok „tou skalou bol Kristus“ je pochopiteľný v rámci židovstva Druhého chrámu.

Joshua Garroway: *Second Corinthians 3 „within Judaism“* (s. 237 – 250) kriticky hodnotí názor P. B. Duffa, ktorý 2Kor 3,7-18 interpretuje ako kritiku Tóry, Židov alebo dokonca Mojžiša. Podľa Garrowaya tu ide skôr o obranu apoštolovho pôsobenia zameraného výlučne na pohanov v Korinte. Pavol podľa neho patrí medzi tých Židov s apokalyptickou orientáciou, ktorí zastávajú názor, že radikálne nový vek vyžaduje nové prehodnotenie Tóry. Vo vykupiteľskom darovaní Ducha nevidí ako jeho rivali dlho očakávanú príležitosť pre Židov (a pohanov) zachovávať dokonale zákony Starej zmluvy, ale príležitosť pre nich uvedomiť si pravý cieľ Starej zmluvy, ktorým je „nezahalená kontemplácia Pána požívaná členmi Božej, dlho očakávanej Novej zmluvy, a sloboda od tradícií minulosti“ (246). Týmto spôsobom Pavol ako Žid vnútri židovstva „sa pokúša dať zmysel akútnej mesiášskej realite tým, že mobilizuje židovské texty, židovské termíny a židovské idey“ (246).

Vcelku máme pred sebou jednoznačne vynikajúci publikačný počin zaštítený osobou prof. Ábela. Všetky príspevky sú veľmi starostlivo pripravené a mnohé z nich svojím spracovaním patria k tomu najlepšiemu, čo súčasná novozákonná biblistika ponúka v oblasti pavlovského bádania všeobecne. Ako akýsi *cantus firmus* v nich po obsahovej stránke rezonuje niekoľko základných tém, kľúčových pre zástancov perspektívy „Pavol vnútri židovstva“: Snaha ukázať a dokázať, že v rámci svojej misijnej činnosti a v kontexte svojej *ekleziológie* a *soteriológie* Pavol od veriacich obrátených z etnických pohanov nepožaduje, aby sa nejakým spôsobom identifikovali s etnickým židovstvom. Z hľadiska *dejinne-spásneho* mu to umožňuje postava Abraháma, cez ktorého „nad rámec“ predpisov mojžišovskej legislatívy

a pred nimi bolo Božie požehnanie prisľúbené aj tým, ktorí stoja mimo jeho rodovú líniu. Východiskom týchto Pavlových úvah je *eschatologicko-soteriologický* horizont, jeho presvedčenie o tom, že doba eschatologická už začala a prístup k spáse je otvorený pre všetkých bez výhrad a etnických obmedzení. Jeho nespochybniteľná istota o tomto je ukotvená *kristologicky*, v osobe Ježiša Krista, v ktorom Boh definitívne potvrdil svoj univerzálny spásny zámer. Samotná postava apoštola Pavla tu pred nami vystupuje ako jedinečná, mnohovrstevná osobnosť, ktorá neprestáva byť etnickým Židom, nakoniec ale zostáva nezaraditeľná do žiadnej známej kategórie židovstva obdobia Druhého chrámu, v rámci ktorého je však jedine vo svojom židovskom rozmere pochopiteľná.

Július Pavelčík
Katedra teologických věd
Teologická fakulta
Jihočeská Univerzita
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
Česká republika

STRENKOVÁ, Iveta: *Devastata è Ninive! Studio esegetico di Na 3,1-7 alla luce del suo contesto storico-letterario* (StBiSlSup 4), Bratislava: RKCMBF, 2020. 383 p. ISBN 978-80-223-5050-1.

Whenever a reviewer promises to review a book, he runs a kind of risk: he undertakes to read thoroughly the entire book, from the beginning to the end, at any cost, even if he normally would stop in the middle of it, maybe just because it is out of his research area, because it turns out to be of little interest for him, or similar. In the case of the present volume, I consider myself a lucky reviewer, since it was definitely an enriching pleasure for me to read the book.

The book's title 'Nineveh is laid waste!' is a quotation from Na 3:7, and it reveals its content: the destiny of Nineveh in Nahum. The subtitle then adds the concrete text to be analysed, and methodology: 'An exegetical study of Na 3:1-7 in the light of its historical-literary context'. However, the volume offers much more than what the subtitle says at first glance.

Firstly, the subtitle claims that the book focuses mainly on a single passage from the book of Nahum, which deals with the causes of the downfall of Nineveh, the last capital of the Neo-Assyrian empire, from the point of view of a prophetic writer. But the book is far from being a simple, albeit detailed and careful exegetical study of a single text. It uses its own specific approach ('in the light of its historical-literary context') that opens in front of the reader much broader horizons.

It is well known that the 'historical' context of the book is the fall of Nineveh under the pressure of the joint Babylonian and Median armies in the year 612 BC. This context must be given its due space in any study on Nahum, and the present volume is not an exception. However, as Strenková clearly states, the historical context of the book is not only the actual downfall of Nineveh in 612 BC, but rather the rise and fall of the whole Neo-Assyrian empire, embodied in its last capital city. Therefore, not the year 612, but the last two centuries of the Neo-Assyrian empire are constantly taken into consideration.

While the importance of the historical context for interpreting Nahum is generally acknowledged, it is the 'literary context' which is the real contribution of this volume. The book of Nahum is a literary-theological response to historical events of the 8th and 7th centuries BC, but it is not the only one. There are also Assyrian sources as well that evaluate the same historical situation, although from an opposite perspective, and this literary material offers itself for a comparative analysis. In the author's view, the Assyrian texts could help us understand Nahum's words about the nature of Nineveh, its rise, nature and downfall. Thus, Strenková focuses on Na 3:1-7 as a sample text from the book of Nahum that presents the reasons of the fall of Nineveh, and analyses it against the background of the Assyrian literary evaluation of the same events and situation.

The study is articulated into five major chapters. The first chapter contains description of the historical background as such. Since – for Nahum – the Assyrian empire and its policy is embodied in its capital, due space is devoted to the history of Assyrian capitals with particular emphasis on the building activities connected with these cities. At the end, some space is given to why the Neo-Assyrian empire fell so rapidly after reaching its peak, which is the main theme of Na 3:1-7.

The second and third chapters are dedicated to exegesis of Na 3:1-7; the former deals with Na 3:1-3, the invective against Nineveh, while the latter analyses Na 3:4-7, the causes of the fall and punishment thereof. Since the terms used by Nahum are descriptive and seem somewhat vague and abstract, Strenková analyses every single word and expression trying to understand the reality that lies behind the text and is being hinted at. She opts for the intertextual approach and seeks for similar terms and expressions elsewhere in the Old Testament; after a careful analysis she manages to figure out a much more concrete reality the prophet has in mind. This approach proves to be suitable because Nahum (at least in 3:1-7) resorts to a lot of imagery, topoi, and metaphors that are not unique to him, but are shared with other Old Testament authors. Strenková shows that such 'abstract' and metaphorical expressions are not so abstract in the end as might seem at first glance.

The overall picture of Nineveh (i.e., of the entire Assyrian empire) is twofold: a city/empire that fascinates and attracts the whole world, including its enemies, and

a cruel and voracious empire that smashes, destroys, robs, and leaves behind nothing but sorrow and death.

Having analysed Nahum's text, in the following (fourth) chapter Strenková shifts her attention to the Assyrian textual material. The answer she looks for is how Assyria understood and portrayed its own rise to power and how it saw the same realities described by Nahum: violence, victory, wealth, enemies and subjects, etc. With the corpus of Assyrian texts being rather large, Strenková chose two annalistic texts: Shalmaneser III's Black Obelisk, and Ashurbanipal's Prisma A.

The first of the texts was erected in the year 825 BC, at the beginning of the rise to power of the Neo-Assyrian empire, and at the same time of the first contact between Assyria and Judah. The other text was composed in the year 643 BC, in the period when the Neo-Assyrian power had reached its peak, and quite close to Nahum. The texts are separated by nearly two centuries, which makes it possible to even observe the internal development within the same Assyrian literary tradition.

The author then goes on to analyse recurrent literary motifs in the Assyrian texts, and how they are used and developed. These motifs are: the conquests and destructions; sieges; battles in the open field; voluntary submissions; enemies; spoils of war; and finally religious motifs and divination. Firstly, the author states that a clear elaboration and gradual enrichment of these motifs can be observed from Shalmaneser's times to Ashurbanipal's; secondly, all these motifs have their counterparts in Nahum's presentation of Assyrian policy. The presence of the last motif, the religious elements and divination, is to be highlighted here since it seems to be hinted at by Nahum ('mistress of sorceries' 3:4), and in fact is present even in Assyrian annals.

The fifth chapter summarises and evaluates the results of the study. It covers three themes, the first of them being devoted to political, economic and military violence. It stresses that the Assyrian empire, trying to squeeze out as much as it could from the defeated and subjected nations, used both violent and 'peaceful' (i.e., not directly violent) tools, like persuasion or treaties, creating a 'pax assyriaca'. These motifs are present in both Assyrian and biblical texts; however, while these 'tools' are an occasion for celebration for the one, they are a motif of accusation for the other. The second theme is divination and faith in God of history. Both kinds of texts, Assyrian and biblical, interpret the events as theologically grounded: when an Assyrian king goes to war, it's for the sake of his god who has been offended by the enemy, and he is to punish the rebels; and the king always consults his god via divinatory techniques. Nahum as well speaks of a God, the Lord of all history who leads human events, but while the Assyrian party often resorts to divinatory techniques, for the Old Testament prophet these are synonymous with idolatry and manipulation of God and are strictly forbidden. The third and last theme is the

judgment and punishment. Both parties talk about their god punishing his enemies, and engaging in violence. Nahum's book is written from the perspective of a weak subjugated nation that suffers the violence of the oppressor. Nahum has faith in a God that does not let the evil go unpunished, and the historical events witness to that. However, no violence in the world can excuse another violence; it is in this sense that Strenková reads the words of Na 3:7 'From where shall I seek comforters for you', which is an exhortation to a proper response to the spectacle of a defeated enemy, a response that breaks the chain of hatred and violence.

As a whole, the volume presents to the reader a fresh look at a 'strange' Old Testament book.

One of the most important contributions of the volume is the realisation that Nahum is not the only text that tries to understand the Assyrian hegemony theologically, but that there exist its extrabiblical counterparts. In this way, something like an 'ideological battle' opens in front of the reader. To what extent is Nahum's theology answering Assyrian theological proclamations and interpretations? Be it as it may, the volume shows that Nahum's words fit well in the 'historical-literary' context, in that they fit in the general milieu of Nahum's time, shared by Assyria and its (subjugated) enemies, though, of course, from two different angles.

The author openly admits the theological character of Nahum in that it does not simply sing victory and bloody vengeance over a (finally!) defeated enemy, but rather reflects on and tries to understand the course of history and the hidden reasons for its events. She does so by focusing on Na 3:1-7, but at the same time extending her view and including other verses of Nahum. And still more, dealing with these themes, the volume sheds light on the entire book of Nahum and offers a good interpretive background for it.

Therefore, the author can say that Nahum is a deeply theological book, not just a short prophetic book full of hatred and thirst for vengeance, devoid of any real theology. The book offers its reader a theological perspective that is much larger and broader than a bloody depiction of a siege and conquest of a city, because it comprises in its view several centuries of experience with a haughty, cruel and at the same time fascinating enemy.

The methodology chosen by the author is used for analysing seven verses of Nahum in the context of their 'counterpart' in Neo-Assyrian annals, and this is carried out well. But at the same time, the volume is pregnant with other questions. While Strenková is following her path through the study, other questions spontaneously arise: what would happen if other Assyrian text were taken into consideration? What if other parts of Nahum were used? What if other intertextual witnesses were analysed? Especially in this area the questions multiply, for instance: Nahum uses the motif of violence against a woman for describing the destiny of

a city. This motif is a common Old Testament topos and calls for a deeper analysis – something that definitely goes beyond Strenková's study. Something similar could be said about the term 'prostitute' as used in religious and especially political context, etc. And the questions continue: Could other texts be analysed in this way? Nahum is not the only Old Testament text that deals with the 'Assyrian crisis'; there are other prophetic texts, like Isaiah, Micah, Zephaniah and others. What light does this study shed on them? How can this study contribute to understanding the way how those books and texts perceive and present the Assyrian homogeny, so fascinating and terrifying at the same time? In other words, Strenková's study is in its results and methodology an incentive for further studies in various areas and directions, which is sign of a good book worthy of reading.

The present volume is based on a dissertation thesis that Iveta Strenková defended in 2012 at the Pontifical Gregorian University in Rome. It is a kind of a pity that the book had to wait for its publication for 8 long years. We should be thankful to Studia Biblica Slovaca – Supplementum series for its publication 'at least' now.

Adam Mackerle
Faculty of Theology
University of South Bohemia
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
Czech Republic

Laureáti Ceny Jozefa Búdu za roky 2019 – 2020

Keďže sme v súčasných covidových časoch zvyknutí na aktivity „na diaľku“, virtuálnym spôsobom sa uskutočnilo aj ostatné vyhlásenie Ceny Jozefa Búdu (CJB)[1]. Konalo sa v Nedeľu Božieho slova 24. januára 2021 a pre verejnosť bolo otvorené na platforme Zoom. Zúčastnilo sa na ňom približne tridsať účastníkov.

Cenu udeľuje redakčná rada nášho vedeckého periodika *Studia Biblica Slovaca*. Tento rok bola udelená po piatykrát[2]. Redakčnú radu prezentoval šéfredaktor periodika Blažej Štrba. Virtuálne podujatie viedol autor tejto správy. Zámerom udeľovania ceny je morálne uznanie a popularizácia vedeckej práce slovenských vedcov v oblasti biblickej exegézy, teológie a lingvistiky na Slovensku i v zahraničí. Redakčná rada vybrala zo sedemnástich navrhovaných kandidátov za laureáta CJB za obdobie 2019 – 2020 Dr. Juraja Feníka, PhD a po prvý raz sa rada rozhodla udeliť CJB *in memoriam,* a to prof. ThDr. Jozefovi Heribanovi, SDB, Dr. h. c. Dôvodom udelenia ceny *in memoriam* bolo 1 600 rokov od úmrtia sv. Hieronyma a na dané výročie nadväzujúci Rok Božieho slova, ktorý sa slávil na národnej úrovni z podnetu Konferencie biskupov Slovenska od 1. decembra 2019 do 30. septembra 2020.

Uvádzam krátke profily oboch laureátov. Juraj Feník (1976) je od júna 2003 kňazom Košickej arcidiecézy. Študoval teológiu v Košiciach a teológiu a biblické vedy na The Catholic University of America (Washington, DC), kde v roku 2007

[1] Kňaz Jozef Búda, rodák z Nemeckej, bol významnou osobnosťou slovenskej biblistiky. V r. 1933 promoval za doktora teológie na UK v Prahe. V r. 1942 bol vymenovaný na RKCMBF v Bratislave za profesora biblických vied, kde zastával v rokoch 1946 – 1948 aj funkciu dekana. Jeho plodné vedecko-pedagogické pôsobenie prerušil násilný administratívny zásah komunistického režimu a obdobie rokov 1950 – 1954 strávil vo väzení. Do roku 1961 pôsobil v civilnom zamestnaní. V roku 1968 sa vracia na bohosloveckú fakultu, kde ako profesor prednášal Starý zákon. Bádateľsky sa zameriaval najmä na Knihu proroka Izaiáša. Publikoval doma aj v zahraničí. U nás ho preslávila štúdia *Evanjelium Starého zákona*, Trnava: SVV, 1942. Zomrel v roku 1994 v Báči.

[2] Doterajšími laureátmi CJB sú prof. SSLic. Peter Dubovský, SJ, ThD. (2011 – 2012), doc. SSD. Blažej Štrba, PhD. (2013 – 2014), Mgr. Helena Panczová, PhD. (2015 – 2016) a doc. SSLic. Ing. Jozef Jančovič, PhD. (2017 – 2018).

zavŕšil štúdiá doktorátom z biblických vied. Od roku 2008 pôsobí na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity v Košiciach, kde prednáša Nový zákon a biblickú gréčtinu. Prednášal aj na Gréckokatolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove a v Kňazskom seminári a Teologickom inštitúte v Rige (Lotyšsko). Od roku 2016 pracuje ako samostatný vedecký pracovník Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV v Bratislave a zároveň je aktívny v košickom Centre pre štúdium biblického a blízkovýchodného sveta. Je obľúbeným prednášateľom a angažuje sa v biblickom apoštoláte v Košickej arcidiecéze a v rámci permanentnej formácie rehoľných komunít. Je členom *The Catholic Biblical Association of America* a členom redakčných rád vedeckých časopisov *Studia Biblica Slovaca* a *Verba Theologica*. Vedecky sa zameriava na Evanjeliá podľa Lukáša a Jána a najmä na Pavlove listy. Významným spôsobom sa podieľal na tvorbe najnovších prekladov Jánovho (2019) a Lukášovho evanjelia (2020) v SAV. Okrem domácich periodík publikuje v prestížnych zahraničných časopisoch. Jeho publikačná činnosť len za uvedené roky 2019 – 20 zahŕňa tituly: Christ as Ruler in Col 1,15-20?, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 95/1 (2019) 39-62; Children as Gift in the Gospel of Luke, *Neotestamentica* 53/1 (2019) 79-100; Construction Imagery in Colossians, *Biblica* 100/2 (2019) 229-248; The Reign of Christ in Colossians: A Reassessment, *Catholic Biblical Quarterly* 81/3 (2019). Okrem toho v roku 2014 vydal v Brne vedeckú monografiu Given to the Church: An Exegetical Analysis of Christology and Anthropology in Eph 1:20-23 and 2:5-6 a v roku 2015 štúdiu Annunciations to Mary in Luke 1–2, *Biblica* 96/4 (2015). Aktuálne prebieha jeho habilitačné konanie na Teologickej fakulte TU.

Kňaz a salezián Jozef Heriban, SDB sa narodil v r. 1925 v Šelpiciach pri Trnave. Po štúdiách na PBI v Ríme vyučoval Sväté písmo v rokoch 1957 – 1967 v saleziánskom teologickom študentáte v Japonskom Chōfu a v rokoch 1968 – 1976 pôsobil ako docent exegézy Nového zákona na Teologickej fakulte na Univerzite Sophia (Jōchi Daigaku) v Tokiu. V roku 1976 sa don Heriban vrátil do Talianska a na Pápežskej saleziánskej univerzite v Ríme sa venoval štúdiu apoštolských listov Nového zákona. Významným plodom jeho vedeckej špecializácie bola dizertácia o kristologickom hymne v Liste Filipanom (2,6-11) s titulom: *Retto fronein e kenósis. Studio esegetico su Fil 2.1-5.6-11*, Roma: LAS, 1983. V 1979 začal don Heriban prednášať na Pápežskej saleziánskej univerzite exegézu Pavlových a apoštolských listov a tiež novozákonnú gréčtinu. Don Heriban zomrel v r. 2009 v Ríme a je pochovaný v rodných Šelpiciach. Za rehoľu saleziánov sa vyhlásenia CJB zúčastnil a účastníkom sa prihovoril provinciál saleziánov Peter Timko, SDB.

Udelením CJB in memoriam prof. Jozefovi Heribanovi chce časť slovenskej biblickej obce vzdať hold jeho osobnosti a dielu. Slovenská biblická veda mu vďačí za početné vedecké cudzojazyčné a slovenské publikácie a za aktívnu zahraničnú

prednáškovú činnosť. Slovenskú biblickú vedu reálne pozdvihol na medzinárodnú úroveň. Významným prínosom prof. Heribana pre biblické vedy je *Príručný lexikón biblických vied*, 1992, ktorý bol preložený i do taliančiny s titulom *Dizionario terminologico-concettuale di scienze bibliche e ausiliarie.* Roma: LAS, 2005 a taktiež úvody k biblickým knihám, ktoré pripravil pre jednozväzkové vydanie katolíckeho prekladu Sväté písmo Starého a Nového zákona z roku 1995.

Jozef Jančovič
Rímskokatolícka Cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Kapitulská 26
814 58 Bratislava

Za Jozefom Leščinským (16. 12. 1955 – 21. 3. 2021)

> Vždy som sa pokúšal na rozličných miestach môjho života tak trocha netradične hovoriť o kresťanstve... Lebo kresťanstvo je pre mňa všeľudský kultúrny faktor, ktorý zahŕňa v sebe veľa vecí... Kresťanstvo je totiž historická udalosť, keď sa Slovo telom stalo a Boh sa stal človekom.[1]

Týmito a podobnými slovami, obdarovaný charizmou reči a písaného slova, sa prihováral Jozef Leščinský rôznorodým slovenským poslucháčom, a to nielen v chrámoch východného Slovenska, ale aj v zadymených kaviarňach či univerzitných posluchárňach, aby, ako vravieval, „urobil z tradičného slovenského kresťana premýšľajúceho a hlboko kultúrneho veriaceho človeka“.

Obľúbenými prostriedkami, ktoré pri tom využíval, boli Biblia a literatúra. Vyznal sa v nich a vedel nimi majstrovsky „žonglovať“. Biblické state zaujímavo interpretoval voľnými citátmi a naráciami z literárnej klasiky. Často spomínal G. K. Chestertona, V. Huga, Ch. Péguyiho a mnohých iných. S velikánmi svetovej spisby vstupoval do kritického dialógu aj za pomoci Písma. K Biblii a literatúre mal blízko od detstva, ako aj v období kňazského a pedagogického účinkovania i v posledných dňoch života.

Jozef Leščinský sa narodil v roku 1955, pochádzal z obce Chmiňany pri Prešove. Za kňaza bol vysvätený v roku 1981 za Rožňavskú diecézu. V rokoch 1990 – 1993 absolvoval licenciátske štúdium biblickej teológie na Pápežskej Gregorovej

[1] LEŠČINSKÝ, Jozef: Súčasné kresťanstvo – medzi rutinou a prebudením, *Verbum* (1/2008), 1-4.

univerzite v Ríme. Bol jedným z prvých absolventov postgraduálneho teologického štúdia v Ríme, ktorý sa vrátil na Slovensko po páde socializmu, aby začal prednášať biblické disciplíny najprv v obnovenom Kňazskom seminári a na Teologickom inštitúte v Spišskej Kapitule a neskôr v Košiciach. Učebnice vydané Kňazským seminárom sv. Karola Boromejského *Proroci Izraela: Úvod do literatúry a spirituality biblických prorokov* (2007) a *Múdrosť v Izraeli* (2008) sú v printovej podobe spracovanými prednáškami s interdisciplinárnym presahom do filozofie, politiky, literatúry a umenia, ktorými nadchol pre štúdium biblických vied viacerých svojich študentov.

V rokoch 1996 – 1999 viedol Katolícke biblické dielo vo Svite. Popularizácia Svätého písma mu bola blízka. Od návratu z Ríma zrealizoval po Slovensku viacero pozvaných prednášok, vystúpení na rôznych fórach, na ktorých popularizoval biblickú kultúru. Priestorom na šírenie biblického posolstva bol i časopis pre kresťanskú kultúru Verbum, ktorého bol šéfredaktorom do roku 2015, ako aj obľúbená a viackrát vydaná zbierka esejí pod názvom *Perlový náhrdelník* (prvé vydanie v roku 2001). Pri príležitosti 60. výročia založenia vydavateľstva a časopisu Verbum napísal, „aby sme vždy rozpoznali Božie pôsobenie v dejinách, ako to robievali starozákonní proroci, a to aj mimo hraníc Cirkvi“[2].

V roku 2004 publikoval svoju dizertačnú prácu *Dynamická antropológia Biblie* a habilitačnú prácu *Rút*, obhájené na Katolíckej univerzite v Ružomberku. Obidve práce majú spoločnú črtu antropologického optimizmu, vlastnú aj charakteru jeho osobnosti. Za profesora bol menovaný v roku 2010 a až do dôchodku prednášal na Pedagogickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku. Medzi jeho najvýznamnejšie dielo patrí takmer 500-stranová publikácia *Hermeneutika: Krátky náčrt dejín interpretácie* (2013). V jej úvode sa vyjadril, že

> nemá iný cieľ, než panoramatickým spôsobom nahliadnuť na spôsoby, akými sa v dejinách myslenia pristupovalo k výkladu slova v nespočetných náboženských, filozofických a literárnych textoch, k špecifikácii ich zmyslu a k interpretácii myslenia a života vôbec.[3]

Na konci Roka Božieho slova, dňa 30. 9. 2020, bol na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku, kde bol aj vedúcim Katedry histórie a biblických vied, na návrh Centra pre štúdium biblického a blízkovýchodného sveta v Košiciach ocenený pamätnou medailou. Udialo sa to počas medzinárodnej vedeckej konferencie pod názvom *Otváral nám Písma*. Tieto slova emauzských učeníkov

[2] LEŠČINSKÝ, Jozef: Šesťdesiat rokov od založenia Verbumu – vydavateľstva a časopisu pre kresťanskú kultúru, *Verbum* (2006/6), 9.

[3] LEŠČINSKÝ, Jozef: *Hermeneutika. Krátky náčrt dejín interpretácie*, Ružomberok: VERBUM – Vydavateľstvo KU, 2013, 9.

(porov. Lk 24,32) dobre vystihujú aj vďačnosť mnohých ľudí, ktorým prof. Jozef Leščinský s nadšením *otváral Písma*.

Róbert Lapko
Teologická fakulta v Košiciach
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hlavná 79/89
040 01 Košice

Analytická bibliografia ku Knihe Deuteronómium

Analytická bibliografia ku Knihe Deuteronómium (AnaBiDeut) je výsledkom dlhoročného spracovávania informácií o odborných štúdiách ku Knihe Deuteronómium. Tvorcami analytickej bibliografie sú svetoznámi odborníci na Knihu Deuteronómium, prof. Norbert Lohfink, SJ a prof. Georg Braulik, OSB. Databáza je od marca 2021 voľne prístupná na internete prostredníctvom adresy: www.anabideut.biblica.sk/.

Samotné štatistické údaje naznačujú, že tu ide o monumentálne dielo. AnaBiDeut v čase jej uzavretia v októbri 2019 obsahovala 15 353 spracovaných vedeckých publikácií od 6715 autorov.

AnaBiDeut umožňuje rýchle hľadanie a exportovanie názvov výskumných štúdií o Knihe Deuteronómium. Okrem názvov publikácií databáza poskytuje aj nasledujúce údaje:

- biblické miesta súvisiace s názvom štúdie,
- kľúčové slová, ktoré štúdia spracováva,
- informácie o literárnom žánri štúdie (napr. komentár), o metóde (napr. textová kritika), o spracovávanej oblasti (napr. deuteronomické historické dielo).

AnaBiDeut umožňuje nájsť nielen názvy publikácií s uvedenými informáciami, ale aj hľadanie v opačnom procese. Vyhľadáva publikácie, vychádzajúc z biblických miest či zo spomenutých kategórií. Výsledky hľadania sa dajú zoradiť do zoznamu, tento exportovať a uložiť vo vlastnom počítači. Prirodzene je možné aj jednoduché hľadanie v prípade, že je známa iba časť názvu či len meno autora, alebo iba biblické miesto záujmu štúdia.

V enormnom počte zverejnených nových štúdií v posledných desaťročiach umožňuje AnaBiDeut rýchlu orientáciu a selekciu informácií nepostrádateľných pre

vedeckú činnosť. Šetrí čas a sily hlavne na začiatku vedeckého výskumu. Databáza obsahuje informácie do r. 2018.

Miroslav Varšo
Spoločenskovedný ústav CSPV SAV
Karpatská 5
040 01 Košice