

Contents

Treaties

Miroslav HOŠŤOVECKÝ

The Interpretation of the Term “Azazel” in the Scapegoat Ritual of Lev 16 and Its Later Reception 155-179

Bernard GOSSE

The Administration of the Postexilic Sanctuary in the Line of the Chronicles Traditions, the Governor, the Priest, and Cyrus, and the Charismatic Contestation 180-195

Mykhaylyna KEUSKOVÁ

The Portrayal of Gad in 1 Chr 21 196-214

Martina KORYTIAKOVÁ

The Semi-Figurative Meaning of σκάνδαλα in Jdt 5:1: An Interpretation from the Perspective of an Ancient Warfare Defence 215-235

Pavel PRIHATNÝ

Poem on Endeavour for Wisdom (Sir 6:18-37): Semantic and Poetic Analysis 236-265

František ÁBEL

Elijah in the Message of Paul the Apostle: Typology of the Elijah Figure in Paul’s Missionary Zeal for the Gospel 266-295

Reflections

Georg BRAULIK

To Love the Stranger: About the Commandment in Deuteronomy 10:19 .. 296-304

Abstracts and Reviews 305-317

Communications and References 318



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

Ročník XIII (2021), číslo 2

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

Redakčná rada/Editorial board:

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

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

Na recenzovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Obálka: Karol Hájiček

Na prípravu publikácie sa podieľali: Dionisio Candido, Petr Chalupa a Zuzana Očkajáková.

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

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

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, 12/2021
Vychádza dvakrát do roka.
Cena: 6 €

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

Obsah

Štúdie

Miroslav HOŠŤOVECKÝ

Interpretácia výrazu Azazel v obrade vyhnanca v Lv 16
a jeho neskoršia recepcia 155-179

Bernard GOSSE

Správa poexilovej svätyne v línii tradícií Kroník, správca, kňaz,
Kýros a charizmatická rozprava 180-195

Mykhaylyna KEUSKOVÁ

Prorok Gád vo svetle 1Kr 2 196-214

Martina KORYTIAKOVÁ

Polometaforický význam σκάνδαλα v Jdt 5,1. Interpretácia
z pohľadu starovekej vojnovnej defenzívy 215-235

Pavel PRIHATNÝ

Poéma o úsilí o nadobudnutie múdrosti (Sir 6,18-37). Sémantická
a poetická analýza 236-265

František ÁBEL

Elijáš vo zvesti apoštola Pavla. Typológia Elijásovej osoby
v kontexte Pavlovej misionárskej horlivosti za Evanjelium 266-295

Reflexie

Georg BRAULIK

Milovať cudzinca. O prikázani v Knihe Deuteronomium 10,19 296-304

Abstrakty a recenzie 305-317

Správy a oznamy 318

Interpretácia výrazu Azazel v obrade vyhnanja capa v Lv 16 a jeho neskoršia recepcia

Miroslav Hostovecký

Úvod

Deň zmierenia (יום כפר) je dôležitý kajúci sviatok židovského liturgického roka slávený desiateho tišri (koniec septembra/začiatok októbra). Tento deň bol charakteristický osobitnými obetami a obradmi na pripomenutie hriechov Izraela. Predpisy pre túto slávnosť sú dané Mojžišovi od Boha a opísané najmä v Lv 16, ale aj, hoci kratšie, v Lv 23,27-32 a Nm 29,7-11. Pre úplnosť treba spomenúť aj ďalšie texty menšieho významu, menovite Lv 25,9 a Ex 30,10.

Levitikus 16 obsahuje problematický výraz אָזָזַל („Azazel“; porov. Lv 16,8.10.26) v kontexte predpisov tzv. obradu vyhnanja capa (vv. 7-10.20-22.26). Vložením rúk „uvalí“¹ Áron na capa hriechy ľudu, pričom ich vyzná určenou formulou. Cap je potom za sprievodu vybranej osoby vyvedený do púšte.

Význam výrazu אָזָזַל, ktorý sa v Starom zákone vyskytuje len štyrikrát, a to vždy iba v Lv 16 (vv. 8.10.10.26), je stále predmetom debát a medzi biblistami nie je v tejto záležitosti zhoda. Ťažkosti sú spôsobené najmä spôsobom, akým je tento hebrejský výraz preložený v LXX. Odlišnosti však nachádzame aj v iných textových verziách, čo so sebou následne prináša aj odlišné výklady predmetného výrazu, ako aj samotného obradu vyhnanja capa.

V príspevku budeme študovať výraz Azazel i samotný obrad vyhnanja capa v kontexte obradov Dňa zmierenia v Lv 16 a jeho neskoršiu recepciu v postbiblických a mimobiblických prameňoch, ako aj v niektorých dielach kresťanských autorov prvých storočí. Na základe argumentácie viacerých autorov predstavíme jeho možnú interpretáciu.

¹ Výraz použitý v Slovenskom ekumenickom preklade, Lv 16,21.

1 Výraz Azazel v obrade vyhnaní capy v Lv 16

Pre vstup do problematiky sa najskôr stručne pozrime na samotný obrad vyhnaní capy. Verše, ktoré o ňom hovoria, nenasledujú po sebe, ale objavujú sa postupne v rámci Božích inštrukcií Mojžišovi. Ak vezmeme do úvahy obsah jednotlivých veršov, ako aj výskyt výrazu **עזאזל**, môžeme vychádzať z textu Lv 16,5.7-10.20-22.26.

Okrem iných zvierat na obety prijme Áron od izraelskej pospolitosti dvoch capov „na obetu za hriech“ (**לְחַטָּאת**, v. 5; porov. Lv 9,3; 4,14; Nm 15,24). Z ďalšieho priebehu obradu vyplýva, že iba jeden z capov bude obetovaný, pričom druhý bude postavený „pred Pána“ (porov. Lv 16,10) a potom poslaný Azazelovi (porov. Lv 16,10.21). Výraz **חַטָּאת** je zvolený pravdepodobne pre vyznačenie funkcie prvého capy. Milgrom sa domnieva, že môže ísť o snahu kňazských autorov o integráciu pôvodne pohanského obradu do obetného systému Izraela².

Oba capy sú postavené „pred Pána“ (porov. Lv 16,10) pri vchode do stánku zjavenia a obrad pokračuje losovaním. Použitie slovesa **נָתַן** spolu s podstatným menom „lós“ nie je zvyčajné, takisto i plurál **גורלות**. Pravdepodobne sa nemyslí na hádzanie lósov, ale skôr sa poukazuje na činnosť, pri ktorej sa dva lósy kladú fyzicky na dve zvieratá pre ich rozlíšenie³. O tom svedčia aj moderní židovskí komentátori na základe *Mišny*: dva capy boli postavené pred veľkňaza, jeden po jeho pravici, druhý po ľavici. Do urny vložili dva disky s príslušným označením „pre PÁNA“ a „pre Azazela“. Veľkňaz vložil do urny obe ruky súčasne a následne vytiahol jeden disk pravou a druhý ľavou rukou a položil ich na hlavy zvierat. Bolo považované za priaznivé znamenie, ak disk „pre PÁNA“ skončil v jeho pravej ruke (porov. m. Yoma 4,1)⁴. Taktiež vo v. 9 „Áron prinesie capy, na ktorého padol lós pre Pána“.

Pokiaľ ide o výraz Azazel, tento je tradične chápaný ako vlastné meno bližšie neurčenej entity⁵, o čom by svedčilo aj veľké začiatkové písmeno

² Porov. MILGROM, *Leviticus*, 1018.

³ Podstatné meno **גורל** „lós“ sa nachádza aj v Joz 18,11 a 19,10, kde však nadobúda význam „ťahat' lós“. V našom texte je viazané s predložkou **על**. Sloveso **עלה** spojené s touto predložkou vo všeobecnosti nadobúda význam „klásť na“ (porov. BDB, 5927; porov. Nm 19,2); porov. PAXIMADI, *Levitico*, 204-205.

⁴ Porov. BLACKMAN, *Mishnayoth*, 288-289, BAMBERGER, *The Torah*, 165.

⁵ Pozri ďalej: 2.6 Azazel ako vlastné meno.

v najrozličnejších prekladoch. Azazel je postavený do opozície voči PÁNOVI. Tomuto chápaniu však nezodpovedá preklad LXX. Ako sa domnieva Wevers, prekladateľ o identite Azazela ako osobnej entity nevedel, avšak zo samotného rituálu vyplýva, že druhý cap bol vyhnaný do púšte. A tak situáciu rieši neologizmom ἀποπομπαίω, „poslanému“⁶ (porov. Lv 16,8 LXX). Aj Vulgáta (rovnako i Vetus Latina) prekladá tento problematický výraz analogicky k LXX ako *capro emissario*, teda ako všeobecné podstatné meno⁷. Ďalšiu textovú odlišnosť nachádzame v niekoľkých rukopisoch Samaritánskeho Pentateuchu: vo veršoch 8 a 10 je poradie písmen v slove לְעִזָּאזֵל zamenené, a tak sa objavuje zápis לְעִזָּאזֵל⁸. Takýto zápis nachádzame aj v niektorých kumránskych zvitkoch, ale tomuto problému sa ešte budeme venovať neskôr.

Druhý cap je postavený živý pred Pána „na zmierenie *pre neho*“ (עֲלֵיוֹ, Lv 16,10). Je problém určiť, na zmierenie *pre koho* slúži tento cap. Podstatné mená, na ktoré sa tento sufix tretej osoby môže vzťahovať, sú dve: PÁN alebo Azazel. LXX prekladá *hophal* דַּמַּעַי ako στήσει, a tým stavia do pozície subjektu Árona. V konečnom dôsledku sa tento sufix tretej osoby môže vzťahovať aj na Árona, avšak táto možnosť je vylúčená z kontextu, lebo sa píše, že hriechy Árona sú zmierené obetou býka (porov. v. 6)⁹. Zo zrejmých dôvodov môžeme vylúčiť aj PÁNA, pretože nemôžeme uvažovať o zmiernení v prospech Boha. Ostáva Azazel, a teda cap vyhnaný do púšte má slúžiť na zmierenie pre Azazela. Tejto možnosti sa budeme venovať neskôr.

Pokiaľ ide o druhého capa, nejde v pravom zmysle slova o obeť, pretože na ňom nie sú vykonané žiadne z obvyklých obetných praktík. Podľa Lv 16 nie je ani len zabitý. Je nepravdepodobné, že by tento cap slúžil ako zástupná obeť za Izrael, lebo cap nie je zabitý namiesto hriešnikov. Takáto zástupná obeť je prítomná skôr v ostatných obetovaných zvieratách¹⁰. V každom prípade tu stojíme pred ďalším problémom, ktorý je však kľúčový pre pochopenie celého obradu vyhnaného capa.

Cap je vyhnaný „Azazelovi do púšte“ (Lv 16,10). Sloveso v kmeni *piel* שלח má význam „poslať preč, zanechať, vypustiť“ bez možnosti návratu¹¹ (porov.

⁶ Porov. WEVERS, *Notes*, 244; LIDDELL – JONES – SCOTT – MCKENZIE, *Lexicon*, 213.

⁷ Porov. QUENTIN, *Biblia Sacra*, 414-417; SABATIER, *Biblorum sacrorum*, 244.

⁸ Porov. KENNICOTT, *Vetus Testamentum*, 237; HIMBAZA, *Leviticus*, 50.

⁹ Porov. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione*, 54.

¹⁰ Porov. PAXIMADI, *Levitico*, 205.

¹¹ Porov. BDB, 7971.

Lv 14,53; Gn 21,14). Chýbajúca spojka ו, ktorá by sa tu očakávala, naznačuje fakt, že toto slovo je predmetom predchádzajúceho slovesa כפר. To by znamenalo, že vyhnanie capy bola záverečná fáza rituálu očisťovania svätyne. Funkcia vyhnaného capy by však bola nahradená očistením svätostánku na zmierenie hriechov ľudu (porov. v. 21)¹². Preklad LXX v tomto bode zodpovedá MT, no grécka verzia je pozoruhodná vo zvyšnej časti: ὥστε ἀποστεῖλαι αὐτὸν εἰς τὴν ἀποπομπήν· ἀφήσει αὐτὸν εἰς τὴν ἔρημον, „a tak ho pošle na vyslanie. Pošle ho do púšte“. Deiana upozorňuje, že tomu by zodpovedal nasledovný hebrejský text: לשלח אתו לעזאזל וישלח אתו המדבר. Ak teda porovnáme grécky text s aktuálnym MT, tento sa zdá byť produktom kombinácie dvoch verzií obradu: v prvej verzii sa označuje ako destinácia vyhnaného capy Azazel, v druhej verzii je destináciou púšť. Tento fakt naberá na dôležitosť, ak vezmeme do úvahy, že vo vv. 21-22, kde sa opäť hovorí o destinácii vyhnaného capy, je vynechaný „Azazel“ a ostáva iba „púšť“. Verš 10 slúži najmä v gréckej verzii ako prechodný bod, v ktorom sa z osobnej entity stáva destináciou vyhnaného capy nejaké miesto¹³. Takáto interpretácia je prítomná v rabínskej tradícii¹⁴.

V každom prípade sa tu opäť stretávame s nečakaným prekladom v LXX. V MT sa objavujú súčasne לעזאזל i המדברה, a prekladateľ stojí pred problémom. Rieši ho prekladom לשלח אתו לעזאזל použitím ἀποπομπήν, no tým nasledujúce určenie המדברה vyznieva pomerne nezmyselne po εἰς τὴν ἀποπομπήν. Výsledkom je použitie nového slovesa, ktoré môže určovať fráza εἰς τὴν ἀποπομπήν, a následne sa použije ἀφήσει αὐτὸν, „pošle ho preč“¹⁵. Vulgáta vo v. 10 kompletne vynecháva výraz לעזאזל a destináciu capy „do púšte“ prekladá nečakane *in solitudine* namiesto *in desertum*, ako to robí aj LXX.

Aj vo v. 26 máme opäť problém s prekladom výrazu לעזאזל. LXX ho prekladá pasívnym prídavným τὸν διεσταλμένον εἰς ἄφειν, „oddelenému pre zmierenie“.

Púšť (מדבר) je pusté miesto, „zem soľnatá, neobývaná“ (Jer 17,6), ktorú nikto neobýva (porov. Jób 38,26). Teda zmyslom vyhnaní capy do púšte by bolo jeho vylúčenie z ľudského spoločenstva¹⁶. Podľa židovskej tradície destináciou capy v púšti bol útes známy ako *Bet Hadura* (alebo aj *Bet Chadudo*). Veľkňaz

¹² Porov. MILGROM, *Leviticus*, 1023-1024.

¹³ Porov. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione*, 54-55.

¹⁴ Porov. GOLDWURM, *Talmud Bavli*, Yom 67b.

¹⁵ Porov. WEVERS, *Notes*, 245.

¹⁶ Porov. MILGROM, *Leviticus*, 1045.

uviazal na hlavu capa karmínovočervenú šnúрку. Po ceste z Jeruzalema na toto miesto bolo pripravených desať stánkov, kde bola vždy capovi ponúknutá voda a potrava. Keď sprievodca s capom dorazil na určené miesto, rozdelil karmínovú šnúрку na dve časti: prvú uviazal capovi na roh a druhú na skalú. Potom zhodil zviera z útesu, a tak bolo usmrtené (porov. m. Yom 4,2; 6,6)¹⁷.

Vo v. 20 začína opis samotného obradu vyhnaného capa. Ide o capa, ktorý bol vo v. 10 určený ako cap „pre Azazela“ do púšte. Teraz je tento cap nazývaný jednoducho „živý“, pričom Azazel ako destinácia pre capa sa viac nespomína; znovu sa objaví až vo v. 26, keď sa spomína osoba sprevádzajúca zviera von z tábora.

Začiatok v. 20 zdôrazňuje fakt, že očisťovanie svätyne musí byť ukončené pred začatím obradu vyhnaného capa. Toto nariadenie je motivované tým, že všetky nečistoty svätostánku musia byť očistené krvou prv, ako by ich veľkňaz naložil na hlavu tohto živého capa¹⁸. Aj autor Chrámového zvitku z Kumránu predpisuje, aby bol celý obetný rituál očistných obiet ukončený, vrátane spálenia zvyškov obetovaných zvierat (porov. Lv 16,27), prv, ako by začal obrad vyhnaného capa¹⁹.

Nie je však jednoduché vysvetliť význam obradu vyslania capa v aktuálnej podobe zachytenej v Lv 16: ak už predchádzajúce obrady, teda obetovanie býčka a capa, eliminovali nečistotu a hriech, nie je celkom zrejmé, aké hriechy a previnenia má odniesť preč cap určený pre Azazela. Hypotézu, ktorú vo svojom komentári uvádza napr. Paximadi, že predchádzajúce obrady eliminovali iba hriechy neúmyselné a vyhnaný cap má niesť hriechy vedomé²⁰, pokladá Deiana za nereálnu, pretože Lv 4 s predpismi o eliminovaní nevedomých hriechov používa veľmi špecifický výraz: sú to hriechy spáchané בְּשִׁגְגָה, „z nevedomosti“ (porov. Lv 4,2.22.27). Tento výraz celkom absentuje v Lv 16, čo by poukazovalo na univerzálnosť obradu ohľadom všetkých hriechov²¹.

Áron položí obe ruky na hlavu capa. Text zdôrazňuje použitie oboch rúk, čo je kľúčom k pochopeniu funkcie vyhnaného capa. Nejde o klasickú obeť, pretože v tom prípade sa mala vkladať iba jedna ruka (porov. Lv 4,4.24.29). Obrad vkladania oboch rúk má, naopak, funkciu prenosu: vyznaním hriechov

¹⁷ Porov. BAMBERGER, *The Torah*, 172.

¹⁸ Porov. MILGROM, *Leviticus*, 1045.

¹⁹ Porov. YADIN, *The Temple Scroll*, 117-118.

²⁰ Porov. PAXIMADI, *Levítico*, 210.

²¹ Porov. DEIANA, *Levítico*, 170.

Izraela sú tieto prenesené na hlavu capa²², zatiaľ čo obrad vkladania jednej ruky indikuje obetný kontext privlastnenia obety obetujúcim alebo, inak povedané, identifikáciu obetujúceho s obetou²³. V Biblii nachádzame minimálne dva výskyty tohto rítu. Prvý v Lv 24,14 hovorí o vložení rúk svedkov rúhania na kameňovaného pred vykonaním trestu a druhý, neskorší rituál v Knihe proroka Daniela je v rozprávaní o Zuzane, kedy dvaja starci vložili obe ruky na jej hlavu (porov. Dan 13,34). V oboch prípadoch nie je prenášané nič. Toto vloženie rúk vysvetľuje Milgrom ako deklaráciu viny: tento človek je hoden smrti²⁴.

Vkladanie rúk Árona je sprevádzané vyznaním previnení a hriechov Izraela (v. 21), ktorého slová nemáme v Knihe Levitikus, ale spomína ho *Mišna* (m. Yoma 6,2)²⁵.

Následne je cap, naložený hriechmi ľudu, vyvedený do púšte (porov. Lv 16,22). Hoci úplný zmysel obradu vyhnania capa je stále pomerne nejasný, v kombinácii s rítom očistenia svätostánku (porov. vv. 11-19) je dostatočne zrejmy. Balentine vysvetľuje, že počas sviatku Dňa zmierenia izraelský ľud vyznáva skutočnosť, že jeho hriechy znečistili svätyňu, a týmto vyznaním sa obnovuje schopnosť svätyne sprostredkovať spojenie Božej prítomnosti a života Izraela, zrodené v momente stvorenia. Tiež chce ľud očistiť sám seba odstránením hriechu, ktorý narušuje jeho vzťah s Bohom, založený na Zmluve. Z tohto dôvodu je cap „pre Azazela“ vyhnaný do púšte, ktorá v rituálnom svete sviatku Dňa zmierenia symbolizuje vládu chaosu a neporiadku. V prvotnej liturgii stvorenia oddelil Boh svetlo od tmy, a tak stvoril svätý priestor, kde mohli ľudia uskutočňovať ich snahu byť správcami Božích zámerov so svetom. Teraz teda v novom akte stvorenia cez rituál požadovaný Bohom v istom zmysle Izrael znovu vytvára oddelenie svetla od tmy. Svetlo ho opäť oslobodzuje spod moci hriechu. A tak ako pri stvorení, aj pri liturgii Dňa zmierenia nie je chaos eliminovaný, no jeho schopnosť kontrolovať človeka môže byť limitovaná v rámci veľkého projektu poriadku celého stvorenstva. Môžeme teda povedať, že obrad vyhnania capa, ktorý je poslaný do púšte, v tejto perspektíve znovu

²² Porov. MILGROM, *Leviticus*, 1041.

²³ Porov. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione*, 73.

²⁴ Porov. MILGROM, *Leviticus*, 1041.

²⁵ BLACKMAN, *Mishnayoth*, 288-289, 300-301. V rámci tohto vyznania zaznelo jediný raz v roku aj nevysloviteľné Božie meno JHVH z úst veľkňaza, pričom si kňazi a veriaci na nádvorí chrámu kľakli na kolena a padali na tvár.

nastoluje hranice medzi poriadkom a chaosom, vymedzené pri stvorení. A tieto hranice teraz robia možným svätý život v prítomnosti svätého Boha²⁶.

Áron podľa Lv 16,21 capa „dá určenému mužovi vyvieť do púšte“. *Hapax legomenon* v Starom zákone עֵשֶׂת נָחָם nám nevypovedá veľa o povahe tejto osoby. Zvyčajne sa odvodzuje z hebrejského substantíva נָחָם („čas“) s významom „pripravený“²⁷, teda išlo by o nejakého „pripraveného muža“. Tento význam potvrdzuje aj LXX (ἀνθρώπου ἐτοίμου) a preklad Vetus Latina s Vulgátou (*paratum*)²⁸. Podľa neskoršej židovskej tradície išlo o vybraného kňaza, ktorý sprevádzal capa za účelom ubezpečiť sa, že sa nevráti (m. Yoma 6,3)²⁹.

Podľa niektorých autorov mohlo ísť o veľmi špecifickú osobu žijúcu na okraji spoločnosti, napr. prostitútku³⁰, otroka, nečistú osobu či niekoho malomocného.³¹ Na základe porovnania s podobnými rituálmi na zabezpečenie očistenia spoločenstva u Grékov, Chetitov či ďalších národov Blízkeho východu v prvom tisícročí pred Kr.³², mohlo ísť aj o kriminálnika, ktorý si takto mohol vyslúžiť oslobodenie od trestu za svoj zločin. Určená osoba v Lv 16,21 sa mohla vrátiť do tábora potom, čo si vyčistila šaty a absolvovala rituálny kúpeľ (porov. Lv 16,26). Keďže efektom rituálov Dňa zmierenia bolo eliminovanie všetkých hriechov Izraela, bol zbavený aj svojho hriechu³³.

2 Rôzne interpretácie výrazu Azazel

Napriek opisu a čiastočnému vysvetleniu obradu vyhnanie capa v rámci Dňa zmierenia ostáva tento rituál stále pomerne nejasný. Je to do veľkej miery aj pre rozličné zápisy výrazu Azazel v rôznych textových verziách. Ide o všeobecné pomenovanie, akým ho chápe LXX alebo Vulgáta, alebo o vlastné meno osobnej entity, ako ho chápajú rozličné moderné preklady a podľa všetkého aj MT? A išlo

²⁶ Porov. BALENTINE, *Levitico*, 166-167.

²⁷ Porov. BDB, 6261.

²⁸ Porov. QUENTIN, *Biblia Sacra*, 416; SABATIER, *Bibliorum sacrorum*, 245.

²⁹ Porov. BLACKMAN, *Mishnayoth*, 301.

³⁰ Porov. MALUL, עֵשֶׂת נָחָם, 440-441.

³¹ Porov. WESTBROOK – LEWIS, *Who Led the Scapegoat*, 421-422. Takéto osoby by boli ideálni kandidáti na danú úlohu, pretože boli zvyknutí žiť mimo spoločenstvo, často priamo na púšti, a tak nemusel riskovať pomerne nebezpečnú cestu niekto zo spoločenstva.

³² Porov. MALUL, עֵשֶׂת נָחָם, 439; WESTBROOK – LEWIS, *Who Led the Scapegoat*, 420-421. V týchto rituáloch sa používalo nejaké zviera, podobne ako v obrade Lv 16, no nositeľom hriechov mohla byť aj osoba samotná.

³³ Porov. WESTBROOK – LEWIS, *Who Led the Scapegoat*, 422.

by v tom prípade o meno božstva či démona alebo skôr o geografický termín? Názory biblistov sa v tomto líšia. Uvádzame prehľad najčastejších interpretácií tohto výrazu.

2.1 Azazel ako „vyhnaný cap“

Hebrejský výraz *אזאזל* môžeme interpretovať ako spojenie slov *ע*, „cap“ a *אזל* „ísť preč“. Zdá sa, že LXX prekladá výraz týmto spôsobom (*τῷ ἀποπομπαίῳ*, „tomu, čo ide preč, je vyslaný“)³⁴. Podobne prekladá aj Vulgáta (*caper emissarius*, „vyslaný cap“). Výraz *ἀποπομπαῖος* nás privádza k slovesu *πέμπω*, „posielam“, no je odvodené priamo od *πομπή*, „sprievod, doprevádzanie“ a od *πόμπος*, „sprievodca, ten, čo sprevádza“. Tento výraz nachádzame v gréckej literatúre vzťahnutý na antropické entity ako atribút pre *δαίμονες*. Je možné, že toto ovplyvnilo prekladateľov LXX³⁵.

V línii tejto interpretácie je i biblistami veľmi často používaný výraz „scapegoat“ („escape-goat“) v anglických prekladoch a komentároch Knihy Levitikus, ktorý sa po prvý raz objavuje v anglickom preklade Williama Tyndalea v 16. storočí³⁶. Tento preklad zdôrazňuje fakt, že tento cap nie je obetovaný, ale je to cap, ktorý uniká (angl. escapes) pred usmrtením ako obeť rituálu, na rozdiel od toho, ktorý je zabitý pri obete³⁷.

2.2 Azazel ako geografický termín

Už čiastočne spomenutá rabínska interpretácia chápe výraz *אזאזל* vo význame „tvrdý a drsný“ s odkazom na miesto, kde bol vyslaný druhý z dvojice capov. Táto idea je založená na výraze *אֶרֶץ גֹּזֵרָה* (Lv 16,22), „skalný zráz“, podľa Targumu Pseudojonatán a iných, a na jeho etymológii založenej na arabskom výraze, ktorý sa dá preložiť ako „drsná zem“³⁸.

S touto interpretáciou operuje Driver, podľa ktorého *אזאזל* znamená „členité skaly, zráz“. Svoj výklad zakladá na postbiblických prameňoch (*Mišna, Targum, Prvá kniha Henochova*), podľa ktorých je destináciou vyhnaného capa *בֵּית חֲדָוָד* („členité miesto“), lokalita dnes stotožňovaná s Bet Hadura, skalnatou

³⁴ Porov. BALENTINE, *Levitico*, 164.

³⁵ Porov. DEIANA, *Azazel*, 19-20.

³⁶ Porov. BALENTINE, *Day of Atonement*, 43.

³⁷ Porov. DOUGLAS, *The Go-Away Goat*, 121.

³⁸ Porov. MILGROM, *Leviticus*, 1020.

terasou v púšti asi 20 kilometrov na východ od Jeruzalema. V tomto prípade je vysvetlenie určenia jedného capu „pre PÁNA“ a druhého „na členité miesto“ (chápané ako *proprium*) jednoduché: prvý cap je obetovaný Pánovi a druhý je odprevadený do púšte na miesto zvané Azazel, kde umiera, pričom na sebe nesie viny Izraela³⁹.

2.3 Azazel ako „silný Boží“

Ďalšia rabínska interpretácia vidí vo výraze Azazel alúziu na potrestanie anjelov *Uzzu* a *Azaela*, ktorých mená sú etymologicky podobné tomuto výrazu⁴⁰. O týchto padnutých anjeloch sa ešte zmienime. Výraz Azazel by mohol byť odvodený z koreňa *זזע*, „byť silný“ a *לז*, „Boh“, a znamenal by „silný Boží“. Táto teória nachádza podporu aj v niekoľkých hexaplárnych fragmentoch gréckeho prekladu Aquila, kde je namiesto *ἀποπομπαῖος* (vv. 8.10) preklad *κεκραταιωμένον*, médiopasívne participium perfekta od *κραταιόω*, „posilňujem“, a teda „ten, ktorý je silný“⁴¹. Iné kódexy uvádzajú *κεκρατημένος*, médiopasívne participium perfekta od *κρατέω*, „som silný, vládnam“, ktoré však v médiopasíve nesie význam „mať v moci, ovládnuť“⁴². V tomto kontexte by bol Azazel niekým, kto bol porazený PÁNOM⁴³.

V takomto prípade by Azazel mohol byť identifikovaný s kanaánskym bohom Mot, ako navrhuje Tawil. V kňazských textoch Knihy Levitikus mohol byť tento pohanský boh umenšený na démona a jeho meno prešlo metatézou, aby sa zahalila jeho démonická či nadprirodzená povaha⁴⁴.

2.4 Azazel ako „úplné odstránenie“

Táto menej rozšírená interpretácia spočíva v teórii, že výraz *לזזע* je kontrakciou výrazu *לזלזע* a znamená „úplné odstránenie“, pričom má ísť o odvodeninu z aramejského koreňa *לזע*, „odstrániť“, intenzifikovanú duplikáciou

³⁹ Porov. DRIVER, *Three Technical Terms*, 97-98.

⁴⁰ GOLDWURM, *Talmud Bavli, Yom 67b*².

⁴¹ Porov. DEIANA, *Levitico*, 166. Zmienené fragmenty sú datované až do 7. – 14. storočia. Podobné vlastné meno sa nachádza v 2Krn 31,13 (עזזיהו); porov. PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 738.

⁴² Porov. PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 739.

⁴³ Je vhodné spomenúť aj svedectvo Pešity, ktorá uvádza na danom mieste teoforické meno zložené z výrazov „byť silný“ a „Boh“; Porov. DEIANA, *Azazel*, 17-20.

⁴⁴ Porov. TAWIL, *‘Azazel*, 58.

ל. Teda výraz **לזזעל** v Lv 16 by znamenal „pre úplné odstránenie (viny/hriechov)“⁴⁵.

Idea je jasná: počas obradov sviatku Dňa zmierenia sú odstránené všetky hriechy a nečistoty Izraela. Tieto hriechy sú symbolicky vynesené von z tábora na pusté miesto, aby sa nemohli vrátiť k ľudu⁴⁶.

2.5 Azazel ako forma metatézy

Janowski a Wilhelm sa domnievajú, že rituál vyhnania capa „pre Azazela“ je odvodený z obradov tradície južnej Anatólie a severnej Sýrie, v ktorých zvieratá (osly alebo vtáky) boli použité ako náhrada ľudí pre upokojenie hnevu božstiev magickým spôsobom. Títo autori tvrdia, že **לזזעל** je metatéza výrazu **לזזע** a znamená „Boží hnev“, z **זע** („hnev“) a **לז** („Boh“)⁴⁷. De Roo navrhuje čítať túto metatézu ako „veľké rozhnevanie sa Boha“⁴⁸.

Táto hypotéza je podporená niektorými verziami Samaritánskeho Pentateuchu a niekoľkými fragmentmi kumránskych zvitkov. V Chrámovom zvitku (2. stor. pred Kr.), ktorý hovorí aj o Dni zmierenia, je v stĺpci XXVI spomínaný „cap poslaný Azazelovi na púšť“ (riadky 12 – 13). Text je kombináciou Lv 16,21 a Lv 16,26. Dôležité je však poradie písmen, ktoré je odlišné od MT: **לזזע**⁴⁹.

Je to rovnaké poradie písmen, aké nachádzame na zvitku obsahujúcom *Pešer o Azazelovi a anjeloch*⁵⁰. Obsahuje rozprávanie o padlých anjeloch, ktoré pravdepodobne cirkulovalo v kumránskej komunite.

2.6 Azazel ako vlastné meno

Posledná z relevantných hypotéz považuje výraz **לזזעל** za vlastné meno nejakého božstva či démona. Je to dominantná interpretácia v *midrašoch*, datovaná do prvotného postbiblického obdobia (3Hen 4,6; Ibn Ezra, Ramban). Tento výklad je založený na paralelnej štruktúre v Lv 16,10, kde je prvý cap

⁴⁵ Porov. DE ROO, Azazel, 234.

⁴⁶ Porov. WENHAM, Purity, 383.

⁴⁷ Porov. JANOWSKI – WILHELM, Der Bock, 109-169.

⁴⁸ Porov. de ROO, Azazel, 235-241.

⁴⁹ Porov. YADIN, *The Temple Scroll*, 116-118.

⁵⁰ 4Q180; DJD V, 180,1.7. Na prehĺbenie problematiky pozri: HOENIG, *The New Qumran Pesher*, 248-253.

určený pre PÁNA a druhý לַמֵּד. *Lamed auctoris* naznačuje meno vlastníka, a teda Azazel je vlastné meno nejakej osobnej entity⁵¹.

Cap určený pre Azazela je vyhnaný do púšte, ktorá je často v Biblii popisovaná ako sídlo prebývania démonov (porov. Lv 17,7; Iz 13,21-22; 34,11-15; Tob 8,3; Mt 12,43)⁵².

Napriek značnej podobnosti rítov u národov starovekého Blízkeho východu⁵³ a obradu vyhnania capa v Lv 16 vyslovuje Milgrom ideu, že v myslení Izraelitov Azazel nepredstavuje ani osobu, ani démona, pretože kňazskí pisatelia Knihy Levitikus sa snažili zbaviť tento výraz akéhokoľvek démonického vplyvu⁵⁴.

3 Azazel v postbiblických a mimobiblických prameňoch

Ako sme už hovorili, výraz לַמֵּד sa v hebrejskej Biblii vyskytuje jedine v Lv 16. Avšak nie je taký zriedkavý v apokryfnej či rabínskej literatúre. Isté paralely s obradom vyhnania capa môžeme nájsť aj u národov starovekého Blízkeho východu.

3.1 Azazel v apokryfnej a rabínskej literatúre

Prvý z apokryfov, relevantných pre našu problematiku, je Apokalypsa Abraháma. Táto je nateraz zachovaná iba v staroslovienskom preklade zo 14. – 16. stor. a je podľa väčšiny odborníkov napísaná pôvodne v hebrejčine na konci 1. stor. po Kr. (opisuje pád Jeruzalema v r. 70)⁵⁵.

V dochovaných rukopisoch je Azazel opisovaný ako démon – pokušiteľ. Figuruje aj vo vízií pokúšania Adama a Evy v raji (porov. ApocAbr 23,4-11) a jeho démonický charakter je evidentný. Miestom jeho prebývania je podsvetie (porov. ApocAbr 14,4-6). V kapitole 13 (vv. 6-9.11-14) sa dozvedáme, že skrze

⁵¹ Porov. MILGROM, *Leviticus*, 1020; porov. GESENIUS, *Grammar*, 129 c.

⁵² Porov. DE ROO, *Azazel*, 234.

⁵³ Pozri ďalej, časť 3.2.

⁵⁴ Porov. MILGROM, *Leviticus*, 1021; Carmichael ide ešte ďalej a argumentuje, že obrad vyhnania capa je čisto izraelského pôvodu, vyhlásený ako príkaz Mojžiša. Podľa neho odkazuje na epizódu s Jozefom a jeho bratmi, ktorí sa snažili byť ospravedlnení za svoju agresiu voči bratovi. V rámci svojej „obhajoby“ zabili capa, aby vyvolali dojem, že Jozefa zabila divá zver, a tak preniesli svoju vinu na zviera. Svoju domnienku opiera o Knihu Jubileí a diela Maimonida, ktoré hovoria, že Deň zmierenia bol ustanovený na zmierenie agresie Jozefových bratov voči nemu. Porov. CARMICHAEL, *The Origin*, 167-182.

⁵⁵ Porov. RUBINKIEWICZ, *Apocalypse of Abraham*, 681-683.

Azazela prišlo na svet zlo, pokušenie a nešťastia na ľudí, ktorí žijú hriešne. Abrahám je však spravodlivý a „porušenie, ktoré bolo na ňom, prešlo na teba (Azazela)“ (porov. ApocAbr 13,14)⁵⁶.

Takýto opis Azazela je podobný opisu vodcu padlých anjelov známeho ako Satan, Beliar a pod⁵⁷. Zdá sa, že Apokalypsa Abraháмова odkazuje na túto základnú koncepciu, pričom používa meno Azazel. A teda Azazel nie je iba jeden z padnutých anjelov, ale priamo ich hlava. Rozličné mená označujú toho istého démona⁵⁸.

Navyše tu vnímame jasný odkaz na obrady Dňa zmierenia. Porušenie z Abraháma, ktorý je praotcom izraelského národa, prešlo na Azazela, ktorého predstavuje vyhnaný cap⁵⁹.

Druhý apokryf, Prvá kniha Henochova, bola donedávna známa najmä vďaka gréckej a etiópskej verzii, dnes však toto dielo poznáme lepšie vďaka dokumentom z Kumránu⁶⁰. Fragmenty objavené v Kumráne, obsahujú aj časti, v ktorých sa spomína Azazel. Je veľmi zaujímavé, že zápis tohto výrazu podlieha určitej evolúcii. V najstarších fragmentoch (4QEn^a) je לַסַּע, potom v 4QEn^c לַשַּׁע („Boh urobil“). V ďalších fragmentoch, ktoré sa pokladajú za komentáre k rozprávaniu o páde anjelov (4Q180 a 4Q181) je zápis výrazu לַזַּע, rovnako ako v Chrámovom zvitku, niektorých verziách Samaritánskeho Pentateuchu, a zhodne s prekladom Aquila a s Pešitou. Podoba výrazu v najmladších fragmentoch je rovnaká ako v masoretskom texte, teda לַזַּע⁶¹.

Výraz Azazel sa objavuje v rozprávaní o Semjazovi (kap. 6 a 7) v druhej časti 1Hen, v ktorom je Semjaza na čele rebélie jeho vojska anjelov, ktorí žili spolu so ženami ľudí, tie rodili obrov a zaplnili zem (porov. 1Hen 6,1-2.7-8). Základom rozprávania je evidentne stať Gn 6,1-4⁶².

Následne je Azazel opísaný ako ten, kto učil ľudí vyrábať meče, nože a iné zbrane a nástroje z kovu, ako aj šperky (porov. 1Hen 8,1-2). Rozmohol sa hriech ľudí, a preto boli anjeli potrestaní: Azazel má byť spútaný Rafaelom

⁵⁶ Porov. RUBINKIEWICZ, *Apocalypse of Abraham*, 695.

⁵⁷ Porov. TWELFTREE, *Demoni*, 312-317.

⁵⁸ Porov. GRABBE, *The Scapegoat Tradition*, 157-158.

⁵⁹ Porov. ORLOV, *Demons*, 617-618.

⁶⁰ Bolo objavených mnoho aramejských fragmentov, ktoré tvorili minimálne 11 ucelených manuskriptov z 2. – 1. stor. pred Kr. Na základe lexikálnej a ortografickej analýzy sa za dobu vzniku diela pokladá 3. stor. pred Kr. Pozri. ISAAC, *1 Enoch*, 6-8.

⁶¹ Porov. DJD V, 77-80, pl. XXVII, pl. XVIII; MILIK, *The Books of Enoch*, 70-77, 139-163, 313-314, 340-343; DEIANA, *Azazel*, 22.

⁶² Porov. HELM, *Azazel*, 218.

a zvrhnutý do priepasti v púšti. Na neho má navršíť špicaté a ostré kamene a má ho pokryť temnota. Zem má byť uzdravená, pretože bola porušená učením a konaním Azazela, ktorému má byť pripísaná všetka vina (porov. 1Hen 10,4-8).

Padlí anjeli sa kajali za svoju vinu a požiadajú Henocha, aby pre nich napísal žiadosť Pánovi o odpustenie ich hriechov (porov. 1Hen 13,4), pretože pre svoj hriech s ním nemohli hovoriť, ani k nemu pozdvihnúť oči (porov. 1Hen 13,5). Henoch skutočne takúto žiadosť napíše (porov. 1Hen 13,6) a Boh mu odpovie vo sne (kap. 14 – 16), že pre svoj hriech, ktorým anjeli porušili svet, sú odsúdení a nebudú mať viac pokoja. Henoch sa vracia k anjelom, nachádza ich v plači a odkazuje im, že Boh ich napriek pokániu odsúdil definitívne (porov. 1Hen 16).

Pravdepodobne ten istý mýtus obsahujú 1Hen 18 a 19. Anjel Uriel sprevádza Henocha na dlhej ceste po podsvetí a prichádzajú na púste miesto, na koniec neba a zeme, kde sa nachádza väzenie „hviezd a nebeského vojska“ (porov. 1Hen 18,14), ako vysvetľuje Uriel. Tieto hviezdy porušili Pánovo prikázanie a on ich za to uväznil. A Uriel dodáva, že sem budú predvedení anjeli, ktorí spali so ženami (porov. 1Hen 19,1)⁶³.

Vidíme podobnosť medzi oboma mýtmi. Hoci v prvej verzii sa hovorí o anjeloch a v druhej o hviezdach, pravdepodobne ide o dva varianty toho istého mýtu⁶⁴.

Ide teda o mýtus, ktorý rozpráva o potrestaní nebeských entít (anjelov alebo hviezd), ktorí sú potrestaní na púšti naveky či na istý čas. Postava Azazela v 1Hen sa ukazuje ako koreň zla vo svete (kap. 6 – 10) a symbol, ktorý ho reprezentuje, je hviezda (kap. 16 – 19)⁶⁵.

Grabbe namieta, že meno Azazel (Asael, 1Hen 6,7; so *samech* alebo aj *sín*) nie je identické s Azazelom v Lv 16, hoci isté paralely prítomné sú: podobnosť mien Asael a Azazel, potrestanie v púšti, pripísanie hriechu Asaelovi a Azazelovi, očistenie zeme ako výsledok⁶⁶. A napokon, tak ako bola vybraná osoba pre sprevádzanie capa Azazelovi do púšte (porov. Lv 16,21), tak je vybraný anjel Rafael pre spútanie Asaela a jeho vyvedenie do púšte v Dudael (porov. 1Hen 10,4).

⁶³ V 1Hen je ešte viacero výskytov mena Azazel a všetky opisujú jeho rolu padnutého anjela, ktorý chce pokúšať ľudí. Porov. 1Hen 13,1-2; 54,1-6; 55,4; 69,2.

⁶⁴ Porov. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione*, 170. Paralelné rozprávanie o spútaných hviezdach nachádzame aj v 1Hen 21,3-6.

⁶⁵ Porov. DEIANA, *Azazel*, 25-26.

⁶⁶ Porov. GRABBE, *The Scapegoat Tradition*, 153.

Ak by medzi potrestaním Azazela v 1Hen a vyhnaním capa v Lv 16 išlo o paralelu, vyvstáva otázka, prečo autor 1Hen stotožňuje capa určeného pre Azazela so samotným Azazelom? Odpoveďou podľa Helma môže byť fakt, že vyhnaný cap bol považovaný za „úložisko“ zla, vizuálnu reprezentáciu démona⁶⁷. Aj hebrejský výraz שַׁעִיר znamená tak „cap“, ako aj „démon“⁶⁸. Táto skutočnosť mohla ovplyvniť autora 1Hen v jeho vnímaní vyhnaného capa ako démonického bytosti. Jestvuje tiež možnosť, že výraz לְעִזָּאוֹל môžeme rozumieť ako „v prospech Azazela“. Ak by sme túto interpretáciu hebrejského substantíva s neoddeliteľnou predložkou prijali, vyhnaný cap by mohol byť chápaný ako reprezentácia Azazela samotného. Vyhnanie capa z tábora by tak slúžilo ako model pre vypudenie hriechu i jeho démonického zdroja⁶⁹.

Vzťah medzi Lv 16 a 1Hen 10,4-8 je podobný ako medzi Gn 6,1-4 a rozprávaním o Semjazovi (1Hen 6–7), pretože obe tieto rozprávania v 1Hen prinášajú mýtické prvky, ktoré boli biblickými autormi skryté v rámci historizujúcich tendencií. Komparatívne dáta by podľa Hansona naznačovali, že Azazel bol pôvodne viac ako len nejaká pustá lokalita, kde bol cap vyhnaný. Bol to démon, pravdepodobne poslaný do podsvetia, ktorý sa mohol zjavovať na opustených miestach. Na upokojenie jeho zlomyseľnej povahy a uspokojenie jeho nenásytných chutí boli konané obete. Išlo by o istý druh mytológie, ktorou bola tradícia Azazela v Lv 16 ovplyvnená⁷⁰.

Identifikácia Azazela v Lv 16 s Azazelom v 1Hen nám umožňuje aj interpretovať už spomínaný problematický text v Lv 16,10: otázkou je, na koho sa vzťahuje sufix יָ, a teda pre koho zmierenie má slúžiť vyhnaný cap: pre Árona, PÁNA alebo Azazela? Prvé dve možnosti nemajú zmysel samy osebe, a tak ostáva tretia: cap slúži na zmierenie pre Azazela. V tomto prípade by išlo o odkaz na rozprávanie 1Hen 13,4-7, v ktorom padnutí anjeli na čele s Azazelom prosili o spísanie žiadosti na získanie odpustenia ich viny. A teda je to azda práve pre nich, v prospech koho je postavený druhý cap pred PÁNA. Deiana konštatuje, že v konečnom dôsledku by vyhnanie capa do púšte mohlo byť akousi liturgickou reprodukciou odsúdenia anjelov, ktorí sú podľa 1Hen spútaní a väznení v púšti⁷¹.

⁶⁷ Porov. HELM, Azazel, 221.

⁶⁸ Porov. BDB, 8163.

⁶⁹ Porov. HELM, Azazel, 221.

⁷⁰ Porov. HANSON, Rebellion, 222.

⁷¹ Porov. DEIANA, Azazel, 27.

V *Mišne* máme iba tri zmienky týkajúce sa Azazela, ktoré majú súvis s losovaním medzi dvoma capmi⁷². Traktát *Yoma* (asi 200 po Kr.) je užitočný pre objasnenie praxe rituálu vyhnania capa v skoršom judaizme⁷³.

Na hlavu vyhnaného capa sa zavesila karmínovočervená ľanová šnúrka (porov. m. Yom 4,2). Dva capy, pre PÁNA a pre Azazela, museli byť podobného vzhľadu a veľkosti (porov. m. Yom 6,1). Vybraná sprevádzajúca osoba po príchode k priepasti, ktorá bola konečnou destináciou pre capa, rozdelila karmínovú šnúrku na dve časti. Jednu časť uviazala na skalú a druhú na roh capa. Potom capa zhodila do priepasti a ten v dôsledku pádu zahynul (porov. m. Yom 6,6). Traktát *Yoma* identifikuje konkrétnu lokalitu, kam je cap vyhnaný: בית הדודו („dom ostria“), čo je púštna lokalita mimo Jeruzalema (porov. m. Yom 6,8)⁷⁴.

Hanson a Driver toto miesto stotožňujú s Dudael v 1Hen 10,4⁷⁵. Hoci *Mišna* neexistovala vo svojej písanej forme v čase kompozície 1Hen, bola pravdepodobne známa vo forme orálnej tradície. Na základe podobných komponentov môžeme podľa Helma usudzovať, že mohlo existovať spojenie medzi vyhnaním capa a exilom Azazela⁷⁶.

Tento vzťah medzi Lv 16 a hriechom anjelov a ich potrestaním je prítomný aj v tradícii *Talmudu*. V Babylonskom Talmude v traktáte *Yoma* (67b) medzi inými vysvetleniami mena Azazel je uvedená aj interpretácia Rabbiho Izmaela: „Azazel (עזאזל) je takto nazývaný, lebo je zmierením pre skutok Uzzu a Aza'ela (עזאל)“⁷⁷. Navyiac v poznámke k tomuto vysvetleniu sa odkazuje na Gn 6,2, kde sa hovorí práve o páde anjelov⁷⁸.

Ďalšie svedectvo nachádzame v Targume Pseudojonatán (Gn 6,4), kde sa píše, že Semjaza a Azael sú anjeli zvrhnutí z neba (שמחזאי ועזאל היגון נפלן מן) (שמאי)⁷⁹. Dôležitý je fakt, že zápis výrazu Azazel je rovnaký ako v Babylonskom Talmude (porov. Yom 67b) v druhom výskyte výrazu⁸⁰.

⁷² m. Yom 4,1; 6,1 in BLACKMAN, *Mishnayoth*, 288-289, 298-299.

⁷³ Porov. HELM, Azazel, 224.

⁷⁴ Porov. BLACKMAN, *Mishnayoth*, 303-304.

⁷⁵ Porov. HANSON, *Rebellion*, 223-224; DRIVER, *Three Technical Terms*, 97.

⁷⁶ Porov. HELM, Azazel, 224.

⁷⁷ GOLDWURM, *Talmud Bavli, Yom 67b*².

⁷⁸ Porov. GOLDWURM, *Talmud Bavli, Yom 67b*², pozn. 20.

⁷⁹ CLARKE, *Targum Pseudo-Jonathan*, 7. Porov. MAHER, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 38.

⁸⁰ Porov. GOLDWURM, *Talmud Bavli, Yom 67b*².

Targum Pseudojonatán obsahuje aj spoločné body s *Mišnou*. Cap, sprevádzaný vybranou osobou, prichádza na miesto Bet Hadura, kde ho silný vietor od Pána zvrhne do priepasti, a tak zahynie⁸¹. Rozdiel je však v tom, že tu umiera zásahom nadprirodzenej sily, zatiaľ čo v *Mišne* zásahom človeka.

Na poslednú možnú podobnosť medzi Lv 16 v Targume Pseudojonatán a 1Hen 10 upozorňuje Hanson. Nazdáva sa, že formulácia „... otvor púšť, ktorá je v Dudael, a tam ho zvrhni“ (1Hen 10,4) má súvis s použitím slovesa פטר („poslať, rozštíepiť“) v Targume Pseudojonatán namiesto slovesa שלח („poslať“), ktoré používa MT (Lv 16,22), keď hovorí o vyhnaní capa do púšte. Keďže פטר môže znamenať aj „rozštíepiť, otvoriť dokerán“, Hanson sa domnieva, že autor 1Hen použil slovnú hru s alternatívnym významom slov, a tak vyvoláva dojem púšte, ktorá sa otvára, aby pohltila Azazela⁸². Je zaujímavé, že v niektorých akkadských textoch sa usádzajú démoni v púšti po vyjdení z podsvetia cez trhlinu alebo dieru v zemi⁸³.

3.2 Paralely biblického rituálu vyhnania capa a výskyt výrazu Azazel na starovekom Blízkom východe

Ak prijmeme ideu, že Azazel v Lv 16 je ten istý Azazel, ktorý sa objavuje v 1Hen, a že ide o anjela transformovaného v démona v dôsledku trestu, môžeme sa pýtať, či sa za touto entitou neskrýva nejaké božstvo s pohanským pôvodom. Idea Starého zákona, vyjadrená v Ž 96,5, hovorí, že všetci bohovia pohanov sú démoni: πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνων δαιμόνια (Ž 95,5 LXX). V dôsledku toho je boh בעל transformovaný na בעלזבול, knieža démonov; שעירים (Iz 13,21) sú v LXX transformovaní na δαιμόνια, rovnako aj שדים (Dt 32,17) a גד (Iz 65,11). Rovnakú tendenciu vidíme aj v Lv 16, keď v LXX je meno Azazel nahradené inými výrazmi⁸⁴. V skutočnosti mnohé mytologické elementy, nachádzajúce sa v postbiblickej literatúre, majú svoj základ v dávnej minulosti, presnejšie v tradíciách starovekého Blízkeho východu.

Obrady u Chetitov, národov Mezopotámie a pod. často sledovali eliminovanie nejakej formy zla z človeka či objektu jeho prenesením na zviera (baran, potkan, pes, cap) alebo aj na človeka a následným zbavením sa jeho

⁸¹ Porov. MAHER – MCNAMARA, *Targum Pseudo-Jonathan: Leviticus*, 169.

⁸² Porov. HANSON, *Rebellion*, 223; porov. BDB, 6358-6359, 6362-6363.

⁸³ Porov. TAWIL, 'Azazel, 48-50.

⁸⁴ Porov. DEIANA, *Azazel*, 28.

mŕtvoly, prípadne vyhnaním zvierat'a z príbytku či z mesta. Takisto mohlo byť účelom týchto obradov očistenie svätyne. Tieto obrady však boli vždy namierené proti konkrétnemu, veľmi reálnemu zlu (napr. mor, kliatba), nikdy nie na eliminovanie všetkých previnení ľudu, ktoré nemajú charakter démonického zla, ako v prípade Lv 16. Takisto sa nikdy nekonali na kolektívne vyhladenie zla, ale vždy len v jednotlivých prípadoch. V neposlednom rade treba podotknúť, že rituály národov Blízkeho východu zvoľávali pomoc bohov, zatiaľ čo biblický obrad je celkom v Božích rukách⁸⁵. Tieto rituály predpokladali existenciu nejakého božstva, ktoré musí byť uzmierené obetou, ktorá na seba mor alebo iné zlo aj preberie. Naproti tomu Azazel v biblickom obrade, hoci sa javí ako démon, je úplne nečinný. Izraeliti podľa všetkého ani nepomýšľali na nejaké konanie Azazela voči ľudu, ani na potrebu obrany proti nemu. Jediný nadprirodzený činiteľ v Lv 16 je Boh Izraela. Skutočnosť, že v obrade sa objavuje iba motív nesenia, bez uzmierovania Boha alebo nejakej substitúcie, podčiarkuje centrálné miesto Boha v tomto rituáli⁸⁶.

Pokiaľ ide o podobnosť samotného výrazu Azazel, nachádzame ju v kulte boha *Aziza* v Edesse. Deiana sa domnieva, že toto božstvo možno identifikovať s biblickým Azazelom. Jeho meno má príbuzný slovný základ a znamená „Silný, Mocný“⁸⁷. Jeho kult bol spájaný s kultom Slnka. Azizos bol sprievodcom Slnka a stotožňovaný s planétou Venuša⁸⁸. Meno Azizos pochádza od Sýrčanov. Rovnaké božstvo nazývali Gréci *Fósfóros* a Rimania *Lucifer*. Jeho kult bol obzvlášť rozšírený v oblastiach s arabským vplyvom, ako Nabatea a Palmýra. Nabatejci uctievali taktiež jeho ženskú podobu pod menom *al-Uzza* („Silná, Mocná“). Vo Fenícii bola bohyňou zodpovedajúcou Venuši *Aštar*, ktorá bývala nazývaná aj *Aštar 'azizan* („Mocná Aštar“) alebo jednoducho *al-'Uzzah* („Mocná“)⁸⁹.

Azizos býval zobrazovaný ako bojovník s kopijou v pravej ruke a so štítom v ľavej, prípadne ako ozbrojený jazdec. Jeho úlohou bolo sprevádzať karavány v púšti. Teda nebol bohom vojny, ale púšte a stepi, a bol ozbrojený,

⁸⁵ Pre výpočet, opis a podrobnejšie vysvetlenie obradov pozri MILGROM, *Leviticus*, 1071-1079; WRIGHT, *Impurity*, 31-72.

⁸⁶ Porov. MILGROM, *Leviticus*, 1076-1077.

⁸⁷ Porov. DEIANA, Azazel, 28.

⁸⁸ Porov. DRIVERS, *The Cult*, 358. Venuša sa vďaka svojej polohe v priestore medzi Slnkom a Zemou vždy objavuje pri pozorovaní na oblohe krátko pred východom slnka alebo krátko po jeho západe.

⁸⁹ Porov. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione*, 174-175.

aby mohol lepšie brániť putujúcich pred útokmi nepriateľov⁹⁰. Ako sme videli, podľa 1Hen Azazel učil ľudí vyrábať zbrane a nástroje z kovu (porov. 1Hen 8,1).

Existujú teda možné styčné body medzi Azizom a Azazelom v Lv 16. Deiana pripomína hypotézu, že jedna z verzií mýtu o Azazelovi v 1Hen, v ktorej sú hviezdy zvrhnuté z neba a potrestané za svoje hriechy vzťahy, bola úmyselne zmenená z dôvodu démonizácie kultu hviezd a predovšetkým kultu Venuše, ktorý mal v Palestíne bohatú tradíciu a ktorá bola uctievaná pod menom Aštarta. Potvrdenie tohto nachádzame v Jer 44,17-18. Hoci prostredím textu je Egypt, obsah odkazuje na kultovú prax v Jeruzaleme. Ľud v ňom odpovedá na prorocký zákaz praktizovať kultu cudzích bohov: „... budeme páliť kadidlo kráľovnej neba, budeme jej liať nápojové obety...“ (Jer 44,17)⁹¹. Výraz „kráľovná neba“ sa objavuje tiež v Jer 7,18 a na papyrusoch z Hermopolis. Z týchto textov vyplýva, že titul „kráľovná neba“ je apelatív pre Aštartu⁹².

Teda môžeme povedať, že tento titul v Jer 7 a 44 odhaľuje kult Aštarty ako hviezdy (planéty) Venuše. Takýto kult ženského aspektu Venuše (pod menom *al-'Uzzah*, „Mocná“) bol rozšírený v helénskom období na arabských územiach. Grékmi bola identifikovaná ako Aténa a ako taká bola uctievaná v Jeruzalemskom chráme za čias Antiocha Epifana⁹³. Machabejské povstanie proti helenizmu a následné očistenie Jeruzalemského chrámu od pohanského kultu viedlo podľa všetkého k démonizovaniu pohanských božstiev, no azda pre ich veľkú popularitu medzi ľuďmi nebol ich kult úplne eliminovaný. Deiana sa teda domnieva, že Boh Azizos sa stal padnutým anjelom s menom Azazel a ako Lucifer prebral úlohu diabla aj v kresťanstve⁹⁴.

4 Kresťanská identifikácia capa pre Azazela s Ježišom Kristom

Postava satana v Knihe zjavenia je opísaná viacerými spôsobmi. V Zjv 12,3-4.7-9 je alúzia na postavu *Lucifera*, čiže „zorničky“ v Iz 14,12-17, ako aj na boj Michala a „kniežaťa perzského kráľa“ z Dan 10,13. Neskôr je satan, nazývaný „drakom“ (porov. Zjv 20,2), v asociácii s prehistorickým monštrum

⁹⁰ Porov. DRIJVERS, *The Cult*, 363-365.

⁹¹ Porov. DEIANA, *Azazel*, 31.

⁹² Porov. MILIK, *Les papyrus*, 556-564.

⁹³ Porov. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione*, 175-176.

⁹⁴ Porov. DEIANA, *Azazel*, 33.

chaosu, známym v rôznych mýtoch starovekého Blízkeho východu, a v alúzii na Starý zákon (napr. porov. Iz 27,1)⁹⁵. A hoci v Knihe zjavenia nie je explicitný odkaz na obrad vyhnania capa z Lv 16, Zjv 20,1-3.10 je v zjavnom vzťahu s 1Hen 10,4-5⁹⁶. Asael (Azazel) je pred odsúdením spútaný (porov. 1Hen 10,4) práve tak ako satan v Knihe zjavenia (porov. Zjv 20,2). Po súde je Asael (Azazel) vhoďený do „útrov ohňa, pekelného žalára“ (porov. 1Hen 10,13), satan je zvrhnutý do „ohnivého jazera“ (porov. Zjv 20,10). Teda potrestanie satana v Zjv 20 môže byť pripodobnené k tradícii Asaela (Azazela) v 1Hen.

Grabbe hovorí, že zmienka o satanovi pre mnohých židov v 1. stor. pred Kr. alebo v 1. stor. po Kr., pred pádom Jeruzalema v r. 70 nevyvolávala nutne myšlienku na Deň zmierenia, no v pozadí bola táto symbolika prítomná a mohla byť vyvolaná v prípade potreby. Toto sa podľa neho stalo v prípade Zjv 20⁹⁷.

Nikde v Novom zákone nie je cap vyhnaný pre Azazela identifikovaný s Ježišom Kristom, avšak dvaja autori prvotného kresťanstva, autor Barnabášovho listu a Tertulián, takúto identifikáciu prinášajú. Neprekvapí nás to, keďže v preklade LXX, ktorý bol Bibliou prvých kresťanov, nie je preložený výraz Azazel spôsobom, ktorý by akokoľvek navodzoval dojem nejakej démonickej entity. Stojí však za zmienku, že autor Barnabášovho listu i Tertulián ukazujú dobrú znalosť židovskej tradície:

Počúvajte, čo prikázal: „Vezmite dvoch pekných, podobných capov a obetujte ich; kňaz nech vezme jedného z nich na celopalnú obeť za hriechy“. Čo urobia s druhým? „Ten jeden“, hovorí, „je prekliaty“. Hľa, aký je to predobraz Ježiša! „A napľujte na neho všetci, prebodnite ho a šarlátovú vlnu mu ovite okolo jeho hlavy, a potom nech je vyhnaný do púšte“. A keď sa spravia tieto veci, ten, čo vyviedol capa na púšť, zloží vlnu a zavesí ju na ker, nazývaný ostružina [...]. A čo toto znamená? Počúvajte: „Jeden je na oltári, a druhý je prekliaty“ [...]. Hľa, predobraz Ježiša, ktorý musel trpieť (Barn. 7,6-10)⁹⁸.

Dva capy sú dva symboly Krista. Obetovaný cap je obrazom Ukrižovaného, zatiaľ čo vyhnaný cap sa zdá byť vykreslený ako obraz Krista trpiaceho⁹⁹.

Tertulián prináša podobnú interpretáciu na dvoch rôznych miestach svojich diel *Adversus Marcionem* a *Adversus Judæos*: oba capy predstavujú

⁹⁵ Porov. GRABBE, *The Scapegoat Tradition*, 160.

⁹⁶ Porov. KOESTER, *Revelation*, 548-549.

⁹⁷ Porov. GRABBE, *The Scapegoat Tradition*, 166.

⁹⁸ Vlastný preklad autora príspevku; porov. PG 2,745.

⁹⁹ Porov. GRABBE, *The Scapegoat Tradition*, 162.

Krista. Jeden z nich, odetý do purpuru, prekliaty, oplúťý, trápený a prebodnutý, je vyvedený von z mesta a ponechaný osamote smrti. Druhý je obetovaný za hriechy a daný za pokrm kňazom chrámu a nesie na sebe znaky druhého príchodu¹⁰⁰. Teda skutočnosť, že s Ježišom bolo kruto zaobchádzané (porov. Mk 15,16-20 a par.), je interpretovaná v zhode so zlým zaobchádzaním s vyhnaným capom. A ďalej Ježišova smrť a jeho druhý príchod sú predstavené v zhode s obetou prvého capa¹⁰¹.

Autor Barnabášovho listu uvádza nezvyčajnú reflexiu ohľadom druhého capa: „Jeden je na oltári, a druhý je prekliaty“ (Barn. 7,9). A predtým: „«Ten jeden», hovorí, «je prekliaty»“ (Barn. 7,7). Ide o jasný odkaz na vyhnaného capa, čiže capa „pre Azazela“ (porov. Lv 16,8.10), ktorý, podľa Barnabášovho listu, reprezentuje Ježiša. Ten istý výraz „prekliaty“ (ἐπικατάρατος) sa objavuje aj v Liste Galat'anom v súvislosti s Kristom: „Kristus nás vykúpil spod kliatby zákona tým, že sa za nás stal kliatbou, lebo je napísané: «Prekliaty (ἐπικατάρατος) je každý, kto visí na dreve»“ (Gal 3,13). Na tomto mieste robí Pavol alúziu na Dt 21,23. Je však ťažké s istotou povedať, či autor Barnabášovho listu, ktorý je všeobecne datovaný na koniec prvého storočia, mohol poznať Pavlove spisy. De Roo však konštatuje, že bol prinajmenšom v línii s pavlovskými ideami¹⁰².

Prvotní kresťania teda interpretovali Lv 16 ako prológ k centrálnemu rozprávaníu o smrti a zmŕtvychvstaní Ježiša Krista. Zvyčajne prepájali Deň zmierenia so svedectvom Listu Hebrejom (kap. 9–10), časťou Nového zákona, ktorá predstavuje najvýraznejšie spojenie s touto témou. Avšak List Hebrejom vykazuje niektoré dôležité rozdiely medzi Áronom a Kristom a ich tajomstvom. Zatiaľ čo Áron bol hriešnik a potreboval konať obeť aj sám za seba, Kristus nemusel konať žiadnu obeť za seba, lebo bol bez hriechu (porov. Hebr 7,26-27). Áron musel konať obety pravidelne raz do roka, Kristus priniesol obeť seba samého „raz navždy“ (porov. Hebr 9,6-14.25-26). Zatiaľ čo obrady Dňa zmierenia dovoľovali Áronovi vstúpiť do pozemskej svätyne, smrťou a vzkriesením vstúpil Kristus do nebeskej svätyne (porov. Hebr 9,24). A napokon obeť Árona musela byť opakovaná pre neustálu prítomnosť hriechu, obeť Kristova „raz navždy“ prináša permanentné odpustenie hriechov (porov. Hebr 10,1-18)¹⁰³.

¹⁰⁰ Porov. TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, III,7,7 (PL 2,329-331); TERTULLIANUS, *Adversus Judæos*, 14,9 (PL 2,540-541).

¹⁰¹ Porov. MOSCICKE, *Jesus as Goat*, 60.

¹⁰² Porov. de ROO, *Azazel*, 240.

¹⁰³ Porov. BALENTINE, *Levitico*, 170.

To, čo nedokázal starozákonný obrad, uskutočňuje Kristus ako prostriedok zmierenia (porov. Rim 3,25; 1Jn 2,2; 4,10) a obeta za hriech (porov. 2Kor 5,21), a robí to raz navždy (porov. Hebr 7,27; 9,12-15.26-28). Samotný rituál vyhnania capa, zahalený istým tajomstvom, sa stáva typom zmierenia uskutočneného Kristom.

Môžeme teda konštatovať, že existujú dve interpretácie obradu vyhnania capa v rámci liturgie Dňa zmierenia v Lv 16. V judaizme je zlo človeka čiastočne dôsledkom hriechu padlých anjelov a ich pokračujúcim vplyvom vo svete pod vedením ich vodcu. Obrad vyhnania capa symbolicky vyjadruje, že zodpovednosť za hriechy je pripísaná tomuto vodcovi démonov. Naproti tomu v kresťanskej tradícii Kristus, nevinný, víťazí nad každým hriechom. Preto sa vyhnatý cap stáva symbolom Krista a démonický aspekt rítu sa ignoruje. Obe interpretácie sa však stretávajú v Knihe zjavenia, keď je eschatologické Kristovo kráľovstvo oznámené cez potrestanie vodcu padlých anjelov – satana¹⁰⁴.

Záver

Výraz לַזַּיִן v Lv 16 je problematický najmä z hľadiska jeho neočakávaného znenia v LXX a iných dôležitých prekladoch. Ukázali sme, že zápis tohto výrazu v MT môže byť zámerne zdeformovaný v rámci snahy kňazských autorov zakryť jeho pôvodný, démonický význam.

Pôvodne teda išlo o skutočné meno démona, ako dosvedčujú mimobiblické pramene, ktorý vládol v púšti, na mieste neporiadku a chaosu. Snaha LXX nahradiť tento výraz všeobecným označením miesta a následne aj postupná transformácia mena לַזַּיִן v kumránskych zvitkoch je v zhode so starozákonnou tendenciou transformovať pohanských bohov na démonov (porov. Ž 95,5 LXX). V tomto konkrétnom prípade mohlo ísť o boha Aziza, v rôznych formách uctievaného na celom starovekom Blízkom východe a stotožňovaného s planétou Venuša. Avšak pre jeho veľkú popularitu nebol jeho kult celkom eliminovaný. Azizos sa stal padlým anjelom a pod menom Lucifer preberá na seba atribúty diabla aj v kresťanstve. Židovská tradícia poukazuje na súvis medzi obradom vyhnania capa a pádom anjelov, ktorých vodcom bol Azazel. Obrad vyhnania capa tak mohol byť liturgickým odkazom na odsúdenie anjelov, ktorí sú podľa 1Hen 10,4-8 spútaní a uväznení v púšti.

¹⁰⁴ Porov. GRABBE, *The Scapegoat Tradition*, 167.

V kňazskom rituáli v Lv 16 však už nie je viac osobou či démonickou entitou, ale jednoducho označením miesta, kam sú poslané nečistoty a hriechy Izraela. Teda aj prekladatelia LXX mohli preložiť tento výraz bez použitia vlastného mena. Cap „pre Azazela“ (porov. Lv 16,8.10) nie je obeta pre démona, Božieho protivníka, ale jednoducho nástroj, ktorý nesie hriechy Izraela do púšte, na miesto chaosu, odkiaľ hriech pochádza.

S príchodom kresťanstva sa však situácia mení. To, čo nedokonalý starozákonný obrad nedokázal realizovať, uskutočňuje Kristus, ktorý víťazí nad každým hriechom. Preto sa u kresťanských autorov najstarších čias stáva vyhnaný cap symbolom Krista a démonický aspekt obradu je ignorovaný. Samotný tajomný obrad vyhnania capa sa stáva typom zmierenia uskutočneného Kristom raz navždy.

Zoznam použitej literatúry

- ALLEGRO, John M.: *Discoveries in the Judean Desert of Jordan. Vol. V: Qumrân Cave 4.I (4Q158-4Q186)*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- BALENTINE, Samuel E.: *Levitico*, Torino: Claudiana, 2008. (Orig., *Leviticus*, Louisville, 2002.)
- BALENTINE, Samuel E.: Day of Atonement. In: *NIDB II* (2007) 42-45.
- BAMBERGER, Bernard J.: *The Torah: A Modern Commentary. Vol. III: Leviticus*, New York: Union of American Hebrew Congregations, 1979.
- BARNABAS APOSTOLUS: Epistola Catholica. In: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiæ cursus completus. Series greca*. Tomus II, Paris: Garnier Fratres, 1857, 727-782.
- Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015.
- BLACKMAN, Philip: *Mishnayoth. Vol. II: Order Moed*, New York: The Judaica Press, ²1963.
- BROWN, Francis – DRIVER, Samuel R. – BRIGGS, Charles A.: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody: Hendrickson Publishers Marketing, ¹⁷2017.
- CARMICHAEL, Calum: The Origin of the Scapegoat Ritual, *VT* 50 (2000) 167-182.
- CLARKE, Ernest G.: *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance*, Hoboken: Ktav Publishing House, 1984.
- DEIANA, Giovanni: Azazel in Lv 16, *Late* 54 (1988) 16-33.
- DEIANA, Giovanni: *Il giorno dell'espiazione. Il kippur nella tradizione biblica* (SRivBib 30), Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1994.
- DEIANA, Giovanni: *Levitico*, Milano: Paoline Editoriale Libri, 2005.
- DOUGLAS, Mary: The Go-Away Goat, *VTSup* 93 (2003) 121-141.
- DRIJVERS, Han J. W.: The Cult of Azizos and Monimos at Edessa. In: Claas J. Bleeker – Samuel G. F. Brandon – M. Simon (eds.): *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren xxiv mense Aprili mcmlxxii quo die lustra tredecim feliciter explevit*

- oblata ab collegis, discipulis, amicis, collegae magistro amico congratulantibus. Pars altera* (Numen Book Series 22), Leiden: Brill, 1972, 355-371.
- DRIVER, Godfrey R.: Three Technical Terms in the Pentateuch, *JSS* 1 (1956) 97-105.
- ELLIGER, Karl – RUDOLPH, Wilhelm (eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
- GESENIUS, Wilhelm: *Gesenius' Hebrew Grammar. Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch*, New York: Dover Publications, 2017. (Orig. *Wilhelm Gesenius' hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautzsch*, Leipzig, ²⁸1909.)
- GOLDWURM, Hersh (ed.): *The Schottenstein edition Talmud Bavli. Vol. XIV: Tractate Yoma. Part II*, New York: Mesorah Publications, 1998.
- GRABBE, Lester L.: The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation, *JSJ* 18 (1987) 152-167.
- HANSON, Paul D.: Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11, *JBL* 96 (1977) 195-233.
- HELM, Robert: Azazel in Early Jewish Tradition, *AUSS* 32 (1994) 217-226.
- HIMBAZA, Innocent: *Leviticus* (BHQ 3), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2020.
- HOENIG, Sidney B.: The New Qumran Peshar on Azazel, *JQR* 56 (1966) 248-253.
- ISAAC, Ephraim: 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch. In: James H. Charlesworth (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. I: Apocalyptic Literature and Testaments*, Peabody: Hendriscson Publishers, ⁶1983, 5-89.
- JANOWSKI, Bernd – WILHELM, Gernot: Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.21f. In: Bernd Janowski – Klaus Koch – Gernot Wilhelm (eds.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (OBO 129), Freiburg: Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1993, 109-169.
- KENNICCOT, Benjaminus, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*. Tomus I, Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1776.
- KOESTER, Craig R.: *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 38A), New Haven – London: Yale University Press, 2014.
- LIDDELL, Henry George – JONES, Henry Stuart – SCOTT, Robert – MCKENZIE, Roderick: *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, ⁹1996.
- MAHER, Michael: *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*. Translated, with Introduction and Notes by Michael Maher (The Aramaic Bible 1B), Edinburgh: T&T Clark, 1992.
- MAHER, Michael – MCNAMARA, Martin: *Targum Neofiti 1: Leviticus; Targum Pseudo-Jonathan: Leviticus*. Translated, with Apparatus by Martin McNamara, M.S.C. Introduction and Notes by Robert Hayward; Translated, with Notes by Michael Maher, M.S.C. (The Aramaic Bible 3), Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- MALUL, Meir: מֵיִרְמְיָהוּ (Leviticus 16:21): A Marginal Person, *JBL* 128 (2009) 437-442.
- MILGROM, Jacob: *Leviticus 1-16* (AB 3), New York: Doubleday, 1991.
- MILIK, Józef T.: Les papyrus aramées d'Hermoupolis et les cultes syro-phéniciens en Égypte perse, *Bib* 48 (1967) 556-564.
- MILIK, Józef T. (ed.): *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford: Clarendon Press, 1976.

- MOSCICKE, Hans: Jesus as Goat of the Day of Atonement in Recent Synoptic Gospel Research, *CBR* 17 (2018) 59-85.
- ORLOV, Andrei A.: Demons of Change: The Transformational Role of the Antagonist in the Apocalypse of Abraham. In: Eric F. Mason (ed.): *A Teacher for All Generations*. Vol. II (JSJSup 153/II), Leiden: Brill, 2012, 601-619.
- PANCZOVÁ, Helena: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava: Lingea, 2012.
- PAXIMADI, Giorgio: *Levitico. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2017.
- QUENTIN, Henricus D. (ed.): *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem. Vol. II: Libros Exodi et Levitici*, Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1929.
- DE ROO Jacqueline C.R.: Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?, *Bib* 81 (2000) 233-242.
- RUBINKIEWICZ, Ryszard.: Apocalypse of Abraham. In: James H. Charlesworth (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. I: Apocalyptic Literature and Testaments*, Peabody: Hendriscson Publishers 1983, 681-705.
- SABATIER, Pierre: *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiqæ, seu Vetus Italica*. Vol. I, Remis: Apud Reginaldum Florentain, 1751.
- Sväté Písmo Starého i Nového zákona*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2004.
- TAWIL, Hayim: 'Azazel The Prince of the Steepe: A Comparative Study, *ZAW* 92 (1980) 43-59.
- TERTULLIANUS: *Adversus Judæos*. Ed. Jacques Paul Migne (PL 2), Paris: Garnier Fratres, 1844, 597-642.
- TERTULLIANUS: *Adversus Marcionem*. Ed. Jacques Paul Migne (PL 2), Paris: Garnier Fratres, 1844, 322-358.
- TWELFTREE, Graham H.: Demoni, esorcismi, Satana. In: Romano Penna – Giacomo Perego – Gianfranco Ravasi (eds.): *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo 2010, 312-317.
- ULRICH, Eugene (ed.): *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants* (VTSup 134), Leiden – Boston: Brill, 2010.
- WENHAM, Gordon: Purity. In: John Barton (ed.): *The Biblical World*. Vol. II, London – New York: Routledge, 2002, 378-394.
- WESTBROOK, Raymond – LEWIS, Theodore J.: Who Led the Scapegoat in Leviticus 16:21?, *JBL* 127/3 (2008) 417-422.
- WEVERS, John W. (ed.): *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. II, 2: Leviticus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- WEVERS, John W.: *Notes on the Greek Text of Leviticus*, Atlanta: Scholars Press, 1997.
- WRIGHT, David P.: *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian literature*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1984.
- YADIN, Yigael (ed.): *The Temple Scroll. Vol. II: Text and Commentary*, Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1983.

Zhrnutie

Opis obradov Dňa zmierenia v Lv 16 obsahuje aj problematický výraz Azazel. Nejasnosti plynú z prekladu tohto výrazu v LXX či iných textových verziách. Príspevok prináša prehľad možných interpretácií výrazu Azazel. Pôvodne pravdepodobne išlo o meno démona, o čom svedčia viaceré mimobiblické pramene. Mohlo ísť o démonizovaného pohanského boha Aziza, ktorého kult nebol celkom eliminovaný pre jeho veľkú popularitu. Azizos sa stal padlým anjelom a pod menom Lucifer preberá na seba atribúty diabla aj v kresťanstve. V kňazskom rituáli Knihy Levitikus však už nie je ani démonom, ale jednoducho označením miesta, kde sú vysielané hriechy ľudu. Cap pre Azazela je tak jednoduchým nástrojom, ktorý tieto hriechy odnáša do púšte, na miesto neporiadku a chaosu. S príchodom kresťanstva sa vyhnaný cap stáva symbolom Krista a obrad vyhnania capa sa stáva typom ním uskutočneného zmierenia.

Kľúčové slová: Azazel, vyhnaný cap, zmierenie, démon, Ježiš Kristus.

Summary

The description of the rites of the Day of Atonement in Lev 16 also contains the problematic term Azazel. Uncertainties arise from the translation of this term in LXX or other textual versions. The contribution exposes an overview of possible interpretations of the term Azazel. Originally, it was probably the name of a demon, as evidenced by several non-biblical sources. It could be the demonized pagan god Azizos, whose cult was not completely eliminated due to its great popularity. Azizos became a fallen angel, and under the name Lucifer he takes on the attributes of the devil in Christianity as well. In the priestly ritual of the Book of Leviticus, however, he is no more a demon, but simply a designation of the place where the sins of the people are sent. The goat for Azazel is a simple vehicle that takes these sins into the desert, to a place of disorder and chaos. With Christianity, the scapegoat becomes a symbol of Christ, and the ceremony of the sending away of scapegoat becomes a type of atonement performed by him.

Keywords: Azazel, scapegoat, atonement, demon, Jesus Christ.

Miroslav Host'ovecký
Univerzita Komenského v Bratislave
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Katedra biblických vied
Kapitulská 26
814 58 BRATISLAVA, Slovakia
miroslav.hostovecky@gmail.com

The Administration of the Postexilic Sanctuary in the Line of the Chronicles Traditions, the Governor, the Priest, and Cyrus, and the Charismatic Contestation

Ezra – Zechariah – Numbers – Psalter

Bernard Gosse

Introduction

In the history of Israel, the presence of Yahweh, who came from Sinai, was manifested by the Ark of the Covenant, housed behind curtains. The Ark was itinerant with the people of Israel (Exod 25:10-22). In the time of Samuel, the Ark was residing in Silo. During battles, Israel left the Ark in its place (1 Sam 4:3-11). David, the first king from a dynasty for both Israel and Judah, made a personal conquest of Jerusalem. The Bible then tells us about his project of constructing a sanctuary for the Ark¹. David moved the Ark of Yahweh to Jerusalem, a way to strengthen his influence over the people of the North. The Bible also tells of David's project to build a sanctuary for the Ark in Jerusalem (2 Sam 6), but due to the wars, the temple's construction was completed only during the reign of his son Solomon (1 Kgs 6). In the period of this first sanctuary, the king as the messiah (משיח) had the responsibility for the sanctuary, and he gave orders to the high priest (2 Kgs 22:3-10)². With the destruction of the temple, the subsequent exile, and the disappearance of the Davidic dynasty (Ps 89), the institutional organization for the construction of a new sanctuary after the return from exile was problematic. We will study the solution to this problem about the reconstruction of the sanctuary in the books of Ezra and Zechariah.

¹ See WOULDSTRA, *The Ark*; EICHLER, *The Ark*.

² See SWEENEY, *I&II Kings*, 438.

With the disappearance of the Davidic king, the construction of a new temple not only posed the problem of the division of power between the governor, the high priest and king Cyrus and his successors, but also, more generally, the contestation of power by those who received the spirit in the northern country. This charismatic contestation is also visible in the Book of Numbers³. Numbers also mentions a diarchy between Joshua (as the successor of Moses) and Eleazar (as the priestly successor of Aaron). This fact is related to the solution to the later charismatic contestation. This last type of diarchy also appears in the fourth Book of Psalms between Moses and Aaron (Ps 90–106), after the disappearance of the Davidic dynasty was mentioned in Ps 89⁴. Consequently, in Ps 106:15-18, we have a first version of the charismatic contestation⁵.

1 Ezra 1:1-2; 3:2, and the Construction of a New Sanctuary in Continuation of the Traditions of Chronicles

Ezra 1:1-2

The Book of Ezra presents the responsibility in the decision to construct a new sanctuary for Yahweh, the God of heaven, in Jerusalem, as a decision coming from Cyrus, the king of Persia. According to Ezra 1:1-2:

¹ Now in the first year of Cyrus king of Persia, so that the word of Yahweh spoken through Jeremiah might be fulfilled, Yahweh stirred up the heart of Cyrus king of Persia; and he issued a proclamation

³ See Num 11, and the way we should understand the revolts against Moses in Num 12–16. ASHLEY, *The Book of Numbers*, 200-228.

⁴ GILLINGHAM, Psalms 90–106, 83: “The whole Psalter could be seen as a second Torah, whose five books are witness to the making, dissolution and renewal of the covenant with David. This article looks at Book Four of that story (Psalms 90–106), where the figure of Moses and the traditions of the Exodus are prominent and create an alternative vision to the covenant with David which is under threat (Psalm 89).”

⁵ The revolt that includes Korah in Num 16, mentions Dathan and Abiram. We have also Dathan and Abiram in Ps 106:17, before the inclusion of Korah in the revolt in the text of Num 16. The text of Numbers is later than Ps 106. The inclusion of Korah in the revolt corresponds to some opposition between the Levites, Korahites and Asaphites with the Ezrahites for a second time. In 1 Chr 15–16 the Asaphites and Ezrahites pretended their institution by David. The position of the Ezrahites does not correspond with the titles of Pss 88 and 89 where the Ezrahites, Heman and Ethan, announce the end of the Davidic dynasty in the line of the Korahites! And in contrast, see 1 Chr 15:17, with Asaph between Heman and Ethan! See GOSSE, L’unité de rédaction du Psautier.

throughout his kingdom. Both by word of mouth and in writing, to this effect: ² This is the word of Cyrus king of Persia: Yahweh the God of heaven has given me all (כל) the kingdoms (ממלכות) of the earth (הארץ), and he himself (והוא) has charged (פקד) me (עלי) to build (לבנות) for him (לו) a house (בית) in Jerusalem (בירושלם) which is (אשר) in Judah (ביהודה).

The reference to the prophet Jeremiah concerns specifically Jer 25:11-12 and 29:10: “These are the words of Yahweh: When a full seventy years⁶ have passed over Babylon, I will take up your cause and fulfil the promise of good things I made to you, by bringing you back to this place”⁷. But the most important is the mention of the prophet Jeremiah in the context of the Books of Chronicles. There is a parallel to Ezra 1:1-3 in 2 Chr 36:22-23, and we can also notice in 2 Chr 35:25 a mention of the role of Jeremiah at the time of the death of King Josiah, even if we have no other document about this point. It seems that the narrative continuation of Ezra in the line of Chronicles constitutes a justification of the continuation between the first sanctuary and the second sanctuary. King Josiah also played an essential role in repairing the first sanctuary (cf. 2 Chr 34:8-13)⁸, a prefiguration of the construction of the new temple.

With the disappearance of the Davidic dynasty, we have some transposition of the characteristics of David onto other characters. In the Book of Isaiah, the Davidic title of “servant” from Ps 89:4 is transferred upon the person present in Isa 42:1⁹, but not the title of “Messiah” from Ps 89:52. In Ezra 1, Cyrus is the king of Persia who gives the order to construct the new sanctuary. And Cyrus is presented as the “anointed (משיח)” in substitution of the kings of Israel and Judah (Ps 89:52), and naturally also of David, in Isa 45:1: “Thus says Yahweh to Cyrus his anointed (למשיחו), Cyrus whom he has taken by the hand to subdue nations before him and under the might of kings; before whom gates shall be opened and no doors be shut”¹⁰. The expression in Ezra 1:2, “Yahweh (יהוה) the God (אלהי)

⁶ The number seventy (70) has a symbolic signification (ten times seven). It corresponds only approximately to the period 587 or 597 to 538 BCE.

⁷ BLENKINSOPP, *Ezra – Nehemiah*, 74-75.

⁸ After Josiah, the text of Chronicles presents very rapidly the story about the last kings of Judah before the perspective of a new future in 2 Chr 36:22-23 // Ezra 1:1-3.

⁹ GOLDINGAY, *Isaiah 40–55*, 152-153, and especially 153: “The word that recurs three times in the passage is *mišp̄t* not ‘*ebed*’.

¹⁰ In Isaiah 61, we have the reunion of the title of “servant” with the notification of an anointing. See GOSSE, *De l’onction de Ps 89,21*.

of heaven (השמים)¹¹, also corresponds to Isa 45:8.12.18, especially to v. 18: “Thus says Yahweh (יהוה), the creator (בורא) of the heavens (השמים), he (הוא) who is God (האלהים)”. The reference to Cyrus is fundamental in the Book of Ezra for the permission to build the new sanctuary, not only in Ezra 1 but also in the time of Darius, in Ezra 6:3-5, regarding the Memorandum of Cyrus concerning “the house of God in Jerusalem”.

About the construction of the sanctuary, and the mention of the king that is “established” by God in his kingdoms (ממלכות; plural) (Ezra 1:2), we also have a parallel with the case of Solomon in 2 Sam 7:13: “It is he (הוא) who shall build (יבנה) a house (בית) in honour to my name (לשמי), and I will establish his royal (ממלכתו) throne (כסא) forever (עד עולם).” The difference is that Cyrus, according to Ezra 1:2, received “all (כל) the kingdoms (ממלכות) of the earth (הארץ)”, and in consequence, the specification of Jerusalem is necessary as a reference to the sanctuary.

Ezra 3:2

Now about the theme of the construction of the Temple in Jerusalem, we notice in Ezra 3:2, “Then Joshua (ישוה) son of Jozadak (יוצדק) and his fellow priests, and Zerubbabel (זורבבל) son of Shealtiel (שאלתיאל) and his kinsmen, set to work and built the altar of the God of Israel, to offer upon it whole-offerings as prescribed in the law of Moses (משה) the man (איש) of God (האלהים)¹²”. The expression “Moses (משה) the man (איש) of God (האלהים)”, corresponds exactly to the title of Ps 90: “A prayer (תפלה) of Moses (למשה) the man of God (איש האלהים)”. In the title of Ps 90:1, we have the substitution of Moses for the king¹³ as intercessor after the disappearance of the dynasty (Ps 89). In the Psalter, Moses appears in the fourth Book of Psalms (Ps 90–106), in Ps 90:1; 99:6; 103:7; 105:26; 106:16.23.32, and in 77:21, in anticipation of the fourth Book. In these psalms, Moses represents a substitution to David as intercessor¹⁴. In this line, the

¹¹ The appellation “God of heavens” was understandable in the religion of Persia. KREJČI, *The Peripeties*. With the reforms in the Persian religion traditions, Ahura Mazda was the only God Creator (Zoroastrianism). See GOLDINGAY, *Isaiah 40–55*, 269.

¹² BLENKINSOPP, *Ezra – Nehemiah*, 97: “It is also in Deuteronomy (33:1) that we find the designation ‘man of God’ used of Moses”.

¹³ Title Ps 86:1: תפלה לדוד. See the royal intercession of 1 Kgs 8:14-61.

¹⁴ GOSSE, *Moïse dans le Psautier*. In the case of Ps 77:21, see the response to 78:70-72 with David as pastor.

mention of Moses in Ezra 3:2 insists on another legitimacy of the sanctuary. In the Psalter we can also note the mention of Aaron in 77:21; 99:6; 105:26; 106:16; and 115:10.12; 118:3; 133:2; 135:19. The references in 77:21 and in the fourth Book of Psalms (Ps 90–106) correspond to the diarchy of Moses and Aaron, in the same line as the governor and the high priest after the exile. In the Fifth Book of Psalms (Ps 107–150), Aaron appears without Moses, but in the Fifth Book, we have the reappearance of David as king and messiah¹⁵.

This expression, “Moses (משה) the man of God (איש האלהים)”, is present also in Deut 33:1, and Deuteronomy comes probably from the time of Josiah concerning the repair of the sanctuary: See particularly 2 Chr 34:14¹⁶. This expression is also present in 1 Chr 23:14 and 2 Chr 30:16. Again, this point marks the continuation between the books of Chronicles and the Book of Ezra. The Book of Ezra must be understood as a continuation of Chronicles¹⁷. This point is vital in the justification of the construction of a new sanctuary in line with the first sanctuary and in line with the redaction of Chronicles. Now, we will see that we also have the same indication of a continuation between the two temples, with the genealogies of the personages of Ezra 3:2. The legitimacy of the new sanctuary is indicated by the continuation of the genealogies from the period of the first sanctuary¹⁸, with reference to the Books of Chronicles. First, about the lineage of the High Priest Joshua son of Jozadak, we notice in 1 Chr 5:40-41: “⁴⁰Azariah father of Seraiah and Seraiah father of Jehozadak (יהוצדק)¹⁹, ⁴¹Jehozadak (ויהוצדק) went into exile when the Lord sent Judah and Jerusalem into exile under Nebuchadnezzar”²⁰. Second, in the same line, concerning the

¹⁵ At the end of the Psalter, דוד: Pss 89:50; 101:1; 103:1; 108:1; 109:1; 110:1; 122:1.5; 124:1; 131:1; 132:1.10.11.17; 133:1; 138:1; 139:1; 140:1; 141:1; 142:1; 143:1; 144:1; 145:1.

¹⁶ See particularly 2 Chr 34:14: “When they fetched the silver which had been brought to the house of Yahweh, the priest Hilkiah discovered the book of Yahweh which had been given through Moses.” KLEIN, *2 Chronicles*, 502: “While ‘this book’ in 2 Kgs 22:8 is usually taken to be a precanonical form of the book of Deuteronomy, the Chronicler probably understood it as the complete Pentateuch, given through Moses.”

¹⁷ Moses is very present in Chronicles, particularly at the end of the second Book, 2 Chr 30:16; 33:8; 34:14; 35:6.12.

¹⁸ ABADIE, *Comment entendre le livre des Chroniques?* In the Books of Chronicles, Abadie insists on the auto-justification of the cantor Levites of the second Temple. In this way we can read 1 Chr 15–16, and the institution of Asaph and his allies by David!

¹⁹ יהוצדק is a version with a theophoric prefix more complete than יוצדק.

²⁰ For the references to the genealogies of Chronicles to justify the events of a later time, see GOSSE, *The 42 Generations*.

genealogy of the governor Zerubbabel son of Shealtiel, there appears a continuation of the genealogy of the kings of Judah in the Books of Chronicles. We notice in 1 Chr 3:17-19a: “¹⁷The sons of Jeconiah, a prisoner: Shealtiel (שאלתיאל), ¹⁸Malchiram, Pedaiah, Shenazzar, Jekaminah, Hoshama and Nedabiah. ¹⁹The sons of Pedaiah: Zerubbabel (זרובבל) and Shimei.” The difference is that Ezra 3:2 names Shealtiel, the first son of Jeconiah, as the father of Zerubbabel. The same happens in Neh 12:1; Hag 1:1; and also, Ezra 3:8 and 5:2. Zerubbabel was governor and offspring from the Davidic dynasty. And Zech 4:14, with the mention of the “two anointed ones (בני־היצהר)”²¹, supposes the spiritual anointing of the priest Joshua and the perspective of the royal anointing of Zerubbabel as a king²².

2 Zechariah 6:9-11a.14, the Authority of Joshua and Zerubbabel, the Continuation of the First Sanctuary through References to the Genealogies of Chronicles and the Significance of the “Crown”

Zechariah 6:9-14 mentions a collection to make a crown for the new sanctuary. We read about this theme in Zech 6:9-11a.14:

⁹ The word of Yahweh came to me: ¹⁰ Take (לקוח) from the exiles (הגולה), from Heldai (מחלדי), Tobiah (טוביה), Jedaiah (ידעיה) (and go in this day) and go to the house of Josiah (יאשיה) son (בן) of Zephaniah (צפניה), who (אשר) has come back (בוא) from Babylon (מבבל). ^{11a} Take silver (כסף) and gold (זהב) and make a crown (עטרות)... ¹⁴ The crown (והעטרת) shall be under the charge of Helem (לחלם)²³, Tobiah (ולטוביה), Jedaiah (ולידעיה), and in honor of the son (בן) of Zephaniah (צפניה)²⁴, as a memorial (לזכרון) in the temple (בהיכל) of Yahweh.

²¹ Note the expression: “The two sons of the oil.” We do not have the term “Messiah”.

²² The first governor comes from the royal family, a political choice by Cyrus. It was compatible with being a vassal; see LEMAIRE, Zorobabel. But this point does not apply in the case of Zerubbabel. BODA, *The Book of Zechariah*, 318-319, proposes some alternatives as prophets.

²³ חלם must correspond to חלדי, all the other names correspond.

²⁴ The text insists on the name of the father, this point marks a continuation with the first Sanctuary.

We also have as a tradition the presence of the Israelites names in the sanctuary in Exod 28:29²⁵, and this point is another continuation of the history of the new temple in relation to the first temple. The story and the vocabulary of Zech 6:10-11 correspond to Ezra 1:4.11:

⁴ And every remaining Jew, wherever he may be living, may claim aid from his neighbours in that place, silver (בכסף) and gold (ובזהב), goods and cattle, in addition to the voluntary offerings for the house of God in Jerusalem... ¹¹ The vessels of gold (לזהב) and silver (ולכסף) amounted in all to five thousand four hundred; and Sheshbazzar took them all up to Jerusalem, when the exiles (הגולה) were brought back from Babylon (מבבל) to Jerusalem (לירושלם).

The word גולה appears only in Zech 6:10 (in the first part of Zechariah, chs. 1–8²⁶), but it is crucial in the perspective of the construction of the new sanctuary in the Book of Ezra, in 1:11²⁷. Also, the word-pair *ksp* and *zhb* appears only in 6:11 in the first Zechariah (chs. 1–8)²⁸; but this word-pair is a fundamental topic theme/subject present in Ezra 1:4.6.9.10.11. Babel, in Zech 2:11 and 6:10, also appears in Ezra 1:11. In Zech 6:10-11, we have the people who come back from Babylon to Jerusalem with silver and gold as it was the invitation of Ezra 1. This movement in the text of Zechariah is following the decisions of Cyrus²⁹ in Ezra 1, and Ezra is also a continuation of Chronicles.

Also, in Ezra 3:2, we have already seen the continuation of the Governor's family and the high priest at the return from the exile, with the evidence of the genealogies of Chronicles before the destruction of Jerusalem. About the donation, we have the same phenomenon with the characters of Zech 6:10. The name of

²⁵ This point is in the continuation of the preoccupation of Ex 28:29: "Thus, when Aaron enters the Holy Place (הקדש), he shall carry over his heart in the breast-piece of judgment the names of the sons of Israel, as a constant reminder (ליזכר) before the Lord". See the names mentioned in relation to the crown in Zech 6. We have a continuation of the tradition of the presence of the Israelites' names near Yahweh in the Temple. HOUTMAN, *Exodus*, 505.

²⁶ See also Zech 14:2.

²⁷ גולה: Ezra 1:11; 2:1; 4:1; 6:19.20.21; 8:35; 9:4; 10:6.7.8.16.

²⁸ Zechariah 9–14 come from another editor.

²⁹ Cyrus the Messiah in Isa 45:1.

חלדי appears in the Bible only in Zech 6:10 and 1 Chr 27:15³⁰. In the text of Chronicles, this character is in charge of any administration in the twelfth month. The origin of the text of Chronicles is problematic, but this character appears like a layperson in charge of responsibilities. The name of טוביה in Zech 6:10.14 corresponds to a Levite mentioned in 2 Chr 17:8 (טוביהו), and also has a parallel in Ezra 2:60, in the list of the Jews who came back to Jerusalem with Zerubbabel. In the Book of Nehemiah, the name of Tobiah is frequently encountered; it corresponds to another person, a Jewish governor of Ammon. In Zech 6:10, the name of ידעיה corresponds to that of a priest in 1 Chr 9:10; 24:7. At the time of the return from the exile, this name also appears in Ezra 2:36: “Priests: the family of Jedaiah (ידעיה), of the line of Joshua, nine hundred and seventy-three”, and also Neh 7:39; 11:10; 12:6.7.19.21; and in 12:1: “These are the priests and the Levites who came back with Zerubbabel son of Shealtiel, and Joshua”. And finally, we observe, about the last personage in Zech 6:10, יאשיה בן צפניה, this presentation made this person the son of צפניהו in 2 Kings 25:18: “The captain of the guard took Seraiah the chief priest and Zephaniah (צפניהו)³¹ the deputy chief priest”³². See also Jer 52:24. In Zech 6:14, the expression “and in honour of the son of Zephaniah”, without the mention of Josiah, insists clearly on the continuation of the personnel of the first sanctuary.

Finally, about the names of the donors in Zech 6:9-14, we have a family continuation with the personnel of the first temple in the texts of Chronicles: a layperson with responsibilities in the administration, one Levite, one priest, and finally the son of the priest in the first sanctuary. With this, it appears clearly that Zech 6:9-11a.14 have the same perspective as the names in Ezra 1:1-2. It shows a continuation between the first and the second sanctuary through references to the genealogies of the text in the Books of Chronicles and Jeremiah. This point is very clear concerning the references to the names in Chronicles as it mentions the preceding previous generations.

³⁰ See also חלד in 1 Chr 11:30 and הדי in 2 Sam 23:30. The names of 1 Chr 27:2-15 reflect the names of 2 Sam 23, the warriors of David. But in 2 Chr 27:1-15, we have the idea of an organization with repartition between the twelve tribes for some administration.

³¹ In Zechariah, the prefix or suffix is theophoric, but shorter than in Kings or Chronicles.

³² צפניהו: 2 Kgs 25:18; Jer 37:3; צפניה: 1 Chr 6:21; Jer 21:1; 29:25.29; 52:24; Zeph 1:1. BODA, *The Book of Zechariah*, 391.

But what about the “crown (עטרות)” in Zech 6:11.14³³? Is this a crown of a king? In the texts of Samuel, Kings and Chronicles, the term עטרה, appears only twice and not concerning a king of Israel or Judah but about a foreign king (2 Sam 12:30; 1 Chr 20:2). And in our text, the crown must stay as a memorial in the sanctuary. With the idea of the continuity between the first and the second temple, we can look at a text like Ezek 16:10-14 with עטרה mentioned in 16:12. This text concerns the beauty of Jerusalem, but the vocabulary also calls to mind the language of the temple. In Ezek 16:10.13, the term רקמה corresponds to the verb רקם used eight times in Exod 26:36–39:29³⁴ about the material of the sanctuary. More clearly, about the term תחש in Ezek 16:10, all the other biblical attestations always appear around the sanctuary and only in two passages, Exod 25:5–39:34 and Num 4:6-25³⁵. In another way, the term עדי in Ezek 16:11 signifies an ornament, not directly about the sanctuary as in Exod 33:4.5.6, and the term נזם in Ezek 16:12 concerns in Exod 32:2.3 the golden earrings that serve to make the golden calf. The term עגיל appears only in Ezek 16:12 and Num 31:50, with the significance of “earrings”, but in Num 31:50 it is a gift to Yahweh. The ambiguity of the vocabulary must be understood concerning the text of Ezek 16, but this point does not exclude some allusions to the sanctuary. The material is the same for the beauty of a woman or the beauty of the sanctuary. In the same way, we can also understand that the text of Ezek 28:11-19 against Tyre could be primitively against Jerusalem concerning the sanctuary³⁶. The vocabulary corresponds perfectly to the material of the sanctuary.

More directly with the mention of the “crown” in Ezra 6, we notice in Ezek 21:31, “These are the words of the Lord Yahweh: Put off your diadem (המצנפת), lay aside your crown (העטרה). All is changed; raise the low and bring down the high”. In Ezek 21:30, the text concerns the נשיא of Israel. But about מצנפת: Exod 28:4.37.39; 29:6; 39:28.31; Lev 8:9; 16:4; Ezek 21:31 always concerns the high priest in the other attestations³⁷. Also, it was possible to read about the crown in Ezek 21:31, concerning a priest in the first temple, and we can understand this

³³ BODA, *The Book of Zechariah*, 411: “The memorial role of the crown(s)...”.

³⁴ Ps 139:15 is the only other biblical attestation.

³⁵ ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora*, 497.

³⁶ All the gems mentioned in Ezek 28:13 are in the lists of the gems of the pectoral in Exod 28:17-20 and 39:10-13. See BOGAERT, *Montagne Sainte*; GOSSE, *Ezéchiel*; GOSSE, *Le gouverneur*, 158, n. 18; ZIMMERLI, *Ezekiel 2*, 95: “This is ‘everyman’s’ story”.

³⁷ In the case of the term *nzr*, it concerns David in Ps 89:40 and Aaron in Exod 29:6. ZIMMERLI, *Ezekiel 1*, 446, considers that this sign derives from the kingship.

reading in the case of the redactors of Ezra 6. In this case, the gift of a crown to Joshua could be seen in terms of a new continuation with the first temple. And the Book of Ezekiel could appear as a good reference for the visualization of a new sanctuary, with the new sanctuary of Ezek 40–44 and Israel around this sanctuary in Ezek 45–48³⁸.

3 Zech 6:11b-13 and the Diarchy: The High Priest and the Governor

The text of Zech 6:9-11a.14 concerns cooperation for the production of a crown. And about this crown, we have Joshua, son of Jehozadak, the high priest who receives the crown, and the presence of a man called “Branch (צמח)” in Zech 6:11b-13:

^{11b} and put it [the crown (עטרת)] on the head of Joshua son of Jehozadak, the high priest³⁹, ¹² and say to him, these are the words of Yahweh of Hosts: Here is a man named Branch (צמח)⁴⁰; he will shoot up from the ground where he is and will build the temple of Yahweh. ¹³ It is he who will build the temple of Yahweh, he who will assume dignity (הוד), will be seated on his throne (בסאו) and govern, with a priest on his throne (בכסאו)⁴¹, and concord shall prevail between them.

“Branch” is clearly Zerubbabel (זרובבל: Zech 4:6.7.9.10). See also the designation of “Branch” in 3:8. We must understand the name of Zerubbabel as

³⁸ BOGAERT, *Le Lieu de la Gloire*, 296: “On tiendra aussi le retour de la Gloire pour une légitimation du Temple restauré de Jérusalem, du Second Temple (cf. 1 Chr 28:18). Désormais l’arche couverte des Chérubim peut porter le nom de char (Ezek 43:3 LXX)”.

³⁹ The crown is not the crown of a king of Israel or Judah. This word does not appear for a king of Judah or Israel in the Books of Samuel, Kings and Chronicles!

⁴⁰ See the commentary about the word צמח in LEMAIRE, *Zorobabel*.

⁴¹ The Greek text of the Septuagint has: “Joshua the priest at his right hand”, with no reference to a second throne. Many commentators and translations (with corrections of the Hebrew text) are following this line, with the idea of a throne of a king and the dignity (הוד) of a king. But it is not like this. We will see the same type of repartition of power in the case of Joshua and Eleazar (Num 27:15-21) in the succession of Moses and Aaron, with the use of the same word הוד. The Septuagint has other preoccupations and the commentators also. The first governor Zerubbabel was from the Davidic family, but this was only good politics from Cyrus, and the second governor was not directly of a Davidic family, but by “alliance”.

זר seed⁴² of בבל Babel, and this image can be interpreted in the same biological meaning as “Branch (צמח)”. The term צמח corresponds to the designation of an authentic descendant of David in Jer 23:5; 33:15⁴³; Isa 4:2. We can also understand why this passage does not use the name Zerubbabel, זרובבל, because the term זר can also be interpreted as a crown⁴⁴. And in Zech 6, the crown must be upon Joshua the priest, not Zerubbabel. About Joshua, son of Jehozadak, we can notice that Jehozadak is mentioned in 1 Chr 5:41 as the last high priest before the exile. The construction of the Sanctuary by Zerubbabel is conformed to Zech 4:9. The terms הוּד in Zech 6:13; 10:3; and כִּסֵּא in 6:13.13, could suggest thinking about a king. But the equivalence of the throne (כִּסֵּא) with the priest relativizes the comprehension of the term as referring to the dignity of the king. And the term הוּד has a very general meaning⁴⁵.

4 Num 27:15-21, Joshua and Eleazar in the Succession of Moses and Aaron, in the same way as Zerubbabel and Joshua in Zech 6:9-14 and the Response to the Charismatic Contestation of Num 11–16⁴⁶

We have already seen that in the fourth Book of the Psalter (Ps 90–106), Moses and Aaron (the priest) appear in the same institutional line as Zerubbabel (the governor) and Joshua (the priest). In the Book of Numbers, we can observe that it is the same, in the case of the successors of Moses and Aaron with the diarchy of Joshua and Eleazar (the priest). This succession must be understood in relation to the charismatic problem explained in Num 11:28-30:

²⁸ Joshua, son of Nun, who had served with Moses since he was a boy, broke in, ‘My lord Moses, stop them!’ ²⁹ But Moses said to him, ‘Are you jealous on my account? I wish that all the people of Yahweh were prophets and that Yahweh would confer his spirit (רוּחַו) on them all!’

³⁰ And Moses rejoined the camp with the elders of Israel.⁴⁷

⁴² See verb זָרָה: to sow.

⁴³ The books of Chronicles refer explicitly to Jeremiah. See FISCHER, *Jeremia 1–25*, 679. FISCHER, *Jeremia 26–52*, 233.

⁴⁴ Exod 25:11.24.25; 30:3.4; 37:2.11.12.26.27.

⁴⁵ See also הוּד in Num 27:20, and the next chapter of this paper.

⁴⁶ See Zech 6:8.

⁴⁷ ARTUS, Nb 11,26-29.

We read in the same manner about the gift of the spirit in Zech 6:8: “Then he called me to look and said, ‘Those going to the land of the north have given (הניחו)⁴⁸ my spirit (רוחי) rest in the land of the north’.” In the Book of Numbers, after the text of Num 11, there are mentioned some important rebellions against Moses in Num 12:14 or 16⁴⁹. And in this context, Moses prepares his succession in this manner in Num 27:15-21:

¹⁵ Then Moses said to Yahweh, ¹⁶ ‘Let Yahweh, the God of the spirits (הרוחה) of all (לכל) mankind (בשר), appoint a man over the community ¹⁷ to go out and come in at their head, to lead them out and bring them home, so that the community of the Lord may not be like sheep without a shepherd’. ¹⁸ Yahweh answered Moses, ‘Take Joshua, son of Nun, a man endowed with spirit (אשר רוח בו). Lay (וסמכת) your hand (את ידך) on him (עליו). ¹⁹ and set him before Eleazar, the priest and all the community. Give him his commission in their presence, ²⁰ and delegate some of your authority (מהודך) to him, so that all the community of the Israelites may obey him. ²¹ He must appear before Eleazar the priest, who will obtain a decision for him by consulting the Urim before the Lord; at his word they shall go out and shall come home, both Joshua and the whole community.⁵⁰

The relation with the text of the revolt of Korah is apparent, with the same expressions in Num 27:16 as there are in 16:22: “But they prostrated themselves and said, ‘O God, God of the spirits (הרוחה) of all (לכל) mankind (בשר), if one man sins, will thou be angry with the whole community⁵¹?’” The connection between Num 27 and Zech 6 is also underlined by the term הוד: Num 27:20; Zech 6:13⁵², in these two books. In Num 27:20, Moses delegates some authority (הוד)

⁴⁸ The verb נוח appears only here in Zechariah, and in relation to the רוח. In Numbers, the verb נוח appears in 10:36 (the cloud = the presence of Yahweh), and 11:25.26, about the רוח. The text of Num 11:26 concerns Eldad and Medad.

⁴⁹ See also Ps 106:17-18, earlier than Num 16.

⁵⁰ KISLEV, *The Investiture*, 430: “The reviser made this account correspond to the account in Deuteronomy and emphasized the need for divine guidance. He also placed Eleazar the priest in a position of leadership alongside Joshua and gave him the higher status of the two”.

⁵¹ LEVINE, *Numbers 21–36*, 349.

⁵² Only attestation in Zech 1–8; see 10:3. LEVINE, *Numbers 21–36*, 354: “And so, in a priestly succession account, Moses transfers his *hōd* to Joshua”.

to Joshua, and this point corresponds to the fact that in Zech 6:13, this term does not have a royal signification.

In the context of the revolt of Korah, we can read in Num 16:22 that Yahweh is the master of all the spirits that animate all flesh. But Yahweh is also the one who establishes a man (שׂר) with his spirit, the representatives of authority, namely Joshua in Num 27 and “Branch” (Zerubbabel) in Zech 6. This is a proposition of a solution to the charismatic contestation⁵³. The text of Num 27:15-21 is a clear answer to the charismatic problem with the authority of the spirit given to Joshua. The “God of the spirits of all mankind” designates to Moses “Joshua son of Nun, a man endowed with spirit”, and Moses must lay his hand on him, to give him some of his authority so that the Israelites may obey him.

Conclusion

In the Book of Ezra, the texts 1:1-2 and 3:2, and in the Book of Zechariah, the text 6:9-11a.14, insist that there is a continuation between the first temple and the new temple through the same traditions and the presence of the descendants of the personalities of the first temple. This continuation is marked mainly by the references to the Books of Chronicles, not only about the genealogies but also in the vocabulary and the role that Moses plays. The reference to the prophet Jeremiah, mentioned in the Book of Chronicles, is very important in presenting the continuation of the reconstruction of the temple at the return from exile. The mention of the “crown” for the sanctuary may also refer to a pre-exilic tradition, with some allusions in Ezekiel.

About the charismatic contestation, in Zech 6:11b-13 with Joshua the priest and “Branch”, and in Num 27:15-21 with Joshua and Eleazar, the priest, as a continuation of Moses and Aaron, the same type of diarchy is described. There is a type of governor and a priest, and also the perspective of resolving the charismatic contestation presented by the Book of Numbers in the time of Moses. This type of diarchy is another aspect of the pair Moses and Aaron, and in the Fourth Book of the Psalms (90–106), there is a clear allusion to the postexilic

⁵³ BODA, Oil, 5.2: “If there is an agenda in the Zecharian tradition in relation to leadership, it appears to be to curb priestly aspirations through emphasizing the key role that prophetic and royal streams must continue to play in Yehud”.

situation⁵⁴. Later still in the redaction of the Psalter, in Pss 107–150, Aaron is always present, but not Moses, and this point corresponds to the reintegration of the part played by David.

Bibliography

- ABADIE, Philippe: Comment entendre le livre des Chroniques? Une histoire écrite sous la forme d'un plaidoyer des lévites au temple de Jérusalem, *SeC* 11 (2018) 179-188.
- ACHENBACH, Reinhard: *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches inn Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003.
- ARTUS, Olivier: Nb 11,26-29: Une critique prophétique préexilique du pouvoir politique et du culte?, *Transeo* 14 (1998) 79-89.
- ASHLEY, Timothy R.: *The Book of Numbers*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.
- BLINKINSOPP, Joseph: *Ezra – Nehemiah* (OTL), London: SCM Press Ltd, 1989.
- BODA, Mark J.: Oil, Crowns and Thrones: Prophet, Priest and King in Zechariah 1:7.6:15, *JHS* 3 (2001) Article 10.
- BODA, Mark J.: *The Book of Zechariah* (NICOT), Grand Rapids, MI – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016.
- BOGAERT, Pierre-Maurice: Montagne Sainte, Jardin d'Éden et sanctuaire (hiérosolymite) dans un oracle contre le prince de Tyr (Ez 28,11-19). In: Henri Limet – Julien Ries (eds.): *Le mythe. Son langage et son message* (HoRe 9), Louvain la Neuve: Centre d'Histoire des Religions, 1983, 131-153.
- BOGAERT, Pierre-Maurice: Le Lieu de la Gloire dans le livre d'Ezéchiel et dans les Chroniques. De l'arche au char, *RTL* 26 (1995) 281-298.
- EICHLER, Raanan: *The Ark and the Cherubim* (FAT 146), Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- FISCHER, Georg: *Jeremia 1–25* (HTKAT), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2005.
- FISCHER, Georg: *Jeremia 26–52* (HTKAT), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2005.
- GILLINGHAM, Susan: Psalms 90–106: Book Four and the Covenant with David, *European Judaism* 2015, *EurJud* 48 (2015) 83-101.
- GOLDINGAY, John: *The Message of Isaiah 40–55*, London – New York: T&T Clark International, 2005.
- GOSSE, Bernard: Ezéchiel 28,11-19 et les détournements de malédictions, *BN* 44 (1990) 30-38.
- GOSSE, Bernard: Le gouverneur et le grand prêtre, et quelques problèmes de fonctionnement de la communauté postexilique, *Transeo* 21 (2001) 149-173.

⁵⁴ In Ps 106:17-18, we have another allusion to the revolt of Numbers before the implication of Korah.

- GOSSE, Bernard: De l'onction de Ps 89,21 à celle d'Is 61,1 (verbe *mšh*), *OTE* 30/3 (2017) 653-662.
- GOSSE, Bernard: L'unité de rédaction du Psautier et ses diversités théologiques et ethniques, *Transeu* 49 (2017) 103-123.
- GOSSE, Bernard: The 42 Generations of the Genealogy of Jesus in Matt 1:1-17, and the Symbolism of Number 42, Curse or Blessing, in the Bible and in Egypt, *StBiSl* 10/2 (2018) 142-151.
- GOSSE, Bernard: Moïse dans le Psautier, *RB* 126 (2019) 52-63.
- HOUTMAN, Cornelis: *Exodus Volume 3* (HCOT), Leuven: Peeters, 2000.
- KISLEV, Itamar: The Investiture of Joshua (Numbers 27:12-23) and the Dispute on the Form of the Leadership in *Yehud*, *VT* 59 (2009) 429-445.
- KLEIN, Ralph W.: *2 Chronicles* (A Critical and Historical Commentary of the Bible), Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- KREJČÍ, Jaroslav: The Great Iranian Ventures: The Peripeties of Ahura Mazda. In: Palgrave Macmillan (ed): *The Civilizations of Asia and the Middle East*, London, 1990, 70-99.
- LEMAIRE, André: Zorobabel et la Judée à la lumière de l'épigraphie (fin du VI^e s. av. J-C), *RB* 103 (1996) 48-57.
- LEVINE, Baruch A.: *Numbers 21-36*, New York and al: Doubleday, 2000.
- SWEENEY, Marvin A.: *I&II Kings* (OTL), Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2007.
- WOUDSTRA, Marten H.: *The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship*, Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed Publishing company, 1965.
- ZIMMERLI, Walther: *Ezekiel 1* (Hermeneia), Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- ZIMMERLI, Walther: *Ezekiel 2* (Hermeneia), Philadelphia: Fortress Press, 1983.

Summary


After returning from exile, the construction of a new temple necessitated a new organization and a new division of authority since the king was responsible for the temple at the time of the first temple. The legitimacy of the construction of the new temple is dependent on the continuation of the traditions and genealogies of the Books of Chronicles about the people mentioned in the texts. We can also understand the mention of a crown at the time of the return through a reference to the Book of Ezekiel concerning the temple. The authority of the governor and the high priest is challenged by a charismatic contestation. The solution is presented in the Book of Numbers in presenting the succession of the diarchy between Moses and Aaron by Joshua and Eleazar, with Joshua receiving the spirit. Moses' and Aaron's diarchy also plays a vital role in the Fourth book of the Psalter, substituting David after his dynasty's end (Ps 89).

Keywords: sanctuary, Chronicles tradition, charismatic contestation, diarchy.

Zhrnutie

Po návrate z exilu si výstavba nového chrámu vyžadovala novú organizáciu a nové rozdelenie moci, pretože v časoch prvého chrámu bol za chrám zodpovedný kráľ. Legitimácia výstavby nového chrámu závisí na pokračovaní tradícií a genealógií ľudu tak, ako sa spomínajú v texte Kníh kroník. Zmienku o kráľovskej korune v časoch návratu z exilu môžeme tiež rozumieť skrze odkaz na chrám v Knihe proroka Ezechiela. Autority správcu a veľkňaza čelia charizmatickej rozprave. Riešenie ponúka Kniha Numeri predstavením následnosti dvojvládia Mojžiša a Árona dvojvládím Jozueho a Eleazara, keď Jozue prijíma ducha. Diarchia Mojžiša a Árona tiež zohráva úlohu v štvrtej knihe Žaltára, keď nahrádza vládu Dávida po skončení jeho dynastie (Ž 89).

Kľúčové slová: svätyňa, tradícia Kníh kroník, charizmatická rozprava, dvojvládie.

Bernard Gosse
4 Résidence Opéra
4 Rue Molière
93160 ANTONY, France
gosse.bernard.old@orange.fr
 0000-0002-3192-9002

The Portrayal of Gad in 1 Chr 21

Mykhaylyna Klusková

The paper concerns the prophetic character known from the biblical tradition of the Books of Samuel (1 Sam 22:5; 2 Sam 24:11.13.14.18.19) and the Books of Chronicles (1 Chr 21:9.11.13.18.19; 29:29; 2 Chr 29:25). In Chronicles Gad is presented as *a seer* (חֹזֶה דָּוִד “David’s seer” – 1 Chr 21:9; הַחֹזֶה “the seer” – 1 Chr 29:29; חֹזֶה הַמֶּלֶךְ “the king’s seer” – 2 Chr 29:25¹) and is depicted as a person fulfilling different roles. First, he is a communicator between David and God (cf. 1 Chr 21). Second, a man responsible for the literary history of king David (1 Chr 29:29). Finally, he is one of the prophets involved in establishing Levites as music personal of the temple during Hezekiah’s reign (2 Chr 29:25).

The paper aims to present the portrayal of Gad in the light of 1 Chr 21 that contains the longest tradition of Gad in Chronicles. The contribution includes three parts. The first one briefly presents the text of 1 Chr 21 and highlights its specific profile in the narration of Chronicles. The next part focuses on the information about Gad in 1 Chr 21. Finally, the last piece of the paper compares the portrayal of Gad in 1 Chr 21 with the Chronicler’s main tendencies in the presentation of the prophetic phenomenon.

1 The Text 1 Chronicles 21

The text 1 Chr 21 is known as a story of David’s census of Israel². The content of the biblical passage is as follows. Incited by a satan, the king gives his

¹ The end of the verse defines him also indirectly as a prophet: “for the commandment was from the LORD through his prophets (נְבִיאָיו)” (NRS).

² The exact extent of the census fragment in 1 Chr could be 1 Chr 21:1–22:1, as many modern exegetes state. Cf. e.g. JAPHET, *I and II Chronicles*, 421-422, 424-442; KNOPPERS, *I Chronicles*, 742-743, 751-761; DIRKSEN, *I Chronicles*, 254-256; RISTAU, *Breaking Down Unity*, 201; KLEIN, *I Chronicles*, 414-417; LORENZIN, *1-2 Cronache*, 160, 162-170. First Chronicles 22:1 is closely connected with 1 Chr 21 by the phrases זֶה הוּא בַּיִת הָאֵלֹהִים וְזֶה מִזְבֵּחַ לְעֹלֹת לַיהוָה and לְעֹלֹת לַיהוָה וְזֶה הוּא בַּיִת הָאֵלֹהִים. These phrases are understandable only in the light of the previous verses about the erection of the altar (cf. 1 Chr 21:26). It is also evident that 1 Chr 22:1 could serve as a good beginning of the text that describes the first steps of David

servants a command to number Israel. Implementation of the order, albeit incomplete (v. 6), causes God's displeasure and leads to God's punishment of Israel. David understands his sin, confesses it, and asks God to let his guilt pass away. In the reaction, God faces the king with the choice. David himself should determine which punishment of the proposed three would afflict him. The king chooses the pestilence in the land that should last three days. The plague, which the Lord's angel realises, claims 70 000 Israelites (men) and enters the territory of Jerusalem. God stops it by the threshing floor of Ornan Jebusite. David observing the angel standing between the earth and the heaven with the sword drawn in his hand, understands that the danger of the plague is not entirely removed. In that situation, David confesses his sin once more and asks God to afflict him and his family but not the people. As an answer, he becomes a command to build an altar on the threshing floor of Ornan Jebusite. As David completes this command, makes different kinds of sacrifices, and invokes the name of the Lord at the site, the danger of the plague is eliminated. David understands that the Lord answered him at the place and sacrifices there constantly. The text ends with the comment that David was terrified of the sword of the Lord's angel, and he was unable to look for the Lord at Gibeon, where was the Tabernacle of the Lord and the altar of burnt offerings.

The census narrative is put in Chronicles between the description of David's wars (1 Chr 18–19) and the section about grand and complex preparation for the temple construction made by the king (1 Chr 22–29). Its literary context differs entirely from the Deuteronomistic history, where a similar text (cf. 2 Sam 24³) appears as the last narration about David's autonomous activities before the

as an organiser of the temple building (cf. 1 Chr 22:2-19) and also as a start of the whole section that depicts the king's preparations for the project (1 Chr 22-29). Cf. KISLEV, *The Role of the Altar*, 7-8.

³ Exegetes generally agree that 2 Sam 24 served the Chronicler as a *Vorlage*. Cf. e.g. JAPHET, *I and II Chronicles*, 422; KNOPPERS, *I Chronicles*, 761. In the light of the recent research the Chronicler most likely relied in his work on the version of the Book of Samuel close to 4QSam^a and not MT [the Qumranic version of the text of 2 Sam 24 could be found in E. ULRICH (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls*, 322]. The census description contained in the Qumranic version of Samuel reveals some clue differences with the masoretic text of 2 Sam 24 but also shows similarities with the masoretic version of 1 Chr 21. Cf. STOKES, *The Devil*, 102-103. In Evans' opinion, we should also not exclude the fact that Chronicles influenced 4QSam^a. Cf. EVANS, *Divine Intermediaries*, 552. See also GARD, *The Chronicler's David*, 234-238. Cynthia Edenburg argues that 2 Sam 24 and 1 Chr 21 developed as independent texts based on a common source from the early Persian period. The scholar even

story of his oldness and death in 1 Kings 1–2⁴. The Chronistic census narrative provides a change in David's profile in Chronicles. After the census incident, the king becomes primarily an organiser of cultic activities and a person responsible for building the temple (cf. 1 Chr 22–29). He is no longer a military leader who spreads out the area of his kingdom (cf. 1 Chr 18–19). He is also not forced to resolve internal conflicts in his state, e.g. royal succession (cf. 1 Kgs 1–2).

The census narrative gains in the Chronistic work a strong temple perspective, which is not evident in its Deuteronomistic counterpart⁵. The last verses of 1 Chr 21 recount not merely the finishing of the plague (cf. 2 Sam 24:25) but also the beginning of a new phase in God's worship in Israel (cf. 1 Chr 21:27–30)⁶. The nearest context (1 Chr 22:1) and later 2 Chr 3:1 identify the new cultic site as a place of the Lord's house – בַּיִת יְהוָה. Another important allusion to the temple could be seen in the use of the term מְקוֹם as a naming for the area of the Ornan's threshing floor (1 Chr 21:22,25). The same word appears in 2 Chr 3:1 in direct relation to Solomon's temple⁷.

proposes the reconstruction of the source in Hebrew in the appendix to her paper. Cf. EDENBURG, 2 Sam 21–24, 222.

⁴ The census story in 2 Sam 24 belongs to the last part of Samuel, which exegetes see as an appendix to the work. It is viewed as a unit proposing hermeneutical clue to the whole of Books of Samuel, for example, as a kind of theological reflection on the process of Israel's transformation into a monarchy with elements of royal ideology (cf. KO, 2 Samuel 21–24, 114–134) or simply as a miscellaneous material, well-arranged but with no unified purpose (EDENBURG, 2 Sam 21–24, 216–221).

⁵ Cf. BEENTJES, Satan, 147; AMIT, Araunah's Threshing Floor, 134–135; SCHWEITZER, Judging a Book, 52. The observation concerns the masoretic text of 2 Sam 24. The Septuagint version of the narrative joins to v. 25 the additional sentence – και προσέθηκεν Σαλωμων ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἐπ' ἐσχάτῳ, ὅτι μικρὸν ἦν ἐν πρώτοις – that could be seen as “an explicit reference to the construction of the temple by Solomon” (HUGO, The Jerusalem Temple, 191).

⁶ Cf. KNOPPERS, Images of David, 462–463; LORENZIN, *1-2 Cronache*, 163. In the light of the Deuteronomistic text the erection of altar by David seems to be an “emergency manoeuvre” in the situation of the Lord's anger (Cf. BECKER, *1 Chronik*, 88; LORENZIN, *1-2 Cronache*, 163).

⁷ Cf. KNOPPERS, Images of David, 463. Pancratius C. Beentjes also points to some lexical similarities between the Chronicler's narrative (1 Chr 21) and the other biblical texts relating to the holy places (cf. 1 Chr 21:20b and Judg 6:11; 1 Chr 21:22,24 and Gen 23:9). That also could contribute to the viewing of the site of the Ornan's threshing floor as special. Cf. BEENTJES, Satan, 146–147.

The text 1 Chr 21 is the only narrative about David's sin in the Books of Chronicles⁸. It is moreover the unique place in Chronicles where the term יָחַד "iniquity/guilt" is used (cf. v. 8) and the first Chronistic text where the verb חָטָא "to sin" is mentioned (cf. vv. 8.17)⁹. It is also the first and the only text that describes God's punishment of Israel in the narration of David's reign and the description of the David-Solomon monarchy¹⁰ overall¹¹.

The story has an all-Israel profile typical for the Chronicler (1 Chr 21:1-2.4.5.12, cf. 2 Sam 24:1.9.13). It is also one of a few Chronistic narratives that contain angelological tradition¹². The punishing angel tradition is considerably extended in the Chronistic narrative compared to its Deuteronomistic counterpart (cf. 2 Sam 24:16-17; 1 Chr 21:12.15-16.18.20.27.30). The Chronistic story is, in the end, the text where God's mercy is considerably exposed (cf. v. 13).

One could find many other specifics of the Chronistic census narrative by comparing the passage with the parallel history contained in 2 Sam 24¹³. They

⁸ An interesting explanation of the fact that such a "blemishing" story has been left by the Chronicler in his narration about David could be found in the paper of Gary Knoppers (cf. KNOPPERS, *Images of David*, 449-470). In exegete's opinion, the presentation of David as a sinner who reflects his guilt, repents, intercedes on behalf of his people, and secures the cultic site does not damage the idealistic portrait of David, common in Chronicles, but rather fit it as a paradigm of behaviour for errant Israelites. This interpretation is accepted also by later exegetes, cf. e.g. TIÑO, *King and Temple*, 44; LORENZIN, *1-2 Cronache*, 162-163.

⁹ Cf. KLEIN, *1 Chronicles*, 423.

¹⁰ Unity of David's and Solomon's reign in Chronicles has been for a long time accepted by exegetes. For more information to the theme see e.g. TIÑO, *King and Temple*, 35-75 (cf. especially p. 48).

¹¹ In the Chronicler's material, we do not find the equivalent of the Deuteronomistic story of the Gibeonite vengeance (cf. 2 Sam 21) that begins with the mention of three years of famine seen as the Lord's punishment for the sin of Saul and his family (cf. v. 1).

¹² Alexander Rofé points out that the Chronicler is usually not interested in angelological material and generally does not incorporate such traditions in his narratives. Cf. ROFÉ, *Writing*, 324.

¹³ One of the most spectacular differences can be found in the first verses of both stories (cf. 2 Sam 24:1; 1 Chr 21:1): the Lord who incites David to take a census in 2 Sam 24 is replaced by an unidentified יְהוָה in 1 Chr 21. The texts differ substantially in the numbers of the people that were reckoned (cf. 2 Sam 24:9; 1 Chr 21:5) or in the amount of silver/gold paid by David for the place of the future altar (2 Sam 24:24; 1 Chr 21:25). The Chronicler's story drops the detailed description of the regions where the census was taken (cf. 2 Sam 24:4-8; 1 Chr 21:4). The Chronicler also stresses with a greater resolution than the Deuteronomistic author that the census was taken in opposition to God's will (cf. 1 Chr 21:3.6.7).

have been minutely explained in numerous commentaries and articles and will not be the separate subject of our contribution¹⁴.

2 Information about Gad in 1 Chr 21

In 1 Chr 21, Gad appears as a new character unknown from the previous narration. In such a way, he is free of political characteristics the prophet has in the Deuteronomistic history¹⁵. The text 1 Chr 21 tells of Gad in two moments of the story (vv. 9-13.18-19). His appearance in both cases follows David's act of repentance (vv. 8.17). The prophet is presented by a title and by formulations that describe his interaction with other protagonists of the story (God, David, angel).

At the beginning of the first scene (cf. 1 Chr 21:9), Gad is introduced as *David's seer* (חֹזֶה דָּוִד). The Chronistic narrative contains only one title, although the parallel Deuteronomistic text (cf. 2 Sam 24:11) designates Gad as the *prophet, David's seer* (הַנְּבִיא חֹזֶה דָּוִד)¹⁶. Gad is named in 1 Chr 21 with one of the favourite Chronicler's substantives¹⁷. The Chronicler usually uses חֹזֶה as a designation for the "second" royal prophets compared to those who are "first" and are called נְבִיא¹⁸. The title חֹזֶה (also with additional specifications) is a typical

¹⁴ Cf. e.g. WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles*, 142-151; JAPHET, *1 and II Chronicles*, 424-442; WRIGHT, *The Innocence of David*, 87-105; BECKER, *1 Chronik*, 85-89; EVANS, *Divine Intermediaries*, 545-558; KNOPPERS, *1 Chronicles*, 751-762; KLEIN, *1 Chronicles*, 418-429; BEENTJES, *Satan*, 139-154; STOKES, *The Devil*, 91-106; LORENZIN, *1-2 Cronache*, 163-170; EVANS, *Let the Crime Fit the Punishment*, 65-80; GIUNTOLI, *Večné Dávidove protirečenia*, 27, 29, 37.

¹⁵ Cf. 1 Sam 22:5, where Gad appears as a "war consultant". Cf. KEGLER, *Prophetengestalten*, 489. Gad's advice for David to go to the territory of Judah is presented in 1 Sam 22:5 as only prophet's initiative. Gad does not become any revelation before his conversation with David. The project, albeit politically reasonable, does not seem to be successful because David, in the end, is forced to flee from Judah to Philistines (cf. 1 Sam 27). Cf. KLEIN, *Samuel*, 30.

¹⁶ This designation appears in MT and LXX. However, a manuscript of Lucianic recension of Septuagint confirms the Chronistic reading with one prophetic title for Gad. Cf. KLEIN, *1 Chronicles*, 414, 423.

¹⁷ The term חֹזֶה appears in Chronicles more often than in other biblical books (10× in Chronicles, 6× in other books). Cf. JAPHET, *1 and II Chronicles*, 431; BEENTJES, *Satan*, 143. It is usually connected with the king's court. Cf. KNOPPERS, "To Him You Must Listen", 173.

¹⁸ E.g. David's prophet (נְבִיא) is Nathan. He is mentioned in Chronicles first (cf. 1 Chr 17:1). Then the text tells about the other prophetic figure – Gad – who is termed חֹזֶה

designation of Gad in the whole work of Chronicles (cf. 1 Chr 21; 29:29; 2 Chr 29:25).

In the light of the verses that describe the first appearance of Gad in the census narrative (1 Chr 21:9-13), he is a person who the Lord speaks to (vv. 9-10), who speaks in the name of the Lord to the king (vv. 11-12a) and finally, a man who should deliver David's response to the Lord (vv. 12b-13).

Presenting the Lord's speaking to Gad the Chronicler uses formulation וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-גָּד ... לְאִמֵּר (v. 9). Comparison with the Deuteronomistic text (2 Sam 24:11) shows that the phrase is different from the wording staying in the Chronicler's *Vorlage* (וַיְדַבֵּר יְהוָה הָיָה אֶל-גָּד ... לְאִמֵּר). Although the meaning of both formulations is very similar, one can notice that the Chronistic phrasing highlights direct communication between the Lord and the prophet, as Ralph W. Klein rightly states¹⁹. Moreover, the juxtaposition of the Chronistic wording with other biblical texts points to another interesting fact. The formulation וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל ... לְאִמֵּר appears extremely frequently in the books of Exodus, Leviticus and Numeri in the passages where the Lord addresses Moses²⁰, the most significant and uncomparable prophet in biblical tradition (cf. Deut 34:10-12). In the whole work of Chronicles, the formulation וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל is used twice: in 1 Chr 21:9 and 2 Chr 33:10, each time in place of formulas present in the Chronicler's *Vorlage*²¹. However, only in 1 Chr 21:9 the phrase introduces the direct speech of the Lord to his addressee, like in Pentateuch passages connected with Moses.

The information about God's communication with the prophet is shorter in the Chronistic narrative than in the Deuteronomistic text (cf. 1 Chr 21:9; 2 Sam

(cf. 1 Chr 21:9 and also 29:29). Cf. KNOPPERS, *1 Chronicles*, 754-755. See also KNOPPERS, "To Him You Must Listen", 173.

¹⁹ KLEIN, *1 Chronicles*, 423.

²⁰ Cf. e.g. Exod 6:10.29; 13:1; 14:1; 16:1; 25:1; 30:11.17.22; 31:1; 32:7 (without לְאִמֵּר); 33:1 (without לְאִמֵּר); 40:1; Lev 4:1; 5:14; 5:20; 6:1.12.17; 7:22.28; 8:1; 10:8; 12:1; 14:1; 17:1; 19:1; 20:1; 21:16; 22:1.17.26; 23:1.9.23.26.33; 24:1.13; 27:1; Num 1:48; 3:5.11.44; 4:21; 5:1.5.11; 6:1.22; 8:1.5.23; 9:9; 10:1; 13:1; 15:1.17 etc. Sometimes the phrase is broadened by some additional information, concerning e.g. location where the Lord's spoke to Moses (cf. e.g. Lev 25:1; Num 3:14 etc) or time of speaking (cf. Lev 16:1) or combination of both (cf. e.g. Num 1:1; 9:1). There are also some texts that mention Moses and Aron as addressees of the Lord's speech (cf. e.g. Lev 13:1; 14:33; 15:1; Num 2:1; 4:17; 14:26; 16:20 etc).

²¹ Cf. SCHNIEDEWIND, *The Word of God*, 64. The author explains the use of formula in both cases as unintentional activity of Chronicler who was familiar with the wording from Mosaic tradition. Cf. SCHNIEDEWIND, *The Word of God*, 64.

24:11). The Chronicler omits the words about David's rising in the morning that he could consider irrelevant²². The mention of the morning might also evoke in readers the image of the prophet who gets the Lord's revelation during the night vision²³. We can assume that omitting the information manifests the Chronicler's interest not to accentuate such prophetic activity. The more concise formulation could also help the author focus the reader's attention primarily on communication between the Lord and the prophet.

The Lord's message for the king announced to the prophet is elliptical. It mentions three (things) from which David should choose one to be fulfilled by the Lord (v. 10). Only the later prophet's words addressed to the king reveal what these "three" exactly mean. Thus, the prophet who informs the king about the exact content of the punishments could be seen as an interpreter of God's message.

The words of Gad to the ruler begin with the prophetic formula *בְּהִיאָמַר יְהוָה* (v. 11). The Chronicler adds this formula to the material taken from his *Vorlage* (cf. 2 Sam 24:13). This intervention must attract our attention because the Chronistic author generally omits such formulas in his own prophetic stories and rarely incorporates them into the material he adopts from his *Vorlage*²⁴.

The Gad's message to the king also contains the call to choose the kind of punishment – *קָבַל־לְךָ* (cf. 1 Chr 21:11). By expressing the appeal, the prophet does precisely and to some extent even literally what the Lord ordered him to do (cf. v. 10: *שְׁלוֹשׁ אֲנִי נֹטֶה עָלֶיךָ בְּחַר־לְךָ אַחַת*)²⁵. The Deuteronomistic text (MT), in comparison, is free of such completion (cf. 2 Sam 24:13)²⁶. The addition of the appeal in 1 Chr 21:11 highlights even more than the parallel Deuteronomistic narrative that David himself should determine the punishment. To David, thus, is given the greatest freedom in comparison to other Chronistic monarchs who listen to prophets' announcement of the Lord's penalisation.

²² So KLEIN, *1 Chronicles*, 423.

²³ The information probably has such meaning in 2 Sam 24. Cf. AEJMELAEUS, *David's Three Choices*, 139.

²⁴ Cf. GERSTENBERGER, *Prophetie*, 363.

²⁵ The Chronicler does not use the same verb for choosing in the Lord's speech (v. 10) and the prophetic words to the king (v. 11). The root applied in v. 11 is *קָבַל* that was more widespread in the later period. Cf. AEJMELAEUS, *David's Three Choices*, 142.

²⁶ The Septuagint version of 2 Sam 24 includes the imperative *ἐλεξαι* (choose) in God's and the prophet's words (vv. 12.13) and even adds the verb *ἐξελέξατο* (chose/has chosen) in the statement about David's choice: *καὶ ἐξελέξατο ἑαυτῷ Δαυιδ τὸν θάνατον* (v. 14).

Gad's message to the king mentions three types of punishments: a three-year famine, a three-month flight before the king's adversaries and a three-day pestilence in the land presented as "the sword of the Lord" (1 Chr 21:11-12). As we see, in the text appears the classical triplet: famine – devastation – pestilence, which is known from other biblical passages [cf. e.g. Lev 25:25-26; 2 Chr 20:9; Jer 24:10; Ezek 7:15]²⁷. The famine that should last three years compared to seven years mentioned in 2 Sam 24:13 (MT) contributes to the more apparent temporal scheme of the punishment options in the Chronistic narrative²⁸. We can also observe that every next description of the punishment in 1 Chr 21:12 (cf. second and third) is more extended than the previous. Such structure of the statement presents in Japhet's opinion the last punishment (pestilence) as an unavoidable choice for the ruler²⁹. Moreover, Gad's presentation of the pestilence during his dialogue with the king (vv. 11-12) corresponds well with the plague description in the following verses (vv. 14-15)³⁰. Such a correlation we cannot observe in parallel 2 Sam 24. Thus, Gad from the Chronistic text announces the punishment that will come reality exactly as the prophet predicted.

The structure of the prophetic message about different kinds of punishment is managed by the particle ׀: ׀... ׀... ׀ (1 Chr 21:12). The construction is used very rarely as an introduction to the list of alternatives³¹. It seems more apparent that the construction of the prophetic speech in 2 Sam 24 (cf. v. 13) that Aejmelaeus finds inconsistent³². Considering all mentioned features of Gad's announcement in 1 Chr 21, we can claim that it is built clearly and is comprehensible.

The last information about Gad from 1 Chr 21:9-13 stresses his awareness of being sent by the Lord (cf. v. 13: מְהֵרָאֵשִׁיב אֶת־שִׁלְחֵי דְבָרִי). It also presents the prophet as a person capable of bringing human words to God. The identical Gad's profile appears in 2 Sam 24:13.

²⁷ Cf. BEENTJES, Satan, 144.

²⁸ Federico Giuntoli speaks about harmonisation between the first and two other choices gained by using the same numeral. Cf. GIUNTOLI, Večné Davidove protirečenia, 34. The use of *three* instead of *seven* could also attest to the Chronicler's fondness for threes (cf. 1 Chr 11; 12:40; 13:14; 2 Chr 11:17). Cf. JARICK, *I Chronicles*, 146. Three years of famine are also mentioned in the Greek version of 2 Sam 24 (cf. v. 13); therefore, the information could not be interpreted exclusively as the Chronicler's intervention in his *Vorlage*. Cf. KLEIN, *I Chronicles*, 423.

²⁹ Cf. JAPHET, *I and II Chronicles*, 434.

³⁰ Cf. KNOPPERS, *I Chronicles*, 755.

³¹ Cf. AEJMELAEUS, David's Three Choices, 147.

³² Cf. AEJMELAEUS, David's Three Choices, 146-147.

The second description of the prophet's appearance in the Chronistic narrative (1 Chr 21:18-19) shows Gad primarily as a person to whom the angel of the Lord speaks so that he submits a message to the king (v. 18). He is also characterised as a person who spoke in the name of the Lord (v. 19). In comparison to vv. 9-13 we find in vv. 18-19 no direct speech of the protagonists, neither the Lord's angel nor Gad. We do not see even any description of the prophet's coming to David. We could only presume the action when we read in the narrative that David did what the prophet was ordered to submit to him (v. 19). The Deuteronomistic census narrative contains in comparison the exact words of the prophetic instruction addressed to David. However, it does not include the prophetic formula (cf. 2 Sam 24:18). The Deuteronomistic prophet also seems to be more autonomous. He gives the king an order to build an altar (v. 18), but the text does not inform of Gad's communication with God or his representative before the prophet's encounter with David.

On the contrary, the Chronicler presents Gad as a prophet active only because of the initiative from on high (1 Chr 21:18-19). The instruction concerning the altar is not his initiative but is given to the prophet by the Lord's angel (v. 18). Gary Knoppers points out that since the Lord's angel instructs the prophet about the erection of the altar, the text 1 Chr 21 gains the more explicit divine authorisation for the altar as the Deuteronomistic narrative does³³. However, it is still a question why the author of 1 Chr 21 presents the Lord's angel and not the Lord himself as giving Gad the instruction concerning the altar. Do we have here an example of a new model of communication between God and prophet?³⁴ We can find a good response to this question in the paper of Alexander Rofé titled "Writing, Interpolating and Editing: 2 Samuel 24 and 1 Chronicles 21 as a Case Study" (2014). Presentation of Gad as receiving a message from the Lord's angel should be understood as a part of the harmonising interventions of the author of 1 Chr 21, who tries to eliminate incongruities present in 2 Sam 24 *inter alia* by extending the angelological tradition³⁵. The combining of the information about the prophet's appeal to build

³³ Cf. KNOPPERS, Images of David, 463.

³⁴ The portrayal of an angel as a mediator between God and humans is typical for late angelology. Cf. EVANS, Divine Intermediaries, 551.

³⁵ One of these tensions was an ambiguity concerning agents responsible for building an altar (was it the angel's revelation at the concrete point (cf. 2 Sam 24:16) or the prophetic command (cf. 2 Sam 24:18-19). There are examples of both practices in biblical texts. Cf. e.g. Judg 2:1-5; 6:11-24 (the erection of the altar at the place of the angel's revelation);

the altar (v. 19) with the previous angel's instruction (v. 18) in 1 Chr 21 makes the message of the story clearer: the altar was built on the threshing floor of Arauna because the angel appeared there and because Gad the prophet ordered it³⁶. Nevertheless, who is responsible for the story contained in 1 Chr 21 and for the presented profile of the prophet remains still an open question. The first important harmonising interventions to the text of 2 Sam 24 do not date back to the Chronicler but are present already in one of the versions of the Books of Samuel, which is preserved between the Qumran scrolls (4QSam^a)³⁷.

The last information about Gad in 1 Chr 21 appears in v. 19. The author describes David who goes up (surely to erect an altar on the threshing floor of Arauna Jebusite) and by doing so carries out the prophet's instruction (וַיַּעַל דָּוִד (בְּדִבְרֵי-גָד). At the end of the verse, Gad is presented as a person who spoke his word in the name of the Lord: בְּדִבְרֵי-גָד אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּשֵׁם יְהוָה. This formulation confirms the understanding of the prophet as a man submitting God's message. The wording used by the Chronicler is original in comparison to the Deuteronomistic text that reports about David's action according to the word of Gad (בְּדִבְרֵי-גָד, 2 Sam 24:18), which was in accordance with the Lord's order (כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה, v. 18). It is interesting that the formulation used by the Chronicler reminds to a large extent the words of the prophetic characteristics known from Deut 18. The prophet whom the Lord will raise in Israel after Moses will receive the Lord's words in his mouth and will speak in the Lord's name (cf. וְנִתְּחַי דְּבָרֵי בְּפִי (Deut 18:18); דְּבָרֵי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁמִי (v. 19); לְדַבֵּר דְּבָרֵי בְּשֵׁמִי (v. 20); יְדַבֵּר הַנְּבִיא (v. 22). He will be like Moses (v. 18), who himself is presented in Exod 5:23 as speaking in the name of the Lord (לְדַבֵּר בְּשֵׁמִי). Gad as a person speaking in the name of the Lord (1 Chr 21:19) meets the criterion of the prophet like Moses from Deut 18 and ranks among other prophetic figures of Israelite history

Deut 27:4-6 (the altar construction on the Mount Ebal due to Moses' command). Cf. ROFÉ, Writing, 319.

³⁶ Cf. ROFÉ, Writing, 322. In Williamson's opinion, the fact of the angelic instruction of Gad in 1 Chr 21 could also be understood in the light of Zechariah's texts presenting the interpreting angel (cf. Zech 1:7-6:15). It might be an effect of "a general refinement of the period in the understanding of the mediation of God's word, a refinement which was continued to a much greater degree in later literature, notably the Targums". Cf. WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles*, 148.

³⁷ Alexander Rofé points out that the extended angelological tradition in 1 Chr 21 could not be seen as a result of the Chronicler's intervention into the Deuteronomistic *Vorlage* (2 Sam 24) but rather should be understood as an effect of the previous recasting of the material contained in the text of Samuel. Cf. ROFÉ, Writing, 324.

who submit God's and not their message (Jer 20:9; Dan 9:6; cf. also 2 Chr 18:15; 33:18).

Concluding, we can say that Gad is presented in 1 Chr 21 as a Lord's emissary and as a mediator between the Lord and the king. He never acts independently. The prophet always submits the message that comes from on high. On the one hand, he speaks the words of God's punishment, which should solve the situation of the Lord's smiting of Israel (1 Chr 21:7, cf. 2 Sam 24:10). On the other hand, he mediates the Lord's order to build an altar in Jerusalem. Doing so, he becomes integrated into creating a new cultic place with central meaning for all Israel. The formulations used by the Chronicler to describe Gad in contact with the Lord or towards the king are close to the phrasings connected in Pentateuch with Moses and the prophet like Moses whom the Lord promised to raise among Israelites after Moses' death.

3 Gad of 1 Chr 21 in the Light of the Chronistic Main Tendencies in the Presentation of the Prophetic Phenomenon

The Books of Chronicles mention a significant number of prophets. Despite those known from other biblical books (e.g. Samuel, Nathan, Gad, Achia from Shilo, Shemaiah, Micha ben-Jimla, Isaiah, Hulda, Jeremiah), the work talks about new unknown prophets, e.g. Jeddo (2 Chr 9:29), Iddo³⁸ (12:15; 13:22), Azariah (15:1-8), Hanani (16:7-10), Jehu (19:2-3; 20:34), Jahaziel (20:14-17), Eliezer (20:37), Zechariah (24:20-22), Oded (28:9-11)³⁹. The Chronicler also

³⁸ Some exegetes understand Jeddo and Iddo as one prophetic character – Iddo. Cf. e.g. JONKER, *The Chronicler*, 148; SCHWEITZER, *Judging a Book*, 64.

³⁹ These figures could be identified as prophets because they are labelled in the Chronicler's work with the traditional prophetic designations נְבִיא, רוֹחֵה, רֹאֶה or are presented as inspired by God by using the formula "spirit of the Lord/God was upon them/enveloped them". Cf. KEGLER, *Prophetengestalten*, 483-485. In the case of Eliezer (2 Chr 20:37), the author of the narrative uses the verb וַיִּתְנַבֵּא (נָבֵא hitpael – "act as a prophet"). Cf. SCHNIEDEWIND, *Prophets*, 214-215. William Schniedewind also distinguishes Azariah, Jahaziel and Zechariah from the rest of the mentioned persons. He names them "inspired messengers" because they are presented only as objects of the activity of the Lord's spirit without applying to them formal prophetic titles. They are "temporary" prophets in comparison to those who carry out their office steadily. Cf. SCHNIEDEWIND, *Prophets*, 214-215. Pancratius Beentjes uses the same terminology (prophets, inspired messengers) in relation to different representatives of the Israelite prophetic phenomenon (cf. BEENTJES, *Constructs*, 21-40). Gary Knoppers differentiates between professional and *pro tem* prophets

brings into narration anonymous prophetic figures who do not appear in his *Vorlage* (e.g. 24:19; 25:7-9.15-17; 33:18). He presents Levites as prophesying (cf. 1 Chr 25:1-3.5; 2 Chr 29:30; 35:15) and gives prophetic characteristics to the persons who are not seen as prophets in previous biblical books (e.g. king David and his descendants: Asa, Jehoshaphat, Amaziah and Hekeziah; the pharaoh Neco (cf. 2 Chr 35:21) or the Persian king Cyrus (cf. 36.22-23). An interesting phenomenon in Chronicles is the omission of several prophetic stories or even prophetic characters known from the earlier historical books (e.g. Samuel stories, cf. 1 Sam 3-25; Elijah narration, cf. 1 Kgs 17-2 Kgs 2; Elisha stories, cf. 2 Kgs 3-13). The Chronicler also presents the well-known prophetic characters in a new way (cf. e.g. second speech of Shemaiah (2 Chr 12:5.7-8), Elijah's letter to Joram (21:12-15), Isaiah's intercession for Judah (32:20), presentation of Samuel, Nathan and Gad as authors of Davidic history (1 Chr 29:29) and persons involved in the organisation of the temple cult (1 Chr 9; 2 Chr 29:25)⁴⁰.

The analysis of the prophetic traditions of Chronicles shows that they do not contain descriptions of the miraculous activities, ecstatic conduct, political or social engagement of prophetic characters⁴¹. On the other hand, prophets are often presented as historians, responsible for holding memories about kings (cf. 1 Chr 29:29; 2 Chr 9:29; 12:15; 13:22; 20:34; 26:22; 33:19)⁴². The Chronistic prophets do not behave extraordinarily, and their activities do not contain symbolic actions. Even if some are titled seers or visionaries (e.g. Gad), they are not described in the Chronicler's *Sondergut* as seeing visions or dreams⁴³. The Chronistic prophets appear on the scene independently, not because of the appeal of a ruler or people⁴⁴. As far as the content and style of the Chronistic prophecies

who submit the Lord's words on exceptional occasions. Cf. KNOPPERS, *Democratizing Revelation?*, 397-398; KNOPPERS, "To Him You Must Listen", 184.

⁴⁰ Cf. KEGLER, *Prophetengestalten*, 484-487, 489-490, 492-496; JONKER, *The Chronicler*, 146-149; KNOPPERS, "To Him You Must Listen", 180, 184-186.

⁴¹ Cf. the Chronicler's presentation of Isaiah without reference to his healing activities (2 Chr 32:20.32, cf. 2 Kgs 19-20) or the Chronicler's silence about miraculous prophetic deeds known from 1 Kgs 13 and Elijah and Elisha cycles. In the Books of Chronicles, we do not find material similar to 1 Sam 10 and 19 that contain a description of ecstatic prophetic behaviour. The Chronicler's narratives also leave out information about the political engagement of Ahijah of Shiloh (cf. 1 Kgs 11) and the anonymous Elisha's pupil (cf. 2 Kgs 9). Cf. KEGLER, *Prophetengestalten*, 490, 491, 496. See also BEENTJES, *Constructs*, 24-25; KNOPPERS, "To Him You Must Listen", 178.

⁴² Cf. AMIT, *The Role of Prophecy*, 90.

⁴³ Cf. KNOPPERS, "To Him You Must Listen", 178.

⁴⁴ Cf. KNOPPERS, *Democratizing Revelation?*, 399.

are concerned, they are similar to a large extent. Prophets are presented mainly as interpreters of historical events in the light of the Chronistic retributive philosophy, and they predict the future developments that come immediately⁴⁵. Not rarely, albeit not exclusively, they bring the message of God's punishment.

Gary Knoppers argues that the presentation of the prophetic phenomenon in the Books of Chronicles is very consistent and seems to consider a specific typology of the prophet. In his opinion, it is mainly the prophetic model of the Book of Deuteronomy that has influenced the Chronicler's presentation of prophets. The prophet is primarily the voice of God, his mouthpiece (cf. Deut 18:15.18). The prophets in the Books of Chronicles submit God's message and do it clearly (the content of the message is not vague but understandable)⁴⁶. Their action is generally unidirectional – they bring God's word to its addressees. To a large extent, the Chronistic understanding of prophecy represents the return to the Deuteronomistic model of the prophet in comparison to the presentation of the prophetic phenomenon in the prophetic books. It is also, in some measure, closer to Deuteronomy than the presentation of prophets in Samuel–Kings, e.g. the Chronistic narratives do not have signs of biographies (cf. 1 Kgs 17–2 Kgs 8)⁴⁷.

An important insight into the Chronicler's understanding of the prophetic phenomenon offers also the last part of the work focused on Zedekiah's reign (cf. 2 Chr 36). The summarising of the history which this description contains⁴⁸ presents prophets primarily as messengers (cf. the double use of the term מְלֹאֲכֵיִם in vv. 15-16⁴⁹) who submit to people the Lord's word⁵⁰. The function of prophets

⁴⁵ Cf. AMIT, *The Role of Prophecy*, 87-88.

⁴⁶ Cf. also KEGLER, *Prophetengestalten*, 491-492, 496; GERSTENBERGER, *Prophetie*, 357-358.

⁴⁷ Cf. KNOPPERS, *Democratizing Revelation?*, 393, 397-400; KNOPPERS, "To Him You Must Listen", 163, 164, 169-172, 175, 177-183, 191. About differences between the Deuteronomistic and the Chronistic presentation of prophets, see AMIT, *The Role of Prophecy*, 80-93. An alternative view of the problem could be found in PERSON, *Prophets*, 187-199.

⁴⁸ It concerns the post-Salomonic period of Israelite monarchy, as P. Beentjes has convincingly proved. Cf. BEENTJES, *Constructs*, 24.

⁴⁹ I agree with the exegetes who consider the words מְלֹאֲכֵיִם and נְבִיאִים (2 Chr 36:16) parallel terms. Cf. JAPHET *I and II Chronicles*, 1148. See also KLEIN, *2 Chronicles*, 541. The opposite opinion presents e.g. BEENTJES, *Constructs*, 24.

⁵⁰ The use of the Hebrew term מְלֹאֲכֵיִם as a designation of the Lord's prophet could be understood as an effect of the Persian influence. The Persian empire has developed a communication system between administrative centres via messengers who brought oral and written messages. This praxis could be inspirational for biblical authors from the postexilic period who tried to explain the role of prophets in the process of Israelite

as God's messengers also presupposes the Chronistic using of the root שָׁלַח in direct connection with the term נְבִיאִים in 2 Chr 24:19. The designation *messenger*, albeit not Deuteronomic and usually not used by earlier biblical authors, reflects well the primary function of a prophet revealed in Deut 18:16 (mouthpiece of the Lord)⁵¹.

Considering all these observations, we can claim that Gad's portrayal in 1 Chr 21 fits the Chronicler's general tendencies in presenting the prophetic phenomenon. Although relating to the king's court, he is independent of the monarch and arrives on the scene without his invitation. He is not at all engaged in the political affairs of David and acts to regulate relations between David and the Lord. His appearance before the king is not connected with extraordinary activities. Even a short mention of the morning from the Chronicler's *Vorlage* that could be interpreted as relating to the night prophetic vision is dropped by the Chronicler in his description of the prophet's first encounter with David. Like many other prophets in the Books of Chronicles, Gad brings the king a punishment message. Albeit in his words, we do not find any direct reproach for David's conduct⁵² that could be seen as an effect of the Chronicler's faithfulness to his *Vorlage*. The prophetic message is expressed clearly and is well comprehensible. In the end, Gad from 1 Chr 21 is presented as a realisation of the Deuteronomic prophetic model. He is a God's mouthpiece. It can be seen, e.g. in the addition of the messenger formula to the description of the first encounter of Gad with David (cf. 1 Chr 21:11) compared to 2 Sam 24 and in presenting the prophet as speaking his word "in the name of the Lord" (cf. 1 Chr 21:19). We can suppose that the Chronicler goes in the depiction of Gad in 1 Chr 21 even further when he presents the Lord's communication with the prophet identically as Pentateuch authors describe the Lord's speeches to Moses (cf. 21:9). A slight deviation from the Chronistic general tendencies in the presentation of prophets who usually have a unidirectional mediating status could be revealed in the depiction of Gad as a person who should give the monarch's answer to the

communication with God. Cf. GERSTENBERGER, *Prophetie*, 357. See also postexilic Mal 2:7; 3:1 where prophets are called „(Lord's) messengers“, Cf. SCHNIEDEWIND, *Prophets*, 207.

⁵¹ Cf. KNOPPERS, *Democratizing Revelation?*, 400. Pancratius Beentjes claims that so-called classical prophets [to them we can rate Gad] do not play in Chronicles the role of inspired messengers, but rather are responsible for royal archives. Cf. BEENTJES, *Constructs*, 37, 40.

⁵² Cf. KLEIN, *1 Chronicles*, 423.

Lord (21:12). In this characteristic, Gad's portrayal in 1 Chr 21 is identical to the depiction of the prophet known from 2 Sam 24 (cf. v. 13).

Conclusion

The portrayal of Gad in 1 Chr 21 has typical features of the Chronicler's presentation of prophecy, which is highly marked by the prophetic model of the Book of Deuteronomy. Gad is primarily the Lord's mouthpiece and his messenger. He does not submit his message but announces God's word and speaks in the name of the Lord. This prophetic characteristic is essential in the narrative that informs about the erection of a new cultic space that will be the place of the Lord's house (temple). The future central site of the Lord's worship in Israel is not a result of human activity but an effect of God's decision. Gad, who announces the Lord's order of altar building in Jerusalem, is a person engaged in cultic and, to some extent, temple matters. As such, he ranks among other significant prophetic figures of the united monarchy, e.g. Samuel and Nathan, whose activities relate to the organisation of the cultic sphere (cf. 1 Chr 9:22; 2 Chr 29:25⁵³). This feature of Gad's profile, the Chronicler highlights directly in 2 Chr 29:25.

Gad from 1 Chr 21 is also and even firstly a punishment prophet. This prophetic characteristic the Chronicler adopts from his *Vorlage*. But within the Chronistic narration, Gad becomes the only prophetic figure with a punishment message for a ruler in the whole period of David-Salomon reign, otherwise presented as an ideal epoch in the Chronicle's history. Gad's negative message for the king sounds in the situation of David's census of Israel that we could understand as an expression of the ruler's hybris, his effort to take control over the kingdom into his hands. David's census is the only situation of the great sin of a monarch that the Chronicler decided to recall in his depiction of the united kingdom period. We can assume that in Gad's punishment message for David, the Chronicler presents the basic model of God's activity towards all future Israel rulers, who will transgress their competencies, act according to their ideas, and not look for the Lord. No matter how righteous and pious they will be, if they conduct in such a manner, the Lord's punishment will strike them (and Israel).

⁵³ We could also remind Nathan's dynastic oracle from 1 Chr 17, which focuses on the future Lord's house (temple) in connection with David's descendant (cf. vv. 12.14).

This order of things will be present in numerous Chronistic prophetic speeches addressed to David’s descendants, monarchs of the Judahite kingdom.

Bibliography

- AEJMELAEUS, Anneli: David’s Three Choices: Textual and Literary Development in 2 Samuel 24. In: Hanne von Weussenberg – Juha Pakkala – Marko Martilla (eds.), *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period* (BZAW 419), Berlin – New York: De Gruyter, 2011, 137-152.
- AMIT, Yairah: The Role of Prophecy and Prophets in the Chronicler’s World. In: Michael Floyd – Robert D. Haak (eds.): *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism* (LHBOTS 427), New York – London: T&T Clark, 2006, 80-101.
- AMIT, Yairah: Araunah’s Threshing Floor: A Lesson in Shaping Historical Memory. In: Ehud Ben Zvi – Diana V. Edelman (eds.): *What Was Authoritative for Chronicles?*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2011, 133-144.
- BECKER, Joachim: *1 Chronik* (NEB.AT 18), Wřzburg: Echter Verlag, 21998.
- BEENTJES, Pancratius C.: Satan, God, and the Angel(s) in 1 Chronicles 21. In: Friedrich V. Reiterer – Tobias Nocklas – Carin Schöpfli (eds.): *Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (DCLY 2007), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008, 140-154.
- BEENTJES, Pancratius C.: Constructs of Prophets and Prophecy in the Book of Chronicles. In: Lester L. Grabbe – Martti Nissinen (eds.): *Constructs of Prophecy in the Former and Latter Prophets and Other Texts* (SBLANEM 4), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, 21-40.
- DIRKSEN, Peter B.: *1 Chronicles* (HCOT), Leuven: Peeters, 2005.
- EDENBURG, Cynthia: 2 Sam 21–24: Haphazard Miscellany or Deliberate Revision? In: Reinhard Müller – Juha Pakkala (eds.): *Insights into Editing in the Hebrew Bible and the Ancient Near East: What Does Documented Evidence Tell Us about the Transmission of Authoritative Texts?* (CBET 84), Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2017, 189-222.
- EVANS, Paul S.: Divine Intermediaries in 1 Chronicles 21: An Overlooked Aspect of the Chronicler’s Theology, *Bib* 85 (2004) 545-558.
- EVANS, Paul S.: Let the Crime Fit the Punishment: The Chronicler’s Explication of David’s Sin” in 1 Chronicles 21”. In: Paul S. Evans – Tyler F. Williams (eds.): *Chronicling the Chronicler: The Book of Chronicles and Early Second Temple Historiography*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2013, 65-80.
- GARD, Daniel L.: The Chronicler’s David: Saint and Sinner, *CTQ* 70/3-4 (2006) 233-252.
- GERSTENBERGER, Erhard S.: Prophetie in den Chronikbüchern: Jahwes Wort in zweierlei Gestalt?” In: Friedhelm Hartenstein (ed.): *Schriftprophetie. Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004, 351-367.

- GIUNTOLI, Federico: Večné Dávidove protirečenia. Prípád v 2 Sam 24,1-25, *StBiSl* 6/1 (2014) 23-40.
- HUGO, Philippe: The Jerusalem Temple Seen in 2 Samuel According to the Masoretic Text and the Septuagint. In: Melvin K. H. Peters (ed.): *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Ljubljana 2007* (SBLSCS 55), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, 183-196.
- JAPHET, Sara: *I and II Chronicles. A Commentary* (OTL) [iBooks], Louisville – London: Westminster John Knox Press, 1993.
- JARICK, John: *I Chronicles* (Readings: A New Biblical Commentary), Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007.
- JONKER, Louis: The Chronicler and the Prophets: Who Were His Authoritative Sources? In: Ehud Ben Zvi – Diana V. Edelman (eds.): *What Was Authoritative for Chronicles?*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2011, 145-164.
- KEGLER, Jürgen: Prophetengestalten im Deuteronomistischen Geschichtswerk und in den Chronikbüchern. Ein Beitrag zur Kompositions- und Redaktionsgeschichte der Chronikbücher, *ZAW* 105 (1993) 481-497.
- KISLEV, Itamar: The Role of the Altar in the Book of Chronicles, *JHS* 20 (2020) 1-16.
- KLEIN, Johannes: Samuel, Gad und Natan. Ein Vergleich, *Sacra Scriptura* 5/1 (2007) 27-36.
- KLEIN, Ralph W.: *I Chronicles* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- KLEIN, Ralph W.: *2 Chronicles* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- KNOPPERS, Gary N.: Images of David in Early Judaism: David as Repentant Sinner in Chronicles, *Bib* 76/4 (1995) 449-470.
- KNOPPERS, Gary N.: *I Chronicles: A New Translation with Introduction and Commentary*. Vol. II (AB 12A), New York: Doubleday, 2004.
- KNOPPERS, Gary N.: Democratizing Revelation? Prophets, Seers and Visionaries in Chronicles. In: John Day (ed.): *Prophecy and Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (LHBOTS 531), New York – London: T&T Clark, 2010, 391-409.
- KNOPPERS, Gary N.: “To Him You Must Listen”: The Prophetic Legislation in Deuteronomy and the Reformation of Classical Tradition in Chronicles. In: Paul S. Evans – Tyler F. Williams (eds.): *Chronicling the Chronicler: The Book of Chronicles and Early Second Temple Historiography*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2013, 161-194.
- KO, Grace: 2 Samuel 21-24: A Theological Reflection on Israel’s Kingship, *OTEs* 31/1 (2018) 114-134.
- LORENZIN, Tiziano: *1-2 Cronache. Nuova versione, introduzione e commento* (LB.PT 30), Milano: Paoline, 2011.
- PERSON, Raymond F.: Prophets in the Deuteronomic History and the Book of Chronicles: A Reassessment. In: Mignon R. Jacobs – Raymond F. Person (eds.): *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History: Portrait, Reality, and the Formation of a History* (SBLAIL 14), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, 187-199.
- RISTAU, Kenneth A.: Breaking Down Unity: An Analysis of 1 Chronicles 21.1–22.1, *JSOT* 30/2 (2005) 201-221.

- ROFÉ, Alexander: Writing, Interpolating and Editing: 2 Samuel 24 and 1 Chronicles 21 as A Case Study, *HeBAI* 3/3 (2014) 317-326.
- SCHNIEDEWIND, William M.: *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period* (JSOTSup 197), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- SCHNIEDEWIND, William M.: Prophets and Prophecy in the Books of Chronicles. In: Patrick M. Graham – Kenneth G. Hoglund – Steven L. McKenzie (eds.): *The Chronicler as Historian* (JSOTSup 238), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 204-224.
- SCHWEITZER, Steven J.: Judging a Book by Its Citations: Sources and Authority in Chronicles. In: Ehud Ben Zvi – Diana V. Edelman (eds.): *What Was Authoritative for Chronicles?*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2011, 37-65.
- STOKES, Ryan E.: The Devil Made David Do It... or “Did” He? The Nature, Identity, and Literary Origins of the “Satan” in 1 Chronicles 21:1, *JBL* 128/1 (2009) 91-106.
- TIÑO, Jozef: *King and Temple in Chronicles: A Contextual Approach to their Relations* (FRLANT 234), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- ULRICH, Eugene (ed.): *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants* (VTSup 134), Leiden – Boston: BRILL, 2010.
- WILLIAMSON, Hugh G. M.: *1 and 2 Chronicles* (NCBC), Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1982.
- WRIGHT, John W.: The Innocence of David in 1 Chronicles 21, *JSOT* 60 (1993) 87-105.

Summary

Gad is one of the first prophets connected with the Israelite monarchy. The Old Testament informs about him in the Books of Samuel (1 Sam 22:5; 2 Sam 24:11.13.14.18.19) and in the Books of Chronicles (1 Chr 21:9.11.13.18.19; 29:29; 2 Chr 29:25). The paper aims to present the portrayal of Gad in the light of 1 Chr 21, that contains the longest tradition about Gad in Chronicles. The first part of the contribution gives a short presentation of 1 Chr 21 and explains its specifics in the Chronistic work. The second part introduces the information about Gad from 1 Chr 21. The last part of the paper compares Gad’s portrayal from 1 Chr 21 with the Chronicler’s general tendencies in presentation of the prophetic phenomenon.


Keywords: The Books of Chronicles, 1 Chr 21, Gad, prophet, David.

Zhrnutie

Gad je jedným z prvých prorokov, spjaných s izraelskou monarchiou. V starozákonnej literatúre sa o ňom zmieňujú texty kníh Samuelových (1 Sam 22,5; 2 Sam 24,11.13.14.18.19) a Kníh kroník (1Krn 21,9.11.13.18.19; 29,29; 2Krn 29,25). Cieľom tohto príspevku je odpovedať na otázku, aký je profil proroka Gáda vo svetle textu 1Krn 21, ktorý obsahuje najdlhšiu tradíciu o prorokovi v rámci Kníh kroník. Prvá časť článku predstavuje perikopu

1Krn 21 a poukazuje na jej špecifiká v rámci 1–2Krn. V jeho druhej časti autorka prezentuje a hodnotí informácie o Gádovi z 1Krn 21. Posledná časť príspevku predkladá porovnanie obrazu Gáda z 1Krn 21 so základnými tendenciami autora Kníh kroník, uplatňovanými pri prezentácii prorockého fenoménu.

Kľúčové slová: Knihy kroník, 1Krn 21, Gád, prorok, Dávid.

Mykhaylyna Klusková
Pedagogická fakulta
Katólickej univerzity v Ružomberku
Hrabovská cesta 1
034 01 RUŽOMBEROK, Slovakia
mykhaylyna.kluskova@gmail.com
 0000-0003-0896-6945

The Semi-Figurative Meaning of σκάνδαλα in Jdt 5:1

An Interpretation from the Perspective of an Ancient Warfare Defence

Martina Korytiaková

Introduction

The meaning of the word σκάνδαλα in the phrase ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα (Jdt 5:1)¹ has created no perplexity for scholars and therefore has caused no particular interest for them. According to the latest study on σκάνδαλον in Jdt by Eberhard Bons (2016), the term σκάνδαλα is quite confidently interpreted in 5:1 as having a concrete, non-figurative meaning indicating the physical “obstructions or barricades which were meant to make the Assyrian army «stumble» in the case of an attack”². As such, the Greek word has been contrasted with its two remaining occurrences in 5:20 and 12:2 which have an abstract, metaphoric sense (a stumbling block) referring to sin, namely to the transgression of the law of dietary purity³. Due to its more attractive figurative meaning (sin) and moral (religious) implications, τὸ σκάνδαλον in 5:20 and 12:2 has received more scholarly attention than the allegedly material and secular (military) σκάνδαλα in 5:1.

Nevertheless, the interpretation of σκάνδαλα in Jdt 5:1 as physical barriers or traps is neither the only possible explanation nor is it as unproblematic as has

¹ All Greek texts of Judith in our paper are based on the critical edition HANHART (ed.), *Judith*. The quotations from other OT biblical books follow RAHLFS – HANHART (eds.), *Septuaginta*. If not stated otherwise, the English translations of the OT Greek texts are provided by the author of this study.

² BONS, *σκάνδαλον*, 476. See also BONS, *σκάνδαλον*, 481; GERA, *Judith*, 195-196; SCHMITZ – ENGEL, *Judit*, 163; WILLS, *Judith*, 214, 216, incl. n. 3; CANDIDO, *Giuditta*, 87, n. 1. The term σκάνδαλον is in Jdt 5:1e also explained as “a kind of wolf-pit” (STÄHLIN, *σκάνδαλον*, 341).

³ See BONS, *σκάνδαλον*, 477-481; GERA, *Judith*, 196, 216, 370-371; SCHMITZ – ENGEL, *Judit*, 163, 192-193, 342-343; WILLS, *Judith*, 225, 326; CANDIDO, *Giuditta*, 155.

usually been presented by scholars⁴. Indeed, barriers or traps play no role in the story of Judith and are not mentioned throughout the narrative either. Moreover, the idea of material barricades or traps which would be set up on the fields as a defence against the enemy has little sense. Such protective measures would be ineffective because in the *already harvested fields* their existence would be easily detected by the enemy⁵.

A more meaningful explanation is to interpret *σκάνδαλα* in Jdt 5:1 still in the military sense but not as a materially constructed trap or barricade but rather semi-figuratively as a reference to the harvested fields without crops because the latter were already evacuated to the mountains. Although the story explicitly gives only one purpose of such an action (to store the provisions for a time of war; see 4:5c), the activity has a second effect too. The fields emptied of the crops prevent the enemy from having the opportunity to forage for additional food supplies as well as endangering the Israelites by pillaging their crops just as he did to other nations earlier in his campaign. Such an interpretation is confirmed by the narrative observations in the story (ch. 1) and by the literary evidence of the ancient warfare offensive and defensive methods of field crop destruction (ch. 2) and evacuation (ch. 3) attested in biblical and non-biblical writings. At the end (ch. 4), it will be shown that all three occurrences of *σκάνδαλον* in Jdt are thematically interconnected as each is related to the religious aspect of food.

1 The Narrative Explanation of *σκάνδαλα* in Jdt 5:1

1.1 Near Context

Structurally, Jdt 5:1 opens a scene of Holofernes' council on the plain of Esdrelom (5:1–6:9) by creating an unobtrusive transition from the previous episode which narrates the events in the mountainous land of the Israelites (4:1-

⁴ See n. 2 above.

⁵ Also Wills notes some doubts about the practicality of the traps but resolves them by the fictionality of the Judith story: “The military actions depicted here [5:1-3] are thrilling but quite absurd: the actual hills of the area were not sufficiently mountainous to limit access to the narrow passes, nor would fortifying the hilltops have been strategic, nor would traps constructed in the plains have been effective to stall the Assyrians’ route to the passes” (WILLS, *Judith*, 216); “The *skandala* are likely traps rather than barricades as in some translations; barricades constructed across a plain would be less plausible than traps. Yet reality hardly intrudes in our narrative” (WILLS, *Judith*, 216, n. 3) (*italics original*).

15). In 5:1, three specific reports are given to Holofernes (ἀνηγγέλη Ὀλοφέρνῃ) about the Israelites' preparation for war (οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ παρεσκευάσαντο εἰς πόλεμον) in the order which spatially represents a virtual move from the mountainous landscape in ch. 4 (ἡ ὄρεινή) down to the lowland (τὸ πεδῖον), the natural space of the actions in ch. 5: (1) the shutdown of the mountain passes (τὰς διόδους τῆς ὄρεινῆς συνέκλεισαν), (2) the fortification of the mountain tops (ἐτείχισαν πᾶσαν κορυφὴν ὄρους ὑψηλοῦ) and (3) the setting of the obstacles on the plains (ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα).

Contextually, the triad of information is a reference to the instructions which were sent to the Israelites by their authorities in Jdt 4:5.7 and which the Israelites immediately fulfilled. There are three actions which served as the preparation of the Israelites for a possible war (εἰς παρασκευὴν πολέμου, v. 5c): (1) the occupation of the summits of the high mountains (προκατελάβοντο πάσας τὰς κορυφὰς τῶν ὀρέων τῶν ὑψηλῶν, 4:5a) including the holding of the mountain ascents through which an entrance leads into Judea (διακατασχεῖν τὰς ἀναβάσεις τῆς ὄρεινῆς, ὅτι δι' αὐτῶν ἦν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν Ἰουδαίαν, v. 7a-b), (2) the fortification of the villages on the mountain tops (ἐτείχισαν τὰς ἐν αὐτοῖς κώμας, v. 5b) and (3) the storing of food (cereal) provisions (ἐπισιτισμός) for the preparation of war because the plains had been just recently harvested (παρέθεντο εἰς ἐπισιτισμὸν εἰς παρασκευὴν πολέμου, ὅτι προσφάτως ἦν τὰ πεδία αὐτῶν τεθερισμένα, v. 5c).

Each of the three actions in Jdt 4:5.7 is echoed in one of the three reports in 5:1 in an abbreviated and modified version given from the enemy's perspective: (1) 5:1c refers to 4:5a.7a-b, (2) 5:1d to 4:5b and (3) 5:1e to 4:5c. (See Table 1) The third report about the setting of the obstacles on the plains (5:1e) should then be interpreted as a reference to the third action of the Israelites which describes the storage of the harvested crops (wheat) by removing them from the fields to the fortified villages on the mountain summits, i.e. to safe places (4:5c)⁶. In other words, ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα (5:1e) indicates that, by having harvested their fields, the Israelites created a situation which the enemy evaluated as an unexpected obstacle for two reasons. Firstly, the enemy, his numerous army and animals are all left without a prospective food supply during their stay on the plain. Secondly, due to the harvested fields the enemy cannot apply the strategy of pillaging and burning down the fields and dislocating the crops to facilitate

⁶ In SCHMITZ – ENGEL, *Judit*, 172, σκάνδαλον (Jdt 5:1e) is considered without reference (“ohne Bezug”) to 4:5-7.

the Israelites' capitulation by starvation. Indeed, such an offensive method was earlier used by Holofernes on other nations.

Table 1: Interrelation between Jdt 4:5.7 and 5:1

| Jdt 4:5.7 | Jdt 5:1 |
|--|---|
| ^{5a} προκατελάβοντο πάσας τὰς κορυφὰς τῶν ὀρέων τῶν ὑψηλῶν (1) | ^{1b} οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ παρεσκευάσαντο εἰς πόλεμον (A) |
| ^{5b} ἐτείχισαν τὰς ἐν αὐτοῖς κώμας (2) | ^{1c} τὰς διόδους τῆς ὀρεινῆς συνέκλεισαν (1) |
| ^{5c} παρέθεντο εἰς ἐπισιτισμὸν (3) εἰς παρασκευὴν πολέμου (A), ὅτι προσφάτως ἦν τὰ πεδία αὐτῶν τεθερισμένα. (3) | ^{1d} ἐτείχισαν πᾶσαν κορυφὴν ὄρους ὑψηλοῦ (2) |
| ^{7a-b} διακατασχεῖν τὰς ἀναβάσεις τῆς ὀρεινῆς, ὅτι δι' αὐτῶν ἦν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν Ἰουδαίαν (1) | ^{1e} ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα. (3) |

1.2 Remote Context

During his campaign against the western world (Jdt 2:19–3:8), Holofernes subjugated all the lands around Judea in the west by applying diverse destructive methods against the people, their cities, their personal dwellings and property (see 2:23-27; 3:6.8). Shortly before arriving at the borders of Judea (3:9-10), however, the enemy also started to be interested in the fields and the standing grain of wheat because it was the harvesting period (ἐν ἡμέραις θερισμοῦ πυρῶν, 2:27). The latter was the most prestigious time for foraging of the marching troops at the expense of the local inhabitants in the region. In 2:27, the enemy set the fields of the people on the Damascus plain on fire (ἐνέπρησεν πάντας τοὺς ἀγροὺς αὐτῶν) after he had previously gleaned them⁷ (τὰ πεδία αὐτῶν ἐξελίκμησεν),

⁷ The purpose of burning down the fields is not the destruction of the crops which is the precious item for the enemy. The aim is to burn up (or trample, cut down) the stubble and prevent the local people from sowing anew and having a new food supply that year to intimidate them more and force them to capitulate sooner. See HARVEY, Harvests, 209: “When field grain was burnt, it was probably done so only after ravagers had collected what they could use. (The terminology of ravaging and plundering conceals this activity). A field of grain could, of course, be cut or trampled (cf. Plut. *Cleom.* 26.1 on this tradition) and the result would be disastrous. But it is very difficult to envision the cutting and trampling of even a significant fraction of the grainfields of a region in a season.” Other methods of making the soil of the enemy unfertile were the use of stones or salt. See 4 Kgdms 3:19 and

i.e. after he swept all the crops of the fields and made off with them⁸. Later, in 3:3, the fields of wheat (πᾶν πεδῖον πυρῶν) are willingly offered to the enemy along with other items by the inhabitants of the coast (cf. 2:28). The next and last occurrence of the fields (πεδία) in relation to the harvest and wheat crops which could be taken away by the enemy is the reference to the fields of the Israelites on Esdrelom in 4:5c.

Before the planned attack against Judea, Holofernes strategically arrived at the great plain of Esdrelom (τὸ μέγα πεδῖον Ἐσδρηλώμ, 1:8), which is known as the most fertile agricultural area in the territory of the Israelites⁹ (3:9-10). The enemy remained there for one month collecting the baggage (the moveable goods) of his army (ἦν ἐκεῖ μῆνα ἡμερῶν εἰς τὸ συλλέξει πᾶσαν τὴν ἀπαρτίαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, 3:10). After the previous march, the arrival at Esdrelom is crucial for the survival of Holofernes' forces by providing access to new food supplies¹⁰. On the other hand, the pillaging of or gleaning the crops by the enemy before the Israelites themselves could harvest it would weaken the Israelites by starving them to death and urging them to surrender as soon as possible. By discovering the fields already harvested, i.e. without standing grain, the enemy concretely and figuratively met with stumbling blocks on the fields: he can count on no local food supplies of wheat for his army, only on the grasslands for his animals (see 7:4)¹¹. Likewise, he cannot apply the tactics of starving the victims to death by stealing their crops for his own purposes and destroying the ground

n. 21 below. For the methods of grain or stubble destruction (igniting, trampling, cutting), see HANSON, *Warfare*, 42-76.

⁸ See MURAOKA, *Lexicon*, 212.

⁹ For the importance of the Jezreel valley (= Esdrelom) as a fertile agricultural area, see ASTER, Jezreel, 36, incl. n. 35. In Jdt, Esdrelom's function changes from that of an agricultural zone to that of a military ground (a symbolic battlefield) and ultimately returns to its original (peaceful) role of a lowland for just agrarian purposes. See also the evolving imagery of Jezreel from a military image to an agricultural one in Hos 1–2 mirroring the change in Israel's relationship with God: from the reliance on military power and foreign alliances to the reliance on God, the provider of agricultural bounty. See ASTER, Jezreel, 41-42, 45.

¹⁰ ERDKAMP, *Hunger*, 134: "Armies consumed enormous amounts even within a few days; all except the richest locations will therefore have been exhausted in a short time. The peak in food resources present in the countryside is at harvest time."

¹¹ In Jdt 7:4, the Israelites note that the enemy is going "to lick up the face of the whole country": Νῦν ἐκλείξουσιν οὗτοι τὸ πρόσωπον τῆς γῆς πάσης. According to Erdkamp, in ancient times there was a daily routine of grazing the pack-animals of the armies and the cavalry animals and gathering fodder. See ERDKAMP, *Hunger*, 129. See also n. 39 below.

of the fields. For this reason, the blockade of water supplies will remain the most effective way in which to compel the Israelites to capitulate (see 7:12-13.20-22).

From the close and remote context of Jdt 5:1, a conclusion can be drawn that the phrase *ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα* (v. 1e) can be best understood as a reference to the consequence of storing the reaped crops by the Israelites in their fortified places on the mountains (4:5c) and *σκάνδαλα* as the harvested fields without the standing grain, i.e. the obstacles in the semi-figurative sense. Our interpretation based on the narrative observations is supported by other arguments as well.

2 Field Crop Destruction: A Means of War and a Method of Attacking in the Ancient World

As an indispensable basis for the production of the main staple food (bread) as well as a commercially valuable commodity, the standing and harvested grain (especially of wheat and barley) was of great importance for the preindustrial, agriculturally oriented society in the ancient world which was often endangered by hunger¹². Since harvest failure usually signified an enormous negative impact on the life and economy of a local and national community, the field crops were not only objects of agricultural care and defence, but they also became the strategic targets of attacks and destruction. The severe grain subsistence crises or shortages were caused by nature (climate: drought, hail; animals: locusts or mice plagues)¹³ as well as by man. In the latter case, the destruction of crops (usually done by fire) happened mainly in wars as both an offensive and defensive method, but it also occurred in interpersonal, non-military conflicts. The evidence of such an inimical behaviour can be found in biblical as well as extra-biblical sources.

¹² For the regional, national and international importance of grain in the ancient Greek and Roman world, see e.g. MEIJER – VAN NIJF, *Trade*, 93-102.

¹³ See, e.g. Gen 12:10; 26:1; 41:27.30-31.36; 41:54.56-57; 42:5; 43:1; 45:6; 47:4.13; Exod 10:4.12-13; Deut 28:38; 1 Sam 6:1; 2 Sam 21:1; 24:13; 3 Kgdms 8:36-39; 18:2; 4 Kgdms 4:38; 6:25; 8:1; 25:3; 1 Chr 21:12; 2 Chr 6:28; 20:9; Ruth 1:1.6; Jdt 5:10; 1 Macc 6:54; 9:24; 13:49; Ps 77:46; 104:16; 1 Sir 39:29; Ezek 5:16-17; 14:21.

2.1 Biblical Attestations

In the Bible, the importance of grain (both barley and wheat)¹⁴ is visible in the contexts of both peace and wartime. According to Exod 22:4-5, grazing animals on a field other than one's own or an accidental burst of fire causing damage to grain and fields require due compensation. In Deut 23:26[25^{LXX}]), the grain crop is protected by a law which prohibits the reaping of grain belonging to the field of a neighbour by a sickle, i.e. it forbids taking more grain than is "the maximal consumable amount by a given individual"¹⁵, because it would be considered an act of grain stealing¹⁶. Moreover, besides its use for the preparation of everyday meals, wheat grain was, like wine, also an important commodity applied in the cultic sphere in form of the first fruits of grain¹⁷ and the loaves of the presentation, or the bread of the presence¹⁸.

The significance of grain in both the secular and cultic life was the reason for the protection of the crop fields from being attacked or pillaged by the enemy. Indeed, the unharvested fields often became easy targets of inimical actions whose purpose was to harm the owner(s) of the field(s). Deut 28:48-57 describes the destructive impact of the military campaign led by foreign nations against the Israelites by mentioning the consuming of their livestock and agricultural sustenance, including grain (*μη καταλιπεῖν σοι σῖτον*, v. 51). According to Judg 6:3-5, the enemies of the Israelites (the Midianites, the Amalekites, the sons of the east) repeatedly destroyed the produce of their fields (*διέφθειραν τὰ ἐκφόρια τῆς γῆς*, v. 4). The ruining of the agrarian production is also implied by the

¹⁴ Grain, wine and oil were the main agricultural products of ancient Israel, or Palestine. See, e.g. Deut 7:13; 11:14; 28:51; Judg 15:5; Jer 31:12^{MT}; Ps 104(103^{LXX}):15. Cereals, olives and grapes were the most typical crops in ancient Greece too. See HANSON, *Warfare*, 39.

¹⁵ WINITZER, *Biblical mēfilot*, 433. (italics original)

¹⁶ See the laws benefiting the poor during gleaning and their practice in, e.g., Lev 19:9; 23:22; Deut 24:19; Ruth 2:2-3.7.17.

¹⁷ See, e.g. Exod 22:29; 23:19; Lev 23:10; Num 18:12.30; Deut 12:17; 18:4; 26:2; 2 Chr 31:5; Neh 10:37.39; 13:5; Jdt 11:13; Tob 1:6; Ezek 45:13.

¹⁸ See, e.g. Exod 25:30; 35:13; 39:36(17^{LXX}); 40:4^{MT}.23; Num 4:7; Lev 24:5-9; 1 Sam 21:7; 1 Kgs 7:48(34^{LXX}); 1 Chr 9:32; 23:29; 28:16; 2 Chr 2:3; 4:19; 13:11; 29:18; Neh 10:33(34^{LXX}); 1 Macc 1:22; 2 Macc 10:3. See also DOMMERSHAUSEN – FABRY, *מִנְחָה*, 525-527; DOMMERSHAUSEN, *מִנְחָה*, 63. For the significance of the grain crop motif (*ὁ σῖτος*) in the context of the first celebration of Pesach in the promised land in Josh 5:10-12, see ŠTRBA, *Pesach*, 119-123.

Assyrians' threats of famine and thirst addressed to the Israelites in 4 Kgdms 18:27 and 2 Chr 32:11. In Isa 5:24, the disaster befalling a sinful nation is narrated by the visual image of straw burning on the fields (*καυθήσεται καλάμη ὑπὸ ἄνθρακος πυρὸς καὶ συγκαυθήσεται ὑπὸ φλογὸς ἀνειμένης*). In Joel 1:10-11.17, the military attack of the northern powers against Israel is illustrated by a plague of locusts. Besides other agricultural objects, the grain is depleted (*τεταλαιπώρηκεν τὰ πεδία· πενθείτω ἡ γῆ, ὅτι τεταλαιπώρηκεν σῖτος, v. 10; θρηνεῖτε, κτήματα, ὑπὲρ πυροῦ καὶ κριθῆς, ὅτι ἀπόλωλεν τρυγητὸς ἐξ ἀγροῦ, v. 11*) and granaries ruined (*ἠφανίσθησαν θησαυροὶ ... ὅτι ἐξηράνθη σῖτος, v. 17*). Moreover, v. 9 openly expresses that the agricultural disaster “directly influences the conduct of cultic worship”¹⁹ (*ἐξῆρται θυσία καὶ σπονδὴ ἐξ οἴκου κυρίου*).

The grain burning and gleaning is, along with the grape harvest, used for the description of the military actions of the Israelites against their adversaries as well (e.g. Judg 8:2; 20:45²⁰; Joel 2:5). In other words, the Israelites too attacked the grain of their foreign enemies or even of their fellow Israelites. In Judg 15:1-6, Samson burned (*ἐνεπύρισεν, v. 5*) the fields and the crops of the Philistines. In 2 Kgdms 14:30-31, Absalom ordered his servants to burn Joab's field of barley with fire (*ἐμπρήσατε ... ἐν πυρί; ἐπέπρησαν; ἐνεπύρισαν ... ἐν πυρί, v. 30; ἐνεπύρισαν ... ἐν πυρί, v. 31*) to force Joab to meet with him. In 4 Kgdms 3:19, the Israelites are instructed, among other things, to ruin the fields with stones to make them unproductive (*πᾶσαν μερίδα ἀγαθὴν ἀχρειώσετε ἐν λίθοις*)²¹. The destructive activity of the God of the Israelites against other nations in Joel 2:5 includes the burning of the fields (*ὡς φωνὴ φλογὸς πυρὸς κατεσθιούσης καλάμην*). The Israelites' promises in Num 20:17 and 21:22 to pass the fields and vineyards of the Edomites and the Amorites without doing them any harm are the proclamation of a peaceful traversing of the lands of the foreigners and the confirmation that the agricultural destruction was one of the “unrestrained methods of warfare”²² in the ancient world. Indeed, famine (*λιμός*), the consequence of destroyed crops, often occurs alongside the dagger (*μάχαιρα*,

¹⁹ See PRINSLOO, *Joel*, 20.

²⁰ See SAMET, *Imagery*, 5-6.

²¹ Besides fire and stones, salt was also used to make the soil unable to sustain crops. Such a method was carried out by the Romans against Carthage where “the site was ploughed over with salt, allegedly to render it infertile for future generations” (GILLESPIE, *War*, 56).

²² GILLESPIE, *War*, 54.

ῥομφαία) as a concomitant of war or a military attack in the OT²³. Moreover, the grain threshing and vine gleaning are also used as metaphors of warlike apocalyptic actions in prophetic literature (Amos; Mic; Isa; Jer; Lam; Joel)²⁴. Just like in some non-Israelite nations, a certain military ethics was, however, prescribed for the Israelites while besieging a city of their enemies for many days. According to Deut 20:19-20, for instance, it was prohibited to cut fruit bearing trees (cf. Ezek 39:10)²⁵.

2.2 *Extra-biblical Witnesses*

Agricultural images of piled up sheaves, harvested, threshed, winnowed, burned, ground or sowed grain as well as those of felled trees were used in the ancient near East for the description of the military victory of war gods and kings over their enemies²⁶. Such agrarian imagery is a reflection of the military practices used against the attacked countries, their agriculture and landscape throughout the ancient world²⁷. According to Gillespie, “the practice of «scorched earth», whereby the physical resources which provided sustenance to opposing forces ... are destroyed²⁸, is one of the oldest, and most consistent [practices] within military history pre-dating written records”²⁹. The first literary attestation

²³ See 1 Chr 21:12; Wis 13:2; 15:7; Jdt 7:14; Isa 51:19; Jer 5:12; 11:22; 14:12-13.15-16.18; 15:2; 16:4; 18:21; 21:7.9; 24:10; 34:8; 39:24.36; 41:17; 45:2; 49:16-17.22; 51:12-13.18.27; Bar 2:25; Lam 2:21; 4:9; Ezek 5:12.17; 6:11.12; 7:15; 12:16; 14:21.

²⁴ See SAMET, *Imagery*, 6-14. For the harvest imagery as the symbol of blessings as well as of judgment in prophetic literature, see RYKEN – WILHOIT – LONGMAN, *Harvest*, 365-367.

²⁵ “Indeed, devastation was so common that it became institutionalized by society. [...] Calls for reciprocal restraint and suggestions for some type of ban on devastation between Greek states, it is true, were often heard. But in typically Greek fashion they were apparently ignored, and so remained mostly a part of philosophical discussion.” (HANSON, *Warfare*, 10, 11).

²⁶ See the Sumerian, Assyrian, Mesopotamian and Ugaritic evidence in SAMET, *Imagery*, 2-5.

²⁷ “Sometimes environmental damage was an attendant result of military activities, but it was also used as an instrument of warfare” (HUGHES, *Warfare*, 128). “Ravaging of cropland was central to warfare of most societies of the past” (HANSON, *Warfare*, 4).

²⁸ “A simple phrase in an ancient source that «the land was ravaged» leaves too much room to the imagination. [...] In general, ... the damage that did occur to farmland during war was more often a result of dislocation... than of the physical destruction of trees, vines, and cereals” (HANSON, *Warfare*, 14-15). See also n. 38 below.

²⁹ GILLESPIE, *War*, 53.

of plundering the harvest of a besieged city by fire derives from Mesopotamia³⁰. The environmental destruction of the enemy's food and water sources are also found in the records of the Egyptians, the Sumerians and the Assyrians:

The campaigns of Pepi I (2332–2283 BCE) involved “hack[ing] up the land of the sand-dwellers” and “cut[ting] down [their] figs and vines”. The Sumerian king Shulgi (2029–1982 BCE) went onto destroy his enemies' fields of barley, leaving nothing but weeds growing, cutting down trees and uprooting palms and fig-gardens, whilst also taking all the livestock from the area. Sesostri II (1906–1887 BCE) “went forth to their wells, smote their bulls, reaped their grain and set fire thereto”. Thutmose III left very similar records... he forced his enemies... to surrender “because of famine”. ... The Assyrians followed suit... Sargon II (reigned 722–705 BCE) left the most descriptive records in this area from this epoch. He boasted: “Their crops, their stubble I burned, their filled up granaries I opened and let my army devour the unmeasured grain. Like swarming locusts I turned the beasts of my camp into the meadows, and they tore up the vegetation on which it [the city] depended, they devastated its plain...”³¹

The strategy of starvation by burning the agricultural land of the enemies as a method of intimidation³² was also applied by the Persians against the Babylonians (539 BC) and against the Greeks (480 BC). Likewise, the Greeks adopted “the practices of slashing and burning, trampling, cutting down and setting fire to crops, trees and even forests, in addition to destroying agricultural machinery such as olive presses, and destroying farm houses”³³ when fighting against non-Greeks as well as fellow Greeks. Along with flooding the areas, stopping the water supplies and stealing livestock, the ruining of the crops became one of the practices intrinsic to the Greek way of warfare which were also employed by Alexander the Great (356–323 BC)³⁴. According to Hanson, the destruction of agriculture played a central role in the strategy of an invading Greek army³⁵. As a common act of warfare, the ravaging of the agricultural land

³⁰ See GILLESPIE, *War*, 53, incl. n. 3.

³¹ GILLESPIE, *War*, 53, incl. bibliography in nn. 5-11. See also HANSON, *Warfare*, 4-5.

³² “And since the triad of Greek crops – cereals, olives, and grapes – all ripened at different times, the enemy had the option of arriving in late spring, late summer, or autumn, and thereby causing considerable damage and psychological distress by ruining the mature fruit right before harvest” (HANSON, *Warfare*, 39-40).

³³ GILLESPIE, *War*, 55.

³⁴ See GILLESPIE, *War*, 54-55, incl. bibliography in n. 19.

³⁵ “Ravaging of cropland was central to warfare of most societies of the past. [...] Yet, in the long history of conflict, at no time did the ravaging of enemy farmland so dominate

of an adversary and the carrying off of his crops, is chronicled in the works of Greek writers such as Homer (*Il.* 1.154-156), Herodotus (*Hist.* 1.17; 1.19; 4.120), Thucydides (*Hist.* 1.82.3; 1.96.2; 2.79.2; 4.2.2; 5.14.3) and Polyaeus (*Strategem* 4.6.20)³⁶.

Generally, an aggressive military action against agriculture on an enemy's territory had two goals in mind. On the one hand, the invading army weakened the enemy by denying him a supply of crops by consuming or removing the fruits of his year's work before he was able to harvest and store it³⁷. On the other hand, the invader was able to forage³⁸ for the additional food and water supplies as well as for fodder³⁹ from the local crops and land of the adversary for its own troops and animals⁴⁰. For that reason, the right timing of a campaign was crucial. Arriving at the enemy territory too early, i.e. when the grain was yet green and unripe, could cause a failure of the expedition in form of the premature withdrawal as the army would find no possibility of being supplied with food from the local farmland⁴¹. Likewise, coming too late – when the grain was not

warfare – culturally, spiritually, and psychologically – as during infantry battle of the classical Greek city-state” (HANSON, *Warfare*, 4, 5). See also HANSON, *Warfare*, 32.

³⁶ See also GILLESPIE, *War*, 55, n. 22; HANSON, *Warfare*, 34, n. 24; 35, n. 25; 36, n. 27.

³⁷ “Armies need food. Any society that mobilizes troops must plan both to feed its own men and to seek to deny supplies to the enemy” (HANSON, *Warfare*, 1).

³⁸ “Recent commentators have observed that Greek authors frequently did not distinguish plundering [δηρῶν] from foraging [προνομή, προνομεύειν], precisely because plundering and foraging could often be two aspects of the same activity. (See, for example, Xenophon *Poroi* 4.47-48)” (HARVEY, *Harvests*, 207). See also ERDKAMP, *Hunger*, 123: “From a tactical point of view a clear distinction between the gathering of food and fodder, and between ravaging, plundering and foraging cannot easily be made. All these activities were often executed simultaneously and could be aspects of the same activity.”

³⁹ “[H]orses and pack animals had to be fed from the fodder available locally, because external provisioning of all the animal's fodder exceeded the transportation capacity of ancient armies” (ERDKAMP, *Hunger*, 153).

⁴⁰ “Foraging was especially important when a campaign lasted longer than the supply of rations a soldier was expected to carry” (HARVEY, *Harvests*, 207, incl. n. 6). See also HANSON, *Warfare*, 2, 31, incl. n. 23, 33, 34, incl. n. 24, 35, incl. n. 25. For foraging as a means for provisioning Greek armies, see HARVEY, *Harvests*, 207, n. 4. A proof that the enemy also relied on the potential supply of local provisions is Xen., *Hell.* 6.5.50.

⁴¹ See, e.g. the case of the Peloponnesians who were forced to leave Attica sooner because “they had made their invasion early in the season when the grain was still green, most of them were short of food” (Thuc., *Hist.* 4.6.1; LCL 109, 217). A rather rare reason for the failure of a military expedition was the case of the Persian king, Cambyses, who “marched forthwith against the Ethiopians, neither giving command for any provision of food nor

exposed in the fields and the crops were already harvested and safely stored – created difficulties for the army⁴². Therefore, the expeditions usually came to their destinations at a time when there was ripening, unharvested grain⁴³.

Finally, the military strategy of “starvation and dehydration ... by either siege or scorched earth”, known as “kicking them in the stomach”⁴⁴, was also practised by the Romans since the fourth century BC⁴⁵. The war policy which preferred to distress the enemy by famine rather than by the sword, i.e. by an environmental destruction of his subsistence base with fire rather than by militant machinery and arms, was considered “a mark of consummate skill”⁴⁶. Just like the Persians and Greeks, the Romans too applied the tactics of burning crops and food supplies “as a method of both attack and defence”⁴⁷. The burning of one’s own land and harvest for defensive purposes, however, brought about consequent complications with the reuse of the damaged cropland and with supplying the

considering that he was about to lead his army to the ends of the earth” (Hdt., *Hist.* 3.25; LCL 118, 33). See also RAWLINSON, *Monarchies*, 192-193.

⁴² For instance, during the siege of Gaza (332 BC) Alexander the Great “was forced to import his entire supply of grain because he had arrived too late to catch the crop in the field” (HANSON, *Warfare*, 33, n. 21).

⁴³ See, e.g. Thuc., *Hist.* 2.19.1: *θέρους καὶ τοῦ σίτου ἀκμάζοντος* “when it was midsummer and the corn was ripe” (LCL 108, 297); 2.79.2: *ἀκμάζοντος τοῦ σίτου* “when the corn was in full ear”; Hdt., *Hist.* 1.17: *ὅπως μὲν εἴη ἐν τῇ γῆ καρπὸς ἄδρός* “when the crops in the land were ripe” (LCL 117, 21). See also Hos 2:11: *κομιούμαι τὸν σῖτόν μου καθ’ ὥραν αὐτοῦ καὶ τὸν οἶνόν μου ἐν καιρῷ αὐτοῦ* “I will carry off my grain in its time and my wine in its season” (NETS). For the timing of an expedition in the period of harvest as one of the determining factors for a military success, see HANSON, *Warfare*, 32-40. See also ERDKAMP, *Hunger*, 130-132, 140, 153.

⁴⁴ GILLESPIE, *War*, 56.

⁴⁵ Ravaging farmland “continued to play a key role throughout Hellenistic and Roman imperial times. Such later states were not agrarian, but like most preindustrial cultures of the ancient Mediterranean they were still agricultural. And so attacks on cropland would always remain a popular tactic against any society that relied chiefly on farming for its livelihood” (HANSON, *Warfare*, 9-10). For the Roman armies “living off the land” and their *frumentatio*, see ERDKAMP, *Hunger*, 122-140. For the concrete military situation, see GILLESPIE, *War*, 56-57.

⁴⁶ GILLESPIE, *War*, 56.

⁴⁷ GILLESPIE, *War*, 56.

local residents with food after the invader had retired⁴⁸. For those reasons, scorching one's own land as a method of defence was rather rarely utilised⁴⁹.

3 Cereal Crop Evacuation: A Warfare Method of Defence in the Ancient World

The most effective and a more acceptable way of defence from the enemy used was the so-called method of crop evacuation⁵⁰. The logic was simple. Before the enemy had arrived, the adversaries in advance harvested their own fields and hastily moved the ripe crops from the open countryside "inside the fortification walls or some other place of refuge"⁵¹ which were less easily conquerable⁵². The transfer of the harvested crops into the safe environment of the cities "aimed at obstructing the enemy's food supply"⁵³ from the local provisions exposed in the fields and significantly hindered his advance. As we explained above, crops in the countryside were often the objects of foraging and pillaging in war by providing the source of auxiliary food supplies for the marching or encamping army and its animals.

According to scholars, the evacuation of the harvested crops was often a well organised action. Since crops and food were essential to the survival of the population at a local and national level, Hanson states that "the government usually intervened and made arrangements first of all for the safe evacuation of crops"⁵⁴. Erdkamp further explains that the authorities issued "official decrees,

⁴⁸ "[T]he inherent problems accounting for the unpopularity of a «scorched earth» policy are obvious: while the destruction of one's own resources harms the enemy, it, nonetheless, leaves nothing to return to" (HANSON, *Warfare*, 119, n. 24).

⁴⁹ See GILLESPIE, *War*, 56, incl. bibliography; HANSON, *Warfare*, 117-120.

⁵⁰ "The most effective method of «defence» was evacuation from the countryside" (HANSON, *Warfare*, 103). Except evacuation, fortification and retaliation were other two but less effective defensive strategies in the 5th-4th cent. BC. See HANSON, *Warfare*, 79-102, 122-128.

⁵¹ HANSON, *Warfare*, 120. See also ERDKAMP, *Hunger*, 138-139.

⁵² The evacuation from the fields to the cities is recorded e.g. in Diod. 12.50.5; 13.81.3; Hdt., *Hist.* 1.17.2; 5.34.1; Thuc., *Hist.* 5.115.4; Xen., *Anab.* 4.7.1; 4.7.17. For the literary evidence from the time of the Romans, see e.g. ERDKAMP, *Hunger*, 139, n. 54.

⁵³ ERDKAMP, *Hunger*, 139.

⁵⁴ HANSON, *Warfare*, 104. Besides crops, livestock, slaves, the farm implements and household furnishings (e.g. doors and woodworks) were also evacuated into the cities as they were considered valuable elements. See HANSON, *Warfare*, 106-109.

ordering food to be stored in fortified towns”⁵⁵. The responsibility of the authoritative bodies, mainly of military officers, for gathering food and crops from the countryside into the walled towns and cities as well as their praise for organising the grain protection are recorded in numerous epigraphic and literary sources⁵⁶.

Occasionally, evacuation was accompanied by additional protective measures aimed at hindering the progress of the invading army and cavalry or by making the ravaging of the land difficult. Literary evidence mentions barricades placed across roads and rivers or impediments and traps hidden in the fields and vineyards⁵⁷. Still the evacuation method itself was functional enough to provide a defence from intruders. Indeed, after the harvest, there was almost nothing left for the use of the enemy on the fields. Besides the gleaned ears of the cereals, the stalks were also cut off to be used as straw to feed the livestock. The high effectivity of the defensive method of crop evacuation is well summarised by Erdkamp as follows:

Food reserves in well-defended towns and cities were out of reach of the foraging party. Walled towns were indeed sometimes stormed and taken, but often the only course open to ancient armies faced with well-fortified places was to lay siege and wait for the inhabitants to starve. However, armies relying on the surrounding countryside to sustain them usually found themselves sooner lacking supplies than the people under siege. Evacuation of foodstuffs to fortified places therefore often proved a successful strategy to peoples facing invading armies.⁵⁸

The presentation of both the offensive and defensive military strategies in the previous two chapters supports the narrative interpretation of Jdt 5:1e in three points. Firstly, Holofernes’ drawing near to Judea, as coinciding with the ripening of wheat (*ἐν ἡμέραις θερισμοῦ πυρῶν*, 2:27a), was historically both the most

⁵⁵ ERDKAMP, *Hunger*, 139.

⁵⁶ For the Greek evidence, see HANSON, *Warfare*, 104, incl. n. 2, 105-106.

⁵⁷ See for instance a great pit dug, filled with empty wine jars and covered with earth in Hdt., *Hist.* 8.28 (LCL 120, 29); a list of stratagems making the invaded territory difficult to attack in Aeneas, *Military Preparations* 8.1-5 (LCL 156, 49); Polyæn., *Strat.* 1.39.2; trenches and canals filled with water in Xen., *Anab.* 2.3.10 (LCL 90, 169); barricades built across the roads and rivers in Thuc., *Hist.* 7.73.1 (LCL 169, 149); 7.74.2 (LCL 169, 151); 7.78.5 (LCL 169, 161); Polyb., *Hist.* 10.30.2-3 (LCL 159, 195); a sharpened reed (*σχοῖνος*) or stake (*σκόλοψ*) concealed in vineyards in Ar., *Ach.* 230 (LCL 178, 86-87). For more, see HANSON, *Warfare*, 110-112.

⁵⁸ ERDKAMP, *Hunger*, 150.

favourable and prevalent timing for the arrival of an enemy. Secondly, Holofernes' actions against the cropland – taking away the wheat crops (τὰ πεδία αὐτῶν ἐξελίκησεν, v. 27e) and burning the fields (ἐνέπρησεν πάντα τοὺς ἀγρούς, v. 27b; 3:3) – as well as against another agricultural property (see 2:27c; 3:3) of the other nations prior his coming to Judea all mirror the common behaviour of invaders in antiquity. Thirdly, since the same destructive activities were expected to be used against the Israelites, the decision of the highest authorities of the nation (see 4:8) to swiftly store the freshly harvested crops (παρέθεντο εἰς ἐπισιτισμὸν... ὅτι προσφάτως ἦν τὰ πεδία αὐτῶν τεθερισμένα, v. 5c-d) in the fortified cities on the mountain tops (v. 5a-b) as military provisions (εἰς παρασκευὴν πολέμου) well matches with the defensive method of crop evacuation and its organisation⁵⁹. On the one hand, Holofernes was obstructed in procuring supplementary supplies for his army. But most importantly, he was denied the opportunity to intimidate the Israelites by burning and ravaging their fields. His only stratagem therefore remained the stopping their source of water (see 7:12-13). On the other hand, the Israelites stocked by new crops ensured enough food provisions for themselves and fodder for their livestock to be able to survive a siege. Indeed, at that time of the year, their stocks must have been at a minimal level. Therefore, the main problem of the Israelites during the siege will be the lack of water (see 7:25; 8:9) rather than food. To conclude, having found the fields evacuated of crops, the enemy properly evaluated the situation as obstacles (τὰ σκάνδαλα) on his campaign⁶⁰.

⁵⁹ The implicitness and economy of the author of Jdt about the crop's evacuation and its purpose as defensive means creating an obstacle for the enemy in 4:5 and 5:1e is in line with the styles of some ancient Greek writers. See e.g. the short comment on evacuation in Thuc., *Hist.* 2.14.1. See also HANSON, *Warfare*, 13: "Because the Greeks took devastation for granted as a commonplace activity, they naturally felt no need for much elaboration or even explanation. That is, they rarely tell us what kind of troops are engaged, which precise crops are targeted, or exactly how they are destroyed."

⁶⁰ The Greek phrase ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα (Jdt 5:1e) can be translated as "and they set stumbling blocks in the fields" or "and they created complications in the fields." In the context of Jdt 5:1e, pl. σκάνδαλα is applied in accordance with the pl. "fields" (ἐν τοῖς πεδίοις; cf. τὰ πεδία, 4:5) and the various subjects (the Israelites) of the common activities in the fields (ἔθηκαν), referring thus to a set of the relative items. Moreover, the pl. σκάνδαλα is related to the entirety and complexity, perhaps even gravity, of the actions of which the crop evacuation consists, as well as to the entirety and complexity of the inconvenience which the crop evacuation from the fields would present for the enemy (the variety or multiplicity of the acts making up the total action of crop evacuation causing complications for the invader),

4 The Thematic Interrelation of *σκάνδαλον* in Jdt

The final argument supporting our interpretation of *σκάνδαλα* in Jdt 5:1e with the semi-figurative meaning (no crops on the fields = concrete and abstract obstacles) is the thematic interrelation of the word *σκάνδαλα* (5:1e) with its remaining two instances in the story.

In Jdt 5:1e, *σκάνδαλα* relates in particular to the harvested grain of wheat (cf. *πυρός*, 2:27a). In 5:20, *σκάνδαλον* refers to sin (cf. *ἀμαρτάνω*, 5:17), i.e. to the transgression of the instructions which God established for the Israelites (cf. *ὅτε δὲ ἀπέστησαν ἀπὸ τῆς ὁδοῦ, ἧς διέθετο αὐτοῖς*, v. 18). The type of instructions to which Achior refers in 5:17-18 is concretised by Judith in 11:10-15 as the law of purity, especially dietary and ritual purity (see *πάντα, ὅσα διεστείλατο αὐτοῖς ὁ θεὸς τοῖς νόμοις αὐτοῦ μὴ φαγεῖν, διέγνωσαν δαπανῆσαι*, v. 12). From among the ‘forbidden’ food, the first fruits of grain (*τὰς ἀπαρχὰς τοῦ σίτου*, v. 13a) and the tithes of wine and oil (*τὰς δεκάτας τοῦ οἴνου καὶ τοῦ ἐλαίου*, v. 13a) are the most focused items because of their ritual use in the Temple (v. 13b)⁶¹. The grain (*ὁ σῖτος*) in v. 13a indicates wheat from which the bread of the presence used to be prepared⁶² and which was safely evacuated by the Israelites in 4:5.

Finally, *σκάνδαλον* in Jdt 12:2 hints to the same type of sin as 11:10-15 and 5:20: to the violation of the law of dietary and ritual purity⁶³. Judith rejects the dishes (*τὰ ὀψοποιήματα*) and wine (*ὁ οἶνος*) of the foreigners (v. 1) and prefers to consume only the ritually pure food which she brought with her (*ἐκ τῶν ἡκολουθηκότων μοι χορηγηθήσεται*, v. 2). According to 10:5, the list of provisions, which Judith brought with her, included wine (*ὁ οἶνος*), oil (*τὸ ἔλαιον*), roasted barley (*τὸ ἄλφιτον*), a cake of preserved fruit (*ἡ παλάθη*) and most importantly

i.e. the plural of abstract noun. (See MURAOKA, *Syntax*, 111, incl. n. 3.) In turn, sg. *σκάνδαλον* indicates a specific kind (particularity) of sin in Jdt, not sin in general (see *σκάνδαλον τοῦτο*, 5:20; *Οὐ φάγομαι ἐξ αὐτῶν, ἵνα μὴ γένηται σκάνδαλον*, 12:2). Generally, pl. *σκάνδαλα* is rarely used in comparison to the sg., occurring only 3× in the LXX (Josh 23:13; Jdt 5:1e; Ps 140:9; cf. 17× sg.) and 4× in the NT (Matt 13:41; 18:7; Luke 17:1; Rom 16:17; cf. sg. 10×). The mostly pl. *σκάνδαλα* accords with the plurality of the agents and to the varied forms of the generally abstract *σκάνδαλον* performed by them.

⁶¹ See GERA, *Judith*, 358; WILLS, *Judith*, 308.

⁶² See 2.1 above incl. n. 18.

⁶³ The interlink among Jdt 10:5; 11:10-15 and 12:2 is also claimed in GERA, *Judith*, 371; SCHMITZ – ENGEL, *Judit*, 342; CANDIDO, *Giuditta*, 155.

loaves of pure bread (οἱ ἄρτοι καθαροί). The latter item was most probably meant to be bread made of wheat flour⁶⁴.

We can therefore conclude that the application of the term *σκάνδαλα* in Jdt 5:1e is not isolated from the remaining two instances of *σκάνδαλον* (5:20; 12:2). Instead, all three are thematically interconnected by their relation to wheat and other agrarian commodities in the cultic sphere. Such an interconnection can only be seen if *σκάνδαλα* in Jdt 5:1e are interpreted in light of the crop evacuation method as a reference to the harvested fields of wheat. In contrast, the rendering of *σκάνδαλα* in Jdt 5:1e as physical barriers or traps leaves the word having no connection with the remaining story.

Conclusion

This paper offers the interpretation of *σκάνδαλα* in Jdt 5:1e in the semi-figurative sense as an alternative to the word's concrete meaning advocated by scholars to date. By means of the narrative observations, we proposed that the phrase *ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα* (5:1e) refers to the instruction *παρέθεντο εἰς ἐπισιτισμὸν εἰς παρασκευὴν πολέμου, ὅτι προσφάτως ἦν τὰ πεδία αὐτῶν τεθερισμένα* (4:5c) and *σκάνδαλα* means the evacuated crops from the fields. Our narrative interpretation was supported by arguments deriving from the historic military sphere, concretely by the offensive and defensive methods in ancient Near East and West. In a preindustrial society in antiquity, agriculture had a critical role for warfare. The marching and camping armies often destroyed the countryside of the enemy and foraged the crops from the fields as an auxiliary food and fodder supply. To defend their farmland from the pillaging and ruining by an advancing or camping invader and themselves from starvation during the siege, the invaded countries often organised the evacuation of crops as the most effective method of defence. Finally, we demonstrated that if *σκάνδαλα* (5:1e) are interpreted against the background of the defensive method of evacuation, the term interrelates well thematically with its two remaining instances in the story (5:20; 12:2) and their religious and cultic implications. By our interpretation, *σκάνδαλα* (5:1e) therefore fits the military context of the verse as well as the

⁶⁴ The pure loaves of bread (Jdt 10:5) are associated with the offerings in the Temple service. See HIEKE, *Torah*, 99; GERA, *Judith*, 333; WILLS, *Judith*, 307; SCHMITZ – ENGEL, *Judit*, 320.

thematic focus on the preservation of the purity of the Israelites and their Temple in the story of Judith.

Bibliography

- AENEAS TACTICUS: *On the Defence of the Fortified Positions*. Translated by Illinois Greek Club (LCL 156), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928, 26-199.
- ARISTOPHANES: *Acharnians*. Edited and translated by Jeffrey Henderson (LCL 178), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- ASTER, Shawn Zelig: The Function of the City of Jezreel and the Symbolism of Jezreel in Hosea 1–2, *JNES* 71/1 (2012) 31-46.
- BONS, Eberhard: The Meanings of the Noun *σκάνδαλον* in the Book of Judith. In: Wolfgang Kraus – Michaël N. van der Meer – Martin Meiser (eds.): *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Munich, 2013* (SCSt 64), Atlanta, GA: SBL Press, 2016, 473-481.
- CANDIDO, Dionisio: *Giuditta. Nuova versione, introduzione e commenti* (LB.PT 32), Milano: Paoline, 2020.
- DIODORUS SICULUS: *Greek Library*, Vol. V. Translated by C. H. Oldfather (LCL 384), Cambridge, MA: Harvard University Press 1950.
- DOMMERSHAUSEN, Werner: לָחֵם yayin, *TDOT* VI (1990) 59-64.
- DOMMERSHAUSEN, Werner – FABRY, Heinz-Josef: לָחֵם lehem, *TDOT* VII (1995) 521-529.
- ERDKAMP, Paul: *Hunger and the Sword: Warfare and Food Supply in Roman Republican Wars (264 – 30 B.C.)* (DMAHA 20), Amsterdam: Gieben, 1998.
- GERA, Deborah Levine: *Judith* (CEJL), Berlin – Boston: De Gruyter, 2014.
- GILLESPIE, Alexander: *A History of the Laws of War: The Customs and Laws of War with Regards to Arms Control*. Vol. III, Oxford – Portland, OR: Hart Publishing, 2011.
- HANHART, ROBERT (ed.): *Iudith* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academie Scientiarum Gottingensis Editum VIII/4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- HANSON, Victor Davis: *Warfare and Agriculture in Classical Greece* (BSA 40), Berkeley, CA: University of California Press, 1999.
- HARVEY, Paul: New Harvests Reappear: The Impact of War on Agriculture. Review of Victor David Hanson, *Warfare and Agriculture in Classical Greece* (BSA 40), Giardini Editori: Pisa, 1983, *Athe* 64 (1986) 205-218.
- HERODOTUS: *The Persians Wars*, Vol. I. Translated by A. D. Godley (LCL 117), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920.
- HERODOTUS: *The Persian Wars*, Vol. II. Translated by A. D. Godley (LCL 118), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921.
- HERODOTUS: *The Persian Wars*, Vol. III. Translated by A. D. Godley (LCL 119), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1922.
- HERODOTUS: *The Persian Wars*, Vol. IV. Translated by A. D. Godley (LCL 120), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

- HIEKE, Thomas: Torah in Judith: Dietary Laws, Purity and Other Torah Issues in the Book of Judith. In: Géza G. Xeravits (ed.): *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (DCLS 14), Berlin – Boston: De Gruyter, 2012, 97-110.
- HOMER: *Iliad*, Vol. I. Translated by A. T. Murray. Revised by William F. Wyatt (LCL 170), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924.
- HUGHES, J. Donald: Warfare and Environment in the Ancient World. In: Brian Campbell – Lawrence A. Tritle (eds.): *The Oxford Handbook of Warfare in the Classical World*, New York: Oxford University Press, 2013, 128-142.
- MEIJER, Fik – VAN NIJF, Onno: *Trade, Transport and Society in the Ancient World: A Sourcebook* (Routledge Revivals), London – New York, NY: Routledge, 1992.
- MURAOKA, Takamitsu: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole, MA: Peeters, 2009.
- MURAOKA, Takamitsu: *A Syntax of Septuagint Greek*, Leuven: Peeters, 2016.
- POLYAENUS: *Strategems of War*. Translated from the original Greek by R. Shepherd, F.R.S., London: George Nicol, 1793.
- POLYBIUS: *The Histories*, Vol. IV. Translated by W. R. Paton (LCL 159), Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- PRINSLOO, Willem S.: *The Theology of the Book of Joel* (BZAW 163), Berlin: de Gruyter, 1985.
- RAHLFS, Alfred – HANHART, Robert (eds.): *Septuaginta. Editio altera*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- RAWLINSON, George: *The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World: The History, Geography, and Antiquities of Chaldaea, Assyria, Babylon, Media, and Persia*. Vol. III, London: Murray, 1870.
- RYKEN, Leland – WILHOIT, James C. – LONGMAN, Tremper (eds.): Harvest, *Dictionary of Biblical Imagery*, Downer Grove, IL – Leicester: InterVarsity Press, 1998, 365-367.
- SAMET, Nili: On Agricultural Imagery in Biblical Descriptions of Catastrophes, *JAJ* 3/1, (2012) 2-14.
- SCHMITZ, Barbara – ENGEL, Helmut: *Judit. Übersetzt und ausgelegt von Barbara Schmitz/Helmut Engel* (HThK.AT), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2014.
- STÄHLIN, Gustav: *σκάνδαλον*, *TDNT* VII (1971) 339-358.
- ŠTRBA, Blažej: Pesach ako záver i začiatok. K problematike porozumenia masoretského a gréckeho textu Joz 5, 10-12. In: Ján Husár (ed.): „*Biblia a współczesność*“. *Teologiczne, kanoniczne, socjalne i społeczne przesłanie Biblii dla współczesności*, Gorlice: Diecezjalny Ośrodek Kultury Prawosławnej „ELPIS“, 2016, 110-125.
- THUCYDIDES: *History of the Peloponnesian War*, Vol. I. Translated by C. F. Smith (LCL 108), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919.
- THUCYDIDES: *History of the Peloponnesian War*, Vol. III. Translated by C. F. Smith (LCL 110), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921.
- WILLS, Lawrence M.: *Judith: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN: Fortress Press, 2019.
- WINITZER, Abraham: Biblical mělilot. Akkadian Millatum, and Eating One's Fill. In: Jack Cheng – Marian H. Feldman (eds.): *Ancient Near Eastern Art in Context: Studies in*

Honor of Irene J. Winter by Her Students (CHANE 26), Leiden – Boston, MA: Brill, 2007, 423-436.

XENOPHON, *Anabasis*. Translated by Carleton L. Brownson (LCL 90), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

XENOPHON, *Hellenica*, Vol. II. Translated by Carleton L. Brownson (LCL 89), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921.

Summary

The aim of the paper is to offer a new and alternative interpretation of *σκάνδαλα* in the phrase *ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα* (Jdt 5:1). Usually, the Greek word is explained as an indication of either the physical barriers or traps which were laid in the fields for the enemy. According to our analysis, the term *σκάνδαλα* refers rather to the conditions of the fields after the harvest, concretely to no crops being found in the fields by the enemy. Our semi-figurative interpretation of the word is supported by the arguments from the Judith narrative as well as from other biblical and non-biblical writings. By transferring the harvested crops from the fields and storing them in safe places in the mountains, the Israelites foraged provisions for the war as they were instructed (4:5). By doing so, however, they cut off the enemy from the supplies which he counted upon and from the opportunity to endanger the Israelites by pillaging their crops, creating thus an unexpected obstacle for him. The so-called “evacuation” of the crops was one of the effective defensive methods in the ancient world to hinder the march of the enemy or to terminate a siege.

Keywords: Judith, *σκάνδαλον*, Septuagint, evacuation, warfare.

Zhrnutie

Cieľom štúdie je ponúknuť nový a alternatívny výklad výrazu *σκάνδαλα* vo vete *ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα* (Jdt 5,1). Dané Grécke slovo je vysvetľované ako náznak bariér alebo pascí nastražených pre nepriateľa na poliach. Podľa našej analýzy výraz *σκάνδαλα* skôr odkazuje na stav polí po žatve, konkrétne na to, že nepriateľ nenašiel na poliach žiadnu úrodu. Našu polo-metaforickú interpretáciu slova podporujú argumenty zo samotnej narácie Judity ako aj z iných biblických i nebiblických spisov. Presunom zožatej úrody z polí a jej uložením na bezpečné miesta v horách si Izraeliti zabezpečili zásoby potravín pre čas vojny tak, ako boli inštruovaní (4,5). Tým však odrezali nepriateľa od dodávok zásob, na ktoré sa spoliehal, a tiež od možnosti ohroziť Izraelitov vyplienením ich úrody, a vytvorili tak pre neho

neočakávanú prekážku. Takzvaná „evakuácia“ úrody bola v staroveku jednou z efektívnych obranných metód, ktorej úlohou bolo zbrzdiť nepriateľa na pochode alebo ukončiť obliehanie.

Kľúčové slová: Judita, *σκάνδαλον*, Septuaginta, evakuácia, vojna.

Martina Korytiaková
Pontificio Istituto Biblico
Piazza della Pilotta 35
00187 ROMA, Italy
korytiakovamartina@gmail.com
 0000-0003-3138-8979

Poéma o úsilí o nadobudnutie múdrosti (Sir 6,18-37)

Sémantická a poetická analýza

Pavel Prihatný

Úvod

Poéma 6,18-37 je jedinou v Knihe Sirachovho syna sústredujúcou pozornosť na úsilie o nadobudnutie múdrosti. Obsahovú exkluzivitu poémy umocňuje aj poetické majstrovstvo, s akým sa autor tejto pedagogickej téme *par excellence* svojej knihy venoval. Aktuálna štúdia venuje pozornosť práve týmto dvom rozmerom – sémantickej a poetickej analýze – v snahe o lepšie porozumenie obsahu poémy zaodiateho do poetickej formy, ako aj v snahe o vnímanie dôrazu, ktorý Ben Sira, izraelský učiteľ múdrosti, kládol na proces nadobúdania múdrosti.

Keďže v analyzovanom hebrejskom rukopise H^A chýbajú verše 23-24, 26 a 34, v uvedenom hebr. texte predkladáme ich rekonštrukciu (REC.), opierajúc sa predovšetkým o celkový ráz¹ hebr. rukopisu H^A, zohľadňujúc grécku verziu (GrSir) a sýrsky preklad (SyrSir²). Rekonštrukcia, hoci zákonite zostáva v hypotetickej rovine, je potrebná pre ucelenú poetickú analýzu. Rekonštruované verše sú v texte sprevádzané gréckym prekladom.

1 Základná štruktúra poémy

Poéma je zložená z 22 veršov (distichov) a je tak ďalšou z poém u Sir, ktorá už svojím rozsahom naznačuje, že sa tu chce k danej téme povedať všetko

¹ Opierajúc sa o lexiku Ben Siru, o jeho narábanie s príslušnými obsahmi v ostatných častiach rukopisu a hlavne o jeho poetické techniky.

² Aj napriek problematickosti sýrskoho prekladu (SyrSir) je zrejmé, že sa jeho autor opieral o hebrejský originál. Porov. VAN PEURSEN, *The Peshitta*, 243-246. Pri preklade sýrskoho textu tam, kde je uvedený, prihliadame k CALDUCH-BENAGES – FERRER – LIESEN, *La Sabiduria*.

zásadné od A po Z³. Obsahuje aj ďalšie dva prvky, ktoré sa objavujú 22-krát: ide o jej kľúčovú tematickú lexému הַכְּמָה „múdrost“⁴ a počet rôznych konkrétnych prejavov úsilia (vo forme výziev v imperatíve a júsíve), ktoré má vynaložiť adresát vo vzťahu k múdrosti.

Poéma má tri časti (vv. 18-22; 23-31; 32-37) a je členená v šiestich 6-riadkových (vv. 18-19; 20-22; 23-25; 26-28; 29-31; 34-36) a dvoch 4-riadkových (vv. 32-33; v. 37) strofách⁵. Každá časť začína zvolaním בְּנִי, ktoré býva v múdroslovných knihách používané na začiatku nového textového celku⁶ a je svedectvom pôvodného pedagogického procesu, ktorý mal ústny charakter, charakter počúvania⁷.

V prvej časti (vv. 18-22) autor používa obrazy z prostredia roľníckej práce, ktorá bola v oblasti Palestíny neľahkou činnosťou. Podobne ako sa po tvrdej práci na poli dá očakávať zber úrody, tak je to aj s múdroťou: po námahe, ktorú disciplína a štúdium zahŕňajú, sa dá očakávať ovocie v podobe nadobúdania múdrosti. V druhej časti (vv. 23-31) sa pokračuje v opise neľahkého zápasu o múdrost' prostredníctvom obrazov puta a jarma a pomocou loveckých obrazov sa poukazuje na potrebu zotrvania na ceste. Tretia časť (vv. 32-37) zasa kladie dôraz na slobodu voľby a motivácie študenta, čo nachádzame vyjadrené aj prostredníctvom inklúzie v podobe opakovaného výskytu slovesného tvaru kmeňa *hkm*: ten, kto chce (אִם תַּחפוּן בְּנִי תַחכֵּם) múdrost', kto bude ochotne počúvať, dosiahne tú, po ktorej túži (וְאִשֶּׁר אִיוֹתָהּ יַחכֵּם).

Poéma obsahuje štyri negatívne sentencie: tri z nich sa nachádzajú v dvoch prostredných 6-riadkových strofách a štvrtá v poslednej 6-riadkovej strofe pred konkluzívnou 4-riadkovou strofou v apozícii. Negatívne sentencie majú v poéme dôležité miesto tak v sémantickej rovine, ako aj štruktúrne⁸.

³ Porov. CRENSHAW, *The Primacy*, 185; PIWOWAR, *Zdobycie mądrości*, 117. Ďalšími takými „akrostickými“ poémami v Sir sú 1,11-30 a 51,13-30. K nim je možné pridružiť aj časť v poéme 24,1-33, v ktorej prehovára samotná múdrost' (24,3-17.19-22).

⁴ Explicitne je prítomná iba 2-krát, no odkazuje na ňu ďalších 20 zámenných tvarov.

⁵ Takéto členenie uvádza HASPECKER, *Gottesfurcht*, 130-131, či MINISSALE, *La versione greca*, 46. Haspecker poukazuje aj na starostlivo dodržanú symetriu všetkých troch častí poémy (1. časť: 6 + 6; 2. časť: 6 + 6 + 6; 3. časť: 4 + 6 + 4).

⁶ Porov. PIWOWAR, *Zdobycie mądrości*, 113-115.

⁷ Porov. UEBERSCHAER, *Jewish Education*, 33.

⁸ Pozri viac v závere poetickej analýzy.

| | | |
|-----------------------|-----------------------------------|--|
| בני מנוער קבל מוסר | 18a[H ^C] ⁹ | Syn môj, od mladosti prijímaj disciplínu |
| ועד שיבה תשיג חכמה | 18b[H ^C] | a až do šedin budeš nadobúdať múdrosť. |
| כחורש וכקוצר קרב אליה | 19a | Ako oráč a rozsieváč pristupuj k nej |
| וקוה לרב תבואתה | 19b | a čakaj na jej hojnú úrodu. |
| כי בעבדתה מעט תעבוד | 19c | Lebo pri jej pestovaní sa trochu ponamáhaš, |
| ולמחר תאכל פריה | 19d | ale zajtra ¹⁰ budeš jest' z jej plodov. |
| עקובה היא לאויל | 20a | Kľukatou je pre hlupáka |
| ולא יכלכלנה חסר לב | 20b | a neumný pri nej nezotrvá ¹¹ . |
| כאבן משא תהיה עליו | 21a | Ako ťažký kameň mu bude ¹² |
| ולא יאחר להשליכה | 21b | a nebude otáľať, aby sa jej zbavil. |
| כי המוסר כשמה כן הוא | 22a | Lebo disciplína je ako jej meno ¹³ |
| ולא לרבים היא נכוחה | 22b | a nemnohým je priamou ¹⁴ . |

⁹ Rukopis H^A nemá verš 18.

¹⁰ GrSir ταχὺ; SyrSir ܬܚܘܢܐ. MOPSIK, *Sagesse*, 97, prekladá „et demain tu mangeras ses fruits“; MORLA, *Manuscritos*, 55, „pero en seguida comerás su fruto“; SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom*, 191, „and soon you will eat of her fruits“.

¹¹ Dosl. „a nezotrvá pri nej ten, komu chýba srdce“ [GrSir ἀνάπδιος; SyrSir ܕܡܘܨܝܪܐܘܢܐ]. MOPSIK, *Sagesse*, 97, prekladá „et celui qui manque d'intelligence [dosl. význam uvádza „celui qui manque de coeur“] ne la supporte pas“; MORLA, *Manuscritos*, 55, „el fallo de juicio no la aguanta“; SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom*, 191, „the fool cannot abide her“.

¹² Dosl. „ako ťažký kameň bude na ňom“ [GrSir λίθος δοκιμασίας ἰσχυρὸς]. MOPSIK, *Sagesse*, 97, odkazujúc aj na Ž 118,22 a Zach 12,3, vidí v משא alúziu na „uholný kameň“: חכמה, ktorá má byť „une pierre angulaire, un fondement qui le porte“ sa hlupákovi stáva „pierre fardeau“, ktorý je on „répugne à déplacer“.

¹³ GrSir σοφία γὰρ κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστίν (v SyrSir zastupuje מוסר/סופיה len zámeno מוסר). MOPSIK, *Sagesse*, 98, prekladá: „Car la discipline mérite bien son nom.“; podobne aj Skehan, Corley a Schreiner pridriavajú sa hebrejského rukopisu (pozri SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 190; CORLEY, *Sirach*, 26; SCHREINER, *Jesus*, 45). SMEND, *Weisheit*, 58, navrhuje opravu za החכמה a היא a MARBÖCK, *Jesus*, 116, v súlade s gréckym textom prekladá „Weisheit“.

¹⁴ K vokalizácii נכוחה pozri SMEND, *Weisheit*, 58.

| | | | |
|--|--------------------|---|--|
| Ἄκουσον, τέκνον, καὶ δέξαι γνώμην μου | 23a | | |
| שׁמַע בְּנִי וְקַח לְקַחִי | REC. ¹⁵ | Počúvaj, syn môj, a prijmi moje ponaučenie | |
| καὶ μὴ ἀπαναίνου τὴν συμβουλίαν μου | 23b | | |
| וְאַל תִּמְאַס בְּעֲצָתִי | REC. ¹⁶ | a neodmietaj moje odporúčanie. | |
| εἰσένεγκον τοὺς πόδας σου εἰς τὰς πέδας αὐτῆς | 24a | | |
| עַל־לְרַגְלֶיךָ בְּרֶשֶׁתָּהּ | REC. ¹⁷ | Vlož svoje nohy do jej siete | |
| καὶ εἰς τὸν κλοιὸν αὐτῆς τὸν τράχηλόν σου | 24b | | |
| וְצוּאָרֶךְ בַּחבֻלָתָהּ | REC. | a svoju šiju do jej povrazov. | |
| הַט שַׁכְמְךָ וְשֵׂאָהּ | 25a | Nastav svoje plecía a nes ju | |
| וְאַל תִּקַּץ בְּתַחבּוּלָתֶיהָ | 25b | a nevzdoruj jej radám ¹⁸ . | |

¹⁵ Impv. ἀκουσον v otvorení verša je zachovaný v qale שמע v 16,24[H^A]. Pasáže s výskytmi δέχομαι v GrSir nie sú dosvedčené v hebr. rukopisoch. V poéme sa objavuje zložené ἐπιδέχομαι (v. 18a), reflektujúce קָבַל; SyrSir uvádza zodpovedajúce ܠܡܢܢܐ. Aplikujeme sloveso לקח, ktoré Sir používa vo významovo podobných pasážach 8,9[H^A]; 16,24[H^A]; 31,22[H^B]; 32,14[H^B].18[H^F] a ktoré tvorí peknú poetickú figúru s nasledujúcou rekonštruovanou morférou לקחי. γνώμη je jediným výskytom v GrSir. Aplikujeme substantívum לקח, „ponaučenie“, ktoré Sir používa v rovnakej konštrukcii s ortograficky zhodným slovesom לקח v 32,14 (v duplicitnom verši). Táto voľba, ako bolo spomenuté predtým, je vhodná zvlášť v poetickej rovine.

¹⁶ ἀπαναίνομαι rekonštruujeme slovesom מאס „odmietat“, prítomným napr. vo významovo podobnej pasáži v 41,4[H^B]. Za συμβουλία uprednostňujeme עצה „odporúčanie“, namiesto תחבולה „rada“, ktoré sa objavuje vo v. 25b vo vzťahu k múdrosti. SyrSir uvádza ܠܡܢܢܐ.

¹⁷ Jediné εἰσφέρω v GrSir uvádzame slovesom עלל „vložiť“, (zodpovedá mu aj SyrSir ܠܡܢܢܐ). πέδη a κλοιός jednotlivo ako רשת „siet“ a חבלה „povraz“ (ktoré je zrejme aramaizmom, keďže hebr. forma je חבל) v línii s nasledujúcim v. 29. Uvádzame ich so sufixom v singulári, podobne ako vo v. 29, hoci význam je tu plurálny. Podobné zamieňanie sufixu je u Sir častejšie (napr. 3,9; 4,18; 6,4.16; 7,24). τράχηλος ako צואר „krk“ (SyrSir ܠܡܢܢܐ), v súlade s 51,26[H^B].

¹⁸ SMEND, *Weisheit*, 59, vidí za תחבולה [príp. תחבולות] „rada“, skôr lektúru SyrSir (ܠܡܢܢܐ), a teda hebr. בחבילתה [alebo בתחבולתה] (od חבל „lano, okovy, putá“), čomu by zodpovedalo aj GrSir τοῖς δεσμοῖς αὐτῆς. Takáto oprava však nie je nutná, lebo תחבולה je v kontexte bezproblémové (podobne aj MOPSIK, *Sagesse*, 98). SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 190, prekladá „and be not irked at her bonds“; MOPSIK, *Sagesse*, 98, „et ne sois pas contrarié par ses stratagèmes“; MORLA, *Manuscritos*, 57, „y no sientas fastidio por sus estratagemas“.

| | | |
|----------------------------|--------------------|--|
| ἐν πάσῃ ψυχῇ σου | 26a | |
| πρόσελθε αὐτῇ | | |
| בכל נפשך קרב אליה | REC. ¹⁹ | Pristúp k nej celou svojou dušou |
| καὶ ἐν ὄλῃ δυνάμει σου | 26b | |
| συντήρησον τὰς ὁδοὺς αὐτῆς | | |
| ובכל מאדך שמר דרכיה | REC. | a zo všetkých síl drž sa jej ciest. |
| דרש וחקר בקש ומצא | 27a | Hľadaj a skúmaj, objav a nájdi |
| והחזקתה ואל תרפה | 27b | a keď ju mocne uchopíš, neopust' ju ²⁰ . |
| כי לאחור תמצא מנוחתה | 28a | Lebo nakoniec nájdeš jej odpočinok |
| ונהפך לך לתענוג | 28b | a zmení sa ti na potešenie. |
| והיתה לך רשתה מכוון עז | 29a | Jej sieť ti bude mocným zázemím ²¹ |
| וחבלתה בגדי כתם | 29b | a jej laná zlatými šatami. |
| עלי זהב עולה | 30a | Jej jarmo je jarmo zo zlata |
| ומוסרתיה פתיל תכלת | 30b | a jej putá purpurovou niťou. |
| בגדי כבוד תלבשנה | 31a | Oblečieš si ju sťa odev slávy |
| ועטרת תפארת תעטרנה | 31b | a nasadiš ako nádhernú korunu. |
| אם תחפוץ בני תתחכם | 32a | Keď budeš túžiť, syn môj, staneš sa múdrym |
| ואם תשיים לבך תערם | 32b | a ak budeš pozorný, nadobudneš dôvtip. |
| אם תובא לשמע | 33a | Keď budeš chcieť počúvať |
| והט אזנך תוסר | 33b | a nakloníš si ucho, budeš vyučený. |

¹⁹ Pre celý v. 26 preberáme rekonštrukciu podľa BAILLET – MILIK – DE VAUX, 'Petites Grottes', 75. ἐν πάσῃ ψυχῇ σου pripúšťa prípadne aj syntagmu בכל לבבך, ktorú by podporil aj SyrSir (כלם לבב). V tomto morfológickom tvare (so suffixom v 2. os. sg.) je syntagma exkluzívne deuteronomistická (pozri Dt 4,29; 6,5; 10,12; 26,16; 30,2.6.10); väzbu בכל לב poznajú dobre hlavne žalmy. נפש je v rámci Sir prijateľnejšie, hoci priama väzba בכל נפש nefiguruje. Syntagma קרב אליה figuruje v poéme aj v 6,19a; SyrSir prekladá aktuálny výskyt כלם לבב.

²⁰ Vo v. 27b uvádza druhé ו (ואל) apodosis kondicionálnej vety; vedľajšia veta je uvedená bez kondicionálnej častice. U Sir je podobná vetná skladba napr. v 13,12. K „waw of apodosis“ porov. JOÛON – MURAOKA, Grammar, 607-610.

²¹ SMEND, Weisheit, 60, prekladá מכוון עז „herrlicher Standort“ (vo význame „trón“); podobne aj ostatní komentátori. GrSir: σκέπη ἰσχύος.

| | | | |
|--------------------------------|--------------------|--------------------|--|
| ἐν πλῆθει πρεσβυτέρων στῆθι | 34a | | Zotrvaj, prosím, v spoločnosti starších |
| עמד־נא בעדת שרים | REC. ²² | | |
| καὶ τῆ σοφία αὐτῶν | 34b | | |
| προσκολλήθητι | | REC. ²³ | a príľni k ich múdrosti. |
| ודבק לחכמתם | REC. ²³ | | |
| כל שיחה חפוז לשמע | 35a | | Každú rozpravu ²⁴ počúvaj so záľubou |
| ומשל בינה אל יצאך | 35b | | a rozumné príslovie nech ti neunikne. |
| ראה מה יבין ושחריהו | 36a | | Hľad', kto je rozumný a vyhľadaj ho |
| ותשחוק בסיפי רגלך | 36b | | a tvoje nohy budú drať jeho prah. |
| והתבוננת ביראת עליון | 37a | | Uvažuj o bázni Najvyššieho |
| במצותו והגה תמיד | 37b | | a jeho príkazoch; rozjímaj neustále. |
| והוא יבין לבך | 37c | | On urobí rozumným tvoje srdce |
| ואשר איוחה יחכמך | 37d | | a po čom si túžil, dostane sa ti ²⁵ . |

²² עמד spolu s emfatickou časticou נא Sir nedosvedčuje. Samotné נא však figuruje v imperatívnych aj indikatívnych formáciách. Imperatívne στῆθι je už len v 11,20, kde prevádza samostatné עמד z H^A. SyrSir prekladá כמך לטמ „bud' prítomný [stoj]“, ktoré by tak pripúšťalo aj קום v hebr. texte. Pokiaľ ide o rekonštrukciu gréckeho ἐν πλῆθει πρεσβυτέρων, opierame sa o rovnakú frázu v 7,14, ktorá má hebrejský ekvivalent בעדת שרים; SyrSir uvádza כחכמתם ושבך.

²³ προσκολλάω, „pril'núť“, je v pasíve aj v 13,16, kde je preložené pasívnym pualom יחובר [חבר] „byť pripojený, pridružený“. Uprednostňujeme však דבק „pril'núť“, zohľadňujúc SyrSir מל ושבך.

²⁴ GrSir prekladá διήγησις θείας „božskú rozpravu“. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 191, prekladá „every discourse“; MOPSIK, *Sagesse*, 101, „tout débat“, uvádzajúc, že שיחה „désigne un discours élaboré, où des opinions contraires sont débattues“; MORLA, *Manuscritos*, 59, „toda conversación“.

²⁵ GrSir uvádza καὶ ἡ ἐπιθυμία τῆς σοφίας σου δοθήσεται σοι „a tvoja túžba po múdrosti sa naplní“; SyrSir מלפך לבך יבין ושבך „a po čom si túžil, on ťa naučí“. SKEHAN–DI LELLA, *Wisdom*, 191, prekladá „and the wisdom you desire he will grant you“; MOPSIK, *Sagesse*, 61, „et quant à ton désir: il fera de toi un sage“; MORLA, *Manuscritos*, 60, „y te hará comprender lo que deseas“.

2 Sémantická analýza

Evidentnou kľúčovou lexémou poémy je substantívum חכמה, „múdrost“.²⁶ K lexéme sa v poéme referuje 22-krát: 2-krát je spomenutá explicitne (vv. 18b; 34b) a 20-krát zámenne (z čoho 2-krát vo forme samostatného היא)²⁶. V tejto poéme, vzhľadom na trojnásobnú poetickú figúru počtu 22 výskytov, nie je nutné venovať v sémantickej analýze pozornosť všetkým opakovane sa vyskytujúcim lexémam, predovšetkým nie slovesám v imperatívne a jusíve (výzvam k úsiliu o múdrost'), ktoré sú pre spomenutú figúru počtu nakopenými synonymami a sú obsahovo samy osebe dostatočne jasné²⁷. Zvlášť je vhodné upozorniť na שמע, ktoré je prítomné najhojnejšie (3 ×; 1 × v imperatívne, 2 × v infinitívne) a má osobitnú dôležitosť vzhľadom na sémantickú spojitosť v kontexte poémy s jej múdroslovnými lexémami, hlavne s kľúčovou חכמה, ako to vyplynie zo sémantickej analýzy.

Objasniť význam bude treba hlavne u lexém sémantického poľa „múdrost“, keďže práve ona je kľúčovou, intenzívnou témou poémy. Pôjde o lexémy kmeňa *bjn* (príp. *byn*), objavujúce sa 4-krát (substantívum בינה: v. 35b a sloveso בין: vv. 36a; 37a.c), a lexémy kmeňa *jsr* s trojnásobnou prítomnosťou (substantívum מוסר: v. 18a, a sloveso יסר: vv. 22a; 33b). Vzťah týchto lexém ku kľúčovému substantívu חכמה bude treba pomenovať.

Kmeň *hkm* je u Sir prítomný 61-krát: 29-krát v substantívnej forme (z čoho raz חכמות v 4,11), 20-krát v adjektívnej forme a 12-krát vo forme slovesa²⁸. Ak

²⁶ Verše 19a.b.c.d; 20a.b; 21b; 22b; 24a.b; 25b; 26a.b; 28a; 29a.b; 30a.b; 31a.b. Samostatné היא je vo vv. 20a; 22b.

²⁷ Takými sú predovšetkým: שמע „počúvať“ (vv. 23a[R.].33a.35a); קרב „priblížiť sa“ (vv. 19a.26a); מצא „nájsť“ (vv. 27a.28a). Patria tu aj ďalšie, obsahovo evidentné lexémy: kmeňa *rb* (vv. 19b.22b); kmeňa *abad* (v. 19c); רגל „noha“ (vv. 24a.36b); לב „srdce“ (vv. 20b.32b.37c); רשת „sieť“ (vv. 24a[R.].29a); חבלה „povraz“ (vv. 24b.29b); על „jarmo“ (v. 30a); חפץ „mať záľubu“ (vv. 32a.35a). V prípade לב, ktoré sa objavuje aj v syntagmatickej väzbe חסר לב (v. 20b), ktorá svedčí o vplyve knihy Prís na Sir, u Sir ide o ojedinelý výskyt, no v rámci SZ je ďalších desať výskytov syntagmy práve v Prís (6,32; 7,7; 9,4.16; 10,13; 11,12; 12,11; 15,21; 17,18; 24,30); LXX ich okrem dvoch (10,13; 17,18) prekladá zakaždým ἐνδεῖα φρενῶν.

²⁸ V celom SZ figuruje kmeň *hkm* 318-krát: 153 substantívnych foriem (z čoho 4-krát חכמות: 3-krát v Prís, raz v Ž), 138 adjektívnych a 27 slovesných. Najintenzívnejší výskyt dosvedčujú, prirodzene, múdroslovné texty: napr. substantívna forma je prítomná 18-krát u Jób, 39-krát v Prís a 28-krát u Kaz.

vezmeme do úvahy pomer zachovaných hebr. rukopisov k celkovému rozsahu Knihy Sirachovho syna, ide o najintenzívnejší výskyt v rámci celého SZ.

Spomedzi ostatných semitských jazykov, ako uvádza Müller, je hebrejskému *hkm* sémanticky najbližší akadský jazyk. Jeho statické sloveso *emēqu(m)* znamená „byť múdry“. Zaujímavé pre naše skúmanie sú aj sémy odvodené od koreňa *hss*, ktorých významy ako „chápanie“ či „inteligencia“ sú, podobne ako v sumerčine, spojené s počúvaním (napríklad *pīt hasīssi* znamená „otvorenie ucha“ vedúce k múdrosti). Vzhľadom na užšie vymedzenie sémantického poľa jednotlivých múdroslovných termínov v Knihe Sirachovho syna je zaujímavou aj egyptská literatúra s častým spoločným objavením sa sloviac zo sémantickej oblasti „múdrost“, ktoré majú podobný význam. Napríklad sloveso *š33* „byť múdry“, sa objavuje spolu so *šbk* „byť inteligentný, prezieravý“, alebo slovesný kmeň *š3r* spolu so slovesom *rĥ* „vedieť“. U týchto výskytov ide zrejme o synonymné použitia, podobne ako je to aj v prípade starších textov hebrejskej Biblie, kde skoršie výskyty, aspoň pokiaľ ide o sloveso *חכח*, vykazujú ešte nešpecifický, nevyhranený význam, ba dokonca je z kontextu evidentné, že označujú aj nejakú morálne negatívnu schopnosť (napr. 2Sam 13,3; 1Kr 2,6.9)²⁹.

Sémantické pole u kmeňa *hkm* sa teda čoraz viac špecifikuje a vymedzuje až v neskorších textoch helenistického obdobia, medzi ktorými je práve Kniha Sirachovho syna chronologicky na vrchole. Toto celkom logicky nachádza svoju odozvu aj v spôsobe, akým obsah lexém kmeňa *hkm* chápe tak hebrejský autor, ako aj prekladateľ³⁰. Múdrost, σοφία, nadobúda kontúry „opisu reality,

²⁹ Porov. MÜLLER, *חכח*, 367-373.

³⁰ V našej poéme sú obidva substantívne výskyty preložené ako σοφία. Spôsob prekladania lexém kmeňa *hkm* zo strany GrSir je nasledovný: 36-krát sú preložené lexémami kmeňa σοφ (3,29; 4,11.23.24; 6,18.37; 8,8; 9,14.17; 10,26; 11,1 [výskyt v 11,15 je prítomný len v dlhšej GII verzii]); 14,20; 15,10.18; 20,7.13.30.31; 21,26; 32,4; 33,2; 37,20.22.24.26; 38,24(2×).25; 41,14.15; 42,21; 44,4.15; 45,26; 47,14; 50,28); parafrázované sú 8-krát (3,25.29; 37,22; 38,2.24; 40,19; 41,12; 42,6); 2-krát sa objavuje kmeň παῖς (6,32; 37,19); a po jednom raze sú prítomné všetky ostatné prekladové voľby: συνετός (3,29), τεχνίτης (9,17), βουλή (32,18), διανόημα (32,18), γνώσις (33,8), πανοῦργος (37,19), εὐφροσύνη (50,23). Z prehľadu je zrejmá veľká konzistentnosť a uvedomelosť prekladateľa v narábaní s hebr. formami kmeňa *hkm*, ktorý je v 67 % výskytov prekladaný lexémami gr. kmeňa σοφ. Spomedzi ostatných termínov sémantickej skupiny „múdrost“ patrí čo do konzistentnosti prekladov druhé miesto lexémam kmeňa *jsr* (יִסְר/מוֹסֵר) prekladaným v 55 % výskytov gr. ekvivalentmi kmeňa παῖς.

racionálne vypracovaného“³¹ až v klasickom období gr. filozofie, čo sa neskôr v helenistickom období, u stoikov zvlášť, pretaví do vnímania vážnosti osoby múdreho³². Hoci je otázka priameho vplyvu stoikov na Ben Siru diskutovaná, nepriamy vplyv helenizmu na jeruzalemského múdreho bol bezpochyby „vo veľkej miere sprostredkovaný staršími židovskými textovými tradíciami“³³. Ben Sira zdôrazňuje vo svojom historickom kontexte ako žiaden iný biblický autor pred ním už v prvých programových riadkoch svojej knihy, že jediným prameňom múdrosti je Pán (Πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου; 1,1³⁴), on je jej vlastníkom, iba on je múdry (εἷς ἐστὶν σοφός; 1,8)³⁵, a človek preto múdrosť nemôže nadobudnúť len svojimi silami, vlastným úsilím. Exkluzívne vlastnícke právo na „múdrosť“ zo strany Pána súčasne znamená, že on je aj jej „distribútorom“, čo je ďalší exkluzívny teologický prvok u Sir, nikde inde v hebr. prameňoch SZ nedosvedčený³⁶. Ak je teda Pán vlastníkom múdrosti, znamená to, že najdôležitejším predpokladom k jej obsiahnutiu je primeraný vzťah k vlastníkovi, v tomto prípade predovšetkým bázeň úzko súvisiaca s pokorou. A práve „bázeň“ (φόβος κυρίου, príp. θεοσέβεια) je najdôležitejšou témou zvyšnej časti prvej kapitoly (Sir 1,11-30), nasledujúcej hneď po úvodnej poéme o múdrosti (1,1-10)³⁷.

³¹ COOPER, *Pursuits of Wisdom*, 30, citovaný podľa UUSIMÄKI, Rise, 3.

³² Porov. UUSIMÄKI, Rise, 5. Až Aristoteles (384 – 322 pred Kr.) prichádza s rozlišovaním medzi teoretickou (σοφία) a praktickou (φρόνησις) múdrosťou. Porov. AUDI, *The Cambridge Dictionary*, 1131.

³³ MATTILA, Ben Sira, 500, spochybňuje vplyv stoicizmu na Ben Siru a súvislosti vidí skôr v prelínaní sa mnohých spoločných tém a matérie v gnómickej literatúre egyptských, židovských, aramejských a gréckych múdrych: „Ben Sira appears to have participated in an international network of gnostic traditions“.

³⁴ Hebr. text nie je zachovaný, no jeho lexiku naznačuje SyrSir: חַסְדָּא דְּכֻלָּא מִן חַסְדָּא דְּכֻלָּא „Všetka múdrosť je od Pána“.

³⁵ Dá sa tu vidieť takmer stotožnenie Pána s múdrosťou. V Ben Sirovej teológii sa to explicitne deje v rovine vzťahu Tóra – múdrosť, čo možno zreteľne vidieť v ďalšej poéme o múdrosti v 24. kapitole, otvárajúcej druhú časť jeho knihy.

³⁶ Porov. BEENTJES, „Full Wisdom“, 152. Ďalším výnimočným prvkom v teológii Sir je Pánovo stvorenie múdrosti pred všetkým ostatným: προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία (1,4). Okrem diskutovaného výskytu v Prís 8,22 je Sir 1,4 jediným v tomto ohľade v celom SZ. Porov. BEENTJES, „Full Wisdom“, 149. SyrSir sa v 1,4 líši: כְּחֶסֶדְךָ כְּחֶסֶדְךָ אֵלֶיךָ כְּחֶסֶדְךָ „Väčšia, ako všetky tieto veci, je múdrosť“.

³⁷ Porov. PRIHATNÝ, Pravá cesta, 54-57; ku vzťahu bázeň – pokora v Knihe Sirachovho syna pozri celú štúdiu (47-64).

Explicitne vôbec najviac opakovaný je v poéme kmeň *bjn*, prítomný výlučne v jej závere v posledných dvoch strofách. GrSir ho prekladá *σύνεσις* (35b); *συνετός* (36a); *διανοέομαι* (37a) a parafrázujúcim *στηρίζω* (37c). Kmeň *bjn* nachádzame v zachovaných hebr. rukopisoch Sir 39-krát³⁸, čo je opäť, berúc do úvahy rozsah zachovaných hebr. rukopisov, najintenzívnejší výskyt v rámci celého SZ. Spôsob jeho prekladania zo strany GrSir je rôznorodý³⁹.

Ringgren uvádza, že kmeň *bjn* je etymologicky spojený s hebr. *bajin*, ktoré znamená „interval, priestor medzi“ (podobne aj v iných semitských jazykoch) a jeho „pôvodný význam tak bol ‚rozlíšiť‘, ‚oddeliť‘“⁴⁰. V MT ho v slovesnej forme nachádzame v tvaroch *qal*, *hifil*, *hitpolel* a *nifal*. V konjugácii *hifil* sa objavuje v kombinácii s kmeňom *jd'* (príp. *yd'*), a to zvlášť v múdroslovnej literatúre a v neskorších textoch. Tieto paralelné výskyty alebo vzťah s *jd'*, objavujúci sa v neskorších textoch SZ, by mohli indikovať užšie vymedzenie jeho sémantického poľa a priblíženie sa k neskoršiemu významu samotného *jd'* (smerom k väčšej abstrakcii pod vplyvom teologickej reflexie). Typický múdroslovným termínom je jeho tvar v konjugácii *nifal* v participiálnej forme *נבון* s významom „inteligentný“, ktorý sa často objavuje v kombinácii s *חכם* či *חכמה* (18 spomedzi 22 výskytov participia *nifalu*). Vzhľadom na počet výskytov v SZ je to privilegovaný termín Knihy prísloví (9 výskytov; v novej časti Knihy prísloví len raz v 1,5) najdôležitejšieho prameňa Ben Siru. Ak však porovnáme celkový výskyt kmeňa *bjn* spolu s kmeňom *hkm*, zistujeme, že frekvencia ich spoločného výskytu je v Knihe prísloví hojnejšia: 13-krát v novej časti knihy (kap. 1–9)⁴¹, pričom všetkým sa dá prisúdiť synonymný charakter a v staršej časti (kap. 10–31) je to 12-krát⁴² a rovnako všetky sa javia byť synonymné.

³⁸ Bez zarátania nerelevantných výskytov kmeňa *bjn* v evidentnom význame „medzi, uprostred“. V SZ figuruje kmeň *bjn* 249-krát, z čoho 169 je slovesných foriem (*בין*) a 81 substantívnych (39-krát *בין* a 41-krát *תבונה*). Najintenzívnejší výskyt kmeňa je v Prís. Jób a Dan.

³⁹ *σύνεσις* (11-krát: 6,35.36; 7,25; 9,15; 10,1; 14,20; 22,11; 33,3; 36,24; 44,3; 47,23); *διανοέομαι* (7-krát: 3,22.29; 6,37; 16,23; 31,15; 39,32; 42,18); parafráza (5-krát: 4,11; 6,37; 9,5; 37,13; 51,19); 2-krát kmene *παῖς* (4,24; 31,19), *σοφ* (7,5; 15,3) a *ἐπιστήμη* (38,6; 45,5); ostatné výskyty sú jednotlivé: *καταμανθάνω* (9,5), *ἀπόκρυφος* (14,21), *ἐννοέω* (14,21), *ἐνθυμέομαι* (16,20), *εὐρίσκω* (32,16), *ἐμπιστεύω* (33,3), *φρόνιμος* (38,4), *ἐμβλέπω* (42,12), *σύμβουλος* (42,21). Percentuálne zastúpenie najčastejšieho ekvivalentu *σύνεσις* je v prípade kmeňa *bjn* 28 %.

⁴⁰ RINGGREN, רב, 99-104.

⁴¹ Sir 1,2.5.6; 2,2.6; 3,13.19; 4,5.7; 5,1; 7,4; 8,1; 9,10.

⁴² Sir 10,13.23; 14,6.8.33; 16,16; 17,24.28; 18,15; 21,30; 23,23; 24,3.

U Ben Siru máme v tomto smere 8 výskytov⁴³, no iba dvom z nich sa s dostatočnou istotou dá prisúdiť synonymný charakter (4,24; 14,20). Väčšina z ostatných výskytov (3,29; 4,11; 6,37; 32,16) obsahuje kmeň *bjn* v slovesnej forme vo význame schopnosti alebo činnosti, ktorá k múdrosti vedie, čo napokon najlepšie zodpovedá etymológii *bjn* („priestor medzi, rozlíšiť, oddeliť“)⁴⁴. Tento sémantický odtieň inteligencie/rozumnosti ako nástroja dosahovania múdrosti možno postrehnúť v konkluzívnych strofách poémy (6,34-36.37), kde sa kmeň *bjn* objavuje. Adept múdrosti je tu ponajprv vyzvaný prílnúť k múdrosti (לחכמתם) starších. Až následne dostáva výzvu nenechať si uniknúť rozumné príslovia (משל בינה) a vnímať, kto je rozumný (ראה מה יבין). Táto snaha má pokračovať uvažovaním (והתבוננת) o bázni Najvyššieho, ktorý ho cestou rozumnosti (והוא יבין) napokon privedie k múdrosti (יחכמד).

Kmeň *jsr* je v poéme prítomný v dôležitých štrukturálnych pozíciách vo forme substantíva מוסר v 6,18a.22a a vo forme slovesa יסר v 6,33b; GrSir prekladá παιδεία (v. 18a), σοφία (v. 22a) a σοφὸς ἔσση (v. 33b)⁴⁵. V zachovaných hebr. rukopisoch je prítomný 18-krát (13-krát substantívum, 5-krát sloveso)⁴⁶.

Tvary odvodené od kmeňa *jsr* nachádzame v akadčine, ugaričtine i v arabskom jazyku, ako píše Branson. Akadské *esēru* znamená „vyučovať“, ugaritské sloveso *ysr* „trestať, vyučovať“ a arabské *yšrn* „vysvetľovať“. Aj zvitky od Mŕtveho mora dosvedčujú výskyt *jsr* vo význame „vyučovať“⁴⁷. Pokiaľ ide o LXX, podstatné meno מוסר je takmer vždy prevádzané lexémou παιδεία. Konzistentnosť, s akou prekladatelia LXX používajú παιδεία pri preklade hebrejského kmeňa *jsr* („karhať“), je evidentná. Táto dôslednosť zároveň potvrdzuje aj inkluzívny rozmer παιδεία („výchova“, „disciplína“),

⁴³ Okrem dvoch sú všetky ostatné zachované v H^A: 3,29; 4,11.24; 6,37; 11,15; 14,20; 32,16 (H^{B,E,F} v každom po dva výskyty); 42,21 (H^{Mas}).

⁴⁴ Z porovnania toho, ako je vnímaný sémantický rozsah kmeňa *bjn* medzi Knihou prísloví, najstaršou spomedzi múdroslovných kníh, a Knihou Sirachovho syna, najmladšou spomedzi múdroslovných kníh v hebrejčine, sa zdá byť zrejmé, že podobne ako spomenuté חכמה (i ďalšia múdroslovná lexéma דעת) prešli aj lexémy kmeňa *bjn* svojím postupným sémantickým vývojom v rámci samotnej múdroslovnej literatúry.

⁴⁵ Preklad kmeňa *jsr* lexémami kmeňa σοφ je v GrSir dosvedčený iba v tejto poéme.

⁴⁶ GrSir ho prekladá 11-krát lexémou kmeňa παις (6,18; 7,23; 10,1; 30,13; 31,12.17; 32,14; 40,29; 41,14; 42,5.8; 50,27), 2-krát sa objavuje lexéma kmeňa σοφ (6,22.33), 1-krát prafrázou (32,2), a rovnako 1-krát sú prítomné všetky ostatné prekladové voľby (παραδίδωμι, 4,19; ἀπληστία, 37,31; σύνεσις, 47,14). Verš 31,12 obsahuje v H^B jeden riadok (alebo skôr nadpis), ktorý GrSir nezohľadňuje. GrSir tiež vypúšťa v 31,22 preklad výzvy וקח מוסרי.

⁴⁷ Porov. BRANSON, יסר, 127-28; GILCHRIST, יסר, 877-878.

s akým si tento termín osvojuje nielen Ben Sira, ale aj prekladatelia LXX už nejaký čas pred ním⁴⁸. Pouchelle v tomto smere uvádza, že „spomedzi asi sto výskytov kmeňa *jsr* v MT len dvanásť z nich nekorešponduje s *παιδεία* a jej derivátmi v LXX“⁴⁹. Grécka *παιδεία* a jej obsah tak čoraz viac preniká hebrejskú pedagogickú mentalitu a zjemňuje jej charakteristiku, vyjadrovanú v SZ termínom מוסר („disciplína“), jedným z derivátov kmeňa *jsr* („vychovávať“, „trestať“). V prípade GrSir i pôvodného textu a náuky Ben Siru ide jednoducho o odpoveď, ktorá je akousi mediáciou, sprostredkovateľkou medzi hebrejskou a helenistickou kultúrou a mentalitou: „jeho práca predstavuje úplnú reformuláciu židovského myslenia v novej ére“⁵⁰.

Z celkového výskytu מוסר v SZ je zrejme, že jeho hlavným obsahom je vzdelaná výchova cez nápravu pomocou slovného dohovoru (i fyzického trestu), pričom hlavným zámerom tejto výchovy je sprostredkovať poznatky (či poznanie), ktoré by viedli k správne konaniu a postupnému osvojovaniu si múdrosti. V edukačnom procese, ktorý mohol mať aj inštitucionálny charakter v podobe vyučovania v škole, sa מוסר javí byť vo význame „trestať“ a odkazuje na trest ako na nástroj udržania študenta na ceste disciplíny vedúcej k získaniu múdrosti. Úzky vzťah medzi מוסר a חכמה je teda zrejmy⁵¹. Celý tento proces nápravy, nadobúdania poznatkov (poznania) – proces disciplíny a výchovy – sa tak študentovi otvára ako doslova privilegovaný priestor, v ktorom sa Pán prostredníctvom מוסר zjavuje. Ide tu o jeho spôsob konania s človekom a v jeho prospech uprostred dejín zmluvy Boha s človekom. מוסר teda predstavuje nástroj výchovy a nápravy človeka, na ktorom mať účasť znamená patriť k vyvolenému ľudu, žiť v Pánovej láske, kráčať cestou vernosti požiadavkám jeho zmluvy s človekom⁵² a rásť v múdrosti.

⁴⁸ ADAMS, Reassessing, 58, píše: „Ben Sira’s pedagogy involves a more inclusive vision of *παιδεία* [...] for Ben Sira, scribal training is a lifelong pursuit that should involve as much learning as possible, and he is no polemicist against non-Jewish ideas.“. Porov. tiež WRIGHT, Greek Paideia, 93-112 (zvlášť „Aristeas and Greek Paideia: Ps.-Aristeas and Alexandrian Jewish Community“, 108-112).

⁴⁹ POUCHELLE, Kyropaideia, 101.

⁵⁰ UEBERSCHAER, Jewish Education, 29.

⁵¹ Úzky vzťah (a zároveň rozdiel) medzi מוסר a חכמה je v našej poéme napokon vyjadrený hneď v jej úvodnom programovom verši, kde מוסר „disciplína“, stojí v pozícii čohosi, čo na seba treba vziať/prijat’ (קבל), aby sa mohla nadobúdať חכמה (תשיג) „múdrost“.

⁵² Pozri TWOT, מוסר, 386-87; FOX, Proverbs, 34. K etymológii *jsr* (príp. *wsr*) pozri aj POUCHELLE, Dieu, 53-67.

Jednoduchá schéma diskurzívnej štruktúry odhaľuje dve postavy poémy a ich príslušné činnosti. Adresát poémy je vyzývaný, ako už bolo spomenuté, k dvadsiatim dvom rozličným typom konania, ktoré ho povedú k múdrosti. Všetky tieto jeho úsilia sú sprevádzané prácou, presnejšie „trochou práce“ (מעט תעבוד), o ktorej sa hovorí v konkluzívnom כי verši prvej strofy (v. 19c). Múdrost' je teda prácou (עבדתה; v. 19c), je námahou, ktorej konanie čoskoro povedie k ochutnávaniu ovocia (ולמחר תאכל פריה; v. 19d). Popri týchto mnohých podobách konania zo strany adresáta poémy sa vyníma osamotená, možno povedať integrujúca činnosť toho, ktorý jediný môže udeliť múdrost': on עליון (v. 37a) robí srdce rozumným a múdрым (יבין לבד; v. 37c; יחכמך: v. 37d).

Schéma: Diskurzívna štruktúra

| | | | |
|--|---------------------------------------|-----|--------|
| Adresát poémy | Výzvy k činnostiam [impv./jus.] | קבל | דרש |
| | | קרב | חקר |
| | | קוה | בקש |
| | | שמע | מצא |
| | | לקח | רפה |
| | | מאס | עמד־נא |
| | | עלל | בקד |
| | | נטה | חפץ |
| | | נשא | יצא |
| | | קוץ | ראה |
| | | שמר | שחר |
| | Konštatované činnosti | עבד | |
| Pozitívny aktér/ „Najvyšší“ (עליון) | Činnosť | בין | |

Pozornosť v rámci sémantickej analýzy si napokon žiadajú aj nakopené syntagmatické metafory múdrosti, formujúce spoločné sémantické pole v piatej strofe poémy. Každý riadok (!) tu obsahuje jednu, opisujúcu múdrost'.

- מכוון עז „mocné zázemie“ (v. 29a) je jediný výskyt tak u Sir, ako aj v celom SZ; GrSir prekladá *σκέπη ισχύος* „mocná záštita“. V GrSir je ešte jeden verš (34,16), ktorý obsahuje v blízkom kontexte nielen obidve lexémy syntagmy (*σκέπη, ισχύς*), ale aj slovo *κύριος* a potvrdzuje úzke prepojenie vo vnímaní Sir medzi Pánom (*κύριος*, príp. עליון v našej

poéme) a múdrosťou: múdrosť a Pán sú v zásade totožný zdroj sily (מע, מכון, σκέπη ἰσχύος).

- בגדי כתר „zlatý odev“ (v. 29b). Ide opäť o jediný výskyt syntagmy v Sir i celom SZ; GrSir prekladá στολή δόξης „slávnostný odev“. Syntagma sa v GrSir objavuje ešte 2-krát, v 6,31a, kde prekladateľ rovnako zhodnocuje בגדי כבוד, a v 50,11 (v H^B; tiež בגדי כבוד). V LXX sú obidve slová v blízkom kontexte prítomné ešte niekoľkokrát. Relevantný je výskyt v Ex 33,5, kde sa hovorí o zjavení Božej slávy. LXX tu דע „ozdoby/šperky“ (objavujúce sa v prvej časti state 3-krát) prekladá στολὰς τῶν δοξῶν ὑμῶν. בגדי כתר v našej poéme tak možno vnímať ako alúziu na „slávu“, ktorou človeka zaodieva Boh sám, čím sa opäť nastoľuje úzke prepojenie medzi múdrosťou a Pánom.
- על י זהב „jarmo zo zlata“ (v. 30a). Táto syntagma je ďalšie Ben Sirovo *hapax legomenon*; GrSir prekladá voľnejšie κόσμος γὰρ χρύσεός [ἐστὶν ἐπὶ αὐτῆς] „[je na nej] zlatá ozdoba“. על „jarmo“, prevažuje v prorockej literatúre (Iz, Jer); v ostatných múdroslovných knihách úplne absentuje. U Sir sa על „jarmo“ v zachovaných rukopisoch objaví ešte 4-krát (H^B): 30,13 (GrSir ἔργασαι ἐν αὐτῷ), kde ide o výchovu syna; 40,1 (GrSir ζυγός), kde sa hovorí o jarme pre každého človeka od jeho narodenia; 51,17 (preložené voľne), kde je jarmo múdrosti stotožnené s כבוד; a v 51,26 (GrSir ζυγός), kde Sir vyzýva svojich žiakov vložiť šiju do jarma múdrosti⁵³. Použitie על u Sir teda dominuje vo vzťahu k múdrosti a vo vzťahu k nej odhaľuje v jeho chápaní rozmer, ktorý človeka angažuje výlučným alebo zdanlivo zväzujúcim spôsobom. Táto výlučnosť má však cenu zlata.
- פתיל תכלת „purpurová niť“ (v. 30b). Ďalší výskyt Sir nedosvedčuje; GrSir prekladá κλωσμά ὑακίνθινον „niť hyacintovej farby“. V SZ máme 5 ďalších výskytov syntagmy, kde sa zakaždým vzťahuje na časť odevu: v štyroch prípadoch (Ex 28,28.37; 39,21.31) ide o kňazský odev Árona a v poslednom (Nm 15,38) o odev všetkých Izraelitov; LXX prekladá ὑακίνθος κεκλωσμένη (Ex 28,37), ἐκ τῆς ὑακίνθου

⁵³ Spomedzi ostatných výskytov ζυγός v GrSir je zaujímavou figuratívne obdobná, antagonistická syntagma ζυγός σιδηροῦς „jarmo zo železa“ (28,20), ktorou GrSir charakterizuje zlý jazyk. Štyri z deviatich výskytov ζυγός v GrSir figurujú práve v tejto poéme o zlom jazyku (28,13-26).

(39,21[36,28]); λῶμα ὑακίνθινον (39,31[36,38]) a κλῶσμα ὑακίνθινον (Nm 15,38; zhodne s GrSir v našej poéme). V prvej perikope, opisujúcej zhotovenie kňazského rúcha pre Árona (Ex 28), je lexika opakovane blízka našej poéme: rúcho má byť urobené „na znamenie slávy a vznešenosti“ (לְכַבוֹד וְלִתְפָאֳרָתָא; v. 2) a jeho zhotovenie je zverené „všetkým, ktorí sú plní múdrosti“ (כָּל חַכְמַיִלְבַּל, ktorí sú plní רֹחַ חֲכָמָה (v. 3). Zhotovuje sa tu (Ex 28) teda čosi „slávne“ (porov. predchádzajúcu analyzovanú syntagmu בְּגָדֵי כְתֹם a nasledujúcu בְּגָדֵי כְבוֹד a „vznešené“ (porov. nasledujúcu syntagmu עֲטֹרַת תְּפָאֳרָתָא) a vykonávatelmi práce sú „múdri“ (tu v zmysle remeselnej zručnosti).

- בְּגָדֵי כְבוֹד „odev slávy“ (v. 31a). Syntagma sa v Sir objavuje ešte v 50,11, ako už bolo spomenuté pri בְּגָדֵי כְתֹם; GrSir prekladá στολή δόξης „slávnostný odev“. SZ dosvedčuje blízky výskyt oboch lexém iba v už spomenutej perikope (Ex 28,2), kde sa hovorí o kňazskom rúchu pre Árona.
- עֲטֹרַת תְּפָאֳרָתָא „nádherná koruna“ (al. aj „koruna slávy“; v. 31b); GrSir prekladá στέφανος ἀγαλλιάματος „koruna plesania“. Syntagma má v SZ ďalších šesť výskytov: Iz 62,3, v stati o spásе Siona (LXX: στέφανος κάλλους); Jer 13,18, v reči o zajatí Judska (στέφανος δόξης); Ez 16,12, v obraze Jeruzalema ako nevernej ženy, ktorej Pán kedysi vložil na hlavu „korunu hrdosti/pýchy“ (στέφανος καυχήσεως); Ez 23,42, v podobenstve o dvoch sestrách v ironickom obraze vloženia „koruny hrdosti/pýchy“ (στέφανος καυχήσεως) na hlavy „pijanov z púšte“ (סוּבָאִים מִמְדָּבָר), s ktorými jedna zo sestier smilnila; Prís 4,9 hovoria o „pôvabnom venci“ (στεφάνω δὲ τρυφῆς), ktorý múdrosť kladie na hlavu adeptovi usilujúcemu sa získať ju, a Prís 16,31 o „korune hrdosti/pýchy“ (στέφανος καυχήσεως), ktorá sa vo veku šedin ukazuje ako ovocie spravodlivého konania⁵⁴.

Nakopené metafory múdrosti nasledujú po dvoch didaktických strofách (vv. 23-25; 26-28) plných výziev. Ben Sira v synonymnom rozvíjaní ich obrazov vhodne uvoľňuje ťažkopádny sled predchádzajúcich imperatívov, vykresľuje prítiažlivú mozaiku múdrosti a pevne ju osádza v staršej tradícii. Múdrosť je tak

⁵⁴ V blízkom kontexte verša sú obidve lexémy ešte v Iz 28,1, kde sa עֲטֹרָה vzťahuje opäť k opilcom (podobne ako v Ez 23,42), a v Prís 17,6, kde je עֲטֹרָה označením chvály starcov v ich vnukoch a תְּפָאֳרָתָא sa vzťahuje na otcov ako ozdobu/slávu synov.

bezpečnou oporou, je exkluzívnou, možno povedať kňazskou cestou, konanou síce s námahou, pod ťarchou jarma, avšak s cenou zlata. Vyvrcholením tejto cesty je sláva, ktorú človeku udeľuje sám Pán, vlastník múdrosti.

3 Poetická analýza

Celá táto poéma je presiaknutá dôrazom na úzky vzťah medzi nadobúdaním múdrosti a – síce namáhavou a únavnou – avšak priamou cestou, ktorá k nej vedie cez „disciplínu“ (מוסר; παιδεία)⁵⁵. Komentujúc prvú časť poémy 6,18-22, pomenúva Schreiner tento úzky vzťah, charakter ktorého Sir v celom svojom diele predkladá starostlivým rozlišovaním v používaní múdroslovnej terminológie. Schreiner píše:

Cesta k nej [múdrosti] sa musí stať celoživotnou cestou, od mladosti až do staroby, aby sa s ňou nadobudla dôvernosť. Aby človek tento cieľ dosiahol, musí sa odhodlať k disciplíne, nájsť v nej samého seba. Musí sa *učiť* [...] Ben Sira ako učiteľ múdrosti chce ukázať cestu vedúcu k nej cez disciplínu. Táto cesta je, prirodzene, ťažká a namáhavá.⁵⁶

Hneď úvodný, programový verš poémy je tak jasným príkladom potvrdenia tradičného vnímania úzkeho vzťahu medzi disciplínou, chápanou predovšetkým v rovine štúdia, a múdrosťou, ku ktorej má ona viesť. Verš, ako už bolo spomenuté, otvára poému za pomoci zreteľného formálneho delimitačného prvku (בני), upozorňujúceho na začiatok novej perikopy. Verš zároveň hneď od začiatku aj za pomoci syntaxe prostredníctvom piel-hifil vzťahu či kontrastu (תשיג/קבל) stanovuje úzky vzájomný vzťah medzi „disciplínou“ (מוסר) a „múdrosťou“ (חכמה): „syn“ je tu vyzvaný rozhodnúť sa pre disciplínu a zotrvať v nej (čo vyjadruje intenzívna piel forma קבל); vstúpenie do tohto procesu a zotrvanie v ňom následne spôsobí rast v múdrosti (čo zasa vyjadruje

⁵⁵ CRENSHAW, Wisdom, 142, prinášajúc syntézu a výklad múdroslovných textov Blízkeho východu k téme námahy vzhľadom na štúdium, ako aj ku vzťahu učiteľ/žiak, ukazuje, ako sa táto téma opakovane objavuje v rôznych kultúrach, ako je zdôvodňovaná, a na záver pristupuje k Sirachovi a jeho poéme v šiestej kapitole (6,18-37) a píše: „Ben Sira concentrates on irksome aspects of learning, using images from agricultural labor and recalling the desirable season of harvest. In trying to understand why so many obstacles stand between learner and a desired goal, Ben Sira suggests that knowledge plays a game of hide and seek, testing students to determine whether or not they deserve any reward.”

⁵⁶ SCHREINER, *Jesus*, 44-45. Kurzívu doplnil autor článku.

hifil גִּשְׁתִּי⁵⁷. A znova – tento proces nie je ľahký. Minissale vo svojej analýze poémy konštatuje: „múdrost’ sa necháva objaviť len prostredníctvom tvrdej disciplíny“⁵⁸. Sir ale jedným dychom ubezpečuje: „lebo pri práci na nej sa trochu (טַעַם/ὀλίγον)⁵⁹ ponamáhaš, avšak rýchlo (רַחֵם/ταχύ) budeš jest’ ovocie“ (6,19c). Táto námaha, ktorá ťaží plecيا adepta v procese vzdelávania a rastu, je nevel’ká, pretože samotný „prebiehajúci proces vzdelávania sa zvnútorní a prinesie liek úspechu“⁶⁰.

Prvá strofa poémy (vv. 18-19) začína zvolaním בְּנִי a vymedzuje ju konkluzívny כִּי verš (v. 19c-d). V rovine štruktúry tu ide o tri konzekutívne verše postupne rozvíjajúce ideu úsilia o múdrost’ a jeho ovocia. Posledné dva verše (19a-d) sú vo vzájomnom súvisе aj prostredníctvom dvoch výziev ku konaniu (19a.b) a dvoch následných odoziev (19c.d); toto striedanie výzvy ku konaniu a jej príslušnej odozvy je prítomné aj v prvom verši (18a.b). Všetky tri imperatívne výzvy sú prepojené aliteračno-asonančou hrou foném *k-a-e*

⁵⁷ K piel-hifil kontrastu porov. WALTKE – O’CONNOR, *Introduction*, 354-359. Túto syntaktickú väzbu primerane zohľadňuje aj GrSir, kde je v prípade prvého slovesa použitý imperatív ingresívneho mediálneho aoristu ἐπίδειξαι, poukazujúci na potrebu začatia, vstúpenia do procesu a v prípade druhého slovesa zasa indikatív futúra εὐρήσεις, hovoriaci o procese rastu v múdrosti až do staroby. Podobnú konštrukciu nachádzame v GrSir aj vo v. 19, kde je prvá výzva (v. 19a) vyjadrená tiež imperatívom ingresívneho aoristu πρόσελθε a druhá imperatívom v aktívnom indikative prézente ἀνάμενε, ktorý kladie dôraz na kontinuálnu činnosť a má tak *vysvetľujúci* charakter vzhľadom k πρόσελθε. GrSir tu hovorí: „Synu, *pristúp* k disciplíne/múdrosti podobne ako roľník a potom *trpezlivo očakávaj* jej plody.“ Zámeno αὐτός vo vv. 19a.b je vzťahovateľné na obidva predmety (disciplína/múdrost’), preto ich v parafráze uvádzame alternatívne. Aj táto spätosť v gramatickej rovine vyjadruje neodlúčiteľný vzťah medzi disciplínou a múdrost’ou.

⁵⁸ MINISSALE, *La versione greca*, 46.

⁵⁹ Otázne je, či sa v GrSir adjektívum ὀλίγον vzťahuje na námahu v zmysle množstva ťarchy alebo jej časovej dĺžky. Význam v zmysle časovej dĺžky tu však celkom neladí s kontextom a hlavne nie s celkovým pohľadom Sir na rozmer námahy, ktorú disciplína prináša. Zároveň je použitie tohto adjektíva vo význame časovej dĺžky zriedkavé tak v klasickej literatúre, ako aj v LXX, či v samotnom GrSir, kde je výskyt v časovom význame evidentný iba v 18,18. V perspektíve celého Sir, ako aj prítomného kontextu, možno uzavrieť, že tu vzhľadom na veľkosť získaného ovocia ide o nevel’kú námahu až do šedin: ide o námahu, a to až do konca ľudského života. PIWOWAR, *Zdobycie mądrości*, 126-127, váha medzi aspektom ťarchy a času; podobne aj BALLA, *Ben Sira*, 184, zohľadňuje časový faktor. Nakoniec sa však aj PIWOWAR, *Zdobycie mądrości*, 127, prikláňa viac k aspektu ťarchy: „Praca nad mądrością (związana z jej zdobywaniem) jest przyczyną trudu, którego doświadczy każdy szukający mądrości.“

⁶⁰ UEBERSCHAER, *Jewish Education*, 33.

(קוה/קרב/קבל). Táto fonetická hra nie je samoúčelná, nakoľko obsah týchto imperatívov a ich vzostupná dynamika pekne opisujú neuchopiteľnosť múdrosti a poukazujú na tri základné a nevyhnutné postoje, ktoré si musí strážiť adept múdrosti, ak ju chce nadobúdať: musí stáť o múdrosť jej otvoreným „prijatím“, musí sa k nej vytrvalo „približovať“, a musí mať „nádej“ na jej dosiahnutie.

Aj druhá strofa (vv. 20-22) je vymedzená konkluzívnym כִּי veršom (v. 22) a je štruktúrne tvorená troma konzekutívnymi veršami postupne rozvíjajúcimi spoločnú ideu. Táto strofa už neobsahuje žiadnu výzvu a je prirodzeným rozvinutím idey prvej strofy. Opisuje múdrosť ako čosi neuchopiteľné a vo vzťahu k rôznym typom ľudí ambivalentné: ide tu o človeka charakterizovaného ako אוֹיִל „hlúpy“ a חֶסֶר לֵב „bezduchý“. Prvé štyri riadky strofy majú opačnú dynamiku, ako je to v prípade prvej: najprv zaznejú odozvy vo vzťahu k múdrosti (vnímanie múdrosti zo strany človeka strofy: 20a; 21a) a po nich sú konštatované jeho činnosti, jeho záporné אֵל-postoje k nej (20b; 21b). Tieto dva záporné postoje sú tiež foneticky prepojené, v tomto prípade aliteráciou hlások *ch-l* (כּוֹל v pilpeli יכלכל a שֶׁלךְ v hifile השליך). Činnosť hlupého/bezduchého je tak úplne opozitná vo vzťahu k činnosti adepta múdrosti: je „nevytrvalý“ a nepribližuje sa k múdrosti, naopak, „odhadzuje ju“.

Konkluzívny verš 22 obsahuje niekoľko gramatických i obsahových ťažkostí. Zmysel v ňom prítomnej slovnej hry závisí od toho, od akého slovesného kmeňa sa odvodzuje význam lexémy מוֹסֵר. Najistejším je odvodenie od יסר „učiť, karhať“, ktoré odkazuje na disciplínu ako na cestu učenia sa, štúdia, no aj na cestu, ktorá sama osebe nesie istú formu trestu, vyplývajúcu z námahy spojennej s disciplínou, ktorej sa treba vystaviť pri nadobúdaní חכמה „múdrosti“. Takto chápanú slovnú hru by potvrdzovala aj aliterácia a asonancia medzi חכמה a נבוחה (či נבח v prípade staršieho rukopisu H^{2Q18}), ktorú GrSir pekne zachováva prostredníctvom σοφία/φανερά, a teda φία/φα aliteračno-asonančnej hry⁶¹.

⁶¹ CALDUCH-BENAGES, Wordplay, 23, zhŕňa štyri alternatívy slovnej hry, predkladané rôznymi autormi, a v závere ponúka svoju voľbu v prospech jednoduchej homofónie, ktorá ponecháva čitateľovi priestor na interpretáciu a píše: „Ben Sira odhaľuje nielen svoje majstrovstvo jazyka a umeleckú citlivosť, ale aj schopnosť komunikovať dôležité posolstvo v podobe serióznej a hlbokjej metódy výuky: učenie sa múdrosti je ťažká a únavná úloha vyhradená nemnohým [...] takto je schopný interagovať s učeníkom, ktorý je povzbudený uvažovať a hľadať odpoveď na bystro predloženú ‚lingvistickú enigmu‘.“ (Vlastný preklad) V prípade tohoto výskytu ide o jediné miesto v Sir, kde GrSir prekladá מוֹסֵר lexémou σοφία. Dôvodom je zrejme spomenutá slovná hra i gramatická nekonzistentnosť v hebr. verzii, kde zámeno v כשמה je vo feminíne, hoci מוֹסֵר je maskulínium. K diskusii o tom,

V tejto perspektíve dvoch alúzií (na mená מוסר a חכמה) sa v. 22 javí ako hádanka: hádanka, v ktorej vrcholí prvá časť poémy, vymedzená inklúziou prostredníctvom znovuobjavenia sa úvodného מוסר (prvýkrát prítomného vo v. 18a). Táto hádanka je skráslená dôraznou pravidelnou metrickou kompozíciou v. 22 a tiež aliteráciou hlásky כ, opakovanou 3-krát v 22a⁶².

Tretia (vv. 23-25) a štvrtá strofa (vv. 26-28), ktoré sú čiastočne rekonštruované, už patria do druhej časti poémy formálne delimitovanej opätovným zvolaním בני. Opierame sa v nich o šesť rekonštruovaných riadkov (vv. 23-24; 26). Tieto dve strofy sú si obsahovo bližšie ako predchádzajúce dve, čo formálne vymedzuje aj pozícia konkluzívneho כי verša až v závere štvrtej strofy (v. 28). V týchto dvoch strofách zároveň figuruje aj väčšina (3 zo 4) negatívnych sentencií poémy.

Po výzve úvodného verša (v. 23), v ktorom sa učiteľ múdrosti dôrazne uchádza o dôveru žiaka v jeho לקח „ponaučenie“ a עצה „odporúčanie“, ktoré sú v koncovom rýme, sa pozornosť v ďalšom riadku (v. 24a) znova sústreďuje na

aká vokalizácia (a v dôsledku toho rod) zodpovedá slovu כשמה pozri CALDUCH-BENAGES, Wordplay, 17. V mysli autora hebr. textu by tu v pozadí mohli byť dve skutočnosti: 1) poukázať touto zámenou rodov na úzky vzťah medzi מוסר a חכמה a tiež 2) nevy povedané slovo דרך „cesta“, ktoré kolíše medzi obidvoma rodmi. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 193-194, rieši toto napätie jednoducho, považujúc מוסר a חכמה za synonymá a uvádza podobný príklad z Prís 4,13, kde nachádzame podobnú zámenu rodov: החזק במוסר אל תרף נצרה כי היא חייד היא חייד „Drž sa pevne výchovy, nepusti sa jej, zachovávaj ju, veď ona je tvoj život.“ Avšak aj v tomto prípade sa v predchádzajúcom blízkom kontexte objavuje silný dôraz na „cestu múdrosti“ (דרך חכמה, Prís 4,11). Aj tu by tak mohlo vplývať kolísanie medzi obidvoma rodmi v prípade lexémy דרך, ako aj výlučné rozprávanie o múdrosti v predchádzajúcom kontexte, na prítomnosť feminína v zámene a v príponách. Rovnaký problém sa objavuje aj v prípade vokalizácie adjektíva נבוחה. V prípade H^A ide totiž o feminínium (נְבוּחָה „priama“), ale H^{2Q18} poukazuje v zachovanej záverečnej časti slova na maskulínium (נְבוּחָ „priamy“). V H^A (ako aj v H^{2Q18}) však adjektívum predchádza zámeno v ženskom rode (היא), čo celkom nezodpovedá subjektu, ktorým je v prvej časti verša מוסר (maskulínium). Vyriešiť túto záhadu je ťažké. Ide tu buď o chybu prepisovateľa alebo o spomenuté kolísanie medzi obidvoma rodmi v prípade nevy povedanej lexémy דרך. Takto by zostal zachovaný zmysel: „cesta disciplíny je nemnohým priamou“. MINISSALE, *La versione greca*, 50, i keď uprednostňuje lektúru H^{2Q18}, uvádza: „lezione al fem. היא נבוחה [...] si riferisce idealmente a חכמה“. V kontexte nášho verša sa zároveň použitie נבוחה „priama“ ukazuje ako logické. Pred jej výskytom sa totiž vo v. 20a objavuje slovo עקובה „nerovná, hrboľatá“, ktoré je antonymom k nášmu נבוחה a poukazuje na to, ako sa múdrosť javí „hlupákovi“.

⁶² Enigmu verša 6,22 vyriešil GrSir najlepšie ako mohol: preniesol pozornosť z prostriedku dosahovania múdrosti (מוסר „disciplína“) a sústredil ju na cieľ (σοφία „múdrosť“), pričom čiastočne zachoval aj slovnú hru prítomnú vo verši.

múdrosť nachvíľu zanechanú v záverečnom verši predchádzajúcej strofy. Štruktúru tretej strofy je v jej zrkadlených riadkoch možné sémanticky a čiastočne aj syntakticky postrehnúť v schéme ABCC'A'B':

| | |
|---------------|-------------------|
| A (23a) REC. | שמע בני וקח לקחי |
| B (23b) REC. | ואל תמאס בעצתי |
| C (24a) REC. | עלל רגלך ברשתה |
| C' (24b) REC. | וצוארך בחבלתה |
| A' (25a) | הט שכמדך ושאה |
| B' (25b) | ואל תקץ בתחבולתיה |

Syntaktický a sémantický paralelizmus formujú negatívne sentimenty vo vv. 23b.25b. Syntaktická zhoda je tu takmer u všetkých vetných členov okrem zámennej prípony, ktorá špecifikuje predmety (בתחבולתיה/בעצתי). V sémantickej paralele sú všetky vetné členy aj predmety עצה „odporúčanie“ a תחבלה „rada“. Toto opakovanie je emfatické a pridáva na vážnosti významu negatívnych sentimentov v týchto dvoch veršoch. Úvodný riadok tejto druhej časti poémy (v. 23a) a jeho výzva adeptovi múdrosti má rovnakú rytmiku ako výzva v úvodnom riadku prvej časti poémy: שמע בני וקח לקחי / בני מנוער קבל מוסר. Rozdiel je v týchto dvoch riadkoch (vv. 18a.23a) len syntaktický, spôsobený obmenou pozícií zvolania בני, ktoré v prípade v. 23a nasleduje až po slovese שמע v imperatíve, ktoré má v úvodnej pozícii riadka (i strofy) emfatický ráz, čím navodzuje tému počúvania a jej dôležitosť. Touto rytmickou figúrou je úvodná výzva druhej časti poémy (וקח לקחי; v. 23a) alúziou na jej počiatočnú výzvu (קבל מוסר; v. 18a) a pripravuje rozvinutie radu imperatívov, z ktorých tri (קרב; קבל; קוה) zazneli už v prvých riadkoch poémy (vv. 18a.19a.b). V tretej a štvrtej strofe figurujú 15 imperatívov, čo svedčí o najdôraznejšom didaktickom charaktere týchto strof. Prvý z imperatívov (rekonštruované לקח vo v. 23a) sémanticky evokuje úvodné קבל, potvrdzuje spomenutú alúziu na počiatočnú výzvu poémy (קבל מוסר; v. 18a) a otvára túto ďalšiu, výrazne didaktickú pasáž (vv. 23-28). Imperatívy vo v. 25a (נשא, נוטה) tvoria peknú zrkadlenú aliteračno-asonančnú hru hlások *ha-ah*, čím vyostrejajú sémantický súvis obidvoch lexém („nastav/nes ju“): byť v škole múdrosti znamená vytrvalú pripravenosť vystaviť sa úsiliu o ňu, obsahujúcemu námahu. Posledný imperatív tretej strofy v druhej negatívnej sentimentii (קוצ „vzdorovať“, tu v negatívnom zmysle „nevzdoruj!“; v. 25b), adresovaný adeptovi múdrosti, je v antinomickom paralelizme so záverečnou charakteristikou odporcu múdrosti v prvej časti poémy (tiež v negatívnej vete s vetitívnym לא; v. 21b) opisujúcej ho ako toho, kto nebude váhať múdrosť/

disciplínu zahodiť, opustiť (שלך). Táto figúra sa opakuje aj v závere štvrtej strofy pri poslednom imperatívne druhej časti poémy (רפה „opustiť“, vo v. 27b vo vzťahu k שלך „zbaviť sa“ vo v. 21b). Rozmer vytrvalého úsilia dokresľuje uprostred tretej strofy (v. 24) dvojitý obraz zväzku s múdrosťou, ktorou sa treba nechať spútať ako „sieťou“ (רשת) a „povrazom“ (חבלה). Obidve tieto lexémy sú zároveň v koncovom rýme pokračujúcim aj v poslednom verši strofy (v. 25), pričom fonetická figúra rýmu (sufix prvej osoby singuláru) je prítomná aj v prvom v. 23. Celá strofa, ako žiadna ďalšia v poéme, necháva touto poetickou figúrou doznievať každý svoj riadok, a zlieva sa do rezonujúceho didaktického celku.

V štvrtej strofe (vv. 26-28) doznieva, jemne, bez prílišného opakovania a monotónnosti, koncový rým z predchádzajúcej (vv. 23-25). Objavuje sa tu jediný opakovaný imperatív v poéme. Ide o קרב „pristúpiť“, prítomný prvýkrát vo v. 19a, kde vyzýva pristupovať k múdrosti s vášňou a nasadením oráča a rozsievачa očakávajúceho od vlastnej práce živobytie. K rovnakému nasadeniu (בכל נפשך; v. 26a) pobáda učiteľ múdrosti aj pri opakovanom výskyte קרב, lebo aj múdrosť zadovažuje živobytie: jej jediným cieľom je ovocie života, dobrý život. Hodné povšimnutia je aj vyvrcholenie tejto didaktickej časti (vv. 23-28), a teda posledný verš s imperatívmi nakopenými ponajprv v polysyndetickom rade s príjemnou asonančnou alternáciou (v. 27a: e-a-e-a-a-i-e-a-a), a napokon aj s povzbudením, že týchto ponaučení sa treba pevne držať (ואל תרפה, והחזקתה) v. 27b), aby sa mohlo žať ovocie (v. 28). Metaforické obrazy ovocia života naznačené v konkluzívnom כי verši (v. 28: תענוג, מנוחה) naplno rozvinie nasledujúca, piata strofa, v ktorej sa už celkom mení rétorika: vytrácajú sa imperatívy a hovorí sa iba o kvalitách múdrosti.

Piata strofa (vv. 29-31) obsahuje šesť syntagmatických metafor na múdrosť, v každom riadku jednu⁶³, v syntakticky striedavých pozíciách. Po štyroch strofách plných imperatívov (i odmietania disciplíny a s ňou múdrosti v druhej strofe) je táto strofa prítlačivým vyvrcholením reči o múdrosti, ktorá je tu vykreslená v plnej poetickej sile a kráse. Strofa začína slovesom היה, ktoré sa vo funkcii kopuly vzťahuje na prvé dva riadky strofy: vety v ďalších dvoch

⁶³ Rovnakú figúru nachádzame aj v ďalšej poéme o múdrosti v Sir 24, otvárajúcej druhú časť jeho knihy. Vo vv. 25-27 vykresľuje Sir múdrosť stotožnenú s Tórou, ako jednu z veľkých riek Orientu, pričom každá rieka sa objavuje v jednom zo šiestich riadkov strofy. Táto poéma nie je zachovaná v hebr. verzii. K jej rekonštrukcii a analýze pozri SKEHAN, Structures, 374-379.

riadkoch (v. 30) sú neslovesné. Až v posledných dvoch riadkoch strofy (v. 31) sa objavia dve nové slovesá (עטר, לבש). Tieto riadky tak aj v rovine syntaxe nadobúdajú osobitnú, konkluzívnu pozíciu v strofe i celej druhej časti poémy. Syntaktické variácie sú (nielen) v tejto strofe dobre premyslené, v estetickej rovine osviežujú a udržiavajú poslucháča v pozornosti⁶⁴.

Prvý riadok je vďaka kopule s emfatickým (afirmatívnym)⁶⁵ והיתה ו najdlhším v strofe. Obsahuje výraznú aliteráciu predného otvoreného zvuku „a“ (5-krát), ktorá dodáva úvodu strofy dynamický ráz, následne uvoľnený a spomalený v závere riadku aliteráciou zadného uzavretejšieho zvuku „o“ v prvej metaforickej syntagme מכון עז. Riadok obsahuje aj pekný interný rým medzi kopulou והיתה „a budú ti“, a podmetom רשתה „jej siete“, ktorý je prevzatý hneď v prvom slove ďalšieho riadku (וחבלתה)⁶⁶. Ďalšia metaforická syntagma כחם prichádza v závere druhého riadku s fonetickým obohatením aliterácie opäť uzavretejšieho zvuku „e“. Tretí riadok je už syntakticky odlišný: tretia metafora עולי זהב tu ako prvý člen emfaticky predchádza podmet עולה. Táto syntaktická obmena, a s ňou poetická figúra, zvýrazňuje sémantický obsah syntagmy „jarmo zo zlata“. Práve v tomto spočíva kameň úrazu všetkej didaktickej snahy v poéme o úsilí o múdrosť: múdrosť je žiadúci cieľ, no javí sa byť ťažko dosiahnuteľný. Ben Sira však nalieha a hovorí: kto sa nechá chytiť do jej sietí, rýchlo zistí, že jej putá, jej „jarmo“ je skutočne עולי זהב „jarmo zo zlata“. Celá neslovesná veta tohto riadku – עולי זהב עולה – je vo svojej strohosti poeticky azda najkrajšou a najvýraznejšou metaforou na múdrosť, akú vôbec u Sir nájdeme. Fráza, aj napriek svojej krátkosti, obsahuje výraznú aliteráciu otvoreného zvuku „a“ podobne ako prvý riadok strofy. Syntaktickou obmenou, a teda presunom podmetu עולה na záver v. 30 sa súčasne dosahuje fonetická anadiploza spomenutého rýmu vďaka novému podmetu מוסרתיה „jej putá“, ktorý prichádza v ďalšom riadku 30b. Štvrtá metafora פתיל תכלת je opäť v koncovej pozícii a vďaka opätovnej aliterácii uzavretejšieho zvuku „e“ (podobne ako u druhej metafory v rovnakej pozícii v riadku 29b) spomaľuje dynamiku verša a tvorí striedavý rým. Posledné dva riadky strofy (31a.b) majú vzájomne rovnakú

⁶⁴ Platí to aj o metaforických syntagmách: v prvom verši (v. 29) figurujú obidve v závere; v druhom verši (v. 30) v úvodnej emfatickej pozícii a v závere; v treťom verši (v. 31) sú obidve znova v úvodnej emfatickej pozícii. Pozri viac ďalej v hlavnom texte.

⁶⁵ Porov. JOÛON – MURAOKA, *Grammar*, 613.

⁶⁶ Tento rým, vzhľadom na to, že v poéme ide o múdrosť, sa vďaka sufixu 3. os. ž. r. ťahne celou poémou. V tejto strofe však variácie jeho pozícii dosahujú osobitý estetický efekt.

syntax, a zároveň odlišnú vzhľadom na predchádzajúce štyri v strofe: metaforické syntagmy sú v úvodnej emfatickej pozícii a výpovede riadkov zakončujú dve nové slovesá v „a-e-a“ asonancii (תעטרנה/תלבשנה). Klimaktický obsah obidvoch záverečných metafor je týmto aj syntakticky zvýraznený: múdrosť je בגדי כבוד „odev slávy“, ktorý si jej adept oblečie a עטרת תפארת „nádherná koruna“, ktorú si nasadí. V poslednom riadku strofy vrcholia fonetické prvky: doslova zuní výraznou aliteráciou posledného zvuku hebrejskej abecedy „t“ (6-krát), ku ktorému sa pridružujú aj ďalšie („r“ [3-krát] a výrazná „e“ asonancia [7-krát]).

Tretia časť poémy má odlišnú strofickú štruktúru (4 + 6 + 4) ako doterajšie, kde všetky strofy boli 6-riadkové. V prípade 4-riadkových strof tejto časti ide skôr o dva páry veršov nasledujúcich po sebe⁶⁷. Centrálna pozícia prostrednej, 6-riadkovej strofy tretej časti poémy (celkovo siedmej strofy: vv. 34-36) je zosilnená jej koncentrickou štruktúrou ABCC'B'A' v sémanticky paralelných riadkoch, čoho dôsledkom je dominantná pozícia v. 35 s jeho výpoveďou o dôležitosti počúvania. Táto výpoveď evokuje prvú výzvu (שמע) didaktickej časti (vv. 23-28):

| | |
|----------|---------------------|
| A | עמד־נא בעדת שרים |
| B | ודבק לחכמתם |
| C (35a) | כל שיחה חפוף לשמע |
| C' (35b) | ומשל בינה אל יצאך |
| B' (36a) | ראה מה יבין ושחריהו |
| A' (36b) | ותשחוק בסיפי רגלך |

V úvodnom riadku šiestej strofy (vv. 32-33) a zároveň tretej časti poémy opäť figuruje zvolanie בני. Táto záverečná časť poémy je vymedzená inklúziou v podobe opakovania slovesného tvaru kľúčového kmeňa poémy *hkm* (32a: תתחכם; 37d: יחכמך). So šiestou strofou sa opäť mení optika i rétorika: ťažisko sa presúva z opisu toho, čo ako jediné stojí za pozornosť človeka (múdrosť a jej plody) na povzbudenie k úsiliu používať konkrétne prostriedky vedúce k jej dosahovaniu. V šiestej strofe je didaktickou stratégiou povzbudenie, nie imperatívne výzvy: apeluje sa tu na slobodu adepta⁶⁸ (אם תחפוף) „Ak túžiš“, ktorý ašpiruje po múdrosti. V tomto zmysle – ide predsa o dosiahnutie múdrosti – touto záverečnou časťou poéma vrcholí.

⁶⁷ K tejto formácii pozri WATSON, *Hebrew Poetry*, 185.

⁶⁸ Porov. PIWOWAR, *Zdobycie mądrości*, 115.

Vo v. 32, v jeho kondicionálnych vetách, rozpoznáva Di Lella syntetický paralelizmus⁶⁹. Tomuto typu paralelizmu (nazývanému aj klimaktický) je vlastné vyjadrenie podobnosti, avšak aj kontrastu, či iných vzťahov: jeho dva členy obsahujú dve rôzne idey, ktoré sú medzi sebou nejakým spôsobom spríbuznené. Watson uvádza, že tento typ paralelizmu je skôr „štruktúrally alebo typ presahu (enjambment)“⁷⁰ a samotným rozložením vety do distichu nevytvára ani synonymnú, ani antitetickú dvojicu⁷¹. Použitie tohoto štruktúrného kompozičného prvku upozorňuje, že obsah verša nemôže byť vnímaný automaticky a len v synonymnej rovine. Celková kompozícia šiestej strofy tým otvára možnosť interpretovať jej riadky aj v perspektíve gradácie: Sir v tejto strofe narába s tromi slovesami (יִסֵּר, עָרַם, חָכַם) tak, aby opísal proces alebo postupnosť dosahovania múdrosti, a vytvára svoju poetickú kompozíciu rozvíjajúc základný motív (múdrosť a jej dosiahnutie)⁷². Gradácia je v hebr. verzii vyjadrená zostupne⁷³: Sir v procese nadobúdania múdrosti najprv synteticky a príťažlivo predstaví lákavý vrchol alebo základný motív, ktorým je dosiahnutie múdrosti (תַּתְּחַכֵּם) podmienené „záľubou v nej“ (אִם תַּחְפוּן, v. 32a); následne hovorí o medzistupni v podobe bystrosti, šikovnosti (תַּעֲרַם), podmienkou ktorej je „oddané srdce“ (וְאִם תִּשְׂיִים לְבָבְךָ, v. 32b), a v poslednom verši strofy píše o vôbec prvom predpoklade na ceste dosahovania múdrosti, o disciplíne (תּוֹסֵר), vyjadrenej vo „vôli počúvať“ (אִם תּוֹבֵא לְשִׁמְעַ וְהָטָה אָזְנוֹךָ, v. 33).

⁶⁹ Porov. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 195.

⁷⁰ WATSON, *Hebrew Poetry*, 114, pozn. 2.

⁷¹ Porov. WATSON, *Hebrew Poetry*, 332-335.

⁷² K procesu („development“) kompozície textu, k rozvíjaniu základného motívu pozri ALONSO SCHÖKEL, *Manual*, 180-200.

⁷³ GrSir opisuje proces naopak, vzostupne: najprv hovorí o disciplíne (παιδευθήσῃ, v. 32a), potom o bystrosti či šikovnosti (πανοῦργος ἔσῃ, v. 32b) a na záver o samotnej múdrosti (σοφὸς ἔσῃ, v. 33b). K tejto obmene poznamenáva MINISSALE, *La versione greca*, 51, „G inverte il significato dei verbi del v. 32a (תַּתְּחַכֵּם) e del v. 33b (תּוֹסֵר) traducendo il primo παιδευθήσῃ e il secondo σοφὸς ἔσῃ“, a pokračuje: „Tenendo proprio conto del rapporto interno che vige tra questi due concetti, nei vv. 32-33, G inverte il loro ordine rispetto a H.“ (MINISSALE, *La versione greca*, 54.) O gradácii v procese učenia sa vyjadrenej v poéme ako celku hovorí aj CALDUCH-BENAGES, *Wordplay*, 14. Panczová vidí túto pasáž v GrSir skôr synonymne, avšak gradáciu nevyklučuje (PANCZOVÁ, *Gradácia v Sir 6,32-33*, Elektronická komunikácia). Opačné gradácie je možné vnímať aj v postojoch adepta múdrosti: zatiaľ čo hebr. text zostupuje v procese od túžby cez oddanosť po chcenie (pozri nižšie v hlavnom texte), GrSir rozvíja ideu opačne, od chcenia (Ἐὰν θέλῃς) cez oddanosť (ἔὰν ἐπιθῶς) až po záľubu (ἔὰν ἀγαπήσῃς).

So siedmou strofou (vv. 34-36) sa znova vracajú imperatívy: spolu s jedným v negatívnej sentencii ide o posledných šesť. Sir aj v tejto strofe osviežuje dikciu usmernení obmenou syntaxe. V prvom verši (v. 34) za predpokladu, že prijmem jeho rekonštrukciu, nachádzame imperatívne slovesá (דבֿק אַ עמֿד־נֶא a עֵשׂוּ) v prvej pozícii, v ďalšom (v. 35) na konci riadku (עֵשׂוּ לִשְׁמֵעַ a אַל יִצֵּא) a v treťom verši strofy sú v jednom riadku posledné dve (na začiatku i na konci: רֵאה „hľad!“ a שְׁחִרְהוּ „vyhl'adaj ho!“). V tejto strofe vrcholí pedagogická starostlivosť učiteľa múdrosti: v závere poémy presvitá jeho úzkostlivá pozornosť k rastu mladého adepta múdrosti, ktorý bude naďalej potrebovať sprevádzanie múdrych/starších: bude potrebovať עֵדוּת שְׂרִים, aby tak mohol prilnúť k ich múdrosti (וּדְבַק לְחַכְמָתָם).

Úvodný riadok (34a) tejto strofy, plný asonancie otvoreného zvuku „a“, je rytmicky pravidelný vďaka striedaniu prízvuchých a neprízvuchých slabík, rovnako ako sú aj úvodné riadky predchádzajúcich dvoch strof (18a; 23a), otvárajúcich série imperatívov. Táto rytmická figúra zaznie v poéme trikrát a zakaždým upriami pozornosť poslucháča na dôležitý obsah, ktorý chce ohlásiť.

S posledným energickým ׀ „of apodosis“⁷⁴ v siedmej strofe (וּתְשַׁחוּק; v. 36b) sa otvára pokračujúci rad tohoto typu morfolologickej konštrukcie naprieč celou záverečnou, ôsmou strofou poémy (v. 37). Je to výnimočná figúra nahrádzajúca typický konkluzívny כִּי verš, prítomný v poéme 3-krát v koncových pozíciách jednotlivých častí⁷⁵, a ako celok ju treba považovať za konkluzívnu apozíciu nielen k predchádzajúcej siedmej strofe, ale aj k celej poéme. Potvrdzuje to aj jej obsah, nakoľko jediným skutočným darcom a zároveň cieľom múdrosti je jej autor (עֲלִיזִין, v. 37a), zmienka ktorého sa v poéme objavuje až tu, v závere poémy. Iba on môže urobiť adepta múdrosti aj naozaj múdrom, ako to vyjadruje finálny verš poémy: וְהוּא יִבֵּן לְבַדְךָ וְאִשְׁרָא יִחַכְמֶךָ.

V rámci poetickej analýzy je užitočné osobitne si všimnúť negatívne sentencie, ich vzájomný vzťah a funkciu v poéme. Všetky štyri (vv. 23b; 25b; 27b; 35b) sa prirodzene objavujú v strofách s imperatívmi a zakaždým figurujú v druhom riadku verša v sentencii s emfatickým, afirmatívnym ׀. V paralelizme

⁷⁴ Porov. JOÛON – MURAOKA, *Grammar*, 607-610.

⁷⁵ Okrem v. 28, kde כִּי verš predchádza tematicky špecifickú záverečnú strofu (vv. 29-31) druhej časti. V tejto strofe plnej metafor o múdrosti, by bol כִּי verš nanajvyš rušivý. Aj táto skutočnosť jeho vypustenia v závere druhej časti a predloženia v predchádzajúcej strofe (vv. 24-28) samým faktom svedčí o exkluzívnosti metaforickej strofy.

verša sú tak vždy negatívnou odozvou na pozitívny imperatív v jeho prvom riadku:

- prvá odozva (v. 23b) אל תמאס „neodmietaj!“ reflektuje výzvy v. 23a: שמע „počúvaj!“ a קח „prijmi!“;
- druhá odozva (v. 25b) אל תקץ „nevzdoruj!“ je reakciou na הט „nastav!“ a שאה „nes ju!“ z v. 25a;
- tretia odozva (v. 27b) אל תרפה „neopust’ ju!“ reflektuje polysyndetický rad imperatívov vo v. 27a: דרש „hľadaj!“, חקר „skúmaj!“, בקש „objav!“ a מצא „nájdi!“;
- štvrtá odozva (v. 35b) אל יצאך „nech ti neunikne!“ je odpoveďou na שמע „počúvaj so záľubou!“ z v. 35a.

Z prehľadu je zrejmé, že u negatívnych sentencií ide o antitetické odozvy na pozitívne výzvy v predchádzajúcich riadkoch príslušných veršov. Zároveň sa aj v týchto sentenciách dá postrehnúť istý progres (alebo gradácia): výzva prvej sa týka otvorenia sa múdrosti; výzva v druhej sentencii súvisí s prijatím múdrosti; tretia vyzýva k zotrvaní v namáhavej škole múdrosti; a napokon štvrtá negatívna sentencia hovorí o pozornosti v trvalom raste v múdrosti. A hoci v rovine formálnej štruktúry je ťažké hľadať ich zmysluplné pozície, v rovine sémantickej štruktúry – v rovine rozvíjania textu alebo základného motívu – majú významné miesto: progresívne zhŕňajú elementárne postoje adepta múdrosti, ktoré si vzhľadom na jej nadobúdanie musí osvojiť.

4 Záver zo sémantickej a poetickej analýzy

Múdrost’ je v tejto obsahovo výnimočnej a poeticke majstrovsky komponovanej poéme Knihy Sirachovho syna predstavená ako náročný cieľ, ku ktorému vedie namáhavá cesta disciplíny v postupnom procese nadobúdania poznatkov a rozumnosti. Vyžaduje si odhodlanie zotrvať na ceste a učiť sa od tých, ktorí už majú na múdrosti istý podiel. V tomto procese sa pritom nesmie zabúdať, že jediným zdrojom múdrosti je sám Pán, a preto je samotná cesta jej nadobúdania nevyhnutne spojená s bážňou voči nemu. Ak nechýba tento základný postoj k darcovi všetkej múdrosti, on sám bude adepta bezpečne viesť k ovociu. Múdrost’ sa mu bude stávať prameňom sily, pripúta si ho vznešeným zväzkom a zaodeje a korunuje ho slávou. Tieto obsahy prezentuje autor starostlivo premysleným používaním rozličných poetických figúr v ich obmenách, pomáhajúcich udržať poslucháča v pozornosti, nepreťažiť a neunaviť

ho. Sémantika i poetika autora odhaľujú zároveň aj jeho až úzkostlivo starostlivú dušu múdreho, ktorý túži odovzdať mladému človeku kráčajúcemu neľahkou cestou života svoju vlastnú, overenú skúsenosť. Hoci je múdrosť náročný cieľ, je to cieľ natoľko krásny, že stojí za to namáhať sa zo všetkých síl a vytrvať na ceste jeho dosahovania. Vo svojom historicko-kultúrnom kontexte Ben Sira zároveň implicitne upozorňuje na karikatúry múdrosti záverečným konštatovaním, že jediným zdrojom múdrosti je Najvyšší, עֵלְיוֹן. Najdôležitejšou dispozíciou v dosahovaní múdrosti je preto správny vzťah k nemu, založený na bázni: je to sám Pán, kto napokon privedie adepta k múdrosti.

Zoznam použitej literatúry

- ADAMS, Samuel L.: Reassessing the Exclusivism of Ben Sira's Jewish Paideia. In: Jason M. Zurawski – Gabriele Boccaccini (eds.): *Second Temple Jewish Paideia in Context*, Berlin – Boston: Walter De Gruyter, 2017, 47-58.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis: *A Manual of Hebrew Poetics* (SubBi 11), Roma: PIB, 2000.
- AUDI, Robert (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- BAILLET, Maurice – MILIK, Józef – DE VAUX, Roland: *Les 'Petites Grottes' de Qumran* (DJD 3), Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BALLA, Ibolya: *Ben Sira on Family, Gender and Sexuality* (DCLS 8), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2011.
- BEENTJES, Pancratius C.: "Full Wisdom Is from the Lord". Sir 1:1-10 and Its Place in Israel's Wisdom Literature. In: Angelo Passaro (ed.): *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction and Theology*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008, 139-154.
- BRANSON, Robert – BOTTERWECK, Johannes: יָסָר. In: *TDOT VI* (1990) 127-135.
- CALDUCH-BENAGES, Nuria: A Wordplay on the Term *mûsar* (Sir 6:22). In: Renate Egger-Wenzel – Karin Schöpfling – Johannes Friedrich Diehl (eds.): *Weisheit als Lebensgrundlage. Festschrift für Friedrich V. Reiterer zum 65. Geburtstag* (DCLS 15), Berlin – Boston: Walter de Gruyter, 2013, 13-26.
- CALDUCH-BENAGES, Nuria – FERRER, Joan – LIESEN, Jan: *La Sabiduría del Escriba*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2015.
- COOPER, John M.: *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton, PA: Princeton University Press, 2012.
- CORLEY, Jeremy: *Sirach* (New Collegville Bible Commentary 21), Collegville: Liturgical Press, 2013.
- CRENSHAW, James L.: The Primacy of Listening in Ben Sira's Pedagogy. In: Michael Barré (ed.): *Wisdom, You Are My Sister: Studies in Honor of Roland E. Murphy, O.Carm.*

- on the Occasion of His Eightieth Birthday (CBQMS 29), Washington: CBA, 1997, 172-187.
- CRENSHAW, James L.: Wisdom and the Sage: On Knowing and Not Knowing. In: World Union of Jewish Studies, *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, June 22-29, 1993. Division A: The Bible and Its World*, Jerusalem: The World Union of Jewish Studies, 1994, 137-144.
- FOX, Michael V.: *Proverbs 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 18A), New Haven – London: Yale University Press, 2008.
- GILCHRIST, Paul: יָסַר. In: *TWOT I* (1980) 877-878.
- HASPECKER, Josef: *Gottesfurcht bei Jesus Sirach* (AnBib 30), Roma: Editrice Pontificio istituto biblico, 1967.
- HARRIS, R. Laird – ARCHER, Gleason L. – WALTKE, Bruce K.: *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago: Moody Press, 1980. (= *TWOT*)
- JOUÖN, Paul – MURAOKA, Takamitsu: *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBi 29), Roma: GBP, 2016.
- MARBÖCK, Johannes: *Jesus Sirach 1–23* (HThKAT), Freiburg: Herder, 2010.
- MATTILA, Sharon Lea: Ben Sira and the Stoics: A Reexamination of the Evidence, *JBL* 119/3 (2000) 473-501.
- MINISSALE, Antonino: *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico* (AnBib 133), Roma: Editrice Pontificio istituto biblico, 1995.
- MOPSIK, Charles.: *La sagesse de Ben Sira*, Lagrasse: Verdier, 2004.
- MORLA, Víctor: *Los manuscritos hebreos de Ben Sira. Traducción y notas*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012.
- MÜLLER, Richard, חָכַם. In: *TDOT IV* (1980) 364-386.
- PANCZOVÁ, Helena: *Gradácia v Sir 6,32-33*, Elektronická komunikácia [cit. 20-02-2017], E-mail: panczik@hotmail.com.
- PIWOWAR, Andrzej: Zdobyć mądrości według Syracha (Syr 6,18-37). Część I: Przyjęcie wychowania prowadzi do osiągnięcia mądrości (Syr 6,18-22), *RocB* 5/1 (2015) 111-135.
- POUCHELLE, Patrick: *Dieu éducateur. Une nouvelle approche d'un concept de la théologie biblique entre Bible Hébraïque, Septante et littérature grecque classique*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- POUCHELLE, Patrick: Kyropaideia versus Paideia Kyriou: The Semantic Transformation of Paideia and Cognates in the Translated Books of the Septuagint. In: Karina Martin Hogan – Matthew Goff – Emma Wasserman (eds.): *Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity*, Atlanta: SBL Press, 2017, 101-134.
- PRIHATNÝ, Pavel: Prává cesta k moudrosti podľa Siracha, *StBiSl* 8/1 (2016) 47-64.
- RINGGREN, Helmer: חָכַם. In: *TDOT II* (1975) 99-107.
- SCHREINER, Josef: *Jesus Sirach 1–24, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung* (NEB), Würzburg: Echter Verlag, 2002.
- SKEHAN, Patrick W.: Structures in Poems On Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24, *CBQ* 41/3 (1979) 365-379.

- SKEHAN, Patrick W. – DI LELLA, Alexander A.: *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes by Patrick W. Skehan; Introduction and Commentary by Alexander A. Di Lella* (AB 39), New York: Doubleday, 1987.
- SMEND, Rudolf: *Die Weisheit Des Jesus Sirach*, Berlin: Georg Reimer, 1906.
- UEBERSCHAER, Frank: Jewish Education in Ben Sira, In: Jason M. Zurawski – Gabriele Boccaccini (eds.): *Second Temple Jewish Paideia in Context*, Berlin – Boston: Walter De Gruyter, 2017, 29-46.
- UUSIMÄKI, Elisa: The Rise of the Sage in Greek and Jewish Antiquity, *JSJ* 49/1 (2018) 1-29.
- VAN PEURSEN, Wido: The Peshitta of Ben Sira: Jewish And/or Christian?, *AraSt* 2/2 (2004) 243-262.
- WALTKE, Bruce K. – O'CONNOR, M.: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- WATSON, Wilfred G.E.: *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques*, Sheffield: JSOT Press, 1986.
- WRIGHT, Benjamin G.: Greek Paideia and the Jewish Community of Alexandria in the Letter of Aristeas. In: Jason M. Zurawski – Gabriele Boccaccini (eds.): *Second Temple Jewish „Paideia“ in Context*, Berlin – Boston: Walter De Gruyter, 2017, 93-112.

Zhrnutie

Sémantická a poetická analýza poémy „o úsilí o nadobudnutie múdrosti“ (6,18-37) v Knihe Sirachovho Syna odhaľuje dôslednú a starostlivú snahu jej autora presvedčiť adepta múdrosti, že námaha spojená s cestou múdrosti stojí za jej podstúpenie a dosiahne svoj cieľ. Cesta k nej si od adepta žiada pripravenosť k viacerým postojom, medzi ktorými dominuje počúvanie starších, ktorí už majú na múdrosti istý podiel. Múdrost' je totižto darom Najvyššieho, ktorý napokon privedie adepta k jej dosiahnutiu. Poéma je nádhernou kompozíciou s dobre premyslenou štruktúrou, pretkávanou bohatými poetickými prvkami.


Kľúčové slová: Ben Sira, múdrost', sémantika, poézia, disciplína.

Summary

Semantic and poetic analysis of the poem “on endeavour for wisdom” (6:18-37) in the Book of Ben Sira reveals thorough and solicitous effort of its author in his attempt to persuade an aspirant for wisdom that his endeavour and difficulties related to the ways of wisdom are worth undergoing and he will reach its goal. The way to the wisdom requires of aspirant disposition to various attitudes, especially to listening to the elders who have already had a share in some wisdom. Wisdom itself, after all, is a gift from the Most High, who will bring

the candidate to its obtaining. The Poem itself is a beautiful composition, structurally well premeditated and interwoven with some rich poetic techniques.

Keywords: Ben Sira, Wisdom, Semantics, Poetry, Discipline.

Pavel Prihatný, OFMCap
Cyrilometodějská teologická fakulta
Univerzita Palackého v Olomouci
Univerzitní 244/22
779 00 OLOMOUC, Czech Republic
pavelprihatny@gmail.com
 0000-0003-4516-4474

Elijah in the Message of Paul the Apostle*

Typology of the Elijah Figure in Paul's Missionary Zeal for the Gospel

František Ábel

Introduction

After the Babylonian exile preceded by the destruction of the kingdom of Judah in the sixth century BCE, the question of the long-anticipated fulfillment of God's promises of the final redemption and salvation of Israel was becoming more and more acute and pressing. This burning question reflected of the many unfavorable experiences undergone by the Jewish population living in Judea and Galilee, as well as in the Diaspora¹. This conundrum was increasing in urgency during the whole Second Temple period, and became a catalyst for Jewish authors of that period, compelling them to view and perceive all the rich tapestry of the historical events of Israel self-reflectively, through the lens of the so-called Deuteronomic theology². As such, Deuteronomic theology as a unique prophetic

* This work was supported by the Department of Old and New Testament, Stellenbosch University, South Africa, where the author works in the position of research fellow.

¹ See, DONALDSON, *Judaism*, 1-2. On the interaction between Jews and non-Jews in the Hellenistic world, see: GRUEN, *Heritage*; COLLINS, *Between Athens and Jerusalem*; FREDRIKSEN, *The Question of Worship*; ELLIOTT, *The Question of Politics*.

² The Deuteronomic theology consists in the so-called "prophetic paradigm" – the concept of punishment for sinfulness and redemption for the righteous who repent – and focuses on the prophetic view of the history of Israel and the world. This line of thought is found through the entire book of Deuteronomy: among other texts, and especially, in Deut 32, the Song of Moses (known, in its Hebrew transliteration, as the *Ha'azinu*). This poetic text represents a litany of the Israelites' sins, a prophecy of their punishment, and a promise of God's ultimate redemption. It contains the whole history of Israel, and as such, represents the prophet's view of history from the past, through the present, down to the future, which is one aspect of the prophetic model. For example, Richard H. Bell argues for the Song of Moses (Deut 32) being a primary contributory element to Paul's reflection on Israel in Rom 9–11. See in more detail, BELL, *Provoked to Jealousy*.

view of history characterizes a number of Jewish texts of the Second Temple Era (e.g. Lev 18:5; Deut 4:1; 5:33; 6:24-25; 8:1; 30:15-18; Neh 9:29; Ezek 18:19, and cf. *Did.* 1–6; *Barn.* 18–20; *Herm. Mand., T. 12 Patr.*), and it is integral to Jewish eschatological notions of the Second Temple period³.

In this regard, the biblical narratives of Elijah (1 Kgs 17:1–2 Kgs 2:18 [LXX 3 Kgdms 17:1–4 Kgdms 2:18]) particularly come to the fore. The great popularity of the figure of Elijah is seen especially in Jewish messianic notions⁴, but continues beyond the Second Temple period with Elijah remaining popular within Rabbinic Judaism (e.g. b. Sanh. 98a)⁵. The story of Elijah shows several significant features of missionary zeal, namely the slaying of the prophets of Baal, the epitome of idolatry (1 Kgs 18:20-40); the confrontation with the power politics of Ahab and Jezebel, posing a threat to his life (19:1-2); his running away to Horeb, the mount of God (19:8), in order to resign from his prophetic commission; and, at the height of that episode, the mysterious encounter with the divinity, the result of which is a redirection of Elijah's former zeal, that ended in great disappointment, to the real knowledge of God's purpose in his life and ministry (19:9-18) highlighting God's faithfulness to the covenant and promises given to Israel (19:18). It is thus unsurprising that the figure of Elijah, his devotion and zeal for the God of Israel (Yahwism) in the struggle with idolatry, became an increasingly important part of Jewish Second Temple notions, including those of Paul the Apostle⁶. Based on the premises of the so-called

³ As such, this concept clearly held great importance in Second Temple Judaism, which is attested also by the Qumran scrolls (4Q44=4QDeut⁹), PHILO (*Leg. All.* iii. 105; *Post.* 167; *Plant.* 59; *Mut.* 182; *Som.* ii. 191; *Virt.* 72), and JOSEPHUS (*Ant.* 4.303), but also in the major Jewish Pseudepigraphs – for example, the *Psalms of Solomon* – in regard to the Davidic messianic conception. See, for more detail, EMBRY, *The Psalms of Solomon*, 99-136; EMBRY, *Psalms of Assurance*. For the *Psalms of Solomon* in relation to Paul's messianic ethics, see, ÁBEL, *The Psalms of Solomon*.

⁴ Even though the Jewish messianism of the Second Temple period is a highly pluriform phenomenon, and not all eschatological notions during this period were centered on messianism (e.g., Isa 43:16-21), messianism did play a significant role in the self-understanding of the mission of Jewish Christ-believers among non-Jews, especially for Paul's mission. See NOVENSON, *Jewish Messiahs*, 373. On messianic ideas and notions in more detail, see, WYSE, *Variations*, 185-195; HORBURY, *Jewish Messianism*; HORBURY, *Messianism*; COLLINS, *The Scepter*, 11-12; COLLINS, *Messianism*; CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah*; NEUSNER – GREEN – FRERICHS (eds.), *Judaisms*.

⁵ See OTTENHEIM, *Elijah*.

⁶ This kind of *zeal* was part of a long tradition within Judaism, one looking back on the particular models and figures from the history of Israel: primarily the Phinehas narrative

Deuteronomistic History⁷, Elijah belongs to the northern prophetic figures, as one of the Former Prophets⁸. In this regard, Marvin Sweeney remarks that despite the categorization of these figures as Former Prophets, a number of them, such as Ahijah, Elijah and Elisha, appear also to act as priests⁹. This observation is relevant and significant in relation to Paul's missionary work, too: a labor characterized by Paul himself as a priestly ministry (Rom 12:1-2; 15:16; 1 Cor 3:16-17; 6:9-11.13.19-20; 2 Cor 6:16). Paul's way of speaking analogically of the Temple cult, placing emphasis on purity, cleansing and holiness, and his comparison of his non-Jewish converts to the construction of the Temple, are all typical aspects of the Second Temple period, especially in the Diaspora, where writers sought to convey the holiness of the Temple beyond its geographical bounds into social life (*imitatio templi*). Through using terminology analogous to the Temple cult, Paul tries to express what it really means for the Gentiles¹⁰,

in Num 25:7-13, which became a model for right and righteous "zealous" activity in the struggle for the faith of Israel against paganism during the Maccabean period, and which remained significant also in the subsequent period. As N. Thomas Wright emphasizes, the connection between Phinehas and Elijah in regard to this kind of *zeal* was so strong, not least in the first century CE, "that the two figures are actually merged in several traditions, with Phinehas-like attributes being credited to Elijah and vice versa." See, WRIGHT, Paul, 685.

⁷ This is a modern theoretical construct holding that behind the present forms of the books of Deuteronomy and Joshua, Judges, Samuel, and Kings – the Former Prophets in the Hebrew canon – there was a single literary work. This theory is built upon older theories by Martin Noth. His observation of the similarities in language, style, and content among these biblical books led him to suggestion that an originally unified work had been composed during the exilic period by an individual – the "Deuteronomist" – reflecting on the loss of the kingdoms soon after the Babylonian conquest of Jerusalem in 587–586 BCE, following the conclusion of 2 Kings. Despite many of the central tenets of this widely-accepted modern theory in critical scholarship having been challenged over time and having given rise to a proliferation of new theories, this stance and the main postulates of this theory are relevant, especially for their coherence in relation to Deuteronomic theology. For Deuteronomistic History and its advantages and drawbacks as a conceptual framework, especially in the context of Jewish (Israelite) prophecy, see in more detail JACOBS – PERSON JR., Introduction.

⁸ See for more detail SWEENEY, Prophets, 35-37.

⁹ SWEENEY, Prophets, 35-36. This feature is observable also in the narrative of 1 Kgs 18, describing Elijah's contest with 450 prophets of Baal at Carmel, a story which "is perhaps one of the most celebrated stories in the Elijah tradition." See for more detail SWEENEY, Prophets, 37-43. For discussion of 1 Kgs 18, see SWEENEY, *I and II Kings*, 216-230. Quoted by SWEENEY, Prophets, 37.

¹⁰ The term "Gentiles" is derived from the Latin *gens*, nation. Its meaning "non-Jew" is derived from the biblical tradition in which the word "nations" (גוֹיִם, ἔθνη) was commonly used to refer to non-Jews. See DONALDSON, *Judaism*, 5; BAGD, 218; LSJ, 480.

his non-Jewish converts, to “be in Christ”. Although their ethnic identity persists, they have to abandon idolatry and begin to live a *new way of life*, in accordance with the ethos of the Jewish symbolic world. Now, being “in Christ”, they have to give their own body as a sacrifice: to live their daily life together with others in a new quality of mutual relations, this being an implication of the great commandment (Deut 6:4-5; Lev 19:18), without any form of damaging discrimination (Rom 13:8-10)¹¹.

All of these facts show that for the first-century Jewish literary milieu, the figure of Elijah was significant, and thus that Paul is no exception to the rule. My intent is to explore the typology and theological sense of the figure of Elijah in Romans 11, approaching the topic from the Jewish Second Temple perspective. In order to appreciate the true significance of this typology, it is necessary also to take into consideration Paul’s concept of *zeal* in Galatians. The contribution is structured as follows. First, after introductory comments about the role of Elijah as a figure in Paul’s message, I will engage with the concept of *zeal* in Galatians, seeking to trace there the contours of the Elijah story. After that, I will focus on the zeal motif in Romans 9–11, its significance for the contextual understanding of the scriptural proof offered in Rom 11:2-4 that is based on the Elijah story from 1 Kgs 19, and finally its theological sense within Paul’s apostolic ministry among the *ethnē*. Since, in a one-off paper, there is no space for further reflection on many other related elements of this topic, I will not employ detailed exegesis of the selected texts, nor engage in detailed review and evaluation of all interpretative options, nor make an analysis or evaluation of the reception history of motifs and conceptions based on the biblical narratives of Elijah, whether in Judaism or nascent Christianity.

The Role of the Figure of Elijah in Paul’s Message

It is well-known that most of the works focusing on Paul’s message in Romans, as well as his missionary work as a whole, regardless of the particular point of view and topics, are arguing, more or less, in favor of the traditional (Christian) replacement (supersession) theology. This dogmatic construct works

In this paper, the terms “Gentiles”, “non-Jews”, “non-Jewish nations” and *ethnē* are used interchangeably.

¹¹ This is also the real meaning of Paul’s statement in Galatians 3:28-29. For the issue of ethnic distinctiveness and its role within Paul’s missionary work, see CAMPBELL, *The Nations*, 129-152.

with the notion of Gentiles displacing the people of Israel – based mainly on the reading of Rom 9:6¹² and Rom 11, in the context of the whole letter – since a true (spiritual) Israel consists only of the Christ-believers, whether a mixture of Jew and non-Jew believers in Jesus Christ¹³, or only the Jewish Christ-believers within Israel, it means a smaller, spiritual part of ethnic Israel¹⁴. This paradigm shift that is still prevalent in Christian scholarship is built, more or less, but on the negative view on Judaism of Paul's period, where, among others, Jewish zealotness, including Paul's own Pharisaic zeal, represent legalistic Judaism, and as such considering to be a direct opposite to the Gospel and Christianity. However, when approach and speak of Paul and his message in its historical Jewish context, we are faced with different picture of Paul the Jew, and his missionary goals, as well as the role and influence of the daily social dynamics within Graeco-Roman world of that time at Paul's message. Therefore, in order to grasp all crucial elements of Elijah's typology in Paul's theologizing in Romans 11 contextually, it is necessary to approach also to this particular topic as to an inseparable part and parcel of the Second Temple Judaism.

Following this research goal, we have to take into consideration, as emphasized above, also the concept of *zeal* in Jewish context. Regarding the recent research, the scholarship concentrates mostly on three prominent topics of interest. First, a great deal of interest has been shown in historical questions concerning the Zealots, a Jewish radical religious movement in the first-century Judea and Galilee¹⁵. A smaller number of scholars have engaged in the question of “provoking to jealousy” (*παραζήλω*), especially in its relation to Paul's doctrine of Israel in Rom 9–11¹⁶. The third set of interest is “Jewish zeal” in

¹² For a substantially different approach to and interpretation of Rom 9:6-16, see NANOS, “The Gifts”; NANOS, “Broken Branches”, 116, n. 11; CAMPBELL, *Nations*, 228-229 (including notes); WENGST, (Röm. 9,6b), 376-393. Concerning Rom 9:6, both Nanos and Campbell reject the traditional interpretation as an inconsistent with Paul's argumentation in Rom 9:6-13, as well as with the whole letter, and propose alternative readings of this verse, such as a rhetorical question: “But are not all these Israel, who are from Israel?” (NANOS, “Broken Branches”, 116, n. 11), or: “Is it not so that all Israel are Israel?” (CAMPBELL, *Nations*, 228).

¹³ WRIGHT, *The Messiah*, 193-197.

¹⁴ For example: MOO, *The Epistle to the Romans*, 573-574; FITZMYER, *Romans*, 559-560; JEWETT, *Romans*, 573-575. See for more detail DUNN, *Romans 9–16*, 538-550.

¹⁵ See, for example, Martin Hengel's dissertation, *Die Zeloten*, now available in its third, revised and enlarged edition: HENGEL, *Die Zeloten*.

¹⁶ BELL, *Provoked to Jealousy*.

Paul's divine vocation¹⁷, and in the New Perspective on Paul¹⁸. When focusing on Paul's ζήλος language, among the most comprehensive of recent works are the monographs of Dane C. Ortlund¹⁹ and Benjamin J. Lappenga²⁰. Especially significant for contextual understanding of the Jewish identity and its vocational dimension – part and parcel of which is also Paul's missionary work among the non-Jewish nations – is a relation between Jewish zealotness and divine vocation²¹. In this regard, the very question of Israel's divine vocation plays important role²². As Lionel Windsor aptly remarks in this regard, the vocational dimension of Jewish identity is “an important, yet often neglected” perspective of the investigation of first-century Jewish identity, including Paul's Jewish identity²³. When speaking of Jewish identity, especially from Paul's own point of view, Windsor fittingly remarks the three key elements that are usually taken into consideration: Jewish distinctiveness, divine revelation, and divine vocation: God's appointing of Israel to her special role within God's wider purposes in the world²⁴. All of these aspects require full attention, since they all relate also to the Second Temple period models formed on the basis of the stories of significant

¹⁷ E.g. KIM, *The Origin of Paul's Gospel*.

¹⁸ E.g. DUNN, *The Theology of Paul*, 346-355; DUNN, *Beginning from Jerusalem*, 339-346.

¹⁹ ORTLUND, *Zeal*.

²⁰ LAPPENGA, *Paul's Language of Ζήλος*. Lappenga states “that Paul, a self-proclaimed Jewish ‘zealot’ writing in an emulation-saturated Hellenistic environment, shapes the ζήλος word group in the course of his letters to advance a series of theological and rhetorical purposes that may be grouped under the rubric of ‘rightly-directed ζήλος’; that is, the reversal of cultural expectations about the people and qualities that are worthy of emulation.” Quotation from LAPPENGA, *Paul's Language of Ζήλος*, 1.

²¹ For the relation of the concept of Israel's divine vocation, as a part of Jewish identity, to Paul's mission to the Gentiles, see especially WINDSOR, *Paul*, 9, including note 58; 10-15, 119-139.

²² When speaking of the vocation, I am referring to the notion of a special divine role for the Jewish people to become God's elect people, “a treasured possession out of all the peoples, a priestly kingdom and a holy nation” (Exod 19:5-6; cf. PHILO, *Mos.* 1.149; *Abr.* 56; *Spec.* 1.97; 2.162-167; JOSEPHUS, *Ag. Ap.* 2.193; *Ant.* 8.115-117), and to be, by this distinct existence and practice, “a light to the nations,” to impart to them (the non-Jews) positive effects on their life (see Isa 49:3.6b LXX; see also 41:8-9; cf. Deut 4:6; Sir 24:6.8.23.32-33; 44:19-21; cf. *Mos.* 1.149; *Abr.* 56).

²³ See WINDSOR, *Paul*, 9-15, quotation taken from 9. See also DICKSON, *Mission-Commitment*, 51.

²⁴ WINDSOR, *Paul*, 20, 44-95.

figures from the history of Israel, like Phinehas or Elijah, but also Simeon, Levi and Mattathias.

To focus on the role of Elijah's figure in Paul's message in the Jewish historical context enables the open-minded readers to find out that also the motif of Elijah's zeal for God of Israel is part and parcel of Paul's mission among the non-Jewish nations (*ethnē*), aiming to announce them the gospel – God's work and sacrifice in Jesus Christ – as a God's soteriological offer. In this way, also the *ethnē* in Christ become part of the end-time redemption of Israel which began in the resurrection of Jesus Christ. It is precisely here that the significance and the sense of the theology of a "remnant" in Romans 11 becomes more comprehensible, creating a basis for correct understanding of Jewish monotheism, and perception of God's faithfulness to the covenant and promises given to Israel.

Regardless of the fact that in the indisputably Pauline epistles, there is only one direct reference to Elijah (Rom 11:2-4), nevertheless, this figure has a significant role in the apostle's message as a whole²⁵. The reason consists most of all in the character of Elijah person in Jewish historical (religious) mind, particularly, as I mentioned above, his zeal for God of Israel (Yahwism) in the struggle with idolatry. Just this unique feature of Elijah's character is coming to the fore in Paul's message. Paul's own experiences and his theological development within Judaism, his emphasis upon the sovereignty of God of Israel, and strong belief that God's acting in the event of Jesus Christ signifies the fulfillment of divine vocation of Israel entailing the outset of her end-time redemption, all of this confirms that Paul never abandoned Judaism, on the contrary, all of this keeps him strongly within Jewish symbolic world of the

²⁵ In current scholarship, a compelling way of approaching and interpreting Paul's use of the Elijah story in Rom 11 is the study of MARTOS, Prophet. Martos works with the Elijah story, which he regards as a biblical paradigm of crisis or personal burnout, and argues for the possibility that Paul also was influenced by a similar mindset. Despite the freshness and interesting features of that author's approach, including his interpretation as such, I differ with him on this substantial possibility, since – taking into consideration a crisis as such – the issue in Paul's case is not, in my opinion, personal crisis or burnout, but rather disappointment and grief at the knowledge that God's acting in salvation history is not conforming to his expectations (cf. Rom 7), thus necessitating to the transformation of his former "zeal for God". In other words, Paul has constantly to reconsider God's divine purpose and goals in the world that were intended by the divine vocation of Israel. Paul's mind, conscience, and great assurance that God is, and remains, faithful to Israel, and that the promises given to her in salvation history are sound from start to finish.

Second Temple period. In order to correctly understand the role and significance of the Elijah's typology in Romans 11, we have to look in brief also into Paul's using of the concept of *zeal* in Galatians.

The Concept of *Zeal* in Galatians

When speaking of the concept of *zeal* (zealousness, jealousy, etc.) within classical Graeco-Roman setting, including Jewish phenomenon, we still have to keep in mind that this kind of frame of mind and acting was generally regarded as a positive emotion, focusing on the highest values considered to be the supreme good or virtues²⁶. This is important also in order to understand contextually the role and meaning of ζήλος in Paul's own life, including his rhetorical and theological strategies, especially in Galatians. Paul's ζήλος language in Galatians helps us to understand optimally not only the meaning of this concept as such, but also the purpose and goals of Paul's mission among the non-Jewish nations as a whole²⁷. Traditionally, Paul's usage of this concept is interpreted analogically and in tandem with Paul's antithetical theology: Gospel versus Law, Christianity as a universal religion based on God's grace in Jesus Christ versus legalistic Judaism based on the deeds of the Law, etc. This line of reasoning is based especially on Paul's autobiographical part in Galatians, where Paul, as member of the Pharisaic faction, was pushing for Jewish distinctives and particularism, emphasizing the strict difference between Jews and non-Jews resulting in the persecution of the "Church of God" (Gal 1:13-14)²⁸. In this regard, seeing Paul's zealousness from traditional Christian angle, Paul the Pharisee, "zealous for the traditions of his ancestors" (ζηλωτής υπάρχων τῶν

²⁶ For a thorough analytical survey of the concept of *zeal*, including the development of the ζήλ- word-group, its characteristics and semantic nuances authentic to the period and the geopolitical milieu of the Mediterranean Greco-Roman world, see STUMPF, ζήλος; HAHN, *Zeal*; BDAG, 427; BAGD, 337-338; LSJ, 755.

²⁷ In the corpus of Paul's authentic letters, we find a total of 24 occurrences of the word-group with the root ζήλ-: the noun ζήλος in Rom 10:2; 13:13; 1 Cor 3:3; 2 Cor 7:7.11; 9:2; 11:2 [twice]; 12:20; Gal 5:20; Phil 3:6; the verb ζηλόω in 1 Cor 12:31; 13:4; 14:1.39; 2 Cor 11:2; Gal 4:17 [twice].18; the noun ζηλωτής (though it is often taken and translated as an adjective in this instance) in 1 Cor 14:12 and Gal 1:14; and the compound verb παραζηλόω (provoke to jealousy, make jealous) in Rom 10:19; 11:11; 14:1, and 1 Cor 10:22, which is an equally important lexical item, especially in Romans (Rom 9–11 [10:2.19; 11:11.14; 13:3]).

²⁸ For exegetical analysis, see in more detail LONGENECKER, *Galatians*, 25-36; DE BOER, *Galatians*, 72-96.

πατρικῶν μου παραδόσεων; Gal 1:14; cf. Phil 3:5-6) as himself characterized his past life within Judaism, is interpreted as a “dark side to Paul’s life” representing a negative conviction on contemporary Judaism²⁹.

However, this evaluation is in large extent anachronistic, and reflects rather the later political and cultural dynamics within Roman Empire that influenced substantially – and negatively – the relations between Jews and, in that period mostly, the non-Jewish Christ-believers, finally getting to the *parting of the ways* of rabbinic Judaism and nascent patristic Christianity³⁰. Moreover, this traditional view of Paul shows disregard of Gal 4:12-20, which is at the same time a crucial passage for understanding of Paul’s ζῆλος language in the whole letter³¹. Therefore, in the interpretation of Gal 4:12–20, we should not understand ζῆλος in Gal 1:14 strictly negatively or pejoratively³². “Just as the non-Jewish believers in Christ in Galatia should have a continuous zeal for what is really the ‘good,’ as they demonstrated at the time of Paul’s first visit (cf. 4:12–20), so, and precisely in that way, they should look to the example of Paul the ‘zealot’ (1:14).”³³ Their zeal, as well as Paul’s own, must focus on real values and virtues, on the gospel, the content of which is God’s work in Jesus Christ (3:1; cf. 4:14). The gospel itself is the blessing of the Galatians manifested not by the power,

²⁹ WINDSOR, *Paul*, 90, aptly remarks in relation to the Jewish context that it “often implies the exclusion of rival commitments”.

³⁰ On this topic, see BOYARIN, *Border Lines*, 37-73. See also a masterful volume edited by Hershel Shanks, approaching the topic from archeological perspective: SHANKS (ed.), *Partings*.

³¹ As regards this issue, I agree with Benjamin Lappenga and his approach to and analysis of Paul’s language of ζῆλος in Galatians. For more detail, see LAPPENGA, *Paul’s Language of Ζῆλος*, 119-147. For a thorough exegetical analysis of this part of Galatians, see: LONGENECKER, *Galatians*, 187-197; DE BOER, *Galatians*, 277-285.

³² In the following part of this contribution, relating to the meaning of Paul’s zeal in Galatians, I follow my earlier study, ÁBEL, *Zῆλος*, 142-143. See also LAPPENGA, *Paul’s Language of Ζῆλος*, 142-143. However, I do not agree with Lappenga’s suggestion that the way in which Paul contrasts his earlier life ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ (1:13-14) with his subsequent call (1:15-16) seems to be Paul’s own distancing of himself from his Jewish identity (Ἰουδαϊσμός; 1:14), even though Lappenga slightly corrects this opinion when he adds that this distancing is above all one being taken from the Jerusalem leadership. In my opinion, however, Paul’s rhetoric *should* be taken as Paul distancing himself from the radical way of life evinced by Jewish believers in relation to other communities distinct from the mainstream religiously, ethnically, or in the matter of their opinions. In Paul’s case, this constitutes his radical stance towards the messianic communities of Jesus-believers.

³³ ÁBEL, *Zῆλος*, 201.

nor by violence, nor by the so-called “pyramid of honor”, substantial system in Graeco-Roman world in terms of which everything was valued³⁴, but by the “foolishness of the cross” (5:11; cf. 1 Cor 1:18; 2 Cor 12:9), since Jesus himself, as Paul says, “became a curse for us” (cf. 3:13-14). In other words, for Paul it means the obligation to change the life in mutual relations, to live each other in love, without any kind of damaging discrimination.

Thus, ζήλος as a specific emotional feature need not be considered an entirely negative feature of Paul’s life, not even in his autobiographical section (Gal 1:10-24). Initially, Paul identifies himself with those important prophetic persons from Israel’s history, most probably with Elijah (1 Kgs [LXX 3 Kgdms] 19:10, 14; cf. Rom 11:2-3)³⁵. However, due to his experience of God’s revelation of Christ, Paul’s ζήλος has been redirected (Gal 4:18; cf. 2 Cor 11:2) in light of his calling as an Isaianic servant-like apostle to the Gentiles (Isa 49:1-6)³⁶, and transformed, turning inside out the generally accepted opinion and customs as to what is good and worthy of following and bearing a capability to be used positively within his mission as a whole. In both periods of his life, Paul has had a zeal for God; however, only sincere self-examination and evaluation of his past – that would be the explanation of Paul’s sojourn at Arabia (Gal 1:17)³⁷ – can prove whether and to what extent is his zeal enlightened and in accordance with God’s will (cf. Rom 10:2). Just Elijah’s typology emphasizing the prophet’s “zeal” for God of Israel that stands in the background of Paul’s own life experiences – taking into consideration the similarities of the crucial aspects of Elijah’s story to Paul’s own, such as Elijah’s zeal for God (Gal 1:13; cf. 1 Kgs 18), Arabia (Gal 1:17) which symbolizes the Mount of God Sinai (cf. Gal 4:25; and in this way points out God’s revelation given to Israel through Moses [Exod 19], as well as to Elijah [1 Kgs 19:1-14]), God’s revelation on the road to

³⁴ As Jon E. Lendon has put it, “a filter through which the whole world was viewed, a deep structure of the Graeco-Roman mind.” LENDON, *Empire of Honour*, 73.

³⁵ I agree with Lappenga’s persuasive argumentation for the hypothesis that in Gal 1:14, it is Elijah who is the pattern of Paul’s ζήλος (cf. 1 Kgs 19:10, 14; Sir 48:1-2). For more detail, see LAPPENGA, *Paul’s Language of Ζήλος*, 143-147. In this regard, see also WRIGHT, Paul, who likewise argues in favor of this suggestion.

³⁶ See also HAYS, *Echoes*, 168-173, 225-226, n. 48.

³⁷ See WRIGHT, Paul, 683-688. Wright also notes that this line of reasoning and intertextual echo, intended by Paul in Galatians, forms a parallelism with Romans 11:1-6, too. In this regard, see WRIGHT, *The Climax of the Covenant*, chap. 13; WRIGHT, Romans. On the “intertextual echo”, see also HAYS, *Echoes*, 70.

Damascus (Gal 1:17 [Acts 9:3-9; 22:3-21; 26:9-20]; cf. 1 Kgs 19:15), and finally Paul's own description of his divine call in "prophetic" (Gal 1:15; cf. Isa 49:1; Jer 1:5)³⁸ – would explain the significance of the "holy remnant" of Israel, the notion with which Paul works especially in Romans. However, it is ever-present part and parcel of Paul's message addressed to the *ethnē* in Christ, which, when is considered contextually and in the Jewish context, shows that the zeal for God of Israel, and the remnant theology are bind together.

The Figure of Elijah in Romans 11

Paul uses the concept of *zeal* also in Romans 9–11, a part of the letter of particular relevance for understanding Paul's message as a whole, consisting as it does of the core of the letter. As such, approaching the concept from this passage is the best way to view and interpret Paul and his theology contextually, in his contemporary Jewish perspective³⁹. For Paul, the "zeal for God" of his own people is sincere, but not in accordance with "knowledge" (10:2). Paul knows that a right "zeal for God" (cf. Rom 10:2) has to be based on enlightened faith and true knowledge of God's will and righteousness, accomplished in the world through Israel. The criterion of correctness and true enlightenment is a behavioral standard in nothing other than daily life itself: in the mutual relations of Jews and non-Jews as such. Only there, in the whole dynamics of social life, is faith proved and demonstrated in deeds of love in relation to the other (Rom 12:9-21; 13:8-10; 14:1-23; 15:1-13; cf. Gal 5:13-14, 22-25; 6:1-10; 1 Cor 13)⁴⁰.

It is precisely Romans 11 that the relevance of a non-Christian Jewish context, being the topic under discussion between the apostle and his addressees, comes to the fore⁴¹. In this chapter, Paul is not arguing against Judaism or the

³⁸ As Wright remarks: "Even though the Hebrew scriptures are silent about Elijah's birth or call, this locates Paul firmly within the prophetic tradition of which Elijah was one of the supreme members". See WRIGHT, Paul, 687.

³⁹ For a thorough exegetical analysis of Rom 9:1–11:36, including a review of other relevant literature, see: DUNN, *Romans 9–16*, 517-704; JEWETT, *Romans*, 555-723; MOO, *Romans*, 547-744; FITZMYER, *Romans*, 539-636. On the exegetical analysis of Rom 11:25-29, see also NANOS, *The Mystery of Romans*, 239-288.

⁴⁰ See, in this regard: NANOS, *The Question of Conceptualization*; HODGE, *The Question of Identity*; FREDRIKSEN, *The Question of Worship*; ELLIOT, *The Question of Politics*; EHRENSPERGER, *The Question(s) of Gender*; DONALDSON, *Paul within Judaism*.

⁴¹ Just as is emphasized by NANOS, *Jewish Context*, in NANOS, *Reading Romans*, 57.

Jewish way of life as such. Paul does not state that God has abandoned ethnic Israel and replaced her with the church, as is often interpreted, due to distorted and mistaken assumptions regarding Paul's theology. I fully agree with Mark Nanos when he points out that "[i]t is surely clear that in this argument Paul seeks to correct a misconceived triumphalism on the part of Christian gentiles in Rome over Jewish people who do not share these gentiles' faith in Jesus or accept their participation as equals."⁴² Paul even declares his intent as an effort to provoke those Jews to "jealousy" (εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτούς) by his ministry (11:11)⁴³. However, by "jealousy", Paul does not mean envy or indignation, but emulation⁴⁴. It is a positive jealousy that he has in mind, a means of saving some of them (εἴ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν; 11:14). Nanos explains Paul's argument as follows:

Paul expects these Jews to recognize in his ministry that *their own* positive hopes and expectations for a successful ministry with gentiles at the end of time are being realized, though without their expected participation. This is a demonstration of (un)realized eschatology on their part, so to speak, in that Paul intends to make his Jewish contemporaries jealous of his ministry of serving as a light to the nations.⁴⁵

Moreover, Paul argues unvaryingly in favor of the basic premise of Jewish monotheism expressed by the ideology of the *Shema*: God is but one, meaning that he is not only God of the Jews but also of other nations (3:29-31)⁴⁶. Thus, the purpose and goal of Paul's apostolic ministry is, in fact, to convince his non-Jewish addressees to "listen", which includes coming up with a right answer (ὑπόψ) to his message: the gospel's status as the word of God entails real consequences for them. They have to live in their new status – *in Christ* – not as

⁴² NANOS, *Jewish Context*, 57.

⁴³ For a possible different interpretation of the question to whom the pronoun "them" in Rom 11:11 refers, see NANOS, "Broken Branches", 118-120.

⁴⁴ ARISTOTLE, *Rhet.* 2.10.11. For a full discussion of the meaning of "jealously", as well as a study of the roots of this motif in Deut 32, see BELL, *Provoked to Jealousy*. See, also: NANOS, *Jewish Context*, 57-60; ROBINSON, *The Salvation of Israel*, 92-95. Stated by NANOS, *Jewish Context*, 57 including n. 58.

⁴⁵ NANOS, *Jewish Context*, 58-59. Italics original.

⁴⁶ I fully agree with Mark Nanos "that the *Shema Israel* is the central conviction of Paul's theology." See NANOS, *Paul*, 111. Emphasis original. For a discussion of all of the elements of the prayer *Shema Israel* (Deut 6:4-8; 11:13-21; Num 15:37-41), see: HOFFMAN (ed.), *My People's Prayer Book*. See also, HESCHEL, *Between God and Man*, 102-107; LAMM, *The Shema*. Stated by NANOS, *Paul*, 108, n. 2.

proselytes, nor as the sympathizers with Judaism (semi-Jews) traditionally called “God-fearers” (θεοσεβέες [θεοσεβείζ] ἄνδρες; cf. Exod 18:21; οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν; οἱ σεβόμενοι τὸν θεόν; cf. Acts 10:2; 13:16.26.43.50; 16:14; 17:4.17), but as *new creation* in Christ: as those who, while still keeping their former ethnic identity, are nevertheless justified and legitimized by God as the righteous in Christ, and who are to worship – along with Israel – the God of Israel, the only God, accordingly. If God redeeming Israel and the nations in Christ were to mean, for non-Jews, merely to become proselytes as the warrant for their inclusion, that would undermine God’s oneness and sovereignty.

For Paul and other Christ-believers, such would signify that, even in the long-awaited age which began with the coming and resurrection of Jesus Christ as proclaimed by then, God was still only the God of Israelites. The consequence of this would be that all non-Jews would be obliged to join Israel by way of proselytism, a full ethnic conversion. For those from the non-Jewish nations who turned to God in Jesus Christ without becoming Israelites, such a scheme would prompt wrong conclusions, as if there were some other gods⁴⁷. For Paul, the event of Jesus Christ, the Jewish Messiah, does not mean the end or nullification of the Torah. The Torah is being *fulfilled*; it is a final fulfillment of Israel’s divine vocation in the world. Moreover, Paul is addressing non-Jews, not Jews; thus, all that he is writing and arguing has to be understood from the point of view of the situation of the addressees⁴⁸.

Romans 11:1-12: The Textual and Hermeneutical Considerations

What particularly does the above imply for the use of the scriptural motif of Elijah (1 Kgs 19:10-18) in Rom 11:1-12?⁴⁹ First of all, using the conventional

⁴⁷ NANOS, Paul, 112-113.

⁴⁸ Despite the widely-accepted opinion that Romans is addressed to the communities of Jesus-believers in Rome, Jewish as well as Gentile (cf. 1:7), I side with the opinion of those scholars who argue for the addressees of the epistle being exclusively *non-Jewish* Christ-believers. For supporters of the former of these opinions, see, for example: STENSCHKE, *Jewish Believers*, 7; JEWETT, *Romans*, 113; WOLTER, *Der Brief an die Römer*, 28-56, 96-97; THEOBALD, *Der Römerbrief*, 29-35. For advocacy of the position of exclusively non-Jewish addressees, see, among others: CAMPBELL, *Nations*, or DAS, *Solving the Romans Debate*, 53-68, 261-264.

⁴⁹ For the text-critical issues, see in more detail JEWETT, *Romans*, 650-651.

and popular rhetorical devices of diatribe and midrash⁵⁰, Paul answers the crucial question of whether God has cast off Israel. Paul argues emphatically not – μὴ γένοιτο (11:1a) – and in the following section of the pericope, he clarifies and explains the situation.

Initially, Paul exemplifies this denial by offering himself, as an example: καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμίν (v. 1b). After that, he puts forward the scriptural evidence (vv. 2-10). Paul begins with his main proof text from 1 Sam 12:22 and Ps 94[LXX 93]:14 (v. 2a), and then, by means of a rhetorical question, introduces the quotations from the Elijah story, the climax of which is the motif of the faithful remnant (vv. 2b-4). In this way, while adapting the Elijah story as given in the Scriptures, Paul is emphasizing the sovereignty of God at work to preserve a remnant in Israel⁵¹. The very existence of the remnant is a guarantee of God's faithfulness to Israel. God has never rejected his people; he has been keeping his covenant obligations even when Israel violated hers. In treating of God's maintaining of a remnant, Paul emphasizes God's mercy and grace as the means by which this remnant is saved (vv. 5-6). Then, by a second rhetorical question, Paul points out the reason for the hardness of the rest of Israel (v. 7), giving the next set of scriptural proofs: an adapted version of Deut 29:4 concerning divinely-ordained numbness in v. 8, followed by a quotation of Ps 69:22-23 [LXX 68:23-24] concerning the curse of suffering a reverse (vv. 9-10)⁵². The last two verses of the pericope (vv. 11-12), however, are a clear proof that the present situation of Israel is inextricably part of God's purpose and plan in relation to the divine vocation of Israel, and ultimately of her end-time redemption, enabling the non-Jewish nations to be saved in Jesus Christ.

The whole of the rest of this chapter (11:13-36) is irrefutable evidence that Paul's theologizing is entrenched in and bound up with Jewish eschatological expectations concerning Israel's role toward the non-Jewish nations⁵³. Not only

⁵⁰ The first midrash consists of the verses 1-6; the second of the verses 7-10. See JEWETT, *Romans*, 652.

⁵¹ For the changes and a possible explanation for them, see in more detail the above-mentioned exegetical commentaries, particularly: JEWETT, *Romans*, 653-660; DUNN, *Romans*, 636-639; MOO, *Romans*, 674-678; FITZMYER, *Romans*, 603-605. See also VANLANINGHAM, Paul's Use of Elijah's Mt. Horeb Experience, 224-227.

⁵² For detail of the rhetorical disposition of Rom 11:1-10, see JEWETT, *Romans*, 652.

⁵³ Terence L. Donaldson remarks that there is no reason to believe, contrary to the opinion that was common in an earlier generation of scholarship, that "by the later Second Temple period traditional expectations of an eschatological pilgrimage of the nations to Zion

this passage, but Paul's message as a whole, makes clear that the incorporation of the non-Jewish Christ-believers into God's promises given to Abraham and Israel does not mean that they will become end-time *proselytes*, but rather that they will continue to exist as non-Jewish believers in Jesus as Christ (Jewish Messiah), and will, alongside Israel, worship the God of Israel, the only God⁵⁴.

In Paul's reasoning in Rom 11:1-12, immediately after accenting his own personal status within Israel – the first exemplification of his contention that Israel has not been abandoned by God (v. 1) – he draws attention to the typology of Elijah. Such an introduction is significant, since it emphasizes Paul's continuing affiliation with Israel, an unbroken identity which is proof of God's faithfulness to Israel and all the promises given to her. Paul is "an Israelite" (ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί; cf. Phil 3:5), a term which, in its use by Jews, is, as Robert Jewett notes, "an honorific self-designation referring to themselves as the people of God"⁵⁵. Paul continues with mention of his descent from the "seed of Abraham" (ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ) – emphasizing an unbroken line of ethnic succession from the lineage of Isaac⁵⁶ – and finally, of his familial (tribal) affiliation with the "tribe of Benjamin" (φυλῆς Βενιαμίν), which constituted, along with the tribe of Judah, the very theocratic core of Israel⁵⁷, from which was provided the first king of Israel, Saul, whose name Paul bore, and which also brought forth the zealous prophet Elijah, whose story, adapted from 1 Kgs 19, will be outlined in

had attenuated and Jewish attitudes concerning the place of Gentiles in Israel's end-time restoration had become much more negative [. . .] there is considerable evidence, both from Judea and from the Diaspora, for the Jewish belief that, when God should act in a final way to vindicate Israel and to establish the anticipated era of righteousness and peace, Gentiles would abandon their own sinful ways, turn to the God of Israel, and thus be granted a share in the blessing of the end time". Quotation taken from DONALDSON, *Judaism*, 501.

⁵⁴ In regard to the question of the precise status of non-Jewish participants in the eschatological redemption of Israel, see: DONALDSON, *Judaism*, 503; DONALDSON, *Proselytes*; FREDRIKSEN, *Judaism*; KRAUS, *Das Volk Gottes*.

⁵⁵ JEWETT, *Romans*, 653, including n. 18. Jewett also notes, referring to Walter GUTBROD, Ἰσραήλ, 369-372, 384-388, that Paul's choice of the term "Israelite" rather than "Jew" "is reflected also in 9:4; the former was the favorite self-designation as 'the people of God,' whereas the latter was the name used by others." Quotation taken from JEWETT, *Romans*, 653, n. 18.

⁵⁶ For Paul as an exemplary Jew, see NIEBUHR, *Heidenapostel*, 169-170.

⁵⁷ See NIEBUHR, *Heidenapostel*, 106.

the following two verses (vv. 2-4). Paul avails himself of these details to illustrate his thesis that God has never abandoned Israel⁵⁸:

² οὐκ ἀπόσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω. ἢ οὐκ οἶδατε ἐν Ἡλίᾳ τί λέγει ἢ γραφή, ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ; (Rom 11:2)

1 Sam 12:22: ὅτι οὐκ ἀπόσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ τὸ μέγα ὅτι ἐπιεικέως κύριος προσελάβετο ὑμᾶς αὐτῷ εἰς λαόν.

Ps 93:14 (LXX): ὅτι οὐκ ἀπόσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ οὐκ ἐγκαταλείψει.

³ κύριε, τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν, τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν, καὶ γὰρ ὑπελείφθην μόνος καὶ ζητοῦσιν τὴν ψυχὴν μου. (Rom 11:3)

1 Kgs 19:10: καὶ εἶπεν Ἡλίου ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ κυρίῳ παντοκράτορι ὅτι ἐγκατέλιπόν σε οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν καὶ τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ὑπολέλειμμαί ἐγὼ μονώτατος καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχὴν μου λαβεῖν αὐτήν.

⁴ ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός; κατέλιπον ἐμαυτῷ ἐπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ. (Rom 11:4)

1 Kgs 19:18: καὶ καταλείψεις ἐν Ἰσραὴλ ἐπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν πάντα γόνυ αἰσθάνονται οὐκ ἄκλασαν γόνυ τῷ Βααλ καὶ πᾶν στόμα ὃ οὐ προσεκύνησεν αὐτῷ.

The supporting text, introduced by the rhetorical question, assumes that the readership is familiar with the story of Elijah⁵⁹; this in itself is evidence that Paul's non-Jewish addressees had been socialized into Jewish communal life and maintained close contacts with the Jewish community (or communities) in Rome⁶⁰. Regardless of the determination of a particular scriptural source, or whether Paul's quotation is dependent upon the Masoretic Text or Septuagint manuscripts or whether Paul is quoting from memory, the changes seen in Paul's adaptation of the Elijah story do not violate the sense of that narrative⁶¹.

⁵⁸ For an account of the prestigious history of the tribe of Benjamin, see SCHUNCK, Benjamin.

⁵⁹ JEWETT, *Romans*, 655.

⁶⁰ Cf. PHILO, *Hypothetica* 7.12-13; JOSEPHUS, *Ant.* 16.43; *Ag. Ap.* 2.175; *J.W.* 2.291. For the implied Jewish communal context of the non-Jews addressed in Rom 11, see NANOS, *To the Churches*, 12-18.

⁶¹ For example, VANLANINGHAM, Paul's Use of Elijah's MT Horeb Experience, 224-227, argues for a Masoretic source. DUNN, *Romans*, 637, concedes that Paul, in v. 3 at

However, all of these changes are intentional, and are in accordance with Paul's rhetorical and theological aims.

First, in verse 3, Paul omits any mention of Elijah's zeal in 1 Kgs 19 (ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ κυρίῳ παντοκράτορι; 1 Kgs 19 [LXX 3 Kgdms]:10.14). In Galatians (Gal 1:14), Paul's mention of his own zealousness is explicit, while allusion to the story of Elijah as such is only implicit. Conversely, in Romans 11, Paul mentions the story of Elijah explicitly, albeit avoiding any mention of Elijah's zealousness. In Galatians (Gal 1:13), Paul openly emphasizes his former way of life as a Pharisaic zealot for God; however, when he paraphrastically looks back upon it from the perspective of writing to the Romans (cf. Rom 10:2), he grants that this zeal was "not according to knowledge", since it reduced him to violent conduct against the church of God. Since there is a high probability that this oral tradition was well-known also in Rome – most likely, Paul is reflecting this period of his life in Rom 7:14-23⁶² – he skirts around it, since any allusion to his previous way of life would be contrary to his rhetorical as well as theological aims in this section of the letter. Although Paul knows that he was not cast off by God – even when a zealous opponent of the gospel (cf. Gal 1:13-14), similar to other, current Jewish zealots (cf. 1 Thess 2:16) – now, Paul is arguing as part of the remnant of Israel, one whose "zeal for God" has been redirected and transformed in accordance with the "right knowledge" of God's righteousness in Jesus Christ.

Secondly, Paul omits Israel's rejection of the covenant, which is mentioned in the Masoretic Text (1 Kgs 19:10). This omission can be explained in two ways. The simpler explanation is that Paul was not using the Masoretic Text⁶³. If, on the other hand, Paul *did* use, or at least was also familiar with, the Masoretic Text, then this omission is much more significant. Paul knows that despite the many historical failures of Israel in regard to her covenant obligations, God never abandoned her, never broke his covenant with Israel (cf. 11:29). The existence

least, is quoting from memory, JEWETT, *Romans*, 655, n. 32, remarks that Ernst Käsemann, in his commentary on Romans (KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, 300), perceives a rabbinic reference here, ditto Str-B 3:288, while MICHEL, *Der Brief an die Römer*, 339, observes that to take the preposition ἐν in 11:2 as the Talmudic ׀ would imply the existence of Old Testament writing *by* Elijah. For a comparison of Rom 2:4 with the LXX Lucianic version of 1 Kgs 19:18, see in more detail JEWETT, *Romans*, 655.

⁶² For this issue, see ÁBEL, *Epithumia* ako náboženská motivácia.

⁶³ See, for example, STANLEY, The Significance of Romans 11:3-4, 43-54.

of the remnant of Israel, both in the story of Elijah and in Paul's own time, is sufficient proof of that.

Thirdly, Paul reverses the first two clauses of 1 Kgs 10b, and omits the instrumental clause "with the sword". This reversal would indicate that Paul is contemporizing the text⁶⁴, since the phrase "killing the prophets" had more contemporary relevance (cf. 1 Thess 2:14-16), whereas, in contemporary experience, there was nothing analogous to Elijah's complaint of enemies "demolishing God's altars"⁶⁵. Robert Jewett suggests that Paul, by placing the killing of the prophets at the initial point of emphasis in the quotation, and by omitting the phrase "with the sword", is enlarging the dimensions of God's grace⁶⁶. Besides this explanation, however, one other possibility is worth considering, particularly in relation to the interesting hypothesis of Mark Nanos, who argues that the subject of Christian obedience in Rom 13 is not the Roman empire, or state authority, but rather the synagogue authority⁶⁷. If we approach the parenthesis in Rom 13:1-7 contextually, Paul's deployment of the word "sword" would fittingly describe the disciplinary function of the synagogue authorities⁶⁸. If we accept this interpretation, at least hypothetically, Paul's omission of the phrase "with the sword" becomes much more comprehensible.

Fourthly, Paul alters the perfect verbal form ὑπολέλειμμαι, found in the Septuagint versions, to the aorist ὑπελείφθην. This substitution of tense may reflect Paul's effort to contemporize the text, "leaving open the possibility of a future line of persecuted prophets"⁶⁹. The final change to the quotation, deleting specifically the two-word purposive clause λαβεῖν αὐτήν that follows ζητοῦσι τὴν ψυχὴν μου, is, considering Paul's theological reasoning, not so significant.

⁶⁴ See KOCH, *Die Schrift*, 74.

⁶⁵ See JEWETT, *Romans*, 655-656; MOO, *Romans*, 676; DUNN, *Romans*, 637.

⁶⁶ JEWETT, *Romans*, 656. In this regard, STANLEY, *Paul*, 150, remarks that this deletion also improves the parallelism between 3a and 3b – and, as noted by Johannes Weiss (WEISS, *Beiträge zur Paulinischen Rhetorik*, 240), produces the poetic structure of the text. Stated by JEWETT, *Romans*, 656.

⁶⁷ NANOS, *Mystery of Romans*, 289-336.

⁶⁸ This hypothesis is in full congruence with Nanos' approach to Romans, which recognizes that Paul and his addressees at Rome "understood themselves to be working within the boundaries of Judaism and the Jewish community(s) of Rome". For the problem of the "sword", see in more detail NANOS, *Mystery of Romans*, 310-314. Quotation taken from NANOS, *Mystery of Romans*, 289.

⁶⁹ JEWETT, *Romans*, 656.

In verse 4, introduced again by a rhetorical question that once more assumes a knowledge of the Elijah story on the part of the audience, Paul continues with the quotation. Rhetorically, this is Paul's antithetical answer to the foregoing. Whereas Elijah expected that God would wreak vengeance on the persecutors, the divine oracle given is different⁷⁰. That is the very point! Elijah and Paul are both brought face to face with the revelation of the true content and the point of God's will for and purposes in their lives. Their zeal for God is redirected and transformed in accordance with a newly-acquired "right knowledge" of God's righteousness. In this verse, Paul continues his adaptation of the quotation from the Elijah story. In particular, Paul deletes the introductory conjunction *καί*, thereby enhancing the antithesis with the preceding quotation. He proceeds to change the verbal form from the second-person singular future *καταλείψεις* (1 Kgs 19:18) to the first-person aorist *κατέλιπον*, and adds the word *ἐμαντῶ*, in place of the original reference to Israel. By means of this change, Paul brings his adaptation into consonance with 11:1-2, where God is the subject of the action, and makes it plain that it is God's merciful activity, as well as his covenant faithfulness, that is in view⁷¹. The deletion of the mention of Israel does not interfere with Paul's emphasis on the end-time redemption of all Israel (cf. Rom 11:25), since the audience is well aware that Paul himself is an Israelite (cf. 11:1-2). God's merciful acting is the main point emphasized. Positing a diplomatic reason for the omission, one prompted by Paul's wish "to avoid the impression that all of the faithful belonged in fact to Israel", as Robert Jewett assumes, is, in my opinion, contrary to this crucial presupposition⁷². Finally, Paul emphasizes God's remnant-keeping activity, using the symbolic number of seven thousand, which represents the completeness and totality of Israel.

Taking into consideration Paul's explanation in the next verse (11:5), we see that the usage of this symbolic number to refer to the "remnant chosen by God's grace in Israel in this time" (*ἐν τῷ νῦν καιρῷ λείμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν*), would serve to Paul as an open, not closed, number, thus indicating the

⁷⁰ Paul here employs a New Testament *hapax legomenon*, *χρηματισμός*, in the sense of divine proclamation (cf. 2 Macc 2:4). Concerning the occurrence of this word in 2 Macc 2:4, besides Paul's usage here, DUNN, *Romans*, 637, remarks that both are linked with the visit to Mount Sinai (by Jeremiah and Elijah), which is probably not accidental. Moreover, it was at Sinai that Moses received the salvation-history revelation of God – as God's merciful acting within the world, through Israel.

⁷¹ JEWETT, *Romans*, 657; DUNN, *Romans*, 637.

⁷² JEWETT, *Romans*, 657.

open-endedness of the final fulfillment of God's covenant promise given to Israel⁷³. Paul's emphasis on grace as the basis for election of the remnant, antithetically to the "works" mentioned in the following verse (11:6), should be also subjected to deeper analysis. For example, Mark Nanos argues, contrary to the traditional and majority opinion, that the "works" at issue must refer to the work-righteousness or the ethnic privilege of Israel: that the issue is rather "the work of proclamation, Israel's special calling to the nations"⁷⁴. The formal typological connection between the faithful remnant of seven thousand in the Elijah story and the remnant of Israel chosen by divine grace in Rom 11, posing the key issue of Jewish remnant theology, represents the climax of Paul's Elijah typology, adduced in order to lend argumentative weight to Paul's theologizing in this crucial passage of the letter.

Concerning the question of the grounds on which the choice of the remnant is made, Mark Nanos remarks:

The point is that God's choice of which Israelites are the faithful remnant now versus the unfaithful stumbling ones is not based upon whether these Israelites were more or less faithful previously, but on a prior choice of God ('favor'), so that it is not punishment, but fulfilling a plan of God's design that sets the remnant apart from the rest who are stumbling presently.⁷⁵

As can be seen from the whole analysis above, remnant theology and the concept of the divine vocation of Israel are interconnected. The faithful remnant of Israel in Rom 11:1-6 provides Paul with the background rhetorical device used in this concept. Paul strives to make clear to his audience in Rome – non-Jewish converts – what their status is in the divine vocation of Israel, and what it means for their mutual relations with all Jews: not only those of the faithful remnant, but also those stumbling. In this way, Paul seeks to correct a misguided sense of superiority and arrogance on the part of the non-Jewish Christ-believers in Rome over those Jews who, for the time being, do not share their faith in Jesus as Jewish Messiah nor accept their participation in the Jewish symbolic world as equals⁷⁶.

⁷³ Cf. DUNN, *Romans*, 638.

⁷⁴ NANOS, "Broken Branches", 116, including n. 9. Quotation taken from n. 9.

⁷⁵ NANOS, "Broken Branches", 116, n. 9.

⁷⁶ Cf. NANOS, "Broken Branches", 57.

The Ministry of the Remnant as a Way of Fulfilling Israel's Divine Vocation

Paul's line of thought in Rom 11, as well as in the whole section Rom 9–11, does not mean that the unfaithful, stumbling segment of Israel will be superseded by this remnant, nor that only the remnant will be saved; by no means! The existence of the remnant of Israel is evidence, and at the same time a clear proof, that even the (for now) unfaithful, stumbling Jews will be saved by God's mercy, when "the whole number of the Gentiles come in" (11:25b; NRS). All the various terms and concepts used by Paul in Rom 9–10 primarily to express Israel's failure or judgment are reused in Rom 11 as the basis for Israel's *hope*: not only for the remnant (cf. Rom 9:27-29 with 11:3-5), but also all Israel (cf. 11:25-26). In this way, Paul is pointing out that God is at liberty to show mercy to whomever he wills (cf. 9:15-23 with 11:30-32), and that Israel's "envy" is also part of that divine freedom (cf. 10:19 with 11:11.14) – not, however, to the exclusion of ethnic Israel⁷⁷.

In Rom 11:2-10, Paul emphasizes – in accordance with Deuteronomic theology – that even God's word against Israel provides the very hope for Israel. The following two verses (vv. 11-12) are, as already mentioned above, strong evidence that the present situation is an intended aspect of God's plan in relation to the divine vocation of Israel. Those stumbling Jews are also part of Israel; their vocational privileges remain theirs despite their present attitude to the proclamation of the gospel about Jesus Christ, himself also an Israelite⁷⁸. Paul's rhetoric is not in the least anti-Judaic. For Paul, the theological sense of – and

⁷⁷ WINDSOR, *Paul*, 234, underlines the same idea. However, he mentions only the remnant. I also disagree with his statement that "Paul's hope in Rom 9–11, in fact, is not ultimately grounded in the continuity of the people of Israel via a *faithful* remnant, but rather in God's own faithfulness to his global purposes, despite (and even through) Israel's *unfaithfulness* (e.g. Rom 11:11–12, 15; cf. Rom 3:1–4)" (italics original). On the contrary, I argue that Paul's hope is, first and foremost, a hope for Israel and God's global purposes which are being accomplished via Israel. Thus, the existence of the remnant *confirms the continuity* of God's acting in the world via the people of Israel.

⁷⁸ Cf. NANOS, "Broken Branches", 116. I agree with Nanos that it is possible to understand 11:11 as Paul reverting to his statement in 9:6. In my opinion, this suggestion also supports the alternative reading of 9:6 as a rhetorical question, as proposed by Nanos as well as Campbell (see, n. 13 above). See for more detail NANOS, "The Gifts"; NANOS, "Broken Branches", 116, including n. 11; CAMPBELL, *Nations*, 228-229 (including notes); WENGST, *Interpunktion als Interpretation*, 376-393.

likewise the consequences of – God’s acting in Jesus Christ entail the beginning of the *eschaton*, the time of the final fulfillment of God’s promises given to Israel, the eschatological redemption of Israel and the nations (non-Jews). In this way, the non-Jewish Christ-believers become equals with Jews, God’s people of Israel. This is the consequence of God’s offering in Jesus, the Jewish Messiah. However, the non-Jewish Christ-believers do not replace ethnic Israel. All that happens in this process is part of Israel’s divine vocation. The non-Jewish nations (*ethnē*) in Christ declare the *Shema* (Deut 6:4-9) within Israel, regarding the glory of God, the only and universal God (Isa 2:2-4; 25:6-8; 45:18-25; Mic 4:1-3; Zech 8:21-23; Tob 14:6-7)⁷⁹. Paul’s zeal for the God of Israel, like Elijah’s in the past, is motivated theologically – by his own Jewish vocation and his understanding of Jewish identity and the distinctiveness of Israel – primarily in terms of divine vocation. Paul’s missionary work is at all times accomplished in line with his conviction that God has given Israel a special role within his wider purposes: to “answer” God’s instruction to become a “light for the nations”. Paul identifies himself as the “servant of the Lord” (Isa 40–55; especially 49:1-7), and the “light to the nations” (Isa 42:6-7; 49:6). He has a zeal for God’s gospel, preaching to and calling upon his audience to do likewise: to emulate his “good zeal”, or, in other words, to have a zeal according “right knowledge”.

For Paul, then, Jewish identity and divine vocation are also expressed in the existence of the faithful remnant of Israel and in its role of announcing the gospel of Christ to the non-Jewish nations (*ethnē*)⁸⁰. God provides the remnant in order to allow them become part of his purposes and his ultimate goal accomplished in the end-time redemption of Israel. This is God’s way of fulfilling the eschatological expectation of the restoration of Israel, as a path to the restoration and salvation of all nations. Those stumbling Jews are still Israel. Thus, their temporary unbelief should be considered rather in the context of Jewish Deuteronomic theology, not as their dismissing of the promises. They remain in covenantal standing, but, as Mark Nanos notes, “in need of ‘safe-keeping’: if punished, however severely, this would represent discipline according to covenantal (family) terms *as* Israel, which is not the same as being dismissed from standing Israel”⁸¹.

⁷⁹ See NANOS, *Mystery of Romans*, 179-187, 187-201.

⁸⁰ Cf. WINDSOR, *Paul*, 248.

⁸¹ Cf. 2 Macc 6:12-17; Ps 94:12; Prov 3:11-12; Jer 30:11; Lam 3:31-33; Jdt 8:27; Wis 12:1-2, 26; *Pss. Sol.* 10:1; 13:7; 16:1-5. Stated and quoted by NANOS, “The Gifts”, 224, including n. 21. Italics original.

Conclusion

Contextualization of research of Paul's line of reasoning in this crucial section of letter (Rom 9–11) shows that – like other aspects in the passage – the zeal motif, including the typology of Elijah as such, has to be perceived and understood from the perspective of the Jewish symbolic universe. It must be emphasized that Paul is constantly working with the Jewish theological concept of the end-time redemption of Israel, in which the non-Jewish nations also have a part. In Christ, they are to share with Jews in the promised blessings of the age to come (Isa 2:2-4 [Mic 4:1-3]; 56:7; see also 18:7; 25:6; 60:5-6; 66:19; Hag 2:21-22; Zech 8:22). Paul is convinced that his ministry among the *ethnē* constitutes a fulfillment of Israel's divine vocation⁸². Despite the diversity of Second Temple Jewish notions regarding Israel's end-time restoration and redemption, Paul holds the most positive version of the scenario, “one in which Gentiles are included in the redemption and participate in the blessings”⁸³. Even given his Christocentric revision of the events, which constitutes a reversal of the eschatological scenario (11:25-26), Paul is aware that this process began with Israel, and in particular with a group of Jewish believers in Christ who in Paul's view constitute “the current remnant of Israel”⁸⁴. Whereas in most Jewish eschatological texts the redemption of the *ethnē* follows the restoration and redemption of Israel (cf. Tob 14:6; *I En.* 90.30-38; Zech 8:20-23), in Paul's scenario the inclusion of the *ethnē* is made possible by the *hardening* of Israel (Rom 11:25-26). However, this hardening in no way means rejection: it is an inseparable part of God's divine purpose and is the means of fulfilling God's promises to Israel and the world (11:25-26). Nevertheless, this vision is still bound up with Jewish eschatological expectations concerning Israel's role toward the non-Jewish nations. In Paul's vision, the *ethnē* in Christ have a share in God's blessing imparted to Abraham and his descendants in the line of Israel

⁸² For this issue, in connection with Rom 9–11, see especially WINDSOR, *Paul*, 195-254.

⁸³ DONALDSON, *Judaism*, 500. For more detail, see DONALDSON, *Judaism*, 499-505.

⁸⁴ As is remarked by John Barclay concerning “the gift-language” in Rom 9–11. See BARCLAY, *Paul*, 450. Anders Runesson and Mark Nanos suggest the term “Apostolic Judaism” as being applicable to the early Jesus movement, along with better-known terms such as “Pharisaic Judaism”, “Essene Judaism” and “Sadducean Judaism.” See RUNESSON, *The Question of Terminology*, 67-68; RUNESSON, *Inventing Christian Identity*, 72-74.

(Gen 22:16-18), and thus they may expect an ultimate restoration and redemption of Israel.

Paul's use of the typology of the figure of Elijah in Romans 11 follows this vision and emphasizes the role of the faithful remnant of Israel in this process. For Paul, Elijah is the best example of the zealot for Yahweh being overcome by God's grace. Elijah's zeal for God is redirected and transformed in accordance with his acquisition of a right knowledge of God's purpose in salvation history. The same change occurred in Paul's own life. Paul has first-hand experience of this redirection and transformation. Therefore, for Paul as a Jew, remnant theology plays a significant role. God has never broken his covenant with Israel; the existence of the faithful remnant of Israel is proof enough of that. God's love, grace and merciful acts in salvation history are accomplished in the whole arc of the story of the divine vocation of Israel, which attains its climax in the event of Jesus Christ. The end-time restoration and redemption of Israel is brought about in accordance with God's design. God is working among the Israelites paradoxically, in an anomalous manner, by the temporary hardening of part of Israel, but to the benefit of the members of the nations through their redemption: so that, in this manner, *all Israel will be saved* (11:26)⁸⁵.

Bibliography

- ÁBEL, František: *The Psalms of Solomon and the Messianic Ethics of Paul* (WUNT 2.416), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- ÁBEL, František: *Epithumia* ako náboženská motivácia v kontexte Listu Rimanom 7 [*Epithumia* as a Religious Motivation in the Context of the Letter to the Romans 7], *ThR* 4 (2017) 415-428.
- ÁBEL, František: Ζήλος According to Paul: The Concept of ζήλος in Galatians in the Context of Paul's Divine Vocation. In: František Ábel (ed.): *The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism*, Lanham, MD: Lexington Books/Fortress Academic, 2019, 195-220.
- BARCLAY, John M. G.: *Paul and the Gift*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015.

⁸⁵ Mark Nanos expresses this crucial part of Paul's vision aptly in the paraphrase of his own translation of Rom 11:11–12:1a: “**And in this way** [or: and then] **all Israel will be made safe** [i.e., protected through divine promise (vv. 28-29) during this anomalous process (vv. 26b-27; 33-36) of temporary estrangement (v. 28) until Israel is able to humbly (vv. 30-32) complete this special calling]” (NANOS, *Translating Romans 11:11–21*, 291). Bold face original. See in more detail, NANOS, *Translating Romans 11:11-21*.

- BAUER, Walter – DANKER, Frederick W. – ARNDT, William F. – GINGRICH, F. Wilbur: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago – London, The University of Chicago, ³2000.
- BELL, Richard H.: *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9–11* (WUNT 2.63), Tübingen: J.C.B. Mohr, 1994.
- BOYARIN, Daniel: *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2006.
- BROWN, Colin (ed.): *New International Dictionary of New Testament Theology*, 4 vols., Grand Rapids: Grand Rapids, MI: Zondervan, 1975–1985.
- CAMPBELL, William S.: *The Nations in the Divine Economy: Paul's Covenantal Hermeneutics and Participation in Christ*, Lanham, MD: Lexington Books/Fortress Academic, 2018.
- CHARLESWORTH, James H. (ed.): *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992.
- COLLINS, John J.: *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (ABRL), New York: Doubleday, 1995.
- COLLINS, John J.: *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (BRS), Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans, ²2000.
- COLLINS, John J.: Messianism and Exegetical Tradition: The Evidence of the LXX Pentateuch. In: John J. Collins (ed.): *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Culture* (JSJSup 100), Leiden: Brill, 2005, 58-81.
- DAS, Andrew A.: *Solving the Romans Debate*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007.
- DE BOER, Martinus C.: *Galatians: A Commentary* (NTL), Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2011.
- DICKSON, John P.: *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities* (WUNT 2.159), Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- DONALDSON, Terence L.: Proselytes or “Righteous Gentiles”? The Status of Gentiles in Eschatological Pilgrimage Patterns of Thought, *JSP* 7 (1990) 3-27.
- DONALDSON, Terence L.: *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (To 135 CE)*, Waco, TX: Baylor University Press, 2007.
- DONALDSON, Terence L.: Paul within Judaism: A Critical Evaluation from a “New Perspective” Perspective. In: Mark D. Nanos – Magnus Zetterholm (eds.): *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2015, 284-298.
- DUNN, James D. G.: *Romans 9–16* (WBC 38B), Dallas, TX: Word, 1991 [1988].
- DUNN, James D. G.: *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- DUNN, James D. G.: *Beginning from Jerusalem: Christianity in the Making 2*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.
- EHRENSPERGER, Kathy: The Question(s) of Gender: Relocating Paul in Relation to Judaism. In: Mark D. Nanos – Magnus Zetterholm (eds.): *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2015, 245-276.

- ELLIOTT, Neil: The Question of Politics: Paul as a Diaspora Jew under Roman Rule. In: Mark D. Nanos – Magnus Zetterholm (eds.): *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2015, 203-243.
- EMBRY, Bradley J.: The Psalms of Solomon and the New Testament: Intertextuality and the Need for a Re-Evaluation, *JSP* 13/2 (2002) 99-136.
- EMBRY, Bradley J.: *Psalms of Assurance: An Analysis of the Formation and Function of the Psalms of Solomon in Second Temple Judaism*. [Dissertation] Durham University, 2005.
- FITZMYER, Joseph A.: *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33), New York, NY: Doubleday, 1992.
- FREDRIKSEN, Paula: Judaism, the Circumcision of Gentiles and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2. In: Mark D. Nanos (ed.): *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody, MA: Hendrickson, 2002, 235-260.
- FREDRIKSEN, Paula: The Question of Worship: Gods, Pagans, and the Redemption of Israel. In: Mark D. Nanos – Magnus Zetterholm (eds.): *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2015, 175-201.
- GRUEN, Erich S.: *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1998.
- GUTBROD, Walter: Ἰσραήλ, κ.τ.λ.. In: *TDNT* III (1976) 369-391.
- HAHN, Hans-Christoph: Zeal. In: Colin Brown (ed.): *New International Dictionary of New Testament Theology*. Vol. III, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978, 1166-1168.
- HAYS, Richard B.: *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven, CT – London, U.K.: Yale University Press, 1989.
- HENGEL, Martin: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* (WUNT 283), Tübingen: Mohr Siebeck, ³2011.
- HESCHEL, Abraham Joshua: *Between God and Man: An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel*, New York, NY: Harper & Row, 1959.
- HODGE, Caroline J.: The Question of Identity: Gentiles as Gentiles – but also Not – in Pauline Communities. In: Mark D. Nanos – Magnus Zetterholm (eds.): *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2015, 153-173.
- HOFFMAN, Lawrence A. (ed.): *My People's Prayer Book: Traditional Prayers, Modern Commentaries I: The Sh'ma and Its Blessings*, Woodstock, VT: Jewish Lights, 1997.
- HORBURY, William: *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London: SCM, 1998.
- HORBURY, William: Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha. In: William Horbury (ed.): *Messianism among Jews and Christians: Twelve Biblical and Historical Studies*, London – New York: T&T Clark, 2003, 35-64.
- JACOBS, Mignon R. – PERSON JR., Raymond F. (eds.): Introduction. In: Mignon R. Jacobs – Raymond F. Person Jr. (eds.): *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History: Portrait, Reality, and the Formation of a History*, Atlanta, GA: SBL, 2013, 1-6.

- JEWETT, Robert: *Romans: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006.
- KÄSEMANN, Ernst: *Commentary on Romans*. Transl. G. W. Bromiley, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980.
- KIM, Seyoon: *The Origin of Paul's Gospel* (WUNT 2.4), Tübingen: Mohr Siebeck, 1981.
- KITTEL, Gerhard – Gerhard FRIEDRICH (eds.): *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated by G. W. Bromiley, 10 vols., Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1964–1976.
- KOCH, Dietrich-Alex: *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69), Tübingen: Mohr Siebeck, 1986.
- KRAUS, Wolfgang: *Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus* (WUNT 85), Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- LAMM, Norman: *The Shema: Spirituality and Law in Judaism as Exemplified in the Shema, the Most Important Passage in the Torah*, Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 2000.
- LAPPENGA, Benjamin J.: *Paul's Language of Ζῆλος: Monosemy and the Rhetoric of Identity and Practice* (BiInS 137), Leiden – Boston: Brill, 2016.
- LONDON, Jon E.: *Empire of Honour: The Art of Government in the Roman World*, Oxford: Clarendon, 1997.
- LIDDEL, Henri George – SCOTT, Robert – JONES, Henry Stuart – MCKENZIE, Roderick: *A Greek-English Lexicon. A New Edition Revised and Augmented. With a revised supplement*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LONGENECKER, Richard: *Galatians* (WBC 41), Dallas, TX: Word, 1990.
- MARTOS, Levente Balázs: Prophet and Remnant, Crisis and Renewal, *StBiSl* 12/2 (2020) 252-265.
- MICHEL, Otto: *Der Brief an die Römer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 141978.
- MOO, Douglas J.: *The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1996.
- NANOS, Mark D.: *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996.
- NANOS, Mark D.: The Question of Conceptualization: Qualifying Paul's Position on Circumcision in Dialogue with Josephus's Advisors to King Izates. In: Mark D. Nanos – Magnus Zetterholm (eds.): *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2015, 105-152.
- NANOS, Mark D.: "Broken Branches": A Pauline Metaphor Gone Awry? (Romans 11:11-24). In: Mark D. Nanos: *Reading Romans within Judaism: Collected Essays of Mark D. Nanos*. Vol. 1, Eugene, OR: Cascade Books, 2017, 112-152.
- NANOS, Mark D.: Paul and the Jewish Tradition: The Ideology of the *Shema*. In: Mark D. Nanos: *Reading Romans within Judaism: Collected Essays of Mark D. Nanos*. Vol. 1, Eugene, OR: Cascade Books, 2017, 108-126.

- NANOS, Mark D.: The Jewish Context of the Gentile Audience in Paul's Letter to the Romans. In: Mark D. Nanos: *Reading Romans within Judaism: Collected Essays of Mark D. Nanos*. Vol. 1, Eugene, OR: Cascade Books, 2017, 40-64.
- NANOS, Mark D.: To the Churches within the Synagogues of Rome. In: Mark D. Nanos, *Reading Romans within Judaism: Collected Essays of Mark D. Nanos*. Vol. 2, Eugene, OR: Cascade Books, 2018, 3-19.
- NANOS, Mark D.: "The Gifts and the Calling of God are Irrevocable" (Romans 11:29): If So, How Can Paul Declare that "Not All Israelites Truly Belong to Israel" (9:6)? In: Mark D. Nanos, *Reading Romans within Judaism: Collected Essays of Mark D. Nanos*. Vol. 2, Eugene, OR: Cascade Books, 2018, 214-234.
- NANOS, Mark D.: Translating Romans 11:11-21 within Judaism: Literal-Oriented and Expanded Versions. In: Mark D. Nanos: *Reading Romans within Judaism: Collected Essays of Mark D. Nanos*. Vol. 2, Eugene, OR: Cascade Books, 2018, 285-292.
- NANOS, Mark D. – Magnus ZETTERHOLM (eds.): *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2015.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm: *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT 62), Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.
- NEUSNER, Jacob – GREEN, William S. – FRERICHS, Ernest S. (eds.): *Judaisms and Their Messiahs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- NOVENSON, Matthew V.: Jewish Messiahs, the Pauline Christ, and the Gentile Question, *JBL* 128/2 (2009) 357-373.
- ORTLUND, Dane C.: *Zeal Without Knowledge: The Concept of Zeal in Romans 10, Galatians 1, and Philippians 3*, London: T&T Clark, 2012.
- OTTENHEIJM, Eric: Elijah and the Messiah (b. Sanh. 98a). In: Bob E. J. H. Becking – Hans Barstad (eds.), *Prophecy and Prophets in Stories: Papers Read at the Fifth Meeting of the Edinburgh Prophecy Network, Utrecht, October 2013* (OTS 65), Leiden – Boston: Brill, 2015, 195-213.
- ROBINSON, Donald W. B.: The Salvation of Israel in Romans 9–11, *RTR* 26 (1967) 92-95.
- RUNESSON, Anders: Inventing Christian Identity: Paul, Ignatius, and Theodosius I. In: Bengt Holmberg (ed.), *Exploring Early Christian Identity* (WUNT 226), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 59-92.
- RUNESSON, Anders: The Question of Terminology: The Architecture of Contemporary Discussions on Paul. In: Mark D. Nanos – Magnus Zetterholm (eds.): *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2015, 53-77.
- SHANKS, Hershel (ed.): *Partings: How Judaism and Christianity Became Two*, Washington, DC: Biblical Archeological Society, 2013.
- SCHUNCK, Klaus-Dietrich: Benjamin, *ABD* 1 (1992) 671-673.
- STANLEY, Christopher D.: *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* (SNTSMS 74), Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- STANLEY, Christopher D.: The Significance of Romans 11:3-4 for the Text History of the LXX Book of Kingdoms, *JBL* 112 (1993) 43-54.
- STENSCHKE, Christoph: Jewish Believers in Paul's Letter to the Romans, *Neotest* 52/1 (2018) 1-40.
- STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 6 vols., Munich: C. H. Beck, 1922–1961. (= Str-B)
- STUMPF, Albrecht: ζῆλος, ζήλωμα, κ.τ.λ. In: *TDNT* II (1964) 877-888.
- SWEENEY, Marvin A.: *I and II Kings: A Commentary* (OTL), Louisville, KY: Westminster John Knox, 2007.
- SWEENEY, Marvin A.: Prophets and Priests in the Deuteronomistic History: Elijah and Elisha. In: Mignon R. Jacobs – Raymond F. Person Jr. (eds.): *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History: Portrait, Reality, and the Formation of a History*, Atlanta, GA: SBL, 2013, 35-49.
- ŠTRBA, Blažej (ed.): *Emócie v Biblii. Výskum fenoménu emócií v biblickej tradícii* (Studia Biblica Slovaca – Supplementum 3), Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2018.
- THEOBALD, Michael: *Der Römerbrief* (EdF 294), Darmstadt: WBG, 2000.
- VANLANINGHAM, Michael G.: Paul's Use of Elijah's Mt. Horeb Experience in Rom 11:2-6: An Exegetical Note, *TMSJ* 6/2 (1995) 223-232.
- WEISS, Johannes: Beiträge zur Paulinischen Rhetorik. In: C. R. Gregory et al. (eds.): *Theologische Studien. Herrn Professor D. Bernhard Weiss zu seinem 70. Geburtstage dargebracht*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897, 165-247.
- WENGST, Klaus: „Sind denn nicht alle aus Israel even Israel?“ (Röm. 9,6b): Interpunktion als Interpretation. In: F. Crüsemann (ed.): *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schrottoff zum 70. Geburtstag*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, 376-393.
- WINDSOR, Lionel J.: *Paul and the Vocation of Israel: How Paul's Jewish Identity Informs His Apostolic Ministry, With Special Reference to Romans* (BZNW 205), Berlin: de Gruyter, 2014.
- WOLTER, Michael: *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Römer 1–8* (EKK VI/1), Ostfildern: Patmos; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2014.
- WRIGHT, Nicholas Thomas: *The Messiah and the People of God: A Study in Pauline Theology with Particular reference to the Argument in the Epistle to the Romans*, Oxford: University, 1980.
- WRIGHT, Nicholas Thomas: *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh: Clark; Minneapolis, MN: Fortress, 1991.
- WRIGHT, Nicholas Thomas: Romans and die Theology of Paul. In: Eugene H. Lovering (ed.): *Society of Biblical Literature 1992 Seminar Papers: One Hundred Twenty-Eighth Meeting, November 21-24, 1992 The San Francisco Hilton, San Francisco, California* (SBLSP 31), Atlanta, GA: Scholars Press, 1992, 184-213.
- WRIGHT, Nicholas Thomas: Paul, Arabia, and Elijah (Galatians 1:17), *JBL* 115/4 (1996) 683-692.

WYSE, Marion: *Variations on the Messianic Theme: A Case Study of Interfaith Dialogue (Judaism and Jewish Life)*, Brighton: Academic Studies Press, 2009.

Summary


The biblical stories about Elijah (1 Kgs 17:1–2 Kgs 2:18), pitting Yahweh's devotees against Baal's idolaters in an intensifying struggle, constitute the first radical endeavor to purify the religious cult of the Northern Kingdom of biblical Israel. In this regard, Elijah becomes a predecessor of the prophetic movement that includes figures such as Amos, Isaiah, and Jeremiah, and at the same time the prototype of religious zealotry: an important component of the Jewish Second Temple messianic notions focusing on the eschatological restoration of Israel, including a "remnant" theology. The goal of this paper is to research and evaluate the Elijah typology in Paul's message in Romans 11, in the context of his mission among the non-Jewish nations (*ethnē*).

Keywords: Elijah, Paul the Apostle, zeal for God, Romans, Galatians, Second Temple Judaism.

Zhrnutie

Biblické príbehy o Eliášovi (1Kr 17,1–2Kr 2,18) zaznamenávajú intenzívny zápas vyznáčov Hospodina s uctievačmi Baálovými. Keďže v tomto zápase ide o prvý radikálny pokus očistiť náboženský život severnej ríše biblického Izraela, Eliáš sa stáva predchodcom prorockého hnutia, postavami ktorého sú Ámos, Izaiáš a Jeremiáš a zároveň aj prototypom náboženskej horlivosti (zélótizmu). V tomto dôsledku sa stáva aj súčasťou židovských mesianistických predstáv v období druhého chrámu, vrátane Pavlovej zvesti. Cieľom tejto štúdie je preskúmať a zhodnotiť typológiu prorockej postavy Eliáša v Pavlovej zvesti v Rim 11, v kontexte jeho misie medzi nežidovskými národmi (*ethnē*).

Kľúčové slová: Eliáš, apoštol Pavol, horlivosť za Boha, List Rimanom, List Galat'anom, judaizmus obdobia druhého chrámu.

František Ábel
Evangelical Lutheran Theological Faculty
Comenius University Bratislava
Batóková 8
811 02 BRATISLAVA, Slovakia
abel@fevth.uniba.sk
Research fellow at the Department of Old and New Testament,
Stellenbosch University, South Africa
 0000-0003-2364-5293

Milovať cudzinca

O prikázaní v Knihe Deuteronomium 10,19*

Georg Braulik, OSB

Pápež František sa svojou encyklikou *Fratelli tutti* obracia na „všetkých ľudí dobrej vôle bez ohľadu na ich náboženské presvedčenie“ (56). Aj napriek tomu svoj „nový sen o bratstve a sociálnom priateľstve“ (6) odvíja od novozákonného podobenstva o milosrdnom Samaritánovi (Lk 10,25-37). Pápež toto rozprávanie vykladá v druhej kapitole nazvanej „Cudzinec na ceste“. Neskôr ho aktualizuje ako príklad bratského (súrodeneckého) konania, ktoré prekonáva kultúrne, dejinné, zemepisné aj náboženské bariéry: „Niet viac rozdielu medzi obyvateľom Judey a obyvateľom Samárie, niet kňaza ani obchodníka; jednoducho sú dva druhy ľudí: tí, ktorí prijímú bolesť, a tí, ktorí robia veľkú obchádzku; tí, ktorí sa skláňajú, keď zbadajú padnutého človeka, a tí, ktorí odvracajú zrak a zrýchľujú krok“ (70).

V prednáške sa k tomuto rozprávaniu vrátíme až v závere, pretože nám ide „iba“ o starozákonné pozadie podobenstva o Samaritánovi, ktoré načrtáva v protiklade k Starému zákonu (57-62). „Motiváciu pre rozšírenie srdca takým spôsobom, že nezostane vylúčený ani cudzinec, možno nájsť“ – toľko encyklika – „už v najstarších textoch Biblie. Vychádza z trvalej spomienky židovského národa na to, že žil ako cudzinec v Egypte“ (61). K tomu encyklika cituje štyri texty z veľkých starozákonných zbierok zákonov: Ex 22,20 a 23,9; Lv 19,33-34; Dt 24,21-22.

* Prednášku predniesol Georg Braulik na RKCMBF UK Bratislava dňa 7. októbra 2021. Z nemeckého originálu preložil Miroslav Varšo.

1 Milovať cudzincov – milovať (ako) Boha (Dt 10,19)

Encyklika *Fratelli tutti* sa pri láske k blížnemu a k cudzincovi odvoláva na príkazy z Lv 19,18 a 34. Mlčí však o vrcholnej výpovedi starozákonnej etiky voči cudzincom v Dt 10,19. Tá by sa popri Lv 19,34 nemala zanedbať, pretože výzva z Deuteronómia k činnejšej láske k cudzincovi sa zakladá na láske Boha k cudzincovi, a to je jedinečné.

1.1 Kontext: Božia láska

Podľa fikcie Knihy Deuteronómium prednáša Mojžiš Tóru so spoločenským zriadením pre život v zaslúbennej zemi pred celým zhromaždením Izraela. Povinnosť milovať cudzinca pritom úzko súvisí s omilostením ľudu potom, čo pre uliate teľa odpadol od zmluvy uzavretej na vrchu Horeb (Dt 9,8–10,11). V 10,12-13 Mojžiš pripomína základnú požiadavku zmluvy, úplnú oddanosť JHVH, PÁNOVI, konkretizovanú v kultových a sociálnych nariadeniach Deuteronómia. Text znie nasledovne:

A teraz, Izrael, čo žiada PÁN, tvoj Boh, od teba okrem jediného: že sa budeš PÁNA, svojho Boha, báť tak, že budeš chodiť po všetkých jeho cestách, budeš ho milovať a PÁNOVI, svojmu Bohu, budeš slúžiť celým svojím srdcom a celou dušou; (a tým) že zachováš prikázania a ustanovenia, ku ktorým ťa dnes zaväzujem. Potom sa ti bude dobre vodiť.

Formulácie sú sčasti synonymné alebo sa navzájom vecne dopĺňajú. Táto lojalita, očakávaná vo všetkých sférach spoločenského života, náleží jedinému Bohu, ktorý sa aj napriek vláde nad celým svetom obrátil k patriarchom Izraela, lebo ich si „vložit do srdca“ a „miloval“ a ich potomstvo si vyvolil spomedzi všetkých národov (10,14-15). Panovanie „Pána neba a zeme“ sa neprejavuje iba v tajomstve nezištnej a citom naplnenej lásky k otcom jeho ľudu. On je aj najvyšší spomedzi bohov, národov, mocný hrdina plný neznámej hrôzy a nepodplatiteľný sudca (v. 17). Tieto označenia majú svoje predobrazy v staroorientálnom, hlavne v novoasýrskom titulovaní kráľov. PÁN ako ideálny kráľ uprednostňuje v Izraeli okrajové spoločenské skupiny: „On zabezpečí právo sirote a vdove a miluje cudzinca, takže on mu dáva jedlo a odev“ (v. 18). Z tohto Božieho konania vyplýva aj príkaz pre jeho ľud. Je pripojený asociačne a bez akejkolvek naviazanosti na zvláštne podmienky: „Aj vy máte milovať cudzinca, lebo vy (sami) ste boli cudzincami v egyptskej krajine“ (v. 19).

1.2 Kto je cudzinec?

Žiadna kniha Starého zákona nehovorí o „cudzincovi“ tak často ako Deuteronomium. Skoro vždy sa používa v tvare kolektívneho singuláru (kolektívneho podstatného mena). Pôvod ani rod cudzinca nie je bližšie určený. Súčasné otázky o (vlastnom) jazyku, kultúre a zákonnosti jeho pobytu v Izraeli nezohrávajú žiadnu rolu. Obdobné platí aj o politickom a náboženskom zmýšľaní cudzinca. Avšak niektoré texty umožňujú rozoznať jeho profil. „Cudzinec“ nemá žiadne občianske právo, teda žije mimo hostiteľského spoločenstva. Aj keď vystupuje ako stránka v (právnom) procese (1,16) a ako spolupracovník (24,4), nepokladá sa za „brata“. Aj napriek tomu sa nachádza v istom blízkom vzťahu: V Deuteronomiu (iba) sa považuje za „*tvojho* cudzinca“ (5,14; 24,14; 29,10; 31,12), vzťahuje sa naňho ochrana „v tvojej krajine uprostred tvojich miest“ (24,14). Cudzinec má v tvojich/vašich mestách právo na bývanie“ (5,14; 14,21; 31,12), on „je uprostred tvojho tábora“ (29,19) alebo v „tvojom strede“ (26,11; 28,43), teda vo vnútri sociálneho priestoru. Táto vzťahová štruktúra je nápadná. Lebo cudzinec nie je zverený do ochrany kráľovi, ako je to zvyčajné na starovekom Blízkom východe, a nie je odkázaný ani na zabezpečenie zo strany patróna. Stáva sa (kýmsi) viac, je vtiahnutý do spoločenstva, kolektívneho „ty“ Izraela či „vy“ jednotlivého Izraelitu. Stáva sa dokonca partnerom moabskej zmluvy (29,10), ktorou Mojžiš potvrdzuje na základe Tóry zmluvu na Horebe pri príležitosti odovzdania vedenia Jozeemu. Keď sa neskôr Tóra prednáša v Jeruzaleme každý siedmy rok pri príležitosti Sviatku stánkov, je cudzinec účastný pri prednese Tóry – spoločenského zriadenia Izraela (31,12).

Takáto solidarita je doslova nevyhnutná pre život, lebo cudzinec nedisponuje žiadnym pozemkovým vlastníctvom. Preto je v agrárnej spoločnosti ekonomicky závislý. Tento stav nachádza vyjadrenie dokonca aj vo sviatočnej symbolike: Pri príležitosti prinášania prvotín plodín (zeme) je cudzinec spolu s levitom, ktorý rovnako nevlastní pôdu, pozvaný k sviatku a radosti nad plodmi zasľúbenej zeme (26,11). No neplatia preňho žiadne predpisy o pokrmoch, ako v prípade Izraelitov (14,21). Zároveň sa cudzinec odlišuje od „cudzozemca, ktorý prichádza z ďalekej krajiny“ (29,21). Zatiaľ čo cudzinec býva v krajine dlhodobo, cudzozemec, napríklad cestujúci obchodník, býva v krajine iba dočasne. Preto sa naňho nevzťahujú privilégia cudzinca (žijúceho) v solidárnom spoločenstve ľudu. Aj napriek tomu tu nevzniká žiadny konflikt, pretože niet žiadnej nevráživosti k cudzozemcom.

„Chudobných“, ako ich poznal každý staroveký štát, zahŕňa Deuteronomium do formuly „cudzinec, sirota a vdova“, niekedy ju rozširuje aj o „levitov“ (kňazov z Léviho kmeňa). Týmto kategóriám obyvateľov bez vlastníctva pôdy sa prostredníctvom premysleného systému zaisťuje ekonomický príjem. Ich zabezpečenie nie je žiadnou starostlivosťou o chudobných, ale ich právnym nárokom. Popri normálnom zabezpečení potravy majú cudzinci, siroty a vdovy ešte aj právo robiť dozber (paberkovanie) zrna, olív a hrozna, troch najdôležitejších poľnohospodárskych produktov (24,19-22). Dokonca spoločne s celým ľudom slávia vrcholné udalosti roka, pútnické sviatky a zúčastňujú sa na obetných hostinách v jeruzalemskej svätyni. Tieto pravidlá sú pre staroveký Blízky východ ako aj pre Bibliu jedinečné, lebo vytvárajú spoločnosť bez chudobných. Prvotné spoločenstvo (kresťanov) v Jeruzaleme neskôr siahne po tomto modeli (porov. Sk 4,34 s Dt 15,4).

1.3 Prikázanie lásky k cudzincovi a jeho zdôvodnenie

Po tomto náčrte používania deuteronomického jazyka sa vráťme k nášmu textu: „On (JHVH) zabezpečí sirote a vdove právo a miluje cudzinca tak, že mu dáva pokrm a odev“ (10, 18). Vo verši sa konfrontuje častá krízová situácia starovekého Východu. Ženy, ktoré stratili svojho muža, boli odkázané samé na seba, nemali žiadnu právnu záruku. Ak ich deti boli ešte nezaopatrené, ich práva sa často nerešpektovali. Aj keď Dt 10,18 menuje cudzinca v blízkom kontexte so sirotou a vdovou, nezahŕňa ho s nimi do typickej deuteronomickej triády „cudzinec, vdova a sirota“. Cudzincovi sa tým venuje zvláštna pozornosť – ale nie preto, že by sa nedokázal právne obhájiť, lež preto, že je bez prostriedkov. Keď Boh miluje cudzinca, vyjadruje to podobne ako pri svojej láske k Izraelu – praktickými skutkami: Boh dáva cudzincovi – doslovne preložené – „chlieb“ a „kabát“, teda to, čo je pre život nevyhnutné. Toto odlišenie v starostlivosti o spoločensky deklasovaných ukazuje v Starom zákone niečo jedinečné: zvláštnu Božiu lásku k cudzincovi. Takisto jedinečná je aj v 10,19 pripojená požiadavka na Izraelitov rovnako milovať cudzinca podľa Božieho príkladu: „Aj vy milujte cudzinca, lebo vy (sami) ste boli cudzincami v egyptskej krajine.“ Inak ako v Lv 19,18 a 34, k čomu sa neskôr vrátíme, v Deuteronomiu nie je žiadne prikázanie milovať „blížneho“ alebo člena vlastného spoločenstva odkázaného na pomoc. Ale „milovať“ je tematickým slovesom celej perikopy Dt 10,12-19. V rámcových vv. 12 a 19 je „milovať“ prikázanie pre Izrael, ale vo vv. 15-18 „milovanie“ označuje skúsenosť s Bohom. Izrael má Božiu lásku, ktorú dostal ako

nepochopiteľný dar, opätovať svojou láskou k Bohu a medziľudskou láskou k cudzincovi. Je to preto, že milovať cudzinca nie je samozrejmé, lebo staroveké východné civilizácie si cudzinca vôbec nevšímajú. Keď Mojžiš v Deuteronomiu od Izraelitov vyžaduje milovať cudzinca ako napodobnenie Božieho konania (v. 19), necháva rozpoznať v Božom príkladnom konaní voči cudzincovi (v. 18) aj to, ako sa toto prikázanie má naplniť: tým, že sa cudzincovi zabezpečí „pokrm a odev“, teda všetko, čo je nevyhnutné pre život.

Táto láska k cudzincovi sa prikazuje pod právnym záväzkom. Zároveň v sebe nesie aj emocionalitu. S tým máme problém. Lebo v našej kultúre pokladáme lásku za spontánny cit. Preto sa nám zdá nezmyselné lásku požadovať právne. Okrem toho láska patrí podľa nášho vnímania do privátnej a intímnej sféry, nespája sa so žiadnou povinnosťou. Aj preto pokladáme pocity za eticky irelevantné. Napriek tomu vyžadujú najdôležitejšie texty právnych kódexov o starozákonnej úcte k Bohu a o sociálnej etike nasledovné: Izrael *má* svojho Boha (Dt 6,5; 11,1), blížneho (Lv 19,18) a cudzinca (Lv 19,34; Dt 10,19) milovať. Týmto apelujú na „ty“ ľudu ako celku alebo na „tvoje“ jeho jednotlivých členov. V staroorientálnom ako aj v biblickom sociokultúrnom prostredí neprotirečí etický postoj požadovaný ako láska jeho citovej náplni. Deuteronomická koncepcia o „milovaní“ sa dá najlepšie chápať ako „konajúca emócia“ (D. Erbele-Küster).

1.4 Motivácia: hosťovanie Izraela v Egypte

Motivácia lásky k cudzincovi v Dt 10,19 jednoznačne apeluje (sa odvoláva?) na kolektívnu pamäť Izraelitov: „Lebo vy (sami) ste boli cudzincami [plurál] v egyptskej krajine.“ Táto formula sa v Starom zákone nachádza štyrikrát. Miesta výskytu sú vymedzené tromi právnymi zbierkami Pentateuchu: Knihou zmluvy (Ex 21–23), Zákonom svätosti (Lv 17–26) a deuteronomickou Tórou (Dt 5–26). *Fratelli tutti* uvádza iba Ex 22,20; 23,19 a Lv 19,34, zatiaľ čo Dt 10,19 chýba. V spätnom pohľade na čas strávený v Egypte v Deuteronomiu prevažuje pamäť nie na cudzotu, ale na zotročenie Izraela. Poukazuje na to päťnásobné upozornenie: „Mysli na to, že si bol v Egypte *otrokom*“ (5,15; 15,15; 16,12; 24,18.22). Z toho vyplýva stála výzva dodržiavať isté sociálne predpisy pod poslušnosťou. Pri tejto formule o otrokoch ide vždy o dejiny utrpenia v Egypte, ktoré vykúpením alebo vyvedením Boh mení na oslobodzujúce a spasné dejiny. Toto oslobodzujúce, záchranné konanie Boha má Izrael napodobniť v tom, čo sa mu prikazuje.

Prečo ale Deuteronomium pri pobyte Izraela v Egypte rozlišuje cudzinca od otroka? Zjavne sa tieto dve spoločenské kategórie spájajú s dvomi úplne odlišnými skúsenosťami. Tieto sa dajú vysvetliť na príklade „malého historického kréda“ z Dt 26,5-9. Potom, čo faraón dovolil Jakubovi a jeho rodine „usadiť sa ako cudzincovi v Egypte“ (Gn 47,4), „býval tam ako cudzinec s malým počtom ľudí a stal sa tam mocným a početným ľudom“ (Dt 26,5), teraz strach vzbudzujúci Izrael bol v nasledujúcom období utláčaný: „Egyptania zaobchádzali s nami zle, zbavili nás práva a uvalili na nás ťažkú otrockú prácu“ (26,6). Pobyt Izraela v Egypte teda rozlišuje dve fázy: „Ak sa vyskytuje slovo ‚otrok‘, ide o obdobie utrpenia, v prípade slova ‚cudzinec‘ ide o predchádzajúce šťastné obdobie v Egypte“ (N. Lohfink). Láska k cudzincovi je vyjadrením vzťahu, aký má Izrael k svojmu Bohu. Preto nemôže Dt 10,19 pripomínať utrpenie v Egypte. Inak je to v Knihe zmluvy (Ex 21–23), ktorá nepozná motiváciu otroctva v Egypte. Úlohou tejto formuly otroctva preto preberajú vety o cudzote Izraela na začiatku a na konci humanitárnych zbierok zákonov: „Viete predsa, ako sa cíti cudzinec“ (Ex 22,20 a 23,9). Týmto sa v Knihe Exodus nemyslí na spoločenstvo a šťastie, ale na biedu a útlak. Dt 10,19 ale nevníma cudzotu Izraela v Egypte z tohto pohľadu. Motiváciou odkazuje na radostnú skúsenosť Izraela v Egypte a motivuje ňou k láske. Napriek rovnakému slovnému zneniu patrí formula „v Egypte ste boli cudzincami“ v Knihe Exodus a v Deuteronomiu k dvom odlišným výpovedným systémom. V Deuteronomiu je širšie rozvedený a obdobie pobytu v Egypte vníma diferencovanejšie, v dvoch fázach „cudzota – otroctvo“.

Zhrnutie: Príbeh Božej lásky a príkaz lásky Izraela v Dt 10,12-19 nasledujú tesne za sebou. Izrael má milovať svojho Boha JHVH predovšetkým dodržiavaním jeho prikázaní (v. 12-13). Lebo Boh už predtým miloval jeho otcov a ich potomkov, Izraelitov si slobodne vyvolil (v. 19). Pretože Boh miluje cudzinca (v. 18), majú aj Izraeliti milovať cudzinca (v. 19). Ak teda milujú cudzinca milovaného Bohom, potom milujú nie *iba* ako Boh, ale milujú zároveň aj svojho Boha. Láska k Bohu a k cudzincovi môže byť už sotva užšie spätá.

2 Milovať cudzincov – byť svätým (Lv 19,34)

Prikázanie lásky k cudzincovi sa nachádza aj v tzv. „katechizme spoločenstva“ v Knihe Levitikus 19. Kapitola je poučením viery, ktoré sa pravdepodobne čítalo počas bohoslužby. Spolu s prikázaním milovať blížneho uvádza prikázania lásky k cudzincom v programovom výroku: „Buďte svätí/

staňte sa svätými, lebo je PÁN, váš Boh, (som) svätý!“ (19,2). Obidve prikázania tak predstavujú „návod k svätému životu“ v každodennosti. Prestavuje sa to „ako *imitatio dei* [ako napodobňovanie Boha], Božia svätosť na zemi v správaní sa ľudu“ (Th. Hieke). Dve prikázania týmto dostávajú pri ich zdôvodnení odlišný teologický dôraz ako v Dt 10,19, kde láska k cudzincom znamená tiež napodobňovanie Boha, ale do centra pozornosti sa viac dostáva jeho láska.

Právne výroky Lv 19,1-18 určujú solidárny vzťah voči blížnemu. Vrcholia v zásadných nastaveniach vo veršoch 17-18:

Svojho brata nebudeš nenávidieť vo svojom srdci. Svojho spoluobčana dôrazne napomenieš, aby si kvôli nemu nevztiahol na seba žiadnu vinu. Nepomstíš sa a nebudeš nič zazlievať príslušníkom svojho ľudu, takže svojmu blížnemu preukážeš lásku, ako (človek) tebe (preukazuje lásku) [preklad verša 18b, E. Gaß].

Tu sa láska ukazuje ako zrieknutie sa nenávisti, pomsty a hnevu. Preto už nie je žiadnym novým prikázáním, ale jadrom správania sa požadovaného vo vv. 17-18a. Iba keď sa vylúči táto súvislosť, láska k blížnemu sa javí ako eticky absolútna požiadavka. Z kontextu vyplýva, že je následkom zachovávaní predchádzajúcich ustanovení. Vo vzájomnom pôsobení lásky tu ide o zvláštnu formu zlatého pravidla. Za mieru vlastného konania sa berie to, čo človek sám očakáva od druhého. Pritom „blížny“ neoznačuje hocakého človeka, ale člena Božieho ľudu. „Metafora o bratovi vytvára [...] ideálnu predstavu usporiadanej spoločnosti podľa vzoru rodinnej solidarity“ (Th. Hieke).

Rovnaká aktívna solidarita ako pre Izraelitov, ktorí nie sú príbuzní, platí aj pre cudzinca v Lv 19,33-34. Pritom verš 34 cituje prikázanie lásky k blížnemu adresované „ty“ skoro doslovne uprostred viet formulovaných v pluráli:

Ak v tvojej krajine u teba žije cudzinec, nebudeš ho utláčať. Cudzinec, ktorý u vás žije ako cudzinec, bude medzi vami ako miestny a preukážeš mu lásku, ako (človek) tebe (preukazuje lásku). Lebo ste boli cudzincami v egyptskej krajine [preklad verša 34b, E. Gaß].

Zákonom požadované rovnaké zaobchádzanie s domácim i s cudzincom vyžaduje viac ako len zrieknutie sa ukracovania a vykorisťovania: Spravodlivé zaobchádzanie prekoná láskavú náklonnosť k utisnutému z dôvodu migrácie. Zdôvodnenie je antropologické a dejinnospásne. Lebo podľa Zákona svätosti (ako aj podľa Knihy zmluvy) Izraeliti z vlastných dejín poznajú, čo je byť cudzincom so všetkými zákonnými, politickými i hospodárskymi znevýhodneniam.

3 Milosrdný Samaritán a Mojžišova Tóra

Aj keď Nový zákon nemá žiadne prikázanie o láske k cudzincovi, ráta s ním v rozprávaní o milosrdnom Samaritánovi (Lk 10,25-37). Vychádza zo židovského konštruktu Samaritánov ako „etnicky iných“ (G. A. Keddie). Táto debata o identite sa odvíja predovšetkým od naviazanosti na Jeruzalemský chrám, resp. na svätyňu na vrchu Garizim. Texty ako 2Kr 17 popierajú, že by spoločenstvo Samaritánov po zajatí pochádzalo z Izraela a nábožensky ich stigmatizujú ako polyteistov. Spoločná Mojžišova Tóra, Pentateuch a kult na Garizime až do zničenia chrámu Hasmonejovcom Jánom Hyrkánom v roku 128 pred Kristom, naopak, poukazujú na spoločnú vieru Židov a Samaritánov. V Ježišovom podobenstve predstavujú kňaz a levita Jeruzalemský chrám a židovský ľud, Samaritán zasa „ten iný, ktorý je blížnym“. Jeho konanie pripomína solidaritu Izraelitov zo Samárie voči porazeným Judejcom, o ktorých rozpráva 2Krn 28,15:

Muži, ktorých vymenovali, sa ujali zajatcov [Judejcov]. Z koristi zaodeli všetkých nahých, zaobstarali im šaty a obuv. Dali im najesť a napit', pomastili ich a všetkých slabých previezli na osloch. Tak priniesli zajatých do mesta paliem, Jericha, do blízkosti k bratom z ich kmeňa. Sami sa vrátili do Samárie.

Najčastejšie sa prehliada, že „milosrdný Samaritán“ konal v súlade s Tórou a s jej prikázaním milovať cudzinca. Naplní ho na Židovi, ktorého napadli zlodeji, lebo preňho bol „tým iným blížnym“, „cudzincom“ podľa Tóry – nie iba nejakým človekom.

„Blížny“ nepredstavuje v podobenstve každého človeka. Presne povedané, rozprávanie nehovorí ani len o tom, či zranený bol pre Samaritána blížny. Skôr sa Samaritán, pohnutý súcitom, stáva blížnym ozbýjanému svojím starostlivým konaním, ktorým vyjadril svoju lásku. Vzťah zblíženia vznikol až na základe lásky. Okrem toho znalec zákona pri „blížnom“ vôbec nehovorí o láske, ale o milosrdenstve – Samaritán je ten, kto „voči nemu konal milosrdne“ (Lk 10,37).

Ani pre Lukáša, ani pre Marka či Matúša nie je láska k blížnemu „univerzálnou láskou k človeku“.

V skutočnosti sa z toho, čo podmieňuje zmena času a situácie, nedá prakticky stanoviť rozdiel medzi Starým a Novým zákonom. [...] Rozdiel je iba v používaní jazyka. Slovo ‚láska‘ sa používa častejšie aj v prípadoch, ktoré sa v Starom zákone s tematickým slovom láska nespájali (N. Lohfink).

Georg Braulik, OSB
Schottenabtei
Freyung 6
1010 WIEN, Austria

ABSTRAKTY

Liber Annuus LXIX (2019)

Ročenka františkánskej Fakulty biblických vied a archeológie v Jeruzaleme (Studium Biblicum Franciscanum) za rok 2019 je venovaná výročiu 70. narodenín mimoriadneho profesora biblistiky a orientálnych štúdií Tomislava Vuka, OFM, pôsobiaceho na SBF. Po úvodnom slove Rosaria Pierriho – dekana SBF, zameranom na činnosť a dielo Tomislava Vuka (5-8) je na ďalších stranách uvedený biografický a bibliografický profil tohto chorvátskeho biblistu (9-13). V ročenke je spracovaných 19 vedeckých článkov (19-500), ich abstrakty (501-511), recenzie a zoznam prijatých titulov (513-536). V závere ročenky je uvedená správa o licenčných a doktorských tézach študentov SBF (537-544) a index LA za obdobie 1981–2018 (545-557).

19-77: **Anto Popović: Il grido del sangue del fratello ucciso. Il conflitto tra fratelli secondo il libro della Genesi 4,1-16.** Autor v článku analyzuje text Knihy Genezis 4,1-16 z hľadiska literárneho žánru *zločin* (4,3-8) a *trest* (4,9-15) a za klimax príbehu považuje volanie krvi zabitého brata (4,10b). Táto exegeticko-teologická analýza témy konfliktu medzi bratmi berie tiež do úvahy bezprostredný kontext (Gn 2–3; 4,17-26) dejín pôvodu (Gn 1–11), ako aj styčné body s Novým zákonom (Mt 5,23-24; Rim 12,21; 1Jn 3,14).

79-98: **Domenico Lo Sardo: Ex 25:8-9 MT-LXX: Textual Differences or Different Hermeneutics? The divine dwelling on the mountain and/or in a sanctuary.** Zoči-voči textovým rozdielom medzi mnohými dostupnými textovými svedkami je správne pýtať sa, ak to nie je zrejmé, prečo k nim dochádza. Obyčajne sa takéto prípady klasifikujú ako textové alebo literárne problémy. Text Ex 25,8-9 vyzerá v niektorých detailoch inak, než v iných textových svedkoch a z tohto dôvodu sa možno pýtať, čo stojí za touto rôznosťou. Podľa Ex 25,8 MT sa YHWH rozhodne „prebývať“ medzi ľuďmi. Kým v gréckom texte LXX sa YHWH „bude zjavovať“ uprostred svojho ľudu. Na prvý dojem sa to môže javiť ako textový variant, ktorý nastal pre odlišnú *Vorlage*, ale v skutočnosti sa ukáže, že ide o interpretačný variant, a teda inú lektúru vytvorenú odlišnou hermeneutikou. Aby sme potvrdili hypotézu, že obmena súvisí s úmyslom gréckeho prekladateľa, preskúmame

prítomnosť rovnakého fenoménu v iných obdobných kontextoch, a to od predchádzajúcej kapitoly (Ex 24,12-18) po špecifické zmienky v Knihe Exodus (Ex 15,17; 29,45-46; 40,35 MT/LXX).

99-120: **Giovanni Rizzi: Le consultazioni del Signore durante la guerra tra i figli d'Israele e Beniamino: reticenza o pedagogia divina?** Kapitoly 20 a 21 Knihy sudcov rozprávajú o medzikmeňovej vojne medzi koalíciou izraelských kmeňov a kmeňom Benjamín (Sdc 20,1-48) a vrcholia rozprávaním o únosoch žien z Jábesa Galaádskeho a Šíla kvôli zabezpečeniu prežitia kmeňa Benjamín (21,1-25). Rámec narácie tvoria štyri konzultácie s Pánom, ktoré sa vždy uskutočňujú zo strany koalície izraelských kmeňov: prvá konzultácia pred začiatkom vojny (20,18); druhá nasleduje po prvej porážke Benjamína, ktorú koalícia zasadila Benjamínovi (20,23); tretia porada s Pánom po druhej porážke Benjamína (20,26-28); štvrtá vo forme náreku po tom, čo si ľud uvedomil takmer totálne vyhladenie kmeňa Benjamín (21,2-4). V prvých poradách Pána a koalície synov Izraela jestvuje postupnosť s aspoň čiastočným uvedením si situácie až po spochybnenie samotnej vojny proti „bratovi“ Benjamínovi. Pán dôveroval tomuto uvedomeniu a pre koalíciu zaistil víťazstvo. Koalícia však nezaobchádzala s Benjamínom ako s „bratom“, ale ako s pohanským obyvateľstvom. Pri záverečnej konzultácii po masakre Pán nereaguje a ani koalícia by nemohla pochopiť jeho odpoveď, pretože ide len o čisto ľudské rozhodnutia, ktoré ďalej privádzajú krajinu do stavu chaosu.

121-133: **Wojciech Węgrzyniak: Unreasonable atheism? The case of בָּזָה (Psalms 14 and 53).** Všeobecný preklad termínu בָּזָה v biblickej hebrejčine je „pochabý, blázon“. Žalmy 14 a 53 používajú toto slovo na označenie človeka (ľudí), ktorý popiera Boha („Blázon si v srdci hovorí: *Boha niet.*“). Cieľom tohto článku je preskúmať, do akej miery súvisí pojem בָּזָה v žalmoch 14 a 53 s poňatím pochabosti, ako aj s poňatím neviery. Autor najskôr analyzuje hebrejské manuskripty a preklady hebrejskej biblie tak starobylé, ako aj moderné. Následne skúma sémantiku בָּזָה a jeho odmietnutie Boha v Žalmoch 14 a 53. Na záver skúma urážlivý charakter v spojení medzi pochabosťou a nevierou. Rôzne preklady a sémantická analýza chápu pod termínom בָּזָה blázna. V rámci domény biblickej logiky je tento výrok stále pravdivý. Nevhodná spojitosť pochabosti s nevierou by sa mala vyriešiť nie odmietnutím biblickej logiky, ale podporením pluralistickej logiky inými axiómami.

135-144: **Marco Nobile: Una rivisitazione esegetica di Qo 3,11.** Tento článok nanovo exegeticky skúma text Kaz 3,11, ktorý spôsoboval odborníkom vždy veľké problémy, aby pochopili jeho pravý význam. Táto štúdia sa opätovne ujíma tejto snahy, aby zistila, či je možné prísť s nejakým záverom. Príspevok spočíva v analýze textu a jeho kontextu; po nej nasleduje porovnanie veršov Knihy Kazateľ s inými prameňmi myslenia, najmä s Knihou Jób. Tiež je zdôraznený aj vplyv helenistického kultúrneho prostredia. Výsledkom štúdie je, že hoci sa Kazateľ vzťahuje na tradíciu židovskej múdrosti, dodáva jej špekulatívny zvrät, ktorý vedie k pesimistickému uvažovaniu, ale aj k pozitívnej etike ľudského správania, ktoré sa stáva realistickým a zrelým modelom pre život.

145-167: **Franz Sedlmeier: JHWHs grundstürzende Liebe zur abtrünnigen „Frau Israel“. Anmerkungen zu Hos 3,1-5 im Horizont des Hoseabuches.** Perikopa Oz 3,1-5 poskytuje naratívny materiál, ktorý predkladá niekoľko skrytých problémov. Ozeáš prijíma poslanie, aby získal a miloval ženu, ale držal si od nej odstup. Toto rozprávanie o ich

vzťahu, ktorý sa prejavuje najmä zdržanlivosťou, je prerozprávané z perspektívy 1. osoby a stáva sa podobenstvom na opísanie vzťahu Pána a jeho ľudu. Kto je tou ženou? Je to Gomera, matka troch detí, ktoré sa spomínajú v Oz 1,2-9? Je to iná žena popri Gomere, za ktorú musí prorok zaplatiť? Ide o biografickú správu o živote proroka alebo o fiktívny obraz vytvorený pre základné teologické tvrdenia? Názory týkajúce sa týchto otázok sa líšia. Príspevok nemeckého starozákonného profesora ukazuje, že biblický autor odhaľuje radikálnosť a hĺbku Božej lásky k svojmu ľudu v rámci prorokovho neúspešného manželstva. Mnohé súvisy Oz 3,1-5 s predchádzajúcimi kapitolami (Oz 1–2) a s kapitolami, ktoré nasledujú (Oz 4–14), identifikujú Oz 3 ako spojovaciu kapitolu, v ktorej sa koncentruje celá teológia Knihy Ozeáš.

169-176: **Alessandro Cavicchia – Elisa Chiorrini: Lo scolio a Zc 12,10 nel Barberinus Graecus 549.** Scholion ku Zach 12,10 zapísané na okraji *Barberinus Graecus* 549 bol prepísané s nesprávnym pochopením Waltonom (1657), Fieldsom (1875) a Zieglerom (2016⁴). Autori tohto článku navrhujú opraviť frázu τοῦ ἀντὶ σκαταβατοῦ na τοῦ ἀντὶ καταβατοῦ a chápať ju ako referenciu na nasledujúcu stránku kódexu. Význam poznámky je tak jasnejší. Scholiasta chcel poukázať na to, že evanjelisti nedôsledne citovali rôzne preklady Starého zákona. Ponúka preto dva príklady Zach 12,10 v Jn 19,37 a Zach 13,7 v Mt 26,31, ktoré dosvedčujú výber inej verzie ako LXX a ktorá má bližšie k hebrejskému textu podobnému s masoretským.

177-188: **Vincenzo Lopasso: Zaccaria 14,10-11 tra topografia ed escatologia.** Zach 14,10-11 predstavuje krátky celok poslednej kapitoly tejto knihy. Je zameraný na víziu nového Jeruzalema, ktorý práve vystúpil z vojny proti národom. Tento nový Jeruzalem sa teraz stáva centrom sveta, v ktorom je YHWH uznávaný ako Boh celého sveta. Spolu s Jeruzalemom tieto verše tiež prezentujú aj krajinu ako pretvorenú historickú a územnú realitu. Ich nová vitalita je predstavená ako výraz obnovenia zmluvy s Bohom. Aj keď je Zachariášova pozornosť zameraná na budúcnosť, niektoré prvky naznačujú, že má na mysli situáciu Jeruzalema a národa v druhej polovici 5. storočia pred Kr. Autor v článku skúma aj podobnosti a rozdiely medzi touto časťou a ostatnými podobnými časťami v tej istej kapitole a tiež sa zameriava na možné referencie v ďalších textoch Knihy dvanástich prorokov.

189-210: **Matteo Munari: Le tentazioni di Gesù e la questione sinottica.** Taliansky exegéta sa v článku zaoberá pokúšaním Ježiša na púšti a synoptickou otázkou. Synoptické evanjeliá sa zhodujú v rozprávaní o tom, ako Ježiš po krste v Jordáne hnaný (alebo vedený) Duchom, odchádza na púšť a ostáva tam štyridsať dní, v priebehu ktorých alebo na konci ktorých je pokúšaný diablom. Marek nehovorí nič o tom, ako sa Ježiš postil alebo o povahe pokúšenia. Naopak, Matúš a Lukáš dopĺňajú oba tieto elementy. Tí, ktorí sa pridávajú teórie dvoch prameňov, sú toho názoru, že Matúš a Lukáš nezávisle skombinovali Marka a Q, aby vytvorili svoje vlastné rozprávanie. Pri pozornom čítaní si však uvedomíme, že len u Lukáša je prítomné vnímateľné napätie spôsobené kombináciou dvoch už existujúcich textov. Pre tento a iné dôvody je veľmi pravdepodobné, že Matúš zostavil chýbajúce časti u Marka a vytvoril niekoľko intertextuálnych prepojení medzi správou o krste a správou o pokúšeniach. Následne Lukáš skombinoval Marka a Matúša. Nezdá sa potrebné predpokladať existenciu ďalšieho strateného zdroja; preto Farrerova hypotéza v tomto prípade oveľa lepšie vysvetľuje rozdiely medzi tromi evanjelióvymi rozprávaniami.

211-239: **Alessandro Cavicchia: Preserving the Servant/Son of YHWH. An Application of Intertextual Methodology to 4QNarrative and Poetic Composition^b (4Q372) fr. I 14-16. 24-26 and John 19:28-36; 20:9, 17-18.** V tomto príspevku je prostredníctvom špecifického použitia intertextuálnej metódy analyzovaná podobná terminológia medzi *4QNarrative and Poetic Composition^b* (4Q372) fr. I 14-16 a Jn 19,28-36; 20,9.17-18. Kompozície predstavujú rovnaký štruktúrálly vzor spočívajúci v obrate od blízkosti k smrti k záchrane prostredníctvom Božieho zásahu. Schéma je vyjadrená podobnou slovnou zásobou a obrazmi, ktoré vychádzajú predovšetkým z biblickej tradície (SZ): (ne)zlomenie všetkých kostí, nejednoznačnosť výrazov týkajúcich sa „konca“, vzývanie Boha ako „môj otec a môj Boh“, reverzný moment povstania a následné ohlasovanie Božej spásy. Analýza naznačuje, že dva dokumenty patria do rovnakého kultúrneho prostredia judaizmu obdobia druhého chrámu.

241-262: **Leonardo Giuliano: La periautologia in Fil 3,1b-4,1: circostanze, antidoti e finalità.** Tento článok skúma časť listu Filipanom 3,1b-4,1 a zameriava sa na dominantný argumentačný systém: *περιαυτολογία*. Tento príspevok zvlášť analyzuje Pavlovo vychvaľovanie sa z hľadiska Plutarchových pohľadov na samochválu. Plutarchos vo svojej rozprave *De laude ipsius* poznamenáva, že samochvála je morálne pohoršlivá, existujú však určité okolnosti/príležitosti (540C-541E), ktoré legitimizujú odvolať sa na ňu bez toho, aby vzbudila rozhorčenie a rozčúlila publikum. Plutarchos ďalej uvádza ciele (544C-546B), ktoré poukazujú na pozitívny zámer samochvály: je pre príjemcov veľkým prínosom a je pre nich tiež prospešnou (544D). Plutarchos predstavuje aj niekoľko „prostriedkov“ samochvály (541F-544C): ide o vhodné rétorické prostriedky a argumentačné techniky, takže samochvála je prijímaná a je presvedčivá. V Liste Filipanom 3,1b-4,1 „periautologia“ nekončí v Pavlovom úžitku, ale slúži ako funkcia *mimesis* (3,17). Ak je pravda, že samochvála sa v liste spočiatku javí ako oprávnená pre svoju obrannú funkciu z dôvodu nepriaznivej okolnosti, potom výhodný zámer sledovaný apoštolom (3,1b), do ktorého je vložené výslovné odvolanie sa na *mimesis* (3,17), vyvracia akúkoľvek formu osobného zisku. Pavlove „prostriedky“ sú tieto: 1. „byť nájdený (v Bohu)“ (v. 9a), ospravedlivenie, na ktoré Pavol odkazuje ako na Božie dielo prostredníctvom viery v Ježiša Krista (Flp 3,9); „tak, ako sa ho zmocnil Kristus“ (v. 12c); počiatočný a súčasný *stav* dokonalosti (vv. 12.15); 2. zmienka o „utrpení“, ktoré je nevyhnutné z hľadiska účasti na vzkriesení a pre súlad s Ježišom Kristom (vv. 10-11); implicitný odkaz na spor a priestupok, ako sa ukazujú v slovníku a v agonistickej metafore (vv. 12-14); 3. použitie tzv. *correctio* (vv. 12-13); 4. chvála príjemcov (3,15; 4,1); 5. nepriama chvála tých, ktorí myslia a konajú podľa Pavlovho príkladu spriaznenosti/podobnosti, aby boli v Ježišovi Kristovi (v. 17).

„Periautologia“ je teda legitímna, no tiež prijateľná a presvedčivá. Nasledujúc vzor Pavla a ostatných veriaci budú musieť prijať a zviditeľniť vo svojich životoch rovnaký spôsob myslenia a konania Ježiša Krista, aby mohli čeliť „nepriateľom kríža“ (Flp 3,18).

263-285: **Elisa Chiorrini: L'ultima azione del catechōn. La traduzione di ἐκ μέσου γένηται in 2Ts 2,7.** Niektorí vedci a najmodernejšie preklady priradujú pasívny rod k slovesnej fráze ἐκ μέσου γένηται v 2Sol 2,7 tak, že *catechōn* bude „odstránený z cesty“ alebo „odstránený“. Iní vedci to prekladajú mediálnym rodom s významom „byť mimo cesty“,

„opustiť scénu“, „zmiznúť“. Na podporu druhej interpretácie predkladáme nový argument, ktorý vychádza zo štúdia významu spojenia *ἐκ μέσου γίγνομαι* v heslách niektorých byzantských slovníkov a navrhujeme rekonštrukciu sémantického vývoja frázy v prvých storočiach nášho letopočtu.

287-325: Francesco Piazzola: The Theological Purpose of Verbal Tenses and Moods in Revelation's Hymns. O hymnoch v Zjavení apoštola Jána boli napísané rôzne články, ktoré sa zameriavali na kultúrne pozadie týchto hymnov alebo ich špecifickú funkciu v rámci rozprávania celej knihy. Cieľom príspevku špecialistu na Nový zákon je vyzdvihnúť použitie slovesných časov a spôsobov v poetických textoch Apokalypsy, aby sa názorne ukázalo, že jej autor používa gramatiku preto, aby komunikoval svoju teológiu a svoj svetonázor. Ján, videc, robí sémantické zmeny v gréckom jazyku, najmä v použití prítomného času a časov aoristu v proleptickom a futuristickom zmysle. Táto slovesná funkcia poukazuje na semitský vplyv na Apokalypsu a ponúka príležitosť opísať myšlienku „už a ešte nie“, typickú pre niektoré eschatologické skutočnosti. Aj cez ďalšie časy a spôsoby vyjadruje Apokalypsa svoje vlastné koncepty spojené s jej teologickým zámerom. Takto sa poetické skladby Apokalypsy javia ako neoddeliteľná súčasť knihy a slúžia na „ospievanie“ hlavných tém, ktoré autor vo svojom diele predstavuje.

327-355: Gregor Geiger – Andreas Lehnardt: Genizat Germania: Neun liturgische hebräische Manuskriptseiten aus der Bibliothek des Franziskanerklosters Engelberg/Unterfranken. V článku je publikovaných deväť pergamenových listov (alebo ich častí), ktoré sú opätovne použité ako sekundárna väzba šiestich kníh uložených v knižnici bývalého kapucínskeho a súčasného františkánskeho kláštora v Engelbergu (Bavorsko). Väzba bola urobená v druhej tretine 18. storočia – pomerne neskoro pre takýto typ opätovného použitia. Rukopisy možno datovať približne do 14. storočia. Pergameny obsahujú vokalizované hebrejské liturgické texty z Machzoru podľa aškenázskeho rítu, a to buď texty pre slávenie Jom Kipur alebo Selichot. Väčšina textov okrem jedného sú známe Piyutim. Niektoré listy majú na okrajoch iba čiastočne známe komentáre. Tri z listov sú po sebe idúcimi listami jedného rukopisu, ostatné okrem jedného sú časťou tohto istého rukopisu.

357-370: Maurizio Girolami: I Testimonia: una prima metodologia esegetica (cristiana) sulla Scrittura giudaica. Cieľom štúdie je zamerať sa na kritériá vyvinuté J. R. Harrisom v súvislosti s Testimóniami, čo sú biblické pasáže zozbierané s mesiášskymi a protižidovskými zámermi. V kontexte helenistickej kultúry, v ktorej sú rôzne zbierky pasáží vybrané zo smerodajných a starobylých textov, a v kontexte prorockej mentality chceli prví kresťania akoby dať hlas božskému Písmu, aby mohli ohlasovať Krista „podľa Písem“. Harrisov výskum, akceptovaný s výhradami i nadšením, zostáva v platnosti a naďalej spochybňuje exegetickú a teologickú metodológiu, ktorú používali raní kresťania, ktorou vyvinuli prvú kristológiu a prvú formu kresťanskej apologetiky.

371-394: Asher Ovadiah – Rosario Pierri: Inventory of Greek Inscriptions from Mount Tabor. Na území kláštora františkánov na vrchu Tábor sa v rôznych časových obdobiach našlo pätnásť fragmentárnych gréckych nápisov. Nápis č. 1 má pohanský charakter a pripisuje sa helenistickému obdobiu, zatiaľ čo väčšina ostatných, ktorá sa datuje do začiatku byzantského obdobia, má typický kresťanský charakter. Posledné menované sú vyryté na (dnes rozbitých) mramorových plentách a tabuliach presbytéria a jeden na obdĺžnikovom

bloku náhrobku z hrubého vápenca. Spoločne svedčia o náboženských/kultúrnych premenách, ktorými vrch Tábor počas generácií prešiel.

395-440: **Varda Sussman: The Palm Branch and Lulav Motifs on Oil Lamps from Antiquity.** Táto štúdia sleduje motív palmovej vetvy od čias jeho prvého výskytu na miestnych olejových lampách až po obdobie, kedy sa už viac keramické olejové lampy na dennej báze nepoužívali. Olejové lampy sú zoradené v chronologickom poradí, od neskorých helénskych dôb až po križiacke obdobie, s označením ich významu v každom z týchto časových rámcov. Z palmovej vetvy sa stal *lulav*, židovský symbol *par excellence*; bol to jeden zo štyroch druhov používaných v jeruzalemskom chráme a po jeho zničení sa používal v synagóge. Objavil sa iba na lampách vyrobených v „Darom“ (Judská *Šefela*, kde boli Židia v exile) od roku 70 do 135 po Kr. a v rovnakom období sa vytratil zo židovských mincí, čím uvoľnil miesto pre menoru. *Lulav* si popri menore získal popularitu olejovými lampami, vyrábanými najmä v diaspóre, oveľa neskôr, v neskorom rímskom a byzantskom období. Stal sa súčasťou židovského „preukázania identity“ spolu so šofarom a mahtahom na mozaikových chodníkoch a náhrobkoch v Ríme. Keďže palmovú vetvu na viacerých vyobrazeniach nahradil *lulav*, možno si položiť otázku, či mala palmová vetva dvojaký význam. Palmovou ratolesťou mávali kresťania na Kvetnú nedeľu pri spievaní chválospevov podobných židovským a bola tiež vyobrazená na kresťanských lampách. Voľba palmovej ratolesti sa datuje do starovekej Mezopotámie, Egypta, Fenície a Grécka, kde ľudia zastávali širokú škálu ľudských hodnôt. Niet preto divu, že bola vybraná pre výzdobu olejových lám – nevyhnutných nádob každodenného života a náboženských obradov počas života takmer medzi všetkými etnickými skupinami vo Svätej zemi.

441-459: **Asher Ovadiah – Sonia Mucznik: The Justinian Wooden Portal of the Church of St. Catherine Monastery in Sinai: Iconography, Symbolic and Allegorical Significance.** Drevený portál kostola Kláštora svätej Kataríny na Sinaji datovaný do doby vlády Justiniana I. (527 – 565 po Kr.), ktorý vedie z vonkajšieho priestoru, predsieni, do vnútorného priestoru hlavnej lode, pozostáva z dvoch krídel a každé z nich má dve časti. Sú usporiadané symetricky v siedmich zvislých radoch striedavo štvorcových a obdĺžnikových panelov zapustených do zeme. Predložený článok sa pokúša, vychádzajúc zo spisov raných cirkevných otcov, predstaviť ikonografické skúmanie a symbolickú a/alebo alegorickú interpretáciu motívov vyrezaných na tomto hlavnom drevenom portáli.

461-500: **Ciro Parodo: L'eternità ritrovata. Iconografia e iconologia delle immagini dei mesi nei calendari figurati degli edifici di culto cristiani.** Hlavnou črtou rímskych a byzantských ilustrovaných kalendárov, zdokumentovaných najmä v Taliansku, Grécku, v *Africa Proconsularis* a v provinciách Stredného východu, z čias stredorímskeho cisárskeho obdobia až po obdobie Justiniana je vyobrazenie mesiacov roka. Tieto obrazy, zvlášť rurálneho typu, ktoré poukazujú na *Aeternitas* („Večnosť“) a *Felicitas Temporum* („Dočasnej radosti“), používali členovia pohanskej aristokracie na skrášlenie svojich domov ako prostriedok pre sebaaprezentáciu vlastnej sociálnej a ekonomickej sily. V druhom štádiu kresťanské duchovenstvo použilo mozaiky mesiacov ako podlahovú výzdobu kostolov, aby odrážali koncepciu kolobehu času a plodnosti prírody stvorených Bohom. Cieľom tohto

príspevku je analyzovať umeleckú a kultúrnu kontinuitu pohanskej ikonografie ilustrovaných kalendárov v kresťanských náboženských budovách.

*Vavrinec Radoslav Mitro, OP
Convento dei SS. Domenico e Sisto
Largo Angelicum 1
00184 Roma
Italia*

RECENZIE – REVIEWS

PRUDKÝ, Martin a kol.: *Obtížné oddíly biblické poezie a moudrosti*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2020. 427 s. ISBN 978-80-7566-058-9.

Predkladaná kniha je kolektívnou monografiou popredných českých biblistov naprieč konfesijným spektrom. Jej cieľom je nielen vysvetliť náročné či ťažko pochopiteľné pasáže Písma, ale aj všeobecne nastoliť otázku pochopenia textu, ktorý môže byť na prvý pohľad samozrejímavý (s. 7). Tento v poradí štvrtý a posledný diel „Obtížných oddílů...“ je naplnením zámeru prof. J. Hellera, aby sa pomocou výkladu biblických textov mohol čitateľ nielen hlbšie ponoriť do ich poslania, ale aby sa zároveň aj zoznámil s metódami výkladu. Obsahovo sa zaoberá poslednou, treťou časťou SZ podľa usporiadania hebrejskej Biblie – Spismi, kde patrí poetická (Žalmy), múdroslovná literatúra (Príslovia, Kazateľ, Jób), ale aj historické knihy (Knihy kroník, Ester) a apokalyptická literatúra (Daniel).

V prvej a rozsahom najdlhšej štúdiu (26 strán) M. Prudký rozoberá Ž 1 a osvetľuje, kto je podľa žalmistu blahoslavený a kto bezbožný. Detailná a výborne vyargumentovaná exegéza je ľahko čitateľná aj vďaka autorovmu popularizačnému a osviežujúcemu štýlu. Keď žalmista prehlasuje človeka ako blahoslaveného („čestný Blahoš alebo Blaženka“, ako hovorí Prudký na s. 17), ide primárne o deklaratívne (forenzné) označenie statusu človeka (pohľad zvonka), ktoré nepomenúva vnútorné pocity dotyčného (s. 14). Na druhej strane je to každodenné spravodlivé konanie Blahoslava, ktoré žalm blahoslaví (s. 16, 29, 34), keď Blahoslav „nechodí podľa rady bezbožných...“. Aj keď v texte zaznie, že deklaratívny výrok „Blahoslavený ten...“ mení životnú perspektívu človeka (s. 14), štúdiu by prospelo zreteľnejšie zdôraznenie, že je to hlavne záľuba a rozjímanie o Hospodinovom zákone (v. 2), ktoré podľa

žalmistu môžu deklaratívny status človeka realizovať v jeho živote a učiniť ho blahoslaveným aj efektívne.

V poradí druhej štúdií J. Rückl ponúka alternatívnu teóriu čítania Ž 2,7. Text predstavujúci kráľa ako Božieho syna nie je nutne dokladom starovekého konceptu (s. 49), ktorý komunikuje jedinečný vzťah a postavenie kráľa a ktorý sa aktivuje pri krízach či pravidelných ceremóniách intronizácie. Podľa Rückla je to naopak: pôvodcom tohto konceptu je krízová situácia ohrozenia dávidovskej monarchie, ktorá sa postupom času premenila na všeobecné teologicum (s. 53). Predstavená alternatíva zaiste rozširuje obzor pochopenia pôvodu konceptu Božieho synovstva, avšak zásadne neprispieva k pochopeniu jeho významu. Ten je v práci uchopený viac pomocou erudovanej analýzy kľúčových historických interpretácií textu Ž 2,7 ako exegézy samotného verša.

Staršia práca (z r. 2000) už zosnulého J. Hellera, ktorý bol *spriritus movens* tohto štvorzväzkového projektu, sa zaoberá exegézou Ž 48,8. Štúdia je nielen výborným metodickým príkladom výkladu jedného verša, ale *pars pro toto* môže slúžiť aj ako návod na interpretáciu problematických textov Biblie všeobecne. Jedinečná v celom zväzku je aj tým, že záverom ponúka praktické podnety, ako na daný text kázať.

Nasledujúca štúdia z pera P. Chalupu sa venuje Ž 83 ako typickému predstaviteľovi tzv. preklínacích žalmov¹. Ich nosnou témou je preklínanie nepriateľov a vyzývanie Hospodina na ich zničenie. Autorovi postačuje literárny rozbor českého prekladu Ž 83, aby presvedčivo demonštroval, že žalmistovi nejde o fyzickú likvidáciu nepriateľov, ale o ukončenie ich nepriateľstva voči Hospodinovi (s. 79). Vzhľadom na prospešnosť týchto žalmov ako modlitieb veriacich je škoda, že štúdia v krátkosti rozoberá iba dve oblasti. Prvou je terapeutické využitie (s. 82), keď žalm slúži ako limitovaný nástroj uvoľnenia strachu či agresie. Druhou je tzv. sémantický šok (s. 80), keď tieto žalmy neprijateľnosťou svojich obrazov o Bohu posúvajú veriaceho k novému, komplexnejšiemu poznaniu Boha.

G. I. Vlková sa zaoberá otázkou, ako sa stal textovo aj obsahovo komplikovaný Ž 110 najslávnejším a najviac modleným žalmom v kresťanskej tradícii (s. 95). Podľa nej to majú na svedomí novozákonní autori, ktorých pri čítaní Ž 110 ovplyvnila jedinečná skúsenosť Ježišovho vzkriesenia. Túto známou odpoveď autorka dokladuje výkladom NZ pasáží, ktoré citujú tento žalm, pričom im predchádza podrobná a kvalitná exegéza samotného hebrejského textu Ž 110, ktorá mohla byť pri hodnotení hypotéz textových variantov či výkladov odvážnejšia.

¹ Okrem Ž 83 napr. aj Ž 58, 59, 69, 109, 137, 140. Pre viac informácií pozri obsažnú štúdiu B. Hroboňa o týchto žalmoch v HROBONĚ, Bohdan – KACIAN, Adrian (eds.): *Žalmy 101–118* (KSZ 8), Trnava: Dobrá kniha, 2020, 307-315.

Posledná štúdia v časti venovanej individuálnym žalmom predstavuje posolstvo Ž 113: sláva jedinečnému a zvrchovanému Hospodinovi, ktorý nemá páru aj preto, že je ochotný ponížiť sa a zdvihnúť úbožiaka (v. 5-7; s. 106). Ohľadom exegézy a spracovania autor M. Prudký potvrdzuje svoj štandard z prvej práce o Ž 1. Je to výborná štúdia a čitateľ určite nebude ľutovať, že tento vcelku zrozumiteľný žalm je zaradený medzi „obtížne oddíly biblickej poezie a modrousti“ podobne asi ako bol biblický kráľ Šaúl zaradený medzi prorokov (1Sam 10,11).

Päťicu štúdií venovaných múdroslovnej literatúre otvára V. Ber, ktorý skúma úlohu satana v Knihe Jób. Ten je síce dôležitou postavou, avšak okrem prológu (kap. 1–2) v knihe absentuje a jeho rolu pochybovača o Jóbovej nezištnej lojalite voči Bohu ďalej preberajú Jóbovi (ne)priatelia. Podľa Bera tieto fakty poukazujú na neeschatologickú povahu Jóbovej skúšky (s. 118). S autorom možno súhlasiť, že Kniha Jób neartikuluje *expressis verbis* ukončenie Jóbovho utrpenia ako dôsledok prevahy Boha nad satanom, ktorá sa má zjavne prejavíť až na konci dejín zničením Zlého. Podľa Bera je správne, že trpiaci človek má sústrediť svoju pozornosť na Hospodina, nerozptyľovať sa pochybovačnými otázkami satana a ani neumŕtvieť svoju aktivitu v prítomnosti nádejou budúceho konečného Božieho víťazstva. Avšak tzv. argument z tichosti, t. j., že satan sa vo väčšine textu neobjavuje, nepostačuje na jeho vymazanie z deja, čo v praxi potvrdzuje aj priebeh pochybovania *ala* Jób trpiacich ľudí.

V Knihe prísloví nájdeme texty, ktoré sú dnes problematické tým, že otvorene odporúčajú uplatňovanie fyzických trestov vo výchove detí (napr. Prís 13,24; 20,30; 22,15; 29,15). G. I. Vlková v štúdiu k nim správne vysvetľuje, že podstatný je duch a nie litera. Ich zmyslom je vyzývať k láskyplnej, ale zodpovednej výchove, ktorej cieľom nie je rozmazať, ale vychovať z dieťaťa duševne stabilnú, odvážnu, zodpovednú a empatickú osobnosť. Inými slovami človeka, ktorý, biblicky aj ľudovo príslovečne povedané, má srdce na správnom mieste (s. 121 – 122). Takto vychovaný človek má nielen veľké šance na šťastný život, ale je zároveň pripravený vnímať životné trápenia ako Boží výchovný prostriedok, a tak prosperovať aj vo svojom vzťahu k Bohu. Táto myšlienka a aj ďalšie zaujímavé praktické dosahy a súvislosti biblickej výchovy s dnešným svetom sú určite veľmi podnetným hlasom autorky do diskusie o výchove.

Podobne komplexnou tému je aj vzťah muža a ženy vo všeobecnosti a špeciálne v manželstve. V Knihe prísloví je mnoho zaujímavých a skúsenosťou vydestilovaných výrokov k tejto téme, ale G. I. Vlková sa zaoberá hlavne jej záverom, akrostickou 22-veršovou básňou, v ktorej svätopisec chváli statočnú ženu (Prís 31,10-31). Autorka správne konštatuje, že v kontexte Prís je súca žena stelesnením Múdrosti (Prís 8,11.18.21 atď.), lebo manželovi prináša podobný praktický úžitok (s. 137). Chvála sa obsahovo takmer vyčerpáva v opise dokonalej

užitočnosti a výkonu ženy, v oblasti vyznania citov nájdeme iba jeden verš, a to, že „srdce jej muža jej dôveruje“ (v. 11). Dôvera, ktorú autorka vyzdvihuje (s. 138), ukazuje správnym smerom, ale to je ešte málo na lásku. Avšak práve hyperbolický, ale nerealizovateľný charakter opisu užitočnosti možno vnímať ako typicky mužské vyznanie lásky žene, lásky skutočnej, manželskej, ktorá nespomína zlyhania.

V prvej z dvoch štúdií ku textom z Knihy Kazateľ F. Čapek rieši otázku, či sú nespravodlivosť a násilie súčasťou prirodzeného poriadku sveta a ako má človek na to reagovať (s. 141). Z posolstva Kazateľa vyplýva, že nespravodlivosti vo svete sa nezabavíme. Je potrebné akceptovať to a vyzbrojiť sa umiernenosťou, t. j. prijať túto skúsenosť a posúdiť ju s chladnou hlavou. Tento postoj je zlatou strednou cestou medzi rezignáciou a bezprostrednými nekontrolovateľnými emocionálnymi výlevmi (s. 150). V závere autor tvrdí, že predtým uvedený postoj nie je fatalistický ani nihilistický, a tým akoby naznačuje, že Kazateľ podnecuje možno aj k iným spôsobom vyrovnania sa s nespravodlivosťou ako je len predtým definovaná umiernenosť. Tie sa však čitateľ v tejto inak zisteniami na pomery dnešného sveta vhodne aplikovanej štúdie nedočíta. Rovnako sa nedopátra kritického zhodnotenia a limitácii Kazateľovho prístupu.

Vo svojej druhej štúdií ku Knihe Kazateľ F. Čapek podrobne a do hĺbky interpretuje jej záverečné verše (11,9a-12,8b), aby hlavne zistil, či staroveký autor počítal s nejakou formou života po smrti alebo nie (s. 165-166). V Čapkovej interpretácii Kazateľ uvažuje o „absolútnej smrti“ (s. 165), pretože nepripúšťa nič, čo by sa vymykalo empirickej skúsenosti pozemského života. Tento pohľad je pochopiteľný aj z perspektívy márnosti, ktorou je nielen orámovaná (1,2; 12,8), ale aj predchnutá celá kniha. Avšak, ak je Kazateľovým posolstvom pochopiť život človeka *sub specie Dei*, ako píše F. Čapek (s. 166), potom z Božej perspektívy smrť človeka nemusí byť jeho absolútnym koncom.

J. Beneš si pri interpretácii trestajúceho Boha v Knihe Náreky pomáha pracovnou metaforou Boha ako predátora (s. 182). Autor štúdie v súzvuku s väčšinou interpretov tohto diela správne konštatuje, že útrapy zničenia Jeruzalema v 6. stor. pred Kr. a následného exilu nie sú samoúčelným trestom, ale ich cieľom je vnútorná premena izraelského národa (s. 170). Z tohto pohľadu môže byť autorova metafora, aj keď len pracovná, zavádzajúca, lebo predátorovi ide väčšinou len o „naplnenie brucha“ a osud koristi ho nezaujíma. Aj keď sa svätopiscovi Boh javí ako nepriateľ (2,4.5), nenazýva ho nepriateľom, ako tvrdí autor (s. 168 – 170) pravdepodobne práve preto, že jeho trestanie má hlavne výchovný cieľ.

V štúdií ku Knihe Ester P. Chalupa stručne vysvetľuje, že násilie zo strany Židov, ktoré táto kniha opisuje, nie je prejavom pomstychtivosti, ale literárnym prostriedkom, ktorého cieľom je povzbudiť menšinových a utláčaných Židov k sebaobrane (s. 189 – 190). Z hľadiska kvality bolo možné dospieť k presvedčivejšiemu

vysvetleniu, keby autor viac rozobral myšlienku historických súvislostí či „koreňov“ židovského násillia proti Hámanovi a jeho klanu (s. 188). Boj Židov s Hámanom je tak možné vnímať ako boj bohov, kde víťazstvo primárne svedčí o kvalite a nadradenosti triumfujúceho Boha nad ostatnými silami hrajúcich sa na bohov vrátane chaosu a deštrukcie.

A. Mackerle vo svojej obsiahlej práci argumentuje, že slovné spojenie „Syn človeka“ v Dan 7 nemožno chápať ako ontologickú definíciu, ale je označením bytosti, ktorá navonok vyzerá ako človek. Tento symbol je však otvorený stotožneniu s nejakou konkrétnou bytosťou, čo autor dokladá históriou možných interpretácií tejto frázy ako anjela (Dan), Henocha (1Hen) či Ježiša Nazaretského (NZ). Autorova argumentácia je presvedčivá a vyvážená vrátane podnetného a zaujímavého rozboru mytologického a historického pozadia, ktorý však zásadne neprispieva k pochopeniu danej frázy.

Povahou biblických historických príbehov a ich akurátnosťou vzhľadom na realitu sa zaoberá J. Beneš vo svojej štúdiu o judskom kráľovi Abijámovi, Šalamúnovom synovi. Dve správy o ňom v dvoch spisoch (1Kr 15,1-8; 2Krn 13,1-23) sú natoľko rozdielne, že moderný čitateľ môže zapochybovať, či vôbec taký kráľ skutočne existoval. J. Beneš najprv podrobne popíše markantné faktografické rozdielnosti oboch textov, aby následne štandardne konštatoval, že biblickým pisateľom nešlo v prvom rade o historickú presnosť, ale o vyznanie viery v Hospodina. Pravdivosť príbehu, ako výstižne uzatvára J. Beneš, nie je daná zhodou s realitou, ale súzvukom medzi skúsenosťou viery rozprávača a poslucháča (s. 223 – 224).

Eliáš napriek tomu, že bol významným prorokom, nemá v SZ svoju prorockú knihu ako napr. Izaiáš. Avšak podľa 2Krn 21,12-15 tento nepíšuci izraelský prorok píše judskému kráľovi Jorámovi prorocký list. Táto nezrovnalosť podľa P. Chalupu svedčí o tom, že v neskoršej poexilnej dobe autora Kníh kroník boli proroci vnímaní hlavne ako pisári a interpreti Božieho slova (s. 231). Preto sa z hovoriaceho Eliáša stal v Knihách kroník píšuci Eliáš. Téza je to určite podnetná. Na jej detailnejšiu analýzu je textového materiálu poskromne, preto absenciu hlbšieho diskurzu nemožno autorovi vyčítať.

Knihu uzatvára kapitola M. Prudkého, ktorá je všeobecným úvodom do typov, žánrov a teológie žalmov. Obsahovo jej nie je čo vyčítať a pri svojej všeobecnej šírke sa v krátkosti venuje aj problematickým žalmom (napr. preklínacie žalmy a podobne), čím viac-menej legitimizuje svoje zaradenie medzi „ťažké oddiely Biblie“. Zaradenie tejto kapitoly však prirodzene nastoľuje otázku, prečo v monografii chýbajú všeobecne úvodné kapitoly aj k múdroslovnej literatúre (Jób, Príslovia, Kazateľ) či apokalyptickej literatúre (Daniel). Je však zrejmé, že na všetko sa odpovedať nedá. Predmetná monografia však komplikované pasáže Biblie a rôzne otázky z nich vyplývajúce rieši poctivým a metodicky jasným prístupom, pozýva

k serióznej diskusii, ponúka premyslené a vyargumentované riešenia, a tak vrchovato plní svoj zámer. A k tomu všetkému ponúka aj zaujímavé čítanie.

Adrian Kacian
Nadácia kresťanského vzdelávania
M. R. Štefánika 17
036 01 Martin
a
Teologická fakulta TU
Kostolná 1
P.O.Box 173
814 99 Bratislava
Slovenská republika

SPRÁVY A OZNAMY

Nová publikácia v edícii Studia Biblica Slovaca – Supplementum

V edícii Studia Biblica Slovaca – Supplementum vyšiel v druhej polovici roka 2021 slávnostný zborník Blažej Štrba – Miroslav Varšo (eds.): *Tvoje oči videli. Štúdie venované Georgovi Braulikovi, OSB* (StBiSlSup 5), Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2021. 368 s. ISBN 978-80-223-5233-8. Piaty zväzok edície verejne predstavili jeho editori dňa 7. októbra 2021 v rámci fakultného štvrťka na RKCMBF UK v Bratislave za osobnej účasti väčšiny autorov štúdií v zborníku. Na akademickej udalosti vystúpil s prednáškou „Milovať cudzinca. O prikázaní v Dt 10,19“ aj jubilant, profesor Georg Braulik, OSB, ktorému bol Festschrift venovaný. Vydanie i prezentáciu novej vedeckej publikácie podporilo aj občianske združenie Cleopas.

*Martina Korytiaková
Malinovského 3
977 01 Brezno*